



N12<527748441 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

69. Jahrgang 2012



58 1701-2

Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTLEITUNG

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

Prof. Dr. Gustav Adolf **Benrath**, Weidmannstraße 32, 55131 Mainz;

gustavadolfbenrath@gmx.net

Dr. Marion **Dammaschke**, Am Schützenwäldchen 141, 15537 Erkner;

marion.dammaschke@freenet.de

Dipl. theol. Joel Micha **Driedger**, Bremer Straße 153, 21073 Hamburg; joel@driedger.de

Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg;

fernando.enns@uni-hamburg.de

Pfr. i.R. Helmut **Foth**, Beethovenstraße 13, 67126 Hochdorf-Assenheim;

h.foth@t-online.de

Uwe **Friesen**, Ebenfeld, Kolonie Menno, c.d.c. 883 Asunción, Paraguay;

ufriesen@chaconet.com.py

Pfr. i.R. Dr. Hans Adolf **Hertzler**, Peter-Lauten-Str. 93a, 47803 Krefeld;

haghertzler@t-online.de

Andreas **Jansson**, Portastraße 8, 32457 Porta Westfalica; andijansson@gmail.com

Pfr. i.R. Werner **Mohn**, Germaniastraße 76, 47800 Krefeld; werner.mohn@gmx.de

Dr. Tetsuya **Nagamoto**, Sendai-shi Aoba-ku Kaden 8-11, 980-0815 Japan;

saisenreiha@gmail.com

Prof. Dr. Eckart **Pastor**, 16 Rue de la Brassine, B-4920 Aywaille, Belgien;

e.pastor@ulg.ac.be

Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Fachbereich für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar

Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin;

mrothkegel@baptisten.org

Michael **Rudolph**, Loma Plata/Col. Menno, c.d.c. 883 Asunción, Paraguay;

rudolphmima@gmail.com

Jochen **Schowalter**, Am Stahlberg 7, 67808 Bennhausen; jh.schowalter@t-online.de



2A 2506-69

Inhalt

- 5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 MARTIN ROTHKEGEL · Antihabsburgische Opposition und
täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des
David Burda aus Schweinitz 1530/31
- 45 GUSTAV ADOLF BENRATH · Die Freundschaft zwischen
Gerhard Tersteegen und dem Mennoniten Arnold Goyen
in Krefeld (1738–1762)
- 61 WERNER MOHN · Ein vergessenes Kapitel: Das Zusammenwirken
mennonitischer und evangelischer Frauen im 19. Jahrhundert im
karitativen Bereich

Täufer und Mennoniten in der Literatur

- 73 ECKART PASTOR · »Quitt« oder nicht? Theodor Fontanes
umstrittener Mennonitenroman

Aus Archiven

- 93 JOCHEN SCHOWALTER · Zwei Quellen zur Umwandlung der Weier-
höfer Schule in eine NS-Eliteanstalt

Selbstanzeige

- 97 TETSUYA NAGAMOTO · Die Reformations- und Täuferbewegung in
Münster 1525–1534

Von neuen Büchern

- 103 P. Räisänen, *Ketzer im Dorf* (MARION KOBELT-GROCH)
- 106 Peter J. Leithart, *Defending Constantine* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 112 Th. Marx, *Täufer und Obrigkeit in Luzern* (MARION KOBELT-GROCH)
- 115 J. H. Yoder, *Die Politik des Leibes Christi* (JOEL DRIEDGER)
- 117 D. Heinz, *Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«* (HELMUT FOTH)
- 127 Johannes Reimer, *Theologie des gesellschaftsrelevanten
Gemeindebaus* (ANDREAS JANSSON)
- 130 J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance* (FERNANDO ENNS)

-
- 132 C. Stark, E. J. Tillema (Hg.), *Kracht van een minderheid*
(HANS ADOLF HERTZLER)
- 138 Literatur zum italienischen Täuferum (MARTIN ROTHKEGEL)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 143 Sammelband mit Aufsätzen von Günter Vogler erschienen (MKG)
- 144 Ein Wochenende mit Thomas Müntzer in Mühlhausen
(MARION DAMMASCHKE)
- 146 www.mennlex.de – mehr als 100 neue Artikel zu Geschichte und
Theologie (HJC)
- 147 Neue Übersetzungen von Rhoda Janzen, Rudy Wiebe und
Miriam Toews (cw)
- 148 Hörbuch zur Deutschen Geschichte (HJC)
- 149 Neuer Band der Bibliotheca Dissidentium (MARTIN ROTHKEGEL)
- 149 Bewährungsfelder ökumenischer Theologie – ein neues Buch
von Fernando Enns (HJC)
- 151 Hubmaier-Ehrung in Nikolsburg (MARTIN ROTHKEGEL)
- 151 Calvin A. Pater gestorben (HJC)
- 151 Nachruf auf Jakob Warkentin (MICHAEL RUDOLPH, UWE FRIESEN)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 155 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 3. September 2011
- 161 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 163 Lieferbare Bücher des Vereins
- 164 Einladung zur Mitgliederversammlung am 13. April 2013
nach Augsburg
- 164 Impressum

Zu dieser Nummer

Die letzte Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* hat mit Steffen Wagners Aufsatz über die Umwandlung der Weierhöfer Schule 1936 in eine NS-Eliteanstalt besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das gilt auch für den Beitrag von Helmut Foth über die Bedeutung genealogischer Forschung der Mennoniten im Dritten Reich. Beide Verfasser setzten den Weg der *Geschichtsblätter* fort, das Verhältnis der Mennoniten zu den Machthabern im Dritten Reich mit geschichtswissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen und die Ergebnisse zur Diskussion zu stellen. Das Echo war so groß, daß die Ausgabe 2011 inzwischen vergriffen ist. Auf Anregung Steffen Wagners wie auch der Weierhöfer Schule ist sein Beitrag darum kürzlich auf den Seiten des Mennonitischen Geschichtsvereins unter der Ausgabe 2011 der *Mennonitischen Geschichtsblätter* ins Internet gestellt worden und dort für jedermann einsehbar.

Die Schriftleitung haben Stimmen erreicht, die ermutigen, diesen Weg historischer Aufklärung fortzusetzen. Andererseits wurde auch Besorgnis darüber zum Ausdruck gebracht, das Bild der Mennoniten im Dritten Reich nunmehr korrigieren zu müssen. In beiden Fällen ist jedoch zu bedenken, daß historische Arbeit nicht den Anspruch erhebt, endgültige Urteile über das, was geschehen ist, zu fällen. Wohl regt sie zu Gesprächen an, teilweise auch zu Auseinandersetzungen.

Um das Gespräch fortzusetzen, hat die Schriftleitung vorgeschlagen, eine Tagung zu dem Thema »Mennoniten im Dritten Reich« abzuhalten und die Fragen zu diskutieren, die sich der historischen Forschung ebenso wie der Erinnerungsarbeit stellen, wie sie von den mennonitischen Gemeinden heute zu leisten wäre. Dieser Vorschlag ist zustimmend aufgegriffen worden.

In dieser Ausgabe führt Jochen Schowalter die Beschäftigung mit der NS-Zeit fort und veröffentlicht zwei Briefe aus dem Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle, in denen aus allernächster Nähe Blicke auf die Erziehung der Jugend (Christian Neff) und die Umgestaltung der mennonitischen Schule auf dem Weierhof in eine NS-Eliteanstalt geworfen werden. Solche Stimmen sind zur Kenntnis zu nehmen, zu fragen ist aber auch, wie repräsentativ sie für die Einstellung der deutschen Mennonitengemeinden zum Nationalsozialismus allgemein waren.

Ein besonderer Aspekt bei der Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich ist

die Haltung zum Judentum. Helmut Foth stellt in einer ausführlichen Rezension einen Sammelband zum Thema »Freikirchen und Juden im Dritten Reich« vor, in dem auch die Mennoniten behandelt werden.

Wer Verhaltensweisen und Einstellungen der Mennoniten im Dritten Reich erforscht, entdeckt tieferliegende Verhaltensmuster und geschichtlich gewachsene Mentalitäten. Sie betreffen grundlegend das Verhältnis zur »Welt« und auch zum Staat, das in der mennonitischen Geschichte von Anfang an ambivalent und vielschichtig war. Verfolgung als religiöse Minderheit, der die volle staatsbürgerliche Gleichberechtigung bis ins 20. Jahrhundert hinein versagt blieb, spielt dabei ebenso eine Rolle wie eine religiös begründete Obrigkeitstreue.

Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich indirekt mit solchen Fragen. So spürt Martin Rothkegel den Anfängen des hutterischen Pazifismus nach und wird in den frühen Auseinandersetzungen oberdeutscher Täufergruppen Ende der 1520er Jahre auf überraschende Weise fündig. Und Eckart Pastor legt überzeugend dar, daß Theodor Fontane in seinem Mennonitenroman *Quitt* die Mennoniten als positive Alternative der militaristischen preußischen Gesellschaft seiner Zeit gegenüberstellte. Eine Ironie der Geschichte besteht darin, daß Mennoniten sich gegen diese Darstellung bei Fontane heftig gewehrt haben, dabei hätten sie froh sein können, wären sie tatsächlich so gewesen, wie Fontane sie zeichnete. Schließlich sei auf die eingehende Besprechung einer Auseinandersetzung mit der mennonitischen Legende von einer angeblichen »konstantinischen Wende« hingewiesen, die für den amerikanischen Theologen John H. Yoder so wichtig war.

Ein weiterer Schwerpunkt dieser Ausgabe ist Krefeld. Gustav Adolf Benrath, der den Briefwechsel Gerhard Tersteegens herausgegeben hat, stellt anhand der brieflichen Äußerungen dessen Verbindung zu dem Krefelder Mennoniten Arnold Goyen dar. Und der Krefelder evangelische Pfarrer Werner Mohn zeichnet die vergessene Zusammenarbeit zwischen evangelischen Kirchen und der mennonitischen Gemeinde nach, die es bereits im 19. Jahrhundert im sozialen Bereich gab. Es ist erstaunlich, wie weitgehend und unkompliziert damals bereits zusammengearbeitet wurde, viele Jahrzehnte vor Beginn der ökumenischen Bewegung.

Die Arbeit an dieser Ausgabe war schon abgeschlossen, da erreichte uns Mitte Dezember die Nachricht vom Tod Eckbert Driedgers, der als 1. Vorsitzender den Bau der Forschungsstelle durchgeführt und sich um den Verein in besonderer Weise verdient gemacht hat. Wir werden ihn und seine Arbeit in der nächsten Ausgabe mit einem Nachruf würdigen.

Die Schriftleitung

Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus

Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz 1530/31

James M. Stayer gewidmet

1. Konfliktgegenstände und Gruppenbildung unter den frühen mährischen Täufern

Um an das recht spezielle, aber für das Verständnis des frühen oberdeutschen Täufertums relevante Thema dieses Beitrags heranzuführen, wird in diesem ersten Abschnitt auf einige Überlegungen und Ergebnisse aus dem folgenden vorgegriffen. Das führt zu Redundanzen, hilft aber zur Orientierung. Der Beitrag knüpft an zwei frühere Aufsätze über die Austerlitzer Brüder oder »Bundesgenossen« und Pilgram Marpeck an. Die These der beiden Aufsätze lautete, daß Pilgram Marpeck Repräsentant einer von der seit 1528 bestehenden Gemeinde in Austerlitz (Slavkov u Brna) ausgehenden frühen täuferischen »Denomination« gewesen sei, einer netzwerkartigen ekklesialen Struktur, der Gemeinden von Mähren bis zum Elsaß und von Württemberg bis Graubünden angehörten. Für die Interpretation der Theologie Marpecks sei es also relevant, der Frage nachzugehen, was die spezifischen theologischen und sozialetischen Anliegen der Austerlitzer gewesen seien, durch die sie sich von anderen Täufern unterschieden. Dies wird jedoch dadurch erschwert, daß aus der Frühzeit der Austerlitzer, den Jahren 1528–1530, keine innerhalb der Gruppe entstandenen, theologisch aussagekräftigen Texte überliefert sind. Der eine der beiden Aufsätze schloß daher mit der Anregung, theologische Diskussionen der Frühzeit der Austerlitzer Brüder aus Texten von Ex-Austerlitzern zu rekonstruieren, das heißt von Verfassern, die einmal der Austerlitzer Gemeinde angehört, sich aber aus dem einen oder anderen Grund von der Gruppe abgewandt hatten.¹

Es gibt eine ganze Reihe von Quellentexten, die dafür in Frage kommen. Dazu zählt die im Nürnberger Staatsarchiv erhaltene Auslegung von Römer 13 eines gewissen David von Schweintz aus dem Winter 1530/31. Der Verfasser verließ im Januar 1531 gemeinsam mit Wilhelm Reublin, Jörg Zaunring und etwa 250 Anhängern im Streit die Austerlitzer Gemeinde und wurde Mitbegründer einer neuen Täufergemeinde in Auspitz (Hustopec). Zwei Jahre später wurde Jakob Hutter Leiter der Auspitzer Gemeinde, sie wurde zur Muttergemeinde der Hutterischen Brüder. Davids Traktat läßt erkennen, daß bei der Spaltung zwischen Austerlitz und Auspitz die Stellung zum Haus

Habsburg eine entscheidende Rolle spielte, die Frage nach der Legitimität der Herrschaft Kaiser Karls V. und König Ferdinands I. Die Austerlitzer Gemeinde sah in den Habsburgern die von Gott eingesetzte Obrigkeit, die Auspitzer Proto-Hutterer nahmen dagegen einen radikal antihabsburgischen Standpunkt ein.

Konkret ging es bei dem Streit darum, ob Ferdinand I. als mährischem Landesherrn die Steuer zum Krieg gegen die Türken gezahlt werden müsse (so die Austerlitzer) oder nicht (so die Auspitzer). Der vorliegende Beitrag argumentiert, daß die Verweigerung der Türkensteuer im frühen mährischen Täufertum 1527–1531 als Ausdruck einer auf die Verkündigung Hans Huts zurückgehenden apokalyptischen Naherwartung zu interpretieren sei und ursprünglich in keinem Zusammenhang mit pazifistischen Grundsätzen gestanden habe, wie sie 1527 in der Schleitheimer *Brüderlichen Vereinigung* formuliert worden waren. Das Phänomen der Kriegssteuerverweigerung sei also gesondert zu betrachten von dem allmählichen Übergang von Hut-Anhängern zum Pazifismus, der sich in Mähren zwischen 1527 und den 1530er Jahren vollzog.

Während Hut selbst die Schleitheimer Artikel bis zu seinem Tod im Dezember 1527 explizit ablehnte, liegen seit 1528/29 Belege für ihre allmähliche Rezeption durch seine Anhänger vor.² 1531 ließen die Austerlitzer Brüder in Straßburg den Traktat *Aufdeckung der Babylonischen Hure* drucken, eine Polemik gegen die Gründung des Schmalkaldischen Bundes durch die protestantischen Reichsstände. Der Text kann als frühestes Zeugnis für die normative Rezeption der Scheitheimer Grundsätze durch eine täuferische Gruppierung, die aus der Hutschen Bewegung hervorgegangen war, gelten. In der *Aufdeckung* wird die Legitimität der Herrschaft Karls V. nicht nur ausdrücklich anerkannt, sondern stellt in diesem Text sogar die argumentativ notwendige Voraussetzung für die Begründung des Pazifismus dar.³

Auch in der Auspitzer Gemeinde wurde unter der Leitung Jakob Hutters der Grundsatz der Gewaltlosigkeit im Sinne Schleitheims rezipiert. Im Gegensatz zum politisch moderaten Pazifismus der Austerlitzer verband Hutter die Gewaltlosigkeit jedoch mit einer radikal antihabsburgischen, apokalyptischen Perhorreszierung des Landesherrn. Hutter erklärte 1535 in einem Brief an den Landeshauptmann von Mähren, Ferdinand I. sei ein »gottloß tyrann undnd feindt der göttlichen warhait und gerechtigkeit« und »fürst der finsternus«, wies aber zugleich das Gerücht zurück, er plane mit seinen Anhängern einen bewaffneten Aufstand. Die wahren Christen besäßen keinerlei Waffen und wollten lieber wehrlos sterben, als sich auch nur mit der bloßen Hand gegen einen Angreifer zu verteidigen.⁴

Der entscheidende Punkt ist, daß die Gewaltlosigkeit in Austerlitz und Auspitz erst als normative Ordnung greifbar wird, nachdem die täuferische Gruppenbildung in Mähren bereits weit fortgeschritten war, das heißt nachdem sich die Austerlitzer 1527 von den Nikolsburger Täufern und 1530/31 die Auspitzer von den Austerlitzern getrennt hatten. Die der hutterischen Chronistik der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts folgende Auffassung, wonach die Stellung zum Schwert Ursache und Ausgangspunkt der Konflikte und Gruppenbildungsprozesse im mährischen Täufertum gewesen sei, ist daher zu hinterfragen.

2. Gewaltlosigkeit im frühen oberdeutschen Täufertum als Forschungsproblem

Im sechsten Artikel der *Brüderlichen Vereinigung etlicher Kinder Gottes*, datiert Schleithem (Kanton Schaffhausen), 24. Februar 1527, wird das Schwert »eine Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi« genannt. Diese Formel wird folgendermaßen expliziert: Die Anwendung physischer Gewalt zur Bestrafung der Bösen und zum Schutz der Guten sei zwar legitim (vgl. Römer 13), die Träger dieses göttlichen Auftrags können aber keine Christen sein. Innerhalb der christlichen Gemeinde dürfe zur Zurechtweisung der Sünder nur der Bann gebraucht werden (vgl. Matthäus 18,15–17). Ein Christ dürfe nicht einmal zur Verteidigung gegen einen Angreifer Gewalt einsetzen. Ebenso wenig dürfe ein Christ ein Richteramt ausüben, bei dem er Streitsachen zwischen Ungläubigen zu entscheiden habe (vgl. Lukas 12,13–14), noch sonst irgendein obrigkeitliches Amt ausüben (vgl. Matthäus 20,25–26).⁵ Der in Schleithem formulierte Standpunkt, für den in der englischen Forschung die Begriffe *nonviolence* und *nonresistance* üblich sind, wird im folgenden mangels eines deutschen Begriffs, der auch die Nichtausübung von richterlichen und obrigkeitlichen Ämtern einschließt, der Einfachheit halber als Gewaltlosigkeit oder als Pazifismus »im Sinne der Schleitheimer Artikel« bezeichnet.⁶

Lange schien es, als gäbe es auf die Frage, welche Bedeutung die Gewaltlosigkeit für das Täufertum des 16. Jahrhunderts hatte, eine einfache und geradezu selbstverständliche Antwort. Im 20. Jahrhundert maßen vor allem nordamerikanische Mennoniten in der Diskussion um das Proprium ihrer konfessionellen Identität (in Abgrenzung vom liberalen Mainstream-Protestantismus und vom Fundamentalismus) dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit eine zentrale Bedeutung zu. Harold S. Bender (1897–1962), der während der beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg einen starken Einfluß auf die kirchliche Gemeinschaft der nordamerikanischen Mennoniten und auf die Täu-

ferforschung ausübte, sah in der Gewaltlosigkeit eines der konstitutiven Merkmale des Täuferturns. Bender argumentierte in seinem berühmten Vortrag *The Anabaptist Vision* (1943) und in seiner Monographie über *Konrad Grebel* (1950), der 1527 in Schleithelm formulierte Standpunkt sei der Sache nach bereits vor der ersten Taufhandlung von Januar 1525 im proto-täuferischen Kreis um Grebel in Zürich vertreten und in der weiteren Entwicklung der Täuferbewegung kontinuierlich weitertradiert worden. Diejenigen Vertreter des Täuferturns des 16. Jahrhunderts, die wie Balthasar Hubmaier oder die Münsteraner Täufer vom Grundsatz der Gewaltlosigkeit abwichen, galten aus dieser Sicht als Fehlentwicklungen und Abweichungen vom »normativen« Täuferturn.⁷

Benders Theorie wurde durch die 1972 erschienene Monographie *Anabaptists and the Sword* von James M. Stayer in entscheidenden Punkten falsifiziert. Aus Stayers Untersuchung ergab sich, daß im Täuferturn von den 1520er bis in die 1560er Jahre ein breites Spektrum von Einstellungen zur Gewalt und zur staatlichen Obrigkeit zu beobachten sei und von einer vom Grebel-Kreis ausgehenden kontinuierlichen Traditionslinie oder Gruppenidentität eines gewaltlosen Täuferturns nicht die Rede sein könne. Benders Theorie hatte sich teilweise auf Quellen aus dem Bereich der von Hans Hut geprägten frühen Taufbewegung gestützt, die scheinbar als Belege für einen pazifistischen Standpunkt gelesen werden konnten. Stayer kam zu dem Ergebnis, daß Hans Hut und seine frühen Anhänger maßgeblich von Thomas Müntzer beeinflusst waren und den grundsätzlichen Pazifismus der Schleithelmer Artikel sogar ausdrücklich ablehnten.⁸

Stayers Ergebnisse wurden durch die ebenfalls 1972 abgeschlossene Habilitationsschrift von Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, bestätigt. Seebaß machte deutlich, daß diejenigen Aussagen Huts, in denen er seine Anhänger zur Enthaltung von Gewalt und geduldigem Erleiden von Verfolgung aufrief, in den Kontext der Erwartung des in Kürze hereinbrechenden Gerichts an den Gottlosen gehörten, das mit einem Einfall der Türken beginnen werde. Erst nach dem Ausbleiben der von Hut für Pfingsten 1528 angekündigten endzeitlichen Ereignisse nahmen einige aus der Hutschen Bewegung hervorgegangene Täufergruppen, namentlich in Mähren, pazifistische Standpunkte ein.⁹

Als ein weiterer Beitrag zur Falsifikation der Annahme, der sechste Schleithelmer Artikel habe für die Täufer des 16. Jahrhunderts identitätsstiftende Normativität besessen, sei Arnold Snyders kleine Studie *The Influence of the Schleithelm Articles on the Anabaptist Movement* von 1989 genannt. Snyder kam zu dem Ergebnis, daß sich in täuferischen Texten des 16. Jahrhunderts

nur eine recht begrenzte Anzahl von Belegen für die Rezeption der Aussagen der *Brüderlichen Vereinigung* über das Schwert benennen läßt. Die (angesichts der Seltenheit täuferischer Druckschriften bemerkenswerte) Tatsache, daß der Text der Artikel als Beigabe zu einem Bericht vom Martyrium Michael Sattlers 1527, 1533 und noch einmal in der Mitte des 16. Jahrhunderts im Druck erschien¹⁰, verdanke sich vor allem dem Interesse täuferischer Leser an martyrologischen Texten und könne nicht belegen, daß die *Brüderliche Vereinigung* in Täuferkreisen als Bekenntnisschrift gegolten habe.¹¹

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Anabaptists and the Sword* resümierte Stayer rückblickend: »Unter den Schweizer Täufern scheint die Gewaltlosigkeit zunächst eine weniger bedeutende Lehre gewesen zu sein, trotz der Schleithimer Artikel nur unzureichend verstanden und deshalb auch nicht einmütig beachtet. Am Anfang war die Gewaltlosigkeit sicherlich kein »konfessionelles Unterscheidungsmerkmal« des Täufern in der Schweiz. In den disparaten Gruppen in Ober- und Mitteldeutschland war sie offensichtlich nur ein peripheres Anliegen. In Mähren jedoch, das zum größten täuferischen Zentrum in den deutschsprachigen Territorien des Südens heranwuchs, entwickelte sich die Gewaltlosigkeit schon früh zu einem »konfessionellen Unterscheidungsmerkmal«, einem Hauptartikel des Glaubens.«¹²

3. Mähren als Hauptschauplatz der Lehr- und Gruppenbildung des oberdeutschen Täufern

Mit dem Verweis auf Mähren ist die Region genannt, deren Bedeutung für das Verständnis des oberdeutschen Täufern nicht hoch genug veranschlagt werden kann. In der Schweiz, in Süd- und Mitteldeutschland und in den österreichischen Ländern blieben die seit 1525 entstandenen Taufbewegungen unter dem Druck der Verfolgung amorphe und ephemere Bewegungen, deren Höhepunkt in den meisten Regionen bereits 1527/28 erreicht war (mit einigen Ausnahmen wie Schlesien, wo der Höhepunkt der Bewegung erst in die Mitte der 1530er Jahre fiel). Gegen Ende der 1520er Jahre war die erste Generation der Führer der Täuferbewegungen in den oberdeutschen Territorien nahezu vollständig der Verfolgung zum Opfer gefallen, hatte sich vom Täufern abgewandt oder war ausgewandert. Die verbleibenden Anhänger konnten oft nicht mehr als Fragmente täuferischer religiöser Praxis über das Anfangsstadium der Bewegung hinaus bewahren. Wo sich täuferische Gruppen in den oberdeutschen Territorien behaupten konnten, machten sie aufgrund äußerer Einwirkung Entwicklungen durch, die man mit dem (aus der Mineralogie stammenden, von Oswald Spengler abwertend auf kulturgeschichtliche Phänomene übertragenen) Begriff der »Pseudomorphose«¹³

bezeichnen könnte: Sie bildeten unter starkem äußerem Druck Sozialgestalten und religiöse Praktiken aus, die unter den gegebenen Verhältnissen kurz- oder mittelfristig praktikabel erschienen und die gewissermaßen die Freiräume ausfüllten und abbildeten, die städtische und dörfliche Gesellschaften zu Beginn des konfessionellen Zeitalters für religiös abweichende Einstellungen und Verhaltensweisen übrigließen.¹⁴ Die so entstehenden Formen als repräsentativen Ausdruck der religiösen und sozialetischen Konzepte und Intentionen der oberdeutschen Täufer des 16. Jahrhunderts zu interpretieren, wäre ebenso problematisch, wie aus Glaubensvorstellungen und Sozialformen des Salzburger Kryptoprottestantismus des 18. Jahrhunderts Aussagen über das Wesen des zeitgenössischen Luthertums abzuleiten.

Dagegen waren die Täufer in der Markgrafschaft Mähren, dem von einer Adelsoligarchie dominierten südlichen Nebenland der Böhmisches Krone, auf den Grundherrschaften des Herrenstandes fast ein Jahrhundert lang relativ sicher vor Verfolgung. Das Reichsrecht einschließlich der gegen die Täufer gerichteten Gesetze von 1529 kam in Mähren nicht zur Anwendung. Die täuferfeindlichen Mandate Ferdinands I., der seit Ende 1526 Landesherr von Mähren war, wurden vom Herrenadel als Eingriff in die inneren Verhältnisse der Grundherrschaften angesehen und nur zögerlich oder gar nicht befolgt. In Mähren zog der Tatbestand der Wiedertaufe keine strafrechtliche Verfolgung nach sich, solange die Täufer es vermieden, sich in einer der königlichen Städte Brünn (Brno), Znaim (Znojmo), Iglau (Jihlava) oder Olmütz (Olmouc) niederzulassen.

Trotz der ungewöhnlich günstigen Bedingungen fand das Täuferium unter der einheimischen deutschmährischen Bevölkerung nur sporadisch Anhänger, abgesehen von der Grundherrschaft Nikolsburg (Mikulov), deren Bevölkerung seit 1526 zum großen Teil täuferisch wurde. Die überwiegende Mehrheit der Täufer in Mähren waren Flüchtlinge und Migranten aus dem oberdeutschen Raum, die seit 1527 in großer Zahl in die Markgrafschaft einwanderten. Die im Vergleich mit den Reichsterritorien und der Schweiz außergewöhnlich weiten Handlungsspielräume, die religiöse Nonkonformisten in Mähren besaßen, schlugen sich in der ungehinderten Entfaltung eines breiten Spektrums von Sozialgestalten und Lehrbildungen der täuferischen Gruppierungen nieder. Die widersprüchliche Vielfalt der ekklesiologischen und sozialetischen Konzepte, die dabei zutage trat, stellt deutlich vor Augen, daß von einem normativen Kern täuferischer Identität, der freikirchliche Ekklesiologie und Gewaltlosigkeit umfaßt habe (so einst Bender), nicht die Rede sein kann. Mindestens sieben deutlich voneinander unterschiedene Erscheinungsformen täuferischer Gemeindebildung sind erkennbar:

1. In Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg bestand 1526–35 ein von der Theologie Balthasar Hubmaiers geprägtes täuferisches Kirchentum, das aus einer obrigkeitlich geförderten Reformation der lokalen Pfarrgemeinden hervorgegangen war. Hubmaier wirkte von Sommer 1526 bis zu seiner Auslieferung an Ferdinand I. im Sommer 1527 in Nikolsburg. Er beanspruchte, eine theologische Synthese zwischen den Anliegen Zwinglis, Luthers und des Erasmus gefunden zu haben. Die Aktionsformen der Nikolsburger Reformation (antiklerikaler Klostersturm verummter Bürger beim Karneval 1526, Bildersturm in den Nikolsburger Kirchen, öffentliche Disputationen, Einrichtung einer Druckerpresse und Flugschriftenproduktion) weisen auf die Zürcher Reformation als Vorbild hin. Spätestens 1531 erließ der Nikolsburger Grundherr Leonhard von Liechtenstein eine (nicht überlieferte) Kirchenordnung. In ihrer Sozialgestalt war die Nikolsburger Täuferkirche also an den reformatorischen Territorialkirchentümern der Schweiz und des Reichs orientiert.¹⁵

2. 1527 erreichte die apokalyptische Taufbewegung Hans Huts Südmähren. Sie fand Anhänger auf der Grundherrschaft Nikolsburg, aber auch unter der Bevölkerung der königlichen Städte Znaim und Brünn. Im selben Jahr begannen verfolgte Anhänger des Hutschen Täufertums aus den angrenzenden österreichischen Regionen nach Südmähren zu fliehen. Zur Ausbildung ekklesialer Strukturen kam es in der Bewegung höchstens ansatzweise, da die von Hut mit einer Stirntaufe »Versiegelten« (vgl. Offenbarung 7,3; 9,4) das Weltende für Pfingsten 1528 erwarteten. In der Erwartung, daß das Gericht an den Gottlosen mit einem Türkeneinfall anheben würde, verweigerte eine Gruppe von Hut-Anhängern im Winter 1527/28, sich an der vom mährischen Landtag beschlossenen Türkenhilfe zu beteiligen. Sie wurden im Frühjahr 1528 aus dem Nikolsburger Territorium ausgewiesen. In den Wochen vor Pfingsten 1528 zogen die »Auserwählten« auch an weiteren Orten Südmährens in die Wälder und Hügel, um den Einfall der Türken abzuwarten.¹⁶

3. Angesichts des Ausbleibens der Endereignisse entstand noch im Jahr 1528 aus einer Gruppe von deutschmährischen und österreichischen Hut-Anhängern eine Gemeinde in Austerlitz. Die Austerlitzer Brüder integrierten sich durch den Erwerb von Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft rechtlich und sozial in die lokale Bevölkerung der Kleinstadt. Sie bildeten aber eine von der lokalen Pfarrgemeinde separierte eigene Glaubensgemeinschaft und gründeten mehrere Tochtergemeinden an anderen Orten Südmährens. Dieser gemäßigte Separatismus hatte eine Analogie im Verhältnis der (bereits seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in Austerlitz vertretenen) tschechischsprachigen

Glaubensgemeinschaft der Böhmisches Brüder zur Mehrheitsbevölkerung. Darüber hinaus unterhielten die Austerlitzer Brüder zur Unterstützung neu ankommender täuferischer Glaubensflüchtlinge gemeinschaftliche Häuser, ohne jedoch das Privateigentum prinzipiell abzuschaffen. Der mikrokonfessionellen Struktur der Gemeinden der Austerlitzer Brüder, die sich seit den 1540er Jahren als »Bundesgenossen« bezeichneten und die in Pilgram Marpeck einen talentierten Lientheologen und Organisator besaßen, gehörten auch Gemeinden außerhalb Mährens im Elsaß und in Graubünden, Württemberg, Augsburg und Wien an.¹⁷

4. Von den Austerlitzer Brüdern spaltete sich zu Beginn des Jahres 1531 eine Gruppe ab, die sich in Auspitz als ein nicht in die kommunalen Strukturen der lokalen Bevölkerung integrierter Personenverband niederließ. Durch ihre rechtliche Sonderstellung, deren Grundlage ein spezielles Privileg der grundherrschaftlichen Obrigkeit (in diesem Fall des Königinklosters von Alt-Brünn [Staré Brno]) war, konnten die Angehörigen der Gemeinde den Erwerb von Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft und die dafür erforderlichen Eidesleistungen umgehen. Darüber hinaus wurde der Täufergemeinde eine steuerrechtliche Sonderregelung gewährt, durch die sie von den Sondersteuern für den Krieg gegen die Türken ausgenommen war. Die kommunitären Ansätze der Austerlitzer Brüder wurden von der Auspitzer Gemeinde zu einer konsequenten Gütergemeinschaft ausgebaut. Bis 1535 bestanden in Südmähren noch zwei weitere, unabhängig von der Auspitzer Gemeinde entstandene Gemeinschaften ähnlichen Typs (die »Philipper« und »Gabrieliter«).¹⁸

5. Aus der Auspitzer Gemeinde entstand 1533 nach einem vollständigen Wechsel in der Gemeindeleitung die Gemeinschaft der Hutterischen Brüder. Die streng kommunitären und pazifistischen Hutterischen Brüder nutzten mit großem Erfolg den Wettbewerbsvorteil der außerzünftigen Handwerksproduktion, der sich aus der rechtlichen Sonderstellung ihrer Gemeinden gegenüber der lokalen Bevölkerung ergab. Die Niederlassungen der Hutterer waren für die Grundherren so lukrativ, daß diese den Hutterern die Exemption von der Robot (untertänigen Fronarbeit), von der direkten Entrichtung der Türkensteuer, von Abgaben an kirchliche Institutionen und sogar von der grundherrschaftlichen Gerichtsbarkeit gewährten. Als ein in hohem Maße autonomer Personenverband brachten die Hutterer eine in sich geschlossene mikrokonfessionelle Kultur hervor, die alle Lebensbereiche umfaßte. In der hutterischen Lebensweise waren viele religiöse und sozialetische Konzepte, die in täuferischen und kryptotäuferischen Kreisen des oberdeutschen Raums als Elemente täuferischer Identität relevant waren, integriert. Wie das starke

Wachstum der Gemeinde bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts zeigte, war der von den Hutterern konstruierte, in sich geschlossene täuferische Mikrokosmos für täuferische Migranten aus den umliegenden Ländern weitaus attraktiver als alle übrigen in Mähren vertretenen Täufergemeinschaften und deren Entwürfe täuferischer Lebensweise.¹⁹

6. Im bewußten Gegensatz zum radikalen Separatismus der Hutterischen Brüder veranlaßte der Leiter der bis 1533 mit der Auspitzer Gemeinde assoziierten »Gabrieliter«, Gabriel Ascherham, seine Anhänger in den Jahren nach 1535, sich äußerlich mit den religiösen Praktiken der Mehrheitsbevölkerung konform zu verhalten und die Glaubenstaufe einzustellen. 1544 erklärte er sogar die Kindstaufe neugeborener Kinder seiner Anhänger in den Pfarrkirchen der Mehrheitskonfession zum Adiaphoron. Ascherham, ein ausgesprochen origineller Kopf unter den oberdeutschen Täufern, wollte seine Gemeinde zu einer rein geistigen Gemeinschaft umgestalten, deren Zusammenhalt lediglich durch Rundschreiben und Lehrtraktate der inzwischen in Schlesien ansässigen Gemeindeleitung und durch gelegentliche Zusammenkünfte zu feierlichen Abendmahlsfeiern aufrechterhalten werden sollte.²⁰

7. Zu einer eigenartigen Abwertung der Wassertaufe kam es auch bei der kleinen Gemeinschaft der »Schweizer Brüder« in Mähren, unter denen es sogar Mitglieder gegeben haben soll, die ihr Leben lang nicht die Taufe der Gläubigen empfangen. Die Gründe dafür sind unklar. Jedenfalls scheint es sich nicht um eine Akkomodation an die nicht-täuferische Umwelt gehandelt zu haben, denn die Gemeinschaft der »Schweizer Brüder« bewahrte durch eine strenge Bannpraxis und das Verbot, Kirchengebäude anderer Gruppen und Konfessionen zu betreten, einen konsequent separatistischen Charakter. Die mährischen Schweizer Brüder brachten den Lebensunterhalt für ihre Prediger gemeinsam auf, feierten einmal jährlich das Abendmahl und unterhielten Versammlungshäuser sowie eine Unterstützungskasse für die Armen ihrer Gemeinde.²¹

Trotz ihrer Vielfalt verband die täuferischen Gemeinschaften in Mähren untereinander weitaus mehr als die Ablehnung der Kindertaufe oder die Praxis der Taufe der Gläubigen. Zwischen den täuferischen Gemeinschaften gab es einen ständigen Austausch durch Übertritte von Einzelpersonen und Personengruppen und durch die Übernahme von Traditionen, Schriften und Liedern über die Grenzen der Gemeinschaften hinweg. Bei der Lehrbildung und der Ausbildung ihrer religiösen und sozialetischen Praktiken setzten sich die täuferischen Gemeinschaften primär mit den übrigen Täufergruppierungen auseinander, während sie die nicht-täuferischen Mehrheits- und

Minderheitskonfessionen ihrer Umwelt (Katholiken, Utraquisten, Lutheraner, Böhmisches Brüder etc.) in der Regel nur in groben Stereotypen wahrnahmen. Man kann also durchaus von einem »mährischen Täuferium« im Singular sprechen, im Sinne eines durch intensive Interaktion auf mehreren Ebenen zusammenhängenden Spektrums täuferischer oder aus den frühen Taufbewegungen hervorgegangener Gruppen.

4. Die frühe Geschichte des mährischen Täuferiums in der hutterischen Erzähltradition

Welche Bedeutung hatte die Gewaltlosigkeit für die Entstehung dieser erstaunlichen Vielfalt täuferischer Lehr- und Gemeindebildung? Waren unterschiedliche Haltungen zur Gewalt die Ursache für die Spaltungen des mährischen Täuferiums – so die traditionelle Sicht – oder wurde der Artikel vom Schwert erst im Laufe, ja erst als Ergebnis des Gruppenbildungsprozesses relevant für die jeweilige Gruppenidentität? Zur Erörterung dieser Fragen stehen uns hauptsächlich Quellen zur Verfügung, die von den Hutterischen Brüdern produziert und überliefert wurden. Die hutterische Perspektive bestimmt daher das Bild, das wir von den täuferischen Gruppenbildungsprozessen in Mähren haben. In diesem Abschnitt werden drei Konfliktsituationen, die aus hutterischer Sicht entscheidend für den Verlauf der täuferischen Gruppenbildung in Mähren waren, näher betrachtet und auf die Tendenz der hutterischen Darstellung befragt.

Dazu ist zunächst ein Blick auf die Denkvoraussetzungen der hutterischen Chronisten am Platz. Für die Hutterer wurden die Grundsätze der Gütergemeinschaft und der Gewaltlosigkeit zu Hauptartikeln des Glaubens, die für ihre Identität als Gemeinschaft eine entscheidende Rolle spielten und im Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit anderen täuferischen Gruppierungen (in hutterischer Terminologie »Völker« oder »die sich Brüder nennen«) und mit der nicht-täuferischen Umwelt (hutterisch der »Welt«) standen. Die Hutterer beanspruchten nicht nur, Gütergemeinschaft und Gewaltlosigkeit konsequenter als alle übrigen täuferischen Gruppen zu praktizieren, sondern verstanden ihre Gemeinschaft als die einzig wahre Kirche Christi, die Gott in der letzten Zeit der Welt im Land Mähren als dem Zufluchtsort der Braut Christi (vgl. Offenbarung 12,6) wiederaufgerichtet habe.²² In der Geschichtskonstruktion der hutterischen Chronistik werden die Hauptartikel von der Gütergemeinschaft und der Gewaltlosigkeit auf die Frühzeit des mährischen Täuferiums, auf Ereignisse des Jahres 1527, zurückgeführt. In den Jahren 1527 bis 1533 seien alle übrigen Täufergruppen aufgrund von Konflikten und Spaltungen über diese beiden Hauptartikel sowie aufgrund von sittlichen Verfeh-

lungen ihrer Ältesten und Lehrer abtrünnig geworden, bis am Ende nur noch die hutterische Gemeinde die wahre Lehre und Praxis bewahrte.

Die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstandenen hutterischen Chroniken setzen dabei eine Praxis der Gewaltlosigkeit voraus, wie sie in der 1545 erschienenen hutterischen Bekenntnisschrift *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* des Gemeindevorstehers Peter Riedemann normativ formuliert ist. Der sechste Artikel der Schleitheimer *Brüderlichen Vereinigung*²³ ist dort der Sache nach übernommen, aber eigenartig obrigkeitskritisch radikalisiert und um einen für die Praxis hochrelevanten Aspekt erweitert, nämlich daß es den Christen verboten sei, Kriegssteuern zu zahlen.²⁴

Im mährischen Kontext ist darunter konkret die Steuer zum Krieg gegen die Türken zu verstehen. Im Gegensatz zu den dem Landesherrn unmittelbar zustehenden Zöllen, Mauten und anderen Regalien handelte es sich bei der Kriegssteuer um eine unregelmäßig erhobene Sondersteuer (*berna*), die von den Landständen bewilligt werden mußte. Als nach der Schlacht von Mohács 1526 und dem Herrschaftsantritt Ferdinands I. der Geldbedarf für den Krieg gegen die Osmanen immer weiter anstieg, wurde die Bewilligung der Türkensteuer zum ständigen Verhandlungsgegenstand der mährischen Landtage und der Generallandtage der Böhmischen Kronländer. Die Türkensteuer wurde nun in der Regel alljährlich beantragt, bewilligt und erhoben. Die bewilligten Summen wurden anteilig auf die Angehörigen der Stände umgelegt und von diesen auf ihre Untertanen oder Bürger abgewälzt. Da die Türkensteuer gesondert von anderen Abgabenarten abgeführt wurde, stand sie der Bevölkerung als zusätzliche Belastung konkret vor Augen.²⁵

Die Erweiterung des Schleitheimer Grundsatzes der Gewaltlosigkeit um die Verweigerung von Kriegssteuern mag auswanderungswilligen Täufern konsequent und plausibel erschienen sein und zur hohen Attraktivität der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« beigetragen haben. Nur dort gab es Regelungen mit den lokalen Obrigkeiten, durch die die Steuerverweigerung überhaupt realisierbar war, ohne rechtliche Konsequenzen für aufrührerisches Verhalten nach sich zu ziehen. Selbstverständlich verzichteten die mährischen Adligen, auf deren Gütern die Hutterer siedelten, nur scheinbar auf die Steuerzahlung, sondern verrechneten die Fehlbeträge mit den überdurchschnittlichen Einkünften, die ihnen die hutterischen Niederlassungen einbrachten. Die in den hutterischen Quellen so selbstverständlich vorausgesetzte Verknüpfung von Gewaltlosigkeit und Verweigerung von Kriegssteuern hat jedenfalls als ein unter den politisch-rechtlichen Bedingungen des 16. Jahrhunderts ganz und gar ungewöhnliches Phänomen zu gelten.²⁶

4.1 Hubmaier und Hut in Nikolsburg, Mai 1527

Die erste Spaltung unter den Täufern in Mähren über die Frage von Schwert und Kriegssteuer fand nach dem Bericht der hutterischen Chroniken 1527 statt, als Balthasar Hubmaier und Hans Hut bei einer Disputation auf dem Schloß in Nikolsburg »von wegen des schwerts, ob man das brauchen und tragen soll oder nitt, auch ob man steur zum krieg geben soll,«²⁷ heftig aneinandergerieten. Diese Darstellung wurde von Stayer und Seebaß als hutterisches Konstrukt erkannt. Daß Hut in Nikolsburg im Mai 1527 einen pazifistischen Standpunkt bezogen habe, steht im direkten Widerspruch zu seinen eigenen Aussagen über das Ereignis. Die Artikel, die bei der Disputation verhandelt wurden, betrafen nicht Gewaltlosigkeit und Kriegssteuer, sondern Huts mystisch-spiritualistische Soteriologie und seine Apokalyptik.²⁸ Hubmaier selbst warf Hut und seinen Anhängern sogar vor, »das sy haimlich und in den winckeln das volck auffreden, verrieren, conspiracy und auffrur bewegen unnder dem schein des taufs unnd nachtmals Cristi, als mieß man mit dem schwert daran.«²⁹ Selbst wenn diese Aussage Hubmaiers eine polemische Verzerrung des Anliegens Huts sein sollte, schließt sie aus, daß Hut gegenüber Hubmaier einen pazifistischen Standpunkt verteidigte.

Die Darstellung der hutterischen Chroniken, in denen Hut als Pazifist dargestellt wird, beruht offenbar auf einem Rückschluß aus Hubmaiers Schrift *Vom Schwert*,³⁰ von der die Hutterer annahmen, sie sei gegen Hut gerichtet.³¹ (Im Brünner Landesarchiv hatte sich sogar ein Exemplar dieser Hubmaier-Schrift erhalten, das Randbemerkungen des hutterischen Chronisten Hauprecht Zapff enthielt, der 1581 die von Zieglschmid edierte große Gemeindechronik kompilierte. Leider wurde das außergewöhnlich wertvolle Konvolut, zu dem noch weitere Nikolsburger Hubmaier-Schriften gehörten und das sich ursprünglich im Besitz eines Sohns des Nikolsburger Prädikanten Oswald Glaidt befand, vor einigen Jahren gestohlen.³²) In der kurzen Abhandlung weist Hubmaier einen pazifistischen Standpunkt zurück, indem er fünfzehn Bibelstellen auslegt, die von gewissen »Brüdern« als Schriftbeweis dafür angeführt worden seien, daß »die Christen schlechts nit richter sein, nit in dem rath sytzen noch das schwert fieren«³³ dürfen.

Auf die Frage, gegen wen sich Hubmaiers Argumentation konkret richtete, wenn Hut und seine Anhänger nicht als Adressaten in Frage kommen, gibt es keine völlig plausible Antwort. Hubmaier scheint sich bei seiner Widerlegung auf eine schriftliche Vorlage zu beziehen, die die fünfzehn Bibelstellen enthielt. Sechs dieser Bibelstellen haben Entsprechungen im sechsten Artikel der *Brüderlichen Vereinigung*, sind dort allerdings in anderer Reihenfolge als bei Hubmaier und neben zahlreichen weiteren, bei Hubmaier nicht zitierten Bibel-

stellen angeführt.³⁴ Obwohl es daher nicht erkennbar ist, inwiefern Hubmaier eine direkte Kenntnis der Schleitheimer Artikel besaß, liegt es auf der Hand, daß der Schleitheimer Standpunkt zumindest der Sache nach bereits zu Hubmaiers Zeit in Nikolsburg diskutiert wurde. Folgende Möglichkeiten sind zu erwägen: (a) Unter den Täufern in Nikolsburg gab es Personen, die sich – mit oder ohne Kenntnis der Schleitheimer Artikel – für die Gewaltlosigkeit aussprachen;³⁵ (b) die Forderung nach Gewaltlosigkeit war aus der Schweiz in den Nikolsburger Kontext gelangt, sei es durch Personen, sei es durch Texte;³⁶ (c) die Vertreter des pazifistischen Standpunkts sind zwar in Mähren zu lokalisieren, aber keine Täufer. Letzteres ist meines Erachtens zu erwägen, da sich in den Schriften des zwinglianisch-spiritualistischen Laientheologen Jan Dubčanský (den Hubmaier für seine Lehre zu gewinnen suchte) Argumentationen gegen Kriegsdienst, Eid und Richteramt finden, die vermuten lassen, daß Dubčanský zeitweilig einem pazifistischen Standpunkt nahestand.³⁷ Von der Frage der Kriegssteuern, die die Konflikte der folgenden Monate und Jahre bestimmen sollte, ist in *Vom Schwert* noch nicht die Rede.

Mit der Missionsreise Hans Huts nach Nikolsburg im Mai 1527 nahm in der Tat die Ausbreitung einer zweiten, von Hubmaiers Nikolsburger Täuferreformation unterschiedenen Form des Täufern in Mähren ihren Anfang. Die Trennungslinie zwischen Hubmaierschen und Hutschen Täufern verlief jedoch nicht an der Frage der Gewaltlosigkeit, sondern an Huts spiritualistisch-mystischer Erlösungslehre und an seiner Apokalyptik. Die Gewaltlosigkeit war in Nikolsburg zwar bereits im Juni 1527, als Hubmaiers Schrift *Vom Schwert* erschien, Gegenstand von Diskussionen, ein Zusammenhang mit Hut und seinen Anhängern ist jedoch nicht erkennbar.

4.2 Jakob Wiedemann und die Entstehung der Austerlitzer Brüder 1527/28

Zu einem zweiten Konflikt über Schwert und Kriegssteuer kam es nach den hutterischen Berichten, als sich im Winter 1527/28 auf der Herrschaft Nikolsburg eine Gruppe von Anhängern Huts, darunter zahlreiche Flüchtlinge aus Österreich, um Jakob Wiedemann, einen Sendboten Huts, sammelte. Sie lehnten es ab, »das schwert zu tragen oder zu brauchen« und »steuer in krieg zu geben.« Die Nikolsburger Täuferprädikanten ordneten daraufhin eine öffentliche Disputation im Pfarrhof des Markortes Bergen (Perná) an. Wiedemann und seine Anhänger verweigerten jedoch weiterhin die Zahlung der Türkensteuer und die Beteiligung an dem Truppenkontingent für den Türkenkrieg, dessen Aufstellung die mährischen Stände dem Landesherrn zugesagt hatten, und blieben den Gottesdiensten in den Pfarrkirchen in und um Nikolsburg fern. Daher wurde die Gruppe von der Nikolsburger Kirche

öffentlich exkommuniziert und vom Grundherrn aus dem Nikolsburger Gebiet ausgewiesen. Wegen des Winters wurde ihnen ein Aufschub bis März 1528 gewährt. Die Gruppe fand Zuflucht in einem ausgebrannten Quartier der Kleinstadt Austerlitz und begründete dort die Gemeinde der Austerlitzer Brüder.³⁸

Die hutterische Chronistik interpretiert die Verweigerung der Kriegssteuer durch die Wiedemann-Gruppe im Sinne der späteren hutterischen Praxis, also als Ausdruck eines strengen Pazifismus und als Einführung einer dauerhaften Ordnung. Werner O. Packull, dem wir die gründlichste Analyse der Gruppenbildungsprozesse im frühen mährischen Täufertum verdanken, folgte der Logik des hutterischen Textes, indem er den Standpunkt der Gruppe als Übernahme eines grundsätzlichen Pazifismus im Sinne der Schleitheimer Artikel durch Hut-Anhänger verstand: »The position assumed by Wiedemann's group, therefore, represented a new synthesis between Hut's and Swiss ideas.«³⁹

In der Synthese der heterogenen oberdeutschen täuferischen Traditionen, wie sie uns ab den 1530er Jahren bei den Bundesgenossen und Pilgram Marpeck oder (mit anderen Akzentsetzungen) den Hutterern begegnet, liegt in der Tat die große theologische Leistung des mährischen Täufertums, auf deren Grundlage die mährischen Täufergemeinden zum gemeinsamen Fluchtziel von Täufern unterschiedlicher Prägung aus dem gesamten oberdeutschen Raum werden konnten. Doch ist eine erkanntermaßen tendenziöse, lange nach den Ereignissen entstandene Quelle wie die hutterische Chronik eine ausreichende Grundlage für die Annahme, diese Synthese sei bereits im Winter 1527/28 erreicht worden? Da Huts apokalyptisches Szenario, bei dessen Höhepunkt die Auserwählten sich aktiv am Gericht über die Gottlosen beteiligen sollten, und der Schleitheimer Pazifismus sich gegenseitig ausschlossen, erscheint es wahrscheinlicher, daß die Rezeption des Pazifismus unter den Täufern Hutscher Prägung erst als Reaktion auf das Ausbleiben der angekündigten Ereignisse im Laufe des Jahres 1528 an Bedeutung gewann. Die Weigerung der Hut-Anhänger um Wiedemann im Winter 1527/28, sich an Kriegsdienst und Türkensteuer zu beteiligen, kann noch ohne die Annahme eines prinzipiellen Pazifismus erklärt werden und bleibt im Rahmen des Hutschen Endzeitfahrplans. Zwar hatte Hut seine Anhänger nicht explizit aufgefordert, die Kriegssteuer zu verweigern, aber er hatte sie instruiert, bis zur Zeit der Rache die Verfolgung um des Glaubens willen geduldig zu ertragen und den Türken bei deren bevorstehendem Einfall keinen Widerstand zu leisten.⁴⁰ Eine Beteiligung an der vom Landtag beschlossenen Aufrüstung gegen die Türken wäre aber einem solchen Wider-

stand gleichgekommen. Die Verweigerung der Kriegssteuer und die Nichtbeteiligung am Aufgebot löste dieses Dilemma.

Als Beleg für einen grundsätzlichen Pazifismus im Sinne der Schleithheimer Artikel kann die Verweigerung der Kriegssteuer jedenfalls nicht gelten, zumal in der *Brüderlichen Vereinigung* die Schwert-Frage gar nicht mit der Forderung nach Steuerverweigerung verbunden ist. Als erster von der hutterischen Überlieferung unabhängiger Beleg dafür, daß die Austerlitzer die Gewaltlosigkeit als normativ ansahen, hat daher die Veröffentlichung des Traktats *Aufdeckung der babylonischen Hure* von 1531 zu gelten.⁴¹ Zu diesem Zeitpunkt zahlten die Austerlitzer aber bereits wieder die Kriegssteuer. Nach hutterischem Verständnis wäre dies ein Widerspruch. Er löst sich auf, wenn man annimmt, daß Verweigerung der Kriegssteuer und Gewaltlosigkeit ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten und erst bei den Hutterern miteinander verknüpft wurden.

4.3 Wilhelm Reublin, David von Schweintz und die Entstehung der Auspitzer Gemeinde, Januar 1531

Merkwürdigerweise ist bei dem dritten für die hutterische Geschichtskonstruktion bedeutsamen innertäuferischen Konflikt, der Spaltung der Austerlitzer Gemeinde im Winter 1530/31, in den hutterischen Chroniken von Gewaltlosigkeit und Kriegssteuer als Streitgegenstand nicht die Rede, sondern lediglich von Streit um das Prinzip der Gütergemeinschaft und von moralischen Verfehlungen der Austerlitzer Ältesten und Lehrer. Wilhelm Reublin, der Böhme David von Schweintz und Jörg Zaurring waren seit 1530 die Führer der Opposition gegen die Austerlitzer Gemeindeleitung und gründeten im Januar 1531 mit ihren Anhängern eine neue Gemeinde in Auspitz.⁴² Die auf die Gemeindegründung folgende Entwicklung in Auspitz folgt in der hutterischen Erzählung demselben Verlaufsmuster wie zuvor bereits die »Verfallsgeschichte« der Austerlitzer Gemeinde. Die Leiter der Auspitzer Gemeinde werden, wie zuvor die Austerlitzer, bald nach der Gemeindegründung von der wahren Lehre und Praxis abtrünnig. Während aber in Austerlitz die korrupten Leiter im Amt blieben und die ganze Gemeinde mit sich ins Verderben rissen, wurden in Auspitz die gefallen Führer diszipliniert: Als erstes versündigte Wilhelm Reublin sich gegen den Grundsatz der Gütergemeinschaft, indem er Geld für sich behielt, und wurde deshalb ausgeschlossen.⁴³ Dann versündigte David von Schweintz sich gegen den Grundsatz der Gewaltlosigkeit, indem er für den Umzug der Gemeinde von Austerlitz nach Auspitz zu Jahresbeginn 1531 eigenmächtig den Richter eines benachbarten Marktfleckens und dessen Schergen als bewaffnete Eskorte anheuerte und aus

der gemeinsamen Kasse bezahlte. Als er im Herbst desselben Jahres von den übrigen Leitern der Gemeinde auf die Sache angesprochen wurde, weigerte er sich, ein Fehlverhalten zu erkennen. Auch er wurde ausgeschlossen. Hier muß der aufmerksame Leser gegen die Logik der hutterischen Darstellung einwenden: Wenn die 250 Personen, die am 8. Januar 1531 von Austerlitz nach Auspitz zogen, in dem bewaffneten Geleit eine Verletzung eines Hauptartikels ihres Glaubens gesehen hätten, dann wären sie doch wohl erst gar nicht losgezogen. Überdies heißt es in der hutterischen Chronik einige Seiten später, David sei ausgeschlossen worden, weil »in die gmain hab wöllen treiben, er soll bekennen, das er aus verbunst und neid mit dem Jörg Zauring gehandelt hat«, also nicht wegen des Prinzips der Gewaltlosigkeit, sondern wegen seiner Rivalität mit anderen Leitern.⁴⁴ Als dritter schließlich versündigte Jörg Zauring sich gegen die Reinheit der Ehe, indem er versuchte, den Ehebruch seiner eigenen Ehefrau zu vertuschen (er hätte die eheliche Gemeinschaft mit der Ehebrecherin aufheben müssen, behielt sie aber bei sich), und wurde daher seines Amtes enthoben.⁴⁵

Durch Ausschluß und Absetzung ihrer abtrünnigen Leiter bewahrte die Auspitzer Gemeinde ihre Reinheit und göttliche Erwählung. Nach einigen weiteren turbulenten Kämpfen um die Gemeindeleitung wurde schließlich 1533 Jakob Huter zum unbestrittenen Leiter der Auspitzer Gemeinde. Es ergibt sich eine geistliche Sukzessionslinie, die mit Hans Hut in Nikolsburg beginnt und sich über die Gruppe um Wiedemann und die Austerlitzer Brüder fortsetzt. Mit dem Fall der Austerlitzer geht die Sukzession auf die Auspitzer Gemeinde über, die unter der Leitung des von Gott gesandten Apostels Jakob Huter zur Muttergemeinde der in der Endzeit wiederaufgerichteten wahren Kirche Gottes auf Erden wurde.

Weshalb die hutterischen Chroniken die Frage der Kriegssteuer nicht unter den Trennungsgründen zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern erwähnen, sei dahingestellt. Wir wissen jedenfalls aus einem Brief Reublins vom 26. Januar 1531 an den Emissär der Austerlitzer Brüder in Straßburg, Pilgram Marpeck, daß bei den Konflikten, die zu dem Schisma führten, die Kriegssteuerfrage eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Reublin wollte Marpeck mit dem Schreiben zum Seitenwechsel von der Austerlitzer zur Auspitzer Gemeinde bewegen. Reublin berichtet, daß die Austerlitzer schon ein oder zwei Jahre nach der Gemeindegründung die Zahlung der Kriegssteuer wieder aufnahmen, obwohl der lokale Grundherr nach wie vor bereit war, ihnen die Zahlung zu erlassen. Darüber kam es zu einem Streit in der Austerlitzer Gemeinde. An der Spitze der Steuergegner stand David von Schweintz. Kurz vor der Trennung der Auspitzer von den Austerlitzern fand eine Disputation

über die Kriegssteuer zwischen David und den Austerlitzer Leitern statt, durch die der Streit jedoch nicht beigelegt wurde, sondern weiter eskalierte.⁴⁶

Reublins Brief ist Teil einer im Nürnberger Staatsarchiv erhaltenen kleinen Sammlung von Schriftstücken der Auspitzer Gemeinde, unter welchen sich ein Traktat über die Kriegssteuerfrage von David von Schweintz in Form einer Auslegung des dreizehnten Kapitels des Römerbriefs befindet. In dieser Abhandlung, die im folgenden Abschnitt näher untersucht wird, legt David dar, daß es die Pflicht der Gläubigen sei, die militärische Expansion der Osmanen nach Mitteleuropa durch die Verweigerung der Türkensteuer zu unterstützen. Der türkischen Invasion werde das Gericht an den Gottlosen und das Weltende folgen. Der Text macht deutlich, daß bei dem Konflikt, der zur Entstehung der Auspitzer Gemeinde führte, nicht etwa ethische Bedenken gegen Blutvergießen, Krieg und Todesstrafe ausschlaggebend waren, sondern eine aktualisierte Version von Huts apokalyptischem Szenario.

Als Zwischenergebnis ist zusammenzufassen: Die hutterische Überlieferung, wonach sich das mährische Täuferturn infolge des Aufenthalts Huts in Nikolsburg im Mai 1527 in obrigkeitsbejahende »Schwertler« und pazifistische »Stäbler« gespalten habe, hat seit den 1970er Jahren von Stayer und Seebaß vorgelegten Forschungen als unzutreffend zu gelten. Zwar ist, wie sich aus Hubmaiers *Vom Schwert* ergibt, die Gewaltproblematik tatsächlich bereits im Frühsommer 1527 in Mähren diskutiert worden, aber wir wissen nicht, von wem. Im Herbst oder Winter desselben Jahres 1527 kommt mit der Verweigerung der Türkensteuer durch Anhänger Huts ein weiterer Konfliktgegenstand auf. Ein Zusammenhang zwischen Steuerverweigerung und prinzipiellem Pazifismus, wie er von der hutterischen Überlieferung behauptet wird, ist nicht anzunehmen. Bei der Entstehung der Auspitzer Gemeinde 1531 war die Frage der Steuerverweigerung einer der zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern umstrittenen Artikel. Sie wurde aber nicht pazifistisch, sondern apokalyptisch begründet. Die tendenzkritische Lektüre dreier Schlüsselpassagen der hutterischen Chronik legt somit nahe, daß die Gewaltlosigkeit in den täuferischen Gruppenbildungsprozessen in Mähren bis 1531 noch nicht den Rang eines konfessionstrennenden Hauptartikels einnahm, sondern in den innertäuferischen Differenzierungs- und Gruppenbildungsprozessen erst allmählich an Relevanz gewann.

5. Die Auslegung von Römer 13 des David von Schweintz 1530/31

5.1 Überlieferung und Verfasser

Die Auslegung von Römer 13 ist in zwei Fassungen überliefert, die ursprünglich Bestandteile eines handschriftlichen Büchleins waren, das aus mehreren

Oktavheften mit Texten von verschiedenen Schreiberhänden zusammengebunden war. Bei der Einbindung in den 39. Band der Ansbacher Religionsakten wurde das Büchlein wieder in die einzelnen Oktavhefte zerlegt (dort Bl. 122r–221v). Das Büchlein enthielt neben den beiden Fassungen der Auslegung von Römer 13 (A: Bl. 154r–172v, B: Bl. 129r–149v) einen Begleitbrief des David von Schweintz (Bl. 172v–175v), Texte und Auszüge aus Schriften von Hans Schlaffer (Bl. 178r–184v)⁴⁷, Balthasar Hubmaier (Bl. 186r–188v)⁴⁸, Leonhard Schiemer (Bl. 193r–213v)⁴⁹, Thomas Müntzer (214r–217r)⁵⁰ und Hans Hut (218r–220v)⁵¹ und auf mehreren weiteren Seiten kurze Notizen, die ebenfalls einen Zusammenhang mit der Theologie Huts erkennen lassen. Damit sind zugleich einige der theologischen Einflüsse benannt, die für die entstehende Auspitzer Gemeinde von Bedeutung waren.

Das Büchlein wurde zusammen mit der Abschrift des Briefes Wilhelm Reublins an Pilgram Marpeck (Auspitz, 26. Januar 1531) am 2. April 1531 vom Amtmann der Burg Hoheneck (bei Ipsheim in Franken) bei der Verhaftung der Frau des Täufers Julius Lober aus Zürich konfisziert und stammt offenbar aus dem Besitz Lobers, der einige Tage nach seiner Frau ebenfalls inhaftiert wurde. Lober war vor Weihnachten 1530 aus Mähren, wo er sich bei Reublin aufgehalten hatte, nach Südwestdeutschland gereist und befand sich bei seiner Verhaftung wieder auf dem Weg von Südwestdeutschland über Franken nach Mähren.⁵² Offenbar stammte das ganze Büchlein aus Mähren und gelangte durch einen Boten der Auspitzer Gemeinde zusammen mit der Kopie des Briefs Reublins an Lober, also zwischen dem 26. Januar und Ende März 1531. Die Abfassung der Texte des David von Schweintz muß demnach in die wenigen Wochen nach der Trennung von den Austerlitzern (8. Januar 1531) und vor der Absendung der Schriften an Lober fallen.

Der Text trägt in den beiden Fassungen lediglich die Überschriften »Das XIII. capitel zum Römern« (Bl. 154r) und »Das 13. capitel zun Römern« (Bl. 129r). Text A (Bl. 154r–172v) muß als erster der beiden Textzeugen entstanden sein, denn der Schreiber schrieb zunächst eine knappere Fassung nieder, die er anschließend gründlich überarbeitete und mit zahlreichen auf dem Rand nachgetragenen Einschüben erweiterte (teilweise mit roter Tinte und Schreibblei). Die Art der Überarbeitungen legt die Vermutung nahe, daß A die vom Verfasser niedergeschriebene oder diktierete Fassung ist. Ferner schließt in A der Begleitbrief des David von Schweintz (Bl. 172v–175v) als Teil des ursprünglichen Oktavheftchens unmittelbar an und stammt von derselben Hand wie die Auslegung von Römer 13. Die Endgestalt des Textes wurde dann von einem anderen Schreiber in einer Reinschrift B (Bl. 129r–149v) abgeschrieben. Die Reinschrift bricht allerdings vor Textende der Vorlage ab

(Textende von B entspricht Bl. 169r von A) und enthält auch nicht den Begleitbrief.

Der Text wurde von Jonathan Seiling (St. Catharines, Canada) und mir gemeinsam transkribiert, eine kritische Edition wird im zweiten Band der auf fünf Bände angelegten *Quellen zur Geschichte der Täufer in den Böhmischem Ländern, 1524–1564* erscheinen, deren Herausgabe mit Unterstützung der Gerda-Henkel-Stiftung im Theologischen Seminar Elstal vorbereitet wird. Bei der Transkription des Begleitbriefs konnten wir auf eine Transkription von Hans Rudolf Lavater (Erlach, Schweiz) zurückgreifen, der sich mit Julius Lober und den konfiszierten Schriften ausführlich beschäftigt hat und uns seine Forschungsergebnisse freundlicherweise zugänglich machte. Ferner hat Seiling eine englische Übersetzung der Auslegung von Römer 13 zur Publikation vorbereitet.

Weder A noch B enthalten den Namen des Verfassers. Die Verfasserschaft wird jedoch durch den an A unmittelbar anschließenden Begleitbrief eindeutig geklärt. Das undatierte Schreiben des »David von Schweintz, diener Jhesu Christi, durch den gnadigen willen Gottes beruffen zu verkinndigen das evangelium von seinem Sun, unserm Herren,« ist allgemein gerichtet an alle »beruffnen und außserwelten kindlen Gottes, die mit allen heiligen, auch mit uns, glychen glauben im Herren Jhesu in der grechtickeyt, die unßer Gott gibt, uberkomen habent.« Es handelt sich also um ein Rundschreiben an Personen und Gruppen, die in dem Streit zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern auf der Seite der Auspitzer standen oder die der Verfasser auf die Seite der Auspitzer ziehen wollte. David berichtet von seiner Enttäuschung über die Heuchelei und falsche Lehre der Leiter der Austerlitzer Gemeinde. Besonders anstößig erschien ihm, daß die Austerlitzer Lehrer »dem Ferdinando und Karolo offentliche tzeugnus, sy seyn ordenliche gwalt, welche die fromen schutzet, haben gegeben, welches auch zu reden die welt dausßen offentlicher lug halben schemet sich.« Die Austerlitzer begründeten mit der Aussage, Karl V. und Ferdinand I. seien ordentliche Obrigkeiten nach Römer 13, ihre Bereitschaft, die Sondersteuer für den Türkenkrieg zu zahlen. Dies taten sie nicht etwa deshalb, weil die Grundherren (Johann [Jan] und Wenzel [Václav] von Kaunitz [z Kounic])⁵³ sie dazu gezwungen hätten, sondern weil sie ohne die schriftliche Erklärung ihrer Bereitschaft zur Entrichtung der Türkensteuer keine Immobilien in benachbarten Ortschaften kaufen konnten. Sie gaben mit dieser Entscheidung ohne Not eine Sonderregelung mit den Grundherren auf, die einst durch sein, Davids, Verhandlungsgeschick zustandegekommen war: »Ich hette auch vor mermals mit inen [*den Austerlitzer Leitern*] deshalben [*wegen der Kriegssteuer*] zu handeln, ja auch der Herr Gott hatt sie all, da die

frum und ordenlich oberkeyt zu Austerlitz des Ferdinandi halben steur an sye begert und gantz stat disselb geben muest, durch mich entledigett, ... das wir all datzumall nidergefallen und Gott dem Herren danckh gesagt haben.« David will die Leser seines Schreibens bewegen, sich (wie die neue Auspitzer Gemeinde) von den Austerlitzern loszusagen. Daher fügt er dem Schreiben eine Auslegung von Römer 13 bei, die seine Argumentation bei dem (auch bei Reublin erwähnten) Streitgespräch mit den Austerlitzern Leitern wiedergebe, das der Spaltung der Gemeinde vorausgegangen war: »Dieweyl ich das 13. capitl Pauli zun Romern, wie datzumal vor inen allen, verklart hab hierunden, daran dan ainer ytzlicher, der reinen geist hat, mag clerlich finden, was fűr ordenlich oberkeyt, welcher man in den leyblichen gaben unterthain soll sein, der Geist Gottes mainet und haben wyll.«

In Reublins Brief wird David »ein behemischer bruder« genannt, was im Kontext aber nicht bedeuten kann, er sei ein Mitglied der Brüderunität, sondern lediglich besagt, daß David ein Mitglied der Täufergemeinde tschechischer Nationalität war. Der Herkunftsname »von Schweintz« ist bereits von Zieglschmid, dem Herausgeber der großen hutterischen Gemeindechronik von 1581, auf das südböhmische Städtchen Schweinitz (Trhové Sviny), mundartlich »Schweintz«, bei Budweis (České Budějovice) bezogen worden.⁵⁴ Eine andere Erklärung bot Werner O. Packull an, der »Schweintz« auf das niederschlesische Schweidnitz (Świdnica) bezog, dessen Name mundartlich ebenfalls »Schweintz« lautet. Für Packulls Deutung schien zu sprechen, daß 1535/36 ein Täuferprediger David in Schweidnitz aktenkundig wurde, den Packull mit dem Auspitzer Protagonisten von 1531 identifizierte. David sei also nach 1531 aus Mähren in seine schlesische Heimat zurückgekehrt und sei dort fünf Jahre später als täuferischer Prediger den Behörden aufgefallen.⁵⁵ Dieser Deutung habe ich mich in einem Aufsatz von 2003 angeschlossen.⁵⁶

Inzwischen scheint mir aber eine Herkunft Davids aus dem südböhmischen Schweinitz plausibler,⁵⁷ da David bei Reublin und in den hutterischen Chroniken stets ausdrücklich als Böhme bezeichnet wird.⁵⁸ Darüber hinaus möchte ich eine Nachricht in einer 1533 erschienenen Schrift der Habrovener Brüder um den Ritter Jan Dubčanský auf David von Schweintz beziehen. In einem Abschnitt wird dort (aufgrund einer verlorenen Schrift Oswald Glaidts) von den vielen Spaltungen der mährischen Täufer berichtet. Die Täufer seien untereinander so verfeindet, daß »David Burda auf Knien betete, daß Feuer auf die Austerlitzer Wiedertäufer fallen und sie verbrennen möge – der Unselige wußte selbst nicht, welchen Geistes er ist.«⁵⁹ Das paßt durchaus zu dem, was wir über David von Schweintz und seinen Konflikt mit den Austerlitzern wissen.

Die Annahme, Burda sei der tschechische Familienname des Böhmen David aus Schweinitz, ermöglicht eine hypothetische Identifizierung. Interessanterweise stammt nämlich der einzige David Burda, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren bezeugt ist, tatsächlich aus dem südböhmischen Schweinitz. Er ist 1519 als Stadtrichter in Böhmisches Krumau (Český Krumlov), dem Zentrum des südböhmischen Silberbergbaus, erwähnt und besaß dort 1518–1521 Anteile an einem Bergwerksunternehmen. Im Jahr 1525 wird er, ebenfalls in Krumau, als Kanzler der Herren von Rosenberg (z Rožmberka), des mächtigsten böhmischen Adelsgeschlechts, erwähnt. Als Leiter der rosenbergischen Kanzlei war David Nachfolger seines Bruders Daniel Burda, der 1511–1513 an der Universität Wien immatrikuliert war, von Maximilian I. in den Ritterstand erhoben wurde und 1521 als Kanzler Heinrichs von Rosenberg (Jindřich z Rožmberka) starb. Daniel Burdas Grabinschrift ist in der Klosterkirche St. Aegidii in Wittingau (Třeboň) erhalten.⁶⁰

Ob auch David Burda wie sein Bruder Daniel ein Universitätsstudium absolviert hatte, ist unbekannt. Jedenfalls hatte er als Bergbauunternehmer, Stadtrichter und Verwaltungsbeamter eine vergleichbare Laufbahn durchgemacht wie der ehemalige Bergbauunternehmer, Bürgermeister und Bergrichter Pilgram Marpeck aus Rattenberg am Inn, der im Juni und Juli 1528 unter den Bergleuten in Böhmisches Krumau eine Täufergemeinde gründete. Die Verbindungen zwischen Krumau und der Austerlitzer Gemeinde waren eng. Marpeck wurde im Sommer 1528 von den Austerlitzern als Ältester ordiniert und als Bevollmächtigter der Austerlitzer Gemeinde nach Straßburg gesandt, um unter den dortigen Täufern eine Tochtergemeinde aufzubauen. Aus der Krumauer Täufergemeinde siedelten 1528 oder 1529 achtzig oder neunzig Personen nach Austerlitz über. Viele von ihnen schlossen sich nach der Spaltung im Winter 1530/31 der neuen Auspitzer Gemeinde an, darunter die späteren hutterischen Ältesten Hans Amon, Leonhard Lanzenstielgen, Sailer und Christoph Gschäll.⁶¹ Zu den Täufern, die 1528/29 aus Krumau nach Austerlitz übersiedelten, könnte auch David Burda aus Schweinitz gehört haben.

Die hypothetische Identifikation des Verfassers der Auslegung von Römer 13 mit dem ehemaligen rosenbergischen Kanzler ist für die Interpretation des Textes selbst nicht von entscheidender Bedeutung, fügt sich aber gut in unsere Kenntnisse der Frühgeschichte der Austerlitzer Gemeinde und ihrer Beziehungen nach Böhmisches Krumau ein. Die Hypothese würde auch erklären, weshalb die Verhandlungen mit den Austerlitzer Grundherren wegen der Türkensteuer im Jahr 1528 oder 1529 ausgerechnet von David als Vertreter

der Austerlitzer Gemeinde geführt worden waren – der ehemalige Verwaltungsbeamte Burda besaß die nötigen Sprachkenntnisse und Erfahrung in juristischen und administrativen Angelegenheiten. Überraschend für einen ehemaligen Bediensteten der katholischen Rosenberger, die 1526 die Wahl Ferdinands I. zum böhmischen König maßgeblich unterstützt hatten, ist jedoch die radikal antihabsburgische Argumentation der Auslegung von Römer 13.

5.2 *Inhalt des Traktats*

Der Umfang des frühneuhochdeutschen Textes entspricht etwa 25 Druckseiten. Der Text von Römer 13 wird nach Luthers Übersetzung in vorangestellten Lemmata vers- oder teilversweise zitiert und dann in ungleichmäßig langen erläuternden Abschnitten ausgelegt. Dabei wird, von allerlei Abweichungen und Einschüben unterbrochen, folgender Gedankengang entwickelt: [V. 1] Der Ursprung obrigkeitlicher Autorität ist Gott selbst, der bestimmte Menschen erwählt und ihnen Anteil an seiner göttlichen Kraft, Stärke, Macht, Weisheit und seinem Verstand gibt. Die besondere göttliche Vollmacht wird von den übrigen Menschen erkannt, so daß diese unwiderstehlich geneigt werden, den erwählten Herrschern zu folgen und untertan zu sein. Dem von Gott eingesetzten Herrscher ist jedermann, er sei Türke, Heide, Jude oder Christ, Gehorsam schuldig (das heißt die Gehorsampflicht besteht nicht nur gegenüber einem Herrscher gleicher Religion). Gott kann die Vollmacht des Herrschers aber auch wieder entziehen.

[V. 2] Gott erwählt sich Herrscher unter den Türken, Heiden, Christen und allen anderen Nationen und benutzt sie als seine Werkzeuge zur Regierung der Welt. Ihre göttliche Vollmacht ist daran erkennbar, daß sie ihrem Amt nachkommen, die Guten zu schützen und die Bösen zu bestrafen. Wer sich gegen die ordentliche Gewalt auflehnt, rebelliert gegen Gott selbst. Gegen eine unordentliche Obrigkeit, die ihrem göttlichen Auftrag nicht entspricht, besteht umgekehrt eine Widerstandspflicht. Dies sei der Fall mit Ferdinand I. und Karl V. Selbst die Papisten und der gemeine Mann haben in ihnen die Fürsten der Finsternis erkannt. Um so mehr ist jeder, der sich Bruder nennt, dazu berufen, für die Wahrheit Zeugnis zu geben, denn niemand weiß besser als die Täufer, daß die Habsburger die Guten umbringen lassen und nicht schützen. Wer, wie die Austerlitzer, die unordentliche Obrigkeit unterstützt und ihr Zeugnis gibt, widerstrebt Gottes Ordnung. Wer meint, man müsse aufgrund von 1. Petrus 2,13 aller menschlichen Ordnung einschließlich böser Obrigkeiten untertan sein, der müßte auch dem Papsttum untertan sein.

[V. 3] Das Amt der Obrigkeit ist es insbesondere, als Werkzeug Gottes Fröm-

migkeit, Gottseligkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit zu fördern und die frommen Gotteskinder und auch die, die nach heidnischer Gerechtigkeit ein friedliches Leben führen, zu fördern, und umgekehrt Bosheit, Gotteslästerung und Götzendienst zu bekämpfen. [V. 4] Es ist offenbar, daß Karl V. und Ferdinand I. diesen göttlichen Auftrag ins Gegenteil verkehrt haben. Mittels der vom [Schwäbischen] Bund beschlossenen Maßnahmen verfolgen und töten sie die Frommen und fördern die Gottlosen. Gott selbst hat die Macht der götzendienerischen Pfaffen [durch die Reformation] gebrochen, Karl und Ferdinand richten sie wieder auf. Gute fromme Obrigkeiten wie die Austerlitzer Grundherren müssen sich vor Ferdinand fürchten, böse Götzendiener dagegen werden belohnt.

Gott hatte Karl V. zu einem Werkzeug ausersehen und zubereitet wie seit Jahrhunderten keinen anderen Kaiser. Er verlieh ihm [in der Schlacht von Pavia 1525] einen wundersamen Sieg über die Franzosen, um dieses gottlose und unmoralische Volk zu strafen. Er sandte zu ihm Luther und andere Propheten, die ihm mündlich auf dem Reichstag zu Worms [Luther 1521] sowie durch ihre Schriften das gottlose Wesen des Papsttums bezeugten. Damit nicht genug, gab Gott auf wundersame Weise den Antichrist in die Hände des Kaisers [beim Sacco di Roma, 1527]. Rom wurde jämmerlich geplündert, viele Belialspaffen und Kardinäle wurden erschlagen, der Papst geriet als Gefangener in die Gewalt des Kaisers. Doch dieser war dem offenbaren Auftrag Gottes ungehorsam und ließ den Antichrist nicht hinrichten. Daher wurde Karl V. von Gott verstoßen wie einst Saul, als er den Amalekiter Agag, den Gott in seine Hand gegeben hatte, nicht tötete (1. Samuel 15).

An der Verfolgung der Frommen erweist sich bereits jetzt, daß Gott seine Kraft und Weisheit von Karl und Ferdinand genommen hat und sie der Verblendung anheimgefallen sind. Bald werden sie ein schreckliches Ende nehmen. Da sie das Wort Gottes nicht beschirmt noch angenommen haben, hat Gott den Türken als seinen Diener mit Reichtum, Kraft und Sieg versehen wie einst den Heiden Nebukadnezar. Selbst die Kinder auf den Gassen prophezeien, daß die Eroberung der Länder Ferdinands und Karls unmittelbar bevorstehe. Diejenigen Nationen Europas, die sich dem Türken nicht freiwillig ergeben, wird Gott mit Hunger, Pest und Schwert heimsuchen, bis sie ihren Widerstand aufgeben.

[V. 5] Der ordentlichen Obrigkeit mit Eifer gehorsam zu sein und ihr alle zustehende Schuldigkeit zukommen zu lassen, läßt das Gewissen, das göttlicher Art ist, ruhig und zufrieden sein. Aber wo man sich zwingen läßt, gegen das Wort Gottes zu handeln, da ist das Gewissen verletzt und unruhig. [V. 6] Daher muß man bei der Entrichtung von Steuern dem Gewissen folgen.

Während die Gläubigen als die Kinder Gottes ein ewiges Erbe erwartet, steht den weltlichen Herrschern als den Knechten Gottes ein irdischer Lohn zu, nämlich Reichtum und Ehre, Land und Leute, Vieh und Fisch, Rent und Zins. [V. 7] Mit den Worten »Gebt Steuer, wem Steuer gebührt«, ist die Steuerleistung an eine Bedingung geknüpft. Gott hat klar verboten, einer Obrigkeit Steuern zu zahlen, der dies nicht gebührt, das heißt die die Guten und Frommen nicht schützt, sondern verfolgt. Die Verblendung der Austerlitzer, die das nicht wahrhaben wollen, wird beklagt.

Allerdings betrifft das Verbot der Steuerzahlung nicht alle Abgabenarten. So sind Mauten und Zölle eine gebührende Gegenleistung für die Instandhaltung der Wege und Straßen durch die Regierung, auch wenn es sich dabei um Karl oder Ferdinand handelt. Sonst bräuchte man auch einem Schuster, der ein Ungläubiger oder Sünder ist, nicht den Lohn für die Schuhe zu zahlen. Daher unterscheidet der Apostel ausdrücklich »Steuer, wem Steuer gebührt«, »Zoll, wem Zoll gebührt« und »Ehre, wem Ehre gebührt«. Einer ordentlichen Obrigkeit mag das alles gebühren. Unordentlichen Obrigkeiten gebühren weder Steuern noch Ehre, dennoch muß man ihnen Zoll entrichten. Den Predigern des Evangeliums gebührt Ehre, aber weder Steuer noch Zoll.

Nun wenden die Gegner ein, daß dann auch die Schiffer auf der Donau keinen Zoll zahlen dürfen, denn sie nehmen ja nur das Wasser, aber keine von der Regierung gebaute Straße in Anspruch. Die Antwort ist, daß die Maut-einnahmen aus der Donauschiffahrt eine Gegenleistung für die Instandhaltung der Uferstraßen, die von den Schiffern zum Treideln benötigt werden, und für die Freihaltung der Fahrrinne sind.

Gegen den Einwand, Christus und die Apostel hätten den Römern Steuern gezahlt, obwohl diese eine ungerechte Obrigkeit waren, wird argumentiert, daß es im Römerreich mit Recht und Gesetz zugeht. Ferner bringen die Austerlitzer vor, Karl und Ferdinand seien ordentliche Obrigkeiten, weil sie Diebe hängen lassen. Das aber ist Mücken seihen und Kamele verschlucken: Was sind die wenigen Verbrecher, die rechtmäßig hingerichtet werden, gegen die vielen hundert Kinder Gottes, die zu Unrecht umgebracht worden sind?

[V. 8] Die Austerlitzer berufen sich für ihr heuchlerisches Verhalten zu Unrecht auf das Liebesgebot, [V. 9] denn wenn sie aus falscher Liebe Steuern zahlen, erfüllen sie nicht das Gesetz Gottes, sondern tragen dazu bei, daß es mannigfach übertreten wird. »Du sollst nicht ehebrechen:« Was ist die unordentliche Obrigkeit anderes als eine Beschützerin der Hurerei des Klerus? »Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen:« Die Kriege, die die Habsburger führen, sind seit ihrer Verwerfung durch Gott illegitim, also nichts ande-

res als Mord und Raub. Man soll kein falsch Zeugnis reden, und eben das haben die Austerlitzer getan, wenn sie Ferdinand und Karl Zeugnis geben, sie seien ordentliche Obrigkeiten. Aber selbst wenn sie über die Ungerechtigkeit der Habsburger nur schweigen würden, wäre dies eine Übertretung des Verbots, falsch Zeugnis zu reden. Es ist ein Gebot Gottes, die Bande der unordentlichen Obrigkeit zu zerreißen und ihre Stricke abzuwerfen (Psalm 2,3). Gott hat die Frommen zum öffentlichen Zeugnis berufen. [V. 10] Es ist daher ein Gebot der Liebe zum Nächsten, die Wahrheit zu bezeugen, und dazu muß man von aller falschen Liebe und Rücksichtnahme abstehen.

[V. 11] Angesichts der Zeichen der Zeit am Himmel, am Gestirn, auf der Erde und unter den Völkern ist es hohe Zeit, vom Schlaf aufzustehen. Jetzt ist die Zeit, auf die alle Gerechten seit Anfang der Welt gewartet haben, jetzt kommt das Reich Gottes, »yetz kumbt der garauß dißer gotlosser welt.« [V. 13] Daher muß man sich abkehren von der fleischlichen Üppigkeit der Austerlitzer Leiter. Ebenso eifrig wie die täuferischen Märtyrer, die um der Wahrheit willen ihr Leben ließen, sollen auch die Lebenden die Wahrheit bezeugen [V. 14] und damit Jesus Christus wahrhaft anziehen.

5.3 *Der politische Kontext des Traktats*

Die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Einfalls der Türken war zum Zeitpunkt der Abfassung durchaus realistisch. Seit der Eroberung Belgrads im Jahr 1521, der Schlacht von Mohács 1526 und der Belagerung Wiens 1529 war es offensichtlich, daß Süleyman I. energisch die osmanische Eroberung Mitteleuropas vorantrieb. Mit dem für die Zeitgenossen überraschenden Abbruch der Belagerung Wiens durch die Türken am 14./15. Oktober 1529 und dem folgenden Rückzug der osmanischen Truppen waren die osmanischen Expansionspläne nicht vom Tisch, sondern nur vorübergehend verschoben. Die nächste große türkische Offensive sollte schon im Frühjahr 1532 beginnen und hatte erklärtermaßen die Eroberung Deutschlands und den entscheidenden Sieg über Karl V. zum Ziel. Zwei unerwartete Niederlagen vor Güns (Kőszeg) und bei Wiener Neustadt, die das Fortkommen der türkischen Truppen verzögerten, bewogen den Sultan wiederum, den Feldzug abrupt abzubrechen.⁶² Grundsätzlich lag David mit seiner Einschätzung der Ziele der türkischen Offensivpolitik aber richtig. Mit der Verweigerung der Türkensteuer wollte er in einer unmittelbaren Bedrohungssituation die drohende türkische Invasion begünstigen und beschleunigen.

Laut David hatten die Austerlitzer ihre Bereitschaft, die Türkensteuer zu zahlen, damit begründet, Karl V. und Ferdinand I. seien legitime Obrigkeiten. In der Tat lautet eine der zentralen Aussagen der 1531 erschienenen Auf-

deckung der babylonischen Hure: »So finde ich keinen bestimmbten gewalt von Gott als den Kaiser.«⁶³ Laut der *Aufdeckung* ist es ein Kennzeichen der wahren Christen, der Obrigkeit auch dann Gehorsam zu leisten, wenn diese die Frommen verfolgt: »Wo er [*der von Gott eingesetzte Herrscher*] aber das schwert nitt recht füret, beschutzt die bößheit und vertilgt die frombkait, liebt die lügen und verfolgt die wahrhait, so hastu ihn nur mit der vermanung, sich zů bekern, zů geduden und Gott die rach lassen, deß diener er ist, kain anderß schwert oder widerstraich hat Christus den seinen befohlen zů gebrauchen. Wer anderst lernt, der ist ain widerchrist, lügner und verfürer.«⁶⁴ Um gegen die Austerlitzer sein Festhalten an der Steuerverweigerung zu begründen, verfolgt David den ausführlichen Nachweis, daß sowohl Karl V. als auch Ferdinand I. spätestens seit dem Jahr 1527 keine legitimen Obrigkeiten mehr seien.

David's Argumentation setzt mit der Theorie ein, daß die Legitimität von Herrschaft auf einer göttlichen Erwählung und einer Begabung mit göttlichen Eigenschaften beruhe. Durch das Gewissen, das göttlichen Ursprungs sei, erkennen die Untertanen das Charisma des legitimen Herrschers und ihre Gehorsamspflicht. Der reformatorische Grundsatz, die Schwertgewalt der Obrigkeit sei eine Notordnung Gottes für die Menschheit nach dem Sündenfall, tritt bei David in den Hintergrund. Dies ist auffällig, denn der Grundsatz, die Schwertgewalt sei eine Sündenordnung, wurde von anderen oberdeutschen Täufern besonders betont, um daraus zu schließen, die wahren Christen bedürften eigentlich gar keiner Obrigkeit mehr und seien der Obrigkeit nur soweit zu Gehorsam verpflichtet, wie dies nicht ihrem Gewissen widerspreche.⁶⁵ Von solchen Vorbehalten ist bei David nicht die Rede, denn bei ihm gibt es nur ein Entweder-Oder. Seine pointierte positive Begründung von Herrschaft bildet die Folie für die Umkehrung ins Gegenteil. Das Gewissen der Untertanen könne nämlich auch erkennen und beurteilen, daß Gott einem Herrscher Erwählung und Begabung wieder entzogen habe.⁶⁶ In diesem Fall trete eine Widerstandspflicht ein, deren praktische Konsequenz allerdings nicht aktiver gewaltsamer Widerstand, sondern lediglich die Steuerverweigerung sein soll. David weist den wahren Christen eine abwartende, nicht aktiv ins Blutvergießen eingreifende Rolle zu. Dies entspricht der Rollenverteilung zwischen den Trägern der Schwertgewalt und den wahren Christen in Huts apokalyptischem Szenario.

Mit der Behauptung einer Widerstandspflicht, deren Eintreten die Untertanen durch ihr Gewissen selbst beurteilen können, geht David weit über die Positionen hinaus, die im Vorfeld der Gründung des Schmalkaldischen Bundes in protestantischen Flugschriften diskutiert wurden. Am nächsten kommen

der von David formulierten Widerstandspflicht Aussagen in der deutschen Bearbeitung eines Traktats des Wessel Gansfort, die 1530 bei Peter Schöffers d. J. in Straßburg erschien, also bei einem Drucker, der eng mit Täuferkreisen verbunden war. Während in Wessels lateinischem Original lediglich von einer Widerstandspflicht gegenüber kirchlichen Obrigkeiten, die falsche Lehre verbreiten, die Rede gewesen war, behauptete der unbekannte Übersetzer, auch gegenüber bösen weltlichen Herrschern bestehe eine Widerstandspflicht: »Daß man keyser, könig, fürsten und herrn, so gûts und recht thûn verbieten und dagegen arges erfordern, gar nit gehorsammen sol, ja vil mehr ist man schuldig, sie irer regierung zu vertreiben ... Deßhalben ist von nöten, das man den bößwilligen und verruchten oberkeyten begegne, wil man irs thûns nit teylhafftig sein.« Angesichts der engen Verbindungen mit Straßburg ist es durchaus denkbar, daß diese Schrift in Austerlitz bekannt war.⁶⁷ Davids Argumentation nimmt jedoch einen selbständigen Gang.

Die Verwerfung Karls V. machte David am Verhalten des Kaisers nach dem *Sacco di Roma* vom Mai 1527 fest. Wie die zeitgenössischen Flugschriften, die von dem Ereignis berichteten, sah er in dem ungeplanten und unbegreiflichen Geschehen der Plünderung Roms und der Gefangennahme des Papstes durch die kaiserliche Armee eine wundersame göttliche Fügung.⁶⁸ Originell ist jedoch die apokalyptische Deutung: Der Kaiser, den Gott durch die Sendung des Propheten Martin Luther und den Sieg von Pavia zu seinem vorzüglichen Werkzeug machen wollte, habe seine göttliche Erwählung verwirkt, indem er es versäumte, den gefangenen Papst hinrichten zu lassen. Frappierend ist die Brutalität, mit der David die nicht stattgefundene Hinrichtung des »Antichrist« durch die Landsknechte Karls V. ausmalt: Es wäre Karls Pflicht gewesen, den »babst von stund an mit tausent spiessen durchrennen und denn eyffrigen zorn Gottes ob dem schelm verpringen [zu] lassen. Da er aber das nicht gethan, schau: zu: pald, pald ist im erschinen der Herr schreckentlich und den guetten geist von im genumen und mit dem bosen in erschrockt, daß er gar verkertter weyß (alß deß bosen geists artt ist) handelt und biß an sein end handlenn mueß.«

Die Verwerfung des Kaisers und seines Bruders Ferdinand I. im Jahr 1527 erweist sich an der Tatsache, daß etwa gleichzeitig die Verfolgung der Täufer im Reich einsetzte. David weiß von der besonders harten Linie, die der Schwäbische Bund auf seiner Bundesversammlung vom 22. Februar 1528 beschlossen hatte: »Darumben auch beseh man ..., ob Karell, Ferdinand und aller diser anhangender pünd die selbigen seind, von welchen ... die, ßo guets thain [*tun*], frumbkait, gotseligkait, warhait und alle tugent ieben unnd hannedeln, von dem genannten bundt lob haben oder aber ob sich furchten vor im

und auß allen seinen grentzen fliehen mueßen, die weill er sich auß gantzen fleiß bemuet, die frumen, warhafftigen, gerechten unnd heyiligen zeugen Gottes zu erwürgen, hencken, prennen, trencken etc. on alle ursach, ja wider alle recht, ordnung und billigkait. Und daß alles darümb, daß er die gottlose gotzlesterer und ir abgötterey, hochmuett, geydt [*Habsucht*], fresserey, gayllhait, huererey, sodomei, zauberey, gotzlesterung, alle ungerechtigkait, die biß gen hymoll wie die Babelonisch tuerm auffgebaut und der Her sy wider zu unsern zeytten genidrigt hat [*durch die Reformation*], herwiderumb in ir vorig lauff auffrichten kunnett und die gotzlesterer, knabenschender und Belials-pfaffen beschurmen möcht.«⁶⁹

Es sei daher eine Pflicht der wahren Christen, öffentlich zu bezeugen, daß Karl und Ferdinand keine ordentlichen Obrigkeiten mehr seien, und zwar um so mehr, »dieweill nun der papistisch hauff, ja auch der gmayn man, mit wort unnd bluet reichlich ubertzeugt ist gegen den fuersten und gwaltigen, gegen den regenten der finsternus.« David nahm also eine antihabsburgische Tendenz der »öffentlichen Meinung« selbst bei Katholiken wahr. An wen mag er dabei gedacht haben? Vielleicht wußte er von der Formierung der Opposition der protestantischen Reichsstände im Vorfeld der Gründung des Schmalkaldischen Bundes oder von der konfessionsübergreifenden antihabsburgischen Fürstenopposition gegen die (im Winter 1530/31 erfolgte) Wahl Ferdinands I. zum römischen König. Auch im Königreich Böhmen formierte sich seit 1529 eine gegenüber dem zentralistischen Herrschaftsanspruch und der repressiven Religionspolitik Ferdinands I. kritische, konfessionsübergreifende Gruppe von Ständepolitikern um den Katholiken Adam von Neuhaus, von der David als ehemaliger Kanzler der Rosenberger gewußt haben könnte.⁷⁰ Wahrscheinlicher ist jedoch, daß David sich lediglich allgemein darauf bezieht, daß die von Ferdinand I. angeordneten Täuferhinrichtungen in den Böhmisches Ländern über Konfessionsgrenzen hinweg Empörung erregt hatten. Diese spiegelt sich beispielsweise in einem Eintrag zum Jahr 1529 in der zeitgenössischen Chronik des Prager Schreibers Bartoš wider, wonach in der Bevölkerung die Rede ging, die militärischen Erfolge der Osmanen seien die Strafe dafür, daß Ferdinand viele seiner Untertanen um des Evangeliums willen hinrichten ließ.⁷¹ Im Januar 1530 legten die mährischen Landstände mit einer Eingabe an den König »wegen derer, die um des Glaubens willen verbrannt werden« sogar offiziell Protest gegen die Kriminalisierung der Täufer ein.⁷²

Der Traktat war geeignet, die von David uneingeschränkt positiv beurteilten Austerlitzer Grundherren, die Herren von Kaunitz, gegenüber dem Landesherren schwer zu kompromittieren. Eine explizite Ablehnung des habsburgi-

schen Herrschaftsanspruchs und eine Infragestellung der Landesverteidigung gegen die Türken waren 1530/31 in der mährischen Ständegemeinde indiskutabel. Der Schluß der Schrift macht jedoch deutlich, daß David keineswegs beabsichtigte, den Steuerboykott öffentlich zu propagieren. Die radikale politische Rhetorik des Textes richtet sich nur an einen geschlossenen Kreis von Lesern und verfolgt offenbar keinen anderen praktischen Zweck, als Anhänger und Sympathisanten der Austerlitzer Gemeinde zum Anschluß an die Auspitzer Neugründung zu bewegen.

6. Ergebnisse

1. Die seit 1527 bezeugte Praxis der Verweigerung der Kriegssteuer durch Täufergruppen in Mähren hängt ihrem Ursprung nach nicht mit dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit im Sinne der Schleithemer *Brüderlichen Vereinigung* zusammen und kann nicht als Indikator für einen pazifistischen Standpunkt gelten. Die Darstellung der hutterischen Chroniken, in denen dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit ursächliche Bedeutung für den Verlauf der Gruppenbildungsprozesse im frühen mährischen Täufertum zugeschrieben wird, ist ein apologetisches Konstrukt. Eine kohärente Rekonstruktion des Übergangs von apokalyptisch begründeten Widerstandspraktiken zum grundsätzlichen Pazifismus bei den aus der Hutschen Bewegung hervorgegangenen mährischen Täufergemeinschaften wird im vorliegenden Beitrag nicht versucht. Es ist nicht auszuschließen, daß dieser Übergang möglicherweise bereits im Jahr 1527, als Hubmaiers Schrift *Vom Schwert* entstand, einsetzte. Es wird jedoch deutlich, daß der Vorgang 1531 noch nicht abgeschlossen war und daß man ihn sich komplexer vorstellen muß, als bisher angenommen wurde.

2. Der Traktat des David von Schweintz begründet die Steuerverweigerung mit einer politischen Theorie und einer apokalyptischen Gegenwartsdeutung. Krieg und Todesstrafe sind für David notwendige Instrumente des Regiments, das Gott in der Welt durch die Herrscher ausübt, die er sich als Werkzeuge erwählt hat. Die Untertanen seien durch ihr Gewissen befähigt und verpflichtet, legitime von illegitimen Herrschaftsansprüchen zu unterscheiden. Da die legitime Schwertgewalt 1527 von den Habsburgern auf die Osmanen übergegangen ist, dürfen die Maßnahmen der Habsburger zur Landesverteidigung von den wahren Christen nicht unterstützt werden. Argumente für einen grundsätzlichen Pazifismus enthält Davids Traktat nicht. Vielmehr ließe seine Argumentation im Prinzip den Umkehrschluß zu, daß der aktiven Unterstützung einer legitimen Obrigkeit bei der Ausübung der Schwertgewalt nichts entgegenstünde. Bei David von Schweintz und der entstehenden Auspitzer Gemeinde wirken also sowohl Hans Huts

Apokalyptik als auch die von Hut vertretene nicht-pazifistische Auffassung von Schwert und Obrigkeit nach.

3. Ferner ergibt sich aus der Untersuchung des Traktats des David von Schweintz ein neuer Aspekt für die Interpretation der Theologie Marpecks. Die explizite Anerkennung der Legitimität der Herrschaft Karls V. und Ferdinands I. im Jahr 1530 und die Zahlung der Türkensteuer im selben Jahr markieren den Übergang der Austerlitzer von apokalyptisch begründeten Verweigerungspraktiken zu einem grundsätzlichen Pazifismus im Sinne Schleitheims. Für die Austerlitzer ist die Gewaltlosigkeit nun ein bindendes Gebot des Neuen Testaments, dessen Geltung nicht davon abhängt, ob die jeweilige Obrigkeit als gut oder böse zu beurteilen oder wie nahe das Ende der Welt sei. Nach der Argumentation der *Aufdeckung der babylonischen Hure* von 1531 muß der wahre Christ auch einer guten Obrigkeit jede aktive Mitwirkung an der Ausübung der Schwertgewalt und anderen staatlichen Hoheitsaufgaben verweigern, hat aber umgekehrt kein Recht, einer bösen Obrigkeit die Zahlung von Kriegssteuern vorzuenthalten, denn er sei einer bösen Obrigkeit in demselben Maße zu Gehorsam verpflichtet wie einer guten.

Anmerkungen

Mein Dank geht an Dr. Jonathan Seiling (St. Catharines, Ontario, Canada) für die gemeinsame, mühevollen Transkription des Textes, ferner an Pfr. Dr. h.c. Hans Rudolf Lavater (Erlach, Schweiz), der mir seine Analyse der bei Julius Lober konfiszierten Schriftstücke im Staatsarchiv Nürnberg (Ansbacher Religionsakten 39, Bl. 118r–220v) und seine Transkription des Begleitbriefs des David von Schweintz (ebd., Bl. 172v–175r) zugänglich machte. Die diesem Aufsatz zugrundeliegenden Forschungen im Rahmen des Editionsprojekts »Quellen zur Geschichte der Täufer in den Böhmisches Ländern« wurden von der Gerda-Henkel-Stiftung (Düsseldorf) finanziell gefördert.

- 1 Vgl. Martin Rothkegel, Die Austerlitzer Brüder: Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren, in: Astrid von Schlachta, Anselm Schubert (Hg.), Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, Gütersloh 2009 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), 232–270, dort 270; ders., Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network, in: The Mennonite Quarterly Review [fortan MQR] 85 (2011), 7–36.
- 2 Zum 1528 einsetzenden allmählichen Übergang von Hut-Anhängern zum Pazifismus vgl. die Aussage, die der Nadler Hans (der sich im Mai 1527 gleichzeitig mit Hut in Nikolsburg aufgehalten hatte) nach seiner Verhaftung im Januar 1529 in Erlangen zu Protokoll gab: Es seien »auch der bruder vil unter uns, die wollen, mir solten die schwerter und wer gar hinlegen, das hab ich getan, es ist doch aber kein sazung nit, es mag einer dragen aber mags lassen, darnach er stark oder schwag ist im glauben,« Karl Schornbaum (Hg.), Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. II: Markgraftum Brandenburg (Bayern, I. Abteilung), Leipzig 1934 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 16), 136; dazu vgl. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence, Kansas, 1976, 159. Als früher Beleg für die Verbindung der Tradition des Hutschen Täufertums mit einem

- pazifistischen (der Sache nach mit Schleithelm übereinstimmenden) Standpunkt kann auch der Brief des Linzer Täuferpredigers Wolfgang Brandhuber von 1529 an die Gemeinde in Rattenberg am Inn gelten. Brandhuber, Vorsteher der auf Hut zurückgehenden Täufergemeinde in Linz, warnt in dem Schreiben vor solchen Täufern, »die das schwert erhalten wollen aus dem gsatz Mose« (gemeint sind wohl die Nikolsburger), und argumentiert, Richteramt und Beteiligung am Krieg seien den Christen verboten, vgl. Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Tauf-gesinnter I, Leipzig 1938 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte [fortan QFRG], 20), 137–143, dort 139f. Brandhubers Brief war bei den Hutterern sehr geschätzt, vgl. Gottfried Seebaß† (Hg.), Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa, bearbeitet von Matthias H. Rauert und Martin Rothkegel, Bd. 1–2, Gütersloh 2011 (QFRG, 85/1–2; Quellen zur Geschichte der Täufer [fortan QGT], 18/1–2), Nr. 13, 46, 63; Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York, 1943, 66: »Auch leeret er [Brandhuber] und stellet ab bey den seinen ... raach zu üeben noch zum krieg zu helfen, aber doch inn alle dem, das nit wider Gott ist, damit solt man der obrigkeit ghorsam sein.«
- 3 AVffdeckung der Babylonischen hu(e)rn/ | vnd Antichrists alten vnnd neuen ge= |
geheymnuß vnnd gewel/ Auch vom sieg/ | fried vnd herrschung warhafter Christen/ |
vnnd wie sie der Obergkait/ das creutz on | auffrür vnd gegenwa(e)r/ mit Christo in ge= |
dult vnd lieb tragen/ züm preiß Got= | tes/ vn(d) Gotsuchenden zü dienst/ | stercke vnnd
besserung/ an | tag gebracht. | ... | [Straßburg: Jakob Cammerlander, um 1531], VD16 ZV
135 / 864, Edition: Adolf Laube u. a. (Hg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich
(1526–1535). Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, Berlin 1992,
1019–1045. Vgl. Hans J. Hillerbrand. An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the
State, in: MQR 32 (1958), 28–47 (Faksimile); Walter Klaassen, Investigation into the
Authorship and the Historical Background of the Anabaptist Tract ›Aufdeckung der
Babylonischen Hur‹, in: MQR 61 (1987), 249–261; Werner O. Packull, Pilgram Marpeck:
Uncovering of the Babylonian Whore and Other Anonymous Anabaptist Tracts, in: MQR
67 (1993), 351–355; Walter Klaassen / William Klassen, Marpeck. A Life of Dissent and
Conformity, Waterloo, ON / Scottdale, PA, 2008 (Studies in Anabaptist and Mennonite
History 44), 158–163; Neal Blough, Christ in Our Midst. Incarnation, Church and
Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck. Kitchener, ON, 2007 (Anabaptist and
Mennonite Studies, 8), 81–99.
 - 4 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 151.
 - 5 Brüderliche vereyni= | gung etzlicher kinder Gottes/ | siben Artickel betreffend. | Item/ Eyn
sendtbrief Michel sat= | lerß/ an eyn gemeyn Gottes/ sampt kurtz= | em/ doch
warhaftigem anzeyg/ wie | er seine leer zü Rottenburg am | Necker/ mittseinem blüt |
bezeuget hat. | M.D.XXvij. | [Worms: Peter Schöffler d. J.], VD16 S 1882. Edition: Laube
(Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 728–748, dort 731f.; Heinold Fast (Hg.), QGT in der
Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz. Unter Benutzung der von Leonhard von Mural† begonnenen
Materialsammlung, Zürich 1973, 26–36, dort 31–33.
 - 6 Clarence Baumann wies mit Recht darauf hin, daß der moderne Begriff des Pazifismus
nicht mit dem täuferischen Konzept der Ablehnung des »Schwerts« deckungsgleich sei,
mußte aber einräumen, daß dies auch bei dem von ihm bevorzugten Begriff Gewaltlosig-
keit der Fall sei, vgl. ders., Gewaltlosigkeit im Täufertum. Eine Untersuchung zur theolo-
gischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit, Leiden 1968 (Studies in
the History of Christian Thought, 3), XII f. Zur Begriffsgeschichte vgl. Kurt Röttgers, Art.

- »Pazifismus«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII, Basel 1989, 218–229.
- 7 Vgl. Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision* [1943], in: Guy F. Hersherberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Scottsdale, PA, 1957, 29–54; ders., Conrad Grebel, ca. 1498–1526. *The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptists*, Goshen 1950; zur Bender-Schule vgl. James M. Stayer, Art. »Täuferforschung«, in: *Mennonitisches Lexikon* 5 (online: mennlex.de).
 - 8 Vgl. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas, 1972, 2. erw. Aufl. 1976.
 - 9 Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002 (QFRG 73; zugl. Habil. Erlangen 1972), 366–372 u. ö.
 - 10 Vgl. die Anmerkungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, in: Laube (Hg.), *Flugschriften* (wie Anm. 3), 741f.
 - 11 Vgl. C. Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement. An Historical Evaluation*, in: *MQR* 63 (1989), 323–34; zum Gang der Forschung vgl. James M. Stayer, Art. »Brüderliche Vereinigung (Schleithem)«, in: *Mennonitisches Lexikon* 5 (online: mennlex.de).
 - 12 James M. Stayer, *Noch einmal besichtigt: »Anabaptists and the Sword.« Von der Radikalität zum Quietismus*, in: *MGBL* 47/48 (1990/91), 24–37, dort 32.
 - 13 Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1922], Bd. 2, München 1963, 784: »In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse; Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle aus, so daß nur ihre Hohlform übrig bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen; glühende Massen quellen herein, erstarren und kristallisieren ebenfalls aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in ihrer eigenen Form zu tun; sie müssen die vorhandenen ausfüllen und so entstehen gefälschte Formen, Kristalle, deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht, eine Gesteinsart in der Erscheinungsweise einer fremden. Dies wird von den Mineralogen Pseudomorphose genannt.«
 - 14 Zur Entwicklung täuferischer Restgruppen und kryptotäuferischer Netzwerke in der Schweiz und im Reich vgl. z. B.: Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Basel 1998; Urs B. Leu, Christian Scheidegger (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007; Päivi Räisänen, *Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg*, Konstanz 2011.
 - 15 Vgl. Martin Rothkegel, *Anabaptism in Moravia and Silesia*, in: John Roth, James Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden: Brill, 2007 (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, 6), 163–215, dort 165–177.
 - 16 Vgl. Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore / London 1995, 54–61; Rothkegel, *Anabaptism* (wie Anm. 15), 177–181.
 - 17 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings* (wie Anm. 16), 61–66; Rothkegel, *Anabaptism* (wie Anm. 15), 186–189; ders., *Die Austerlitzer Brüder* (wie Anm. 1); ders., *Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant* (wie Anm. 1).
 - 18 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings* (wie Anm. 16), 215–235. Zur Geschichte von Auspitz vgl. Franz Machilek, *Entwicklungslinien und Höhepunkte in der älteren Geschichte von Hustopeče*, in: Libor Jan/Soňa Nezhodová (Hg.): *Hustopeče. Město uprostřed jihomoravských vinic*, Hustopeče 2010, 147–169.

- 19 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), passim; Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferturn im 16. Jahrhundert, Gütersloh 2003 (QFRG, 76); Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, 198); Werner O. Packull, Peter Riedemann. Shaper of the Hutterite Tradition, Kitchener, Ontario, 2007 (Anabaptist and Mennonite Studies, 7).
- 20 Vgl. Martin Rothkegel, Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern. Eine unbekannte Täuferhandschrift von 1548 in Wiener Privatbesitz, in: MGBI 59 (2002), 43–62; ders., Gabriel Ascherham, in: Ders. (Hg.): Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, Bd. 27, Baden-Baden, Bouxwiller 2012, 139–180.
- 21 Vgl. Martin Rothkegel, Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant (wie Anm. 1), 32–36.
- 22 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 366.
- 23 Zur Überlieferung der Brüderlichen Vereinigung in hutterischen Handschriften vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, Nr. 46, Nr. 49, Nr. 63, Nr. 344 (Druck), Nr. 416.
- 24 Peter Riedemann, Rechenschaft vn= | serer Religion/ Leer vnd | Glaubens, | P. R. | ... | [o. O., um 1545], VD16 R 2338. Edition: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Berne, Indiana, 1902, 4. Aufl. Cayley, Alberta, 1983, 100–112; vgl. Chudaska, Peter Riedemann (wie Anm. 19), 292–299.
- 25 Vgl. František Kameníček, Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628), Bd. 2, Brno 1902, 218–221; Jaroslav Pánek, Turecké nebezpečí a předbělohorská česká společnost, in: Studia Comeniana et historica 11/23 (1981), 53–72; ders., Podíl předbělohorského českého státu na obraně střední Evropy proti osmanské expanzi, in: Československý časopis historický 36 (1988), 856–872; 37 (1989), 71–84; Joachim Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619), München 1994 (Schriften des Bundesinstituts für Ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), 85–107; Josef Válka, Morava v habsburské monarchie a turecká hrozba, in: Tomáš Knoz (Hg.), Morava v době renesance a reformace, Brno 2001, 8–16. Die mährischen Landtagsprotokolle der Jahre 1518–1546 liegen jetzt in einer (leider wenig benutzerfreundlichen) Edition vor: Dalibor Daniš (Hg.): Moravský zemský sněm na prahu novověku. Edice Památek sněmovních z let 1518–1570, I: Památky sněmovní I, Praha 2010 (Documenta res gestas Bohemicae saeculorum XVI.-XVIII. illustrantia, A I–1).
- 26 Daß es sich bei der Steuerverweigerung um eine Besonderheit des mährischen bzw. hutterischen Täuferturns handelte, betonte bereits Hans Hillerbrand, Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters, Leiden / Köln 1962, 71–73.
- 27 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 50.
- 28 Vgl. SeeBaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 258–276.
- 29 Gunnar Westin / Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962 (QGT, 9), 489.
- 30 Ebd., 434–457.
- 31 Dies war auch die Interpretation der älteren Forschung, vgl. Torsten Bergstens Einleitung in Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 432f.; ders., Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu

- Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 3), 452. Bergstens Deutung wurde jüngst wieder vertreten von Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009, 68.
- 32 Reproduktionen einiger Schriften aus dem verschollenen Brünner Hubmaier-Konvolut befinden sich im Archiv des International Baptist Theological Seminary in Prag.
- 33 Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 439.
- 34 Zu Hubmaiers Bibelstelle Nr. IV (Lk. 12,13–14) vgl. Laube, Flugschriften (wie Anm. 3) 732, Z. 8–11; zu Nr. VII (Mt. 18,15–17) vgl. Laube 731, Z. 33–35; zu Nr. IX (Eph. 6,15–17) vgl. Laube 732, Z. 33–35; zu Nr. X (2.Kor. 10,4–5) vgl. Laube 732, Z. 30–32; zu Nr. XV («Christus ist unser haupt und wir seine glieder, Ephe. 1.4.5, Coloss. 1. 2») vgl. Laube 732, Z. 36–37 («Was Christus unser haupt uff uns gesinnet ist, das alles sollen die glieder des leibs Christi durch in gesinnet sein»).
- 35 Vgl. die hutterische Überlieferung, Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 50, wonach Hubmaier und die übrigen Nikolsburger Täuferpredikanten im Sommer 1527 in der Spitalkirche von Nikolsburg öffentlich gegen den pazifistischen Standpunkt predigten, »weil sie vormals nit haben miteinander stimmen können des schwerts und der steur halben«, d.h. es habe eine Meinungsverschiedenheit in dieser Frage unter den Predikanten gegeben. Die Erwähnung der Kriegsteuer könnte wieder der Tendenz des hutterischen Chronisten zuzuschreiben sein.
- 36 So Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61.
- 37 Vgl. Martin Rothkegel, Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts, Baden-Baden, Bouxwiller 2005 (Bibliotheca dissidentium, 24), 132, 134, 175f., 180.
- 38 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 52–54 (zitierter Wortlaut: 52), 86–88; Josef Beck (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883, Reprint Nieuwkoop 1967, 50 f., 70–76; vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61–66.
- 39 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61.
- 40 Vgl. Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 366–372. Dem Versuch Ernst Laubachs, die Täufer des 16. Jahrhunderts vom zeitgenössischen Vorwurf der hochverräterischen Unterstützung der drohenden osmanischen Invasion freizusprechen, ist, wie sich aus dem folgenden ergibt, nur mit Einschränkungen zuzustimmen, vgl. Ernst Laubach, »... kein obrigkeit zu erkennen und sich dem Turckhen anhengig zu machen...« Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für historische Forschung 37 (2010), 411–439.
- 41 Vgl. oben, Anm. 3; vgl. auch Manfred Krebs / Hans Georg Rott (Hg.), QGT, VII. Band: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959 (QFRG, 26), 350: Martin Bucer warnt in einem Brief an Margarete Blaurer vor Pilgram Marbeck, der die Leute berede, »das schweren und weren unrecht sye.«
- 42 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 91–97; Beck, Geschichtsbücher (wie Anm. 37), 91–97; vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 214–224.
- 43 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 97f.
- 44 Ebd., 99f., 118. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 221, versucht die Logik der hutterischen Erzählung wiederherzustellen, indem er annimmt, daß das bewaffnete Geleit nicht dem Treck der Erwachsenen am 8. Januar 1531, sondern nur dem Zug der Kranken und Kinder, die erst einige Zeit nach den Erwachsenen von Austerlitz nach Auspitz gebracht wurden, gegolten habe. Die Sache sei erst später der Gemeinde bekanntgeworden

- und nach ihrer Aufdeckung als Verstoß gegen den Grundsatz der Gewaltlosigkeit geahndet worden. Im Chroniktext ist aber nur davon die Rede, daß David zum Vorwurf gemacht wurde, er habe die Dingung der Bewaffneten aus Gemeindemitteln nicht mit den übrigen Ältesten abgesprochen.
- 45 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 100.
- 46 Unter den Gründen für die Spaltung: »Das bluetgelt und steur dem Karolus in krieg hond sie [die Wiedemann-Gruppe bei ihrer Ansiedlung in Austerlitz 1528] nit wellen geben, wie auch mein Caspar [Reublins Schwager Caspar Schuler aus Württemberg, der vor Reublin nach Austerlitz ausgewandert war] wol gehört hat, und der her von Austerlitz hats selbst gegen der stat mit grosser feintschaft fuer die brueder gelt geben. Aber sobald Casper ist hinkumen, habent sie sich sölschs bluetgelts bewilligt zu geben an alle not. Des auch brueder Davit ein offentlich gesprech wider sie gehabt hat, aber fälschlich hand sie auch gegen im gehandelt, hierin sie aber groß lugner funden sint.« Staatsarchiv Nürnberg, Ansbacher Religionsakten 39, 118r–120v, dort 119v. Edition: Carl Adolf Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Zweites Buch, Leipzig 1860, 253–259, dort 257. Zur Erlassung der Türkensteuer bei der Ansiedlung in Austerlitz vgl. auch Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 88; Beck, Geschichtsbücher ((wie Anm. 37), 76.
- 47 Entspr. Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse (wie Anm. 2), 84–94. Die Identifizierungen der Texte in dieser und den folgenden Anmerkungen beruhen auf einer Mitteilung von Hans Rudolf Lavater.
- 48 Entspr. Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 102–104.
- 49 Entspr. Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse (wie Anm. 2), 77–79, 58–77.
- 50 Entspr. Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968 (QFRG, 33), 217–224.
- 51 Nach dieser Hs. ediert in Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 504–507.
- 52 Ebd., 83–88.
- 53 Zu den Besitzverhältnissen der mährischen Grundherrschaften vgl. Ladislav Hosák, Historický místopis země moravskoslezské, Praha 1938 (Reprint Praha 2004), dort 300–302 zu Austerlitz.
- 54 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 931 s.v. Schweintz. Zur Geschichte von Schweinitz, einer untertänigen Kleinstadt der Herren von Rosenberg, vgl. Joachim Bahlcke / Winfried Eberhard / Miloslav Polívka, Böhmen und Mähren, Stuttgart 1998 (Handbuch der historischen Stätten), 561f.
- 55 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 87, 101, 291f.
- 56 Vgl. Martin Rothkegel, Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 61 (2003), 149–209, dort 180.
- 57 Vgl. Rothkegel, Anabaptism (wie Anm. 15), 183; ders., Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant (wie Anm. 1), 21f.
- 58 Vgl. Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 93 (»Behemisch David von Schweintz«), 94 (»Behemisch David«), 99 (»der Behemisch David«), 113 (»den Behemischen David«), 118 (»dem Behemischen David«).
- 59 »Teež David Burda na bratržij podruhee křtienee w Slawkowie prosyl klekssi, aby oheň s nebe stoupil a spalil ge, newieda sam nebohy čziho gest duchu.« Vkazanij w dwogij | strance [...], Luleč: Kašpar Aorg (Neděle) Prostějovský, 1533, Bl. Q2v; vgl. Rothkegel, Mährische Sakramentierer (wie Anm. 37), 176.
- 60 Vgl. Johann Matthäus Klimesch (Hg.), Norbert Heermanns Rosenbergsche Chronik, Prag 1898, 201 (über Daniel Burda aus Schweinitz); Karl Schrauf, Die Matrikel der Ungarischen

- Nation an der Universität Wien 1453–1630, Wien 1902, 85 (Daniel Burdenus), 170 (Daniel Burdenus de Schweintz; Daniel Burda de Schweintz); Franz Mareš / Johann Sedláček, Topographie der historischen und Kunst-Denkmale im Königreiche Böhmen, X: Politischer Bezirk Wittingau, Prag 1904, 91 (Grabinschrift des »nobilis vir Daniel Burdenus magnifici Henrici de Rosis cancellarius« in Wittingau); Valentin Schmidt, Zur Geschichte des Krumauer Bergbau, XLIV. Programm des k.k. deutschen Staatsgymnasiums in Budweis, 1914/15, 3–14, dort 9 (unter den Investoren des Krumauer Silberbergbaus: 1519 Daniel Burda, rosenbergischer Kanzler; 1519–1520 dessen Bruder David Burda, Stadtrichter von Krumau); Anna Kubíková, Podíl českokrumlovských měšťanů na důlním podnikání v okolí Českého Krumlova v první třetině 16. století, in: Českokrumlovsko v době jagellonské 1470–1526, Český Krumlov 1998, 50–61, dort 57 (David Burda als Anteilseigner 1518–1521); dies., Historická topografie Českého Krumlova (1424) 1459–1654, III: Soukenická ulice, Široká ulice – východní strana, Jihočeský sborník historický 73 (2004), 195–214, dort 204 (der rosenbergische Kanzler David Burda aus Schweinitz verkauft 1525 ein Haus in Böhmischem Krumau).
- 61 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 62, 135–137, 214–215, 316; Rothkegel, Austerlitzer Brüder (wie Anm. 1), 246f.
- 62 Vgl. Johann Wilhelm Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa, Bd. 2: Das Reich auf der Höhe seiner Entwicklung 1453–1574, Gotha 1854, 679–692, 729–733; Nicolae Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 2, Gotha 1908 (Nachdruck Darmstadt 1990), 408–413, 415–418; Carl Göllner, Turcica, III. Bd.: Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, București / Baden-Baden 1978 (Bibliotheca bibliographica Aureliana, 70), 95–99, 105f; Thomas Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter, Teil 1, Wien 2003, 128–130.
- 63 Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 1021.
- 64 Ebd., 1023, vgl. 1028f.
- 65 So bei Hans Hut, vgl. Seebaß, Müntzer Erbe (wie Anm. 9), 488f; in der Aufdeckung der babylonischen Hure, Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 1025; ferner bei Peter Riedemann, Rechenschaft unserer Religion (wie Anm. 24), 100, dazu vgl. Chudaska, Peter Riedemann (wie Anm. 19), 294f; weitere Quellenbelege bei Hillerbrand, Politische Ethik (wie Anm. 26), 10f.
- 66 »Gott, das sein creatür bestön mechten, hatt ein ordnung unntter inen auffgericht, dadurch so manigfeltige unnd seltsame, ja auch gar unaynige unnd widerspenstige creatürn gelayttet, gewisen, reguliert unnd getzwungen wurden, unnttereinander zu wonen unnd als in gemayner lieb bey einander leben. Dartzu hatt er seyn krefft, sterkh, mechtigkait in die selb, ja auch weyßhayt, verstanndt, beschaydenhayt, unnd furnemlich in die leut (darvon jetz unnsrer red ist), die im dartzu gefallen, eingegossen unnd gegeben, unnd täglich gibt ... dardurch sy auch uber andere erhebt, ja auch anderer leut sin, muet unnd gwissen, inen zu folgen unnd unntterthan zu sein, genaygt werden... Also auch im gegentayll, wo sy die schwachait, unbilligkait, ungerechtigkait, verkertten gmuets urtayll ersehen, da alsbald sint ire gwissen unwillig, murrisch, unnd zu volgen ganntz ungenaygt.«
- 67 Vgl. Das die vnderthanen bey= | der/ geystlicher vnd weltlicher oberkeyten/ ett= | wan nit zegehorsamen/ sonder jnen zewi | dersteen/ vnd sie von jren a(e)mptern | absetzen schu(e)ldig sind/ mit ge | ding vnd eygentschafft | ... Beschriben durch D. Wesseln von Gru(e)ningen/ der siner zeit hoch beru(e)met | daß er LVX MVNDI genant | ward/ vn(d) vor dreissig ja | ren gestorben ist. | M.D.XXX. | [Straßburg: Peter Schöffer d. J.], VD16 J 602.

- Edition: Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 518–544, der zitierte Wortlaut dort 534 und 538. Als Bearbeiter kommt Wolfgang Capito in Frage, vgl. Adolf Laube, »Das die Untertanen den Obrigkeiten zu widerstehen schuldig sind.« Widerstandspflicht um 1530, in: Günter Vogler (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis 18. Jahrhundert, Weimar 1994, 259–276; zu Schöffers Verbindungen zum Täufertum vgl. Alejandro Zorzin, Peter Schöffler d.J. und die Täufer, in: Ulman Weiß (Hg.), Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Helmut Claus zum 75. Geburtstag, Epfendorf/ Neckar 2008, 179–213.
- 68 Zum Sacco di Roma vgl. Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 4, Zweite Abteilung: Adrian VI. und Klemens VII., Freiburg i. Br. 1907, 261–263, 268–322; Volker Reinhardt, Blutiger Karneval. Der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe, Darmstadt 2009. Zeitgenössische Flugschriften (Volltexte im Internet): VD16 S 5713, W 738, ZV 14870, ZV 22620, ZV 23835, Auswahledition: Johann Stainhauser von Treuberg (Hg.), Zeitgenössische Berichte über die Eroberung der Stadt Rom 1527, Halle 1881 (Materialien zur neueren Geschichte, 2).
- 69 Zur Täufergesetzgebung des Schwäbischen Bundes vgl. Horst W. Schraepler, Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618, Tübingen 1957 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 5), 38; 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, Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century, Berlin 2002 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), 89–120, dort 98.
- 70 Vgl. Winfried Eberhard, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530, München Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 38), 214–261; ders., Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen, München 1985 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), 73–112.
- 71 Vgl. Josef V. Šimák (Hg.), Kronika pražská Bartoše písaře. Paměti o bouři pražské roku 1524. Listy a kronika mistra Jiřího Píseckého. Přílohy, Praha 1907 (Prameny dějin českých, Fontes rerum Bohemicarum, 6), 266f., vgl. auch die empörte Kommentierung der Täuferhinrichtungen von Znaim (Januar 1529), ebd. 231.
- 72 Vgl. Daniš (Hg.): Moravský zemský sněm (wie Anm. 25), 198.

Die Freundschaft zwischen Gerhard Tersteegen und dem Mennoniten Arnold Goyen in Krefeld (1738–1762)

Teil 1

Die vor vier Jahren erschienene Edition der Briefe von Gerhard Tersteegen (1697–1769) umfaßt in zwei Bänden 750 Briefe¹ des »evangelischen Mystikers«, wie man Tersteegen genannt hat. Unter diesen Briefen befinden sich nicht weniger als 102 Schreiben, die Tersteegen aus Mülheim an der Ruhr über den Rhein hinüber an befreundete, gleichgesinnte Briefempfänger in Krefeld gerichtet hat. Tersteegen war seit den 1730er Jahren bei einigen Neutäufern und mehreren mennonitischen Familien in der Stadt nicht nur aufgrund seiner Schriften, sondern auch durch wiederholte Besuche bekannt geworden. Über die Jahre hinweg wurde die geistliche Freundschaft hin und her durch Briefwechsel gepflegt und weitergeführt. Stadtbekannt wurde Tersteegen, als ihn das mennonitische Consistorium in Krefeld einlud, am Mittwoch, den 25. August 1751 in der Kirche der Mennoniten zu predigen. Die beiden Prediger der Gemeinde geleiteten ihn damals feierlich durch den Kirchenraum bis zur Kanzel: »Wie ich in die Kirche kam, war sie gepfropft voll mit allerlei Religionen, doch meistens Reformirten und Mennoniten, und Gott gab mir zu reden über 2. Petrus 3,11.«² »Man meint, es seyen 600 bis 700 drin gewesen«, schätzten einige sogar.³ Diese Predigt war ein Höhepunkt. Von da an war und blieb Tersteegen in den nahezu zwei Jahrzehnten bis zu seinem Lebensende (1769) in Krefeld eine hochgeachtete Größe.⁴ Nach seinem Tode setzte dann allerdings der Wandel des religiösen Klimas ein, als sich aus der jüngeren Generation Engelbert vom Bruck und seine Freunde als rührige Vertreter von Vernunft und Aufklärung lautstark in den Vordergrund drängten. Man wandte sich von der vorigen Öffnung für den Pietismus ab. Die Zahl und Bedeutung der Tersteegen-Freunde verringerte sich seit den 1780er Jahren und ging in Krefeld bis zum Ende des Jahrhunderts ganz zurück.⁵ Die wertvollsten Zeugnisse für die intensive Berührung der Krefelder Mennoniten⁶ mit dem spiritualistisch und quietistisch getönten Pietismus Tersteegenscher Prägung sind in den 60 erhaltenen Briefen zu finden, die Tersteegen an Arnold Goyen (1699–1762) geschrieben hat. Arnold Goyen, der mit Tersteegen ungefähr gleichaltrige Sohn des Mennonitenpredigers Gosse Goyen (1667–1737)⁷, hatte sich nach dem frühen Tod seiner Frau Susanna geb. von der Leyen (1705–1735) aus weltlichen Alltagsgeschäften zurückgezogen. Er widmete sich der Erziehung seines Töchterchens Katharina (»Kattringen«, geb.

1734) und führte im übrigen ein bewußt nach innen gekehrtes, beschauliches Leben. Fromme Grundsätze waren ihm wichtig. Nach dem Tode seines Vaters nahm er zu Tersteegen erstmals briefliche Verbindung auf. Aus dem Briefwechsel – von dem heute noch Tersteegens Schreiben im Original vorhanden sind⁸, während Goyens Briefe leider nicht aufbewahrt wurden – entwickelte sich recht bald eine geistliche Freundschaft und Bruderschaft. Tersteegen sprach Goyen in seiner ersten Antwort (9. Februar 1738) noch als »Freund und Bruder« an, ging dann aber bald zur Anrede »Herzlich geliebter Bruder in der Gnade des Herrn« über. Bis er schließlich einmal ein »mein liebes Brüderchen« in die Feder fließen ließ und endlich auch das unpersönliche »Ihr« durch ein vertrauliches »Du« ersetzte, dauerte es allerdings seine Zeit. Goyen wurde aber unter den Freunden und Brüdern in Krefeld zu demjenigen, mit dem sich Tersteegen am besten verstand. Goyen wurde Tersteegens »Herzensbruder« und blieb es beständig bis an sein Lebensende im Alter von 63 Jahren (geb. 5. März 1699, gest. 19. Mai 1762).

Arnold Goyen war für Tersteegen zweifellos der wichtigste und liebste unter den mennonitischen Glaubensbrüdern in Krefeld. Aber Goyen war nicht der einzige, den Tersteegen kennen und schätzen lernte. Vor allem: er war keineswegs der erste. Man muß betonen, daß Tersteegen nicht auf direktem Weg zu den Krefelder Mennoniten geführt wurde, sondern auf dem Umweg über die Neutäufer, die ihrerseits aus den Begegnungen mit dem spiritualistischen Kirchenkritiker Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670–1721) gewisse Anstöße empfangen hatten.⁹ Die über den Rhein hinweg reichende beginnende Verbrüderung der entsprechenden Kreise zwischen Mülheim an der Ruhr und Krefeld hatte Hochmann von Hochenau angebahnt, und Wilhelm Hoffmann, der Leiter der pietistischen Versammlungen in Mülheim – und als solcher bis etwa 1734 der Vorgänger Tersteegens¹⁰ – hatte sie fortgesetzt. In höherem Maße noch als Hochmann von Hochenau waren es danach aber die bergischen Neutäufer, jene sechs Bekenner aus Solingen, die sich zum Zeichen ihrer Christusnachfolge der verbotenen Erwachsenentaufe unterzogen (1716) und mit ihrem Vorbild auf die kirchenkritischen nicht-katholischen Christen auf beiden Seiten des Rheins tiefen Eindruck machten. Sie hatten für ihre mutige Tat eine fast vierjährige Gefängnisstrafe und schwere Festungshaft in Düsseldorf und in Jülich auf sich nehmen müssen (1717–1720). Dort wurden sie von ihren Bewachern geplatzt und geschunden. Sie wurden aber auch wiederholt nicht nur von ihren neutäuferischen Glaubensgenossen, sondern auch von mehreren Mitgliedern der Mennonitengemeinde in Krefeld, unter ihnen die beiden damaligen Prediger Johannes Crous und Gosse Goyen, besucht und ermutigt.¹¹

Im September 1732 bat Tersteegen durch seinen jüngeren Glaubensfreund Georg Heinrich Fischer, der sich auf einem kurzen Aufenthalt in Krefeld befand, die dortigen Einwohner »Kauwerts Hauß, Frau Hofstadts, Raar, Lingen und wo es sonst zu paß kommt« zu grüßen.¹² Vielleicht hatte er diese Bekannten auf einer vorausgegangenen ersten, anderswo nicht verbürgten Reise in Krefeld persönlich kennengelernt. Zur gleichen Zeit (1732) stand er mit zweien der sechs Bekenner, mit dem älteren und führenden Johann Lobach und mit Gottfried Luther Stetius, die sich, aus der Haft in Jülich entlassen (1720), in Krefeld niedergelassen hatten, in brieflicher Verbindung und dazu auch schon in erklärter Bruderschaft. Mit der Mennonitin Amalia Kauertz, der Braut und späteren Ehefrau von Stetius, begann und pflegte er seit 1734 einen seelsorgerlichen Briefwechsel.¹³ Der Neutäufer Stetius, der sich von der reformierten Gemeinde in Solingen, in der er als Kind getauft worden war, durch seine Wiedertaufe für immer getrennt hatte, schloß sich seiner Frau an und trat in Krefeld der Mennonitengemeinde bei. Tersteegen fühlte sich den »mitberufenen« Brüdern und Schwestern, mochten es nun einzelne Neutäufer oder aber Mitglieder der großen Mennonitengemeinde sein, je länger, desto enger und inniger verbunden. Er sah sich zur erwecklichen und begleitenden Seelsorge auch unter ihnen berufen. Seine »brüderlichen Erwekkungs- und Aufmunterungsschreiben«, seine kurzen oder auch längeren »Grüßbrieflein«, seine Neujahrswünsche, Festtagsgrüße und Segenswünsche zum Geburtstag oder Trostbriefe und Kondolenzbriefe sandte er seither nun nicht mehr nur ins Bergische Land, sondern auch nach Krefeld.¹⁴

Arnold Goyens erster Brief (9. Februar 1738; I/212) galt der Frage nach dem Wesen und der Einübung des »inwendigen Gebets«, des »Herzensgebets«. Diese Anfrage war Tersteegen willkommen nicht nur deswegen, weil er die Neueröffnung einer Korrespondenz jeweils mit einem Lehrbrief zu beginnen pflegte, sondern weil ihm das Thema als solches besonders wichtig war. Für das Zustandekommen, den Aufbau und die Festigung einer lebendigen Gottesbeziehung, an der ihm eben nicht nur gelegentlich vieles, sondern immer und alles lag, war nach seiner Überzeugung die Kenntnis und beständige Einübung des Herzensgebets unerläßlich. Doch ohne sein Thema auszuschöpfen, begnügte er sich vorerst mit der Definition: »Das inwendige Gebet ... ist ein Hinzunahen der Seele zu Gott im Namen Jesu und ein Bleiben vor seinem Angesicht«.¹⁵ Danach kam er rückschreitend auf die doppelte Voraussetzung dieser Definition zu sprechen: (1) Gott als Geist ist unserem menschlichen Geist »nahe« und »gegenwärtig« als Gott des Himmels und der Erde (Apostelgeschichte 17,28 f.). Außerdem aber (2) ist er uns gegenwärtig¹⁶ »als unser Gott in Christo Jesu«, das ist »als Erlöser, Heiland und Seelenfreund« – unter

der Vorbedingung freilich, »daß wir uns Ihm zu eigen geben, Buße tun und uns gründlich zu Ihm bekehren.«

Über dieses erste »Hinzunahen zu Gott« (in der Bekehrung) hinaus ist Tersteegen jedoch an einer gesteigerten, höheren, »völligeren und innigeren Nähe« zu Gott gelegen, bei welcher der »Liebes-Gott« einer im Menschen tief verborgenen, gleichfalls von Gott angelegten Grund-Neigung entgegenkommt und von dem Bekehrten Besitz ergreift, weil er ihn »ganz und lauterlich für sich haben« will. Um diesen Vorgang zu beschreiben, bedient sich Tersteegen – »Ich drücke mich so was bildlich und wie es scheint, verblümt aus, allein die Sache ist wesentlich ...« – einiger Vergleiche aus der Naturkunde: Gottes Liebe wirkt anziehend wie ein Magnet auf Eisen; die Seele wird von der Liebe bewegt wie von einem Gewicht; sie fließt, ungehindert, so wie das Wasser in den Ozean hinabströmt, oder sie fällt wie ein Stein, der unwiderstehlich vom Himmel zur Erde stürzt. Durch Gottes Liebe entsteht »so was Edeles, Gründliches und Ganzes«. Unter den bewegenden Auswirkungen der Liebe in dieser allernächsten Nähe und Gegenwart Gottes wird unser Geist zum »Tempel Gottes« (1. Korinther 6,19), und bleibender Friede (nach Philipper 4,7) kehrt in die Seele ein.

Die Einweisung in die tägliche Praxis des Herzensgebets, wie sie Tersteegen seinem neuen »Freund und Bruder« im nächstfolgenden Brief in Aussicht gestellt hatte, fiel kürzer aus (I/221). Am liebsten hätte er Goyen besucht und mit ihm darüber gesprochen. Aber eine unmittelbar bevorstehende dringende Reise nach Amsterdam zu seinem Freund Adrian Paauw hinderte ihn an einem Besuch in Krefeld. Daher mußte er es bei einigen wenigen Hinweisen auf die notwendigen Komponenten der Einübung belassen: herzliche Vergewärtigung der Nähe Gottes in Jesu, Übergabe des Willens an Ihn, Hinlenken der Liebes-Neigung auf Ihn hin, besondere »Absonderung« zum Gebet (festgesetzte Gebetszeit im Kämmerlein) und Überlassung an den Heiligen Geist, welcher der Geist Jesu ist und als der rechte Bet-Meister die Führung des Betenden übernehmen wird. Auf das kontinuierliche, »immerwährende Herzensgebet« kam Tersteegen hier gar nicht mehr zu sprechen.

Goyen beantwortete die Briefe Tersteegens regelmäßig, während Tersteegen in Mülheim nicht allein infolge seiner zunehmenden Beanspruchung als Seelsorger, Prediger und Leiter der Hoffmannschen Versammlung, sondern auch wegen seines häufigen Kränkels und Krankseins oft in Verzug geriet. Tersteegen wiederholte noch einmal (I/239), wie der Geist der Liebe Jesu, sein innigst-naher Liebes-Geist, zu Werk geht, um den bekehrten Menschen auf dem Weg einer allmählichen Lösung von der Bindung an sich selbst und an die Dinge der Welt zu reinigen, zu heiligen und Gott Vater wie ein Ganzopfer

darzubringen. Diesem Gnadenwerk Jesu gilt es kindlich zu vertrauen. Tersteegen unterzeichnete diesen Brief, wie auch die späteren immer öfter, als Goyens »treu verbundener schwacher Mitbruder«.

Nach seinem vermutlich zweiten Besuch in Krefeld im Herbst 1739, bei dem Tersteegen neben den schon bekannten Freunden mindestens acht weitere »mitwallende« »Mitpilger« kennen gelernt hat¹⁷, bedankte er sich bei den Gastgebern (I/250). Dieser Dank war kein Akt pflichtschuldiger Höflichkeit, sondern das Zeugnis seiner geradezu jubelnden echten Freude über die neu gewonnene und erweiterte gegenseitige Freundschaft »ineinander« ... »und Er in uns und wir in Ihn«. Ohne die entscheidende Gottesbeziehung wären Freude und Freundschaft für Tersteegen undenkbar, ja, in sich nichtig gewesen: »Diß ist allein eine wahre und bleibende Freude, alle andere ist ein betrüglicher Dunst.« Gott selbst bietet den Sündern seine Freundschaft an. Das zeigt sich vor allem an der »Kindwerdung« Gottes in Gestalt des Jesuskindes – ein von Tersteegen betonter, charakteristischer Gedanke, der für seine Erlösungslehre konstitutiv ist.¹⁸ Von »Menschwerdung« Christi spricht er kaum. »Gott wird ein Kind, damit der Sünder nicht erschrecke für seine Majestät, sondern sie erfreue in seiner Liebe.« Diese von Gott gestiftete »freundschafts-Liebe« führt zu der glücklichen Folge, daß wir so mit Gott handeln und wandeln »wie mit unserm besten freunde« (2. Mose 33,11). »Daß ihr und ich solche freunde Gottes werden, wünschet meine Seele innigst!«

Die Überwindung einer anderthalbjährigen Unterbrechung der Korrespondenz auf seiten Tersteegens war einem erneuten brieflichen Anstoß durch Goyen und außerdem wohl auch der Tatsache zu verdanken, daß die sechsjährige Tochter Katharina Goyen mit ihrer Betreuerin Elisabeth Schröters nach Mülheim zu Besuch kommen durfte. Tersteegen versicherte seinem Freund Goyen (I, 279): »Unsere Vereinigung ist keine papierne Vereinigung, sonst wäre sie längst verschlissen, sondern eine Vereinigung {d.i. Übereinstimmung des Geistes} in Christo und nach Christo, der unser haupt, unser ziel und unser band der Vereinigung ist und immer wesentlicher werden will.«¹⁹ Jener innere Gnadenzug führt uns auf Gott, das wahre Gut, hin: »Mit diesem Gott wollen wir uns vergnügen.«²⁰

In einem weiteren Grußbrieflein an Goyen hat Tersteegen (I/284) dasselbe noch deutlicher ausgesprochen: »Er allein ist gnug. Und wann wir auch nichts insbesondere von Gott fühlen sollten, so ist Er uns dennoch Nahe.« – »Die ruhige, liebevolle Wahrnehmung seiner innigen Naheheit im Glauben« ist es, was uns nützlich und nötig ist.

Dieses Gruß- und Trostbrieflein seines Freundes beantwortete Goyen pünktlich innerhalb von zwei Wochen. Tersteegen hingegen ließ erst nach drei

Monaten wieder von sich hören. Sein Brief (I/290) war diesmal der Brief eines kürzlich Krankgewesenen an einen jetzt danieder liegenden Kranken. Er suchte sich und seinem Freund Mut zuzusprechen, indem er der irdischen Lebenszeit, die er als »Zubereitungszeit« auf die Ewigkeit verstand, das ewige, unwandelbare Reich Gottes gegenüberstellte: Gott ist gut, und seine Wege sind Güte, so tröstete er sich mit seinem Lieblingspsalm (Psalm 25,11)²¹ und erinnerte Goyen: »Er ist unser Grund und wahres Heymath, der einzige Ort, da wir ungestört und ewig ruhen können.« Vor kurzem selbst noch von Krankheit betroffen, zeigte Tersteegen volles Verständnis für seinen kranken Freund: »Da sind wir recht melancolische leute und bange hasen, wie tapfer sich oft ein Natürlich mensch mag anstellen wollen.« Er übersandte ihm das Rezept für einen Kräutertrank zur Herstellung in der Apotheke, dazu ein wohl selbstgefertigtes »einfältiges pulver« – nicht ohne selbstironisch hinzuzufügen: »Ich bin ein armer Doctor, der sich selbst nicht helfen kann.« Doch das Wichtigste war ihm, Goyen aus seiner Schwermut herauszuholen. Dazu riet er ihm, ungekünstelt in der Gegenwart Gottes zu verharren, seine augenblickliche Situation nach Gottes Willen als die bestmögliche anzunehmen, an seine Zukunft aber mit vernünftigen Überlegungen absichtlich gar nicht zu denken, sondern sich Gott anzuvertrauen und die ganze Liebe des Herzens auf Ihn zu lenken. Seiner Grußliste am Schluß fügte Tersteegen weitere neue Namen aus Krefeld hinzu.

Unterdessen kam die Korrespondenz der beiden Freunde erneut und ohne ersichtlichen Grund sogar für zweieinhalb Jahre zum Erliegen. Im Sommer 1744 befanden sie sich beide auf Reisen in unterschiedliche Gegenden. Tersteegen verbrachte damals sieben Wochen in den Niederlanden, vor allem in Amsterdam. Seinem Berichtsbrief an Goyen (I/329) zufolge meinte er, da und dort in Holland wieder einen zunehmenden »hunger zu was ewiges und wesentliches« erkennen zu können, so daß man den Herrn der Ernte um zusätzliche Arbeiter bitten müsse (nach Matthäus 13,33), machte aber keine näheren Angaben dazu. Er klagte andererseits vielmehr über eine allgemeine Verwirrung in Kirche und Politik und über die daraus resultierende Orientierungsnot der armen Seelen: »Ach! Wer sagts doch den Hertzen, daß ihr Heil so Nahe und das Königreich Gottes inwendig in ihnen sei (Lukas 10,2)? Wer will ihnen den einfaltigen Hertzens-weg, den Weg der liebevollen einkehr in ihren Grund zeigen, da die Quelle des Heyls zu finden ist? Thue du es selbst, liebster Jesu ... !« schloß er. Im übrigen war man in Mülheim ebenso wie in Krefeld von neuem zu einem gegenseitigen Besuch geneigt. Doch äußere Umstände standen im Wege, so daß die Brüder vorerst nur wieder »einander im heiligen Hertzen Jesu besuchen« konnten.

Den Inhalt der folgenden zwei Briefe (I/354; I/355) bestimmten die Nachrichten von der tödlichen Krankheit und dem nahenden Sterben Wilhelm Hoffmanns. Tersteegen, der ihn unter dem Beistand der Mülheimer Brüder hingebungsvoll pflegte, aber schließlich keine medizinischen Mittel mehr für ihn wußte, mußte »ihn sehr der Creutzigenden und läuternden liebes-hand des Herrn übergeben« und bat dazu Goyen und die Geschwister jenseits des Rheins um ihre Fürbitte. Tersteegen unterließ es aber auch jetzt nicht, sie allesamt an die Hauptsache zu erinnern: wie uns Gott »zu einer andern Welt und Gotte-Leben im Geist« einlade und daß wir »seinen liebes-wirkungen uns unverstellt und unbedingt überlassen« sollen (I/354). Hoffmann seinerseits versicherte bis zuletzt, er könne »der Creivelder auch vor Gott ... nicht vergessen« (I/355). Tersteegen schloß sie im Geist alle miteinander zusammen: den »alten lieben Bruder« Hoffmann, Goyen, sich selbst und alle Geschwister dort und hier. Dem Todgeweihten rief er zu: »Jesus ziehe uns immer kräftiger in Ihn, der unser wahrer und ewiger ruhe-punct ist, aus allem unruhigen und bedrängten wesen der Creatur- und selbstliebe! ... Er hat und Er ist alles, was unserm Geist gebricht, in ihm ist unsere Heimath: So bringe uns denn, Herr, wieder zu Dir, damit wir Heim kommen.« Ähnliche quietistische Grundgedanken hatte Hoffmann der Versammlung in Mülheim jahrelang beigebracht: Der Weg der Seele, die mit dem Fall Adams aus ihrer ursprünglichen Ruhe in die Unruhe der Welt gestürzt und der Selbstsucht verfallen war, führt, dem Heiland Christus folgend, in die Ruhe hinan und in den Frieden der stillen Ewigkeit hinein.²² Hoffmann ging bald darauf »in die Ruhe« ein (13. August 1746).²³ Tersteegen teilte in der an »die gantze C{refelder} Gemeinde« gerichteten Todesanzeige die näheren Umstände seiner letzten Stunden und seiner letzten bekenntnisartigen und vermächtnishaften Worte mit. »Es hat auch C{refeld} die treugemeynte Ermahnungen dieses unsers Bruders viele Jahre öffentlich und insbesondere gehöret. Gebe Gott! daß es nicht bey allen fruchtlos sey«, setzte er hinzu (I/357).

In den acht Monaten zwischen Februar und Oktober 1747 trafen nicht weniger als fünf Briefe Tersteegens bei Goyen ein. Es war zutreffend, was er an Goyen schrieb: »unsere vereinigung im Herrn nimmt nicht ab.« Sie nahm noch immer zu. Die Freunde rückten noch näher zusammen. Dabei empfand der fünfzigjährige Tersteegen seine alltägliche Arbeitsbelastung, auch infolge immer wiederkehrender »fiebercher und grosse(r) kränckung im Haupt« stärker als früher. Goyens ruhiger Alltag erschien ihm dagegen im günstigsten Licht, so als wäre sein Leben ein einziges *vacare Deo*: »Welche edle Zeit, welche schöne Gelegenheit und welche Gnade hast du nicht vor andern, unserm Gott zu dienen ...? da du fast nur an Gott und deine Seele hast zu

denken ...? Mit andern hast du nicht zu thun als nur, was die liebe damit zu thun giebt.« Fast klang das, als benedete er seinen Freund. Aber seine Bemerkungen mündeten in eine erneute Bekräftigung ihrer geistlichen Bruderschaft und ihrer gemeinsamen Bestimmung und Übereinstimmung: »Ihm wollen wir uns ganz kindlich anvertrauen und überlassen ..., damit er uns selbst nach seinem hertzen bereite« (I/367).

Diesmal kam der geplante Besuch Tersteegens in Krefeld – über Duisburg und die Rheinfähre bei Uerdingen – glücklich zustande (14. bis 21. Juni 1747). Sein Wunsch, »dein und der übrigen mitpilger angesicht noch einmal zu sehen und mich etwas in der stille bey Euch nieder zu setzen in der Gemeinschaft des Geistes mit Gott und untereinander«, ging in Erfüllung (I/370).

Nach Mülheim zurückgekehrt, bedankte sich Tersteegen bei Goyen: »Im Geist der Liebe Jesu bleiben wir ungeschieden. Der Herr segne und vermehre sein häuflein zu Creivelt ... Ich grüße und küsse euch alle im Geiste« (I/372).

Im September 1747, als sich Maria von der Leyen geb. Schorn, die Schwägerin von Goyens frühverstorbenen Frau Susanna²⁴, zusammen mit Goyens zwölfjähriger Tochter Katharina und der Betreuerin Elisabeth Schröters zu einem Gegenbesuch in Mülheim aufhielt, erlebte die Stadt Krefeld eine »Besuchung Gottes«, eine Heimsuchung in Gestalt einer grassierenden Seuche (I/374). In diesen Krankheitstagen starb dort am 14. September 1747 unter anderen auch »die liebe Schwester« Gertraud Jentges geb. von der Leyen, eine ältere Schwägerin Goyens, im Alter von 65 Jahren.²⁵ Tersteegen deutete Goyen diese Heimsuchung als »eine kräftige bußstimme, die eine bleibende bekehrung wircke(n) (möge)«. Galt das allen und jedermann, so wünschte Tersteegen namentlich dem nunmehr verwitweten »Freund« Peter Jentges »einen neuen seegen und Gnade zur aufweckung« ... »Gott hat noch was mit ihm vor ... Aber das Gebet ist ihm und uns vonnöthen,« wie Goyen dem Schwager ausrichten sollte. Für »Gottes Kinder« aber gelte es jetzt erst recht, »in ihrer Übergebung völliger zu werden.« Tersteegen blickte, wie so oft, erwecklich aufmunternd und steigernd nach vorn auf die notwendige und mögliche Vervollkommenung. »Fürchterliches erwarten eines dinges, sonderlich eines Creutzes, krankheit oder todes setzen nur das Gemüt in eine schädliche Confusion, verstreuung und kleinmütigkeit. Laßt uns nicht die Dinge in sich selbst, sondern unsern Guten süßen Heyland in allen dingen und wegen ansehen ...« Allerdings ist die Stunde vorgerückt! »Es ist Mitternacht, ... eine fast allgemeine schlafsucht, ... wenig kraft zum thätigen inwendigen Christenthum.« Da muß Gottes Barmherzigkeit von außen die Stimme seiner nahenden Gerichte und von innen die Stimme seiner lockenden Gnade erheben, um uns munter zu halten.

In Krefeld hielt die ansteckende Krankheit auch im Herbst 1747 noch an. Tersteegen erhob jetzt seine vorige Deutung tröstend ins Positive und Grundsätzliche (II/377): Unser »liebes-Gott« und »friedens-könig« »schläget nicht, als damit er möge umarmen und erfreuen können ...« – »Ach, rüft uns nicht der Geist zu: leget doch die waffen nieder, ihr thörichten kinder! Widerstretbet nicht länger euerm wolthäter und unterwerft euch mit warheit Euerm Gott!«

Unter den erkrankten Freundinnen in Krefeld befand sich inzwischen auch Goyens Verwandte Maria von der Leyen. »Sie wird ja das fieber als ein Gnaden-geschenck vom Herrn wissen anzunehmen,« meinte Tersteegen. In diesem Sinn widmete er ihr auch ein Reimlein, das ihr Goyen mitteilen sollte:

Creutz ist ein liebes-pfand

Aus des Geliebten Hand.

Auf Maria von der Leyen kam Tersteegen schon am Anfang seines nächsten Schreibens wieder zurück (II/390). In den üblichen Grußlisten am Briefende war die vornehme Schwester²⁶ – auch von Tersteegen stets mit »Ihr« und »Euer Ehren« angeredet – mit Grüßen bedacht worden. Inzwischen führte er einen eigenen Briefwechsel mit ihr.²⁷ Sie war Patientin – unter den leidenden Mitpilgerinnen vielleicht diejenige, die an den veränderlichen Stimmungen ihres Gemüts am meisten zu leiden hatte. Tersteegen kannte allmählich ihre persönlichen Sonderbarkeiten, richtete seine Seelsorge auf ihre Bedürfnisse ein und wußte sie mit Liebe und gelegentlicher Strenge zu leiten und dennoch stets respektvoll so zu nehmen, wie sie war. »Ich vertraue, der herr habe was recht gutes mit ihr vor«, schrieb er an Goyen. »Was liegt am körper gelegen, wo nur der Edle Geist, auch solcher gestalt, zu seinem wahren Leben und zu der Herrlichen freyheit der kinder Gotts hier und ewig mag geholffen werden?«

Auch auf ein zweites, junges Sorgenkind ganz anderer Art kam Tersteegen zu sprechen: auf Arnold Goyens Tochter Katharina, die sich, nach dem frühen Tod ihrer Mutter von ihrem Vater allein erzogen, als Dreizehnjährige selbstständig entwickelte. Tersteegen hatte »Katringen« von Anfang an so sorglich beobachtet, als hätte er die Verantwortung eines Paten für das Kleinkind übernommen. Mittlerweile nannte er das Mädchen gegenüber seinem Freund Goyen vertraulich, wie hier, nur noch »unsere Tochter«: »Auch grüsse ich besonders unsere tochter Catharina, deren brieflein mir recht lieb war ... ich vertraue ja, daß sie fleissig mit werde bäten und ihren sinn gantz auf die Gottseligkeit setzen!« Diesen seinen Wunsch dehnte er übrigens sogleich auch noch auf die drei Kinder von Abraham Lobach und auf die sechs Kinder von Gottfried Luther Stetius aus, deren Namen er sich eigens notiert hatte. Kurz

zuvor hatten ihn Stetius, Lobach und Johann Christoph Höcker aus Krefeld gemeinsam in Mülheim besucht.

Als Arnold Goyen hiernach fast drei Monate lang von Tersteegen nichts hörte, wurde er unruhig: Hatte er nicht herzlich genug an ihn geschrieben? Zweifelte Tersteegen an seiner Beständigkeit und seiner Bruderliebe? Tersteegen beruhigte ihn (II/397): auch eine geistliche Freundschaft sei doch jedenfalls auf gegenseitigem Vertrauen aufgebaut. Aber sogleich übertrug er – bezeichnend für ihn – diesen wichtigen Grundsatz auf die Beziehung zu Gott in Christo. Wäre es nicht undankbar, wenn wir auch »nur *einen* argwöhnischen gedanken von seiner unverrückten Vatter-liebe wollten herbergen lassen bey uns?« Empfangen wir doch immer wieder, wenn auch nicht etwa täglich und stündlich, »neue liebes-brieflein und wahrnehmliche zusprüche«²⁸ von Ihm, und man denke doch auch an seine alten, die biblischen »brieflein« wie etwa die Verheißungen Jesu in seinen Abschiedsreden (Johannes 14 und 15). »O! mein lieber bruder, diß sind worte unsers unbetrieglichen freundes, darauf wollen wirs wagen, darauf wollen wir warten, lieben, leiden und getrost seyn bis zum ende. Amen, Herr Jesu.«

Goyen hatte damals die Absicht, zusammen mit anderen Krefelder Freunden Tersteegen in Mülheim zu besuchen. Tersteegen hätte sie gerne bei sich aufgenommen. Aber er sah »jetzt keinen Weg«, denn er hatte zwei Schwerkranke zu versorgen (II/398). Nachdem aber diese beiden, ein Bruder und eine Schwester, kurze Zeit darauf verstorben waren, bat er Freund Goyen darum, seinen »liebes-besuch« mit den Freunden nunmehr nachzuholen: »unser Hertz und pilger-herberg und was wir vermögen, stehet zu euerm dienst bereit« (II/400).

Im nächsten Jahr erhielt Goyen (am 6. Mai 1749) auf zwei seiner Briefe eine Antwort nicht aus Mülheim, sondern aus Solingen (II/412). Nach einem dringend notwendigen Krankenbesuch gedachte Tersteegen von Solingen aus »nach dem barmen, Elberfelt und sonst ins bergische« weiterzureisen. Er fühle sich zwar »abgenutzt«, schrieb er. »Dennoch liebe ich alle Kinder Gottes zärtlich«²⁹, und unter denselben dich insbesondere, lieber bruder.« Gab es wohl eine erfreulichere Nachricht für Goyen als diese?

Nur wenige Wochen später, im Juni 1749, reiste Tersteegen mit einem Begleiter von Mülheim nach Krefeld, um seine dortigen »Mitpilger« und »Berufenen« seinerseits aufzusuchen. Auf dem Rückweg gaben ihm Arnold Goyen und Maria von der Leyen – vermutlich in einer Kutsche – das Geleit bis zur Rheinfähre. Nach seiner Rückkehr sagte er Gott Dank für die Gewährung des Vergnügens, »einander *noch einmal* zu sehen nach dem leibe und zu fühlen nach dem Herten« (II/418). Er klagte aber auch darüber, daß wir Men-

schen die Wirkungen Gottes und die Mitteilungen seiner ewigen Liebe »ach, leider! wenig erfahren, weil wir *noch so wenig* im Geist leben.« Im ersten Fall (*noch einmal*) gebrauchte Tersteegen das kleine, ihm wichtige Wörtlein *noch* in Verbindung mit einer Zahl oder einem Zahladverb oftmals nicht einfach zur Bezeichnung einer regelmäßigen Wiederholung. Er verwendete es vielmehr wie auch hier – mit seiner gewohnten Blickrichtung auf Gott und die Ewigkeit – zur Betonung der Begrenztheit irdischer Lebenszeit und zu deren Verständnis als diesseitige Gnaden- und Zubereitungszeit auf die Ewigkeit hin. Mit einer Einschränkung oder Negation versehen, wie im zweiten Fall (*noch so wenig, noch nicht*), diente es ihm hingegen – mit derselben Blickrichtung – dazu, den bedrohlichen möglichen Verlust der ewigen Seligkeit infolge unterlassener diesseitiger Bemühung um das Heil zu betonen. In diesem Fall konnte die irdische Lebenszeit zum Unheil gereichen, sie wurde zur Unheilszeit. Das Wörtlein *noch* spielte bei ihm nicht nur in seinen mahnenden Briefen, sondern auch innerhalb seiner erwecklichen Gnaden-, Bekehrungs- und Heiligungspredigt und in seinen Liedern eine bemerkenswerte Rolle: *Noch* ist Gnadenzeit! *Noch* ist das Ziel des Heilswegs *nicht* erreicht!³⁰

Wenige Tage nach ihrem Wiedersehen in Krefeld richtete Goyen ein »klag-brieflein« an Tersteegen – ein Zeugnis für das Vertrauen, das er ihm als seinem geistlichen Freund und Bruder nicht nur in Sachen der Seele und ihres Heilswegs entgegenbrachte. Goyen traute ihm auch Kenntnis und Erfahrung in Dingen des Alltags und selbst weltlicher Händel zu – mit Recht, denn Tersteegen war ein ausgebildeter, sachkundiger Kaufmann und wurde nicht selten als Ratgeber aufgesucht. Aus Tersteegens Antwort (II/431) geht hervor, daß Goyen in einen mißlichen Rechtsstreit verwickelt war und einen oder mehrere Anwälte zu Rate ziehen wollte. Tersteegen sah diese »weltliche« Angelegenheit nicht einfach als eine solche an, sondern vielmehr als »Probe«, in die Goyen nicht ohne Gottes Zulassung geraten war. Als kluger Seelsorger ließ er jeden Imperativ beiseite und zielte statt dessen mit freundlich-brüderlichen Suggestivfragen auf das glaubende Gewissen seines Freundes: »Du begehrest ja nicht anders als nach dem liebsten wol-gefallen Gottes hierin zu verfahren. Ist es nicht wahr, lieber bruder«? Aus der stillschweigend vorausgesetzten positiven Antwort zog er die Folgerung: »Siehe, darum kanst du dein Hertz stillen vor Gott, dan [= denn] dein Hertz ist und gibt sich in Gottes Hand ...« Sein Rat lautete daher, wie einst der Rat Samuels an Saul (1. Samuel 10,7): »Thue mit einem solchen Herten die Dinge so, wie sie dir vorkommen.«³¹ Tersteegen begründete und verstärkte seine Ermutigung noch: »Ich sehe nicht, daß du äusserlich anders kanst zu

werck gehen, als du thust, dan [= denn] du wirst hierin gezogen und verhältst dich leydend [= passiv].« Im übrigen möge Goyen den Advokaten »gehässige, bittere, verkleinernde expressionen« in ihren Schriftsätzen von vornherein verbieten. Über allem aber sollte er nicht vergessen: Der liebste Heiland selbst »ist oberprocurator. Ein einfaltiges Gebet zu ihm richtet mehr aus als eine gelehrte advocaten-schrift.« So redlich es Tersteegen mit seinem Ratschlag meinte, so war er hier vielleicht aber doch, um einen seiner bevorzugten Ausdrücke aufzugreifen, »mit dem Hertzen« nicht ganz dabei. Er hielt diesen Rechtsstreit nämlich letzten Endes für ganz geringfügig, ja wohl für nichtig, gemessen an dem einen Notwendigen, Großen und Ganzen, das ihm wirklich am Herzen lag. So schränkte er nachträglich vollends ein und mahnte zum Schluß: »Lasset uns nicht ohne noth zu viel an diese Sache denken, wir haben unsere grosse sache zu thun: Unsern grossen, nahen, guten Gott anzubäten, zu lieben und raum zu lassen in unsern Hertzen. In ihm grüße und küsse ich dich, mein lieber bruder. Jesus segene dich ...« Ob und wie weit Goyen dem Rat seines Freundes gefolgt ist, läßt sich aus den weiteren Briefen nicht erkennen.

Ein Bericht Goyens über eine erneute Erkrankung mehrerer »lieben Creivelder mitglieder« veranlaßten Tersteegen, mit kurzen Worten auf sein Verständnis von Leiden und vom rechten Verhalten im Leiden einzugehen (II/442). Er gab den Kranken den Rat, mit kindlichem Glaubenssinn nur auf Jesum zu blicken und ihr Leiden nur in Ihm und in Gemeinschaft mit Seinem Leiden (Philipper 4,10) zu betrachten. So gesehen, ist Leiden »eine heilige, venerable und Gott angenehme sache.« Dieses Verständnis will jedoch »der feind« mit allen Mitteln untergraben: die menschliche Vernunft und die kreuzflüchtige menschliche Natur entreißen den Leidenden ihre Gottesbeziehung. Sie verderben ihnen das Leiden und machen es ihnen sauer und fruchtlos. Die Folge ist eine Art gottloser Ergebung ins Leiden, die keine wirkliche Ergebung ist, sondern sich in Wirklichkeit gegen das Leiden auflehnt: »Wir wollen leiden, O ja! Aber selten *das*, was wir leiden, selten von *der* Seite, selten zu *der* zeit, zu *denen* Umständen und just auf *die* weise, wie es ist. Zwar sind Leiden allerdings Früchte der Sünde oder unmittelbare Folgen der Untreue. Aber sie werden »durch Christum eine heilsame Artzeney«, um uns von Sünde, Untreue und Abweichung zu heilen und zu frommen Christ-ähnlichen Kindern zu machen.« Den drei leidenden mennonitischen Glaubensschwestern Maria von der Leyen, Elisabeth Schröters und Christine Diekers suchte er den Sinn der ihnen auferlegten Krankheit an Hand eines bildhaften Vergleichs zu verdeutlichen: Es ist, »als wenn der Gute hirt uns mit einem erdklößgen wirft, da lauffen die schüchterne schäfgens zum hirtten, dan

[= denn] sie verstehens, was das gesagt sey: Nicht abweichen von Seinem Weg, sondern zurückkehren zu Ihm und bei Ihm bleiben!

Sein kurzes Grußbrieflein an Goyen vom Frühjahr 1750 (II/446) begann Tersteegen mit dem ungewollten Paradox: »Hierdurch muß nur allein schreiben, daß jetzt nicht schreiben kann. Ich hab müssen zur ader lassen ...« Das geschriebene, aber nicht geschrieben sein sollende Schreiben weitete sich dann aber doch zu einem kleinen Berichtsbrieflein aus. Als Beilage sandte er in Handschrift ein neu entstandenes neunstrophiges »frühlingsliedgen« mit, dem er den Titel »Innige Frühlingsbelustigung« gab. Goyen sollte es singen, »damit die Nachtigall nicht allein mag singen.« Es wurde im folgenden Jahr der nächsten Auflage seines »Blumengärtleins« hinzugefügt.³²

Unter dem ermutigenden Eindruck, aus einem (nicht mehr erhaltenen) Brief Goyens (vom 13. Oktober 1750) dessen »brüderliches hertze nochmahlen mit vergnügen gefühlet« zu haben, antwortete Tersteegen (II/457), indem er seinem Freund und Bruder den apostolischen Lobpreis Gottes in Erinnerung rief und entfaltete: »Aus Ihm, durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge [Römer 11,36]:

Aus Ihm, dem unerschöpflichen Liebes- und Lebens-brunnen, müssen wir täglich, stündlich, augenblicklich alle tugend und gutes und auch die liebe, womit wir einander lieben, immer neu und frisch empfangen; drum ziehet uns seine Gnade zum kinder-werden, zum saugen, zum offen-halten³³, zum bäten ...

Durch Ihn und seinen uns belebenden, unterweisenden, treibenden Geist und Gnade geschieht es allein, daß wir todten-Gebeine [Hesekiel 37,1–10] uns zum guten können regen und bewegen, daß wir was gutes, schönes, tugendhaftes – wann irgendwo was hervor kommt – können dencken, begehren, reden, verrichten, drum sollen wir immer mehr abhängig leben, von unserm eigenen thun ablassen und den Herrn nur durch seinen Geist in uns wirken lassen:

Und wer das lebendig erfährt, daß ers so alles aus Gott und durch Gott hat, der bringt sich und alles Gute nur immer wieder *zu Ihm* mit innigster dankbarkeit, Gegenliebe und Anbätung; der stürztet sich selbst und alles gute stets wieder in den Abgrund aller güte hinein, woraus es hergekommen und wohin es gehöret ...«

»Welch ein vergnügen und seligkeit dieses sey, das wünsch ich mir und dir, lieber bruder, und uns allen immer völliger und in einer gantzen ewigkeit zu erfahren ... Amen, Hallelujah!«

Nach diesem vom Spiritualismus durchwehten und vom Quietismus getragenen, nahezu hymnischen Erfahrungs-Bekenntnis, wie man es im Unter-

schied zu einem lehrhaften Glaubensbekenntnis nennen könnte, lenkte Tersteegen in die Gegenwart zurück: Rings um Mülheim war die Umgegend wieder einmal von einer »grassierenden Seuche« geplagt. Er deutete dieses Unglück erneut als göttliche Warnung und Weckruf zur Umkehr vor dem Ende der Gnadenzeit: »Der Gerechte, aber auch Mensch-Liebende Gott verschone und züchtige in Gnaden und gebe, daß auch diese Mitternachts-Stimme *noch* manchen aufwecke heraus zu gehen, dem bräutigam entgegen!« – »Ich grüsse und umfasse dich zärtlich, mein hertzlieber bruder«, so schloß er. »Ich kann sagen, daß ... unsere vereinigung nicht abnimt, welches auch mit Gott in ewigkeit nicht geschehen wird.« Waren die beiden Brüder nicht »ein Herz und eine Seele« geworden, wie zu Zeiten der Apostel die ersten Christen [Apostelgeschichte 4,32]? Doch gerade jetzt, um die Jahreswende 1750/51, trat eine Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen auf, die leicht zu ihrer Entzweiung hätte führen können.

Teil 2 folgt in der nächsten Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter.

Anmerkungen

- 1 Gerhard Tersteegen, Briefe, 2 Bde., hrsg. v. Gustav Adolf Benrath unter Mitarbeit von Ulrich Bister und Klaus vom Orde, Gießen und Göttingen 2008. – Die Briefe dieser Ausgabe werden im folgenden mit der Bandnummer I und II, Virgel und anschließender Briefnummer zitiert.
- 2 An Maria d'Orville, II/476. – Vgl. Gerhard Tersteegen, Geistliche Reden, Göttingen 1979, S. 1–4.
- 3 II/477.
- 4 Zu Tersteegen seien genannt: Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen ev. Kirche II, Coblenz 1860, ND Gießen 1992, S. 289–447. – J. F. Gerhard Goeters, Der reformierte Pietismus in Bremen und am Niederrhein im 18. Jahrhundert; in: Geschichte des Pietismus Bd. 2, Göttingen 1995, S. 390–410.
- 5 Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Wolfgang Froese, Krefeld 1995, S. 61–104, bes. 88 f. – Frank Deisel, Kirchen, Konfessionen, religiöses Leben; Schulen. I. 17. und 18. Jahrhundert. 1. Alt-Krefeld, in: Krefeld, Die Geschichte der Stadt, Bd. 4, Krefeld 2003, S. 15–119, bes. S. 84–90. – Ursula Broicher, Der Briefwechsel des Aufklärers Engelbert vom Bruck, Krefeld 2006.
- 6 Karl Rembert, Art. Krefeld, in: Mennonitisches Lexikon [fortan ML], Bd. 2, Frankfurt am Main und Weierhof, 1937, Sp. 558–565. – Dirk Cattepoel, Das religiöse Leben in der Krefelder Mennonitengemeinde des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten, Weierhof (Pfalz) 1939, S. 5–28. – Walther Risler, Die Krefelder Mennonitengemeinde im Jahre 1740, in: Die Heimat 30 (1959), S. 22–32.
- 7 Über beide, Vater und Sohn, vgl. Otto Schowalter, Art. Goyen, ML 2 (wie Anm. 6), S. 151 f.
- 8 Dieter Hangebruch, Inventar des Archivs der Mennonitengemeinde Krefeld, in: Sie kamen

- als Fremde (wie Anm. 4), S. 315–371, hier S. 359–362. – Die Originalbriefe befanden sich bis zur Übergabe ins Archiv m. W. im Besitz von Pastor Gustav Kraemer, Krefeld.
- 9 Hans Schneider, Ernst Christoph Hochmann von Hochenau; in: Geschichte des Pietismus (wie Anm. 4), S. 124–128.
 - 10 Gustav A. Benrath, Wilhelm Hoffmann (1676–1746) und Gerhard Tersteegen (1697–1769), in: Monatsschrift für Evang. Kirchengeschichte des Rheinlands 60 (2011), S. 247–298.
 - 11 Friedrich Nieper, Die ersten deutschen Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien, Neukirchen 1940, Kap. 9 (Johann Lobach und seine Freunde, S. 201–245).
 - 12 I/74.
 - 13 Geistliche und erbauliche Briefe ... von weyland Gerhard Tersteegen, die »alte Briefausgabe«, abgekürzt GEB I–II (Solingen 1773), III–IV (Solingen 1775), enthält in I/2 bis I/57 (nicht genau datierbare) Briefe an Johann Lobach (z. B. I/44), an Gottfried Luther Stetius, an Lobach und Stetius gemeinsam, bzw. Lobach oder Stetius alternativ, sowie an Amalie Kauertz (I/3; I/4), und (nach ihrer Verheiratung) Amalie Stetius, geb. Kauertz zahlreiche weitere Briefe.
 - 14 Hierzu im Zusammenhang: Ute Mennecke-Haustein, »Gleich als Hand an Hand nach dem hohen Ziel fortzuschreiten«. Gerhard Tersteegen und die Tradition erbaulicher Briefausgaben, in: Hans Erich Bödeker u.a. (Hg.), Der Umgang mit dem religiösen Buch, (Göttingen 1991), S. 361–385.
 - 15 Die traditionelle Definition lautete: *Oratio est elevatio mentis ad Deum*, der liturgische Vorspruch entsprechend: »*Sursum corda*«.
 - 16 Tersteegen hat die Schrift seines Gewährsmanns Pierre Poiret, *La Théologie de la présence de Dieu* gekannt und in seiner Anweisung und Beschreibung einiger geistlichen Bücher (ca. 1731) zur Lektüre empfohlen, vgl. Marjolaine Chevallier, Pierre Poiret, Baden-Baden 1985, S. 115 f. (= *Bibliotheca Bibliographica Aureliana* XCVI = *Bibliotheca Dissidentium* V). – Dietrich Meyer (Hg.), Gerhard Tersteegen. Ich bete an die Macht der Liebe (Giessen 1997), S. 60. – Zu Wilhelm Hoffmann vgl. meinen Aufsatz (wie Anm. 10), S. 255–257.
 - 17 Abraham Lobach, Elisabeth Schröters, Jentges und Frau (Gertrud, geb. von der Leyen), von Beckraats, Frau Tirion, Frau Scheuten, siehe Anm. zu I/250.
 - 18 Vgl. sein bekanntes Weihnachtslied »Jauchzet, ihr Himmel«, Str. 3: »Gott wird ein Kind / hebet und trägt die Sünd« / ... – Tersteegen, Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen, IV. Büchlein (Das ist der Frommen Lotterie), Nr. 370: »Gott nahm die Menschheit an auf Erden / Doch wollt er nur ein Kindlein werden / Im Punkt der Kindheit kann allein / Ein Mensch mit Gott vereinigt sein.«
 - 19 Ähnlich II/397.
 - 20 D. i. mit Ihm wollen wir uns begnügen, an Ihm wollen wir es uns genug sein lassen.
 - 21 Vgl. Geistliches Blumengärtlein Drittes Büchlein (= GBG III), Nr. 59 Reimbetrachtung über den 25. Psalm, sowie Tersteegen Briefe 2, Register S. 599.
 - 22 Wilhelm Hoffmann, Gebahnter Weg des Friedens oder kurze Anweisung, zum wahren Frieden und Seelenruhe in Gott durch Jesum Christum zu gelangen, vgl. dazu meinen Aufsatz (wie Anm. 10), S. 251–254.
 - 23 II/641 (vom 13. August 1762): »heute 16. Jahr gieng br. Hofman in die ruhe.«
 - 24 Vgl. die Stammtafel Heinrich von der Leyen, in: Die Heimat 3, 1924, S. 183.
 - 25 Sie war die Tochter von Wilhelm von der Leyen aus erster Ehe, Susanna Goyen geb. von der Leyen entstammte dessen zweiter Ehe. Vgl. dieselbe Stammtafel. – Nach den beiden Kri-

- terien (»grassierende Seuche«, »Tod der alten N. N.«), läßt sich der bisher undatierte Brief an Maria von der Leyen in GEB II, Nr. 2 auf Ende September/Anfang Oktober 1747 datieren.
- 26 Ihr einstiger vornehmer Beginn in Krefeld: »Den 7 Nov [1732] quam Hendricus van der Leyen mit zyne bruit Maria Schoor hier van Aaken an, alwaer sy den 27 Oct getrouwet syn.« – Beim Einzug in die Stadt trat Arnold Goyen als Vorreiter in Erscheinung, es folgte ein Postillon mit zwei Kutschen, eine jede mit vier Pferden bespannt. Dieter Hangebruch (Hg.), Das Tagebuch der Brüder Claes und Abraham ter Meer 1732–756, Krefeld 2002, S. 34 und 274.
- 27 In GEB II und IV finden sich insgesamt 42 nicht datiert überlieferte Briefe Tersteegens an Maria von der Leyen geb. Schorn. Acht spätere, datierbare Briefe aus den Jahren 1750–1758 sind in Tersteegen Briefe 2 abgedruckt: II/444/522/527/529/533/535/539/543. In allen diesen Briefen hat Tersteegen die Anrede »Ihr« und »Euch« beibehalten. Aus diesem Grund kann der ohne Adresse überlieferte Brief I/247 vom 11. Juni 1739 nicht an Maria von der Leyen gerichtet gewesen sein. Er ist von mir irrtümlich mit ihrer Adresse versehen worden. Andererseits läßt sich der an sie gerichtete undatierte Brief GEB II, Nr. 2 inzwischen datieren (wie Anm. 25).
- 28 Zuspruch = Besuch.
- 29 Vgl. Tersteegens Lied Jesu, der du bist alleine ... (»Brüderliche Fürbittseufzer«), in GBG III, Nr. 43, bes. Str. 3–11.
- 30 Fehlt bei August Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, 2. Aufl., Tübingen 1968. Vgl. meinen Aufsatz: Tersteegens Predigten, in: Dietrich Meyer, Udo Sträter (Hg.), Zur Rezeption mystischer Traditionen des 16. bis 19. Jahrhunderts, Köln 2002, S. 283–303, bes. S. 291–296, dazu z. B. die Lieder »Gott ist gegenwärtig«, Str. 8, sowie »Gott ruft noch«, GBG III, Nr. 11 und Nr. 52.
- 31 Luther z. St.: »Tue, was dir unter die Hand kommt, denn Gott ist mit dir.«
- 32 GBG III, ⁵1751, Nr. 91, so auch ⁶1757 und ⁷1769. – Die »Nachtigall« findet sich in Str. 8.
- 33 Sich offenhalten für die Offenbarung. – Vgl. »offen« u. ä. bei August Langen (wie Anm. 30), S. 225–227.

Ein vergessenes Kapitel: Das Zusammenwirken mennonitischer und evangelischer Frauen im 19. Jahrhundert im karitativen Bereich.¹

Am Anfang stand ein Kränzchen mennonitischer und evangelischer Fabrikanten- und Kaufmannsgattinnen, die sich regelmäßig bei Luise von der Leyen geb. Gontard trafen, der Ehefrau des Seidenfabrikanten Konrad Wilhelm von der Leyen. Mit großer Anteilnahme und großzügigen Spenden begleiteten sie das Bemühen des jungen Pastors Theodor Fliedner, der 1822 nach Kaiserswerth gekommen war, in eine bitterarme Gemeinde, der man höheren Orts keine Überlebenschancen einräumte. Das Pfarrhaus war verpfändet, an ein gesichertes Einkommen nicht zu denken. Wie viele seiner Kollegen in armen Gemeinden mußte Fliedner darum durch Kollektenreisen sein eigenes Auskommen und den Erhalt der Gemeinde zu sichern suchen.

Fliedner hat überall sorgfältig das kirchliche und kommunale Leben studiert und darüber seinen Unterstützern berichtet: Nöte, Mißstände, aber auch mutige Reformversuche. Alles drängte den jungen Pfarrer zum Engagement und ließ die Krefelder Frauen die Situation in ihrer Stadt mit seinen Augen sehen.

Die Französische Revolution und die ihre Ideen durchsetzenden napoleonischen Armeen hatten die Gesellschaftsordnung verändert und alte, überkommene Werte radikal in Frage gestellt. Die Abschaffung der zahlreichen großen und kleinen weltlichen und geistlichen Fürstentümer und des damit verbundenen Zehntwesens hatte in der Stadt wohl in erster Linie die katholischen Gemeinde beunruhigt, aber das Ende der Zünfte und die Einführung der Gewerbefreiheit trafen die Bürger, die Handwerker und Kaufleute sozusagen ins Mark. Denn was nun als überholt galt, war für den größten Teil der Bevölkerung der Halt gewesen, ohne den man sich das Leben nicht vorstellen konnte: Die Zünfte sicherten Handwerksmeistern und Gesellen die berufliche Existenz, einschließlich der Altersvorsorge. Die Freiheit als Gewerbefreiheit trieb viele kleine Handwerker und Kaufleute in einen erbitterten Kampf ums Überleben. Handwerker sahen sich gezwungen, ihre Eigenständigkeit aufzugeben und wurden Industriearbeiter, in einer der zahlreichen Textilfirmen, die durch die Aufhebung des Monopols aus dem Boden geschossen waren. Die Frauen, die bisher mitgearbeitet hatten am Webstuhl, mußten arbeiten gehen, um die Familie mitzuernähren. Und wer kümmerte sich um die Kinder?

Man kann es sich vorstellen, wie elektrisiert die Frauen um Luise von der Leyen waren, als sie 1836 von Fliedners Gründung einer Kleinkinderschule in Düsseldorf in seinem erstem Jahresbericht 1836 lasen: Wir können, schrieb Fliedner, »den einen Teil der Eltern nicht von ihrem Broterwerb weg in die Kinderstube hinabziehen und dem anderen Teil nicht die Erziehungsweisheit einimpfen. Aber wir können uns ihrer verwaehrlosten Kindlein annehmen und sie erziehen helfen«. Es sei, schrieb Fliedner weiter, »heilige Pflicht jedes Bürgers, jedes Christen, dem Unheil (der Verwaehrlosung) so viel an ihm ist, hemmend entgegen zu treten, und soll es gründlich geschehen, an der Wurzel, also an der zarten Kindheit beginnen.«² Die Kleinkinderschule sollte für Kinder vom zweiten Lebensjahr bis zum schulpflichtigen Alter bestimmt sein, betreut von jungen, unverheirateten Frauen im Alter von 18 bis 30 Jahren. Sie hatten »in liebevoller Weise zum Gehorsam, Ordnung und Reinlichkeit anzuleiten, fröhlich zu unterhalten, zu beschäftigen, und, soviel paßlich, nebenbei zu unterrichten.«³

Ausgebildet wurden die Lehrerinnen in drei- bis viermonatigen Kursen, später von einem halben Jahr. Finanziert wurde die Arbeit aus Spenden. Wer sich verpflichtete, mindestens einen Taler regelmäßig beizutragen, war Mitglied des Vereins zur Errichtung und Leitung von Kleinkinderbewahranstalten.

Frau von der Leyen sah darin sofort eine wichtige Aufgabe und gewann auch ihren Gatten Konrad Wilhelm dazu, einen Aufruf zur Gründung eines solchen Vereins in das Intelligenzblatt für Krefeld zu bringen. Das geschah am 29. November 1837. Am 5. Dezember 1838 wurde die Bildung des Vereins zur Errichtung und Leitung von Kleinkinderbewahranstalten angekündigt als »ein Werk der Menschlichkeit und des Bürgersinns«. Die Mitteilung wurde unterzeichnet von allen Pfarrern, den evangelischen Nicolaus Heilmann und Adolf Heilgers, dem katholischen Johann Heinrich Gottfried Reinarz, dem mennonitischen Leonhard Weydman, dem Landrat Melsbach und den Kaufleuten Wilhelm de Greiff, Peter de Greiff, Wilhelm Schramm, Conrad Wilhelm von der Leyen und Hermann von Beckerath.⁴

In den vorläufigen Vorstand wurden Luise von der Leyen geb. Gontard und Charlotte von Beckerath-Heilmann berufen. Beide Frauen waren evangelisch, ihre Männer Mennoniten. Die Öffentlichkeitsarbeit des Vereins übernahm Conrad Wilhelm von der Leyen, später noch eine Zeit lang Hermann von Beckerath. Auf den Aufruf waren sofort ca. 800 Taler eingegangen, so daß man zwei Kleinkinderschulen planen konnte.

Die erste Kleinkinderschule wurde am 25. Juni 1838 auf dem Westwall eingeweiht. Sie bestand aus zwei Räumen von je 21 Quadratmetern und einer Höhe von 3,70 Metern und hatte hinter dem Haus einen geräumigen Spiel-

platz. In seinem Grußwort dankte Dechant Reinarz bei den Feierlichkeiten den Gründerinnen im Namen der katholischen Gemeinde, daß die Einrichtung für die vielen hilfsbedürftigen katholischen Kinder offen stehe. Nur die Not zählte, nicht die Konfession. Darum war der Besuch kostenlos und jeder Religionsunterricht untersagt. 80 Kinder besuchten die Schule. Es sollten im Laufe der Jahre acht Schulen entstehen.

Ab 1845 organisierten Frauen warme Mittagsmahlzeiten für alle Kinder, die mittags kein Essen zuhause bekamen. Viele der ärmsten Kinder waren so erbärmlich gekleidet, daß Vorstandsamen auf den Gedanken kamen, eine Lotterie, eine Verlosung wie in Kaiserswerth durchzuführen, um von den eingehenden Gaben Kinder für den kommenden Winter einzukleiden. Später dienten die jährlich durchgeführten Verlosungen zur Deckung der laufenden Kosten.

Bis 1873 haben fünf engagierte Vorstandsamen, evangelisch und mennonistisch, den Verein wie ein privates Unternehmen vorschulischer Erziehung geleitet und das nötige Personal selbst ausgesucht. Für dringend notwendig gewordene Anmietung und für den Kauf von Häusern aber brauchten sie ihre Männer, denn zu Rechtsgeschäften waren sie nicht befugt. Auf einer erstmals einberufenen Generalversammlung wurde ein neues Vereinsstatut beschlossen, das vor allem den organisatorischen Notwendigkeiten Rechnung trug.⁵ Der Zweck des Vereins ist wie immer schon »Pfleger und Aufsicht für Kinder von zwei Jahren bis zum schulpflichtigen Alter, deren Eltern verhindert sind, diese selbst zu übernehmen (§ 1)«. Neu ist das regelmäßige Erheben eines Schulgelds von 2 ½ bis 7 ½ Silbergroschen von solchen Eltern, welche die Mittel dazu besitzen (§ 2). Wichtig ist der Abschnitt über den Vorstand (§§ 4–7). Danach besteht der Vorstand aus sieben Männern und sieben Frauen. Er wählt aus seiner Mitte auf die Dauer von zwei Jahren den Vorsitzenden, den Schriftführer, den Hauptkassierer und die Spezial-Kassiererinnen. »Die rechtliche Vertretung des Vereins nach außen wird einem Ausschuss von drei Mitgliedern bestehend aus dem Vorsitzenden, dem Schriftführer und einem Dritten auf drei Jahre zu diesem Zwecke erwählten Vorstandsmitglied übertragen« (§ 7). Das Statut wurde nach Berlin gesandt, mit der Bitte, dem Verein die Rechte einer juristischen Person zu verleihen. Am 27. Februar 1874 wurde der Bitte entsprochen.

Bei der Erarbeitung des Statuts scheint der evangelische Pfarrer Rudolf Fay eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Er wurde zum ersten Vorsitzenden gewählt. Das war sozusagen seine Privatsache, denn für das Presbyterium entstanden dadurch keine finanziellen Verpflichtungen. Zusammen mit Pfarrer Fay kamen in den Vorstand der Verleger Heinrich Funcke, ev.; der Kaufmann

Johann Heinrich Helgers, menn.; die Fabrikanten Heinrich Hermes und Wilhelm Jentges, menn.; der Fabrikant Ludwig Friedrich Seyffardt, ev.

Die Damen: Maria Hecker, ev.; Alwine Helgers (1. Vorsitzende seit 1868), Rentnerin, Schwester des Johann Heinrich Helgers, menn.; Marie Jentges, Rentnerin, menn.; Clara Kopstadt, Rentnerin, ev.; Elise Kreiss, Rentnerin, menn.; die beiden verheirateten Frauen; die Frau des Rentners Conrad Schellekes; Maria Helena geb. Wortmann, ev.; die Frau des Rohseidenhändlers Gustav Wolff; Caroline, geb. Buchmüller, ev. Sie waren für das »innere« Leben der Schulen zuständig, besonders die Anstellung des Lehrpersonals.

Die Genehmigung des Statuts fällt in die Zeit des Kulturkampfes 1870 bis 1885, die in Krefeld eine tiefe Spaltung der Bürgerschaft in zwei sich erbittert bekämpfende Parteien zur Folge hatte. 1870 wurde als Sammelbecken Krefelder Katholiken die Zentrumspartei gegründet.

Für den Verein von Bedeutung war das Verbot der zwei von Augustinerinnen und Franziskanerinnen geleiteten katholischen Kleinkinderbewahranstalten, die 1863 ins Leben gerufen worden waren. Die katholische Öffentlichkeit wurde auf den Kleinkinderschulverein aufmerksam. Aber wie? Die katholische Niederrheinische Volkszeitung berichtete darüber am 5. Januar 1882.⁶ Nach dem Verbot ihrer Kleinkinderschulen »bildete sich alsbald ein exklusiv protestantischer Verein, an dessen Spitze einige der »liberalen« Partei-Matadoren standen, und dieser erhielt nun die Genehmigung, die Stadt mit einem Netz von Kleinkinder-Bewahranstalten zu überziehen«. Der Verfasser des Artikels hatte offensichtlich vorher noch nie von dem Verein gehört. Das Überkonfessionelle des Vereins, das bislang auch von der katholischen Gemeinde begrüßt worden war, machte ihn nun verdächtig. Die meisten katholischen Eltern ließen sich aber davon nicht beeinflussen. Seit dem Beginn des Kulturkampfes wurde in den Jahresberichten die Zahl der Kleinkinder getrennt nach Konfessionen aufgeführt. Daraus ergibt sich, daß die Zahl der katholischen Kinder nahezu konstant bei 63 bis 68 Prozent blieb.

Der Kulturkampf endete mit einem Sieg der katholischen Kirche. Sogleich erfolgte der Aufbau katholischer Kleinkinder-Bewahranstalten und 1882 die Gründung des Vereins zur Errichtung katholischer Kleinkinder-Bewahranstalten. Die starke Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens machte dem Verein indessen zu schaffen. Konnte er neben dem katholischen Verein auf das »evangelisch« in seinem Titel verzichten? Er ist seinem liberalen Grundsatz treu geblieben.

In der Folgezeit hat bis zum Ende des 1. Weltkriegs der Verein nur noch in Kooperation mit der Gemeinde Kleinkinderschulen ins Leben rufen können. Drückende Finanznöte waren der eine Grund, der andere das Verlangen der

drei 1894 eingeführten Pfarrer Karl Starck, Theodor Paul Kind und Otto Everling, in den nun gegründeten sechs Pfarrbezirken die Kleinkinderschulen für den Aufbau ihrer Gemeindearbeit zu nützen.

Pfarrer Kind erhielt den Südbezirk. Eine Kirche war noch in der Planung (Lutherkirche), die katholische Gemeinde aber hatte schon die Kirche Sankt Johann Baptist (am 10. Oktober 1894 geweiht) und zwei katholische Kleinkinderschulen (Ritterstr. 302 und Gladbacherstr. 117). Um auch im Südbezirk eine Kleinkinderschule zu bekommen, setzten sich Pfarrer Kind und Pfarrer Fay als Vorsitzender des Vereins zusammen, erarbeiteten ein Konzept und legten dem Presbyterium ihr Konzept vor: Das Presbyterium stellt dem Verein für fünf Jahre ein Lokal mit Spielplatz und Lehrerinnenwohnung unter dem Vorbehalt zur Verfügung, daß die Schule abends zu Bibelstunden und anderen Gemeindeveranstaltungen benutzt wird. Das Presbyterium, das zum ersten Mal mit dem Verein in Verhandlung trat, berief eine Kommission zur Begutachtung und stimmte ihrem Votum am 1. März 1898 zu und bewilligte einen Mietzuschuß von 500 Mark. Drei Monate später, am 7. Juni, war ein Haus gefunden in der Augustastraße (heute Lutherstraße) 14. Der Besitzer verlangte allerdings 1500 Mark Miete jährlich. Da der Verein die Summe nicht aus eigenen Mitteln aufbringen konnte, genehmigte das Presbyterium zu den zugesagten 500 noch 300 Mark Zuschuß. Am 3. Oktober 1898 wurde die Kleinkinderschule eröffnet und etwa 65 Kinder fanden Aufnahme.

Die zweite Kleinkinderschule in der Schönwasserstraße Nummer 97 gehört nur bedingt in die Geschichte des Vereins. Sie wurde von der evangelischen Gemeinde 1914 eröffnet, aber nicht als Kleinkinderschule nach den Vorstellungen des Vereins, sondern als Kindergarten im Fröbelschen Sinne, der den Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder helfen wollte. In diesem und nicht im ursprünglichen Sinn der konfessionslosen vorschulischen Erziehung hat sich die Gemeinde begreiflicherweise engagiert. In der Inflationszeit kam das Ende des Vereins und seiner Schulen. Aus dem gleichen Gründerinnenkreis kam der Frauenverein für innere Mission, ab 1851 Evangelischer Krankenverein.⁷

Der Kleinkinderverein bestand schon zehn Jahre, die Gründerinnen hatten sich mit wenigen Ausnahmen zurückgezogen, da kamen am 11. Oktober 1849 die für Fliedner aktiven Frauen wieder bei Luise von der Leyen zusammen. Frau von der Leyen hatte am Jahresfest der Diakonissen-Anstalt in Kaiserswerth teilgenommen und erzählte von Fliedners neuem Projekt der Ausbildung junger, unverheirateter Frauen zu Gemeindediakonissen.

Der Frauenkreis bestand mit Luise von der Leyen aus zwölf Personen, sechs evangelischen und sechs mennonitischen Frauen: Evangelisch waren mit Frau von der Leyen geb. Gontard; Wilhelmine ter Meer geb. Kremer; Friederike de

Greiff geb. de Greiff; Eugenie de Greiff geb. de Greiff; Frau Peter Storck geb. Kämmerling und Elisabeth Mähler geb. Kremer. Mennonitisch waren Jerthe Müller geb. Scheuten; Bertha Peltzer geb. ter Meer; Anna von Beckerath geb. ter Meer und die unverheirateten Dorothea von Beckerath und Charlotte Beindorff. Dorothea von Beckerath leitete auch einen Frauen-Missionskreis, der für die Evangelische Rheinische Mission in Barmen tätig war.

Luise von der Leyen erzählte ihnen, daß Frau Karoline Fliedner sie auf dem Jahresfest gefragt hatte, ob sie nicht einen Frauenverein für Innere Mission gründen könnten, der ihren Mann finanziell unterstützt. Die Frauen überlegten nicht lange. Sie wollten nicht immer nur spenden, sie wollten einen eigenen Verein zur Verbreitung der Inneren Mission ins Leben rufen. Sie baten Frau von der Leyen, sie möchte doch Fliedner um Entsendung einer ausgebildeten Diakonisse bitten. Sie wollten sich um Mädchen armer Eltern in den Textilfabriken kümmern, die kaum regelmäßig eine öffentliche Schule besucht hatten, keinen Religionsunterricht bekamen und heirateten, ohne je handarbeiten, stricken und nähen gelernt zu haben. Sie brauchten eine fromme, handwerklich geschickte Diakonisse.

Als Fliedner von ihren Plänen hörte, wollte er zuerst ablehnen. Er bildete Diakonissen für die Sozialarbeit der evangelischen Gemeinden aus, nicht für einen Verein, der außerdem noch nicht einmal kirchlich evangelisch war. Seine Frau sah das natürlich genau so, aber sie wollte den aktiven Frauenkreis deswegen nicht verlieren. Fliedner entschloß sich, einen Vertrag für eine Diakonisse aufzusetzen, der, wenn die Krefelderinnen ihn annahmen, von ihnen eine vollständige Aufgabe ihrer Konzeption zur Folge haben mußte. »§ 1. Die Direktion der Diakonissen-Anstalt sendet eine Diakonisse nach Crefeld, um im Dienst des dasigen Frauenvereins für innere Mission die Armen und Kranken zunächst der evangelischen Gemeinde pflegen zu helfen.« Der Verein sollte der evangelischen Gemeinde bei der Pflege helfen. Und was geschah? Wider Erwarten stimmten die Frauen zu, und Fliedner sah sich gezwungen, eine Diakonisse zu schicken. Er hatte erhebliche Bedenken, ob sich die Krefelderinnen an den Vertrag halten würden. Er beriet sich mit seiner Frau, und sie entschieden, ihr ehemaliges Kindermädchen Lisette Gartenfeld, die als Probeschwester beschäftigt war, nach Krefeld zu schicken. Lisette war sehbehindert, für nähen und stricken gar nicht zu gebrauchen.

Am 16. Februar 1850 brachte Frau Caroline Fliedner Schwester Lisette nach Krefeld. Sie wies die Vorstandsamen auf die Behinderung hin, aber den Damen machte das nichts aus. Sie waren froh, nun eine Diakonisse zu haben und kümmerten sich liebevoll um sie. Was von Schwester Lisette verlangt wurde, war enorm und ließ ihr Heimweh nach Fliedners Kindern in den Hin-

tergrund treten: Jeden Morgen von 5 bis 11 Uhr Kleinkinderschul-Lehrerin, anschließend Hausbesuche nur bei Vereinsmitgliedern und immer in Begleitung von Vorstandsamen. Von 11 bis 13 Uhr Stricken, 13 bis 14 Uhr Mittagspause. Das Essen wurde gebracht. 14 bis 16 Uhr Kleinkinderschule, anschließend bis 19 Uhr Nähsschule. Zweimal in der Woche von 19 bis 21 Uhr Treffen mit »Fabrikmädchen« zu einem Abend ohne Programm. Sie war alles: Kleinkinderlehrerin, Strick- und Nähmamsell, nur keine Diakonisse. Nur einmal widersetzte sie sich den Wünschen des Vorstands: Sie sollte während der Gottesdienstzeit am Sonntagnachmittag Kleinkinder betreuen.

Fliedner machte den Damen ernste Vorhaltungen und mahnte die Einhaltung des Vertrages an. Weil aber kein Einsehen zu erkennen war, rief er Lisette Gartenfeld zum 1. Oktober 1850 zurück nach Kaiserswerth. Wenn der Verein weiter mit Kaiserswerth arbeiten wollte, mußte er sich auf eine Aufgabe mit oder in der Kirche einlassen, aber das war mit dem alten Vorstand nicht zu machen.

Daß es 1851 doch ohne den alten Vorstand weiterging, ist einer günstigen Wiederbesetzung der dritten Pfarrstelle in der Evangelischen Gemeinde zu verdanken. Pfarrer Adolf Schmidt, geboren 1820 in Bielefeld, eingeführt als Pfarrer in Krefeld am 28. April 1850, war seiner Frömmigkeit und theologischen Ausbildung nach ein Mann der inneren Mission. Für die Frauen, die an einer Weiterarbeit mit Fliedner interessiert waren, kam er zur rechten Zeit. Das waren vom alten Vorstand die Mennonitin Charlotte Beindorff und die evangelische Witwe Elisabeth Mähler geb. Kremer, die den »weiblichen Hilfsverein Crefeld«⁸ leitete. Wahrscheinlich geschah in ihrem Haus um 1851 die Gründung des Evangelischen Krankenvereins unter maßgeblicher Mitwirkung von Pfarrer Schmidt. Die von dem Vorstand mit unbekannter Besetzung beschlossene Satzung verpflichtete den Evangelischen Krankenverein zur gemeindlichen Armen- und Krankenpflege. Laut § 1 »verpflichten sich die Glieder des Vereins, die Noth der armen Kranken der hiesigen evangelischen und Mennoniten-Gemeinde durch die nöthige Pflege, durch Darreichung von stärkender Nahrung, durch Besorgung von Wäsche, wie durch regelmäßige Besuche, um die in jedem Fall auch die Pfarrer zu bitten sind, kurz durch Samariterdienste nach der Kraft und dem Segen, die Gott geben wird, zu lindern.« Zu betreuen sind alle Kranken der Evangelischen und der Mennonitischen Gemeinde, »die arm, hilflos und verlassen sind und in das städtische Krankenhaus nicht oder noch nicht aufgenommen werden können.« (§ 3) Zur effektiveren Geschäftsführung wurde die Stadt in »Viertel eingetheilt gedacht«. Man übernahm die vier Feuerwehrbezirke. 1855 wurde mit Fliedner ein Anstellungsvertrag für Diakonissen abgeschlossen.

Pfarrer Schmidt legte ihn am 2. Oktober auch dem Presbyterium der Evangelischen Gemeinde vor. Der Protokollant notierte: »Von Seiten des Krankenvereins wurde dem Presbyterium Mitteilung gemacht, daß derselbe eine Diakonisse anzustellen beabsichtigt« Der Vertrag wurde verlesen und zustimmend zur Kenntnis genommen, daß dem Presbyterium dadurch keine Kosten entstanden.

Am 13. Oktober 1855 kam Schwester Luise Walter nach Krefeld, eine fromme und resolute Frau, die während ihrer 25jährigen Tätigkeit die Arbeit maßgeblich geprägt hat. Die von Fliedner geforderten Jahresberichte geben ein Bild von ihrem Wirken. Nach viermonatiger Tätigkeit schickt sie am 29. Januar 1856 ihren Jahresbericht und schildert ausführlich die Arbeit des Krankenvereins. »Dieser Verein besteht aus vier Viertelvorsteherinnen«, die jede in ihrem Viertel mit der Schwester zusammen die Kranken betreut. In diesen vier Monaten sind 50 Kranke gepflegt worden, »wovon jetzt noch 26 in Pflege sind«. 5- bis 7mal bekommen sie aus Privathäusern Mittagessen. Zur Zeit reicht das nicht aus, und Schwester Luise kocht »viermal die Woche dreimal Fleischsuppe und einmal Pflaumensuppe«. »Die so arm sind, daß sie keine Wäsche haben, bekommen die Woche reine Leibwäsche und wenn sie so schwach sind, daß sie zu Bett liegen, auch Bettwäsche und wöchentlich für 5 Sgr Weißbrot.« Jeden Mittwoch um 11 ½ Uhr kommt sie zur Besprechung mit den Vorstandsdamen zusammen und jeden Mittwochabend ist Arbeitsverein. Da kommen alle Mitglieder des Vereins und nähen und stricken für die Kranken.

Im allgemeinen sorgte die Schwester für arme Kranke. Als aber nun auch wohlhabende Kranke sich an die Schwester wandten, bat sie Frau Fliedner um Rat und versäumte nicht darauf hinzuweisen, daß die Katholiken 12 Schwestern hätten. Damit begannen ab 1857 für viele Jahre die Privatpflegen Kaiserswerther Schwestern.

Im Dezember 1857 wurden auf der Kronprinzenstraße (heute Philadelphiastraße) das Evangelische Altersversorgungshaus und das Evangelische Waisenhaus eröffnet. Nach langem Zögern übertrug die Evangelische Gemeinde dem Krankenverein die Betreuung des Altersversorgungshauses. Eine zweite Schwester wurde erforderlich. Der Vorstand schrieb deswegen an Fliedner. Unterzeichnet ist der Brief von Frau Elise Schmidt geb. Mähler, der Ehefrau von Pfarrer Schmidt, und den Vorsteherinnen Charlotte Beindorff, Elise Bretthal, Emma Britzkorn, Luise Kauwertz, Luise Wilms und Christiane Wesche, eine der vier Viertelvorsteherinnen. Von den stadtbekannten Familien ist keine mehr im Vorstand.

Mit der zweiten Diakonisse zusammen mußten im Durchschnitt täglich 40

bis 50 Kranke versorgt werden. Das war auf die Dauer nicht haltbar. Am 1. Januar 1888 erfolgten Veränderungen im Aufbau der Evangelischen Gemeinde, die dazu führen mußten, die Zahl der Diakonissen aufzustocken. Die Gemeinde wurde in vier Bezirke geteilt, keine Pfarrbezirke, sondern »Kranken-und Seelsorgebezirke«. Jede Viertelvorsteherin des Vereins hatte ihren für Kranke zuständigen Pfarrer.

Die Einteilung war nur von kurzer Dauer. Der Auslöser dieser für den Verein und die Schwestern höchst bedeutsamen Veränderung war ein Datum, das in Preußen für große Aufregung sorgte. Am 1. Oktober 1890 trat Bismarcks Antisozialisten-Gesetz außer Kraft, und der Kaiser wünschte, daß die Kirchen alles unternahmen, um zu verhindern, daß die Arbeiterklasse der Agitation der Sozialisten verfiel.

Darum sollten die Gemeinden, wo notwendig, personell stärker ausgestattet werden. Nach heftigen Debatten in der Größeren Gemeindevertretung wurde am 17. Februar 1893 eine fünfte und sechste Pfarrstelle beantragt. Drei Wochen zuvor hatte Pfarrer Fay einen Schlaganfall erlitten und beantragte seine Pensionierung zum 1. April 1894. Es waren also drei Pfarrstellen zu besetzen. Am 25. April 1894 wurden die Pfarrer Carl Starck, Theodor Kind und Otto Everding eingeführt. Mit ihrer Einführung begann auch ein neues Kapitel in der Geschichte des Ev. Krankenvereins. Schwester Ludowika Edel berichtete Fliedner am 2. Februar 1895 von den geplanten Veränderungen: »Sodann soll eine neue Organisation des Krankenvereins stattfinden, in jedem der sechs Pfarrbezirke bildet sich ein Frauen-Verein, der für den Zweck des Vereins arbeiten und zu weiteren Interessen angeregt werden soll. [...] Im ganzen freuen wir uns, daß voraussichtlich für unsere Armen und Kranken mehr geschehen kann.«⁹

Der Kirchliche Anzeiger für die Ev. Gemeinde Crefeld, der ab 1. Dezember 1895 wöchentlich erschien, machte am 8. Dezember nähere Angaben zu den Versammlungsorten der Frauenvereine: 1. Bezirk (Superintendent Schmidt) Haus Tannenthal, Moerser Straße; 2. Bezirk (Pfarrer Theile) im Haus des Ev. Bürgervereins, Neue Linnerstraße 64; 3. Bezirk (Pfarrer Everling) im Altersversorgungshaus Kronprinzenstraße (heute Philadelphiastraße), 4. und 5. Bezirk (Pfarrer Starck) Ev. Gemeindehaus, Wiedenhofstr. 87, 6. Bezirk (Pfarrer Kind) Restaurant Oelmühle, Oberstraße 40 (heute Lewerentzstraße). Der Frauenverein kam jeden zweiten Montag im Monat zusammen, geleitet von dem Bezirkspfarrer, der »Schaffnerin« (meist der Pfarrfrau) und ihrer Stellvertreterin. Eine Aufgabe der Schaffnerin war es, wohlhabende Familien in ihrem Bezirk dafür zu gewinnen, von ihren Mahlzeiten für arme Kranke abzugeben. Das Ziel, sechs Familien wöchentlich

für die Versorgung eines Kranken zu gewinnen, wurde allerdings nur selten erreicht.

Trotz der Eingliederung in die neuen kirchlichen Gemeindestrukturen blieb der alte Ev. Krankenverein noch immer erkennbar und bestimmte mehr oder weniger die Arbeit der Bezirksfrauenvereine. Sie bildeten zusammen den »Ev. Frauenverein für bedürftige Kranke« mit einem eigenen Vorstand, einem Vorsitzenden und einer Oberleiterin, die die Geschäfte des Vereins besorgte und den Einsatz der Schwestern regelte, soweit dieser nicht in die Zuständigkeit des Bezirkspfarrers fiel. Die finanzielle Abwicklung aller Ein- und Ausgaben in den Bezirksvereinen geschah durch die Verwalterin der Hauptkasse. Auf der jährlichen Jahreshauptversammlung erstattete der Vorsitzende, immer auch der Vorsitzende des Presbyteriums, Bericht.

Gelegentlich kam es zu Auseinandersetzungen, wenn die Bezirke alte Traditionen aus dem Krankenverein nicht übernehmen wollten. So war es seit längerem üblich, für die Weihnachtsbescherung Wäsche und Kleidung für Arme und Kranke anzufertigen. 1899 waren es 1267 Stücke! Diese Bescherung geschah früher zentral im Altersversorgungshaus. Nun aber drängten jüngere Schwestern in den Bezirken, die Weihnachtsbescherung zur Förderung der Arbeit in den Bezirken zu organisieren. Später einigte man sich auf den Kompromiß, daß je drei Bezirke ihre Weihnachtsbescherung im Altersversorgungshaus hielten.

Am 1. Januar 1899 wurde in Berlin unter dem Protektorat Auguste Viktorias, Deutscher Kaiserin und Königin in Preußen, die Evangelische Frauenhilfe gegründet. 1903 schloß sich der Evangelische Krankenverein der Evangelischen Frauenhilfe an. Am Krankenverein änderte sich durch den Anschluß nicht viel, nur die Vorsitzende des Hauptverbandes des Krankenvereins wurde gleichzeitig 1. Vorsitzende der Evangelischen Frauenhilfe. Mit im Vorstand der Frauenhilfe saßen bis 1921 in jährlichem Wechsel ein evangelischer und ein mennonitischer Pfarrer. Danach gab es keinen Mennoniten mehr im Vorstand der Frauenhilfe.

Dem Prozeß der Verkirchlichung des Krankenvereins konnten die mennonitischen Frauen auf die Dauer nicht tatenlos zusehen. Jeder Pfarrer hatte seinen Bezirk, Personal und Gottesdienststätten. Evangelische und mennonitische Helferinnen gehörten selbstverständlich dazu. Jedes Jahr strickten und nähten sie alle für die Weihnachtsbescherung, aber nichts war für die mennonitischen Armen vorgesehen. Das löste Verärgerung aus.

Am 9. März 1909 lud der Vorsitzende des Presbyteriums Pfarrer Theile die Vorstände der sechs Pfarrbezirke, die evangelischen Pfarrer und den mennonitischen Pfarrer Gustav Krämer zu einer »Sitzung des Vorstands der evang.

und menn. Krankenvereins (Frauenhülfe)« ein. Krämer sprach den Wunsch aus, »daß sich ein neuer selbständiger Zweig des Krankenvereins der mennonitischen Gemeinde bilden möchte. Zugleich sollte der Zusammenhang mit dem Ganzen nicht aufgelöst werden. Es entsteht so ein 7ter Bezirk.« Die Teilnehmer nahmen das zustimmend zur Kenntnis. Ab Mai 1909 kam der neue Zweig des Krankenvereins im mennonitischen Waisen- und Altenheim an der Königstraße zusammen.

Auf der nächsten Vorstandssitzung am 8. Dezember 1909 stand unter Punkt 1 der Tagesordnung der »Antrag der mennonitischen Gemeinde betr. Einsammlung der Beiträge. Aus den Gesamteinnahmen wünscht die mennonitische Gemeinde 300 M, außerdem die Unterstützung durch Mittagstisch.« Die Versammlung war damit einverstanden.

In den 1912 verabschiedeten neuen Statuten gehörten laut § 6 zum Hauptvorstand: die Oberleiterin, die aus der Evangelischen Gemeinde zu wählen war; deren Stellvertreterin, die aus der Mennonitengemeinde zu wählen war, wenn aus deren Reihen ein Vorschlag gemacht wurde, wenn mennonitische Interessen zur Sprache kamen; die Schatzmeisterin und ihre Stellvertreterin; der Vorsitzende des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde; der Pastor der Mennonitengemeinde; die Schaffnerinnen und Schatzmeisterinnen der Bezirksvorstände.

Bei der Neuwahl des Hauptvorstandes am 18. November 1912 machte die Mennonitengemeinde von ihrem Recht, die Stellvertreterin vorzuschlagen, »für dieses Mal« keinen Gebrauch. Bei den nächsten Wahlen hat sie stets verzichtet. Die Mennoniten sind praktisch hinausgedrängt worden. Die Verkirchlichung der karitativen Strukturen auf evangelischer Seiten ließ ein Zusammenwirken in diesem Bereich, das viele Jahrzehnte zuvor problemlos möglich und selbstverständlich gewesen war, nicht mehr zu. Es wäre für die heutige ökumenische Zusammenarbeit aber sicher gut, in Erinnerung zu behalten, was einstmals schon an konfessionsübergreifender Zusammenarbeit zwischen Kirchen zum Wohl der Allgemeinheit möglich war.

Anmerkungen

- 1 Siehe Werner Mohn, *Evangelische Vereine im Krefeld des 19. und 20. Jahrhunderts* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 179), Bonn 2011.
- 2 Anna Sticker, Theodor Fliedner, Quellen. Kindernot und Kinderhilfe vor 120 Jahren, Witten 1928, S. 46.
- 3 Ebd., S. 25 f.
- 4 Stadtarchiv Krefeld, Kreis- und Intelligenzblatt, Nr. 328.
- 5 Stadtarchiv Krefeld, Best. 40/15/233 im Nachlaß von L. F. Seyffardt.
- 6 Zum Folgenden die Darstellung in der Niederrheinischen Volkszeitung 34. Jg. Nr. 4.

- 7 Zum Folgenden Flidner-Kulturstiftung Kaiserswerth, Stationsakten 1411–1417.
- 8 Flidner-Kulturstiftung Kaiserswerth: 16. Jahrbuch über die Diakonissen-Anstalt zu Kaiserswerth 1. Jan. 1852 – 1. Jan. 1853 S. xxxx.
- 9 Bericht von Ludowika Edel am 2. Februar 1895 im Archiv der Flidner-Kulturstiftung Kaiserswerth 1411–1417 Stationsakten Krefeld.
- 10 Archiv des Evangelischen Gemeindeverbandes Krefeld A 1-12: Protokollbuch des Ev. Krankenvereins (Frauenhilfe) 1909–1923.

Täufer und Mennoniten in der Literatur

ECKART PASTOR

»Quitt« oder nicht?

Theodor Fontanes umstrittener Mennonitenroman

Einleitung

Vor vielen Jahren hat im *Mennonitischen Jahrbuch* von 1979 ein aufgeregter Mennonit den Fontane-Roman *Quitt* in Grund und Boden verdammt: »Man könnte es nahezu einen Glücksfall nennen, daß der rühmliche Theodor Fontane [...] mit dem Roman *Quitt* fast unbekannt und namentlich den Mennoniten erspart geblieben ist.«¹

Ja, fährt der Verfasser, Erwin Enns, fort, diese »Alterserzählung [...] kann ihm eigentlich nur ›um der guten Werke willen‹ nachgesehen werden.« Fast buchstäblich also wird hier Fontanes Sündenfall als Schriftsteller angeprangert: »Selbst ein Dank wenigstens für Fontanes Aufmerksamkeit, sein ›weites Feld‹ auch auf die Mennoniten auszudehnen, bringt in nicht geringe Verlegenheit. Er hat sie freilich nie gesehen, diese Mennoniten [...]; so ist ein großer Erzähler das Opfer seiner unzulänglichen Vorstellungen und einer ungereimten Phantasie geworden.«²

Ich verwende hier bewußt das biblische Wort von Fontanes »Sündenfall«, weil die Kritik von Enns ganz rigoros und unerbittlich bei den religiösen Aspekten des Mennoniten-Romans den Hebel ansetzt und das ganze Werk mit dem Urteil aushebelt, das seien keine Mennoniten, die da Fontane im zweiten Romanteil dargestellt habe, sondern Karikaturen von angelesenen Vorurteilen, denen »jede Wirklichkeitsnähe« fehle:³ »Hier verläßt den Dichter sein Realismus; seine Darstellung wird zur Groteske.«⁴

Eine schlimme Kritik fürwahr – und eine unberechtigte obendrein, wie ich meine. Denn längst hatte bereits vor Erwin Enns ein kluger amerikanischer Mennonit mit Namen A. Zieglschmid in der Zeitschrift *Mennonite Quarterly Review* von 1942 mit akribischer Sorgfalt nachgewiesen, wie eifrig Theodor Fontane bei seiner Arbeit am amerikanischen Teil des Romans gerade um »Wirklichkeitsnähe« bemüht war, da er nämlich über die mennonitische Missionskolonie bei Darlington im heutigen Oklahoma offenbar eine Fülle von

Material zusammengetragen hatte.⁵ So habe er dann, berichtet Zieglschmid, in dem in Amerika spielenden zweiten Teil des Romans in Kenntnis der Fakten bei seiner Wirklichkeitsschilderung wie immer seine dichterische Phantasie spielen lassen und dergestalt ein überzeugendes, weitgehend der Wirklichkeit abgelesenes, aber eben doch auch literarisches Gewebe gewirkt, dem es lediglich, so die schamhaft in eine Fußnote versteckte Kritik Zieglschmids, an »Lokalfarbe und Atmosphäre« fehle, weshalb *Quitt* nun doch zu Fontanes »schwächeren Werken« zu zählen sei.⁶

Worum geht es in dem Roman?

Zunächst zum ersten Teil. Er spielt am Fuße der Schneekoppe in und um den schlesischen Luftkurort Wolfshau bei Krummhübel im Riesengebirge, und zwar im Jahre 1877, also fast in der Gegenwart des *Quitt* schreibenden Fontane. Von verschiedenen Ferienaufenthalten kannte Fontane die Örtlichkeiten sehr genau, Teile des Romans sind sogar während eines solchen Krummhübel-Urlaubs niedergeschrieben worden. In dieser Gegend auch stieß Fontane auf den Stoff, auf die seinerzeit vieldiskutierte Geschichte um einen Förster, der von einem auf frischer Tat ertappten Wilddieb erschossen wurde. Der Täter wurde nie gefaßt, weil er sich nach dem Mord wahrscheinlich in die Vereinigten Staaten abgesetzt hatte. Auf den Hängen des Riesengebirges errichteten die Kollegen dem im Dienst umgekommenen Förster ein Denkmal, von dem Fontane ganz zu Beginn seiner Vorarbeiten am Roman seiner Tochter Martha nach Berlin berichtet: »Das Material für meine Novelle habe ich nun zusammen. Auf dem Denkmal steht ›ermordet durch einen Wilddieb‹. Ich finde dies zu stark. Förster und Wilddieb leben in einem Kampf und stehen sich bewaffnet, Mann gegen Mann, gegenüber; der ganze Unterschied ist, daß der eine auf d[em] Boden des Gesetzes steht, der andre nicht, aber dafür wird der eine bestraft, der andre belohnt, von ›Mord‹ kann in einem ebenbürtigen Kampf nicht die Rede sein.«⁷

Eine erstaunliche Aussage, die, wie mir scheint, grundlegend ist für Fontanes Konzept des Werks und für seine literarische Umformung der Förster-»Mord«geschichte aus dem Riesengebirge.

Lehnert Menz, »ein schlanker, hübscher Mensch von siebenundzwanzig« (S. 213), ist dieser Wilddieb im Roman, und sein Kontrahent, der Förster Opitz, »ein breitschultriger und kurzhalsiger Mann von Mitte Dreißig [...] Der ganze Mann ein Bild von Selbstbewußtsein und Hochmut« (S. 214). So werden die beiden vorgestellt, und jedermann weiß von vornherein, wem die Sympathien des Erzählers in dem anstehenden »ebenbürtigen Kampf« gehören. Opitz und Lehnert kennen sich seit Jahren, sie haben beide im Deutsch-

Französischen Krieg gekämpft, in dessen Verlauf Opitz das Eiserne Kreuz verliehen wurde: »Vorn, im zweiten Knopfloch, an einem absichtlich nicht allzu kurzen Bande, trug er [Opitz] das Eiserne Kreuz, das sich, eben weil das Band zu lang war, bei jedem Schritt in herausfordernder und jedenfalls respektwartender Weise hin und her bewegte« (S. 214).

Dem Soldaten Lehnert aber, der während des Krieges bei der Verteidigung einer strategisch wichtigen Stellung eine ganz besondere und mit Sicherheit ordenswürdige Heldentat vollbracht hat, wurde das Eiserne Kreuz verweigert: Ausgerechnet Opitz, der wohl im Dorfe als einziger Kriegsheld dastehen wollte, wußte es gegenüber dem Hauptmann »so zu drehen, daß Lehnert leer ausging und das Nachsehen hatte« (S. 228).

Auf solchem Hintergrund, der den Konflikt zwischen den beiden Männern natürlich anheizt, muß man in diesem so sehr von Religion und biblischen Symbolen durchwirkten Werk natürlich auch das Romanende lesen. Dort nimmt sich Lehnert mit seinem fast überdeutlich auf den Tod seines Opfers Opitz bezogenen eigenen Tod gewissermaßen das Kreuz, das ihm einst verweigert worden war, dies freilich in einem ganz anderen als dem kriegerischen Sinne. Er opfert sich für einen anderen Menschen, und das Kreuz, das er so auf sich nimmt, macht er zum Sühnezeichen seiner einstigen Schuld. Ganz in diesem Sinne wird dann an seinem Grab der mennonitische Gemeindevorsteher Obadja predigen: »Dieser Tod war schwer, aber er war auch ein Ausgleich und eine Sühne« (S. 445). »Ausgleich« für die einst erlittenen Demütigungen und »Sühne« für die begangene Tat. Und so bekommt Lehnert denn eine Bestattungsfeier, »wie wenn ein Prinz begraben würde« (S. 446), kommentiert der aus Preußen stammende und preußisch-protestantisch gebliebene Verwalter Kaulbars nicht ohne Neid.

Zur schließlich für den Förster tödlich endenden Auseinandersetzung zwischen Lehnert Menz und Opitz war es gekommen, als Opitz sich daranmachte, Lehnert zum zweiten Mal bei der gräflichen Obrigkeit wegen nachgerade belangloser Wilddieberei zu denunzieren. Beim ersten Mal war Lehnert für mehrere Monate ins Gefängnis gekommen. Nun geht es um einen widerrechtlich erschossenen Hasen, dessentwegen Lehnert fürchten muß, als Rückfalltäter noch erheblich länger hinter Gefängnisgittern zu landen. Als beide sich eines Nachts in einem abgelegenen Waldstück bewaffnet begegnen, schießt Opitz als erster, aber sein Gewehr versagt. Die zwei Schüsse Lehnerts strecken daraufhin den Förster nieder, der in der Waldeinsamkeit einen langsamen und qualvollen Tod stirbt – ein Ende, das, wie gesagt, am Ausgang des Romans wiederkehrt, als Lehnert selbst nach einem gefährlichen Sturz im amerikanischen Gebirge eine Nacht und einen Tag lang stirbt, weil Hilfe nicht zu ihm gelangt.

So weit im ersten, also im schlesischen Teil des Werkes die kriminalrelevanten Vorgänge, die zwar den Roman bis zum bitteren Ende als Auslöser der Abfolge von Schuld und Sühne bestimmen, aber doch durchaus nicht das beherrschende Thema von *Quitt* sind. Wie fast immer bei Fontane ist auch hier das Umfeld, in das die Handlung eingebettet ist, das eigentliche Anliegen des Autors: Hätte uns der Roman *Effi Briest* nur von der einigermaßen banalen Ehebruchsgeschichte seiner Titelheldin zu erzählen, wäre er kaum von der auch heute noch vertriebenen Groschenheft-Literatur zu unterscheiden. Wie dieses berühmteste Fontane-Werk und die meisten Romane des Berliner Autors lebt auch der viel gescholtene Roman *Quitt* von der Schilderung der zeitgenössischen preußisch-deutschen Gesellschaft, mit freilich einigen wesentlichen Unterschieden:

1. In *Quitt* ist die Aristokratie nur indirekt Gegenstand des Gesellschaftsbildes; adlige Personen treten nicht selbst auf, bestimmen aber fast ungesagt die Mentalitäten und Verhaltensweisen.
2. Die Gesellschaftskritik ist von einer ätzenden Schärfe wie sonst in kaum einem Fontaneschen Erzählwerk.
3. Dem geradezu negativen Bild des eben gegründeten Deutschen Reiches stellt der zweite Teil die Utopie einer humanen Gesellschaft gegenüber: die amerikanische Mennonitenkolonie.

In der preußisch-deutschen Gesellschaft

Einer der ersten Orte, die der Roman uns vorführt, ist das Studierzimmer des alten protestantischen Pfarrers Siebenhaar, der den jungen Lehnert Menz wieder einmal zu sich ruft, um ihm wegen seines angeblich aufsässigen Verhaltens gegenüber dem Förster Opitz ins Gewissen zu reden: »Es war des Alten Studierstube, die Lehnert von seinen Kindertagen her kannte. Das Christusbild, mit Friedrich Wilhelm III. und dem Kronprinzen [Friedrich Wilhelm IV.] zur Linken und Rechten, hing noch gerade so schief wie vor vierzehn Jahren, als er hier, wöchentlich zweimal, auf einer wackligen Konfirmandenbank gesessen hatte. Alles genau wie damals, und nur die Dielen noch etwas ausgehöhlt« (S. 217).

In einem Werk, in dem die Religion eine so bestimmende Rolle spielt, darf ein solches kunstvolles Arrangement nicht einfach als belangloses Requisit überlesen werden. Da haben wir, vom Kirchenmann Siebenhaar selbst inszeniert, die Ehe von Altar und Thron auf einen Blick: Christus zwischen König und Thronfolger, eine Konstellation, die überdeutlich die seit der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre in Deutschland vorherrschende Theologie der Ordnung mit ihrer Obrigkeitsunterwürfigkeit versinnbildlicht. Und der Erzähler zeigt

auch zugleich, daß er diese Ehe für eine Mesalliance hält, wenn er von dem Christusbild sagt, es hänge »noch gerade so schief wie vor vierzehn Jahren«⁸ und obendrein hinzufügt, daß die Dielen, also das Fundament dieser symbolischen Stätte, »noch etwas ausgehöhlter« seien. Ein »ausgehöhlter Glaube«, dieses protestantische Christentum, das sich von der königlich-preußischen Adelsgesellschaft in Dienst nehmen läßt und deswegen schon seit langem in eine Schiefelage geraten ist. Und so verwundert es nicht, daß der Geistliche die arrogante Haltung des Försters und Beamten Opitz durchaus rechtfertigt: »Und das ist Opitz und auch gar nicht so hart, wie die Leute glauben, wenn man ihn nur zu nehmen weiß und ihm seine Ehre gibt, darauf hält er und darauf *muß* er halten, so läßt sich ganz gut mit ihm leben« (S. 256).

Die Ehre, wie der Pfarrer sie hier verteidigt (»darauf *muß* er halten«), meint kein Ansehen, das auf ethischen Tugenden beruht, sondern ist ausschließlich mit dem Rang verbunden, den eine Person in ihrer Gesellschaft bekleidet. Und damit sind wir bei einem Schlüsselbegriff der gründerzeitlichen Gesellschaft im neu errichteten Reich, dem Rang. Vor vielen Jahren haben Richard Hamann und Jost Hermand in ihrer wegweisenden Kulturgeschichte der »Gründerzeit« im Kapitel »Die Absage an den Liberalismus« der Bedeutung des »Rangs« im jungen Kaiserreich eingehende Überlegungen gewidmet:⁹ »Rang ist eine Auszeichnung, die von oberen Instanzen verliehen wird, also ein Vorrecht, unter dem die weniger Rangvollen oder Ranglosen zu leiden haben, seelisch oder materiell [...], seelisch, indem damit Demütigungen, Unterwürfigkeiten und Ehrenbezeugungen gegen Höhere zusammenhängen können, die das Selbstgefühl der Niederen verletzen oder beeinträchtigen. Wesentlich für Rang und Ranggefühl ist, daß sie nicht für sich bestehen können, sondern daß die Zugehörigkeit zu einer Ranggemeinschaft die Macht vermittelt. In allen Klassen- und Kastengesellschaften wird daher Rang als höchstes Prinzip angesehen.«¹⁰

In Friedrich Nietzsches Theorie von zwei Moralförmlichkeiten, so die Autoren Hamann und Hermand, finde dieses Rangdenken in der Gründerzeit ihre »schärfste Formulierung«¹¹: »Immer wieder behauptet er [Nietzsche], daß es Regeln des Tuns, Gebote des Verhaltens gibt, die nur für die Menschen höheren Ranges gelten, und solche, die den Ranglosen und Untergebenen zukommen. Befehlen, Ansprüche stellen, Tribute heischen, Ehrungen einkassieren auf der einen Seite, sich fügen, sich demütigen, dienen, Leistungen materieller Art für die herrschende Klasse vollbringen auf der anderen Seite, also Selbstgefühl einerseits, Gefühl der Wertlosigkeit andererseits.«¹²

Die hierarchischen Prinzipien, wie sie die preußisch-deutsche Gesellschaft, aber natürlich auch die meisten europäischen Gesellschaften der Zeit struktu-

rieren, sind damit treffend geschildert. Der erste Teil des *Quitt*-Romans liefert von ihnen eine eindrucksvoll konkrete, literarische Schilderung, und zwar nicht allein in der konfliktgeladenen Gegenüberstellung von Opitz und Lehnert, wie wir sehen werden. Dieser Förster Opitz freilich ist schon eine Zeitfigur sondergleichen: »nach oben hin kriecht er und nach unten hin tritt er und schuhriegelt er« – so charakterisieren ihn Lehnerts Freunde, aber auch der Erzähler selbst spart nicht mit Kritik, »denn sich umworben und ausgezeichnet zu sehen und Ehre vor den Menschen zu haben, war das, wonach ihm [Opitz] am meisten der Sinn stand« (S. 221). Im Gasthaus etwa ärgert sich Opitz, weil er trotz seines allseits vorgezeigten Ranges nicht sogleich bedient wird: »Die Bedienung war [...] einigermaßen säumig, was ihn, weil er eine Verkennung seiner Wichtigkeit und Würde darin erblickte, sofort heftig ärgerte. Wirklich, sein [...] Gesicht wurde von Minute zu Minute röter.«

Auch im privaten Bereich ist er ganz Machtmensch, so daß seiner Frau mit ihren »tiefliegenden Augen, die mal schön und lachend gewesen sein mochten, jetzt aber nur noch geängstigt in die Welt blickten« (S. 232), die Zeichen jahrelanger männlicher Tyrannei deutlich anzusehen sind.

Mit besonders peinlicher Sorgfalt freilich achtet Opitz auf seinen Nachbarn auf der anderen Flußseite, den Stellmacher Lehnert Menz. Den auf seine Ranghöhe bedachten Förster stört allein schon die Lage von Lehnerts Wohnhaus, das, »so wenig gepflegt es war, doch kastellartig auf alles Umhergelegene herabsah und natürlich auch auf die Försterei. Zu keiner Zeit [...] war an diesem und ähnlichem Anstoß genommen worden, bis Opitz ans Regiment kam, von dem, ohne daß er es zugab, die Hochlage der Stellmacherei drüben einfach als Tort empfunden wurde« (S. 240).

Das Haus des Konkurrenten gleicht einem »Kastell«, dem schloßartigen Gebäude eines hierarchisch Höhergestellten: welch ein »Tort« für den preußischen Beamten, der ja eigentlich auf den kleinen Handwerker glaubt herabsehen zu müssen! Und in einem Satz faßt der Förster das Prinzip zusammen, dem hier »Tort« angetan wird: »Unterschiede müssen sein, Unterschiede sind Gottes Ordnungen« (S. 236), womit wir wieder bei der Ehe von Staat und Religion sind. Und dieser Staat Deutschland ist, wie Opitz seiner Frau erklärt, ohne Zweifel der bestmögliche: »Ich sage dir, *hier* ist es am besten, hier, weil wir Ordnung haben und einen König und eine Armee und Bismarcken« (S. 238).

Dies ist die preußische Antwort auf die Freiheitsträume derer, die wie Lehnert denken »Amerika, du hast es besser«¹³. Und so vermeldet Opitz in seiner Anzeige an die Obrigkeit, daß dieser Lehnert Menz »den Leuten die Widersetzlichkeit beibringe« und: »daß alles, was er predige, bloß dummes Zeug sei.

Er sei ein Verführer für die ganze Gegend, so recht eigentlich, was man einen Aufwieglar nenne, und rede beständig von Freiheit und Amerika und daß es da besser sei als hier, in diesem dummen Lande« (S. 276 f.).

Opitz weiß sehr wohl, was die Obrigkeit »in diesem dummen Lande« gegen einen »widersetzlichen« Untergebenen besonders aufbringen wird, und verlangt, man möge »ein Exempel statuieren [...], damit das Volk mal wieder sähe, daß noch Ordnung und Gesetz und ein Herr im Lande sei.« (S. 277). Lehnert ist ihm ganz einfach »zu forsch und zu freiweg und nicht untertänig genug« (S. 227).

Kaum zugetraut hätten wir vielleicht dem urpreußischen Schriftsteller Fontane die Gedanken und Worte, die er tatsächlich seinen Helden Lehnert Menz »freiweg« denken und sagen läßt: »Übers Meer will ich. Es ist mir alles so klein und eng hier, ein Polizeistaat, ein Land mit ein paar Herren und Grafen, so wie unserer da, und sonst mit lauter Knechten und Bedienten [...] immer muß man scherwenzeln, und wenn man nach vornhin dienert, stößt man nach hintenhin einen um« (S. 261).

Preußen, ein Polizeistaat, schlimmer noch: ein »Sklavenland«: »Ungezählte Male war es ihm [Lehnert] eine Freude gewesen, von dem elenden Leben in diesem Sklavenlande zu sprechen, von der Lust, dieser Armseligkeit und Knechtereie den Rücken zu kehren« (S. 278).

Irgendwann mildert der Erzähler die Gültigkeit dieser radikalen Aussagen Lehnerts zwar ein wenig ab, wenn er meint »Lehnert war aufsässiger als nötig« (S. 244); dennoch gibt er in diesem ersten Romanteil der zentralen Handlung um Förster und Wilddieb eine Nebenhandlung bei, die das Urteil des Lesers über das preußische Deutschland nur noch verfestigen kann, ich meine die scheinbar belanglosen Szenen um die Familie Espe, die beide Teile des Romans jeweils abschließen. Rechnungsrat Espe mit Frau und Kindern sind gut bürgerliche Feriengäste aus Berlin, wenn auch Ehefrau Geraldine eine nie genau nacherzählte Vorgeschichte mit einem hochgestellten Herrn der Gesellschaft verbindet, möglicherweise mehrere Geschichten, weil wir am Ende über Espes Kinder erfahren, daß sie »seit sie groß und erwachsen waren, ihrem Namengeber womöglich noch unähnlicher sahen als früher« (S. 449). Wahrscheinlich verdankt der Rechnungsrat Espe diesen einigermaßen abgründigen Verhältnissen nicht nur die Ehe mit seiner attraktiven Frau¹⁴, sondern auch seine erfolgreiche Beamtenkarriere: Am Ende ist er »Geheimer Rat« geworden und hat vom Kronprinzen höchstpersönlich den Kronenorden dritter Klasse eingehändigt bekommen¹⁵, genau wie bei Opitz weiß man nicht, womit er sich solch eine Auszeichnung recht eigentlich verdient hat. Espe ist in der Tat das bürgerliche Berliner Ebenbild des Kleinbürgers Opitz und trägt

so dazu bei, das persönliche Porträt, das uns von dem kleinen preußischen Beamten Opitz gegeben wird, ins Generelle und Typische zu verlängern. Als etwa Espe in einer bestimmten Angelegenheit einen Assessor aufsuchen soll, zögert er: »Espe schien anfänglich das *Rangverhältnis*¹⁶ zwischen Rechnungsrat und Assessor abwägen und danach langsam und mit einer sich und seiner Stellung schuldigen Reserve seine Entscheidung treffen zu wollen« (S. 313). Da wird deutlich, wie sehr die »Rangverhältnisse« das Verhalten in der Gesellschaft ganz allgemein beherrschen, heute würde man sagen: daß sie ein strukturelles Phänomen in dieser Gesellschaft sind.

In der Mennonitenkolonie

Wir mußten so ausführlich den ersten, nennen wir ihn den »preußisch-deutschen« Teil des Romans behandeln, um den zweiten und längeren, also den »mennonitischen« Teil richtig begreifen und einordnen zu können.

Daß Lehnert Menz seinen Häschern entkommen ist, erscheint einer genauen Lektüre der Szene völlig unglaublich, da doch sämtliche Fluchtwege aus seinem Haus heraus bewacht sind: »Die Brückenstege waren nach wie vor dicht besetzt, so muß' er denn, wenn nicht ein *Wunder* geschehen, im Hause selbst irgendwo verborgen sein« (S. 310f.).¹⁷

Das »Wunder« ist ganz augenscheinlich geschehen: Nie werden wir erfahren, wie Lehnert gegen alle Wahrscheinlichkeit entschlüpft ist, was von vornherein ein Licht des »Wunderbaren«, des »Außer-der-Welt-Seins« auf die Utopie wirft, die im zweiten Teil entfaltet wird.

Nach sechs Jahren unsteten Lebens in den Vereinigten Staaten findet Lehnert Menz schließlich eine Heimstatt in der Mennonitenkolonie Nogat-Ehre im sogenannten »Indian Territory« im heutigen amerikanischen Bundesstaat Oklahoma.¹⁸ Er sucht »sein Heil bei den Mennoniten« heißt es ausdrücklich (S. 329): Religion und Heilserwartung in allen Schattierungen und Brechungen werden in der Tat den Roman fortan beherrschen.

Noch bevor er in den Hausstand des betagten Gemeindevorstehers und Predigers Obadja eintritt, überlegt sich Lehnert, was er von den Mennoniten überhaupt weiß und ob er als Sünder wohl rechtens »in solche Friedensstätte [...] einbrechen« dürfe (S. 331): »Ja, wer waren denn die Mennoniten? Damals, als er noch im Camp in Dakota lag und abends beim Gin immer nur ein Witzeln über die Mennoniten hörte, die für reich galten und weiter nichts, da hätt' es vielleicht gepaßt, weil er's nicht besser wußte. Jetzt aber wußte er, daß es fromme Leute seien, fromm und fleißig und wahrheitsliebend und Feinde von Eid und Krieg. Und in solche Friedensstätte wollt' er einbrechen? Das durft' er nicht« (S. 331).

Er tut es dann doch, und zwar zu seinem eigenen Wohl oder »Heil«, und, wie sich bald herausstellen wird, auch zum Wohl der Gemeinschaft. Nicht zufällig kommt er ja im siebten Jahr seines Umherirrens bei den Mennoniten an – »Sechs Jahre waren hin« (S. 321). Die dem Alten Testament so heilige Zahl sieben betrifft bekanntlich nicht allein den siebten oder Jahwetag, sondern auch das siebte oder Sabbatjahr, auch Erlassjahr genannt, in dem man dem Schuldner seine Schulden völlig zu schenken hat (5. Mose 15,1–11). Der schuldbeladene Lehnert kehrt bei den frommen Mennoniten auch mit der Hoffnung ein, daß seine Schuld dort von ihm genommen werden könne. Und eine letzte alttestamentarische Reminiszenz spielt in diese Zeitangabe – »sechs Jahre waren hin« – hinein. Das Jahr, das nun den ganzen amerikanischen Teil von *Quitt* ausfüllen wird,¹⁹ ist gewissermaßen Lehnerts siebtes Jahr, und während dieser Zeit eifert er dem Stammvater Jakob nach, der sieben Jahre um Rahel hat werben müssen, nur daß hier im Roman die Rahel Ruth heißt. Aber als Lehnert seine Werbung um das Mädchen Ruth dem Vater Obadja vorbringt, da antwortet dieser: »Nun, dann gedulde dich, Lehnert! Es ist *Rahel*, um die du wirbst ... Ich werde dir Antwort sagen« (S. 421).

Jakob, der mit seinem Gott rang, der Sünder und Betrüger, der doch in Gottes Gnade stand, wird den sündigen Lehnert bis zum Ende seines Lebens- und Leidensweges begleiten – wir werden darauf zurückzukommen haben.

Lehnert wird rasch ein nützliches Mitglied der bäuerlichen Kolonie. Später, nach Lehnerts Tod, wird Obadja nach Deutschland schreiben: »Seine Tüchtigkeit bei der Arbeit, seine kleinen gesellschaftlichen Gaben, seine Demut und Bescheidenheit (wohl erst durch den Gang seines Lebens erworben), vor allem aber seine gute Sitte, machten ihn zum Liebling unseres Hauses« (S. 447).

Was sind das nun aber für Menschen, deren Sympathie, ja Liebe sich der Förmörder aus Deutschland in ganz wenigen Monaten erwirbt?

Die eigenartig vielgestaltige Bewohnerschaft des Hauses von Obadja Hornbostel spiegelt bereits ein hervorstechendes Merkmal dieser Mennoniten: ihre Toleranz und Friedfertigkeit. Die verschiedensten Weltanschauungen werden da unter einem Dach einfach toleriert. Über das Verwalterehepaar Kaulbars heißt es: »Die Kaulbarse, Vollblutmärker, hielten natürlich zu Luther« (S. 346) und vertreten damit und in ihrer Mentalität das Preußentum, wie es uns im ersten Teil begegnet ist. Dann gibt es da die alte Maruschka: »Maruschka, Polin, war katholisch und fuhr alle Jahre zweimal zur Beichte nach Denver.« (S. 346). Das Faktotum »Totto, Litauer, glaubte, wenn überhaupt an was, höchstens an das schwarze und weiße Pferd seiner litauischen Urahnen« (S. 346). Und schließlich die laut Hugo Aust²⁰ in Fontanes Gesamtwerk einmalige Figur des Camille L'Hermite, des Revolutionärs und einstigen Pariser Kommunar-

den, der »schlechtweg Atheist« (S. 347) ist. Dieses bunte Völkchen bildet mit-
 samt der nun tatsächlich mennonitisch frommen, eigentlichen Familie von
 Obadja mit seinen beiden noch sehr jungen Kindern Toby und Ruth den
 Hausstand des Predigers, zu dem jetzt der unsichere und unruhige Sucher
 Lehnert Menz stößt. Diesen erinnert die »Gemeinde« an einen »nach Art eines
 großen Vogelbauers eingerichteten Schaukasten in San Franzisko,« in dem
 »nicht nur ein Hund, ein Hase, eine Maus und eine Katze samt Kanarienvogel
 und Uhu, sondern auch ein Storch und eine Schlange friedlich zusammenge-
 wohnt hatten. ›A happy family‹ stand als Aufschrift darüber« (S. 347).
 Diskret wird später im Roman dieses paradiesische Bild wieder aufgenom-
 men, als zu Heiligabend »trotz der Anstrengungen der Prediger Kräbbl und
 Nickel, die Aufmerksamkeit der Kinder auf die Krippe hinzulenken«, »die
 Tiere der Arche Noah« das »Bewundertste blieben« (S. 413). Da wird wie-
 derum der monolithischen deutschen Gesellschaft eine bunte Gemeinschaft
 gegenübergestellt, in der jeder nach seiner Façon selig werden darf – ein Fon-
 tannesches Wunschbild, das tatsächlich wohl kaum der Realität in den dama-
 ligen amerikanischen Mennonitenkolonien entsprochen haben wird.
 Da sind wir dann an dem Punkt, an dem wir uns im Sinne von Erwin Enns
 die Frage stellen müssen, ob Theodor Fontane das Recht hatte, das Bild der
 Mennoniten zu verzerren – ganz gleich ob in positiver oder negativer Rich-
 tung. Durfte der Idealist Friedrich Schiller seine Jeanne d'Arc, deren histori-
 sches Vorbild ja jämmerlich auf dem Scheiterhaufen in Rouen verbrannt
 wurde, in seiner *Jungfrau von Orléans* auf dem Schlachtfeld sterben lassen,
 Apotheose inbegriffen? Kaum jemand hat daran Anstoß genommen. Durfte
 dann also auch der Realist Fontane den Mennoniten Eigenschaften andich-
 ten, die sie in der Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts gar nicht besaßen? Ja, er
 durfte, behaupte ich, solange er ihre Realität nicht gänzlich verkannte oder
 die Mennoniten gar verunglimpfte, wie dies wenige Jahre vor dem *Quitt* in
 dem widerwärtigen Theaterstück *Der Menonit* des Erfolgsdramatikers der
 Zeit, Ernst von Wildenbruch, geschehen war, in einem Drama, das der eifrige
 Theaterbesucher Theodor Fontane zweifellos gekannt hat²¹ und dem entgegen
 sein Roman *Quitt* sicher auch geschrieben ist.²²
 Der flagranteste, weil wesentliche Glaubensfragen betreffende Verstoß gegen
 die mennonitische Wirklichkeit sind die vom Prediger Obadja und seinen
 frommen Kindern geäußerten Ansichten zur Prädestination. Sogleich, als
 Lehnert in erste Berührung mit der Mennoniten-Familie kommt, wird er
 vom Sohn Toby unterrichtet: »Gewiß glaub' ich an Bestimmungen. Wenn
 Gott lebt und uns trägt und hält, muß es doch auch eine Bestimmung geben.
 Gott bestimmt alles, und er bestimmt sogar alles vorher« (S. 327).

Und der alte Mennoniten-Prediger bekräftigt wenig später nicht nur diese Überzeugung, sondern verlängert sie gewissermaßen ins Jenseits hinein zur »Gnadenwahl«. Lehnert, der sein Eintreffen bei den Mennoniten als eine Fügung, ein »Zeichen« sieht, wird von Obadja bestätigt und belehrt: »[Toby] hat mir [...] erzählt, daß Ihr ein Zeichen darin sähet, daß sich unsere Wege vor Jahren schon einmal gekreuzt haben. Und darin habt Ihr recht, denn es gibt solche Zeichen, so gewiß es eine Vorbestimmung und eine Gnadenwahl gibt. Und das ist unser aller Hoffnung, ein solch Erwählter zu sein« (S. 337).

Eine derartige Glaubensgewißheit hat Fontane wahrscheinlich nicht in den mennonitischen Schriften gefunden, die er vor und bei der Abfassung des Romans aufmerksam studiert hat, sondern aus seiner eigenen Lebensgeschichte in die täuferischen Überzeugungen hineingetragen. Dazu der Fontane-Kenner Hugo Aust: »Fontane gehörte zeitlebens der französisch reformierten Kirche an; das »Genfertum«, insbesondere die calvinistische Prädestinationslehre prägte seine persönliche Form des religiösen Bewußtseins. Demut, Gnade und Hoffnung haben einen Schlüsselwert für diese Seite der Biographie.«²³

Hätte also Fontane eigene Glaubensüberzeugungen in die Welt der Mennoniten hinübergetragen? Es sieht so aus. Aber wenn er damit dem Täuferium einen Calvinismus, ein »Genfertum« unterschiebt, tut er ja nur das, was Dichter seit eh und je getan haben: Wer findet denn im *Rolandslied* den historischen Kampfgenossen Karls des Großen noch wieder, wer in den geschichtlichen Dramen Shakespeares die historischen Cäsars, Richards, Heinrichs und Johannis oder bei Goethe die »wirklichen« Berlichingens, Egmonts oder Tassos? All die Figuren werden aus ihrer historischen Realität herausgenommen und dienen dem Dichter als Material, das er ummodellt, um Allereigenstes zur Darstellung zu bringen. Und das müssen sich nicht nur die englischen Königshäuser und andere mehr oder weniger ehrwürdigen Adelsfamilien und politischen und geistigen Eliten gefallen lassen, sondern, wenn der Dichter sich in ihre Nähe gedrängt fühlt, auch Glaubensgemeinschaften, Katholiken, Protestanten und eben auch Mennoniten. Und wenn es dann geschieht, wie in Fontanes Roman, daß nämlich die Mennoniten nicht als glaubensenge Sektierer dargestellt werden, sondern als zugleich fromme und lebensfrohe, als tief gläubige und doch frei denkende, friedensliebende Menschen: Wer wollte sich da empören?

Denn dies alles gehört zum Mennonitenbild von *Quitt* unbedingt hinzu. Bei der ersten Begegnung bereits mit dem Geschwisterpaar Toby und Ruth ergreift den Neuankömmling sofort eine nie gekannte »Heiterkeit der Seele« (S. 323), ihm »ging das Herz auf«, heißt es wenig später (S. 335). Bei den

Geschwistern beobachtet Lehnert »ein Gemisch von Offenheit und Heiterkeit«: »Von Ernst und Schwerfälligkeit keine Spur und dabei ihr Frohsinn von jener entzückenden Art, wie die kindlich Gläubigen ihn so oft haben, die nicht anders wissen, als daß Gottes gütige Vaterhand sie jeden Augenblick hält und schützt. Ein beseligendes Gefühl immer abwesender Gefahr« (S. 333).

Da wird der Ton angeschlagen, der, mit manchen ironischen Brechungen zwar, aber doch letzten Endes unbeirrt die Schilderung der Mennoniten beherrschen wird. Gleich zu Anfang kommt es zu einem aufschlußreichen Gespräch zwischen Toby und Lehnert. »Ist dein Vater streng? Ein großer Befehlshaber?«, erkundigt sich Lehnert. Darauf die Antwort:

»Er befiehlt nie. Er sagt nur: ›Ich denke, wir machen das so‹.«

Lehnert lachte: »Oh, das kenn' ich, das ist die fromme Form, aber es läuft auf dasselbe hinaus. Übrigens mir gleich. Wo Verstand befiehlt, ist der Gehorsam leicht. Bloß der Befehl rein als Befehl, bloß hart und grausam, da kann ich nicht mit, das kann ich nicht aushalten.«

Toby sah ihn groß an. »Das ist recht, was du da sagst. So denk' ich auch, und so denken wir alle. Und wenn du so bist, da bin ich auch sicher, du wirst dem Vater gefallen. Er hat es gern, wenn man frei spricht und eine Meinung hat« (S. 328).

Diese Prämissen bestätigen sich, als Lehnert sich in Nogat-Ehre einzuleben beginnt: »Er sah kein Regieren, und einfach ein Geist der Ordnung und Liebe sorgte dafür, daß alles nach Art eines Uhrwerks ging« (S. 346).

Und die Parallele zu Preußen-Deutschland zieht Obadja eines Tages gegenüber Lehnert, als er über den aus Preußen zu den Mennoniten gestoßenen Verwalter Kaulbars urteilt. Zunächst preist der Prediger »in dem ihm eigenen lehrhaften Tone« (S. 338) die preußischen Tugenden, weil »in dem Lande drüben, drin wir beide geboren wurden«, das, »worauf es ankommt«, zu Hause sei, nämlich »Ordnung und Arbeit« sowie »Zucht und Sitte« (S. 338). Dann aber hebt er das hymnische Lob über Preußens Vorbildlichkeit mit dem Begriff der Freiheit aus: »Euer Landsmann [Kaulbars] ist ein Eigensinn und ein Besserwisser, der sich dem neuen Lande, drin er nun lebt, nicht anbequemen und alles nach der Weise seiner alten Heimat anordnen und regeln will. Er gehorcht wohl, weil er im Gehorsam erzogen ist, aber es ist ein toter Gehorsam, und ein toter Gehorsam ist unfruchtbar, nicht bloß in Herz und Seele, sondern auch auf dem Arbeitsfelde draußen« (S. 339).

»Toter Gehorsam« gegen Freiheit im Sinne des Apostels Paulus (»Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit«, 2. Korinther 3,17) – da wird ein Zeichen gesetzt, das nicht allein den preußischen Kadavergehorsam trifft, sondern

natürlich auch die dem Obadja eigenen fatalistischen Prädestinationsüberzeugungen. So drückt der stellenweise sicher »calvinistisch verzerrte« Prediger letzten Endes doch recht eigentlich mennonitischen Geist aus, was sich besonders überzeugend in seinen Ansichten zur Literatur ausspricht. Anlässlich der Lektüre des Romans *Lienhard und Gertrud* des Schweizer Pädagogen Heinrich Pestalozzi an einem der Leseabende im Kreis des Hausstandes urteilt Obadja in einer Schärfe, die in einem Roman des Preußen Theodor Fontane schon erstaunlich ist: »Über allen deutschen und namentlich preußischen Büchern, auch wenn sie sich von aller Politik fernhalten, weht ein königlich preußischer Geist, eine königlich preußische privilegierte Luft; etwas Mittelalterliches spukt auch in den besten und freiesten noch, und von der Gleichheit der Menschen oder auch nur von der Erziehung des Menschen zum Freiheitsideal statt zum Untertan und Soldaten ist wenig die Rede. Darin ist die schweizerische Literatur, weil sie die Republik hat, der deutschen überlegen, und alle Deutsche, die, wie wir, das Glück haben, Amerikaner zu sein, haben Grund, sich dieses republikanischen Zuges zu freuen« (S. 387 f.).

Man muß sich das vorstellen: Diese Aussagen waren für das deutsche *Illustrierte Familienblatt*, die von einem Millionenpublikum gelesene *Gartenlaube*, bestimmt und wurden unwidersprochen einem Mennoniten in den Mund gelegt! Natürlich kürzten die Redakteure der *Gartenlaube* heftig, aber, so Christian Grawe, Fontane konnte »froh sein, trotz der vielen Kürzungen mit Quitt Konterbande der schlimmsten Art in die auf bürgerliche Reputation und leichte Verdaulichkeit bedachte Gartenlaube geschmuggelt zu haben.«²⁴ In diesem Roman werde, so Walter Müller-Seidel, »der preußische Staat, aus dem das neue Reich geschaffen wurde, in einer Weise angegriffen, wie es [sonst] so bei Fontane [...] nicht geschieht.«²⁵ Die Friedensliebe der Mennoniten, die im bereits erwähnten Drama *Der Menonit* auf perfideste Weise lächerlich und niedergemacht worden war, wird in *Quitt* auf schönste und ureigentlich Fontanesche Art verteidigt, indem der Erzähler ausgerechnet den engstirnigen lutherischen²⁶ Preußen Kaulbars die Gegenposition, die Militärverherrlichung nämlich, vertreten läßt: »wo sie [die Mennoniten] keinen richtigen Gott haben, da haben sie auch keine Pflicht und keine Ehre. Und woran liegt es? Weil sie verloddert sind. Und warum sind sie verloddert? Weil sie nicht *dienen*. Und der Toby hat auch nicht gedient, und von Strammheit und richtiger Propreté ist keine Rede nich« (S. 350).

In Zeiten enthusiastischer Begeisterung für alles auftrumpfend-aggressiv Militärische in Deutschland²⁷ wird hier *ex negativo* für eine friedliebende Gesellschaft die Gegenutopie entworfen, die wohl ihresgleichen in der deutschen Literatur der 1880er Jahre nicht hat.

Quitt hat aber noch eine weitere religiöse Dimension, die wir hier doch kurz behandeln wollen. Der gesamte Text ist durchsetzt von christlichen Bildern, von denen zwei den ganzen Roman durchziehende Symbolketten besondere Beachtung verdienen, das Kreuz nämlich in den verschiedensten Bedeutungen sowie die Anspielungen auf den alttestamentarischen Stammvater Jakob. In der allerersten Szene begegnen wir dem Helden und seiner Mutter draußen vor der Kirche: »[Sie] saßen bereits draußen auf einem großen Grabstein, zu dessen Häupten eine senkrechtstehende Marmorplatte mit einer Christi Himmelfahrt in Relief in die [...] Kirchhofsmauer eingelassen war« (S. 213).

Nicht eine Kreuzigung, wie so oft bei Kirchhöfen, sondern eine Himmelfahrt, also die das Kreuz überwindende Vision von der Aufnahme unter die Seligen, steht zeichenhaft zu Beginn der Lehnert-Geschichte.²⁸ Aber die gesamte Kreuzsymbolik des »preußischen« ersten Teils steht unter dem Zeichen der Demütigung. Herabgewürdigt wird Lehnert durch die Intrige von Opitz, die ihm das wohlverdiente Eiserne Kreuz kostete, nun soll er auch noch »zu Kreuze kriechen« vor dem Förster (S. 227), der auch schließlich ausdrücklich feststellt, daß Lehnert »zu Kreuz gekrochen ist«: »Davon erholt er sich nicht wieder« (S. 265). Daß Lehnert selbst die arme Försterfrau Opitz als »Kreuzträgerin« bezeichnet (S. 289) und schließlich wieder im Bilde des Kreuzes seine Situation resümiert, rundet diesen Bildkomplex ab: »Ja, er [Opitz] ist schuld, er allein. Um das Kreuz hat er mich gebracht, aber mein Haus- und Lebenskreuz war er von Anfang an und hat mich geschunden und gequält [...] Er hat mir das Leben verdorben und mein Glück und meine Seligkeit« (S. 278).

Nur einmal begegnet uns das Kreuz in dieser negativen Bedeutung im zweiten Teil, als nämlich den einstigen Kommunarden, den Franzosen L'Hermite, nächstens seine alte Schuld, die Erschießung des Pariser Erzbischofs, überfällt. Hilfe suchend erscheint er in Lehnerts Zimmer:

»Es sah wer in mein Fenster.«

»Wer?«

»Ich sah ihn nicht. Aber er hielt ein Kreuz vor der Brust« (S. 362).

Lehnert versucht den Freund zu beruhigen und spricht von »Sinnestäuschung«: »Das war das Fensterkreuz und der Mondschein dahinter« (S. 362). Aber damit will er nur »das Grauen, das ihn mit erfaßt hatte, dem Freunde und sich selbst wegrede« (S. 362). Und gerade in diesem bedrückenden Augenblick, in denen beiden ihre Schuld, also ihr »Kreuz«, ins Bewußtsein stürzt, bringt Lehnert plötzlich ein anderes biblisches Bild ins Spiel, das von fern an die Himmelfahrt des Romanbeginns erinnert und doch ganz dem

Alten Testament verhaftet ist: »Es gibt eine Himmelsleiter, und die Engel steigen hernieder, so steht geschrieben« (S. 362).

Geschrieben steht dies fast wörtlich in 1. Mose 28,12, wo der berühmte Traum Jakobs geschildert wird: »Und ihm träumte, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder.« Der feine Unterschied liegt darin, daß Lehnert nur von herniedersteigenden Engeln spricht und den Aufstieg ausspart, ja, er akzentuiert diese Verlagerung noch, indem er nach einigem Nachdenken hinzufügt: »Und vielleicht auch die Engel des Gerichts« (S. 362). Seine sich da aussprechende Befangenheit im Schuld-Sühne-Denken, in dem für Vergebung oder Gnade kein Platz ist, entspricht sicher wiederum nicht mennonitischen Überzeugungen, steht aber den Gewißheiten des Autors Fontane selbst sehr nahe, seinem oben bereits beschriebenen »Genfertum«. Der Rückgriff auf die Jakob-Geschichte beschränkt sich freilich nicht auf Himmelsleiter und herniedersteigende Engel – der ausdrückliche Verweis auf Jakobs Werbung um Rahels Hand und auf die sieben Jahre des Wartens ist uns ja bereits aufgefallen. Der Text aber wird noch deutlicher. Im Alten Testament ringt Jakob mit einem unbekannten Mann am Jabbok: »Und als er [der Unbekannte] sah, daß er ihn nicht übermochte, schlug er ihn auf das Gelenk seiner Hüfte, und das Gelenk der Hüfte Jakobs wurde über dem Ringen mit ihm verrenkt« (1. Mose 32,26).

Im Roman kommt Lehnert im Gebirge durch einen Sturz zu Tode: »Mit der Hüfte gegen den Stein fahrend, war der Hüftknochen aus dem Gelenk gesprungen. Er erhob sich mit äußerster Anstrengung, aber nur, um im selben Augenblick wieder zusammenzubrechen« (S. 437).

Die Parallele ist eindeutig, der Unterschied aber auch: »... du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast gewonnen,« wird dem ja ebenfalls sündigen Jakob verkündet, der fortan mit dem zukunftssträchtigen Namen »Israel« (= »er kämpfte mit Gott«) geehrt wird (1. Mose 32,29); für Lehnert aber heißt es ausdrücklich, daß dieser Schlag auf die Hüfte nicht »zu seinem Heil« geschehen sei (S. 437): er wird unter Schmerzen daran sterben. Auf solchem Hintergrund wird deutlich, daß die Geschichte Lehnerts im Gegensatz zur mehrfach und so intensiv aufgerufenen Heilsgeschichte Jakobs eine Unheilsgeschichte ist.

In diesem Zusammenhang sind einige kurze mediengeschichtliche Anmerkungen unabdingbar. Der Roman *Quitt* war, wie erwähnt, für *Die Gartenlaube* bestimmt, jene Familienzeitschrift, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allwöchentlich von einem Millionenpublikum gelesen wurde. Wesentlich zum Erfolg dieser *Illustrierten* trugen die dort publizierten Fort-

setzungsromane bei, die den Autoren satte Honorare und effektvolle Werbung vor der Buchveröffentlichung sicherten. Besonderer Beliebtheit erfreuten sich die (wenigstens zeitgeschichtlich hoch interessanten) Trivialromane der Eugénie Marlitt, die auf intelligente Weise sentimentale Liebes- und Leidensgeschichten mit bisweilen heftiger Gesellschaftskritik verbanden, aber allesamt dank eines Happyends ihre Leserschaft schließlich wieder mit Welt und Vaterland versöhnten. Theodor Fontane jedoch hat nur ein einziges Mal einem seiner Romane ein glückliches Ende geschenkt, dem ersten seiner Berliner Gesellschaftsromane *L'Adultera* (längst vor *Quitt*) nämlich, in dem er eine Frau trotz Ehebruch und Flucht ungeschoren, ja sogar in neues Glück buchstäblich eingebettet, davonkommen läßt. Gerade für die *Gartenlaube* hätte der Dichter ja nun auch dem Lehnert Menz ein Happyend in den Armen des bezaubernden Mennonitenkindes Ruth beschenken können. Aber zwei Gründe sprachen unabweisbar dagegen: Ehebruch (wie in *L'Adultera*) ist nicht Mord, auch wenn Fontane persönlich, wie gesehen, die Erschießung des Försters nicht unbedingt als Mord hat ansehen wollen. Die »Erlösung« (im weltlichen Sinne) eines Mörders war dem Publikum, dem der Roman zubestimmt war, einfach nicht zuzumuten. Daß man ihn nicht seinen (weltlichen) Richtern auslieferte, war schon das Äußerste, wie der verbiesterte Kommentar des Geheimrats Espe am Romanende bestätigt, wobei er wieder einmal Bibel (Matthäus 26,52) und Staatsanspruch miteinander verquickt: »Was heißt hier *quitt*? Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen; das ist *quitt*. Der Staat [...] ist in diesem Fall in seinem Recht leer ausgegangen, und die Justiz hat das Nachsehen. Und das *soll* nicht sein und *darf* nicht sein. Ordnung, Anstand, Manier« (S. 452).

Der zweite und sicher wichtigere Grund für die Unheilsgeschichte des Lehnert Menz ist wohl Fontanes letztlich pessimistische und eher düstere Weltansicht gewesen, die nun einmal den Leserwünschen diametral zuwiderlief. Der Liebes- und Verzeihensbereitschaft der Mennoniten, von der er in seiner Utopie vom schönen und friedlichen Leben ein erwartungsfrohes Bild gibt, stellt Fontane, der vom Genfer Schicksalsglauben geprägte Realist, ein Glaubensbekenntnis entgegen, das er dem Atheisten und einstigen Kommunar-L'Hermite in den Mund legt: »Gut denn, es gibt also keinen Gott, wenigstens nicht für mich. Aber, mon cher ami, es gibt ein Fatum. Und weil es ein Fatum gibt, geht alles seinen Gang, dunkel und rätselvoll, und nur mitunter blitzt ein Licht auf und läßt uns gerade so viel sehen, um dem Ewigen und Rätselhaften, oder wie sonst Ihr's nennen wollt, seine Launen und Gesetze abzulauschen« (S. 429).

Der Trivialität des schönen Schlusses mit Hochzeit, Glück und Kindersegen

standen also augenscheinlich Fontanes tiefste Gewißeiten entgegen, aus denen, so sehr sie calvinistisch geprägt waren, jener Christengott herausgefallen war, der Sünden so ganz einfach und schon auf der Welt verzeihen will, oder, um es wieder mit L'Hermite zu sagen: »wenn man erst einmal *heraus* ist, kommt man nicht wieder hinein. Und da hilft kein Hoherpriester und kein Prophet, und wenn es Obadja selber wäre [...] Das Fatum ist eben stärker, und es ist das Beste, cher Lehnert, Ihr lebt Euch mit diesem Gedanken ein. Ich hab' es getan. Und wenn Euch das auch glückt, so werdet Ihr wenigstens eins davon haben, dasselbe, was ich davon gehabt habe: das Glück der Einsamkeit. Und steht dann von Stund' an über dieser armen Komödie, die Welt und Leben heißt« (S. 430).

Allerdings frage ich mich, ob die Fontaneschen »Gewißeiten« nicht doch noch komplexer sind und ob sie sich so einfach mit Calvinscher Schicksalsgläubigkeit und dem Fatum-Gedanken des kauzigen französischen Freundes in eins setzen lassen. Wenn wir den fatalen Unfall Lehnerts noch einmal genau betrachten, sehen wir uns an entscheidender Stelle mit einer Einmischung des Erzählers konfrontiert, die doch ein anderes Licht auch auf den Autor Fontane wirft: »Er [Lehnert] hatte sich die Stelle gemerkt, wo er aufgestiegen war, und an eben dieser Stelle wollt' er auch – schon der ziemlich vielen Sträucher und Zwergbüsche halber – wieder zurück. Die waren ihm eine Hilfe, wenn er ins Gleiten und Glitschen kam. Und wirklich, es schien fast, als ob diese seine Vorsicht sich lohnen solle. Zwei-, dreimal, beim Ausrutschen, hatte er zufassen und sich halten können [...], und bis zu der Stelle hin, wo Uncas [der Neufundländer] die Jagdtasche bewachte, war keine dreißig Fuß mehr. Auch die Steile war hier geringer, und *so gab er denn die Vorsicht auf*, die er bis dahin geübt hatte. Freilich nicht zu seinem Heil. Denn mit einemmal kam er in ein halbes Stürzen, und weil *zufällig* kein Strauch mehr da war, dran er sich klammern konnte, schoß er, wie von einer Rutschbahn, mit aller Gewalt auf den Plateaurand nieder« (S. 437).²⁹

Was Lehnert hier zustößt, ist nicht so sehr ein sich unabwendbar erfüllendes Schicksal, das nur so sich als Folge des Förstermordes vollziehen konnte, sondern ein Zusammenkommen von Menschentun und Zufall: Das Un-Heil Lehnerts ergibt sich nämlich aus seiner eigenen Fahrlässigkeit (»so gab er denn die Vorsicht auf«) und der »zufälligen« Beschaffenheit des abschüssigen Umfeldes – da sind wir doch in einem anderen Register als beim »dunkel und rätselvoll« über den Menschen verhängten Fatum à la L'Hermite und der in der Tat fragwürdigen Überzeugung, Schuld ziehe schicksalhaft Strafe nach sich und wer das Schwert nehme, komme durch das Schwert um. Für seinen Roman um den »Mörder« Lehnert Menz konnte der Autor allein wegen

seines Publikums, wie wir sahen, nicht aus solcher Folgenotwendigkeit ausbrechen, und so gesehen ist denn der sterbende Verbrecher tatsächlich »quitt« – dies sein letztes, mit dem eigenen Blut auf einen Fetzen Papier geschriebenes Wort. Aber so ganz sicher ist sich Lehnert in seiner Sterbestunde auch nicht, denn er schreibt: »Ich hoffe: *quitt*« (S. 443). Und Theodor Fontane selbst hat, kaum daß man's merkt, ein dickes Fragezeichen in solch erhoffte »Aufrechnung« hineingeschmuggelt, wenn er menschlichem Tun und beliebigen Zufällen in der sicher geglaubten Schicksals-Kausalkette die Mitverantwortung gibt. Damit ist er dann gar nicht so meilenweit vom eingangs erwähnten Mennoniten Erwin Enns entfernt, der ihm vorgehalten hatte: »Offenbar ist hier nicht nur das soziale Milieu, sondern auch unsere reformatorische Basis übersehen, in der es keine Aufrechnung von Schuld, also kein ›Quitt‹ gibt. Vergebung ist etwas anderes als Sühne.«³⁰ Mögen wir Mennoniten nun also doch dem Realisten Fontane Vergebung zukommen lassen, möglichst nach einer neuen, aufmerksamen und verständnisvollen Lektüre, die auch nicht davor zurückschrickt, den so affirmativen Titel des Romans letzten Endes in Frage zu stellen – ganz wie sein Erzähler.

Anmerkungen

- 1 Erwin Enns, »Quitt« oder: Wie man auch Mennonit werden kann. Anmerkungen zu einem Fontane-Roman; in: Mennonitisches Jahrbuch 79 (1979), S. 68.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd., S. 71.
- 4 Ebd., S. 68.
- 5 A. Zieglschmidt, Truth and fiction and Mennonites in the second part of Theodor Fontane's »Quitt«; in: Mennonite Quarterly Review 16 (1942), S. 223–246.
- 6 Ebd., S. 246.
- 7 Hier und im folgenden verweisen die in Klammern gesetzten Ziffern auf die Seitenzahlen der bei Hanser erschienenen Fontane-Ausgabe: Theodor Fontane, Werke, Schriften und Briefe, hg. v. Walter Keitel u. Helmuth Nürnberger, Abt. I, Bd 1. München, 1970, S. 914.
- 8 Wer mag, kann hier auch die »vierzehn Jahre« als Anspielung auf die vierzehn Stationen von Christi Leidensweg lesen, was den Eindruck noch verschärfen würde, daß die Bildkonstellation unangebracht ist. Fontanes Anspielungskunst ist äußerst subtil, wenn wir zum Beispiel an die Zahl 7 denken, die im Namen des Pfarrers Siebenhaar erscheint; im zweiten Teil wird dieser Zahl, wie wir sehen werden, eine wichtige, ebenfalls auf Religiöses verweisende Symbolik zukommen.
- 9 Richard Hamann, Jost Hermand, Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Band 1: Gründerzeit. Frankfurt/M. 1977, S. 129–137.
- 10 Ebd. S. 129.
- 11 Ebd. S. 133.
- 12 Ebd., S. 134.
- 13 Dies ist der Anfangsvers des viel zitierten Goethe-Gedichts »Den Vereinigten Staaten«

- (Goethe: Werke. Jubiläumsausgabe. Hg. v. Friedmar Apel u. a., Darmstadt 1998, S. 255 f.)
- 14 »[...] er soll ihr zweiter Mann sein«, so wird erzählt, »Das heißt eigentlich ihr erster. Denn ihr erster war keiner und war zu vornehm, um es zu werden. Und da kam Espe, der damals noch sehr unten war. Und die Kinder, so heißt es, sind auch gleich mitgekommen [...] Von Espe nicht; von dem andern. Es soll, glaub' ich, ein Präsident gewesen sein.« (S. 225)
- 15 Fontane selbst hat es nur bis zur vierten Klasse geschafft. Vgl. sein wunderbares Gedicht »Summa summarum« (Fontane Ausgabe wie Anm. 7, Bd. 6, S. 339), in dem in schönster Altersresignation ganz ähnliche Gedanken zur Scheinhaftigkeit und Perversion von Rang und Würde ausgesprochen werden.
- 16 Kursiv von E. P.
- 17 Kursiv von E. P. Den hier entwickelten Gedanken von der Wunderrettung verdanke ich meinem Kollegen Prof. Louis Gerrekens.
- 18 Auf der Web-Seite der Oklahoma Historical Society (<http://digital.library.okstate.edu/encyclopedia>) findet man in der Tat unter dem Stichwort »Mennonites« vermerkt: »The Mennonite presence in Oklahoma began in 1880 with the establishment of mission work among the Arapaho at Darlington.« Da sind wir genau im Kontext der von Fontane beschriebenen Mennonitenkolonie.
- 19 Erwin Enns (wie Anm. 1) irrt sich in seinen Zeitangaben bezüglich des amerikanischen Romanteils: »Nach fünf ereignislosen Jahren in »Nogat-Ehre«, schreibt er (S. 69) und: »Darum vergehen wieder Jahre ...« (S. 70). Wenn man genau liest, wird deutlich, daß sich Lehnerts Aufenthalt in »Nogat-Ehre« auf ziemlich genau ein Jahr beschränkt, eben auf sein siebtes Jahr seit der Flucht aus Deutschland: »Wieder war Sommer« (S. 321) heißt es bei seiner Ankunft, er fährt durch blühende Rapsfelder, also wird es sich wohl um den Frühsommer handeln. Er stirbt am 2. Juni des folgenden Jahres. Der nur flüchtigen Lektüre entgeht zwangsläufig die religiöse Symbolkraft des siebten Jahres.
- 20 Hugo Aust, Theodor Fontane. Ein Studienbuch, Tübingen/Basel 1998, S. 136.
- 21 »There is no doubt that Wildenbruch was on his mind in the days Fontane created his outline of *Quitt.*«, liest man in einer unlängst erschienenen, hochinteressanten amerikanischen Monographie (S. 242), auf die ich während der Arbeit an meinem vorliegenden Beitrag von Christoph Wiebe dankenswerterweise aufmerksam gemacht wurde: Mark Jantzen, *Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East 1772–1880. Notre Dame, Indiana, 2010.* In dem Kapitel »The Kulturkampf und Mennonite Reverberations in Early Kaiserreich Culture« (S. 219–245) bespricht Jantzen eingehend und einleuchtend sowohl Wildenbruchs *Menonit* als auch Fontanes *Quitt.* Seine Darlegungen zu Fontanes Roman ergänzen sehr überzeugend meine im Folgenden aufgestellten Thesen und geben meinen eher literarisch ausgerichteten Überlegungen manche wertvolle historische Tiefenschärfe. So wird noch deutlicher, daß die Schilderung der Mennonitenkolonie als positiver Gegenentwurf zur Negativfolie Preußen-Deutschland konzipiert ist. Kurios nur, daß Jantzen die Familie des Predigers Obadja Hornbostel beharrlich schüttelreimend »Bornhostel« nennt.
- 22 Vgl. dazu auch Marion Kobelt-Goch, Vom skandalträchtigen Trauerspiel zur prosaischen Erinnerung. Danziger Mennoniten in der Literatur; in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 60. Jg., 2003, S. 89–114. Ein recht lesenswerter Kommentar u. a. zum Trauerspiel *Der Menonit*, auch wenn Ernst von Wildenbruch durchgängig der Vorname Franz zugewiesen wird.
- 23 Hugo Aust, Fontane und die Religion (und Kirche), in: *Fontane-Handbuch*, hg. v. Christian

- Grawe und Helmuth Nürnberger, Stuttgart 2000, S. 390.
- 24 Christian Grawe, Quitt. Lehnert Menz zwischen Todesverfallenheit und Auferstehung: Zur Bildwelt des Romans; in: Fontanes Novellen und Romane. Interpretationen hg. v. Christian Grawe, Stuttgart 1998, S. 164.
- 25 Zit. ebd.
- 26 Er trägt übrigens wohl nicht zufällig den Vornamen Martin.
- 27 Auch hierfür ist der Förster Opitz im ersten Teil des Romans ein beeindruckendes Sprachrohr: »Alle Wetter, wir haben sie nun all am Kragen gehabt und jeden geschüttelt und ausgeschmiert; nur der Russe war noch nicht dran, der fehlt noch. Aber ich denke, den fassen wir noch [...] Da muß auch einmal aufgeräumt werden« (S. 226).
- 28 Ausgehend von dieser Bildlichkeit hat Christian Grawe seiner »Quitt«-Analyse (vgl. Anmerkung 24) den bezeichnenden Untertitel »Lehnert Menz zwischen Todesverfallenheit und Auferstehung: Zur Bildwelt des Romans« gegeben. Manche meiner folgenden Darlegungen verdanken sich dieser ausgezeichneten Interpretation.
- 29 Kursiv von E. P.
- 30 Enns (wie Anm 1), S. 71.

Aus Archiven

JOCHEN SCHOWALTER

Zwei Quellen zur Umwandlung der Weierhöfer Schule in eine NS-Eliteanstalt

Im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof befinden sich zwei Briefe, die sich auf die Umwandlung der Weierhöfer Schule in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936 beziehen oder beziehen lassen: (1) ein Brief von Pfarrer D. Christian Neff vom 15. Juni 1935 an die Ältestenversammlung des Verbandes der deutschen Mennonitengemeinden in Heilbronn und (2) ein Brief von Vikar Paul Schowalter vom 8. Juni 1937 an Theo Glück. Beide Briefe zeigen, daß diese beiden Mennoniten der Entwicklung an der Schule nicht bedenkenlos zugesehen haben. Neff sprach die Situation nicht direkt an. Er war aber durch seine Lehrtätigkeit an der Realanstalt über die Vorgänge in der Schule bestens informiert. So konnte er durch seine dortige Erfahrung mit den Schülern seine allgemeinen Äußerungen über die Jugend artikulieren.¹

Zu den Personen

D. Christian Neff war damals 72 Jahre alt und schon seit 1887 Prediger der Mennonitengemeinde Weierhof. Nebenher gab er seit vielen Jahren mennonitischen Religionsunterricht und als Aushilfslehrer Deutsch- und Geschichtsunterricht an der Weierhöfer Schule. Er war in vielen Gremien Vorstandsmitglied, Mitbegründer des *Mennonitischen Lexikons* und Initiator der Mennonitischen Weltkonferenz 1925. Weihnachten 1941 schrieb er einen kritischen Artikel zur Kriegssituation im *Gemeindeblatt* des Verbandes, was dazu führte, daß das Erscheinen dieses Gemeindeblattes eingestellt werden mußte und Neff selbst Publikationsverbot erhielt. Im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle befindet sich ein umfangreicher Nachlaß Neffs mit zahlreichen Briefen und Dokumenten, die bisher kaum ausgewertet worden sind.

Paul Schowalter war von 1936 bis 1938 Vikar bei Christian Neff in der Mennonitengemeinde Weierhof und hielt während dieser Zeit und auch später mennonitischen Religionsunterricht an der Weierhöfer Schule. So konnte er die Entwicklung dieser Schule aus nächster Nähe miterleben.

(1) Brief von Christian Neff

Liebe Brüder! Die Sorge um unsere Jugend legt sich immer schwerer aufs Herz. Immer größer werden die Gefahren, die sie bedrohen. Der Schutz der Familie reicht nicht mehr aus. Die einzelne Gemeinde kann sie nicht völlig bewahren. In der Schule, im beruflichen und gesellschaftlichen Leben stürmen verderbliche Einflüsse auf sie ein, von denen man früher nichts wußte. Da tut der Zusammenschluß not zur gemeinsamen Abwehr. Dies legt den Gedanken der Anstellung eines gemeinsamen Jugendsekretärs nahe, der seine ganze Kraft und Zeit in den Dienst der Sache stellt. Zwei Fragen treten dabei in den Vordergrund. Ist es nötig und ist es möglich?

Ist es nötig? Es ist dringend nötig. Ich bin erschüttert über das, was man unsern Kindern gegenwärtig in der Schule bietet. Nicht bloß, daß man ihnen das Alte Testament in geradezu lästerlicher Weise verdächtig macht, man versucht ihnen den christlichen Glauben zu nehmen. Da tut aufklärende Arbeit not, die der Prediger allein nicht leisten kann. Die erwachsene Jugend ruft uns eindringlich zu: Gebt uns das Rüstzeug im Kampf mit den auflösenden Tendenzen des gegenwärtigen Geisteskampfes. Das vermag in vollem Maße nur der Jugendsekretär, der das ganze Gebiet der Neuheidenbewegung beherrscht und in einzelnen Fällen raten und taten kann.

Ist es möglich? Die lokale Zerstreutheit steht hinderlich im Weg. Und doch scheint mir das Hindernis bei den modernen Verkehrsmitteln nicht unüberwindbar.

Über die Art der Arbeit des Jugendsekretärs lassen sich nur allgemeine Gesichtspunkte aufstellen. Vor allem müßte er sich in die Materie gründlich einarbeiten, um bei allen Fragen und Zweifeln unserer Jugend Rede und Antwort zu stehen. Er sollte Auskunft geben können über die Mittel und Wege, wie Jung und Alt in der gegenwärtigen Zeitströmung sich zurecht finden können. Er sollte durch Reisen die Jugend sammeln, in allgemeinen Veranstaltungen (Jugendtagen, Jugendbibelbesprechungen, Jungmänner und Jungfrauenfreizeiten) und in einzelnen Gemeinden (Bibelstunden, Jugendchöre, belehrende und unterhaltende Zusammenkünfte). In unserer Jugend liegen Kräfte und Gaben verborgen, die geweckt, nutzbar gemacht und in den Dienst des Ganzen gestellt, segensreich wirken. Gemeinsamkeit verbindet und stärkt.

Die finanzielle Frage wird trotz der Ungunst der Zeit bei treuem Zusammenarbeiten eine günstige Lösung finden. Es sollte nur bald ein Anfang gemacht werden. Der Herr danke es zum Besten. Gebt mir möglichst bald Euren Beschluß bekannt.

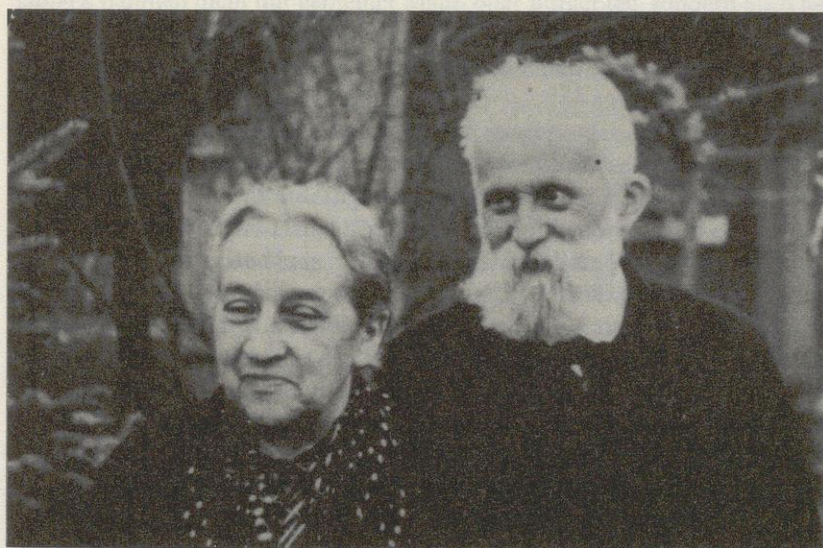
Mit brüderlichem Gruß

Christian Neff



Paul Schowalter

Photographie aus dem Jahr 1939, zur Verfügung
gestellt von Jochen Schowalter



Lydia und Christian Neff

Sternenhof/Schweiz 1937, zur Verfügung gestellt von Jochen Schowalter

(2) Aus einem Brief von Paul Schowalter

... Das Verhältnis zur Anstalt, jetzt N. S. Oberschule Saarpfalz wird immer unerfreulicher. Man merkt immer deutlicher, wie man von dem alten Geist, der nach der Übergabeurkunde »dauernd erhalten« bleiben sollte, immer mehr abrückt. Eine Reihe von Lehrern sind schon aus der Kirche ausgetreten. Vom Weierhof will man nicht mehr viel wissen. Die hätten sich früher auch nicht darum gekümmert, sagt man. So wurde jetzt z. B. das Schwimmbad für Anstaltsfreunde gesperrt, und darunter leiden auch die Weierhöfer, obwohl ihre Väter und Großväter die Gründer, Lehrer und Förderer und sie durchweg auch ihre Schüler waren. Bis Herbst soll ein neuer Direktor kommen. Man wird abwarten müssen. Der jetzige hat jedenfalls überhaupt kein Rückgrat mehr.

Anmerkung

- 1 Vgl. Steffen Wagner, »Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt?« Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2011, S. 89–160). – Der Brief Neffs stammt aus dem Nachlaß des Reisepredigers Ulrich Hege, der Brief Schowalters aus dem Nachlaß Theo Glücks.

Selbstanzeige

Tetsuya Nagamoto, Die Reformations- und Täuferbewegung in Münster 1525–1534: Ein Versuch, das Gesamtbild der sozialen Bewegungen in der Stadt zu analysieren, phil. Dissertation, Universität Tohoku, Japan, 2011.¹

1. Aufgabe und Methode der Analyse

Aufgabe

Diese Dissertation versucht, ein Gesamtbild von den sozialen Bewegungen zu zeichnen, die während der ersten Reformationsjahre und der Täuferherrschaft in Münster (Westfalen) zwischen 1525 und 1534 entstanden waren. Seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts setzte sich die Ansicht unter den Reformationshistorikern durch, daß der »Gemeine Mann« bzw. der Bürger, der Mitglied der Stadtgemeinde und von der genossenschaftliche Idee bzw. den Geist des Kommunalismus beflügelt war, zum Erfolg der Reformation in den Städten stark beigetragen hatte.² Aber an den Reformationsbewegungen nahmen nicht nur gemeiner Mann oder Bürger teil, sondern auch der Stadtrat, Männer ohne Bürgerrecht und Frauen. Deshalb müssen auch alle städtischen Institutionen und alle sozialen Schichten in einer Analyse dieser Stadtreformation einbezogen werden.

Bis zu den sechziger Jahren wurde davon ausgegangen, daß die Täufer in Münster hauptsächlich zu den verarmten Unterschichten gehörten und ihre Motive nicht religiös, sondern politisch oder wirtschaftlich geprägt waren. Dann untersuchte Karl-Heinz Kirchhoff die Vermögensverteilung unter den Täufnern in Münster und kam zu dem Schluß, daß diese Vermögensverteilung sich nicht von der Verteilung des Vermögens in der Gesamtbevölkerung der Stadt unterschied. Darüber hinaus konnte er zeigen, daß die Anführer der Täufer in Münster nicht aus den Unterschichten kamen, sondern hauptsächlich aus der Schicht der Honoratioren.³

Auf der Grundlage dieser Forschungsergebnisse untersuchten dann Heinz Schilling und Taira Kuratsuka den Einfluß, der von der Verfassung der Stadt Münster auf den Verlauf der Reformations- und Täuferbewegung ausging. Sie sahen in den Neu-Honoratioren, die vom Rat ausgeschlossen waren, und in den Bürgern, die auf der Grundlage ihrer genossenschaftlichen Idee die Kirche in der Stadt reformieren wollten, die Triebkraft der Reformations- und Täuferbewegung.⁴

Das hatte zur Folge, daß die Rolle sowohl der Unterschichten und Frauen, die in der Stadtgesellschaft am Rande standen, als des Rates und des Patriziates, die als herrschende soziale Schicht die Politik des Rates organisierten, in der weiteren Erforschung der Reformations- und Täuferbewegung in Münster vernachlässigt wurden. Da die Ergebnisse Kirchhoffs, wie ich schon in einem Aufsatz gezeigt habe⁵, nicht korrekt sind und die Handlungsmotive der Bewohner in der Stadt nicht einheitlich waren, ist es für die Täuferforschung in Bezug auf Münster problematisch, die unterschiedliche Wirkung der sozialen Schichten auf den Verlauf der sozialen Bewegungen in der Stadt zu ignorieren. Deshalb habe ich mich entschieden, die Wirkungen aller institutionellen Gruppen und sozialen Schichten in meiner Dissertation berücksichtigen und auf die Wechselwirkungen unter ihnen zu achten, um ein Gesamtbild vom Verlauf der sozialen Bewegungen in Münster zeichnen zu können.

Methode

Um diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, untersuche ich eine Reihe von sozialen Bewegungen in Münster, die Unruhen von 1525, die reformatorische Bewegung von 1532 bis 1533 und die Bewegung der Täufer von 1533 bis 1534. Zuerst wurde der Verlauf einzelner sozialer Bewegung analysiert. Dann wurden Verhalten und Aktionen der städtischen Institutionen, Rat, Gesamtgilde, Gemeinheit, Gilde, Leischaft/Kirchspiel, und der sozialen Schichten, Patriziat, Neu-Honoratioren, Bürger, männliche Einwohner und Frauen, in jeder sozialen Bewegung einzeln untersucht. Schließlich versuchte ich, ein Gesamtbild der sozialen Bewegungen in Münster zu gewinnen, indem ich aufgrund dieser Analyse der Eigenschaften und Motive der Anhänger der Reformation und des Tüfertums den Mechanismus des Verlaufs der sozialen Bewegungen diachronisch dargestellt habe.

In dieser Analyse unterscheide ich den öffentlichen Raum, in dem sich die Menschen der Verfassung der Stadt gemäß verhielten und die Verhandlungen zwischen dem Rat und der Gesamtgilde geführt wurden, und den privaten Raum, in dem sich die Menschen der Stadtverfassung nicht gemäß verhielten, so die privaten Aktivitäten der Bewohner, zusätzlich unterscheide ich davon den formalen Konsens, der im öffentlichen Raum zustande gekommen war, wie Vertrag oder Eid, und den wesenhaften Konsens, der im privaten Raum gefunden wurde. Aufgrund dieser begrifflichen Unterscheidungen kann man nicht nur die öffentlichen Aktivitäten der städtischen Institutionen und der Bürger, sondern auch die privaten Aktivitäten der unterschiedlichen Bewohner, einschließlich der armen Männer und Frauen, umfassend analysieren. Nach den synchronischen Analysen einzelner sozialer Bewegungen

versuche ich schließlich, eine Reihe der Bewegungen diachronisch zu analysieren.

2. Gesamtbild der sozialen Bewegungen in Münster – diachrone Analyse

Analysiert wurden die Unruhen von 1525, die reformatorische Bewegung von 1532 bis 1533 und die Täuferbewegung von 1533 bis 1534 und es stellten sich folgende Ergebnisse zum Verhalten der einzelnen Akteure in der Stadt ein:

Rat Obwohl er je nach Situation sein Verhalten in religiösen Angelegenheiten veränderte, versuchte er als Obrigkeit der Stadt, den gemeinen Nutzen der Stadt und der Bürger zu fördern.

Gesamtgilde: Sie spielte als Vertretungsorgan der Stadtbewohner eine eigene Rolle, indem sie die Forderungen der Stadtbewohner dem Rat gegenüber durchzusetzen versuchten.

Gemeinheit: In ihrem Namen trat ein Teil der Bürger oder der Gilden im öffentlichen Raum auf, um den Rat mit Forderungen der Allgemeinheit zu konfrontieren.

Gilden Sie vertraten die Gemeinheit und trugen zum Verlauf einer Reihe von sozialen Bewegungen bei. Sie handelten und entschieden auf organisatorische fest gefügte Weise. Während sich die Gemeinheit, das gesamte Bürgertum, selten untereinander verhandelten und die Bewohner der Leischafft/des Kirchspiels nur in Aktion traten, um Angelegenheiten, die sich auf ihre Leischafft/ihr Kirchspiel bezogen, zu erledigen, waren es hauptsächlich die Gilden, die eine wesentliche Rolle in den sozialen Bewegungen spielten, wenn sie organisiert auftreten wollten.

Leischafft und Kirchspiel Die Mehrheit der Bürger hatten kein großes Interesse daran, die kirchliche Autonomie im eigenen Kirchspiel zu erlangen oder das Recht, die Geistlichen selber zu wählen.

Patriziat Es zielte konsequent darauf, eigenen katholischen Glauben für sich zu erhalten, auch ihre eigene und die Sicherheit ihrer Familie, so wie das eigene Vermögen zu erhalten.

Neu-Honoratioren Sie spielten von Anfang in den sozialen Bewegungen eine führende Rolle wie sie ja in der gesamten Bürgerschaft schon vorher führend waren.

Bürger Sie traten aktiv in Aktion, um die Reformation in der Stadt durchzusetzen und zu verteidigen.

Männliche Einwohner Sie hatten eine Neigung zu heftigem Antiklerikalismus. Zusätzlich vernachlässigten sie die politische Gefahr der Unruhen in der Stadt und der außenpolitischen Drohungen, die von den Fürsten ausgesprochen wurden. Sie fühlten sich politisch nicht für die Stadt verantwortlich.

Frauen: Sie versuchten leidenschaftlich, unabhängig von ihrem Glaubensbekenntnis, die Prediger, denen sie anhängen, predigen zu lassen. Weil sie in der Stadt keine politische Rolle übernahmen, haben sie die politische Gefahr der Theologie Rothmanns verharmlost und sich in größerer Zahl als die Männer den Täufern zugewandt.

Motive

Folgende Motive waren für das Verhalten in den sozialen Bewegungen entscheidend: Zuerst gab es das Prinzip, nach dem sich die Mitglieder in den städtischen Institutionen und den sozialen Schichten in ihrem Verhalten unterschiedlich richteten. Die Institutionen wie Rat, Gesamtgilde, Gemeinschaft, Gilde und Leischaft/Kirchspiel, die nach der Verfassung der Stadt zu einer bestimmten Rolle verpflichtet waren, richteten ihr Verhalten auf diese Verpflichtung aus. Andererseits richteten die Stadtbewohner wie Patrizier, Neu-Honoratioren, Bürger, männlichen Einwohner und Frauen ihr Verhalten nach unterschiedlichen, ihrem jeweiligen Status entsprechenden Prinzipien aus.

Zweitens lassen sich die Unterschiede der Handlungsmotive unter den Bewohnern aus deren Verlautbarungen und Verhalten ablesen. Der Antiklerikalismus wurde in den Forderungen und im Verhalten der Bewohner am meisten zur Kenntnis genommen. Die Verlautbarungen und das Verhalten der Teilnehmer an unterschiedlichen kollektiven Aktivitäten 1525, der Anhänger des Luthertums und des Täufern, zeigten starke antiklerikale Neigungen. Das war die Mehrheit in allen sozialen Schichten, davon ausgenommen ist das Patriziat. Unter den Teilnehmern der sozialen Bewegungen, sowohl der Lutheraner als auch der Rothmannisten/Täufer, konnte als zweit stärkstes Motiv die Bereitschaft beobachtet werden, das wahre Wort Gottes hören und die von Christus eingesetzten Sakramente empfangen zu wollen.

Obwohl die wesentlichen Motive der Lutheraner und der Rothmannisten/Täufer gleich waren, trennten sie sich in ihrer unterschiedlichen Auffassung von Abendmahl und Taufe. So trennten sich ihre Wege an der unterschiedlichen Einschätzung der politischen Gefahr, die von der Sakramentenlehre Bernhard Rothmanns ausging. Während die Lutheraner dieser Gefahr aus dem Wege gehen wollten, setzten sich die Rothmann-Anhänger darüber hinweg und gestanden der Predigt Rothmanns über beide Sakramente einen höheren Stellenwert für sich selbst und die Stadt zu.

Drittens waren die Lutheraner wahrscheinlich unter allen sozialen Schichten außer im Patriziat in der Mehrheit. Aber die Art und Weise der Konfessionswahl je nach einzelnen sozialen Schichten waren unterschiedlich. Während

die Bürger, die wirtschaftlich zur Mittelschicht gehörten, stärkere Tendenz zeigten als die armen Männer, das Luthertum zu unterstützen, war der Anteil der Frauen am Täufertum größer als derjenige der Männer. Auch bevorzugten mehr Frauen ohne Kind wie Mägde oder alleinwohnende Frauen das Täufertum als Frauen mit Kind. Je weniger die Bewohner durch Bürgerrecht, Zugehörigkeit zu städtischen Institutionen, Vermögen, Ehe und Kind mit der Stadtgesellschaft verbunden waren, desto stärker war die Tendenz, sich den Täufern anzuschließen. So waren es die Lebensbedingungen, die den Ausschlag für die Konfessionswahl gaben.

Verlaufsmechanismus der sozialen Bewegungen

Eine soziale Bewegung fing an, wenn ein Teil der Bewohner im privaten Raum einen wesentlichen Konsens erreichte. Dieses Konsens wurde durch die privaten Beziehungen der Gildemitglieder zu den Anhängern der sozialen Bewegung in einen formalen Konsens der Gilde eingegliedert. Indem die Gesamtgilde den Rat zwang, die Forderungen der Gilden annehmen zu lassen, wurde der Inhalt eines wesentlichen Konsenses, der im privaten Raum von einem Teil der Bewohner erreicht worden war, als ein formaler Konsens im öffentlichen Raum institutionalisiert und vom Rat in der Stadt ausgeführt. Obwohl nicht alle Inhalte dieses formalen Konsenses von allen Bewohnern unterstützt wurden, funktionierten sie in der Stadt als wesentlicher Konsens aller Bewohner, solange die Bewohner, die ihn nicht unterstützten, ihre Meinung nicht öffentlich und kollektiv äußerten. Wenn sich die Bewohner jedoch, sogar Minderheiten, solchem formalen Konsens öffentlich entgegensetzten und die Forderungen und Befehle des Rates und der Gesamtgilde ignorierten, konnte er in der Stadt nicht mehr funktionieren und brach als wesentlicher Konsens aller Bewohner zusammen. Im Verlauf der sozialen Bewegungen forderten und verhielten sich die städtischen Institutionen ihren Rollen gemäß, während sich einzelne Bewohner der Tendenz ihrer eigenen sozialen Schicht gemäß unterschiedlich verhielten und handelten. Dabei wurde der Verlauf einer sozialen Bewegung nicht nur von den Befehlen oder Entscheidungen der städtischen Institutionen und von den kollektiven Aktivitäten eines großen Haufens, sondern auch von den kollektiven Aktivitäten der wenigen Personen oder den privaten Aktivitäten einer Person stark beeinflusst. Während solche Institutionen oder einzelne Personen ihr Verhalten damit rechtfertigten, daß sie durch ihre Forderungen und Aktivitäten dem gemeinen Nutzen der Stadt zu dienen versuchten, benutzten sie die Bedeutungsvielfalt der Idee vom gemeinen Nutzens, um ihr Ziel zu erreichen und nach ihrem Eigennutz zu streben. Die sozialen Bewegungen in Münster

schritten fort, indem sie von der Wechselwirkungen der verschiedenen Verhaltenweisen der unterschiedlichen Akteure in der Stadt beeinflusst wurden.

Tetsuya Nagamoto

Anmerkungen

- 1 Mit dieser Dissertation wurde ich am März 2011 an der Universität-Tohoku in Japan promoviert. Sie wurde auf Japanisch mit dem Originaltitel »1524–34nen Münster Syuukyokaikaku–Saisenreihandou (Toshi Syuukyokaikakuundou no Soutaiteki Haaku no Kokoromi)« verfaßt.
- 2 Bernd Moeller, Reichsstadt und Reformation, Neuausgabe, Berlin 1987; Peter Blickle, Die Reformation im Reich, 3. Auflage, Stuttgart 2000.
- 3 Karl Heinz Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchung zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung. Münster 1973.
- 4 Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525–1534, in: Hans-Ulrich Wehler, (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526, Göttingen 1975, S. 193–238; Taira Kuratsuka, Gesamtgilde und Täufer: Der Radikalisierungsprozeß in der Reformation Münsters. Von der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich 1534/34, in: Archiv für Reformationsgeschichte 76, 1985, S. 231–270.
- 5 Tetsuya Nagamoto, Syukyo Kaikaku i (1525–35) Münster no Syakai-Undou to Toshi-Kyodoutai – Undou no Syakaikouzoubunseki wo Tyushin ni Shite –, in: Seiyoshi Kenkyu, NF 37, 2008, S. 86–117. (Auf Japanisch) (Die sozialen Bewegungen und die städtische Gemeinde in Münster in der Reformationszeit [1525–35]. Eine Analyse der Sozialstruktur der Bewegung, in: Forschungen zur Geschichte des Westens, NF 37, 2008, S. 86–117).

Von neuen Büchern

Päivi Räisänen, *Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, Bd. 21)*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz 2012, 369 S.

2009 erschien in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* ein Aufsatz von Päivi Räisänen. Er trägt die Überschrift: »Die Visitation als Verhör und Verhandlung. Vom Prozeß des Täufer-Werdens im Württemberg des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts« (S. 85–98). Es handelt sich hierbei nicht nur um die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den Päivi Räisänen auf dem vom Mennonitischen Geschichtsverein mit gesponserten Workshop zur Radikalen Reformation im Frühjahr 2008 an der Universität Saarbrücken gehalten hatte, sondern auch um Ergebnisse ihrer Dissertation, die Päivi Räisänen im Frühjahr 2009 an der Universität Göttingen eingereicht hat: *Ernstes Spiel: Kräftefelder in der Visitation und der Prozeß des Täufer-Werdens am Beispiel des Schorndorfer Amtes im 16. und frühen 17. Jahrhundert*.

Unter einem neuen Titel liegt diese Dissertation nun in leicht überarbeiteter Fassung gedruckt vor. Der Aufbau ist klar und übersichtlich, einschließlich Einleitung, Anhang sowie Quellen- und Literaturverzeichnis verfügt die Arbeit über insgesamt neun Kapitel, wobei die eigentliche Untersuchung auf sechs Kapitel beschränkt ist. Eingangs (Kap. 1, S. 9–68) geht es zunächst einmal um die Standortbestimmung, das zu untersuchende Thema im Kontext der älteren und der aktuellen Täuferforschung, gefolgt von Überlegungen zur Quellenlage und Vorgehensweise. Es ist der Teil, in dem die zentrale Fragestellung der Arbeit formuliert wird. Päivi Räisänen hat sich für die »Visitation« als Untersuchungsgegenstand entschieden, die »als Zusammenspiel unterschiedlicher Gruppen und Kräftefelder« begriffen und im Zuge der Untersuchung weiter präzisiert wird. Die Visitation ist also nicht allein als obrigkeitliches Kontrollinstrument, sondern in einem umfassenderen Sinn als Kommunikationsforum »zwischen Normgebern, Normanwendern und Normempfängern« zu verstehen (S. 17). Von Interesse ist im Zuge dieser Arbeit also nicht nur, was unter einer Visitation im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert zu verstehen ist, sondern speziell auf die Täufer bezogen, wie sie im vielschichtigen Prozeß eines Visitationsverfahrens »gemacht« wurden (S. 15).

Da nicht die Täufer schlechthin von Interesse sind, sondern um die eines bestimmten Gebietes, wird im 2. Kap. unter der Überschrift »Das ›Setting‹« (S. 69–110) die Württemberger Täuferszene und speziell die des Schorndorfer Amtes näher beleuchtet, wobei auch in diesem Zusammenhang nicht auf die statische Festlegung, sondern Entwicklung täuferischen Seins verwiesen wird. Von Interesse sei der Prozeß, »wie Täufer als solche definiert wurden und wie dieses ›Etikett‹ in verschiedenen Situationen angewandt werden konnte.« (S. 93). Um »Obrigkeitliche Täuferordnungen und die Frage nach dem Wesen des Täufertums« geht es im anschließenden 3. Kap. (S. 111–159), das wie die beiden folgenden drei Kapitel mit einem »Fazit« abgeschlossen wird. Neben Spannweite und Flexibilität der württembergischen Täuferordnungen hinsichtlich religiös devianter Personen wird in diesem Kapitel auch auf die sich wandelnde Einschätzung der von den Täufern ausgehenden Gefahr eingegangen, die ab dem späten 16. Jahrhundert vorrangig darin gesehen worden sei, »die lutherische Gesellschaftsordnung beständig zu unterminieren« (S. 158).

»Die Visitatoren als Normanwender und Akteure der Täuferbekämpfung« stehen im Mittelpunkt des 4. Kap. (S. 161–210), in dem unter anderem auf die Visitationstypen, den vorgesehenen Verlauf der Visitation sowie die Zusammensetzung der Visitationskommission einschließlich ihrer Aufgaben eingegangen wird. Nicht nur dieses, auch andere Kapitel leben aus der anschaulichen Schilderung von Fallbeispielen, die Lebendigkeit und Farbe in Päivi Räisänens Darstellung bringen. So wird beispielsweise in zeitgenössischen Quellen die Visitation mit einem medizinischen Verfahren verglichen, das nicht nur auf das Heil einzelner Personen abziele, sondern auf das Überleben der christlichen Gesellschaft (S. 164). Die Visitationen förderten manch bedenklichen Zustand zutage, der nicht nur vermeintliche Dissidenten, sondern auch Amtsträger in schlechtem Licht erscheinen ließ, angefangen beim unsittlichen Lebenswandel eines Superintendents (S. 176) über einen trinkfreudigen Schultheiß (S. 182) bis zu Vögten, die im Verdacht standen, ihren Amtspflichten nicht ordnungsgemäß nachzukommen (S. 196).

Wenn im 5. Kap. (S. 211–254) »Kräftefelder vor Ort« thematisiert werden, so geht es hinsichtlich der untersuchten Personenkreise hier zunächst einmal um die Qualität und Kontrolle der Pfarrer, die entscheidend dazu beitragen sollten, die Täuferbewegung im Zaum zu halten (S. 215) und in vielfacher Hinsicht nur bedingt den Anforderungen der Visitatoren entsprachen. Ihre Ansprüche erwiesen sich keineswegs als niedrig, dies gilt auch für die Erwartungen seitens der Gemeinde, die mit der seelsorgerlichen Betreuung aus unterschiedlichen Gründen oft unzufrieden war (u. a. S. 225). Päivi Räisänens

Blick fällt aber auch auf die Gemeinden selbst, die es zu überprüfen galt, womit sie das in der Forschung bislang gängige »dualistische Modell – *entweder* Kirchendiener *oder* Bevölkerung als Adressaten der Visitationen« zugunsten eines beide Positionen zusammenführenden Modells überwindet (S. 251).

Mit Kap. 6 (S. 255–323) fällt nunmehr unmittelbar der Blick auf »Die als Täufer Vorgeladenen und ihre Spielräume« (S. 255–323), wobei »Der Prozeß des Täufer-Werdens« sowie »Strategien und Argumente der Verdächtigen« im Zentrum der Analyse stehen. Hervorgehoben wird unter anderem, daß das Täufer_tum stark mit »Ungehorsam der weltlichen Obrigkeit gegenüber in Verbindung gebracht wurde« (S. 256), wobei es jedoch eine ganze Palette von Verhaltensweisen gab, die sich mit dem Rückzug aus dem kirchlichen Leben umreißen lassen. Hinzu kommen weitere Indizien in Gestalt verdächtiger Aussagen, Verhaltensweisen und Kontakte (S. 269–277). Und wie sah es mit der Dorfbevölkerung selbst aus, wie ging man miteinander um? Auch hier gibt es keine eindeutige Antwort, die Palette möglicher Einstellungen reicht von Feindseligkeiten, Indifferenz und Sympathie bis zur Neugier, die die asketischen täuferischen Lebensentwürfe erweckten (S. 285). Sehr anschaulich und stets im engen Dialog mit der Forschung schildert Päivi Räisänen im zweiten Teil dieses Kapitels, wie Verdächtige sich verhielten, um möglichst ungeschoren davon zu kommen. Man gab sich unwissend (S. 299), führte beispielsweise Neugier als Grund für den Besuch einer Täuferversammlung an (S. 303) oder ließ durchblicken, keine anderen Leute verführen zu wollen (S. 309), wobei sich die einzelnen Strategien auch miteinander kombinieren ließen (S. 310).

Päivi Räisänen ist es gelungen, Charakter und Bedeutung der Visitation am Beispiel Württembergs und speziell des Schorndorfer Amtes in den Jahrzehnten nach der Reformation differenziert herauszuarbeiten. Die Visitation war zu diesem Zeitpunkt das entscheidende Mittel, wenn es darum ging, der Täufergefahr zu begegnen, die als Bedrohung für die lutherische Gesellschaftsordnung wahrgenommen wurde. Impulse gibt die ausgesprochen gut lesbare Dissertation auch hinsichtlich der Konfessionalisierungsdebatte. Der in der Forschung schon länger kritisierten starren Vorstellung einer statisch und systematisch geschlossenen Konfessionalisierung begegnet die Verfasserin mit eher fließenden Grenzen, die in der Praxis zwischen Rechtgläubigkeit und Nonkonformismus immer wieder neu geklärt und gezogen werden mussten (S. 334).

Eine Kleinigkeit zum Schluß; ein wenig stört der doch stark negativ belegte, mit mittelalterlichen Häresien und katholischen Vernichtungspraktiken ver-

bundene Begriff des ›Ketzers‹ im Titel, der in der Untersuchung selbst lediglich eine marginale Rolle spielt. Zwar taucht er auf, wenn in den Quellen beispielsweise von der »ketzerischen Trumppanna« (S. 283) die Rede ist oder auf Ausführungen Bob Scribners verwiesen wird (S. 302), ansonsten ist durchweg von Täufern oder Dissidenten die Rede. Eines derartigen Eyecatchers hätte die niveauvolle Arbeit wahrlich nicht bedurft.

Marion Kobelt-Groch

Peter J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2010, 373. S., brosch.

In den Diskussionen um die Trennung von Kirche und Staat bzw. um eine Theologie des Friedens, wie sie aus dem Geist des Täuferniums geführt werden, spielt der Hinweis auf die »konstantinische Wende« eine wichtige Rolle. Mit dem römischen Kaiser Konstantin d. Gr. beginnt sich für die Christen im 4. Jahrhundert eine grundlegende Veränderung anzubahnen. Einst verfeimt und verfolgt, wird ihre Religionsgemeinschaft zur »Staatsreligion« und verdrängt das Heidentum als Kaiserkult. Darin wurde von zahlreichen Theologen und Historikern der Erfolg gesehen, den die christlichen Gemeinden mit ihrem missionarischen Eifer und ihrer Überzeugungskraft erringen konnten. Andere sahen darin den Beginn eines Abfalls der christlichen Kirche von ihrem ursprünglichen Auftrag, Salz der Erde zu sein und sich nicht der »Welt« anzugleichen. So wurde Kaiser Konstantin zum Symbol für die »Verweltlichung« der Kirche. Für John Howard Yoder, der das wohl prägnanteste Konzept einer Friedenstheologie aus dem Geist des Täuferniums für unsere Zeit vorlegte, war das nicht nur ein historischer Niedergang der Kirche, sondern ihr Rückfall in den Zustand der gefallenen Schöpfung überhaupt. Die »konstantinische Wende« wurde zu einer Grundbefindlichkeit der großen, mit Staat und Gesellschaft verbundenen, nicht pazifistischen Kirchen über die Zeiten hinweg bis in die Gegenwart hinein. Zugleich wurde sie als negative Folie genutzt, um das Engagement der Kirche für den Frieden in der Welt neu zu begründen, ja, sie selbst als das Vorbild einer Institution des Friedens zu beschreiben. Doch je stärker diese negative Folie betont wurde, um so mehr wuchs das Unbehagen an einem historisch undifferenzierten Urteil, dem zugemutet wurde, eine so tragende Rolle in der Grundlegung einer Theologie des Friedens heute zu übernehmen. Besonders deutlich wurde dieses Unbehagen in der Untersuchung Peter Leithardts zum Ausdruck gebracht, der nicht nur die Geschichte der christlichen Kirche auf dem Weg

zur »konstantinischen Wende« und darüber hinaus nachgezeichnet, sondern sich gleichzeitig auf eine ungewöhnlich konzentrierte Weise mit den Argumenten auseinandergesetzt hat, die John Howard Yoder zur Deutung der »konstantinischen Wende« vorgetragen hat.

Defending Constantine ist nicht nur eine neue Biographie des römischen Kaisers, dessen Name tief in die Geschichte des abendländischen Christentums eingegangen ist, daneben ist sie auch, wie Leithart selbst erklärt, eine Polemik, die falsche historische Urteile über das Verhältnis Konstantins zum Christentum zurecht rückt, darüber hinaus ist sie vor allem jedoch eine Kritik an den theologischen Konsequenzen, den christliche Pazifisten, in erster Linie John Howard Yoder, aus dem angeblichen »Konstantinismus« gezogen haben. Schließlich verfolgt Leithart mit diesem Buch ein praktisches Ziel, nämlich sich in der konkreten Situation des amerikanischen Imperialismus am Beispiel Konstantins Rechenschaft über die Legitimität der christlichen Kirche abzulegen, sich in die Politik des eigenen Staates im Irakkrieg oder im Einsatz in Afghanistan einzumischen. Auf diese Weise vermag der Autor der Gestalt Konstantins eine besondere Aktualität in Theologie und Politik zu verleihen. Konstantin zu verteidigen, heißt also nicht nur, das Bild dieses römischen Kaisers vor Verzeichnungen und Mißdeutungen in Schutz zu nehmen, sondern ihm Mitsprache bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Krieg und Frieden in der christlichen Theologie zu sichern und der neuen Christenheit, wie sie sich auf der südlichen Halbkugel gerade formiert, eine ausgewogene Rechenschaft über die Höhen und Tiefen der abendländisch-angloamerikanischen Christentumsgeschichte nicht vorzuenthalten (S. 12). So stellt er von vornherein klar, daß es sich bei diesem Buch mehr um eine aktuelle Auseinandersetzung, streckenweise sogar um eine Streitschrift als um eine aktualisierte Biographie eines Herrschers handelt, mit dem sich einst eine folgenschwere Wende in der Entwicklung der frühen Christentumsgeschichte vollzog. Der Charakter einer Streitschrift rechtfertigt denn auch, daß Leithart sich mehr an der Sekundärliteratur orientiert hat als an den Quellen und daß er sich bewußt für einen populären, gelegentlich sogar saloppen Stil der Auseinandersetzung entschieden hat.

Trotzdem ist das Buch nicht leichtfertig abgefaßt worden. Leithart bemüht sich zunächst in seriöser Argumentation – auch in der Darstellung der Argumente Yoders – um ein historisch angemessenes Bild von Konstantin d. Gr., in dem Hell und Dunkel auf ausgewogene Weise verteilt sind. Dem Kaiser wird nicht unterstellt, wie es oft geschah, daß er sich aus rein herrschsüchtigen Gründen das Christentum zunutze gemacht habe. Es wird vielmehr betont, daß der Kaiser sein persönliches Verhalten und seine Politik bewußt an der christli-

chen Botschaft und deren ethischem Imperativ ausgerichtet habe (bes. Kap. 4). Die entscheidende Innovation, die vieles im Reich von Grund auf veränderte, sei das Verbot des heidnischen Opferkultes gewesen. Dieser bluttriefende, in seinen Augen unsinnige Kult wurde als Grundlage der Staatsgeschäfte abgeschafft und durch das Bekenntnis zum Opfer, das Jesus Christus im Kreuz für die Menschheit erbracht habe, ersetzt. Damit veränderte sich das öffentliche Leben von Grund auf und machte es den Christen leichter, den meisten sogar erst möglich, sich in öffentliche Ämter und in den Heeresdienst einzubringen. Es änderte sich aber nichts an den oft rücksichtslos martialisch ausgetragenen Kämpfen innerhalb der Dynastie um die Sicherung der eigenen kaiserlichen Machtposition, und auch nichts daran, daß Kriege fortan unter dem angeblichen Segen Gottes geführt wurden. Dieses zweideutige Konstantinbild, das im Lauf der Darstellung nach und nach deutlich zutage tritt, wird im Schlußkapitel noch einmal eindrucksvoll präsentiert (Kap. 14).

Sodann geht Leithart den Veränderungen nach, die sich mit Konstantin im Reich und in der Kirche vollzogen haben. Er schildert die Chancen, die sich der Kirche auftaten, öffentlich wirksam zu werden. Den Bischöfen wurden finanzielle Mittel zur Verfügung gestellt, für das Wohlergehen der Menschen zu sorgen, vor allem die Armenfürsorge zu organisieren und Witwen und Weisen zu helfen. Sie konnten Hospitäler und Kirchen bauen. Imponierend war die Schnelligkeit, mit der christliche Symbole und Bauten architektonisch weithin sichtbar zu werden begannen. Vor allem konnte die Kirche sich jetzt als eschatologisches Modell der »new city« öffentlich darstellen (S. 330). Gleichzeitig weist Leithart darauf hin, daß sich die Kirche nicht dem weltlichen Herrscher aus der Hand gegeben habe, sondern die Bischöfe sich durchaus das Recht herausnahmen, die Reichspolitik kritisch zu begleiten. Auch war es nicht so, daß Konstantin in die Dogmenbildung der Kirche direkt und bestimmend eingegriffen habe. Er hat mit beraten, aber nicht das letzte Wort behalten (Kap. 8: Nicea and After). Außerdem wurde die heidnische Bevölkerung nicht gezwungen, zum christlichen Glauben überzutreten. Gegen eine Annahme John Howard Yoders gerichtet, schreibt Leithart: »Constantine did not decide that everyone in the empire had to be a Christian« (S. 112). Es konnte sogar gezeigt werden, daß Konstantin übereifrige Christen ermahnen mußte, glimpflich mit den Heiden umzugehen. Die gesamte Politik des Kaisers war zwar auf eine Parteinahme für die Kirche ausgerichtet, gewährte aber Heiden und Juden ein angemessenes Maß an Freiheit zur Ausübung ihrer eigenen Religion. »Paganism still had its place, but temples were increasingly overshadowed by large, and numerous, churches« (S. 125). So sehr sich Reichspolitik mit dem Leben der Kirche verband, ist die »konstantinische

Wende« nach Leithart nicht als Abfall von der ursprünglich eingesetzten Kirche und ihrem Auftrag, alle Völker zu lehren und zu taufen, zu bezeichnen (S. 252–254). Hier wird das Quellenmaterial angedeutet und in den folgenden Kapiteln erläutert, das gegen die von Yoder aufgenommene These der Täufer vom Untergang der Kirche mit ihrem Übergang zur Staatskirche spricht (Kap. 12 und 13).

Der Stein des Anstoßes ist für Leithart, daß Yoder die »konstantinische Wende« mit dem Abfall der Kirche von ihrem Ursprung gleichsetzt und damit die Entfaltung einer neutestamentlich begründeten Ekklesiologie verknüpft. In der Annahme einer »Wende« unter Konstantin stimmen beide überein, auseinander geht dagegen die Beurteilung dieser Wende, letztlich der biblische Maßstab, an dem die neuen Verhältnisse gemessen werden. Beide lesen das Zeugnis des Neuen Testaments anders. Yoder vermag nur einen Bruch zwischen der Kirche des Neuen Testaments, die sich als leidende, sichtbar von der »Welt« getrennte Kirche in den ersten Jahrhunderten behauptet hat, und der Kirche, die das Angebot angenommen hat, sich unter den Schutz des Kaisers zu stellen, dafür aber ihre Selbständigkeit aufgegeben und im römischen Imperium aufgegangen ist. Mit dieser Veränderung ist eine Kirche entstanden, die Gläubige und Ungläubige gleichermaßen in sich aufgenommen hat und deren ethische Forderungen nicht für den kleinen Kreis der Überzeugten, sondern für alle gelten. Leithart vermag dagegen in der Wende keinen Bruch zu sehen, sondern eine willkommene Entwicklung, sofern sie wichtige Impulse der christlichen Botschaft und Ethik aufnimmt und der frühen Kirche zur Geltung im römischen Reich verhilft. Ist die Kirche tatsächlich Vorwegnahme und Vorbild auf dem Wege zur »neuen Stadt«, was Yoder auch meint, dann dürfte der Wandel, der unter Konstantin eingetreten sei, als eine teilweise Verwirklichung ihrer Bestimmung nur zu begrüßen sein. Leithart sieht Yoders Deutung des Neuen Testaments als verfehlt an, wie er auch die Annahme einer einheitlich ausgerichteten Kirche kritisiert. Das zeigt er besonders am Problem der positiven Einstellung zum Kriegsdienst und zur Friedfertigkeit. Sowohl vor als auch nach Konstantin habe es beide Einstellungen gegeben, und vieles spräche dafür, daß die Christen nach Konstantin nicht an ihre pazifistische Haltung, sondern an ihre Bereitschaft anknüpften, sich für ihren Staat einzusetzen (S. 259). Die Wende markiert also nicht ein Entweder–Oder, sondern rückt das ambivalente Erscheinungsbild der Kirche ins Licht: »In short, the story of the church and war is ambiguity before Constantin, ambiguity after, ambiguity right to the present« (S. 278).

Hier kann das wichtigste Argument gegen Yoder nur angedeutet werden. Wohl ist die Beobachtung richtig, daß es Yoder nicht eigentlich um Kon-

stantin gegangen sei, sondern einzig und allein um die Reaktion der Kirche auf die Politik des Kaisers, die zum Abfall der Kirche von ihrem ursprünglichen Glauben führte. Richtig beobachtet ist auch, daß dieser Abfall für Yoder kein historisch einmaliges Ereignis war, sondern als eine über die Zeiten hin sich trotz mancher Erneuerungsversuche der großen Kirchen in der Christenheit wiederholte. Eine solche auf Dauer gestellte Apostasie als Grundstruktur dieser Kirchen nannte Yoder »Konstantinismus«. Konstantin wurde dafür zur Chiffre, Leithart spricht von einer »Legende«, die Yoder geschaffen hat (S. 318: »a legendary« or mythical fashion«). Das aber heißt, daß der Konstantinismus ein ahistorisches Konstrukt oder ein »Mythos« (S. 319) ist. Auf diese Weise, so hat Leithart es wohl gemeint, hat Yoder eine historische Fundierung seiner Auffassung von der wahren Kirche eigentlich selbst preisgegeben und sich gegen historische Argumente, die noch so kritisch sein mögen, selbst immunisiert. In der Tat arbeitet Yoder mit einem anderen Verständnis von Geschichte als üblich. Geschichte vollzieht sich für ihn in der Kirche und nicht in der weiteren Gesellschaft. Während in der Kirche die Kontrolle über den Verlauf der Geschichte Gott allein überlassen wird, wird diese Kontrolle im Reich Konstantins durch die Politik des Kaisers auszuüben versucht. Die Gläubigen wissen, welches Ziel die Geschichte in Zukunft erreichen wird. Sie kann mit Geduld und Gelassenheit auf die Vorgänge im Staat reagieren. Sie ist aber nicht offen, wie der Mensch sich gewöhnlich vor eine offene Zukunft gestellt sieht. Daraus folgert Leithart nun, daß es im Grunde die Kirche ist, die den Ungläubigen zumutet, das eigene Geschichtsverständnis aufzugeben und ihre Geschichte unter der Kontrolle der Kirche fortzusetzen. So dreht er den Spieß geradezu um und spricht vom konstantinischen Antikonstantinismus Yoders: »Yoder claims to be able to lead Christians out of the Egypt of Constantinian captivity, but remains in the captivity himself« (S. 320).

Leithart kritisiert Yoder nicht in Grund und Boden, sondern anerkennt durchaus manche tiefe Einsicht und bedeutungsvolle Anregung, um dem Frieden für die Welt und in der Welt das Wort zu reden. Er wirbt in diesem Buch aber nicht für einen Pazifismus, der sich als Antikonstantinismus versteht. Wie Yoder spricht auch Leithart von der »Politik Jesu«, die den Herrschenden etwas zu sagen hat. Anders als Yoder meint er aber, daß diese Politik den Charakter immer wieder auszuhandelnder politischer Entscheidungen behält, solange Kirche und »Welt« sich noch zwischen den Zeiten, dem Heilsereignis in Tod und Auferstehung Jesu Christi und der Vollendung des Heils im Reich Gottes, bewegen. Er wirbt für eine »fresh public confession that Jesus' city ist the model city, his blood the only expiating blood, his sacrifice

that ends sacrifice« (S. 342). Auch das ist, meint Leithart, ein Engagement für den Frieden; er nennt es einen »purified Constantinianism« (S. 342). Als Gegenentwurf zur antikonstantinischen Friedenstheologie Yoders mag das angehen, was jedoch fehlt, ist eine selbstkritische Erörterung der Probleme, die sich damit für eine theologische Ethik heute stellen. Seine Position ist ebenso in ihrer apodiktischen Forderung anstößig, wie die Position Yoders. Hatte Yoder sich theologisch in den Konstantinismus verbissen, so sieht Leithart überall da rot, wo pazifistische Argumente den Anspruch erheben, das letzte Wort zu haben. Sich einen gereinigten Konstantinismus im Rahmen weltweiter Politik vorzustellen (S. 12) und zu erwarten, daß Regierungen sich bereit finden werden (wie das römische Reich unter Konstantin), sich »taufen« zu lassen, das heißt der Art Jesu zu folgen, Politik ohne Blutvergießen zu gestalten (S. 342), dürfte einigermaßen verwegen sein. Befremdlich mutet auch an, daß Leithart eine Analogie zwischen dem Opferblut der Tiere im vorkonstantinischen Rom mit dem hohen Blutopfer, das moderne Staaten und Zivilisationen ihren Bürgern zumuten, herstellt.

Leithart hat eine Kritik an Yoders Friedenstheologie vorgelegt, die tatsächlich den Nerv eines theologischen Problems getroffen hat, an dem weitergearbeitet werden muß: Yoder hat sein Verständnis von Kirche an eine Vorstellung vom Niedergang der Kirche gebunden, die in seiner Vorstellung (wie in der Vorstellung mancher Täufer) nicht aber historisch nachvollziehbar existiert hat. Wenn er gegen die gefallene Kirche nun die Gemeinde setzt, in der sich das Heil eine sichtbare Gestalt geschaffen hat, dann müßte das – gegenteiliger Beteuerung zum Trotz – im Grunde eine Gemeinde sein, die alles andere als historisch konkret sein kann. So ist sie nicht, wie Leithart bemerkt hatte, eine Gemeinde zwischen den Zeiten, sondern eine bereits der irdischen Realität enthobene Heilsgemeinschaft.

Die Diskussion über diese Yoderkritik hat bereits in *The Mennonite Quarterly Review* vom Oktober 2011 mit verschiedenen Beiträgen begonnen und wird sicherlich dafür sorgen, daß in Zukunft genauer mit der Losung von der Konstantinisierung der Kirche umzugehen ist, und es wird danach zu fragen sein, ob jede Friedenstheologie, die sich auf die Täufer des 16. Jahrhunderts beruft, tatsächlich mit der Friedenstheologie Yoders identifiziert werden muß. In den Quellen der Täufer taucht das Argument, daß mit Konstantin der Niedergang der Kirche eingeläutet worden sei, nur gelegentlich auf, und die Vorstellung vom Fall der Kirche verstärkt zwar die Kritik der Täufer an dem desolaten Zustand der Christenheit in ihren Tagen, wird theologisch aber nicht so stark befrachtet, daß die Kirche, die sie anstrebten, so und nicht anders jetzt schon das unüberbietbare Heil in der Welt sei, wie Yoder es wohl gemeint hat.

Sicherlich wird noch viel Kraft aufgewandt werden müssen, um Yoders enge Verknüpfung von Abfall der Kirche, Gemeindeverständnis, Eschatologie und Friedensethik kritisch zu durchleuchten. Neuere Untersuchungen zu dem einen oder anderen Aspekt liegen bereits mit Alexander Siders Studie zum Geschichtsverständnis Yoders (2011) und mit der Untersuchung von Paul Martens zum politischen Akzent der Theologie Yoders (2012) vor. Hilfreich wird in der weiteren Diskussion auch die vor Leitharts Streitschrift entstandene, sie aber im historischen Urteil oft stützende Studie von Christine Mühlenkamp »Zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit« (2008) sein.

Hans-Jürgen Goertz

Theda Marx, Täufer und Obrigkeit in Luzern (1552–1610). Strategien vor Gericht, Böningen 2011, 218 S., Abb., Hardcover

Die Forschung hat sich vorrangig mit all jenen Täufern befaßt, die als Führungsgestalten wirkten und in den Quellen markante Spuren hinterließen. Zu ihnen gehörten beispielsweise Männer wie Balthasar Hubmaier, Melchior Rinck oder Melchior Hoffman, die taufeten, lehrten und durch ihr theologisches Gedankengut einzelnen täuferischen Bewegungen ein eigenes Profil verliehen. Um das Gros der Anhänger beiderlei Geschlechts war es in der Forschung hingegen weniger gut bestellt. Ob unerschütterlich und todesmutig im täuferischen Glauben oder eher wankelmütig, verglichen mit den tonangebenden Gestalten blieben mit Ausnahme von Märtyrerschicksalen die meisten Täufer und Täuferinnen eher blaß und unscheinbar, wenn die große Zahl der Anhänger auch nie gänzlich ignoriert wurde. Unterdessen sind die Namenlosen und x-Beliebigen als »gemeine« Täufer beiderlei Geschlechts doch verstärkt ins Blickfeld des Forschungsinteresses gerückt. In diesem Zusammenhang sei an den 1996 erschienenen Aufsatz von Hans-Jürgen Goertz erinnert, in dem er sich speziell der »einfachen Brüder« und »selbstbewußten Schwestern« angenommen hat (in: Radikalität der Reformation, S. 363–376). Seine Beiträge zur Täuferforschung und speziell dieser Aufsatz haben die vorliegende Untersuchung inspiriert und geprägt. Denn nicht eine kleine Elite von Führungsgestalten, sondern »gemeine« Täufer stehen auch in der nunmehr gedruckt vorliegenden Dissertation von Theda Marx im Mittelpunkt des Forschungsinteresses.

In ihrer 1998 an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern angenommenen Arbeit befaßt sie sich mit den Luzerner Täufern in den Jahren 1552–1610. Damit bewegt sie sich mit ihrer Untersuchung in einem

Zeitraum, der in der Täuferforschung bislang weniger stark beachtet wurde als die täuferischen Anfänge und die frühen Jahre der Bewegungen. Für die Entscheidung, gerade diesen Zeitraum zu wählen, führt die Verfasserin drei Gründe an. Einerseits sei es unter geographischen Gesichtspunkten möglich, die Luzerner Täufer nach 1550 als Einheit zu betrachten (S. 26), andererseits sei es ab diesem Zeitpunkt nicht mehr allein um den täuferischen Glauben gegangen (S. 27) und last, not least sei die spärliche Quellenlage vor 1550 für den gewählten späteren Zeitraum verantwortlich.

Die Dissertation umfaßt einschließlich Einleitung (S. 9–43) und Schlußbetrachtung (S. 179–184) insgesamt vier Teile, die durch einen Anhang (S. 185–199) ergänzt werden, der sich aus einem abgebildeten Täuferbrieforiginal und drei Übersichtstabellen zusammensetzt, darunter eine ergänzte Liste sämtlicher Luzerner Täufer und Täuferinnen, die auf den von Josef Schacher herausgegebenen *Luzerner Akten zur Geschichte der Täufer* (1957) basiert. Nachdem die Verfasserin Einblicke in neuere Forschungstendenzen gegeben, ihre Quellen vorgestellt und den Begriff des »gemeinen« Täufers problematisiert hat, geht es Theda Marx im ersten der beiden zentralen Kapitel ihrer Dissertation anknüpfend an die Arbeiten von Marlis Mattern (*Leben im Abseits*, 1998) und Hans-Jürgen Goertz zunächst einmal darum, die Lebensumstände und die Lebenswelt zu rekonstruieren, in der die Täufer sich bewegten (S. 25). Theda Marx gewährt Einblicke in Herkunft, Berufe und soziale Netzwerke der erfaßten Täufer und Täuferinnen, und sie stellt markante Ereignisse und Personen vor, darunter die täuferischen Aktivitäten einschließlich Predigt am Sterenberg im Kanton Luzern und deren Folgen (S. 61–72) sowie lesekundige Täufer wie Jakob Maler aus Kriens und Niklaus Schüpfer. Breiten Raum nehmen die Ausführungen über Mähren ein (S. 80–119), das für etliche Täufer und Täuferinnen zum Ziel ihrer Träume wurde. Zu den nach Mähren ziehenden Frauen gehörte beispielsweise Anna Maler, die ihren Ehemann verlassen hatte, um dann jedoch aus unbekannten Gründen nach elf Jahren wieder zurückzukehren (S. 109).

Das folgende Kapitel (S. 127–178) ist den sogenannten Strategien gewidmet, die nicht nur von Täufern und Täuferinnen in der Begegnung mit der Obrigkeit und im Verhör angewandt wurden, sondern auch von obrigkeitlicher Seite. Untersucht wird also das mehr oder weniger systematische und berechnende Vorgehen aller Beteiligten. Dementsprechend gliedert sich dieser Teil in Strategien der »Täufer und Täuferinnen«, das »Vorgehen der Obrigkeit« und den »Beizug der Jesuiten«. Sie waren von der Luzerner Obrigkeit berufen worden, um die »religiöse Unterweisung des Volkes« (S. 164) zu verbessern. Im Zusammenhang mit den Täufern waren keineswegs alle jesuitischen

Einsätze von Erfolg gekrönt. Die etwa 60 Jahre alte Margret Spyri, die sich wider den katholischen Glauben geäußert hatte und durch eine Predigtstörung aktenkundig geworden war, ist hierfür ein Beispiel. Diese auffällige Frau, die selbst zu predigen begonnen hatte (S. 169), starb im Turmgefängnis, ohne eines Besseren belehrt worden zu sein.

Die Stärke der Arbeit liegt in der Auswertung der Quellen, der Darstellung und Rekonstruktion von Einzelschicksalen. Daneben gibt es jedoch auch problematische Aspekte. Zum Beispiel hätte der Begriff der »gemeinen Täufer«, nachdem er heuristisch verwandt worden ist, noch einmal einer weiteren Klärung unterzogen werden können. An dieser Stelle scheint es angebracht, die Argumentations- und Arbeitsweise der Verfasserin noch mit einigen kritischen Anmerkungen zu versehen. Es mangelt der Arbeit an weiterreichenden Recherchen zu einzelnen Aspekten und formaler Sorgfalt. In diesem Zusammenhang sei unter anderem auf die Äußerungen zur Frauengeschichtsforschung verwiesen (S. 53), die lediglich zu erkennen geben, daß die Verfasserin sich mit diesem Gebiet der Täuferforschung nicht einmal oberflächlich auseinandergesetzt hat. Dies ist umso bedauerlicher, da Täuferinnen oder Frauen in ihrer Untersuchung keine unerhebliche Rolle spielen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn sich die Verfasserin eingehender mit den Hutterern und ihrem Erziehungssystem vertraut gemacht hätte, um die Aussagen der Rückkehrer besser einordnen zu können. Ein Vergleich mit Auswanderern aus anderen Gebieten wie Württemberg hätte gewiß dazu beigetragen, das Profil der Luzerner Täufer zu schärfen. Bei der erwähnten Päivi Räisänen handelt es sich um eine Historikerin und keinen Historiker (S. 17). Da Astrid von Schlachta mit zwei Titeln im Quellen- und Literaturverzeichnis vertreten ist, wäre es erforderlich gewesen, im Anmerkungsapparat auf den jeweiligen Titel in Kurzform zu verweisen, was leider unterblieben ist (unter anderem S. 142 Anm. 598, S. 173 Anm. 766 und S. 174 Anm. 772). Bei Bob Scribners Buch *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800* handelt es sich nicht um eine Monographie, sondern um eine Aufsatzsammlung. Die Sorgfalt hätte es erfordert, hier im Einzelfall auf den jeweiligen Beitrag und nicht nur auf Seiten zu verweisen (S. 121 Anm. 514 und 518). Während bei diesem posthum erschienenen Titel Lyndal Roper als Herausgeberin unter den Tisch fällt, sind es bei anderen Büchern im Quellen- und Literaturverzeichnis die Untertitel (unter anderem bei Kobelt-Groch, *Aufsässige Töchter Gottes*; Heino Fast, *Der linke Flügel der Reformation*); Elsa Bernhofer-Pippert ist nicht die Herausgeberin, sondern Autorin des Buches *Täuferische Denkweisen und Lebensformen* (1967) Carlo Ginzburgs Name wird im Literaturverzeichnis korrekt geschrieben, in der Fußnote 739 auf S. 167 jedoch falsch (Ginsburg).

Auch scheinen bei der »mühsamen Kontrolle der Zitate« (S. 8) Fehler durch die Lappen gegangen zu sein, was hier lediglich an einem Beispiel demonstriert sein möge. Auf S. 81 zitiert Theda Marx aus dem von Josef Beck herausgegebenen Band *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn*. Abgesehen davon, daß der Buchtitel mit einem Artikel beginnt, enthält der zitierte Satz 7 Fehler (korrekt: Jar, volkhs, Schweitzerlandt, muest, auffnemen, tail, angenommen). Weitere Unregelmäßigkeiten finden sich in anderen Zitaten. Die Verfasserin wäre sicherlich gut beraten gewesen, diese thematisch interessante Dissertation über das Luzerner Täuferum gründlicher zu überarbeiten.

Marion Kobelt-Groch

John Howard Yoder, *Die Politik des Leibes Christi: Als Gemeinde zeichenhaft leben*. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß, Schwarzenfeld 2011, 144 S., brosch.

John H. Yoder (1927–1997) ist der bekannteste mennonitische Theologe des 20. Jahrhunderts und wird seit seinem Tod mehr als zuvor rezipiert. Eine jüngere Theologen-Generation hat ihn für sich entdeckt und nimmt ihn über Konfessionsgrenzen hinweg positiv auf. In Nordamerika wird Yoders Position bereits in Standard-Lehrbüchern diskutiert, hierzulande ist er allerdings noch weitgehend unbekannt.

John Howard Yoder lehrte zunächst am theologischen Seminar der Mennoniten in Elkhart, Indiana, und war seit 1977 Professor an der katholischen Notre-Dame-Universität in Notre Dame, Indiana. Er hielt zahlreiche Vorträge im In- und Ausland und publizierte eine Fülle an Büchern und Aufsätzen. Das vorliegende Buch *Body Politics* (so der englische Titel) ist aus einer Vortragsreihe entstanden, die Yoder an der Duke University (North Carolina) hielt, und wurde 1992 erstmals veröffentlicht. Wer frühere Aufsätze von Yoder kennt, wird in diesem Buch einige Gedanken wiederfinden; so ausführlich und konzentriert wie in dieser Schrift widmet Yoder sich allerdings an keiner Stelle dem Wesen der Kirche.

Die deutsche Übersetzung *Die Politik des Leibes Christi* mußte sich zunächst mit dem Begriff der Politik auseinandersetzen. Im Englischen gibt es für den deutschen Begriff »Politik« drei verschiedene Wörter: polity, policy und politics. Mit polity ist die politische Organisationsform einer Gesellschaft, das Normengefüge des politischen Handelns, gemeint. Dagegen wird mit policy die inhaltliche Zielsetzung einer Politik beschrieben, das Wort bezieht sich auf die politischen Ideale. Davon wiederum unterscheidet sich politics, womit

auf die Tagespolitik mit all ihren Interessenkonflikten und Konsensbemühungen abgehoben wird. Damit wird deutlich, worauf Yoder mit dem Titel seines Buches abzielt. Er beschreibt die in der Kirche ablaufenden Verfahren, die ebenso alltäglich wie öffentlich sind (S. 23 f.). Während das deutsche Wort »Politik« suggeriert, daß die Kirche an einem staatlichen Regierungsbetrieb teilnimmt und versucht, ihre Anliegen in der politischen Arena geltend zu machen, meint Yoder eigentlich etwas anderes. Er versteht Kirche als ein soziales Gefüge, das völlig unabhängig von der staatlichen Ordnung in einer Gesellschaft präsent ist. Die Kirche ist eine Sozialeinheit, die ihrer eigenen Ordnung folgt und damit einerseits ständig gesellschaftliche Normen durchbricht, andererseits aber auch auf die Gesellschaft einwirkt und nach außen anschlussfähig bleibt. Die Politik der Kirche besteht darin, in der Öffentlichkeit ein alternatives Modell des Zusammenlebens zu entwerfen, das sich von ihrem »Gründer« Jesus Christus herleitet.

Hier zeigt sich eine Übersetzungsschwierigkeit, die durch den deutschen Untertitel nur teilweise eingeholt wird. Das Titelwort »zeichenhaft« deutet den öffentlichen Anspruch des kirchlichen Lebens zwar an, bringt aber nicht zum Ausdruck, daß bei Yoder schon die Sozialordnung der Kirche politischen Charakter trägt. Die Art und Weise, wie die Gemeinschaft zusammenkommt, wie sie Entscheidungen trifft, wie sie das Potential ihrer Mitglieder wertschätzt und wie sie mit Konflikten umgeht – wie die Kirche innerhalb ihrer Grenzen handelt – bildet die Politik der Kirche. Yoder vertritt die These, daß es der auf die sozialen Abläufe in der Glaubensgemeinschaft gerichtete Fokus ist, der die Tür für die weitere Gesellschaft öffnet. Wer das Evangelium in seinen sozialen Forderungen konsequent umsetzt, schafft Anknüpfungspunkte für die Menschen außerhalb der Kirche und verändert die Gesellschaft.

In der gezielten und konkreten Umsetzung dieser These besteht die Stärke von Yoders Entwurf. Alles was allgemein als unverzichtbar für eine christliche Gemeinschaft angesehen wird, wie beispielsweise ein Kirchengebäude, eine Mehr-Generationen-Gemeinde, ein professioneller Amtsträger, ein eingetragener Verein usw., erweist sich als nicht relevant, gemessen an Yoders Maßstäben. Die Gemeinschaft wird zum Sakrament, das durch soziale Teilhabe das Heil zu den Menschen bringt (S. 24 und 88 f.). Demnach gibt es fünf Merkmale, an denen die Kirche erkannt wird und durch die sie nach außen wirkt: Abendmahl, Taufe, Entscheidungsfindung, Gabenvielfalt und Redefreiheit. Alle fünf Praktiken beschreibt Yoder in ihren sozialen Dimensionen. Das Abendmahl beispielsweise verliert jeden sakralen Charakter, im Vordergrund steht das Teilen – auch das Teilen der ökonomischen Gaben. Damit

bekommt es eine alltägliche und öffentliche Dimension. Alltäglich, weil ein zentrales christliches Ritual sich nun auf das zwischenmenschliche Handeln unter Christen auswirkt, öffentlich, weil miteinander teilen auch von Menschen verstanden wird, die noch nie etwas von Jesus Christus gehört haben. Allein durch ihre genuine soziale Präsenz wird die Kirche ihrer Berufung gerecht. Für Yoder gibt es für die Kirche keine andere Voraussetzung als die zwei oder drei, die sich im Namen Jesu versammeln.

In dieser Reduktion auf das Wesentliche besteht zugleich die Herausforderung von Yoders Ansatz. Man kann über die kirchlichen Merkmale im einzelnen streiten und manche plumpe biblische Herleitung kritisieren, aber mit dieser Vision von Kirche sollte man sich auseinandersetzen. Yoder entwirft eine verständliche und radikale Vorstellung von Kirche, ohne daß er vorgibt, mit seinem Entwurf bereits alles gesagt zu haben. Konsequenter geht er von einem Menschenbild aus, das den Menschen in erster Linie als soziale Kreatur sieht und erst in zweiter Hinsicht als denkendes Wesen. Davon ausgehend spielen in seinem Kirchenverständnis zuallererst die sozialen Abläufe eine Rolle, erst danach folgt die Bedeutung des gesprochenen Wortes. Diesen Ansatz (endlich) wahrzunehmen, wird sowohl die Aufgabe der theologischen Wissenschaft als auch die der Gemeinden sein. Der umständliche Titel des Buches darf von diesem Unterfangen genauso wenig abhalten wie der umständliche Stil Yoders, der in der deutschen Übersetzung nur teilweise geglättet wurde. Das Verständnis von Kirche, das der Mennonit Yoder vorträgt, wendet sich an alle Konfessionen und Denominationen und hält herausfordernde Gedanken bereit.

Joel Driedger

Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion, Bd. 54), Göttingen 2011, 343 S., Hardcover.

Dieser Sammelband ermöglicht erstmals in deutscher Sprache den Blick auf die Haltung der Freikirchen im Dritten Reich gegenüber der »Judenfrage« und jüdischen Mitmenschen. Daniel Heinz, Leiter des Historischen Archivs der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, konnte dafür zehn Autoren gewinnen, die in methodisch unterschiedlicher Weise dieses dunkle Kapitel deutscher Freikirchengeschichte aufgearbeitet haben: Claus Bernet (Quäker), Dieter Götz Lichdi (Mennoniten), Andreas Liese (Brüderbewegung), Michel Weyer (Methodisten), Gottfried Sommer (Pfingstbewegung), Andrea Strübind (Baptisten), Hartmut Weyel (Freie evangelische Gemeinden), Volker

Stolle (Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen), Dietrich Meyer (Herrnhuter Brüdergemeine) und Daniel Heinz (Siebenten-Tags-Adventisten). Franz Graf-Stuhlhofer untersucht in einem Anhang die Haltung der Freikirchen in Österreich zur Zeit des Nationalsozialismus am Beispiel eines baptistischen und eines methodistischen Predigers.

Den Beiträgen vorangestellt ist ein höchst instruktiver Aufsatz von Wolfgang E. Heinrichs über das Judenbild der Freikirchen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Freikirchliche Publikationen dieser Epoche zeichnen ein höchst ambivalentes Bild des Judentums. Zum einen galt »der Jude« als unheilvoller Inbegriff der Moderne. Er war Symbol für Materialismus und Säkularismus und wurde letztlich als nicht gesellschaftlich integrierbar betrachtet. Diese Kreise lehnten zwar eine Arisierung Jesu, wie sie von völkisch-antisemitischen Autoren propagiert wurde, ab. Daß Jesus Jude war, galt für sie als unbestritten. Er habe sich aber in seiner göttlichen Vollmacht von seinem Judesein gelöst, und seine Botschaft der Liebe stehe im Kontrast zur jüdischen Gesetzesreligion.

Zum anderen würden die Juden einen heilsgeschichtlichen Hinweis verkörpern, nämlich daß eine Zeitenwende angebrochen sei. Auch wenn die Masse der Israeliten verloren gehe, setze sich Gottes Verheißung in den Juden, die zu Jesus Christus fänden, fort. Die Bekehrung zum Christentum blieb in dieser Sichtweise die einzige Möglichkeit, sich von jüdischer Art zu lösen. Dies wiederum beflügelte in vielen Freikirchen judenmissionarische Aktivitäten, verbunden mit der endzeitlichen Vorstellung von der Wiederkehr Christi und der endgültigen Restaurierung des jüdischen Restvolkes in Palästina. Dort erfülle sich der göttliche Heilsplan. Heinrichs weist nach, daß beispielsweise Ludwig Schneller, der Leiter des bekannten »Jerusalemvereins«, mit dieser Sichtweise auch schlimmste antisemitische Klischees verbreitete. Für Schneller stellte der »moderne Jude« einen entarteten Typus dar, und die Assimilierung sah er als gescheitert an. Authentisches Judentum gab es für ihn nur noch in orientalischer Form in Jerusalem oder Tunis. Schnellers Schriften waren gerade im Milieu der Allianz-Bewegung und der Schweizer Pilgermission St. Chrischona einflußreich. Für Heinrichs war das Verhalten der Freikirchen gegenüber den Juden im »Dritten Reich« mentalitätsgeschichtlich durch dieses im 19. Jahrhundert entwickelte Judenbild geprägt.

Obwohl sich die Quäker in Deutschland erst 1925 als Organisation konstituierten und auch zahlenmäßig eine verschwindend kleine Religionsgemeinschaft darstellten, war ihr Verhältnis zum Judentum und ihre Hilfe für bedrohte und verfolgte jüdische Menschen einzigartig. Einige Juden schlossen sich auch der Quäkerbewegung an und wurden unter allen Umständen

geschützt. Schon vor 1933 beschäftigte sich die Berliner Quäkergruppe mit jüdischer Theologie und dem Zionismus. Martin Buber war in den 20er Jahren auf Quäkertreffen präsent. Obwohl vereinzelt mit der Hitlerbewegung sympathisiert wurde, war das »Ja-Sagen zum Judentum« herrschender Konsens. Schon als im September 1931 antijüdische Pogrome in Berlin ausbrachen und Juden von SA-Schlägern über den Kurfürstendamm getrieben wurden, schickte die Berliner Quäkergruppe der Jüdischen Gemeinde Berlins eine Solidaritätsnote und richtete schriftliche Appelle an alle Kirchen und Freikirchen: »Falls wir nicht alles tun, was in unserer Kraft steht [...] vergrößern wir unsere Mitschuld und versündigen uns an dem Christusgeist« (S. 40). Kein einziges dieser Schreiben wurde beantwortet. Quäker organisierten in unvergleichlichem Stil Hilfstätigkeiten für jüdische Menschen, obgleich sie selbst politische Repressalien erfuhrten. Sie errichteten Hilfszirkel für rassistisch Verfolgte, gründeten in Holland eine reformpädagogische Schule für junge deutsche Juden und leisteten Emigrationshilfe in großem Stil. Herausragend dabei waren ihre »Kindertransporte« nach England unmittelbar nach der Pogromnacht 1938. Quäker kümmerten sich besonders um konfessionslose Juden, deren Aussicht auf Rettung am hoffnungslosesten war. Die von Quäkern geleistete individuelle Solidarität und die organisierte Fluchthilfe sind Beispiele dafür, was bei Beharrlichkeit und klugem Handeln in der nationalsozialistischen Diktatur an Hilfen möglich war.

Dieter Götz Lichdi konstatiert für die Mennoniten, »daß sie eher die antijudaistischen Meinungen mit anderen Denominationen teilten, als daß sie sich mit den Juden als Minderheit solidarisch gefühlt hätten« (S. 69). Er formuliert auch in aller Deutlichkeit: »Durch das Gewährenlassen trugen sie Mitschuld und stellten sich sozusagen auf die Seite der Mörder.« Nüchtern trägt Lichdi die letztlich deprimierende Realität vor: In keiner mennonitischen Publikation wurde auf die entrechtete und letztlich lebensbedrohliche Situation der deutschen Juden eingegangen. Das deutsche Mennonitentum schwieg zur Judenverfolgung. Sie löste hingegen im Gemeindeblatt eschatologische Spekulationen unter dem Stichwort »Judenheit und ewiges Heil« aus. Lichdi weist aber auch auf Pastor Erich Göttner (Danzig) und seine erstaunliche publizistische Auseinandersetzung mit den Rassegedanken der Nationalsozialisten hin. Die verweigerter Solidarität mit einer jüdischen Taufanwärterin Anfang 1936 (»Die Konferenz spricht sich allgemein dahin aus, daß wir im Interesse der Allgemeinheit davon absehen, Mischlinge in unsere Gemeinde aufzunehmen.«) wird zur Sprache gebracht (S. 73). Glücklicherweise hielt sich die anfragende Gemeinde nicht an diesen Beschluß, und ihr

Prediger taufte das Mädchen. Lichdi bringt Beispiele von Hilfe in Einzelfällen. Mennoniten versteckten Judenchristen in ihren Wohnungen oder versorgten sie heimlich mit Lebensmitteln. Jüdische Häftlinge des KZ Stutthof in Westpreußen bekamen von Mennoniten Nahrung und Kleidung zugesteckt; Nächstenliebe, die nicht ungefährlich war. Leider war Lichdi bei Abschluß seines Textes die bahnbrechende Studie von James Irvin Lichti (*Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany*, 2008) noch nicht bekannt. Sie geht in zwei Kapiteln ausführlich auf den Problembereich Mennoniten und ihre Einstellung zum Judentum und zum staatlichen Rassismus ein (vgl. die Besprechung in MGBI 2011, S. 186–194).

Andreas Lieses Beitrag zur Brüderbewegung analysiert die heilsgeschichtlich ausgerichtete Bibelauslegung in dieser Freikirche schon vor 1933. Sie hielt zwar prinzipiell an der bleibenden Erwählung Israels fest. Da aber Israel und das Judentum gegenwärtig von Gott beiseite gesetzt worden seien, stünden sie unter einem Fluch. Deshalb habe ihre Anwesenheit zu einer Belastung für das Gastvolk geführt. Das angeblich unstete Wandern der Juden wurde als Strafe für ihre Verwerfung Christi gedeutet. Ab 1933 fiel die Beurteilung der Juden immer negativer aus. Das Judentum müsse zwar durch das göttliche Gericht gehen, aber dies sollte von christlicher Seite aus keineswegs mit Haß begleitet werden. Juden blieben nach dieser »Schriftdeutung« eine fortwährende Bedrohung, und selbst nach ihrer Auswanderung nach Palästina stünden sie unter dem Fluch Gottes. Christen jüdischer Herkunft wurden in den Gemeinden diskriminiert. Man weigerte sich, neben ihnen zu sitzen, und Sonntagsschulmitarbeiter jüdischer Herkunft wurden gebeten, ihren Dienst einzustellen. Dozent Erich Sauer an der Bibelschule Wiedenest entwickelte in seinen Schriften ein »heilsgeschichtliches Rassenprogramm«, in dem den Indogermanen die führende Rollen zufiel. Auch wenn man die belastenden Zeitumstände berücksichtigt – viele Gemeinden und Einzelpersonen der Brüderbewegung wurden von der Gestapo überwacht und mussten mit ständigen Sanktionen rechnen – bleibt der fragwürdige Umgang mit biblischen Texten für die Brüderbewegung bis heute eine schwere Hypothek.

Für Michel Weyer ist die Haltung der Methodistenkirche zur »Judenfrage« im Dritten Reich »kein Ruhmesblatt methodistischer Geschichte«. Institutioneller Schutz wurde verfolgten Juden verweigert. Die Schriftleitung der Zeitschrift *Der Evangelist* begrüßte 1933 antijüdische Gewaltmaßnahmen (S. 108: aggressive Juden seien selbst Schuld an ihrem Schicksal) und ihr deutsch-amerikanischer Bischof Nuelsen verteidigte gegenüber amerikanischen und englischen Presseanschuldigungen gemeinsam mit dem damaligen Direktor des Frankfurter Theologischen Seminars Otto Melle die Judenpolitik Hitlers.

Der Evangelist unterstrich 1934 die großen Verdienste Hitlers, »Europa vor dem Chaos eines gottlosen Kommunismus bewahrt zu haben« (S. 110), gab 1939 kommentarlos antijüdische Maßnahmen des Hitlerstaates wieder, und die *Wächterstimmen* druckten 1937 einen methodistischen Artikel aus der Schweiz ab, der offen die rassistischen Maßnahmen in Deutschland begrüßte. Michel Weyer zeigt in einem überzeugenden Exkurs die starke Prägung des deutschen Methodismus im 19. Jahrhundert durch einflußreiche antisemitische evangelische Theologen wie Adolf Stoecker und August Vilmar, die stark in das 20. Jahrhundert hineinwirkten: Eine prinzipielle Liebe zum biblischen Israel konnte mit einer unbarmherzigen Distanzierung vom realen zeitgenössischen Judentum einhergehen. So wurde Anfang 1933 vom Berliner Prediger Karl Kreitzer dem Zionismus in Palästina bescheinigt, kein wahrer Zionismus zu sein. Die Lösung der »Judenfrage« könne daher nur die Bekehrung der Juden zu Jesus Christus sein. Leider war die bedeutende Schrift von Ernst Ferdinand Ströter (*Die Judenfrage und ihre göttliche Lösung, Römer 11*), die 1903 erschien und selbst von Karl Barth gewürdigt wurde, im deutschen Methodismus ab 1933 vergessen.

Obwohl es sich bei der Pfingstbewegung in Deutschland im betreffenden Zeitabschnitt nicht um eine einheitliche Freikirche handelte, versucht Gottfried Sommer dennoch theologische und ethische Positionen in schriftlichen Quellen aufzuspüren. Mit erstaunlicher Klarheit beschrieb 1933 das amerikanische Pfingstlerjournal *Pentecostal Evangel* die schlimme Situation der deutschen Judenheit und berichtete von Pogromstimmung, Boykottmaßnahmen und Folter in Haftanstalten. Theologisch war man von großer Liebe zum Judentum geprägt, mochte ihm zur Seite stehen, aber als letzter Dienst an den Bedrohten wurde ihre Missionierung gesehen: »Sie gehen durch die dunkle Nacht der Sorgen, es liegt an uns, ihnen das Evangelium von der Errettung zu bringen, wie es in unserem Herrn Jesus geoffenbart wurde« (S. 133). Die aus dem Jahr 1932 stammende Programmschrift *Viel falsche Propheten* ist eine typische pfingstlerische Zeitdiagnose aus deutscher Sicht. Ihr Autor Karl Wilhelm Mütschele, einer der Leiter des Mülheimer Gemeinschaftsverbandes in Erfurt, bescheinigte dem Judentum, daß es von seiner eigentlichen göttlichen Bestimmung abgewichen sei und religiös völlig versagt habe: »Durch eigene grauenhafte Schuld sind sie ein verfluchtes, aufgelöstes, zerstreutes Volk geworden« (S. 135). Die Überlieferung des Alten Testaments rechnete er dem Judentum nicht als Verdienst an, es sei im übrigen nicht jüdisch, sondern göttlich und könne als nichtjüdische Urkunde wegweisend für alle Völker sein. Mütschele forderte – ähnlich wie die bedeutenden antisemitischen Universitätstheologen Gerhard Kittel und Emanuel

Hirsch – Sachlichkeit in der Auseinandersetzung und distanzierte sich vom fanatischen Haß der Nazi-propaganda. Aber seine Kritik am »talmudisch ver-seuchten Einfluß« der »Geldjudenheit« stand der nationalsozialistischen Hetze in nichts nach. Kurz vor der Pogromnacht 1938 revidierte der Mülheimer Verband seine Satzung, begrüßte darin die staatliche Rassenpolitik und dankte für die Gesetze, die »einen Damm bilden gegen unheilbare Erb-krankheiten und gegen das daraus im Volkskörper sichtbar gewordene Elend« (S. 139). Emil Meyer, ein in Hamburg wirkender Volksmissionar, hatte zwar anfänglich Hitlers Judenpolitik kritisiert und war dafür inhaftiert worden. 1938 erschien dann allerdings seine Kleinschrift *Alle Juden nach Ägypten*, von der 38 000 Exemplare gedruckt wurden und die mehrere Aufla-gen erlebte. In einer »prophetischen Schau« legte er dar, daß die Juden vor ihrer verheißenen Wiederkehr nach Israel erst in Ägypten Station machen müßten. Die Vertreibung der Juden aus Europa sah er als Handeln Gottes an. Das bemerkenswerte Zeugnis von Fritz Voll bringt hingegen deutlich die Schuld der Pfingstler in jener Zeit zum Ausdruck. Das Bild der brennenden Synagoge in seinem Heimatort ließ ihn, den damals Achtjährigen, lebenslang nicht mehr los. »Während meiner ganzen Kindheit hörte ich nie ein einziges Gebet für das jüdische Volk in den evangelikalen Gemeinden, die wir besuch-ten« (S. 146). Fritz Voll wanderte später nach Kanada aus und setzte sich dort intensiv für den christlich-jüdischen Dialog ein.

Andrea Strübind, die schon 1991 in ihrer Dissertation *Die unfreie Freikirche* die Rolle der Baptisten im Dritten Reich untersucht hatte, zeichnet jetzt methodisch vorbildlich Linien des Verhaltens baptistischer Gemeinden gegenüber Juden und Christen jüdischer Abstammung in den verschiedenen Phasen der NS-Diktatur nach. Ihr Beitrag thematisiert theologische Rech-tfertigungs- und Deutungsversuche, »wobei besonders die weit verbreitete heilsgeschichtliche Deutung des Judentums mit ihrer Dialektik von ›Gericht und Gnade‹ auffällt, die zur Immunisierung gegenüber den Unrechtsmaß-nahmen des Nationalsozialismus führte« (S. 154). Dabei konnten, wie an Ein-zelbeispielen aus baptistischen Verlautbarungen gezeigt wird, antisemitische Vorurteile durchaus in die endzeitliche Schau des Judentums integriert werden. Zwar gab es Anfang 1933 auch einen baptistischen Diskurs zur Ras-senfrage und kritische Stimmen zur vorherrschenden freikirchlichen »Israel-theologie«. Der Ton gegenüber der Hitlerbewegung nach ihrer Machtüber-nahme paßte sich allerdings an. Man wandte sich in Zeitschriften des bap-tistischen Gemeindebundes gegen die Haßtiraden antisemitischer Propaganda und die gewalttätigen Übergriffe auf Juden und jüdische Einrichtungen, bil-ligte jedoch auch dem Staat eine Verantwortung für den Schutz des Volks-

tums vor »fremdrassischen Strömungen« zu. Der offizielle Baptismus distanzierte sich von der Einführung des Arierparagraphen in der Kirche, aber das Diakoniewerk Tabea kündigte 1935 die Zusammenarbeit mit der Klinik eines »nichtarischen« Arztes. Auch die traditionelle Unterstützung der Judenmission wurde bereits 1933 eingestellt. In Berlin, dem Zentrum judenmissionarischer Aktivitäten, verweigerte man die Nutzung des Taufbeckens. Die Ausgrenzung judenchristlicher Mitglieder in den Gemeinden steigerte sich im Zuge der staatlichen Verfolgungspolitik. »Der engagierten Hilfe im Einzelfall stand eine mehrheitliche Isolierung der judenchristlichen Gemeindemitglieder gegenüber« (S. 164). Ein zynisches Beispiel judenfeindlicher Predigtpraxis ist aus der Gelsenkirchener Baptistengemeinde im Jahr 1935 überliefert. Für den Prediger fungierten die Nationalsozialisten als Werkzeuge Gottes, die letztlich Israel seiner wahren Bestimmung als auserwähltes Volk zuführten. Ihre Bestimmung läge im Wegzug aus Deutschland, und die göttlichen Verheißungszusagen seien geographisch auf den Raum Palästina beschränkt. Die am 9. November 1938 ausgelösten antijüdischen Gewaltausbrüche blieben in baptistischen Veröffentlichungen unkommentiert. Der Bund der Baptistenkirchen nutzte die zunehmende Auswanderungswelle und riet Gemeinden, Synagogen als Gemeindehäuser aufzukaufen, »da diese jetzt günstig zu erwerben seien« (S. 174).

Hartmut Weyel hält sich in seinem Kapitel über die Freien evangelischen Gemeinden mit Kommentaren zurück und läßt ausführlich Texte aus Gemeindezeitschriften, Traktaten und Äußerungen von Mitgliedern der Bundesleitung in der Zeit ab 1933 zu Wort kommen. Das Bestürzende bei der Betrachtung dieser prominenten pietistischen Freikirche ist nicht ihre Begeisterung für Hitler, den sie als Gottesgeschenk und »Deutschlands größten Sohn« empfand, auch nicht ihr bekundeter Dank für die »nationale Erhebung« und ihr Jubel über den Krieg gegen Frankreich, in dem das »Ja Gottes« erblickt wurde (S. 191). Es ist vielmehr die perfide, biblizistisch begründete Geschichtstheologie, die in diesen Kreisen kursierte. So war in ihrer Zeitschrift *Der Gärtner* im Jahr 1939 zu lesen, daß, in Anlehnung an Jeremia 16,14–18, die Völker zum Gericht über das von Gott abgefallene jüdische Volk bestimmt worden seien und daß dem deutschen Volk bei der »Lösung der Judenfrage« eine besondere Rolle zufiele (S. 210). Und im gleichen Jahr hieß es dort: Was immer mit Juden passiere, »auf jeden Fall sehen wir Gottes Hand am Werk, gerade in der Judenfrage. Das ist ein Wunderzeichen vor den Augen der Menschen, denn Gott macht anschaulich, wie er zu seinem Wort steht in Gnade und Gericht« (S. 209). Die Bedeutung des auch in dieser Gemeinschaft hochgeschätzten antisemitischen Hofpredigers Adolf Stoecker

wirkte sich verheerend aus. Schon 1933 erwartete man, daß »in die Totengebeine des blasierten Reformjudentums und des verknöcherten Orthodoxismus der Odem Gottes wehen solle (S. 196). Rassistische und eugenische Maßnahmen des NS-Staates wurden als im Einklang mit Gottes Schöpfungsordnungen stehend begrüßt. Judenchristen in den Gemeinden blieben bis 1935 noch geduldet. In der Zeit danach kam es zu Distanzierung und Verstoßung. An kritischen Einzelstimmen kann Weyel zumindest das Beispiel des Predigerschullehrers Konrad Bussemer nennen, der davor warnte, »sich das Gerichtsamt Gottes anzumaßen« (S. 206).

»Die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen waren nicht in der Lage, aufgrund ihrer Bindung an die Heilige Schrift und die lutherischen Bekenntnisse eine klare und einheitliche Stellung zu den verfolgten Juden zu beziehen.« Dieses ernüchternde Fazit muß Volker Stolle ziehen. Sie bejahten die Nürnberger Rassengesetze und zeigten großen Eifer für die Familienforschung als Ausdruck der »Verbundenheit mit vergangenen und kommenden Geschlechtern« (S. 229). Stolle führt abstoßende Beispiele für eine Schriftauslegung an, die das Judentum als von Gott verworfen und unter seinem Fluch stehend sah. Es gab aber auch gemäßigte Stimmen, die immerhin die prinzipielle Gleichheit der Völker vor Gottes Angesicht betonten und an der Judenmission festhielten; allerdings mit einer kruden Verdrehung des Ölbaumgleichnisses aus Römer 11: »Gott selbst wird einst den Fluch von Israel nehmen und das bekehrte Israel als ewig grünenden Zweig dem Ölbaum der Kirche [!] einpfropfen« (S. 225). Frühe Versuche der organisierten Nichtarierhilfe in dieser Freikirche läßt Stolle nicht unerwähnt (S. 243 f.).

Auch bei den dem Nationalsozialismus gegenüber kritisch eingestellten Vertretern der Herrnhuter Brüdergemeine war der Blick auf die jüdische Mitbevölkerung »in einer heute kaum noch begreiflichen Weise negativ geprägt« (S. 248). Die herausragend positive Israel-Theologie ihres Gründers Zinzendorf mit ihrer Würdigung auch des nachbiblischen Judentums wurde 1933 verdrängt. Für Dietrich Meyer fällt das Urteil über die Rolle der Brüdergemeine in ihrer Haltung zum deutschen Judentum und zu Gemeindegliedern jüdischer Herkunft letztlich enttäuschend aus. Dabei kann er gleichwohl Beispiele couragierter offizieller Verlautbarungen anführen. 1935 sprach die Provinzialsynode in einer für die damaligen Zeit einzigartigen Weise von der bleibenden Erwählung Israels und betonte »die Heilswirksamkeit Gottes in seinem Volk Israel für die gesamte Menschheit, ein Stück der Gottesoffenbarung, zu dem wir uns gerade jetzt um der Wahrheit willen bekennen müssen« (S. 251). Man umging in Herrnhuter Einrichtungen geschickt die Einführung des Arierparagraphen, wehrte sich, Schilder mit der Aufschrift »Juden uner-

wünscht« aufzuhängen und verteidigte das Alte Testament gegenüber staatlicher Polemik. Die von Werner Kessler – er war Dozent für Altes Testament am theologischen Seminar – aus der Bibel entwickelte Kritik an der rassistisch-völkischen NS-Ideologie ragt dabei heraus (S. 264 ff.). Die Predigten des Neuwieder Pastors Wilhelm Reichel waren in ihrer biblisch begründeten Liebe auch zum zeitgenössischen Israel beispiellos: »Wenn ich sage, Fremdstämmige dürfen das Evangelium nicht verkünden, dann muß ich auch meine Bibel zumachen« (Predigt 1934, S. 270). Dietrich Meyer schildert Beispiele von mutiger Zivilcourage einzelner und ihrer praktischen Solidarität mit jüdischen Menschen. Judentaufen in Herrnhuter Gemeinden blieben jedoch ab 1933 nicht unumstritten, ab 1939 scheute man sich, Juden in die Gemeinde aufzunehmen. Man unterließ es aus Angst vor Existenz- und Vermögensverlust, für Juden und Judenchristen einzutreten. Seit 2002 untersucht ein Arbeitskreis innerhalb der Brüdergemeine das Verhältnis zum Judentum. Die Ergebnisse sollen in einigen Jahren veröffentlicht werden.

Daniel Heinz beobachtet bei der Einstellung der Adventisten zu den Juden eine durchaus zwiespältige Haltung: Zum einen fällt eine missionarische Weitsicht der adventistischen Weltkirche auf und zum anderen eine beschämende ideologische Blindheit vieler Adventisten in Deutschland (S. 281). Man hielt zwar theologisch am Bund Gottes mit seinem Volk fest und sah sich in Jesus Christus in diesen Bund mit hineingenommen. Die bleibende Erwählung Israels blieb unbestritten. Dennoch war man bereit, antisemitisches Gedankengut in eigenen Publikationen zu verbreiten. Man fühlte sich der Volksgesundheit verpflichtet und bejahte Elemente der NS-Rassenhygiene. Der Schulleiter des Predigerseminars Friedensau berichtete im Jahr 1938, daß man sich seit 1933 in die Volksgemeinschaft hineingestellt sah und die Aufgabe habe, den nationalsozialistischen Geist zu pflegen (S. 289). Man tat alles, um sich auch in der Lebensführung vom Judentum abzugrenzen und praktizierte eine Art Selbstentjudung (Verzicht auf Sabbatheiligung und die Einhaltung biblischer Speisegebote, die traditionell zur adventistischen Lebensführung gehörten). Daniel Heinz geht auch ausführlich auf das dunkelste Kapitel dieser Freikirche ein: die Preisgabe der aus dem Judentum stammenden Gemeindeglieder und Gemeindeführer. Und er resümiert: »Die angeführten Einzelbeispiele sind in ihrer Tragik kaum zu überbieten und stellen aus moralischer Sicht die größte Glaubwürdigkeitskrise in der Geschichte des deutschen Adventismus dar« (S. 295). »Man schwieg aus Furcht vor Repressalien und war auf die Erhaltung kirchlicher Eigenständigkeit fixiert.« (Die Freikirche der Siebentags-Adventisten war 1933 in Preußen, Hessen und anderen Gebieten des Deutschen Reiches kurzfristig verboten worden, und die Angst vor weiteren

Beschränkungen war groß). Obwohl dem offiziellen deutschen Adventismus nach dem Urteil von Daniel Heinz ein großes Versagen im Verhalten gegenüber Juden und Judenchristen zuzuschreiben ist, beschreibt er auch in einem eigenen Abschnitt die beachtliche Zahl adventistischer Judenretter, die in der Zeit des Holocaust herausragenden Mut bewiesen haben.

Mit Ausnahme der Quäker schwiegen die Freikirchen zur Entrechtung und Verfolgung jüdischer Mitmenschen. Man paßte sich an den NS-Staat an und grenzte, von einigen Ausnahmen abgesehen, Mitbrüder und -schwestern jüdischer Herkunft aus.

Es hat Jahrzehnte gedauert, bis dieses Versagen in fast allen Freikirchen in Form von Schulbekenntnissen zur Sprache gebracht wurde. In ihrem Verhältnis zum Judentum trafen die freikirchlichen Gemeinden im Dritten Reich ausgesprochen unfreie Entscheidungen und verhielten sich in der Judenfrage opportunistisch. Es wurde in biblizistisch-endzeitlich ausgerichteten Kreisen eine judenfeindliche »Israel-Theologie« formuliert, die sich kaum von der öffentlichen antisemitischen Hetze unterschied. Freikirchliche Autoren mißbrauchten mit ihrer »heilsgeschichtlichen« Instrumentalisierung »der Juden«, die Strafe verdient hätten, aber letztlich nicht endgültig von Gott verworfen seien, die Heilige Schrift. Ob diese geistlichen Verirrungen Ursache waren für die Preisgabe jüdischen Lebens an ein verbrecherisches System (so die These von Wolfgang Hinrichs zu Beginn des Buches, S. 33), wird jedoch in dieser Eindeutigkeit nicht zu beantworten sein.

Bemerkenswert bleiben die Beispiele individueller Judenhilfe in beinahe allen Freikirchen. Auf sie geht das Buch ausführlich ein. Sie können hier nicht die Würdigung erfahren, die sie verdient hätten: Freikirchliche Christen, die unabhängig von der Lehre ihrer Gemeinschaft ihrem Gewissen folgten und unter großer Gefahr jüdisches Leben retteten, in Einzelfällen viele hunderte, wie beispielsweise der adventistische Untergrundkämpfer Jean Henri Weidner in Frankreich (S. 297 f.).

Die historische Aufarbeitung geht in fast allen Freikirchen weiter und sollte künftig auch von der großkirchlich dominierten Kirchengeschichtsschreibung stärker beachtet werden.

Der Herausgeber, aber auch der Verlag haben hier ein außergewöhnlich wichtiges Buch vorgelegt, das nicht nur die Freikirchenforschung bereichert. Es ist gründlich redigiert und besticht durch seine gut strukturierte Informationsfülle. Auch das Personenregister erweist sich für weitere Recherchen als hilfreich. Eine Auswahlbibliographie aus der Vielzahl der zitierten freikirchlichen Literatur und Quellen wäre allerdings wünschenswert gewesen.

Helmut Foth

Johannes Reimer, *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*, Verlag der Francke Buchhandlung, Marburg an der Lahn 2009, 378 S., kart.

Johannes Reimer (geb. 1955) ist schon aufgrund seiner Biographie für mennonitische Leser besonders interessant. Er verweigerte nach seiner Bekehrung in der ehemaligen Sowjetunion nicht nur den Dienst an der Waffe – trotz schwerer Mißhandlungen und Lebensgefahr, er studierte auch Theologie am Mennonite Brethren Biblical Seminary in Fresno/USA (heute Teil der Fresno Pacific University). Der Theologieprofessor, Missionswissenschaftler und mehrfache Gemeindegründer Johannes Reimer schrieb verschiedene Bücher, die sich mit dem Themengebiet um Gemeindebau, Mission, Kulturrelevanz und Gesellschaftsveränderung beschäftigen. Eines davon trägt den auffordernden Titel *Die Welt umarmen*. Es ist der erste Band der Reihe *Transformationsstudien*, in der bislang fünf Bücher erschienen sind, allesamt wurden sie von Johannes Reimer oder Tobias Faix geschrieben oder herausgegeben.

Wer als Christ von Gesellschaftstransformation spricht, fragt sich, wie die Gemeinde Jesu Christi heute für die jeweilige Gesellschaft relevant sein und sie verändern kann. Wie möchte Gott unsere Gemeinden heute benutzen, um die Gesellschaft, in der wir leben, positiv zu beeinflussen? Wie können wir »in der Welt« sein, ohne »von der Welt« zu sein (vgl. Johannes 17,11–18)? Wie können wir »Salz der Erde« und »Licht der Welt« sein (vgl. Matthäus 5,13–16)?

Und so tragen die weiteren Bücher der *Transformationsstudien* die Titel *Die Welt verändern* (2009), *Die Welt verstehen* (2012), *Die verändernde Kraft des Evangeliums* (2012) und *Leben. Rufen. Verändern.* (2012). Dabei bietet *Die Welt umarmen* einen sehr guten Einstieg in die Gesamtthematik. Es ist im wörtlichen Sinne ein grundlegendes Werk.

Im Vorwort schreibt Johannes Reimer: »Es ist ein Buch für Menschen, die wie ich Christen sind und die den Blick für die Welt verloren haben, die Gemeinde bauen und dabei zunächst an sich selbst denken. Sie bauen und wundern sich, wo Gottes Kraft geblieben ist [...] Dieses Buch will das Geheimnis lüften [...] Ich hoffe sehr, meine Leser entdecken Gottes Geheimnis der Liebe zur Welt« (S. 8). In diesem Buch geht es nicht um Techniken und Modelle, die einfach angewandt unseren Gemeinden neuen Aufschwung, nominelles und geistliches Wachstum bringen. Nicht die Methode steht im Fokus, sondern die Motivation. Die Frage, weshalb wir Gemeinde sind und weshalb wir das tun, was wir tun. Weshalb investieren wir uns in Gemeinde? Die Antwort, zumindest sollte sie es dem Titel nach sein: Die Liebe zur Welt.

Diese Liebe, diese Leidenschaft sollte sich darin widerspiegeln, wie wir unsere Gemeinden gestalten. Sie sollte der Grund sein, warum wir Gemeinde sind. Denn sie ist der Grund, warum Gott seine Kirche ins Leben gerufen hat. Die Welt zu lieben und aus dieser Leidenschaft heraus Gemeinde zu sein, das ist das Anliegen, um das es in *Die Welt umarmen* geht.

Dies ist der Schlüssel, oder wie es Johannes Reimer formuliert »Gottes Geheimnis«, wenn es darum geht, eine Gemeinde zu werden, die gesellschaftsrelevant, mehr noch: gesellschaftstransformierend ist. Die Liebe zur Welt ist der Schlüssel, um die Welt in Wort und Tat zu verändern.

Aber es wird weit mehr als die notwendige Motivation einer gesellschaftstransformierenden Mitarbeit am Reich Gottes besprochen. Das Buch wird seinem Untertitel gerecht, eine Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus zu sein. Und so stellt Johannes Reimer in einer guten einleitenden Bestandsaufnahme fest, daß es zweierlei braucht: tiefes Verständnis des Kulturraumes (Wo bauen wir Gemeinde?) und eine biblische Theologie des Gemeindebaus (Was für eine Gemeinde bauen wir?, S. 19). Zur theologischen Grundlegung wird daraufhin zunächst untersucht, wie Gemeinde im Neuen Testament allgemein beschrieben wird (als Versammlung, Bau, Volk Gottes, Leib Christi, etc.) und was wir über spezielle Gemeinden aus neutestamentlicher Zeit wissen (in Jerusalem, Antiochien und Ephesus). In einer separaten Betrachtung der einzelnen Evangelien und Briefe zeigt sich, daß das Wesen der Gemeinde im Neuen Testament durchgehend als missionarisch in Wort und Tat, in Verkündigung und sozialem Dienst beschrieben wird. Sie ist auf eine Veränderung der Welt angelegt, wozu sich die Form des Handelns an der Kultur, der Inhalt jedoch an Gott orientieren muß (S. 92).

An diese neutestamentliche Darstellung schließt sich eine kirchengeschichtliche Betrachtung historischer Gemeindemodelle der verschiedenen Konfessionen an. Reimer befragt die orthodoxe, römisch-katholische, keltische, lutherische, reformierte und pietistische Vergangenheit sowie die Geschichte der Täufer (mit dem mennonitischen Sozialreformer Johann Cornies als Beispiel) auf sozial-missionarische Gemeindemodelle hin.

Dann entwickelt Johannes Reimer eine trinitarische Grundkonzeption für gesellschaftsrelevanten Gemeindebau, bestehend aus Missio Dei, Missio Christi und Missio Spiritus (fälschlicherweise durchgehend Missio Spiritu genannt). Die Missio Dei besagt, daß Gott in der Welt aktiv wird, und zwar durch Menschen, die er beruft und sendet. Sie gilt der Welt, die er unglaublich liebt. Die Gemeinde ist nicht Gottes missionarisches Ziel, sondern sein missionarisches Instrument (S. 140). Die Missio Christi gibt Gemeindebau ein Vorbild: Jesus Christus, die Inkarnation Gottes. Gemeinde, die diesem

Vorbild der Inkarnation folgt, ist also Gemeinde »in der Welt« und doch nicht »von der Welt«, ist nah bei den Menschen und weist doch über sich selbst hinaus auf Gott und sein Reich (S. 154). Die *Missio Spiritus* schließlich verweist auf Gottes Heiligen Geist, der in und durch Christen wirkt und der die Gemeinde baut und erhält (S. 163).

Im folgenden missiologischen Abschnitt, wird der Auftrag der Gemeinde als *martyria* (Zeugnis/Hingabe), *diakonia* (Dienst), *koinonia* (Gemeinschaft) und *leiturgia* (Gottesdienst) dargestellt (S. 172). Hierauf wird die Gemeinde als Gemeinde Gottes in der Welt betrachtet, was das Verstehen der Welt bedingt. Kontextanalysen führen Johannes Reimer zu einer kontextuellen Theologie und schließlich zu einer Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus. Gemeinden beginnen nun die Nöte, Sehnsüchte, Ängste und Hoffnungen der Menschen ihres gesellschaftlichen Umfeldes zu verstehen. Es stellt sich hierauf die Frage, wie das Evangelium, die Gute Nachricht der Erlösung in Jesus Christus, nun konkret Gestalt annehmen kann. Reimer betrachtet hierfür verschiedene christliche Erlösungsvorstellungen (unter anderem das biblische Motiv des Erlassjahres, auf das der bekannte mennonitische Theologe John Howard Yoder sich berief, freilich nicht ohne sich der Kritik der neutestamentlichen Exegeten auszusetzen).

In einem letzten großen Kapitel thematisiert Johannes Reimer zunächst die Identität oder Vision und daraufhin die konkrete Form gesellschaftsrelevanter Gemeinden. Er spricht davon, wie Gemeinden durch Gemeinwesenarbeit der Gesellschaft in ihrer direkten Umgebung helfen können und führt hierfür verschiedene Gemeinden aus dem In- und Ausland als Beispiele mit positiven wie negativen Facetten an. Abschließend wird die Frage nach sinnvollen Leitungsstrukturen für eine solche Gemeinde thematisiert. Reimer will die Gemeinden aufrufen, in ihrem Gottesdienst (im umfassenden Sinne) den Menschen zu dienen und zu lernen, die Welt zu umarmen.

Es lohnt sich, dieses sehr tiefgehende Buch von Johannes Reimer durchzuarbeiten. Schnell »herunterlesen« läßt es sich nicht. Fachausdrücke und ein teils komplizierter, unförmiger Stil stehen einem leichten Lesen an manchen Stellen im Wege. Doch wer sich ausführlich und mit biblisch-theologischer Grundlegung mit dem Thema gesellschaftsrelevanter Gemeindebau auseinandersetzen möchte, findet in *Die Welt umarmen* sehr lesens- und bedenkenswerte Anregungen.

Andreas Jansson

Jeremy M. Bergen, *Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Past*, t&t Clark, New York, NY, 2011, 352 S., kart.

Kirchliche Buße (»ecclesial repentance«) ist ein neues und zugleich wachsendes Phänomen in der Geschichte der Kirchen. Es handelt sich um einen Akt, in dem eine Kirche in Form einer offiziellen Aussage Schuld bekennt, Reue zeigt für verursachtes Unrecht und um Vergebung bittet für Auffassungen oder Praktiken, die einst offiziell von dieser Kirche vertreten wurden (vgl. S. 3). Die Notwendigkeit, über die eigene Vergangenheit kritisch nachzudenken, wird durch die direkte Begegnung mit anderen Kirchen herausgefordert oder durch die Konfrontation mit neueren historischen und soziologischen Studien. Manchmal ist es aber auch die deutliche Anklage durch die Opfer selbst, die eine Schuldverstrickung der Kirchen in gesellschaftliche Fehlentwicklungen aufdeckt.

In der vorliegenden Dissertation (University of Toronto) präsentiert der mennonitische Autor Jeremy Bergen eine überfällige ekklesiologische Studie, die hilft, die unterschiedlichen Veranlassungen zur Buße im jeweiligen kulturellen Kontext oder einer kirchlichen Tradition zu verstehen. Kurz zusammengefaßt erörtert der Autor »die Kirche, wie sie sich selbst untersucht« (S. 287). Für ihn ist Ekklesiologie nicht primär eine theoretische Disziplin, sondern auch eine »nicht minder historische und praktische Disziplin« (in Anlehnung an den römisch-katholischen Theologen Nicholas M. Healy, der die Ekklesiologie als »praktisch-prophetische Disziplin« verstand).

In der ersten Hälfte des Buches werden Dokumente aus dem 20. und 21. Jahrhundert mehr summiert als analysiert. Die Kirchen taten zum einen Buße für den Mangel an Einheit »unter dem Volk Gottes«. Die Getrenntheit der Konfessionen, wie sie in vielen bilateralen Dialogen thematisiert und beklagt wurde, steht im Kontrast zur Einheit in Christus, eine Tatsache, die zur Versöhnung aufruft. Unter diesen Dokumenten befinden sich etliche Erklärungen, die Mennoniten aus Nordamerika und Kanada auffordern, Buße zu tun (die Erklärung deutscher Mennoniten (AMG), die 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges verfaßt wurde, fehlt hier leider). In Folge des Holocaust wurden in vielen Kirchen Angriffe gegen Menschen jüdischen Glaubens thematisiert, was jüdisch-christliche Dialoge in Gang setzte und den Weg für notwendige Korrekturen in der christlichen Theologie bereitete (insbesondere hinsichtlich der Substitutionstheologie, die davon ausgeht, daß die Kirche das Judentum in ihrem Erwähltsein ersetzte). Diesbezüglich kommen vor allem Erklärungen aus Westeuropa (!) in Betracht, dennoch sind die Kriterien für die Quellenauswahl nicht immer nachvollziehbar (die wichtige Erklärung der

Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 – ein Paradigmenwechsel für das Selbstverständnis evangelischer Kirchen in Deutschland – wird nur mit zwei Sätzen erwähnt). Dies sei angeführt, um auf die unüberschaubar große Menge des Materials und den enormen Einfluß hinzuweisen, den kirchliche Buße auf die Theologie insgesamt hat – einer der Hauptgründe, weshalb diese Arbeit von so großer Bedeutung ist.

Zum anderen bezeugen Kirchen ihre Schuld und tun Buße für die Folgen des westlichen Kolonialismus (Übergriffe gegen Aborigines, Buße für die Beteiligung an Sklaverei, Rassismus und Apartheid). Zum Dritten tun sie Buße für sexuellen Mißbrauch, Gewalt und Ungerechtigkeit (einschließlich der Diskriminierung von Frauen und Homosexuellen, sowie der Teilnahme an Bürgerkriegen und Umweltzerstörung). Das gesamte vierte Kapitel konzentriert sich auf den spezifischen Prozeß, den die römisch-katholische Kirche während des ersten Fastensonntags der Passionszeit (Invokavit) im Jahr 2000 durchlief, und auf die Rezeption dieses Prozesses.

In der zweiten Hälfte des Buches (»Doctrine and Practice: Frameworks and Implications«) bemüht sich Bergen, das gesichtete Material zu interpretieren, indem er miteinander korrespondierende ekklesiologische Motive auswählt: Fragen der Geschichte, der Erinnerung und der zeitlichen Bestimmtheit der Kirche werden mit dem ekklesiologischen Selbstverständnis als »Gemeinschaft der Heiligen« konfrontiert (Kap. 5). Hier macht sich der Autor den trinitarischen Denkansatz des lutherischen Theologen Robert Jenson zunutze: Die Kontinuität der Kirche ist in Gottes Dreieinigkeit selbst verankert. Es ist die Kraft des Heiligen Geistes, welche die Kirche dazu befähigt, Buße für die Sünden ihrer Vergangenheit zu tun (der »pneumatologische Charakter ekklesialer Buße«, S. 240). Und es ist Gottes versöhnendes Werk in Christus, das sowohl die Gemeinschaft der Heiligen erschafft als auch den eschatologischen Charakter der Kirche zurüstet und bewahrt (»Das christologische Fundament der Kirche über die Zeiten«).

Die Unterschiede im kirchlichen Selbstverständnis werden relevant, sobald Wesen und Grund der Sünde in der Kirche zur Diskussion stehen. Während aus protestantischer Perspektive die »Gemeinschaft der Gläubigen« kollektiv in Sünde fallen kann, stellt sich die römisch-katholische Interpretation der Kirche als »Sakrament« so dar, daß sie nicht sündigen kann; sie nimmt allerdings die Aufgabe an, für die individuellen Sünden ihrer einzelnen Mitglieder Buße zu tun. Hier ist die Frage nach der Heiligkeit der Kirche als gemeinsamer Bezugspunkt gewählt (Kap. 6). Bergen sieht eine Bewegung beider Traditionen aufeinander zu: Die Heiligkeit der Kirche ist vollkommen in Christus und vollkommen gebunden an ihr historisches Wesen und ihre Identität.

Das gelte selbst angesichts des Holocaust, denn Heiligkeit sei ein unzerstörbares Geschenk Gottes, und die Kirche werde durch die Bußpraxis zunehmend dem Leib Christi angepaßt.

Bergen fährt dann fort, das Wesen von Vergebung und Versöhnung an sich im ekklesiologischen Zusammenhang zu diskutieren, so wie sich dies im Lichte der Beziehung von göttlicher und menschlicher Vergebung, des Bußsakraments und des kirchlichen Versöhnungsauftrags darstellt (Kap. 7).

Diese Arbeit – mit ihrem weiten ökumenischen Ansatz – ist sowohl ein wahres Geschenk an die Ökumene der Kirchen als auch an alle kirchlichen Traditionen, die nicht beanspruchen, perfekt zu sein, sondern selbstkritisch ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart überdenken, um eine gewissenhaftere Gemeinschaft zu werden, die danach strebt, ihrem Ruf zu folgen: das Amt der Versöhnung auszuüben, anvertraut und ermöglicht durch den dreieinigen Gott. Die Tatsache, daß jemand aus der Tradition einer historischen Friedenskirche sich dieser Thematik annimmt, mag kaum überraschen. Daß er zur theologischen Einordnung und Durchdringung aber vor allem Ansätze aus anderen Traditionen (vor allem römisch-katholisch, lutherisch) wählt, zeugt von dem erklärten Ziel, die Versöhnungsversuche aus der Perspektive der jeweiligen Tradition selbst zu verstehen. Dieser Ansatz ist äußerst fair, eröffnet aber ebenso viele neue Fragen. Was, wenn eine Kirche sich nach Schuldbekenntnis und Buße nicht veränderte – in ihrer Struktur und in ihrer Praxis, wenn Diskriminierung und Unverantwortlichkeit in der Gegenwart trotz aller Buße für Sünden der Vergangenheit weiterhin an der Tagesordnung wären und die Lehren der Kirche nicht wirklich revidiert werden? Wie vermeidet die Kirche, gleich welcher Konfession, das göttliche Gnadengeschenk der Vergebung und Versöhnung zu instrumentalisieren und zur »billigen Gnade« werden zu lassen? Überlegungen zur Spannung zwischen der »erlebten Kirche« und der »geglaubten Kirche« (Gemeinschaft der Heiligen) hätten hier hilfreich sein können. Darüber hinaus sollte wohl auch ein Wirken der Versöhnung Gottes außerhalb der Kirche in Erwägung gezogen werden, wenn wir voraussetzen, daß Gott – wie er sich in Christus offenbart – primär den an den Rand Gedrängten und Opfern von Gewalt und Unrecht besteht.

Fernando Enns

Ciska Stark und Erik Jan Tillema (Hg.), *Kracht van een minderheid. Doopsgezinden in Nederland*, Zoetermeer 2011, 200 S., brosch.

2011 war für niederländische Doopsgezinde (Taufgesinnte) ein Jahr der Jubiläen. Anlässe dazu boten der 450. Todestag von Menno Simons; die Erinnerung an die Gründung des Amsterdamer Seminars, eingerichtet als Bil-

dungsanstalt für Prediger 1735; das 200jährige Bestehen der Algemene Doopsgezinde Sociëit (ADS, Gründung 1811); schließlich der erste Auftritt einer Frau, Anne Zernike, als Prädikantin auf der Kanzel im friesischen Bovenknijpe 1911.

Aus Kontakten zwischen Henk Stenvers vom Büro der ADS, Ciska Stark, damals Dozentin für Praktische Theologie und Rektorin des Seminars, Erik Jan Tillema, damals Redakteur der IKON-Website kerknieuws.nl, entstand die Idee für das vorliegende Buch, das im Jubiläumsjahr erschien und Aufmerksamkeit über den Kreis der niederländischen Mennoniten hinaus verdient, die sich Doopsgezinde (Taufgesinnte) nennen und den Namen Mennoniten als Selbstbezeichnung vermeiden. Das Buch soll darstellen, wer die Taufgesinnten waren, wie sie sich entwickelten und vor allem, wer sie in der Gegenwart sind (Erik Jan Tillema, S. 10).

Erste Hinweise gibt die Gestaltung des Einbandes (Marion Rosendal): Vorder- und Rückseite zeigen in Teilansicht das »contourenkerkje«, eine 2008 beim Menno-Simons-Monument in Witmarsum aufgestellte, farbige Kirchenskulptur aus Stahl (im Internet auffindbar, z. B. <http://publieke-kunst.keunstwurk.nl/node/1995>). Die Konturen der Skulptur entsprechen den Maßen einer kleinen traditionellen Kirche der Taufgesinnten, bieten aber keinen geschlossenen Raum für Stille im Land, sondern einen begehbaren offenen Ort, ohne Wände und ohne Dach, wo Sonne, Wind und Regen freies Spiel haben – und interessierte Menschen jederzeit Zugang. Nach der Vorstellung eines der Autoren dieses Sammelbandes (Gerke van Hiele) sollte daraus ein Wallfahrtsort für Taufgesinnte werden, für Mennoniten und andere, die ihnen nahestehen (S. 104 f.).

Die Kirchenskulptur auf dem Cover des Buches steht in Spannung zu dem provokanten Titel »Kracht van een minderheid« (Stärke einer Minderheit). Man möchte verstehen, worin die Stärke der Taufgesinnten in den Niederlanden bestehen soll, einer winzigen Minderheit. Erste Hinweise findet man bei den im Buch verteilten fünfzehn Bildern des Pfarrers und Fotografen Herman Hejin. Sie zeigen Menschen unterschiedlichen Alters (einmal auch einen Hund) zusammen mit leichthändigen, spielerischen Montagen des »Mennonitentellers« (doopsgezind wandbord). Dessen bekannte, in unterschiedlicher Weise inszenierte Aufschrift wird freundlich, witzig, mit einem Lächeln hinterfragt: Der Reim »Dopen wat mondig is; spreken dat bondig is. Vrij in 't christlijk geloven; daden gaan woorden te boven« [deutsch: »Taufen, was mündig ist; sprechen, was bündig ist. Frei im christlichen Glauben; Taten zählen mehr als Worte«] reicht demnach kaum aus, um Eigenart und eigenen Weg (Motto des Buches, S. 7) der niederländischen Taufgesinnten zu umschreiben. Es bedarf eines souveränen, liberalen Umgangs mit Tradition,

des Erprobens von Konzepten für das Nachdenken und Handeln, der Überprüfung von Modellen, ehe man die Konturen des Selbstverständnisses, die Richtung des Weges, die Ziele skizzenhaft anschaulich zu machen und vielleicht auch die Behauptung von der Stärke dieser Minderheit belegen kann. Um mehr zu erfahren, muss man die sieben Kapitel lesen, geschrieben von zwei Frauen und fünf Männern. Sichtweisen, Anliegen und Praxis niederländischer Taufgesinnter werden erkennbar.

Erik Jan Tillema, *Onderzoek onder doopsgezinden in Nederland, anno 2010* (Untersuchung unter Taufgesinnten in den Niederlanden 2010), S. 15–17: Deutlich wird, dass die Herausgeber sich bei der Erstellung des Jubiläumsbandes nicht nur an Vorstellungen und Urteilen von Fachleuten orientieren wollten. In Abstimmung mit den Autoren der Artikel wurden parallel zu deren Thematik Überzeugungen und Meinungen von Mitgliedern aller Generationen aus allen Provinzen in einer repräsentativen Untersuchung erfragt. Die Resultate sind den Kapiteln des Buches zugeordnet und zum Teil in Graphiken erfasst. Sie unterstützen Aussagen der Autorinnen und Autoren – oder stehen im Widerspruch dazu.

Eine Graphik zeigt das Absinken der Mitgliederzahl der taufgesinnten Gemeinden in den Niederlanden von knapp 40 000 im Jahr 1950 auf ca. 8000 im Jahr 2010. Gezählt werden nur Mitglieder, also Menschen, die ein Bekenntnis abgelegt haben und getauft wurden, bei den niederländischen Taufgesinnten immer Erwachsene. Gegenwärtig sind laut Tillema, der sich auf die Statistik des Büros der ADS stützt, ungefähr zwei Drittel der niederländischen Taufgesinnten Frauen, ein Drittel Männer. Jedes fünfte Mitglied ist älter als 80 Jahre.

Autoren und Überschriften der weiteren Kapitel werden im folgenden Text benannt. Daneben stehen knappe Hinweise auf Charakteristisches oder Zitate, die zu eigener Lektüre anregen könnten. (Zur Ermutigung: Das Niederländische ist dem Deutschen verwandt; in diese Sprache kann man sich mittels Sprachkurs, Wörterbüchern, Grammatik, Übersetzungshilfen aus dem Internet einlesen, sogar ansatzweise einhören.)

Anna Voolstra en Piet Visser: *Macht van een minderheid. De geschiedenis van de doopsgezinden in Nederland 1530–2000* (Stärke einer Minderheit. Geschichte der Taufgesinnten in den Niederlanden 1530–2000), S. 19–47: Eindrücklich wird die allmähliche Assimilation des lange gespaltenen Täuferturns an die Mehrheitskultur und die immer stärkere Einbindung in den gesellschaftlichen Kontext beschrieben, was mit einem Verlust alter Überzeugungen und der Übernahme von gesellschaftlichen Aufgaben einherging. Im 20. Jahrhundert setzte mit der Gemeentedagsbewegung (Gemeindetags-

bewegung) eine erstaunliche Neuorientierung ein, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart reichen. »Bei den niederländischen Taufgesinnten ist ein Prozess in Gang: Es geht um den Versuch, eine Balance zu finden zwischen Tradition und Moderne, biblischem Mennonitentum und eingängiger (mundgerechter) Liberalität« (S. 46).

Alle Hoekema: *Doopsgezinde theologie: stukjes en beetjes* (Mennonitische Theologie: Stückchen und Häppchen), S. 53–78: Eine Passage zum Stichwort Frieden aus diesem Artikel: »Auch in den Niederlanden wurden Menschen durch Harold Benders *The Anabaptist Vision* die Augen geöffnet für die Positionierung der Taufgesinnten als historische Friedenskirche [...] Mitten im Kalten Krieg kamen die ersten Ansätze zur Diskussion von Predigern wie Henk Bremer in seiner Broschüre *De basis van ons weerloos Christendom* (1951). Der spätere Widerstand in der Gesellschaft gegen Neutronenbomben und Marschflugkörper begünstigte die Veröffentlichung einer Anzahl historischer Friedenszeugnisse aus dem niederländischen Täufertum ... Auch initiierte die ADS 1980 Überlegungen in den Gemeinden, ob und in welchem Rahmen sich Taufgesinnte als Friedensgemeinde verstehen [...] Die Frage, ob eine Gemeinde eine Friedensgemeinde ist, ist [...] keine Examensfrage mit der Wahlmöglichkeit falsch oder richtig [...] Es geht darum, wie eine Gemeinde die Spannung zwischen respektablen Meinungsverschiedenheiten aushält, aber auch um eigentliche Aktionen wie z.B. illegalen Gastarbeitern Unterkunft zu gewähren« (S. 76 f.).

Gerke van Hiele: *De contouren van een doopsgezinde spiritualiteit* (Konturen einer taufgesinnten Spiritualität), S. 85–105: Dieser Text führt zu »Zeven worden om te leven« (Sieben Worte zum Leben), die in Zusammenarbeit von Taufgesinnten der Gemeinde Wageningen mit der Vrijzinnige Geloofs-gemeenschap NPB (Freisinnige Glaubensgemeinschaft NPB) erarbeitet wurden. Es handelt sich um Leitworte liberalen christlichen Lebens und Glaubens, die jeweils kurz erläutert werden und andere dazu anregen könnten, ihre Liste wichtigster Leitbegriffe zusammenzustellen: Vertrauen, Staunen, Elastizität (veerkracht), Verbundenheit, Freiheit, Verantwortung, Friedensliebe. In einer Gruppe der Krefelder Gemeinde wurde dieser Entwurf im April vorgestellt und mit großem Interesse aufgenommen. Das könnte zum Entstehen einer überarbeiteten oder einer eigenen Liste ähnlicher Art führen.

Ciska Stark, *De vermaning: doopsgezinde liturgie en lekenpreken* (Die Ermahnung: Taufgesinnte Liturgie und Laienpredigten), S. 109–131: Der Aufsatz beginnt mit einem Zitat des niederländischen Autors und Kabarettisten Seth Gaikema, in dem dieser die von ihm edierten Predigten seiner Mutter charakterisiert, einer Prädikantin der Taufgesinnten: »Ihre Predigten

hatten poetische Einfalt, waren klar und licht. Ein leuchtendes Zeugnis ihres Glaubens. Die großen Worte um Ewigkeit, Menschheit, Christenheit in schlichte Gestalt gebracht.« Ciska Stark erkennt darin eine treffende Typisierung des Stils, dem Taufgesinnte zu folgen suchen, wenn es um Lehre und Leben und um Gestaltung ihrer gottesdienstlichen Versammlungen geht. Sie beschreibt Gebäude und Inneneinrichtung, skizziert die Leitung bei Gottesdiensten, stellt Gottesdienstordnung (Liturgie) und Liedkultur dar, erklärt die Bedeutung vorliegender schriftlicher Hilfen wie das Gottesdienstbuch mit dem Titel *De gemeente komt samen* (*Die Gemeinde kommt zusammen*, 1998). Sie charakterisiert die Predigt der Taufgesinnten und macht sichtbar, warum diese »vermaning« (Ermahnung) heißt, und was das bedeuten kann. Im letzten Teil des Aufsatzes werden sechs Laienpredigten vorgestellt und freundlich kommentiert.

Herman Heijn, *Geroepen om te ontmoeten. Global network* (Aufgerufen zur Begegnung. Weltweites Netzwerk), S. 137–157: Ein weitgehend narrativer Text, von einem Pastor geschrieben, der sich aufs Erzählen versteht. Eindrücklich ist jeder einzelne der Berichte über Begegnungen. Der Autor formt Bilder von Personen, beispielsweise von Arno Thimm: 1934 geboren in Reimerswalde in Westpreußen, kurz vor Ende des Krieges mit Mutter und Geschwistern auf die Flucht gegangen, mit einem Schiff voller Flüchtlinge über die Ostsee nach Dänemark gekommen – in ein Lager, hinter Stacheldraht, für drei Jahre ein Leben im Elend, in Lumpen. Hier tauchten Freiwillige des Mennonite Central Committee auf – mit Lebensmitteln und Kleidung: »Das sind für mich die großen Helden. Das taufgesinnte Netzwerk hat mein Leben gerettet«, sagt Arno Thimm. Über viele Stationen führte sein Weg ihn und seine Familie in die Niederlande. Er wurde 1982 Prediger in Haarlem.

Am Ende der Berichte über Begegnungen fasst Herman Heijn gewonnene Einsichten in sechs Merkmale. Eines davon spricht er mit dem Stichwort »Sehr verschieden und doch eine Einheit« an. Er benennt die großen Unterschiede zwischen taufgesinnten Kirchen der Welt. Niederländische Taufgesinnte sind stark durch die Aufklärung bestimmt, das macht sie zu Außenseibern; nur einige norddeutsche und kanadische Gemeinden sind ihnen ähnlich. Gleichwohl entstehen aus Sicht von Heijn daraus kaum Probleme in der Begegnung. In seinem Erfahrungsbereich sorgten der Umgang mit Homosexualität und das Verhältnis zu Muslimen (Dialog oder Bekehrung) für Diskussionen. Probleme entstehen seiner Erfahrung nach bei Fragen der Lebensgestaltung: »Die dogmatischen Messer werden eher nicht gewetzt.«

Jaap Schiere, *Vrede als pelgrimage* (Frieden als Pilgerreise), S. 163–181: In

diesem auf die Gegenwart bezogenen Text taucht im geschichtlichen Rückgriff neben Menno Simons überraschend dessen Zeitgenosse Bartolomé de las Casas auf, ein Dominikaner, der sich bei Kaiser Karl V. für die Menschenrechte der Einheimischen in den von Spaniern eroberten Gebieten einsetzte (vgl. Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*, Leipzig 1938). Was seine eigene Pilgerreise angeht, ist der Autor gedanklich und praktisch ganz in der Gegenwart – an Brennpunkten des Elends im Grenzbereich zwischen Rechtlosigkeit, bodenloser Armut, Ausgrenzung einerseits und rücksichtslosem Lebensstil, Reichtum andererseits.

Ciska Stark, Slotwoord. Kracht en zwakte van een minderheid (Schlusswort. Stärke und Schwäche einer Minderheit), S. 187–189. Die Autorin bietet eine Variation über den Buchtitel. »Die Minderheit ist vielleicht weniger schwach, als es aussieht. Vielleicht liegt das daran, dass die Taufgesinnten daran gewöhnt sind, auf Qualität zu achten, nicht auf Quantität. Sie sind nicht befremdet, wenn gerade mal zwanzig Menschen den Gottesdienst besuchen, denn das ist der Kreis, in dem sie sich zu Hause fühlen. Sie erschrecken nicht, wenn andere einen anderen Glauben haben, da sie selbst immer auch die Freiheit im Glauben kennen [...] Taufgesinnte sehen sich nicht als ›Kirche‹, sondern als Gemeinde. Den Organisationsformen ihrer Glaubensgemeinschaft messen sie weniger Bedeutung zu als der Begegnung der Gläubigen miteinander, die einander inspirieren und ermutigen, auf nationaler und internationaler Ebene. Und doch hoffen sie auf eine Zukunft für ihre Glaubensgemeinschaft und investieren in sie, vor allem lokal [...] Dass Borniertheit und Konservatismus vorkommen, nehmen sie in Kauf und hegen und pflegen sie bisweilen selbst. Die Erkenntnis, dass sie eigentlich immer eine Minderheit gewesen sind, ist faktisch mehr als eine Erkenntnis: Für Taufgesinnte ist es Programm, Minderheit zu sein« (S. 187 f.).

Personalia (Angaben zu den mitwirkenden Personen), S. 191f., und Noten (Anmerkungen), S. 193–200, komplettieren diesen informativen und anregenden Sammelband.

Hans Adolf Hertzler

Literatur zum italienischen Täufertum

1962 erschien die erste Auflage von George H. Williams' Zusammenschau der radikalen Nebenströmungen der Reformation in Europa (*The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville 2000). In seinem monumentalen Werk wies Williams dem italienischen Täufertum eine Schlüsselrolle als Verbindungsglied zwischen Täufertum und Antitrinitarismus zu, also zwischen denjenigen beiden Formen religiöser Devianz, die im Europa des Reformationsjahrhunderts als Kapitaldelikte galten, denen jedoch das Christentum der Moderne, insbesondere in Nordamerika, entscheidende Impulse verdankt. Damit wäre der nordamerikanisch-deutschen Täuferforschung eigentlich die Aufgabe gestellt gewesen, dem Verhältnis der italienischen Täufer zu den zeitgenössischen nordalpinen Täuferbewegungen präzisierend nachzugehen. Daß dies in den vergangenen fünfzig Jahren unterblieben ist, ja daß die italienischen Täufer nahezu vollständig aus der Perspektive der Täuferforschung ausgeblendet wurden, darf wohl als Nachwirkung der konfessionell-apologetischen Bender-Schule gelten. Aus deren theologisch definiertem Begriff eines normativen, evangelischen Täuferiums fielen die italienischen Täufer heraus, da sich deren Mehrheit bei einer täuferischen Synode in Venedig 1550 vom christologischen Dogma ab- und antitrinitarischen Lehren zugewandt hatte. Auch die Anfang der 1970er Jahre einsetzende revisionistische Täuferforschung hat die täuferischen Gruppenbildungen im Italien der 1540er bis 1570er Jahre (sowie die in den 1560ern einsetzende täuferische Bewegung in Polen, die wie das italienische Täufertum in den Antitrinitarismus mündete) so gut wie gar nicht berücksichtigt. Die gegenseitige Wahrnehmung der italienischen und der nordamerikanisch-deutschen Täuferforschung ist auch durch den strukturellen Umstand erschwert, daß die nordamerikanisch-deutsche Täuferforschung an der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin orientiert und entsprechend vernetzt ist, während die einschlägig interessierten italienischen Historiker keinen institutionellen Bezug zum transatlantischen evangelisch-theologischen Wissenschaftsbetrieb hatten und haben.

Es sei daher daran erinnert, daß eine umfangreiche Forschungsliteratur zu den italienischen Täufern existiert. Ausgangspunkt der neueren Forschung zum italienischen Täufertum waren vor mehr als vier Jahrzehnten zwei Monographien von Aldo Stella (*Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967; *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969) und die Edition einer Schlüsselquelle über das geheime Netzwerk der norditalienischen Täufergemeinden um 1550 von Carlo Ginzburg (*I costituti di Don Pietro Manelfi*, Firenze/Chicago, 1970). Die diesen drei Publikationen voran-

gehende ältere und die ihnen folgende neuere Forschungsliteratur bis 1997 ist verzeichnet in der grundlegenden Bibliographie von John Tedeschi, der ein Überblick in englischer Sprache über die Forschungsgeschichte zu den italienischen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts von Massimo Firpo vorangestellt ist (*The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture. A Bibliography of the Secondary Literature, Ca. 1750–1997*, Ferrara 2000, zum Täuferum vgl. Nr. 184, 446, 464, 482, 579, 580, 965, 966, 2048, 2605, 2606, 2678–2684, 3091, 3178, 3895–3898, 3936, 3968, 3978, 3982, 3989, 4347, 4348, 4352, 4466, 4469, 4477, 4563–4565, 4567, 4568, 4583, 4584, 4610, 4630–4633, 4648, 4677, 4681, 4684, 4705, 4706, 4709, 4710, 4714, 4720, 4721, 5103–5134, 5757, 6165).

Weitere für das italienische Täuferum relevante, nach 1997 erschienene Titel bis 2010 findet man im 341 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis des von Adriano Prosperi herausgegebenen historischen Wörterbuchs der Inquisition (*Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 Bde., Pisa 2010). Leider enthält das monumentale Werk nur wenige Artikel direkt zum Täuferum (z. B. *Anabattismo*; Manelfi, Pietro; Tiziano, predicatore anabattista). Dennoch stellt es als umfassende Bestandsaufnahme des Forschungsstandes ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Beschäftigung mit dem italienischen Täuferum dar, da das einschlägige Quellenmaterial fast ausschließlich aus Akten der Tribunale der 1542 eingeführten Römischen Inquisition besteht. Über den bemerkenswerten Fortschritt, den die Dokumentation und Interpretation der von der Inquisition produzierten Quellen in den letzten Jahrzehnten gemacht hat und der insbesondere den Forschungen von Adriano Prosperi, Massimo Firpo, Silvana Seidel Menchi und Andrea Del Col zu verdanken ist, liegt ein Bericht von Silvana Seidel Menchi in englischer Sprache vor (*The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939–2009*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 2009, S. 193–217).

Eine monographische Gesamtdarstellung des italienischen Täuferums fehlt, aber es gibt mehrere Überblickskapitel in thematisch breiter angelegten Darstellungen. Zur Einführung sind nach wie vor die einschlägigen Kapitel von Ugo Gastaldi (*Storia dell'anabattismo*, Bd. 2: *Da Münster ai giorni nostri*, Torino 1981, S. 531–590) und Massimo Firpo (*Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma/Bari 1993, S. 143–160) nützlich. In der weit verbreiteten Überblicksdarstellung von Salvatore Caponetto sind Ausführungen über die Täufer über mehrere Kapitel verstreut (*La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, 2. Aufl., Torino 1997).

Im Jahr 1997, mit dem Tedeschis Bibliographie endete, erschien eine aus der Forschungsliteratur (nicht ohne Fleiß) erarbeitete Überblicksdarstellung der

Radikalen Reformation im Europa des 16. Jahrhunderts aus ultrakonservativ-katholischer Perspektive aus der Feder des umstrittenen Historikers und Publizisten Roberto de Mattei (*Alta Ruet Babylon: L'Europa Settaria del Cinquecento. Lineamenti Storici E Problemi Ecclesiologici*, Mailand 1997, S. 79–106). Für de Mattei ergibt sich aus dem Übergang der italienischen Täufer zum Antitrinitarismus ein wichtiges Argument für eine Modernisierungstheorie unter schwarzem Vorzeichen. Demnach führte von den »Sekten« des Reformationsjahrhunderts ein kontinuierlicher Weg zur Französischen Revolution, zur Auflösung des Christentums, zum Atheismus und zur Unmoral.

Eine ganz anders geartete, dem emanzipatorisch-liberalen Mainstream der italienischen Historiographie verpflichtete Überblicksdarstellung zur Radikalen Reformation und ihrem Beitrag zur werdenden Moderne erschien 2012. Das schlanke Büchlein von 178 Seiten Umfang der durch wichtige einschlägige Forschungsbeiträge ausgewiesenen Autoren Lucia Felici und Mario Biagioni führt den Leser in das breite Spektrum der religiösen Nonkonformismen des frühneuzeitlichen Europa ein, wobei auf das italienische Täufer_tum knapp, aber dem aktuellen Forschungsstand entsprechend eingegangen wird (*La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma/Bari 2012, S. 49–56, 72–84).

Zu einigen Personen und lokalen Gruppen des italienischen Täufer_tums liegen neuere Spezialstudien vor. Aus den vielen von Tedeschi verzeichneten relevanten Titeln seien exemplarisch zwei Beiträge herausgegriffen, die auf den (bereits von Stella untersuchten) Prozeßakten des 1562 in Venedig hinggerichteten hutterischen Predigers und Missionars Giulio Gherlandi aus Treviso beruhen. Der eine ist eine Fallstudie zu den Verhör- und Protokollverfahren der Inquisition von Andrea Del Col (*Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali come fonti storiche*, in: *Metodi e Ricerche*, Nuova serie, 13, 1994, S. 85–105). Der andere ist eine 191 Seiten umfassende Monographie von Luca Calò (*Giulio Gherlandi »heretico ostinatissimo«. Un predicatore eterodosso del Cinquecento tra il Veneto e la Moravia*, Venezia 1996). Die beiden Beiträge enthalten Editionen von Schriften und Verhöraussagen Gherlandis, die diesen als wichtigen Multiplikator der Glaubensgrundsätze des oberdeutschen Täufer_tums im italienischen Kontext ausweisen.

Die Triester Historikerin Giovanna Paolin hat sich seit Jahrzehnten immer wieder mit täuferischen Gemeindebildungen im Veneto und in Friaul beschäftigt (z. B. *L'avventura spirituale di un borgo contadino*, in: *Cinto Caomaggiore e la sua storia*, hg. von Ariego Rizzetto, Spoleto 2000, S. 89–112). Auf ihren Forschungen beruhen ein Sammelband und ein Quellenbändchen

zu den täuferischen Bauern der Landgemeinde Cinto im festländischen Territorium der Republik Venedig, die sich 1562 auf den Weg machten, um zu ihren täuferischen Glaubensgenossen nach Mähren zu ziehen. Die beiden Publikationen erschienen im Zusammenhang mit der Entscheidung der Kommune Cinto Caomaggiore, die Erinnerung an die Täufergemeinde von Cinto und ihren »Exodus« zu einem thematischen Schwerpunkt der lokalen Kulturarbeit zu machen (Gianfranco Maglio/Franco Rossi/Giovanna Paolin/Marcello De Vecchi, *La fraterna del miglior viver. Origini medievali dei movimenti ereticali. Anabattismo e Inquisizione nel Veneto. L'esodo della comunità cintese*, Cinto Caomaggiore 2005; Marcello De Vecchi, *Gli anabattisti di Cinto. Esodo e vicissitudini. Documenti dell'Inquisizione, 1562–1589*, Cinto Caomaggiore 2005).

Schließlich sind zwei Bücher zu nennen, die die Erforschung des italienischen Täufertums vorangebracht haben, obwohl dieses jeweils nur als Neben- oder Teilaspekt der Untersuchung in den Blick genommen wird. Bei dem ersten handelt es sich um Adriano Prosperis im Jahr 2000 erschienenes Buch über den 1551 als Ketzer hingerichteten Benediktiner Giorgio Rioli genannt Siculo. Der sizilianische Mönch baute unter dem Vorwand, Protestanten und Täufer zur römischen Kirche zurückführen zu wollen, einen klandestinen Zirkel von Anhängern auf, die er in seine angeblich direkt von Christus empfangenen Prophezeiungen und seine sowohl gegen die katholischen als auch gegen die protestantische Theologie gerichtete Lehre einweihte. Zu Siculos theologischer Radikalisierung trug offenbar der Kontakt mit täuferischen Kreisen bei. Zu einem seiner wichtigsten Anhänger wurde der Arzt Pietro Bresciano, der bei den evangelischen italienischen Glaubensflüchtlingen in Graubünden unter dem Einfluß von Camillo Renato (alias Lisia Fileno, eigentlich Paolo Ricci) und dem Täuferprediger Tiziano die Taufe empfangen hatte (*L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, 2. Aufl., Milano 2011).

Während Prosperis Buch nur nebenher das Verhältnis zwischen den italienischen Täufern und anderen heterodoxen Strömungen streift, kann die Studie über *Ketzer und Libertins im Italien des 16. Jahrhundert* von Luca Addante aus dem Jahr 2010 als die wichtigste neuere Publikation zum italienischen Täufertum gelten (*Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma/Bari 2010). Addantes Interesse gilt in erster Linie dem Prozeß der Radikalisierung der von dem in Neapel wirkenden Spanier Juan de Valdés (gest. 1541) ausgehenden spiritualistischen Bewegung. Einige Anhänger des neapolitanischen Valdesianismus schritten von der Leugnung der Effektivität der Sakramente und Relativierung der Dogmen zur Leugnung der Gottheit Christi und der Glaub-

würdigkeit der Evangelien voran, einige gingen noch weiter bis hin zur Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und schließlich bis zu einem areligiösen Individualismus, dessen Vertreter Addante mit dem von Calvin geprägten Begriff »Libertin« bezeichnet. Aufgrund der scharfsinnigen Analyse zahlreicher archivalischer Quellen weist Addante nach, daß zu der Radikalisierung des valdesianischen Spiritualismus der marranische Hintergrund einiger Protagonisten beitrug, so im Fall des Benediktinerabtes Girolamo Busale, der aus einer zum Katholizismus übergetretenen und nach Italien übersiedelten spanisch-jüdischen Familie stammte. Busale wich 1546/48 nach Norditalien aus und übte dort einen starken Einfluß auf die theologische Lehrbildung der Täufergemeinden aus, der in der Annahme antitrinitarischer Lehrartikel durch die Täufersynode von Venedig 1550 seinen Höhepunkt erreichte. Auf die durch George H. Williams' *Radical Reformation* von 1962 aufgeworfene Frage, inwiefern beim Übergang der italienischen Täufer zum Antitrinitarismus das Hin- und Hergeworfensein der Marranen zwischen jüdischer und christlicher Identität eine Rolle gespielt habe, bieten Addantes Forschungen überraschend präzise Antworten. Am Beginn des norditalienischen antitrinitarischen Diskurses, der sowohl im polnischen Sozinianismus als auch im siebenbürgischen Unitarismus nachwirken sollte, stand demnach das Zusammenwirken von Impulsen aus dem Valdesianismus und dem Täufertum sowie der religiösen Krisenerfahrung der von der Inquisition bedrängten Conversos.

Viele der bei Tedeschi verzeichneten Titel enthalten kürzere oder längere Wiedergaben von Quellentexten, der Großteil der Quellen ist jedoch für die Forschung nur handschriftlich in den Archiven zugänglich. Im Rahmen eines von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsaufenthalts in Venedig konnte Verf. im Sommersemester 2011 das gesamte die Täufer betreffende Aktenmaterial der Römischen Inquisition im Staatsarchiv Venedig digitalisieren (ca. 8000 Aufnahmen) und provisorisch verzeichnen. Sofern die Einwerbung weiterer Forschungsmittel gelingt, soll diese Materialsammlung in der Zukunft am Theologischen Seminar Elstal erschlossen und in geeigneter Form ediert oder dokumentiert werden, um auf diese Weise der nordamerikanisch-deutschen Täuferforschung die Beschäftigung mit den Täuferbewegungen südlich der Alpen zu erleichtern.

Martin Rothkegel

Sammelband mit Aufsätzen von Günter Vogler erschienen

Den Lesern der Mennonitischen Geschichtsblätter dürfte Günter Vogler, von 1969 bis 1996 Professor für deutsche Geschichte an der Berliner Humboldt-Universität, kein Unbekannter sein. 1985 und 2002 erschienen Aufsätze des renommierten Historikers über das Täuferreich zu Münster in den Mennonitischen Geschichtsblättern, zudem erfuhr der Leser immer wieder durch Rezensionen von neuen Publikationen, die Günter Vogler vorgelegt hat, darunter der 1994 erschienene Sammelband *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis 18. Jahrhundert* (MGBI 1996), der 2008 herausgegebene Band *Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur. Das Beispiel Bildende Kunst* (MGBI 2009) und der im selben Jahr veröffentlichte Aufsatzband *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald* (MGBI 2010).

Nun ist ein umfangreiches Buch mit 24 Aufsätzen erschienen, die Günter Vogler zwischen 1985 und 2008 an unterschiedlichsten Stellen veröffentlicht hat. Es handelt sich nicht allein um unveränderte Nachdrucke, sondern auch um überarbeitete Fassungen der ursprünglichen Texte, die dann zusätzlich zum Erscheinungsjahr der Erstveröffentlichung mit der Angabe »2011« versehen wurden. Die ausgewählten Beiträge wurden insgesamt fünf thematischen Schwerpunkten zugeordnet: 1. Zur Charakterisierung der Epoche (enthält unter anderem *Reformation als »frühbürgerliche Revolution« – Eine Konzeption im Meinungsstreit* [1985]); 2. Martin Luther und Thomas Müntzer (enthält unter anderem *Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer* [1989]); 3. Zeitgenossen und Aspekte der Reformation (enthält unter anderem *Reformprogramm oder utopischer Entwurf? Gedanken zu Eberlin von Günzburgs »Wolfaria«* [1979/2011]); 4. Probleme des deutschen Bauernkriegs (enthält unter anderem *Damit kein Unterschied der Menschen sei« – Gesellschaftliche Ungleichheit und die Idee der Gleichheit im deutschen Bauernkrieg* [1983]) und 5. Absolutistische Herrschaft und ständische Gesellschaft (enthält unter anderem *Das preußische Königtum von 1701 – Eine Erinnerung nach 300 Jahren* [2001]). Die in dem Band vereinten Beiträge, so Marion Dammaschke, seien repräsentativ für Günter Voglers geschichtswissenschaftliche Arbeit (S. 7). Dies gilt auch für den Titel des Buches, der eine über 25jährige Forschertätigkeit umspannt und auf eine Tagung der Fachkommission frühe Neuzeit der Historiker-Gesellschaft der DDR zurückgeht, zu der

Günter Vogler 1985 nach Dessau eingeladen hatte. Diese Tagung stand unter der Überschrift: »Signaturen einer Epoche. Einheit und Vielfalt im Prozess des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus« (S. 7).

Da sie zu den Signaturen jener Epoche gehören, um die sich die Beiträge des Bandes drehen, wird mit einem Aufsatz auch speziell der Täufer gedacht, wenn ihnen auch kein eigenes Kapitel gewidmet wurde: *Martin Luther und Täuferreich zu Münster* [1983] (S. 209–230). Aus einer weiter gefaßten Perspektive betrachtet, gewährt der Band insgesamt Einblicke in jenes historische Milieu mit seinen prägenden Gestalten und Ereignissen, aus dem die Täufer hervorgingen. Wer Günter Voglers Arbeiten kennt, weiß, daß er nicht nur äußerst präzise arbeitet, sondern auch gut strukturierte, verständlich geschriebene Texte verfaßt. Das ganze Repertoire seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen enthält die 125 Titel umfassende »Bibliographie Günter Vogler« (S. 587–598), die den Band beschließt. Sie verzeichnet noch nicht die mit Spannung erwartete *Thomas-Müntzer-Bibliographie*, die er gemeinsam mit Marion Dammaschke zusammenstellt. *Günter Vogler, Signaturen einer Epoche. Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit*, hg. von Marion Dammaschke, Weidler Buchverlag Berlin 2012, 601 S.

Marion Kobelt-Groch

Ein Wochenende mit Thomas Müntzer in Mühlhausen

»Es müntzert wieder« – so könnte das Fazit eines ereignisreichen Maiwochenendes lauten, denn im thüringischen Mühlhausen erinnerten zahlreiche Veranstaltungen an den radikalen Reformator Thomas Müntzer. Das jährliche »Bauernkriegsspektakel« belebte die Straßen; in der Marienkirche erklangen Gesänge aus Müntzers *Deutsche evangelische Messe*; eröffnet wurde die Sonderausstellung der Mühlhäuser Museen *Der geprägte Reformator. Thomas Müntzer auf Münzen und Medaillen*; die Thomas-Müntzer-Gesellschaft, ein über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg international wirkendes Forum der Müntzerforschung, hatte den Filmhistoriker Dr. Michael Grisko (Erfurt) eingeladen, der auf ihrer Jahresversammlung unterschiedliche Deutungen des Predigers in Film und Fernsehen analysierte, und »Die Linke« lud in ihrer Reihe »Kultur neu denken« jetzt zum Disput über Müntzer ein.

Es gibt also gute Gründe, warum die Bundestags- und die Thüringer Landtagsfraktion der Partei »Die Linke« zusammen mit der Rosa-Luxemburg-Stiftung Mühlhausen wählten, um unter Leitung der Bundestagsabgeordneten Dr. Lukrezia Jochimsen und der Landtagsabgeordneten Dr. Birgit Klauwert über »Macht, Reformation, Freiheit«, konkreter über »Thomas Müntzers

Utopie vom Land der Freien und Gleichen« gerade an diesem Wochenende zu diskutieren.

Das Themenspektrum war breit gefächert. Es ging in einer Podiumsdiskussion um Müntzer im Film, vor allem um den Fernsehfilm *Der Satan von Allstedt* des Mitteldeutschen Rundfunks (Dr. Michael Grisko und Drehbuchautor Matthias Schmidt), um die widerspruchsvollen Wandlungen des Müntzerbildes im Verlauf der Jahrhunderte (Museumsdirektor Thomas T. Müller und Historiker Prof. Dr. Günter Vogler) und um die Vermittlung von Müntzers theologischen Überlegungen für die Kirchen heute (Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Vorsitzender der Müntzergesellschaft). Diese drei Referenten unterstützten als Mitglieder der Thomas-Müntzer-Gesellschaft die Konferenz.

Dem so abgesteckten Themenrahmen schloß sich eine spannende Diskussion aus recht unterschiedlich motivierten konfessionellen Sichtweisen an, zu der Prof. Dr. Margot Käßmann, Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum 2017, die Pröpstin i. R. Elfriede Begrich, der Dekan der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Erfurt Prof. Dr. Josef Freitag und der Rektor des Abraham Geiger Kollegs Rabbiner Prof. Dr. Walter Homolka beitrugen. Das interessierte Publikum verfolgte aufmerksam, wie der Impuls aufgenommen wurde, Müntzers soziales Engagement von der Theologie her zu begreifen und wie – trotz differierender Sichtweisen – das Gemeinsame in der Verantwortung für das zukünftige Miteinander in der Welt benannt wurde. Dabei wurde das schon im 16. Jahrhundert heftig diskutierte Thema Widerstandrecht und Widerstandspflicht leider nicht vertieft, und es blieb dabei, daß die Diskutanten Müntzer einseitig die Befürwortung von Gewalt unterstellten – insgesamt aber ein Thema, das eher ausgeblendet wurde.

Substantiell weniger auf die durch Müntzer vermittelten Erfahrungen orientiert, sondern schnell zu aktuellen Fragen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Krisensituation überschwenkend, diskutierten Dr. Peter Gauweiler (CSU), Dr. Reinhard Höppner, ehemals Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt (SPD), und Bodo Ramelow von den »Linken«. Sie sahen in Müntzer eine Herausforderung, um nach der Machbarkeit von Politik zu fragen und landeten damit sehr schnell beim Pragmatischen, ohne die Chance zu ergreifen, Müntzers Ideen als Vision für das menschliche Zusammenleben in unterschiedlichen Gesellschaften einst und jetzt zu thematisieren. Dagegen sorgte Gregor Bökermann von den Ordensleuten für den Frieden für die Konkretisierung politischer Möglichkeiten, indem er seine eigenen Erfahrungen in Nordafrika und in Frankfurt am Main vorstellte, und verdeutlichte, inwieweit heute durch kuragiertes Handeln Kapitalismuskritik in die Tat umgesetzt werden kann.

Im Jahr 2017 jährt sich der 500. Jahrestag des Beginns der Reformation, der langfristig innerhalb einer Lutherdekade vom Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands vorbereitet wird. Dabei spielt Martin Luther eine zentrale Rolle. Nicht zuletzt bestärkt durch die Eindrücke aus Mühlhausen, sollte Thomas Müntzer stärker in diesem Rahmen als Repräsentant eines alternativen Reformationskonzepts, das sich in der Auseinandersetzung reformbereiter Kräfte um die frühreformatorische Rechtfertigungslehre entwickelte, gewürdigt werden.

Inzwischen ist die Dokumentation dieser Konferenz unter dem Titel *Macht, Freiheit, Reformation. Thomas Müntzers Utopie vom Land der Freien und Gleichen*, hg. von Dr. Lukrezia Jochimsen, Redaktion Anne Neller, Berlin 2012, mit den Texten der Reden, Thesen und Diskussionen sowie zahlreichen Abbildungen erschienen (Anschrift: Fraktion Die Linke im Deutschen Bundestag, Platz der Republik 1, 11011 Berlin).

Marion Dammaschke

www.mennlex.de – mehr als 100 neue Artikel zu Geschichte und Theologie

Die Revision des Mennonitischen Lexikons macht Fortschritte. Der erste Teil mit Artikeln zu Personen ist abgeschlossen. Zuletzt erschien noch ein Artikel zu Anne Zernike, der ersten mennonitischen Predigerin in den Niederlanden. Der zweite Teil mit Stichwörtern zu Geschichte und Theologie geht dem Ende zu. Im Oktober waren es bereits mehr als einhundert Artikel, die neu geschrieben wurden, teilweise auch recht umfangreiche Artikel, z. B. zu Taufe, Theologie, Christologie, Gerechtigkeit, Pazifismus, Täufern, Baptisten, Quäkern, Kirche der Brüder, Konfessionalisierung, Bilateralen Konfessionsgesprächen, Kommunikation, Bildende Kunst, Wohnkultur, Architektur, Literatur, Filme, Demokratie, Obrigkeit, Staat, Drittes Reich, Chiliasmus, Verfolgung, Martyrium. Die Arbeit am dritten Teil soll im nächsten Jahr mit Einträgen zu Gemeinden, Verbreitungsgebieten und mennonitischen Organisationen fortgesetzt werden.

Die Liste deutscher und ausländischer, vor allem nordamerikanischer Autorinnen und Autoren ist lang. So wird am ehesten gewährleistet, daß die deutschen Mennoniten ihren Anschluß an das internationale Mennonitentum verstärken und ihre theologischen Einsichten vertiefen können.

Mennonitisches Lexikon (MennLex), Bd. 5: Revision und Ergänzung, im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz unter Mitarbeit von Jelle Bosma, Fernando Enns, Josef Enzenberger, Daniel W. Geiser-Opplicher, Mark Jantzen, Diether Götz Lichdi, 2010–2012

Neue Übersetzungen von Rhoda Janzen, Rudy Wiebe und Miriam Toews

Die rußlanddeutschen Mennoniten haben eine reiche und vielfältige erzählerische Tradition hervorgebracht, die sich in Nordamerika in der Begegnung mit der englischsprachigen Umwelt erstaunlich entfaltete. Es gibt eine Reihe bedeutender Autoren dieser Herkunft in den USA und Kanada. Durch Übersetzungen ihrer Werke sind mittlerweile Rudy Wiebe und Miriam Toews auch hierzulande bekannt und haben ihr Publikum. Jetzt ist mit Rhoda Janzen eine weitere Autorin dazugekommen.

»Wenn man jung ist, hat Glauben viel mit Regeln zu tun. Damit, was man zu tun und zu lassen hat und so weiter. Aber wenn man älter wird, erkennt man, daß Glaube eigentlich mehr mit Beziehungen zu tun hat – zu Gott, zu den Menschen um einen herum, zu den anderen Gemeindemitgliedern.« Dieses Zitat legt die Autorin ihrer Mutter Mary Loewen Janzen in den Mund, der das Buch auch gewidmet ist: *Rhoda Janzen, Fix und Forty. Roman, München: Piper 2012*; Titel des englischen Originals: *Mennonite in a Little Black Dress: A Memoir of Going Home, 2009*. Fast zeitgleich ereilen die Autorin drei Schicksalsschläge, jeder für sich schwer genug, um es ihr unmöglich zu machen, ihr gewohntes Leben fortzusetzen: eine schwere Operation, bei der einiges schief läuft; das Scheitern ihrer Ehe, denn ihr sich als homosexuell outender Ehemann verläßt sie, weil er im Internet auf www.gay.com den Partner seines Lebens gefunden hat; und schließlich ein Autounfall, bei dem sie sich sämtliche Knochen bricht. So kehrt die Autorin zurück in die Welt, aus der sie stammt und die sie längst hinter sich gelassen hatte, die sie nun aber wieder auffängt und aufpäppelt: die Welt konservativer rußlanddeutscher Mennoniten. Der mit sehr viel Witz und Ironie erzählte autobiographische Roman, in dem Rhoda Janzen ihr Schicksal verarbeitet, war ein großer Erfolg und blieb 2010 für 33 Wochen auf der Bestsellerliste der New York Times. Rhoda Janzen wuchs in Kalifornien als Tochter eines mennonitischen Pastors auf und arbeitet heute als Dozentin für Englisch und Kreatives Schreiben.

Rudy Wiebe, einer der bekanntesten und bedeutendsten Schriftsteller Kanadas, ist vor allem durch seine Werke bekannt geworden, in denen er den indigenen Völkern des Landes eine Stimme gibt. In seinem jüngst auf deutsch erschienenen Buch wendet sich Wiebe erneut dem Indianerhäuptling Big Bear (ca. 1825–1888) zu, einem Häuptling der Cree. Er verweigerte sich dem Verkauf des angestammten Landes. Statt vieler kleiner Reservate, die den indianischen Stämmen als Lebensraum zugewiesen wurden, schwebte ihm ein großes Reservat für alle Indianer der Prärie vor, auf dem eine Fortsetzung ihrer freiheitlichen Lebensformen hätte möglich sein können. Doch es kam anders. Wegen Beteiligung an einer Rebellion, die er in Wirklichkeit zu ver-

hindern versucht hatte, wurde er zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Der die Weiten der Prärie gewohnte Mann verbrachte seine letzten Jahre im Gefängnis und in Ketten. Erschienen ist die Übersetzung in dem Tweeback Verlag in Bonn, auf den Internetseiten des Verlages (www.tweeback.de) finden sich weitere Informationen. *Rudy Wiebe, Big Bear. Ein biographischer Essay*, Bonn: Tweeback 2011, 256 S. Im März 2012 war Rudy Wiebe im Rahmen der LitCologne in Deutschland zu Gast und las aus diesem biographischen Essay.

Auch von Miriam Toews liegt eine neue deutsche Übersetzung vor: *Kleiner Vogel, klopfendes Herz. Roman*. Berlin Verlag, Berlin 2011, 288 S., engl. Originaltitel *Irma Voth*, 2011. Toews schildert darin die Entwicklung der 19jährigen Irma Voth, einer mennonitischen Altkolonierin im Norden Mexikos, die als Dolmetscherin bei Dreharbeiten mit einer neuen Welt in Berührung kommt: Kameras, Zigaretten, Handys, Schauspieler aus Übersee, Küsse unterm Sternenhimmel – das alles gibt es in ihrer Mennonitenwelt nicht. Nach dem Tod ihrer Schwester ist das Leben in ihrer strengen Familie einsilbig und trostlos geworden. Irma Voth ist fasziniert von der fröhlichen, ungezwungenen Welt der Filmemacher und hat das Gefühl, lebendig begraben zu werden, wenn sie den Mennoniten nicht entflieht. Mit ihren zwei kleinen Schwestern verschwindet sie heimlich nach Mexico City.

Christoph Wiebe

Hörbuch zur Deutschen Geschichte

»Unterwegs in der Geschichte Deutschlands« heißt eine Reihe von Features mit Originaltonaufnahmen, die vom Hessischen Rundfunk (h2-Kultur) und dem Hörverlag 2012 als Kassette mit 12 CDs auf den Markt gebracht wurde. Diese Features umspannen die Zeit vom Mittelalter bis in die Gegenwart, vom Reich Karls d. Großen bis zur Wiedervereinigung Deutschlands, und sind aus Gesprächen entstanden, die ein Redakteur bzw. eine Redakteurin mit einem geschichtswissenschaftlichen Experten zum jeweiligen Thema geführt hat. Diese Gespräche wurden nachträglich von dem Hörspielregisseur Leonhard Koppelman mit verteilten Rollen und eingestreuten Quellenzitaten zu einem Hörstück zusammengestellt: »fundiert recherchiert, kundig erzählt und lebendig inszeniert«.

In Folge 3 werden Humanismus, Reformation und Bauernkrieg zu Gehör gebracht und Entwicklungen bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges ausgezogen. Redakteurin ist Ruth Fühner und Experte Hans-Jürgen Goertz. Nicht nur über Erasmus von Rotterdam und Martin Luther wird gesprochen,

sondern auch über Thomas Müntzer, die Täufer und die Sorgen des »gemeinen Mannes« in der Frühen Neuzeit.

Unterwegs in der Geschichte Deutschlands. Features mit Originaltonaufnahmen. Regie und Dramatisierung: Leonhard Koppelman, Hessischer Rundfunk und Der Hörverlag (www.hoerverlag.de).

Neuer Band der Bibliotheca Dissidentium

Nach mehrjähriger Pause konnte 2012 wieder ein Band des von André Séguenny begründeten bio-bibliographischen Nachschlagewerks zu den religiösen Nonkonformisten der Frühen Neuzeit erscheinen: Gerhard Westerbürg (by Russell Woodbridge), Valentin Ickelshamer (von Sigrid Looß†), Gabriel Ascherham (von Martin Rothkegel), Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 2012 (Bibliotheca Dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, fondé par André Séguenny, dirigé par Martin Rothkegel, t. XXVII), 196 Seiten. Im kommenden Jahr soll die Reihe mit Bänden über Thomas Müntzer (von Marion Dammaschke und Günter Vogler) und die Family of Love (von Alastair Hamilton) fortgesetzt werden.

Martin Rothkegel

Bewährungsfelder ökumenischer Theologie – ein neues Buch von Fernando Enns

Mit seiner Heidelberger Habilitationsschrift zu den Stichwörtern »Ökumene« und »Frieden« hat Fernando Enns den Weg fortgesetzt, den er mit seiner Dissertation über *Friedenskirche in der Ökumene* (2003, vg. die ausführliche Besprechung in MGBI 2003, S. 164–172) begann. Zunächst hat er das Potential und den besonderen Auftrag der Historischen Friedenskirchen, voran der Mennoniten, unter dem Gesichtspunkt untersucht, dass alle Kirchen aufgefordert sind, die Einheit des Leibes Christi auf Erden darzustellen. In der Ökumene finden die Mennoniten zu sich selbst, und hier vermögen sie einen besonderen Beitrag zur »Ethik der Gewaltfreiheit« zu leisten. Während in der Dissertation die Frage der Ekklesologie und des Friedenszeugnisses unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten erörtert wurde, steht in der Habilitationsschrift die Analyse des Ablaufs ökumenischer Bemühungen um die Einheit der Kirche, um die Frage von Krieg und Frieden im Vordergrund, gleichsam angehängt wird die Erörterung einiger Versuche, eine Theologie aus dem Geist friedenskirchlicher Tradition im Horizont der Ökumene zu erarbeiten.

Fernando Enns hat eine kumulative Habilitationsschrift vorgelegt, das heißt er hat Aufsätze, die er vorher zu Problemen der Ökumene, des Friedenszeugnisses und mennonitischer Theologie veröffentlicht hatte, gesammelt, überarbeitet und erweitert, gelegentlich auch ergänzt (z. B. mit dem langen Aufsatz zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt“, S. 167-238) und mit kürzeren Überleitungen zu einer Abhandlung miteinander verbunden, die er im Untertitel Bewährungsfelder ökumenischer Theologie genannt hat. Auf diese Weise hat er aus der Not eine Tugend gemacht und dem Leser einen Einblick in den Prozeß gewährt, in dem sein wissenschaftliches Projekt, die Frage nach der Einheit der Kirche mit der Frage nach dem Frieden in der Welt zu verknüpfen, allmählich Gestalt angenommen hat. So erklärt sich zweierlei: einmal die Erörterung einzelner, nicht immer stringent aufeinander bezogener Themenbereiche, die beispielhaft die Arbeitsweise der ökumenischen Gremien ebenso wie die Etappen ökumenischer Theoriebildung beleuchtet, also »wie Ökumene funktioniert« (Klappentext), zum anderen, daß diese einzelnen Themenbereiche dennoch Schwerpunkte im Rahmen ökumenischer Bemühungen heute darstellen.

Diese Untersuchung ist sowohl als selbstkritische Reflexion ökumenischer Arbeit nützlich, wie sie für die Arbeit unter Mennoniten hilfreich ist, die sich in den letzten Jahrzehnten in Nordamerika um eine Theologie aus dem Geist des Täuferniums für die eigene Gegenwart bemühen.

Dieses Buch ist, wie sich aus der Entstehungsgeschichte ungleicher und nicht von vornherein inhaltlich und sprachlich aufeinander abgestimmter Studien ergibt, nicht leicht zu lesen. Das nachträglich erstellte, tief gestaffelte Inhaltsverzeichnis gleicht eher dem Inhaltsverzeichnis eines Kompendiums als dem einer stringent aufgebauten Monographie. Das läßt den Duktus der Argumentation von Anfang bis Ende nicht gleich erkennen. Das erschwert auch die Orientierung in der Sache, zumal die Anordnung der Kopfleisten nicht immer fehlerlos ist und gelegentlich für Verwirrung sorgt. Wer sich aber Abschnitt um Abschnitt in dieses Buch vertieft, wird mit einer Fülle interessanter Beobachtungen und erhellender Einsichten zu multilateralen und bilateralen Konfessionsgesprächen, an denen Fernando Enns in letzter Zeit oft selbst beteiligt war, zu den Themen, die den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Kirchen beschäftigt haben und immer noch beschäftigen, wie Amt, Taufe, Mission, Frieden, und schließlich zu den Fortschritten, die im Mennonitentum zu theologischer Selbstverständigung erzielt wurden, reichlich entschädigt. Fernando Enns führt nicht nur in Bewährungsfelder ökumenischer Theologie ein, auf denen schon viel erreicht wurde, sondern weist auch auf die Felder hin, in denen sich mennonitische Theologie heute erst noch

wird bewähren müssen. *Fernando Enns, Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie. Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2012, 391 S., kart.*

Hans-Jürgen Goertz

Hubmaier-Ehrung in Nikolsburg (Mikulov, CZ)

Auf Initiative des Hutterischen Geschichtsvereins (Wien) und seines Obmanns Reinhold Eichinger wurde im Schloßpark von Mikulov, dem historischen Nikolsburg, eine Gedenktafel zur Erinnerung an Balthasar Hubmaier errichtet. Hubmaier führte 1526/27 in Nikolsburg eine täuferische Reformation durch, hier erschienen auch die meisten seiner Schriften im Druck. Anlässlich der Enthüllung der Tafel am 6. Oktober 2012 richtete das Regionalmuseum Mikulov im Schloß, das zu Hubmaiers Zeit im Besitz der Herren von Liechtenstein war, eine Feierstunde aus, bei der Martin Rothkegel (Theologisches Seminar Elstal) den Festvortrag über Hubmaier und die Nikolsburger Reformation hielt. Der Bürgermeister von Mikulov, Rostislav Košťál, kündigte im Rahmen der gut besuchten Feier die Einrichtung eines Täufermuseums in der süd-mährischen Stadt an.

Martin Rothkegel

Calvin Pater gestorben

Am 15. Oktober 2012 starb Dr. Calvin Pater in Toronto. Er lehrte Geschichte am Knox College von 1978 bis 2005 und ist mit seinem Buch *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism* (1984) bekannt geworden, nebenher hat er als Pastor der Presbyterian Church in New York, Westport, Mass., und Canada gearbeitet. Seine These, daß Karlstadt der Begründer des Täuferturns gewesen sei, hat sich in der Forschung nicht durchsetzen können. Sie hat aber eine Diskussion in Gang gesetzt, in deren Verlauf die Beziehungen zwischen Karlstadt und den Täufern verschiedener Richtungen stärker als vorher beachtet wurden.

Hans-Jürgen Goertz

Nachruf auf Jakob Warkentin

Am 22. Mai starb Jakob Warkentin während einer Besuchsreise in Deutschland an den Folgen eines schweren Herzinfarkts im Heilig-Geist-Hospital in Frankfurt am Main im Alter von 74 Jahren.

Mit Jakob Warkentin starb einer der engagiertesten und produktivsten Lehrer und Pädagogen der Mennonitenkolonien in Paraguay. Darüber hinaus war er einer der wichtigsten Förderer und zugleich Gründungsmitglied des Vereins für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay.

Sein Leben verlief zunächst wie das vieler Neuländer seiner Generation: geboren am 9. März 1938 als zweites Kind seiner Eltern Jakob und Justina Warkentin im Dorf Fürstenwerder der Kolonie Molotschna in der Südukraine, als sein Vater bereits von Stalins Schergen verschleppt worden war; aufgewachsen ohne Vater, umsorgt von Großmutter und Mutter. Von 1943 bis 1947 befand Jakob sich mit seiner Familie zunächst auf der Flucht nach Polen, dann weiter nach Deutschland. Überfahrt auf dem Schiff »Volendam« nach Südamerika. Hier siedelten Mutter und Großmutter mit Sohn Jakob und der zwei Jahre älteren Schwester Erika im Dorf Gnadental und nahmen auf diese Weise an Gründung und Aufbau der Kolonie Neuland im zentralen Chaco in Paraguay teil. In Gnadental besuchte er von 1949 bis 1951 die vierte bis sechste Klasse der Volksschule. Hier wurde er bereits im Jahr 1950 in der Kirche der Mennoniten-Brüdergemeinde getauft. Von 1952 bis 1955 besuchte er die Zentralschule in Neu-Halbstadt. Im Jahr 1956 begann er mit seiner Ausbildung zum Lehrer in der pädagogischen Klasse der Zentralschule in Philadelphia. Doch schon im August schickte ihn die Kolonie Neuland nach Deutschland, wo er eine gründlichere Lehrerausbildung erhalten sollte. Jakob zog nach Frankfurt, holte in drei Jahren das deutsche Abitur nach und nach weiteren drei Jahren schloß er seine Lehrerausbildung am Pädagogischen Institut in Jugenheim bei Darmstadt ab. Von 1963 bis 1968 unterrichtete er an der Zentralschule von Neuland die Fächer Mathematik, Physik und Chemie. Zeitweilig war er auch Schulleiter und Leiter des Lehrervereins. Als junger Lehrer engagierte er sich gleichzeitig als Jugendleiter, Prediger, Dirigent eines Indigenenchors und als Mitglied der Revisionskommission der Kooperative Neuland. Im Jahr 1965 heiratete er Sina Hildebrandt. Schon im Jahr 1969 reisten beide wieder nach Deutschland, da Jakob an der Universität Marburg die Fächer Englisch, Geschichte und Pädagogik weiterstudieren wollte. In dieser Zeit sorgte Sina als Krankenschwester für den Unterhalt. Die Jahre 1974 und 1975 widmete er Forschungen für seine Doktorarbeit, die er jedoch zunächst nicht zu Ende führen konnte. 1978 beendete er seine zweite Lehrerausbildung und arbeitete anschließend als Lehrer in Tann in der Rhön. Im Jahr 1985 kehrte er nach Paraguay zurück und arbeitete von da an als Dozent und Leiter des Lehrerseminars in Philadelphia. Im März 1993 unterbrach er seine Lehrertätigkeit erneut, um seine Doktorarbeit über das Schulwesen der deutschen Siedlerschulen in Paraguay zu Ende zu bringen. Im November 1995 erhielt er

den Dokortitel. Anfang 1996 nahm er die Arbeit als Dozent und Leiter des Lehrerseminars in Filadelfia wieder auf. 1999 trat er von seinem Posten als Leiter zurück, arbeitete aber noch bis zum Jahr 2002 als Dozent.

In seiner Zeit als Leiter des Lehrerseminars konnte er sein pädagogisches Engagement voll entfalten. Lehrerfortbildung, Junglehrerseminar, die Reform der Lehrpläne und vieles mehr hat er entscheidend mitgestaltet. Gleichzeitig war er bei vielen Anlässen wie Lehrerkonferenzen und Fortbildungen ein begehrter Redner. Er vertraute und hoffte darauf, daß er seine Kollegen, Studenten und Zuhörer dazu motivieren könne, durch Studium und Lektüre sich möglichst gründlich zu informieren und zu bilden. In einer stark bäuerlich geprägten Umgebung warb er für eine möglichst umfassende Bildung, in der er das Fundament für eine gesunde Familie, Gemeinde, Gesellschaft und ein von den Bürgern getragenes Staatswesen sah. Schließlich veröffentlichte er seine Vorträge, Reden und Predigten und füllte damit drei Bände.

Nach Beendigung seiner beruflichen Tätigkeit in Filadelfia zogen Jakob und Sina nach Neu-Halbstadt zurück. Hier wirkte Jakob weiter sowohl als Schulrat wie auch als Mitglied des Aufsichtsrates. Ende 2006 wechselte er in den »aktiven Ruhestand«, wie er es gerne nannte.

Zu seinen Tätigkeiten gehörte nun die engagierte Mitarbeit in der Studienstiftung Neuland, deren Gründung er Anfang der neunziger Jahre angeregt hatte, um bedürftige Schüler mit guten Leistungen zu unterstützen. Eine besondere Ehrung erfuhr Jakob durch die Überreichung des Bundesverdienstkreuzes im Jahr 2007 für seine Verdienste um das deutschsprachige Schulwesen in Paraguay.

In seinem letzten veröffentlichten Buch *Dienst im Namen Christi* setzte er Peter und Elfrieda Dyck ein Denkmal. Jakob war sich bewußt, wie viel er persönlich diesen Menschen verdankte, wie sehr aber auch die Kolonie Neuland und manche guten Mitmenschen ihm geholfen hatten. In diesem Bewußtsein versuchte er, das ihm Geschenkte, sein Wissen, seine Bildung, seine Erfahrungen, aber auch seinen materiellen Wohlstand zu teilen, um auf diese Weise seine Dankbarkeit auszudrücken.

Jakob war in jeder Hinsicht ein engagierter Bürger der Kolonie und des paraguayischen Staates, genauso wie er ein engagiertes Gemeindeglied war, indem er sich immer wieder an öffentlichen Diskussionen über gesellschaftliche Fragen beteiligte. Dabei vertraute er unbeirrt darauf, daß nur ein gründliches Wissen verbunden mit einer offen und ehrlich geführten Auseinandersetzung zu akzeptablen Lösungen führen kann.

Auf seine Initiative geht auch die Gründung des Vereins für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay zurück, den er mit engagierten Kollegen

im Jahr 2000 ins Leben gerufen hatte. Seit der Gründung des Vereins am 2. Dezember 1999 war Jakob Mitglied des Vorstands, zunächst als Sekretär, dann neun Jahre als Vorsitzender.

Er hat in dieser Zeit die Entwicklung des Vereins maßgeblich geprägt. Für ihn bot der Verein die Gelegenheit, die Rolle der Mennoniten in Paraguay im Rahmen der weltweiten Bruderschaft zu bestimmen und dies auch an die Mitmenschen seiner Umgebung zu vermitteln.

Der Geschichtsverein war für ihn eine Möglichkeit, »das Interesse für die Geschichte der Mennoniten zu wecken und zu fördern«. Vor allem durch Publikationen und durch die Lektüre, denn dadurch könnten der eigene Horizont erweitert und neue Erkenntnisse für das eigene Leben gewonnen werden.

Neben der Veröffentlichung seiner eigenen Arbeiten war er daher immer auch maßgeblich beteiligt an der Herausgabe der Jahrbücher des Geschichtsvereins sowie am Lexikon der Mennoniten in Paraguay.

Jakob war es wichtig, durch das Studium der Geschichte zum gegenseitigen Verständnis und zum Frieden beizutragen, denn für ihn hatte »Frieden stets etwas mit Gerechtigkeit zu tun«. Eine wichtige Forderung, die Jakob in diesem Zusammenhang immer wieder vertrat, war die Einrichtung eines Freiwilligendienstes für alle mennonitischen Jugendlichen in Paraguay als Friedensdienst. Immer verstand er sich auch als Grenzgänger, das heißt als einer der auf die anderen zuing, seien es Paraguayer oder Indigene, seien es Katholiken oder Lutheraner oder Menschen anderer Nationalitäten und anderer politischer Überzeugungen.

Auf ihn wartete in Neuland noch die Fertigstellung des von ihm begonnenen wissenschaftlichen Archivs. Gerne hätte er auch noch sein letztes historisches Forschungsprojekt über die Rolle der USA und des MCC in Bezug auf die völkische Bewegung in Paraguay zu Ende gebracht. Auch sein letzter Gang am 15. Mai in die Buchhandlung in Frankfurt diente unter anderem diesem Zweck.

Jakob hinterläßt vor allem Sina, seine Frau, seine Verwandten und eine große Zahl von Freunden in aller Welt. Aber auch in seiner Gemeinschaft hinterläßt er mit seiner ausgleichenden und auf Frieden bedachten Art eine große Lücke.

Jakob Warkentin hat uns ein reichhaltiges Erbe hinterlassen, das uns Anregungen geben wird für unser gegenwärtiges und zukünftiges Leben hier in Paraguay. Wir schauen voller Dankbarkeit auf die Jahre der Zusammenarbeit mit ihm zurück und halten ihn in guter Erinnerung.

Michael Rudolph und Uwe Friesen

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)

Samstag, 30. Juni 2012, Detmold

Anwesend: Hans Bergen, Berliner Mennonitengemeinde (vertreten durch Dr. Wolfgang Schultz), Rainer W. Burkart (teilweise), Wolfgang Driedger, Johannes Dyck, Ruthild Foth, Harald Funck, Daniel Geiser-Oppliger, Diether Götz-Lichdi, Sibylla Hege-Bettac, Jakob Hoeppe, Herbert Holly, Günther Ingold, Elisabeth Kludas, Günther Krüger, Heinrich Löwen, Mennonitengemeinde Enkenbach (vertreten durch Rainer W. Burkart), Julia Meseck, Dr. Ortwin Peterschmitt, Lily Regehr, George Schepperle, Dieter Schlosser, Gerd Schowalter, Dr. Wolfgang Schultz, Heinrich Tyart, Gary Waltner, Werner Wiebe, Hans-Joachim Wienß, insgesamt 26 Mitglieder und 2 Vertretungen.

Gäste: Antoinette Hazevoet, Katharina Holly, Anne de Jong, Gisela Krüger, Elfriede Lichdi, Elke Schowalter, Heinrich Siemens (Plautdietsch-Freunde e.V.), Onijdes Sijtsma, Karin Tyart, Benjamin Waltner-Goossen.

TOP 1 Begrüßung

Gary Waltner begrüßt die Anwesenden und bedankt sich für ihr Kommen.

TOP 2 Annahme der Tagesordnung (Ergänzungen)

Ergänzungen zu TOP 8 Verschiedenes: Einladung zur MV 2013, Vortrag über das Projekt EuMenNet. Die ergänzte Tagesordnung wird angenommen.

TOP 3 Annahme des Protokolls der MV vom 3. September 2011 in Bern

Das Protokoll ist abgedruckt in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2011, S. 245–252. Die Wörter »etwas eigenmächtig« (S. 247) werden gestrichen, das Protokoll mit dieser Änderung angenommen.

TOP 4 Berichte

TOP 4.1. Bericht des 2. Vorsitzenden

Die Suche nach einem 1. Vorsitzenden war bisher ergebnislos, Gary Waltner befindet sich momentan mit zwei Personen, die nicht Mitglieder sind, im Gespräch.

Die Zahl der Mitglieder beträgt 441, davon sind 23 Mennonitengemeinden.

Zuletzt ist die Mennoniten-Brüdergemeinde Neuwied (Ringstraße) beigetreten. Seit der MV 2011 sind 12 Eintritte zu verzeichnen. 11 Personen sind ausgeschieden (8 Austritte, meist aus Altersgründen). Verstorben sind: John A. Friesen, Kanada, Dr. Jakob Warkentin, Paraguay, Jean Würgeler, Schweiz. Der Verstorbenen wird gedacht.

In Teilen des neuen Vorstandes wurden Aufgaben und Aufgabenverteilung besprochen. Am 16. März 2012 fand eine Vorstands- und Beiratssitzung auf dem Weierhof statt, wo unter anderem über die Zukunft der Forschungsstelle gesprochen wurde. Das Protokoll liegt aus. In dem Zusammenhang hat auch am 15. März eine Sitzung des Werbeausschusses stattgefunden, bei der überlegt wurde, wie man Interesse für den Geschichtsverein wecken, Mitglieder gewinnen und wer um Unterstützung gebeten werden kann. Die Vorschläge sind ebenfalls in einem Protokoll erfaßt.

Zum Sachstand des Mennonitischen Lexikons, das Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz bearbeitet, wird dessen Bericht verlesen. Danach ist der erste Teil (Einträge zu Personen) abgeschlossen. Nachträge sind noch vorgesehen. Der zweite Teil ist mit über 60 Einträgen online; weitere Einträge folgen, wie sie von den Autoren abgeliefert werden. Dieser Teil kann erst gegen Ende 2012 vorläufig zu Ende gebracht werden. Der dritte Teil zur Geographie der Mennonitengemeinden und zu ihren Organisationen wird im Sommer 2012 vorbereitet und voraussichtlich Ende 2013 abgeschlossen. Die Versammlung dankt Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz ausdrücklich für seine Mühe und die gute Arbeit. Die Qualität und die Auswahl begeistert viele Nutzer, die Mennlex für ihre Recherchen heranziehen.

Die gesammelten Werke Menno Simons waren bisher bei der Druckerei Pathway Publishers/USA zu bekommen. Deren Auflage ist vergriffen. Der Bedarf an einer deutschsprachigen Ausgabe der Schriften Menno-Simons' ist vorhanden. Der Vorstand erwägt, die Werke Menno Simons' neu herauszugeben, und hat dazu mit mehreren Verlagen Gespräche geführt. Ein Text liegt vor, bedarf aber weiterer Bearbeitung. Eine Finanzierung scheint gesichert.

Circa 60 von 90 Kirchenbüchern sind photographiert. Die Arbeit wird von zwei Schülern aus der Gemeinde Weierhof besorgt, 11 CDs liegen vor. Den Schülern sowie Andreas Riesen und Minna Wiens, welche die Photographien kontrollieren und unentgeltlich aufbereiten, wird gedankt. Ziel ist, die Kirchenbücher jeweils einer Gemeinde auf einer CD erhältlich zu haben. Es wird diskutiert, die Kirchenbücher ins Internet zu stellen.

TOP 4.2. Bericht des Leiters der Forschungsstelle

Die Katalogisierungsarbeit geht voran, soweit dies neben den vielen telepho-

nischen, schriftlichen und E-Mail-Anfragen sowie Besucherbetreuungen möglich ist. Der Rußlanddeutsche Verein hat seine Sachen abgeholt und ins Museum nach Detmold gebracht.

Die Öffentlichkeitsarbeit der Forschungsstelle besteht hauptsächlich in der Betreuung von Reisegruppen, welche die Forschungsstelle und den Weierhof kennenlernen wollen.

Bei der Bearbeitung von Anfragen kann die Forschungsstelle auch auf die Unterstützung weiterer Personen zurückgreifen.

Die Forschungsstelle ist überlastet. In einer Sitzung von Vorstand und Beirat wurden Möglichkeiten personeller und finanzieller Unterstützung für die Forschungsstelle diskutiert. Es wäre eine bezahlte und im Bibliothekswesen erfahrene Fachkraft notwendig. Gary Waltner schätzt die Arbeitszeit auf mindestens 35 Wochenstunden.

TOP 4.3. Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle

Günter Ingold bedankt sich bei den Vorstandsmitgliedern für die Zusammenarbeit und bei den Mitgliedern für die Wahl 2011, bei der er nicht anwesend war. Er stellt den Kassenbericht 2011 für die Stiftung vor.

Das Stiftungsvermögen sei im Haushaltsjahr 2011 erstaunlich stark gewachsen, von rd. 100 600 Euro auf 115 900 Euro. Das Stiftungskapital beträgt rd. 106 000 Euro, weitere 6600 Euro stehen als freie Rücklage zur Verfügung. Zur zeitnahen Zweckerfüllung verblieben damit im Haushaltsjahr 2011 rd. 3275 Euro. Dieser Zuwachs um insgesamt 15 300 Euro oder ca. 15 Prozent in einem Jahr sei sehr erfreulich. Er basiere vor allem auf außergewöhnlichen Zuwendungen zum Stiftungskapital in Höhe von 12 775 Euro. Er dankt allen Zustiftern und Spendern herzlich. Stiftungszweck sei die Finanzierung von Personal in der Forschungsstelle. 2011 seien rd. 2700 Euro an den mennonitischen Geschichtsverein überwiesen worden. Die Personalkosten lägen aber oberhalb dieses Betrags, seien aber zu einem nicht unwesentlichen Teil von der Stiftung getragen worden, was ein sehr gutes Ergebnis sei.

Eine Frage zur Anlage des Stiftungsvermögens wird gestellt. Das Stiftungskapital ist zum einem bei Hausinvest angelegt (circa 75 Prozent), zum anderen in Aktien, so daß eine Streuung gegeben ist. Umschichtungen machten derzeit keinen Sinn.

TOP 4.4. Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter

Fast die gesamte Auflage der MGBI 2011 ist verkauft. Dies geht vor allem auf den Artikel über die Weierhöfer Schule zurück, vor allem ehemalige Schüler des Gymnasiums haben sich dafür interessiert. Auch Dr. Elisabeth Kludas

berichtet über großes Interesse an dieser Ausgabe und dankt dem Redaktionsteam für die kritische Auseinandersetzung und Darstellungen des Verhaltens der Mennoniten im Dritten Reich. Weitere Mitglieder schließen sich dem Dank an.

Wolfgang Driedger bemerkt zu den Artikeln über die Verbindung der westpreußischen Mennoniten zu dem Konzentrationslager Stutthof und zu dem Artikel über die Weierhöfer Schule, daß diese besonders von seiner Generation mit großem Interesse aufgenommen worden seien. Er regt an, solche Themen weiterhin aufzunehmen. Gary Waltner berichtet von den Überlegungen, eine Tagung zum Thema Mennoniten und Nationalsozialismus durchzuführen.

Gary Waltner berichtet an Stelle von Dr. Marion Kobelt-Groch über die Ausgabe 2012.

TOP 4.5. Bericht über die Mennokate

Der Vorsitzende berichtet über eine sehr erfreuliche Zusammenarbeit. Die Gruppe der für die Mennokate Verantwortlichen arbeite sehr engagiert und selbstständig. Ein Bericht von Ulrich Wiebe liegt vor. Arbeiten am Gebäude, an den umgebenden Bäumen, am Rasen und den Rabatten seien fortwährend erforderlich. Am 31. März sei eine »ökumenische« Blutbuche gepflanzt worden. Am 16. September 2012 wird ein ökumenischer Freiluft-Abendmahls-Gottesdienst an der Mennokate stattfinden.

TOP 4.6. Bericht des Kassenführers

Günter Ingold legt den Kassenbericht vor. 2011 sind Mitgliedsbeiträge in Höhe von rund 9600 Euro eingegangen; gegenüber den früheren Jahren sei dieses Ergebnis rückläufig. Es gab Spenden in Höhe von 6703,54 Euro. In der Summe beliefen sich die Einnahmen auf 32 596,64 Euro. Diesen stehen Ausgaben in Höhe von 27 640,91 Euro entgegen, es wurde ein Überschuß von 4955,73 Euro ausgewiesen.

Günter Ingold erläutert die Kassenlage. Im Geschäftsjahr 2011 hat sich der Kassenstand von 60.836,22 auf 65.791,95 Euro erhöht. Das Saldo der frei verfügbaren Mittel betrug zum 31. 12. 2011 19.599,75 Euro.

TOP 4.7. Verabschiedung des Haushaltsplans 2012 und 2013

Günther Ingold stellt die Haushaltspläne 2012 und 2013 vor. Die Haushaltspläne für dieses und das folgende Jahr orientieren sich an den Ergebnissen von 2011 und sind konservativ gefaßt. Die Haushaltspläne 2012 und 2013 werden mit einer Enthaltung genehmigt.

TOP 5 Bericht der Kassenprüfer

Für die Stiftung, die Mennokate sowie den Geschichtsverein gibt es einen Kassenprüfungsbericht. Er wird von Günther Krüger verlesen. Geringe zuordnungsbezogene Änderungen wurden vorgenommen.

TOP 6 Entlastung des Vorstands

Der Vorstand wird mit 22 Ja-Stimmen, 2 Stimmenthaltungen und ohne Gegenstimme (ein Mitglied war bereits gegangen) entlastet.

TOP 7 Einladung zu einer Täuferfahrt nach Niederösterreich 2013

Josef Franz Enzenberger hat nach Niederösterreich eingeladen. Gary Waltner schlägt vor, eine viertägige Busreise für den MGV nach Wien–Niederösterreich–Mähren–Slowakei zu organisieren. Mehrere Mitglieder bekundeten Interesse.

Ein Mitglied vom Plaudtdiesch Freunde e.V. berichtet von Plänen des Vereins, im Februar eine Reise zu den Mennoniten in Belize in der Karibik zu unternehmen. Dort befinden sich Altkolonier sowie Mitglieder der »Kleinen Gemeinde«, die sich in Rußland um 1812 abgespalteten.

TOP 8 Verschiedenes

Gary Waltner bedauert, daß Günter Ingold sein Amt als Kassenführer aus gesundheitlichen Gründen niederlegen muß. Es wird nun zunächst eine Hilfe und später ein Ersatz für ihn gesucht, was bis Jahresende erfolgt sein müsse. Günther Ingold wird bis dahin noch mitarbeiten. Gary Waltner bittet, bei der Suche nach einer geeigneten Person behilflich zu sein.

Wolfgang Krauß hat zur MV 2013 nach Augsburg eingeladen. Um Ostern (19.–21. April 2013) wird dort eine Tagung zum Thema »Täufer in Augsburg« stattfinden. Eine Tafel zum Gedenken an die Hinrichtung von Hans Leupold wird dabei enthüllt werden. Gary Waltner wird beauftragt, die MV mit Wolfgang Krauß in Augsburg zu planen.

Antoinette Hazevoet aus den Niederlanden stellt das Projekt EuMenNet vor. Es handelt sich dabei um eine Initiative des Internationaal Menno Simons Centrum, Witmarsum und des Doopsgezind Seminarium/Vrije Universiteit Amsterdam. Das Projekt befindet sich noch in der Konzeption. Es wird ein europäisches Netzwerk (einbezogen sind auch Ukraine, Schweiz) mit zu beteiligenden Institutionen/Personen aufgebaut. Bisher konnten zehn Partner aus acht Ländern gewonnen werden.

In einer Datenbank sollen europaweit sollen Geschichten und Erzählungen (»Stories«) aus der Geschichte der Mennoniten gesammelt und als textliche

und (audio-)visuelle, originalsprachliche Dokumente über eine Website zur Verfügung gestellt werden. Es gehe darum, darzustellen, welche sozialen, kulturellen und ökonomischen Einflüsse die Mennoniten in ihrer jeweiligen Region ausgeübt hätten. Die Informationen sollen, ähnlich wie bei Google-map auf der Karte abrufbar sein und dort, wo Zusammenhänge bestehen, miteinander verlinkt sein. Das Projekt soll sowohl der Forschung dienen als auch die Allgemeinheit ansprechen. Auch soll dadurch, daß die Geschichten mit den Orten verknüpft werden, ein touristischer Nutzen erreicht werden. Kontakt: info@mennosimonscentrum.nl. Gary Waltner sichert zu, daß eine Beteiligung an dem Projekt im Vorstand und Beirat beraten wird.

Für das Protokoll:

Messerschwanderhof, den 22. August 2012

Sibylla Hege-Bettac (Schriftführerin)

Gegengelesen/freigegeben:

Weierhof, den 22. August 2012

Gary Waltner (2. Vorsitzender)

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Der erste Vorsitz ist zur Zeit nicht besetzt.
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden;
mennoforsch@t-online.de
Schriftführung: Sibylla Hege-Bettac, Messerschwanderhof 2,
67697 Otterberg; hegebettacsibylla@t-online.de
Kassenführung: Günther Ingold, Fischgasse 20, 89537 Giengen,
ingold@kabelbw.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)

Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun.

Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.

- Payments to Europe 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 Günther Ingold. 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 Günther Ingold, Fischgasse 20, 89537 Giengen.

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: GENODEF1EK1

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, hg. von Annelie Kümpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80
- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00
- Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien 14), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 13,80/19,80
- 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
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 8,50/10,80
- 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., Euro 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

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

1. Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

Beiträge zur Geschichte der Mennoniten, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle

1. Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50
2. 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
3. Friedrich Wilhelm Strohm, Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 15,00/22,80
4. Robert Dürr und Helmut Funck, Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 8,00/9,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 69 (2012): Information und Bestellung bei: Jochen Schowalter, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Mennonitische Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986: Information und Bestellung bei: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden.

Einladung zur Mitgliederversammlung am 13. April 2013 nach Augsburg

Die Mitgliederversammlung 2013 findet etwas früher im Jahr statt als gewohnt. Anlaß dafür ist eine Tagung zum Thema »Täufer in Augsburg«, die vom 19.–21. April stattfindet und in deren Verlauf auch eine Tafel zum Gedenken an die Hinrichtung des Täufers Hans Leupold enthüllt wird.

Die Mitgliederversammlung findet eine Woche vorher statt, am Samstag, dem 13. April, um 10.00 Uhr. Ort ist die Methodistengemeinde, Lauterlech 49, 86152 Augsburg. Genauere Informationen werden noch verschickt. Das Rahmenprogramm sieht unter anderem einen Stadtrundgang zur Täufergeschichte vor. Außerdem bietet sich am Sonntag die Möglichkeit, am Gottesdienst der Augsburger Mennonitengemeinde teilzunehmen.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
69. Jahrgang, Bolanden 2010 | ISSN 0342-1171
ISBN-10: 3-921881-33-1
ISBN-13: 978-3-921881-33-0

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

Schrift: Minion Pro 10/12

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

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 620 Ex.

