

Vom glatz gottes.

Wie das Glatz auffgehaben
sey : vnd doch erfüllet
werden muß.

Hanns Denck.

Christus.

Claudentur oculi vestri
Eritis Iniusti
Ignorantes bonū et malū.

Satanas.

Aperientur oculi vestri
Eritis sicut di
Scientes bonū et malū.

TIPVS ANTICHRISTI.



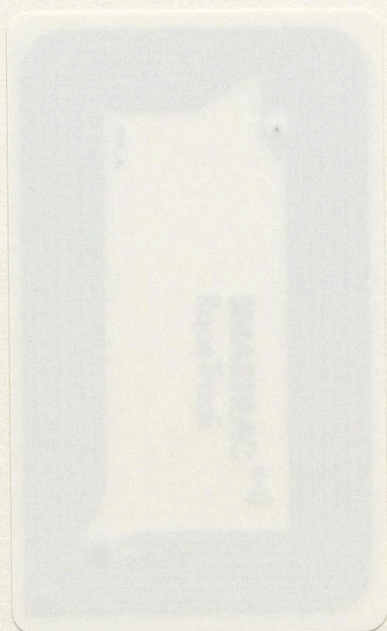
WZ

ZA
2506

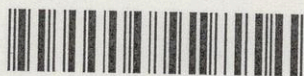
Mennonitische
Geschichtsblätter

72. Jahrgang 2015

mg b l



N12<529988481 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

72. Jahrgang 2015



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen **Goertz**, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;
hans-juergen-goertz@t-online.de

Priv.-Doz. Dr. Marion **Kobelt-Groch**, Am Kurpark 14, 23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Marion **Dammaschke**, Am Schützenwäldchen 141, 15537 Erkner;
marion.dammaschke@freenet.de

Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstr. 192, 2239 Hamburg;
fernando.enns@uni-hamburg.de

Pf. i. R. Helmut **Foth**, Beethovenstr. 13, 67126 Hochdorf-Assenheim;
h.foth@t-online.de

Karin **Förster**, Ringelmannsdamm 7, 26655 Westerstede;
karin.foerster43@gmail.com

Daniel W. **Geiser-Oppliger**, Chemin de Saux, CH-1131 Tolochenaz/Schweiz;
dgo.tolochenaz@gmail.com

Renate **Guth**, Wörschweilerhof, 66425 Homburg; renae.guth@gmx.de

Wolfgang **Krauß**, Lindenstr. 2, 86153 Augsburg; wolf@loewe-und-lamm.de

Dr. Martin **Lutz**, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften (R. 5102), Friedrichstr. 191-193, 10099 Berlin; martin.lutz@hu-berlin.de

Prof. Dr. John D. **Rempel**, Box 1066, 489 Butler St, Niagara-on-the-Lake ON, LOS 1JO, Kanada; hans.d.rempel@gmail.com

Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark b. Berlin; mrothkegel@baptisten.org

Prof. Dr. Wolf-Friedrich **Schäufele**, Philipps-Universität Marburg, FB Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35037 Marburg; wf.schaeufele@uni-marburg.de

Dr. Jonathan **Seiling**, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Universität Hamburg, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg; j.seiling@utoronto.ca

Victor **Thiessen**, M. Div., 21 MacAulay Place, Winnipeg, Manitoba, R2G OP7, Kanada; Victhiessen17@googlemail.com

Dr. Astrid **von Schlachta**, c. o. Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de

Dr. Alejandro **Zorzín**, Wilhelm-Busch-Str. 3, 67117 Limburgerhof;
reyzorzin@t-online.de

Abbildung auf dem Umschlag: Hans Denck, Vom Gesetz Gottes. Wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllet werden muß. Johann Prüss d. J., Straßburg 1526. Exemplar München SB: 4o Mor. 580 (13). Siehe den Aufsatz S. 39 ff.



ZA 2506-72, 2015

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 MARTIN ROTHKEGEL • Das lebendige Wort. Zum Umgang mit der Bibel bei den Täufern in Mähren
- 35 ALEJANDRO ZORZIN • Hans Denck: Radikalität im Verborgenen
- 47 HELMUT FOTH • Mennonitischer Patriotismus im Ersten Weltkrieg und die Kriegsrede des Danziger Predigers Hermann G. Mannhardt
- 75 VICTOR THIESSEN • Seiner Zeit voraus – Zum Werk Gordon D. Kaufmans
- 89 FERNANDO ENNS und JOHN D. REMPEL • Taufe – Die Vermittlung von Gnade und Glauben

Neue Forschungsprojekte

- 111 KARIN FÖRSTER • Täuferische Theologie in konspirativer Lektüre – der Sammelband Thott 88
- 117 ASTRID VON SCHLACHTA • »in unbedingter Treue« ... »keine Verfechter der Wehrlosigkeit«. Volksgemeinschaft, Staatstreue und das Bild, das von den Mennoniten herrschen sollte

Täufer in der Literatur

- 133 MARION KOBELT-GROCH • »Wiedertäufer« – Eine Sage aus Thüringen

Von neuen Büchern

- 140 Uwe Birnstein, Argula von Grumbach (MARION KOBELT-GROCH)
- 142 Heinz-Peter Mielke, Kirche im Geheimen (MARTIN ROTHKEGEL)
- 144 Christian Scheidegger (Bearb.), Zwischen den konfessionellen Fronten (MARTIN ROTHKEGEL)
- 147 Massimo Firpo, Juan de Valdes and the Italian Reformation (MARTIN ROTHKEGEL)
- 150 Politik, Kultur und Frieden. Sammelbesprechung neuerer Untersuchungen zur Theologie John Howard Yoders (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 168 Anthony G. Siegrist, Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church (JONATHAN SEILING)
- 170 Sabine Dittrich, Im Schatten der Verschwörung. Liebe und Verrat in Zeiten der Reformation (MARION DAMMASCHKE)

Berichte, Hinweise, Nachrichten

- 173 Konfessionsgespräche über die Taufe in Mennorode (JONATHAN SEILING)
- 173 Konferenz in Lüneburg – Anabaptist Roots in North American Landscapes: The Plain People Today (MARTIN LUTZ)
- 175 Täuferausstellung in Reinhardsbrunn/Türingen und Weg der Toleranz (WOLFGANG KRAUSS)
- 178 Lebenserinnerungen Johannes Rempels: Vom Ural nach Kiel
- 179 Pressemitteilung zu einer Neuerscheinung: Schweiz – Pfalz – Pennsylvania
- 182 Grüße zum 80. Geburtstag Diether Götz Lichdis

Nachrufe

- 183 WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFEL • Zum Gedenken an Gustav Adolf Benrath (1931-2014)
- 185 DANIEL GEISER-OPPLIGER • Bernd Quiring (1940 – 2014)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 187 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 189 Lieferbare Bücher des Vereins
- 190 Kassenbericht 2014
- 192 Impressum

Zu dieser Nummer

In diesem Jahr mussten die Mennonitischen Geschichtsblätter wegen einiger Umstrukturierungen innerhalb des Redaktionsteams mehr oder weniger aus dem Boden gestampft werden. Das ist nur gelungen, weil uns die Autoren und Autorinnen, die wir kurzfristig um Beiträge baten, bereitwillig unterstützt haben. Ihnen sei an dieser Stelle nochmals herzlich gedankt.

Martin Rothkegel hat sich in die neueren Diskussionen um das täuferische Schriftverständnis eingeschaltet und eine interessante Auslegungsvariante zum Umgang mährischer Täufer mit der Heiligen Schrift vorgelegt. Er spricht von einer Art »Bibliolalie«, einem charismatischen Sprachphänomen, d.h. die hutterischen Brüder sprechen, wie die biblischen Autoren einst sprachen. Mit diesem Aufsatz grüßt die Schriftleitung der Geschichtsblätter James M. Stayer, den Nestor der neueren Täuferforschung, sehr herzlich zu seinem 80. Geburtstag. Alejandro Zorzin, Mitarbeiter an einem Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Herausgabe der Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt an der Universität Göttingen, war so freundlich, uns seinen Vortrag zur Verfügung zu stellen, den er auf der Konferenz zur radikalen Reformation 2014 in Worms gehalten hat. Gezeigt wird, dass Hans Denck sich nicht in eine irenische, von der Mystik inspirierte Frömmigkeit zurückzog, sondern sich mit prophetischem Selbstbewusstsein und sozialkritischem Engagement in die frühreformatorischen Auseinandersetzungen einschaltete: in Nürnberg, Augsburg, Straßburg und Worms. »Radikalität im Verborgenen« – so wird sein publizistisches Wirken treffend charakterisiert.

In den letzten Jahren sind die Forschungen zur Geschichte der Mennoniten unter dem Nationalsozialismus wieder aufgelebt. In diesem Zusammenhang wurde immer deutlicher, wie wichtig den Mennoniten bereits im 19. Jahrhundert das Gefühl geworden war, nach langer Fremdexistenz endlich zur deutschen Nation zu gehören. Helmut Foth ist der wichtigen Frage nachgegangen, welche Rolle nationale Euphorie im Ersten Weltkrieg – und nicht erst im Dritten Reich – für das konfessionelle Selbstverständnis der Mennoniten in Preußen gespielt haben könnte. Die nationalistische Euphorie hatte viele Mennoniten so stark erfasst, dass sie neben der Preisgabe des täuferischen Wehrlosigkeitsprinzips gelegentlich sogar die Fähigkeit verloren, über die Opfer des Krieges wirklich zu trauern.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist vor allem unter den nordamerikanischen Mennoniten das Friedenszeugnis der Täufer intensiver als je zuvor untersucht und auch in den Gemeinden diskutiert worden. Zum prominentesten Vertreter einer Theologie des Friedens wurde John Howard Yoder. Weniger Beachtung fand dagegen das pazifistische Denken Gordon D. Kaufmans, der an der Divinity School of Theology der Harvard University lehrte und mit seinem Versuch, das täuferisch-mennonitische Erbe mit dem Geist der Moderne zu vermitteln, in den Mennonitengemeinden Nordamerikas teilweise auf heftige Ablehnung gestoßen war. Viktor Thiessen, der viele Jahre im Auftrag des Mennonite Central Committee in England tätig war, gehört zu denjenigen, die sich bemüht haben, Kaufmans Überlegungen stärker als bisher in die Diskussionen um eine Friedenstheologie einzubeziehen.

Schließlich sind wir dankbar, dass Fernando Enns und John D. Rempel ihren Beitrag zu dem jüngst geführten Gespräch der Mennoniten mit Vertretern des Lutherischen Weltbundes und der Römisch Katholischen Kirche über die Taufe in Mennorode (Niederlande) überarbeitet und in einer deutschen Fassung für den Druck freigegeben haben (s. den Bericht über dieses Gespräch von Jonathan Seiling im Nachrichtenteil). Zwar sind ökumenische Gespräche nicht von einem allgemeinhistorischen oder theologiegeschichtlichen Interesse geleitet, wohl aber greifen sie Impulse aus der konfessionellen Vergangenheit der Kirchen auf und helfen dabei, die Einheit der Kirche in unserer Zeit darstellen.

Christoph Wiebe ist aus der Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter ausgeschieden. Er war seit 1993 dabei und hatte vor allem die Aufgabe übernommen, der äußeren Gestalt der Geschichtsblätter ihre professionelle Form zu geben. Dafür danken wir ihm sehr. Gleichzeitig bedauern wir, dass er keinen Weg mehr finden konnte, berufliche Belastung und ehrenamtliches Engagement miteinander zu verbinden und seine Arbeit im Rahmen des Redaktionsteams fortzusetzen.

Hans-Jürgen Goertz und Marion Kobelt-Groch

MARTIN ROTHKEGEL

Das lebendige Wort

Zum Umgang mit der Bibel bei den Täufern in Mähren¹

James M. Stayer zum 80. Geburtstag

In der Vorrede seiner griechisch-lateinischen Edition des Neuen Testaments von 1516 skizzierte Erasmus von Rotterdam das utopische Szenario einer grundlegenden Reform der christlichen Religion durch die allgemeine Bibellektüre aller Gläubigen:

»Ich richte mich entschieden gegen die Meinung derjenigen, die es den Ungebildeten verwehren wollen, die Heiligen Schriften in volkssprachlicher Übertragung zu lesen, als wäre die Lehre Christi so kompliziert, dass sie selbst von der kleinen Schar der Theologen kaum verstanden werden kann, oder als müsste man die christliche Religion durch Geheimhaltung schützen. (...) Mein Wunsch wäre es, dass selbst die Dienstmägde das Evangelium lesen, dass sie die Paulusbriefe lesen. Man sollte sie in die Sprachen aller Völker übertragen, so dass sie von Schotten und Spaniern, ja sogar von Türken und Sarazenen gelesen und verstanden werden könnten. (...) Ach, würde doch der Bauer am Pflug etwas daraus vor sich hin singen, der Weber am Webstuhl einiges daraus summen, der Reisende sich mit dieser Art von Erzählungen die Langeweile auf dem Weg vertreiben!«²

Die Vision des Erasmus von Rotterdam von einer allmählichen Erneuerung des Christentums durch die Rückbesinnung auf die Ethik Jesu wurde nur wenige Jahre später von der rasanten Dynamik der reformatorischen Bewegung überholt. Durch die Reformation gelangte die Bibel zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums massenweise in die Hände von Laien. Das eigentliche Medium der religiösen Veränderung war aber nicht die private Bibellektüre, sondern die »evangelische« – nicht durch die kirchliche Autorität, sondern durch die Berufung »allein auf die Schrift« legitimierte – Predigt.

Die täuferischen Bewegungen teilten den reformatorischen Grundsatz *sola*

scriptura im Sinne der Ablehnung der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramts. In ihrer Kritik am Verlauf der Reformation setzten sie aber vielfach eigene Akzente im Umgang mit der Bibel, die vom Streben, das reformatorischen Schriftprinzip zu überbieten, bis hin zur radikalen Kritik an der Bibelhermeneutik Luthers und am reformatorischen Verständnis des Predigamts reichten.³ Im toleranten Mähren entfaltete sich im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts ein heterogenes Spektrum unterschiedlicher täuferischer Gruppen, die nach- und nebeneinander jeweils unterschiedliche bibelhermeneutische Ansätze vertraten und unterschiedliche Formen des Umgangs mit der Bibel in der religiösen Praxis entwickelten. Im Folgenden werden exemplarisch die von Balthasar Hubmaier geprägte Nikolsburger Täuferkirche, zweitens die apokalyptische Taufbewegung des Hans Hut nebst den aus ihr entstehenden separatistischen Täufergemeinden und drittens speziell die Hutterischen Brüder die sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete wahre Kirche Christi verstanden, in den Blick genommen.

1. »Wiederaufbau und Aufrichtung der christlichen Kirche nach dem Wort Gottes«: Balthasar Hubmaier in Nikolsburg

1.1 Balthasar Hubmaier und die Nikolsburger Reformation

Ausgangspunkt der Ausbreitung des Täufertums in Mähren war die deutschsprachige Grundherrschaft Nikolsburg im Süden des Landes. Herr Leonhard von Liechtenstein auf Nikolsburg und seine Pfarrer und Prediger traten seit 1524 als Anhänger der evangelischen Bewegung in Mähren hervor. In oder bei Nikolsburg ließ sich im Frühjahr 1526 auch der evangelisch gesinnte ehemalige Prämonstratenserpropst und Weihbischof Martin Göschl nieder. Von Juni 1526 bis Juli 1527 hielt sich der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in Nikolsburg auf und übte maßgeblichen Einfluss auf den Verlauf der Nikolsburger Reformation aus. Innerhalb weniger Monate nach Hubmaiers Ankunft wurde in Nikolsburg die Taufe der Gläubigen eingeführt. Leonhard von Liechtenstein, Göschl, die Pfarrer und Prediger der Grundherrschaft und ein Teil der Bevölkerung empfingen die Taufe der Gläubigen. Im Sommer 1527 erzwang Ferdinand I. die Auslieferung Hubmaiers. Er starb am 10. März 1528 in Wien auf dem Scheiterhaufen. Die Kirchspiele der Stadt Nikolsburg und der umgebenden Märkte und Dörfer bildeten jedoch auch nach Hubmaiers Tod noch für mehrere Jahre eine von der lokalen Obrigkeit unterstützte kirchliche Struktur nach dem Vorbild der zeitgenössischen evangelischen Territorial- und Lokalkirchen im Reich und in der Schweiz. 1535 ordnete Ferdinand I. die Entfernung der täuferischen Prädikanten aus den Pfarrkirchen der Grundherrschaft

und die Einstellung des öffentlichen täuferischen Gottesdienstes an. Die Pfarren in Nikolsburg und den umliegenden Orten wurden nach der Zerschlagung der kleinen täuferischen Territorialkirche von den Liechtensteinern nicht mehr besetzt, jedoch blieb die Bevölkerung von Stadt und Grundherrschaft offenbar noch mehrere Jahrzehnte lang überwiegend täuferisch.⁴

Auch wenn der Nikolsburger Versuch einer täuferischen Lokalreformation schon nach wenigen Jahren scheitern sollte, ist erkennbar, dass mit der Berufung Hubmaiers nach Nikolsburg ursprünglich die Hoffnung verbunden gewesen war, die Nikolsburger »Musterreformation« würde Nachahmer im ostmitteleuropäischen Raum finden. Offenbar aus diesem Grund widmete Hubmaier sechs seiner in Nikolsburg verfassten Flugschriften evangelisch gesinnten mährischen Ständepolitikern und schlesischen Fürsten.⁵ Für die Publizistik des Nikolsburger Reformationsprojekts hatten die Liechtensteiner eigens eine Druckerei einrichten lassen, die Presse des Simprecht Sorg genannt Froschauer, in der 1526-1527 sechzehn Schriften Hubmaiers und zwei Schriften des Nikolsburger Predigers Oswald Glaidt erschienen.⁶ Im Herbst 1526 schrieb Hubmaier, dass das Wort Gottes, das durch Luthers Wirken in Wittenberg wiederaufstanden sei, nun nach Nikolsburg gewandert sei und dort bis zum Abend der Welt bleiben werde, so wie Christus nach seiner Auferstehung nach Emmaus gewandert und dort gegen Abend eingekehrt sei (Lk 24,13-35). Mit der Gleichsetzung von Nikolsburg und Emmaus schmeichelte Hubmaier Martin Göschl, der Weihbischof von Nikopolis in Palästina, des biblischen Emmaus, war. Im Namen Liechtenstein fand Hubmaier wortspielerisch das Licht auf dem Leuchter (Mt 5,15) und das Haus auf dem Stein oder Felsengrund des Wortes Gottes (Mt 7,24). Offenbar hoffte Hubmaier, dass sein Nikolsburger Reformationswerk ebenso richtungsweisend werden würde, wie die Stadt aufgrund ihrer Lage am »Stein«, den Pollauer Bergen, eine weithin sichtbare Landmarke für Reisende war.⁷ Die Hoffnung auf eine Ausbreitung der Nikolsburger Lehre endete nicht mit dem Tod Hubmaiers. 1529 unternahm der Täuferpredikant Andreas Fischer (1505 Magister in Wien, 1511-1521 Kanoniker und zeitweise Generalvikar in Olmütz) sogar eine regelrechte Missionsreise nach Oberungarn, um die dortigen Stadträte für täuferische Lokalreformationen nach Nikolsburger Vorbild zu gewinnen.⁸

1.2 Die Klarheit der Schrift und die Restitution der religiösen Praxis nach dem Neuen Testament

Theologisch setzte sich Hubmaier mit Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Huldreich Zwingli auseinander, deren Publikationen sowohl an Hubmaiers bisherigem Wirkungsort in Südwestdeutschland als auch in Mähren

die Diskussionen innerhalb der evangelischen Bewegung bestimmten. In Nikolsburg veröffentlichte Hubmaier neben Werbeschriften über die praktische Neugestaltung des Gottesdienstes auch theoretische Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Abendmahl, in denen er beanspruchte, eigene Lösungen für die 1525 zwischen Luther und Erasmus beziehungsweise Luther und Zwingli ausgebrochenen Kontroversen gefunden zu haben.⁹ Eine zusammenhängende Darstellung seiner Bibelhermeneutik hat Hubmaier nicht hinterlassen, ebensowenig sind aus dem Bereich der Nikolsburger Reformation fortlaufende Bibelkommentare oder homiletische Auslegungen einzelner Bibeltexte erhalten. Hubmaiers Ansatz kann jedoch aus den in seinen Schriften verstreuten Äußerungen rekonstruiert werden. Der Angelpunkt in Hubmaiers Schriftverständnis ist, wie Graeme Chatfield jüngst herausarbeitete, die Annahme der Klarheit und Suffizienz der Heiligen Schrift.¹⁰ Damit bezog Hubmaier mit Luther Stellung gegen Erasmus und dessen Verteidigung der Tradition und des kirchlichen Lehramts, auch wenn er Erasmus in der Frage der Willensfreiheit nahestand und in der Exegese biblischer Texte gelegentlich dessen Annotationen und Paraphrasen folgte.¹¹ Ebenfalls in sachlicher Nähe zu Luther betonte Hubmaier gegen Zwingli, dass der Heilige Geist durch das äußerliche Mittel des schriftlichen oder gepredigten Worts im Menschen wirksam wird: »der Gaist macht uns lebendig, und der Gaist kompt mit dem wort«.¹²

Die Betonung des Zusammenwirkens von Wort und Geist steht bei Hubmaier in einem engen Zusammenhang mit der Ablehnung der Kindertaufe, die vor Hubmaiers Gang nach Mähren Hauptgegenstand seiner Kontroverse mit dem Zürcher Reformator gewesen war. Zwingli hatte sowohl in seiner Sakramentenlehre als auch in Bezug auf das Wort Gottes dualistisch zwischen Geist und Materie, Sache (*res*) und Zeichen (*signum*) unterschieden, vertrat also analog zur symbolischen Sakramentenlehre ein spiritualistisches Schriftverständnis: Die Sache kann nicht durch das Zeichen vermittelt werden, sondern wird unmittelbar durch den Geist bewirkt. Für Zwingli kommt der Glaube demnach durch das unmittelbare, unsprachliche Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zustande und erhält erst danach durch das äußerliche geschriebene oder gepredigte Wort propositionalen Gehalt, wenn der bereits Gläubige anhand der Bibel kognitiv nachvollzieht, *was* er glaubt. Dagegen schrieb Hubmaier das Zustandekommen des Glaubens dem mit der Verkündigung des Evangeliums (Röm 10,17) verbundenen Wirken des Geistes zu. Hubmaiers Tauflehre, die im Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit Zwingli stand, beruhte auf dem Nachweis der Reihenfolge Predigt – Glaube – Taufe, die er in der Schrift *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* (1525) in einer umfassenden exegetischen Untersuchung in allen neutestamentlichen Texten über die Taufe auffand: Die

heilsnotwendige Sache, die in der Taufe äußerlich bezeugt werde, sei der – propositional gefüllte, subjektive – Glaube an das vernommene Evangelium.¹³ Das hohe Sendungsbewusstsein der Nikolsburger Täufer beruhte auf ihrem Anspruch, konsequenter als die übrigen Reformatoren das Schriftprinzip *sola scriptura* in die religiöse Praxis umzusetzen. Hubmaiers Absicht war die »widerbauung und aufrichtung christenlicher kirchen nach dem wort Gottes“, also die Wiederherstellung von Gestalt und Lehre der Urkirche nach dem Neuen Testament, nämlich dass all das »in der krafft Gottes auffgericht werde, das er bevolhen, und herwidrumb, was er nit gepflanzt, außgereüttet“ (Mt 15,13).¹⁴ Alle nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift erwähnten Praktiken und Lehren seien abzustellen. Kindertaufe, religiöse Bilder, Anrufung der Heiligen, Wandlungslehre, Elevation und eucharistische Anbetung seien Götzendienst und Menschensatzungen (Jes 29,13; Mt 15,9), schmutzige Zisternen anstelle der reinen Quelle des göttlichen Wortes (Jer 2,13).¹⁵ Aus den Nikolsburger Kirchen wurden alle Bildwerke und Altäre entfernt.¹⁶ Für Taufe und Abendmahl wurden neue liturgische Ordnungen neutestamentlich-urchristlichen Gepräges geschaffen.¹⁷

Aus dem Prinzip der Klarheit der Schrift ergab sich für Hubmaier, dass für die kirchliche Lehre und Praxis der einfache Literalsinn ausschlaggebend sei. Dies schloss nicht den Gebrauch der Allegorese in der predigthaftern Auslegung aus. So legte Hubmaier in mehreren seiner Schriften das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) als Allegorie der Rechtfertigung aus.¹⁸ Die Einschränkung des biblischen Kanons auf die in hebräischer und griechischer Sprache überlieferten Schriften teilte Hubmaier nicht, sondern hielt am traditionellen Kanon der Vulgata fest.¹⁹ Ebenso wenig problematisierte Hubmaier die Frage nach einem normativen Urtext. Der klare Sinn der Heiligen Schrift könne auch aus der Vulgata und anhand volkssprachlicher Übersetzungen hinreichend erkannt werden.²⁰ Dem leitenden Gedanken von der Klarheit der Schrift entsprechend fordert Hubmaier für ihr rechtes Verständnis nicht die Kenntnis der biblischen Sprachen, sondern räumt im Prinzip der gesamten Gemeinde Anteil an der Schriftauslegung ein. Selbst während der Abendmahlsfeier sollte der Nikolsburger Agende gemäß nach der Predigt Gelegenheit für Rückfragen aus der Gemeinde gewährt werden.²¹ Ordentlicher Ausleger der Schrift und Liturg war aber auch in der Nikolsburger Kirche, wie in anderen zeitgenössischen reformatorischen Kirchentümern, der Pfarrer oder Prediger.²²

Leitmotiv der Nikolsburger Reformation – gewissermaßen ihr »Alleinstellungsmerkmal« auf dem Markt der reformatorischen Theologien – war der rigorose Eifer für die Neugestaltung der religiösen Praxis aufgrund der Bibel. Zwar findet sich auch bei Hubmaier die Unterscheidung von Gesetz und Evan-

gelium,²³ sie tritt aber in den Hintergrund gegenüber der Frage, welche Aussagen der Bibel verbindliche Gebote und Verbote seien, denen der Gläubige Gehorsam schulde. Mit der Zuspitzung seiner Hermeneutik auf den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes verfolgte Hubmaier weniger eine Kritik der reformatorischen Rechtfertigungslehre als vielmehr den Nachweis, dass die Kindertaufe notwendig abgestellt und stattdessen die Taufe der Gläubigen eingeführt werden müsse. Der Akt der Wassertaufe an sich bewirkt nichts, aber weil Christus die Wassertaufe als äußerliches »Pflichtzeichen« des Glaubens befohlen hat, ist jeder Gläubige verpflichtet, sie zu empfangen. Der argumentative Kontext, in dem Hubmaier den Grundsatz aufstellte, dass der Christ den Geboten Christi Gehorsam schulde, war die Taufkontroverse, nicht die Ethik. Gegenüber Vertretern eines pazifistischen Verständnisses der Bergpredigt, die sich ebenfalls auf das Prinzip des Gehorsams gegenüber den Geboten Christi beriefen, verteidigte Hubmaier jedoch die Ausübung von Landesverteidigung, Gerichtsbarkeit, obrigkeitlichen Ämtern und Eid durch die Christen.²⁴

1.3 Nikolsburg nach Hubmaier: Die Wendung zum Sabbatarismus

Zusätzlich zu den Geboten Christi hielt Hubmaier mit der scholastischen Tradition den Dekalog als moralisches Gesetz für fortwährend verbindlich, hingegen seien die zeremoniellen Gebote des mosaischen Gesetzes in Christus erfüllt und aufgehoben.²⁵ Während seiner Gefangenschaft bei Wien im Winter 1527/28 wurde Hubmaier von seinem katholischen Gegner Johann Fabri mit der Frage konfrontiert, wie er die Beibehaltung der Sonntagsfeier begründe und warum er nicht vielmehr den Sabbat beobachte, wenn er doch die kirchliche Tradition ablehne und den Dekalog für verbindlich halte, in dem der Sabbat ausdrücklich geboten sei. Einige Jahre nach Hubmaiers Tod ging die Nikolsburger Kirche tatsächlich zur Feier des Sabbats anstelle des Sonntags über, da der Sonntag eine kirchliche Tradition und Menschengesetz, der Sabbat dagegen im Dekalog geboten und im Neuen Testament nicht ausdrücklich aufgehoben sei.

Der Anstoß zur Einführung der Sabbatobservanz ging von Oswald Glaidt aus, der bis 1527 Prediger in Nikolsburg und Mitarbeiter Hubmaiers, dann zeitweilig Anhänger Hans Huts gewesen war. Glaidt richtete 1530 gegen den sich in Mähren ausbreitenden täuferischen Pazifismus eine Auslegung des Dekalogs mit dem Titel *Wie, wann und wo man das Blutgesetz oder die Gerichte Gottes handeln, führen und brauchen soll*. In dieser Schrift verteidigte Glaidt die Ausübung der Todesstrafe durch christliche Obrigkeiten folgendermaßen: Der Dekalog sei von Christus im Neuen Testament nicht aufgehoben worden, daher seien auch diejenigen mosaischen Gebote weiter in Geltung, die die Ver-

letzung der Zehn Gebote mit der Todesstrafe ahnden. Es sei daher eine Pflicht der christlichen Obrigkeit, die Strafjustiz auszuüben. Aus der Verbindlichkeit des Literalsinns des Dekalogs folgerte Glaidt nebenher, dass der samstägliche Sabbat auch für die Christen verbindlich sei.²⁶ Diese Konklusion, die Glaidt 1531 in einer verlorenen Schrift *Vom Sabbat* näher begründete, wurde von der Nikolsburger Täuferkirche aufgegriffen und im folgenden Jahr in einer ebenfalls verlorenen Schrift *Scepastes Decalogi* («Verteidiger des Dekalogs») von Andreas Fischer breit ausgeführt und mit gelehrten exegetischen und patristischen Exkursen bekräftigt: Der Sonntag sei eine von den Päpsten eingeführte Menschengesetz, das strenge Schriftprinzip erfordere die Restitution des Sabbats, an dem auch die Urkirche festgehalten habe.²⁷ Anscheinend ging die Nikolsburger Täuferkirche 1532 zur Sabbatobservanz anstelle der traditionellen Sonntagsfeier über. Der Übergang zum Sabbatarismus trug zur weiteren Isolation der Nikolsburger Reformation bei, gegen die nun von den Zeitgenossen der Vorwurf des Judaisierens erhoben wurde. Die Nachricht, dass es in Mähren Christen gebe, die den Sabbat beobachten, nahm Luther zum Anlass für seine antijüdische Polemik in der Schrift *Wider die Sabbather an einen guten Freund* von 1538.²⁸

Die Nikolsburger Täufer hatten von allen in Mähren vertretenen täuferischen Gruppen dem Schriftverständnis Luthers und der religiösen Praxis der zeitgenössischen »magisterialen« Reformationen am nächsten gestanden. Sie entfernten sich vom reformatorischen Mainstream durch den Versuch, konsequenter als die übrigen Reformatoren das Schriftprinzip *sola scriptura* in die religiöse Praxis umzusetzen. Nach der Zerschlagung der Nikolsburger Täuferkirche 1535 bestanden Gemeinden der »Sabbater« bis in die 1560er Jahre auf der Herrschaft Nikolsburg und weiteren südmährischen Grundherrschaften. Im folgenden Jahrzehnt verliert sich die Spur der Gruppierung.²⁹

2. Hans Hut und die Lehre vom lebendigen Wort

2.1 Huts Anhänger in Mähren und die Anfänge der separatistischen Täufergemeinden

Anfang Mai 1527 tauchte in Nikolsburg der Laienprediger Hans Hut aus Thüringen auf, der durch seine Verkündigung im mitteldeutschen Raum eine Taufbewegung eigenen Gepräges in Gang gebracht hatte.³⁰ Zwei Jahre zuvor, während des Bauernkriegs von 1525, war Hut Zeuge der Schlacht von Frankenhäusen und des Endes Thomas Müntzers gewesen. In Müntzer und dem mit ihm hingerichteten Heinrich Pfeiffer hatte Hut die beiden Zeugen der Endzeit (Off 11,1-14) erkannt. Aufgrund apokalyptischer Berechnungen erwartete er für

Pfingsten 1528 eine türkische Invasion, mit der das Gericht über die Gottlosen und das Weltende anheben würden. Bewahrung im Endgericht sei den 144.000 Auserwählten verheißen. Zur Versiegelung der Auserwählten spendete Hut die Taufe durch Aufzeichnung eines Wasserkreuzes auf die Stirn (Off 7,1-3). Bis zum Einsetzen der endzeitlichen Ereignisse sollten die Getauften der Obrigkeit untertan sein und sich in Leid und Verfolgung fügen. Beim Herannahen des Endes sollten sie sich an bestimmten Orten, unter anderem in Nikolsburg, sammeln und in Berge, Wälder und Höhlen fliehen, um das Gericht an den Gottlosen abzuwarten.

Mit seiner apokalyptischen Verkündigung verknüpfte Hut eine auf Thomas Müntzers Lehre vom rechtfertigenden Leiden beruhende spiritualistische Rechtfertigungslehre. Demnach müsse sich der Mensch in einen Prozess der innerlichen Läuterung, der Gelassenheit von allem Äußerlichen und des Erleidens des Wirkens Gottes begeben und im Verlauf dieses Prozesses die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi innerlich nachvollziehen. Auf Betreiben Hubmaiers, der in Huts Winkelpredigten nichts als Konspiration und Aufruhr sah, schritt die Nikolsburger Obrigkeit gegen Hut ein. Huts Lehre wurde von den Nikolsburger Prädikanten nach einer öffentlichen Disputation als Irrlehre verurteilt. Hut wurde im Gefängnis des Nikolsburger Schlosses festgesetzt, konnte aber Mitte Mai 1527 fliehen und setzte seine Missionsreise in Wien sowie Nieder- und Oberösterreich fort. Im August 1527 wurde er in Augsburg erneut gefangengenommen und starb dort im Dezember desselben Jahres bei einem Fluchtversuch.³¹

Bei seinem kurzen Aufenthalt in Nikolsburg war es Hut gelungen, dort einen Kreis von Anhängern zu gewinnen, der in den folgenden Monaten durch den Zuzug täuferischer Flüchtlinge aus den angrenzenden österreichischen Gebieten weiter wuchs. Nachdem die Anhänger Huts Ende 1527 angefangen hatten, Konventikel zu bilden, sich vom öffentlichen Gottesdienst in den Nikolsburger Kirchen fernzuhalten und die Zahlung der Sondersteuer für den Türkenkrieg zu verweigern, wies Leonhard von Liechtenstein sie im März 1528 aus seinem Gebiet aus.³² In Erwartung der von Hut angekündigten Endereignisse sammelten sich die Ausgewiesenen in Austerlitz, weitere Gruppen von Hut-Anhängern lagerten im Mai 1528 in Wäldern an der niederösterreichisch-mährischen Grenze. Angesichts des Ausbleibens der endzeitlichen Katastrophe organisierte sich die Austerlitzer Gruppe als Gemeinde mit Ältesten, Lehrern und Diakonen. Die neue separatistische Gemeinschaft wurde in Analogie zu den bereits in Austerlitz ansässigen »Bunzlauer Brüdern« oder »Böhmischen Brüdern« (d. h. der Brüderunität) als Gemeinde der »Austerlitzer Brüder« bezeichnet. Zwischen 1528 und 1531 gingen die Austerlitzer von Huts apokalyptischer »In-

terimsethik« zu einem prinzipiellen Pazifismus über, wie er bereits 1527 von Schweizer Täufern in den *Schleitheimer Artikeln* vertreten worden war.³³ Bereits im Sommer 1528 begannen die Austerlitzer Brüder, Sendboten ins Reich auszusenden, um dort täuferische Kreise als Tochtergemeinden der Austerlitzer Muttergemeinde zu organisieren oder verfolgte Täufer zur Auswanderung nach Mähren zu bewegen. Die Austerlitzer Gemeinde, die in ihrer Anfangsphase versuchte, das urchristliche Ideal der Gütergemeinschaft zu praktizieren, wurde zum Anlaufpunkt für täuferische Flüchtlinge und gründete Filialgemeinden in anderen untertänigen Städten Südmährens.³⁴

Aus dem raschen Anwachsen der Gemeinde ergaben sich jedoch auch Konflikte aufgrund theologischer Prägungen, die von der Austerlitzer Lehrbildung abwichen, und Rivalitäten mit Leitern neu eingetroffener Flüchtlingsgruppen, die sich nicht in die Ämterstruktur der Austerlitzer Gemeinde integrieren ließen. Im Januar 1531 spaltete sich von den Austerlitzern eine etwa 250 Personen umfassende Gruppe ab, die in Ausspitz eine streng kommunitär organisierte neue Gemeinde gründete, als deren Leiter sich 1533 der Laienprediger Jakob Hutter aus Südtirol durchsetzte.³⁵ 1535 wurde Hutters Gemeinde im Rahmen einer von Ferdinand I. angeordneten Verfolgung aus Ausspitz vertrieben. Hutter begab sich auf eine Reise zu den verfolgten Täufern nach Tirol, wurde dort gefangen und starb im Frühjahr 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen. Die nach ihm benannte Gemeinde der »Hutterischen Brüder« bestand jedoch weiter und gründete nach dem Ende der Verfolgung ein Netz von Niederlassungen in Südmähren. Durch systematische Migrationswerbung unter den täuferischen und kryptotäuferischen Restgruppen außerhalb Mährens zogen die Hutterer bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges Zehntausende täuferischer Migranten aus dem ober- und mitteldeutschen Sprachraum und aus Norditalien an. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts gehörten der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« mindestens 20.000 Personen an.³⁶

2.2 Die Lehre vom lebendigen Wort

Hut und einige seiner Schüler verfassten eine Reihe von Traktaten über bibelhermeneutische Fragen, die sowohl von den Austerlitzer Brüdern als auch von den Hutterern tradiert wurden. Ausgangspunkt des in diesen Traktaten entfalteten Schriftverständnisses ist die These, dass die Heilige Schrift nur toter Buchstabe für denjenigen Leser oder Hörer sei, der sich nicht in das Erleiden des Wirkens Gottes ergebe. Nur das innerlich erfahrene, »innere Wort« ermögliche das Verstehen des eigentlichen, geistlichen Sinns des »äußerlichen« Wortes der Heiligen Schrift.³⁷ In seiner Schrift *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens* (1527) polemisierte Hut gegen die »Schriftgelehrten«, die sich auf ihre Schulge-

lehrsamkeit berufen und doch nur zur Erkenntnis des toten Buchstabens fähig seien: Niemand könne »die geheimnuß götlicher weißheit (...) lernen inn der spelungen oder mördergruben allerr bueberey [d.h. den Universitäten], weder zu Witemberg noch zu Paris, ouch lernt man sy nit ann den herrenhöfen oder auf grossen pfrüenden.«³⁸ In der 1527 in Augsburg gedruckten (um 1530 klandestin in Wien nachgedruckten) *Christlichen Unterrichtung, wie die göttliche Schrift verglichen und beurteilt soll werden* griff Hut die Verkündigung der evangelischen Prediger als geistlich und sittlich fruchtlos an:

»Ja es wißten die schrifftgelerten die bibel gar maisterlich hinden und fornen, dennoch was ir leer und verstand falsch, wie auch yetzund zû unser zeyt, ob sy schon alle schrifft leeren und predigen, dennocht predigt ainer wider den andern, und volgt auß irer lere kain besserung, und sy selbs bessern sich auch nitt. Ursach: Es fälet in am urtayl, das überkompt man im leyden, elendt und armüt, dardurch man der welt ledig und gelassen wirt und eingeleybt dem körper Christi, zû welchem aller verstand geöffnet wirt.«³⁹

Die Heilige Schrift ist dem geistbegabten Nachfolger Christi, und sei er ein ungelehrter Laie, äußerliches Zeugnis seiner innerlichen Erfahrung, während sie dem Gelehrten, der der innerlichen Erfahrung ermangelt, nur toter Buchstabe ist. In dem Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort*, der entweder von Hut selbst stammt oder in der Frühzeit des separatistischen Täuferturns in Mähren entstanden ist, heißt es mit deutlichen Anklängen an Thomas Müntzer und die Begrifflichkeit der Mystik:

»Ein rechtgshaftener prediger mueß das warhaftig wort Gottes im abgrund der seelen überkommen durch vil trüebzal, dasselbig haist dan das wort Gottes im abgrund der seelen. Aber das man prediget, ist nur das zeuknus oder zaichen des warhaftigen. Das unentlich wort wirt nit geschriben, weder auf papier oder auf taflen, wirt auch nit geredt oder geprediget, allein der mensch wirt bei im selbs von Got darmit versichert im abgrund der seelen und wirt eingeschriben in ein fleischen herz durch den finger Gottes (...) alles, so man in büchern lesen mag, so man hört, (...) [ist] nit das lebentig wort Gottes, sonder allein ein buechstaben und ein abconderfehtes zeichen oder zeuknus des innerlichen und ewigen oder lebentigen worts.«⁴⁰

Ein simples Argument gegen die reformatorische Grundannahme der sich selbst erklärenden Klarheit der Heiligen Schrift waren Zusammenstellungen von Bibelstellen, die dem Literalsinn nach widersprüchlich sind, so in Hans Huts *Christlicher Unterrichtung*. Nur der wahre Gläubige, der in einem trinitarisch gestuften innerlichen Prozess die eigene Kreatürlichkeit und die Allmacht Gottes des Vaters, das Leiden und die »ernste Gerechtigkeit« Christi und schließlich die Wiedergeburt und Freude im Heiligen Geist selbst erfahren hat, weiß die widersprüchlichen Aussagen der Heiligen Schrift den unterschiedlichen Stufen des Rechtfertigungsgeschehens zuzuordnen und dadurch die scheinbaren Widersprüche aufzulösen.⁴¹

Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wird in der Hutschen Hermeneutik völlig nivelliert. In dem Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort* heißt es pointiert, alles geschriebene äußerliche Wort sei »alt« und allein das innerlich erfahrene, lebendige Wort sei »neu«:

»Das Alt Testament, wie es beschriben ist nach dem buchstaben, hat es kein underscheid von dem Neuen (...) Dieweil es ein zeuknus bleibt, gehort, gelesen und gepredigt wiert, haist es alles das Alt Testament, gebot, gesetz oder wort, es sei Moses oder die propheten, die evangelisten oder apostel, Petrus oder Paulus (...) Wiederumb ist das Neu Testament alles, darnach wier leben, eingepflanzt in unser herz durch den geist Gottes, das da warhaftig ist bei uns und bei Got, und haist alles das Neu Testament, das neu gebot oder lebentig wort Gotes, es habs Moses, die propheten oder apostel geschriben, wen es in uns lebt, uns regirt und uns neu gebürt von sin und mund nach dem willen Gottes, wie es dan Got von uns begert und haben wil, ein neuer mensch in Christo Jesu. Das haist dan das Neu Testament.«⁴²

Der Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort* unterscheidet daher zwischen dem Glauben der wahren Christen und dem bloßen historischen Glauben der »welt, die bekennet auch Christum ins fleisch kommen sein in Maria, es hilft aber nit und ist nit gnueng, sonder Christus mueß auch in unser fleisch komen, wie wir haben: Das wort ist fleisch worden und wonet under uns« (Joh 1,14).⁴³ Dass die in der Bibel berichteten Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben, wird nicht geleugnet, heilsrelevant kann jedoch nur sein, was der Gläubige in sich selbst erfährt. Huts Anhänger Leonhard Schiemer schrieb im Januar 1528, dass diejenigen, die nur glauben, dass etwas »gschechen sey usserhalb inen, es sey zu Bethlehem, Nasaret, Jerusalem, oder nur das es gsche-

chen, ee sy geborn sein worden, oder wird erst nach irm tod geschechen«, gar nicht verstehen können, »was es sey, das glouben heisst«. ⁴⁴ Als Ereignisse *extra nos* haben die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi keine Heilsrelevanz. Der in der Bibel bezeugte historische Jesus Christus hat für den Gläubigen letztlich nur die Funktion eines Paradigmas des von ihm selbst zu durchlebenden innerlichen Prozesses. Der traditionellen christlichen Rede von Jesus als dem Erlöser, dessen stellvertretendes Leiden am Kreuz Sühne für die Sünden der Menschen bewirkt, ist damit eigentlich die Grundlage entzogen. ⁴⁵

2.3 Der geisterfüllte Prediger als Gegenentwurf zum reformatorischen Amtsverständnis

Die spiritualistische Unterscheidung von Geist und Buchstabe, innerem und äußerem Wort hatte bei Hut und in den von der Hutschen Tradition geprägten separatistischen Täufergemeinden keine akademisch-theologische, sondern eine konkrete, sozialkritisch-antiklerikale Funktion. Gegen den Autoritätsanspruch der »neuen ewangelischen ... zarten schriftglerten« ⁴⁶, die nur den buchstäblichen oder historischen Sinn der Heiligen Schrift erkennen können, stilisierten sich Hut und seine Schüler (bei denen es sich zum Teil durchaus um Männer mit universitärer Bildung handelte) als ungelehrte Laien, die, durch den in der Endzeit neu ausgegossenen Heiligen Geist unterrichtet (Joel 3,1), den geistlichen Sinn des Textes erfassen. Die Kontrastierung des Schriftgelehrten mit dem Gottgelehrten bedeutete allerdings nicht, dass in der Hutschen Taufbewegung von 1526/27 oder in den aus ihr seit 1528 hervorgehenden mährischen Täufergemeinden ein egalitäres »Exegetentum aller Gläubigen« praktiziert worden wäre. Wohl von Anfang an war die Hutsche Hermeneutik bezogen auf das entstehende Rollenmodell des geisterfüllten Predigers als Gegenentwurf zum reformatorischen Amtsverständnis.

Mit der Ekklesialisierung der zunächst kaum strukturierten apokalyptischen Taufbewegung, d. h. mit der Formierung geordneter Gemeinden, die sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete, von Gott mit apostolischer Vollmacht ausgestattete Kirche betrachteten, wurde das Recht zur öffentlichen Schriftauslegung an das Amt des von der Gemeinde ordentlich berufenen Predigers oder Lehrers gebunden. Bereits 1530 duldete die Austerlitzer Gemeindeleitung keine nicht autorisierte Auslegung von Bibeltexten mehr. Von Wilhelm Reublin, einem der Pioniere des Täuferturns, der nach seiner Auswanderung nach Mähren von den Austerlitzern nicht mit dem Predigtamt betraut worden war, liegt ein Bericht über die Abspaltung der Auspitzer Gemeinde von den Austerlitzer Brüdern im Winter 1530/31 vor. Zu ihr hatte Reublin wesentlich beigetragen, indem er im Dezember 1530 nach dem gemeinsamen Abendessen eines Teils

der Gemeindemitglieder »angefangen, mit heller stym zu reden,« was ihm »der Geist mit auffgethanen buech in heylicher gschrift (...) zeygett hatt.«⁴⁷ Der Versuch der Austerlitzer Prediger, Reublin für die Anmaßung des Predigtamtes zu disziplinieren, löste die oben erwähnte Spaltung der Austerlitzer Gemeinde im Januar 1531 aus.

Der hermeneutische Ansatz der Hutschen Tradition wurde zu einer wichtigen Voraussetzung für Rollenverständnis und Selbstbehauptung der Prediger oder »Diener des göttlichen Wortes« der mährischen Täufergemeinden. Insbesondere bei den Hutterischen Brüdern rückte die Vorstellung, dass die von der wahren Kirche berufenen Prediger als Träger des inneren Wortes die bevollmächtigten Agenten Gottes in der Welt im Gegensatz zu den »Schriftgelehrten« der falschen Kirchen seien, in den Mittelpunkt des konfessionellen Selbstverständnisses. Bei den Hutterern wurden die Prediger ohne Rücksicht auf ihre formale Bildung von der Gemeinde erwählt und berufen. Von ihnen wurde erwartet, dass sie aufgrund des inneren Wortes zur Verkündigung befähigt seien. Eine institutionalisierte Ausbildung ihrer Prediger kam für die Hutterer daher nicht in Frage, jedoch schufen sie ein umfangreiches Instrumentarium von Hilfsmitteln für die autodidaktische Erschließung des Bibeltextes, auf das unten noch einzugehen ist. Der von der zeitgenössischen Polemik immer wieder erhobene Vorwurf, dass viele der hutterischen Prediger völlig ungebildet seien, ist weniger auf einen Mangel an intellektuellen Ressourcen innerhalb der Gemeinde zurückzuführen als vielmehr auf das der Rekrutierung der hutterischen Prediger zugrunde liegende Konzept des inneren Wortes.

3. Die Institutionalisierung der Hutschen Heilslehre bei den Hutterischen Brüdern

3.1 Apostolisches Sendungsbewusstsein und charismatische »Bibliolalie« bei Jakob Hutter

Während die Austerlitzer Brüder unter der Federführung des begabten theologischen Autodidakten Pilgram Marpeck die Hutsche Tradition einer gründlichen Revision unterzogen und sich in der Lehre von den Gnadenmitteln, im Schriftverständnis und im Glaubensbegriff ein Stück weit den von Hut kritisierten lutherischen Positionen annäherten,⁴⁸ blieb für die Religiosität der Hutterischen Brüder die aus dem Hutschen Täufernium übernommene spiritualistische Grundtendenz bestimmend. Dazu traten in der Folgezeit zusätzliche spiritualistische Impulse, etwa durch die bis ins 17. Jahrhundert fortgesetzte Aufnahme immer weiterer spiritualistischer Texte in den Kanon der in der Gemeinde tradierten Lesestoffe.⁴⁹ Jedoch erfuhr die Lehre Huts auch bei den

Hutterern Akzentverschiebungen und Umbildungen. An die Stelle der konkreten Naherwartung des Weltendes trat die Deutung der Gegenwart als einer Endzeit von unbestimmter Dauer, in welcher der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« die Aufgabe der Sammlung und Unterweisung der Auserwählten zukomme: Mähren sei der Ort in der Wüste von Offenbarung 12, an dem das Sonnenweib (die wahre Kirche) eine Zeitlang Ruhe vor dem Drachen (der Verfolgung) finden sollte, um ihr Kind (die Gläubigen) zu nähren.⁵⁰

Huts Lehre vom Rechtfertigungsprozess durch das läuternde Erleiden des göttlichen Willens wurde von den Hutterern ekklesialisiert und operationalisiert: Die kommunitäre Lebensweise der Gemeinde stellte für alle Mitglieder die Erfahrung des Loslassens von allem Äußerlichen und des innerlichen Rechtfertigungsprozesses in einem standardisierten Verfahren sicher. Indem die Gemeindemitglieder ihren Privatbesitz zugunsten der Gemeinschaft aufgaben und ihren Willen der Gemeinde unterordneten, wurde der Heilsweg der Gelassenheit für sie konkret und verlässlich erfahrbar. Die hutterische Gütergemeinschaft war zwar auch Restitution der Lebensweise der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,44 f; 4,32-37), vor allem aber praktische Umsetzung eines »Ofens der Gelassenheit«, in dem die Seele geläutert werde wie das Gold im Schmelzofen (Sir 2,5).⁵¹

Charakteristisch für das hutterische Schriftverständnis ist die Konkretisierung des Konzepts des »lebendigen Worts« im Sinne eines charismatischen Sprachphänomens. Diese Konkretisierung ist bereits bei dem Tiroler Hutmacherge-sellen Jakob Hutter zu beobachten, der im Zusammenhang mit der Übernahme der Leitung der Auspitzer Täufergemeinde (1533) den Anspruch erhob, ein von Gott gesandter Apostel zur Wiederaufrichtung der wahren Kirche in der Endzeit zu sein.⁵² Hutters tendenziell exklusiver Autoritätsanspruch steht im Zusammenhang mit einer für die Jahre 1529-1531 greifbaren Kontroverse zwischen den entstehenden mährischen Täufergemeinden und spiritualistischen Kritikern über die Frage, ob es in der Gegenwart überhaupt möglich sei, Gemeinden nach urchristlichem Vorbild wiederaufzurichten, und inwiefern diese wie die Gemeinden des Neuen Testaments im Besitz apostolischer Vollmacht seien.⁵³ Wie Hutters Rivale Gabriel Ascherham berichtete, beanspruchte Hutter, »er hätte den Geist Pauli«.⁵⁴

Mit Hutters Anspruch auf apostolische Autorität hängt die Paulusimitation in seinen teilweise sehr umfangreichen Briefen zusammen. Einen anschaulichen Eindruck von Hutters produktiver Beherrschung eines memorierten und verinnerlichten Vorrats biblischer Phrasen vermittelt der Anfang seines Briefes an seine Gemeinde in Mähren vom Herbst 1535:

»Jacob, ein Knecht Gottes unnd apostl Jesu Christi und ein diener aller seiner ausserwelten heiligen (...) auß grosser gnad und auß unaussprechlicher barmhertzigkeit Gottes, der mich darzue beruefft, erwelt und tauglich darzue gmacht hat auß seiner gnad unnd grundlosen barmhertzigkeit on allen meinen verdienst, sonder allein aus seiner überschwenglichen threu und gütigkeit, der mich treu geschetzt hat und guet und wirdig gmacht, zu sein ein diener des ewigen unnd getreuen Neuen Testaments, das Gott auffgericht hat und gemacht mit Abraham und mit seinem sammen ewiglich, unnd hat mir vertraut und geben sein götlichs ewigs wort in mein hertz und in meinen mundt und die himlischen schätz und güeter seiner gothait und seines Heiligen Geists, die denn verborgenn ligenn und bleiben in dem tabernacul und archen des ewigen unsichtbaren Gottes inn dem himel dort oben (...) und hat mich gesegnet mit seinem ewigen unnd himlischen segnen, und hat sein götlichs ewigs wort in mir und in villen, denen ers durch mich hat lassen verkündigen, lebendig und tätig gemacht und hat denselbigen zeucknuß gebenn durch aufstailung und mitwirkung des Heilligen Geists mit allerlei krefftten, wundern und zaichen.«⁵⁵

In Hutters Briefen treten situative Mitteilungen an die Adressaten oder lehrhafte Aussagen völlig in den Hintergrund. Es handelt sich vielmehr um Niederschriften eines charismatischen Sprachflusses, dessen Botschaft weniger in seinem Inhalt als in seinem »apostolischen« Duktus besteht, in dem sich Hutters göttliche Sendung manifestieren soll. Auch wenn nach Hutters Tod 1536 die explizite Selbstbezeichnung eines Einzelnen als Apostel nicht mehr begegnet, wurde der Anspruch auf apostolische Autorität von den Predigern der Gemeinde aufrechterhalten, ja sogar noch zugespitzt, indem sich die hutterischen Prediger und Sendboten kollektiv als der in der Welt präsente »Christus in seinen Gliedern« verstanden.

3.2 Das lebendige Wort im Mund der Prediger: Peter Riedemanns Evangelienparaphrasen

Eine systematische Darstellung der hutterischen Lehre liegt in der 1545 gedruckten *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* des Ältesten Peter Riedemann (gest. 1556) vor, in der sowohl die Glaubenslehre als auch die Lebensordnungen der hutterischen Gemeinde dargestellt sind.⁵⁶ Die hohe Dichte der Schriftbelege in der *Rechenschaft* – das 288 Blatt in 16° umfassende Büch-

lein enthält 764 Verweise auf die kanonischen Bücher des Alten Testaments, 100 auf die alttestamentlichen Apokryphen und 2085 auf das Neue Testament⁵⁷ – darf nicht als Indiz für einen legalistischen Biblizismus gedeutet werden. Es ist keineswegs Riedemanns Absicht, die hutterische Lehre und Praxis mit dem Literalsinn der Heiligen Schrift zu beweisen. Auf die Frage, ob die Nachfolge Christi im Gehorsam gegenüber dem Literalsinn der Schrift bestehe, antwortet Riedemann im Zusammenhang mit einer Erklärung des Eidesverbots von Mt 5,33-36:

»Nein, sagen wir, sonder hie an diesem Ort und allenthalben, wie sie, die Schrift, durch den heiligen Geist gestellet ist, muß man sie auch denselbigen urteilen lassen. Wer mag aber dasselbig Urteil erreichen, ohn der den heiligen Geist habe, sintemal der Fleischling nichts von Gott vernimmt, der Geistlich aber alles richtet?«⁵⁸

Der Hutschen Tradition folgend unterscheidet Riedemann zwischen dem toten Buchstaben der Schrift, es sei Altes oder Neues Testament, und dem lebendigen, inneren Wort:

»Alles nun das Buchstabisch, so viel es buchstabisch ist, ob es gleich Paulus, Petrus oder irgend einer aus den Apostlen geschrieben hätt, heißen wir Gesetz und Gebot, und sein es auch, denn derselbig Buchstab ebensowohl nichts mehr tut denn tötet als der Buchstab des Gesetzes Mose.«⁵⁹

Dagegen wird das Evangelium »nit in die Steine oder Papier gemodlet und gebildet, sonder in die fleischnen Taflen des Herzens, nit mit Feder und Tinten, sonder mit dem Finger Gottes, seinem heiligen Geist (...) Das ist das lebendig Wort Gottes, das Seel und Geist durchdringet, dadurch alle die, so die Verheißung erben wollen, müssen geboren werden.«⁶⁰ Die Verheißung der endzeitlichen Ausgießung des Heiligen Geistes (Joel 2,28 f; Jer 31,33 f) sieht Riedemann in der hutterischen Gemeinde erfüllt. Die von Gott selbst durch den in der Gemeinde wirksamen Geist berufenen hutterischen Prediger sind Träger des lebendigen Wortes Gottes, das sich in ihrer Verkündigung verbal manifestiert. Der Glaube komme »nach den Worten Pauli aus dem fleißigen Gehör der göttlichen Predig, die von den Gesandten Gottes aus dem Mund Gottes verkündigt wird. Hie reden wir aber nit von dem buchstabischen, sonder von dem lebendigen Wort, das Seel und Geist durchdringet, welches Gott in den Mund

seiner Boten gelegt und geben hat.«⁶¹ Der *locus classicus* Röm 10,17 wird hier also nicht auf das äußerliche Wort, sondern auf das innere Wort bezogen, dessen Sprachrohr die bevollmächtigten Prediger und Boten sind. In konfessionell exklusiver Zuspitzung stellt Riedemann die von Gott berufenen hutterischen Prediger den ungerufenen Predigern der übrigen Konfessionen und Gruppen gegenüber, die sich aus menschlichem Gutdünken das Predigtamt anmaßen, »derhalben ist auch ihr Predigen ohn Frucht und haben die Lehr Christi nit«. ⁶² Von den hutterischen Predigern wurde demnach erwartet, dass ihre Verkündigung als »geistgewirktes« Reden erkennbar sei. Darauf waren die hutterischen Prediger unter anderem dadurch vorbereitet, dass sie biblische Texte in großem Umfang auswendig lernten. Auch unter den gewöhnlichen Gemeindemitgliedern scheint das Memorieren umfangreicher Bibeltexte eine wichtige religiöse Praxis gewesen zu sein. Die verblüffende Bibelkenntnis der Hutterer wird in zahlreichen zeitgenössischen Quellen erwähnt. Der katholische Theologe Christoph Erhard (1589) führte die Tatsache, dass bei den Hutterern »schlechte, ungelehrte, grobe bours- und handtwercksleut gantze capitel und sententz auß der Schrifft daherplappern« konnten, sogar auf dämonische Besessenheit zurück. ⁶³

Die Hutterer verstanden die Schriftauslegung ihrer Prediger als geistgewirkte Rede, die dennoch auf gründlicher exegetischer Vorbereitung beruhen konnte. Ein Beispiel für die Arbeitsweise der hutterischen Ausleger ist Riedemann selbst. Die hutterische Gemeindechronik berichtet über Riedemann, er habe »vil hailsamer leer und erklärang der heiligen schrifft mittgetailt (...) Denn er war reich in allen götlichen gehaimnussen, und die gaab göttliches worts floß von ihm heraus wie ein wasserqual, der überlaufft,«⁶⁴ und eine andere Quelle fügt hinzu, Riedemann habe seine exegetische Kunst »in der schuel Davids« gelernt, also nicht auf den hohen Schulen der menschlichen Schriftgelehrten. ⁶⁵ Die erst vor wenigen Jahren identifizierten Evangelienparaphrasen, die Riedemann um 1549 in lockerer Anlehnung an das Vorbild der Bibelparaphrasen des Erasmus verfasste, ⁶⁶ lassen jedoch erkennen, dass Riedemann sich bei der Schriftauslegung durchaus gelehrter Hilfsmittel bediente. Neben den auch in deutscher Übersetzung zugänglichen Bibelparaphrasen des Erasmus⁶⁷ benutzte Riedemann auch dessen lateinische *Annotationes* zum Neuen Testament⁶⁸ und ein biblisches Onomastikon in der Tradition der mittelalterlichen *Interpretationes nominum hebraicorum*, in dem biblische Eigennamen nach ihren - tatsächlichen oder angeblichen - hebräisch-aramäischen Etymologien erklärt waren. Derartige Onomastika waren vielen lateinischen Bibeldrucken beigegeben. ⁶⁹ Dass Riedemann lateinkundig war, ist in einem zeitgenössischen Bericht eines ehemaligen Hutterers ausdrücklich bezeugt. ⁷⁰

Einen Eindruck von Riedemanns wie ein Wasserquell sprudelnder Gabe der geistlichen Schriftauslegung vermittelt folgendes Textbeispiel, die Paraphrase der Perikope von der Tochter des Jairus, Mk 5,21 ff (zur leichteren Orientierung ist rechts vom Text der Riedemannschen Paraphrase der zugrundeliegende Bibeltext im modernen Luthertext angegeben, die Entsprechungen sind durch Verweisbuchstaben gekennzeichnet):⁷¹

Aus der Begegnung Jesu mit dem Synagogenvorsteher Jairus, dessen Name laut Onomastikon »*vigilans vel illuminans, seu illuminavit aut illuminatio*« bedeutet, wird durch radikale Allegorese die Erzählung von einem hutterischen

[21] So aber der ^ahailsam hailland der menschen in seiner ^bgmaind den trüebzal ^cdurchdrungen hat, machen sich vil zu im, obwol der ^dtrüebzal ganntz vor augen steet.

Und da ^aJesus wieder ^cherüberfuhr im ^bSchiff, versammelte sich viel Volks zu ihm, und er war an dem ^dMeer.

[22] Und fünden sich eben unnder denselben etzliche ^aleerer der völkcker, die sich auch für die ^berleuchteten und wachenden halten. So dan dieselben den hailland der menschen in seinen glidern ^cerkennen und sein kraft vernemmen, ^ddemüetigen sie sich under den gwalt seiner macht,

Und siehe, da kam der ^aObersten einer [...] mit Namen ^bJairus; und da er ihn ^csah, ^dfiel er ihm zu Füßen

[23] mit vil anhalten seiner hilf begerende, und sagen: «Die ^agmaind, die uns vertraut ist, oder die wir erzeugt und mit leer versehen haben, ^bist jetzt gantz im abnemmen, also das sich nichtz dan ir verderben zu versehen ist. Wellest dich derhalben mit deiner gnad zu uns wenden und sie mit der kraft deiner grosmächtigen herrligkait anrühren, das dein werck an ir erscheine, das sie ^cim glauben gesund und ^din deiner warhait und gerechtigkeit leben mögen.» [...]

und bat ihn sehr und sprach: »Meine ^aTochter ^bist in den letzten Zügen; Du wollest kommen und deine Hand auf sie legen, dass sie ^cgesund werde und ^dlebe.« [...]

[35] Dieweil er aber die frumgemachte gmain noch alle ^atröstet unnd sie in frümkait sich zu üben vermannet, machen sich etzliche zu den ^bleerern der versamlung, die für die erleuchtenden und wachenden geachtet sein, innen verkündigende und sagende: «Die ^cgmaind, so euch vertraut war, ist schon ^din sünden gar verfallen, das sich auch kain beserung mer zu verhoffen ist. Was wöllent ir dan den leerer unnd anführer der gerechtigkeit ferner mit ir bemühen?»

Da er noch also ^aredete, kamen etliche vom Gesinde des ^bObersten der Schule und sprachen: Deine ^cTochter ist ^dgestorben; was bemühest du weiter den Meister ?

[36] Welches fürgenben der ^ahailsam hailland der menschen vermerckt, tröstet er die ^bleerer der versamlung über solche rede, sagende: «Seit nur on forcht und zagen und habend eur vertrauen dohin, das inen durch meine zukunfft geholffen werde» [...]

^aJesus aber hörte alsbald die Rede, die da gesagt ward, und sprach zu dem ^bObersten der Schule: Fürchte dich nicht, glaube nur! [...]

[38] Und kumbt also mit denselben, sein ambt zu volstrecken, in die *gmaind der leerer der versamlung [...] und so er daselb sieht das ^bgebolder alles volcks, das sie aus aigner erwelung treiben unnd anndre als verworffne achten, darzue das unbillich ^ttrauren derselben, das sie über alle die, so nit mit irer mainung sein, haben,

Und er kam in das ^aHaus des Obersten der Schule und sah das ^bGetümmel und die da ^cweinten und heulten.

[39] machet er sich ^ain ire versamlung und ^bstraffet ir unweiß, sagende: «Was habt ir ain solches ^cgepolder aus aigner erwelter oder fürgenommen weise, andere zu verwerffen unnd zu verdammen, unnd was ist euer ^dtrauren über dieselbigen, so doch ^esolche unwissende und unerfarne leüt, die noch in den worten der gerechtigkeit zu wenig bericht haben, ob sie sich wol ^fin schwachheit übersehen, noch nit ^gzum tod sündigen oder also gesündet haben.»

Und er ging ^ahinein und ^bsprach zu ihnen: Was ^ctummelt und ^dweinet ihr? Das ^eKind ist nicht ^fgestorben, sondern es ^gschläft.

Sendboten, der auf einer seiner Missionsreisen einer zerstrittenen und auseinanderfallenden täuferischen Gemeinde (Tochter) und ihrem Ältesten (Vater) begegnet und diese durch seine Predigt wieder aufrichtet. Den »geistlichen« Sinn der biblischen Texte, der in vielen Fällen mehr oder minder kohärente Narrative ergibt, erhob Riedemann durch die etymologische Interpretation der im Text enthaltenen Eigennamen anhand des Onomastikons sowie durch ein Schema allegorischer Äquivalenzen: Jesus steht für seine Repräsentanten in der Welt, die hutterischen Prediger. Andere männliche Personen entsprechen den Predigern anderer Gruppen oder falschen Lehrern, so die Pharisäer und Schriftgelehrten, die in der Regel für die katholischen und evangelischen Geistlichen stehen. Weibliche Personen stehen für Gemeinden. Die Ehe steht für das Treueverhältnis zwischen Prediger und Gemeinde. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn bezeichnet die Einsetzung eines neuen Predigers durch einen Prediger, das zwischen Mutter und Sohn die Einsetzung eines Predigers durch eine Gemeinde. Töchter sind neue Gemeinden, die von einem Prediger (Vater) oder einer Mutter-Gemeinde gegründet wurden. Landschaften, Orte und Gebäude bezeichnen ebenfalls verschiedene Typen von Gemeinden. Engel stehen wieder für hutterische Prediger, Teufel und Dämonen für Irrlehrer. Krankheit und Tod bezeichnen Sünde, Gesundheit und Leben stehen für Glaube und Rechtfertigung. Essen und Trinken entsprechen der Lehre des Evangeliums. Gewässer stehen für Verfolgung, Trübsal und innere Anfechtung.⁷²

Anhand dieses allegorischen Schemas reduzierte Riedemann die Aussage des Textes fast vollständig auf die Autorität der hutterischen Prediger, ihr Verhältnis zu den Gemeinden, ihre Mission und ihre Auseinandersetzung mit den unberufenen Predigern der falschen Kirche. Wo Bibeltexte sich nicht zur nar-

rativen Paraphrasierung eigneten, konnte Riedemann Personennamen auch als Allegorien für Abstraktbegriffe deuten. So entdeckt er im Stammbaum Jesu Mt 1,1-16 mithilfe des Onomastikons eine Abfolge von Stufen der Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung, »mit welchem allem Gott beweist, wie er seinen gesalbten hailand in die welt geführt hat und wie er heut noch inn einem jeden glaubigen empfangen, vermenschet und geboren werden mueß, (...) auff das sich der ganntze auffganng Christi vollkommenlich in uns erzeig, inn uns recht gestaltet und also geboren oder bezeuget werdt»: Aus dem Glauben (=Abraham) entsteht die Freude an Gott (=Isaak, *gaudium*), die den Menschen dazu befähigt, die Sünde niederzutreten (=Jakob, *supplantatio*) und Gott zu loben und zu bekennen (=Juda, *laudatio sive confessio*) und sich von allem, was ihn am wahren Gottesdienst und der Freiheit der Gotteskinder hindert, abzuzondern (=Perez, *divisio*).⁷³

Riedemanns Paraphrasen über Matthäus, Markus und Lukas umfassen handschriftlich etwa 1.650 Textseiten. Ähnliche Paraphrasen, sei es von Riedemann selbst, sei es von anderen hutterischen »Dienern des Wortes«, sind auch zu Teilen des Johannesevangeliums und zu vierzehn weiteren neutestamentlichen Büchern handschriftlich überliefert.⁷⁴ Neben den Paraphrasen, bei denen der vollständige Bibeltext Wort für Wort nach seinem »geistlichen« Sinn reproduziert wird, umfasst die hutterische Überlieferung auch umfangreiche Scholienkommentare zu alt- und neutestamentlichen Büchern. Davon wurde bisher nur ein in mehreren Handschriften überlieferter Kommentar zur Offenbarung des Johannes näher untersucht, als dessen Hauptquelle sich die 1530 in Straßburg gedruckte *Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis* des Melchior Hoffman identifizieren ließ.⁷⁵ Älter als Riedemanns Paraphrasen scheint ein fragmentarisch überlieferter hutterischer Genesis-Kommentar zu sein.⁷⁶ Ebenfalls noch vor der Jahrhundertmitte könnte ein mehrbändiger Kommentar über den Psalter entstanden sein.⁷⁷ Neben fortlaufenden Auslegungen biblischer Bücher verfassten oder kompilierten die hutterischen Prediger zahlreiche weitere exegetische Hilfsmittel, darunter biblische Onomastika, biblische Tier-, Pflanzen- und Steinbücher, Erläuterungen zur biblischen Geographie, chronologische Tabellen, thematische Konkordanzen und eine in mehreren Handschriften überlieferte monumentale Wortkonkordanz über den gesamten Wortbestand der Bibel, deren größte Handschrift einen Umfang von 1.900 engbeschriebenen Seiten in Großfolio hat.⁷⁸

3.3 Bibellektüre aller Gläubigen im Zentrum der religiösen Alltagskultur

Auch die Bibellektüre der gewöhnlichen Mitglieder wurde von der Gemeinde aktiv gefördert. Die hutterische Lebensweise, in der Elemente der materiellen,

intellektuellen und politischen Kultur des Handwerkerstandes der oberdeutschen Städte verarbeitet waren, setzte grundsätzlich die Lesefähigkeit aller Mitglieder voraus, was selbstverständlich nicht ausschließt, dass es unter den Gemeindemitgliedern dennoch einen gewissen Anteil von Analphabeten gegeben haben dürfte. Dass Lesefähigkeit als anzustrebende Norm galt, lässt das hutterische Elementarschulsystem erkennen, dessen Ziel es war, allen Kindern der Gemeinde vor ihrem Eintritt in eine Handwerkslehre Lese- und Schreibfähigkeit und eine gründliche Bibelkenntnis zu vermitteln.⁷⁹ Um möglichst vielen Mitgliedern Zugang zu einer Bibel zu verschaffen, sammelte die Gemeinde große Bestände an gedruckten Vollbibeln, Neuen Testamenten und anderen Bibelteilen, die in hutterischen Werkstätten neu eingebunden, handschriftlich überarbeitet und an die Gemeindemitglieder zum Gebrauch ausgegeben wurden.

In europäischen Sammlungen sind mehr als achtzig Bibeldrucke hutterischer Provenienz nachgewiesen, die detaillierte Beobachtungen zum kollektiven und individuellen Gebrauch der Heiligen Schrift bei den Hutterischen Brüdern erlauben.⁸⁰ Demnach bevorzugten die Hutterer Zürcher Bibeldrucke aus den Jahren 1524-1533, ferner die Wormser Propheten von 1527 und deren Nachdrucke sowie die Wormser Vollbibel von 1529. Die Hutterer hielten, wie die oberdeutschen Täufer generell, am Kanon der Vulgata fest. Den apokryphen Laodizäerbrief, der in der Wormser Vollbibel enthalten war, sahen sie offenbar als authentisch an, in vielen Bibelexemplaren hutterischer Provenienz ist er sogar handschriftlich eingefügt. Auf den Rändern hutterischer Bibelexemplare sind oft umfangreiche handschriftliche Apparate von Querverweisen eingetragen, in denen die unter den Täufern tradierten umfangreichen Zusammenstellungen konkordierender und diskordierender Bibelstellen verarbeitet sind. Um ihren hohen Bedarf an Bibeln zu decken, gaben die Hutterer 1570 bei dem Prager Drucker Jiří Jakubův Dačický in Prag einen Nachdruck des Zürcher Neuen Testaments von 1533 in Auftrag, von dem sich acht Exemplare erhalten haben. Abweichend von der Vorlage weist der Nachdruck einen stark vermehrten Bibelstellenapparat auf den Rändern auf und enthält den im Zürcher Druck fehlenden Laodizäerbrief.⁸¹ Da der »Kirche Gottes in Mähren« auch italienische, slowakische und polnische Mitglieder angehörten, für deren Betreuung eigene Prediger zuständig waren, ist damit zu rechnen, dass die Bibel bei den Hutterischen Brüdern auch in anderen Sprachen als der deutschen gelesen wurde. Ein Band der sechsteiligen Kralitzer Bibel in einem eindeutig hutterischen Einband wurde kürzlich im Bestand der Pressburger Universitätsbibliothek identifiziert.⁸² Eine gedruckte lateinische Wortkonkordanz von 1530 aus hutterischem Besitz lässt vermuten, dass in der Gemeinde auch lateinische

Bibeln vorhanden waren.⁸³

Auch für die nicht lesefähigen Mitglieder der Gemeinde wurde Sorge getragen, dass sie nicht nur durch die Lesungen und Auslegungen in den regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch in ihrem Alltag Zugang zu biblischen Texten erhielten. In den Werkstätten der hutterischen Handwerksbetriebe waren großformatige Bibeln vorhanden, aus denen in arbeitsfreien Stunden an Sonn- und Feiertagen zur Vermeidung von Müßiggang vorgelesen wurde.⁸⁴ Eine Hilfe zum Memorieren biblischer Stoffe insbesondere für die Lesunkundigen waren auch die zahlreichen von den Hutterern überlieferten biblischen Erzähllieder. Diese bis zu 160 Strophen umfassenden Versifikationen biblischer Texte waren offensichtlich für die private Erbauung und nicht für den Gemeindegesang in gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt.⁸⁵

Die Ausrichtung der hutterischen Lebensweise auf die möglichst gründliche Aneignung biblischer Texte durch alle Angehörigen der Gemeinde steht nicht etwa in Spannung zu der spiritualistischen Grundüberzeugung von der Priorität des inneren Wortes des Geistes gegenüber dem äußerlichen Wort der Schrift. Was die Hutterer unter dem »inneren Wort« verstanden, war ja nichts anderes als die Verinnerlichung des »äußerlichen« Wortes der Bibel und dessen – von den Hutterern als inspiriertes Reden verstandene – Reproduktion, wie sie sich in der »Bibliolalie« Jakob Hutters, der charismatischen Bibelauslegung Peter Riedemanns und in den verblüffenden Bibelkenntnissen der hutterischen Laien manifestierte. Die beiden offensichtlichsten Hindernisse, die der Verwirklichung der Utopie des Erasmus von der allgemeinen Bibellektüre aller Gläubigen entgegengestanden hatten – die niedrige Alphabetisierungsrate und die Unerschwinglichkeit von Bibelexemplaren für den Großteil der Bevölkerung –, wurden von den Hutterern mit planmäßiger Anstrengung überwunden. Auf dem Umweg über die Lehre vom lebendigen Wort entstand bei den Hutterern in Mähren im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts eine Kultur des alltäglichen Umgangs mit der Heiligen Schrift, die der Vision des Erasmus auf eine unerwartete Weise sehr nahekam.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Beitrag beruht auf der Überarbeitung ausgewählter Abschnitte eines Kapitels in einem Sammelband über die Rezeption der Bibel in den Böhmisches Ländern vom 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert: Martin Rothkegel, Das Verständnis der Heiligen Schrift bei den Täufern in Mähren, in: Ota Halama (Hg.), *Amica Sponsa Mater. Bible v čase reformace*, Praha: Kalich, 2014, S. 177-225; englische Fassung (übersetzt von James M. Stayer): The Living Word: Uses of the Holy Scriptures among Sixteenth-Century Anabaptists in Moravia, in: *The Mennonite Quarterly Review* 89, 2015, Heft 2 (Juli), S. 357-404.
- 2 Erasmus von Rotterdam, *Paraclesis ad lectorem pium* (1516), übersetzt nach: Werner Welzig

- (Hg.), Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3: Gerhard B. Winkler (Hg.), Erasmus In Novum Testamentum Praefationes. Vorreden zum Neuen Testament – Ratio. Theologische Methodenlehre, Darmstadt 1995, S. 12, S. 14.
- 3 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Variationen des Schriftverständnisses unter den Radikalen. Zur Vieldeutigkeit des Sola-Scriptura-Prinzips, in: ders., *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, S. 188-215.
 - 4 Zur Nikolsburger Reformation vgl. Martin Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia, in: John Roth und James Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden 2007, S. 163-215, dort S. 168-172.
 - 5 Vgl. Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1962 (im Folgenden: Hubmaier, *Schriften*), S. 328 f., 348 f., 364-365, 380-382, 400-402, 434 f.
 - 6 Die sechzehn Schriften Hubmaiers sind ediert in: Hubmaier, *Schriften*, S. 165-457; Adolf Laube (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Bd. 1, Berlin 1992, S. 595-621; die beiden Schriften Glaidts ebd., S. 749-771; Jiří Černý, Soňa Černá und Pavlína Kleiberová (Hg.), Glaidt, Hubmaier, Spittelmanier. *Tři texty mikulovských novokřtěnců*, Olomouc 2011 (Beiträge zur deutschmährischen Literatur, 20) [im Folgenden: Černý, *Tři texty*], S. 69-91.
 - 7 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 287-289.
 - 8 Die Nachrichten über Fischers Missionsreise aus der zeitgenössischen Chronik des Leutschauer Stadtrichters Conrad Spervogel sind abgedruckt in: Zoltán Csepregi, A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján, Budapest 2013 (*Humanizmus és Reformáció*, 34), S. 382-390; vgl. Martin Rothkegel, Andreas Fischer. Neue Forschungen zur Biographie eines bekannten Unbekannten, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 121, 2005, S. 325-351.
 - 9 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 284-304, 379-431; dazu Christof Windhorst, Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975, S. 111-137; David C. Steinmetz, Luther und Hubmaier im Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: *Evangelische Theologie* 43, 1983, S. 487-573.
 - 10 Zu Hubmaiers Schriftverständnis vgl. Christoph Windhorst, Wort und Geist. Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1974, S. 7-23; ders., *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976; Graeme R. Chatfield, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, Eugene, OR, 2013.
 - 11 Vgl. Carl M. Leth, Balthasar Hubmaier's «Catholic» Exegesis: Matthew 16:18-19 and the Power of the Keys, in: Richard A. Muller und John L. Thompson (Hg.), *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids, MI, und Cambridge 1996, S. 103-117; Darren Williamson, *Erasmus of Rotterdam's Influence Upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. Vancouver, BC, Simon Fraser University, 2005.
 - 12 Hubmaier, *Schriften*, S. 103. Die trotz Hubmaiers bewusster Anlehnung an Luthers Worttheologie zu beobachtenden Differenzen arbeitet heraus: Windhorst, *Wort und Geist*; ders., *Täuferisches Taufverständnis*, S. 183-213.
 - 13 VD16 H 5651, Hubmaier, *Schriften*, S. 116-163; vgl. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, S. 38-90.
 - 14 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 171, 229; ähnlich bei Glaidt: Černý, *Tři texty*, S. 76; Laube, *Flugschriften*, S. 760 f.

- 15 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 307.
- 16 Vgl. Martin Rothkegel, Bildersturm und Musenreigen: Die Nikolsburger Täuferreformation und die bildende Kunst, in: *Mennonitica Helvetica* 24/25, 2002/03, S. 9-28.
- 17 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 347-365.
- 18 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 111, 158 f., 275, 395 f.
- 19 Vgl. Chatfield, Balthasar Hubmaier, S. 361; siehe auch: Alastair Hamilton, The Apocryphal Apocalypse: 2 Esdras and the Anabaptist Movement, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 68, 1988, S. 1-16; ders., The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment, Oxford 1999, S. 115-122; Jonathan Seiling, Solae (Quae?) Scripturae: Anabaptists and the Apocrypha, in: *The Mennonite Quarterly Review* 80, 2006, S. 5-34.
- 20 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 106 f., 120, 148, 157.
- 21 Vgl. ebd., S. 356.
- 22 Vgl. Rothkegel, Bildersturm und Musenreigen, S. 20-23.
- 23 Zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Hubmaier vgl. dessen Allegorese des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter und die Zurückweisung von Zwinglis Identifikation der Johannestaufe mit der christlichen Taufe, Hubmaier, Schriften, S. 127, S. 196 f.; Windhorst, Täuferisches Taufverständnis, S. 54-58.
- 24 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 431-457.
- 25 Vgl. ebd., S. 484 f.
- 26 Auszüge gedruckt in: Martin Rothkegel, Anabaptist Sabbatarianism in 16th Century Moravia, in: *The Mennonite Quarterly Review* 87, 2013, S. 519-573, dort S. 555-560.
- 27 Vgl. Jürgen Kaiser, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutung des Sabbats in der Reformation, Göttingen 1996, S. 190-205, der Text einer Gegenschrift gegen Fischers *Scepastes* von Valentin Krautwald dort S. 264-298.
- 28 WA 50, S. 308-337; vgl. Thomas Kaufmann, Luthers »Judenschriften« in ihren historischen Kontexten, Göttingen 2005 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 2005/6), S. 525-532; ders., Luthers »Judenschriften«: Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 81-90; Martin Rothkegel, Die Sabbater. Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz im mährischen Täuferum, in: Rolf Decot und Matthieu Arnold (Hg.), Christen und Juden im Reformationszeitalter, Mainz 2006, S. 59-76.
- 29 Vgl. Rothkegel, Anabaptist Sabbatarianism, S. 551-553.
- 30 Zu Hut vgl. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Australian Anabaptist Movement 1525-1531, Scottdale, Pa. und Kitchener, Ont., 1977, S. 62-117; Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002 (Habil. Erlangen 1972).
- 31 Zu Huts Aufenthalt in Mähren vgl. ebd., S. 252-280.
- 32 Zu Huts Anhängern in Mähren vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore, Maryland, und London 1995, S. 54-76.
- 33 Vgl. Martin Rothkegel, Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz, 1530/31, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 2012, S. 7-44.
- 34 Vgl. Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia, S. 182-189.
- 35 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings, S. 214-235.
- 36 Zur Zahl der Bewohner der hutterischen Bruderhöfe vgl. Jiří Pajer, Kolik bylo novokřtěnců na Moravě? in: Studie o novokřtěncích, Strážnice 2006, S. 61-68; zur Struktur und Kultur der hutterischen Gegengesellschaft vgl. Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und

- Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003.
- 37 Zu Huts Schriftverständnis vgl. Packull, *Mysticism*, S. 66–87; Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 412–420, 453–466.
- 38 Huts *Anfang eines rechten christlichen Lebens* wurde sowohl von den Austerlitzer Brüdern als auch von den Hutterern überliefert: Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.): *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555: Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder* gen. Maler. Bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel, Gütersloh 2007 (im Folgenden: *Kunstbuch*), S. 166–199, das Zitat dort S. 170; englische Übersetzung des »Kunstbuchs«: John D. Rempel (Hg.), *Jörg Maler's Kunstbuch. Writings of the Pilgram Marpeck Circle*, Kitchener, Ont., 2010. Dieselbe Schrift nach einer hutterischen Handschrift: Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, Leipzig 1938, S. 12–28, dort S. 14.
- 39 VD16 H 6217; Laube, *Flugschriften*, S. 687–701, dort S. 689 f.; zu dem Nachdruck (Wien: Johann Singriener, um 1530) vgl. Martin Rothkegel, *The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 74, 2000, S. 51–85, dort S. 61 f.
- 40 Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 212–215, dort S. 212; zur Frage der Verfasserschaft vgl. Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 96–99.
- 41 Vgl. Hut, *Christliche Unterrichtung*, Laube, *Flugschriften*, S. 689. Ähnliche Zusammenstellungen und »geistliche« Auflösungen diskordanter Schriftstellen begegnen auch bei Hans Denck und Sebastian Franck, vgl. Walter Fellmann (Hg.), *Hans Denck, Schriften*, 2. Teil: *Religiöse Schriften*, Gütersloh 1956, S. 67–74 (in einem von mährischen Täufern herausgegebenen Nachdruck von Hans Huts *Christlicher Unterrichtung*, Wien: Johann Singriener, um 1530, sind Dencks 40 »Gegenschriften« in Huts Text eingefügt, ähnlich in hutterischen Abschriften, vgl. Rothkegel, *Hutterian Brethren*, S. 61 f.); Siegfried Wollgast (Hg.), *Sebastian Franck, Paradoxa*, Berlin 1966. Ferner vgl. Sebastian Francks Schrift *Das verbütschert, mit sieben Siegeln verschlossen Buch, das recht niemand aufzun, verstehen oder lesen kann denn das Lamm und die, mit dem Thau bezeichnet, dem Lamm angehören* (Augsburg: Heinrich Steiner) 1539, VD16 F 2136. Auffällig ist Francks Anspielung auf Off 7,1–3, die Versiegelung der Auserwählten mit dem Zeichen des Thau, als das Zeichen derer, die den geistlichen Sinn hinter den scheinbar widersprüchlichen Aussagen der Schrift erkennen können. Derselbe Bibeltext Off 7,1–3 lag Huts Taufpraxis zugrunde, vgl. Gottfried Seebaß, *Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975, S. 138–164; Werner O. Packull, *The Sign of Thau: The Changing Conception of The Seal of God's Elect in Early Anabaptist Thought*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 61, 1987, S. 363–374. – Die Argumentation mit widersprüchlichen Aussagen des Literalsinns, in formaler Hinsicht offenbar angeregt durch die kanonistische Konkordanzmethode (*concordantia discordantium canonum*) des Gratian, begegnet bereits in der Taulerschen Mystik, vgl. *Vitae Ioannis Tauleri Historia*: »Scis enim ipse, ut Sacra Scriptura (...) multis in locis sibimet contraria videatur. At qui eam in lumine Sancti Spiritus recte novit intueri, (...) ille nimirum evidenter agnoscit, quod ea per omnia sibi concordat. Itaque nunc primum sapienter scripturas intelliges, et nunc primum veram imaginem et exemplar veritatis Domini nostri Iesu Christi recte sequeris«, Johannes Tauler, *Opera Omnia* [Faksimile der Ausgabe Köln: Johannes Quentel, 1548], Hildesheim, Zürich und New York 1985, Bl. XX^v.
- 42 Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 215.
- 43 Ebd., S. 214 f.
- 44 Leonhard Schiemer, *Die zwölf Artikel des christlichen Glaubens, Von der wahren Taufe Christi* (1527/28), *Kunstbuch*, S. 299–340, dort S. 307; nach einer hutterischen Handschrift: Müller,

- Glaubenszeugnisse, S. 44-58, 77-79, dort S. 48.
- 45 Allerdings lehrten Hut und seine Anhänger, durch den Kreuzestod Christi sei die Erbsünde aller Menschen getilgt worden, vgl. Seebaß, Müntzers Erbe, S. 461-463.
- 46 Hans Hut, *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens* (1527), Kunstbuch, S. 170.
- 47 Wilhelm Reublin, Brief an Pilgram Marpeck in Straßburg (Auspitz, 26. Januar 1531), Nürnberg, Bayerisches Staatsarchiv, Markgrafentum Ansbach, Ansbacher Religionsakten 39, Bl. 118-120 (zeitgenössische Abschrift); gedruckt in: Carl Adolf Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufbruchs in drei Büchern. Zweites Buch, Leipzig 1860, S. 253-259.
- 48 Zum Antispiritualismus Marpecks und der Austerlitzer Brüder vgl. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*, Waterloo, Ont. / Scottdale, Pa., 1993, S. 93-163; Neal Blough, *Christ in Our Midst. Incarnation, Church and Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck*, Kitchener, Ont., 2007; Walter Klaassen / William Klassen, *Marpeck. A Life of Dissent and Conformity*, Waterloo, Ont. / Scottdale, Pa., 2008; Martin Rothkegel, *Die Austerlitzer Brüder oder Bundesgenossen: Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren*, in: Astrid von Schlachta und Anselm Schubert (Hg.), *Grenzen des Täuferniums. Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh 2009, S. 232-270; Anselm Schubert, *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* 85, 2011, S. 7-36.
- 49 Texte von Hans Denck, Christian Entfelder, Sebastian Franck, Theophrastus Paracelsus, Adam Reißner, Johann Heyden und Johann Arndt, vgl. Matthias H. Rauert und Martin Rothkegel, *Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa*, hg. von Gottfried Seebaß†, Bd. 1-2, Gütersloh 2011 (im Folgenden: *Katalog der hutterischen Handschriften*), Index S. vv.
- 50 Vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit*, Ithaca, New York, 1943, S. 365 f.
- 51 Vgl. Robert Friedmann (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II*, Gütersloh 1967, S. 175.
- 52 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 224-235.
- 53 Vgl. ebd., S. 133-146.
- 54 Gabriel Ascherham, *Was sich verlaufen hat unter den Brüdern, die aus aller Teutschen Nation vertrieben waren um des Glaubens willen, die darum zu derselbigen Zeit in das Mährerland kommen zu Aufenthalt ihres Lebens, von dem 1528. Jahr bis auf das 1541. Jahr*, Auszüge überliefert in: Christoph Andreas Fischer, *Der hutterischen Widertäufer Taubenkobel*, 1607 (VD17 12:110979A), S. 55-57, dort S. 56; vgl. Martin Rothkegel, Gabriel Ascherham, in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Bd. 27, Baden-Baden und Bouxwiller 2012, S. 139-180, dort S. 179.
- 55 Jakob Hutter, *Brief an die Gemeinde in Mähren, überbracht durch Hieronymus Käls, Tirol 1535*, nach der Handschrift der Universitätsbibliothek Wien, I.87.708 (Ms I 340), Bl. 329r-351v, gedruckt bei Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 150-159. – Weitere Briefe Hutterers sind in einer (teilweise fehlerhaft) modernisierten Textfassung gedruckt in: *Die Hutterischen Epistel* (sic), 1527 bis 1767, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 1, Elie, Manitoba, 1986, S. 23-83.
- 56 Zu Riedemann vgl. Ursula Lieseberg, *Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert*, Frankfurt u. a. 1998; Andrea Chudaska, *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003, S. 369-381; Verzeichnis der überlieferten Schriften Riedemanns; Werner O. Packull, *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition*, Kitchener, ON, 2007.

- 57 VD16 R 2338; Neudrucke (nach einem Nachdruck von 1565): Peter Riedemann, *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glauben. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*, Berne, Indiana, 1902 (mehrere Nachdrucke); Peter Rideman (sic), *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt, ausgangen*, Ashton Keynes, Wiltshire, 1938 (diese Ausgabe im folgenden: Riedemann, *Rechenschaft*). – Zur Statistik der Bibelzitate in der *Rechenschaft* vgl. Robert Charles Holland, *The Hermeneutics of Peter Riedemann (1506-1556). With Reference to I Cor. 5,9-13 and II Cor. 6,14-7,1*, Diss. Basel 1970, S. 133-141.
- 58 Riedemann, *Rechenschaft*, S. 216.
- 59 Ebd., S. 67
- 60 Ebd., S. 68.
- 61 Ebd., S. 46.
- 62 Ebd., S. 47; vgl. ebd., S. 83-85 über die göttliche Berufung und ordentliche Wahl der Prediger.
- 63 Christoph Erhard, *Gründliche kurz verfasste Historia von Münsterischen Wiedertäufern, und wie die Hutterischen Brüder ... gedachten Münsterischen in vielem ähnlich ... sein*, München 1589, VD16 E 3755, Bl. 31v-32r.
- 64 Zieglschmid, *Älteste Chronik*, S. 356 f.
- 65 Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, M 1476, Bl. 240v.
- 66 Vgl. Martin Rothkegel, *Learned in the School of David: Peter Riedemann's Paraphrases of the Gospels*, in: Arnold Snyder (Hg.), *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener, Ontario, 2002, S. 233-256; ders., *Zur Erasmus-Rezeption im Täuferum: Die Evangelienparaphrasen des Peter Riedemann (1549)*, in: Ludwig Braun (Hg.), *Album Alumnorum Gualthero Ludwig septimum decimum lustrum emenso dedicatum*, Würzburg 2014, S. 143-158.
- 67 Zu den Bibelparaphrasen des Erasmus vgl. Friedrich Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1986; zu den deutschen Übersetzungen vgl. Irmgard Bezzel, Leo Jud (1482-1524) als Erasmusübersetzer. Ein Beitrag zur Erasmusrezeption im deutschsprachigen Raum, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49 (1975), S. 628-644; Heinz Holeczek, *Erasmus deutsch*, Bd. 1: *Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519-1536*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1983, S. 109-128; Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mainz 1995, S. 45-56.
- 68 Vgl. Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 155.
- 69 Vgl. Gilbert Dahan, *Art. Interpretationes nominum Hebraicorum*, in: André Vauchez (Hg.), *Encyclopedia of the Middle Ages*, Bd. 1, Cambridge 2000, S. 730; vgl. auch Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, 2. Aufl., Göttingen 1887; Franz Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus*, 2 Bde., Leipzig 1914/15.
- 70 Vgl. Regensburg, Stadtarchiv, Eccl. I, Nr. 43c, 10 (25187-25227); Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 156.
- 71 Nach der Handschrift: Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, M 1476; vgl. Katalog der Hutterischen Handschriften, 1275-1277, Nr. 455.
- 72 Vgl. Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 152-154.
- 73 Bratislava, Lyceálna knižnica, Rkp. Sobotište 42, Bl. 2r; vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, S. 532 f., Nr. 123; Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 155.
- 74 Vgl. die Zusammenstellung der hutterischen Bibelparaphrasen ebd., S. 148.

- 75 Vgl. Werner O. Packull, »A Hutterite Book of Medieval Origin« Revisited: An Examination of the Hutterite Commentaries on the Book of Revelation and their Anabaptist Origin, in: The Mennonite Quarterly Review 56, 1982, S. 147-168; ders., Der Hutterische Kommentar der Offenbarung des Johannes. Eine Untersuchung seines täuferischen Ursprungs, in: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung, herausgegeben vom Bayerischen Nationalmuseum München, Redaktion: Ingolf Bauer und Christa Zimmermann, Bolanden-Weierhof 1985, S. 29-37.
- 76 Vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, 511-513, Nr. 105.
- 77 Vgl. ebd., 80-92, Nr. 16 (Ps. 1-50); S. 517 f., Nr. 111 (Ps. 1-35); S. 749, Nr. 305 (Ps. 104-149).
- 78 Vgl. Martin Rothkegel, Zur Buchkultur der Hutterischen Brüder in Mähren und Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert, in: Tünde Katona und Detlef Haberland (Hg.), Kultur und Literatur der Frühen Neuzeit im Donau-Karpatenraum. Transregionale Bedeutung und eigene Identität, Szeged 2014, S. 261-300.
- 79 Zum hutterischen Schulwesen vgl. Johann Loserth, Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. Beiträge zu ihrer Geschichte, Lehre und Verfassung, in: Archiv für österreichische Geschichte 81 (1895), S. 135-322; Wilhelm Wiswedel, Das Schulwesen der Hutterischen Brüder in Mähren, in: Archiv für Reformationsgeschichte 37, 1940, S. 38-60; Gary James Waltner, The Educational System of the Hutterian Anabaptists and their Schulordnungen of the 16th and 17th Centuries, M.A. Thesis, University of South Dakota, 1975; Martin Rothkegel, Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1998, S. 85-106.
- 80 Den folgenden Angaben liegen die im Katalog der hutterischen Handschriften erfassten Biblexemplare hutterischer Herkunft zugrunde.
- 81 *Das gantz new | Testament/ nach d(er) alten trantz=|lation/ so im 33 Jar durch Chri=|stoffel Froschawer zu Zu(e)rich außgan|gen: itzt von newen jn druck verfertigt diß M.D.LXX Jar. | Gezieret mit vil scho(e)ne(n) vnnd | notwendigen Concordantzen. | Gedruct zu Prag bey Georg | Datzicky/ Anno I.5.70. | 4°, 467 (= 367), [3] Bl.; vgl. Martin Rothkegel, Hutterian Brethren and Printed Book, 72-75; Katalog der hutterischen Handschriften, 616, 625, 627, 629, 630, 789, 980 (Nr. 236, 245, 246, 248, 251, 253, 320, 375).*
- 82 Univerzitná knižnica v Bratislave, Sign. 25.B.2225 (*Biblj | České | Djl druhý | ... | MDLXXX.*). Hinweis von Dr. Jiří Just, Kutná Hora.
- 83 VD16 C 4907; Katalog der hutterischen Handschriften, 1093, Nr. 415.
- 84 Vgl. ebd., 613, Nr. 232 (Bibel aus dem Inventar einer hutterischen Werkstatt); zum Lesen in den Werkstätten während der arbeitsfreien Zeit vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Philadelphia, Pennsylvania, 1947, S. 524.
- 85 Zu den Versifikationen von Bibeltexten in hutterischen Liedersammlungen, bei denen es sich teils um Abschriften aus Drucken nicht hutterischer Verfasser, teils um hutterische Originaldichtungen handelt, vgl. Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte, Berlin 1903, S. 165-260; Ursula Lieseberg, Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1998, S. 60-70.

Hans Denck: Radikalität im Verborgenen

Hans Denck (ca. 1500 – 1527) besaß eine gute akademische Ausbildung mit soliden Griechisch- und Hebräischkenntnissen.¹ Vor seiner Tätigkeit als Leiter der Lateinschule an der St. Sebald Pfarrkirche in Nürnberg (von September 1523 bis Mitte Januar 1525) war er 1522/1523 in Basel bei den Druckern Andreas Cratander und Valentin Curio als Korrektor tätig gewesen. In dieser Zeit festigte er seine Beziehung zum Humanisten und Theologen Johannes Oekolampad (1482–1531), dessen Baseler Vorlesung über den Propheten Jesaja er im Frühjahr 1523 hörte.²

Als im Spätherbst 1524 die von Andreas Karlstadt in mehreren Flugschriften verbreitete und Martin Luthers Verständnis diametral entgegen gesetzte Abendmahlssauffassung begann, in Nürnberg mehr und mehr Anhänger zu finden, reagierte der Stadtrat darauf, indem er strenger gegen abweichende Positionen vorging. Am 29. Oktober wurde »Thomam Muntzers discipel« Heinrich Schwertfeger (gen. Pfeiffer) der Stadt verwiesen³; auch gegen den Maler und Flugschriftenautor Hans Greiffenberger wurde zeitgleich ein Verfahren eingeleitet, das sich bis in den November hinzog.⁴ In Fragen evangelischer Rechtgläubigkeit ließ sich der Rat durch den mit Luthers Lehre gut vertrauten Prediger an St. Lorenz Andreas Osiander beraten. Aus einem Ratserlass vom 11. November 1524 geht hervor, dass auch in Gastschenken intensiv über die Realpräsenz Christi im Altarsakrament diskutiert wurde.⁵ In dem so entstandenen Klima von Nachforschungen und Verdächtigungen wurden Anfang Januar 1525 auch die Malergesellen Sebald und Barthel Beham⁶ wegen abweichender Äußerungen zum Abendmahl angezeigt. Im ersten Verhör der beiden wurde am 10. Januar deutlich, dass sie sich darüber in einem Kreis ausgetauscht hatten, dem auch Hans Denck angehörte. Eine von Denck seitens des Stadtrates daraufhin eingeforderte schriftliche Stellungnahme zu seinen theologischen Ansichten⁷ wurde von der Predigergruppe um Andreas Osiander, die dem Rat zur Seite stand, negativ bewertet und führte dazu, dass Denck am 21. Januar 1525 der Stadt verwiesen wurde.⁸ Ohne auf weitere Details dieser für Denck kurzen Nürnberger Zeit einzugehen, ist festzuhalten, dass er auch hier, wie bereits vorher in Basel, Verbindung zum Buch- und Kunstgewerbe hatte, wie es sein Kontakt zu Hans Hut und den Brüdern Beham belegt. Denck befand sich im Austausch mit einem Kreis gleichaltriger, für radikale Kritik am alten Kirchensystem aufgeschlossener Gesinnungsgenossen und bewegte sich in dem

Umkreis, in dem die illustrierten Flugblätter (s. o. Anm. 6) entstanden. Seit dem Spätsommer 1525 hielt Denck sich für ein ganzes Jahr in Augsburg auf.⁹ Seine Flugschrift *Was geredet sei, dass die Schrift sagt, Gott tue und mache Gutes und Böses* (1526 in Augsburg bei Silvan Otmar gedruckt) beginnt er mit den Worten: »Ich Hanns Dengk, bekenn mich frey vor allen gottßfürchtigen menschen, das ich meinen mund wider meinen willen auffthu und ungern vor der welt von Gott rede, welcher mich doch dringet, das ich nit schweigen mag. Und allein in seinem namen will ich frölich reden, wie schwär es mir ymmer sein mag.«¹⁰ Damit tritt er »in der Stilisierung eines Propheten« vor die Öffentlichkeit¹¹ und in diesem Bewusstsein um eine inspirierende Vermittlung der von ihm neu entdeckten evangelischen Botschaft bemüht. Besonders eine seiner drei in Augsburg veröffentlichten Schriften fällt dadurch auf, dass sie die Leser vor Herausforderungen stellt, zu deren Lösung sie ihnen jedoch keine konkrete Handhabe zu bieten scheint. Gemeint ist Dencks Flugschrift *Wer die Wahrheit wahrlich liebhat*, in der vierzig der Bibel entnommene Gegensatzpaare einfach der Reihe nach aufgelistet werden. In ihrem Titel fordert diese Flugschrift »Wahrheitsliebende« auf, zu prüfen, ob ihre Glaubenserkenntnis den Einklang solcher nur scheinbar gegensätzlicher Bibelaussagen wahrzunehmen vermag.¹² Im Vorwort kritisiert Denck, dass »under zwaintzig gelerten einer part[ei], helt selten ainer in allen stucken gleych mit dem andren«, dass »ainer wider den anndern mit stucken der schrift zanckend« auftrete, »ain yeder das seine verficht; unangesehen, das seiner widerpart geschriff auch wahrheit ist«.¹³ Lapidarisch führt er das darauf zurück, dass wir »die gehaimnuß Gottes« weniger verstünden »dann ain unvernünfftig thyr unser sprach.« Denjenigen, der »nit lesen kann« ermutigte er, »mit gantzer übergebung seyn selbs zu dem mayster« zu gehen, der »alle doctores zu schul für, welcher auch allain den schlüssel zu diesem buch hat, darin alle schetz der weyßhait begryffen sind.«¹⁴ Diese Aufforderung konnten auch einfache, nicht lesefähige Personen als Einladung verstehen, Christen aufzusuchen, die ihnen diesen alternativen, auch Analphabeten zugänglichen Weg zum Verständnis der zentralen biblischen Botschaft durch den Heiligen Geist nahezubringen vermochten.¹⁵ In einer weiteren ebenfalls 1526 in Augsburg gedruckten Flugschrift schreibt Denck, dass ein »glaub oder urteil, das nicht durch den schlüssel Davids aufgethon ist«, nicht »on grossen irrthumb (mag) angenommen werden«.¹⁶ Zu dem scheinbar zentralen Begriff des *Schlüssel Davids* bietet er den Lesern jedoch auch hier keinen weiterführenden Hinweis.¹⁷ In diesem Zusammenhang ist es deshalb um so bedeutsamer, dass im selben Jahr 1526 in Augsburg die von Thomas Müntzer erstmals 1524 veröffentlichte Schrift *Von dem gedichteten Glauben* neu aufgelegt wurde. Sie erschien jedoch unter Pseudonym und mit einem anderen

Titel.¹⁸ Hart heißt es dort: »Der gottloße nimpt die gschrift [-Stellen] an gern über die masse/ do ain ander vor in leydet/ da[rauf] bawt er ain starcken glauben/ do es aber gilt anzusehen, das [geschlachtete] Lemlin/ das das buch aufschleüst [Offb 5,9]/ do will er seyne seele nycht verlieren/ wil dem Lamb nicht gleich werden/ ... Wan(n) dem gelerten/ nach menschlicher weiße/ fürgetragen wirt die gantze gschrift/ so kan er sye doch nicht/ solt er auch [der Textfülle wegen] vonn ain annder brechen/ er muß erwarten das sie im eröffnet werde/ mit dem schlüssel Davidis auff der keltern [Offb. 14,19]/ do er zerknitschet wirt/ in aller seyner angenommenen weyße (...).«¹⁹ Der im Titel dieses Beitrags verwendete Begriff »Radikalität im Verborgenen« bekommt m. E. über solche für Flugschriftenleser auf den ersten Blick nicht ganz aufschlüsselbaren Sachverhalte seinen Sinn. Obwohl solche Flugschriften in aller Öffentlichkeit kursieren, erschließen sich die nur angedeuteten Sachverhalte erst, wenn die Kontaktaufnahme mit einem »Konventikel« erfolgt, in dem vom Heiligen Geist bewegte »Geschwister« z. B. vermitteln, wie sich biblische Gegensatzpaare entschlüsseln lassen, bzw. auf klärende Inhalte in weiteren (pseudonymen oder anonymen) Flugschriften aufmerksam machen.²⁰

Diese Radikalität Dencks im Verborgenen war für den Augsburger Reformator und Lutheraner Urbanus Rhegius (1489 – 1541) etwa um die Mitte des Jahres 1526 kein Geheimnis mehr. Auch er hatte im Dezember 1524 eine »Warnung« veröffentlicht *Wider den neuen Irrsal Doctor Andres von Karlstadt des Sakrament halben*.²¹ Nun, im September 1526, entschied sich Rhegius dazu, Denck öffentlich für seine irrigen theologischen Ansichten zur Verantwortung zu ziehen. Dieser nahm die Herausforderung an, sah aber wohl keine Aussichten, dem gegen ihn aufgebauten Disputationsdruck erfolgreich standhalten zu können. Denck verließ daraufhin die Reichsstadt an Wutach und Lech.²² Im Oktober 1526 hielt er sich dann nachweislich in Straßburg auf. Dort war etwa zur selben Zeit auch Ludwig Hätzer²³ (von Basel kommend) eingetroffen.

Das Wirken Dencks in Straßburg führte relativ schnell zu einem Konflikt mit den in der Reichsstadt etablierten Reformatoren. Daraufhin kam es zu einem Disputationsgespräch zwischen Martin Bucer (1491 -1551) und Hans Denck, das seine Ausweisung am 26. Dezember 1526 zur Folge hatte. Für die Weiterführung der wahrscheinlich von Denck und Hätzer (vielleicht in Kontakt mit dem Hebraisten und Straßburger Reformator Wolfgang Capito) dort begonnenen Arbeit an der Übersetzung der alttestamentlichen Propheten in die Volkssprache zeichnete sich Worms als geeigneter Ort ab. Dort lebte der wahrscheinlich mit Capito durch gemeinsame Studienjahre in Heidelberg bekannte Oswald Leber (um 1485 - 1530), der sich durch gute Hebräischkenntnisse auszeichnete und Kontakte zur jüdischen Gelehrtengeinschaft in Worms

hatte.²⁴ Auch Hätzer begab sich in der zweiten Januarhälfte 1527 nach Worms. Nach knapp zwei Monaten gemeinsamer Arbeit hatten Denck und Ludwig Hätzer dort Ende März 1527 die erste Übersetzung aller alttestamentlichen Propheten in die deutsche Sprache fertiggestellt. Durch den Druckort dieser Übersetzung in der Wormser Offizin Peter Schöffers d. J. wurde dieses epochale Werk gemeinhin als *Wormser Propheten* bekannt.²⁵ Da die Mitarbeit Dencks an dieser Übersetzungsarbeit ausdrücklich von Hätzer hervorgehoben wird, stellt sich die Frage, in welchem Maß sich Denck bis dahin konkret mit den alttestamentlichen Propheten beschäftigt hatte. Obwohl Prophetenzitate in den von ihm veröffentlichten Texten eher selten sind²⁶, spielen die alttestamentlichen Propheten in ihnen eine bedeutende Rolle. Dencks schon erwähnte Schrift *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* (Augsburg 1526) schließt mit einem Zitat aus Jesaja 29 (11f.). Es prophezeit die Unfähigkeit sowohl Gelehrter als auch Ungelehrter, durch eigene Lektüre der Schrift zum rechten Verständnis Gottes zu gelangen.²⁷ Mehrmals verweist Denck auch in seiner Schrift *Vom Gesetz Gottes* (Erstdruck: Augsburg 1526) explizit auf die harte Kritik an den falschen Propheten Jerusalems und Samarias, wie sie in Jeremia 23 ihren Ausdruck findet. Dabei wird deutlich, dass Denck zeitgenössische (Schrift-) Gelehrte mit den biblisch als »falsche Propheten« bezeichneten Gegnern des Propheten Jeremia gleichsetzt. Drei in kurzem Abstand wiederholte Randvermerke auf Jeremia 23²⁸ heben den zentralen hermeneutischen Wert dieses Kapitels für Dencks Theologie und sein prophetisches Selbstverständnis hervor. Die Aussage in derselben Schrift, Gott habe »(...) Noe den sündtfluß verkünden lassen, Esaiam, Hieremiam und andre propheten die verstörung Israel und Juda, Christus und alle apostel den grossen tag des herrn, auf das sich nyemandt möge beklagen er sey verkürtzet worden«²⁹, gewinnt vor dem Hintergrund der Anfeindungen gelehrter Theologen, denen sich Denck immer wieder ausgesetzt sah³⁰, prophetisch-endzeitlichen Charakter.

Zu Dencks Prophetenexegese gibt es ein wichtiges bisher in der Forschung wenig beachtetes Dokument. Es handelt sich um die von Jakob Cammerlander³¹ Anfang 1532 in Straßburg gedruckte Ausgabe einer Kommentierung des alttestamentlichen Propheten Micha.³² Der biblische Text stimmt mit dem Micha-Text der Wormser Prophetenausgabe³³ überein, so wie auch diverse weitere darin vorkommende Zitate aus anderen Prophetenbüchern.³⁴ Aus Cammerlanders Angaben in der Vorrede an Landgraf Philipp von Hessen³⁵ geht hervor, dass Denck über längere Zeit einen »Micha-Text« bei sich hatte, mit Anmerkungen zu einer Reihe thematischer »Schwerpunkte«, die in den Kapiteln des Buches Micha angesprochen werden.³⁶ Der Entstehungsprozess der Druckvorlage dieser Micha-Auslegung Dencks (zwischen seinem Tod im November 1527 in

Basel und der Veröffentlichung Anfang 1532 in Straßburg) ist komplex.³⁷ Be-
 eindruckend bleibt die sozialkritische Wucht der von Denck auf seine damalige
 Realität übertragenen Aussagen Michas: »Wer nun jetzunt will sein ein pro-
 phet, von Got gesandt in diese welt zu verkündigen den zorn Gottes, der muß
 nit ansehen ein eynigen menschen, (...), sunnder frei hineintreten, da sie am
 dicksten stan, sye seien hoch oder nider geschorn, und sagen, nit alleyn vom
 bapst und seinem anhang on ende, dann sie habens nicht alleyn gethan, sunder
 auch von andern ständen, herrn, fürsten, edelen und unedeln, (...)«.³⁸ Im 3.
 Kapitel (Verse 1 - 3) wendet sich der alttestamentliche Prophet an die »Häup-
 ter« Jakobs und »Fürsten des Haus Israels«. Micha wirft ihnen vor, das Recht zu
 beugen, Gutes zu hassen und Arges zu lieben. Die Herrscher, sowohl im Nord-
 als auch im Südreich, würden ihren Untertanen »Haut und Fleisch« von »den
 Beinen schinden« und ernährten sich gemeinsam vom Fleisch des Volkes, das
 sie in einem Gemeinschaftskessel gar kochten. Im Verlauf seiner Kommentie-
 rung dieses an die politische Oberschicht gerichteten prophetischen Vorwurfs
 heißt es bei Denck: »Wie es aber fasel [= zugehe] bei den alten, siht man in der
 schrift, zu unsern zeiten gibts die erfahrung, al[le]s (,) selbst (Got erbarms) recht
 thun(,) get niemants mehr an; wer besser mag, der frißt den andern, und ist jet-
 zunt also ein jämmerlich wesen in der welt, alß vormals nie gehort ist worden,
 darumb unseren herren und fürsten billich wie den alten dieser text mag für-
 gehalten werden.«³⁹ Der Gegenwartsbezug alttestamentlicher Herrschaftskritik
 wird von Denck explizit hervorgehoben; der alte biblische Text wird damit in
 seiner kritischen Intensität aktualisiert.⁴⁰ Mit seiner Prophetenexegese lieferte
 der junge und humanistisch geprägte Akademiker Denck im Verborgenen den
 mit ihm verkehrenden Kreisen einen sozialkritischen Ansatz, von dem in den
 unter seinem Namen erschienenen Veröffentlichungen keine direkten Spuren
 zu finden sind. Die politische Absicht einer Übertragung der gesellschafts- und
 machtkritischen Botschaft der alttestamentlichen Propheten⁴¹ auf die eigene
 Gegenwart gehörte 1526/1527 bei einem mit prophetischem Selbstbewusstsein
 agierenden Dissidenten wie Denck konstitutiv zu seiner (weitaus im Verborge-
 nen ablaufenden) täuferischen Missionstätigkeit.

Die Vermittlung dieser Botschaft an »einfältige« Brüder und Schwestern⁴² fand
 aber auch über den Weg didaktischer Bild-Textimpulse statt, wie es z. B. der Ti-
 telblattholzschnitt eines Nachdrucks von Dencks *Vom Gesetz Gottes* nahelegt.
 Auf dem Titelblatt des im Zusammenhang mit Dencks Aufenthalt in Straßburg
 veröffentlichten Nachdrucks seiner zuerst in Augsburg veröffentlichten Schrift
*Vom Gesetz Gottes*⁴³ befindet sich ein aufwendiger Holzschnitt. (s. Abbildung
 auf der Umschlagseite). Dabei bietet der Text der Flugschrift selbst kaum Ele-
 mente, die zum Verständnis dieser mit lateinischen Texten versehenen Illustration

tion beitragen. Es stellt sich die Frage, welches die Gründe für die publizistische Entscheidung gewesen sein könnten, einen in der Herstellung durchaus kostspieligen Holzschnitt für den Straßburger Nachdruck seiner Flugschrift anfertigen zu lassen. Der folgende Interpretationsversuch liefert Anhaltspunkte, die im Rahmen der bisher in diesem Beitrag angestrebten Skizzierung von Dencks Radikalität im Verborgenen eine Antwort möglich machen.

Auf dem Titelblattholzschnitt ist ein Mann abgebildet, der zwischen einem Lamm zu seiner Rechten und einer sich aufbäumenden Schlange zu seiner Linken steht und dessen Gesicht von einem aufgeschlagenen Buch verdeckt ist. Das offene Buch liegt mit seiner Deckelseite vor dem Gesicht; der lesekundige Gelehrte kann also beim besten Willen nicht in ihm lesen. Die Schellen an den Schnabelschuhen weisen den mit Gelehrtenrobe Bekleideten als Narren aus.⁴⁴ In seiner Rechten hält er ein langes brennendes Licht, in seiner Linken einen Rosenkranz. Die Inschrift *Typus Antichristi* über seinem Haupt kennzeichnet den Gelehrten als Sinnbild des Widerchrists.⁴⁵ In der von Jakob Cammerlander Anfang 1532 herausgegebenen »Micha-Auslegung« Dencks findet sich ein Hinweis zu der auf diesem Titelbild verwendeten Schlangensymbolik.⁴⁶ Die von Micha verwendete Anrede »O ihr Häupter Jakob« [Mi 3, 1] kommentiert Denck: »Das haupt solt seine glieder sampt dem gantzen leip dahin, das sie theten die gerechtigkeit, ziehen, so thunt ihr das widerspiel, und wirt also der kopff, leip, schwantz ein leip der ungerechtigkeyt und deß teuffels.«⁴⁷ Es folgt das Zitat Jesaja 9 [14] »Ich will kopff und schwantz, stock und zweyg eins tags von Israel abstümmlen. Der alt und eins grossen ansehens its haupt, der falsch lerent prophet ist der schwantz (...).« Als Randbemerkungen sind im Druck die Begriffe »Weltweiß[e]«, »Schriftgelehrt[e]«, »Werckheiligen« hinzugefügt. Weiter unten findet sich in Dencks Micha-Auslegung folgender Rückverweis auf diese Stelle: »Nu folget von der schlangen vergifftigen schwantz.« Und gleich darauf schließt das Zitat aus Micha an: »Wider die propheten, die mein volck verführen, redt der Herr (...).«⁴⁸ Die Schlange auf dem Titelblatt des Straßburger Drucks stellt also die Machthabenden in der Gesellschaft dar. »Weltweise« (*prudentes seculi*⁴⁹), »Werkgerechte (*iustitiarum*)⁵⁰« und »Schriftgelehrte« (*scribae*) bilden eine »Satansschlange«. Auf der Abbildung verspricht die »Satansschlange« dasselbe wie die Schlange im Schöpfungsbericht den ersten Menschen: »Eure Augen werden aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott; wissen, was gut und böse ist« (Gn 3, 5). Auf der entgegengesetzten Seite macht das »Christuslamm« deutlich, dass genau das Gegenteil davon zutrifft: »Eure Augen werden geschlossen, ihr werdet Ungerechte sein, nicht wissen, was gut und böse ist.« Auf dem Eckstein (1. Petr 2, 7) stehend verkündet das Christuslamm, wo Heil zu erlangen ist: »Ich bin: Weg, Wahrheit [und] Leben« (Joh

14, 6). Das sind drei Begriffe, die als Gegenentwurf zu denen auf dem Schlangenkörper zu verstehen sind. Die Zielscheibe der Kritik ist der im Zentrum des Bildes stehende Gelehrte mit dem Buch vor dem Gesicht, das ihm jede Sicht versperrt.⁵¹ Er hält es mit der Schlange, was die Ausrichtung des kleinen Fingers seiner rechten Hand subtil andeutet. Den rechten Weg zum Heil zeigen hingegen das nach rechts deutende Licht der Fackel und das vor dem Narren stehende nackte Kind (vgl. Joh 3, 3 u. 5). Es sieht das »Christuslamm« an und lehnt sich (auf dem rechten Bein balancierend) an die »Ich bin«-Tafel. Der sich aufbäumenden »Satansschlange« zu seiner Linken zeigt es mit angewinkeltem Arm die »kalte Schulter«.

Bei dieser Abbildung handelt es sich wahrscheinlich um impulsgebendes Anschauungsmaterial für täuferische Gruppengespräche abseits einer allgemein zugänglichen Öffentlichkeit. Die Verwendung lateinischer anstelle deutscher Texte lässt die Abbildung auf den ersten Blick weniger »volksnah« erscheinen, als mit ihr wohl beabsichtigt war. Durch diese Illustration wird m. E. ein Element der kommunikativen Praxis greifbar, die eine solche »Radikalität im Verborgenen« entstehen ließ. Solche volksnahen »reformatorischen« Debatten werden mit den repressiven Erfahrungen nach der Niederschlagung der Bauernaufstände 1525/26 aus den Wirtshäusern verschwunden sein. Andere Formen und Treffpunkte für die gemeinsame Bibelauslegung und den Austausch vom reformatorischen »mainstream« abweichender evangelischer Lehren wurden v. a. in unauffälligeren Hausgemeinschaften gesucht und gefunden. In seiner wohl 1528 postum veröffentlichten Schrift *Protestation und Bekenntnis*, die zu Beginn eine sehr persönliche Bilanz seines Lebensweges enthält, beendet Denck seine kurze Stellungnahme zur Taufe mit den Worten: »Der eifer umb deß Herrn haus⁵² hat mich außgeschickt/ und hat meine(n) verstand widerumb heym gerüfft. Recht thun imm hauß Gottes ist allmal gut/ aber bottschaft werben an die frembden/ ist nit iederman befohlen/ etcet.« Auch hier klingt in verklausulierter, bibelnaher Sprache Dencks prophetisches Sendungsbewusstsein an, eine durch die beabsichtigte Sache selbst eben nicht einfach zu greifende Radikalität im Verborgenen.

Anmerkungen

- 1 Zu Hans Denck: Gottfried Seebaß, Hans Denck, in: Fränkische Lebensbilder (NF) Bd.6, Würzburg 1975, S. 107-129; Werner O. Packull, Hans Denck in: TRE Bd. 8 (1981) S. 488-490; Clarence Bauman, The spiritual legacy of Hans Denck, Leiden 1991; Mathias Gockel, A Reformer's Dissent from Lutheranism: Reconsidering the Theology of Hans Denck (ca. 1500 – 1527), in: ARG 91, 2000, S. 127-148; Michael G. Baylor, Hans Denck. Vom revolutionären Wiedertäufer zum radikalen Spiritualisten, in: Jürgen Müller und Thomas

- Schauerte (Hg.), *Die gottlosen Maler von Nürnberg*. Katalog zur Ausstellung im Albrecht-Dürer-Haus Nürnberg (31. März bis 3. Juli 2011), Berlin 2011, S. 49-55; Geoffrey Dipple, Hans Denck, in: *Mennonitisches Lexikon V* (www.mennlex.de/doku.php?id=art:denck_hans); Thomas Kaufmann, *Personale Identitätskonstruktionen: ‚Erfahrungsmuster‘ in der frühen Reformation*, in: ders., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 572-577.
- 2 Vgl. Ernst Staehlin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939, S. 188 f.
 - 3 Vgl. hierzu Gerhard Müller (Hg.), *Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe Bd. 1*, Gütersloh 1975, S. 255-261.
 - 4 Vgl. ebd., S. 267-273.
 - 5 Vgl. Theodor Kolde, Hans Denck und die gottlosen Maler von Nürnberg, in: *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte* 8:1 (1901), S. 16 Anm. 2: »Ratsverlaß vom 11. Nov.: ‚marxen von wiblingen wirt auff dem steig beschicken und beaidigen anzusagen, was für ein schimpfflich wesen zu verachtung des leibs und pluts christi gehalten wird vnd dieselbigen gest all mit namen zu benennen.‘«
 - 6 Vgl. Alison G. Stewart, Sebald Beham, in: Müller und Schauerte (wie Anm. 1), S. 13-19, und die wahrscheinlich schon 1524 entworfenen, gegen die altgläubige Kirche agitierenden Holzschnittflugblätter, bekannt als »Höllenfahrt des Papstes«, »Sturz des Papstums«, »Luther und die Handwerker« (ebd., S. 192-197).
 - 7 *Bekentnis für den Rat zu Nürnberg. 1525*, in: Walter Fellmann (Hg.), *Hans Denck. Schriften* 2. Teil, Gütersloh 1960 (fortan zit.: Denck, Schriften), S. 20 -26.
 - 8 Vgl. hierzu G. Müller, (wie Anm. 3), S. 407- 424; und Gerd Schwerhoff, *Wie gottlos waren die »gottlosen Maler«?*. Zur Rekonstruktion des Nürnberger Verfahrens von 1525 und seiner Hintergründe, in: Müller/Schauerte, (wie Anm. 1), S. 33-48.
 - 9 Wohl kurze Zeit nach Beginn von Dencks Aufenthalt in Augsburg waren Informationen über seinen Konflikt mit dem Nürnberger Stadtrat an die Augsburger Obrigkeiten gelangt. Denck verfasste daraufhin ein Schreiben an die Ratsherren, in dem er zwei Gewährsleute nannte und angab, sich fortan mit der Erteilung von privatem lateinischen und griechischen Sprachunterricht ernähren zu wollen; vgl. Denck, *Schriften* 3. Teil, S. 132 f.
 - 10 Ebd., S. 25, 28–26, 2. Digitales Faksimile vom Erstdruck: VD16 D 569 ([www. Gateway-Bayern.de](http://www.Gateway-Bayern.de) - Verzeichnis der Drucke 16. / 17. Jh.).
 - 11 Kaufmann (wie Anm. 1), S. 576.
 - 12 Denck, *Schriften*, 2. Teil: »Zwu gegenschrifft müssen bayde war sein. Aber aine wirdt in der andern verschlossen, als das minder im merern, als zeyt in der ewigkait, stat in der unentlichait. Wer gegenschrifft ston lasset und nit veraynigen kann, disem manglet am grund der warhait.« S. 68, 14 - 17.
 - 13 Ebd., S. 68, 4 f. und 68, 10 f. Anspielung auf den 1525/1526 mit besonderer Härte geführten innerreformatorischen Abendmahlsstreit und wohl auch auf die Polemik zwischen Erasmus und Luther hinsichtlich der menschlichen Willensmacht.
 - 14 Ebd., S. 74, 9 f.; aus Dencks Vorwort (S. 68, 6 f.) ist klar, dass es sich bei diesem einzigen »Lehrmeister« um »den Heiligen Geist« handelt; vgl. Kaufmann (wie Anm. 1), S. 575.
 - 15 Die »frohe Botschaft«, die auch einfachen, nicht lesekundigen Menschen durch das konkrete Beispiel der sie umgebenden »Kreaturen« verkündigt wird, beschreibt Hans Hut ausführlich in seiner Schrift »Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens« (1526/1527); vgl. S. 177 – 180, in: Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527-1555*. Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler (Burgerbibliothek

- Bern, Cod. 464), Gütersloh 2007. Die Erkenntnis öffnende Ermächtigung einfacher Leute durch Gottes Hl. Geist in der Endzeit, bestätigt der Prophet Joel im Zusammenhang mit Gottes Verheißung einer Zeit in Frieden und Wohlstand für sein Volk (Joel 2, 18-27): »Nach dem wird ich [= Gott] meinen geyst auff alles fleysch außgiessen/ darvon ewere sün und töchter weissagen/ ewere eltesten treum treumen/ und ewere jungen gesellen gesicht sehen sollen/ ja ich wird auch meinen geyst über knecht un(d) mäd zu der selbigen zeit ausgiessen/...« (Joel 3, 1-2; im Wortlaut von Hätzers und Dencks 1527 in Worms gedruckter Übersetzung).
- 16 *Vom Gesetz Gottes. Wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllt werden muss*, Denck, Schriften, 2. Teil, S. 63, 15 ff.
- 17 In der Offenbarung des Johannes wird die endzeitliche Fähigkeit, das siebenmal versiegelte Buch aufzutun, dem gleichsam als »Wurzel Davids« bezeichneten Löwen und mit »sieben Geistern Gottes« ausgestatteten (geschlachteten) Lamm zugesprochen (Offb 5, 5-6 u. 9; vgl. Offb 3,7). Im Zusammenhang mit den zu ergründenden Geheimnissen (*mysteria*) der Schrift erwähnt Erasmus, im 1503 gedruckten ‚Enchiridion‘, den Schlüssel Davids; mit ihm tut der Sohn das mit sieben Siegeln verschlossene Buch, die Geheimnisse (*arcana*) des Vaters auf; vgl. Georg Baring, Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524, in: ARG 50, 1959, S. 145-180; S. 169. In der ‚Praefatio Ihesu Christi (...) in Psalterium David‘ (1513) legt Luther Jesus biblische Zitate in den Mund, aus denen hervorgeht, dass Christus mit dem Schlüssel Davids die Macht hat, dieses Buch der Psalmen aufzutun; vgl. Gerhard Ebeling, Lutherstudien, Bd. 1, Tübingen 1971, S. 113.
- 18 *Ain gründtlicher vnderscheid von dem rechtgeschafnen glauben, wider die heüchler und angenommen weiß der falschen Christenhayt. Christannus Hitz von Saltzburg*. (VD16 H3968 – digitales Faksimile). Erstmals von Gottfried Seeß (ders., Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, [theol. Habil. Erlangen 1972] Gütersloh 2002, S. 84 u. 303) als Schrift Müntzers identifiziert. Vgl. Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, Thomas Müntzer Briefwechsel [fortan: TMBW], Leipzig 2010, S. 211, S. 209, Anm. 4.
- 19 VD16 H3969, [B1*]; vgl. auch Günter Franz, Thomas Müntzer Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, S. 224, 18-28. Bei Müntzer findet sich dieses Verständnis vom Schlüssel Davids schon 1521 in der erweiterten Fassung seines sog. *Prager Manifests* (ebd., S. 498, 15-23), 1523 in seiner *Ordnung und Rechenschaft des Deutschen Amtes zu Alstedt* (ebd., S. 208, 7-14), und in wohl 1524 niedergeschriebenen Ausführungen *Über die Nachfolge Christi* (ebd., S. 527, 7-14).
- 20 In Augsburg erschien 1526 auch Jörg Haugs *Christliche Ordnung eines wahrhaftigen Christen, zu verantworten die Ankunfft seines Glaubens* (VD16 H782). Darin werden der Reihe nach »Die Sieben ... Stufen des heiligen Geists« beschrieben, durch die »der Mensch zur Vollkommenheit geführt wird«; vgl. Adolf Laube u.a. (Hg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535), Berlin 1992, Bd.1, S. 667 - 682. Denck und Hut standen dem in dieser Schrift vertretenen Diskurs nahe. Es ist gut möglich, dass einer von beiden die kurze Vorrede (ebd. S. 667, 1-20) zu diesem, wohl schon 1524 verfassten, Werk geschrieben hat.
- 21 Vgl. Hellmut Zschoch, Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530, Tübingen 1995, S. 169-180.
- 22 Vgl. ebd. 223 f.
- 23 Zu ihm vgl. die immer noch grundlegende Studie von Johann Friedrich Gerhard Goeters, Ludwig Hätzer. Spritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957, und Alejandro Zorzin, Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527-1528),

- in: MGBI Jg. 67, 2010, S. 25-49.
- 24 Vgl. hierzu Anselm Schubert, *Täuferturn und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*, Gütersloh 2008, S. 70-103, bes. S. 77 f.
- 25 »Alle Propheten nach Hebraischer sprach verteutsch.« [Übers.: Ludwig Hätzler und Hans Denck]; Oktavausgabe von Peter Schöffler d. J. in Worms (vgl. Bayerische Staatsbibliothek/ Herzog August Bibliothek Verzeichnis der im deutsche Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, Bd. 1-25, Stuttgart 1983-2000, B 3721; des weiteren: VD16), bzw. die Folioausgabe (VD16 B 3720 – digitales Faksimile). Vgl. auch Georg Baring, *Die »Wormser Propheten«*, eine vorlutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527, in: ARG 31 (1934), S. 23-41 und Ulrich Oelschläger, *Die Wormser Propheten von 1527 – Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel*, in: Eberburg-Hefte 42. Folge (2008), S. 19 - 50; besonders S. 342 f. die Übersichtstabelle der unterschiedlichen Ausgaben. Hier auch auf S. 341 die Abb. des Titelblatts der ersten Wormser Oktavausgabe.
- 26 Goeters (wie Anm. 23), S. 101 bemerkt: »Denck hatte (...) 1523 an der Jesajavorlesung Oekolampads teilgenommen, ist aber vor 1527 mit eigenen Arbeiten an den Propheten nicht hervorgetreten, auch sind Prophetenzitate in seinen Schriften selten.«
- 27 Denck stellt in dieser Schrift eine Reihe sich (scheinbar) widersprechender Bibelaussagen zusammen. Im Zitat aus Jes 29 (11 f.) deutet der Prophet an, dass alles, was auf Gott weist, wie Worte eines versiegelten Buches scheinen werde, das weder Lesekundige noch Leseunkundige verstehen könnten. Diese biblische Prophezeiung – so Denck – erfülle sich in der Gegenwart. Laut Denck besteht der einzige Ausweg im direkten Zugang zum »mayster [dem Heiligen Geist]«, der »allain den schlüssel hat zu disem buch [= Bibel], ..., darin alle Schätze der weyßhait begryffen seind.« (Denck, Schriften Teil 2, S. 74, 1-11). Vgl. hiermit *Vom Gesetzt Gottes*, ebd. S. 63, 11-19 – unter Bezug auf »den schlüssel Davids« (Jes 22, 22 und Offb 3, 7).
- 28 (1) »Wer die warhait in der warheit hatt, der kann sy on alle schrift berechnen (= beweisen), das kundten die schriftgeleerten nye, darumb das sy die warhait nitt von der warheit empfaen, sondern von den zeügen der wahrheit steelen (vgl. Jer 23,30)« (Denck, Schriften Teil 2, S. 59, 18-21). (2) »Wer nun die wellt und alle falschen christen erweysen kan, das al[le]s ir thun und lassen, auch das allergleyssendest, finsternuß sey, disen zeügen kennet Gott und hat in gesandt, wievil er ymmer zorn wider Got anrichtet, dann Got wayst allein, warzu es gedeyhen soll. Wer der welt sagt, das sy gern höret, und den falschen christen nit in ir hertz biß an den boden reden kann, der ist Gottes ungeruffter und unbestelter knecht (Jer 23, 17).« (Denck, Schriften Teil 2, S. 60, 14-19). Der erneute Verweis auf Jeremia macht deutlich, dass für Denck der biblische Maßstab gilt, nach dem ein unliebsame Kritik übender Knecht der wahren, von Gott gesandte Prophet ist. (3) »Wer Got nit von Got selb erkennen lernet, der hatt in nye erkandt. Wer Got mit höchstem fleyß suchet und nit von got gewar wirdt, wie Gott bey im gewesen sey, ee das er in gesucht hab, der hatt in noch nit funden und ist noch weyt von im. (...) Herr, mein Gott, wie geet es zu in der ellenden verkehrten wellt, das du so groß bist und dich nyemandt findet? So laut redest und dich nyemant höret? Und yederman so nahen bist, und das dich nyemandt sihet? (Jer 23, 23 f.)« (Denck, Schriften Teil 2, S. 61, 26-36).
- 29 Denck, Schriften 2. Teil, S. 65, 7-10. Der Ausdruck »er sei verkürzet worden« bezieht sich m. E. auf den »großen Tag des Herrn« (d. h. dieser Tag ist irgendwann näher, als gemeinhin erwartet, und Denck könnte damit auf seine Gegenwart anspielen).
- 30 Anfang 1525 in Nürnberg (durch Andreas Osiander), im Spätsommer 1526 in Augsburg (durch Urbanus Rhegius) und Ende Dezember 1526 in Straßburg (durch Martin Bucer).
- 31 Zu Cammerlander (um 1500 – nach 1548) vgl. Josef Benzing, *Der Strassburger Drucker Jakob Cammerlander*, Wiesbaden 1973. Cammerlander war 1528 in der Offizin von Wilhelm

Seltz in Hagenau als Korrektor tätig; im selben Jahr druckte Seltz eine Ausgabe der *Wormser Propheten* (VD16 B 3726). Es lässt sich m. E. nicht ausschließen, dass der aus Mainz stammende Cammerlander vielleicht schon 1527 Kontakte zum »Wormser Kreis« hatte. Im Jahr 1531 druckte Cammerlander in Straßburg vier Psalmlieder (VD16 V 1051), darunter zwei von Ludwig Hätzer.

- 32 Denck, Schriften 3. Teil, S. 8-98. Vgl. hierzu auch Helmut Claus, »Druckgeschichte«, in: Adolf Laube, (wie Am. 20), S. 575 f.
- 33 »Alle Propheten nach Hebraischer sprach verteutschet.« [Übers.: Ludwig Hätzer und Hans Denck]; Oktavausgabe von Peter Schöffner d. J. in Worms (vgl. Bayerische Staatsbibliothek/ Herzog August Bibliothek, Verzeichnis der im deutsche Sprachbereich erschienen Drucke des 16. Jahrhunderts, Bd. 1-25, Stuttgart 1983-2000, B 3721; des weiteren: VD16), bzw. die Folioausgabe (VD16 B 3720 – digitales Faksimile). Vgl. auch Georg Baring, Die »Wormser Propheten«, eine vorlutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527, ARG 31, 1934, S. 23-41 und Ulrich Oelschläger, Die Wormser Propheten von 1527 – Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel, in: Ebernburg-Hefte 42. Folge (2008), S. 19 - 50; besonders S. 342 f. die Übersichtstabelle der unterschiedlichen Ausgaben. Hier auch auf S. 341 die Abb. des Titelblatts der ersten Wormser Oktavausgabe.
- 34 Vgl. z. B. Denck, Schriften 3. Teil, S. 51, 17-22; S. 52, 13; S. 54, 13-19.
- 35 Vgl. Laube (wie Anm. 20) S. 560-562.
- 36 Möglicherweise stimmen sie größtenteils mit den von Cammerlander zu Beginn der Ausgabe in einem alphabetisch geordneten Register zusammengestellten »vornemsten puncten dieses Propheten« überein (Denck, Schriften 3. Teil, S. 11-15). Der Fließtext des cammerlandischen Drucks enthält mehr Randangaben als die im Register zusammengestellten ca. 126 »Punkte«; letztere sind jedoch alle als Randvermerke zum Fließtext wiedergegeben.
- 37 In der Vorrede an Philipp von Hessen erklärt Cammerlander kurz, wie diese »Vergleichung des Propheten Micha auf unsere Gegenwart« zustande kam. Die schriftliche Fassung wurde von Denck »keinem zu sehen gegeben«, nur in die »Sprüche, die dazu dienten« hat er einigen Personen Einblick gewährt. Diese »Sprüche« waren noch »ohne urteil«, bzw. nicht weiter »in context gesetzt« (was Cammerlander dem Verfolgungsdruck zuschreibt, der auf Denck lastete). Zuletzt »da es ihm fast am Ende gewesen ist hat er mit etlichen seiner Freunde eine Rede um die andere ausgelegt.« »Davon wurde soviel [als] möglich (...) in die nachfolgende Summ [= Zusammenfassung?] verfasst.« (vgl. Denck, Schriften, 3. Teil, S. 9, 24-30). Denck hätte also zu einer (vorläufigen) deutschen Micha-Textvorlage eine Auflistung von Themenschwerpunkten verfasst haben können, und schon im Dezember 1526 daraus in Straßburg einem kleineren Kreis vorgetragen haben; aber auch später in Worms, bzw. nach der Täuferzusammenkunft im September 1527 in Augsburg, im Oktober 1527 in Basel (wo er wahrscheinlich im November 1527 der Pest erlag). Der Sprachstil der »Ausführungen« zu den »Sprüchen« ist literarisch weniger weitschweifend als der in den nachgewiesenermaßen von Denck verfassten Texten. Es könnte sich also um eine von Cammerlander rekonstruierte und editorisch überarbeitete Textfassung handeln, die er anhand von »Mitschriftnotizen« von Dencks Kommentierung der Inhalte anfertigte.
- 38 Denck, Schriften 3. Teil, S. 17, 1-7.
- 39 Ebd., S. 50, 33, S. 51, 5.
- 40 Im Verlauf seiner Aktualisierung von Mi 3,1-3 greift Denck zusätzlich auf den klassischen königtumskritischen Text 1. Sam 8,10-18 zurück, wählt aber für die vom Gottesprophet Samuel angemahnten Exzesse der in biblischen Zeiten herrschenden Könige eine zeitgemäße Terminologie. Das Recht der »Herren und fürsten« bestehe »Vom ersten (: land und leut für eygen gehalten [= Leibeigenschaft], demnach alles volck zu underthenigkeyt wider Got

und alle billigkeit in eygen manschafft, jungfrauenbeschwehung gezwungen [= *lex prima noctis*], käbsweiber [= Konkubinen] gemacht, schätzung, zöll, rennten, gülden, schindung und schabung auff allen strassen mit grossen schlössern bestetigt [= Wegzölle], das nur ein jeglichen fürsten ein stückle fleysch wurde von dem armen man, eim das har, dem andern die haut, dem das fleysch, jhem die beyn, dem sechsten das marck, das nur nichts überblieb. Drumb wol auch auff den heuttigen tag uns von nöten wer der propheten, die uns steets vor dem zukünfftigen zorn Gottes warneten, und schrien mitt heller stimm (Marg. Naum 3[1-3]): ,O der blutdürstigen fürsten [*Wormser Propheten*: blutdürstige Stadt!] dero stätt liegens [= Lügen] und abreissents so gar volsteckent, und sich deß raubs nitt verzeihen [= enthalten] wöllen, da hört man on underlaß geißelknell und der räder getümmel, drabende pferd, auch springende wägen. Sie bringen reitter mitt flammenden schwertern und giltzenden glänen [= Speießen]; da liegen die erschlagenen und die todten cörper nach der schwere, das iro keyn ende ist, ja das man uber die todten cörpel strauchelt.* Und das alles geschicht, [um] ihren gwalt uber leib und seel zu behalten, darzu darnach ettliche ablaß geben, eben als möchte man mit todschlagen, welches doch ihe und ihe verboten ist gewesen, den himel verdienen.« (Denck, Schriften, Teil 3., S. 54, 5-21) Einige Zeilen weiter heißt es: »(...) aber nu, so deß HERren zorn, wie man schon, Got sei lob, sihet, überhandnimpt, werdent ihr [= blutdürstige Fürsten] alleyn inn schand und spot umb euwerer grewel, bieten und verbieten das wort Gottes, durch ewers brachts willens (sie seient in eyner gleißnerei evangelisch, wyvil sind, (...), oder sunst frei öffentlich darwider) on hilff stan, (...)« (ebd., S. 54, 30-34).

- 41 Erst eine Passage des Micha-Kommentars ermöglicht es, eine wichtige Figur auf dem Titelbild der Straßburger Ausgabe von Dencks »Vom Gesetz Gottes« als allegorisierende Darstellung der ihrem Ende geweihten Gesellschaftsstruktur zu interpretieren.
- 42 Zu Hätzers Vorrede zu der Prophetenausgabe vgl. Alejandro Zorzin, O Gott befreie die Gefangenen! – Die Wormser Propheten; erscheint 2015 im Tagungsband: *Zwischen Provokation und Rückzug. Die Politik der Radikalen Reformation im Südwesten* (Worms 16. bis 28. September 2014), im Druck.
- 43 Hans Denck: *Vom Gesetz Gottes. Wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllet werden muß*. [Straßburg: Johann Prüss d. J., 1526]; VD16 D 563 (Digitales Faksimile).
- 44 »Ihre Torheit wird offenbar jedermann« (2. Tim 3, 9). Schlusszitat von Dencks »Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat« (Augsburg 1526); vgl. Denck, Schriften, 2. Teil, S. 74, 11 f.).
- 45 Vgl. 1. Joh 2, 18-20; die Vorboten des Antichrist sind Zeichen des nahenden Strafgerichts.
- 46 Das könnte ein Beleg für Dencks Autorschaft und die Verwendung dieser Illustration derselben im Zusammenhang mit seiner Kommentierung dieses Propheten in »Konventikeln« sein.
- 47 Vgl. Denck, Schriften 3. Teil, S. 51, 15-22.
- 48 Ebd., S. 56, 35 f.
- 49 Vgl. Jes 5, 21 (Vulg.): »Vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobis metipsis prudentes.«
- 50 Vgl. Adolf Hamel, Der junge Luther und Augustin, 1934, Bd. 2, S. 36, Anm. 1 »Zur näheren Kennzeichnung der Selbstgerechtigkeit versucht sich Luther in eigenen Wortbildungen (...) Iustitiiarii findet sich schon in der Psalmenvorlesung, dort auch propietarii genannt, WA 4, S. 281, 8; 307, 14; 344, 25; 362, 2 (...)«.
- 51 Vgl. oben (wie Anm. 27) Dencks Hinweis auf Jesaja 29.
- 52 Vgl. Ps 69, 10 »der Eifer um dein Haus hat mich gefressen« (in Verbindung mit der Tempelreinigung: Joh 2,17). Vgl. Denck, Schriften 2. Teil, S. 109, 27 f.

Mennonitischer Patriotismus im Ersten Weltkrieg und die Kriegsrede des Danziger Predigers Hermann G. Mannhardt

Vor hundert Jahren, im Frühjahr 1915, hielt der bekannte Mennonitenprediger Hermann G. Mannhardt in Danzig mitten im Weltkrieg eine »Rede zur Kriegszeit«, die von großem nationalistischem Pathos getragen war. Es ist das Verdienst dreier namhafter Historiker, diese Rede wieder entdeckt, übersetzt und kommentiert der nordamerikanischen Leserschaft zugänglich gemacht zu haben.¹ In unmissverständlicher Weise öffneten sie den Blick auf eine mennonitisch-nationalistische Kriegsbegeisterung, die so noch nicht untersucht worden war. Dabei stellten Walter Klaassen, Harry Loewen und James Urry die Behauptung auf, der gesteigerte mennonitische Nationalismus im Krieg sei nirgendwo sonst so stark in Erscheinung getreten wie unter preußischen Mennoniten.

Dieser Beitrag möchte zum einen die nationalistische Kriegsrede Mannhardts vorstellen. Zum anderen will er zeigen, dass sich die patriotische Begeisterung im Ersten Weltkrieg nicht auf die Mennoniten in Norddeutschland oder Westpreußen beschränkte, sondern sich auch innerhalb der süddeutschen Mennonitengemeinden ausbreitete und dort vor allem unter den theologisch ausgebildeten Predigern zu finden war. Zunächst wird aber ein weiterer Schritt zurück in die Zeit des Deutsch-Französischen Krieges nötig sein, um die Anfänge eines ganz eigenen mennonitischen Kriegspatriotismus zu verstehen. Über die Reaktion der Mennoniten auf den Ersten Weltkrieg liegt bislang keine genauere Untersuchung in deutscher Sprache vor.²

Der Deutsch-Französische Krieg 1870/71

Mit dem Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 hatte für das Selbstverständnis des deutschen Mennonitentums ein neues Zeitalter begonnen. Angesichts der Reichseinigung 1871 ließ sich die überwiegende Mehrheit der Mennoniten in Nord- und Süddeutschland vom patriotischen Jubel über den Sieg gegen Frankreich mitreißen. Schon der Wegfall des alten Sonderprivilegs der Befreiung vom Wehrdienst durch das preußische Wehrgesetz vom 9. November 1867 hatte die Mennoniten gezwungen, in Fragen der Militärpflicht Stellung zu beziehen. Und bis auf eine kleine Minderheit, die dann als einzigen Ausweg die Auswanderung in die USA wählte, waren sie bereit gewesen, sich vom Glaubensprinzip der Wehrlosigkeit zu lösen. Das einzige staatliche Zugeständnis

war die am 3. März 1868 erlassene Kabinettsorder, die den waffenlosen Militärdienst als Sanitäter, Schreiber oder Trainfahrer ermöglichte.³

Antje Brons, die vielleicht prominenteste Mennonitin im 19. Jahrhundert, nannte den Wegfall dieser Privilegien »eine Fügung Gottes« und pries den Krieg gegen Frankreich als »Heiligen Krieg«.⁴ Zu ihrem Verständnis von geglückter mennonitischer Integration in Staat und Gesellschaft gehörte die vaterländische Pflicht des Militärdienstes. Im süddeutschen Baden beklagte Ulrich Hege, der Herausgeber des *Gemeindeblattes*, zwar den Verlust vieler Menschenleben in diesem Krieg, deutete aber die gegen Napoleon III. gewonnenen Schlachten mit dem biblischen Wort »Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen (1. Mos. 50, 20)«. Und er zeigte sich zufrieden mit der religiösen Erweckung, die der Krieg gebracht habe und dass viele Herzen ernstlich zum Gebet erweckt und getrieben worden seien.⁵

Vertrauen in die kriegsführende Obrigkeit

Am 2. Oktober 1870, einen Monat nach der Schlacht bei Sedan, wurde von der Danziger Gemeindeversammlung beschlossen, das altüberlieferte Bekenntnis der Wehrlosigkeit aufzugeben und die Teilnahme am Wehrdienst der Gewissensentscheidung des einzelnen zu überlassen. Damals hatte man allerdings als »dem Wesen unserer Gemeinschaft am entsprechendsten angesehen«, sich für den waffenlosen Dienst zu entscheiden.⁶

Auch in der kleinen Gemeinde Branchweilerhof in der Pfalz – einige junge Männer aus der Gemeinde hatten im Krieg mit der Waffe gedient – war man sich 1871 einig, dass die Wehrlosigkeit nicht mehr zum Glaubensartikel und Grundsatz erhoben werden soll und kann.⁷

Die Mennoniten identifizierten sich zunehmend mit einem immer aggressiv-militaristischer werdenden Staatswesen, das innerhalb von vier Jahren drei Kriege (1864, 1866, 1870) geführt hatte. Vor allem waren sie ihren christlichen Monarchen und Landesfürsten dankbar, von denen sie sich geschützt sahen. Zu festlichen Ereignissen sandten sie ihnen Ergebenheitsadressen und bedachten sie regelmäßig mit Fürbitten. »Es war immer ein Hauptzug unserer Gemeinden: Die Anhänglichkeit an das Herrscherhaus.«⁸

Im norddeutschen Friedrichstadt hatte der Mennonitenprediger Heinrich A. Neufeld am 2. Juli 1871 ein Festgedicht für die aus dem Krieg zurückgekehrten Krieger verfasst und öffentlich vorgetragen. Nicht alle, so heißt es dort, konnten zurückkehren, »in langen Reihen zieht sich im fernen Frankreich Grab an Grab«. Aber »zu des Vaterlands Gedeihen«, seien so schwere Opfer nötig gewesen.⁹

Die kleine bayrische Gemeinde Eichstock feierte am 2. September 1872 »Ein

kleines Nationalfest im großen Deutschen Reich« mit Dankgottesdienst, Liedern und Gebeten, damit die großen Ereignisse des letzten Krieges, wie es damals hieß, stets lebendig blieben. Man dankte für »jedes edle Blut, das geflossen ist« und dass »Gott uns aufgehoben hat aus dem Staube.«¹⁰

Die Gemeinde Sembach hielt schon im März 1871 eine gottesdienstliche Friedensdankfeier ab, in der das grenzenlose Vertrauen in die christliche kriegsführende Obrigkeit ausgesprochen wurde: »Und Gott hat ihn [Kaiser Wilhelm I.] nicht verlassen, sondern ihn von einem Siege zum anderen geführt.«¹¹

Mennonitische Frömmigkeit war damals immer noch stark von biblischen Bildern und Erzählungen geprägt. Und diese biblische Sprachwelt half, sich in den rasanten Umwälzungen jener Zeit zurechtzufinden. Wie das kleine Volk Israel im Alten Testament immer wieder die starke Hand Gottes wider seine Feinde erleben durfte, so fühlten sich die Mennoniten durch ihre christlichen Monarchen geschützt vor einer Welt der Gottlosigkeit und Verschwendungssucht, die sie vor allem in Frankreich verkörpert sahen. Ausschweifung und ungezügelter Sexualität durfte in ihren Gemeinden auf keinen Fall aufkommen. So lebten sie einerseits noch in der Welt der Bibel, andererseits hatten sie jedoch die »modernen« Feindbildstereotypen ihrer Umwelt übernommen.¹²

Zuverlässigkeit für Thron und Vaterland

Als kleine Religionsgemeinschaft profitierten die Mennoniten von der Reichsgründung und dem territorialen Zugewinn von Elsass und Lothringen, in deren Gebiet alte Mennonitenansiedlungen und -gemeinden lagen. Die Gründung der Vereinigung der Mennonitengemeinden im D e u t s c h e n Reich [Sperrung H. F.] im Jahr 1886 lag auf der Linie dieser politischen Vorgänge. Die fortschreitende Modernisierung des Post-, Fernmelde- und Eisenbahnwesens war für das Zusammengehörigkeitsgefühl der weit verstreuten Mennonitenschaft ungemein förderlich.¹³

Das Ansehen der Mennoniten in der wilhelminischen Gesellschaft wuchs stetig und 1874 erhielten einzelne Gemeinden in Preußen die Möglichkeit, öffentlich-rechtliche Körperschaften zu werden. Aus der religiösen Minderheit der Mennoniten, den Stillen im Lande, wurden Deutsche mennonitischer Konfession, die ihr Vaterland mit fast religiöser Inbrunst liebten und nun auch zu verteidigen bereit waren. Biblische Begründungen der unbedingten Wehrlosigkeit, die noch zu den Grundpfeilern der täuferischen Tradition gehörten, überzeugten Prediger wie Jakob Mannhardt in Danzig theologisch nicht mehr: »Wie wir (...) die gleichen Wohlthaten, den gleichen Schirm und Schutz (...) durch die Staatseinrichtungen (...) in gleichem Maße zu genießen berechtigt sind, so sind wir auch verpflichtet, (...) den Gesetzen und Ordnungen des Staa-

tes, der uns in sich aufgenommen hat, uns willig zu unterwerfen«. ¹⁴ Schon seit 1899 gab es für die immer zahlreicher werdenden jungen Militärdienstleistenden aus ihren Reihen die mennonitische Soldatenkommission, eine Art Militärseelsorge. ¹⁵

Auf dem Weg zur staatsbürgerlichen Rechtsgleichstellung hatten die Mennoniten den für einen Militärstaat bedrohlichsten Teil ihrer Sonderidentität – nämlich die Ablehnung des Militärdienstes – aufgegeben und sich damit als Patrioten erwiesen.

Friedenstheologische Stimmen sucht man in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg in den deutschen Mennonitengemeinden vergeblich. ¹⁶ Als 1907 ein mennonitischer Friedensfreund aus den USA die deutschen Mennoniten auf die kleine Gruppe der Friedensliga im Berliner Reichstag hinwies und eine mögliche Zusammenarbeit andeutete, stieß er auf Unverständnis. Seine Einladung, im Notfall in die Vereinigten Staaten auszuwandern, wo das täuferische Prinzip der Wehrlosigkeit geschützt würde und es genügend billiges Siedlungsland gäbe, wurde mit einem einzigen Argument widerlegt: »Vaterland«. ¹⁷

1911 legte man in Schönsee in Westpreußen zur Feier am Nickelstein in der Festpredigt Wert darauf, dass sich der preußische Staat von alters her auf die Mennoniten und ihre unbedingte Anhänglichkeit und Zuverlässigkeit für Thron und Altar verlassen konnte. ¹⁸ Wie sehr es den Mennoniten mit ihrem nationalen Stolz ernst war, bewies auch ihr bemerkenswerter Protest zu Kriegsbeginn gegen die Neuauflage des Theaterstücks *Der Menonit* von Ernst von Wildenbruch am Berliner Königlichen Schauspiel, in welchem den Mennoniten mangelnder Wehrwille und patriotische Unzuverlässigkeit nachgesagt wurden. Den öffentlichen Vorwurf der Vaterlandslosigkeit wollten sie nicht auf sich sitzen lassen, und sie intervenierten mit Erfolg für die Absetzung des Stückes vom Spielplan. ¹⁹

Wie der Blitz oben vom Himmel – Der Kriegsausbruch

»Wie der Blitz oben vom Himmel. Lukas 17, 26-29.« So lautete die Überschrift über einer der ersten Reaktionen auf den Kriegsausbruch in den *Mennonitischen Blättern* im Oktober 1914. Das massenhafte Töten und Morden deutete der Autor als apokalyptisches Ereignis im biblischen Sinne. Nicht menschliche Gewalt an sich sei da zum Ausbruch gekommen, vielmehr haben Gottvergesenheit und ein Zuviel an Sünden und Lasten aller Art eine Gerichtszeit Gottes anbrechen lassen. Das gottlose Wesen ziehe die Gerichte Gottes auf sich herab. ²⁰ Aber durch Hinwendung zu Gott könne aus dieser Heimsuchung Rettung, Heil und Segen entspringen: »Und die Opfer, die wir zu bringen haben an teuren Menschenleben (...) bringen wir freudig, wenn auch blutenden Herzens;

denn es heißt jetzt opfern, auf den Altar legen das Beste, was wir haben.« Der Krieg und das Völkerringen wurden hier als göttliches Geschehen interpretiert, aus dem Gutes erwachsen werde. Auch nach zwanzig Monaten Krieg verlieh ein anderer allseits hoch geachteter und geschätzter Theologe dem Morden an der Front heilsgeschichtlichen Sinn. Der Krieg als furchtbarste Gottesgeisel sei auch eine große Zeit, »da der große Gott im Himmel redet und handelt, da er seinen heiligen Arm ausreckt zu schlagen und zu heilen, zu beleben und zu töten.«²¹ Die Verborgenheit von Gottes Handeln in der Geschichte nimmt, so der Autor, in diesem Krieg eine alles entscheidende Wende. Gott rede und handle jetzt direkt für die Deutschen.

Ähnliche religiöse Deutungsmuster, vereint mit einem handfesten Patriotismus und aggressiven Feindbildern, finden sich ebenso in zahlreichen anderen mennonitischen Kommentaren zum Krieg. Sie lassen sich allerdings für alle christlichen Konfessionen im Ersten Weltkrieg beobachten. »Die Verbindung und Verschmelzung von Christentum und Nationalismus, sie feierten regelrechte Triumphe.«²² Das Ausmaß, mit dem der Kriegverlauf in den mennonitischen Zeitschriften ohne erkennbaren Widerspruch in der Leserschaft kommentiert und die militärischen Erfolge geradezu enthusiastisch gefeiert und religiös überhöht wurden, ist beachtlich. »Vor den ungeheuren Erfolgen stehen wir staunend und anbetend still (...). Wer jetzt nichts von Gottes Hauch verspürt, der wird wohl nie dazu gelangen«, schrieb der Herausgeber der *Mennonitischen Blätter*.²³

Auch der Schriftleiter des süddeutschen *Gemeindeblattes* war kurz nach Kriegbeginn überzeugt, dass Gott selbst auf Seiten der deutschen Sache stehe, weil Deutschland einen gerechten Krieg führe. Er zeigte sich angetan von den »wunderbaren Erfolge(n), die der Herr unseren Waffen seit dem Beginn des Krieges geschenkt hat«. Für ihn greift Gott selbst, wie in alttestamentlicher Zeit, als Schlachtenlenker in die Geschichte ein: »Von Sieg zu Sieg hat der Herr unser tapferes Heer geführt, (...) und deshalb müssen unsere tapferen Streiter mit aller Anstrengung weiter kämpfen bis zum völligen Sieg.«²⁴

Leben hergeben für Vaterland und Familie

Die Spendenbereitschaft für die besonders hart betroffenen Glaubensbrüder im Elsass und in Galizien war hoch. Mennonitische Frauen leisteten ihren Kriegsbeitrag in vaterländischen Frauenvereinen, im Dienst des Roten Kreuzes, in Lazaretten und an Bahnhöfen. Die damals noch junge mennonitische Schriftstellerin Martha Händiges trug mit ihrer im umkämpften Elsass spielenden Erzählung *In schwerer Zeit* zur Mobilisierung der Herzen bei. Ein seltenes Beispiel mennonitischer Kriegspropaganda, die in raffinierter Weise stille täu-

ferische Frömmigkeit und aggressiven Militarismus vermischte.²⁵

Große Aufmerksamkeit genossen die mennonitischen Soldaten, die ihr Leben für Volk und Vaterland zu geben bereit waren. Sie sollten wissen, dass hinter ihnen ihre Lieben stehen mit heißen Wünschen und Gebeten. Die Mennoniten hatten den alten Vorwurf, sie würden keine Vaterlandsliebe in ihrer Brust verspüren, endlich abgestreift. Rund 2000 mennonitische Soldaten zogen in den Krieg, die Mehrheit diente mit der Waffe.²⁶

Die Spendenfreudigkeit in den Gemeinden war enorm. Monatlich 4000 Sendungen hatte die Soldatenmission ihren mennonitischen Männern ins Feld geschickt mit Zeitschriften, Schokolade, Tabak und warmer Kleidung, um sie, wie man schrieb, durch brüderlichen Zuspruch zu stärken und durch kleine Liebesgaben zu erfreuen.²⁷ Die Antwortbriefe meist junger Soldaten sind erschreckende Zeugnisse von mörderischer Fronterfahrung und zugleich einer Opferbereitschaft, die Sterbensängste verdrängte: »Ununterbrochen dauert der Kampf. Jeder sehnt sich nach Ruhe. Es sieht grauenhaft aus. Doch gern wollen wir, wenn es nach Gottes Rathschluß sollte bestimmt sein, unser Leben hergeben für Vaterland und Familie, damit der Neid und die Missgunst unserer Feinde zuschanden werde.«²⁸

Noch immer ist das Maß der Opfer nicht voll

Obwohl der Erste Weltkrieg mit seiner hochtechnisierten Kriegsführung schon in den ersten Tagen unzählige Soldatenleben vernichtet hatte, konnte der uralte biblische Opfergedanke weiterhin in der kirchlichen Kriegsrhetorik wirken, auch im Mennonitentum. Hinrich van der Smitten erhoffte sich im September 1914, dass man die Mennoniten einmütig und freudig bereit zu jedem Opfer finden würde.²⁹ Schon zum Ausbruch des Krieges hatte er geschrieben: »Noch immer hängen des Krieges dunkle Wetterwolken über uns; noch immer ist das Maaß der Opfer nicht voll, welche er von uns fordern wird.«³⁰ Und ein damals noch junger Theologe sandte in einer Konferenzpredigt im Jahr 1916 den Brüdern im Feld den Gruß der Konferenzgemeinde und erinnerte dabei an die vielen Märtyrer in der Täufergeschichte, deren Vermächtnis zu uns heute spreche.³¹

Regelmäßig wurden im *Christlichen Gemeindekalender* die Namen der Gefallenen mit einer Fotografie und ihrer Gemeindeg Zugehörigkeit veröffentlicht. Den teuren Helden sollte zum ewigen Gedächtnis ein Denkmal in bleibender Dankbarkeit aufgerichtet werden.³²

Im Februar 1915 beschied das Königlich-Preußische Oberverwaltungsgericht, dass alle Mennoniten, auch wenn sie keiner öffentlich anerkannten Mennonitengemeinde angehören, von der Kirchensteuer an die evangelische Landes-

kirche befreit sind. Mitten im Krieg war auch die letzte Hürde zur staatlichen Gleichstellung überwunden worden.³³



Titelbild des Gemeinde-Kalenders 1916

Eine traurige Bilanz lässt sich jetzt bereits ziehen: Keine ihrer beeindruckenden Kulturleistungen in der Mennonitengeschichte hat das Selbstwertgefühl der deutschen Mennoniten so steigern können wie das Blut, das ihre jungen Männer im Weltkrieg, auf dem »Altar des Vaterlandes«, vergossen hatten. Der Taumel der Begeisterung über die vermeintlich großen Siege, zu denen auch sie beitrugen, schien die ganze Religionsgemeinschaft glücklich zu machen. Endlich konnten sie auch ihrem Kaiser, von dem sie fest glaubten, dass Gott mit ihm war, mit Inbrunst, Fürbitte und Leib und Leben dienen. Von mennonitischer Seite sind Zweifel an seiner Kriegsführung nicht überliefert, es gab auch kein Aufbegehren oder gar Formen der Verweigerung.³⁴

Hermann G. Mannhardt

Hermann G. Mannhardt (1855-1927) diente der Danziger Mennonitengemeinde 47 Jahre als Prediger.³⁵ Er hatte evangelische Universitäts-theologie

studiert und ein Jahr Militärdienst geleistet. In jungen Jahren stand er unter starkem Einfluss seines gelehrten Veters, des Hochschuldozenten Wilhelm Mannhardt,³⁶ dem er auch im Dezember 1880 eine eindrucksvolle Trauerrede hielt.³⁷ Mannhardt prägte die Gemeinde weit über ihre Grenzen hinaus, war ein begabter und populärer Prediger und Seelsorger. Rund 1000 Täuflinge wurden von ihm eingeseget. Während seiner Amtszeit hatte sich die Mitgliederzahl der Gemeinde Danzig verdreifacht. Er war maßgeblich an der Gründung der Vereinigung 1886 beteiligt, übte viele Jahre lang den Vorsitz der Generalversammlung der Vereinigung aus, war Stellvertreter im Kuratorium und über längere Zeit in der Redaktion der *Mennonitischen Blätter* tätig. 1905 veröffentlichte er *Predigten und Reden aus fünfundzwanzigjähriger Amtszeit* und 1908 gab er für seine Gemeinde ein neues Gesangbuch heraus. Mannhardt liebte die deutsche Literatur, war literarisch äußerst produktiv und hielt an der Danziger Hochschule Vorträge. Er gehörte zweifellos zur geistigen Prominenz der Stadt und hatte gute Kontakte zu regionalen Regierungsstellen. Theologisch bevorzugte er ein dogmenfreies Christentum. Aus seiner antikatholischen Einstellung machte er keinen Hehl, politisch war er konservativer Monarchist. Seine Verehrung der Hohenzollernkaiser schien schier grenzenlos. Wie kaum ein anderer mennonitischer Theologe versuchte er sich in Wort und Rede verantwortungsvoll den Herausforderungen der Kriegszeit zu stellen. Als einzigartig in den Mennonitengemeinden muss wohl sein Bemühen gesehen werden, eine Art Predigtlehre im Krieg zu entwerfen.³⁸ Mannhardt war verheiratet und hatte eine Adoptivtochter.

Mannhardt und der Krieg

Mannhardt sah den ausgebrochenen Weltkrieg zunächst als Gericht Gottes, dem man sich mit Demut, aber auch mit aller militärischen Kraft stellen muss. Er war kein vordergründiger Kriegstreiber, er forderte nicht zum Feindeshass auf und warnte vor Rachsucht. Aber weil »das so schmachvoll überfallene Vaterland«, so schrieb er, niemals unter fremde Gewalt und Herrschaft kommen dürfe, müsse aus Vaterlandsliebe zu den Waffen gegriffen werden, denn Opfer seien gefragt: »Es genügt nicht, dass wir vaterländische Lieder singen und ausziehenden Truppen zujubeln. Wir müssen den heiligen Ernst der Zeit in seiner Größe begreifen. Das können wir nur, wenn wir im gewaltigen Brausen des Zeitensturmes die Stimme Gottes hören.«³⁹

Mannhardt verstand es wie kein anderer unter den Mennoniten, den Weltkrieg mit gekonnt eingesetzten Sprachbildern geradezu zu sakralisieren. Der Krieg geriet bei ihm zum gottesdienstlichen Akt. Das Massentöten, das mit militärischem Kalkül Woche für Woche auf den Schlachtfeldern vorangetrieben wur-

de, verwandelte sich für Mannhardt in einen Akt der Liebe. Dann, so fuhr er in seiner Kriegsbetrachtung 1914 fort, »wissen wir auch, daß für ihre Wunden und ihren Opfertod das Wort unseres Herrn gilt: Niemand hat größere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde (Joh. 15, 13)«.

Mannhardt und der große Opfertag

Am 1. August 1915 wurde in Danzig wie überall im Deutschen Reich ein Opfertag gefeiert, zuerst in der überfüllten Mennonitenkirche und am Nachmittag im Freien. Prediger Mannhardt war Redner bei dieser städtischen vaterländischen Feier, zu der nahezu 6000 Menschen gekommen waren.⁴⁰ In einer überwiegend evangelisch geprägten Stadt, die 1914 über 180 000 Einwohner zählte, war dies für ihn als Mennonit gewiss eine Auszeichnung. Mannhardt war schon seit Jahren einer der herausragenden Festredner für die Stadt Danzig und ihr Bürgertum gewesen. In seiner Gedächtnisrede zum hundertsten Geburtstag Kaiser Wilhelms I. im Jahr 1897 nannte er ihn einen gottbegnadeten Helden, der Deutschland nicht nur geeint, sondern zu ungeahnter Machtstellung unter den Völkern des Erdkreises geführt habe.⁴¹ Und jetzt in dieser Opfertagsrede nach einem Jahr Weltkrieg, sprach er mit religiöser Inbrunst vom Kaiser, der sein Volk zum Kampf rief. Und die Worte Kaiser Wilhelms II. zum Kriegsausbruch am 1. August 1914 »Um Sein oder Nichtsein deutscher Macht und deutschen Wesens handelt es sich« bekamen jetzt ein Jahr später, als sich die Vernichtungsgewalt dieses Krieges schon längst gezeigt hatte, bei Mannhardt nahezu göttliche Bekräftigung: »Was in jenen und in den heutigen kaiserlichen Worten lebt, das muß auch fernerhin in allen lebendig und wirksam bleiben.« Darum dürfe niemand seinen Kaiser und sein Volk im Stich lassen. Dahinter stand die felsenfeste Überzeugung, dass Gott durch diesen Kaiser in Deutschlands Geschichte handelte. Auch in der Vorstellungswelt vieler Mennoniten nahm die Allianz von »Thron und Altar« spätestens ab 1914 einen zentralen Platz ein.

Die Mennonitengemeinde Danzig sandte ihren Brüdern im Kriege den Gruß: »Wir daheim sind gleichen Sinnes mit Euch, die Ihr für die Heimat und für uns alle kämpft und leidet und siegend oder sterbend bezeugt: Es ist kein Kampf für die Güter der Erde, das Heiligste schützen wir mit dem Schwerte«. Für Mannhardt war dieser Weltkrieg ein Heiliger Krieg, in dem Opferbereitschaft und Begeisterung nicht versiegen durften.

Mennoniten gegen den Krieg

Außergewöhnlich ist ein äußerst kriegskritischer Beitrag eines Russlandmennoniten, der immerhin Anfang 1916 in den *Mennonitischen Blättern* veröffent-

licht wurde.⁴² Er bestreitet dem Krieg jeglichen christlichen Wert und nennt ihn schlicht unmenschlich. Mit seiner kühnen Ausführung klagt der anonyme Autor die gesamte deutsch-mennonitische Kriegbegeisterung an: »Ach, welche wilden Leidenschaften müssen erst geweckt werden, welche die Menschen treiben, gleich wilden Tieren gegeneinander zu stürzen, einander zu zerreißen, zu vernichten. Das ist nicht mehr menschlich, das ist dämonisch«.

Mannhardt wollte diesen pazifistischen Ideen auf keinen Fall Raum geben. Sein Brief an das Kuratorium der Vereinigung vom 13. März 1916 veranschaulicht wie kein anderes Dokument seinen kirchenpolitischen Standpunkt.⁴³ Erkennbare Tendenzen unter den Russlandmennoniten, die nach Deutschland zurückgewandert waren oder es vorhatten und dort in der Wehrpflichtfrage mögliche Zugeständnisse erlangen wollten, empfand er als eine Bedrohung der neugewonnenen deutsch-mennonitischen Identität. Sie hätten zwar »deutsches Wesen und deutschen Charakter«, besäßen aber »politisch nicht die geringste Zuneigung zum deutschen Reiche (...) Außerdem würden sie in Deutschland ein neues unzufriedenes Element bilden, deren wir genug und übergenug haben«.

Aus der Sicht Mannhardts waren die mennonitische Bereitschaft zum Kriegsdienst mit der Waffe und die Absicht, das Vaterland mit Leib und Leben zu verteidigen, die entscheidende Voraussetzung, um als gleichberechtigte Bürger angesehen zu werden. Eine Zunahme des waffenlosen Dienstes würde dem deutschen Mennonitentum und seinem gerade im Krieg gewonnenen Ansehen schaden. Er betrachtete sogar das noch gültige Privileg des waffenlosen Dienstes als ärgerlichen Nachteil und betonte in dem Brief: »Wir sind nun endlich einmal in die Reihe der wirklichen gleichberechtigten Staatsbürger eingetreten und schleppen nur noch den alten Klotz der Kabinettsordre von 1868 am Bein.«

Mannhardts Rede zur Kriegszeit

Nicht allein ihr Inhalt ist bemerkenswert. Es ist der Vorgang an sich, dass ein mennonitischer Prediger den führenden Bürgern der Stadt Danzig eine »Rede zur Kriegszeit« hielt, dazu in ihrer wohl feinsten Adresse, im Festsaal des Nobelhotels Danziger Hof. Der Stadt Danzig war der Krieg durch den Einfall der Russen in Ostpreußen bedrohlich nahe gerückt. In Danzig hatte das XVII. Armee-Korps seinen Standort, und diese Stadt wählte sich erstaunlicherweise einen Redner aus den Reihen einer Glaubensgemeinschaft, die noch rund 40 Jahre davor in der Wehrdienstfrage gespalten war und eine kritische Zerreißprobe überstehen musste, in die sogar staatliche Stellen und Gerichte verwickelt waren.⁴⁴

Die Rede des damals sechzigjährigen Mennonitenpredigers ist nur auf den ersten Blick zurückhaltend.⁴⁵ Stereotype Feindbilder unterlässt er zwar und nirgendwo hetzt er gegen England und Frankreich. Aber von Deutschlands sittlich-geistiger und kultureller Überlegenheit ist er überzeugt. Deutschland sei im Recht, wenn es diesen ihm aufgezwungenen Krieg bis zum bitteren Ende führe. So wie ihm auf der Kanzel biblische Bilder und Sprüche dienlich sind, diesen Krieg moralisch zu rechtfertigen, so benutzt er hier die vaterländische Dichtung, um Deutschlands Taten und Helden heraufzubeschwören. Mit beiden Überlieferungen, der biblischen und der literarischen, kann er seine Zuhörer überzeugen, dass Gott auf der Seite der Deutschen steht. In diesem Krieg werde ein göttlicher Streit ausgetragen. Die zuvor intonierte Festmusik aus Händels Oratorium Judas Makkabäus lieferte ihm die nötigen Stichworte. Deutschland befinde sich, ähnlich wie damals das kleine, von einer Übermacht bedrohte Volk Israel, das für seine Freiheit zu kämpfen und zu sterben wusste, in einer Entscheidungsschlacht gegen gottlose, sittlich unterlegene Gegner, die mit List und Hass Deutschland niederzwingen wollen. Für Mannhardt ist Deutschland Gottes auserwähltes Volk, das die Welt in Erstaunen versetzt und vom Schöpfer mit einer unvergleichlichen »Wesenskultur« beschenkt worden sei. Mannhardt ist überzeugt, dass kein Volk der Erde reicher an Gerechtigkeitsgefühl sei als das deutsche. Deutschland habe aus diesem Grund eine Mission für die Welt, gerade mit und durch diesen Krieg. Wie in der Polemik der biblischen Propheten, die gegen Anhänger fremder Göttern stritten, so polemisiert Mannhardt gegen die »Ausländerei« vieler Deutscher. Für ihn ist dieser Krieg eine Auseinandersetzung in biblischem Maßstab, ein Kampf gegen widergöttliche Feinde, für den es sich zu sterben lohne.

Mannhardt weiß sehr wohl, dass dieser Krieg schon jetzt wie keiner zuvor bereits massenhaften Tod gebracht hat. Aber er hofft, dass auch aus diesen Gräbern ein neuer deutscher Frühling, ja sogar ein neuer Weltenfrühling emporwachsen würde. Er gibt dem Soldatentod einen religiösen Sinn und stilisiert die Gefallenen zu Helden von antiker Größe. Aber noch gälte es für alle, auszuharren und durchzuhalten mit jener Entschlossenheit und Opferbereitschaft, mit der dieser Kampf aufgenommen wurde. Deutschland habe in diesem Krieg eine heilige göttliche Aufgabe. Und dann spricht er davon, dass einst eine Zeit kommen würde, in der die anderen Völker Lüge und Hass überwinden und sich zu Deutschland bekehren und bekennen würden: »Deutschland, du Herz der Welt, was danken wir dir«.

Als routinierter Redner kennt Mannhardt die emotionale Kraft biblischer Bilder und Motive und lässt sie mit literarischen Mitteln immer wieder an-

klingen Seine Rede ist, nüchtern betrachtet, von Durchhalteparolen getragene Kriegspropaganda, auch wenn auf grobe Feindbildklischees verzichtet wird. In Wirklichkeit findet eine religiös aufgeladene Verherrlichung Deutschlands und seiner kriegerischen Sendung für die Welt statt, die jeden Zweifel am Sinn des Soldatentodes zum Verstummen bringen möchte. Das Echo auf diese Rede war mit Sicherheit so positiv, so dass sie im Druck erscheinen konnte.

Kriegsverlauf und Kriegsende

Die Identifikation mit dem Krieg und seiner vermeintlichen Sinnhaftigkeit dauerte trotz immenser Verluste an Menschenleben an. Das Kriegsgeschehen erfuhr weiterhin – und dies gilt unterschiedslos für die *Mennonitischen Blätter*, das *Gemeindeblatt* und den *Christlichen Gemeindekalender*⁴⁶ – seine theologische Überhöhung. Das *Gemeindeblatt* warb für die V. Kriegsanleihe als vaterländische Pflicht und begründete dies sogar mit einem Jesuswort aus Mt. 22, 22.⁴⁷

Zu Pfingsten 1917, als der tägliche Überlebenskampf die Zivilbevölkerung zu zermürben drohte und viele in dem massenhaften Soldatentod längst keinen Sinn mehr sehen konnten, versuchte Christian Neff mit einer Bibelauslegung im *Gemeindeblatt* über das um sich greifende Jammern und Klagen hinweg, Zuversicht zu verbreiten. Gott habe nicht den Geist der Furcht, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht gegeben. Er sprach vom Pfingstgeist als Kraft zum Ausharren und Aushalten, gerade weil der Krieg »die größten Anforderung nicht nur an die Nervenkraft unseres Körpers, sondern auch an die Spannkraft unserer Seele« stellt. »Wenn aber der rechte Pfingstgeist in unseren Herzen wohnt (...) dann geht's durch Kämpfen zum Siege, von Kraft zu Kraft, von Sieg zu Sieg.«⁴⁸

Erstaunlich selbstkritische Töne klingen dagegen kurz vor Kriegsende bei H. G. Mannhardt an. Offensichtlich selbst erschöpft und kriegsmüde, drückte er unumwundene Friedenssehnsüchte aus: »Noch wütet menschliche Unvernunft der Erdenvölker wider einander in mörderischem Streit. Einmal wird der Tag erscheinen, da die göttliche Vernunft der irdischen Leidenschaften und der Verblendung Herr wird.« Der Krieg als Mittel der Politik, um Recht und Freiheit durchzusetzen, schien für ihn jetzt ausgedient zu haben. Aber auch das Versagen der »heutigen Christenheit« sprach er offen an: »Daß in der heutigen Christenheit des Geistes- und Lebenskräfte wahren Christentums stark genug sind, um die Menschen zum Kampf für Recht und Freiheit zu stählen, aber nicht stark genug, um Völker zu einem Bunde wahrer Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu vereinen, das zeigt uns dieser Krieg.«⁴⁹

Der Verfasser der Gemeinde-Chronik im *Christlichen Gemeindekalender* 1919

zeigte sich erleichtert über den Frieden von Brest-Litowsk im Osten. Die wahren Feinde, die die soldatische Kampfmoral schädigten und zersetzend wirkten, sah er jetzt innerhalb Deutschlands. Er hoffte, dass gerade Mennoniten in dieser Situation als Salz wirken, das der inneren Fäulnis und Zersetzung in unserem Volk und dem Abfall von Gott entgegenwirken könne.⁵⁰ Und fast trotzig betonte der Chronist in dieser sinnlosen Situation zum Kriegsende den Durchhaltewillen. Voller Stolz bilanzierte er den mennonitischen Blutzoll: »Der Tod hält ungehindert Ernte und welche Wunden werden geschlagen in diesem gewaltigen Blutvergießen. Auch unsere Gemeinschaft hat wieder reichen Anteil an den unumgänglichen Verlusten.«

Die Weimarer Republik wurde abgelehnt

Über das Ende des Krieges kam bei den Mennoniten keine wahre Freude auf. Eine Welt war zusammengebrochen, vertraute und auch in den Mennonitengemeinden verinnerlichte Wertvorstellungen von Gehorsam, Disziplin und Unterordnung hatten ihre Gültigkeit verloren. »Tapferkeit, die echte Tugend eines deutschen Mannes hat ja in dem Weltverbrüderungsgedanken keinen Platz mehr.«⁵¹ Es fiel schwer, sich mit dem Ende der Monarchie abzufinden. Die Idee eines christlichen Staates mit einem Kaiser »von Gottes Gnaden« an der Spitze – für die überwiegende Mehrheit der Mennoniten die einzig vorstellbare Staatsform – war zerstört.

In ähnlicher Weise drückte H. G. Mannhardt bei der »Gedächtnisfeier für unsere im Krieg gefallenen Brüder« seine Wehmut über den Verlust des Kaiserreiches und Trauer über den militärischen Zusammenbruch aus: »Ihr habt euer Leben hingegeben für ein Reich das groß und herrlich war (...). Ihr seid der bitteren Enttäuschung entgangen, die das Ende des Krieges uns allen, den Überlebenden gebracht hat.«⁵²

Nicht nur Mannhardt war eifriger Verbreiter der Dolchstoßlegende. Man habe zwar die Schlachten, der Gegner aber den Krieg gewonnen, liest man in der Gemeinde-Chronik von 1920.⁵³ Der Schock über die revolutionären Ereignisse im eigenen Land schien schlimmer als der verlorene Krieg.

Die neue Reichsverfassung machte dem Staatskirchenwesen ein Ende und sicherte den Mennoniten die rechtliche Gleichstellung. Dies wurde immerhin auf einer pfälzisch-hessischen Gemeindekonferenz 1920 mit Genugtuung festgestellt.⁵⁴ Aber die Möglichkeiten einer grundsätzlichen Erneuerung, die die neue Republik von Weimar verhieß, wurden nicht erkannt. Die Republik blieb auch unter den Mennoniten ungeliebt und löste Ängste aus. Auf ihr könne kein Segen ruhen, weil sie nicht Geist von oben, sondern von unten sei, urteilte die Gemeinde-Chronik 1920.⁵⁵

Den mennonitischen Gefallenen – insgesamt waren es 400⁵⁶ – erwies man im *Gemeindekalender* bis 1922 die Ehre. Das emphatische »Ja« zur deutschen Kriegsführung, wie es in zahlreichen Veröffentlichungen bis zum Kriegsende immer wieder betont worden war, wurde nach dem Krieg nirgendwo problematisiert oder gar als Fehleinschätzung revidiert. Die aktive Teilnahme am Militärdienst wurde auf der erwähnten Konferenz 1920 im Rückblick als Pflichterweis gegenüber Staat und Vaterland bewertet, denen man Dank geschuldet habe: »Der mennonitsche Grundsatz der Wehrlosigkeit [Sperrung i. Original] wurde für die große Mehrheit von Mennoniten durch den Weltkrieg gelöst. In dem Verteidigungskrieg, den Deutschland zu führen hatte, wollten auch die mennonitischen Männer und Jünglinge nicht zurückstehen. Sie hielten es fast ausnahmslos für ihre Pflicht, das Vaterland, das sie schützte, auch ihrerseits mit der Waffe zu verteidigen.«⁵⁷ Eine mennonitische selbstkritische Stellungnahme angesichts des Verlustes so vieler Menschenleben, die dieser Weltkrieg auch in den eigenen Reihen forderte, ist in dieser Zeit nicht zu finden.

Unfähigkeit zur Trauer

Die Bilanz ist erschreckend. Mennonitische Prediger und Schriftleiter haben sich im Ersten Weltkrieg nicht nur nationalistisch gebärdet, sondern in ihrer seelsorgerlichen Reaktion auf die politischen Ereignisse auch eine spezifische bellizistische Theologie im Krieg entwickelt und vorangetrieben. Hierbei standen die süddeutschen, stärker pietistisch geprägten Mennoniten ihren nord- oder westpreußischen Brüdern nicht nach. Alle waren davon überzeugt, dass dieser Weltkrieg ein Verteidigungskrieg und somit ein gerechter Krieg war. Der Opfergedanke, die Hingabe des Lebens für Kaiser und Vaterland, nahm in ihren Predigten und Verlautbarungen eine zentrale Rolle ein. Sie haben dabei Texte der Bibel und den Namen Gottes für ihre vaterländischen Gefühle und Interessen missbraucht und dem menschlichen Leben einen geringen Wert beigemessen. In diesem Glauben nahmen sie mit ihrer ganzen geistlichen Autorität Einfluss auf ihre Gemeinden, besonders auch auf die jungen männlichen Mennoniten. Sie ließen bis zum Ende des Krieges keinen religiösen Zweifel an dessen angeblicher Sinnhaftigkeit aufkommen und forderten zum Durchhalten bis zum bitteren Ende auf. Prediger und Universitätstheologen der beiden großen christlichen Kirchen taten leider Ähnliches. Dass aber von mennonitischen Kanzeln und Publikationen die Botschaft ausging, im Krieg selbst religiösen Sinn finden zu können, weil er die Gelegenheit biete, die heiligsten Opfer zu bringen und dabei im Glauben zu wachsen, war für eine Freikirche mit pazifistischer Tradition ein beschämender Vorgang gewesen.

Das gesellschaftliche Ansehen der Mennoniten wuchs im Ersten Weltkrieg und ließ ihr Selbstwertgefühl aufblühen. Dass ihre religiöse Überhöhung des Krieges auch zur Radikalisierung und Verlängerung dieser »Ur-Katastrophe des 20. Jahrhunderts« beigetragen hatte, kam ihnen nicht in den Sinn.

Mannhardts Danziger nationalistische Rede zur Kriegszeit beweist zwar eine rhetorische Begabung, die wohl keiner seiner Amtskollegen sonst besaß. Der deutschnationale Inhalt dieser Rede und ihr heroischer Ton gingen jedoch nicht über das hinaus, was auch sonst in mennonitischen Kreisen verkündet wurde. Das Beklemmende dieser Rede liegt heute aber in dem Vorgang, dass in einer großen deutschen Stadt ein mennonitischer Prediger seine nichtmennonitische Zuhörerschaft zur nationalen Geschlossenheit gerade in Zeiten des Krieges aufgerufen hat.

Im September 1919, als weite Bevölkerungskreise immer noch massiv an körperlichen und seelischen Kriegsfolgen litten, brachte Hermann G. Mannhardt anlässlich des 350-jährigen Gemeindejubiläums seine Geschichte der Danziger Mennonitengemeinde heraus. Weiterhin voller Tatkraft und in unbeirrter Manier schrieb er auf einer der letzten Seiten dieses Buches »D e r W e l t - k r i e g [Sperrung i. Original] ist natürlich auch an unserer Gemeinde nicht ohne tiefe Spuren vorübergegangen. Bei seinem Ausbruch traten 138 Männer, vom 16 jährigen Kriegsfreiwilligen bis zum 44 jährigen Landsturmmann, unter die Waffen.«⁵⁸ Und dann folgt eine kurze lapidare Kriegsteilnehmer- und Gefallenenliste. Erwähnt wird außerdem, dass der Gemeindevorstand »von Zeit zu Zeit allen besondere Zuschriften sandte, welche ihnen sagen sollten, dass wir ihrer in Treue und Dankbarkeit gedachten.«

Dieser Abschnitt aus dem Buch Mannhardts bleibt ein erschütterndes Dokument einer Unfähigkeit zur Trauer nach einem Weltkrieg, der nahezu zehn Millionen Opfer unter den Soldaten gefordert hatte. Die Anzahl der zivilen Opfer wird auf weitere sieben Millionen geschätzt. Dazu kommt ein Heer von Schwerstbehinderten.

An das Grauensvolle des Massensterbens sollte nicht erinnert werden. Für eine echte Trauer um die Opfer des Krieges haben auch die Mennoniten in den Jahren danach keine Sprache gefunden.⁵⁹ Aber auch von Mannhardts großer Rede im Krieg, von seinen »Taten und Helden«, die er vier Jahre zuvor beschworen hatte, war nichts mehr zu hören.

Taten und Helden

Rede zur Kriegszeit am 5. März 1915
gehalten im Festsaal des Danziger Hofes

von

H. G. Mannhardt

Prediger der Danziger Mennoniten-Gemeinde

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Aufzeichnungen enthalten zwar den genauen Sinn, aber nicht durchweg den genauen Wortlaut meiner Ansprache. Ich habe erst nachträglich, was ich sagte, aufgeschrieben und konnte es nicht so wiedergeben, daß Wort und Schrift sich völlig decken. Auch hielt ich mich für berechtigt, in dieser für einen größeren Kreis berechneten Niederschrift hie und da kurze Ergänzungen beizufügen.

H. G. M.

Von Taten und Helden ist hier gesungen worden.* Und wenn die Töne aus Händels Meisterwerk nun verhaucht sind, so wird ihr Nachhall uns doch aus diesem Raum hinausbegleiten. Geben sie doch Kunde von einem Freiheitskampfe, den vor mehr als zweitausend Jahren

ein tapferes kleines Volk gegen die Übermacht seiner Unterdrücker siegreich bestand! Wann schlagen unsere Herzen lauter in begeisterter Anteilnahme an den Geschicken der Völker, als wenn wir in Geschichte, Lied und Sage von einem Geschlechte hören, das für Vaterland und Freiheit zu kämpfen und zu siegen, zu leben und zu sterben wußte?

Und heute, da wir selbst mitten in einem solchen Kampfe stehen, mögen die Klänge von Taten und Helden der Vergangenheit unsere Herzen besonders tief ergreifen.

Es ist nicht das erste Mal, daß unser deutsches Volk um seine Freiheit und um seinen Fortbestand in Gegenwart und Zukunft ringt, aber so gewaltig, so entscheidend für uns selbst und für die künftige Gestalt der Welt war noch kein deutscher Krieg.

Von der Hermannschlacht am Teutoburgerwalde bis nach Leipzig und Waterloo, nach Wörth und Sedan ist ein langer Weg, der durch

* Die Danziger Singakademie trug vor der Rede Chöre und Soli aus dem 1. Teil von Händels Judas Makkabäus vor.

Aufstieg und Niedergang endlich zum herrlichsten Ziele führte.

Wunderbare Zeit der Erfüllung vor 44 Jahren! Wer sie erlebt hat, vergisst sie niemals, niemals wieder. Alle Hoffnungen der Besten waren in Erfüllung gegangen, alle Weissagungen und Träume waren Wirklichkeit geworden. Was der Herold des deutschen Reiches und des neuen deutschen Kaisertums, Emanuel Geibel, 1859 mit prophetischem Blick ausgerufen hatte:

»Einst geschieht's, da wird die Schmach
Seines Volkes der Herr zerbrechen:
Der auf Leipzigs Feldern sprach,
Wird im Donner wieder sprechen«,

das was nun geschehen.

Und als wir dann unser neues Reichshaus unter viel innerem Streit ausbauten und uns in der Welt draußen immer mehr Platz an der Sonne gewannen, fingen wir allgemach an zu glauben, nun könne es keinen Krieg mehr geben, die Welt sei des Blutvergießens müde und kein Feind werde mehr uns anzugreifen wagen.

Aber nun ist es gewaltiger denn je über uns hereingebrochen mit einer nie erhörten Donnersprache, nun ist es gekommen, was ein Moltke längst mit klarem Wort vorausgesagt hatte, was die Männer seines Geistes, unser Kaiser voran, unbeirrt vorbedacht haben, und was auch Geibel dichterisch vorgeahnt hat, wenn er weiter fortfährt:

»Dann, o Deutschland sei getrost!
Dieses ist das erste Zeichen,
Wenn verbündet West und Ost
Wider dich die Hand sich reichen.«
»Wenn verbündet Ost und West
Wider dich zum Schwerte fassen,
Wisse, dass dich Gott nicht lässt,
So du dich nicht selbst verlassen.«
»Deinen alten Bruderzwist
Wird das Wetter dann zerstören,
Taten wird zu dieser Frist
Helden dir die Not gebären.«

Nicht irgend ein einzelnes von den Nachbarreichen hat es gewagt uns anzugreifen, aber der Neid und der Haß haben einen Ring der Völker um uns her geschlossen, der durch die Überlegenheit seiner gewaltigen Machtmittel meinte uns und unsere wenigen Bundesgenossen leicht

erdrücken zu können. Doch es ist ihnen bis heute nach sieben furchtbaren Kriegsmonaten nicht gelungen. Taten und Helden hat diese eiserne Zeit und ihre Not unserem Vaterland geboren, die allem Ansturm von Gewalt und List bisher mit unerhörten Opfern aufgehalten, ja die den Krieg tief in die feindlichen Länder hinein und weit auf die feindlichen Meere hinaus getragen haben. Können wir jemals genug danken, dass unser Volk in Waffen zu Lande und zu Wasser, in den Lüften und unter dem Meere unser Vaterland davor bewahrt hat, von jenen Horden weithin verwüstet zu werden, deren schreckliche Spuren das arme ostpreußische Grenzland und seine unglücklichen Bewohner am Leibe tragen?

Das schwere Schicksal des Krieges ist ein gemeinsames Leid und schlingt ebenso wie aller Dank und alle Freude ein festes Band um unsere Volksgenossen. Aber es gibt auch viele besondere Schmerzen, welche mit Kraft und Mut, mit Heldensinn getragen werden wollen.

Hat nicht manche redliche Herzen der Gedanke aufs Tiefste bewegt, woher es kommen mag, dass wir so gehasst werden in der Welt; wenn sie sahen, dass nicht nur unsere offenen Feinde, sondern auch die halben Freunde und die angeblich neutralen Völker eine wahre Flut von Schmähung, Verkennung und Mißverstand über uns ausschütteten? Wir dürfen uns von dieser Erfahrung nicht niederdrücken lassen, vor allem dürfen wir darüber nicht die Stimmen überhören, die sonst und jetzt beweisen haben, dass wir draußen in der Welt auch geliebt werden.

Ich könnte vieler solcher freundlichen Stimmen nennen, Stimmen aus dem Nordland wie die Björnsons und des trefflichen Sven Hedin, und Stimmen aus dem Süden, aus Spanien und Griechenland, auch aus den uns stammverwandten Ländern der Schweiz und der Niederlande. Aber ich möchte hier jetzt nur reden von den Millionen unserer deutschen Brüder und Schwestern, die überall auf dem Erdkreis wohnen. Wie anders ist heute ihre Liebe zum deutschen Vaterlande als noch vor fünfzig Jahren! Einst war es dem Deutschen in der Fremde natürlich sich möglichst schnell in Sitte und Gesinnung der Fremde anzupassen und an die alte Heimat mit Geringschätzung zu denken, heute dagegen sehen wir mit Erstaunen und Entzücken die mächtige Woge der begeisterten Liebe, der leidenschaftlichen Anteilnahme, die z. B. durch die vielen Millionen der Deutschamerikaner hinbraust, eine Liebe und Begeisterung, die ihren symbolischen Ausdruck neben vielem anderen auch in jenem Neuyorker Konzertsaal fand, als eine edle deutsche Frau und Sängerin die Versammelten im Sturm hinriß mit Eichendorffs deutschem Heimwehliede, dessen letzte Strophe heißt:

»Der Morgen, das ist meine Freude,
Da steig ich in stiller Stund

Auf den höchsten Berg in die Weite,
Grüß Dich, Deutschland, aus Herzensgrund!«

Und wenn jetzt bei unseren Feinden jede bessere Regung unter den Ausbrüchen des Hasses und der Vernichtungswut, die von den Regierungen und der Presse gepflegt werden, erstickt zu sein scheint, so darf doch wohl daran erinnert werden, dass die wenigen wirklichen Kenner Deutschlands, besonders unter den Engländern, uns eine Bewunderung zollen, die man mit vollem Recht Liebe nennen kann. Ich denke dabei nicht nur an den in England geborenen nun aber schon lange in Deutschland lebenden Houston Stuart Chamberlain, sondern mehr an den besten Mann Englands im 19. Jahrhundert: Thomas Carlyle.

Ich bin überzeugt, dass er heute, wenn er diese Zeit erlebt hätte, sich in seiner Liebe zu Deutschland nicht würde beirren lassen durch das wüste Geschrei vom angeblichen deutschen Militarismus und Barbarismus. Denn alles, was im deutschen Volke an hohen und höchsten Kulturgütern vorhanden ist, das sah dieser Mann mit schärferem Blick und offenerem Herzen, als viele Deutsche selbst es sehen. Seine Liebe galt der ganzen deutschen Geistesbildung mit ihren sittlichen Kräften und ihren unersetzlichen Gemütswerten.

Wie beschämend ist es daß es immer noch Deutsche gab und gibt, denen alle diese Werte wenig bedeuten, weil ihnen die alte üble deutsche Ausländerei noch immer im Blute steckt, die nicht aufhören will und mag, den Fremden nachzulaufen und nachzuäffen. Man sagt wohl nicht mit Unrecht, daß diese traurige Neigung nur die Kehrseite und das Zerrbild jener deutschen Tugend sei, die uns befähigt, das Gute zu sehen und anzuerkennen, was andere Völker besitzen, aber wie oft ist das Zerrbild, auch noch in jüngster Zeit bei uns vorherrschend gewesen, ja wie beleidigt es noch heute so oft unser Gefühl! Schon seit jener Zeit, als sich im 18. Jahrhundert zuerst wieder ein lebhafteres deutsches Nationalgefühl regte, sind führende Geister nicht müde geworden ihr Volk zu mahnen, daß es deutsch empfinden und handeln sollte. So der edle Klopstock, der vor 150 Jahren zürnend ausrief:

»Verkennt denn euer Vaterland, undeutsche Deutsche! Steht und gafft mit blöder Bewunderung großem Auge das Ausland an!«
»Dem Fremden, den ihr vorzieht, kams nie ein, den Fremden vorzuziehen. Er haßt die Empfindung dieser Kriebsucht, verachtet euch, weil ihr ihn nachahmt!«

Welch ein tiefer Schmerz die Brust solcher Männer erfüllte, die den hohen Wert des deutschen Wesens erkannten und daneben die

Würdelosigkeit sehen mußten, mit welcher deutsche Männer und Frauen ihre Ausländerei zur Schau trugen, das sagen uns unter so vielen anderen die schwermütigen Worte Hölderlins in seinem »Gesang der Deutschen«:

»O heilig Herz der Völker, o Vaterland!
Alldulndend, gleich der schweigenden Mutter Erde,
Und allverkannt, wenn schon aus deiner
Tiefe die Fremden ihr Bestes haben!«
»Du Land des hohen ernsteren Genius!
Du Land der Liebe, bin ich der deine schon,
Oft zürnt ich weinend, daß du immer
Blöde die eigene Seele leugnest.«

Brauche ich an alle die hohen Geister zu erinnern, die nach Klopstock und Hölderlin seit mehr als hundert Jahren ihr Bestes daran gesetzt haben, des deutschen Volkes Seele wachzurufen zur Erkenntnis des eigenen Wertes, und brauche ich zu sagen, dass sie nicht umsonst gearbeitet haben? Ja wahrlich sie alle, von Ernst Moritz Arndt, von Fichte und Heinrich von Kleist bis zum gewaltigen Bismarck, haben ihr Volk emporgerissen zu selbstbewußter Größe, zu Heldentaten und Erfolgen in Krieg und Frieden, auf allen Gebieten menschlicher Arbeit, menschlichen Wissens und Könnens, welches das Staunen aber auch den Neid der Welt erregt haben.

Und erleben wir es nicht eben jetzt von neuem, daß es den Mächten, die wieder am Werke waren unser Volk undeutsch und wurzelloser zu machen, trotz alles scheinbaren Erfolges nicht gelungen ist, den deutschen Geist in fremde Fesseln zu schlagen. Nur an der Oberfläche und bei den Oberflächlichen haben sie ihre Wesen treiben können. In der Tiefe war die deutsche Kraft, das deutsche Gemütsleben, der deutsche Glaube und der deutsche heilige Ernst der Hingabe an das Vaterland stark und lebendig und bringt jetzt seine edelsten Früchte.

Wird nun wohl endlich, endlich die Zeit kommen, in der auch die äußere Lebenshaltung bei Hoch und Niedrig wahre deutsche Wesenskultur zu würdigem Ausdruck bringt, oder werden wir in diesen Dingen auch künftig die gehorsamen Diener fremder Moden und Launen sein?

Dieser Tage las man, dass jetzt mitten im Kriege in Berlin eine Pariser Modellausstellung vorbereitet wird. Wenn das wirklich geschieht, ohne daß deutsche Männer und vor allem deutsche Frauen, die doch in diesem Kriege schon so viel für das Vaterland geleistet haben, sich dagegen aufs äußerste zur Wehr setzen, dann könnte man auch heute noch mit Hölderlin klagen

»oft zürnt ich weinend, dass du immer blöde die eigene Seele leugnest.«

Soll nun aber fortan zwischen den Völkern, die jetzt im erbitterten Kampfe liegen, nur noch der Haß das Wort führen, sollen niemals wieder Brücken des Verkehrs und des Verständnisses geschlagen werden? Darauf ist zu antworten, daß der Krieg selbst uns deutlich macht, wie sehr die Völker auf einander angewiesen sind. Es ist ferner zu sagen, daß kein Volk der Erde reicher an Gerechtigkeitsgefühl ist als das deutsche. Wenn wir jetzt mit Zorn und Empörung, mit Haß und Abscheu an die eigentlichen Anstifter dieses furchtbaren Weltkrieges denken, und sie unter Gottes Beistand zu strafen wünschen, so machen wir unseren Haß nicht zur Gesinnung, die dauernd unser Denken und Tun beherrschen könnte. Wie sehr der Haß auch die Völker blind macht und welche verdummende Wirkung er ausübt, das sehen wir am deutlichsten an den Franzosen.

Wollen wir unter den Völkern der Erde den Platz, der uns gebührt, künftig behauptet, dann werden wir nicht ohne das Wort der Bibel auskommen: »Gerechtigkeit erhöht ein Volk!« aber wir werden auch Klopstocks Mahnung nicht vergessen dürfen:

»Nie war, gegen das Ausland
Ein anderes Land gerecht, wie du!
Sei nicht allzugerecht, sie denken nicht edel genug,
Zu sehen, wie schön dein Fehler ist!«

Nein wir dürfen nicht allzu gerecht sein, damit nicht unsere Gerechtigkeit, oder was wir so nennen, wieder unsere Schwäche wird.

Doch was reden wir von der Zukunft, während doch die Gegenwart alle unsere Gedanken für sich fordert? Wir können jetzt nicht zusammenkommen ohne unserer kämpfenden und blutenden und besonders unserer gefallenen Brüder zu gedenken. Taten und Helden hat die Not uns geboren, das sagen uns tausend Berichte, das sagen uns die Verlustlisten, das sagen uns die Gräber.

Als Schiller einst von Vaterland und Freiheit singen wollte, musste er seine Helden jenseits der deutschen Grenzen suchen oder im fernen Altertum. Heute würde er das nicht tun. Was er von längst vergangener Zeit im Hinblick auf Kulturstätten und Menschen des alten Griechenlands zu rühmen wußte, das paßt heute ganz und gar auf unser eigenes Volk:

»Heilige Steine! Aus euch ergossen sich Pflanzler [original:
Pflanzen] der Menschheit,
Fernen Inseln des Meeres brachtet [original: sandtet] ihr Sitten

und Kunst.

Weise sprachen das Recht an diesen geselligen Toren;
Helden stürzten zum Kampf für die Penaten hinaus [original:
heraus].

Auf den Mauern erschienen, den Säugling im Arme, die Mütter,
Sahen [original: blickten] dem Heerzug nach, bis ihn die Ferne
verschläng.

Betend stürzten sie dann an [original: vor] der Götter Altären sich
nieder,

Flehten um Ruhm und Sieg, flehten um Rückkehr für euch.«

Und von wie Vielen, ach wie Vielen, gelten nun auch die weiteren
Verse:

»Ehre ward euch und Sieg, doch der Ruhm nur kehrte zurücke;
Eurer Taten Verdienst meldet der rührende Stein.

Wanderer, kommst du nach Sparta, verkünde dorten, du habest
Uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl.

Ruhet sanft, ihr Geliebten! Von eurem Blute begossen,

Grünet der Ölbaum, es keimt fröhlich die köstliche Saat.«

Wir denken an unsere toten Helden. Mehr als zweimalhunderttau-
send ruhen schon im Erdschoß, in den Fluten des Meeres, wenige in
heimatlichem, viele im fremden Boden, auch im fernen Asien und in
Afrika. Niemand soll es uns wehren zu klagen um so viel Jugendkraft,
die nun gebrochen ist, um so viel Glück und Hoffnung, die nun gestor-
ben sind. »Seele vergiß sie nicht, Seele vergiß nicht die Toten!« »Nur das
Gemeine steigt klanglos und klaglos hinab in die Gruft.«

Aber unsere Klage ist nicht trostloser Jammer, sondern Heldenklage,
würdig unserer Gefallenen und ihrer Taten! Noch grünen die Bäume
nicht über ihren Hügeln, noch ist die Erde winterlich und kahl. Aber
wenn der Friede einmal wiederkommt, dann wird das wunderbare
Blühen eines neuen Frühlings zu ihnen herniedersteigen; dann wird der
Dank eines ganzen großen Volkes diese stillen Gräber zu Opferstätten
seiner Liebe weihen. Und auch aus diesen Gräbern wird ein neuer
deutscher Frühling und, so hoffen wir, ein neuer Weltenfrühling
emporwachsen.

Wenn der Friede kommt! Welche Wünsche, welche Sehnsucht regt
dies Wort in unseren Herzen auf! Welche Bilder von Heimkehr und
neuem Glück bewegen die Seele der daheim Wartenden und Bangenden
und wohl auch manches tapferen Kämpfers da draußen, der »den
blutigen Lorbeer mit Freuden hingeben würde fürs erste Veilchen, das

der März uns bringt, das duft'ge Pfand des neuerwachten Lebens.« –

Aber es ist noch keine Zeit für Friedensträume. Noch wütet an allen Enden in Ost und West der Krieg, noch gilt es für alle auszuharren und durchzuhalten mit jener Entschlossenheit und Opferbereitschaft, mit der wir diesen Kampf auf uns genommen haben. Wie vor hundert Jahren unsere Vorväter im Ringen um ihre Freiheit, so müssen wir uns noch heute Rückerts geharnischte Worte zurufen:

»Wir schlingen unsre Händ' in einen Knoten,
Zum Himmel heben wir den Blick' und schwören;
Ihr alle, die ihr lebet, sollt es hören,
Und wenn ihr wollt, so hört auch ihr's, ihr Toten.
Wir schwören: Stehn zu wollen den Geboten
Des Lands, des Mark wir tragen in den Röhren,
Und diese Schwerter, die wir hier empören,
Nicht eher zu senken, als vom Feind zerschroten.
Wir schwören, daß kein Vater nach dem Sohne
Soll fragen, und nach seinem Weib kein Gatte,
Kein Krieger fragen soll nach seinem Lohne,
Noch heimgehn, eh' der Krieg, der nimmersatte,
Ihn selbst entlässt mit einer blut'gen Krone,
Daß man ihn heile, oder ihn bestatte!«

Taten und Helden fordert die gewaltige Zeit. Taten und Helden wird auch die Zukunft fordern.

Gestern las ich von einem jungen Japaner, der Deutschland so leidenschaftlich liebte, daß er, um nicht gegen Deutsche kämpfen zu müssen, Selbstmord verübte. Er schrieb vorher einen letzten Brief an einen deutschen Freund, der als ein Dokument von größtem Werte aufbewahrt werden muß. In diesem Briefe stehen u. A. die Worte: »O Deutschland, du Herz der Welt, was verdanken wir dir!«

Welch ein Bekenntnis aus der Mitte unserer Feinde. Wie muß es uns die Häupter und die Herzen erheben in Freude, Stolz und Dank! Was aus unserer eigenen Mitte mit Hölderlins Worten vor langer Zeit in die Welt hinausklang, das findet jetzt seinen Widerhall aus dem fernen Osten.

Deutschland das Herz der Welt! Das soll über den Toren unserer Zukunft stehn. Nicht um uns übermütig, selbstgefällig und ruhmredig zu machen, sondern um uns an die große heilige Aufgabe zu mahnen, die Gott unserem Volk gegeben hat. Einst wird die Zeit kommen, und sei sie auch jetzt noch fern, da werden auch in anderen Völkern die Stimme der Lüge und des Hasses übertönt werden von der

Stimme der Wahrheitserkenntnis und der Zuneigung: Deutschland, du Herz der Welt, was danken wir dir!

Deutsche Männer und deutsche Frauen und du, deutsche Jugend, der die Zukunft gehört! Lohnt es sich für diese Aufgabe zu kämpfen, zu bluten und zu sterben? Lohnt es sich dafür zu leben und zu arbeiten und Opfer zu bringen?

Gott gebe uns jetzt und künftig, im Kriege wie im Frieden, was wir dazu bedürfen:

Taten und Helden!

Anmerkungen

- 1 Walter Klaassen, Harry Loewen, James Urry, German Nationalism and the First World War: Hermann G. Mannhardt's Heroic Deeds And Heroes, in: The Mennonite Quarterly Review 88 (October 2014), S. 517-536. Die Rede Mannhardts wurde 1915 im Verlag W. F. Burau, Danzig veröffentlicht. Ein Exemplar befindet sich im Nachlass Christian Neffs in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof (MFS). Ihrem Leiter Gary Waltner sei hier für seine freundliche Unterstützung bei der Literaturbeschaffung herzlich gedankt.
- 2 Paul Schowalter hatte 1976 wohl als erster eine gründliche 87seitige Quellensammlung zum Thema erarbeitet, die aber leider nie geordnet und veröffentlicht wurde: Nationalbewußtsein und Krieg in den Augen der deutschen Mennoniten im 19. und 20. Jahrhundert, Manuskript in der MFS; Diether Götz Lichdi gibt im 1. Kapitel seines Buches Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, einen guten Überblick zur politischen Einstellung und der Wehrdienstfrage bis 1933. Ganz neue Maßstäbe setzt die ausgezeichnete Arbeit des jungen nordamerikanischen Historikers James Regier, Where the Two Kingdoms Merge: The Struggle for Balance between National and Religious Identity among Mennonites in Wilhelmine Germany, M.A. Thesis, Wichita State University, 2006. Die gründlichste Arbeit zum Thema Mennoniten, Wehrdienst und Nationalismus in Preußen bis 1880 bietet Mark Jantzen, Mennonite German Soldiers. Nation, Religions, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame, Indiana, 2010. Sie streift allerdings den Krieg von 1870 nur sehr kurz. Sehr hilfreich zum Staatsverständnis und zur Wehrdienstfrage: Diether Götz Lichdi, Zum Staatsverständnis der deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert. Von der Diskriminierung zur Gleichberechtigung, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2011, S. 37-58.
- 3 Ausführlich dazu Emil Händiges, Historisches Memorandum zur Wehrlosigkeit der Mennoniten, als Manuskript gedruckt 1950, MFS. Zur Wehrdienstfrage im 19. Jahrhundert siehe auch Karl Bartels, Ostfriesische Mennoniten in den kriegerischen Zeiten des 18./19. Jahrhunderts, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1981, S. 33-48.
- 4 Antje Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten, 3. Aufl., Emden 1912, S. 110 und 112. Antje Brons war stolz darauf, dass sich einer ihrer Söhne als Soldat freiwillig zum Kriegsdienst 1870/71 gemeldet hatte.
- 5 Gemeindeblatt, 9, Sept. 1870, S. 35.
- 6 Hermann G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569-1919, Danzig 1919, S. 177.
- 7 Der Branchweilerhof und die Mennoniten. Ein Spital wird Mennonitensiedlung, hg. im Auftrag der Mennonitengemeinde Branchweilerhof zur 300-Jahrfeier 1683-1983,

- Branchweilerhof 1983. Eine Initiative für den waffenlosen Dienst kam nicht zustande:
 »Man wollte keine Ausnahmestellung gegenüber den anderen Mitbürgern einnehmen und unvermeidliche Spaltungen und Zerrüttungen in der Gemeinde verhüten« (S. 56).
- 8 Mennonitische Blätter, 6, 1888. Der Nachruf auf den Heimgang von Kaiser Wilhelm I. erschien dort mit Trauerrand, vgl. dazu auch Paul Schowalter, Nationalbewußtsein (wie Anm. 2), S. 38. Der Christliche Gemeindekalender stellte bis 1919 Jahr für Jahr in Überblickstafeln die deutschen und europäischen Herrscherhäuser dar. Eine der wenigen mennonitischen Kirchenglocken, nämlich die von Preußisch-Rosengart, war Kaiser Wilhelm II. gewidmet, vgl. Diether Götz Lichdi, Staatsverständnis (wie Anm. 2), S. 51.
 - 9 H. A. Neufeld, Festgedicht zur Rückkehr der Krieger, 1871, kommentiert von Heinold Fast, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1982, S. 66-70.
 - 10 Ein kleines Nationalfest im großen Deutschen Reich (mitgeteilt von J. Ellenberger, Prediger der Gemeinde Eichstock), in: Mennonitische Blätter, 8, Nov. 1872, S. 60-63. Dort auch im Wortlaut die Festansprache von J. Ellenberger.
 - 11 Predigt bei der Friedensdankfeier gehalten am 12. März 1871 in der Mennonitenkirche in Sembach Rhein-Baiern von Johannes van der Smitten, in: Mennonitische Blätter, 3, April 1871, S. 18-20.
 - 12 Prediger J. Ellenberger verglich auf dem Eichstocker Nationalfest 1872 Kaiser Wilhelm I. mit dem biblischen David, der den Goliath Napoleon III. besiegt hatte: »Gott aber hatte unsre Schmach angesehen und wollte uns retten; schon hatte Er einen David auserwählt, der den Muth hatte, den Riesen, der dem deutschen Volk Hohn gesprochen hatte, niederzuschleudern.« (wie Anm. 10), S. 61.
 Von der so hochgelobten Antje Brons sind hasserfüllte Ausfälle gegen das republikanische Frankreich überliefert: In Frankreich, das der geistig-moralischen »Verwesung« verfallt, dem »Würmer, Ungeziefer und Krebs (...) an Wurzeln, Blüten und Stamm« fressen, können keine politischen Vorbilder gefunden werden. Zitat bei Julia Hildebrandt, Antje Brons als Mennonitin, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1966, S. 51. Ulrich Hege dankte Gott, dass Deutschland im Krieg 1870 Frankreich zuvorgekommen war, weil es vorhatte, »seine wilden unmenschlichen afrikanischen Horden zu gebrauchen und sie im Lande rauben und morden und andere Schandtaten ausüben zu lassen«, in: Gemeindeblatt, 9, September 1870, S. 35. Prediger J. Ellenberger in Eichstock klagte darüber, »daß deutsche Sitten, deutsche Frömmigkeit, deutsches Familienleben (...) angewurmt waren von den Würmern der Ueppigkeit, der Lüge und des Unglaubens (...) und der ungezügelten Vergnügungssucht, die von unserem westlichen Nachbarn herüber kamen« (wie Anm. 10), S. 61.
 - 13 Die Tätigkeit ihrer Reiseprediger, die Fahrten zu ihren zahlreichen Konferenzen, die Verbreitung ihrer neu gegründeten Zeitschriften (Mennonitische Blätter 1854, Gemeindeblatt 1870) wären ohne diese immer moderner werdenden Mobilitäts- und Kommunikationsmöglichkeiten der Wilhelminischen Zeit kaum denkbar gewesen.
 - 14 Jakob Mannhardt, Können und dürfen wir der von dem Staate geforderten Wehrpflicht genügen?, in: Mennonitische Blätter, 6, August 1872, S. 41-43. Ulrich Hege, der Gründer und Herausgeber des Gemeindeblattes, legte 1873 in einer ausführlichen Abhandlung dar, wie man in Süddeutschland von der Wehrlosigkeit abgekommen war, in: Gemeindeblatt 1873, S. 54 ff.
 - 15 Siehe Mennonitisches Lexikon, Band III, S. 136: Christian Hege, Artikel Militärseelsorge.
 - 16 Ernst Correll kommt kurz nach 1924 zu dem Schluss, dass »die Mennoniten eine eigentliche politisch gesinnte Friedensbewegung nicht motiviert haben. Ernst Correll, Artikel Friedensbewegung, in: Mennonitisches Lexikon, Band I, S. 708.
 - 17 Ein Angebot aus Amerika. Für jeden, den es angeht, übersetzt vom Herausgeber, in:

- Mennonitische Blätter, August 1907, S. 62 f. Der Herausgeber war Hinrich van der Smissen.
- 18 Die Feier am Nickelstein, den 8. Juni 1911 zu Schönsee, in: Mennonitische Blätter, 7, Juli 1911, S. 50-56. Die Festrede hielt damals Hermann G. Mannhardt, die Festpredigt, aus der das Zitat stammt, Hinrich van der Smissen. Zum »Nickelstein« siehe auch Diether Götz Lichdi, Zum Staatsverständnis (wie Anm. 2), S. 51f.
 - 19 Es ist erreicht, in: Mennonitische Blätter, 11, Nov. 1914, S. 83 f. Schon seit 1888 erhoben die Mennoniten in steter Regelmäßigkeit Einspruch gegen das äußerst populäre Trauerspiel *Der Menonit* von Ernst von Wildenbruch aus dem Jahr 1882. Mark Jantzen, Mennonites (wie Anm. 2) widmet dieser Auseinandersetzung einen ganzen Abschnitt (S. 228-234).
 - 20 Matthias Pohl, Wie der Blitz oben vom Himmel. Lukas 17, 26-29, in: Mennonitische Blätter, 10, Okt. 1914, S. 73. Dort auch das folgende Zitat.
 - 21 Christian Neff, Was stellt uns der Weltkrieg für neue Aufgaben? Bericht der zweiten Zweigkonferenz der süddeutschen Mennoniten in München am 26. März 1916, in: Mennonitische Blätter, 5, Mai 1916, S. 44. Zur theologisch-heilsgeschichtlichen Sicht des Weltkrieges siehe auch Hinrich van der Smissen, Der Weltkrieg und das Reich Gottes, in: Mennonitische Blätter, August 1917, S. 54 f. und S. 59-61 und September 1917, S. 71 f.
 - 22 Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014, S. 11.
 - 23 Hinrich van der Smissen. Großes Erleben macht ehrfürchtig und im Herzen fest, in: Mennonitische Blätter, 8, Aug. 1915, S. 1.
 - 24 Philipp Hege, Vom Krieg, in: Gemeindeblatt, 18, 1914, S. 73 f. Jede Ausgabe des Gemeindeblattes enthielt einen Kommentar in der Rubrik »Vom Krieg«.
 - 25 Martha Händiges, In schwerer Zeit. Eine Geschichte aus den ersten Kriegstagen im Elsaß, in: Christlicher Gemeindekalender 1916, S. 87-99. In dieser Erzählung muss ein junger Bub miterleben, wie durch eine brutale Vergeltungsaktion des deutschen Militärs sein täuferisch-pazifistischer Vater ermordet wird. Mit mütterlichem Geschick kann die überlebende Mutter dann doch ihren Sohn dazu bewegen, sich an den Erfolgen des deutschen Heeres zu begeistern. »Die Liebe zur deutschen Sache fing auch leise wieder an, in seinem Herzen aufzuglühen.« (S. 99).
 - 26 Im »Jahres-Bericht der Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich für das Jahr 1914« wurde gemeldet, dass »Die ganze wehrfähige Mannschaft unserer Gemeinden unter den Waffen« stand (Zit. bei Heinold Fast, wie Anm. 9).
 - 27 Christian Hege, 14. Bericht der Soldaten-Kommission. 1913/14, in: Gemeindeblatt, 14, 15. Juli 1915, S. 58 f.
 - 28 Unsere Soldatenfürsorge im Krieg. Bericht der Soldaten-Kommission 1914 (Sonderdruck), MFS.
 - 29 Hinrich van der Smissen, Es ist Krieg, in: Mennonitische Blätter, 9, Sept. 1914, S. 67.
 - 30 Hinrich van der Smissen, Großes Erleben (wie Anm. 23).
 - 31 Emil Händiges im Bericht der zweiten Zweigkonferenz der süddeutschen Mennoniten in München am 26. März 1916, in: Mennonitische Blätter, 5, Mai 1916, S. 43 f. Er stellte in seiner Rede die Frage, »Sind auch wir zu solchen Leiden und Opfern willig? Sind wir unserer Väter wert?«
 - 32 Christlicher Gemeindekalender 1916, »Zum dankbaren Gedächtnis«.
 - 33 Mennoniten in Preußen von persönlichen Kirchensteuern an die Landeskirche frei, in: Mennonitische Blätter, 7, Juli 1915, S. 52 f.
 - 34 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich (wie Anm. 2) S. 25, bringt als einziges Beispiel einer Verweigerung den Fall von Johannes Muselmann, der sich im Krieg nicht zwingen ließ, seine Maschinenfabrik für die Munitionsproduktion umzustellen.

- 35 Zur Biografie Mannhardts siehe Erich Göttner, Artikel H. G. Mannhardt, in: Mennonitisches Lexikon, Band III, S. 17-18 (mit Fotografie); ders.: Nachruf für Hermann Gottlieb Mannhardt, in: Christlicher Gemeindekalender 1929, S. 36-47.
- 36 Zu Wilhelm Mannhardt siehe Mark Jantzen, Artikel Mannhardt, Johann Wilhelm, in: www.mennlex.de.
- 37 H. G. Mannhardt, Predigten und Reden aus fünfundzwanzigjähriger Amtszeit, Danzig 1905, S. 317-324.
- 38 H. G. Mannhardt, Was predigen wir in der Kriegszeit (drei Folgen), in: Mennonitische Blätter, 1, Jan. 1916, S. 2-4; 3, März 1916, S. 10 f.; 6, Juni 1916, S. 44-47. Das Predigtamt im ersten Kriegsjahr, in: Christlicher Gemeindekalender 1916, S. 101-112; Das Predigtamt im zweiten und dritten Kriegsjahr, in: Christlicher Gemeindekalender 1918, S. 63-79. Diese Ausgabe des Gemeindekalenders präsentierte in über zehn ganzseitigen Fotografien die führenden Generäle des deutschen Heeres.
- 39 Der Krieg und wir, in: Mennonitische Blätter, 10, Okt. 1914, S. 74 f. (1. Folge); 11, Nov. 1914, S. 82 f. (Schluss). Dieses und das folgende Zitat sind diesem Beitrag entnommen.
- 40 H. G. Mannhardt, Was predigen wir in der Kriegszeit (3. Folge), in: Mennonitische Blätter, 6, Juni 1916, S. 44-47. Dieses und die folgenden Zitate sind diesem Beitrag entnommen.
- 41 Gedächtnisrede bei der gemeinschaftlichen Schlussfeier des hundertsten Geburtstages Kaiser Wilhelms I., (wie Anm. 37), S. 372-382, hier S. 378. Vgl. auch seine Festrede bei der Feier von Bismarcks achtzigstem Geburtstage durch die Danziger Bürgerschaft (1895), ebd. S. 362-371.
- 42 Unser Völklein und der Krieg, in: Mennonitische Blätter, 1, Jan. 1916, S. 7. In der »Nachschrift des Herausgebers« (es war Hinrich van der Smissen) distanzierte dieser sich zwar von dem Artikel, begründete aber dessen Veröffentlichung damit, denen »möglichst gerecht werden zu wollen, die noch den Standpunkt der Wehrlosigkeit unter uns in Deutschland vertreten.«
- 43 MFS, Vereinigung, Kasten 1, Briefe 1913-1918. Für den Hinweis auf diesen Brief bin ich Benjamin W. Goossen zu Dank verpflichtet. Er hat mir freundlicherweise eine Voreinsicht in Kapitel 4 »Mennonites and the World War« seines in Vorbereitung befindlichen Buches »Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era« gewährt.
In diesem Zusammenhang siehe auch Christian Neffs kritische und ratlose Haltung gegenüber den im Krieg nach Deutschland gekommenen Russlandmennoniten, Die Zukunft unserer deutsch-russischen Brüder, (wie Anm. 42), S. 6-7.
- 44 Eine Gruppe von konsequenten Verteidigern der Wehrlosigkeit hatte auch gegen den waffenlosen Militärdienst nach der Kabinettsordre opponiert. Es kam daraufhin innerhalb der preußischen Mennonitenschaft zu Tauf- und Abendmahlsausschlüssen. 55 Familien und 29 Einzelpersonen wanderten Mitte bis Ende der 1870er Jahre und später nach Nordamerika aus. Siehe dazu: Mennonitisches Lexikon, Band III, S. 341: Horst Penner, Gustav E. Reimer; Artikel Penner, Gerhard. Sehr ausführlich dazu Mark Jantzen, »Whoever Will Not Defend His Homeland Should Leave it!« German Conscription and Prussian Mennonite Emigration to the Great Plains, 1860-1890, in: Mennonite Life, September 2003, vol. 58 no. 3: <http://ml.bethelks.edu/issue/vol-58-no-3/>
- 45 Klaassen/Loewen/Urry (wie Anm. 1) bewerten Mannhardts Einstellung zurückhaltend: »In comparison, Mannhardt's sentiments might be considered restrained« (S. 521).
- 46 Es erstaunt, wie ausführlich die Gemeinde-Chronik im Christlichen Gemeindekalender über die politische Situation informierte und ihre Leser alljährlich über den Kriegsverlauf unterrichtete. Verfasser der Chronik war Johannes Foth, Mennonitenprediger in Friedelsheim/Pfalz. Von ihm, meinem Großvater, ist auch überliefert, dass in seinem Studierzimmer eine Europakarte hing, auf der Truppenbewegungen und große »Schlachterfolge« mit Fähnchen gekennzeichnet wurden. Bei entscheidenden militärischen

- Siegen wurde die Reichsflagge auf dem Turm des Pfarrhauses gehisst.
- 47 Philipp Hege in: Gemeindeblatt, 18, 15. Sept. 1916, S. 76.
 - 48 Christian Neff, Pfingsten 1917. Betrachtung zu 2.Tim. 1, 7, in: Gemeindeblatt, 11, 1. Juni 1917, S. 43.
 - 49 Die Danziger Gemeinde an ihre Männer im Feld, in: Mennonitische Blätter, 9, Sept. 1918, S. 67.
 - 50 Gemeinde-Chronik, in: Christlicher Gemeindekalender 1919, Zitate: S. 120 und 123.
 - 51 Johannes Foth in der Gemeinde-Chronik, in: Christlicher Gemeindekalender 1920. Dieses und folgendes Zitat S. 90.
 - 52 Zwei Gedenktage der Danziger Mennonitengemeinde im Herbst 1919, darin 2. Die Gedächtnisfeier für unsere im Kriege gefallenen Brüder und zur Einweihung der Ehrentafel in unserer Kirche am Totensonntag, den 23. November 1919. Als Manuskript gedruckt, Danzig 1920 (MFS), Zitate: S. 12.
 - 53 Gemeinde-Chronik 1920 (wie Anm. 51), S. 89. Noch im Jahr 1928 trauerte Christian Neff voller Verachtung gegenüber der neuen Republik der guten alten Kriegszeit mit ihrer Sterbefreudigkeit nach: »Welch klaffender Gegensatz zwischen Einst und Jetzt, der ersten Zeit des Krieges und der Zeit des sog. Friedens der Gegenwart! (...) das war's ... was wie ein heiliger, reinigender und einigender Strom durch die Seele unseres Volkes ging in jenen großen Augusttagen 1914, die Sterbefreudigkeit, das Leben verlieren wollen um anderer willen. Wie verstummte da alles Niedere, Gemeine, Hässliche (...) die Sucht, das Leben zu erhalten (...)«. Christian Neff, Ansprache zur Einweihung des Kaiser-Wilhelm-Denkmals am 26. August 1928, zitiert nach 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. 105.
 - 54 Z. B. im Vortrag von Christian Neff »Unsere Stellung zur Trennung von Staat und Kirche« im Bericht über die Pfälzisch-hessische Gemeindekonferenz am 6. Mai 1920 in Obersülzen, in: Gemeindeblatt, 13, 1. Juli 1920, S. 54.
 - 55 Johannes Foth, Gemeinde-Chronik 1920 (wie Anm. 51), S. 90.
 - 56 Vgl. Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten im Dritten Reich (wie Anm. 2), S. 24.
 - 57 Jakob Quiring (Berlin) in seinem Vortrag auf der Gemeindekonferenz 1920 »Die Aufgabe unserer mennonitischen Gemeinschaft angesichts der neuen Weltlage« (wie Anm. 54), S. 55.
 - 58 H. G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde (wie Anm. 6), S. 207.
 - 59 Erich Göttners 10seitiger Nachruf in: Christlicher Gemeindekalender 1929 (wie Anm. 35) erwähnt mit keiner Silbe die zahlreichen kriegsbejahenden Veröffentlichungen Mannhardts. Der umfangreiche, Anfang der 1930er Jahre von Christian Hege verfasste Artikel »Krieg« des Mennonitischen Lexikons, Band II, S. 569-572, schweigt sich völlig über den Weltkrieg aus. Der Ende der 1930er Jahre von Horst Quiring verfasste Artikel »Militärdienst« in: Mennonitisches Lexikon, Band III, S. 135-136, widmet dem Weltkrieg eineinhalb Sätze: » (...) im Weltkrieg machten nur noch wenige von der Kabinettsordre Gebrauch. Das zeigt sich auch darin, dass der Prozentsatz der im Weltkrieg gefallenen deutschen Mennoniten nur wenig dem Reichsdurchschnitt nachsteht (über 2% und knapp 3%)«, S. 136. Christian Neff schrieb 1924 für die pazifistische Zeitschrift »Die Eiche« immer noch völlig unbeeindruckt vom Heldentod: »Der Christliche Gemeindekalender 1916 bis 1922 weist die Namen von 356 Mennoniten auf, die den Heldentod starben«: Christian Neff, Die Wehrlosigkeit der Mennoniten und der Weltkrieg, in: Die Eiche, Vierteljahrsschrift für Soziale und Internationale Arbeitsgemeinschaft, 2. Jahrgang, April 1924, S. 182. Das 542seitige mennonitische Geschichtsbuch von Horst Penner Weltweite Bruderschaft (5. Aufl. 1995, hg. von Horst Penner/Horst Gerlach/Horst Quiring) geht auf S. 84 in einem einzigen Satz auf die deutschen Mennoniten im Ersten Weltkrieg ein.

Seiner Zeit voraus – Zum Werk Gordon D. Kaufmans

Als John Howard Yoder 1972 seine *Politics of Jesus* veröffentlichte, wurde dieses Buch von vielen als ein Werk avantgardistischer Theologie gelesen. Auch achtzehn Jahre nach Yoders Tod (1997) sind Christen auf der ganzen Welt, die das Buch zum ersten Mal lesen, immer noch vom neuen Verständnis der Sendung Jesu vor allem im Bezug auf Ethik, Politik und Gewaltfreiheit angetan. Allerdings haben die seit Kurzem in der breiteren Öffentlichkeit kursierenden Informationen über den sexuellen Missbrauch von Frauen, den Yoder sich zu Schulden kommen ließ, das Interesse an seinen Schriften abgekühlt. Einige haben sich sogar veranlasst gesehen, den Wert seiner Theologie ganz in Frage zu stellen. Yoder hatte einen starken Einfluss auf meine theologische Entwicklung ausgeübt, so dass ich den Wert seiner Einsichten nicht zu bezweifeln vermag. Aber in den letzten fünfzehn Jahren habe ich mich doch gewundert, warum Mennoniten sich weiter vor allem an Yoder halten, um unsere Theologie in das postmoderne (ja, post-postmoderne) 21. Jahrhundert hineinzuführen. Es gibt doch auch andere, neben Gordon D. Kaufman ebenfalls neuere Stimmen, die für eine solche Aufgabe besser geeignet wären. Darunter sind auch die Stimmen solcher, die Yoders Gedanken aufgegriffen und weitergeführt haben.

Gordon D. Kaufman wurde 1925 geboren und wuchs in Kansas in einem mennonitischen Elternhaus auf. Er erwarb seinen Dokortitel (PhD) an der Yale University und wurde 1963 zum Professor of Divinity an der Harvard University ernannt, eine Position, die er bis zum Eintritt in den Ruhestand innehatte. Er schrieb mehr als ein Dutzend theologischer Bücher, darunter zwei umfangreiche Lehrbücher der Systematischen Theologie, die einen starken Einfluss auf die etablierte christliche Theologie ausübten. Während viele wohl der Meinung waren, dass Kaufman sich von seinen mennonitischen Wurzeln getrennt habe, glaubten andere, er habe die mennonitische Tradition niemals verlassen. Tatsächlich war er bis zum Schluss ordinierter Prediger und sein Leben lang aktives Mitglied einer mennonitischen Gemeinde. Kaufmans erste Systematische Theologie stand mindestens für zehn Jahre als Grundtext auf der Leseliste des Canadian Mennonite Bible College. Er blieb mit mennonitischen Theologen wie James Reimer und Thomas Finger im Gespräch. Mennoniten gaben ihm zu Ehren sogar eine eigene Festschrift heraus: *Mennonite Theology in Face of Modernity* (1996).

Dass Gordon D. Kaufman einer von uns ist, erstaunt mich immer wieder. Meiner Meinung nach hat sich kein christlicher Theologe, den ich gelesen habe

(und ich habe viele Theologen gelesen) mehr als Kaufman um eine integrale Theologie bemüht, die klar und überzeugend auf die Probleme des 21. Jahrhunderts eingeht. Redlichkeit prägt seine theologische Methode. Seine Methodologie ist das Herzstück seiner Theologie.

1. Grundzüge der Theologie Kaufmans

Von seinem ersten Buch an, *Relativism, Knowledge and Faith* (1960), arbeitete Kaufman auf dem Neuland christlicher Theologie. Er bemühte sich, Theologie den Zeitgenossen auf verstehbare Weise zu vermitteln. Die geschichtliche Perspektive, die er in den 1960er Jahren bevorzugte, leitete sein Denken, insbesondere in seinem wichtigsten frühen Werk, der *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (1968). Er ging von der Annahme aus, dass alles religiöse Denken aus einem besonderen historischen Kontext erwächst. Das war einer der ersten Versuche, Theologie in einem postmodernen Rahmen zu entwickeln. Doch Kaufman war mit dem Erreichten niemals zufrieden, ganz gleich wie sehr er seiner Zeit voraus war. Schon in der Zeit, als er seine erste Systematische Theologie veröffentlichte, bewegte er sich auf eine neue Methodologie und eine neue Auffassung Gottes zu. Die Entfaltung seiner Theologie führte Kaufman zu seinem zweiten großen Werk der Systematischen Theologie, dem bereits erwähnten *In Face of Mystery*, das 1993 mit dem Untertitel *A Constructive Theology* erschien, und schließlich zu seinen beiden letzten Büchern *In the Beginning ... Creativity* (2004) und *Jesus and Creativity* (2006). Meine zusammenfassende Darstellung seiner Theologie werde ich vor allem auf diese drei Bücher und auf seine Veröffentlichung *God – Mystery – Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World* (1996) gründen. Auf seine vor 1993 veröffentlichten Schriften gehe ich hier nicht ein.

Kaufman meint, dass der intellektuellen und moralischen Redlichkeit nur Genüge getan werden kann, wenn wir Theologie im zeitgenössischen Referenzrahmen treiben, d. h. das jeweils neueste Wissen nutzen, das uns die Wissenschaften zur Verfügung stellen. Um eine solche Theologie dem zeitgenössischen Geist nahe zu bringen, beginnt Kaufman mit der Annahme, dass jede Rede von Gott (jede Theologie und religiöse Sprache) Produkt menschlicher Einbildungskraft ist. Kaufman erachtet es als problematisch, dass menschliche Vorstellungen von Gott in der Regel als autoritativ traktiert wurden. Das führt uns zu einem Charakteristikum der Methodologie Kaufmans, dem Aspekt seiner Theologie, der am umstrittensten ist: zu seiner Ablehnung eines autoritativen Traditions- und Schriftverständnisses, ebenso der Auffassung, dass göttliche Offenbarung das Fundament der Theologie ist. »Das passt nicht mehr in die Welt, in der wir leben«, sagt Kaufman, »anstatt uns mit Respekt unserer Welt

zuzuwenden, führt uns das in die Irre und desorientiert uns«.¹ Und weiter: »Bibel und christliche Tradition sind (wie andere große religiöse Traditionen) weithin Produkte menschlicher Kreativität angesichts wechselnder geschichtlicher Herausforderungen. Darum müssen wir nicht weiterhin, ja wagen wir nicht mehr, einfach alle biblischen bzw. traditionellen Bilder oder Auffassungen von Gott als autoritativ, als bindend anzusehen. Uns vorsätzlich binden zu lassen von unsrer Vergangenheit hieße, sich gelähmt und gefesselt den immensen Problemen zu stellen, mit denen die Menschheit heute konfrontiert ist. Der einzige Gott, den wir heutzutage anbeten sollten – ja der einzige Gott, den wir anbeten können – ist der Gott, der unsre Humanisierung voranbringt, der Gott, der hilft, die Erschaffung einer universalen humanen Gemeinschaft zu ermöglichen.«²

Lehren, Traditionen und Schriften autoritative Bedeutung beizumessen, verletz nach Kaufman sowohl die intellektuelle als auch die moralische Redlichkeit. Eine »letzte Autorität in Bezug auf Wahrheit ist allein Gott vorbehalten, eine Annahme, die jeden anderen Wahrheitsanspruch, einschließlich der Bibel, untergräbt«.³ Alles andere wäre Götzendienst. Gott, ultimativer Bezugspunkt für alles Bewerten und Verstehen, relativiert alle unsere Ideen.⁴

Gott ist nicht nur der eigentliche »Relativierer«, für Kaufman ist er auch der große »Humanisierer«. Humanisierung ist für ihn das primäre Kriterium für theologische Arbeit. Unter Erlösung verstehen wir, dass Menschen aufblühen und zu ihrer Erfüllung gelangen, dass sie human leben. Das wichtigste Problem unserer Zeit ist, wie wir recht (verantwortungsvoll) in dieser Welt leben, so dass wir und die Welt aufblühen.

Ist seine Methodologie geklärt, teilt Kaufman seine imaginative Konstruktion (oder Rekonstruktion) der Theologie in vier Kategorien auf: Mensch, Welt, Gott und Christus. Zunächst konstruiert er ein Konzept des Menschen als eines biohistorischen Wesens, das biologische Erzeugnis eines langen Evolutionsprozesses, für dessen Verständnis die Geschichte der Schlüssel ist. Aber die menschliche Geschichte hat sich inzwischen bis zu dem Punkt entwickelt, wo Menschen nun in der Lage sind, das Ende des Lebens auf diesem Planeten herbeizuführen, und wo die Mehrheit der Menschen kein freies und erfülltes Leben in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für andere führen können, jene »Verantwortung für ihre Gesellschaft und den Planeten Erde leben können, die heute von menschlichen Wesen weltweit gefordert ist«.⁵

Die Definition von Gut und Böse wird also daran gebunden, was Humanisierung fördert oder behindert: »Alle Einstellungen und Handlungen, Institutionen und Ideologien, die dazu angetan sind, eine humanere Ordnung zu schaffen, und eine Erde, die sie erträgt, sind als das gegenwärtige Wirken des wahren

Gottes in den menschlichen Angelegenheiten anzusehen und sind deshalb zu unterstützen; diejenigen (...), die Unmenschliches schaffen, unterstützen und befürworten – das ist Ungerechtigkeit und Armut und Unterdrückung, Entfremdung und Korruption, die Zerstörung der Umwelt des Menschen – sind als antigöttlich anzusehen und ihnen ist zu widerstehen.«⁶

Kaufman nennt sechs kleine Glaubensschritte, die uns zu einem Gottesverständnis für das 21. Jahrhundert führen können.⁷ Der erste Schritt ist die Entscheidung, über rein naturwissenschaftliches, historisches und allgemeines Wissen auf eine metaphysische Ebene hinauszugehen, um den letzten Bezugs- und Orientierungspunkt zu finden, aber die autoritativ verstandene Tradition für die Formulierung metaphysischer Urteile auszuschließen. Der zweite Schritt ist anzuerkennen, dass die Welt ein Teil eines kosmischen Evolutionsprozesses ist, der auch als eine Art Flugbahn (»trajectory«) beschrieben werden kann. Der dritte Schritt ist, diese »Flugbahn« als das Werk einer überraschenden, unvorhersehbaren kosmischen Kreativität (»serendipitous creativity«) zu verstehen, »(...) das zum Entstehen neuer Arten der Wirklichkeit führt. Es ist ein Prozess, der oft mehr hervorgebracht hat, als unter den herrschenden Bedingungen erwartet werden konnte oder möglich schien. Schließlich führte er zur Schöpfung menschlicher Wesen mit ihrer besonderen Geschichte und Geschichtlichkeit.«⁸ Der vierte Schritt ist dann der allmähliche historische Aufbruch und die Entwicklung (»Flugbahn«) der Menschheit (biohistorischer Wesen) in der Welt, die sich der unvorhersehbaren Kreativität verdanken. Der fünfte Schritt ist, Gott als das Fundament der Menschwerdung (Humanisierung) zu begreifen: Wie diese Kreativität sich in den evolutionären und historischen »Flugbahnen« über eine kürzere oder längere Zeit hinweg manifestiert hat, besonders wie sie die Menschheit ins Leben rief und fortfuhr, sie mit allen zweckdienlichen Mitteln zu erhalten. Schließlich ist der sechste Schritt, Christus als Schlüssel zu sehen, um zu verstehen, was Gott und was der Mensch ist. Dass Jesus für Kaufmans Theologie zentral ist, kann an dem Titel und Inhalt seines Buches *Jesus and Creativity* (2006) abgelesen werden. In diesem Buch wird die bereits in dem Buch *In Face of Mystery* (1993) dargestellte Christologie auf den neusten Stand der Überlegungen gebracht. Jesus scheint für Kaufman immer wichtiger geworden zu sein, denn nun wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass die »Jesus-Flugbahn« unvorhersehbarer Kreativität am hilfreichsten war, ein Hoffnungsbild für die Zukunft der »Flugbahn« zu zeichnen, die die Menschheit und die Erde entstehen ließ. So schreibt Kaufman: »In Verbindung mit diesem menschlichen Leben – in und mit der Kreativität Jesu und der frühen christlichen Gemeinschaft – hat Gott die Liebe (Agape) als zentralen Wert und Norm erschaffen, an denen sich menschliches Leben und Handeln orientieren und einschätzen können.«⁹

Während Kaufman Christus als die Norm sowohl für unser Gottesverständnis (Jesus offenbarte uns Gott) als auch für unser Menschenverständnis (Jesus ist die Norm für menschliches Wohlergehen, ein Modell für die Humanisierung der Welt) ansieht, nennt er die Rede von Jesu Göttlichkeit oder von »Gott als Erlöser« eine Idolatrie.¹⁰ Abgesehen davon ist das Konzept der Trinität Gottes Menschen des 21. Jahrhunderts nicht zu vermitteln. Jesus war ein Mensch und nur als solcher kann er ein Modell für uns als Menschen auf dem Weg der Menschwerdung sein. Aber es ist nicht nur Jesus, der für uns die Norm dessen vertritt, was der Mensch ist. Auch die Gemeinde, die Jesus auf dem Weg der Liebe (Agape) als dem Weg folgte, menschlich zu leben, ist Teil dieser Norm und wird von Kaufman »Christus« genannt.¹¹

Kaufman stellt orthodoxe Bekenntnisformulierungen und das orthodoxe Verständnis der Erlösung in Frage, sieht diese als Missverständnis Gottes und Jesu. Er verwirft auch die Bilder von der Gewalttätigkeit Gottes in der Bibel und die obsessive Bedeutsamkeit, die der Tod Jesu für die Christenheit angenommen hat, als gefährlich für unsere Zeit.

Kaufman hatte ein besonderes Interesse daran, mit anderen Religionen ins Gespräch zu kommen (sein Buch *God – Mystery – Diversity* widmet sich diesem Thema), selbst wenn seine Beschreibung des interreligiösen Dialogs, wie auch viele Aspekte seines Denkens sonst, sehr umstritten sind. Er meint, dass ein wahres Gespräch mit anderen Religionen nur unter der Bedingung geführt werden könne, dass die Gesprächspartner kein autoritatives Dogma in die Gesprächsrunde einbringen. Notwendig ist, dass wir darauf hören, was jede Religion zur Bewältigung der Probleme beizutragen hat, mit denen die Menschheit heute konfrontiert ist.

Zur Frage, ob Kaufmans Theologie mennonitisch sei, schreibt er selbst: »Auch wenn die christozentrische Theologie, die ich in dem Buch *In Face of Mystery* entwickelt habe, sich nicht als eine ,mennonitische Theologie für heute' anpreist, bringt sie doch zentrale täuferisch-mennonitische Anliegen in ihrer grundsätzlichen Orientierung und ihrem Standpunkt zum Ausdruck: (a) indem sie den Akzent auf die religiöse Bedeutung dessen legt, wie wir unser Leben führen, (b) indem sie sich auf die radikalen Christusbilder (Konzepte, Forderungen) als normativ für die menschliche Existenz konzentriert und (c) indem sie die Notwendigkeit betont, dass wir uns diesen radikalen Bildern, Konzepten und Forderungen zuwenden – in der Art, wie wir unser Leben führen.«¹²

2. Kritik an Kaufman

Trotz der Behauptung Kaufmans, dass seine Theologie mennonitische Wurzeln hat, wird es nicht überraschen, wenn sie von Mennoniten niemals so recht

begrüßt wurde, auch von den Theologen der großen Kirchen nicht. Besonders wurde daran Anstoß genommen, dass er den autoritativen Charakter ablehnte, der Tradition, Schrift und Offenbarung gewöhnlich zuerkannt wurde, und sich weigerte, darauf die theologische Arbeit zu gründen.

Die schärfste Kritik, die dieser Ablehnung und der Theologie Kaufmans überhaupt widerfuhr, hat Kenneth Nordgren in *God as Problem and Possibility: A Critical Study of Gordon Kaufman's Thought toward a Spacious Theology* (2003) vorgebracht. Nordgren stimmt zwar Kaufmans Bemühungen um eine konstruktive, glaubhafte und kritische Theologie zu, hält aber daran fest, dass kirchlichen Lehren ein gewisses Maß an Autorität nicht nur zugebilligt werden muss, sondern für die Theologie unerlässlich sei. Die Autorität der Tradition, einschließlich wesentlicher Elemente wie der Trinitätslehre, des Konzepts göttlicher Offenbarung und eines persönlichen Gottes, zurückzuweisen, verstößt nicht nur gegen den Kern jahrtausendealter christlicher Theologie, es entfremdet auch den durchschnittlichen Gläubigen und die Kirchen voneinander und verliert so den Dreh- und Angelpunkt der theologischen Bemühungen Kaufmans aus den Augen, Orientierung für die Menschwerdung des Menschen zu geben.¹³

Die mennonitischen Theologen James Reimer und Thomas Finger sehen das ähnlich. Reimer stellt fest, dass »Treue zur Tradition bzw. zu den Traditionen ebenso etwas mit intellektueller und persönlicher Redlichkeit zu tun hat wie die Kriterien der Angemessenheit und Glaubwürdigkeit theologischer Aussagen.«¹⁴ Die christliche Lehre von Gott als Trinität (Vater, Sohn und Heiliger Geist) ist »von Generation zu Generation überliefert worden. Dies zentrale christliche Bekenntnis, ebenso die anderen ihm zugeordneten Glaubenslehren, sind nicht buchstäbliche Beschreibungen der Realität, sondern sind in Wahrheit ‚Symbole‘ des Glaubens, die unserm Leben Orientierung geben.«¹⁵ Finger bemerkt, dass die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse bzw. Dogmen weithin genutzt werden, auch in mennonitischen Gemeinden, und dass, wenn Kirchen historische Gemeinschaften sind (dem Kaufman zustimmen würde), diese Glaubensbekenntnisse und Traditionen nicht in der Weise ignoriert werden können, wie Kaufman es getan hat.¹⁶ Kaufman aber meint, dass solche Dogmen immer zweitrangig in den mennonitischen Gemeinden waren: »Für das traditionelle mennonitische Verständnis des christlichen Glaubens war das für die Menschen Wichtigste nicht, sich zu altkirchlichen Glaubenssätzen zu bekennen, wichtig war vielmehr, wie wir unser Leben inmitten unserer Nächsten und Feinde führen.«¹⁷

Theologen der großen Kirchen denken über Kaufmans Ablehnung des Autoritätsanspruchs, der Schrift und Tradition zugebilligt wird, ähnlich. Doch Wesley

Wildman, Professor der Theologie an der Boston University, vertritt die Meinung, dass diese Kritik zumeist auf einem Neidkomplex beruht und Kaufmans theologische Bemühungen nicht zu treffen vermag. Einige Theologen sagen: »Wie steht's um die Loyalität und wie darum, den Glauben der einfachen Leute zu schützen? Wie kann Kaufman nur alle diese Anliegen, die die liberale Christologie seit der Aufklärung heimgesucht haben, vernachlässigen? (...) Irgendwie hat Kaufman einen Weg gefunden, sich von der klassischen christologischen Tradition nicht zwingen zu lassen, die das Aussprechen der Wahrheit über die Tradition und darüber hinaus dann auch über Jesus zu einem schmerzhaften Unterfangen werden ließ. Natürlich greift Kaufman hinter die klassische Tradition auf das ältere und grundsätzlichere Prinzip zurück, dass Jesus wichtig ist und die Christen ihm folgen sollten.«¹⁸

Ich selbst weiß zu würdigen, wie Kaufmans kritischer Umgang mit der Tradition ihm einen Aufbruch zu einer neu verstandenen Theologie erlaubt, ohne sich um eine Analyse und Interpretation autoritativer Texte und Dogmen bemühen zu müssen. Und die Kritik, die in dieser Beziehung an Kaufman geübt wird, empfinde ich als Unfähigkeit oder Angst, sich von etwas abzuwenden, was zweitausend Jahre lang galt, weil wir daran solange festgehalten haben (von Generation zu Generation, wie Reimer sagte). Die Argumente Nordgrens, Reimers und Fingers, sowie auch anderer, laufen darauf hinaus, dass wir uns nicht zu weit vom gewohnten, traditionellen Rahmen weg bewegen sollten, wenn wir den Kontakt zu den Christen heute nicht aufs Spiel setzen wollen. Aber wenn wir nach einer redlichen Theologie im 21. Jahrhundert Ausschau halten, kann unser Bemühen, Kontakt zur älteren Generation zu halten, sicherlich nicht unser vorrangiges Kriterium sein. Die Tatsache, dass die ältere Generation fast alles ist, was in den meisten unserer Gemeinden übrig geblieben ist, macht es zu einem vitalen, dringenden Anliegen, die jüngere Generation zurück in die Kirchen zu locken. Wenn wir das tun sollten, dann muss ich auch fragen, ob wir unsere Redlichkeit nicht kompromittieren, wenn wir am Autoritätsanspruch der Glaubenslehren festhalten, die im Laufe der Jahrhunderte alt geworden sind, anstatt nach vorn zu sehen und unseren Blick darauf zu richten, was im 21. Jahrhundert glaubhaft, einsehbar und relevant ist. Die Bücher von Richard Dawkins und Christopher Hitchens waren Bestseller, weil sie offen legten, wie Religionen Redlichkeit und Relevanz eingebüßt hatten (das ist auch der eigentliche Grund für den Massenexodus junger Leute aus den Kirchen in England während der 1960er und 1970er Jahre gewesen). Der einzige Theologe, den ich gelesen habe, gegen dessen Argumente Dawkins und Hitchens nichts einzuwenden gehabt hätten, ist Gordon Kaufman, der in mancherlei Hinsicht ihre Weltsicht und intellektuellen Kriterien teilt.

Gleichwohl lenkt gerade diese Ähnlichkeit zwischen Kaufman und Dawkins die Aufmerksamkeit auf einen Bereich, wo ich mich der Kritik Nordgrens und anderer anschließe, nämlich, wenn sie herausstellen, dass Kaufmans Konzept eines unpersönlichen Gottes die Gefahr in sich birgt, Gott ganz und gar zu ignorieren. Kaufmans erster Schritt des Glaubens ist nur ein kleiner Schritt. Wenn er Gott als unpersönliche, unvorhersehbare Kreativität definiert, ist es doch fast natürlich, dass viele Leute sich veranlasst sehen werden, keinen Unterschied mehr machen zu müssen, ob an einen solchen Gott zu glauben sei oder nicht. Mit anderen Worten, es ist keine Position, die sich auf dramatische Weise von der eines säkularen Humanisten unterscheidet. Ich glaube, dass der Schlüssel zu Kaufmans Gottesverständnis, das ihm auf angemessene Weise in den gegenwärtigen Rahmen der Wissenschaften zu passen scheint, sein Eingeständnis ist, dass er »taub für so genannte religiöse Erlebnisse« sei. Wenn andere von ihren Gotteserlebnissen sprechen oder von der »Gegenwart Gottes« bzw. dem tiefen Erleben des »Heiligen«, »weiß ich einfach nicht, wovon sie sprechen«.¹⁹

Als jemand, der sehr viele persönliche Erlebnisse mit Gott in seinem Leben hatte (und deshalb in dieser Hinsicht nicht »taub« ist), muss ich dem zustimmen, dass diese Taubheit ein großer Makel in Kaufmans Theologie ist. Aber es muss kein unüberwindlicher Makel sein. Ich schlage vor, Kaufmans unvorhersehbare Kreativität als Ausdruck einer personenhaften Aktivität zu verstehen. Das wäre nicht nur möglich, sondern könnte sogar die Integrität seiner Theologie stärken. Nordgren schreibt: »Ich kann mir keinen geeigneteren Weg denken, menschliches Wohlergehen zu fördern, als das menschliche Leben auf eine ultimative Realität zu beziehen, die personalistisch vorgestellt und in personaler Begrifflichkeit gedeutet wird.«²⁰ Warum kann die Kreativität, die sich in geschichtlichen Bahnen manifestiert, nicht eine geheimnisvolle Art von Personalität aufweisen, eine, die sich in der geheimnisvoll unvorhersehbaren Natur gewisser Bahnen manifestiert wie der Jesu innerhalb der menschlichen Lebensbahnen, in denen die Schöpfung nicht nur zu Selbstbewusstsein gelangt, sondern zu immer neuer Humanisierung, fokussiert auf Blühen und Wohlergehen der Welt. Wenn Kaufman angesichts des erwähnten Makels dafür Raum lässt, dass sein Gottesverständnis irgendwie personalistisch gedacht werden könnte, würde das die Möglichkeit eröffnen, Menschen direkt mit der unvorhersehbaren Kreativität verbunden zu sehen, auch mit ihr in jedem Augenblick kommunizieren zu können (in diesem Zusammenhang stellt Kaufman ja fest, dass Gott überall und stets präsent sei). Das fordert nicht unbedingt ein Gottesverständnis, das mit einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in die menschlichen Angelegenheiten rechnet oder notwendigerweise dem Gott der biblischen

und altkirchlichen Traditionen gleicht. Meiner Meinung bedeutet, so von Gott zu reden, nicht, Kaufmans Konzept zu verengen, sondern es zu weiten. Mein Vorschlag verträgt sich mit der Vorstellung, dass Gott letztlich Geheimnis ist und das Gottesbild grundsätzlich menschlicher Einbildungskraft entspringt. Auch diese Ansicht schafft Raum, um die religiösen Erlebnisse der Menschen im Laufe der Jahrhunderte schätzen zu können, ohne ihnen einen autoritativen Charakter zuschreiben zu müssen.

Eine andere Frage wurde von Theologen wie Reimer und Finger gestellt: Wie können wir sicher sein, dass Jesus für uns zur Norm wird, wenn er nicht »göttlich« genannt werden kann?²¹ Duane K. Friesen notiert, dass Kaufman zwar die normative Bedeutung Jesu betont, Jesus aber bei ihm eher schwach und unscharf definiert bleibt.²² Es ist meiner Meinung nach tatsächlich so, dass Aussagen über Jesus noch lebensnaher ausgestaltet werden könnten, als Kaufman es getan hat, und dass die Normativität sich dann auf noch plausiblere Weise zu erkennen gäbe.

Wildman hat ebenso ein Problem mit Kaufmans Theologie, nämlich dass Kaufmans Definition von Gott als Kreativität auch eine destruktive Kreativität einschließe, und diese Definition mache es uns unmöglich, den guten von dem kreativen Gott zu trennen. Gerade darin bestünde nach Wildman zum Teil aber die Einlösung der Forderung Kaufmans nach einer redlichen Theologie.²³ Das sehe ich nicht so. Während Kaufman in der Tat alle Kreativität im Universum als Gott beschreibt, macht er doch klar, dass die Beispiele der Kreativität, die als besondere anzusehen seien, auf die produktive Kreativität begrenzt werden, wie sie sich auf dem Planeten Erde und ihrer unmittelbaren Umgebung manifestiert.²⁴ In der Tat, Kaufman geht so weit zu sagen, dass nur die produktive, christusförmige Kreativität für uns normativ ist.²⁵

Auf der anderen Seite haben viele täuferisch gesinnten Theologen, wie Duane K. Friesen, Scott Holland und Daniel Liechty das Werk Kaufmans positiv gewürdigt. Holland schreibt: »Kaufman meint, dass die korrekte Frage nach Gott und Moralität sich nicht auf das konzentriert, was *wahr*, sondern was *richtig* ist. Verleiht beispielsweise die Zuwendung zu einem gegebenen Bild von Gott und einem Modell für Moralität dem Leben Ordnung, Bedeutung, Erlösung, Befreiung und Menschlichkeit oder unterdrückt, zerstört es oder tötet es den Geist des Lebens? Führt dieses Bild zum Frieden und zum Heil oder provoziert es einen weiteren Religions- oder Stammeskrieg? Dieses Modell eines mehr praktischen als spekulativen Denkens würde unsere täuferischen Vorfahren nicht überraschen.«²⁶

Das Urteil Wildmans soll diese Überlegungen zur Theologie Kaufmans beschließen: »Wie würde Theologie aussehen, wenn sie ganz und gar diesseitig

wäre: mit keinen Spuren von Mythologie und Supranaturalismus? Wie würden wir über Jesus sprechen, wenn wir die Lehre von der Präexistenz, Inkarnation, Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, Verherrlichung zur Rechten Gottes, Trinität in der traditionellen Christologie als unplausibel und ungeeignet ansehen würden, um den modernen Menschen angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt eine Orientierung zu bieten? In seinen letzten Büchern, *In the Beginning (...) Creativity* und *Jesus and Creativity*, gibt der Theologe Kaufman die klarste, überzeugendste, hoffnungsvollste und knappste Antwort, die die christliche Theologie je zu Gesicht bekam. Deshalb sollte die Beschäftigung mit seiner Theologie in jeder Hinsicht empfohlen werden.«²⁷

3. Weiter mit Kaufman durch das 21. Jahrhundert

Ich habe überhaupt keinen Zweifel daran, dass Kaufmans Theologie durch und durch täuferisch-mennonitisch ist. Kaufman hat sich leidenschaftlich bemüht, eine Theologie für das 21. Jahrhundert zu entwickeln, indem er den Akzent auf die Notwendigkeit legte, menschliches Wohlergehen in einer Zeit zu fördern, in der soviel Menschen in Not und Elend leben. Nötig ist verantwortliches menschliches Handeln, das sich an der hingebungsvollen Liebe und dem Mitleid ausrichtet, das Jesus den Menschen entgegenbrachte, der Jesus, der Gewalt als einen Weg ins Königreich Gottes ablehnte und Gott in der Tat als den gewaltlosen Gott offenbarte. Mit anderen Worten, Kaufman legte den Schwerpunkt auf Nachfolge, Frieden, Gerechtigkeit und ein christozentrisches Schrift- und Theologieverständnis. Auch vertrat er die Ansicht, dass Theologie in der Gemeinschaft des Glaubens diskutiert und bedacht werden sollte. Das alles scheint mir durch und durch täuferisch zu sein.

Natürlich gibt es Gründe, warum Kaufman als am Rand des Mennonitentums stehend wahrgenommen wurde und nicht in der Mitte des mennonitischen Gemeindelebens. Die größten Bedenken löste seine Ablehnung biblischer Autorität und orthodoxer Bekenntnisse aus. Er meinte, dass diese Autorität zu einem großen Teil aus den leidvollen Erfahrungen hervorging, die über die Jahrhunderte hin ertragen werden mussten, und dass diese Entstehungsgeschichte des Umgangs mit Bibel und Tradition, werden ihre Ergebnisse einfach auf heutige Verhältnisse übertragen, jetzt gefährlich ist und die Art intellektueller und moralischer Integrität nicht zu fördern vermögen, die von christlicher Theologie im 21. Jahrhundert erwartet wird. Es muss anerkannt werden, dass alle religiösen Traditionen von menschlicher Konstruktivität hervorgebracht wurden und heute am Maßstab evaluiert werden sollten, ob sie menschliches Wohlergehen fördern oder nicht.

Es gibt vieles, das ich an den Büchern mennonitischer Theologen wie Thomas

Finger, James Reimer und Tom Yoder Neufeld bewundere, die Kaufmans Ablehnung von Bibel und Orthodoxie als nicht hinterfragbare Autoritäten kritisch gegenüber stehen. Sie weisen zu Recht darauf hin, dass die meisten Christen nicht bereit zu sein scheinen, die von Kaufman kritisierte Autoritätsauffassung aufzugeben oder sich einer kritischen Bearbeitung der Bibel und dogmatischer Aussagen der Kirche zu öffnen, die sich allein an den zeitgenössischen Standards menschlichen Wohlergehens orientiert. Sie meinen, dass eine Ablehnung biblischer Autorität und kirchlicher Glaubensbekenntnisse nur dazu führt, dass die Theologie sich weiterhin im akademischen Lehrbetrieb verschanzt und ihre Beziehung zu den Massen vollends einbüßt.

Eine solche Kritik enthält ein Körnchen Wahrheit, und doch ... und doch sehe ich, dass zahllose mennonitische Gemeinden wie in den anderen großen Kirchen längst üblich, die jüngeren Generationen zu verlieren beginnen wie nie zuvor in der Geschichte der Mennoniten, eine Entwicklung, die in Großkirchen schon seit Jahrzehnten in Gang ist. Einige dieser jungen Leute wechseln zu Kirchen über, die noch autoritätsgläubiger sind als die meisten Mennonitengemeinden, weit mehr aber stehen der christlichen Theologie so skeptisch gegenüber, dass sie ihre Teilnahme an gemeindlichem Leben ganz eingestellt haben. Gibt es einen mittleren Weg aus dieser Misere? Gibt es einen Weg, so dass der christliche Glaube sowohl das Subjekt kritischer Evaluation als auch Teil einer leidenschaftlichen ganzheitlichen Spiritualität sein kann?

Ich glaube, dies bejahen und Theologen wie Kaufman an der Suche nach Antworten für junge Leute im 21. Jahrhundert beteiligen zu können. Das Leben und die Worte Jesu sind heute so frisch und vital wie eh und je, und doch hat der Weg, auf dem sie durch die Jahrhunderte überliefert wurden, seine Nachfolger nicht gehindert, Kriege in seinem Namen zu führen oder sich an einem Herrschaftssystem zu beteiligen, wie Jesus es an jedem Tag in Frage gestellt hat. Sogar Mennoniten waren und sind bereitwillige Teilnehmer und Befürworter eines wirtschaftlichen Systems, in welchem die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden, eines Systems, das Jesus als erster verurteilt hätte. Sollten die Nachfolger Jesu im 21. Jahrhundert weiterhin mit einer Theologie arbeiten, welche sich auf die Interpretation autoritärer Forderungen konzentriert oder müssen sie von solchen Forderungen ablassen und sich einer Theologie zuwenden, wie Kaufman sie repräsentiert? Die weitere Suche nach einer avantgardistischen täuferisch-mennonitischen Theologie, die dem 21. Jahrhundert integer begegnet, muss unter anderem mit dieser Frage ringen. John Howard Yoder hatte uns auf die Suche danach geschickt, aber wir können nicht gleich am Anfang des Weges stehen bleiben.

Literatur

- Biesecker-Mast, Susan & Biesecker-Mast, Gerald, eds., 2000. *Anabaptists & Postmodernity*. (The C. Henry Smith series: volume 1). Telford, PA.
- Brown, Deborah A., ed., 2000. *Christianity in the 21st Century*. New York, NY.
- Davaney, Sheila Greeve (Hg.), 1991. *Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*. Philadelphia, PA.
- Dawkins, Richard, 2006. *The God Delusion*, London.
- Epp Weaver, Alain (Hg.), 1996. *Mennonite Theology in Face of Modernity: Essays in Honor of Gordon Kaufman*. (The Cornelius H. Wedel Historical Series: Volume 9) Newton, KS.
- Epp Weaver, Alain & Mast, Gerald J. (Hg.), 2008. *The Work of Jesus Christ in Anabaptist Perspective: Essays in Honor of J. Denny Weaver*. Telford, PA.
- Finger, Tom N., 2004. *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grove, IL.
- Friesen, Duane K., 1998. Toward a Theology of Culture: A Dialogue with John H. Yoder and Gordon Kaufman in *Conrad Grebel Review* 16, 2, S. 39-64.
- Friesen, Duane K., 2000. *Artists, Citizens, Philosophers: An Anabaptist Theology of Culture*. Scottdale, PA.
- Grimsrud, Ted, 2007. *Embodying the Way of Jesus: Anabaptist Convictions for the Twenty-first Century*. Eugene, OR.
- Hitchins, Christopher, 2007. *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. London.
- Kaufman, Gordon D., 1972. *God the problem*. Cambridge, MA.
- Kaufman, Gordon D., 1978. *Systemic theology: a Historicist Perspective*. New York.
- Kaufman, Gordon D., 1979. *Nonresistance and Responsibility and other Mennonite Essays*. (Institute of Mennonite Studies Series Number 5). Newton, KS.
- Kaufman, Gordon D., 1981. *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia, PA.
- Kaufman, Gordon D., 1985. *Theology for a Nuclear Age*. Manchester.
- Kaufman, Gordon D., 1993. *In Face of Mystery: a Constructive Theology*. Cambridge, MA.
- Kaufman, Gordon D., 1996. *God-Mystery-Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World*. Minneapolis, MN.

- Kaufman, Gordon D., 2004. *In the Beginning...Creativity*. Minneapolis, MN.
- Kaufman, Gordon D., 2004. Mystery, God, and Constructivism. *The Boston Theological Institute*, [Online] 2. September: www.bostontheological.org/academic/boston_theological_society.htm.
- Kaufman, Gordon D., 2006. *Jesus and Creativity*. Minneapolis, MN.
- Nordgren, Kenneth, 2003. *God as Problem and Possibility: A Critical Study of Gordon Kaufman's Thought Toward a Spacious Theology*. Uppsala
- Ray, Darby Kathleen (Hg.), 2006. *Theology that Matters: Ecology, Economy, and God*. Minneapolis.
- Weaver, J. Denny, 2000. *Anabaptist Theology in Face of Postmodernity: A Proposal for the Third Millennium*. (the C. Henry Smith Series: Volume 2). Telford, PA.
- Wildman, Wesley J., 1998. *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century*. New York.
- Wildman, Wesley J., 2008. God, Jesus, and Creativity. *American Journal of Theology and Philosophy*, 29, 1, S. 44-60.
- Yoder-Neufeld, Thomas R., 2007. *Recovering Jesus: The Witness of the New Testament*. Grand Rapids, MI.

Anmerkungen

- 1 Kaufman, *Beginning*, 2004, S. 34.
- 2 Kaufman, *Mystery – God – Diversity*, 2004, S. 29.
- 3 Ebd., S. 13.
- 4 Kaufman, *In Face of Mystery*, 1993, S. 43 und S. 28.
- 5 Kaufman, *Beginning*, 2004, S. 47.
- 6 Kaufman, *In Face of Mystery*, 1993, S. 408.
- 7 Ebd. 1993, S. 286 ff.
- 8 Kaufman, *Beginning*, 2004, S. 43.
- 9 Kaufman, *Jesus and Creativity*, 2006, S. 48.
- 10 Kaufman, *God – Mystery – Diversity*, 1996, S. 40.
- 11 Kaufman, *In Face of Mystery*, 1993, S. 383.
- 12 Kaufman, *The Mennonite Roots of my Theological Perspective*, in: Epp Weaver, *Mennonite Theology*, 1996, S. 17.
- 13 Nordgren, *God as Problem*, 2004, S. 268.
- 14 A. James Reimer, *Time, History, and Ethics in Gordon Kaufman*, in: Epp Weaver, *Mennonite Theology*, 1996, S. 241.
- 15 Ebd., S. 242.
- 16 Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, 2004, S. 418.
- 17 Kaufman, *Beginning*, 2004, S. 126.
- 18 Wildman, *God, Jesus, and Creativity*, 2008, S. 49 f.

- 19 Kaufman, Beginning, 2004, S. 109 f. 61
- 20 Nordgren, God as Problem, 2004, S. 230.
- 21 Epp Weaver, Mennonite Theology, 1996, S. 104-114.
- 22 Ebd., S. 104 ff.
- 23 Wildman, God, Jesus, and Creativity, 2008, S. 59 f.
- 24 Kaufman, Beginning, 2004, S. 61.
- 25 Vgl. Kaufman, In Face of Mystery, 1993, S. 388.
- 26 Scott Holland, „Einbildungskraft“, in: Epp Weaver, A Mennonite Theology, 1996, S. 253.
- 27 Wildman, God, Jesus, and Creativity, 2008, S. 44.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz
unter Mitarbeit von Hans Adolf Hertzler

Taufe – Die Vermittlung von Gnade und Glauben

Ein Diskussionsbeitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen der Katholischen Kirche, dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz in Mennorode 2015

Zur Zeit der Reformation¹ brachen sowohl gemäßigte als auch radikale Reformer mit dem Lehrsystem der Scholastik, das mit der Hierarchie des Klerus eng verbunden war. Dieser Bruch führte zu einer psychischen Befreiung, die es ihnen erlaubte, im Gottesdienst und im theologischen Denken neue Wege zu beschreiten. Doch es war kein vollständiger Bruch, da diejenigen, die ihn herbeigeführt hatten, ja von dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeit geprägt waren. Vor allem die Täufer hielten sich, größtenteils wohl unbewusst, an spätmittelalterliche Grundvorstellungen wie die dreistufig konzipierte Anthropologie (Leib, Seele, Geist). In den Turbulenzen der Reformation beriefen sich obrigkeitsnahe wie radikale Reformatoren gewöhnlich auf das patristische Traditionsgut der Kirchenväter, das sie in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift wähten. Am wichtigsten war ihnen das Dogma der Trinität Gottes. Gleichzeitig nahmen sich Protestanten aller Richtungen die Freiheit, auf die Heilige Schrift zurück zu greifen, wie es in der Tradition bis dahin nicht möglich gewesen war.

In vorausgegangenen Beratungen dieses trilateralen Gesprächs zwischen Lutheranern, Katholiken und Mennoniten haben wir vom Täufern als einer charismatischen Bewegung gesprochen – oder gar als verschiedene, doch miteinander verbundene Bewegungen, die allerdings nie eine vollständige Einheit erreichten. Das Täufern trat für ein praktisches Christentum ein, dessen theologische Begründungen das eine Mal implizit, das andere Mal explizit gegeben waren. Einige Typen der landeskirchlichen Reformation gingen ebenso auf charismatische Anfänge zurück, nahmen aber bald eine institutionelle Form mit einem offiziellen Bekenntnis an. Ein solcher Konfessionalisierungsprozess stellte sich unter den Täufern erst verzögert ein und konzentrierte sich zunächst noch stärker auf die kirchliche und ethische Praxis als auf die Lehre. Das schlug sich vor allem in Glaubensbekenntnissen nieder, die als Antwort auf Herausforderungen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft entstanden waren, wie Spiritualismus und Apokalyptik, von denen man sich abzugrenzen suchte. Ihre Einheit gründete in der Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens; die Taufe hatte im Leben der Täufer und später der Mennoniten eine solche

vorrangige Bedeutung, dass sie bei all den verschiedenen Interpretationen des ursprünglichen Impulses, doch die geistliche Verwandtschaft erkennen ließ. Diese Konzentration auf die Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe ging implizit aus der täuferischen Ekklesiologie und Anthropologie hervor, wurde dann aber in den Lehraussagen explizit. Es sollte bald deutlich werden, dass sich die Täufer gerade in den fundamentalen Aussagen zur Ekklesiologie und zur Anthropologie von der Kirche des Mittelalters sowie den anderen protestantischen Kirchen unterschieden. Daher ist es hilfreich, zunächst diese grundsätzlichen Unterschiede zu beschreiben, um das Taufverständnis der Täufer in seinem Kontext zu erfassen.

Im Täufertum wurde die Auffassung vertreten, dass die Kirche Geschöpf Gottes in Christo sei (Eph. 2, 3), belebt vom Heiligen Geist (1. Kor. 12). Sie ist Leib Christi, die Fortsetzung seiner menschlichen Existenz auf Erden. Ihr ist die Schlüsselgewalt des »Bindens und LöSENS« in der Kraft des Heiligen Geistes übertragen (Joh. 20). Die Gläubigen werden diesem Leib durch den Glauben und die Taufe eingegliedert; die Kirche besteht aus denjenigen, die Jesus Christus als ihren Herrn bekennen – in Wort und Tat. Sie ist eine sichtbare Wirklichkeit, Trägerin des Reiches Gottes durch die Zeichen des Evangeliums wie die Verkündigung des göttlichen Wortes, die Taufe und das Abendmahl, ebenso durch den Glaubensgehorsam. Alle Gemeindeglieder haben sich zu einem Leben der Heiligung verpflichtet.² Gleichzeitig bleiben sie auf die Vergebung angewiesen. Sollten Gemeindeglieder den Bund, den sie in der Taufe eingegangen sind, fortwährend verletzen, so müssen sie der Gemeindezucht unterzogen werden, mit dem Ziel der Wiederherstellung dieses Bundes. Es ist die Berufung der Kirche, einander als Schwestern und Brüder zu lieben, ebenso die Nächsten, die Feinde. Die Kirche tut dies ganz unabhängig von obrigkeitlicher Autorität. Die Obrigkeit gehört zur gefallenen Schöpfungsordnung und ist nicht Teil der Heilsordnung.

Im Hinblick auf die Anthropologie ist festzuhalten, dass die Menschheit zwar ‚gut‘ geschaffen wurde, aber mit der gesamten Schöpfung gefallen ist. Durch das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi sind die Möglichkeiten der ursprünglich guten Schöpfung wiederhergestellt. Diese werden in der Kirche wie in jedem einzelnen Glaubenden durch den Glauben eschatologisch aktualisiert. Obwohl die Menschheit durch die Sünde von Gott entfremdet wurde, blieb das ‚Bild Gottes‘ im Menschen erhalten. Daher ist es dem Menschen möglich, sich Gott in Reue und Buße zuzuwenden und die Gabe des Glaubens zu empfangen.

Alvin Beachy beginnt seine Untersuchungen zu Gnade und Glauben mit der Anthropologie, indem er eine repräsentative Auswahl täuferischer Quellen

und ihrer Kritiker trifft. Er weist den Vorwurf zurück, die Täufer seien Pelagianer gewesen.³ Gleichzeitig seien die Täufer nicht, wie Martin Luther und Johannes Calvin, von der totalen Verdorbenheit des Menschen überzeugt gewesen, Spuren des göttlichen Ebenbildes blieben im Menschen erhalten. Und dieses Bild Gottes wird in der Erlösung wiederhergestellt. Die Täufer halten an der Vorstellung vom Sündenfall und der Ursünde fest, so Beachy, sprachen aber nicht von einer biologischen Vererbung der Sünde, meist auch nicht von einer Urschuld. Somit sind jedwede Folgen der Ursünde und Urschuld im Hinblick auf die Kinder verneint. In Christo ist die Gnade Gottes universal; er hat die Schöpfung mit all ihren ursprünglichen Möglichkeiten wiederhergestellt. Es ist diese universale Gnade, die uns befähigt, uns Gott in Reue zuzuwenden. Aus diesen Vorstellungen erschließt sich das Verständnis der Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe.

Mit einem zusammenfassenden Abschnitt aus Rollin Armours bahnbrechender Untersuchung zur Taufe im Täufertum (1966) soll diese Skizze zur Verankerung der Taufe in Anthropologie und Ekklesiologie abschließen: »Mit den Protestanten verwarfen die Täufer den Sakramentalismus der katholischen Tradition; mit den Katholiken verneinten sie das ‚sola fide‘ der landeskirchlichen Reformatoren; und mit beiden zusammen kritisierten sie den impliziten Gnostizismus der Spiritualisten. Sie selbst versuchten, eine Kirche zu errichten, welche die bei den Spiritualisten vermisste Lehre von der Schöpfung vertraten und die der Lehre von der Erlösung treu anhing, die sie bei den Katholiken und (landeskirchlichen) Protestanten missdeutet wähten.«⁴

In dieser Untersuchung streicht Armour die sowohl von Anhängern wie Kritikern der Täufer vernachlässigte objektive Dimension der Taufe (dass Gott in ihr handelt) neben der allgemein angenommenen subjektiven Dimension (dass das Bekenntnis des Täuflings in der Taufe entscheidend ist) heraus.⁵

Im Hinblick auf die objektive Dimension ist seine Sprache knapp und vorsichtig. Wir sind hier weniger vorsichtig als Armour und versuchen, die vernachlässigte objektive Dimension der täuferischen Sakramentslehre stärker zu berücksichtigen – in der Hoffnung, dass sie ein stereotypes Urteil über den ungeschützten Subjektivismus des Täufertums überwinden und eine Brücke zum sakramentalen Charakter der Taufe in der römisch-katholischen und lutherischen Kirche schlagen kann.

1. Taufe als Sakrament oder Ordnung in der Kirche

Unter Hinweis auf den oben skizzierten Referenzrahmen soll nun gezeigt werden, wie die Taufe im Täufer- und Mennonitentum als Sakrament gedacht wurde. Das Täufertum wurde aus einer frühen Affinität seiner Mitglieder zur

apostolischen Kirche geboren. Aus dieser Affinität, wie sie sich in ihren Erfahrungen niederschlug, schlossen sie, dass der Heilige Geist als rettende Macht im 16. Jahrhundert ebenso präsent sei wie im 1. Jahrhundert. Die Taufe war das Herzstück dieser Anhänglichkeit an die apostolische Kirche, da sie das Ergriffensein durch den Heiligen Geist und das Drama des Sterbens und Auferstehens mit Christus (Röm. 6), das Wiedergeborenwerden (Joh. 3), darstellte. Jesus selbst hatte befohlen, dass seine Anhänger jeden taufen sollten, der sich zu ihm als dem Christus bekennt. Es ist dieses Ineinander charismatischer, erfahrener und biblischer Vorstellungen, das uns erschließt, wie die Täufer das christliche Leben verstanden.

Der Gebrauch des Begriffs der »Ordnung« wird im Laufe der Zeiten immer bedeutsamer, um mit ihm einen metabolischen von einem symbolischen Realismus zu unterscheiden. Im 16. Jahrhundert war »Ordnung« aber nur einer von drei Begriffen, die gebraucht wurden, um die tragenden Symbole des Evangeliums zu bezeichnen. »Ordnung« war ein Schlüsselkonzept bei Menno Simons und denjenigen, die unter seinem Einfluss standen, als Ausdruck seines Biblizismus.⁶ Das heißt, die Taufe, wie Jesus sie von Johannes dem Täufer empfangen hatte, wurde zum Modell für unsere Taufe. Jesus befahl der Kirche in seinem Missionsbefehl (Matth. 28), alle zu taufen, die zum Glauben gekommen waren.

Der engste Gefährte Mennos war Dirk Philips, der »Systematiker« des niederländischen Täuferturns in jener Zeit. Er unterscheidet zwischen »Ordnungen« (Ordination, Fußwaschung, Absonderung von der Welt und unbußfertigen Gläubigen, Liebe, Glaubensgehorsam, Leiden) und »Sakramenten« (nur Taufe und Abendmahl).⁷ Er nimmt eine Hierarchie heiliger Einsetzungen an. Die Sakramente stehen an der Spitze. Andere gebrauchen die Begriffe »Sakrament« und »Ordnung« wechselweise, wenn auch mit einer Definition, die sie von Lutheranern und Katholiken unterscheidet. Pilgram Marpeck, der Theologe mit der am gründlichsten entwickelten Theologie der Symbole, zieht den Begriff der »Zeremonie« den beiden anderen Begriffen vor.⁸ Einige Theologen benutzen alle drei Begriffe. Der Gebrauch dieser Begriffe ist nicht auf die Taufe und das Abendmahl beschränkt, auch wenn diese im Vordergrund stehen.

Der terminologische Unterschied deutet auf unterschiedliche Hintergründeinflüsse hin, denen die jeweiligen Autoren ausgesetzt waren. Bemerkenswert ist die weit gestreute Übereinstimmung in der Annahme, dass es eine Dynamik bzw. eine Folge von Ereignissen gibt, die Erlösung mit sich bringen. Diese Kontinuität göttlicher und menschlicher Handlungen wird von Menno Simons so zusammengefasst: „Alle die, welche durch Gottes Gnade aus Adam in Christus versetzt werden, der göttlichen Natur teilhaftig geworden und mit dem Geist

der himmlischen Liebe von Gott getauft sind, die werden nicht so schmä-
hlich gegen den Herrn aufkommen...:«⁹ Die Gnade ruft im Inneren den Glau-
ben hervor und verwandelt den Gläubigen, er macht Männer und Frauen zu
Gliedern Christi und seines Leibes. Die Taufe bringt diese Ereignisfolge zur
Darstellung - das Absterben des Selbst, Auferstehen mit Christus, Unterord-
nung unter die Herrschaft Christi ebenso wie Aufnahme in die universale und
lokale Kirche. Die Handelnden sind Gott in der Person des Heiligen Geistes,
der Mensch, der zum Glauben gekommen ist, und die versammelte Gemeinde.
Es ist wichtig anzumerken, dass das Ereignis seine Dynamik verliert, wenn je-
mand von diesen drei Handelnden fehlt. Die Anrufung des dreieinigen Gottes
im Akt der Wassertaufe verstärkt die göttliche Rolle in der Abfolge des Prozes-
ses, der den Gläubigen zum Heil führt.

Der umfassende Charakter dieser Dynamik wird nicht immer in der mennoni-
stischen Praxis zur Geltung gebracht. Es geht dabei um mehr als nur eine zeit-
liche Abfolge. In einigen Fällen wird die Rolle Gottes auf das innere Wirken
des Heiligen Geistes eingeschränkt; der äußere Akt konzentriert sich auf die
Antwort des Menschen. Diese Trennung von Geist- und Wassertaufe ist auf
zwei Gründe zurückzuführen. Ein Grund ist, die Initiative der Gnade Gottes
sicherzustellen; der andere Grund ist, die Unentbehrlichkeit der menschli-
chen Antwort auf die Gnade, um das Heilswerk zur Vollendung zu führen,
herauszustellen. Die typischen Gewährsmänner des täuferischen Denkens sind
Balthasar Hubmaier und Menno Simons. Für sie sind die Handelnden in der
Taufe vor allem die Kirche und der glaubende Täufling.¹⁰ Nach Hubmaier fin-
det Gottes gnädiges Wirken im Leben des Gläubigen inwendig statt. Die Taufe
hingegen dramatisiert und bezeugt die Bekehrung des Gläubigen, diese bleibt
jedoch unvollständig, solange der Gläubige nicht durch den Heiligen Geist, der
in der Kirche wirkt, an den sichtbaren Leib Jesu Christi gebunden ist.¹¹

Unterschiedlicher Sprachgebrauch kompliziert die Beschreibung des Taufsa-
kraments. Es ist nicht immer klar, wann die Autoren etwas buchstäblich und
wann sie es figürlich oder geistlich meinen. So stehen beispielsweise die Hut-
terer und Peter Riedemann, ihr prominentester Sprecher, unter zwinglischem
Einfluss, und dennoch äußert sich Riedemann so: Die neue Geburt »durch
Wasser und Geist geschehen muß (...). Zum andern Teil, dass die Wassertaufe
eine Tötung und Absterbung des alten Menschen, das ist aller sündigen Art ist,
daß wir dem Tod Christi ähnlich oder gleichförmig werden. (...) daß man auch
wieder lebendig werden müsse, welches aber nicht geschehen kann ohne durch
die Taufe oder die Mitteilung des Heiligen Geistes.«¹²

In solchen Schriften scheint diese Beschreibung der Taufe das Kürzel nicht nur
als Wort, sondern auch als Akt für das zu sein, was Gott tut. Durch Beispiele

dieser Art wird zu verstehen gegeben, dass die Wassertaufe die Geisttaufe zur Vollendung bringt. Das bedeutet konkret, dass der Gläubige von der Anhänglichkeit an die Welt zur Solidarität mit dem Leib Christi geführt wird. »Die Funktion der Taufe beschränkt sich nicht nur auf die Sprache oder auf das Zeichen, das auf das eigentliche Wesen hinweist, auch wenn diese notwendige Ausdrucksformen des Rituals sind. Die Taufe hat auch eine leibhaftige Wirkung und nimmt an der Art teil, wie die Gnade Gottes in der Kirche zum Zuge kommt. Sie lässt die Wirkungen der Gnade wahrnehmbar werden.«¹³

Marpeck, dessen schärfste Kritiker nicht die Vertreter der offiziellen Kirchen, sondern die Spiritualisten waren, benutzt eine Sprache, die Hinweise auf realistische Vorgänge buchstäblich meint. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass, wenn die Taufe an und für sich uns auch nicht zu erlösen vermag, Gott sie dennoch nutzt, um uns zu retten. Eines seiner frühen Argumente ist, dass die Taufe (und andere Zeremonien) das »Mitzeugnis« sowohl des Glaubens im Menschen als auch der Gnade des Geistes ist.

Weiter setzt Marpeck sich dafür ein, dass innere und äußere Taufe nicht voneinander getrennt werden.¹⁴ Der Verbund von Kirche und Zeremonie kann bei Marpeck so zusammengefasst werden: Wenn die Kirche als Leib die Verlängerung der menschlichen Natur Jesu Christi ist, so ist die Taufe eines seiner Hände.¹⁵

Der Täufling wird nicht Glied am universalen Leib Christi, indem er sich einer lokalen Gemeinde aus eigener Initiative anschließt. Die Stufen des Erlösungsprozesses machen deutlich, dass die Initiative bei Gott liegt. Gottes Heilshandeln ist erst vollendet, wenn das Zeugnis der Kirche von der Gnade Gottes das Zeugnis des Täuflings im Vollzug der Taufe begleitet.

Steht das fest, muss auch noch auf eine Diskrepanz hingewiesen werden, die in der Geschichte der Mennoniten eine Rolle gespielt hat. Als die Verfolgungen im Laufe der Zeit unerträglich wurden, fanden die Täufer in ländlichen Gebieten Zuflucht, wo sie Schutz erhielten, wenn sie wirtschaftlich von Nutzen waren, so etwa wenn sie wüstes oder feuchtes Land im Gebiet um Danzig urbar machten und in Kornfelder verwandelten. Gleichzeitig mussten sie darin einwilligen, auf jede Art der Evangelisation zu verzichten. So waren alle Täuflinge plötzlich Kinder der Kirche, in der man eher durch familiäre Bindung und Erziehung als durch eine radikale Entscheidung zum Glauben und zur Taufe kam. Das zeigen die liturgischen Texte und Taufformulare – die oft von pietistischen Einflüssen durchsetzt sind – sehr deutlich. Diese Spannung zwischen dem ursprünglichen Anliegen der Täufer und der Praxis in den Mennonitengemeinden hat sich bis in die Gegenwart erhalten. Hier und da machten die Mennoniten ihren Frieden damit, dass sie zu einer »Familienkirche« geworden sind. Ohne die Theologie

aber auf signifikante Weise zu ändern, wurde die Praxis der Taufe mit der mennonitischen Lehre und dem Gemeindeleben in Übereinstimmung gebracht, so dass die Taufe sozusagen zu einem objektiven Initiationsritus (»rite de passage«) wurde, dem allerdings der ursprüngliche Zug des existenziellen Glaubenswagnisses abhanden gekommen war. Kritiker, wie die Mennonitenbrüdergemeinden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, erhoben dieselbe Kritik gegen ihre eigene Kirche, die die Täufer im 16. Jahrhundert gegen andere Kirchen ins Feld geführt hatten.

Gleichzeitig sollten wir behutsam darauf achten, dass wir nicht aufklärerische Gedanken in eine frühere Zeit eintragen. Die Reformationszeit war nämlich noch keine Welt, in der autonome, über einen absoluten freien Willen verfügende Menschen die Entscheidung fällten, sich einer Gemeinschaft anzuschließen. Erst allmählich hatte sich die Annahme menschlicher Autonomie im Denken des westlichen Abendlandes so durchgesetzt, dass wir nicht mehr hinter sie zurück gehen können. Sofern sie den Akzent auf die Person als einen der Akteure im Heilsprozess legten, waren Mennoniten, andere Freikirchen und der Pietismus für Grundeinstellungen der Aufklärung durchaus empfänglich geworden. Die Aufklärung hatte zunächst die städtischen und gebildeten Mennoniten in den Niederlanden des 18. Jahrhunderts beeinflusst. Eine ähnliche Einstellung ist aber auch heute noch in nordamerikanischen Mennonitengemeinden sowohl fundamentalistischer als auch liberaler Prägung präsent.

2. Die Rolle des Glaubens in der Taufe

Der »Glaube« spielt eine alles bestimmende Rolle in der christlichen Theologie und Frömmigkeit. Das gilt besonders für die Kirchen, die im 16. Jahrhundert in Erscheinung traten. Luthers Verständnis vom »sola fide« (der Glaube allein im Zusammenhang mit anderen »solas«) prägte die Reformation, die der Wittenberger Reformator im Auge hatte. Für ihn ist der Glaube ein Geschenk Gottes, durch das wir seiner Gnade teilhaftig werden. Luthers Schlüsselwort war »Rechtfertigung im Glauben durch Gnade«. Wie er die Briefe des Paulus liest, steht der Glaube im Gegensatz zu den Werken. Die Werke sind als Akte der Dankbarkeit wichtig, haben aber keine Bedeutung für die Erlangung des Heils. Seine Lehre relativiert die priesterliche Rolle der Kirche, des Klerus und der Sakramente.¹⁶ Reformierte, Anglikaner und Täufer bezogen sich auf Luthers tiefe Einsicht in die Initiative Gottes und die Antwort des Menschen.

Die anderen Kirchen der Reformation bestimmten die zentrale Rolle des Glaubens auf andere Weise. Während der fundamentale Konflikt im christlichen Leben für Luther zwischen dem Glauben und den Werken bestand, sah Zwingli ihn im Widerstreit von Glaube und Götzendienst. Für die Täufer stellte Luthers

absolute Unterscheidung zwischen Glaube und Gehorsam eine Irritation dar. Sie verstanden den neutestamentlichen Begriff der Rechtfertigung als Transformation. Der Sünder sollte nicht gerecht gesprochen, sondern gerecht gemacht werden. Sie meinten, dass Luthers Losung »simul iustus et peccator« (sowohl Gerechter als auch Sünder) die Gefahr heraufbeschwöre, das Leben in der Heiligung und die Liebe als das Ziel des Glaubens zu untergraben. Gleichzeitig war Luthers Rechtfertigungserkenntnis für ihr Taufverständnis von grundlegender Bedeutung, indem Gottes Gnadenhandeln die Dynamik des Taufvollzugs bestimmte. Die Gefahr der täuferischen Position bestand allerdings darin, dass den Gläubigen mit dem transformativen Verständnis der Rechtfertigung Tür und Tor geöffnet wurde, ihre Erlösung an dem Grad ihrer Transformation, d. h. ihrer Besserung des Lebens, zu messen. Der lutherische Pietismus half den Mennoniten aber, diese Tendenz zu korrigieren.

Im Denken und Handeln der Täufer ist der auf die Taufe bezogene Glaube Teil einer Dynamik der Erlösung, die sich von Gottes Initiative zur Antwort des Menschen bewegt. Sie vollzieht sich nacheinander, nicht gleichzeitig. Glaube ist das Geschenk Gottes, das uns in die Lage versetzt, Gottes Gnadenangebot anzunehmen. Es ist also das Wirken der Gnade, das uns verändert, so dass wir den Forderungen Gottes gehorchen können. Wir scheitern zwar immer noch, aber wir wachsen doch in die Gnade hinein. In der Taufe ereignet sich beides: das Wirken der Gnade und die Antwort des Glaubens. Für manche Täufer ist dieses Ereignis in der Wassertaufe hauptsächlich eine äußere Wiederholung dessen, was bereits im Inneren als Handeln des Heiligen Geistes geschehen war. Die Behutsamkeit, mit der ein materieller Akt (signum) als Medium des Geistes (res) angesehen wurde, geht auf die Befürchtung zurück, dass der Glaube zur Passivität degenerieren (so der stereotype Vorwurf der Täufer gegen die Lutheraner) oder für das heilspendende Sakrament sogar entbehrlich sein könne (so der Vorwurf gegen die Katholiken).

Hier ist eine Ironie am Werk. Einerseits wurde die transformative Realität des Sterbens und Auferstehens mit Christus und deren Ausdruck in der Taufe überall im Gemeindeleben der Täufer bezeugt. Andererseits sahen die Täufer nicht immer die Implikationen, die ihre Überzeugungen einschlossen. Es war klar, dass die erlösende Gnade nur im Glauben empfangen werden konnte. Warum fürchtete Menno Simons dann aber, dass die Initiative Gottes geschmälert würde, wenn dem Ritus der Taufe irgendeine Kraft zugebilligt und der Nachdruck eingeschränkt wird, mit dem die Taufe als Bekenntnis des Gläubigen zum göttlichen Geschenk des Glaubens verstanden wurde?¹⁷ Weniger damit verbunden, aber doch Teil des Arguments in dieser Dekonstruktion des mittelalterlichen Sakramentsverständnisses ist die Tatsache, dass die Wassertaufe

auch ein Akt kirchlichen Glaubens ist: Sie verbürgt das Wirken des Heiligen Geistes im Gläubigen. Und so wird das Ereignis der Taufe zu einem kollektiven Akt des kirchlichen Glaubens ebenso wie zum individuellen Glauben des Täuflings. Die Kirche handelt für den Hl. Geist.

Die wichtigsten Aspekte der Taufe sind in den Glaubensbekenntnissen wiederzufinden, die geschrieben wurden, um umstrittene Aussagen im Hinblick auf die offiziellen Kirchen oder auf mennonitische Gruppierungen zu klären. Die Taufe ist nicht nur Ausdruck des individuellen Glaubens, sondern auch des göttlichen Erlösungswerks insgesamt. Es gilt zwar überall eine Beziehung zwischen »innen« und »außen«, sie wird aber nicht jeweils auf dieselbe Weise beschrieben. Die verschiedene Weise, in der die Sprache vom Buchstäblichen zum Symbolischen übergleitet, kompliziert die Beziehung zwischen »innen« und »außen«, zwischen Geist- und Wassertaufe. Im *Kurzen Bekenntnis* [Corte Belijdenisse des Geloofs] von 1610, einem Dokument, das Baptisten und Mennoniten in Amsterdam vereinen sollte, heißt es: »Der ganze äußere, sichtbare Akt der Taufe bezeugt und bezeichnet, dass Jesus Christus selbst den reuigen Gläubigen ‚innen‘ mit dem Bad der neuen Geburt und Erneuerung durch den Heiligen Geist tauft.«¹⁸ Das einflussreiche Dordrechter Bekenntnis von 1632 spricht von so etwas wie einer Aktualisierung des inneren Erlösungswerks in dem äußeren Vollzug der Taufe, dass alle bußfertigen Gläubigen mit Wasser getauft werden sollen, »zur Begrabung ihrer sünden, mit Wasser getauft und also der Gemeinschaft der Heiligen einverleibt werden müssen.«¹⁹ Das Preußische Bekenntnis von 1660 zeigt diese Nähe von Innen und Außen an einigen Stellen wie der folgenden: »Was nützen [welcher Nutzen] den wahren Gläubigen von Gottes wegen zugeeignet wird, ist nicht das Abthun des Unflaths am Fleisch, sondern die Abwaschung der innerlichen sündlichen Unreinigkeit der Seelen, durch das vergossene Blut Christi.«²⁰

Verfolgen wir nun, wie die Beziehung von Glauben und Taufe in den theologischen und katechetischen Schriften des 16. und 20. Jahrhunderts beschrieben wurde. In seiner *Christlichen Lehrtafel* (1526) spricht Baltasar Hubmaier über den Glauben in der Sprache der Tradition zunächst als »ein erkanntnuß der vnaußsprechlichen barmhertzigkayt Gottes«, dann von den Artikeln »des Christlichen glaubens« bzw. dem Apostolischen Glaubensbekenntnis.²¹ Genau das bezeugt die Taufe. Beide Dimensionen dieses Glaubens werden mündlich vor der Gemeinde auf der Grundlage bezeugt, auf der der Gläubige in die »allgemeinn Kirch« und einer »jeden äußeren Versammlung« eingegliedert wird.²² Marpeck sieht in der Bußfertigkeit des Menschen eine Abkehr vom Bösen, die uns für das Annehmen des Glaubens als Geschenk öffnet. Glaube und Gehorsam sind nicht dasselbe, sie sind aber untrennbar miteinander verbunden:

Letztlich manifestiert sich wahrer Glaube im Gehorsam. In seiner *Vermahnung* von 1542 ist besonders deutlich herausgestellt worden, dass es der Glaubensgehorsam ist, auf den hin der Gläubige getauft wird. »und hab disen verstand, das wir in dem nammen Gottes getaufft werden, geschicht das wir durch den glauben bekennen das uns Gott gnädig ist, durch Christum alle unsere sünd vergeben, und mit Gott versünet seind, das wir uns deßhalben auch für an uff jn sollen verlassen und sein willen verbringen (...).²³ In dieser Schrift äußert Marpeck auch, dass Kinder eines solchen Glaubens nicht fähig sind, bevor sie dessen fähig sind, wird ihnen »und wirt weder erb noch würcklich sünd vor Gott gerechnet«. ²⁴

Die Beziehung von Glaube, Taufe und Nachfolge wird im Täufern oft dialektisch bestimmt. Einerseits entsteht der Glaube nicht in uns; er ist Gabe des Geistes. Andererseits: Wenn die Gabe des Glaubens zugeeignet ist, führt sie zum Gehorsam. Einerseits ist Taufe an und für sich nicht heilswirksam. Andererseits (besonders stark bei Marpeck) vollzieht sich in der Gegenwart des Heiligen Geistes und des Glaubens in der Taufe äußerlich, was »innen« geschehen ist. ²⁵

In seiner Untersuchung zu Michael Sattler, dem wohl bedeutendsten Anführer des schweizerischen Täufern, kommt Arnold Snyder zu dem Schluss, dass »Glaube und Taufe zwei unzertrennbare Aspekte der einen wesentlichen Antwort des Menschen auf Gottes erlösenden Handelns sind: Dieser Akt der Taufe kann nicht unabhängig vom Glauben, noch kann der Glaube unabhängig vom Vollzug der Taufe verstanden werden.« ²⁶ Diese Unzertrennbarkeit macht klar, dass der erlösende Glaube nicht eine private Aktion zwischen dem Gläubigen und Gott ist, sondern eine Aktion, in der wir Glieder Christi und seines Leibes werden.

3. Einheit der Kirche in der Taufe

Glieder der Kirche werden die Menschen nur durch die Taufe, wie Mennoniten und Lutheraner in Deutschland in ihrem Dialog miteinander bekräftigt haben. ²⁷ So ist es korrekt zu sagen: Es gibt keine Kirche ohne Taufe (oder ohne getaufte Glieder). Taufe ist eine Voraussetzung für die Existenz der Kirche. Und es ist ebenso richtig zu sagen, dass Taufe ohne Kirche bedeutungslos ist, wenn wir die wichtige Dimension der Taufe bedenken, dass sie nämlich die Teilhabe am »Leib Christi« ermöglicht. Aus diesem Grund ist von der Taufe sowohl als einer individuellen als auch kommunalen Handlung zu sprechen. Sie wird theologisch nicht nur unter dem Stichwort des persönlichen Glaubens, sondern auch in Fragen der Ekklesiologie sowie der Einheit der Kirche verhandelt. Eine Zusammenfassung dieser Beziehung zwischen Kirche und Taufe aus men-

nonitischer Sicht wird im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche gegeben: »Die Taufverpflichtung zu Glaube und Treue ist keine Handlung eines Einzelnen, da Taufe und Gemeindegliedschaft untrennbar sind. Ein Mensch wird in »den einen Leib getauft« (1. Kor. 12, 13), den Leib Christi, die Kirche. Wenn der Taufbewerber seinen Glauben bekennt, bekennt er den Glauben der Kirche, und das Bekenntnis wird im Rahmen der Gemeinde der Gläubigen abgelegt, mit welcher der Getaufte als ein verantwortliches Glied verbunden wird. Das neue Gemeindeglied erklärt seine Bereitschaft, Liebe und seelsorgerliche Begleitung zu geben und zu empfangen und am Leben und an der Sendung der Kirche teilzunehmen. Der Einzelne ist in einer tiefen personalen Weise mit dem dreifaltigen Gott verbunden und auch gemeinsam in und mit der Gemeinde der Glaubenden, in der die Gnade erfahren und der Glaube in und mit dem Volk Gottes bekannt wird.«²⁸

In dieser Äußerung lassen sich einige ekklesiologische Implikationen erkennen, die in der Verschränkung von Taufe und (Einheit der) Kirche zu Tage treten.

a.) Zum einen werden verschiedene Begriffe eingesetzt, um genau zu beschreiben, was es heißt, in diesen »Leib« als einen sozialen Körper hineingetauft zu werden. Wenn Mennoniten heute im Zusammenhang der Taufe von »einem Leib«, dem »Leib Christi«, der »Kirche« und weiter von einer Bestätigung des Glaubens im »Kontext der Gemeinschaft der Gläubigen« sprechen, dann wird deutlich, dass durch die Taufe nicht nur die Eingliederung in eine lokale Gemeinde oder die »mennonitische Kirche« im allgemeinen erfolgt. Darüber hinaus werden die Getauften auch Glieder in der weltweiten, ja, universalen Kirche, dem *einen* Leib Christi. Für Mennoniten und Katholiken ist die Taufe sowohl Eingliederung »in Christo« als auch in die Kirche.²⁹

Dennoch muss die jeweilige Taufe im gegebenen Kontext einer lokalen Gemeinde der Gläubigen praktiziert und erfahren werden. Die lokale Gemeinde wird als die kontextuelle Manifestation der universalen Kirche verstanden, welcher der Täufling teilhaftig wird eben durch seine Mitgliedschaft in einer konkreten lokalen Gemeinde. – In der Taufe wird also eine Korrelation verschiedener Dimensionen des Kircheseins außerordentlich bedeutsam: die lokale (Erfahrung), denominationelle (Tradition) und universale (Ökumene). Im Hinblick auf die Taufe als »Eingangstor« in die Kirche können wir die verschiedenen Dimensionen unterscheiden, sie lassen sich allerdings nicht voneinander trennen.

Diese Korrelation war im Laufe der mennonitischen Geschichte längst nicht immer so eindeutig, wie es hier herausgestellt ist. Während der heftigen po-

lemischen Diskussionen des 16. Jahrhunderts und nach dem ausdrücklichen Ausschluss aus den etablierten Kirchen sowie der Separation von den anderen (magistralen) Strömungen der Reformation wurde die Kirchenmitgliedschaft durch die Taufe nicht mehr als eine Frage der Einheit in der universalen Kirche gesehen, sondern primär zur Angelegenheit, sich der »Gemeinde der (wahren) Gläubigen« anzuschließen, die als deutlicher Gegensatz zu den existierenden Kirchen dieser Zeit angesehen wurde. Getauft zu werden, bedeutete, eins zu werden mit Christus und in die »Gemeinschaft des Glaubens«, einer freiwilligen Gemeinschaft von »Brüdern und Schwestern«, die »wahre Kirche«, eingefügt zu werden.

In einem enzyklopädischen Artikel wird das Taufverständnis der Täufer des 16. Jahrhunderts so beschrieben: »Ihr Konzept der Kirche als einer freiwilligen Gemeinschaft, die sich nur aus denjenigen zusammensetzt, die auf ein Bekehrungserlebnis zurückblicken können und sich bewusst zur Nachfolge Jesu entschließen können, einem Leben der Heiligung, brüderlicher Liebe, einer Kirche, die von Sünde freigehalten und von der Welt abgesondert werden soll, stand in direktem Gegensatz zum vorherrschenden volkskirchlichen Konzept«. ³⁰ Auf diese Weise wird verständlich, dass allein die Praxis der Erwachsenentaufe einem solchen Verständnis der wahren Kirche entsprechen konnte: »(...) freiwillige Mitgliedschaft mit der Glaubentaufe als ihrem äußeren Symbol wird konsequenterweise die einzig zulässige Prozedur der Initiation«. ³¹ So wurde die Erwachsenentaufe geradezu zu einem Mittel, mit dem die Kirche gereinigt wurde und das die Kirche zu ihrem »apostolischen Ursprung« zurückführte. ³² Nur so lässt sich dann auch die Begrifflichkeit verstehen, die von den Täufern des 16. Jahrhunderts oft genutzt wurde, wenn sie über die Gemeinschaft der Gläubigen – ohne zu zögern – als der Kirche sprachen, die »ihre Tore öffnet« und die Gläubigen »in ihrem Schoß« willkommen heißt, einer Versammlung der Heiligen, die katholisch »allgemein«, so Hubmaier) oder »heilig« (so Marpeck und Rothmann) genannt wurde. Noch einhundert Jahre später wird eine ganz ähnliche Begrifflichkeit zur Bezeichnung der Freiwilligkeitskirche in Anspruch genommen: das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632 spricht davon, dass der Gläubige in die »Versammlung der Heiligen« eingegliedert wird. ³³

b.) Zum zweiten trägt die Verschränkung von Taufe und Kirchengliedschaft ethische Implikationen in sich: »Die Taufe ist die Einverleibung in Christus und seine Kirche und der Bund eines guten Gewissens mit Gott. Sie bezeichnet das Begraben unseres alten Lebens im Tod Christi und verbindet den Getauften mit Christus zu einem neuen Leben in Gehorsam, das seinen Fußstapfen folgt und tut, was er ihnen befohlen hat.« ³⁴

Glied dieser (freiwilligen) Kirche zu werden, heißt ja, Teil einer Gemeinde zu werden, die sich zur Nachfolge Jesu verpflichtet hat. Dies ist als ein elementarer Aspekt der Gnade Gottes zu verstehen, die im Glauben innerhalb der Kirche erfahrbar wird.³⁵

Die Taufe fügt den Gläubigen in die »Bekenntnis-Mitbekenntnis-Struktur« der kirchlichen Verkündigung und des Bekenntnisses ein, die als Werk Gottes angesehen werden.³⁶ Die Gemeinde ist der Kontext, in der der Glaube wachsen und »gute Früchte« hervorbringen kann. Es ist der Heilige Geist, der die Gläubigen in Stand setzt, »im neuen Leben zu wandeln, in Gemeinschaft mit Christus und der Kirche zu leben (...)«.³⁷

Ein herausragender Aspekt, die Konkretion dieser Verpflichtung, ist die gegenseitige Rechenschaft der Gläubigen: »die Regel Christi zu binden und zu lösen« (Matth. 18, 15-18).³⁸ Der Getaufte willigt ein, sich dieser Gemeindeordnung zu fügen, die zur gegenseitigen Rechenschaft und Vergebung auffordert. Während diese Regel in der Geschichte gelegentlich auch zu unnachgiebigen Anwendungen des Banns führte, wird sie heute zumeist in der Begrifflichkeit gegenseitiger Verantwortung gefasst: »die heilende Kraft Christi und dessen Vergebung denjenigen anzubieten, die in Not sind« und »als ein Glied seines Leibes mit den Gaben, die jedem einzelnen geschenkt werden«.³⁹ Der Getaufte verpflichtet sich, »Sorge und Rat zu gewähren und zu empfangen« und »am Leben und der Sendung der Kirche teilzunehmen«.⁴⁰ Die Getauften nehmen sich gegenseitig als Brüder und Schwestern an, die in Christus vereint sind. Heute noch sehen die *Brethren in Christ* darin eine Bestätigung ihrer »Treue zur Kirche«⁴¹, indem sie sich ausdrücklich auf die lokale und denominationelle Dimension der Kirche beziehen, nicht auf die universale.⁴²

Durch die Taufe, Teil dieser »Glaubensgemeinschaft« zu werden, deutet auf eine neue soziale Existenz hin, auf eine andere Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb dieser Gemeinschaft, die sich von anderen Gemeinschaften absetzt. Jede/r ist dem/r anderen Rechenschaft über sein/ihr Verhalten und Handeln schuldig, und jede/r ist für die anderen verantwortlich. So wird die Taufe auch als eine »Befreiung zu einer neuen Menschheit« erfahren, »in der die Grenzen der Trennungen voneinander, ob des Geschlechts, der Rasse oder des sozialen Status, transzendiert werden (Gal. 3, 27 f., 1. Kor. 12, 13), wie es Mennoniten in den Niederlanden erst kürzlich ausdrücklich formulierten.⁴³ Freilich wird sogleich auch erklärt, dass dieses »Überschreiten« nicht einfach ein Ergebnis der jeweils aktuell vollzogenen Taufe ist: »Der Übergang zu einer neuen Existenz als Glied der Gemeinde ist nach unserem Verständnis jedoch nicht ein Ergebnis der aktuellen Taufe. Mit Menno Simons und Karl Barth sind wir der Meinung, dass es einzig und allein die Geisttaufe ist, die diesen Über-

gang zu Wege bringt, und dass die Taufe als ein menschlicher Bekenntnisakt angesehen werden muss, in der die Person, die getauft wird, und die Gemeinde zusammen die soziale Bedeutung der Umkehr, die Gott in dieser Person hervorgerufen hat, zum Ausdruck bringen. Dieser menschliche Bekenntnisakt (...) muss als sein oder ihr erster Akt des Gehorsams zu Beginn einer neuen Existenz als Glied der Gemeinde angesehen werden.«⁴⁴

Hier wird deutlich, dass es für Mennoniten nicht einfach der Vollzug eines Ritus mit Wasser ist, der eine neue Beziehung unter denjenigen stiftet, die sich zu Christus bekennen. Die Wassertaufe ist der äußere Ausdruck eines Übergangsprozesses, den Gottes gnädiges Geschenk des Glaubens eingeleitet und ermöglicht hat (Geisttaufe), der befreit und so den Getauften in die Lage versetzt, in diese, ihn umsorgende Gemeinschaft hineinzuwachsen. Die Wassertaufe bringt die Bereitschaft des Einzelnen zum Ausdruck, entsprechend in dieser sozialen Umgebung zu leben, wie auch die Bereitschaft der Gemeinde, sich des Einzelnen anzunehmen. So ist sie ein Bekenntnis sowohl der einzelnen Gläubigen als auch der taufenden Gemeinde – eine erste Manifestation der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

c.) Es war die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts, die auch die Mennoniten herausforderte, sich der Beziehungen dieser verschiedenen ekklesiologischen Dimensionen der Taufe bewusster zu werden. Heute bestätigen die Mennoniten in aller Deutlichkeit: »Wir vertreten die Überzeugung, dass die Taufe in enger Beziehung sowohl zur lokalen Gemeinde als auch zur weltweiten Kirche Jesu Christi« steht.⁴⁵ Mennoniten in Äthiopien erklären: »Die Taufe (...) demonstriert, dass wir in den Leib Christi eingefügt und Teil seines Leibes werden.«⁴⁶ Und niederländische Mennoniten haben voller Überzeugung den Sätzen des sogenannten Lima-Textes zugestimmt: »Unsere gemeinsame Taufe, die uns im Glauben mit Christus vereint, ist so ein grundlegendes Band der Einheit. Wir sind ein Volk und berufen, den einen Herrn an jedem Ort und überall in der Welt zu bekennen und ihm zu dienen. Die Einheit mit Christus, derer wir durch die Taufe teilhaftig sind, hat wichtige Implikationen für die christliche Einheit (... Eph. 4, 4 f.). Wenn die Einheit in der Taufe in einer heiligen, katholischen, apostolischen Kirche verwirklicht ist, kann ein echtes christliches Zeugnis von der heilenden und versöhnenden Liebe Gottes abgelegt werden. Deshalb führt unsere eine Taufe in Christus zu dem Ruf an die Kirchen, die Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft auf sichtbare Weise zu manifestieren.«⁴⁷

Allerdings sind hier aus mennonitischer Perspektive zwei Fragen zu stellen, gerade aufgrund der engen Verknüpfung von Taufe (in Christus) und Einheit

der Kirche. Erstens: Wenn einige Kirchen in der Lage sind, ihre Taufpraxis gegenseitig anzuerkennen, wie ist es dann möglich, dass sie sich gegenseitig nicht als Kirchen im Vollsinn akzeptieren (und etwa das Abendmahl nicht miteinander feiern können)? Zweitens als Herausforderung an die Mennoniten: Wenn wir anerkennen, dass die universale Kirche in anderen kirchlichen Traditionen präsent ist – wie die Mennoniten es in bilateralen Gesprächen mit Lutheranern (und in gewissem Grade auch mit Katholiken) zum Ausdruck gebracht haben – warum können wir dann nicht die Taufe anerkennen, die in anderen Kirchen praktiziert wird? Solange wir dazu stehen, dass Menschen nur durch die Taufe Glieder in der Kirche werden, müssten Mennoniten doch die Praxis der (Kinder-)Taufe anderer Traditionen zumindest als eine deutliche Verpflichtung dieser anderen im Sinne einer partikularen Manifestationen der universalen Kirche anerkennen, weil diese anderen Kirchen die Einzelnen dazu einladen, in den Übergangsprozess hineinzuwachsen, der von Gottes Gnade eingeleitet und von der Gemeinschaft der Glaubenden umsorgt wird, um Teil des Leibes Christi zu werden.

4. Modelle der Taufe in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Da Mennoniten stets eine bindende übergeordnete kirchliche Struktur abgelehnt haben, die die Unabhängigkeit (in Lehre und Verwaltung) der einzelnen Gemeinde in Frage stellen würde (bis zu einem gewissen Grad haben sie sich freilich zu Vereinigungen und Verbänden zusammengeschlossen, auch um gemeinsamen Ordnungen oder Liturgien zu folgen), finden wir eine große Anzahl von Modellen und Einzelelementen der Taufordnung. Aber alle Mennoniten praktizieren die »Glaubenstaufe« (Erwachsenentaufe auf das Bekenntnis der Gläubigen) in allen Gemeinden. Im Folgenden sollen typische Züge vorgestellt werden.

a. Vorbereitung auf die Taufe

Im Allgemeinen gibt es eine Art von Glaubensunterricht, bevor die Gemeinden die Täuflinge zur Taufe einladen. Einige Gemeindegruppierungen bieten reguläre, ein- oder zweijährige Kurse für Jugendliche an, um ihnen zu helfen, geistlich zu wachsen und Kenntnisse zu gewinnen, die sie in die Lage versetzen, sich auf verantwortungsvolle Weise für oder gegen die Taufe zu entscheiden. Andere Gemeinden bieten solche Kurse auch für interessierte Erwachsene an, wieder andere individuelle Beratung und Unterricht.

Wenn Menschen sich zur Taufe entschließen, werden die Namen solcher Kandidaten der ganzen Gemeinde oder dem Vorstand der Gemeinde bekannt gegeben. So erhalten die Gemeindeglieder zumindest die Gelegenheit, das Tauf-

begehren der Kandidaten zu unterstützen oder es abzulehnen.⁴⁸ Dieser Schritt wird in einem Handbuch für Prediger so beschrieben: »Das Taufbegehren muss aus einem persönlichen Bekenntnis der Sünde hervorgehen, der Erfahrung der Gnade und Vergebung und einer Verpflichtung, Jesus Christus und der Gemeinde zu folgen. Es ist von äußerster Bedeutung, dass die Initiative Gottes und unsere Antwort darauf den Kandidaten klar vor Augen gestellt werden.«⁴⁹

b. Der Akt der Taufe

Die Wassertaufe wird vor der versammelten Gemeinde stets während eines Gottesdienstes vollzogen. Viele Mennonitengemeinden wählen den Pfingstgottesdienst für ihre Tauffeiern, einige aber auch Ostern oder einen anderen Tag.

Biblische Lesung

Während eines solchen Gottesdienstes wird in der Regel der Missionsbefehl nach Matth. 28, 16 ff., gelesen, aber auch andere Texte wie Röm. 6 (Begraben und Auferstehen mit Jesus Christus), 1. Petr. 3 (Antwort eines guten Gewissens vor Gott) oder 2. Kor. 5, 17 (Zeichen der neuen Schöpfung, die mit Gott versöhnt ist und Menschen miteinander versöhnt). Andere Texte beziehen sich auf die Gliedschaft in der Gemeinde der Gläubigen, den einen Leib Christi (Röm. 12) und die Gaben des Geistes (1. Kor. 12) sowie die Seligpreisungen und ethischen Forderungen in der Bergpredigt (Matth. 5 und 7).

Bekenntnis des Glaubens

In einigen mennonitischen Kirchen wird die Gemeinde aufgefordert, zunächst ihren Glauben zu bekennen, bevor der Täufling das tut. Das kann so zum Ausdruck gebracht werden, dass ein traditionelles, wie das Apostolische Glaubensbekenntnis, gesprochen wird, oder Fragen an die Gemeinde gerichtet werden, wie: »Bekennst du, dass deine Sünden durch Jesus Christus vergeben sind und dein Leben erneuert wurde?« Oder: »Versprichst du, Jesus im Gehorsam als deinem Erlöser und Herrn nachzufolgen und ihm zu dienen als ein Glied seiner Kirche nach bestem Wissen und allen Kräften? Wie antwortest du?« (Jedes einzelne Gemeindeglied antwortet).

Das Glaubensbekenntnis des einzelnen Täuflings wird manchmal vor einem Ausschuss der Gemeinde abgelegt, bevor der Taufgottesdienst beginnt. Hier können individuelle Fragen besprochen und geklärt werden. In jedem Fall gibt der Täufling eine persönlich formulierte Stellungnahme ab, ein Bekenntnis oder eine Erklärung, die er selbst geschrieben und an die Gemeinde gerichtet, oder Fragen, die er beantwortet hat. Typisch ist hier ein Bekenntnis des Glau-

bens, eine Verpflichtung zur Nachfolge Jesu Christi in und mit der Gemeinde und als verantwortliches Glied der konkreten Gemeinde als einer Manifestation der universalen Kirche, des Leibes Christi. Im Laufe der Zeit ist in manchen Gemeinden ein Fragenkatalog entstanden, der ihr Taufverständnis in ihrem spezifischen sozialen und geistigen Kontext zum Ausdruck bringt. In einigen Gemeinden gehen die Täuflinge eine förmliche Vereinbarung (»membership covenant«) mit der Gemeinde ein.⁵⁰

Wasserritus

Nachdem der Täufling den Wunsch geäußert hat, getauft zu werden, kniet er oder sie nieder und bittet Gott zunächst um Segen und Heiligung seines oder ihres Lebens (s. 1. Thess. 5, 23 f.). Der beauftragte Prediger oder Älteste tauft den Täufling dann mit Worten, die immer die Trinitätsformel »im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« enthalten (selten nur »im Namen Jesu Christi« allein). »Auf dein eigenes Bekenntnis und deinen Wunsch hin taufe ich dich auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Möge der Herr Jesus dich mit dem Heiligen Geist und dem Feuer seiner Liebe taufen.«⁵¹

Die Täufer wendeten den Ritus des Besprengens mit Wasser an – wie die anderen Reformatoren auch. Dieser wurde zum Standardritus in den Mennonitengemeinden, bis auf jene Gemeinden, in denen später das Untertauchen eingeführt wurde.⁵² In den letzten Jahren gingen einige Gemeinden dazu über, die Taufe in einem kleinen Fluss oder in einem See zu vollziehen, wobei sich die Gottesdienstgemeinde am Ufer versammelte.

Segen

Nach dem Besprengen mit Wasser wird der Täufling eingesegnet oder es wird ein Gebet für ihn gesprochen, indem der Taufende und andere Mitglieder der Gemeinde ihm die Hand auflegen. Danach erhebt sich der Getaufte, und der Taufende begrüßt ihn als neues Mitglied der Gemeinde. Jedem Getauften wird gewöhnlich ein eigens gewählter Bibelvers zugesprochen, manchmal von ihm selbst ausgesucht, manchmal auch schon vor dem Taufakt verlesen, ein Taufzeugnis überreicht und gelegentlich auch ein Geschenk zur Erinnerung an seine Taufe.

Antwort der Gemeinde

Die Gemeinde »antwortet« auf den Taufakt mit einem Gebet (gewöhnlich mit dem *Vaterunser* oder mit einem Gesang). In den Niederlanden begrüßt die Gemeinde den Täufling mit einem Friedenskuss und antwortet auf die Frage

»Versprichst du, diesen Brüdern und Schwestern in der Kraft des Evangeliums beizustehen und sie in deine Gebete einzuschließen« mit der gemeinsam gesprochenen Antwort: »Ja, wir wollen«.⁵³ In manchen Fällen geht die Taufzeremonie in die Feier des Abendmahls über, in dem der gerade Getaufte als neues Mitglied »am Tisch des Herrn« willkommen geheißen wird.

c. Neuere Entwicklungen

Erinnerung an die Taufe

In jüngster Zeit werden zunehmend Gottesdienste gefeiert, in denen an die Taufe erinnert wird. Dieser Impuls stammt aus ökumenischen Liturgien (s. Lima Liturgie). Die eigene Taufe auf diese Weise im Bewusstsein zu halten, ist ein sehr wertvoller Moment im Leben der Einzelnen wie auch der Gemeinde. In einigen Mennonitengemeinden ist es bereits Tradition, das »goldene Taufjubiläum« zu feiern. Diejenigen, die vor fünfzig Jahren getauft wurden, werden zu einem besonderen Gottesdienst an einem Sonntagmorgen eingeladen. In der Regel wird dieser Gottesdienst mit einem gemeinsamen Abendmahl gefeiert.⁵⁴

Segnung der Kinder

In einer wachsenden Anzahl mennonitischer Gemeinden wird die Einsegnung neugeborener Kinder praktiziert. Die Kinder werden der Gemeinde im Gottesdienst vorgestellt, in der Gemeinde begrüßt und gemeinsam mit ihren Familien gesegnet. Die Gemeinde dankt für das Geschenk des Lebens, betet für die Neugeborenen, deren Eltern und Familien. Sie verpflichtet sich, die Familien zu begleiten. Gelegentlich werden auch Paten aufgeboten. In jedem Fall versuchen die jeweiligen liturgischen Formen klar zum Ausdruck zu bringen, dass sich diese Einsegnung deutlich von einer Kindertaufe unterscheidet.

Begleitung

Einige Gemeinden sind dazu übergegangen, den Getauften Gemeindeglieder zur Seite zu stellen, die bereits im Glauben erfahren sind. Sie begleiten die neuen Gemeindeglieder über Monate und manchmal auch Jahre hinweg so intensiv, wie es ihnen möglich ist.

Anmerkungen

- 1 Wir gebrauchen den Begriff hier für die obrigkeitnahe, die radikale sowie die katholischen Reformationen.
- 2 Dies ist allerdings ein zweifelhafter Aspekt mennonitischer Ekklesiologie. Brian Hamilton

- stellt fest, dass Michael Sattlers sprachlicher Ausdruck von den »Mitgliedern Christi« dem Ausdruck Augustins ähnelt. Er versucht eine *via media* zwischen zwei verschiedenen Ekklesiologien zu finden, indem er die »Vollkommenheit« nicht als etwas moralisch Erreichbares vorstellt, sondern als einen *Status* in Christus. Brian Hamilton, *The Ground of Perfection: Michael Sattler and the Body of Christ*, in: A Dueck u. a. (Hg.), *New Perspectives in Believers Church Ecclesiology*, Winnipeg 2010, S. 149-157.
- 3 Vgl. Alvin Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieukoop 1977, S. 35-56, S. 187-217.
 - 4 Rollin Armour, *Anabaptist Baptism*, Scottdale, Pa., 1966, S.137.
 - 5 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Das doppelte Bekenntnis in der Taufe, in: ders., *Die Mennoniten*, Stuttgart 1973, S. 70-99.
 - 6 Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe. hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle (Weierhof), Steinhagen 2013, S. 267, S.274 f. u.ä.
 - 7 Dietrich Philip, *Enchiridion Oder Hand-Büchlein*, Harlem 1627 (niederländische Erstausgabe 1564), s. Die Gemeinde Gottes.
 - 8 [Pilgram Marpeck], *Ain klarer/ vast nützlicher unterricht/ wider ettlicher Trück/ und schleichendt Geyster*, Strassburg 1531.
 - 9 Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe. Steinhagen. Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, 2013, S. 290.
 - 10 Christoph Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976.
 - 11 Hans-Jürgen Goertz meint, dass die meisten Täufer in ihrer Taufpraxis die Einheit von Geist- und Wassertaufe bewahrten. Er sieht jedoch ihr ungelöstes Problem darin, dass sie die »ontologische Schranke« zwischen dem Bereich des Geistes und der Materie nicht recht mit ihrem Gemeindeverständnis zu vermitteln wussten: Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988, S. 78-83.
 - 12 (Peter Riedemann), *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*. 3. Aufl., Cayley, Alb., 1974, S. 70.
 - 13 Anthony Siegrist, *Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church*, Eugene, OR, 2013, S. 160.
 - 14 Pilgram Marbecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch, hg. von Christian Hege, Sonderdruck, Ludwigshafen/Rh. 1925, S. 207 (Einheit von Zeichen und Wesen).
 - 15 A. Dalton, *A Sacramental Believers Church: Pilgram Marpeck and the (un)mediated Presence of God*, in: A. Dyck u. a. (Hg.), *New Perspectives in Believers Church Ecclesiology*, Winnipeg 2010, S. 230-236.
 - 16 Die Vereinbarung zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigung hat einen gemeinsamen Boden jenseits der Gegensätze des 16. Jahrhunderts gefunden. Darüber hinaus hat eine neue Schule der Paulusexegese (...)eine Wende in der historischen Diskussion herbeigeführt, indem sie den »Glauben Christi« und dem Gehorsam ihm gegenüber in der englischsprachigen Forschung betont.
 - 17 Schriften des Menno Simons, S. 261 ff., S. 267-274.
 - 18 Übersetzt nach K. Koop, *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition*, Kitchener: Pandora, 2006, S. 152.
 - 19 Thielemann van Braght, ed., *Der Märtyrer Spiegel*, Aylmer, Ont., 1996, S. .38].
 - 20 *Confession oder kurtze und einfältige Glaubens-Bekenntnis derer/do ma nene Die Vereinigte Flämische/Friesische und Hochdeutsche Tauffs=Gesinnete, oder Mennonisten in Preussen / Ausgegeben von denen obigen Gemeinden daselbstes*, 1660, S. 14.

- 21 Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 313.
- 22 Ebd., S. 315.
- 23 Pilgram Marpeck, Vermahnung, S. 200.
- 24 Ebd., S. 215.
- 25 Ebd., S. 207.
- 26 C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottdale, Pa., 1983, S. 113.
- 27 Fernando Enns (Hg.), *Heilung der Erinnerungen - befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene*. Frankfurt/M. und Paderborn 2008, S. 190: »Die Taufe ist das einzige Sakrament oder die einzige Ordnung, durch die Menschen Glieder der Kirche werden«.
- 28 Ebd., S. 94.
- 29 Ebd., S. 190.
- 30 Harold S. Bender, Art. Baptism (1955), in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, Art. Baptism, in: gameo.org/index.php?title=Baptism.
- 31 Ebd.
- 32 Art. Taufe II, in: *Menn. Lex.*, in: www.mennlex.de/doku.php?id=top:taufe-ii-taufe-im-taeufertum (05.02.2015).
- 33 Balthasar Hubmaier, Schriften, S. 315; Pilgram Marpeck, Vermahnung, S. 276; Bernhard Rothmann, Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster, in: Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S. 195-208; *Dordrechter Bekenntnis*, Art. VII.
- 34 Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, And One God. Mennonite Confessions of Faith*, Elkhart, Ind., 1985, S. 306.
- 35 Fernando Enns, (Hg.), *Heilung der Erinnerungen*, S. 94.
- 36 Hans-Jürgen Goertz, Art. Taufe II, in: www.mennlex.de.
- 37 Mennonite Church USA/Mennonite Church Canada, *Confession of Faith in a Mennonite Perspective*, 1995, Art. 11: Baptism.
- 38 *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 1, hg. von Leonhart von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 17.
- 39 Mennonite Church USA/Mennonite Church Canada, *Confession of Faith in a Mennonite Perspective*, 1995, Art. 11: Baptism.
- 40 Fernando Enns (Hg.), *Heilung der Erinnerungen*, S. 94.
- 41 *Brethren in Christ, USA, Manual of Doctrine and Government*, 2014, *Life and Church: Ordinances and Practises*, S. 16.
- 42 Ebd.: »Bewerber um die Taufe sollen den Wunsch zum Ausdruck bringen, in eine Beziehung christlicher Liebe, Gemeinschaft und Bruderschaft mit den Gliedern der Gemeinde einzutreten und mit den Weisungen (»polity«) der Kirche der Brüder zu kooperieren.
- 43 *Churches Respond to BEM. Official Responses to the »Baptism, Eucharist and Ministry«* - Text, Bde. I-IV, hg. von Max Thurian, Genf, 1986-1988. Bd. III: *General Mennonite Society*, Netherlands, S. 291.
- 44 Ebd., Bd. III, S. 290.
- 45 Ebd., Bd. IV, *United German Mennonite Congregation (Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden)*, S. 125 f.
- 46 Meserete Kristos Church (Mennonite Church in Ethiopia, *Statement on Baptism* (um 1960).
- 47 *Churches Respond to BEM*, Bd. III, *General Mennonite Society*, S. 291.
- 48 *The Ministers Manual: A Book of Helps for the Mennonite Brethren Pastor* (General Conference of Mennonite Brethren Churches), Juni 1969.

- 49 Minister's Manual, Mennonite Church USA/Canada 1998, S. 40.
- 50 Vgl. Brethren of Christ, USA, Manual of Doctrine and Government, 2014, S. 16.
- 51 Glaubensbekenntnis als auch Formular der Taufbedienung, Schwetz, Westpreußen 1787.
- 52 Harold S. Bender, Art. Baptism, in: gameo.
- 53 De gemeente komt samen: dienstboek ten behoeve van doopsgezinde gemeenten. Zoetermeer, Amsterdam: Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 1998.
- 54 So beispielsweise in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona.

Täuferische Theologie in konspirativer Lektüre

Der Sammelband Theit 88 in Kopenhagen

Der Sammelband mit der Signatur »Theit 88« in der Königlichen Bibliothek von Kopenhagen, der ausschließlich Schriften des Täufertheologen David Theit (1704–1756) enthält, ist bisher in der Forschung nicht berührt, trägt jedoch aber nach unserer Einschätzung ein bedeutsames Zeugnis für die Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte seiner Schriften im Netzwerk seiner Anhänger dar. Das Augenmerk richtete sich bisher eher auf die so genannte »Kopierkette« in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek in Basel, die einen Teil des Nachlasses des Täufers enthält. Die darin aufbewahrten Werke lagen 1979 und 1980 nach seinem Tod dem Gericht beim Konfessionsrat vor und bildeten die Grundlage zur posthumen Verurteilung mit anschließender Verbrennung seiner schriftlichen Überreste und Schriften auf dem Scheiterhaufen.¹

In unserer Zeit wurden die Bestände der Lade von Roland Hagenroth, Gary W. Hober, Simone Zillmer und Mirjam van Veen zu Forschungen herangezogen. Als Teil der Schriften dieses Täufers blieb zudem erhalten, da sie im Besitz von Täuferkreismitgliedern waren, die nach dem Konfessionsrat die Wahrheitsbewahrung hielten. Aus dem großen schriftstellerischen Werk von David Theit wurden Textauszüge und Sermonen in den verschiedenen Dialekten aufgeschrieben, in Abschriften kopiert und durch ein Netzwerk von Anhängern im 18. und 19. Jahrhundert in ganz Europa verbreitet. Der handschriftliche Sammelband Theit 88 in Kopenhagen stellt eine Kopie von Werken dar, die im Konfessionsrat als nicht zu beschreiben werden sollten. Zudem wird die selbstbestimmte Lesart deutlich.

Beschreibung

Der Sammelband ist ein Foliant, dessen Rücken dreifach mit braunem Leder überzogenen Halbband mit drei Absätzen 20 x 30 cm beträgt, der mit Metallbeschlägen an den vier Ecken und zwei Mittelschließen versehen ist. Der Einbandzustand ist ausgezeichnet, weist aber eine Spur von Wucherwuchs im Leder auf. Der Überzug hat Risse und Lücken der Wucherungsmasse, so wie Porzellan mit der feuchtabwärtigen »alten« Ägare – (alt – Wucher) (1984).

Neue Forschungsprojekte

KARIN FÖRSTER

Täuferische Theologie in konspirativer Lektüre

Der Sammelband Thott 88 in Kopenhagen

Der Sammelband mit der Signatur »Thott 88« in der Königlichen Bibliothek von Kopenhagen, der ausschließlich Schriften des Täufertheologen David Joris (1501-1556) enthält, ist bisher in der Forschung nicht berücksichtigt worden, stellt aber nach meiner Einschätzung ein bedeutendes Zeugnis für die Überlieferungsgeschichte seiner Schriften im Netzwerk seiner Anhänger dar. Das Augenmerk richtete sich bisher eher auf die so genannte »Jorislade« in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek in Basel, die einen Teil des Nachlasses des Täufers enthält. Die darin aufbewahrten Werke lagen 1559 drei Jahre nach seinem Tod dem Gericht beim Ketzerprozess vor und bildeten die Grundlage zur posthumen Verurteilung mit anschließender Verbrennung seiner sterblichen Überreste und Schriften auf dem Scheiterhaufen.¹

In neuerer Zeit wurden die Bestände der Lade von Roland Bainton², Gary K. Waite³, Samme Zijlstra⁴ und Mirjam van Veen⁵ zu Forschungen benutzt. Ein Teil der Schriften dieses Täufers blieb zudem erhalten, da sie im Besitz von Familienmitgliedern waren, die nach dem Ketzerverfahren die Stadt Basel verlassen hatten. Aus dem großen schriftstellerischen Werk von David Joris wurden Traktate und Sendbriefe in den verschiedensten Druckorten veröffentlicht, als Abschriften kopiert und durch ein Netzwerk von Anhängern im 16. und 17. Jahrhundert in ganz Europa verbreitet. Der handgeschriebene Sammelband Thott 88 in Kopenhagen stellt eine Kopie von Werken dar, die im Folgenden in Auswahl beschrieben werden sollen. Zudem wird die äußere Gestaltung kurz vorgestellt.

Beschreibung

Der Sammelband ist ein Foliant, dessen Einband aus einem mit braunem Leder überzogenen Holzdeckel mit den Maßen 20 x 30 cm besteht, der mit Metallbeschlägen an den vier Ecken und zwei Metallschließen versehen ist. Der Erhaltungszustand ist ausgezeichnet, weist aber eine Spur von Wurmlöchern im Leder auf. Der Überzug hat Ranken und Lilien als Wiederholungsmuster, sowie Porträts mit der Buchstabenfolge: »olive- Agustus – Judit – VDMIE 1536«⁶.

Die Abkürzung steht für den bekannten Wahlspruch der Reformation: *verbum domini manet in eternum*.⁷

Die Innenseite des Einbandes ist durch Wasserbeschädigung schwer lesbar. Der dort aufgebrachte lateinisch geschriebene Prolog, der mit dem Monogramm M. N. versehen ist, beginnt mit einem Lobpreis auf Jesus Christus, das Haus des Herrn und den Sieg des Glaubens, der sich in Hoffnung, Liebe, Spiritualität, Disziplin und Gehorsam äußern solle. Der Verfasser bezeichnet den Erzengel Michael als himmlischen Soldaten, der ihm Zuflucht böte. In frühneuniederländischer Sprache berichtet er weiterhin von eigener Krankheit und der Sehnsucht, in Gott neue Kraft zu erhalten.

Die Folienblätter des Bandes sind zu Lagen gefalzt, wobei 16 Leerseiten und 21 abgeschnittene Blätter von der Machart abweichen. Insgesamt umfasst der Band 260 beidseitig handgeschriebene Seiten. Nach den ersten 5 Seiten folgt die neuzeitliche Bleistiftfoliierung.⁸ Die Blattgröße beträgt 28,3 × 19,5 cm; außer fol. 165 (21,4×13,0 cm), welches ein kleineres, mit eingebundenes und beidseitig beschriebenes Blatt darstellt.

Der Beschreibstoff ist Papier mit dem Wasserzeichen 8851 (1536).⁹ Jede Seite hat einen Schriftraum von 25,2 x 14,7 cm und ist in 2 Spalten geschrieben, die jeweils 6,7 cm breit sind. Je nach Schriftgröße liegt die Zeilenzahl zwischen 49 und 51. Dabei haben 32 Blätter (fol. 153 – 169) durchgehend geschriebene Zeilen in anderer Schrift, was auf eine andere Schreiberhand verweist.

Die Schriftsprache ist das Frühneuniederländische, für das als Sprachstufe der Zeitraum von 1500 bis 1700 angesetzt wird,¹⁰ in einer Form von Dialekt aus Flandern oder Brabant. Bei der Schriftart handelt es sich um die Bastarda mit starken kursiven Elementen,¹¹ die in der Mehrzahl mittelalterlicher Handschriften verwendet wurde. Als Initiale ist sie groß und ausladend geschrieben und zum Teil mit Dekorationen wie einem gestrichelten Gesicht (fol. 46v), einem Königskopf (fol. 109v), oder mit Blättern und Ranken (fol. 181r) versehen. Mit Ausnahme einiger Seiten (fol. 52r-58r, 61v-62v, 153v-170v) wird in Überschriften, Zwischenüberschriften, Kapitelangaben oder mitten im Text rote Tinte statt der üblichen schwarzen verwendet.

Auf vielen Seiten weisen die Texte an der Seite Bemerkungen, Erklärungen und Hinweise auf Bibelstellen in kleinerer Schrift auf, die oftmals rot unterstrichen wurden. Auf fol. 137v findet sich das Monogramm DJ, das für den Namen David Joris steht, in roter Farbe, auf fol. 59r die Jahreszahl 1544. Korrekturen fehlerhafter Wörter sind mit Durchstreichungen vorgenommen worden, Leerstellen (fol. 14r-14r, 52r-56v) wurden dagegen nicht vervollständigt. Die Texte enthalten viele Abkürzungen wie G:G für Geist Gottes, G: für Gott und Gs für Gottes (Genitiv). Abbreviaturen begegnen als Kürzungsstrich ē am Wortende

(z. B. *gebē*/geben), als Häkchen am Zeilenende (*gerechticht` / gerechticheyt*), als *er* – Haken bei Vorsilben (*v`langet*). Viele Abkürzungen ergeben sich aus der Notwendigkeit, die Spalten einzuhalten. Die orthografischen Unregelmäßigkeiten, die möglicherweise auf Lesefehler der Kopisten zurückgehen, bestätigen, dass es sich bei diesem Sammelband von Handschriften um eine Gemeinschaftsarbeit verschiedener Schreiber handelt.

Inhalt

Der Codex enthält mehr als 50 Sendbriefe an Anhänger und Anhängerinnen von David Joris, deren Grüße er zuvor erhalten oder deren konkrete Fragen zu geistlichen und theologischen Themen er beantwortet (fol. 39r-39v; 46r; 81r-81v; 125r-125v; 130v-131r). Bis auf die Namen *Joriaen* (fol. 25r-25v), *Andreas* (fol. 25v-32v), *Christoff* (fol. 37r-37v), *Lenart* (fol. 81r-81v) und *Johan* (fol. 111r-111v) sind die Adressaten im Codex verschlüsselt aufgeführt, wie z. B. ein Brief von David Joris an *Bat.*, was für Batenburg steht (fol. 116v – 118r).¹² Etliche Namen wiederholen sich in der überlieferten Korrespondenz und sind zudem an mehrere Personen gerichtet, wie etwa die Schreiben an Johan und seine Gemeinde (fol. 111r-111v).

Der Textschluss ist jeweils mit einem *Finis* gekennzeichnet und zentriert, mitig sowie spitz auslaufend geschrieben. In diesen Kolophonen der Sendschreiben sind meist ein Segenswunsch, manchmal die Namen der Adressaten oder Absender als Abkürzung enthalten oder eine Jahreszahl bzw. ein ganzes Datum (fol. 19r, 10 Dez. 1544; 24r, 1544; 85v Anno 1537 de 6 dach Janüarÿ; 165r, 1536. 19 Janüarÿ; 217v August 1543). Im Textabschluss fol. 68v befinden sich sechs ineinander gefügte Kreise als inhaltliches Symbol zum Text.

Um einen Eindruck von der Diversität und dem Spektrum der enthaltenen Quellen zu vermitteln, sollen hier von den mehr als 20 Traktaten folgende hervorgehoben werden: *Dye onschuldyge D:J* : (fol. 5v – 5v); *Van dongerechte vnde die gerechte ware predicanten*, [1544] (fol. 59r – 62v); *Van dye Gemēenten op-toerichten* (fol. 64r – 65r); *Een ylenden roep* (fol. 65v – 68); *Van die reÿnicheÿt der clederen des fleysches vnde der zielen* (fol. 82r – 82); *Hÿr begynt dat testamēt dat Anneken Jans dochter haren soene Esais bestelt hefft dē 24 dach Januarÿ ano 39 des morgens...* (fol. 83r- 84r); *Prophecÿe edder wÿsagüng* (fol. 90r – 93); *Van die gherechte ware aenbeders* (fol. 183v – 188v); *Van den Eestaet woemen sich daer in aen weersyden hebbē vñ dragen sal wat hüwen vñ frouwen te seggen, en waer toe die echte nutte guet vñ orbait van G: ingeset is.*[Uthgegaē int Jaer 1543] (fol. 190v – 195v); *Ontschuldunge Daidt Jorisz auer dÿe verkeerde articulen in viatscrap hem aüerall naegeschreüe [...] bidde ick aen v genadige Hoge vñ Edele gheboore vrouwe Graeffinne van Emden...* (fol. 196v – 201v).

Weiterhin enthält der Codex eine Anzahl Lieder von David Joris. *Hoert alle gy nacomelingē vanden ersten Adam...* (fol. 242v – 242v); *My sinēkēs hebbe ick o Godt ...* (fol. 242v – 243r); *Al voer des werlts grondt ick stondt...* (fol. 243r – 243r); *Die HERE is Conyck I Israel...* (fol. 243r – 243r); *O Christen Gheesten wilt hier op achten, wilt Christi toekomst lydtsaem verwachten...* (fol. 243v – 243v); *Wel op wacker alle Menschen staet op van sonden Christum. Verlaet al v quade...* (fol. 243v – 243v); *Ghy ooren hoort snel ongestoort...* (fol. 243v – 244r); *Den dach mach niet verborgen syn ...* (fol. 244r – 244v); *Uth den oeste scheynt ōs de dagvzait ...* (fo. 244v – 244v).

Im hinteren Innendeckel steht das folgende Gebet von David Joris: »Een gebeth tot Godt dagelice vth den hartē toe spreken het gheschee alsoe Amen. O Allmachtigē hilligē G. HERE vnder vader des GEEST en des werlts lichts....«

Überlieferungsgeschichte

Der Codex stammt wahrscheinlich aus dem Skriptorium der Brüder vom gemeinsamen Leben in Rostock. Ihre Niederlassung wurde 1462 von drei Brüdern aus dem Bruderhaus zum Springborn in Münster gegründet und dem heiligen Michael geweiht.¹³ An diesen Schutzpatron erinnert der Verfasser des Prologs (M. N.) und nimmt Bezug auf Nicolaus Marschalk (1470-1525), einen Drucker und Gelehrten aus Rostock.¹⁴ In der Druckerei und Buchbinderwerkstatt der Michaelisbrüder entstanden von 1476–1533 u. a. Werke für den gottesdienstlichen Gebrauch, deren Produktion sie auch nach der Reformation fortsetzten.¹⁵ Die Beilagen, eine gepresste Blume und ein papierenes Lesezeichen (29,3 x 6,3 cm) im Verwahrkasten des Codex, können auf den liturgischen Gebrauch des Bandes in Gottesdiensten oder Privatandachten verweisen. Die Schließen zeigen jedoch keine Gravur mit dem Namen des Besitzers, wie sie für die Werke der Michaelisbrüder weithin charakteristisch waren,¹⁶ sondern konzentrische Kreise, die an das Zeichen im Traktat »Een ylenden roep« (fol. 65v – 68v) erinnern.

Als Buchbinder kommt Ludwig Dietz (geb. in Speyer; verst. 1559 in Rostock) infrage, der zunächst in der Druckerei von Hermann Barckhusen arbeitete, von 1531-1534 in Lübeck und 1548-1550 in Kopenhagen, wo er für König Christian III. die dänische Lutherbibel in einer Auflage von 3000 Exemplaren drucken ließ.¹⁷ Vor seiner Kopenhagener Zeit¹⁸ und auch danach veröffentlichte er als Universitätsdrucker mehrfach Werke von David Joris, die Blouw mit den bibliographischen Angaben des van der Linde¹⁹ verglichen hat. Vorlagen für seine Arbeit fand Ludwig Dietz möglicherweise durch den Buchladen der Michaelisbrüder,²⁰ in dem mit Handschriften und Drucken von durchreisenden Buchführern gehandelt wurde.

Der Codex gelangte schließlich in den Besitz der privaten Sammlung von Otto Thott (1703 -1785), die er der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen schenkte,²¹ worauf der Vermerk *Thottske, Saml: N.88 Fol.* auf der Innenseite des Bandes verweist. Auf den Katalog dieser Sammlung war 1898/99 schon C. Borchling²² aufmerksam geworden. Unter der Nr. 88 enthält er den Hinweis auf David Joris:

»*Volumen ipisum rubris et litteris initialibus miniatis, continens complures libellos et tractatus argumenti fanatico – mystici, quorum nonnulli autorem præ se ferunt Davidem Joris, cum mentione ann. 1543 et 1556*«.²³

Fazit

Der Codex bietet eine Sammlung von Schriften und Korrespondenzen David Joris,²⁴ die der Forschung interessante Einblicke in die Organisation und spirituelle Ausrichtung der Anhängerschaft des täuferischen Theologen ermöglichen kann. Bisher galt David Joris in der Forschung zwar als ein führender täuferischer Theologe in Niederdeutschland, der jedoch ohne große Nachwirkung geblieben sei, da es in der von ihm beeinflussten Täuferbewegung im Unterschied zum Mennonitentum zu keiner kontinuierlichen Gemeindebewegung und Ausprägung einer funktionalen Ekklesiologie gekommen ist. Das vorliegende Quellenmaterial lässt nach der Rezeption täuferischer Theologie in einer konspirativ gelebten Gemeinschaft bzw. Gemeinschaften – einer »Kirche im Untergrund« – fragen. Die Bedeutung literarischer Netzwerke für das Dissidententum der Frühen Neuzeit ist anhand der Analyse des Sammelbandes, die ich im Rahmen meines Dissertationsvorhabens vornehmen werde, um eine relevante Facette zu erweitern.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Paul Burckhardt, David Joris und seine Gemeinde in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, herausgegeben von der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel. Bd. 48, Basel 1949, S. 5-106; 65-72.
- 2 Vgl. Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937.
- 3 Vgl. Gary K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism 1524 -1543, Ontario 1990.
- 4 Vgl. Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531 – 1675, Leeuwarden 2000.
- 5 Vgl. Mirjam van Veen, 'Ontallijcke brieven van eenderley materie'. De propaganda van David Joris, in: Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks nummer 32, Amsterdam 2006, S. 39-73.
- 6 Vgl. Konrad Haebler, Rollen- und Plattenstempel des XVI. Jahrhunderts unter Mitwirkung von Dr. Ilse Schunke. Bd. II, Leipzig 1929, Reprint Wiesbaden 1968, S. 10.
- 7 Vgl. Max Joseph Husung, Zur Praxis und Psychologie der älteren Buchbinder, in: Zeitschrift

- für Bücherfreunde X, 1919, S. 191.
- 8 Vgl. Karin Schneider, Paläographie/Handschriftenkunde, Tübingen 2009, in: Helmut Gneuss, Thomas Klein und Ingo Reiffenstein (Hg.), Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte, B, Ergänzungsreihe Nr. 8, S. 162.
 - 9 Vgl. Charles Moise Briquet, Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier des leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. Leipzig 1923, Bd. 4, Watermark Illustrations, Amsterdam 1968, S. 8838 – 8852.
 - 10 Vgl. Marijke Mooijaart, Marijke van der Wal, Nederlands van Middeleeuwen tot Gouden Eeuw. Cursus Middel Nederlands en Vroegnieuw Nederlands, Leiden 2008, S.15.
 - 11 Vgl. Karl Löffler, Wolfgang Milde, Einführung in die Handschriftenkunde, Stuttgart 1997, in: Stephan Füssel, (Hrsg.), Bibliothek des Buchwesens, 11. Bd., S. 10.
 - 12 Vgl. Lammert G. Jansma, Revolutionaire Wederdopers na 1535, in: Historisch Bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw, Groningen 1984, S. 49 – 66. Batenburg war Leiter einer radikalen, gewaltbereiten Gruppe der Täuferbewegung nach 1535.
 - 13 Vgl. Georg Christian Friedrich Lisch, Geschichte der Buchdruckerkunst in Mecklenburg bis zum Jahre 1540, in: Mecklenburgische Jahrbücher, Bd. 4 (1839), S. 1; Ursula Altmann, Der Rostocker Einband, in: Bibliothek und Wissenschaft. Bd. 29 (1996), Inkunabel- und Einbandkunde. Beiträge des Symposiums zu Ehren von Max Joseph Husung am 17. und 18. Mai 1995 in Helmstedt, Wiesbaden 1996, S. 212-228, 218.
 - 14 Vgl. Lisch, Geschichte, S. 105.
 - 15 Vgl. ebd., S. 8, 12, 25, 36; Astrid Händel, Der frühe Buchdruck in Rostock. Die Druckereien der Brüder vom gemeinsamen Leben, des Hermann Barckhusen und des Nikolaus Marschalk, in: Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock. Im Auftrage des Rates der Stadt Rostock, herausgegeben vom Stadtarchiv Rostock und vom Kulturhistorischen Museum der Stadt Rostock, Heft 10, Rostock 1990, S.12-21; 13-15.
 - 16 Vgl. Händel, Buchdruck, S. 13; Altmann, Rostocker Einband, S. 221.
 - 17 Vgl. Christoph Reske, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing, in: Michael Knoche (Hg.), Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, Bd. 51, Wiesbaden 2007, S. 794-795; P. Valkema Blouw, Printers to the »arch-heretic« David Joris. Prolegomena to a bibliography of his words. In: Quarendo Jg. 21; 3. Heft (1991), S. 163-209, 189.
 - 18 Vgl. Blouw, Printers, S. 190 f.
 - 19 Vgl. A. van der Linde, David Joris. Bibliographie, 's-Gravenhage 1867.
 - 20 Vgl. Altmann, Rostocker Einband, S. 225.
 - 21 Vgl. Eric Petersen, Living Words & Luminous Pictures. Medieval book culture in Denmark. Catalogue. Det Kongelige Bibliotek. Moesgård Museum, 1999, S. 82.
 - 22 Vgl. C. Borchling, Mittelniederdeutsche Handschriften in Skandinavien, Schleswig-Holstein, Mecklenburg und Vorpommern. Zweiter Reisebericht, in: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1900. (Beiheft), 3. Ebd. 33: Th. f. 88 (Kat. I, Bl. 217^b) : 260 Bll. Pp. 16. Jh., 2. Hälfte.
 - 23 Vgl. Katalog o. Thotts samling. Index CODICUM MANUSCRIPTORUM, 281 ; S. Popp, (Hg.), CATALOGI BIBLIOTHECÆ THOTTIANÆ TOMUS SEPTUS LIBROS CUM AB INVENTA TYPOGRAPHIA AD ANNUM MDXXX EXCUSOS TUM MANUSCRIPTOS CONTINENS. HAVNIE MDCCXCV TOM.7., 281.

»in unbedingter Treue« ... »keine Verfechter der Wehrlosigkeit«. Volksgemeinschaft, Staatstreue und das Bild, das von den Mennoniten herrschen sollte

»Als eine an Zahl kleine christliche Kirche dürfen wir doch von Herzen danken für eine reiche Geschichte. (...). Vier Jahrhunderte hat der Herr der Gemeinde unsere kleinen Gemeinden hindurchgetragen trotz schwerer Blutopfer im Reformationsjahrhundert, trotz wirtschaftlicher Bedrückungen im 17. und 18. Jahrhundert, trotz bloßer Duldung und fehlender bürgerlicher Gleichberechtigung bis gegen 1800, durch Zeiten der Ausschweifungen und Auswanderungen, der Kriegs- und Überschwemmungsnöte. Viele Seiten unserer Geschichte sind mit Blut und Tränen geschrieben. Aber es ist auch eine Geschichte voll von Zeugnissen kraftvollen Gottvertrauens in allen Lagen des Lebens, einem bis zur Hingabe von Gut und Blut getreuen Festhalten an Christus und seinem Evangelium, opferbereiter Liebe zur Gemeinde, treuem Zusammenstehen bei Notständen in der Bruderschaft. Daß freilich der Geist kleinlicher Engherzigkeit und eigenbrötlerischen Hervorkehrens seiner Sonderart manchmal hemmend und sprengend unter unseren Gemeinden gewirkt hat, sei um der Wahrheit willen nicht verschwiegen.«¹

So schrieb Erich Göttner, Pastor der Danziger Mennonitengemeinde, im Januar 1939 im »Gemeindeblatt«, dem offiziellen Publikationsorgan der süddeutschen Mennoniten. Göttner, der auch auf übergemeindlicher Ebene ein einflussreicher Mann und regelmäßiger Beiträger zu den *Mennonitischen Blättern* war, weist mit seiner Aussage unter drei Aspekten den Weg in die Interpretation der NS-Geschichte der Mennoniten. Zum einen wird deutlich, wie die Mennoniten sich als eine »kleine« Kirche begriffen. Zum zweiten blickten sie auf die 400jährige Geschichte von Verfolgung und Nicht-Anerkennung zurück, indem sie die Dauerhaftigkeit ihrer Gemeinde hervorhoben, die trotz aller Nöte und Widrigkeiten mit Gottvertrauen bis ins 20. Jahrhundert reichte. Zum dritten zeigen Göttners Worte, dass die Geschichte der Mennoniten auch als mit Fehlentwicklungen belastet empfunden wurde, denn eingelagert in ihre Vielgestaltigkeit entdeckt Göttner einen »Geist kleinlicher Engherzigkeit und eigenbrötlerischen Hervorkehrens seiner Sonderart«, der »manchmal hemmend

und sprengend« gewirkt habe. Die drei Attribute der mennonitischen Selbstwahrnehmung – kleine Kirche, bislang verfolgte Minderheit und Eigenbrötelei – sind für die Interpretation der mennonitischen Geschichte in der NS-Zeit wesentliche Grundvoraussetzungen, die helfen, Einstellungen, Aussagen und Aktionen einzuschätzen. Aus ihnen ergaben sich Handlungsanleitungen für die aktuelle Zeit.

Die Zuschreibungen zur Gemeinde als in der Geschichte verfolgte Minderheit und die daraus resultierende und als nicht (mehr) angebracht empfundene Absonderung machten das *mennonitische Herz*, so könnte man etwas salopp formulieren, weit offen für eine Integration in die nationalsozialistische Welt, die auch mennonitisch gedacht werden konnte. Die Verantwortlichen der leitenden Verbände, und nur um ihre Position soll es im Folgenden gehen, ergriffen alle Chancen sich einzubringen, das »Mennonitische« zu integrieren und das richtige Bild von der Gemeinde in die Öffentlichkeit zu tragen. Sie sahen die Mennoniten in der Verantwortung, das neue Deutschland, das Adolf Hitler plante, mitzugestalten. Jedoch, dies muss vorausgeschickt werden, erweist sich die mennonitische Geschichte der NS-Zeit weder als »schwarz« noch als »weiß«, sondern sie ist vielschichtig und »gesprenkelt«. Manche Aussage lässt auf ein Abtasten der NS-Ideologie schließen, auf den Versuch, die neuen Strömungen in das eigene Weltbild einzuordnen. Ein hundertprozentiges »Pro« oder »Contra« zur NS-Ideologie gab es eigentlich nicht, wie es auch »die« Mennoniten nicht gab.

Nach einer ersten Phase der Aufarbeitung der mennonitischen NS-Geschichte, die in den 1970er Jahren vor allem von den Arbeiten von Hans-Jürgen Goertz und Diether Götz Lichdi geprägt war, hat die Geschichtsschreibung erst in den letzten Jahren wieder an Fahrt aufgenommen.² Wobei auch die Entwicklungen im 19. Jahrhundert als wesentliche Voraussetzung für die Jahre von 1933 bis 1945 in den Blick gerückt sind. Wesentliche Parameter, die die Position der Mennoniten in der NS-Zeit prägten, wurden hier bereits ausgebildet, etwa hinsichtlich des Wehrdienstes und der Eidesleistung sowie hinsichtlich der grundsätzlichen Offenheit für eine Integration in Politik und Gesellschaft.³

Eine zusätzliche Erweiterung des Horizonts liefert der Vergleich der Mennoniten mit der Entwicklung der Freikirchen im Nationalsozialismus ganz generell. Hier wird deutlich, dass die Mennoniten sich in ihren Einstellung und Positionierungen nicht grundsätzlich von anderen Freikirchen, etwa den Baptisten, den Freien evangelischen Gemeinden oder den Methodisten, unterscheiden. In vielen Freikirchen entwickelte sich in der NS-Zeit aus einer traditionell konservativen und kaisertreuen Haltung heraus eine auf den ersten Blick erstaunliche Offenheit für den Nationalsozialismus. Andrea Strübind hat in ih-

rer Untersuchung zu den Baptisten betont, wie taktische Kompromisse mit den staatlichen Stellen helfen sollten, die eigene Position zu sichern und den missionarischen Auftrag fortzuführen. Und es waren nicht nur die Mennoniten, die im Nationalsozialismus die Möglichkeit sahen, aus einer dauerhaften Minderheitenposition und einem historisch lange zurückreichenden Kampf um Anerkennung herauszukommen. In baptistischen Kreisen waren es 1933 vor allem junge Leute, die im Nationalsozialismus eine Chance sahen, über die nationale Revolution auch christliche Werte umsetzen zu können – mit der Begründung, die nationalsozialistische Partei fordere die »Freiheit aller religiösen Bekenntnisse«. Diese Freiheit galt es mitzugestalten.⁴ Ordnung ist ein weiteres Muster, das Vertreter vieler Freikirchen als positive Folge der nationalsozialistischen Machtergreifung sahen. Aus methodistischen Reaktionen ist beispielsweise bekannt, dass die neuen ordnungsstiftenden Maßnahmen der Nationalsozialisten als heilsam empfunden wurden im Vergleich zu den demokratischen und sozialdemokratischen Entwicklungen in der Weimarer Zeit. So schrieb die methodistische Zeitschrift *Der Evangelist* 1931, die nationalsozialistischen Jugendorganisationen hätten die Aufgabe, mit »Entschlossenheit« einen »Ausweg aus den chaotischen Verhältnissen« der Gegenwart zu finden und eine »neue Ordnung zu schaffen«.⁵

Um die Geschichte der Mennoniten in der NS-Zeit zu strukturieren und zu charakterisieren, soll im Folgenden nach den Mechanismen gefragt werden, die in einer religiösen Gruppe wie den Mennoniten in den 1930er Jahren dafür verantwortlich waren, dass man sich von historischen Mustern der Absonderung und der Distanz zum Politischen löste, sich nicht auf das eigene Gewissen zurückzog und Widerstand leistete, sondern, wenigstens der offiziellen Meinung nach, in Adolf Hitler den Heilsbringer und im nationalsozialistischen Staat ein politisches Modell mit christlichem Fundament sah. Für die Analyse soll die offizielle Position der Mennoniten herangezogen werden, also Aussagen von Vertretern übergemeindlicher Zusammenschlüsse – der »Vereinigung« für die norddeutschen Mennoniten, die es seit 1886 gab, und des Baden-Württembergisch-Bayerischen Gemeindeverbandes für die süddeutschen Gemeinden, der seit den 1850er Jahren bestand. Obwohl die mennonitischen Gemeinden stets das kongregationalistische Modell hochhielten, sind die *Mennonitischen Blätter* für die »Vereinigung« und das *Gemeindeblatt* für die süddeutschen Gemeinden eine Art offizielles Sprachrohr, das mennonitische Identität an die Öffentlichkeit brachte und auch ganz bewusst mennonitische Positionen »klarzustellen« hatte, wie später zu zeigen sein wird.⁶ Vieles *musste* gesagt werden, da die Zensur im Nationalsozialismus wachsam, streng und drückend war, auch mennonitische Kreise bekamen dies zu spüren.

Das mennonitische Bekenntnis zum Nationalsozialismus lässt sich insbesondere an drei Punkten festmachen, in denen nationalsozialistische Ideen mit mennonitischen Glaubensvorstellungen zusammenflossen: Der nationalsozialistische Staat wurde zur von Gott gesetzten Ordnung erklärt, Adolf Hitler eine christliche Religiosität und ein Interesse für die christliche Ausrichtung seines Staates zugesprochen und der bolschewistische Staat als Feind der »volksdeutschen« mennonitischen Glaubensgemeinschaft hochgehalten.

Nationalsozialistische Werte als von Gott gesetzte Ordnung

1937 veröffentlichten die *Mennonitischen Blätter* einen Artikel mit dem Titel »Grundsätzliches über die deutschen Mennoniten, über ihre Stellung zu Wehrpflicht und Eid und ihr Verhältnis zum Dritten Reich«. ⁷ Einleitend heißt es, man sei »amtlich« um ein »aufklärendes Wort« über die deutschen Mennoniten gebeten worden, da häufig »ganz ungenaue Vorstellungen« über das Verhältnis der Mennoniten zum »Dritten Reich« sowie zur Wehrpflicht und zum Eid vorherrschten. Es sei sogar vorgekommen, so die Einleitung weiter, dass einem Mennoniten, »der selbst Frontkämpfer war und mit Auszeichnungen für seine Tapferkeit im Felde geehrt worden ist«, vorgehalten wurde, die Mennoniten seien »Kriegsdienstverweigerer«. ⁸ Somit stellt der anonyme Autor des Artikels denn auch gleich zu Beginn klar, dass die »deutschen Mennoniten« in »unbedingter Treue« zu Adolf Hitler stünden, viele Mennoniten innerhalb der Partei »verantwortungsvolle Ämter« bekleideten und auch die mennonitische Jugend nach 1933 »spontan« in die Unterorganisationen der NSDAP »strömte«. Das »Prinzip der Wehrlosigkeit« sei mittlerweile »völlig aufgegeben«, so die weitere Klarstellung. ⁹

Doch die *Diffamierung* eines Mennoniten als »Kriegsdienstverweigerer« war offenkundig nicht der einzige Grund, warum die *Mennonitischen Blätter* den Grundsatzartikel veröffentlichten. Wie eine weitere Meldung, die ein knappes Jahr später in den *Blättern* erschien und von Emil Händiges verfasst wurde, verdeutlicht, stand der Artikel in einem engen Zusammenhang mit dem Fall eines Mennoniten, der beim Eintritt in die NSDAP anstelle des Eides das Gelöbnis lediglich per Handschlag geleistet hatte. Der Fall war vor dem Gaugericht Stuttgart gelandet, weil die Eidesleistung als nicht ausreichend angesehen wurde. 1938 nun vermeldet Emil Händiges in den *Mennonitischen Blättern*, dass der Grundsatzartikel über die Einstellung der Mennoniten »eine gute Aufnahme gefunden« und das Gericht zugunsten des angeklagten Mennoniten entschieden habe. Dieser dürfe, laut Beschluss des Gaugerichts, Mitglied der NSDAP bleiben, denn, so die richterliche Begründung, es komme auf die »anständige Gesinnung« an, mit der man einen Schwur leiste, und nicht auf die

Art und Weise, wie dies geschehe.¹⁰

Ein Fall, der die Argumentation der offiziellen mennonitischen Stellen auf der Basis nationalsozialistischer Vorstellungen und die Bedachtsamkeit auf die Widerlegung von möglichen Verleumdungen sehr schön offenlegt. Er steht beispielhaft für die Reaktion und die Handlungsweise auch in anderen Krisen, die durch Druck von außen entstanden, etwa im Fall der Vertreibung der Rhönbruderhöfer, der Beobachtung der »Rundbrief«-Kreise oder der Rezensionen des Films »Friesennot«:¹¹ Man reagierte sofort, präsentierte sich in Treue zu »Führer« und »Reich« und stellte alte Glaubensüberzeugungen und konfessionelle Beziehungen hintenan, manchmal legitimiert durch recht fragwürdige Blicke auf die eigene Geschichte. Die Mennoniten sollten als treue Staatsbürger dargestellt werden, die ihren entsprechenden Pflichten in jeder Weise nachkamen. Die »Vereinigung« hatte 1932 über die *Mennonitischen Blätter* die Parole publiziert, man sei schuldig, für den Staat, der Schutz gewähre, mit Leib und Leben einzustehen.¹² War in der Frühen Neuzeit also noch das Gebet die *Gegenleistung* für den Schutz durch die Obrigkeiten, so war es spätestens seit dem frühen 20. Jahrhundert der Griff zu den Waffen.

Ganz im Sinne der offiziellen Darstellung von unbedingter Obrigkeitstreue wurden Staat, Volkstum und Familie oder auch die »Rasse« zur von Gott gesetzten Ordnung erklärt, manchmal auch »Schöpfungsordnung« genannt. In diese Ordnung fügte sich das offizielle mennonitische Bekenntnis ein, das wesentliche Aspekte der Absonderung, wie sie in der Frühen Neuzeit praktiziert worden war, als nicht mehr relevant ansah. Die Ableistung des Wehrdienstes stand 1933 beziehungsweise dann mit der Einführung der Wehrpflicht in Deutschland 1935 nicht zur Debatte. Die »Vereinigung« hatte in ihrer Verfassung von 1934 das Prinzip der Wehrlosigkeit aufgegeben und den Wehrdienst, wie bereits seit dem späten 19. Jahrhundert üblich, dem Gewissen eines jeden Mennoniten überlassen. Die entsprechende Argumentation steigerte sich bis zu jenem Bekenntnis, wie es etwa 1937 von Erich Göttner vorgebracht wurde, dass die Mennoniten in Deutschland keine »Verfechter der Wehrlosigkeit« seien.¹³ In der Frage des Eides zeigt die Korrespondenz der führenden Vertreter der Vereinigung, dass man gewillt war, »klar und entschieden an unseren Grundsätzen festzuhalten«, so beispielsweise Emil Händiges in einem Brief an Hermann Neff in Grünhain.¹⁴ Tatsächlich wurden den Mennoniten immer wieder Ausnahmeregelungen gewährt, die sie davon befreiten, die Worte »Eid« oder »schwören« zu verwenden.

Das Bestreben, in keiner Weise Anzeichen von Widerstand oder Distanz zum Staat an den Tag zu legen, untermauern auch verschiedene Beiträge in den *Mennonitischen Blättern*, in denen die Integration der Mennoniten in die na-

tionalsozialistische Rassen- und Volksgemeinschaft als historisch begründbare Selbstverständlichkeit proklamiert wurde, was auch geistlich legitimiert werden konnte. Im Mai 1933 etwa druckten die *Mennonitischen Blätter* die Rede Erich Göttners beim Gemeindegtag in Danzig, in der dieser empfahl, sich nicht den von Gott »gesetzten Ordnungen der Familie, des Staates, des Volkstums« zu entziehen, denn als Glaubende sei man gebunden an diese Ordnungen.¹⁵ Gustav Kraemer, der von 1903 bis 1937 Pastor der mennonitischen Gemeinde Krefeld war, stellte in seiner 1938 erschienenen Abhandlung *Wir und unsere Volksgemeinschaft* das »Deutsche« ganz klar über das »Konfessionelle«. Es sei besser, in der »Hitlerjugend« und im »Bund deutscher Mädel« zu sein, als konfessionell »verhetzt« zu werden. Kraemers Zuschreibungen zur deutschen Volksgemeinschaft festigten die Dichotomie zwischen dem Alten und Rückständigen und dem Neuen und Zukunftsträchtigen. Die deutsche Volksgemeinschaft und der Nationalsozialismus stünden für eine neue »Kultur- und Schicksalsgemeinschaft« der Deutschen, für einen gemeinsamen Aufbau, in einer »Werksgemeinschaft zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt und Kultur«. Gemeinschaft sei das Ziel – es gäbe nur noch einen Adel, den »Adel der Arbeit« zum Gemeinwohl, und nicht mehr Klassenkampf, dynastische Rückständigkeit und Eifersüchteleien, keine »konfessionelle Zerspaltung« und »Verhetzung«.¹⁶

Doch nicht nur in Deutschland wurde die nationale und volksgemeinschaftliche Zuordnung der Mennoniten diskutiert, sondern auch in Nordamerika füllten Artikel mit der entsprechenden Botschaft die mennonitischen Blätter. In der kanadischen Zeitschrift *Der Bote* trugen regelmäßige Beiträge von Benjamin Unruh und Walter Quiring das »Deutschtum« der Mennoniten in die Runde, auch verbunden mit der Hoffnung, dass die Rückkehr zum »Deutschtum« den Mennoniten neue Einheit bringen könnte, wie Walter Quiring dies formulierte.¹⁷ Die Versicherung der *deutschen* Wurzeln der Mennoniten lief dabei nicht nur über eine Rückführung auf die *reinste deutsche Rasse*, jene der Friesen, wie bei Hajo Schroeder, sondern auch über historisch manchmal etwas zweifelhaft begründete Interpretationen, wie etwa bei Benjamin Unruh. Er hielt fest, zwei wesentliche Herkunftsregionen der Mennoniten, die Niederlande und die Schweiz, hätten im 16. Jahrhundert auch den »deutschen Kaiser« als Oberhaupt gehabt und deshalb seien die Mennoniten »Deutsche«.¹⁸ Die selbstproklamierte Integration der Mennoniten in das »deutsche Volkstum« ist ohne die Berücksichtigung der weltweiten Situation der Mennoniten, vor allem jener in Russland, nicht zu verstehen. Die Mennoniten waren aufgrund ihrer weltweiten Siedlungen nicht nur prädestiniert für Hitlers »Volksgemeinschaft«, wie Frank H. Epp dies ausgedrückt hat,¹⁹ sondern sie hießen mit allen Expansionen

und »Befreiungen«, die Adolf Hitler mit der Ausdehnung des Territoriums des NS-Staates vornahm, Glaubensgenossen, und eben nicht *nur* Volksgenossen im Reich willkommen.

Im Osten bedeutete die nationalsozialistische Expansion eine »Befreiung« für die Mennoniten in Russland und entsprechend hatte sich seit den 1920er Jahren ein polemisch zugespitzter Antibolschewismus entwickelt. Eine sehr deutlich antibolschewistische Rhetorik zeigte etwa Benjamin Unruh, seit den 1920er Jahren wesentlicher Protagonist auf mennonitischer Seite, um mit amerikanischer Unterstützung und mit der Hilfe der deutschen Regierung Mennoniten aus Russland herauszuholen.²⁰ In seinen Augen war der Bolschewismus der Gipfel der »Gottlosigkeit« und die größte Gefahr für die christliche Kultur, ein »Gift«, gottlos, prinzipienlos und den selbstbezogenen, bestechlichen Menschen schaffend.²¹ 1933 schrieb Unruh in einem Brief an Christian Hege: »Unsere (= die mennonitische) Loyalität ist ja eigentlich: über jeden Zweifel erhaben. Dazu kommt, dass der überwiegende Teil der deutschen Mennoniten immer national eingestellt war und auch von ganzem Herzen das Werk Hitlers begrüßt hat.« Es folgen ein Hinweis auf die Situation in Russland und der historische Vergleich: »Wie schon im 13. Jahrhundert an den Grenzen Schlesiens die Mongolenflut sich brechen musste, so bricht sich an der Volksseele Deutschlands die rote Flut aus dem Osten. Hier wird vom deutschen Volk durch Gottes weltgeschichtliches Regiment eine letztenendes der ganzen Welt zugute kommende historische Mission erfüllt.«²²

Eine gleichermaßen affirmative Position nahmen die offiziellen Organe der Mennoniten zur Person Adolf Hitlers ein. Er galt als Garant für die christliche Ausrichtung des Staates und ihm wurde sogar zugeschrieben, die Gesellschaft vor den als unchristlich deklarierten Ideen der völkischen Religion zu schützen. So ist es den offiziellen Blättern der Mennoniten immer wieder eine Meldung wert, wenn Hitler sich dazu bekannte, dass Deutschland Gott brauche.²³ Bezugspunkt für viele mennonitische Argumentationen war das »positive Christentum« Adolf Hitlers, das auf Art. 24 des NSDAP-Programms von 1920 zurückging, wo es hieß: »Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist *in* und *außer* uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von *innen* heraus auf der Grundlage: *Gemeinnutz vor Eigennutz*.«²⁴ Vor allem den letzten Satz hätten viele Mennoniten schon mit dem Hinweis auf ihre eigene Tradition und Ge-

schichte unterschreiben können. Emil Händiges betonte 1937, von offizieller Seite des Deutschen Reichs sei stets klar, »daß im Dritten Reich kein Deutscher, auch kein Mennonit, wegen seiner Konfession benachteiligt werden soll«; dies habe »auch die Praxis bisher durchaus bestätigt«. Er verwies auf die »programmatische Rede« Adolf Hitlers am 23. März 1933, in der dieser betont hatte, dass »neben den beiden großen christlichen Kirchen« die NS-Regierung auch »allen anderen Konfessionen in objektiver Gerechtigkeit gegenüberzutreten wird«.²⁵

Auf der Basis der christlichen Ausrichtung des Nationalsozialismus sahen die Mennoniten ihre Mission, als kleine Kirche mit eigenem Profil zur weiteren Stärkung aller christlichen Grundlagen beizutragen. Es sei Aufgabe der Mennoniten, so beispielsweise Erich Göttner 1939 in den *Mennonitischen Blättern* in einer Betrachtung über Apostelgeschichte 17, 26 und 27, »unsere Volksgenossen hinzuweisen auf Gottes Wirklichkeit und Macht«. Denn schließlich stünde Gott über allem Irdischen und allen irdischen Gemeinschaften; er sei der »Herr und Schöpfer«, der die »Zugehörigkeit zu unserm Volke« ebenso gab wie »die Prägung, die unser Leben und Wesen durch Bluts- und Heimatverbundenheit, durch Sprache, Sitte und Kultur unsers Volkes erhalten hat«. So sei jedem »Volk« mit »seinen rassischen Anlagen und geistigen Gaben« von Gott auch ein »besonderer Auftrag in der Völkerwelt« gegeben. Göttner fügte ein Zitat Adolf Hitlers hinzu, der 1934 in München den Wiederaufstieg Deutschlands folgendermaßen erklärt hatte: »Es zeigt, daß der Allmächtige unser Volk nicht verlassen hat, daß er es in dem Augenblick in Gnaden aufnahm, in dem es sich selbst wiederfand.«²⁶ Und auch im fernen Paraguay, wo die Mennoniten ihr Deutschtum den NS-Werten angepasst entdeckten, lobten diese in ihrer Grußadresse an die deutsche Reichsregierung 1933 die christliche Ausrichtung des NS-Staates: »Mit besonderer Anteilnahme hören wir auch davon, daß es die jetzige Reichsregierung mit der Verwirklichung der christlichen Grundsätze im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben ernst nimmt und den Schutz der Familie, als der Grundlage der gesamten Volksgemeinschaft und des Staats, besonders betont.«²⁷

So einheitlich sich das Bild abzuzeichnen scheint, das die Mennoniten nach außen abgaben, so sollen doch auch einige Nuancierungen nicht unerwähnt bleiben. Es waren vor allem der Verweis auf die kongregationalistische Struktur der Mennoniten und die Betonung des Gemeindeprinzips sowie die positive Argumentation mit dem Alten Testament, die Wege eröffneten, die Durchdringung der mennonitischen Gesellschaft mit der NS-Ideologie einzudämmen. Walter Fellmann etwa warnte 1933, die Kirche dürfe nicht in die innere Abhängigkeit vom Staat kommen und der Staat dürfe die Christen nicht vollständig für seine Ziele vereinnahmen. Dennoch, so Fellmann, hätten die Christen

die missionarische Aufgabe, im Staat mitzuwirken, denn der Staat brauche die Christen und das religiöse Fundament.²⁸ Christian Neff sah dem »Totalitätsanspruch« des Staates 1935 in der Gemeinde seine Grenze gesetzt. In einem Artikel über »Das einigende Band des Mennonitentums« verweist er auf das historische Beispiel von Menno Simons und dessen strikte Trennung von Staat und Kirche.²⁹ Das »Grundprinzip unserer Gemeinschaft« sei, so schreibt Christian Neff drei Jahre später, »die Autonomie und Independenz der Gemeinde, völlige Unabhängigkeit und Selbständigkeit«. Seiner Auffassung nach würden die Mennoniten von vielen um ihre Stellung beneidet werden, weil man sie als Lösung für die Kirchenkonflikte die völlige Trennung von Staat und Kirche begreife. Allerdings fügt Neff dann auch den Konformismus suggerierenden Satz an, die Mennoniten seien »von jeher die besten Staatsbürger« gewesen, die »es ernst und genau nahmen mit der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten, treu bis in den Tod«.³⁰

Dennoch, Christian Neff blieb ein Mahner, wie nicht zuletzt seine harsche Kritik an der Grausamkeit des Krieges 1941 im *Gemeindeblatt* zeigt, die für ihn zum Publikationsverbot führte.³¹ Bereits 1935 hatte Christian Neff gefordert, die Wehrlosigkeit, die die Mennoniten eigentlich prägte, nicht ganz zu vergessen. Zwar sah er zu diesem Zeitpunkt keine Chance, die Wehrlosigkeit durchzusetzen, doch sollte man die Frage dennoch nicht vergessen – wie es leider viel zu häufig geschehe.³² Es war ebenfalls Christian Neff, der 1935 in den Gemeinden eine größere Verantwortung für die Erziehung der Jugend sehen wollte. In einem Schreiben an die Ältestenversammlung in Heilbronn kritisierte er die unchristliche Erziehung in den staatlichen Schulen: »Ich bin erschüttert über dem, was man unseren Kindern gegenwärtig in der Schule bietet. Nicht bloss, das man ihnen das Alte Testament in geradezu lästerlicher Weise verdächtig macht, man versucht ihnen den christlichen Glauben zu nehmen.«³³

Die Krisen von »Friesennot« und Rhönbruderhof – die Arbeit am öffentlichen Bild

Wie vorsichtig, auf das öffentliche Erscheinungsbild und die Konformität bedacht, die mennonitischen Verbände waren, zeigt die Reaktion auf zwei Krisen, die in den Jahren 1936 bis 1938 für einige Unruhe sorgten. Diese seien noch kurz skizziert.

1935 erschien der Film *Friesennot* in den deutschen Kinos.³⁴ Inhaltlich ging es um ein kleines Dorf in Russland, das aus Friesland ausgewanderte Deutsche bewohnten. Da diese sehr religiös waren und sich auf ihre Wehrlosigkeit beriefen, wurden die Protagonisten sehr rasch als Mennoniten identifiziert, obwohl sowohl der Film als auch die Erzählung dies völlig offen ließen.³⁵ Als das Dorf

von Russen überfallen wird, gerät das Bekenntnis der Bewohner zur Wehrlosigkeit unter Druck und wird schließlich aufgegeben – die Dorfbewohner greifen zu den Waffen, um sich zu verteidigen. Das Problem mit dem Film entstand für die Mennoniten nun dadurch, dass viele Rezensionen in Zeitungen die Dorfbewohner als Mennoniten bezeichneten und kritisierten, völlig vergeblich und in einer lächerlichen Art und Weise, sektenhaft, an ihrer Wehrlosigkeit festgehalten zu haben, was letztlich überhaupt nichts gebracht hätte und generell nichts bringen würde.³⁶

Von offizieller mennonitischer Seite entbrannte daraufhin eine regelrechte Verteidigungsschlacht. 1936 nahm Christian Hege im *Gemeindeblatt* Stellung und bezeichnete alle entsprechenden Rezensionen als »Verleumdung« und »gehässige Ausführungen von Geschichtsfälschern«. Er wandte sich zudem gegen die Titulierung der Mennoniten als »Wiedertäufer«, was diese einerseits mit den Täufern in Münster in Verbindung bringen würde. Andererseits dürfte den Hintergrund für Christian Heges Distanzierung wohl auch eine Glaubensgemeinschaft gebildet haben, die im September 1935 verboten wurde und die sich »Die Wiedertäufer« nannte. Die Schriftleitung des *Gemeindeblattes* betonte ein wenig später, dass die Mennoniten mit dieser Gemeinschaft nichts zu tun hätten und weiterhin »völlige Glaubens- und Arbeitsfreiheit« genössen.³⁷

Die Reaktion auf die Rezensionen des Films *Friesennot* und auf alle Versuche, die Bewohner des russischen Dorfes als Mennoniten zu identifizieren und den Mennoniten somit *Sondermeinungen* zu unterstellen, lassen darauf schließen, dass sich wohl auch unter den *einfachen* Gemeindemitgliedern Verunsicherung breitmachte und Befürchtungen wach wurden, das Schicksal der Gemeinde könne sich jederzeit wieder ändern und in Verfolgung umschlagen. Angesichts einer Welle von Sektenverböten, die nicht nur die erwähnten »Wiedertäufer« sowie eine weitere Gruppe mit dem Namen »biblisch-gläubig Getaufte«, sondern etwas später auch die Rhönbrüderhöfer traf, waren diese Befürchtungen nicht ganz unbegründet.³⁸ Die täuferische Kommunität der Rhönbrüderhöfer wurde 1937 aus Deutschland ausgewiesen. Ihr ehemaliger Ältester, der 1935 verstorbene Eberhard Arnold, war 1930 von den kanadischen Hutterern zum Ältesten ordiniert worden und hatte daraufhin versucht, seine Gemeinschaft nach hutterischem Vorbild zu organisieren. Ein strikter Pazifismus und NS-kritische Einstellungen brachten die Rhönbrüderhöfer bald in Konfrontation zum NS-Regime; als offizieller Grund für die Ausweisung werden schließlich wirtschaftliche Probleme genannt. Im vorliegenden Kontext sollen jedoch die Reaktionen der Mennoniten im Vordergrund stehen, denn erneut ergab sich das Problem, dass die theologische und historische Nähe beider Gruppen in der öffentlichen Meinungen für Verwechslungen sorgte. Einige Zeitungen

meldeten, es seien »Mennoniten« aus Deutschland ausgewiesen worden, so dass die führenden Männer der »Vereinigung« und des »Verbandes« auch in diesem Fall eine rege Tätigkeit entwickelten, diese Meldungen richtig zu stellen und sich von den Rhönbruderhöfern zu distanzieren. Die offizielle Gegendarstellung der »Vereinigung«, unterzeichnet von Emil Händiges, Christian Neff und Abraham Braun, stellte fest, es sei »kein Mennonit« aus Deutschland ausgewiesen worden. »Die Mennoniten erfreuen sich des Schutzes des Deutschen Reiches und können unbehindert ihres Glaubens leben.«³⁹

Weitere Darstellungen wiesen zudem nach, dass Mennoniten und Hutterer keine – auch keine historischen – Verbindungen hätten. Christian Neff trat diesbezüglich mit einer historisch nicht ganz falschen, jedoch im vorliegenden Fall sehr auf den Kontext zugeschnittenen Interpretation der Geschichte hervor. Um alle Verbindungen zwischen Rhönbruderhöfern, Hutterern und Mennoniten zu negieren, wies er nach, dass die Hutterer schon im 16. Jahrhundert stets versucht hätten, die Mennoniten und die Schweizer Brüder zu missionieren, dabei jedoch nicht erfolgreich gewesen seien. Neff nannte in diesem Zusammenhang die Namen einiger hutterischer Sendboten, die in der Kurpfalz unter den Schweizer Brüdern missionierten. Zudem, so Neff, würde das hutterische *Geschichtsbuch*, das aus dem 16. Jahrhundert stammte, ebenfalls eine ganz klare Trennung zwischen »Mennoniten« und »Hutterern« machen und »nicht müde« werden zu versichern, »daß die ‚Mennoniten noch nicht zur vollen Erkenntnis der Wahrheit und der Lehre Christi gekommen‘ seien«. Die Trennung zwischen beiden Gruppen sei »Jahrhunderte hindurch« geblieben.⁴⁰

Allerdings offenbart auch der Fall der Rhönbruderhöfer eine recht interessante Nuance, denn ganz unumstritten war der kühle Umgang und die Distanzierung von der verfolgten Gemeinschaft nicht. Es war interessanterweise Emil Händiges, der seine eigene Glaubensgemeinschaft zu mehr Nächstenliebe aufrief und darauf hinwies, dass es gerade das *Mennonitische Lexikon* gewesen sei, das die »Zusammengehörigkeit der Huterer zum Gesamtmennonitentum« betont hätte. Eine weitere Bemerkung von Händiges, er müsse als Vorsitzender der »Vereinigung« mit gemischten Gefühlen und »schweren Herzens« die offizielle Gegendarstellung schreiben, weil niemand »seinen Namen dabei riskieren« wolle, aus Angst, »es könnte uns etwas passieren«, verdeutlicht noch einmal, dass die stete Beobachtung und die Zensur die Unsicherheit erhöhten, die eigene Gemeinde könnte ein ähnliches Schicksal erwarten wie die Rhönbruderhöfer und andere als Sekte deklarierte Gemeinschaften.⁴¹

Ausblick

Aus dem Wunsch heraus, eine lange Geschichte als verfolgte und stigmatisierte

Minderheitenkirche hinter sich zu lassen, erscheint die NS-Zeit der Mennoniten wie ein Höhepunkt einer bereits im 19. Jahrhundert begonnenen Bestrebung, eine neue Position zu Staat und Politik einzunehmen. »Eigenbrötelei«, »Sonderart« und »Engherzigkeit« sollten zugunsten der nationalsozialistischen Ideen eines weltüberspannenden *deutschen Volkstums* und einer *deutschen Mission* aufgegeben werden. Teil der deutschen Mission war die christliche Mission, die das christliche Fundament des nationalsozialistischen Staates schützen und ausbauen wollte und zur Legitimation mennonitischer Unterstützung für Führer und Partei wurde. Die Mennoniten unterscheiden sich in ihren Attitüden und Reaktionen dabei allerdings nicht von anderen Freikirchen. Der Wunsch nach Ordnung und einem Zurück zur Zeit vor Weimar sowie ein missionarischer Impetus, eine Gesellschaft, der man eine christliche Grundausrichtung zuschrieb, mit den eigenen christlichen Werten zu stützen, leiteten auf freikirchlicher Seite den Opportunismus.

Doch Staatstreue und Konformität zu zeigen hieß nicht, die eigene Identität aufzugeben. Angesichts der Einflüsse der »Deutschen Christen« und der nationalsozialistischen Gleichschaltung war es nötig, die eigenständige konfessionelle Entwicklung hochzuhalten, was sich jedoch als Gratwanderung erwies, da zu viel Eigenständigkeit als kleine Kirche stets die Gefahr barg, als Sekte wahrgenommen zu werden. Vom NS-Staat fühlte man sich als Mennoniten jedoch gestärkt und so war das Herausstellen der eigenen Art und des eigenen Profils Teil einer in die Öffentlichkeit getragenen Selbstvergewisserung, dass Mennoniten und Freikirchen mit ihrer jeweiligen Eigenheit erhalten bleiben würden. Entsprechende Aussagen Adolf Hitlers wurden ebenso hochgehalten wie Bilder von der organisch gewachsenen Gemeinschaft als »Zellen gemeinschaftlichen Lebens«, die sich ins Volk einfügen und deshalb für die Gemeinschaft wichtig seien. In diesem Weltbild waren auch die kleinen Kirchen notwendig, zur Gestaltung des christlichen Staates und als Barriere gegen eine Einheitskirche, wie sie die »Deutschen Christen« anstrebten.⁴²

Auf den ersten Blick erscheinen die Mennoniten in der NS-Zeit somit als eine Gemeinde, die sich Konformität und Staatstreue auf die Fahnen geschrieben hatte. Die Jahre 1936 und 1937 brachten dieses Bild noch einmal besonders in die Öffentlichkeit, da der Film *Friesennot*, Debatten über die Eidesleistung und die Vertreibung der Rhönbruderhöfer für publizistische und damit für politische Diskussionen gesorgt und Bilder erzeugt hatten, die unbedingt vermieden werden mussten. Doch die Geschichte der Mennoniten in der NS-Zeit ist nicht als Schwarz-Weiß-Malerei zu betrachten, die entweder verurteilt oder Helden produziert. Vieles blieb von der Aussage her ambivalent, Vieles musste gesagt werden und Vieles durfte nicht geschrieben werden. Die verschiedenen Ab-

wehrkämpfe, die Distanzierung von der Gleichsetzung mit verfolgten oder als sektenhaft porträtierten Gruppen und die Korrektur *falscher* Bilder mennonitischer Frömmigkeit verweisen letztlich auf eine breite Verunsicherung und einen harten Kampf, die eigene Konformität herausstellen zu müssen.

Dass dieser Weg beschritten wurde, mag in der Rückschau zur Verurteilung führen; er zeigt jedoch auch, wie nah beieinander Begeisterung und Verunsicherung, Schuld und Opferrolle liegen und wie das geschriebene Wort eine Waffe der Verurteilung und der Selbstvergewisserung sein konnte. Schließlich muss es der historischen Forschung darum gehen, die Geschichte offenzulegen. Und diese brachte auch Äußerungen hervor, die angesichts der Zeit weniger opportun erscheinen. Jakob Kroeker, Missionsdirektor in Wernigerode, sprach sich 1935 auf der Westpreußischen Konferenz dafür aus, von Jesus weiterhin als »König der Juden« zu reden. Für viele sei dies ein Spotname, doch für Mennoniten sei »dieser Name Kraft Inhalt unsers ganzen Seins«.⁴³

Auch diese Aussage von Jakob Kroeker wurde in den *Mennonitischen Blättern* abgedruckt, was es nicht leichter macht, die öffentliche, nach außen dringende beziehungsweise nach außen gerichtete Meinung der Mennoniten in der NS-Zeit auf einen Nenner zu bringen. Sie war vielschichtig und Manches war vielleicht verklausuliert oder untergebracht in theologischen Aussagen wie jenen zum Alten Testament oder zur Bedeutung der biblischen Juden. Es muss Aufgabe der zukünftigen Forschung sein, die Vielgestaltigkeit und Vielfalt der öffentlichen Rede ans Tageslicht zu bringen und in ihren Nuancierungen und den dahinter stehenden Ideen zu analysieren. Zudem muss die Frage geklärt werden, bis zu welchem Zeitpunkt diese Vielschichtigkeit erhalten bleiben konnte – das Schicksal von Christian Neff wurde erwähnt. Änderte sich mit der Zunahme der Repressionen vielleicht auch die Einstellung in mennonitischen Kreisen? Gleichzeitig muss es darum gehen, die öffentliche Rede mit privaten Meinungen zu vergleichen. Es ist auf den ersten Blick wesentlich einfacher, die öffentliche Rede in den Quellen zu finden, doch Tagebücher oder private Aufzeichnungen wie Briefe müssen helfen, die öffentliche Meinung herunterzubrechen und mit der Rede und den Überzeugungen des *einfachen* Mennoniten und der *einfachen* Mennonitin abzugleichen. Was wurde nach außen hin geäußert und was wurde in den mennonitischen Gemeinden und Familien geredet? Wie wurde die nationalsozialistische Doktrin in das eigene Weltbild eingepasst? In gleicher Weise muss es Ziel sein, genauer zu untersuchen, was in mennonitischen Gottesdiensten »geredet« wurde. Wie politisch waren die Predigten? Was konnte hier gesagt werden, was durfte gesagt werden? Blieben die Predigten apolitisch oder wurden sie benutzt, um NS-Doktrin *unter die Leute* zu bringen?

Anmerkungen

- 1 Gemeindeblatt 1939, 7.
- 2 Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbilds im Dritten Reich, in: Mennonitische Geschichtsblätter 31, 1974, 61-90, rev. Fassung in: Ders., Das schierige Erbe der Mennoniten, Leipzig 2002, 121-150. Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 9), Weierhof 1977. Neuerdings auch: Hans-Jürgen Goertz, Mennoniten und der Nationalsozialismus, in: Philipp Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Darmstadt 2014, 68-84. Vgl. auch die gemeinsame Erklärung von Hans-Jürgen Goertz und Diether Götz Lichdi, in: Mennonitische Blätter 1978, 189. Grundlegend und einführend der Artikel zum »Dritten Reich« in »mennlex«: http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:drittes_reich [Zugriff: 26.8.2015].
- 3 Vgl. Diether Götz Lichdi, Von der Absonderung zur Anpassung. Das Verhältnis der Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert, in: Freikirchenforschung 17, 2008, 77-105; Wolfgang Froese, Weltflucht und Weltzuwendung. Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1990/91, 104-124; Paul Schowalter, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1963, 29-48; Mark Jantzen, Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame 2010. Auch die Dissertation von Benjamin W. Goossen, die sich mit dem Nationalismus der Mennoniten beschäftigt, dürfte neue Erkenntnisse bringen.
- 4 Vgl. Roland Fleischer, Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus. Jacob Köbberlings Auseinandersetzung mit Paul Schmidt zu Oxford 1937 und Velbert 1946 (Baptismus-Dokumentation, 4), Elstal 2014, bes. 12 f.; Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich« (Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, 1), Neukirchen-Vluyn 1991. Generell zur Entwicklung der Freikirchen: Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das »Dritte Reich« (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, 15), Göttingen 1986; James Irvin Lichti, Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany (Studies in Modern European History, 51), New York et al. 2008. Zur entsprechenden mennonitischen Wahrnehmung: Goertz, Nationale Erhebung (wie Anm. 2), 63 f.
- 5 Zit. nach: Herbert Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener Kirchenhistorische Studien, 3), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 28.
- 6 In einem Schreiben vom 12.8.1935 weist Abraham Braun auf einen Brief von Christian Neff vom 25.6.1935 hin, in dem dieser festgestellt hatte, die »Mennonitischen Blätter« seien kein »Organ der Vereinigung«, sondern ein »rein persönliches Blatt«. Der Brief von Christian Neff ist abschriftlich auch in einem Schreiben von Emil Händiges an Crous, Braun, Neff, Unruh, Göttner, Reimer, Foth (23.7.1935, Blatt 5) überliefert. Vgl. die entsprechenden Dokumente in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Bestand Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, Box 2, Briefwechsel 1935.
- 7 Mennonitische Blätter 1937, 72-74.
- 8 Mennonitische Blätter 1937 72.
- 9 Mennonitische Blätter 1937, 72.
- 10 Mennonitische Blätter 85, 1938, 29. Vgl. als Hintergrund zu den Einstellungen der Mennoniten zur Eidesleistung: Heinold Fast, Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1965, 18-32; Lichti, Houses on the Sand (wie Anm. 4), bes. 34-36.

- 11 Siehe zum Umgang mit diesen Krisen weiter unten.
- 12 Mennonitische Blätter 1932, 62; generell zum Staatsverständnis der Mennoniten in der NS-Zeit auch: Diether Götz Lichti, Römer 13 und das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1980, 74-95.
- 13 Mennonitische Blätter 1937, 57.
- 14 Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Bestand Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, Box 2, Briefwechsel 1935, Brief vom 23.7.1935.
- 15 Mennonitische Blätter 1933, 67.
- 16 Gustav Kraemer, Wir und unsere Volksgemeinschaft, Krefeld 1938, 3, 7. Zu Kraemer, vgl. auch den entsprechenden Artikel in: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:kraemer_gustav [Zugriff: 26.8.2016].
- 17 Vgl. Frank H. Epp, An Analysis of Germanism and National Socialism in the Immigrant Newspapers of a Canadian Minority Group, the Mennonites, in the 1930's, ph.D. Dissertation, University of Minnesota, 1965, 234.
- 18 Benjamin Unruh, in »Der Bote« vom 29.5.1935, nach: Epp, Germanism and National Socialism, 226. Zur Argumentation von Hajo Schroeder zu den »russlanddeutschen Friesen«, vgl. Heinrich H. Schröder, Rußlanddeutsche Friesen, Döllstadt-Langensalza 1936, sowie Gerhard Rempel, Heinrich Hajo Schroeder: The Allure of Race and Space in Hitler's Empire, in: Journal of Mennonite Studies 29, 2011, 227-254.
- 19 Zitat von Frank H. Epp, in: Ders., An Analysis of Germanism and National Socialism (wie Anm. 17), 227.
- 20 Zu seiner Biographie: Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen. Benjamin Heinrich Unruh 1881-1959. Ein Leben im Geiste christlicher Humanität, Detmold 2009, sowie den Artikel von Peter Letkemann, in »mennlex«: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:unruh_benjamin_heinrich [Zugriff: 26.8.2015].
- 21 Mennonitische Blätter 1932, 80 f., Jugendwarte 1937, 8.
- 22 Brief von Benjamin Unruh an Christian Hege, 28.7.1933.
- 23 Generell zur allgemeinen Stimmung unter den Mennoniten, die von einer christlichen Grundausrichtung des nationalsozialistischen Staates ausging und Hitler eine feste christliche Überzeugung zuschrieb: Lichti, Houses on the Sand (wie Anm. 4), 39-46.
- 24 Georg Dengler und Volker Fabricius, Christen und Nationalsozialismus. Darstellung und Dokumente, Frankfurt/M. 1993, 16.
- 25 Mennonitische Blätter 1937, 73.
- 26 Mennonitische Blätter 1939, 57.
- 27 Zit. nach: Alfred & Wilma Neufeld (Hg.), Nikolai Siemens der Chacooptimist. Das Mennoblatt und die Anfänge der Kolonie Fernheim: 1930-1955, Weisenheim am Berg 2005, 47.
- 28 Mennonitische Blätter 1933, 74.
- 29 Mennonitische Blätter 1938, 83.
- 30 Mennonitische Blätter 1938, 84.
- 31 Der Artikel von Christian Neff erschien in der Ausgabe vom 1.1.1941 und beschäftigte sich unter dem Titel »Weihnachtsnachklang« mit dem »Frieden auf Erden«. Neff schrieb vom »grausamen Krieg«, von den »Greueln«, der Verwüstung und dem Tod: »Und hinaus wird der Krieg getragen von gewissenlosen Feinden in die Länder, wo jahrelang opferbereite, todesmutige Männer und Frauen das Evangelium des Friedens verkündigten und das Reich Gottes aufbauten.« Zitat in: Gemeindeblatt 1941, 1. Zu Christian Neff, vgl. den Artikel in »mennlex«: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:neff_christian [Zugriff: 26.8.2015].
- 32 Mennonitische Blätter 1935, 68.

- 33 Christian Neff an die Ältestenversammlung in Heilbronn, 5.6.1935. Zu mennonitischen Diskussionen über Antisemitismus und den Umgang mit Juden, vgl. Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, bes. 147-158; Helmut Foth, Juden, Täufer, Mennoniten. Ein Überblick über ihre 500 Jahre währende Beziehungsgeschichte, in: Mennonitische Geschichtsblätter 70, 2013, 23-54, sowie generell den Band Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion, 54), Göttingen 2011; darin der Aufsatz von Dieter Götz Lichdi zum Verhältnis der Mennoniten zu den Juden: ebd., 65-76.
- 34 Einer eingehenderen Analyse des Films wird sich Marion Kobelt-Groch bei der Tagung des Mennonitischen Geschichtsvereins zur NS-Geschichte der Mennoniten im September 2015 in Münster widmen.
- 35 Der Film geht zurück auf ein Buch von Werner Kortwich, das 1933 erschienen war. Zum Film und seiner Rolle in der nationalsozialistischen Propaganda, vgl. Benjamin W. Goossen, Mennoniten als Volksdeutsche. Die Rolle des Mennonitentums in der nationalsozialistischen Propaganda, in: Mennonitische Geschichtsblätter 71, 2014, 55-70.
- 36 So etwa eine Rezension im »Evangelischen Gemeindeblatt« von 1936.
- 37 Gemeindeblatt 1935, 1936, 17. Vgl. auch die Gegendarstellung von Christian Neff 1936 in den »Mennonitischen Blättern«, in der er ebenfalls die Konformität der Mennoniten betonte. Die Mennoniten seien »allezeit bestrebt«, als »Christen deutscher und auslanddeutscher Zunge der deutschen Volksgemeinschaft zu dienen, [...] v. S.] in Frieden zu leben und unserem Volk und Vaterland unbedingte Treue zu erweisen«. Mennonitische Blätter, 1936, 22.
- 38 Vgl. Lichti, Houses on the Sand (wie Anm. 4), 37 f.
- 39 Veröffentlichung ist die »notwendige Berichtigung« in: Mennonitische Blätter 1937, 47.
- 40 Mennonitische Blätter 1937, 87. Neffs Darstellung ist insofern nicht falsch, als Hutterer und Mennoniten beziehungsweise Schweizer Brüder im 16. Jahrhundert tatsächlich harte Kämpfe um ihre Glaubenspunkte führten und sich gegenseitig beschuldigten, nicht auf dem rechten Weg zu sein. Im 19. Jahrhundert intensivierten sich die Beziehungen jedoch wieder, da die Mennoniten den Hutterern ganz wesentlich bei der Ansiedlung in der Molotschna halfen. Auch das »Mennonitische Lexikon«, dessen 2. Band mit dem Buchstaben »H« ebenfalls 1937 erschien, hatte die Hutterer ganz selbstverständlich als Teil der täuferischen Welt aufgenommen.
- 41 Emil Händiges an Neff, Unruh, Crous und Braun, Schreiben vom 10.5.1937, in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Bestand »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden«, Box 2, Briefwechsel 1937, April-Juni.
- 42 So etwa in den Mennonitischen Blättern 1933, 9.
- 43 Abgedruckt in: Mennonitische Blätter 1935, 83.

MARION KOBELT-GROCH

»Wiedertäufer« – Eine Sage aus Thüringen

1.

Kaum eine Region oder Stadt in Deutschland bzw. Europa, die nicht Heimat von Sagen und Legenden ist. Was sich in diesen volkstümlichen Erzählstoffen verdichtet, ist aufs Engste mit guten und bösen Taten mehr oder weniger illustrierender Männer und Frauen bzw. dem Wirken himmlischer und teuflischer Mächte verwoben, aber auch mit unerhörten Ereignissen oder »sagenhaften« Begebenheiten, die dazu angetan sind, weitererzählt zu werden und in ewiger Erinnerung zu bleiben. Hinsichtlich einer Definition erweist es sich als äußerst schwierig, genau zu bestimmen, was eine Sage charakterisiert. In *Grimms Wörterbuch* liegt die Betonung auf der erzählten Art und Weise der Weitergabe: »auf mündlichem wege verbreiteter bericht über etwas, kunde von etwas.«¹ Hinzu kommt ein weiterer Aspekt von entscheidender Bedeutung. Es geht um den Wahrheitsgehalt des Erzählten: »mit der wachsenden kraft der kritik entwickelt sich der moderne begriff von sage als kunde von ereignissen der vergangenheit, welche einer historischen beglaubigung entbehrt.«² In diesem Zusammenhang tauchen Vorstellungen von »naiver geschichtserzählung« und »freier schöpfung der volksphantasie« auf, die »ihre gebilde an bedeutsame ereignisse, personen, stätten anknüpfte«.³ Dieser erzählerische Fluss, der nicht unbedingt mit der als historisch erkannten Wahrheit konform geht, sondern eigenen schöpferischen Gesetzen folgt, transportiert eine Vergangenheit, in die Urteile und Vorurteile eingegangen sind. Allerdings nicht gänzlich ungehemmt, denn mit ihrer Glaubwürdigkeit steht und fällt nicht nur die Faszination, sondern auch der Wert einer Sage.

Anders als Götter- oder Natursagen kreisen speziell historische Sagen um Ereignisse und Personen, die den Gang der Geschichte beeinflusst und geprägt haben. Sie erinnern nicht immer zeitlich genau an vergangenes Geschehen und schmücken es aus, wobei moralische Gesichtspunkte eine große Rolle spielen: »Der Gute und Edle wird belohnt, der Böse bestraft, was im wirklichen Ablauf der Geschichte keineswegs immer der Fall ist.«⁴ Dies gilt auch für Ereignisse und Personen des turbulenten 16. Jahrhunderts, die ihren festen Platz in der Erzählliteratur gefunden haben.⁵ So hat vor allem Martin Luther deutliche Spu-

ren im reformatorischen und vor allem im thüringischen Sagen- und Legendenschatz ⁶ hinterlassen, wobei es keineswegs nur um den berühmten Tintenfleck in seinem Arbeitszimmer auf der Wartburg geht. Mit einem Tintenfass als Geschoss hatte Luther angeblich versucht, den Teufel zu erwischen, der ihn in Gestalt einer brummenden Fliege bei seiner »frommen und gelehrten Arbeit« störte. Diese und weitere Sagen um den Reformator finden sich u. a. in den von Paul Quensel gesammelten und herausgegebenen Thüringer Sagen.⁷ In seinem Vorwort deutet Quensel die Richtung an, wie der Reformator als Sagengestalt grundsätzlich fassbar wird: »In Martin Luther sehen wir den Genius des Glaubens und kampfstarken Vertrauens, der seine religiöse Überzeugung gegen eine Welt von Feinden zu behaupten wußte.⁸ Das positive Bild vom übermächtigen Reformator mag gelegentlich Kratzer erhalten, ohne jedoch zerstört zu werden. Abgesehen von reformationsfeindlichen katholischen Angriffen auf seine Person ist Luther eine nahezu sakrosankte Sagengestalt, die gelegentlich Züge des Wunderbaren in sich vereint. Luther ist unsterblich und unverbrennbar.⁹ Immer wieder geht er nicht nur aus Kämpfen mit dem Teufel als Sieger hervor, vielmehr verfügt er auch über prophetische Gaben und tritt als Namensgeber diverser Brunnen und Bäume in Erscheinung.¹⁰ Zu guter Letzt bot sogar seine Leiche Stoff für Sagenhaftes.¹¹

Wohl sind auch andere Reformatoren wie Melanchthon, Spalatin¹² Zwingli und Calvin nebst Anhängern¹³ zu Sagengestalten geworden, allerdings in bescheidenerem Umfange. Dies gilt auch für die Täufer. Bislang liegt keine größere Untersuchung über ihre Präsenz im reformatorischen Sagenschatz vor. Verwiesen sei allerdings auf einen Aufsatz von Adolf Mais über die »Wiedertäufer-Sagen«¹⁴, in dem auch auf die Sagen um das Münsteraner Täuferreich eingegangen wird, der eigentliche Schwerpunkt der Untersuchung liegt allerdings bei den »Sagen um die mährisch-slovakischen Wiedertäufer«, wobei der Verfasser dankenswerterweise 26 Habaner-Sagen beigelegt hat. In ihnen schneiden die Täufer keineswegs schlecht ab: »Es waren dies ordentliche und ehrliche Leute, welche sich von der Töpferei, aber auch von anderen Handwerken und von der Landwirtschaft nährten. Aber nach einiger Zeit zwangen sie die Gutsherren, zum katholischen Glauben überzutreten, und plagten und schikanierten sie auf mancherlei Art. Deshalb wanderten manche dieser Habaner lieber aus und zum Teil starben sie auch aus.«¹⁵ Anders sieht es mit der Wertschätzung der Täufer in den Münsteraner Sagen aus. Mais bedauert sehr, dass diese von den »echten« Täufern »mit Recht als Anhänger der Sekte des Teufels« verdammt Münsteraner letztlich auch andere, wie die mährischen Täufer, in Misskredit gebracht hätten.¹⁶ Mit dieser Beurteilung der Lage verrät der Verfasser, dass sein Täuferbild stark geprägt ist von der unterdessen überwundenen Sichtweise

eines untypischen Münsteraner Täuferturns, das mit den »eentlichen« Täufern wenig gemein hat. Nun ist es aber keineswegs so, dass lediglich die Münsteraner Täufer in ein negatives Licht gestellt werden, was im Folgenden an einer Sage aus Thüringen belegt werden soll.

2.

Die mit »Wiedertäufer« betitelte Sage entstammt Quensels Thüringer Sagensammlung, der wiederum folgende Quelle angibt: Falckenstein, Historie von Erfurt, Erfurt 1739, S. 591.¹⁷

Wiedertäufer

Anno 1528 ward einer zu Erfurt, der stolze Nicol genannt, gevierteilet. Er hatte sich nebst seinem Weibe und Kindern von den Rottengeistern und Schwärmern anders taufen lassen, welche dergleichen Wiedertaufe hin und wieder verrichteten. Sie hatten eine gewisse Losung, und wer diese nicht wußte, den schlugen sie tot und nahmen ihm das Seinige. Dieses war die Losung: Ist der Rock dein? Sprach er: Ja, so stachen sie ihn tot; sprach er aber: Er ist unser, so war er mit im Bunde und blieb am Leben. Er hatte bei der Tortur bekannt, wie er die Stadt habe anstecken und unter dem Brande seinen Bundesgenossen die Tore eröffnen wollen, darum ward er auch gevierteilet¹⁸

Die wenige Zeilen umfassende Sage reicht aus, um nicht nur eine täuferische Gestalt, sondern die Täufer als solche in ein zweifelhaftes Licht zu rücken. Dafür sorgt bereits die Überschrift, die sich nicht auf den »stolzen Nicol« bezieht, sondern auf »Wiedertäufer« als Rottengeister und Schwärmer schlechthin. Allerdings sei erwähnt, dass der Titel nicht aus Falckensteins Erfurter Historie entnommen ist¹⁹, sondern später hinzugefügt wurde. Wie es um das vermeintliche Sinnen und Trachten der Täufer bestellt ist, zeigt sich in der zentralen Person des negativen Helden, der für seine Schandtaten mit dem Leben bezahlt. Nicol repräsentiert das zeitgenössische Schreckgespenst des Mordbrenners oder besser ganzer Mordbrennerbanden, die plündernd, brandschatzend und mordend durch die Lande zogen.²⁰ Dieser Eindruck einer kriminellen Vereinigung wird durch Rituale unterstrichen, die einen rigiden Trennungsstrich zwischen den verbrecherischen Täufnern und ihren bedauernswerten Opfern ziehen. Die Wiedertaufe ist das bekannteste Ritual, aber auch jene angeblich täuferische Losung, die die Spreu vom Weizen trennt, gehört dazu. Wer bei ei-

ner Begegnung mit Täufern nicht die rechten Worte fand, der wurde angeblich umgehend mit dem Tode bestraft. Wie in einer täuferfeindlichen Sage nicht anders zu erwarten, obsiegt letztlich das Gute. Der kriminelle Nicol, der Erfurt anstecken wollte, wird für seine bösen Absichten mit Folter und Tod bestraft, wobei die grausame Strafe des Vierteilens auf den ersten Blick nicht zu den üblichen Hinrichtungspraktiken zu passen scheint. Täufer wurden gemeinhin verbrannt, ertränkt oder auch enthauptet.²¹ Letztlich konnte diese Strafe, die vorwiegend »Verräter, sowohl des Landes als auch der privaten Freunde« traf,²² nur dazu beitragen, das bereits skizzierte täuferische Schreckbild weiter auszumalen. Wer diese sagenhafte Begebenheit aufgriff und weiter trug, der leistete einen Beitrag zur Kriminalisierung und Diskriminierung der Täufer.

3.

Was ist dran an den kriminellen Plänen des stolzen Nicol und seiner täuferischen Gesinnungsgenossen? Diese Fragen werden sich nur auf der Grundlage von Quellen beantworten lassen, die möglicherweise über einen Täufer namens Nicol und seinen geplanten Anschlag Auskunft geben. Zunächst einmal ist nicht zu bezweifeln, dass es in und um Erfurt Täufer gegeben hat. Die mannigfaltige und relativ zusammenhangslose Täuferbewegung in Thüringen²³ steht in engem Zusammenhang mit Thomas Müntzer und seinem Gedankengut, das in täuferischen Kreisen lange weiterlebte. In diesem Zusammenhang ist an Hans Römer²⁴ zu erinnern, der 1524 in Mühlhausen dem »Ewigen Bund Gottes« beigetreten war und sich nach dem Bauernkrieg zu einer bedeutenden Führergestalt innerhalb der Thüringer Täuferbewegung entwickelt hatte. Er gehörte zum Kreis der Eingeweihten, die um den geplanten Anschlag auf Erfurt wussten und ihn mit vorbereitet hatten. Deshalb dürfte Römer zu jenen als »Bundesgenossen« bezeichneten Mithelfern gehören, die gemäß der Sage zum Gelingen des geplanten Anschlags beitragen sollten. Auch »Nicol« ist keine Phantasiegestalt, allenfalls die Bezeichnung »stolz« wurde ihm nachträglich auf den Leib geschneidert. Bei dem sagenhaften Brandstifter handelt es sich um Niklas W. Hofmann, einen Schneider aus Erfurt, im Volksmund »der lange Niklas«²⁵ genannt. Sein tatsächlich geplanter Anschlag auf Erfurt war zwar verraten und vereitelt worden, dennoch wirbelte die ganze Angelegenheit viel Staub auf. Etwa 50 Personen wurden verhaftet und schwer bestraft, der Hauptmissetäter selbst wurde ganz im Einklang mit der Sage »am 10. Januar 1528 aus der Stadt geschleift und in vier Stücke zerhauen.«²⁶ Es liegt in der Natur der Sache, dass Nikolaus W. Hofmanns Verhör und die Aussagen anderer Beteiligten mehr Details über den geplanten Anschlag preisgeben als die Sage selbst. Während sie keine Informationen über Hintergründe und Motive liefert, bieten

die Quellen Einzelheiten, die von Hofmanns empfangener Glaubenstaufe und seiner Tätigkeit als Schneider bis hin zu Aussagen über geplante Morde und die Eroberung der Stadt reichen. Der Hass Nikolaus Hofmanns und seiner Verbündeten richtete sich tatsächlich gegen all jene, die die Gefolgschaft verweigerten und sich nicht an der geplanten Eroberung der Stadt beteiligen wollten. Man habe zunächst während einer Predigt Hans Römers in vier Pfaffenhäusern auf dem Petersberg Feuer legen und die Pfaffen hernach der Brandstiftung bezichtigen wollen, während das eigentliche Ziel darin bestanden habe, sich der Stadt mit Hilfe einer großen Anhängerschar aus umliegenden Dörfern zu bemächtigen. Erfurt sollte sich in eine Täuferstadt verwandeln, »die Wiedertaufe aufgerichtet und jeder, der sich dessen weigere, getötet werden.«²⁷ Hofmann bekennt selbst, »wan die thoer geoffent weren, szo wolt er mit seinem haufen alle diejhenigen, die es nicht mit ime hielten, alle erstochen haben.«²⁸ In der Sage wird auf einen todbringenden Gruß verwiesen, der allen Nichteingeweihten zum Verhängnis geworden sei. Die Formulierung findet sich fast wörtlich in der Nachschrift zu einem Brief des Amtmanns von Sachsenburg an Herzog Georg von Sachsen vom 30. Januar 1528. Hier heißt es: »Ist ir loßung gewest: Weiß ist der rock? Er ist unser. Wer nu gesaget hette, der rock weher sein, den hetten sie durch stechen wollen, und also under disser loßung wolten sie alles erwurget und totgeschlagen haben.«²⁹

Nicht nur in einem Punkt, auch in anderen Details mutet die Sage wie ein Resümee dieser Nachschrift an. Sie könnte die Grundlage für den Erzählstoff sein, zumal auch dieser Nachtrag aus Erzähltem bzw. Berichtetem lebt. Nachdem zu Beginn kurz »wunderliche felle deß nauen teufens halben« erwähnt werden, geht es dann um die neuesten Nachrichten: »... so bin ich von einem deß rats zu Erffort bericht, daß sich ein schneider und mitburger daselbst, Niclas genant, vil boser töck understanden«.³⁰ Während die Sage mit der Vierteilung besagten Nicols endet, wird in der Nachschrift noch ein wenig orakelt. Schließlich sei man auf der Suche nach demjenigen, der die einzelnen Mitglieder der so kläglich gescheiterten Verschwörergruppe getauft haben könnte. Der Nachtrag endet mit Mutmaßungen, die über die Beteiligung höherer Erfurter Kreise in das ganze Unternehmen im Schwange seien. »Es gehen auch zu Erffort der gleichen rede, als solten etlich namhaftige in der stadt umb solchen handel wissen haben und mit im spil sein ...«³¹

Obwohl die Sage auf einer historischen Begebenheit beruht, die im Stadium des Unvollendeten geblieben ist, vermittelt sie ein Täuferbild, wie es negativer kaum ausfallen könnte. Ähnlich wie im Falle des Münsteraner Täuferreichs richtet sich der Blick ohne tiefere Kenntnisse über stattgefundene Entwicklungen und biblische Legitimationen auf täuferische Gräueltaten, die mit tiefer Re-

ligiosität schwerlich in Einklang zu bringen sind und auf Außenstehende nur abschreckend wirken können.

Dass dies nicht bei allen Sagen über Täufer der Fall ist, sei abschließend an einem Beispiel demonstriert, das in gänzlich andere geografische und ethische Gefilde führt. Es zeigt gläubige Täufer aus Au im Bregenzer Wald³², die ihre Heimat verlassen mussten und sich gleich Federn von Gott in eine bessere Welt wehen lassen.

*Die Wiedertäufer in Au*³³

Als die Wiedertäufer in Au auswandern mußten, stiegen sie auf den Gipfel der Kanisfluh und bliesen Federn in den Wind. In jener Richtung, in welcher diese Federn flogen, zogen sie dann in die Welt hinaus. Es seien die meisten über das Starzeljoch und nach Preußen gewandert.

Anmerkungen

- 1 Stichwort »Sage«, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 14, München 1984, Sp. 1646 (Nachdruck der Erstausgabe 1893).
- 2 Ebd., Sp. 1647.
- 3 Ebd.
- 4 Lutz Röhrich, Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriss (1958), in: Leander Petzoldt (Hg.), Vergleichende Sagenforschung, Darmstadt 1969, S. 217-286, hier S. 269.
- 5 Zur aktuellen Forschungslage s. Gábor Tüskés, Erzählliteratur und Reformation. Schwerpunkte einer interdisziplinären Forschungsdiskussion, in: Germanistische Studien IX (2013), S. 5-29.
- 6 Wolfgang Brückner und Heidemarie Gruppe, Luther als Gestalt der Sage, in: Wolfgang Brückner (Hg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 261-324; Volkmar Joestel, Legenden um Martin Luther und andere Geschichten aus Wittenberg, Berlin 1992.
- 7 Thüringer Sagen. Gesammelt und herausgegeben von Paul Quensel., mit einer Einleitung von Leander Petzoldt, München 1991.
- 8 Ebd., S. 13.
- 9 Robert W. Scribner, Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany, in: Past & Present 110 (Februar 1986), S. 38-68; ders., Luther Myth – a Popular Historiography of the Reformer, in: London German Studies III (1986), S. 1-21.
- 10 Heidemarie Gruppe, Katalog der Luther- und Reformationssagen des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Brückner (Hg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 295-324.
- 11 Robert W. Scribner, Luther Myth (wie Anm. 9), S. 15.
- 12 Spalats Grab in der Bartholomäuskirche zu Altenburg, in: Sagen und Legenden aus

- Thüringen. Neu erzählt und herausgegeben von Dietrich Kühn, 2. Aufl., Jena o. J., S. 32 f.
- 13 Dem calvinistischen Prediger Steinbach steht der Teufel bei, in: Alfred Meiche, Sagenbuch des Königreichs Sachsen, Leipzig 1903, S. 777 f.
 - 14 Adolf Mais, Die Wiedertäufer-Sagen (mit einer Karte), in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Neue Serie Bd. XVIII, Gesamtserien Bd. 67 (1964), S. 125-155; mein Dank gilt Astrid von Schlachta, die mich auf diesen Aufsatz aufmerksam machte.
 - 15 Ebd., S. 145 (Der habanische Brunnen in Čejkovice).
 - 16 Ebd., S. 128.
 - 17 Es handelt sich um die stark gekürzte Angabe folgenden Titels: Johann Heinrich von Falckenstein, *Civitatis Erfurtensis Historia Critica Et Diplomatica*, Oder vollständige Alt-Mittel- und Neue Historie von Erfurth: Worinnen Von dieser Stadt Ursprung, wahren Anwachs und Aufnahme, denen allda gehaltenen Synodis und reichstagen, ...; in V. Büchern abgehandelt, Und mit einem vollständigen register versehen ... Ausgefertigt von Johann Heinrich von Falckenstein, Hoch-Fürstl. Brandenburg-Anspachischen Hof-Rathe, und der Königl. Preußischen Sovcietät der Wissenschaften Mitgließe, Erfurth 1739.
 - 18 Thüringer Sagen (wie Anm. 7), S. 129.
 - 19 Johann Heinrich von Falckenstein (wie Anm. 7), S. 591; das in den Sagenschatz eingegangene Ereignis ist unter § XXI zu finden, der dem Jahr 1528 gewidmet ist. Anders als in der Sage endet die Berichterstattung nicht mit der Vierteilung, sondern mit dem Hinweis auf drei enthauptete Bauern aus Alach, deren Köpfe auf das Rad gelegt worden seien (ebd.).
 - 20 Robert W. Scribner, The Mordbrenner Panic in Sixteenth Century Germany, in: *The German Underworld. Deviants and Outcasts in German History*, hg. von Richard J. Evans, London 1988, S. 29-56.
 - 21 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/ London 1972, S. 373 f.
 - 22 Wolfgang Schild, *Die Geschichte der Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtssprechung*, Hamburg 2003, S. 206.
 - 23 Kathrine Hill, Blut, Taufe und Identität: Beobachtungen zur Entwicklung des Täuferturns in Thüringen, ca. 1520-1550, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 67 (2010), S. 54.
 - 24 Ulman Weiß, Römer, Hans, in: *MennLex* V.
 - 25 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, Jena 1913, S. 43.
 - 26 Ebd., S. 45.
 - 27 Ebd., S. 44.
 - 28 Ebd., S. 265.
 - 29 Ebd., S. 278.
 - 30 Ebd., S. 277.
 - 31 Ebd., S. 278.
 - 32 Christian Hege, Au, in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. 1, Frankfurt a. M./ Weierhof (Pfalz) 1913, S. 89.
 - 33 Richard Beitel, *Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg*, Feldkirch, S. 73.

Von neuen Büchern

Uwe Birnstein, Argula von Grumbach. Das Leben der bayerischen Reformatorin, Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2014, 127 S., Abb., Hardcover, ISBN 978-3-86256-080-6; als E-Book, ISBN 978-3-86256-749-2.

Als Argula von Grumbach (1492-1554) Martin Luther am 2. Juni 1530 auf der Veste Coburg traf, begegnete sie keinem Fremden. Vermutlich standen beide in Briefkontakt (S. 67). Schon seit Jahren hatte Luther sich immer wieder wohlwollend über Argula von Grumbach geäußert und sie als mutige Frau und »Jüngerin Christi« gepriesen (S. 63). 1522 ließ er ihr sogar ein Gebetbüchlein mit persönlicher Widmung zukommen. Seine ergebene Anhängerin sollte sie dennoch nicht werden. Sie schätzte Luther und manch anderen Reformator, aber letztlich wählte sie nicht irgendeinen Gelehrten als Wegweiser, sondern einzig und allein die Bibel, die zur verbindlichen Richtschnur ihres Denkens und Handelns wurde. Es wäre durchaus möglich gewesen, dass Argula von Grumbach auf der Grundlage ihres Bibelstudiums den Weg zu den Täufern gefunden hätte, was allerdings nicht geschah. Ihre enge Liaison mit der Schrift, die ihr Vorbildgestalten und Argumente lieferte, half ihr als Frau selbstbewusst aufzutreten und zu publizieren. Sie bescherte ihr aber auch Leid. Sich als Verfasserin von Flugschriften in männliche Sphären vorzuwagen, ein derart provokanter Schritt blieb nicht ungestraft. Einflussreiche Adressaten, an die sie sich brieflich wendete, ignorierten sie und antworteten nicht (S. 51). Dafür gab es Morddrohungen und Spott. Letztlich ist dieser unbeirrte und selbstbewusste Umgang mit der Bibel dafür verantwortlich, dass Argula von Grumbach als hervorragende, engagierte Streiterin und Publizistin der Reformationszeit in die Geschichte eingegangen ist. Diesen Platz hat sie spätestens seit dem 19. Jahrhundert inne, als neben Katharina von Bora verstärkt weitere »edle Frauen« der Reformation ins Blickfeld gerieten. In jüngster Zeit erschienene Aufsätze und Bücher zu diesem Themenbereich zeigen, dass die bayerische Adlige sich einen festen Platz in der Geschichte erobert hat. Zu erwähnen sind hier vor allem die Forschungen Peter Mathesons, der seit vielen Jahren über Argula von Grumbach arbeitet und auch ihre Werke herausgegeben hat (Argula von Grumbach, Schriften, bearb. und hg. von Peter Matheson, 2010). Unlängst erschienen ist auch die überarbeitete Fassung seiner englischen Biografie Argula von Grumbachs in deutscher Sprache (Peter Matheson, Argula von Grumbach. Eine Biographie, 2014).

Vor allem auf der Grundlage von Mathesons Forschungen, auf die mehrmals verwiesen wird (u. a. S. 26, 40, 47, 67), entstand die reizvolle, reich bebilderte Biografie, die Uwe Birnstein vorgelegt hat. In insgesamt 7 Kapiteln führt der Autor den Leser durch Argula von Grumbachs Leben, das zu einem unbekannten Zeitpunkt des Jahres 1492 wahrscheinlich auf Burg Ehrenfels in Beratzhausen begann und sich vermutlich 1554 in Zeilitzheim vollendete. Die letzten Jahre ihres Lebens müssen belastend bis qualvoll gewesen sein. Wenn der Tod auch anders als im Bewusstsein heutiger Menschen allgegenwärtig war, so dürfte es eine Mutter auch damals schwer getroffen haben, wenn drei ihrer vier Kinder aus erster Ehe vor ihr starben (Georg †1539; Apollonia †1539; Hans-Jörg †1542). Argula überlebte nicht nur ihren ersten Ehemann, den begüterten Friedrich von Grumbach († 1529), den sie 1510 geheiratet hatte, sondern auch den zweiten. 1533 hatte sie dem aus einem böhmischen Adelsgeschlecht stammenden Graf Burian von Schlick ihr Jawort gegeben. Die Ehe währte nicht lange, der zweite Ehemann stirbt bereits 1535. Diese Schicksalsschläge hätten Argula von Grumbach genauso wenig berühmt gemacht wie durchlebte Krankheiten und düstere Kriegszeiten mit einhergehender Verarmung. Ins Blickfeld geriet sie vielmehr durch unerschrockene, im Druck erschienene Briefe, deren teils ungezähmte Formulierungen aufhorchen ließen. Ihr Einsatz galt zunächst einem in Misskredit geratenen neugläubigen Studenten an der Ingolstädter Universität, der zum Widerruf gezwungen worden war. Äußerst verärgert über den Umgang mit dem jungen Asarcus Seehofer, greift Argula von Grumbach zur Feder und schreibt einen Protestbrief an die Ingolstädter Universität, den Birnstein mit einem Paukenschlag vergleicht. Das habe es noch nie gegeben: »Eine Frau mischt sich in die große Politik ein und bietet den Gelehrten die Stirn.« (S. 29). Es könnte sein, dass Balthasar Hubmaier die Vorrede für diesen Sendbrief verfasste, der in mehreren Drucken und Auflagen existiert. Auch einem weiteren Brief, den sie an den Ingolstädter Bürgermeister und Rat richtete, mangelt es nicht an Brisanz. Unter der Kapitelüberschrift »Mutter Courage« (S. 43) kommt Birnstein nicht nur auf diesen ebenfalls mehrmals aufgelegten Brief zu sprechen, sondern auch auf Argulas Versuch, ihren Onkel, den Kurfürsten Friedrich Wilhelm III., auf den rechten Glaubensweg zu bringen (S. 48 ff.). Im folgenden Kapitel, das mit »Spott und Männermacht« (S. 51) betitelt ist, geht es um ein auf Argula von Grumbach verfasstes Spottgedicht eines Anonymus, das die Verhöhnung ebenfalls in Reimform beantwortet. Der Umgang mit einer derartigen Frau fiel den meisten Männern sichtlich schwer, weshalb zu anderen Mitteln gegriffen werden musste, um auf sie einzuwirken. Zu Beginn des Jahres 1524 wird Friedrich von Grumbach seines Amtes enthoben, ein Schlag, der die ganze Familie trifft. In den folgenden Jahren wird es ruhiger und nahezu still

um Argula von Grumbach. »Es wirkt, als würde sie sich im Alter von 28 Jahren aus der großen Politik zurückziehen.« (S. 76).

Beschlossen wird Uwe Birnsteins erfrischende Argula-von-Grumbach-Biografie durch einen übersichtlich strukturierten, reich bebilderten »Reiseführer« mit insgesamt 4 Touren (S. 93-127). Sie regen dazu an, sich über die Lektüre hinaus, auf den Weg zu Resten und Relikten zu begeben, die von dieser bemerkenswerten Frau und ihrer Zeit zeugen. Wer Feuer gefangen hat, wird sich auch Argula von Grumbachs Schriften ansehen wollen, die durch Peter Mathesons Edition leicht zugänglich sind. Schwieriger wird es hingegen, wenn versucht wird, dem einen oder anderen Zitat auf den Grund zu gehen. Welchem Buch sind beispielsweise jene aus dem Jahr 1538 stammenden Äußerungen Marie Dentières entnommen (S. 57), die sich als Frau ebenfalls bemerkenswert kämpferisch gab? Im Literaturverzeichnis taucht die Genfer Protestantin jedenfalls nicht auf. Die Frage nach Belegen und der jeweiligen Quelle des Wissens stellt sich bei der Lektüre immer wieder. Vielleicht ist der Anspruch in diesem Punkt aber auch zu hoch, Uwe Birnsteins Biografie ist kein Forschungsbeitrag, sondern eine gelungene Begegnung mit Argula von Grumbach.

Marion Kobelt-Groch

Heinz-Peter Mielke, Kirche im Geheimen. Orthodoxes und liberales Schwenckfeldertum in Süddeutschland und seine Auswirkung auf Geistesgeschichte und politisches Handeln in der Spätrenaissance. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2012, 2 Bände, 635 und 587 Seiten, broschiert, ISBN 978-3-88309-748-0 (gebundene Ausgabe 2013, ISBN 978-3-88309-810-4).

Zum süddeutschen Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert hat 2006 Caroline Gritschke eine grundlegende und in vieler Hinsicht innovative, aber durch ihre langatmige Theorielastigkeit wenig leserfreundliche Studie vorgelegt (»Via media«: Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert, Berlin: Akademie Verlag, 2006, Colloquia Augustana 22, 480 S.). Knapper, anschaulicher und übersichtlicher ist die 2007 erschienene Gesamtdarstellung der Geschichte des Schwenckfeldertums von Horst Weigelt (Von Schlesien nach Amerika. Die Geschichte des Schwenckfeldertums, Verlag Böhlau, Köln / Weimar / Wien, 2007, Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte 14, 320 S.), in der allerdings Gritschkes Ergebnisse nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

Diese beiden maßgeblichen Werke werden an Umfang weit übertroffen von

der üppigen Publikation, die der Historiker Heinz-Peter Mielke, langjähriger Leiter des Niederrheinischen Freilichtmuseums in Grefrath, 2012 in zwei Bänden vorlegte. Seinem Vorhaben, den Einfluss der Lehre Schwenckfelds auf die politischen und intellektuellen Eliten in Süddeutschland in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu untersuchen, geht er im ersten der beiden Bände durch eine erstaunliche Fülle von prosopographischen Einzelbeobachtungen nach. Die lange Abfolge von Abschnitten über Personen, die sicher oder möglicherweise als Schwenckfeld-Anhänger zu gelten haben, werden von zahlreichen Exkursen zu historischen und theologischen Themen unterbrochen. Ein stringent argumentierender, auf ein Ergebnis zielender Untersuchungsgang kann auf diese Weise nicht zustande kommen. Ein kritisch abwägender Benutzer wird den durch ein Personen- und Ortsregister erschlossenen Band jedoch wegen der Fülle der aus handschriftlichen und gedruckten Quellen und aus der Forschungsliteratur zusammengetragenen Angaben zu schätzen wissen.

Der zweite Band, *Quelleneditionen und Dokumente*, enthält Transkriptionen der (bereits von Caroline Gritschke ausgewerteten) Briefe des ehemaligen Priesters Johann Martin (Martt, Merth) und seiner Ehefrau Agnes von Remchingen, die im Netzwerk der Schwenckfeld-Anhänger auf der Schwäbischen Alb eine wichtige Position einnahmen. Die aufgrund von zwei Handschriften in der Staatsbibliothek Berlin (Ms. germ. fol. 427 und 526), einer Handschrift der Franckeschen Stiftungen Halle (B 33) und einer Handschrift der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (Cod. Guelf. Aug. 36.2°) wiedergegebenen Texte sind – etwas unüblich – zeilengenau und ohne sinnvolle Absatzgliederung wiedergegeben, was die Lektüre zuweilen erschwert. Es folgen neunzehn weitere Texte verschiedener schwenckfeldischer Verfasser sowie acht (für die vorliegende Publikation aus dem Lateinischen bzw. Griechischen übersetzte) Widmungsvorreden und Widmungsgedichte von Druckschriften, deren Verfasser Schwenckfeld-Anhänger waren, die inhaltlich aber nicht in allen Fällen Bezüge zur Lehre Schwenckfelds aufweisen. Auch diese ohne Angabe der Auswahlkriterien und der Editionsgrundsätze zusammengetragene Dokumentation ist, wie bereits der erste Band des Werks, mit kritischer Umsicht zu benutzen. So stammt etwa das von Mielke dem Schwenckfelder Johann Martin zugeschriebene, auch bei den Täufern sehr verbreitete Bibellied *Der geistliche Josef* (S. 491-495) von einem Benedikt Gletting und erschien unter dessen Namen mehrmals im Druck (VD 16 G 2213-2218, ZV 6668). Auch bei dem in hutterischen Handschriften häufig überlieferten, anonymen *Goldenen ABC* (S. 497-499) bringt Mielke kein Argument für seine Vermutung, der Text stamme von Johann Martin. Dennoch sind einige der hier erstmals abgedruckten Texte

für die Täuferforschung ausgesprochen interessant, so der in einer schwenckfeldischen Handschrift überlieferte, undatierte Trostbrief eines (noch zu identifizierenden) Jörg Groland, der in Lauingen im Gefängnis liegt, an seinen Bruder Hans, der eine Darlegung »des ordenlichen chrystenlichen taufs, der da angenommen würt, nach dem so man glaupht« enthält (S. 508-511).

Martin Rothkegel

**Christian Scheidegger (Bearb.) [mit einem Beitrag von Ute Evers],
Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers
und Schwenckfelders Jörg Frell (um 1530 - um 1596) von Chur.
Kommissionsverlag Desertina, Chur 2013 (Quellen und Forschungen zur
Bündner Geschichte, 29), 416 Seiten, 18 farbige Abbildungen, Leinen,
ISBN 978-85637-435-8.**

Christian Scheidegger, stellvertretender Leiter der Sammlung Alte Drucke in der Zentralbibliothek Zürich, ist durch zahlreiche Publikationen zum religiösen Nonkonformismus der Frühen Neuzeit in der Schweiz hervorgetreten. So machte er unter anderem darauf aufmerksam, dass in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts im Zürcher Raum lockere Kreise von Anhängern des Spiritualisten Caspar Schwenckfeld bestanden, denen sich auch ehemalige Täufer anschlossen. Mit dem gediegenen, auch ästhetisch gelungenen Quellenband über Jörg Frell nimmt Scheidegger nun den außergewöhnlich gut dokumentierten Fall eines ehemaligen Täufers und Schwenckfeld-Anhängers in Graubünden in den Blick.

Jörg (Georg) Frell wurde, wie in der Einleitung (S. 9-29) näher ausgeführt, um 1530 in Chur in einfachsten Verhältnissen geboren und erlernte in Bern, Straßburg und Köln das Buchbinderhandwerk. 1555 kehrte er nach Chur zurück und fand ein bescheidenes Auskommen als Buchhändler und Buchbinder. 1561 geriet er vorübergehend in Haft, nachdem er von einem auswärtigen Täufer bei einer geheimen Versammlung in Chur die Taufe empfangen hatte. Ob zwischen diesem Ereignis und der geheimen Täufergemeinde um Leupold Scharnschlager im nahen Ilanz ein Zusammenhang besteht, geht aus den Quellen nicht hervor. Spätestens 1564 wandte sich Frell vom Täuferum ab und wurde Anhänger Caspar Schwenckfelds. Neben seinem offiziellen Buchhandel vertrieb er insgeheim schwenckfeldische Schriften. 1570 versuchte Frell, sich der Pflicht zu entziehen, seinen neugeborenen Sohn zur Taufe zu bringen, und löste dadurch ein Einschreiten der Churer Obrigkeit aus. Als Frell sich weigerte, durch öffentlichen Widerruf zu bezeugen, dass er »weder der widerteüffischen

noch schwenckfeldischen sect« anhängen, verwies der Rat ihn der Stadt. Frell kehrte in den folgenden Jahren noch mehrfach nach Chur zurück, konnte sich dort aber nicht mehr dauerhaft halten. Nachdem er lange Jahre vermutlich in der Schweiz im Exil gelebt hatte, starb er frühestens 1597. Für die reformierte Konfessionalisierung Graubündens ist Frells Prozess durch den dadurch ausgelöst »Gantnerhandel« von Bedeutung. Der Churer Pfarrer Johannes Gantner hatte sich 1570 für Frell eingesetzt und der Obrigkeit das Recht zur Bestrafung religiöser Nonkonformisten abgesprochen, woraufhin die Bündner Synode 1571 Gantner und mehrere andere Pfarrer von ihren Ämtern suspendierte und eine Verschärfung obrigkeitlicher Sanktionen gegen religiöse Abweichler einforderte.

Frell verfasste, kompilierte oder bearbeitete nach seiner Hinwendung zum Schwenckfeldertum eine Anzahl von Texten in Prosa und in schlichten Versen. Zu Frells Lebzeiten erschienen in mindestens sieben Drucken mehrere Lieder, Reimdichtungen und Flugschriften. Zwei autographe Handschriften und eine Familienbibel mit einer vorgebundenen Handschrift gelangten unabhängig voneinander in neuerer Zeit aus Graubündner Privatbesitz ins Staatsarchiv Chur. Weitere Texte haben sich im Nachlass Daniel Sudermanns und in schwenckfeldischen Handschriften und Drucken des 18. Jahrhunderts erhalten. Von den insgesamt vierundzwanzig längeren und kürzeren Texteinheiten, die Scheidegger teilweise neu entdeckt hat, enthält die Edition allerdings nur dreiundzwanzig: Leider hat sich der Herausgeber entschieden, ausgerechnet die 1571 verfasste kurze »Autobiographie« wegzulassen, da sie bereits 1942 von Simon Rageth und Oskar Vasella ediert wurde (Zwingliana 7, 1942, S. 444-469, PDF im Internet unter www.zwingliana.ch, neuhochdeutsche Textfassung von Heinold Fast in MGBI 32, 1980, S. 50-65). Frells umfangreichste Textkompilation ist das dreiteilige Familien- und Andachtsbuch *Der goldene Schatz im Acker*, das Frell 1564 für seine Kinder verfasste (S. 47-140). In einer autobiographischen Rechtfertigungsschrift (S. 141-219) stellte Frell seinen Prozess von 1570/71 dar. Bemerkenswert sind auch der 1580 gedruckte Traktat über die *Sechsenddreißig Zeichen* des nahenden Weltendes (S. 279-308), die kurze Flugschrift über den »Unterschied des inneren und äußeren Wortes« (S. 319-326) und Frells Plädoyer für die Wehrlosigkeit, *Von dem fried samen Reich Christi* (S. 343-356, vgl. auch S. 91-101). Die in schwenckfeldischen Liederbüchern des 18. Jahrhunderts überlieferten Lieder Frells (S. 357-383) wurden für die Edition von der Musikwissenschaftlerin Ute Evers bearbeitet.

Die zahllosen Verweise auf Bibelstellen (bei denen der Herausgeber leider nicht die Verszahlen ergänzt hat), aber auch die im Anmerkungsapparat umsichtig nachgewiesenen Zitate und teilweise umfangreichen Textübernahmen aus

Schriften u. a. von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Erasmus von Rotterdam und Leo Jud (aber auch aus einem um 1563/65 in Köln gedruckten täuferischen Liederbuch) weisen Frell als eifrigen Leser aus. Im Hinblick auf soziale Stellung und Bildungsgrad ist Frell mit seinem täuferischen Zeitgenossen Jörg Maler vergleichbar, der 1561 in Augsburg das *Kunstbuch* kompilierte. Auch die von Frell bevorzugte Form des Reimpaargedichts hat Analogien im *Kunstbuch*, insbesondere in dem Lehrgedicht *Von den zwei goldenen Kälbern und von den zwei Tieren* des Augsburger Lienhart Schienherr, der wie Frell ein Buchkrämer war und sich wie dieser vom Täuferum zum Spiritualismus orientiert hatte. Wie nahe sich das im *Kunstbuch* bezeugte Täuferum der »Bundesgenossen« (d. h. der mit Pilgram Marpeck verbundenen Gemeinden) und die Frömmigkeit der an Schwenckfeld orientierten Kreise standen, verdeutlichen Frells Ablehnung der Kindertaufe, des Eids und des Kriegsdienstes und seine Ausführungen über die Unterscheidung von »innerem Wort« und »äußerem Buchstaben«. Für das Verständnis der religiösen Entwicklungen und Diskussionen in den bedrängten täuferischen Milieus der Schweiz im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, auf die insbesondere Hanspeter Jecker, John D. Roth und C. Arnold Snyder neu den Blick gelenkt haben, sind die von Scheidegger edierten Quellen von hoher Relevanz. Der vom Staatsarchiv Graubünden verlegte Band ist daher eine wertvolle Ergänzung zu den bekannten Täuferaktenreihen des Vereins für Reformationgeschichte und des Theologischen Verlags Zürich und zum Corpus Schwenckfeldianorum.

In der Beschreibung der Textzeugen (S. 33-44) vermisst der Leser wesentliche kodikologische und bibliographische Angaben. Hier wäre es sinnvoll, sich an die üblichen Schemata für die Beschreibung von Handschriften und alte Drucke anzulehnen, anstatt lediglich auf Beschreibungen an anderem Ort zu verweisen, die nicht jedem Benutzer der Edition zur Hand sind. Für die Erschließung der Texte wären ein Bibelstellenregister und ein theologische Themen einschließendes Sachregister hilfreich. Das Orts- und Personenregister verweist nur auf einen Teil der in den Fußnoten nachgewiesenen Zitate und Textübernahmen (so findet der Benutzer über den Index, s. v. »Erasmus von Rotterdam«, zwar zahlreiche Erasmus-Zitate, aber das Lemma »Jud, Leo« verzeichnet nicht die umfangreichen Zitate aus Schriften Juds). Das hohe Lob, das dieser philologisch sorgfältig gestalteten Edition gebührt, soll durch diese kleinen Monita jedoch nicht eingeschränkt werden.

Martin Rothkegel

Massimo Firpo, Juan de Valdés and the Italian Reformation. Translated by Richard Bates. Farnham, Ashgate 2015. – XVI, 261 S., gebunden, ISBN: 978-1-4724-3977-2.

Massimo Firpo, Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Scuola Normale Superiore in Pisa, Mitglied der Accademia delle Scienze in Turin und der Accademia Nazionale dei Lincei in Rom, hat seit 1971 eine lange Reihe von Monographien, Studien und Quelleneditionen zur Geschichte der italienischen Reformation, der Römischen Inquisition und zum Widerhall heterodoxer Ideen in der bildenden Kunst des 16. Jahrhunderts veröffentlicht. Der vorliegende Band beruht auf zwei Publikationen Firpos, die bereits vor mehr als zwei Jahrzehnten erschienen sind, der Einleitung zu einer Auswahlgabe von Schriften des Juan de Valdés (*Alfabeto cristiano*, Torino 1994) und der Überblicksdarstellung *Reformation und Häresie im Italien des 16. Jahrhunderts* (*Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma und Bari 1993). Beide Texte wurden für die Übersetzung ins Englische aufgrund neuerer Forschungen aktualisiert und zu einem in sich geschlossenen Ganzen verarbeitet. Die Titelformulierung »italienische Reformation« statt »Reformation in Italien« ist mit Bedacht gewählt, denn Firpo geht es um die Frage, worin der genuin italienische Beitrag zu den religiösen Kontroversen und Pluralisierungsprozessen des 16. Jahrhunderts gelegen habe. Während Manfred Welti seine *Kleine Geschichte der italienischen Reformation* (Gütersloh 1985) an dem von Pierre Imbart de la Tour und Hubert Jedin geprägten Leitbegriff des »Evangelismus« entfaltet hatte und Salvatore Caponetto in *The Protestant Reformation in Sixteenth-Century Italy* (Kirksville 1999, Übersetzung der zweiten italienischen Auflage Torino 1997) vor allem die Rezeption der deutschen und schweizerischen Reformation in Italien in den Blick nahm, identifiziert Firpo als seminalen Impuls, der Verlauf und Eigenart der italienischen Reformation maßgeblich bestimmte, den Valdesianismus. Dabei handelt es sich um eine spiritualistische Bewegung unter Angehörigen der intellektuellen, kirchlichen und politischen Elite, die von dem zwischen 1533 und 1541 in Neapel wirkenden Spanier Juan de Valdés ausging. Valdés verband Elemente der Frömmigkeit der spanischen Alumbrado-Bewegung, des Erasmianismus und der deutschen Reformation zu einer vieldeutigen, in verschiedene Richtungen entwicklungsfähigen Synthese. Zu den Schülern des Valdés zählten so unterschiedliche Gestalten wie Kardinal Reginald Pole, einer der Hauptvertreter des solafideistischen Evangelismus in der kirchlichen Hierarchie vor und während des Konzils von Trient, der Ordensgeneral und Starprediger Bernardino Ochino, der sein Leben 1564 als Flüchtling unter den Täufern im mährischen Austerlitz beschloss, und Valenti-

no Gentile, der 1566 in Bern als Antitrinitarier hingerichtet wurde. Als Proprium der italienischen Reformation haben ferner die Impulse zu gelten, die von Italien auf die Entwicklung des Antitrinitarismus ausgingen, die um 1550 vorübergehend eine populäre Basis in den täuferischen Gemeinden Norditaliens fanden, unter den in die Schweiz geflohenen italienischen Intellektuellen weiterwirkten, in Ostmitteleuropa bei den Polnischen Brüdern (Sozinianern) und den siebenbürgischen Unitariern ekklesiale Gestalt annahmen und schließlich in den Niederlanden und in England in die Frühaufklärung einmündeten. Die von Delio Cantimori (*Italianische Häretiker der Spätrenaissance*, Basel 1949) begründete Forschungstradition aufgreifend und direkt an die Forschungen Massimo Firpos anknüpfend hat 2010 Luca Addante in seiner Monographie *Häretiker und Libertins im Italien des 16. Jahrhunderts* (*Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma und Bari) die in den späten 1540ern aufkommenden antitrinitarischen Diskurse plausibel als Radikalisierung des Valdesianismus interpretiert. In einer weiteren Studie, *Valentino Gentile und der religiöse Nonkonformismus des 16. Jahrhunderts: Von der italienischen Reformation zum europäischen Radikalismus* (*Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa 2014), ordnet Addante den Valdés-Schüler und Antitrinitarier Gentile in die Vorgeschichte des Deismus und des modernen politischen Freiheitsgedankens ein. Damit legt er nahe, dass eine große ideengeschichtliche Linie vom Schülerkreis des Valdés in Neapel zur täuferisch-antitrinitarischen Synode von Venedig 1550, zum späthumanistischen Skeptizismus der italienischen Exulanten, zum Sozinianismus und weiter zur europäischen Aufklärung führe.

Einen Teil dieses großen Bogens bildet Firpo in dem hier zu besprechenden Band ab, indem er seine Darstellung nicht mit den ersten italienischen Reaktionen auf die Lehre Luthers beginnen lässt, sondern mit einem Kapitel über die spanischen Hintergründe der Lehre des Valdés und deren vielgestaltige Rezeption in Italien (»Juan de Valdés from Spain to Italy«, S. 1-58). Das zweite Kapitel skizziert die Verbreitung reformatorischer Ideen vor allem in den Städten, die Träger und die Formen religiöser Opposition und deren Unterdrückung durch die Römische Inquisition (»Italy and the Reformation«, S. 59-121). Das dritte untersucht die Entwicklung des Valdesianismus innerhalb der kirchlichen Strukturen von der optimistischen Erneuerungsbewegung zum Rückzug in den Nikodemismus (»Valdesianism and ‚Spirituali‘: An Italian Reformation?«, S. 123-176).

Von besonderem Interesse ist an dieser Stelle das abschließende Kapitel »The Radical Heritage« (S. 177-207), das in der Vorlage von 1993 überschrieben war »Der religiöse Radikalismus: Vom Täufertum zum Antitrinitarismus«,

nun aber (Addantes Ergebnisse aufgreifend) völlig umgearbeitet ist, so dass das norditalienische Täuferturn und seine Wendung zum Antitrinitarismus nur noch insofern in den Blick genommen werden, als in ihnen der Valdesianismus seine radikalste auferkirchliche Nachwirkung gefunden habe (S. 177-189). Ein zweiter Unterabschnitt skizziert einerseits den Beitrag italienischer Exulanten zur Entwicklung des Antitrinitarismus (»which for two centuries was to trouble theologians from one end of Europe to the other, until it became the faith of Newton, Locke and Voltaire«, S. 192) und andererseits die von Adriano Prosperi (*L'eresia del Libro Grande*, Milano 2000) umfassend untersuchte Sekte des als Prophet auftretenden Benediktiners Giorgio Siculo, der sich auch zahlreiche ehemalige Täufer anschlossen (S. 189-197). Der dritte und letzte Unterabschnitt (S. 197-207) fragt nach der Nachwirkung des Valdesianismus im europäischen Protestantismus. Seit 1563 wurden die Schriften des Juan de Valdés von reformierter Seite immer schärfer als substantiell unprotestantisch abgelehnt. Im 17. Jahrhundert wurden sie zusammen mit Texten der »Family of Love« von mystisch-spiritualistisch interessierten Anglikanern gelesen. Im 19. Jahrhundert wurden englische Quäker auf Valdés aufmerksam, da sie bei ihm ihre Lehre vom »inneren Licht« wiederfanden.

Die Leitfrage des Buchs bezieht sich auf den Einfluss des Juan de Valdés auf die italienische Reformation. Entsprechend tritt der maßgebliche (und in den Quellen viel breiter nachweisbare) Einfluss eines Erasmus, Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin und anderer nordalpiner Reformatoren auf die italienischen reformatorischen Bewegungen in der Darstellung tendenziell in den Hintergrund. Welche Rolle die von Firpo hervorgehobene Abkunft des Valdés und einiger seiner Anhänger (etwa des ehemaligen Benediktinerabtes und »Täuferbischofs« Girolamo Busale) von Marranen, d. h. in Spanien unter äußerem Druck zum Katholizismus konvertierten Juden, für den Valdesianismus und seine Entwicklungen zum Nikodemismus oder zum Antitrinitarismus gespielt hat, wird nicht ganz deutlich. Die englische Übersetzung bleibt hinter der Eleganz der italienischen Prosa Firpos zurück. Die Quellen- und Literaturverweise sind leider etwas knapp gehalten. Für die theologiegeschichtlichen Hintergründe der Hinwendung des italienischen Täuferturns zum Antitrinitarismus auf der Synode von Venedig 1550 ist der Band von hoher Relevanz.

Martin Rothkegel

Politik, Kultur und Frieden
Sammelbesprechung neuerer Untersuchungen
zur Theologie John Howard Yoders

(1) The Mennonite Quarterly Review, Volume LXXXIX, Number One, Januar 2015.

(2) Paul G. Doerksen, *Beyond Suspicion, Post-Christian Protestant Political Theology in John Howard Yoder and Oliver O'Donovan*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon 2009, Pb., XVI und 230 S.

(3) Paul Martens, *The Heterodox Yoder*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012, Pb., XII und 166 S.

(4) Branson L. Parler, *Things Hold Together. John Howard Yoders Trinitarian Theology of Culture*, Herald Press, Harrisonburg, PA, 2012, Pb., 264 S.

(5) John D. Roth (Hg.), *Constantine Revisited. Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2013, Pb., 199 S.

Selten ist es einem mennonitischen Theologen vergönnt gewesen, auch nach seinem Tod so im Rampenlicht der Aufmerksamkeit zu stehen, wie John Howard Yoder. Das Interesse an einer genauen Aufarbeitung seiner Friedenstheologie ist sogar noch gewachsen, so dass es nicht falsch wäre, von einer regelrechten Yoder-Renaissance zu sprechen. In den letzten Jahren sind Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten seiner Theologie erschienen, solche, die dem Ansatz seiner Theologie des Friedens zustimmten, und solche, die sich um eine genaue Analyse der Argumente Yoders bemühten und diesen Ansatz grundsätzlich, wenn auch gelegentlich in abgewandelter Form weiterführten. Dazu gehören vor allem die Untersuchungen von Chris Huebner, *A Precarious Peace* (2006), von Earl Zimmermann, *Practising the Politics of Jesus* (2007), Alex Sider, *To See History Doxologically* (2011) und Branson L. Parler, *Things Hold Together* (2012). Mit respektvoll kritischem Blick hat sich dagegen Paul Martens in *The Heterodox Yoder* (2012) mit dem politischen Akzent beschäftigt, den Yoder seiner Theologie verliehen hat, und auf eine andere Weise Paul G. Doerksen, der Yoders Friedenstheologie mit der politischen Theologie Oliver O'Donovans konfrontiert, so dass beide theologischen Ansätze wechselseitiger Kritik ausgesetzt werden. Aus der erstaunlichen Fülle der Untersuchungen, die ganz unterschiedlichen Aspekten der Theologie Yoders in neuerer Zeit nachgegangen

sind, können hier nur einige ausgewählt und vorgestellt werden. Dabei konzentriere ich mich auf nordamerikanische Veröffentlichungen, die deutschen von Joel Driedger, Marco Hofheinz und mir (s. Mennonitische Geschichtsblätter 2014, S. 212 f.) werden von anderen und teilweise anderswo besprochen.

(1) *The Mennonite Quarterly Review*

John Howard Yoder hat nicht nur den sprichwörtlichen Separatismus der nordamerikanischen Mennoniten geweitet und ihnen Wege zu Gesprächen mit anderen Kirchen gewiesen. Er hat auch intensiv über das Verhältnis der Kirchen zu politischen und sozialen Problemen nachgedacht und das Friedenszeugnis des Neuen Testaments in das Zentrum der Theologie gestellt, ja, die Sozialethik der Kirche sogar als einen Ausdruck des Evangeliums beschrieben. Auf eigenwillige Weise hat er seine Kirche aber auch mit dem »noble experiment« einer neuen sexuellen Praxis, die zahlreiche Frauen in Bedrängnis brachte, in heftige Diskussionen gestürzt. Sie haben seinen Tod im Jahre 1997 überdauert und die Gemeinden in tiefer Ratlosigkeit zurückgelassen (s. das erste Heft von *The Mennonite Quarterly Review* aus diesem Jahr).

Wie die Aufsätze in *The Mennonite Quarterly Review* zeigen, schiebt sich immer deutlicher die Beobachtung in den Vordergrund, dass zwischen dem theologischen Denken Yoders, das so kompromisslos für Gewaltfreiheit und Friedfertigkeit eintritt, und dem Gewaltrecht des Guten, das er sich Frauen gegenüber herausnahm, eine Beziehung besteht. Die Psychologin Ruth E. Krall (Goshen College) schrieb in ihrem Buch über die Verfehlungen Yoders und die Art und Weise, wie sie in den Gemeinden der Mennoniten bisher aufgearbeitet wurden: »He became one more human host for transferring human violence and suffering from one generation to the next« (*The Elephants in God's Living Room* (2013): <http://ruthkrall.com/downloadable-books/volume-three-the-mennonite-church-and-john-howard-yoder-collected-essays/>). Prägnanter kann der Widerspruch, in den Yoder geraten war, kaum beschrieben werden. Umso notwendiger ist es, dieser Beobachtung noch genauer nachzugehen und seine theologischen Überzeugungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Eine kritische Beschäftigung mit dem theologischen Werk Yoders kann jetzt eher gelingen als vorher, nachdem *The Mennonite Quarterly Review* versucht hat, mehr Transparenz in diese leidvolle Affäre zu bringen und schonungslos zu bekennen, dass es nicht nur um die Verfehlungen eines der prominentesten Theologen unter den Mennoniten geht, sondern auch um das unbeholfene oder ängstlich vertuschende Vorgehen akademischer Institutionen und kirchenleitender Gremien, um die Gründe für das Scheitern der Disziplinarprozesse und um den Beistand, den die Gemeinden den Opfern dieser Verfehlun-

gen schuldig sind. Es geht schließlich auch um das Eingeständnis, dass »sexual abuse« in den Mennonitengemeinden kein Einzelfall ist und mit Problemen sexueller Devianz auf umsichtige Weise gerungen werden muss. Die Aufsätze, die hier zusammengetragen wurden, sind Musterbeispiele für den Mut und das Vertrauen, das die Schriftleitung dieser Zeitschrift in ein wissenschaftlich fundiertes Aufarbeiten der Probleme setzt, die zu einer Zerreißprobe für die nordamerikanischen Mennonitengemeinden geworden sind. Hier wird die Situation beschrieben, von der die Rezeption der Theologie Yoders nicht mehr getrennt werden kann.

(2) Paul G. Doerksen, *Beyond Suspicion, Post-Christian Protestant Political Theology in John Howard Yoder and Oliver O'Donovan*

In den letzten Jahrzehnten ist oft über den politischen Charakter der Theologie diskutiert worden. Staatlicher Autoritätsanspruch wurde zurückgewiesen, paternalistische Gesellschaftsstrukturen wurden in Grund und Boden kritisiert, und mit antiautoritären Formen menschlicher Gemeinschaft wurde experimentiert. Das ging auch an der Arbeit der Theologen nicht spurlos vorüber. Diese Situation hat Paul G. Doerksen in seiner Dissertation eingehend beschrieben und sich entschieden, die theologischen Entwürfe zu untersuchen, die alle landläufigen Verdächtigungen hinter sich ließen, dass Politiker die Moral oder Theologen die Politik verderben, so dass es ratsam sei, den Anspruch des Christentums, ja, der Religionen allgemein, an den Rand zu drängen und die Grundlagen menschlicher Sozialisation und Herrschaft ohne sie zu konzipieren. Mit der Untersuchung der Konzepte, die der anglikanische Theologe Oliver O'Donovan und der mennonitische Theologe John Howard Yoder vorgelegt und gelegentlich auch recht polemisch gegeneinander ins Feld geführt haben, will Doerksen zeigen, wie die Politik jenseits dieser Verdächtigungen auf produktive Weise ins Zentrum der Theologie gestellt werden kann und der Begriff einer »politischen Theologie« einen neuen Sinn erhält. Gemeinsam ist beiden die Distanz zum modernen Liberalismus, gemeinsam ist ihnen auch, dass sie sich theologisch unter dem Einfluss der Theologie Karl Barths entwickelt haben. Umso erstaunlicher ist, wie unterschiedlich der Zugang ist, den sie zum Politischen gewählt haben, und das Ergebnis, zu dem sie schließlich nach gründlicher Betrachtung des alt- und des neutestamentlichen Zeugnisses gelangt sind. Allerdings lesen beide das biblische Zeugnis auf ganz unterschiedliche Weise. O'Donovan legt den Akzent auf die Königsherrschaft Gottes über Israel und wie darin Macht, Gesetz und Tradition verankert sind, während Yoder den Akzent auf die von der Diaspora inspirierte »antikönigliche« Vision des Propheten Jeremia legt (S. 4). Unterschiedlich wird auch das neu-

testamentliche Zeugnis gelesen. O'Donovan meint, dass der »säkulare Raum« seine Autorität von der Auferstehung und Erhöhung Christi erhält, insofern er dafür zu sorgen hat, dass sich in der Kirche die Herrschaft Gottes verwirklichen kann. Während im »säkularen Raum« auf provisorische Weise das Recht durchgesetzt wird, wird in der Kirche Vergebung und Versöhnung geübt. Sie hilft der Gesellschaft und den Herrschenden, »to extend mercy in judgement, but nonetheless to judge, as a way of shaping larger secular society«, und bringt die Herrschaft Christi, unter der auch sie stehen auf diese Weise ebenfalls außerhalb der Kirche zur Geltung (S. 5) – und zwar notfalls mit anderen Mitteln, als sie der Kirche geboten sind (S. 119). Die Herrschaft Christi über Kirche und Welt wird eschatologisch verstanden, sie ist zwar sichtbar, aber nur insofern ihre Vollendung noch aussteht und in Kirche und Welt auf jeweils andere Weise darauf hin gearbeitet wird (S. 123 f.).

Yoder bestimmt die weltliche Herrschaft dagegen vom Kreuz Jesu Christi her und sieht in der Kirche eine Gemeinschaft, die zum Modell für Gesellschaft schlechthin wird. Unabhängig von der Kirche hat die weltliche Gesellschaft keinen separaten Auftrag zu erfüllen (S. 5). Sie ist nicht mit einer eigenen Dignität versehen, sondern wird von Gott darauf ausgerichtet (sie ist nicht »ordained«, sondern nur »ordered«), der Kirche einen Raum zu bieten, in dem diese ihre Mission in dieser Welt zu erfüllen hat. Keinesfalls besteht diese Mission darin, die Vollendung des göttlichen Reiches herbeizuzwingen, indem die Kirche das Weltgeschehen in seinem Lauf lenkt und kontrolliert (S. 119). Sie folgt dem Beispiel Jesu, der gedient und gelitten hat. Doerksen meint, der eine habe die Theologie christologisch und der andere jesuologisch zentriert (S. 126).

Die Positionen, die O'Donovan und Yoder in den Diskussionen um die politische Theologie eingenommen haben, werden von Doerksen klar herausgearbeitet, so kompliziert sich die Sachlage auch oft darstellt. Ebenso wird gezeigt, welche Konsequenzen sich daraus für ganz unterschiedliche Problembereiche ergeben oder umgekehrt, wie diese zu diesen Positionen geführt haben: z. B. die unter beiden Theologen strittige Interpretation der paulinischen Obrigkeitslehre in Röm. 13 (S. 125 f.), des Verständnisses von Geschichte (S. 156 - 163) und der so genannten Konstantinischen Wende einschließlich ihrer Folgen für die neuzeitliche Entwicklung des Christentums (Kap. 3). Die Kirche ist der Träger der Geschichte (Yoder), die Kirche ist in ihrem eigenen Leben sichtbar, mit der Konstantinischen Wende verkehrt sich das: Die Kirche wird unsichtbar, sichtbar wird das Handeln Gottes in der Gestalt des Kaisers (so Yoder). Die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft, jedoch unsichtbar ist sie in ihrem Einwirken auf die staatlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten, um dort den nun allerdings möglicherweise sichtbaren Triumph Christi geltend zu machen

(so O'Donovan, S. 162). Dem einen geht es um die Kirche als »Vorgeschnack« des sich im Eschaton allein aus der Kraft Gottes vollendenden Reiches Gottes, dem anderen um die Wirkung Jesu Christi in dieser Welt, denn Gott ist von außerhalb der Welt am Werk in der Geschichte der Menschheit. Darin sieht O'Donovan die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Geschichte (S. 161). Gemeinsam ist beiden eine jeweils spezifisch christliche Lesart von Geschichte, die sich vom säkularen historischen Verständnis unterscheidet. Verschieden ist auch der Umgang mit der Lehre vom »gerechten Krieg« (Kap. 4). O'Donovan unterstützt die Theorie vom »gerechten Krieg«, während Yoder trotz einigen Verständnisses dafür letztlich nicht von seiner kompromisslosen Vorstellung eines messianischen Pazifismus ablässt. Darauf kann hier nur hingewiesen werden. Doch es zeigt sich jetzt schon, wie verwickelt und komplex die Rezeption der barthschen Version von der »Königsherrschaft Christi« unter dessen Schülern sein konnte. Was diese überaus fair geführte Untersuchung auch auf eindrucksvolle Weise zur Geltung bringt, ist die Tatsache, dass eine Theologie aus dem Geist des Täufern in den neueren Diskussionen, die am Ende des 20. Jahrhunderts um Krieg und Frieden, Gesellschaft und Revolution geführt wurden, mithalten kann.

Mit dieser vergleichenden Untersuchung hat Doerksen nicht die Absicht verfolgt, sich zwischen der einen oder anderen Position zu entscheiden, die eine aus dem Verkehr zu ziehen und die andere auf den Schild zu heben. Er lässt beide nebeneinander gelten. Er hat nur beide Positionen mit großer Umsicht analysiert und wohlwollend kritisch befragt, vor allem aber hat er die gemeinsamen und auch unterschiedlichen Absichten und Argumente herausgearbeitet und gezeigt, wie sehr beide Theologen es verstanden, sich als Gesprächspartner in der kulturphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion um das Politische zu empfehlen, sich offen für neue, oft noch informelle Formen politischer und sozialer Organisation zu zeigen, Yoder mehr, O'Donovan weniger (S. 212 ff.), Kritik an totalitärer und militaristischer Staatsführung zu üben, auch hier der eine mehr als der andere, und die Aktualität gerade biblisch fundierter Beiträge im säkularen Raum unter Beweis zu stellen: »to remain fully Christian even when as it engages in constructive political work« (S. 210).

(3) Paul Martens, *The Heterodox Yoder*

Besonders intensiv hat sich auch Paul Martens mit dem politischen Akzent auseinandergesetzt, den Yoder seiner Theologie verlieh. Er hat sich tief in die Schriften seines Lehrers an der University of Notre Dame (Indiana) eingearbeitet und an der posthumen Edition der Vorlesungen mitgearbeitet, die Yoder 1983 in Polen und 1966 Südamerika hielt (*Nonviolence. A Brief History. The*

Warsaw Lectures, hg. von Paul Martens, Matthew Porter und Myles Werntz, Baylor University Press, Waco, Texas, 2010, und: Revolutionary Christianity: The 1966 South American Lectures, hg. von Paul Martens, Mark Thiesen Nation, Matthew Porter und Myles Werntz, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012). Gleichzeitig hat er sich Klarheit über den Ansatz und die Tragweite eines Denkens zu verschaffen versucht, das den Pazifismus der Täufer mit erfrischenden Argumenten wieder ins Gespräch brachte.

Bereits im Titel der Untersuchung wird angedeutet, dass mit Yoder irgendetwas nicht stimmt: *The Heterodox Yoder*, d. h. Yoder vertritt nicht eine Theologie, die sich auf den weiten Wegen einer orthodoxen Lehre bewegt, er ist aber auch nicht auf die Abwege der Häresie geraten, wohl aber hat er die Weite der christlichen Lehre auf den Aspekt der Ethik bzw. des moralischen Verhaltens der Christen eingeengt: »In ways that will become clear as the argument unfolds, not only does Yoder overtly challenge what he takes to be the interests and conclusions of Christian orthodoxy, his thought is intentionally unconventional and contrary to tradition in its content from the earliest writings to the latest« (S. 5). Die Konzentration auf die Ethik findet ihren Ausdruck in der »Politik Jesu« (1972) und ist das Besondere der Theologie Yoders über die weiteren Jahre hin geblieben, aber, wie Martens es sieht, auch das Manko dieser Theologie. Mit diesem Titel will Martens zeigen, dass Yoder anders gelesen werden muss als bisher; und wenn seine Theologie auch ein »zweideutiger Segen« oder ein »fehlgeleiteter Versuch, christliche Theologie und Ethik neu zu schreiben«, sein sollte (S. 5), kann sie andere herausfordern, eigene Positionen zu klären und zu neuen Ufern aufzubrechen.

Die Priorität, die Yoder der Politik einräumt (Kap. 3), zeigt sich schon in seinem früh erwachten Interesse daran, die ethischen Impulse der täuferischen Tradition in die *Foundational Theological Commitments* aufzunehmen (Kap. 2) und seiner Ekklesiologie auf diese Weise eine besondere Note zu verleihen (Kap. 3 – 5). Abschließend wird die Heterodoxie Yoders noch einmal thematisiert (Kap. 6) und bemerkt, dass er sich in einen Widerspruch verwickelt hat. Mit der Hinwendung zur »Politik« und zu sozialen »Praktiken« hat er die Absicht verfolgt, die einzig »normative Sprache« zu finden, die den Versuchungen der Moderne zu widerstehen vermag, das Evangelium um seinen Sinn zu bringen, letztlich aber hat er die Kirche nicht wirklich vor dem Zugriff der Moderne bewahrt (S. 147), sondern diesen Zugriff mit dem verengten Blick auf die sichtbare Gestalt und die Sozialethik der Kirche geradezu Vorschub geleistet. Das muss erläutert werden.

Martens geht der Ekklesiologie nach, wie Yoder sie entwickelt und von Anfang bis zum Ende durchgehalten hat. Zentral ist die Vorstellung von der Herrschaft

Jesu Christi über Kirche und Welt, ja, über den gesamten Kosmos, ebenso der Gedanke, dass das Reich Gottes bereits im Wirken des irdischen Jesus angebrochen ist und in der Gemeinde, die Jesus um sich sammelte, ihren sichtbaren Ausdruck fand. In den Worten Yoders ist die Gemeinde eine »society like no other society mankind had ever seen« (S. 58). Sie ist das Ergebnis der Politik Jesu und führt die Politik weiter, die sich ohne Zugeständnisse an staatliche Gewalt und gesellschaftliche Zwänge für den Frieden unter den Menschen einsetzt: Politik, die anders ist als säkulare Politik. Auch wird die Revolution, die Menschen anstreben, um sich von weltlicher Herrschaft zu befreien, nicht erst vorbereitet und erwartet, nein, sie ist bereits mit der Gemeinde zu einem durchschlagenden Ereignis geworden. Die Gemeinde selbst ist die »original revolution« (allerdings vermerkt Martens die unaufgelöste Spannung, in die Yoder geraten ist, wenn er auch die »Familie Abrahams«, also historisch noch vor dem Christusereignis, als eine solche Revolution bezeichnet). Martens zeigt, wie Yoder alle zentralen Aussagen des biblischen Zeugnisses und der christlichen Tradition auf die Existenz der Gemeinde bezieht und das Evangelium in politischer und soziologischer Sprache zur Geltung bringt. So wird verständlich, warum Yoder die Sozialethik, die sich auf die Binnenstruktur der Gemeinde genauso wie auf die Außenbeziehung der Gemeinde zu Staat und Gesellschaft bezieht, als »Evangelium« verstehen kann, als sichtbare Selbstexplikation der Gemeinde in der Welt. Dieses besonders pointierte Interesse an der Gemeinde hat sich bei Yoder durchgehalten und vor allem noch einmal in seiner späteren Begegnung mit dem Judentum (Kap. 4) und in seinem unermüdlichen Engagement für die ökumenische Bewegung weiterentwickelt (Kap. 5). Allerdings, das sei hier schon angemerkt, hat Martens diese theologischen Weiterungen als »increasingly problematic« bezeichnet (S. 17).

Im Gespräch mit jüdischen Theologen hat sich Yoder tatsächlich einen neuen Raum theologischen Denkens erschlossen und ist dabei auf interessante Analogien zwischen dem Täuferturn des 16. Jahrhunderts und dem Judenchristentum in der frühen Zeit der Kirche gestoßen. Die Analyse der Entwicklung des Christentums aus dem Geist des Judentums, wie Yoder sie beschrieben hat, ist besonders informativ und zeigt uns eine weniger bekannte Seite der Theologie Yoders. Gemeinsam mit den Täufern ist den judenchristlichen Gemeinden die Diasporasituation und das Bemühen als Minderheit zum Wohl derjenigen zu wirken, die ihnen Gastrecht gewährt haben. Yoder hat in diesem Zusammenhang vom »jeremianischen Modell« gesprochen und es mit seiner Deutung der *Schleitheimer Artikel* aus der Frühzeit des Täuferturns verbunden (S. 92). Bemerkenswert ist, dass Yoder nicht nur eine Analogie zwischen judenchristlicher und täuferischer Gemeindebildung hergestellt hat. Ihm ging

es auch darum herauszustellen, wie stark die Gemeinsamkeiten zwischen den Diasporajuden und Christen waren: beide betonten den ethischen Grundakzent ihrer Religiosität, lebten in der Erwartung des Messias und vertraten einen damit einhergehenden Pazifismus (s. auch Joel Driedger, *Der gewaltfreie Messias. Einführung in Theologie und Ethik* von John H. Yoder, Berlin 2014). Diese Gemeinsamkeit hat Yoder veranlasst, die jüdische Diasporagemeinde geradezu als eine freikirchliche Variante des allgemeinen Judentums zu bezeichnen. So gelingt es Martens zu zeigen, wie viel Yoder daran lag, nicht nur einen Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog heute zu leisten, sondern noch einmal zu bestätigen, wie sehr sich die Täufer im Zentrum des christlichen Ursprungs bewegt bzw. aus ihm herausentwickelt haben. Der Entstehungsimpuls des Täufertums entsprach nicht einer separatistischen Absicht, sondern einem tiefen Verständnis für die Einheit des Volkes Gottes. Das wird von Yoder noch dadurch unterstrichen, dass er betont, es habe zunächst weder ein normatives Diasporajudentum noch ein normatives Christentum gegeben, die Grenzen zwischen beiden seien also fließend gewesen. Das ist für Martens allerdings eine problematische Feststellung, da Yoder sonst in der Kritik Jesu am Judentum ein normatives Kriterium sieht, das eingesetzt wird, um das spätere normative Diasporajudentum und das konstantinische Christentum zu kritisieren (S. 98). Ohne Normativität ging es nicht. Der nicht-separatistische Ursprung des Täufertums war übrigens das Ergebnis der Dissertation Yoders, die Martens hier nicht erwähnt; und doch ist es nicht von ungefähr, dass er seine einzelnen Untersuchungsschritte auf *The Shape of Ecumenism* (Kap. 5) zulaufen lässt und den Bogen zu den Anfängen Yoders zurückschlägt, vor allem allerdings auf die kleine Schrift über *The Ecumenical Movement and the Faithful Church* (1958). Martens verfolgt den Weg, auf dem Yoder sein ökumenisches Denken entwickelte: von der Forderung, den Gehorsam in der Nachfolge Jesu zum Kriterium für die Einheit der Kirche zu erklären, wie es sich im Täufertum ausgebildet hat, über die sichtbare, soziologisch beschreibbare Kirche als Prototyp für die Einheit aller Kirchen, ebenfalls in der Gemeinde der Täufer verwirklicht, zu den Sakramenten, in deren Vollzug sich die Einheit der Kirche wie im Täufertum manifestiert hat. Martens lässt aber keinen Zweifel daran, dass die Konzentration auf das Täufertum als der ersten ökumenischen Bewegung der Neuzeit wenig hilfreich ist, ökumenische Beziehungen aufzubauen, sondern nur alte Trennungslinien erneuert, und, was noch schlimmer ist, eine »new nomenclature of denunciation« schafft (S. 121). Das ist deutlich und nicht zu widerlegen. Martens zeigt, dass die Sakramente im Denken Yoders immer bedeutsamer werden, eine Entwicklung, die in der Abhandlung über *Body Politics* (1992) ihren Höhepunkt erreicht. Es ist nicht nur der Gottesdienst der Gemeinde, der

als »communal cultivation of an alternative construction of society and history« verstanden wird (S. 125), es sind schließlich vor allem die Sakramente, die nach außen hin deutlich den Charakter der Gemeinde als »Kommunion« zu erkennen geben, die anders ist als jede Art der Beziehungen, die Menschen in der allgemeinen Gesellschaft unterhalten. So zeigt sich in dieser sorgfältigen Analyse, dass Yoder hier seine frühere »denunciation of sacramentality« revidiert hat (S. 130), allerdings auch, dass Yoder das sakramentale Handeln der Gemeinde um andere Praktiken erweitert und dass er nicht im Vollzug der Sakramente die Einheit der Kirche entstehen sieht, sondern dass er die Einheit der Kirche im Sinne der *Schleitheimer Artikel* zur »Voraussetzung« des rechten Gebrauchs der Sakramente erklärt (S. 127). Darüber hinaus wird deutlich, warum Yoder den Kommunionsscharakter der Sakramente auf die Gemeinde insgesamt übertragen und zur Konsequenz geführt hat, dass »our eating together truly means that our life is real communion« (S. 127). Darin findet das Heilshandeln Gottes seinen sichtbaren Ausdruck in der Welt und kann auch von denjenigen verstanden werden, die nicht oder noch nicht bekennen, das Jesus Christus ihr Herr sei (S. 128). Was Yoder hier sagen will, ist, dass mit die Gemeinde selbst »the transformation of the cosmos« beginnt (S. 135). So werden die Sakramente zu »sozialen Prozessen«: in der Taufe verschafft sich der Egalitarismus (Heiden und Juden im Leib Christi) Geltung, im Abendmahl und im Bann der Sozialismus, in der offenen Gemeinschaft die Freiheit, die im Dialog ausgelebt wird, und in den Geistesgaben, die den Gläubigen verliehen sind, die Hoffnung darauf, dass alle Menschen in ihren Genuss kommen werden. So werden biblische Begriffe, wie Martens urteilt, in »säkulare Begriffe« übersetzt (S. 137), Jesus wird zu einem »ethico-political paradigm that opens us for a supersessive secular ethic« und Yoders Theologie zur »Säkularisierung des Evangeliums« (S. 142). In einer Anmerkung schränkt Martens dieses Urteil zwar ein, weil es nicht die Komplexität der Theologie Yoders insgesamt trifft (S. 144, Anm. 14), aber dennoch ist bemerkenswert, mit welchem Widerspruch er diese Theologie belastet sieht: Yoder hatte die Theologie vor dem Zugriff der Moderne schützen wollen und hat sie ihr nolens volens in die Arme getrieben. Dieses Urteil ließe sich noch ein wenig vertiefen. Yoder hat einen eigenen Begriff von Realität geprägt und nur als Realität gelten lassen wollen, was sich in der Gemeinde paradigmatisch jetzt schon vollzieht und worauf sich die »Welt« hinbewegt. Damit wird gesagt, dass die »Welt« einer Entwicklung ausgesetzt ist, die sie weder beeinflussen noch kontrollieren kann. Sie wird von einer kosmischen Ordnung bestimmt, in die bereits eingeschrieben ist, wie Gott sich die Welt als gewaltfreie Assoziation der Menschen vorstellt. So hat Yoder seinem Pazifismus eine Begründung gegeben, in der Schöpfung und Erlösung mit-

einander verschmelzen, und die christliche Botschaft ontologisiert, d. h. die Ordnung des Seins so konzipiert, dass sie alle Menschen einschließt, diejenigen, die sich der Herrschaft Christi unterstellen, und diejenigen, die gegen sie aufbegehren. Damit wird aber die Differenz, die vorher zwischen Kirche und Welt so scharf akzentuiert wurde, letztlich wieder eingeebnet und das Evangelium in der Tat säkularisiert. Ob Menschen wollen oder nicht: durchsetzen wird sich schließlich der »grain of the universe«, der in den Kosmos eingebildete und von Jesus Christus bestätigte Kern dessen, was Gott von allen Menschen will (vgl. Hans-Jürgen Goertz, John Howard Yoder - radikaler Pazifismus im Gespräch, Göttingen 2013, S. 192 ff.). So gesehen hat Yoders Theologie zwar hier und da zu bedenkenswerter Kritik an den bestehenden Kirchen, auch an seiner eigenen Kirche, geführt und sie in einer Zeit, die sich militärischer Selbstzerstörung ausgesetzt sieht, für die Fragen eines radikalen Pazifismus sensibilisiert, aber mit seiner theologischen Begründung dieses Pazifismus ist er gescheitert. Martens hat Yoder anders gelesen, als er bisher gelesen wurde, und ich lese Martens so, dass er den Widerspruch, den er im Denken dieses eigenwilligen Theologen freigelegt hat, nicht auf die leichte Schulter nimmt. Gleichwohl sieht er einen Sinn darin, dass die Aufgabe, diesen Pazifismus zu begründen, im Gespräch bleibt.

(4) Branson L. Parler, *Things Hold Together. John Howard Yoders Trinitarian Theology of Culture*

Der Untertitel der Untersuchung, mit der Branson L. Parler am Calvin Theological Seminary in Grand Rapids, Michigan, promoviert wurde, lässt aufhorchen: *John Howard Yoder's Trinitarian Theology of Culture* (2012). Eine trinitätstheologische Konzeption steht für den Beziehungsreichtum theologischer Argumentation, die alle Aspekte der christlichen Lehre umfasst. Doch gerade das wurde bei Yoder oft vermisst. Gelegentlich wurde sogar von einer geistlichen Armut der *Anabaptist Vision* gesprochen (Stephen F. Dintaman, *The Spiritual Poverty of the Anabaptist Vision*, in: Conrad Grebel Review 10, 2, 1992, S. 205-208), und das bezog sich nicht nur auf den berühmten Aufsatz Harold S. Benders, sondern schloss auch Yoders täuferisch inspirierte Theologie mit ein. Und »Kultur« deutet auf ein Thema hin, das Yoder nicht gerade in das Zentrum seiner theologischen Bemühungen gestellt hat. Vielen galt er eher als ein »Kulturbanause« und nicht als feinsinniger Intellektueller, der sich mit Kunst, Philosophie und Literatur beschäftigte.

Parler greift die Beobachtung Yoders auf, dass Schöpfung und Erlösung in der modernen Theologie voneinander getrennt wurden und diese Trennung deshalb oft zu unangebrachten Dualismen geführt hat. So wurde »Kultur«, das

schließt hier alles ein, was menschliche Schaffenskraft zu Wege bringt (S. 17 Anm. 2), entweder nur in der Lehre von der Schöpfung oder nur in der Christologie verankert. Folglich ist jedermann zugänglich, welche Absicht Gott mit dem Kulturschaffen der Menschen verfolgt, oder sie wird in Christus und der neuen Schöpfung verankert, so dass sich in Jesus zeigt, wie Gott sich das kulturelle Leben der Menschen denkt. Bleiben Schöpfung und Erlösung getrennt, wird im ersten Fall die korrumpierende Wirkung der Sünde verharmlost und die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz geschmälert oder entwertet; wird im anderen Fall nur darauf geachtet, was Jesus vorlebt, geht die Kontinuität zwischen der Schöpfungsabsicht Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus verloren. In beiden Fällen ist die Trinität in Mitleidenschaft gezogen, denn es ist nicht mehr zu erkennen, dass alle drei Personen der Gottheit nach außen hin gemeinsam handeln, der Schöpfer nicht anders als der Erlöser und der Heilige Geist nicht anders als der Schöpfer und der Erlöser. Auf das Problem der Kultur bezogen, kann das Verhalten und Handeln Jesu, meint Branson L. Parler, nicht anders sein als die Absicht, die Gott mit seiner Schöpfung verfolgt; und wozu der Heilige Geist anregt, nicht anders, als Schöpfer und Erlöser intendiert haben. Parler hat das in der Forschung sehr unklar oder kontrovers beurteilte Verhältnis Yoders zur Kultur lobenswerterweise noch einmal gründlich untersucht und alle Argumente zusammengetragen, die für eine Weite der Theologie Yoders stehen und angeblich jedem Versuch widersprechen, Yoder ein defizitäres Verhältnis zur Kultur oder eine heterodoxe Engführung seiner Theologie auf eine politisch geprägte Ethik nachzusagen. Nicht zufällig läuft die Untersuchung auf die explizite Auseinandersetzung mit der oben besprochenen Abhandlung über den *Heterodoxen Yoder* zu (Kap. 7), indem wesentliches Material aus der Streitschrift *The Forest and the Trees: Engaging Paul Marten's The Heterodox Yoder*, Englewood Review of Books, 2012 übernommen wird (ebook).

Es ist jedoch nicht nur dieses letzte Kapitel, das die apologetische Absicht Parlers zu erkennen gibt, die Theologie Yoders gegen Missverständnisse, Vorwürfe und Kritik zu verteidigen. Die Untersuchung setzt nach der ausführlichen Einleitung mit der Auseinandersetzung ein, die Yoder in seiner frühen Zeit mit Reinhold und Richard Niebuhr geführt hat. Richard Niebuhr hat den Täufern und Mennoniten zwar attestiert, den Ruf Jesu in die Nachfolge ernst genommen zu haben, er hat aber gemeint, dass sie auf unverantwortliche und wenig effektive Weise mit Kultur, Staat und Gesellschaft umgegangen seien. Dagegen führt Parler vor allem Yoders spätere Bemühungen ins Feld, in denen dieser immer klarer herausgestellt hat, wie sehr die sichtbare Gestalt der Kirche die weitere Gesellschaft anzuregen vermag, sich im Sinne der göttlichen Schöp-

fungsabsicht verändern zu lassen (Kap. 2). Yoder wird vorgeworfen, ein kritisches, wenn nicht gar ablehnendes Verhältnis zur Bekenntnis- und Lehrbildung der alten Kirche unterhalten zu haben, in der die Trinitätslehre zur Reife gelangt sei (Nicea und Chalcedon). Parler erörtert diesen Vorwurf, indem er vor allem auf Yoders *Attitudes to War, Peace, and Revolution* (1983/2009) hinweist und Yoders Beschäftigung mit der frühen Dogmenbildung im Rahmen seiner Gedanken zur Sprache der Theologie und zur Autorität der Tradition in der Kirche diskutiert (Kap. 3). Vorgeworfen wurde Yoder auch eine zu pointierte Fixierung der Theologie auf den irdischen Jesus, Parler weist jedoch darauf hin, wie intensiv Yoder sowohl die »Menschheit« als auch die »Göttlichkeit« Jesu bedacht hat - unbekümmert um die exegetische Differenzierung zwischen dem Jesus der Historie und dem Christus des Glaubens: »Yoder rightly argues that the fully divine Jesus creates, sustains, and directs all things, in him, all things hold together« (Kap. 4, S. 35). Weiter wird Yoder vorgeworfen, keine »sound doctrine of creation« entwickelt zu haben und deshalb auch sein Kulturverständnis zu wünschen übrig lasse. Dagegen setzt Parler: »for Yoder, the power of Jesus reestablishes the politics of creation« (S. 36). Yoder habe von einer »peaceful, Christlike power« gesprochen und davon, dass die Mächte ursprünglich »flourishing and dynamic servants of peace« gewesen seien. Hier wird der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung besonders deutlich (Kap. 5). Schließlich hat sich Yoder den Vorwurf zugezogen, sich mit der Weigerung, die Existenz des Staates mit der Schöpfungsordnung zu begründen, dem Staat seine Würde zu nehmen und aus eigenem Recht zu bestimmen, mit welchen Mitteln er regiert. Yoder steht zwar denjenigen nahe, die den Staat als eine Notverordnung Gottes zur Bewahrung der Schöpfung begreifen, doch er legt Wert auf die Feststellung, dass das nicht mit der kreativen und erlösenden Absicht Gottes verwechselt werden darf (Kap. 6). Schließlich verwirft Yoder die Kultur nicht allgemein, nicht die Kultur, die Gott meint und von Jesus bestätigt wird, sondern nur die Kultur, die von der Sünde beherrscht wird (»fallen culture«). Besonders mit dem Sakramentsverständnis (vor allem in *Body Politics*) und der Lehre vom Heiligen Geist zeigt Yoder, dass Christen nicht gegen den Staat, sondern zum Wohle des Staates wirken und ihr Handeln nicht auf die Kirche beschränken, sondern auch eine Veränderung im kulturellen Bereich hervorrufen (Kap. 7).

In den Schlussfolgerungen werden die bereits in der Einleitung vorweggenommenen Ergebnisse der Untersuchung noch einmal bestätigt. Das ist insofern etwas misslich, als der Eindruck verstärkt wird, dass der Autor nur eine Apologie Yoders im Sinn hat, aber nirgends seine Ankündigung wirklich einlöst, dass systematisch theologische Arbeit sich auch der Frage stellen müsse, ob das, was

gesagt wurde, auch richtig sei (S. 34). Was das anbetrifft, kommt Yoder besser weg als seine Kritiker. Es ist sicherlich verdienstvoll, dass Parler die theologischen Zusammenhänge im Denken Yoders aufdeckt und zu zeigen vermag, wie sich das eine zum anderen fügt. Doch es gelingt ihm nicht, einen Eindruck davon zu vermitteln, wie stark Yoder tatsächlich mit den Problemen gerungen hat, die ihm immer wieder den Weg zur Reife seiner theologischen Urteile gestört haben, auch nicht wie brüsk und apodiktisch er oft mit den Einwänden seiner Kritiker umgegangen ist. Gelegentlich lässt sich kaum entscheiden, ob es tiefere Einsicht oder Naivität ist, wenn Parler bereit ist, Yoder im Wesentlichen kritiklos zuzustimmen. Eine kritische Erörterung hätte sich wirklich an einigen Stellen besonders nahe gelegt: Trifft der »fully divine Jesus« tatsächlich den Sinn der mit der Inkarnationslehre gemeinten Solidarität Gottes mit dem ihm entfremdeten, verzweifelden, sündigen Menschen und ist die Spannung zwischen Inkarnation und Auferstehungschristologie wirklich als Problem erkannt worden? Ist der Sinn der Sakramente von ihrem sozialetischen Eindruck her zu verstehen, den sie auf die weitere Gesellschaft ausüben können (vgl. auch die Kritik von Paul Martens, *The Heterodox Yoder*, S. 144)? Und ist es wirklich unproblematisch, mit dem Hinweis auf den »grain of the universe« eine »ontology of peaceful power« zu propagieren und hinzuzufügen, dass diese Macht sich in der Welt durchsetzen wird (S. 228 und S. 231) – auf die Gefahr hin, dass letztlich der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen eingeebnet wird? Schließlich dürfte es angesichts der Diskussion um das »noble experiment« Yoders mehr als problematisch sein, ganz arglos davon zu sprechen, dass die Erlösung der Kultur dazu anleitet, mit »new forms of culture« zu experimentieren (S. 232), wozu Yoder sicherlich auch die Beziehungen zwischen Mann und Frau gezählt haben wird. Unbenommen aber bleibt, dass es sinnvoll war, auf den inneren Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hinzuweisen. Darüber müsste allerdings noch weiter nachgedacht werden.

(5) John D. Roth (Hg.), *Constantine Revisited. Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*

»Konstantinische Wende« ist ein historischer und ein theologischer Begriff: zum einen beschreibt er die Entwicklung, in der die christliche Kirche unter der Herrschaft Konstantins d. Gr. von einer verfolgten oder geduldeten Religionsgemeinschaft zur Staatsreligion im Römischen Reich heranzuwachsen begann und das Heidentum als Opfer- und Kaiserkult verdrängte. Zum anderen bringt er vor allem die theologische Einsicht auf den Punkt, dass in der Abhängigkeit, in die sich die Kirche zum Staat begeben hat, ihr Abfall von ihrer ursprünglichen Existenz zu sehen sei, jetzt schon im Gegensatz zur »Welt« als

»Vorgeschmack« des göttlichen Reiches am Ende der Zeiten zu wirken und sich als eine Institution der Freiheit und des Friedens in einem unfriedfertigen Gemeinwesen zu bewähren. In neuerer Zeit wurde das theologische Argument der »Konstantinischen Wende« von John Howard Yoder besonders intensiv genutzt, auch der historische Begriff wurde von ihm herangezogen, wenngleich nur in recht allgemeiner, wenig professionell erarbeiteter Form. Dennoch führte dieser ihn zu manchen Beobachtungen, die seine Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat konkretisierten. Beide Begriffsvarianten dienten ihm als negative Folie für sein eigenes Verständnis einer Theologie des Friedens.

Doch je weitere Kreise diese Interpretation der »Konstantinischen Wende« zog, um so stärker wuchs das Unbehagen unter denjenigen, deren Kirchen in der inkriminierten Tradition stehen und sich von dem Konstantinismusvorwurf getroffen fühlen. Besonders deutlich wurde dieses Unbehagen von dem reformierten Historiker und Theologen Peter J. Leithart in einer umfangreichen Abhandlung zum Ausdruck gebracht, 2010 als *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom* veröffentlicht und in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2012, S. 106-112, besprochen wurde. Leithart hat sowohl die Geschichte Konstantins und der »Konstantinischen Wende« nachgezeichnet, als sich auch mit einem eigenen theologischen Urteil zur Diskussion gestellt. Streckenweise liest sich diese Verteidigung Konstantins wie eine Streitschrift gegen John Howard Yoder, den Star unter den radikalen Pazifisten.

Eine Replik auf dieses polemische Buch ließ nicht lange auf sich warten. Bereits ein Jahr später wurden ausführliche Stellungnahmen zu unterschiedlichen Aspekten dieser Problematik in *The Mennonite Quarterly Review* (85, 2011) veröffentlicht. Danach hat John Roth, der Schriftleiter dieser Zeitschrift, die Beiträge von John G. Nugent, Alan Kreider, Craig Hovey und J. Alexander um anderswo erschienene Reaktionen von Timothy J. Furry, Branson Parler und Charles M. Collier und neu geschriebene Beiträge von Mark Thiessen Nation, William T. Cavanaugh, D. Stephen Long, und Jonathan Tran ergänzt und mit einer kurzen Replik Leitharts als einen geschlossenen Diskussionsband herausgebracht. So hat sich ein respektabler Kreis konfessionell unterschiedlicher Historiker und Theologen zusammen gefunden, um Yoder beizustehen, ihn zu ergänzen, ihn gelegentlich auch zu kritisieren und die Diskussion um die so folgenreiche Veränderung in der frühen Christenheit weiter zu treiben – und das alles in einer freundlichen ökumenischen Atmosphäre.

Hier kann nur auf einige Beiträge kurz hingewiesen werden. John G. Nugent hat sich als Alttestamentler zur biblischen Geschichte des Volkes Gottes geäu-

ßert, wie Yoder sie dargestellt hat, und ihn gegen die Kritik Leitharts in Schutz genommen, sofern diese zum größten Teil seiner Meinung nach auf Missverständnissen oder Fehldeutungen beruht (S. 1-24). Er zeigt, dass Yoder zu Recht auf der Feststellung besteht, die Kirche habe sich während der Herrschaft Konstantins vom antiimperialen Zeugnis biblischer Erzählungen getrennt und deshalb die Rede von einer Wende, in der eine Ethik des Dienens gegen die Beteiligung der Kirche an Herrschaft ausgetauscht wurde, nicht bestritten werden könne (S. 9). Die Rede von der Wende oder dem Niedergang der Kirche, so stellt Nugent heraus, »gründet« nicht auf gelegentlichen Aussagen der Täufer, sondern viel weiter und tiefer in der Geschichte des Volkes Gottes. Da befinde Yoder sich in guter Gesellschaft unter alt- und neutestamentlichen Exegeten. Das betrifft auch Aussagen Yoders zur Abwendung Jeremias und Esras vom Königtum Israels bzw. zum »jeremianischen Modell« (S. 19-23). Doch die Bestätigung, dass Yoder exegetisch auf gutem Weg sei, kann noch nicht das letzte Wort über die systematisch-theologische Verarbeitung der exegetischen Einsichten sein. So sehr Leithart betont, dass nicht nur Yoder, sondern auch er selbst eine theologische Lesart der Geschichte verfolge, ist doch sein Verhältnis zu dem, was auch die profane Geschichtsschreibung zu erkennen vermag, wesentlich entspannter als der heilsgeschichtliche Umgang mit Geschichte, den Yoder pflegt. Hier zeigt sich ein Problem, über das noch weiter nachgedacht werden muss.

Ansätze, das Geschichtsverständnis näher in Augenschein zu nehmen, finden sich in diesem Band bei J. Alexander Sider. Er hatte 2011 eine Studie zu Yoders Geschichtsverständnis mit *To See History Doxologically: History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology*, Grand Rapids, Michigan, 2011 (eigenes Kapitel zur Konstantinischen Wende: S. 97-132), vorgelegt und setzt nun in seinem Beitrag *Constantine and the Myths of the Fall of the Church: An Anabaptist View* (S. 172-183) mit dem Hinweis auf Yoders Aufsatz ein, der den herausfordernden Titel trägt *Historiography as Ministry to Renewal* (1997). Hier macht Yoder unmissverständlich klar, dass die Geschichtsschreibung nicht unabhängig von Theologie und Kirche betrieben wird, nicht einmal als Dienst an der Theologie der Kirche, sondern dass Aussagen über die Vergangenheit der Kirche theologische Aussagen sind. Die Geschichte wird nicht teilnahmslos oder wertneutral analysiert, sondern zum Lobe Gottes betrachtet und dargestellt (S. 173). Da die Kirche allein Träger der Geschichte ist, alles andere, das neben ihr geschieht, nicht eigentlich Geschichte ist, kann Yoder die Meinung vertreten, dass der Historiker Theologe und der Theologe Historiker sei. Der Rückbezug auf die eigene Vergangenheit dient der Vergewisserung der ekklesiologischen Identität im Laufe der Zeiten. Aus diesem Grunde, meint Sider wohl, nimmt

die »Konstantinische Wende« den Charakter eines »Mythos« an und ist kein Ereignis, das mit allgemeinen, an modernem Vernunftgebrauch orientierten geschichtswissenschaftlichen Erkenntnismitteln zu erfassen ist. Die Kontroverse zwischen Leithart und Yoder hat ihren Grund darin, dass das Verhältnis von allgemeiner Geschichtsschreibung und theologischer Betrachtung von Geschichte nicht geklärt wurde, theologische und geschichtswissenschaftliche Argumente miteinander vermischt werden und Missverständnisse entstehen: Entscheidend ist nicht die Frage, meint Sider unter Hinweis auf Yoder, ob sich diese Wende überhaupt ereignet hat, sondern welche Veränderungen von der Offenbarung legitimiert sind und welche einen Verrat an ihr bedeuten (S. 174). Wohl sieht Yoder, dass sich die Frage nach der Rechtmäßigkeit oder Normativität nicht in historischer Arbeit, sondern nur im Glauben entscheiden lässt, faktisch aber werden beide von Yoder miteinander identifiziert, die Historie wird ihrer Ambivalenz beraubt. Wo alles noch recht zwiespältig in Erscheinung trat, wird die Entwicklung eindeutig auf die theologischen Bedürfnisse hin betrachtet und, wie Sider in seiner Studie meint, geradezu konstantinisiert: »just insofar as the past needs to be clear and usable as Constantinian in order for an ecclesiological alternative to emerge« (Sider, *To See History Doxologically*, S. 201). Das ist keine milde, sondern eine radikale Kritik an Yoders Interpretation der »Konstantinischen Wende«.

Das übliche Urteil über den Kritiker des Konstantinianismus ins Gegenteil zu verkehren, ist offensichtlich keine Marotte, sondern im Denken Yoders selbst angelegt. Das zeigt der Beitrag von D. Stephen Long, dessen systematisch theologische Argumentation hier nicht im Einzelnen mehr vorgestellt werden kann, sehr deutlich: *Yoderian Constantinianism?* (S. 100-123). Kaiser Konstantin wird Leithart aus der Hand genommen und Yoders Interpretation des vierten Jahrhunderts als unkorrekt bezeichnet: »Constantin was a Yoderian« (S. 123).

Irritationen sind in der Diskussion um Yoders Interpretation der »Konstantinischen Wende« aufgetreten, weil nicht immer genau zwischen »Konstantin« und »Konstantinismus« unterschieden wurde. Sicherlich ist es sinnvoll, sofern überhaupt etwas an historischen Argumenten liegt, die Geschichte von der Person und Regierungspraxis des Kaisers her zu begreifen. Darauf hat Alan Kreider, ein langjähriger Kollege und Weggefährte Yoders, besonders hingewiesen. Er hat nachgeholt, was Yoder versäumte, und korrigiert, wo die historische Expertise des Kollegen an ihre Grenzen gestoßen war. Ebenso korrigiert hat er die viel intensiver geführten historischen Untersuchungen Leitharts. »*Converted but Not Baptized: Peter Leithart's Constantine Project*« (S. 25-67). Kreider stützt zwar die Grundthesen Yoders, vermag darüber hinaus aber die Diskussion auch zu entschärfen, die sich zu einer apodiktisch formulierten Interpretationsalter-

native verhärtet hatte. Unbenommen ist, dass Kirche und Theologie sich auf ihre Vergangenheit beziehen, um in der heutigen Situation nach Ressourcen in ihren unterschiedlichen Traditionen zu suchen, die helfen könnten, die Kirche zu erneuern und ihr Gehör zu verschaffen. Vielleicht ist die Rede vom »Verfall der Kirche« tatsächlich ein Hindernis im Gespräch der Kirchen, miteinander eine Antwort auf die dringenden Fragen ihrer Zeit zu finden. Ebenso wird es aber auch sinnvoll sein, die Veränderungen, die sich strukturell in der frühen Christenheit, nicht erst unter Konstantin, sondern auch schon vor ihm andeuteten, zu beachten und sich ein Bild von dem beschwerlichen Weg der Kirche sowohl in Verfolgungszeiten als auch von den Anfechtungen in Zeiten ihrer zunehmenden politischen und gesellschaftlichen Akzeptanz zu verschaffen. Sicher aber dürfte sein, dass weder die Zeit, auf die Yoder rekurriert, noch die Zeit, die Leithart ins Auge fasst, die Zeit ist, in der die Kirchen sich heute zu orientieren haben. Mehr als Impulse stellt die Geschichte nicht bereit.

Anders geht der katholische Theologe William T. Cavanaugh, der übrigens von Stanley Hauerwas an der Duke University promoviert wurde, mit *Defending Constantine* um. Er fragt, *What Constantine has to teach us?* und kommt zu dem Ergebnis, dass es tatsächlich nicht angebracht ist, vom Verfall oder Niedergang der Kirche unter Konstantin zu sprechen (S. 83-99). Er greift den Hinweis Leitharts auf, die Geschichte des Gottesvolkes unter dem Gesichtspunkt zu lesen, dass dieses Volk sich nach und nach in den Willen Gottes hineingedacht und hinzugelernt habe. Die Geschichte des auserwählten Volkes Gottes wird unter pädagogischen Gesichtspunkten betrachtet. Was für die im Alten Testament erzählte Geschichte gilt, ein Gedanke, der sich auch bei Yoder findet, trifft auch, wie Cavanaugh unterstreicht, auf die Zeit der Kirche zu. So hat sie unter Konstantin gelernt, dass Gott sie nicht länger als verfolgte religiöse Minderheit leben lassen wollte, sondern dass Konstantin als »sincerely pious Christian believer« (S. 92) mit der Abschaffung des heidnischen Opferkultes dafür sorgte, »that God's control of history would be made manifest in God's deliverance of the church from torture and the evangelization of the known world« (S. 91). So hat Gott seinem Volk in einem Zustand zunehmender Reife zugetraut, mit Gewalt umzugehen und sie zum Schutz der Wehrlosen einzusetzen (S. 93). Doch, so hat Cavanaugh nicht zu erwähnen versäumt, »that God does not want the church to evangelize the world through coercive apparatus of civil authority, so to do so, is to try to wrest control of history from God's hands« (S. 92). Auf diese Weise vermag Cavanaugh Grundeinsichten Leitharts und Yoders miteinander zu verbinden, die Lerngeschichte des einen mit dem Pazifismus des anderen zu verbinden. In aller Entschiedenheit hat er aber die historische Annahme eines Verfalls der Kirche als negative Folie für die Be-

gründung eines christlichen Pazifismus zurückgewiesen.

Es wird fortan nicht einfach sein, die Idee vom Verfall der Kirche zur Begründung eines christlichen Pazifismus im Zentrum der Theologie einzusetzen. Das heißt aber nicht, dass Cavanaugh den Pazifismus grundsätzlich in Frage gestellt hätte – anders als Leithart. Wohl aber hat er diejenigen, die sich auf Yoder berufen, vor die Frage gestellt, ob die Normativität des ethischen Verhaltens und Handelns tatsächlich im Verhalten und Handeln des irdischen Jesus begründet werden kann. Yoder hat die Inkarnationslehre herangezogen, um die Zuwendung Gottes zum Sünder zum Ausdruck zu bringen und das Verhalten und Handeln des irdischen Jesus zur Norm für diejenigen zu erklären, die ihm nachfolgen. Gewaltfreiheit und Friedfertigkeit sind Antworten auf die Solidarität Gottes mit dem Sünder. Doch vermag dieses Inkarnationsverständnis zu überzeugen? Im Grunde schreckt Yoder vor der letzten Konsequenz zurück: Jesus ist für ihn »truely divine« und »wahrer Mensch«, also der Mensch, wie er vor Gott sein soll, aber nicht wirklich der sündige Mensch, von dem Paulus im zweiten Brief an die Gemeinde zu Korinth gesprochen hat: »Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt« (2. Kor. 5, 21, nicht im Bibelstellen-nachweis in: *Politics of Jesus, The Royal Priesthood, For the Nations*). Yoder hat zwar mit Verfehlungen in der Kirche, ja, mit ihrer Verwundbarkeit gerechnet, doch solange diese die theologische Einsicht ausspart, dass die Gemeinde Jesu Christi allen Menschen als Evangelium sichtbar vor Augen tritt, bleibt er hinter der tiefen Erkenntnis der Inkarnationslehre, der Solidarität Gottes mit dem Sünder, zurück. Das hat auch Folgen für die Ekklesiologie. Die Kirche ist, wie Cavanaugh meint, von Sünde »durchdrungen« und bleibt es auch (S. 90). So defizitär auf der einen Seite das Sündenverständnis Yoders ist, so defizitär ist auf der anderen auch Leitharts Verständnis des Kreuzes Jesu Christi, in dem der Pazifismus nach Cavanaugh seinen Grund findet (S. 95).

Mit Leitharts *Defending Constantine* ist noch nicht das letzte Wort gesprochen – weder über die Bedeutung der Veränderungen, die mit Konstantin für die weitere Entwicklung der Kirche einsetzten, noch über den Verfall der Christenheit oder über den Pazifismus, wie Yoder ihn historisch und theologisch zu begründen versuchte. *Constantine Revisited* könnte nun zum Anlass werden, die Probleme aufzuarbeiten, die John Howard Yoder vor allem in der Diskussion um eine Theologie des Friedens und im Leben der Mennonitengemeinden hinterlassen hat.

Hans-Jürgen Goertz

Anthony G. Siegrist, Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church, Princeton Theological Monograph Series, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2013, 222 S., brosch., ISBN 978-1-62032-488-2

Mit dieser theologischen Dissertation wurde Siegrist, ein mennonitischer Theologe, der bis vor Kurzem am Prairie Bible College in Alberta, Kanada, lehrte 2012 an der University of Toronto promoviert. Anschließend hat er sie noch einmal überarbeitet und ein Jahr später veröffentlicht. Anthony Siegrist hat sich um einen ökumenischen Zugang zur gegenwärtig wieder stark diskutierten Problematik des Taufverständnisses bemüht und sie im weiteren Kontext ekklesiologischer Überlegungen, vor allem bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, erörtert. Neben einigen mennonitischen geht er auch auf eine Reihe baptistischer Theologen ein und untersucht sowohl die Grundüberlegungen und in einigen Fällen auch die Schwächen der Tauftheologie und -praxis in den so genannten Believers' Churches. Um es kurz zu sagen, er tritt für ein Taufkonzept ein, das eine hohe Priorität dem Handeln der Kirche als dem Leib Christi im Akt der Taufe zuspricht, dennoch bemüht er sich, den Aspekt der individuellen Teilnahme des Täuflings am Leben der Kirche zu bewahren. Er glaubt, dass die Täufer das Risiko eingegangen seien, das voluntaristisch-individualistische Element zu stark zu betonen, so dass der Kirche gelegentlich der Anspruch abgesprochen wurde, die Taufe zu legitimieren. Das Beispiel eines sehr jungen Kindes, das mit eigenen Worten die Bereitschaft signalisiert, Christus nachzufolgen, ohne wirklich zu verstehen, was eine solche Verpflichtung zur Teilnahme am Leib Christi bedeutet, bringt den Niedergang eines voluntaristischen Taufverständnisses zum Ausdruck, sofern es ausschließlich die persönliche Entscheidung des Individuums zur Geltung bringt. Diese Untersuchung ist ein dogmatischer, kritischer, konstruktiver Versuch, das Gleichgewicht zwischen den menschlichen und göttlichen Elementen des Handelns im Akt der Taufe zu beschreiben.

Siegrist meint, dass beide traditionellen Lehren von der Taufe, sowohl Taufe als Bekenntnis als auch Taufe als Sakrament der Kirche, die subjektiven oder objektiven Weisen darstellen, wie die menschlich-göttlichen Beziehungen in der Taufe gesehen werden (S. XII). Die sakramental-rituelle Bedeutung der Taufe könnte mit seinem Konzept des »teilnehmenden Bekenntnisses« besser in der Tradition der Kirche der Gläubigen zum Zuge gebracht werden als bisher und die Tendenz außer Kraft setzen, den Bekenntnischarakter der Taufe ausschließlich in einer Aktion des Menschen zu sehen. Obwohl Siegrist ausdrücklich meint, kritisch mit der Theologie John H. Yoders umzugehen, stützt

er sich doch sehr auf dessen theologische Interpretation der Taufe. Auf andere Mennoniten geht er nur wenig ein und abgesehen von seinen Hinweisen auf Pilgram Marpeck ist sein Verständnis von den Anfängen und der Entwicklung der Taufe in der mennonitischen Tradition eher begrenzt. Siegrists Argumentation bezieht sich hauptsächlich auf zeitgenössische nordamerikanische Theologen, und deshalb wird sie vor allem für diejenigen wertvoll sein, die sich für deren Theologie interessieren.

Siegrist ist der Meinung, dass die Taufe »nicht nur ein gemeinschaftliches Ritual oder eine zeichenhafte, symbolische Repräsentation einer spirituellen Realität« sei, sondern dass sie »in der vermittelnden Rolle der Kirche als ein Ereignis, das Gott eingesetzt hat, um die göttliche Gnade spürbar zum Zuge zu bringen«, funktioniert. »Durch den Geist wird sie zu einem willkommenen und belebenden Akt der Kirche; sie ist auch ein Akt, der in die Nachfolge Jesu einübt, in der die Täuflinge durch die Teilnahme an seinem Tod und seiner Auferstehung neu geformt werden.« (S. 150).

Siegrist legt das Augenmerk nicht auf die Bedeutung der Taufe, sondern auf ihre Funktion (S. 151). Als »teilnehmendes Bekenntnis« nimmt die Taufe »am sakramentalen Charakter der Kirche teil (...), sowohl als Antwort als auch als wirkender Akt« (S. 157). Die Taufe umfasst »zwei relevante Elemente«, zunächst ist sie »das ursprüngliche erlösende Werk, das von Christus vollbracht wurde« und dann ein »Bekenntnis der versammelten Gemeinde, das Christi Werk stattgefunden hat und in neuen Mitgliedern- der Kirche wirksam ist«. Der Akt der Taufe »als Bekenntnis wird von Leben, Tod und Auferstehung Christi, unterschieden, wenn auch von ihm bestimmt« (S. 157 f.). So »vermittelt« die Taufe »die Erlösung, die in Jesus vollbracht wurde, sie bezeichnet und bewirkt die Aneignung der Erlösung Christi als Teilnahme an seinem Leib« (S. 158).

Im 1. Teil erörtert Siegrist, warum das Verständnis der Glaubenstaufe neu konzipiert werden muss (Kap. 1 und 2); im 2. Teil nimmt er die Theologie Pilgram Marpecks und Dietrich Bonhoeffers in Anspruch um herauszufinden, wie das in der Beziehung der Kirche zu Christus und dem Heiligen Geist geschieht; und im 3. Teil entwickelt er das Konzept »des teilnehmenden Bekenntnisses«. Hier zieht er die Analogie des Eheversprechens heran, in dem der sakramentale Akt die Zustimmung beider Ehepartner erforderlich macht, ein voluntaristisch-subjektiver Akt, der aber letztlich objektiv von der Kirche bestimmt ist. Obwohl Siegrist beteuert, dass sein Zugang ökumenisch ist, gibt seine Untersuchung bedauerlicherweise kaum zu erkennen, dass der Autor sich um die Texte des Ökumenischen Rates der Kirchen bemüht hat, die von den Auseinandersetzungen über das rechte Verständnis der Taufe berichten und versucht haben,

einige Fragen zu klären, die auch Siegrist beschäftigen. Während er von der Diskussion unter nordamerikanischen Theologen reichlich Gebrauch macht, frage ich mich, ob seine Untersuchung nicht wirkungsvoller ausgefallen wäre, wenn er eine kritische Untersuchung der konfessionellen Texte und Berichte von den ökumenischen Konsultationen ins Auge gefasst hätte, in denen einige derselben Fragen erörtert wurden, die auch er zu beantworten versucht. So hätte seine Studie eine größere Relevanz für die fortdauernden Bemühungen um das Gleichgewicht zwischen den göttlichen und menschlichen Elementen im Taufgeschehen gehabt. Noch wartet die praktische theologische Aufgabe auf weitere Untersuchungen.

Jonathan Seiling

Sabine Dittrich, Im Schatten der Verschwörung. Liebe und Verrat in Zeiten der Reformation. Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2015, 153 S.; ISBN 978-3-86256-062-2, auch als E-Book, ISBN 978-3-86256-764-5.

Die Rezeptionsgeschichte Thomas Müntzers (ca. 1489-1525) spiegelt sich auch in literarischen Arbeiten wider, die in ihrer Anzahl und in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen sind. So weist die Müntzer-Bibliographie ab 1795 mehr als 200 Titel nach, die unterschiedliche literarische Gattungen und Genres repräsentieren. Auch in unseren Tagen reizt es Autoren, über ihn und sein Wirken in der Reformations- und Bauernkriegszeit in Thüringen zu schreiben. So verfasste jüngst Sabine Dittrich die historische Erzählung »Im Schatten der Verschwörung. Liebe und Verrat in Zeiten der Reformation«. Der Titel hält sein Versprechen. Und da historische Romane und Erzählungen, zumal mit nachvollziehbarem Lokalkolorit, viel Zuspruch finden, wird auch Sabine Dittrichs unterhaltsam geschriebenes Werk ihr Publikum ansprechen. Literaten, die sich Thomas Müntzer und den Akteuren dieser Zeit zuwenden, stoßen auf manche Schwierigkeiten, denn das historische Wissen über den Seelsorger und eigenwilligen Theologen weist große Lücken auf. Beispielsweise kann niemand mit Bestimmtheit sagen, wie Thomas Müntzer ausgesehen hat. Über seine Frau Ottilie von Gersen ist nur wenig bekannt, und völlig ergebnislos blieb bislang die Suche nach seinem Sohn. Somit bleibt das Schreiben ein Wagnis im mehrfachen Sinn: Die Schriftsteller sind herausgefordert, sich mit den historischen Verhältnissen in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts sowie mit der Biografie Müntzers und seinem Werk bekannt zu machen und zugleich ihre schriftstellerische Phantasie einzubringen. Sabine Dittrich stellte sich diesen Aufgaben und machte sich mit Fachliteratur

sowie einigen schriftlichen Zeugnissen Müntzers vertraut. In Thüringen sah sie sich mit eigenen Augen um, was der authentischen Schilderung einzelner Handlungsorte zu Gute kommt.

Im Jahr 1545, zwanzig Jahre nach der Zerschlagung der Thüringer Aufstände und dem gewaltsamen Tod Müntzers, lässt sie dessen Sohn Jermias nach Mühlhausen kommen. Er wuchs bislang, so erfährt der Leser, bei katholischen Pflegeeltern in Regensburg auf. Diese ließen ihn zu seinem Schutz auf den Namen Matthias taufen und nannten ihn Mias. Der junge Mann wird von seinem Pflegevater bestärkt, sich auf familiäre Spurensuche zu begeben und reist nach Thüringen. Hier trifft er auf ehemalige Weggefährten seines Vaters, die ihn vor allem an seinen ausdrucksstarken Augen als Müntzers leibliches Kind erkennen und ihn ins Vertrauen ziehen. Die Kontakte führen dazu, dass er das verbreitete Verdikt über seinen Vater als Ketzer und Aufrührer, der die Aufständischen bei Frankenhausen in den Tod getrieben haben soll, anzweifelt. In Mühlhausen verliebt er sich nicht nur, sondern er erlebt auch einige Abenteuer, einschließlich seines ungeschickten Versuchs, mit Hilfe des ihm anvertrauten Müntzerschwerts einen angeblichen Verräter im Wallgraben der Stadt zu bestrafen. Das innige Andenken an seinen Vater rührt vor allem daher, dass er in ihm den Schöpfer des auf ihn tief wirkenden deutschsprachigen Gottesdienstes wahrnimmt, und ein junger Pfarrer von St. Marien borgt ihm ein Druckexemplar der *Deutsch-Evangelischen Messe*. Zugleich distanziert Mias sich von Müntzers Aufforderung, sich gewaltsam gegen tyrannische Obrigkeiten zu wehren. Diese Forderung, so die Autorin, sei eigentlich dem aufwieglerischen Einfluss Heinrich Pfeiffers entsprungen und schließt: »Jeremias Müntzer, den Erben von Gideons Schwert, gab es nicht mehr«. Vorausschauend und Unheil ahnend, so ist weiter zu lesen, hätte auch Müntzers Frau, Ottilie von Gersen, »den Pfeiffer nie leiden mögen«. Ottilie wird nicht nur als die sich aufopfernde Frau geschildert, an der sich die Sieger erbarmungslos rächen, sondern ihr wird auch ein Ehebruch angedichtet. So sei der Vater ihres zweiten, tot geborenen Kindes nicht nur ein heimlicher Sympathisant Müntzers, sondern auch Mias Pflegevater gewesen. Was hier historisch stimmt und was der Phantasie entsprungen ist – die wenigsten Leser und Leserinnen werden es auseinander halten können und vielleicht auch gar nicht wollen. Wünschenswert wäre es, wenn die Lektüre die Neugier weckt, mehr Authentisches über Müntzer, über die Reformation und die »Revolution des gemeinen Mannes« zu erfahren.

Marion Dammaschke

172

Konfessionsgespräche über die Taufe in Menno-rode

In Menno-rode, dem mennonitischen Freizeitzentrum in der Nähe von Elspeet in den Niederlanden, haben sich Vertreter der Mennonitischen Weltkonferenz, der Römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes vom 8. bis 13. Februar 2015 das vierte Mal zu Gesprächen über die Taufe getroffen. Begonnen hatten diese Gespräche 2012.

Die Beiträge, die in diesem Jahr von John Rempel und Fernando Enns zur Diskussion gestellt wurden, sind in dieser Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter in einer deutschen Übersetzung nachzulesen. Weitere Vertreter der Mennonitischen Weltkonferenz waren Alfred Neufeld (Vorsitzender), Larry Miller (Sekretär) und Rebecca Osiro; Jonathan Seiling wurde als Gast hinzugeladen.

Die Diskussionen konzentrierten sich auf die Konvergenzen und Divergenzen in der Theologie der Taufe zwischen den Konfessionen. Die Mennoniten stellten die Frage nach einem »unterschiedslosen Taufen« (womit sie von einer Praxis abraten, in der nicht darauf geachtet wird, getaufte Kinder zu einer bewussten Verpflichtung Christus gegenüber zu führen) zur Diskussion, während Lutheraner und Katholiken die Mennoniten baten, die Praxis der Wiedertaufe solcher Katholiken und Lutheraner noch einmal sorgfältiger zu überdenken, die sich den mennonitischen Gemeinden anschließen. Abschließend bot sich der Delegation eine Gelegenheit, nach Friesland zu fahren, wo sie Orte besuchte, die an Menno Simons erinnern.

Im nächsten Jahr werden die abschließenden Gespräche in Bogota, Kolumbien, vom 28. Februar bis 5. März stattfinden; ein Abschlussbericht, an dessen Entwurf jetzt schon gearbeitet wird, soll 2017 erscheinen.

Jonathan Seiling

Konferenz in Lüneburg – Anabaptist Roots in North American Landscapes: The Plain People Today

Vom 2. bis 4. Juli fand an der Leuphana-Universität Lüneburg eine Konferenz statt, die sich mit den täuferischen bzw. mennonitischen Wurzeln in Nordamerika beschäftigte. Den Veranstalterinnen Maryann Henck, Maria Moss und Sabrina Völz gelang es, ein vielseitiges und fachübergreifendes Tagungsprogramm zusammenzustellen. Beiträge unter anderem aus der Geschichtswis-

senschaft, der Soziologie, der Literaturwissenschaft und der Theologie bildeten das Spektrum der Anabaptist Studies in seiner Breite ab. Sie boten Einblicke in aktuelle Forschungsdiskurse, innovative Methoden und die Anbindung des Forschungsfelds an breitere wissenschaftliche Diskussionen, beispielsweise zur Säkularisierungstheorie und der Persistenz des Religiösen in der Moderne. Fragen zum Wandel und zur Kontinuität von Täufergemeinschaften wurden ebenso diskutiert wie der wechselseitige Einfluss zwischen Täufergemeinschaften und der sie umgebenden Lebenswelt. Einen weiteren Schwerpunkt bildete die Frage, wie Geschichte und Gegenwart der Täufer bzw. Mennoniten in Nordamerika stärker in den Unterricht an Schulen und Hochschulen integriert werden können.

Den Konferenzauftakt machten am Donnerstagabend die Veranstalterinnen mit ihrem Einführungsvortrag zur Verortung des Forschungsfelds und dem thematischen Rahmen der Tagung. Dieser wissenschaftlichen Eröffnung folgte die Ausstrahlung von Ausschnitten des Films *Stellet Licht* über eine mennonitische Gemeinschaft in Mexiko aus dem Jahr 2007.

Zunächst beschäftigten sich am Freitagvormittag zwei Vorträge mit literatur- und sprachwissenschaftlichen Themen. Den Anfang machten Michael Kuester und Julia Michael (beide Marburg) mit ihrem Vortrag *From Plain People to Plains People: Mennonites on the Canadian Prairies*, in dem sie sich mit zeitgenössischer mennonitischer Literatur auseinandersetzten. Ihnen folgte Sabrina Völz (Lüneburg) mit ihrer gründlichen Analyse des Bestsellers von Ira Wagler *Growing Up Amish: A Memoir*. Völz ging in ihrem Vortrag auch auf grundlegende konzeptionelle Überlegungen zum Genre »New Memoir« ein, die sie in der Fallanalyse anhand des Buchs überzeugend anwenden konnte.

Anschließend hielt Donald Kraybill (Elizabethtown) seine Keynote Speech zum Thema *North American Amish and Mennonites in the Quandary of Modernity*. Kraybill als einer der renommiertesten nordamerikanischen Forscher im Bereich Anabaptist Studies gab darin zunächst einen Überblick über den historischen Ursprung und die Entwicklung der Täuferbewegung in Nordamerika. Im zweiten Teil ging er der Fähigkeit insbesondere konservativer Täufergemeinschaften wie der Amish und der Old Order Mennonites nach, den Herausforderungen der Moderne erfolgreich zu begegnen. Im zweiten Themenbereich präsentierte zunächst Martin Lutz (Berlin) konzeptionelle Überlegungen zum Forschungsfeld der »Economics of Religion« und deren Anwendungsmöglichkeiten auf die Wirtschaftsgeschichte der Amish. Im zweiten Vortrag widmete sich David A. Gilland (Lüneburg) aus theologischer Perspektive dem Thema »Anabaptist Thinking in North American Life: Where it came from, where it's been and where it might go next«.

Am Freitagnachmittag beschäftigte sich eine offene Gesprächsrunde mit der Frage, wie der thematische Bezug zu Täufern bzw. Mennoniten in Nordamerika stärker in die Schullehre eingebettet werden kann. Ein Höhepunkt der Tagung war sicherlich die anschließende Lesung von Ira Wagler aus seinem Buch und die anschließende Diskussion.

Der dritten Themenbereich am Samstagvormittag umfasste drei Vorträge. Zunächst beschäftigten sich Susan Trollinger und William Trollinger (Dayton) mit dem »Creation Museum« in Kentucky. Anschließend ging Joy Kraybill (Washington) auf das Spannungsverhältnis zwischen Religionsfreiheit und den Herausforderungen der Marktgesellschaft ein. Es folgte der Vortrag von Cory Anderson und Jennifer Anderson (Ohio) zum Thema »Recreating a North American-Based Religious Separatism in a Global Context: Beachy Amish-Mennonite Communities on Three Continents.« Den fachlichen Abschluss der Konferenz bildete die von Maria Moss moderierte Diskussion mit Donald Kraybill, Susan Trollinger und Ira Wagler zur Zukunft der »Plain People« in Nordamerika.

Die dreitägige Konferenz zeigte eindrücklich die vielfältigen Anknüpfungspunkte der »Anabaptist Studies« in unterschiedlichen Forschungskontexten auf und sie ermöglichte den interdisziplinären Fachaustausch zwischen Forscherinnen und Forschern aus Europa und Nordamerika. Es bleibt zu hoffen, dass diese positiven Impulse – wie von den Veranstalterinnen angedacht – verstetigt werden und das innovative Potenzial der Täuferforschung weiter ausgebaut werden kann.

Martin Lutz

Täuferausstellung in Reinhardsbrunn/Thüringen und Weg der Toleranz

2010 bat die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes die Täufer/ Mennoniten um Vergebung für die Verfolgung im 16. Jahrhundert. In einem bewegenden Versöhnungsgottesdienst wurden die Täuferin Barbara Unger aus Zella-Mehlis und ihre Hinrichtung 1530 in Reinhardsbrunn erwähnt. Marita Krüger, damals Regionalbischöfin für Meiningen-Suhl, war in Stuttgart und hörte von der Märtyrerin aus ihrer Region. Andere ließen sich von ihrer Betroffenheit anstecken, darunter Oberpfarrer i. R. Hans-Joachim Köhler. Er forschte nach diesen in ihrer Heimat vergessenen Opfern reformatorischer Staatsgewalt. In einem ersten Gedenkgottesdienst in der Kirche Zella St. Blasii am 18. 3. 2012 wurde ihrer gedacht. Am 18. 1. 2013, dem Jahrestag der Hinrichtung, stellte die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) das Gedenken an die sechs in Reinhardsbrunn Hingerichteten gar in den Mittelpunkt ihrer Eröffnung des

Themenjahres »Reformation und Toleranz«. Nach dem Eröffnungsgottesdienst in Waltershausen wurde am Hinrichtungsort im nahen Reinhardsbrunn eine Gedenkstele enthüllt. Am 15. 9. 2013 wiederum wurde in Zella St. Blasii ein Gedenkstein in Form eines Taufbeckens aufgestellt – es steht im Freien vor der Kirche, der Regen füllt es mit Wasser. Es ist Ausgangspunkt des Weges der Toleranz, der, am selben Tag eröffnet, über 47 km nach Reinhardsbrunn führt. Am 7. 7. 2015 wurde eine Ausstellung in Reinhardsbrunn eröffnet, die an die Hingerichteten aus dem Jahr 1530 erinnert. Noch ist die Ausstellung provisorisch in einer offenen Halle untergebracht. Als Dauerausstellung soll sie bis Ende 2015 ein bleibendes Gebäude erhalten. Etwa 100 Gäste sind zur Eröffnung gekommen, darunter als geistliche Nachfahren der Täufer Mennoniten, Baptisten und Bruderhöfer. Musikalisch umrahmt wurde die Feier durch einen Posaunenchor und das Ensemble Vocale.

Pfarrer i. R. Christfried Boelter, Initiator des Infozentrums und der Ausstellung, begrüßte die Gäste im Auftrag des Trägervereins »Kirche und Tourismus« und informierte zunächst über das Datum der Eröffnung. Der 7. Juli ist der Geburtstag Elisabeths von Thüringen. 1228 hatte sie ihren Mann Landgraf Ludwig IV. im Kloster Reinhardsbrunn begraben und sich forthin nur noch der Armenfürsorge gewidmet. Am Grab sollen zahlreiche Heilungswunder geschehen sein. Ein guter Ort für die Heilung der Erinnerungen. Auch Martin Luther war während seiner Zeit auf der Wartburg 1521 mehrfach zu Gast im Kloster. Pfarrer Boelter schlug den historischen Bogen bis zur ersten Radwegkirche, die 2001 hier geweiht wurde und zum Vorbild für inzwischen 450 andere wurde.

Oberpfarrer i. R. Hans-Joachim Köhler erzählte, wie er 2010 nach dem Anstoß aus Stuttgart im Nachforschen über die Ereignisse von 1530 überhaupt erst Täufer und Mennoniten und später die Bruderhöfer kennengelernt habe. Wie es nach einem erstem Aufsatz zu persönlichen Begegnungen mit Menschen aus dieser Tradition kam und er schließlich begann, an der Ausstellung zu arbeiten. Die Ausstellungstafeln ergäben kein geschlossenes, logisch aufgebautes Denksystem. Sie übten sich eher in einem kreisenden Denken, stellten Widersprüche dar und forderten zu eigenem Denken und Glauben heraus. So habe die Ausstellung auch keinen Anfang und kein Ende. Überall lasse sich einsteigen und dann weiter gehen zur nächsten Tafel. Nach diesen einführenden Bemerkungen zur Ausstellung folgte eine Bildbetrachtung. Mit vor 35 Jahren entstandenen Dias aus zerstörter zerkratzter Farbfolie meditierte Köhler über den aus dem Gleichgewicht der Schöpfung gefallen Menschen: erst über die Rebellion des Turmbaus und die Katastrophe der Sintflut komme er im Kreuz Jesu wieder auf den Weg. Solche meditative »Verdichtungen« finden sich auch

in der Ausstellung. Mit ihnen hat der Kurator ein Mittel gefunden, Fragmente theologischen Nachdenkens, ebenso wie kritische Anfragen an Martin Luther und seine Reformation und hier und da auch subjektiven Widerspruch einzubauen.

»Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn« dichtete der Täufer Georg Grünwald, im selben Jahr 1530 in Kufstein verbrannt, als die Todesstrafen in Reinhardtsbrunn vollstreckt wurden. Gemeinsam sang die Festversammlung sein Lied (Nr. 363 im Evangelischen Gesangbuch). Danach folgte das Grußwort des Ministerpräsidenten des Freistaates Thüringen, Bodo Ramelow. Er setzte die Verfolgung der Täufer in Beziehung zur aktuellen Verfolgung von Christen und Jesiden in Syrien und Irak und sprach sich dafür aus, sie als Flüchtlinge in Deutschland aufzunehmen.

Dr. Christine Schulz, Reformationsbeauftragte der EKM, bezeichnete die Verfolgung der Täufer als die »erste ökumenische Aktion«. Die lutherische Seite habe den gegen sie gerichteten Ketzervorwurf auf die Täufer gelenkt. Viel habe für eine theologische Debatte gesprochen, doch der Griff zur Todesstrafe habe eine tiefere inhaltliche Auseinandersetzung verhindert und zudem den Blick auf die friedlichen Grundsätze vieler Täufer verstellt.

Oberkirchenrat Dr. Georg Raatz sprach für die Vereinigte Evangelisch Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) über die Ambivalenzen von Religion im Blick auf das damalige Verhalten gegen die Täufer wie auf die Gewaltausübung heutiger islamistischer Gruppen: »Andersgläubige verbrennen ist wider den Heiligen Geist«, schrieb Luther 1519. Dieser gute Geist des jungen Luther solle ausgehen von Reinhardtsbrunn.

Oberkirchenrat Dr. Ekkehard Steinhäuser sprach als Präsident der Lutherweg-Gesellschaft vor allem zur Einweihung von Reinhardtsbrunn als einer von 150 Lutherwegstationen, die sich über sechs Bundesländer verteilen.

Wolfgang Krauß dankte im Namen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG) für den Pilgerweg der Toleranz und für das Auferstehen der täuferischen Märtyrer im Gedenken der ev. lutherischen Kirche. Für die Täufer sei der Weg der Toleranz damals ein Leidensweg gewesen. Der Titel der Ausstellung »Gefangen, gelitten, gestorben – Die Täufer in den Widersprüchen der Zeit« erinnere ihn an die Lücke im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Auch dort komme nicht das Leben Jesu zur Sprache. Täuferische Theologie und Praxis unterstreiche das Leben Jesu und seinen Ruf in die Nachfolge im Leben. In der Ausstellung komme das ja durchaus zur Sprache.

Im Auftrag des Präsidiums des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) betonte Frank Fornacon, kein heutiger Lutheraner trage Verantwortung für die Ereignisse vor 500 Jahren. In der DDR hätten landeskirchliche

und freikirchliche Christen gemeinsam gelitten. Seit ihrer Entstehung hätten Baptisten sich für grundlegende Menschenrechte wie Glaubens- und Gewissensfreiheit eingesetzt. Unterschiedslos müssten diese Grundrechte für alle Glaubensrichtungen und Nichtgläubige gelten. Das beinhaltet auch ein Asylrecht für verfolgte Jesiden, Muslime und Christen. Auch für Muslime, die zum christlichen Glauben kommen und deswegen in ihren Heimatländern bedroht werden.

Daniel Hug von der Bruderhof-Gemeinschaft Bad Klosterlausnitz sprach seinen Dank aus, dass die Nachfahren von Verfolgten und Verfolgte heute im Gedenken vereint seien. Nicht nur weltanschauliche und theologische Unterschiede seien auszuhalten, sondern auch daraus resultierende sehr verschiedene Handlungsweisen. Wo Übereinstimmung nicht möglich sei, sei uns Nächsten- und Feindesliebe aufgetragen, wie das in der Ausstellung gezeigte Beispiel von Dirk Willems, der 1569 seine Hinrichtung in Kauf nimmt, um seinen Verfolger zu retten.

Auf 64 Seiten dokumentiert der ansprechend gestaltete Katalog alle Texte und viele Bilder der Ausstellung. Neben der Druckfassung vor Ort oder per Post erhältlich, gibt es ihn als PDF im Internet: *Gefangen, gelitten, gestorben – Die Täufer in den Widersprüchen der Zeit*: Dauerausstellung, Reinhardsbrunn 05, 99894 Friedrichroda, Thüringer Informationszentrum Spiritueller Tourismus im Klosterpark Reinhardsbrunn, Reinhardsbrunn 05, 99894 Friedrichroda, 03623-303085; info@taeuferausstellung.de, www.taeuferausstellung.de

Wolfgang Krauß

Lebenserinnerungen Johannes Rempels: Vom Ural nach Kiel

Vor zwei Jahren wurden die autobiographischen Aufzeichnungen Johannes Rempels posthum veröffentlicht, der 1909 in Rodnitschnoje in der Nähe von Orenburg am Ural als Sohn mennonitischer Eltern geboren wurde und 1990 als pensionierter Pastor der lutherischen Kirche in Kiel gestorben ist. Diese Aufzeichnungen umfassen einen weiten Weg: Vom mennonitischen Bauernjungen am Ural zum lutherischen Pastor in Kiel. In epischer Breite zeichnet Rempel die einzelnen, vor allem von Kriegs- und Nachkriegszeit bestimmten Stationen seines Lebens nach. Er wurde verhaftet, nach Archangelsk verbannt und fand 1930 auf abenteuerliche Weise einen Fluchtweg in den Westen. Er nahm das Studium im Predigerseminar von St. Chrischona bei Basel auf, studierte in Tübingen und Berlin neben Theologie auch Philosophie und Geschichte. Er schloss das Theologiestudium nach dem Krieg in Kiel ab und trat in den Dienst

der evangelisch-lutherischen Kirche. Hier arbeitete er eng mit Propst Hans Asmussen zusammen, einem der herausragenden Vertreter der Bekenntenden Kirche im Dritten Reich. Gleichzeitig betreute er die Mennoniten, die sich in einer neugegründeten Gemeinde in und um Kiel zusammengefunden hatten. Diese Autobiographie ist ein bemerkenswertes Dokument nicht nur der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte, sondern auch eines eindrucksvollen Versuchs, die schuldbeladene Vergangenheit der Deutschen und ihrer Kirchen in ökumenischem Geist zu verarbeiten.

Johannes Rempel, Mit Gott über die Mauer springen. Vom mennonitischen Bauernjungen am Ural zum Kieler Pastor. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 57, Matthiesen Verlag, Husum 2013, 536 S., kart., ISBN 978-3-7868-5502-6.

MGBI

Pressemitteilung zu einer Neuerscheinung: Schweiz - Pfalz - Pennsylvania

Die pfälzische Alltagskultur war bisher nicht Gegenstand der sozial- oder geisteswissenschaftlichen Forschung. So herrscht bis heute allgemein und ungebrochen die Vorstellung, dass das Kulturprofil selbstverständlich mit der eigenen ethnischen Gruppe der Pfälzer zusammenhänge, so als hätten sie eine eigene kulturelle Prägung. Es gibt aber keine »Pfälzer« in einem ethno-kulturellen Sinn! Die Ursache liegt bei den Folgen des Dreißigjährigen Krieges, der die größte zivilisatorische Zäsur der Neuzeit darstellt. Dazu hat der Pfälzer Volkskundler Helmut Seebach (Mainz) eine wissenschaftliche Studie mit dem programmatischen Titel »Schweiz-Pfalz-Pennsylvania« vorgelegt. Demnach ergibt sich folgende Ausgangslage:

Das Gebiet der Pfalz ist noch Jahrzehnte nach Ende des Dreißigjährigen Krieges nahezu entvölkert, die Siedlungen sind zerstört und das Land liegt brach. Flüchtlinge aus dem alpinen Raum, zumeist aus der Schweiz, beginnen ein friedliches Kolonisationswerk. Die Kolonisatoren sind Mennoniten und Reformierte, die nach 1708 auch in Irland und in Pennsylvania erfolgreiche Kolonisationsunternehmen begründen. Aufgrund ihrer überlegenen Kultur in allen Bereichen des menschlichen Lebens und Wirtschaftens formen sie in ihren jeweiligen Zielländern eine neue Gesellschaft nach ihrem Glauben und nach ihren in der Alpenheimat bewährten kulturellen Mustern.

Die Mennoniten sind Agrarpioniere und die unter ihren Pflug genommenen Landschaften in der Pfalz, in Irland und Pennsylvania entwickeln sich zu Mustertälern durch die Einführung neuer landwirtschaftlicher Kulturen, Geräte und Methoden. Sie sind stets die ersten, die Flachs und Hanf, Dick- oder

Runkelrüben anbauen, die in Europa neue Kultur der Kartoffeln nutzen, eine künstliche »Wechselwiese« mit Wicken, Esparsette, Klee und Luzerne anlegen, eine moderne, technisch aufwendige Wiesenwässerung praktizieren.

Ackerbau und Viehzucht gehen bei ihnen Hand in Hand: Je mehr Futter – je mehr Vieh, je mehr Vieh – je mehr Dung, je mehr Dung – je größer der Ertrag der Äcker! lautet ihre ökonomische Grundregel, die auf der realen, praktischen Erfahrung beruht, dass die Wiese »die Mutter des Ackers« ist. Durch eine konsequente Stallhaltung des Viehs können Felder und Wiesen erstmals planmäßig mit Jauche und Stallmist versorgt werden. Sie führen in ihren jeweiligen Siedlungsländern den Pflug und Wagen mit eisenbeschlagenen Rädern ein, das Jauchefass und die Kornfege. Als Viehzüchter nutzen sie die aus ihrer Heimat bewährten Rassen (Simmentaler Höhenvieh, Saaner Ziege). Eine fortschrittliche Milchwirtschaft bringt eine neue Art von Käse hervor: Hartkäse.

Fleiß und Tüchtigkeit gehören zu ihrem psychologischen Marschgepäck. Die kulturellen Hervorbringungen der Reformierten/Mennoniten/Amische sind stets religiös motiviert, jedoch kommen damit zugleich soziale und ökonomische Vorstellungen zur Entfaltung. Dies zeigt sich beispielsweise im Nahrungserwerb (Ackerbau gemäß Genesis 2,15), bei der Kleidung (Leinen gemäß 3. Buch Mose Kapitel 16,4 und Holzschuhe), im Hausbau (Großeltern-/Vorbehaltshaus), im bevorzugten Weberhandwerk als (Neben-)Beruf. Ihr protestantischer Glaube und ihr calvinisches Arbeitsethos begünstigen einen materiellen, weltlichen Wohlstand. Doch sie streben ihn nicht um seiner selbst willen an, sondern um der Gemeinschaft Christi und um Gottes Willen.

Als Ackerbauern und zugleich Viehzüchter errichten sie das beiden Ansprüchen genügende Einfirsthaus, das später im 18. Jahrhundert zum standardmäßigen Kolonistenhaus der »Pfälzer« Auswanderer nach Ost und West wird. Ihre bevorzugte geschlossene Vererbung aufgrund des Anerbenrechts (Primogenitur) hat zu einer besonderen Häusergruppe u. a. auf der Sickinger Höhe geführt. Ein Generationen übergreifendes Denken (Großeltern-/Vorbehaltshaus) und eine im sozialen und ökonomischen Sinne nachhaltige Lebenspraxis (Wetterschutz, Schindelhäuser, Rampenscheune) sind handlungsorientierte Leitvorstellungen.

Haus und Hof, ihren gesamten Besitz, stellen sie unter eine spirituelle Schutzhülle mit Hilfe allerlei volksmagischer Zeichen (Andreaszeichen, Raute, Hexen- und Sternzeichen). Der christliche Glaube allein scheint nicht ausreichend für eine gesicherte Daseinsvorsorge und bedarf der Ergänzung durch praktizierte Vorstellungen des Aberglaubens (Elwetrittsche, Haus- und Stallsegen) und der Wetter- und Ernteorakel.

In allen ihren Zielländern wie Pfalz, Irland und Pennsylvania bewahrt die sozi-

ale Gruppe zunächst ihr eigenes, identisches Kulturprofil. Dabei erweisen sich die Religionszugehörigkeit und die Bevorzugung bestimmter Heiratsstrategien als bestimmende Integrationsfaktoren.

Die eigentliche Rolle der Pfalz in der Kulturgeschichte Mitteleuropas zeigt sich lediglich darin, dass sie Brückenkopf und Drehscheibe eines mächtigen Stromes und Austauschs von Menschen, Dingen und Ideen war. Die nach 1650 einsetzende mitteleuropäische Massenmigration, wie sie sich in der modernen Geschichte Europas bis dahin noch nicht ereignet hatte, wird mit ihren fundamentalen sozialen, wirtschaftlichen und gesamtulturellen Folgen durch eine Inventarisierung vergleichbarer volkskundlicher Sachverhalte in der Schweiz, der Pfalz und in Pennsylvania erfahrbar gemacht. Die ausgelöste Kulturströmung verlief am Oberrhein von Süden nach Norden in alles noch Bestehende einblendenden Wellen, die überall gleiche kulturelle Muster entsprechend dem Kulturprofil ihrer Träger hervorbrachten (Schwarzwald, Elsass, Odenwald). In der rückblickenden Zusammenschau ergibt sich der Eindruck einer einzigartigen oberrheinischen Kulturrevolution, die ein vollkommen neues Denken, Handeln und Wirtschaften mit sich brachte.

Sachstand ist: Die Pfälzer sind im 21. Jahrhundert aktuell dabei, die letzten Reste der überlieferten materiellen Kultur, der Sitten und Gewohnheiten der Schweizer Urahnen aufzugeben wie beispielsweise das Tragen von Holzschuhen, den Verzehr des Straubengebäcks, die Aufführung der Narrenspiele des Pfingstquack und des Hansel Fingerhut, die Verkleidung von Häusern mit Holzschindeln – nur noch die alte Schweizer Kuh in Gestalt des palatinisierten Glanrindes wird wohl noch zu retten sein, weil sein fein marmoriertes Fleisch so gut schmeckt ...

Das Buch korrigiert Vorstellungen und Prämissen der bisherigen Geschichts- und Einwanderungsforschung fundamental. So hat die Kontinuitätstheorie keine Gültigkeit mehr, die besagt, dass die pfälzische Alltagskultur mit einer pfälzischen Restbevölkerung den Dreißigjährigen Krieg unbeeinflusst überlebt hätte. Auch die bisherige Behauptung, die »Palatines« in Irland und Pennsylvania seien »Pfälzer«, wird als falsch entlarvt. Seebachs Grundlagenwerk korrigiert und erweitert zugleich die traditionellen Vorstellungen von der Pfalz um eine kulturelle Dimension: im ethnokulturellen Prozess der Pfalzwerdung haben die alpin-schweizerischen Kulturelemente konstitutiven Charakter.

Helmut Seebach, Schweiz – Pfalz – Pennsylvania. Ursprung und Werden von Pfalz und Pfälzern – eine kulturwissenschaftliche Grundlegung. Bachstelz-Verlag Helmut Seebach, Mainz (Waldstr. 6, 55124 Mainz-Gonsenheim) 2015, 285 S., 59 Abb., ISBN 978-3-924115-38-8.

Selbstanzeige

Grüße zum 80. Geburtstag Diether Götz Lichdis

Am 18. Juli 2015 feierte Diether Götz Lichdi seinen 80. Geburtstag in Heilbronn. Der Vorstand und der Beirat des Mennonitischen Lexikons übermitteln ihm auf diesem Wege ihre Geburtstagsgrüße und verbinden damit den Dank für seine Bemühungen um die Geschichte der Mennoniten. Er hat sich in diese Geschichte tief eingearbeitet und sich darum bemüht, sie in immer neuen publizistischen Anläufen in Erinnerung zu halten. Seine Darstellung der Mennoniten im Dritten Reich (1977) hat zur Klärung dieses dunklen Kapitels mennonitischer Geschichte beigetragen und wird immer noch zu Rate gezogen. Auf dem Markt befindet sich auch die populär gehaltene Gesamtdarstellung der *Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche* (2004). Beachtung haben inzwischen ebenfalls die Kapitel gefunden, die Diether Götz Lichdi zum Europa-Buch des fünfbandigen Projekts der *Global Mennonite History* beigetragen hat. Schließlich ist sein Engagement im Verein für Freikirchenforschung zu erwähnen, in dessen Zeitschrift er Aufsätze zu wichtigen Aspekten der Mennonitengeschichte veröffentlicht hat und den Mennonitengemeinden heute Gehör verleiht. Diether Götz Lichdi hat seinen Platz zwischen Gemeinde und Geschichtswissenschaft gefunden und leistet dem historischen Orientierungsbedürfnis der Gemeinden einen wichtigen Dienst. Dafür sind der Vorstand und Beirat des Mennonitischen Geschichtsvereins ihm sehr dankbar.

MGV

Zum Gedenken an Gustav Adolf Benrath (1931-2014)

Am 5. November 2014 ist der langjährige Mainzer Kirchenhistoriker Prof. Dr. theol. Gustav Adolf Benrath, Litt. D. h.c. nach langer, mit Geduld und Glaubenszuversicht ertragener Krankheit in Ladenburg verstorben.

Gustav Adolf Benrath stammte aus Karlsruhe. Sein Vater war evangelischer Pfarrer, beide Großväter waren Theologieprofessoren. Nach dem Abitur in Heidelberg und einem Studienjahr in den USA studierte er in Heidelberg und Wien evangelische Theologie und legte 1957 das Erste Theologische Examen ab. 1959 erwarb er in Heidelberg bei Heinrich Bornkamm mit einer Dissertation über *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert* den theologischen Doktorgrad. 1964 habilitierte Benrath sich ebenfalls in Heidelberg mit einer Arbeit zu *Wyclifs Bibelkommentar*. 1969 verlieh ihm das Ursinus College in Collegeville (Pennsylvania, USA) ehrenhalber den literaturwissenschaftlichen Doktorgrad. 1970 wurde er zum Pfarrer der Evangelischen Kirche in Baden ordiniert.

Obwohl er Heidelberg und der Kurpfalz stets verbunden blieb, fand Gustav Adolf Benrath seine dauernde Wirkungsstätte ab 1970 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz, wo er als Nachfolger von Martin Schmidt bis 1997 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte war und viele Generationen von Studierenden geprägt hat. Einen ehrenvollen Ruf an die Universität Münster lehnte er 1976 ab. Von 1973-1975 und von 1991-1993 gehörte er dem Senat der Universität Mainz an, 1976/77 war er Dekan des Fachbereichs Evangelische Theologie. Neben seiner Professur versah er in den Jahren 1991 bis 1992 kommissarisch das Amt des Direktors des Instituts für Europäische Geschichte (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) in Mainz. Zu seinem 70. Geburtstag wurde Gustav Adolf Benrath von seinen Schülern mit einer Festschrift geehrt (*Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit*, Karlsruhe/Darmstadt 2001), anlässlich seines 80. Geburtstags erschien ein Sammelband mit ausgewählten Aufsätzen (*Reformation – Union – Erweckung*, Göttingen 2011).

Gustav Adolf Benrath verkörperte im besten Sinne das Ideal des deutschen Gelehrten. Er war kein Freund steiler Thesen und lauter Töne. Nicht an Sensation und Öffentlichkeitswirkung war es ihm gelegen; seine Forschungsarbeit war vielmehr gekennzeichnet durch magistrale Handbuchbeiträge, luzide Lexiko-

nartikel, mustergültige Quelleneditionen und akribische Detailforschungen von bleibendem Wert. Einen durchgehenden Interessenschwerpunkt bildete die Geschichte seiner badisch-pfälzischen Heimat. Hier beschäftigten ihn v. a. die reformierte Konfessionalisierung und die kirchlichen Unionsbestrebungen, aber auch die Erweckungsbewegung. Bedeutenden Gestalten wie Franz Junius, Abraham Scultetus, David Pareus, Johann Peter Hebel und Aloys Henhöfer hat er wichtige Forschungsbeiträge gewidmet. Als langjähriges Vorstandsmitglied des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden und des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte hat er der territorialkirchen-geschichtlichen Forschung wichtige Impulse gegeben.

Aus der Arbeit an seiner Habilitationsschrift ging eine lebenslange Beschäftigung vor allem mit John Wyclif, aber auch mit Jan Hus, Johann von Wesel, Pupper von Goch und den übrigen sog. Vorreformatoren hervor. 1967 gab Benrath die viel beachtete Quellensammlung *Wegbereiter der Reformation* heraus, im Jahr darauf folgte ein weiterer Band über »Reformtheologen des 15. Jahrhunderts«. Für die erste Auflage der von Raymund Kottje und Bernd Moeller begründeten *Ökumenischen Kirchengeschichte* verfasste Benrath den Abschnitt »Von der Hochscholastik zur Spätscholastik«.

Einen weiteren Arbeitsschwerpunkt bildete daneben die Erforschung des reformierten Pietismus und der Erweckungsbewegung. Seit Anfang der 1970er Jahre beschäftigte sich Gustav Adolf Benrath mit Johann Heinrich Jung-Stilling, dessen berühmte Lebensgeschichte er 1976 edierte. In den letzten beiden Lebensjahrzehnten kam dazu die Beschäftigung mit Gerhard Tersteegen, dessen deutsche Briefe er 2008 in der maßgeblichen kritischen Edition herausgebracht hat. Für die vierbändige *Geschichte des Pietismus* hat Benrath eine instruktive Übersicht über die Erweckungsbewegung in Deutschland verfasst. Sein besonderes Interesse an der Frömmigkeitsgeschichte hat Gustav Adolf Benrath auch zur Beschäftigung mit dem Täufertum gebracht. Obgleich die Täuferforschung nicht zu seinen Hauptarbeitsfeldern gehörte, hat er auch hier Wichtiges geleistet. Sein Zugang war ein doppelter: einerseits von der Reformationsgeschichte, andererseits von seinen Tersteegen-Studien her. Von 1970 bis 1997 gehörte Benrath dem Vorstand des Vereins für Reformationsgeschichte (VRG) an. Von 1976 bis 1992 bzw. 1997 war er Herausgeber der beiden Schriftenreihen des Vereins, der *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* (SVRG 190-197, 1978-1992) und der *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* (QFRG 44-67, 1976-1997). Daneben war er seit 1975 Mitglied der Täuferaktenkommission des VRG, die damals die einschlägigen Editionen zum Täufertum in Österreich und in Straßburg besorgte. In dieser Eigenschaft gehörte Gustav Adolf Benrath von 1975 bis 1997 auch dem Beirat des Men-

nonitischen Geschichtsvereins an. Mit seinem 1980/84 erstmals erschienenen umfangreichen theologiegeschichtlichen Überblicksartikel über den »linken Flügel« der Reformation in Carl Andresens 1989 wieder nachgedrucktem *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* – neben Spiritualismus, Humanismus und Antitrinitarismus behandelte er hier ausführlich das Taufertum – hat er einen bis heute maßgeblichen Orientierungsbeitrag geleistet. Aus den Forschungen der letzten Lebensjahre gingen dann der Tersteegen-Artikel im *Mennonitischen Lexikon* (2010) und der 2012 und 2013 in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* erschienene Aufsatz zu Tersteegens Freundschaft mit dem Krefelder Mennoniten Arnold Goyen (1699-1762) hervor.

Gustav Adolf Benrath starb einen Monat vor seinem 83. Geburtstag. Er hinterlässt seine Ehefrau und drei erwachsene Kinder. Seine Weggefährten, Kollegen und Schüler werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren.

Wolf-Friedrich Schäußele

Bernd Quiring (1940 – 2014)

Bernd Quiring ist am 19. Dezember in seinem 75. Lebensjahr nach einer längeren Krankheit, von seiner Familie liebevoll umsorgt, zu Hause gestorben. Nach der Trauerfeier wurde er auf dem Friedhof Manfort in Leverkusen zu Grabe getragen. Er ist am 6. August 1940 als zweites Kind von Käthe und Otto Quiring in Marienburg geboren. Sein Vater, ein Kaufmann mit einem eigenen Kolonialwarengeschäft, wurde zu Beginn des Krieges eingezogen und ist wahrscheinlich in Ungarn gefallen.

Mit seiner Mutter, seiner Schwester und den Großeltern mussten sie sich 1945 auf die Flucht begeben. Doch der Sohn fühlte sich stets mit Westpreußen und vor allem Marienburg verbunden, auch wenn er schon früh erkannt hatte, dass es keine Rückkehr mehr geben würde. Für ihn war es wichtig, sich mit dem polnischen Volk zu versöhnen und zu einem guten nachbarlichen Miteinander zu gelangen. Auch die Wirren, die Flucht sowie die Nachkriegszeit blieben Bernd Quiring in lebendiger Erinnerung und prägten ihn auf vielfache Weise. Im September 1951 zog seine Familie in die Mennonitenstraße auf Torney. Trotz schwieriger Umstände gelang es seiner Mutter, den Kindern eine gute Bildung zu ermöglichen. Der Sohn besuchte das Heisenberg-Gymnasium in Neuwied. Anschließend studierte er Chemie an der Universität Bonn, wo er auch promoviert wurde. Bevor er seine Arbeit bei der Bayer AG in Leverkusen in der zentralen Forschung aufnahm, hatte er schon ein dreiviertel Jahr am Chemischen Institut der Bonner Universität gearbeitet. Ein Höhepunkt in

seinem beruflichen Leben war die Verleihung der Goldmedaille und des Preisgeldes, die er für einen Vortrag über »gepfropfte Lackrohstoffe« anlässlich einer Tagung der italienischen Lack- und Pigmentindustrie in Florenz erhielt. Fleiß und Treue zeichneten ihn aus. Er blieb bis zu seiner Pensionierung bei dem Bayer Konzern.

Bernd Quiring interessierte sich für vieles und war auch vielseitig aktiv: im Ruderverein, auf Wanderungen und Reisen. Er besuchte mit seiner Frau gern Theater- und Musikveranstaltungen und war für Kultur allgemein aufgeschlossen.

Pfingsten 1955 wurde er in Neuwied von dem Ältesten Otto Wiebe getauft. Am 16. April 1966 heiratete er Heidelore Mohr. Ihnen wurden drei Söhne geboren. Aus beruflichen Gründen wurde der Wohnort der Familie schließlich nach Leverkusen verlegt. Obwohl er und seine Frau ein gutes Verhältnis zur evangelischen Kirche vor Ort unterhielten, waren ihnen die Zugehörigkeit zu den Gemeinden der Mennoniten wichtig. Die empfangene Hilfe durch die nordamerikanischen Mennoniten nach dem Krieg war der Grund für sein Engagement im Mennonitentum. Er war an der Gründung des »Freundeskreises« beteiligt, der sich für die Finanzierung der Norddeutschen Jugendarbeit einsetzte. Jahrelang war er in der Norddeutschen Jugendkommission tätig. 1989 übernahm er für vier Jahre den Vorsitz im Vorstand der Evangelischen Mennonitengemeinde in Neuwied-Torney, in der er nach der Flucht aufgewachsen und getauft worden war. Während seiner Vorstandstätigkeit hat er viel dazu beigetragen, dass die Gemeindeglieder der Spätaussiedler aus der Sowjetunion und ehemalige Westpreußen zusammengewachsen sind. Im Ruhestand übernahm er die Aufgaben als Delegierter der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden im Deutschen Mennonitischen Missionskomitee, das er von 2000 bis 2006 leitete. Er war Mitbegründer der Mennonitischen Männertagung und Beiratsmitglied im Mennonitischen Arbeitskreis Polen.

Seit 1999 bis zu seinem Tod war er im Beirat des Mennonitischen Geschichtsvereins tätig. Er selbst bezeichnete sich als »Amateurhistoriker« und schrieb historische Artikel für das revidierte Mennonitische Lexikon und das Buch *Die ost- und westpreußischen Mennoniten* (Teil II), für das *Mennonitische Jahrbuch* und die mennonitische Gemeindezeitschrift *Die Brücke*. Ihm half die Geschichte die Gegenwart und Zukunft verantwortungsvoll und menschenfreundlich zu gestalten. Besonders wichtig war ihm die Familie, das Füreinanderdasein. Er gehört zu den Glaubenspersonen, von denen in der Bibel geschrieben steht: »Ahmt ihren Glauben nach.«

Daniel Geiser-Oppliger

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende: Dr. Astrid von Schlachta, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg; astrid.von-schlachta@geschichte.uni-regensburg.de
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: z. Zt. durch 2. Vorsitzenden kommissarisch geführt
- Schriftleitung siehe S. 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
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

kommissarisch von Ulrich Wiebe verwaltet
ab 1. Januar 2016 von Matthias Bartels
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 auf Wunsch 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
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
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 Gary J. Waltner. 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 Gary J. Waltner, Mennonitische Forschungsstelle (see above).

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitische 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 60410), 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), 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 1: 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
- Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover Euro 21,50 / 25,00

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

1. Hans-Jürgen Goertz u. a., 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 (16) bis 70 (2013): Information und Bestellung über: Jochen Schowalter, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Mennonitisches Lexikon, Band 1-IV, 1913-1967, Nachdruck 1986: Information und Bestellung über: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden.

Kassenbericht des Mennonitischen Geschichtsvereins

01.01.2014 - 31.12.2014

Einnahmen	Summen	davon
Mitgliedsbeiträge	12.747,90	
Mitgliedsbeiträge Vorjahre	20.161,00	
Spenden	16.417,78	
Spenden allgemein		11.067,78
Spenden Sonderfonds Mennlex		5.000,00
Spenden Tagung Münster		350,00
Buchverkäufe	5.214,70	
Menn. Geschichtsblätter		2.498,40
sonstige Buchverkäufe		2.716,30
Kapitalerträge	1.217,84	
Mieteinnahmen + Nebenkosten	4.363,14	
sonstige Einnahmen	99,01	
Summe Einnahmen	60.221,37	

Ausgaben	Summen	davon
Forschungsstelle	53.893,27	
Bücher, Restaurierungen		5.622,06
Betriebskosten Gebäude		4.598,28
Einstellung in die Instandhaltungsrücklage		25.000,00
Personal Forschungsstelle		10.333,41
Geräte/EDV/Inventar		8.097,68
Versicherungen/sonstiger Aufwand		241,84
Buchverlegungen / Projekte	27.308,23	
MGBL, Druck und Versand		6.958,23
MennLex (Ausgaben und Rückstellung)		10.000,00
Rückstellung für NS-Tagung		10.350,00
Mennokate	1.020,00	
Verwaltungskosten	9.837,38	
Büromaterial		1.563,97
Porto/Telefon		3.125,40
Externe Unterstützung/Outsourcing		1.604,55
Reisekosten		1.834,13
Öffentlichkeitsarbeit/Werbung/Flyer		1.141,82
Bankgebühren		201,77
Versicherungen/sonstiger Aufwand		365,74
Summe Ausgaben	92.058,88	

Einnahmen - Ausgaben	-31.837,51
-----------------------------	-------------------

Kassenbestand 31.12.2013	70.560,17
Mindereinnahmen	-31.837,51
Kassenbestand 31.12.2014	38.722,66

	Bestandsnachweis	
	31.12.2013	31.12.2014
Postbank Giro	16.838,12	35.798,65
Postbank BuSpar	23.489,07	23.578,85
Ev. Bank Giro	4.232,98	1.070,11
Ev.Bank Sparkonto	26.000,00	24.088,06
sonstige Forderungen		588,55
sonstige Verbindlichkeiten		-1.393,09
Gebäude-Instandhaltung		-25.000,00
NS-Tagung		-10.350,00
Menn-Lex Projekt		-9.658,47
	70.560,17	38.722,66

Döbeln, 09.04.2015

(Peter Hege im Auftrag von Gary Waltner)

