



WZ

Z A

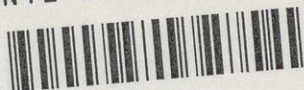
2506

Mennonitische Geschichtsblätter

67. Jahrgang 2010



N12<525957386 021



UBTÜBINGEN

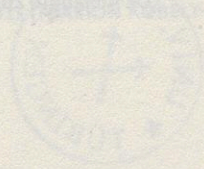


Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

67. Jahrgang 2010

67-2010-67



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

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

Priv.-Doz. Dr. Marion **Kobelt-Groch**, Bergstr. 4, 23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de

Christoph **Wiebe**, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; cw@mennoniten-kr.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Ursula **Broicher**, Hohenzollernstraße 53, 47799 Krefeld; ursulabroicher@gmx.de
Pastor Rainer W. **Burkart** (mag. theol.), Torneystraße 90 a, 56567 Neuwied;
pastor@mennoniten-neuwied.de

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

Daniel **Geiser-Oppliger**, Chemin du Saux 4A, CH-1131 Tolochenaz/VD;
danielgeiser@tele2.ch

Lydie **Hege**, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; lydiehege@t-online.de

Katherine **Hill**, 118 Ashford Court, London, NW2 6BT, Großbritannien;
katherinehill5@gmail.com

Susanne **Isaak-Mans**, Alteckstraße 63, 56567 Neuwied; info@menndia-neuwied.de

Dr. Hanspeter **Jecker**, Fulenbachweg 4, CH-4132 Muttenz; jecker@bienenberg.ch

Dr. Ralf **Klötzer**, Zumbroockstraße 2, 48153 Münster; R.Kloetzer@gmx.de

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

Prof. Dr. Franklin **Kopitzsch**, Historisches Seminar der Universität Hamburg, Allende-
Platz 1, 20146 Hamburg; franklin.kopitzsch@uni-hamburg.de

Wolfgang **Krauß**, Ulrichsplatz 7, 86150 Augsburg; wolf@loewe-und-lamm.de

Alfred **Neufeld**, c.d.c 166 Concordia Asunción, Paraguay; aneufeld@rieder.net.py

James P. **Regier**, 1125 Blaine Ave., South Bend, IN 46616, USA; jregier@nd.edu

Katharina **Reinholdt**, Historisches Institut der Universität des Saarlandes, Postfach
151150, 66041 Saarbrücken; k.reinholdt@mx.uni-saarland.de

Prof. Dr. Gerhard **Rempel**, 601 Mainsail Circle, Jupiter, FL, 33477-1406, USA;
grempel@me.com

John **Rempel**, Associated Mennonite Biblical Seminary, 3003 Benham Ave., Elkhart, IN
46517, USA; jrempe@ambs.edu

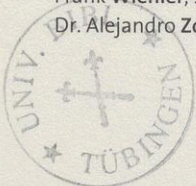
Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Fachbereich für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar
Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin;
mrothkegel@baptisten.org

Prof. Dr. Anselm **Schubert**, Reichartstraße 4, 99094 Erfurt; anselm.schubert@gmx.de

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

Frank **Wiehler**, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg; fwiehler@t-online.de

Dr. Alejandro **Zorzin**, Burgstraße 5, 67159 Friedelsheim; reyzorzin@t-online.de



ZA 2506-67

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 9 ANSELM SCHUBERT · »Heiligung des Namens«. Zu den jüdischen Anfängen täuferischer Martyriumstheologie
- 25 ALEJANDRO ZORZIN · Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528)
- 51 KATHERINE HILL · Blut, Taufe und Identität: Beobachtungen zur Entwicklung des Täuferturns in Thüringen, ca. 1520–1550
- 69 RAINER KOBE · Die Vermeulen-Bibel des Wilhelm von den Blocke von 1607
- 77 MARION KOBELT-GROCH · Neue Wege oder alte Bahnen? »Gedanken und Winke« zur Kindererziehung von Antje Brons (1892)
- 87 GERHARD REMPEL · Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen

Mennoniten im ökumenischen Gespräch

- 135 RAINER W. BURKART · Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Der Dialog zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Lutherischen Weltbund 2005 bis 2008

Von neuen Büchern

- 143 *Grenzen des Täuferturns* (RAINER W. BURKART)
- 147 Thomas Kaufmann, *Thomas Müntzer, »Zwickauer Propheten« und sächsische Radikale* (JAMES M. STAYER)
- 151 Günter Vogler (Hg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald* (FRANKLIN KOPITZSCH)
- 152 W. de Bakker, M. Driedger, J. M. Stayer, *Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster, 1530–35* (RALF KLÖTZER)
- 157 W. Klaassen u. W. Klassen, *Marpeck. A Life of Dissent and Conformity* (MARTIN ROTHKEGEL)
- 161 Linda A. Huebert Hecht, *Women in Early Austrian Anabaptism* (MARION KOBELT-GROCH)
- 162 Doris Brodbeck (Hg.), *Dem Schweigen entronnen – Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts* (MARION KOBELT-GROCH)

- 164 Frank Konersmann, *Das Gästebuch der mennonitischen Bauernfamilie David Möllinger senior* (CHRISTOPH WIEBE)
- 166 Peter J. Klassen, *Mennonites in Early Modern Poland and Prussia* (FRANK WIEHLER)
- 170 James Urry, *Mennonites, Politics, and Peoplehood. Europe – Russia – Canada, 1525 to 1980* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 176 Heinrich B. Unruh, *Fügungen und Führungen. Benjamin Heinrich Unruh (1881–1959)* (ALFRED NEUFELD)
- 183 Claudia Maria Corlazzoli, *Religionsunterricht von kleineren Religionsgemeinschaften an öffentlichen Schulen in Deutschland* (CHRISTOPH WIEBE)
- 188 Ulrike Renk, *Die Frau des Seidenwebers* (URSULA BROICHER)

Selbstanzeige

- 192 Katharina Reinholdt, *Ein Leib in Christo werden. Ehevorstellungen und Ehepraxis im Täufertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts*

Berichte Hinweise, Meldungen

- 195 Täufer und Reformierte im Disput (HJG)
- 195 Museumsführer zum österreichischen Täufermuseum (cw)
- 196 Balthasar Hubmaier, Waldshuter Täufer und der Bauernkrieg im Schwarzwald (FRANK WIEHLER)
- 197 Neues Buch über den Mennonite Voluntary Service
- 197 Thomas Müntzer in Lateinamerika
- 198 Zum Klagen keine Zeit – das Leben einer tapferen Frau aus Westpreußen
- 199 Das Beispiel einer geschwisterlichen Kirche (WOLFGANG KRAUSS)
- 200 Untersuchung zur »Konjunktur« der Minderheitenforschung
- 201 Bruchstücke radikaler Theologie heute – eine Neuerscheinung
- 202 Studie über rußlanddeutsche Aussiedlergemeinden (cw)
- 202 Familienforscher Adalbert Goertz sucht Unterlagen
- 203 Die Stadt Elbing erinnert sich ihrer mennonitischen Vergangenheit (FRANK WIEHLER)
- 206 Timeline II – mennonitische Geschichte auf 2,6 Meter Länge (cw)
- 207 Frühes Manuskript von Dirk Cattepoel aufgetaucht (SUSANNE ISAAK-MANS, CHRISTOPH WIEBE)
- 208 Täuferweg (»Chemin des Anabaptistes«) eröffnet (DANIEL GEISER-OPPLIGER)
- 209 Wiederherstellung einer Täuferbrücke (DANIEL GEISER-OPPLIGER)

- 210 Mennonitisches Lexikon geht online (BENJI WIEBE)
- 210 Call for Papers – Täufergeschichtliches Kolloquium in der Schweiz (HANSPETER JECKER)
- 214 »Solange die Juden nicht frei sind, sind wir selbst nicht frei« – Festakt der Stadt Krefeld zu Ehren Hermann von Beckeraths (cw)
- 217 Ehrung für den Täuferforscher Prof. Dr. James M. Stayer
- 218 Weiteres Buch über Rußlandmennoniten (cw)
- 218 Kriminalroman im Milieu plautdietsch sprechender Spätaus-siedler
- 219 Krieg, Indianer, Mennoniten – zwei Bücher von Peter P. Klassen (LYDIE HEGE)
- 223 Konferenz über Mennoniten und Moderne in Kansas (JAMES REGIER)
- 224 Neues Buch über Antje Brons

Nachruf

- 225 In Memoriam A. James Reimer (JOHN REMPEL)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 229 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 19. Juni 2010
- 235 Nachtrag zum Protokoll betreffend die Mitgliederversammlung am 3./4. September 2011
- 235 Zur Abbildung auf dem Umschlag
- 236 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 238 Lieferbare Bücher des Vereins
- 239 Impressum
- 240 Kassenberichte 2009

Zu dieser Nummer

Den Rückmeldungen zu der letztjährigen Ausgabe war zu entnehmen, daß der Beitrag über den Rußlandmennoniten Hans Klassen auf besondere Resonanz gestoßen ist. Die Darstellung seines Lebenswegs in den umwälzenden Ereignissen von russischer Revolution, Nazizeit und Zweitem Weltkrieg wurde von vielen mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen. Wir greifen das Interesse gerne auf und bemühen uns um Beiträge, die die jüngere Vergangenheit des 20. Jahrhunderts thematisieren. In dieser Ausgabe ist es der Aufsatz von Gerhard Rempel. Rempel, vor seinem Ruhestand Historiker am Western New English College, wendet sich dem schwierigen Thema zu, die Beteiligung von Mennoniten an der vom Nationalsozialismus betriebenen Vernichtung des europäischen Judentums zu erforschen. Zuletzt wurde über die Zeit des Nationalsozialismus unter den deutschen Mennoniten in den 1970er Jahren diskutiert.

Rempel schlägt einen weiten Bogen von der Region zwischen Danzig und Elbing, wo sich inmitten einer von Mennoniten dicht bewohnten Gegend das Konzentrationslager Stutthof befand, bis zu den mennonitischen Siedlungsgebieten Chortitza und Molotschna in der Ukraine. Dieser Beitrag wird zweifellos für Diskussion sorgen und dabei auch auf Widerspruch stoßen. Obwohl es in der Schriftleitung Vorbehalte gibt – sie beziehen sich vor allem auf die Schwierigkeit, nicht immer angeben zu können, ob Personen mit mennonitisch klingendem Namen tatsächlich Mennoniten waren –, haben wir uns für die Veröffentlichung dieses Aufsatzes entschieden. Wichtig war für uns dabei auch, daß Rempels Aufsatz zeitgleich in der Oktober-Ausgabe von *Mennonite Quarterly Review* auf englisch erscheint. Wir halten es für angebracht, Rempels Beitrag auch deutschsprachigen Lesern zugänglich zu machen, und wir danken dem Schriftleiter, Prof. John Roth (Goshen, Indiana), ganz herzlich für seine Bereitschaft zu dieser simultanen Veröffentlichung. Die deutsche Fassung ist mit dem englischen Original nicht ganz identisch. Sie enthält einige Korrekturen, die in den englischen Text nicht mehr aufgenommen werden konnten.

Auch die Täufer des 16. Jahrhunderts erfahren große Aufmerksamkeit. Neue Fragestellungen der Forschung führen zu überraschenden Erkenntnissen. In den Beiträgen von Anselm Schubert und Alejandro Zorzin geht es um den frühen Täufer Ludwig Hätzer. Schubert, der inzwischen als Professor an die

Universität Erfurt berufen wurde, hat uns seinen Vortrag zur Verfügung gestellt, den er 2009 auf der Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins in Berlin gehalten hat. Er geht darin jüdischen Einflüssen auf die Ausbildung täuferischer Märtyrerverehrung nach. Alejandro Zorzin, Mennonitenpastor in der Pfalz, stellt Hätzer als täuferischen Publizisten vor. Beide Autoren beziehen sich dabei auf ein Flugblatt Hätzers (S. 10 f.), das auch auf den Umschlag dieser Ausgabe abgebildet ist. Während Schubert und Zorzin mit Ludwig Hätzer einen Täufer des süddeutschen Raums untersuchen, wendet sich die englische Historikerin Katherine Hill in ihrem Beitrag den frühen Thüringer Täufern zu. Sie arbeitet heraus, wie sich die Vorstellungen von täuferischer Identität oft erst im Prozeß des Verhörs herausbildeten.

Darüber hinaus enthält diese Ausgabe einen Nachtrag von Rainer Kobe zu seinem letztjährigen Artikel über die Künstlerfamilie von Block. Hierbei geht es um das Bürgerrecht Danziger Mennoniten an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Marion Kobelt-Grochs Beitrag über die Gedanken der Mennonitin Antje Brons zur Kindererziehung führt ins Ostfriesland des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um die deutsche Fassung des Vortrags, den Marion Kobelt-Groch im Sommer 2010 auf der Konferenz *Mennoniten und Moderne* in North Newton, Kansas, gehalten hat. Mark Janzen und Mary Sprunger, den beiden Organisatoren dieser Konferenz, danken wir für die Erlaubnis, diesen Beitrag vorab auf deutsch zu veröffentlichen.

Von 2005 bis 2008 fanden offizielle Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz statt. Als ein Ergebnis bat der Lutherische Weltbund bei seiner diesjährigen Zusammenkunft in Stuttgart die Mennoniten in aller Form um Vergebung für Verfolgungen und Verurteilungen ihrer Vorfahren in früheren Jahrhunderten. Rainer W. Burkart, mennonitischer Pastor in Neuwied, hat an diesen Gesprächen auf mennonitischer Seite leitend teilgenommen.

Auch in den Rubriken *Von neuen Büchern* und *Berichte, Hinweise, Meldungen* sind in diesem Jahr wieder zahlreiche Beiträge zu finden. Sie dokumentieren, wie vielfältig das Interesse an Täufern und Mennoniten ist. Hervorgehoben sei besonders die aktuelle Ausschreibung zur Konferenz des Bienenbergs im September 2011. Diese Konferenz nimmt die 300jährige Wiederkehr der Vertreibung Berner Täufer im Jahr 1711 zum Anlaß, nach der Geschichte dieser Täufer und ihrer Bedeutung für unsere Zeit zu fragen.

Die Schriftleitung

»Heiligung des Namens«

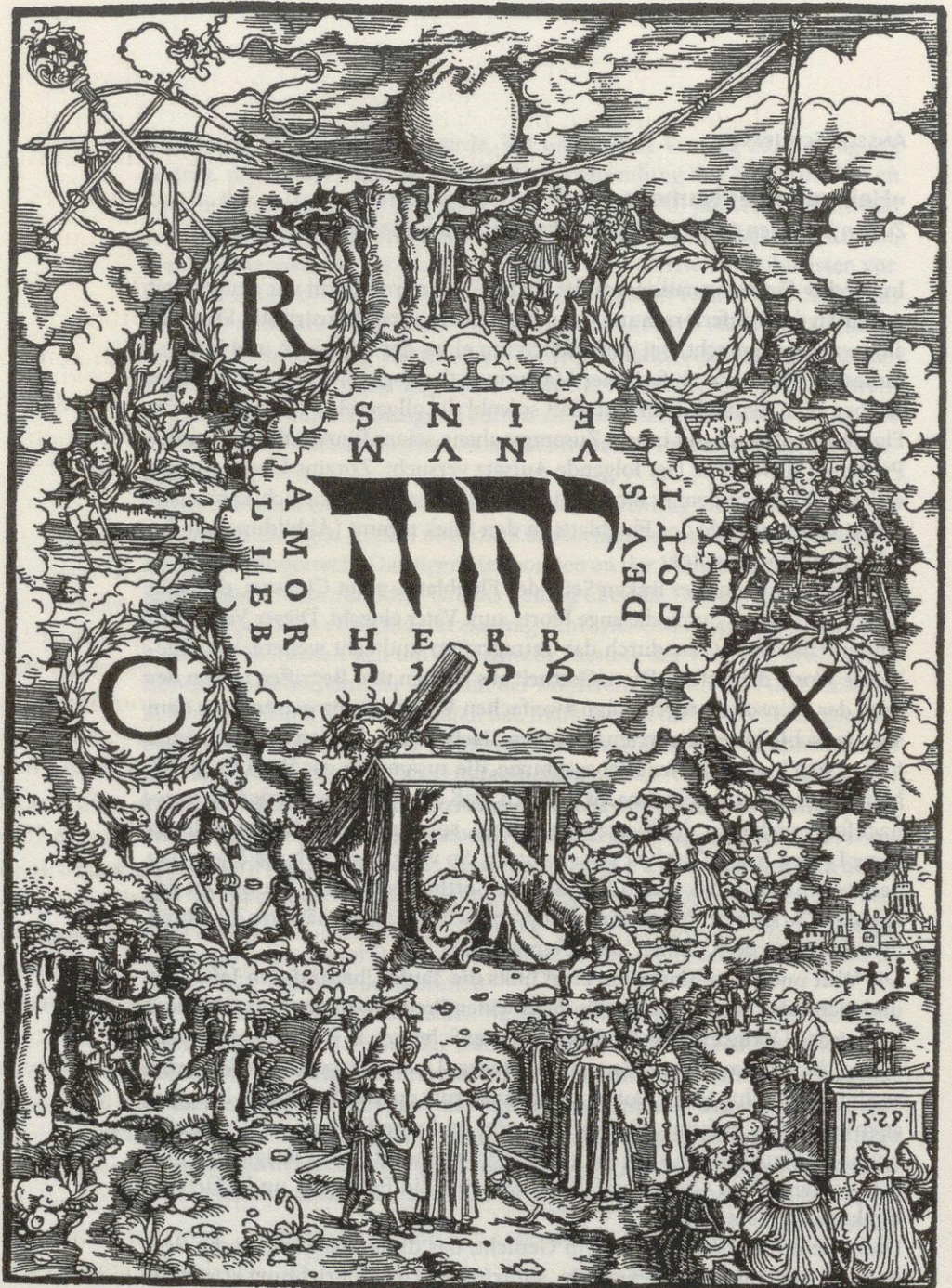
Zu den jüdischen Anfängen täuferischer Martyriumstheologie

Im Archiv für Reformationgeschichte hat Alejandro Zorzin vor einiger Zeit auf ein in der Täuferforschung bislang kaum bekanntes illustriertes Flugblatt aufmerksam gemacht, bei dem es sich um eines der frühesten und interessantesten Zeugnisse täuferischer Martyriumstheologie handelt. Zugleich hat er aber auch deutlich gemacht, daß sowohl die allgemeine Konzeption des Flugblattes als auch der innere Zusammenhang seiner Einzelteile noch einige Probleme aufwerfen.¹ Der folgende Aufsatz versucht, Zorzins Überlegungen weiterzuführen, indem er die möglichen jüdischen und christlich-kabbalistischen Hintergründe des Flugblattes in den Blick nimmt (Abbildung auf der folgenden Doppelseite).

Die Illustration auf der linken Seite des Flugblattes zeigt Christus, der, sein Kreuz geschultert, durch die enge Pforte zum Vater eingeht. Dieser Vater wird bemerkenswerterweise durch das Tetragramm und acht weitere, es umgebende Worte dargestellt. Diese Gottheit aus Namen und Begriffen ist von der Welt der Menschen durch einen zweifachen Wolkenkranz getrennt, in dem sich verschiedene Martyrien ereignen. Neben den Leidensdarstellungen finden sich hier auch vier Lorbeerkränze, die zusammen das Wort C-R-U-X bilden. Die Ikonographie macht deutlich, daß dem Märtyrer in der Kreuzesnachfolge nicht nur der Siegeskranz winkt, sondern er wie Christus durch seine Leiden in die Gottheit selbst eingeht. So vollziehen sich die Martyrien bereits innerhalb des ersten Kreises der Gottheit, und der Querbalken des Kreuzes Christi verbindet zumindest graphisch einen der Märtyrer direkt mit dem Zentrum der Gottheit, dem Tetragramm.

Die Welt unter den Martyrien zeigt links die Taufe Christi durch Johannes und rechts das Hören des Wortes durch einen Prediger. In der Mitte läßt eine heidnische Obrigkeit einzelne Bekenner von Schergen in Richtung der engen Pforte, das heißt zu ihrem Martyrium bringen. Über dem gesamten Blatt wird zweimal die rechte Hand Gottes sichtbar. Sie ruht auf der Weltkugel, hält aber auch einen Bischofsstab, ein Königszepter und eine Feder mit einer Geißel umfaßt: Offensichtlich sind die geistlichen und weltlichen Obrigkeiten und Stände dem Zorn Gottes verfallen, während die Bekenner und Märtyrer direkt zu Gott eingeht.

Unter dem Bild befindet sich ein Gedicht, das diese martyrologische Perspektive um eine bemerkenswerte, antitrinitarische Stoßrichtung erweitert.



Gott.

Ich byñ allein der einig Gott
 Der alle ding on ghilff bſchaffen hat
 Fragſt wie vil dañ meyner ſey?
 Allein biñ ichs/myner ſint nit drey
 Wiſs auch dar bey on allen wohn
 Das ich gar nichts weys von perſon
 Ich biñ/ vnd doch nit dis noch das
 Dem ichs nit ſag/der weyſt nit was.

Mittler Emanuel.

So du dañ wolteſt bey mir ſein/
 In mynem hoff gehn vñ vnd ein.
 Zñ ſolchem mag dir ein ding dienen
 Das ſindſt bey Chriſto vnd funft nyenen
 Nemlich dein creütz/ſolts vñ dich nemē
 Vnd dich mins namens nyenen bſchämen
 Dañ wer mit Chriſto nit hie leide
 Dem ſag ich zñ/er dauſſen bleibt.

Der heiligen/vnbesleckten/ausserwelten/einigen Braut Jesu
Christi/der Christlichen Kirchen / wo die ist/ in samlung oder zersirew-
ung an allen enden des Erdenkreyses.

Glad/barmhertzigkeit vnd frid von Gott vnserem vatter/ durch seynen sun Jesum Christum
 vnsern erstgebornen brüder vnd heyland zu vor Amen.

Hertz allerliebsten gebüder vnd schwestern im HERREN/dieweil nit vnrecht ist/so es mit maß be-
 schick/der menschlichen gedecknis/ die sunst blidd/ vergiflich vnd vnbeholden/ vff das sy destet
 bas fassen/ vnd lenger behalt/ etwas hilff zu thun/ das nun durch geschriff vnd figuren geschehen/
 wie dan auch sunst alle creatur wol vnd recht ein buch sint/da durch man zu erkantnis Gottes/vñ
 zum verstand des heyligen Euangelij Jesu Christi kommen mag.

So bring ich ewer liebe hie für ein figur/ in welcher ir vor augen sehen mögt gar nahe die ganz
 sum vnd vermögen der heyligen Bibel.

Vnd wie wol ich hoff ein jegliches werde es besser dan ich mögen verstan vnnd im selbs vñlegen/
 Jedoch zum überfluß wil ichs vñs fürgeß deuten/in hoffnung(alterliebsten)ir werde minen dienst
 im namen Gottes vñ nehmen.

Vnd erslich habet ir bey den vier büchstaben der namen Gottes/zü bedencken/das götlich wesen
 das vnspöchlich vnseglig vnforschlich einig güt/den anfang vnnd end aller ding / daran mact
 werden vnd erlügen alle zungen/alles gebödd vnd alles gesich/Valmechtigkeit/ Vder ernstschaff-
 ten strengen gerechtigkeit Gottes/ Vdes vnerschöpflichen bunnens aller genaden vnd barmher-
 zigkeit/ Vdrichumb u.

Demnach nun hertz allerliebsten geschwisterde im HERREN/hant ir zü sehen/das Wort des vatters
 im fleisch/den grossen schatz der Gottheit im ley men geschit/ Jesum Christum/da bey mercken das
 er ist der weg/vff das mann wandte wie er gewandelt hat/ die warheit/ das mann ine allein höre/
 wer ine höre der hat den vatter gebödd/er ist das wort des vatters/er ist dz leben/ vff das wer nach
 im lebe/den tod nit sehen werde/Er ist die leucht des lebens/wer im volgt/den werden alle vñerwelten
 nütz nit begreifen. Aber schow/Er treget sin crütz/den engen vngewanten weg/ er verbündet sinen
 lauff durch den crüzzgang/durch die enge port/Er geet aber in zum leben/zü dem einigen güt in die
 schoß des vatters/gerund als das haupt sitzend zur gerechten Gottes bigz vollendet würt dz werck
 aller seiner nitglyder/ Hie ist die streng gerechtigkeit Gottes/vñnd der weg den alle vñerwelten
 fründ Gottes gewandelt vnd fürter wandlen müssen alle jünger Christi/sa alle seine geschwisterige/
 alle kinder Gottes/diñ ist der weg den vñs vnser erstgeborner brüder der liebste sun des vatters ge-
 banet/Diñ ist der keld den er geduncken/vñs in geschenck vnd gebracht / diñ ist der rauff mit dem
 er geteufft vnd auch wir geteufft werden müssen/Die ghoßsame müß da sein/ Doch ist der vatter in
 des gehorsam man sich er güt/trüw/legt nyemans mehr: vff dan er tragen mag/ wer hie vff dissem
 weg beharret bigz ans end / würt selig/ Das bedüen die lobwert kreuz vñb die büchstaben im crüzz
 gang/Vñmlich/ VICTORIAM.

Der anfang aber vñ ordnung dises wegs vnd alles Christlichen lebens ist Sünd von hertzen be-
 keñen/die selben bessern vnd von ir absteuen von tag zü tag / nach verlybener gnad Gottes/ wie du
 durch die ganz geschriff vñ alle creaturen berichte würt/ auch Christus das wort des vatters selbs
 gelet vñ gethon hat/wie ir hernyden by dem Teuffer sehen mögt/ was aber dem gewöñlich volgt
 sehet ir auch/nemlich die züchtigung vnnd inführung in crüzzgang/Diñ ist die ordnung Christi/Die
 einseitig warheit/der fels daran sich alle wyßen der welt stossen vnd ertgen.

So gegen über sehen ir das wider spyl/den wyderchust vñ sein ordnung/der gewalt hat zü re-
 den/ von alles wydersprechen/was in luster/hie hat man zü bedencken den surteyg vor dem vñs Chri-
 vnser lieber HERR vñmal mit herglüchen truwē gewarnt/dan es hie also güt schint/schafft die war-
 heit die man albie mißbrucht/das auch wo es möglich/die vñerwölten verfür midhet werden/Hie
 ist schyn/hoch witz vñ vernunft/Land mich faren/myne geschwisterige/verheilen selbs. Einer neñets
 hie den plag do E ain sinen brüder Abel erschlug/dwyl hie so gar nyemans weren noch in rede darff
 Es werd ja fürgenomen was do wöll/V Gott von hymel syh dar in vñb dines namens willen/hie
 meret man das blüt der heyligen/hie laßt sich settigen alle wyßheit der welt/dan es mit ir dian ist/
 weyl sy den gecrüzzigten Christum nit haben wöllen.

Aber diser parth plag vnd vnspöchlich straff Gottes bedenckt oben bey der geysel Gottes/vñ
 den hochsarenden zepter/den falschen hirtten stecken/die betrieglich verfürisch feder der schrifftege-
 lerten/ich meyn die bösen/den güten wünsch ich alles lieb.

Über alle disse puncten habet ir durch die heylig geschriff zügnis über zügnis / das dise figur die
 warheit vnleügar anzeigt/des vnderwirff ich mich allem vñbeyl.

Dises myne hertz allerliebsten geschwisterige/schreib ich euch/die irs werde sint/ gegen den andn
 kreys ich nichts vñzürichten/der recht Christlich glaub ist nit yedermans füg/der schyn mag wol ye
 dermans seyn/so hab ich auch an sy kein beselch/Gott geb das myn dienst zü uren Gottes vnd vñs
 serm heyl kreys/Ser frid Gottes sey mit euch allen/Amen.

Ewer vndertheniger brüder/ Gott weyß
 myn nam/des begnügt mich.

Das Gedicht läßt Gott selbst sprechen, der betont, daß er allein der einige Gott sei, der alles geschaffen und keine weiteren göttlichen Personen neben sich hat. Wer er ist, kann nur wissen, wem er selbst es offenbaren will. Die zweite Strophe fordert in einer gereimten Paraphrase von Lukas 9,23–26 alle, die zu Gott gelangen wollen, auf, sich seines Namens nicht zu schämen, sondern das eigene Kreuz auf sich zu nehmen und Christus nachzufolgen.

Die rechte Seite des Flugblattes bietet einen ausführlichen Kommentar. Er bezeichnet das gegenüberliegende Bild als »summ und vermögen der heyiligen Bibel«, die der ungenannte Verfasser »vffs kürzt«² deuten will, geht aber auf das Gedicht nicht ein, sondern beschränkt sich auf die Deutung der Abbildung. Der Leser wird zunächst aufgefordert, das unerforschliche Wesen Gottes »bey den vier buchstaben der namen Gottes/ zu bedenken«,³ sagt aber nicht, wie solches Bedenken Gottes vor sich gehen soll. Danach soll man sich der Betrachtung des Leidens Christi widmen, denn Jesus Christus sei der Weg zum Vater, durch sein Kreuz ist er eingegangen »zum leben/ zu dem einigen gut in die schoß des vatters«;⁴ er sitzt zur »rechten Gottes«, und mit seiner Rückkunft ist erst zu rechnen, wenn alle seine Brüder und Schwestern wie er die Leidenstaufe erfahren haben.

Die Darstellung der Welt zeigt laut Kommentar links das gute Reich des christlichen Lebens, in dem man von den Sünden absteht, woraus das Martyrium folge; rechts zeigt sie das Reich des Antichristen, der in Gestalt eines Predigers die Auserwählten zu verführen suche.⁵ Die Welt, die das Blut der Märtyrer vergieße, werde durch den Zorn Gottes gestraft, wie es die Geißel oben zeigt. Der Kommentar schließt mit der Bemerkung, man habe nur den »geschwistrige[n]«⁶ schreiben wollen. Das Flugblatt soll nicht etwa zur Verkündigung eingesetzt werden, es dient nur den Auserwählten. Der Verfasser bleibt anonym: »Gott weyß myn namm/ des begnügt mich«.⁷

II.

Bereits früh hat die kunsthistorische Forschung zeigen können, daß es sich bei der Graphik um ein Werk des berühmten Petrarkameisters handelt, des Nürnberger Stechers Hans Weiditz. Zorzin hat nun argumentiert, daß das Programm des 1528/29 anonym erschienenen Flugblatts in seinen Grundzügen auf Ludwig Hätzer zurückzuführen sei. Überzeugend hat er gezeigt, daß es sich zumindest bei dem Gedicht um Hätzers verloren geglaubte *Lieder unter dem Kreutzgang* handelt, und aus sprachlichen Gründen dafür plädiert, auch den Kommentar Hätzer zuzuschreiben.⁸ Zorzin hat allerdings auch bemerkt, daß die Gesamtaussage des Flugblatts ebenso unklar bleibt wie der Zusammenhang seiner Einzelteile: In der Tat nimmt das Gedicht zwar auf die

Abbildung Bezug, nicht aber auf den Kommentar; im Kommentar wiederum bleiben sowohl zentrale Inhalte der Abbildung (etwa das Tetragramm) als auch der Antitrinitarismus des Gedichts unerwähnt. Graphik, Gedicht und Kommentar gemeinsam ist nur die Aufforderung, in der Nachfolge Christi das Martyrium als einzigen Weg zu Gott zu suchen. Daneben haben aber alle Bestandteile noch sozusagen »Sondergut«: das Gedicht verficht einen resoluten Antitrinitarismus, der dem Kommentar fremd ist; der Kommentar fordert dazu auf, selbst das Wesen Gottes zu meditieren, was laut Gedicht unmöglich ist; und die Abbildung selbst zeigt das Tetragramm und die es umgebenden Begriffe, die weder im Gedicht noch im Kommentar näher erläutert werden.

Kürzlich konnte gezeigt werden, daß man dem Inhalt des Flugblattes einen Schritt näher kommt, wenn man einen christlich-kabbalistischen Hintergrund in Erwägung zieht.⁹ Ein wichtiger Hinweis ist dabei die Aufforderung des Kommentars, alle vierbuchstabigen Wörter als Namen Gottes anzusehen. Das Flugblatt zeigt insgesamt zehn Wörter, die wie das Tetragramm tatsächlich alle aus vier Buchstaben gebildet sind: das Tetragramm selbst, die Begriffe Herr/אהיה, Deus/Gott, Unum/Eins, Amor/Lieb sowie das aus Einzelbuchstaben gebildete Crux. Die jüdische Tradition geht davon aus, daß in der Thora zehn Eigennamen Gottes genannt werden. Da im Judentum die Thora nicht nur als Offenbarung, sondern geradezu als Selbstexplikation Gottes verstanden wird, verstand man in der jüdischen Mystik schon früh diese zehn Namen als zehn unterschiedliche sich ergänzende Aspekte Gottes – die sogenannten Sephirot, die zusammen das Wesen Gottes ausmachen.¹⁰ Dennoch stellt das Straßburger Flugblatt keineswegs eine einfache Adaption der jüdischen Sephirotlehre dar. Erstens entspricht die Darstellungsform der Namen in konzentrischen Kreisen nicht der jüdischen Tradition.¹¹ Und zweitens entsprechen von den zehn vierbuchstabigen Wörtern nur zwei tatsächlich biblischen Namen Gottes (אהיה [Exodus 3,14: »Ich bin, der ich bin«] und יהוה), die anderen acht Wörter dagegen lassen sich nicht eindeutig oder sinnvoll als Gottesnamen aus der Hebräischen Bibel ableiten.

Es fällt aber auf, daß die Begriffe, die das Tetragramm umgeben, in der Reihenfolge »הוה-יהוה-herr-gott-eins-lieb« die Struktur des jüdischen Glaubensbekenntnisses wiederholen, des sogenannten Sch'ma Israel (Deuteronomium 6,4): »Höre Israel: Jahwe unser Gott ist einzig, und du sollst Jahwe, unsern Gott, lieben [...]« Daß das Flugblatt die Begriffe des Sch'ma in der Tat als Teil des Gottesnamens versteht, bestätigt auch das Gedicht, dessen erste Zeile beide Textstellen ebenfalls zu einer Selbstbezeichnung Gottes kombiniert: »Ich bynn allein der einig Gott«.¹² Der Antitrinitarismus des weiteren Gedichts

entspricht so dem jüdischen Bekenntnis zur Einheit Gottes in seinem Namen. Soweit die Ergebnisse der bisherigen Forschung. Unklar ist aber zunächst weiterhin, worin die Bedeutung der so aus dem »Sch'ma Israel« abgeleiteten Namen Gottes für die täuferische Martyrologie besteht.

III.

Fragt man sich, wer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Anlaß hatte, das Martyrium als Weg zu Gott ins Auge zu fassen, so kommen in Europa vor allem die Täufer und die Juden in Betracht. Allerdings stand auf das Täufer-tum erst seit 1527 die Todesstrafe,¹³ während die Juden schon seit dem frühen Mittelalter immer wieder vor die Wahl gestellt worden waren, sich taufen zu lassen oder um ihres Glaubens willen zu sterben.¹⁴ Die Entscheidung, die Taufe abzulehnen und statt ihrer das Martyrium zu wählen, heißt im Judentum seit talmudischen Zeiten »Kiddush ha-Schem«, das heißt »Heiligung des Namens«, wobei »Name« eponym für Gott steht.¹⁵ Dahinter steht die Vorstellung, daß die Verweigerung der Apostasie (des Abfalls vom Glauben) ein Bekenntnis zu Gott sei, durch das Gott verherrlicht wird.¹⁶ Laut Talmud (Sanhedrin 74b)¹⁷ muß ein Jude in drei Fällen eher das Martyrium wählen, als ein Gebot zu brechen: wenn er zu Götzendienst, zu Unzucht oder zu Mord gezwungen werden soll. Da die Taufe als Übertritt zum Christentum, das heißt zum Götzendienst angesehen wurde, war das Martyrium auch in diesem Fall vorzuziehen.

Umgekehrt wurde der Opfertod des Märtyrers deshalb auch als Bekenntnis zum Gott Israels verstanden. Von einem jüdischen Märtyrer wurde erwartet, daß er im Augenblick seines Martyriums als Glaubensbekenntnis das Sch'ma Israel betet. Dieser Brauch geht ebenfalls auf den Talmud zurück (Berakhot 61b).¹⁸ Dort wird unter den Rabbinern diskutiert, wieweit man zu gehen bereit sein müsse, um die Forderung des Sch'ma zu erfüllen, Gott von »ganzem Herzen, ganzer Seele und mit ganzer Kraft« zu lieben. Als Antwort wird vom Martyrium des Rabbi Akiwa erzählt, der auf Anordnung der römischen Regierung hingerichtet werden sollte. Gerade als die Henker beginnen, ihm das Fleisch mit eisernen Kämmen vom Körper zu reißen, ist es Zeit, das Morgengebet zu sprechen, und so beginnt Akiwa das »Sch'ma Israel« zu beten. Seine umherstehenden Schüler fragen betroffen, ob man Gott auch noch im Augenblick des Martyriums um seines Namens willen loben müsse. Akiwa antwortet, sein Leben lang habe er darauf gewartet, das Gebot, Gott »mit ganzer Seele« zu lieben, zu erfüllen, und jetzt, wo es ihm möglich sei, solle er es nicht tun? »Und er dehnte das »einzig« so lange, bis ihm die Seele dabei ausging.«¹⁹ Spätestens seit talmudischen Zeiten wurde das Martyrium

im Judentum deshalb als »Heiligung des Namens« bezeichnet.²⁰ Es bestand negativ in der Verweigerung der Apostasie durch den eigenen Tod und positiv im Bekenntnis zum einen Gott Israels durch das Beten des Sch'ma, und in dieser Form hielt sich die martyrologische Tradition in der jüdischen Geschichte bis in die Neuzeit.²¹

IV.

Die Vorstellung, man gelange durch das Leiden im Martyrium und das Bekenntnis des Sch'ma zu Gott, liegt offensichtlich auch dem Straßburger Blatt zugrunde. Allerdings ergeben sich hier sogleich zwei Fragen: Erstens, welche Funktion hat die prominente Darstellung der kabbalistischen Zehnzahl der Namen Gottes in der Martyrologie des Flugblattes? Und zweitens, woher konnten die Straßburger Täufer um 1528/29 solche Kenntnis der jüdischen martyrologischen Tradition haben, das heißt wer kommt als vermutlicher Autor des Gesamtkonzeptes des Flugblattes in Frage?

Was die Verbindung der Martyriumsvorstellung mit dem kabbalistischen Namenskonzept angeht, so erklärt sich diese bereits durch einen kurzen Blick in den wichtigsten zeitgenössischen Text zur jüdischen Martyrologie, den Traktat *Megillat Amraphel* des Jerusalemer Kabbalisten Abraham ben Eliezer Ha-Levi (ca. 1470 bis nach 1528).²² Ha-Levi, ein spanischer Jude, der die Vertreibung von 1492 miterlebt hatte, wurde aufgrund seiner umfangreichen Werke zur Messianologie in den 1520er Jahren einer der führenden jüdischen Kabbalisten seiner Zeit, dessen Werke – gedruckt und handschriftlich – in den jüdischen Gemeinden Europas zirkulierten. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Schicksals der spanischen, der portugiesischen und der Juden in Palästina verfaßte er nach 1520 den Traktat *Megillat Amraphel* über die Geheimnisse des Martyriums, die den Juden aus gegebenem Anlaß mitgeteilt werden mußten.

Der zentrale Gedanke des Traktates besteht in der Versicherung, daß ein Märtyrer, der sich selbst »für die Sache der Ehre des Namens« ausliefert, die Qualen des Feuers und der Folterungen nicht spüren werde, »wenn er seinen Blick ganz fest auf den glorreichen und ehrfurchtgebietenden Namen zwischen seinen Augen richtet«.²³ Obwohl dies sehr unwahrscheinlich klinge, sei es doch von den heiligen Märtyrern überliefert und durch vielfache Erfahrung bestätigt,²⁴ und jeder Israelit solle dies wissen, da man in einer Zeit der Verfolgungen lebe.²⁵ Demnach ist es der Name Gottes selbst, der dem Märtyrer die Kraft gibt, die Qualen zu ertragen und so das Martyrium zu bestehen, ohne abzufallen und damit den Namen zu lästern. Ha-Levis esoterisch klingendes Konzept ergibt sich dabei konsequent aus dem eponymen Charakter

des »Namens«: Indem der Märtyrer seinen Blick auf den Namen heftet, wendet er sich ganz zu Gott, dieser wiederum gibt dem Märtyrer die Kraft, zu bestehen und so seinen Namen zu heiligen. Ha-Levi verbindet demnach die bestehende jüdische martyrologische Tradition, nach der der Heiligung des Namens durch den Märtyrer die Heiligung des Märtyrers durch Gott entspricht, mit einem kabbalistischen Konzept von der wundertätigen Wirksamkeit der Namen Gottes.

Eine ähnliche Vorstellung liegt offensichtlich auch dem Straßburger Blatt zugrunde. Wie die jüdische Martyrologie faßt auch das täuferische Blatt das Martyrium dezidiert als Bekenntnis zum einigen Gott, genauer als Bekenntnis zu seinem Namen auf. So ist es auffällig, daß das Gedicht seine Paraphrase von Lukas 9,26 an der entscheidenden Stelle abändert: Während es im Evangelium heißt, man solle sich der Worte Christi nicht schämen, fordert das Gedicht explizit, sich des Namens Gottes nicht zu schämen!²⁶ Dabei versteht das Flugblatt unter dem Namen Gottes, wie gesehen, nicht nur das Tetragramm, sondern präsentiert – wie in der kabbalistischen Tradition üblich – eine Zehnzahl von Namen, die zusammen die Fülle der Gottheit abbilden.²⁷ Und auch die jüdische Überzeugung, die »Heiligung des Namens«, die den Märtyrer mit Gott verbindet, erfülle sich im Beten des »Sch'ma Israel«, nimmt das Straßburger Flugblatt auf, wenn es (überraschend, aber konsequent) das Sch'ma Israel als Teil des heiligen Namens Gottes auffaßt. Erst dadurch wird die Adaption der kabbalistischen Zehnzahl der Namen überhaupt möglich.²⁸

Offensichtlich soll so einerseits gezeigt werden, daß man sich durch das Sch'ma in der Tat so zu Gott bekennt, wie er in der Fülle seines zehnnamigen Wesens wirklich ist. Wahre Erkenntnis vollzieht sich im Bekenntnis, und das vollkommenste Bekenntnis ist, wie Rabbi Akiwa deutlich macht, das Martyrium. Vor diesem Hintergrund erklärt sich nicht nur, warum sich laut Kommentar in den dargestellten Namen Gottes tatsächlich sein ganzes Wesen und die Summe der ganzen Bibel finden,²⁹ sondern auch, warum der Kommentar das Martyrium als einzigen Weg zur Seligkeit empfehlen kann.³⁰ Es bedeutet andererseits allerdings, daß auch für den täuferischen Märtyrer das jüdisch-alttestamentliche Sch'ma Israel als verbindliches Bekenntnis gilt!

Wenn das Flugblatt die Gottheit in ihrem Namen schließlich als überaus augenfälligen graphischen Mittelpunkt der Darstellung präsentiert, scheint es schließlich auch Ha-Levis Erkenntnis aufzunehmen, wonach die Konzentration auf den Namen den Märtyrer in der Stunde seines Leidens standhaft machen und retten wird. Womöglich verstand sich das Blatt nicht nur allgemein als Aufforderung zur Nachfolge Christi, sondern wollte ganz praktisch

eine Art Martyriumsbegleitung sein. Ganz im Sinne Ha-Levis (wenn auch gegen die jüdische Tradition)³¹ führt das Blatt dem Märtyrer den Namen Gottes, auf den er sich konzentrieren soll, bildlich vor Augen, als Hilfe, vielleicht aber auch Anweisung zur Standhaftigkeit. Der Name Gottes war dann nicht nur im wörtlichen Sinne das letzte, was der Märtyrer von dieser Welt sah, die Eindrücklichkeit seiner graphischen Gestaltung war womöglich auch heilsentscheidend, hing von ihr doch die Standhaftigkeit des Bekenntnisses und damit die Errettung des Märtyrers ab.

So wie der Märtyrer mit seinem Bekenntnis den Namen Gottes als des Einzigen heiligt, heiligt Gott den Märtyrer, indem er ihn zu sich aufnimmt. Dazu paßt auch die merkwürdige Tatsache, daß auf der Graphik nur die rechte Hand Gottes, diese aber gleich zweimal, abgebildet ist. In Jesaja 41,10–11 wird der Rechten Gottes als der »Hand der Gerechtigkeit« eben nicht nur die Bestrafung des Gottlosen zugeschrieben, sondern zugleich auch die Stärkung, ja Errettung des Glaubenden – und dies bezeichnenderweise mit einer Formel, die sich eng an die Selbstbezeichnung Gottes in Exodus 3,14 anschließt. So ist es denn kein Zufall, daß der ungenannte Autor hofft, der Leser werde seinen Kommentar nicht nur als »dienst im nammen Gottes« verstehen, sondern diesen auch mit den Worten unterschreiben: »Gott weyß myn nam / des begnügt mich«³² – so wie der Märtyrer sich zum Namen Gottes bekennt, kennt Gott die Namen seiner Bekenner.

V.

Eine wichtige Frage ist nun, woher die täuferische Gemeinde Straßburgs beziehungsweise Ludwig Hätzer Ende der 1520er Jahre überhaupt von der jüdischen Martyrologie im allgemeinen und den Auslegungen Abraham ben Eliezer Ha-Levis im besonderen wissen konnten. In diesem Zusammenhang rückt der Täufer Oswald Leber in den Blickpunkt, der seit Ende 1527 in der Straßburger Gemeinde eine gewisse Rolle spielte.³³ Leber, vordem ein Kaplan Franz von Sickingens und radikaler Bauernkriegsprediger, war nach dem Ende des Bauernkrieges in der jüdischen Gemeinde von Worms untergetaucht, wo er sich vom dortigen Rabbiner Hirtz ben Eliezer Treves in der hebräischen Sprache unterweisen und in die messianische Kabbalah Ha-Levis einführen ließ.³⁴ Später wurde er der spiritus rector Augustin Baders, dessen göttlichen Auftrag er im Lichte dieser jüdisch-messianischen Hoffnungen deutend begleitete. Wohl durch Ludwig Hätzer und Hans Denck, die sich seit dem Frühjahr 1527 in Worms aufhielten (und sich dort für ihre Übersetzung der Prophetenbücher des Alten Testaments ebenfalls der Sprachkenntnisse der Rabbiner bedienten!), wurde Leber für das Täufertum

gewonnen, jedenfalls war er bereits Täufer, als er wie Hätzer im Herbst 1527 nach Straßburg kam. Leber bildete dort in der Folge bis Mitte 1528 offensichtlich so etwas wie den Mittelpunkt der ansonsten einer klaren Führung beraubten Täufergemeinde.³⁵

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, das Flugblatt als Ergebnis der Arbeit Hätzers und Lebers im Jahr 1527/28 anzusehen. Offen ist allerdings die Frage, ob es sich tatsächlich um eine wirkliche Zusammenarbeit der beiden Täufer handelt, oder ob wir von einem stufenweisen Entstehungsprozeß des Flugblatts auszugehen haben. Die unterschiedlich ausgeprägten Bezüge seiner verschiedenen Teile legen letztere Annahme nahe. Zweifellos wird man annehmen dürfen, daß die Rezeption der jüdischen Martyrologie in der Darstellung auf eine Konzeption Lebers zurückgeht oder durch ihn vermittelt war. Da nun der Kommentar zwar auf die Darstellung, aber nirgends auf das Gedicht Bezug nimmt, ist meines Erachtens anzunehmen, daß das Gedicht nachträglich als Kommentar Hätzers zu einem bereits vorliegenden und auf Leber zurückgehenden Gesamtkonzept entstand, das aus Illustration und Kommentar bestand.

VI.

Abschließend muß gefragt werden, wie sich dieser Entwurf einer antitrinitarisch-täuferischen Martyriumstheologie vor dem Hintergrund der täuferischen Martyrologie insgesamt ausnimmt? Dabei ist erstens bemerkenswert, daß Hätzer und Leber überhaupt eine explizite Martyrologie entwarfen, und zweitens, daß sie dafür auf jüdische Traditionen zurückgriffen.

Tatsächlich entwickelte sich im Täufern eine genuine Martyrologie erst recht spät.³⁶ Die Verarbeitung der in Süddeutschland und Österreich im großen Stil 1527 einsetzenden und 1528/29 ihren Höhepunkt erlebenden Martyriumserfahrung³⁷ vollzog sich in dieser frühen Phase zunächst vor allem auf der Ebene der Memoria und hier besonders im Medium des schlichten, berichtenden Märtyrerliedes.³⁸ Eigentlich theologische Deutungen des Martyriums wurden nur sehr vereinzelt vorgenommen. Da war zum einen die im täuferischen Schrifttum von Anfang an – man denke nur an den Grebelbrief – präsente Aufforderung, wie Christus sein Kreuz auf sich zu nehmen, die sich auf die Aussendungsreden Lukas 9 und 10 berief. Vor allem die Schweizer Täufer interpretierten das Martyrium so als von Gott verhängtes Schicksal des leidenden Gerechten oder als notwendiges Zeugnis.³⁹ Zum anderen war unter den täuferischen Wortführern auch die aus der Alten Kirche stammende Deutung des Martyriums als der dritten oder Bluttaufes bekannt, die wohl über die akademisch gebildeten Theologen Hans Denck

und Balthasar Hubmaier ins täuferische Denken Eingang fand.⁴⁰ Diese Deutung des Martyriums fand vor allem im süddeutschen Täufertum Anklang.⁴¹ Demgegenüber wartet das Flugblatt von Hätzer und Leber mit einer prononcierten und sehr eigenen Martyriumstheologie auf. Es nimmt die traditionellen täuferischen Lehren von der Kreuzesnachfolge und der Bluttaufe auf, stellt sie aber in einen weiteren Deutungshorizont. Zunächst verschärft es die Martyriumsvorstellung, indem es das Martyrium für heilsnotwendig erklärt.⁴² Das Martyrium bekommt sogar eine eschatologische Bedeutung, wenn die Wiederkunft Christi von der Erfüllung des Martyriums an allen Brüdern und Schwestern abhängig gemacht wird.⁴³ Und schließlich beschränkt sich das Flugblatt nicht wie andere täuferische Schriften darauf, ganz allgemein zur Nachfolge Christi und zum Martyrium aufzurufen, sondern widmet sich dem entscheidenden Problem, wie man im Martyrium überhaupt »bestehen« kann. Dazu geht das Flugblatt über das bisherige Verständnis vom Martyrium als Nachfolge oder dritter Taufe hinaus und setzt beim Verständnis von Martyrium als Zeugnis und Bekenntnis ein. Das Bekenntnis macht den Märtyrer, und nur für dieses Bekenntnis wird er von Gott gerettet. Damit das Bekenntnis diese Wirkung haben kann, muß es ein wahres Bekenntnis sein, das heißt ein Bekenntnis zum wahren Gott.

Hier nun zeigt sich der eigentliche theologische Ausgangspunkt der Neufassung täuferischer Martyrologie durch das Straßburger Blatt: Während die zeitgenössischen täuferischen Schriften sich zur Frage der Trinitätslehre meist sehr zurückhaltend äußern, setzt dieses ein prononciert antitrinitarisches Gottesverständnis voraus. Wenn Gott nur einer ist, dann besteht das rechte Bekenntnis zu ihm in jenem Bekenntnis, daß die Bibel zu diesem Zweck vorschreibt, dem Sch'ma. Nur wenn Gott so bekannt wird, wie er tatsächlich ist, wird Gott dem Märtyrer in seinem Bekenntnis Standhaftigkeit verleihen und ihn schließlich in seinen Schoß aufnehmen. Das Hilfsmittel dazu ist die Konzentration auf den wahren Namen Gottes, der selbst wiederum nichts anderes sagt, als daß Er der einzige ist.⁴⁴

Wie Alejandro Zorzin gezeigt hat, dürfte der unmittelbare Anlaß des Flugblatts wohl in der Hinrichtung des Straßburger Antitrinitariers Thomas Salzmann zu sehen sein,⁴⁵ und tatsächlich versucht das Straßburger Blatt nicht weniger, als eine Theologie des aktiven Martyriums für Antitrinitarier zu entwickeln. Inwiefern dieses Verständnis des Martyriums als »Heiligung des Namens« noch als täuferische Position wahrgenommen werden kann, hängt von der Antwort auf die bislang kaum untersuchte Frage nach dem Verhältnis von Täufertum und Antitrinitarismus ab.

Daß Hätzer und Leber sich für ihre mit der einsetzenden Verfolgung unver-

sehens notwendig gewordene Martyrologie auf die jüdische Tradition beriefen und die Vorstellung von der magischen Wirkung des göttlichen Namens daraus entlehnten, dürfte zwei Gründe gehabt haben: Zum einen war die jüdische Gemeinschaft in Europa in derselben Minderheitensituation wie die Täufer und besaß als einzige Gruppe bereits seit Jahrhunderten leidvolle Erfahrung mit dem Martyrium, in der sie darüber hinaus bewundernswerte Standhaftigkeit gezeigt hatte. Wenn es ›Fachleute‹ für Martyrologie gab, dann waren es die Juden. Wichtiger dagegen war zum anderen wohl die Tatsache, daß die jüdische Tradition einen manifesten Antitrinitarismus vertrat, wie er auch dieser täuferischen Tradition zugrundelag. Für antitrinitarisch gesinnte Täufer bot sich die jüdische Martyrologie zur Übernahme also geradezu an.

Es ist eine tragische Volte der Kirchengeschichte, daß die eine verfolgte Minderheit von der anderen lernen mußte, wie mit dem Martyrium umzugehen sei. Die Juden hatten eine Theologie des Martyriums entwickeln müssen, weil sie die Taufe ablehnten, die ihnen die christliche Gesellschaft aufzwingen wollte. Die Täufer dagegen adaptierten diese Theologie des Martyriums, weil sie ihrerseits eine Taufe begehrten, die ihnen die christliche Mehrheitsgesellschaft nicht zuzubilligen bereit war.

Anmerkungen

- 1 Alejandro Zorzin, Ludwig Hätzers ›Kreuzgang‹ (1528/29). Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda, in: Archiv für Reformationsgeschichte 97 (2006), S. 137–164. vgl. ebd., S. 151.
- 2 Zeile 13ff.
- 3 Zeile 16.
- 4 Zeile 21ff.
- 5 Nicht im Sinne der Predigt des Evangeliums, sondern im Sinne des falschen Sauerteigs der Gelehrten mit Vernunft und Scharfsinn (Z. 43).
- 6 Zeile 57.
- 7 Zeile 61f.
- 8 Vgl. Zorzin (wie Anm. 1), S. 162.
- 9 Vgl. Anselm Schubert, Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh 2008, S. 94–100.
- 10 Zur Sephirotlehre vgl. ebd., S. 264–269, und grundsätzlich Gerschom Scholem, Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen [1. Auflage 1957], Frankfurt/M. 1980, S. 81–86, sowie die Einleitung von Johann Maier, Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen, München 1995; die klassische jüdische Quelle ist Joseph Gikatilla, Sha'are Orah, hg. von J. Ben-Shlomo, Jerusalem 1970; eine vollständige englische Übersetzung mit hilfreicher Einleitung liegt vor: ders., Gates of Light. Sha'are Orah. Translated with an Introduction by Avi Weinstein, Walnut Creek / London / Delhi 1994.
- 11 Seit dem 13. Jahrhundert setzte sich die Darstellungsweise in Form des sog. Sephirotbaumes durch; für eine Abb. vgl. Schubert, Täufertum (wie Anm. 9), S. 351 und 355.

- 12 Genauer gesagt handelt es sich um eine Verbindung der Zitate aus Deuteronomium [5. Mose] 6,8 und Exodus [2. Mose] 3,14, denen auch die hebräischen Namen Gottes in der Graphik entstammen!
- 13 Zur täuferischen Martyrologie vgl. die klassische Studie von Ethelbert Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933), S. 545–598, sowie die Ausführungen in Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History 1525–1618*, London 1972, S. 385–422. Neuerdings grundlegend Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. 1999, S. 197–149, und Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004, S. 117–196.
- 14 Zur Entstehung der jüdischen Martyrologie in der Antike vgl. grundlegend J. W. van Henten (Hg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden 1984, und Shmuel Shepkaru, *Jewish Martyrs in Pagan and Christian Worlds*, Cambridge 2006; zur rabbinischen Konzeption vgl. Raʿanan S. Boustán, *From martyr to mystic. Rabbinic martyrology and the making of Merkavah mysticism*, Tübingen 2005; zur jüdischen Martyrologie des Mittelalters vgl. S. Shepkaru, *To die for God. Martyr's heaven in hebrew and latin*, in: *Speculum* 77 (2002), S. 311–342; Ram Ben-Shalom, »Kidush ha-shem« and jewish Martyrdom in Aragon and Castile in 1391. Between Spain and Ashkenaz, in: *Tarbiz* 70 (2001), S. 227–283. Zum jüdischen Märtyrertum in der Frühen Neuzeit scheinen dagegen keine detaillierten Studien vorzuliegen.
- 15 Vgl. zum folgenden Haim-Hillel Ben-Sasson, Art. *Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem*, in: *Encyclopedia Judaica* 10, Jerusalem 1971, Sp. 977–986; vgl. auch Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens*, München/Zürich 2002. Ebd. zur Tradition des Martyriums um der Heiligung willen vgl. S. 87–111, besonders S. 100ff.
- 16 Vgl. Ben-Sasson (wie Anm. 15), Sp. 977. Daß der Name Gottes durch die Menschen überhaupt geheiligt werden kann (wie es auch die erste [!] Bitte des Vaterunsers sagt), wird dabei als Antwort auf die Tatsache verstanden, daß Gott sich das Volk Israel ausgesucht und geheiligt hat.
- 17 Vgl. *Der Babylonische Talmud nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen* von Lazarus Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1930–1936, Bd. VIII, S. 759ff.
- 18 Vgl. ebd., Bd. I, S. 277ff.
- 19 Vgl. ebd., S. 278.
- 20 Vgl. Ben-Sasson (wie Anm. 15), Sp. 978.
- 21 Vgl. den Ephraim Kanarfogel, Art. *Martyrium II. Judentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin / New York 1992, S. 203–207, ebd., S. 206.
- 22 Zu Ha-Levi vgl. Ira Robinson, *Abraham ben Eliezer Halevi. Kabbalist and Messianic Visionary of the Early Sixteenth Century*, Diss. masch. Cambridge (Mass.); zu seinem martyrologischen Traktat vgl. ebd. S. 197 und 212f., sowie Scholem, *Jüdische Mystik* (wie Anm. 10), S. 159ff.; eine Ausgabe bei Gerschom Scholem, *פרקים מתולדות מפרות הקבלה*, in: *Kirjat Sefer* 7 (1931/32), S. 149–165, ebd. S. 149–155.
- 23 Vgl. Scholem, *פרקים* (wie Anm. 22), ebd., S. 153: *אם כיין בשעה ההיא את השם הנכבד והנורא* (wörtl: »wenn er ganz fest steht in seinem Blick auf den glorreichen und ehrfurchtgebietenden Namen [Deuteronomium 28,58] zwischen seinen Augen«).
- 24 Vgl. ebd.
- 25 Vgl. ebd.

- 26 Vgl. die letzte Zeile der zweiten Strophe: »Vnd Dich mins namens nyenen bschämen«. Daß dabei der Name Gottes und nicht der Name des Menschensohnes oder Christi gemeint ist, geht deutlich aus der Sprecherhaltung des Gedichtes hervor, das Gott in der ersten Person sprechen läßt und Christus stets nur in der dritten Person erwähnt. In diesem Zusammenhang muß auch die Frage nach der Bedeutung der Überschrift »Mittler Emanuel« erwogen werden. Zorzin, wie Anm. 1, S. 151 und 157, bemerkt zurecht, daß die Vorstellung eines Mittlers dem Flugblatt insgesamt fremd bleibt. M. E. ist auch keineswegs davon auszugehen, daß mit »Gott« und »Emanuel« die Sprecher der beiden Strophen gemeint sind – das schließt wie gesehen bereits die Grammatik der Sprecherperspektive aus. Alleiniges Subjekt ist Gott. Vielmehr sind sie wohl als inhaltliche Abstraktionen zu verstehen: Wie die erste Strophe von Gott spricht, so die zweite von Christus.
- 27 So sagt es sehr eindeutig der Kommentar in Zeile 17: »Vnd erstlich habt ir bey den vier buchstaben der [!] namen Gottes / zu bedencken / das götlich wesen das vnusprechlich unseiglich unerforschlich einig gut [...]«
- 28 Wie äußerlich hier die kanonische Zahl von zehn Namen genommen wird, zeigt sich allerdings daran, daß das Flugblatt die Zehnzahl nur erreicht, indem es die vier Begriffe des Sch'ma einfach verdoppelt.
- 29 Vgl. ebd. Zeile 11f.: »So bring ich ewer liebe hie für ein figur / in welcher ir vor ougen sehen mögt gar nahe die gantz summ vnd vermögen der heyiligen Bibel.«
- 30 Vgl. ebd., Zeile 35: »wer hie vff diesem weg beharet bitz ans end / würt selig / Das bedüten die lorbeer krentz vmb die buchstaben im crützung / Nämlich / VICTORAM.«
- 31 Die Darstellung des Namens Gottes auf einem Papier, das wie sein Besitzer der Vernichtung geweiht war, steht allerdings im krassen Widerspruch zum jüdischen Umgang mit dem geschriebenen Namen Gottes, der auch die materiellen Träger des Gottesnamens heiligte, so daß entsprechende Schriften in dafür bestimmten Genizot »bestattet« wurden.
- 32 Vgl. den Kommentar Zeile 15 bzw. 61.
- 33 Zu Leber grundsätzlich vgl. Schubert, Täuferum (wie Anm. 9), S. 70–103.
- 34 Vgl. ebd., S. 77–85.
- 35 Vgl. ebd., S. 88–91.
- 36 Wie die Untersuchung von Stauffer (wie Anm. 13), anschaulich zeigt, finden sich eigentlich erste Ansätze zu martyrologischen Überlegungen erst in den hutterischen und mennonitischen Schriften und Märtyrerberichten seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, etwa wenn in den Liedern des *Ausbund* (1583) der Tod des Märtyrers mit der Vollendung der Zahl der Auserwählten im Himmel begründet wird (Ursula Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert, Frankfurt / Bern / New York 1991, S. 254) oder im *Geschichtsbuch* (ca. 1570) das Martyrium geschichtstheologisch mit der von Gott geplanten Absonderung eines eigenen, reinen Volks begründet wird (vgl. Burschel, Sterben [wie Anm. 13], S. 175). Die im Lauf des 17. Jahrhunderts entstandenen martyrologischen Sammlungen wie *Het Offer des Heeren* (1652) oder van Braghts *Märtyrerspiegel* (1660) sind dagegen reine Exempelsammlungen, die den Märtyrer als moralisches und typologisches Exempel darstellen, aber keine eigentlich theologischen Überlegungen zur Martyrologie bieten (vgl. Burschel, Sterben [wie Anm. 13], S. 181–195).
- 37 Vgl., Clasen, Anabaptism (wie Anm. 13), S. 370ff.
- 38 Ursula Lieseberg (wie Anm. 36), S. 67–75, hebt den betont sachlichen Memorialcharakter der frühen Märtyrerlieder hervor. Dem entspricht als frühes Zeugnis auch die schmucklose Märtyrerliste des Julius Lober von 1531, eine Tradition, die sich in erweiterter Form dann im *Geschichtsbuch* fortsetzte (vgl. Burschel, Sterben [wie Anm. 13], S. 159–164).

- 39 Vgl. Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Calw 1999, S. 75: »Sie wollten und suchten das Leiden nicht, aber wenn es erforderlich war, etwa um Zeugnis über die Wahrheit abzulegen, wurde der eigene Tod billigend in Kauf genommen.«
- 40 Vgl. dazu sehr ausführlich Christoph Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Lehre, Leiden 1976, S. 162–166. Hubmaier versteht unter der Bluttaufe allerdings weniger das Martyrium als vielmehr den täglichen Kampf zwischen Geist und Fleisch (vgl. dazu ebd., S. 153–161, sowie Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology, 3. Aufl., Ontario 2002, S. 93ff. und Tanneberg, Die Vorstellung der Täufer [wie Anm. 39], S. 118ff.).
- 41 Vgl. etwa die Aussage Hans Huts und vor allem Leonhard Schiemers zur Leidens- bzw. Bluttaufe, in Windhorst, Taufverständnis (wie Anm. 40), S. 167–170. Die Hutsche Lehre vom notwendigen Leiden aller Kreatur bezieht sich allerdings nicht direkt auf das Martyrium, sondern meint – soweit sie nicht überhaupt mystisch gemeint ist – das kathartische Leiden der Gerechten in der Endzeit, das sie für die Herrlichkeit des Tausendjährigen Reiches vorbereitet (Vgl. ebd., S. 171, und Schubert, Täuftertum [wie Anm. 9], S. 208–225).
- 42 Vgl. das Gedicht oder auch den Kommentar (Zeile 32).
- 43 Ebd., Zeile 32 f.
- 44 So erklärt sich vielleicht auch, daß es ausgerechnet der Gottesname aus Exodus 3,14 ist, durch den der Kreuzesbalken Jesu den Eingang in die Gottheit findet, denn mit diesem Namen will laut Exodus 3,14 Gott ewiglich angerufen werden.
- 45 Vgl. Zorzin (wie Anm. 1), S. 157.

Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528)

Ludwig Hätzer, um 1500 in Bischofszell im Thurgau geboren, gehörte zur Gruppe evangelischer Radikaler um Konrad Grebel und Felix Mantz. Mitte Januar 1525 wurde er wegen der sich in Zürich zuspitzenden Debatte um die Taufe als Nichtzürcher der Stadt verwiesen.¹

Nach dem Grundstudium an der Basler Universität (immatrikuliert: WS 1517/18) und einer kirchlichen Tätigkeit als Kaplan in Wädenswil am Zürichsee (1521–1522) war Hätzer in Zürich (1523 und 1524), Augsburg (1524 und 1525), Basel (1526) und Worms (1527) als Korrektor, Autor und Übersetzer tätig. Durch seine publizistische Tätigkeit stand er nicht nur in Kontakt mit führenden Persönlichkeiten der reformatorischen Bewegung (wie Ulrich Zwingli, Urbanus Rhegius, Johannes Ökolampad und Wolfgang Capito), sondern auch mit den im städtischen Milieu agierenden evangelischen Gruppierungen, in denen sich vor allem Handwerker und Tagelöhner zusammenfanden. Letzteres belegt seine Mitte 1525 dem Konstanzer Bechermacher Achatius Frömbd² gewidmete Schrift *Von den Evangelischen Zechen*, in der Hätzer schreibt: »Hey/ da kompt ain röttlin guter Evangelischer gesellen zusammen/ da wöllen wir nit mer/ dann ain trüncklin thun/ unnd ain Evangelische zech halten/ [...]/ Bey welchen ich so oft gewesen/ und darzu geladen bin worden.«³ Hätzer gehörte also zu jenen Zeitgenossen, die ihre Parteinahme für die Reformation auf verschiedenen sozialen Ebenen und in unterschiedliche Kreise hinein vertreten haben. Auf Drängen des Augsburger Rates wurde Hätzer Ende November 1528 in Konstanz am Bodensee gefangen genommen und nach einem sich länger hinziehenden Prozeß wegen Bigamie am 4. Februar 1529 mit dem Schwert hingerichtet.⁴

Als erstes wäre zu klären, inwieweit Ludwig Hätzer überhaupt der täuferischen Bewegung zugerechnet werden kann.⁵ Die Frage stellt sich besonders im Hinblick auf die Ergebnisse der bisher einzigen neueren Untersuchung zur Biographie und theologischen Entwicklung Hätzers von Johann Friedrich Gerhard Goeters (1955).⁶ Er kam zum Ergebnis, daß Hätzer eher eine »Randfigur der frühen Täuferbewegung« war, und auch während der letzten Lebensjahre (1527–1528) sein »Verhältnis zur Täuferbewegung ... zwielichtig« gewesen sei (S. 125). Obwohl Hätzer »sich in dieser Zeit äußerlich locker an die Täuferkreise angeschlossen« habe, wurden »die Hauptanliegen des Täuferturns von Hätzer theologisch nicht aufgenommen« (S. 147).

Dennoch war Hätzer, von Nürnberg kommend, Anfang September 1527 in

Krautostheim bei einer Haustaufe dabei, die wahrscheinlich als Hutsches Versiegelungszeichen vollzogen wurde.⁷ Danach identifizieren ihn Aussagen in einem Regensburger Täuferverhör Mitte November 1527 eindeutig als dort im Oktober 1527 agierenden Täufer. Die Verhörten hatten »zu verstehen geben, das ainer der sich genent Ludwig Haizer [sic], ain gerader, plaicher, tuner gesell, der hab alhie in unser stat haimlich getauft, benantlich Jorgen Zwickls unsers burgers hausfrauen, Petern federmacher, Casparn puchfurer und ainen zingießergesellen.«⁸ Trotz beider Indizien wertet Goeters diese Phase »als ein Intermezzo«, wegen der kurzen »Zeit aktiver täuferischer Wirksamkeit«, aber vor allem weil in Hätzers »Schriftstellerei dieser beiden letzten Jahre [1527/28] [...] die Hauptthemen des Täuferturns keine Rolle« spielten (S. 124).

Diese sich bis heute in der Forschung haltende Auffassung beruht hauptsächlich auf der Auswertung von erkennbar unter Hätzers Namen oder mit seinem Motto (»O Gott erlöß die Gefangenen«) verbreiteten Publikationen. Neuere Forschungsansätze zeigen jedoch, daß die kommunikativen Praktiken innerhalb vernetzt agierender Dissentergruppen vielschichtig waren, und namentlich verbreitete Druckerzeugnisse lediglich eine Ebene des dort stattfindenden Informationsaustauschs darstellen.⁹ Wie es die Hinweise in den beiden Täuferverhören nahelegen, sollte daher der Frage nach Hätzers Einbindung in das oberdeutsche Täuferturn (1527/28) unter Annahme einer vor der breiten Öffentlichkeit verborgenen Beteiligung nachgegangen werden.¹⁰

I. Ludwig Hätzer als Publizist

Für den Zeitraum Herbst 1523 bis Spätsommer 1528 lassen sich insgesamt dreizehn Werke ausmachen, an deren Publikation Hätzer namentlich beteiligt war,¹¹ darunter aber nur zwei eigene Werke Hätzers (s. Anhang Nr. 1 und Nr. 5). Fast alle von ihm übersetzten und edierten Schriften hat er mit Vorreden versehen, die Einblick in seine biblisch-theologischen Überzeugungen gewähren. Zwei Drittel (neun Schriften) aller Publikationen Hätzers sind im Zeitraum 1523 bis 1526 erschienen. Besonders aktiv hat er sich von Herbst 1525 bis Herbst 1526 als Übersetzer lateinischer Veröffentlichungen zur Abendmahlsdebatte und zu alttestamentlichen Propheten aus der Feder des Basler Reformators Johannes Oekolampad hervorgetan (s. Anhang Nr. 6–9). Eine publizistische Tätigkeit deren Zielsetzung, wie Goeters treffend beobachtet (S. 75), die Popularisierung der in gelehrter Sprache stattfindenden Diskussion war. Wie viele andere Autoren bediente sich auch Hätzer der Lieddichtungen (s. Anhang Nr. I–VII) für eine volksnahe Vermittlung theologischer Grundanliegen der reformatorischen Lehre.¹²

Im Jahr 1527 tritt Hätzer im Gespann mit Hans Denck als Übersetzer der ersten deutschsprachigen Prophetenausgabe auf (Anhang Nr. 10), mit insgesamt zehn Ausgaben in den Jahren 1527 und 1528. Im Jahr 1528 sind drei namentlich erkennbar von ihm bearbeitete Werke erschienen (Anhang Nr. 12–14). Bei diesen vier letzten Publikationen Hätzers¹³ handelt es sich um Übersetzungen biblischer Texte (Propheten und alttestamentliche Apokryphen) und einen mittelalterlichen mystischen Traktat (der schon 1518 von Luther zum Druck gebracht worden war), mit angehängter (anonymer) Theosenreihe.

Angesichts dieses Sachverhaltes fällt es vorerst schwer, Hätzer als »täuferischen« Publizisten anzusehen. Jedoch wurde die Möglichkeit, daß Hätzer vor allem in diesen beiden letzten Jahren Hauptthemen des Täuferturns auch hätte anonym verbreiten können, bisher nicht in Erwägung gezogen. Das überrascht um so mehr, als schon einige seiner Zeitgenossen diese Vermutung geäußert hatten.¹⁴ Dieser Frage gilt es nachzugehen.

II. Der Kreuzgang – ein anonymes Flugblatt Hätzers (1528/1529)¹⁵

Sebastian Franck (1499–1542) spricht in seiner 1531 veröffentlichten Chronik von »Reimen unter seinem [= Hätzers] Kreuzgang, gedruckt aus[ge]gangen«. Der von Franck in seiner *Chronik* zitierte Reim aus dem von ihm erwähnten Druck Hätzers stimmt mit dem ersten zweier Reime überein, die sich auf einem erstmals 1922 von Max Friedländer wiedergegebenen illustrierten Flugblatt des sogenannten *Petrarcameisters* finden (in dieser Ausgabe auf den Seiten 10 und 11 abgebildet).¹⁶ Das Flugblatt mit dem äußerst kunstvollen Holzschnitt¹⁷ scheint Goeters entgangen zu sein. Seit dem Bekanntwerden dieses Holzschnitts wurde er immer wieder vor allem in kunstgeschichtlichen Untersuchungen besprochen, aber ohne bisher das ganze Ausmaß seiner radikalreformatorischen Relevanz wahrzunehmen.¹⁸

Das Flugblatt hat zwei Hälften. Vier Fünftel der linken Seite werden von dem kunstvoll gestalteten Holzschnitt (15,7 cm × 21,6 cm) eingenommen; in dem darunter verbleibenden Fünftel sind nebeneinander zwei (achtzeilige) gereimte Strophen abgedruckt. Die rechte Seite des Flugblatts wird in gleicher Ausdehnung wie die linke von einem 62 Zeilen langen Text ausgefüllt. Dieser enthält Erläuterungen zu dem nebenstehenden Holzschnitt und bezeichnet dessen das kreisförmige Zentrum umgebenden Streifen mehrmals als »Kreuzgang«: [Z. 21f. und 26f.] »Demnach [...] hant ir zů sehen/ das Wort des vaters im fleysch/ [...] Jesum Christum/ [...] Aber schow/ Er tret sin crütz/ den engen vngebanten weg/ er verbring sinen lauff durch den crützgang/ durch die enge port«; [Z. 34ff.] »wer hie vff dissem weg beharret bitz ans end/

würt selig/ Das bedeutend die lorbeer krentz vmb die büchstaben im crützgang«; [Z. 40f.] »wie ir hernyden by [Johannes] dem Teuffer sehen mögt/ was aber dem [...] volgt sehet ir auch/ nemlich die züchtigung vnnd jnfürung in crützgang«. ¹⁹

Die Angabe Sebastian Francks – und das wurde bisher bei der Beschäftigung mit diesem Flugblatt übersehen – paßt genau zu einer Disposition von Abbildung mit darunter befindlichen Versen, wie sie auf der linken Seitenhälfte dieses Flugblatts zu sehen ist. Demnach könnte es sich bei dem von Franck erwähnten Werk Hätzers um eine als Kreuzgang bekannte Bildkomposition mit (zwei) darunter gesetzten Lehrreimen handeln. Trifft das zu, dann liegt uns hier ein anonymes Werk Hätzers vor (in einem Straßburger Druck aus der Offizin von Johann Prüss d. J.). ²⁰

(1) Die dicht mit Details übersäte Abbildung²¹ (15,6 cm × 21,6 cm) wird von einem kreisförmig angelegten mittleren Bereich dominiert. Zwei durch Wolkenkränze angedeutete konzentrische Kreise führen den Blick des Betrachters in einen zentralen (von Figuren freien) weißen Kreis; aus ihm ragen die Schriftzeichen des hebräischen Tetragramms (JHWH) heraus. In dem durch inneren und äußeren Wolkenkranz begrenzten kreisförmigen Streifen um dieses Zentrum herum sind deutlich die vier lateinischen Schriftzeichen des Wortes CRUX hervorgehoben. Sie befinden sich einzeln in weißen (von Lorbeerkränzen umrandeten) Kreisen. Auch die übrigen vier Begriffspaare, die das Tetragramm im mittleren Kreis flankieren, setzen sich aus Worten mit jeweils immer vier Buchstaben zusammen: Deus – Gott; Unum – Eins, Amor – Lieb, Herr – אהיה (= »ich bin«, Exodus 3,14). ²² Von den vielen über das Bild verstreuten menschlichen Figuren ragt durch seine Übergröße (knapp unterhalb des geometrischen Mittelpunkts) der kreuztragende Christus hervor. Durch eine enge (Holz-)Pforte, die Zugang zum mittleren Kreis mit dem Tetragramm gewährt, scheint er sich mit dem für sie eigentlich zu großen Kreuz gezwängt zu haben. Der Querbalken des Kreuzes liegt exakt auf einer der beiden Bilddiagonalen und hebt somit die Wichtigkeit dieser Bildachse hervor. An dieser Achse entlang richtet sich der Blick des dornen gekrönten und kreuztragenden Christus auf eine vor ihm (im Kreuzgang zwischen den Wolkenkränzen) kniende Person. Sie soll gerade mit entblößtem Oberkörper und gebundenen Händen von einem hinter ihr stehenden Henker durch das Schwert enthauptet werden. Die besondere Hinwendung Christi zu dieser dem Tod geweihten Person wird durch seine Handgeste akzentuiert. Eine auf derselben Bildachse darunter dargestellte Taufszene mitten im Wald zeigt (spiegelverkehrt und in etwas reduzierterem Maß) dasselbe Paar. So läßt sich die mit Fellen bekleidete Person eindeutig als Johan-

nes der Täufer ausmachen. In dem von Wolkenkränzen eingefassten Rundgang sind zusätzlich zur Hinrichtung durch das Schwert noch sechs weitere Hinrichtungsszenen abgebildet. Auf gleicher Höhe, rechts von Johannes und Christus, findet eine Steinigung statt²³, über ihr sind eine Rost- und Ausweidungsfolter abgebildet. Auf gleicher Höhe links gegenüber ist eine Verbrennung auf dem Scheiterhaufen und eine Ertränkung zu sehen, ganz oben im Rundgang Erhängungen an Bäumen.²⁴ Auffallend bei allen Darstellungen ist, daß Folterknechte und Schergen in zeitgenössischer Kleidung abgebildet sind. Dadurch wird ein direkter Gegenwartsbezug der in diesem Kreuzgang ausgeübten Gewalt hergestellt.²⁵

Auf der unteren Bildebene ist rechts eine Szene dargestellt, in der ein Prediger von einer Kanzel aus einer Gruppe von zuhörenden Frauen und Männern aus einem Buch vorzulesen scheint. In der Gruppe, deren Kleidung auf Stadtbewohner schließen läßt, scheinen einige Personen aus eigenen Büchern der Kanzellektüre zu folgen. Im Hintergrund dieser Predigtszene ist am Horizont eine nicht näher identifizierbare Stadt unterhalb eines Berges zu erkennen; von ihr aus schlängelt sich ein Weg bis zur Predigtszene im Vordergrund.²⁶

Die Gegenüberstellung dieser vor städtischer Kulisse plazierten Szene mit der am anderen Bildrand abgebildeten Waldszene ergibt einen Kontrast. Er wird verstärkt durch die unterschiedlichen Menschengruppen, die in das jeweilige Geschehen einbezogen sind. Im Hintergrund der Taufszenen steht eine Gruppe im Walddickicht, die durch den Filzhut in vorderster Reihe auf (einfache) Landbevölkerung schließen läßt. Eine (wahrscheinlich als Prediger zu identifizierende) Person weist sie mit ausgestrecktem Arm auf die Jesus-Taufe durch Johannes am Waldbach.

Wird über die jeweiligen Bilddiagonalen der Bezug beider unteren Szenen zu den entsprechenden Elementen am oberen Bildrand hergestellt, dann trifft die Kreuzbalken-Achse auf eine aus den Wolken greifende (himmlische) rechte Hand, die senkrecht einen Geißelschaft hält. Die andere Diagonale führt zu einem Dreierensemble von übereinander gekreuzter Schreibfeder, Zepter und Hirten(-Bischofs-)Stab. Hinter diesen, einen Kreis andeutend, windet sich das Ende der Geißel, im Begriff, als erstes das Zepter zu umschlingen. Ein Zepter mit gleicher Ausrichtung wie das obere hält auch eine Figur in der unten, in direkter Nähe zur Kanzel stehenden Dreiergruppe. Die durch das Zepter und ihre Bekleidung als Herrscher gekennzeichnete Person scheint aufgrund ihrer turbanartigen Kopfbedeckung eine »heidnische« Obrigkeit darzustellen.²⁷ Von den beiden bei ihr stehenden (in Gelehrtenroben gekleideten) Personen zeigt eine mit ausgestrecktem Arm in Richtung auf den Einlaß in den CRUX-Gang. Zwei weitere Personengruppen in



Aus Wolken heraus agierende Gotteshände

Obere Holzschnittleiste der Titleinfassung von Hätzers Übersetzung (1524) einer lateinischen Auslegung der Paulusbriefe von Johannes Bugenhagen (Anhang Nr. 4)

der unteren Bildmitte, zwischen (Wald-) Tauf- und (Buch-) Predigtszene, werden durch ihre Schwerter als Häscher ausgewiesen, sie führen einzelne Personen zum Eingang des Leidensweges.²⁸ Auch auf dem Weg, der die Stadt mit dem unteren Vordergrund verbindet, naht eine Dreiergruppe von Häschern und Gefangenem. In der Mitte des oberen Bildrandes zeigt sich noch eine zweite, aus den Wolken kommende (himmlische) rechte Hand. Sie liegt auf einer Weltkugel und scheint diese auf dem darunter durch-gespannten Geißelriemen in (prekärer) Balance zu halten.²⁹

(2) Die Fülle an Hinweisen, die auf dieser durchdacht strukturierten und bis ins Detail ausgearbeiteten Abbildung enthaltenen ist, dürfte sich auch für zeitgenössische Betrachter nicht gleich bis in jede Einzelheit hinein erschlossen haben. Eine Interpretationshilfe bietet die Verbindung von Bildelementen mit allgemein bekannten biblischen Inhalten. So hat beispielsweise der »heidnische« König Herodes die Enthauptung Johannes des Täufers zu verantworten (Markus 6,14–29 und Parallelstellen), und Jesus selbst mit einer Geißel die Händler und Wechsler aus dem Tempel vertrieben (Johannes 2,15). Nahe-

liegend ist auch eine Assoziation mit Jesu Worten von der engen Pforte und dem schmalen Weg, der zum Leben führt (Matthäus 7,13f.).

Zusätzliche Interpretationshinweise sind auch noch den beiden unter der Abbildung abgedruckten Reimen zu entnehmen (siehe S. 10). In ihnen führt Gott selbst das Wort. Er ist wie im brennenden Dornbusch (Exodus 3) nicht zu sehen, sondern nur zu hören. Im ersten Reim offenbart Gott sein wahres Wesen: »Ich byn(n) allein der einig Gott/ Der alle ding o[h]n g[e]hilff b[e]schaffen hat«. Damit läßt sich ein Bezug zu den Wortpaaren »Deus unum/ Gott Eins« im mittleren Lichtkreis der Abbildung herstellen.³⁰ Gottes nächste Aussage stellt die Trinitätslehre in Frage: »Fragst [du] wie vil dan(n) meyner sey?/ Allein bin(n) ichs/ m[e]yner sind nicht drey«. Ein möglicher Bezug zur Abbildung bestünde zunächst darin, daß auf ihr kein Gottvater im Himmel und keine Geist-Taube (wie beispielsweise über den Taufszenen Jesu üblich)³¹ zu sehen sind. Auf diesem Flugblatt fehlt die traditionelle trinitarische Aufgliederung der Gottheit in drei Personen, wie sie auf den mit dem Kreuzgang in der Bildkomposition visuell ähnlichen Rosenkranz-Flugblättern und Tafeln zu finden war, aber auch noch auf dem reformatorischen Einblattholzschnitt *Vom Eckstein Christi* (1524).³² Auf diesen Bildern ist auf der mittleren vertikalen Bildachse Gottvater mit unter ihm schwebender Geist-Taube über dem Christus am Kreuz abgebildet.³³ Dennoch mußte für Betrachter, die nicht mit Formulierungen des altkirchlichen Trinitätsdogmas (ein Wesen in drei Personen) vertraut waren, Gottes nächste Aussage im Hätzer-Reim, er wisse »dar bey o[h]n allen wohn/ [...] gar nichts [...] von person[en]« vage bleiben. Auch eine Verbindung des sich im ersten Reim zweimal wiederholenden »Ich bin« mit dem hebräischen Tetragramm im Zentrum der Abbildung und Jahwes Offenbarung seines Namens an Mose (vgl. Exodus 3) wäre für diese Betrachter alles andere als offensichtlich. Im zweiten Reim sagt Gott, wie das Heil seiner Nähe zu erreichen ist: »bey Christo und sunst nyenen (= nirgends)«. Wahre Christen sollen ihr Kreuz auf sich nehmen (Matthäus 10,38; 16,24) und sich Christi Namens »nyenen b[e]scha(e)men«. Der Bezug dieser Aussage zu dem auf dem Kreuzgang dargestellten Christus in der Mitte der Abbildung, umgeben von gefolterten und hingerichteten Bekennern im CRUX-Gang, ist deutlich. Die Schlußaussage »wer mit Christo nit hie[r] leid[e]t, dem sag ich zu/ [daß] er d[r]außen bleibt« ist ein klarer Hinweis auf die in der Abbildung angedeutete Verfolgung durch gewalttätige Zeitgenossen und so auf den unvermeidbaren Weg leidensbereiter Christusnachfolge. Inwieweit das über diesen zweiten Reim gesetzte Begriffspaar »Mittler Emanuel« von den Betrachtern sinngemäß auf den in der Abbildung kreuztragenden Christus bezogen werden konnte, muß dahingestellt bleiben.³⁴

Die Beschäftigung mit der linken Seite des Flugblatts macht deutlich, daß der Zugang zu der in Abbildung und Reimen vermittelten Botschaft für Betrachter, die Christus nicht im Kreis einer mit den dort enthaltenen Aussagen vertrauten Gruppe suchten, alles andere als eindeutig gewesen sein dürfte. Ein Mindestmaß an Vertrautheit mit bestimmten Kernüberzeugungen jener klandestinen Dissidentengruppen, bei denen die Botschaft der Heilerfahrung in der aktiven Leidensnachfolge Jesu verkündigt wurde, war wohl schon damals für das Verständnis dieses Bildes nötig. Ganz besonders deshalb kommt den Erläuterungen im Begleittext auf der rechten Seitenhälfte des Straßburger Flugblatts eine wichtige Funktion zu, um die Botschaft des Bildes besser zu verstehen.

(3) Dieser Begleittext (Abb. S. 11) gibt sich seiner Form nach als ein an die christliche Kirche gerichteter Brief zu erkennen. Sie wird in der allgemein gehaltenen Grußformel als »heilige, unbefleckte (Epheser 5,27), auserwählte, einige Braut Jesu Christi« (vgl. Offenbarung 19,7 und 21,9) bezeichnet und in »Sammlung oder Zerstreuung an allen Enden des Erdenkreises« vorausgesetzt.³⁵ Zur Briefform gehört auch der paulinisch anmutende Abschiedsgruß (»Der Friede Gottes sei mit euch allen. Amen«³⁶) und die demutsvoll anonym gehaltene Unterschrift (»Euer untertäniger Bruder, Gott weiß meinen Namen, des begnügt mich«).

Der Verfasser des Textes sieht sich gleich zu Beginn veranlaßt, die Verwendung einer solchen Abbildung (»Figur«) zu rechtfertigen. Sie sei lediglich ein Hilfsmittel für das »vergessliche und unbeholfene« »menschliche Gedächtnis«. Als zusätzliche Begründung verweist er darauf, daß ja auch »sonst alle Kreaturen wohl und recht ein Buch sind«, durch das zur »Erkenntnis Gottes und zum Verstand des heiligen Evangelium Jesu Christi« gelangt werden kann. Ziel des gestalterischen Aufwands sei schließlich die Darstellung der »ganzen Summe und Vermögen der heiligen Bibel«.

Als erstes verweist der Autor auf die »vier³⁷ Buchstaben der Namen Gottes«. Sie sollen den Betrachtern die Unfaßbarkeit seines Wesens für die menschliche Sinneswahrnehmung deutlich machen. Gott ist das »einige Gut«³⁸, ist »Anfang und Ende aller Dinge« (vgl. Offenbarung 1,8 und 21,6). Nach diesem knappen Hinweis gehen die Aussagen über Gott in eine Aneinanderreihung von Exklamationen über, die seine »Allmächtigkeit«, seine »ernsthaft strenge Gerechtigkeit« sowie seinen »Reichtum« loben, und ihn als »unerschöpflichen Brunnen aller Gnaden und Barmherzigkeit« (vgl. Offenbarung 21,6) bezeichnen.

Für die dann folgenden Erläuterungen zu Jesus Christus bedient sich der Verfasser johanneischer und paulinischer Terminologie. Jesus ist »das Wort des

Vaters im Fleisch« (Johannes 1,14); »der Weg« (Johannes 14,6) – auf dem es so zu wandeln gilt, wie er es getan hat, »die Wahrheit« (Johannes 14,6) – die es allein zu hören gilt, »wer ihn hört, hat den Vater gehört« (Johannes 5,24); Jesus ist »das Leben« (Johannes 11,25); »Licht des Lebens« (Johannes 8,12); er ist der »Schatz der Gottheit in leimenen (= tönernen) Geschirr« (2. Korinther 4,7), unser »erstgeborener Bruder« (Römer 8,29). Hervorgehoben wird an Jesus das Tragen des Kreuzes, sein Eingehen »durch die enge Pforte« (Matthäus 7,13 f.) »[hin]ein zum Leben, zu dem einigen Gut, in den Schoß des Vaters« (Johannes 1,18). Aber den kreuztragenden Christus bezeichnet der Verfasser zugleich auch als Erhöhten: als »Haupt zur rechten Gottes sitzend« (vgl. Epheser 1,20 u. 22); dort weile er bis »alle seine Mitglieder« (vgl. Epheser 4,15) denselben (Kreuzes-) Weg durchlaufen haben. Als »unser erstgeborener Bruder« und »liebster Sohn (Markus 1,11) des Vaters« hat Jesus den »engen, ungeebneten Weg (Matthäus 7,14) geebnet«, den alle »ausgewählten Freunde Gottes«, alle »Kinder Gottes, Jünger Christi, seine [= Jesu] Geschwister« gegangen sind oder noch gehen werden. Mit einer Paraphrasierung von Matthäus 20,22 stellt der Verfasser sodann Leidensnachfolge (»der Kelch, den er getrunken« hat) und Bluttaufe (»Taufe mit der er getauft und auch wir getauft werden müssen«) als Merkmale des von Gott geforderten Gehorsams zueinander in Bezug. Durch die Verbindung von 1. Korinther 10,13 (Gott ist treu, der euch nicht versuchen läßt über eure Kraft) und der Aufforderung, »hier« auf dem Leidensweg bis ans Ende auszuhalten (vgl. Matthäus 10,22), unterstreicht er die Ausrichtung der Leidensnachfolge hin auf den Auferstehungssieg. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang der Bezug zur Siegesymbolik (VICTORIA) der vier Lorbeerkränze um die vier CRUX-Buchstaben auf der Abbildung hergestellt (vgl. 1. Korinther 9,24 f.).

Im Anschluß an diese auf das Zentrum und den es umgebenden Rundgang bezogenen Erläuterungen verweist der Verfasser dann auf »Anfang [...] und Ordnung dieses Weges«. Sie bestehen im »Bekennen« der Sünde und dem tagtäglichen »Abstehen« von ihr, »nach verliehener Gnade Gottes«. Dieser Ansatz würde »durch die ganze Schrift und alle Kreaturen« angezeigt und sei auch »von Christus selbst gelehrt und getan« worden. Der Hinweis, die Betrachter könnten das »hernieden bei dem Täufer sehen«, bezieht sich sowohl auf die am Waldbach dargestellte Taufszenen (links unten), die der Verfasser als Johannes-Taufe identifiziert und damit als Zeichen für die Buß- und Umkehrbereitschaft Erwachsener deutet, wie auch auf den Leidensweg des Täufers durch Gefängnis und Hinrichtung.³⁹ Mit dem Zusatz, daß auch die Folgen (das heißt »die Züchtigung und Einführung in den Kreuzgang«) dieser Anfangsentscheidung zu »sehen« seien, verbindet der Verfasser beide

Taufakteure (Johannes und Jesus) mit ihrem jeweiligen, späteren Leidensweg: den Taufenden mit dem zur Enthauptung niederknienenden Täufer, den Getauften mit dem auf seine Kreuzigung zugehenden Jesus.⁴⁰ Dies – so das vorläufige Fazit – sei »die Ordnung Christi; die einfältige Wahrheit; der Fels daran sich alle Weisen der Welt stoßen und ärgern« (Jesaja 8,14).

Gegenüber der Taufszene am Waldbach – so der Verfasser weiter – könnten die Betrachter (in der Predigtszene) den Gegensatz (»Widerspiel«) zu dieser Ordnung Christi »sehen«: den »Widerchrist und seine Ordnung«.⁴¹ Der habe die Macht, nach Lust und Laune zu reden, ohne irgendwelche Widerreden zu dulden. Das – so der Verfasser – weise auf »den Sauerteig« (Matthäus 16,6: die Lehre der Pharisäer und Sadduzäer), vor dem »uns« Christus so oft »mit herzlichem Drohen« gewarnt habe. In diesem widerchristlichen Bereich werde durch »Mißbrauch der Wahrheit« der Anschein des Guten geschaffen, um möglichst »die Auserwählten zu verführen«; dort gelten »Schein, Hochwitz und Vernunft«. Den Ort, an dem solches vor sich geht (reformatorische Predigtplätze?) »nenne einer« den »Platz an dem Kain seinen Bruder Abel erschlug« (vgl. Lukas 11,49–52). Egal was dort vorgenommen werde, niemand dürfe es verhindern (»wehren«) oder dagegen sprechen;⁴² dort würde »man das Blut der Heiligen« mehrten (vgl. Psalm 79,10 und Offenbarung 16,6).⁴³ In diesem Bereich des Widerchristen (auf dem Bild angedeutet durch Predigtstätte vor städtischem Hintergrund und dem heidnischen Herrscher mit seinen gelehrten Beratern) »sättige sich alle Weisheit der Welt«. Eine Weisheit, die kurz vor ihrem Ende stehe, »weil sie den gekreuzigten Christus nicht haben« wolle (vgl. 1. Korinther 1,23).⁴⁴

Als Abschluß seiner Erläuterungen zur nebenstehenden Abbildung verweist der anonyme Verfasser die Betrachter, im Zusammenhang mit der »Plage und unaussprechlichen Strafe Gottes«, die diese widerchristliche Partei (»Parth«) treffen wird, auf die »oben« abgebildete »Geißel Gottes«. Sie treffe das »hochfahrende [= anmaßende] Zepter«, den »falschen Hirtenstab« und die »betrüglich verführerische Feder der Schriftgelehrten«. Wobei der Verfasser klarstellt, daß nur die »bösen« Schriftgelehrten davon betroffen seien, er den »guten« jedoch »alles Liebe wünsche«.⁴⁵

Die Ausführungen zur Abbildung sind damit beendet. Der Verfasser bestätigt lediglich wieder, wie eingangs, daß die Heilige Schrift für alle angesprochenen »Punkte Zeugnis über Zeugnis« der Richtigkeit (»Wahrheit«) dieser Abbildung (»Figur«) biete. Er »schreibe« ihnen dies, als seinen »herzallerliebsten Geschwistern« (Anfangsgruß: »hertzallerliebste Gebrüder und Schwestern«), »den anderen« habe er nichts zu sagen. Seine Begründung dafür ist, daß »der rechte christliche Glaube« nicht, wie der »Schein«, jedermanns Sache sei.⁴⁶

Der Begleittext bietet – trotz seines knappen Umfangs – eine Reihe von Erläuterungen, die nicht nur zum besseren Verständnis der nebenstehenden Bildinhalte beitragen, sondern für die Interpretation bestimmter Bildzusammenhänge geradezu unverzichtbar sind. Eine Identifizierung der am unteren rechten Rand dargestellten Predigtszene mit dem »Widerchrist und seiner Ordnung«, deren Verquickung mit weltlichen und geistlichen Machthabern (Zepter, Hirtenstab und Gelehrtenfeder) und dem nahen Strafgericht Gottes über sie, ist in dieser Eindeutigkeit nur aufgrund des Begleittextes möglich. Zusätzliche Hinweise in den anklingenden Bibelversen und die Einbettung der gesamten Erläuterung in den Zusammenhang eines Heilsverständnisses, das die johanneische Bußtaufe mit Kreuzesnachfolge verbindet, sprechen dafür, daß der (anonyme) Verfasser mit dem unmittelbaren Entstehungskontext der Abbildung bestens vertraut ist und den nebenstehenden Begleittext zu einer gemeinsamen Verbreitung mit der Bildkomposition anfertigte.⁴⁷

Ludwig Hätzer kommt nicht nur als Ideengeber für die Bildvorlage und Autor der beiden darunter stehenden Reime, sondern auch als Verfasser des anonymen Begleittextes in Betracht. Für diese Annahme sprechen Übereinstimmungen zwischen diesem anonymen Text und Hätzers Baruchvorrede (s. Anhang Nr. 12). Letztere von ihm wohl im Frühjahr 1528 verfaßte Vorrede war bisher die wichtigste Quelle für seine radikalreformatorische, dem oberdeutschen Täuferum kongeniale Lehre.⁴⁸ In der Baruchvorrede finden sich wörtliche,⁴⁹ aber vor allem auch konzeptionelle Bezüge zum anonymen Kreuzgang-Flugblatt. So schreibt Hätzer in dieser Vorrede: »keyn mensch/ er sei wie gelert er im(m)er wo(e)lle/ (mag) eynige schrift verstehen [...] / er hab sie dann zuvor selbst in der warheyt mit der that/ imm abgrund seiner seelen erlernt. Hat eyner lang imm Creutzgang spazieret/ so verstehet er destomehr schrift/ Ist aber eyner nie darein kommen/ so verstehet er ja nitt eynen buchstaben/ sonder[n] ist alles nun eyn vermessener wohn/ unnd redet von allen graden deß glaubens/ wie der blinde von der farben.«⁵⁰ Was Hätzer mit dem in dieser Vorrede ganz unvermittelt verwendeten Begriff vom »Spazieren im Kreuzgang«⁵¹ meint, erschließt sich aus dem illustrierten Flugblatt.

Wenn es wiederum im anonymen Begleittext zum Flugblatt nur knapp heißt, daß »alle creatures wol und recht ein buch sint/ da durch man zu erkanntniß Gottes/ un(d) zum verstand des heyiligen Evangeli Jesu Christi kommen mag«, so finden sich in Hätzers Baruchvorrede ähnliche Gedanken. Dort schreibt er im Zusammenhang mit der Schwierigkeit, Drucker für seine Schriften zu finden: »Es muß nit im(m) buchstaben noch in den worten/ sonder in der krafft gottes erlernt werden. [...] Bleibet es [die Drucklegung] schon gar underwegen/ so wirt sich eyn ieder schüler Christi der predigt

[1.] deß Lambs Gottes/ in aller menschen hertzen gelegt/ vonn mutter leib an/
 [2.] aller Creaturen/ unnd [3.] der wercken/ so von den Gots feinden geschehen, imm gegenteil [/] erlernen und be[g]nügen lassen/ ob schon keyn buchstab in ewigkeyt nimmer/ weder getruckt noch geschriben würd« (Bl. A2r). Mit dem Hinweis auf diese auch mittels »aller Creaturen« erlernbare Botschaft vom Weg Christi greift Hätzer einen von Thomas Müntzer vertretenen Ansatz auf. In dessen Schrift *Ausgedrückte Entblößung* (1524) schreibt der: »Ich sag es euch, ir lieben bruder, [...], ich wolt ehr heiden, Turcken und Juden underrichten von der besi[t]zung Gottes uber uns und von unser uber die creaturen, dan uns cristen«, und in seiner auch 1524 gedruckten Schrift *Hochverursachte Schutzrede* meint Müntzer: »Die gantze heylige schrifft saget nit anderst (wie auch alle creaturen außweysen) dan vom gecreützigten sone Gottes«⁵² In dieser auch von Hätzer übernommenen und mit dem Leitwort »aller Creaturen« angedeuteten Leidenstheologie wird von einem in der Schöpfung erkennbar angelegten Prinzip ausgegangen. Demzufolge erwirkt Gott unsere Vollkommenheit auf ganz ähnliche Weise, wie wir uns die Geschöpfe nutzbar machen: durch schmerzvolle Bearbeitung derselben. Wie ein Waldbaum erst durch die Axt eines Zimmermanns den zum Hausbau geeigneten Balken hergibt – so wird auch jeder Mensch erst durch leidvolle Erfahrungen geläutert und dem leidenden Christus gleichförmig.

In Verbindung mit dem Begriff Kreuzgang geht es Hätzer aber theologisch um mehr als eine bloße leidenswillige imitatio Christi. Christliche Kreuzesnachfolge ist für ihn der hermeneutische Schlüssel zum rechten, weil ganzheitlichen Verständnis, der biblischen Botschaft. Eine Aussage im Begleittext zum Kreuzgang (»die züchtigung unnd inführung in [den] crützung/ Diß ist die ordnung Christi/ Die einfeltig warheit/ der fels daran sich alle wysen der welt stossen und ergern«) findet daher eine sinngemäße Entsprechung in folgender Passage von Hätzers Baruchvorrede: »Der schlüssel Davids muß dir alle schrifft auffschliessen/ Die züchtigung muß vorlesen/ die mag dir alleyn das herz reynigen/ das du die lebendig stim(m) Gottes veneme(n) magst« (Bl. A 4v). Diese Nähe von »Züchtigung« und »Kreuzgang« oder von »Züchtigung« als »Schlüssel« zum rechten Verständnis der Bibel weist wiederum Bezüge zu Müntzer auf.⁵³ Das Kreuz auf Jesu Schulter in der Kreuzgangillustration entspricht somit Hätzers radikalreformatorischen Verständnis vom »Schlüssel Davids«.

Die angeführten Beispiele zeigen nicht nur übereinstimmende Wendungen zwischen dem anonymen Begleittext zur Kreuzgangillustration und Hätzers Baruchvorrede, sondern auch Affinität zu einer beiden Texten gemeinsam zugrundeliegenden Heilslehre. Wenn der Begleittext zum Kreuzgang unter

Hinweis auf Jesus Christus sagt »er ist der weg/ uff das man wandle wie er gewandelt hat«, so spiegelt sich darin eine Christologie aktiver Nachfolge wieder, die ganz im Sinne Hätzers gegen eine die ethische Besserung aufweiche Sühnopfervorstellung polemisierte.⁵⁴

III. Ludwig Hätzer und Hans Hut

Die Verbindungslinien zu Thomas Müntzer bringen die in Hätzers Kreuzgang dargestellte Heilslehre auch in eine Nähe zu der von Hans Hut verbreiteten Botschaft. Einen seit längerer Zeit zwischen beiden bestehenden Kontakt hat Hut (im Spätherbst 1527) in seinen Augsburger Verhören bestätigt.⁵⁵ Zur Zeit des Augsburger Täuferntriffens im August 1527 hielt sich auch Hätzer dort auf, konnte aber durch seine frühe Abreise der kurz danach einsetzenden Verfolgung in der Reichsstadt entgehen. Zusammen mit Hans Denck hatte er sich nach Donauwörth begeben, von wo aus er Hut aufforderte, zu ihnen zu stoßen.⁵⁶

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob auch Hätzer in seiner kurz danach im Herbst 1527 (beispielsweise in Regensburg) stattfindenden Überzeugungstätigkeit ähnlich wie Hut das bevorstehende apokalyptische Strafgericht Gottes propagierte. Bisher ließ sich eine apokalyptisch gefärbte Bußpredigt bei Hätzer nur anhand des prophetisch anmutenden Schlußsatzes der Baruchvorrede vermuten: »Beker dich o erdtrich/ dein verwüstu[n]g ko(m)met vom allmechtigen/ Amen.«⁵⁷ Auch in Hätzers Lied *Erzürn dich nicht du frommer Christ* (Anhang Nr. III) schimmert an einigen Stellen endzeitliche Naherwartung durch: »Wer ietzt vo(m) seinen wirt veriagt/ das[s] er kan(n) nirgend bleiben: Der sei nur frisch und onverzagt/ Got[t] wirt es al[le]s auffschreiben/ Biß auff den tag/ den niemants mag/ auß dieser welt entweiche(n)/ ist nim(m)er ferr/ den(n) wirt der Herr/ die schälck all außßer streichen« (Strophe 13), »Dan(n) Gottes lust der stet in(n) de(m)/ und wil[l] das kurtzumb haben: D[a]z sych seins namens keyner b[e]schem/ ietzt in[n] den letsten tagen« (Strophe 14).⁵⁸ Ob die hier anklingende endzeitliche Naherwartung auch bei Hätzer eine apokalyptische Färbung hatte, läßt sich aber aufgrund dieser Belegstellen nicht eindeutig klären.

Deutliche Hinweise auf ein auch von Hätzer mit prophetisch-apokalyptischen Zügen angekündigtes nahes Strafgericht Gottes enthält dagegen eine von der bisherigen Forschung übersehene Hätzer-Vorrede. Sie ist der bei Thomas Wolff in Basel gedruckten Einzelausgabe des 6. Kapitels der hätzerschen Baruchübersetzung vorangestellt.⁵⁹ In dieser mit dem Titel *Ein Sendbrief Jeremia des Propheten, zu den gefangenen Juden in Babel geschrieben, die übergroß Abgöttereier der Bilder betreffend* verbreiteten Flugschrift (Anhang Nr. 13)

schreibt Hätzer an den »Leser«: »O wie ferr ist man abtretten O HERR von deinem gsatz? Jederma(n) beut dir den hindern und nit das angesicht/ keyner ist der doch in(n) sich schlüge/ und gedechte der scharpffen gerechtikeyt/ die der HERR unser Gott bald auff erden uben wirt/ und sich von den greweln und abgöttischen diensten/ der stummenden unnützen götzen und bildern enthielte/ und Gott dem allmechtigen HERRN/ [...] / seine abgestolen ehre widergebe. Hilfft keyn warnen/ hilfft keyn milte weyche straf oder rutten deß vatters? Hei/ so helffe das blutdurstig Schwert Gottes/ welchs der HERR schon in der hand hat/ sauber außpoliert und geschliffen (wie der prophet Jeheskiel sagt [= Hesekiel 21,14 ff.]) alles gottloß wesen heymzusuchen/ und die teuffelische pflanzung außzujetten« (vgl. Matthäus 13).⁶⁰

Für Hätzer waren alttestamentliche Propheten Vorbilder einer auch für die jeweilige Gegenwart an den Tag zu legenden kritischen und mahnenden Haltung. Mitte 1526 hatte er in seiner Vorrede zur Übersetzung von Ökolampads Maleachi-Auslegung die von diesem Propheten zu erlernende »Freyredenheit« zur schonungslosen Kritik an den Führungseliten angedeutet: »Mit kleyner arbeyt/ wirstu [= Leser] hier auß Prophetischer schrifftten ardt/ [etwas] erlernen/ als da ist/ die freyredenheit, deren sy [= Propheten] sich hoch gebraucht/ und der pfaffen, die dennoch dotzmal die fürnemsten waren/ gar nichts verschont/ sonder frey mit mutigem geist j[h]nen j[h]ren geytz und alefantz anzeygt/ und ernstlich gestrafft. Anderer fürnemen puncten/ so dieser unser Prophet handelt/ als da ist/ Göttliche fürsehung/ undanckbarkeyt/ heüchlerey etc. will ich geschweygen/ dann sy eyn yeder leychtlich von jm selbs vermercken mag/ darauß du darnach lust gewünnen wirst/ andere Propheten zelesen.«⁶¹ Im Zusammenhang mit diesen beiden weniger als zwei Jahre auseinanderliegenden Bezugnahmen Hätzers auf alttestamentliche Propheten könnte die von ihm und Denck angefertigte Wormser Prophetenausgabe (April 1527) als täuferische Publizistik im weiteren Sinne angesehen werden. Erst diese komplette Ausgabe in der Volkssprache ermöglichte nämlich »allen Menschen«⁶², den unvermittelten Zugang zu diesem wichtigen mit Bildern und Visionen gesättigten Teil der biblischen Botschaft.⁶³ Auch Hätzers Übersetzung einiger alttestamentlicher Apokryphen hat eine ähnliche Zielsetzung. In der Vorrede zu dieser Ausgabe verteidigt er vehement die offenbarende Gültigkeit von Visionen: »Hört jr zarten/ sanfften Schrifftgelernte/ wo her kommet euch der frevel/ das jr ein ding urteylet/ welchs jr doch nit verstehen? [...] Ob jr gleich nicht verstendig sein wöllen der gichten und anderer schrifftten/ die nit auff ewer weych reden und pulsterig Euangelion ja sagen/ noch schelten jrs schwermerisch/ rottisch/ auffrürisch/ ketzerisch und widertaufferisch/ Gedencket aber darneben nit/ das jr mit der weiß alle

schrift/ news und alts Testaments/ aufheben [tut]/ die nahet allsamen mit gesichten umbgehen/ eyns meher weder das ander.«⁶⁴

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten sollte überlegt werden, ob als täuferische Publizistik nur Flugschriften zu gelten haben, die sich explizit für eine Glaubenstaufe Erwachsener einsetzen. Die Hauptanliegen der oberdeutschen Täuferbewegung in den Jahren 1527/28 waren – besonders in ihrer auf Müntzer zurückgreifenden Ausprägung – theologisch breiter angelegt, und ihre Vermittlung erschöpfte sich keineswegs darin, allein eine »Wiedertaufe« zu fordern. Als vielseitiger, gewandter und sprachkundiger Publizist⁶⁵ hat Hätzer zumindest in den letzten beiden Jahren seines Lebens durchaus zentrale Anliegen dieser täuferischen Richtung verbreitet. Er könnte daher – ähnlich wie es für Hans Hut belegt ist⁶⁶ – solche Anliegen mittels weiterer anonymen Schriften verbreitet haben. Sein als Kreuzgang bekannt gewordenes, anonym kursierendes Flugblatt, bleibt ein gewichtiges Argument für diese Annahme.

Anhang

In dieser Übersicht wird nur für einen Druck jeder Publikation eine bibliographische Angabe gemacht. Abkürzungen: LH = Ludwig Hätzer, Ü = Übersetzer, VR = Vorrede, W = Widmung; VD 16 = Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, 25 Bde., hg. v. der Bayerischen Staatsbibliothek [München] und der Herzog-August-Bibliothek [Wolfenbüttel], Stuttgart 1983–2000 (www.vd16.de).

- 1 LH: *Ein Urteil Gottes ... wie man sich mit allen Götzen und Bildnissen halten soll* (Zürich/ September 1523; VD 16 H 139)
- 2 (LH = Hg. und VR) *Acta oder Geschicht, wie es auf dem Gespräch in Zürich zugegangen ist* (Zürich/ Dezember 1523; VD 16 H 136)
- 3 (LH = Ü u. VR) Rabbi Samuel Marochitanus, *Ein Beweisung, daß der wahr Messias kommen sei* (Augsburg/ Januar 1524; VD 16 S 1564)
- 4 (LH = Ü. u. W an Andreas Rem in Augsburg) Johannes Bugenhagen (orig. lat.), *Ein kurze ... Auslegung über ... zehn Episteln S. Pauli* (Augsburg/ Mitte 1524; VD 16 B 9243)
- 5 LH: *Von den evangelischen Zechen und von der Christen Rede aus Heiliger Schrift* [W an Achatius Frömbd (Konstanz)] (Augsburg/ Mitte 1525; VD 16 H 146)
- 6 (LH = Ü u. VR) Johannes Ökolampad (orig. lat.), *Von dem Sakrament der Danksagung* (Zürich/ Dezember 1525; VD 16 O 337)
- 7 (LH = Ü u. VR) Johannes Ökolampad (orig. lat.), *Vom Nachtmahl, Beweisung aus evangelischen Schriften* (Basel/ August 1526; VD 16 O 290)
- 8 (LH = Ü u. VR) Johannes Ökolampad (orig. lat.), *Der Prophet Maleachi mit Auslegung* (Basel/ Mitte 1526; VD 16 B 4001)
- 9 (LH = Ü) Johannes Ökolampad (orig. lat.), *Das Sechs- und Siebenunddreißigste Kapitel Jesajas des Propheten ausgelegt* (Augsburg/ Herbst 1526; VD 16 B 3780)
- 10 Hans Denck (= Ü) / LH (= Ü u. VR), *Alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht* (Worms/ April 1527; VD 16 B 3720)
- 11 [LH], *Kreuzgang* [illustriertes und kommentiertes Flugblatt] (Straßburg [1528/1529])

- 12 LH (= Ü u. VR), *Baruch der Prophet, die Historie Susannah, die Historie Bel zu Babel, alles neu aus der Bibel verdeutscht* (Worms/ Frühjahr 1528; VD 16 B 4171)
- 13 LH (= Ü u. VR), *Ein Sendbrief Jeremia ..., die übergroß Abgötterei der Bilder betreffend* (Basel/ 1528; VD 16 B 4172)
- 14 (LH = Bearbeiter) [A], *Theologia Deutsch* / [B], *Etliche Hauptreden, in denen sich ein jeder fleißiger Schüler Christi prüfen mag* (Worms/ Spätsommer 1528; VD 16 T 908)

Lieder Hätzers

- I Die Lieb' ist kalt jetzt in der Welt (P. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, Bd. III, Leipzig 1870, Nr. 519)
- II Sollst du bei Gott dein Wohnung ha'n (ebd. Nr. 536)
- III Erzürn dich nicht, o frommer Christ [Psalm 37] (ebd. Nr. 537; VD 16 B 3502)
- IV Geduld sollst ha'n auf Gottes Bahn (ebd. Nr. 538)
- V Lug, Herr, wie schwach ist mein Gemüt (ebd. Nr. 545)
- VI Ach Gott, erhö'r mein Seufzen groß (J. F. G. Goeters, *Ludwig Hätzers Lieder*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 16, 1959, Nr. 4)
- VII Will', Sinn und G'müt richt' auf zu Gott (Goeters, ebd. Nr. 5)

Anmerkungen

- 1 Nach der für den 17. Januar 1525 vom Züricher Rat ausgeschrieben und erfolglos gebliebenen Debatte zwischen Kindertaufbefürwortern und -gegnern folgte am 21. Januar ein Ratsbeschluß, der Wilhelm Reublin, Johannes Brötli, Ludwig Hätzer und Andreas Castelberger befahl, binnen der nächsten acht Tage die Stadt zu verlassen (Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1. Bd., hg. v. Leonhard v. Muralt u. Walter Schmid, Zürich 1952, Nr. 26, S. 36).
- 2 Zu Frömbds Gefangennahme (12. Juli 1528) und Eidforderung, dem Täufern abzusagen vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, IV. Bd.: Baden und Pfalz, hg. von Manfred Krebs, Gütersloh 1951, Nr. 455.
- 3 Vgl. Anhang Nr. 5 (Bl A2v); zur Ausgabe auf Microfiche s. Hans-Joachim Köhler, *Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts*, Tl. 1: Das frühe 16. Jahrhundert (1501–1530), Druckbeschreibungen, Bd. 1 ff., Tübingen 1991 ff., Nr. 1489.
- 4 Vgl. dazu den kurz darauf als Flugschrift verbreiteten Bericht von Thomas Blarer *Wie Ludwig Hätzer zu Konstanz mit dem Schwert gerichtet ist*, in: Adolf Laube u. a. (Hgg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Bd. 2, Berlin 1992, S. 1605–1614.
- 5 Wie seine Züricher Gesinnungsgenossen war auch Hätzer ein Gegner der Säuglingstaufe [vgl. das von Balthasar Hubmaier zitierte Fragment eines Briefes von Hätzer an ihn, in: *Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil, daß man die jungen Kindlein nicht taufen sollte* (Widmungsvorrede 21. Juli 1526), in: *Quellen zur Geschichte der Täufer*, IX. Bd.: Balthasar Hubmaier. Schriften, hg. von Gunnar Westin u. Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 237]. Daß Hätzer die Glaubenstaufe als Erwachsener akzeptierte, ist bis Ende 1525 nicht wahrscheinlich, für die Zeit danach läßt es sich weder belegen noch gänzlich ausschließen (vgl. Johann Friedrich Gerhard Goeters, *Ludwig Hätzer [ca. 1500 bis 1529]. Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung*, Gütersloh 1957, S. 54 u. S. 121.)
- 6 Goeters' Buch ist die Druckfassung seiner in »etwas umfänglicherer Gestalt und mit zahlreichen Beilagen« versehenen, 1955 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angefertigten Dissertation, von der bisher kein Originalexemplar aufzufinden war.
- 7 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, II. Bd.: Markgraftum Brandenburg. Bayern I.

- Abteilung, hg. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, Nr. 138, S. 125 (Goeters, Hätzer [wie Anm. 5], S. 121). In der Urgicht des Jörg Dorsch von Wiebelsheim ist nicht ganz eindeutig, wer »das Zeichen« gibt und die dazu gehörigen Worte spricht; auffallend ist, daß Dorsch Ludwig Hätzer zu Beginn seiner Aussage erwähnt, ihn aber dann im Verlauf der beschriebenen Handlung nicht wieder nennt. Vgl. auch Gottfried Seebaß, Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut [1975], in: Irene Dingel (Hg.): Gottfried Seebaß. Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Göttingen 1997, S. 203–226.
- 8 Quellen zur Geschichte der Täufer, V. Bd.: Bayern, II. Abteilung, hg. von Karl Schornbaum, Gütersloh 1951, Nr. 5 (S. 10–13) und Nr. 9 (S. 16f.), Goeters, Hätzer [wie Anm. 5], S. 121. Unter den vier von Hätzer in Regensburg getauften Personen gehören drei dem publizistischen Zuliefergewerbe an: der [Schreib-]Federmacher Peter Mulbeck, der Buchführer Caspar Schreiber und der Zinngießergeselle Lienhart von Salzburg (der auch mit der Herstellung metallener Drucktypen hätte vertraut sein können).
- 9 Wie Thomas Kaufmann beobachtet, wurde »seit 1526/27, parallel mit der äußeren Verfolgung, die Tendenz unverkennbar, daß sich die radikalreformatorische Publizistik zur Milieuliteratur entwickelte, die vornehmlich auf die engen Beziehungsnetze der eigenen Gruppe ausgerichtet war«, ders., »Doctrina« in der sogenannten radikalen Reformation der 1520er Jahre (demnächst im Druck erscheinender Vortrag der Konferenz *Sacra Doctrina. Lehre, Konfession und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, Göttingen – Juni 2007). Vgl. auch Alejandro Zorzin, *Reformation Publishing and Anabaptist Propaganda: Two Contrasting Communication Strategies for the Spread of the Anabaptist Message in the Early Days of the Swiss Brethren*, in: *Mennonite Quarterly Review*, 82, 2008, S. 503–516 (deutsch in *Mennonitica Helvetica*, 31, 2008, S. 11–26); Urs B. Leu, Täuferische Netzwerke in der Eidgenossenschaft, in: Anselm Schubert, Astrid von Schlachta, Michael Driedger (Hgg.) *Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh 2009, S. 168–185; Mathilde Monge, Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert, in: ebd., S. 214–231.
- 10 Wenn Hätzer Ende 1525 in einer Vorrede (s. Anhang Nr. 6) zu seiner Entschuldigung schreibt, »wayszt Gott unnd vil fromme christen, das ich sömlichs [= solches, gemeint ist die Wiedertaufe] nye weder schryfftlich noch muntlich gelernt hab« (vgl. Ernst Staehelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, Bd. 1, Leipzig 1927, Nr. 319, S. 444), so gibt er damit indirekt zu, seine Überzeugungen auch aktiv in mündlicher Form zu verbreiten.
- 11 Im Anhang alle Nummern, außer Nr. 11.
- 12 Vgl. J. F. Gerhard Goeters, Ludwig Hätzers Lieder. Ein hymnologischer Versuch, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 16, 1959, S. 3–14.
- 13 Wohl ohne Erfolg versuchte Hätzer 1528 noch zwei weitere eigene Schriften zum Druck zu bringen (*Von den Schullehrern* und *Von Christo*); vgl. dazu Goeters, Hätzer (wie Anm. 5), S. 139–144.
- 14 Zum Beispiel Jakob Wirb (Bern) in seinem 1528 veröffentlichten Werk *Kurzer Bericht wider Hätzers Vorrede zu Baruch*, in: Laube, Flugschriften (wie Anm. 4), S. 1359–1376. Der von Augsburg in der zweiten Dezemberhälfte 1528 als Vertreter vom Rat nach Konstanz gesandte Arzt Dr. Gereon Sailer hatte nicht nur »Fragstücke« zum Verhör Hätzers' im Gepäck, sondern auch »Augsburger Schriften Hätzers [...] die als Belastungsmaterial galten« (Goeters, Hätzer [wie Anm. 5], S. 150). Auch hier wäre zu fragen, um welche Hätzer – in einer der Reformation offenen Stadt wie Konstanz – belastende Schriften es sich dabei hätte handeln können.

- 15 Vgl. dazu Alejandro Zorzín, Ludwig Hätzers »Kreuzgang« (1528/29). Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 97, 2006, S. 137–164, und Anselm Schubert, Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh 2008, S. 94–100.
- 16 Max J. Friedländer, Holzschnitte von Hans Weiditz, Berlin 1922, S. 31 (Allegorie auf Christi Kreuzestod).
- 17 Original im Berliner Kupferstichkabinett (Inv. Nr. 299–10; einzig bekanntes Exemplar); 1929 wurde das Flugblatt von Max Geisberg in seine Sammlung deutscher Einblatt-Holzschnitte aufgenommen (ders., Der Deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts (München 1923–1930), 34. Lieferung, München 1929, Nr. 40 [dort unter Hans Weiditz: Blutzegen Christi]) und 1930 in dem von Hugo Schmidt herausgegebene Bilder-Katalog einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht (ders. [Hg.], Bilder-Katalog zu Max Geisberg, Der Deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. 1600 verkleinerte Wiedergaben, München 1930; dort Nr. 1506, S. 259).
- 18 Adolf Krücke, Der Protestantismus und die bildliche Darstellung Gottes, in: Zeitschrift für Kunstwissenschaft, Bd. 13, 1959, S. 76 (und Anm. 62); Jean Wirth, Hans Weiditz, illustrateur de la Réforme à Strasbourg, in: Ernst Ullmann (Hg.), Von der Macht der Bilder, Leipzig 1983, S. 310; Werner Hohmann (Hg.), [Katalog] Luther und die Folgen für die Kunst, München 1983, Nr. 98, S. 224; Marc Lienhard, Michel Hoeffel u.a. (Hgg.), [Katalog] Martin Bucer. Strasbourg et l'Europe, Straßburg 1991, Nr. 115, S. 122 f.; Frank Müller, Straßburg als Mittelpunkt oberrheinischer »radikaler Reformation«. Täuferische und antitrinitarische Bildpropaganda in den frühen Jahren der Reformation (1526–1530), in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 140, NF 101, 1992, S. 267–286, bes. S. 275–280; ders., Bucer et les images, in: Chr. Krieger, M. Lienhard (Hgg.), Martin Bucer and Sixteenth Century Europe, Leiden 1993, S. 226 und S. 237; ders.: Artistes dissidents dans l'Allemagne du seizième siècle: Lautensack – Vogtherr – Weiditz (Bibliotheca Dissidentium Bd. XXI), Baden-Baden 2001, S. 223 und S. 226 f.; Franz-Heinrich Beyer, Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit, Frankfurt/M. 1994, S. 128 f.; Claude Baecher, Michael Sattler. La naissance d'Eglises de professants au XVIe siècle, Cléon d'Andran 2002, S. 114.
- 19 Der Begriff »Kreuzgang« bezeichnet eine Prozession, »kreuzen« das Veranstalten einer Prozession (vgl. Alfred Goetze, Frühneuhochdeutsches Glossar, Berlin 1967, S. 142).
- 20 Die von den bisherigen Angaben (Balthasar Beck/Straßburg) abweichende Druckerzuschreibung an Johann Prüss d.J. hat Helmut Claus (Gotha) vorgenommen, dem ich für seine Hilfe herzlich danke.
- 21 Der für dieses Werk zuständige Künstler ist anhand der von ihm zwischen 1518 und 1520 in Augsburg entworfenen Holzschnitte zu einem erst 1532 gedruckten Werk von Francesco Petrarca unter der Bezeichnung Petrarcameister bekannt (vgl. Walther Scheidig, Die Holzschnitte des Petrarca-Meisters zu Petrarcas Werk »Von der Artzney beyder Glück des guten und widerwärtigen« – Augsburg 1532, Berlin 1955). 1904 hat Heinrich Röttinger (Hans Weiditz der Petrarkameister, Straßburg) durch stilkritischen Vergleich von Augsburger und Straßburger Holzschnitten für beide die gleiche Hand nachgewiesen und von 1522 bis ca. 1536 eine Straßburger Tätigkeitsperiode für den Petrarcameister angesetzt. Darüber hinaus hat er ihn mit dem in Straßburg tätigen Künstler Hans Weiditz (*um 1495 – †1537) identifiziert. Ein Vorschlag, der jedoch nicht einstimmig angenommen wurde; vgl. Wirth, Weiditz, wie Anm. 18, Anm. 1, S. 312 f., und die Präzisierungen zur Dauer der Straßburger Periode von 1523 bis 1534, Anm. 2 und 4, S. 313.

- 22 Die Einschränkung auf vier Schriftzeichen in allen Begriffen sowie ihre viereckige Aufteilung um das zentrale Tetragramm herum ist auffallend. Darin besteht eine Differenz zum ebenfalls mit hebräischem Tetragramm in mittlerem Kreis versehenen Titelholzschnitt von Johannes Bänderlins Schrift *Aus was Ursach sich Gott in die Nieder gelassen* (Straßburg: Johann Prüss d. J. 1529; Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, 25 Bde., hg. v. der Bayerischen Staatsbibliothek [München] und der Herzog-August-Bibliothek [Wolfenbüttel], Stuttgart 1983–2000: B 9141 [fortan: VD16]; Köhler, Bibliographie [wie Anm. 3], Nr. 417). Tetragramm und Kreis befinden sich dort in einem gleichschenkeligen Dreieck, auf dessen Seiten Vater, Sohn und Heiliger Geist (mit ihren jeweiligen Attributen Allmächtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) untergebracht sind; vgl. die Abb. bei Müller, Straßburg (wie Anm. 18), S. 281 f. und ders. in: C. Dupeux, P. Jezler, J. Wirth, [Katalog] Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, Zürich 2000, Nr. 204, S. 375. Zur Interpretation der Titelseite von Bänderlins Schrift vgl. zuletzt Schubert, Täufertum (wie Anm. 15), S. 91–94.
- 23 Über dem Haupt des Opfers ist kein »Heiligenschein« zu sehen, sondern ein hinter ihm liegender größerer Stein auf dem Boden.
- 24 Am Astansatz, z.T. verdeckt vom dem Stamm, läßt sich noch eine zweite hängende Person ausmachen.
- 25 Daß ein Bezug zu bekannten Martyrien besteht (z.B. die Steinigung des Stephanus, die Folter des Lorenz und Erasmus oder das Hängen, Verbrennen und Ertränken zeitgenössischer Bekenner aus der Täuferbewegung), ist nicht von der Hand zu weisen, für die Aussagekraft der gesamten Darstellung aber nicht von besonderer Bedeutung. Der Versuch, solche Bezüge herzustellen, hat in der bisherigen Beschäftigung mit dem Bild dazu verleitet, es als »Gedenkblatt« zu Hätzers Hinrichtung durch das Schwert am 4. Februar 1529 zu deuten (vgl. Lienhard, Hoefel [wie Anm. 18], S. 123). Leonhard Schiemers (dem Kreuzgang inhaltlich kongeniales) Lied *Wie köstlich ist der Heiligen Tod* (Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. III, Leipzig 1870, Nr. 523, S. 464 f.) zeigt, daß Täufer diese Formen gewaltsamer Verfolgung gegen sie ganz allgemein benannten: »Wir schleichen in den Wäldern umb, man sucht uns mit den Hunden« (Str. 5); »Vil sind auch in den Banden eng an jhrem leib verdorben, Ettliche durch die marter streng umbkommen und gestorben« (Str. 6); »Man hat sie an die bäum gehenckt, erwürgt und zerhauen, Heimlich und öffentlich ertrenckt« (Str. 7). Schiemer selbst wurde Mitte Januar 1528 in Rattenberg (Tirol) hingerichtet. Noch 1547 erinnert Wilhelm Reublin in einem Brief den Züricher Stadtrat daran, wie ihnen »der trüw Gott am jüngsten bey 25 jaren [...] geschickt gotsförichtige männer zu hirten und propheten [...] O wie vyl sind dann als zeügen der warheyt umbs glaubens willen im schwert, f[e]ür, wasser und in strick des galgens umbracht und erwirgt« (Martin Rothkegel, Täufer und ehemalige Täufer in Znaim. Leonhard Freisleben, Wilhelm Reublin und die »Schweizer« Gemeinden des Tischlers Balthasar, in: Mennonitische Geschichtsblätter 58, 2001, S. 37–70, S. 62).
- 26 Auffallend ist der alle anderen Gebäude überragende Turm, der aber keinen Münsterturm darstellt. Ein solcher Kirchturm ließe sich allenfalls in der zweithöchsten »Spitze« vermuten; auf dem Berg hinter der Stadt ist ein Burgturm angedeutet.
- 27 Diese turbanartige Kopfbedeckung mit integrierter Krone (an den Kronenzacken erkennbar) ist gut auf einigen Augsburger Illustrationen zum Werk Petrarca zu erkennen (vgl. Scheidig, Holzschnitte [wie Anm. 21], bes. S. 119 und S. 131).
- 28 Das Fehlen eines zweiten Schergen (mit Schwert) für den oberen, bärtigen Gefangenen erklärt sich durch eine bildkompositorische Entscheidung des Künstlers, der dadurch den

- von unten in den Rundgang einmündenden Weg besser zur Geltung kommen läßt.
- 29 Der Verzicht auf eine (für damalige Illustrationen durchaus übliche) anthropomorphe Darstellung Gottes ist in dieser Bildkomposition evident und ein Hinweis auf Hätzers Autorschaft. Vgl. die obere Holzschnittleiste einer Titelleinfassung zu der von Silvan Otmar 1524 in Augsburg gedruckten und von Ludwig Hätzer übersetzten, mit seiner Vorrede versehenen Ausgabe der lateinischen Auslegung Johannes Bugenhagens von Briefen des Paulus (Anhang Nr. 4). Eine linke (aus Wolken herausragende) Hand liegt auf der Weltkugel, eine rechte (ebenfalls aus den Wolken herausgreifende) Hand zerschlägt Steine mit einem Hammer (vgl. Jeremia 23,29). Die Titelleinfassung dieses Otmardruckes scheint auf diesem Druck erstmals verwendet worden zu sein (freundlicher Hinweis von Hans-Jörg Künast). Das macht eine gestalterische Mitarbeit Hätzers denkbar und wäre ein früher Beleg für den Versuch, seine Absage an Gottesdarstellungen auch konsequent in der künstlerischen Gestaltung reformatorischer Publizistik umzusetzen. Die auf der Weltkugel liegende linke Hand eines im Wolkenkreis anthropomorph dargestellten Gottvaters ist in Illustrationen aus beiden Schaffensperioden des Petrarcomeisters belegt (vgl. Scheidig, Holzschnitte [wie Anm. 21], S. 40, S. 216, S. 327 bzw. nur die segnende Hand Gottes im Wolkenkreis: S. 171, S. 276, S. 307; Heinrich Theodor Musper, *Nachlese zum Petrarcomeister*, in: *Gutenberg Jahrbuch*, 1951, Abb. S. 114; Alfred Forbes Johnson, *German Renaissance Title-Borders*, Oxford 1929, Nr. 42 u. Nr. 45). In einem Druckersignet für Johann Schott (Straßburg), das erstmals 1523 vorkommt, stellt der Petrarcomeister eine aus den Wolken langende Hand (Gottes) dar, die mit dem Ende eines Zepters einen mit dem Pferd gestürzten Ritter zu Boden drückt (Röttinger, Hans Weiditz [wie Anm. 21], Nr. 57, Taf. 19; vgl. Wirth [wie Anm. 18], S. 304).
- 30 Betrachter, die mit der Lehre der Theologia Deutsch vertraut waren, werden vielleicht auch die im Reim gemachte Aussage Gottes, »Ich bin(n)/ und doch nicht di[e]s noch das« mit seiner in diesem Werk hervorgehobenen einigen Vollkommenheit verbunden haben. Vgl. Theologia Deutsch, Kap. 32: »wäre nun Gott etwas, dies oder das, so wäre er nicht alles und über allem, wie er es ist, und wäre er auch nicht die wahre Vollkommenheit. Darum: Gott ist und ist doch weder dies noch das, was Kreatur als Kreatur erkennen oder benennen, erdenken oder aussprechen kann.« (zit. n. Alois M. Haas [Hg.], *Der Franckfurter. Theologia Deutsch*, Einsiedeln 1980, S. 93). Eine Formulierung, die schon der Augsburger Weber Georg Breuning in seinem Lied »Gott ewig ist« einbaute: »Gott on anfang [...] nit diß noch dz. Nit mer noch baz« (Druck 1503; VD 16 B 7400). Auch der Hut-Anhänger Hans Schläffer argumentiert in seinem Trostbrief [...] an einen schwachen Bruder bei der Frage, ob Christus wahrer Gott und Mensch oder nur ein Prophet sei, mit dem Hinweis auf Gottes Wort an Mose: »Hör o Israel, dein Gott is ein ainiger etc.« (vgl. Deuteronomium 6,4) und erwähnt bei seinen Ausführungen zur Einigkeit Gottes, daß »Gott [...] weder diß noch dz (ist)« (Lydia Müller [Hg.], *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Bd. I, Leipzig 1938, S. 108).
- 31 Ein Kupferstich von Martin Schongauer († 1491) stellt die Taufe Christi durch Johannes den Täufer mit (anthropomorphem) Gott-Vater aus einem Wolkenkranz hinablickend (und segnend) und darunter schwebender Geist-Taube dar; vgl. Max Lehrs, *Kupferstiche Martin Schongauers (= ders., Geschichte und kritischer Katalog des deutschen, niederländischen und französischen Kupferstichs im 15. Jahrhundert*, Bd. 5), Wien 1925, Nr. 8. Auch der Petrarcomeister hat auf einer (Straßburger) Titelumrahmungsleiste die Taufszene am Jordan in dieser traditionellen Form dargestellt, mit schwebender Geist-Taube in aus der Höhe strahlendem Lichtglanz (vgl. Lienhard, Hoefel, Bucer [wie Anm. 18], S. 50,

- Nr. 147). Die grundlegende Umgestaltung der traditionellen Jordan-Taufszenen zu dieser Waldbach-Taufszenen bezeugt direkte Vorgaben des Auftraggebers an den Künstler.
- 32 Geisberg (-Schmid) (wie Anm. 17), Nr. 926 (und die dazugehörige Dialogflugschrift mit fiktivem Wirtshausdialog zur Erläuterung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Ecksteins Christus, im Gespräch zwischen einem Christen und einem Juden); vgl. dazu Robert W. Scribner, *For the sake of simple folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford 1994 (repr.), S. 6 und S. 211 ff. und Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt/M. und Leipzig 2009, S. 436.
- 33 Vgl. hierzu Susanne Wegmann, *Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters*, Köln/Weimar/Wien 2003, z.B. die Rosenkranztafeln Abb. 24 (und S. 242 f.) bis Abb. 31 (und S. 254). Mit seiner die Mitte des Bildes ausfüllenden »Kranz«-Komposition stellt der Kreuzgang gewissermaßen eine Kontrafraktur dieses mittelalterlichen Typus von Frömmigkeitsbildern und -praxis dar. Insbesondere die Substitution des am Kreuz hängenden durch den das Kreuz tragenden Christus im Bild nimmt einen der zentralen Kritikpunkte der oberdeutschen Täuferbewegung an der traditionellen (auch von den Reformatoren vertretenen) Heilslehre auf. Die provokative Popularisierung dieser Kritik fand auch Ausdruck in der letzten Strophe des Hätzer zugeschriebenen Liedes *Sollstu bei Gott dein Wohnung ha[be]n* (Anhang Nr. II, vgl. hierzu Goeters, Hätzers Lieder [wie Anm. 12], S. 12 f.): »Ja spricht die welt: Es ist nit not/ das ich mit Christo leide: Er leidet doch selbst vor mich den tod/ nun zech ich auff sein kreiden. Er zalt vor mich/ dasselb glaub ich/ hiemit ists außgerichtet/ O brüder mein/ es ist schein/ der Teuffel hats ertichtet.« Zu Beginn des Liedes stellt Hätzer (in ganz ähnlicher Formulierung wie der 2. Reim auf dem Flugblatt) dar, wie der wahrhaft gläubige Christ bei Gott sein kann und in Gottes »hoff[a]uß und ein« zu »geh[e]n« vermag: »Soltu bei Gott dein wonung han/ und seinen himel erbe(n): So har[r] nur steets auff seiner ba[h]n/ mit Christo mustu sterben/ [...] / On alle forcht und weibisch art/ solt dich seins willens halte(n): Jhn frei beken(n)en ongespart/ un(d) ihn darnach la[sse]n walte(n)/ Greiffs dapffer an du must doch dran/ ke[h]r dich an nyemants wüten/ wer nitt mit streit/ wol d[r]aussen bleibt/ all Christen müssen bluten.« Die Ähnlichkeit der letzten beiden Zeilen dieser 2. Liedstrophe mit denen des 2. Flugblatt-Reims (»Dan(n) wer mit Christo ni[ch]t hie[r] leid[e]t/ Dem sag ich [=Gott] zu/ er d[r]aussen bleibt.«) ist frappierend. Das Lied wird hier zitiert nach dem Druck *Vier schöner Psalmen* (Straßburg: Jakob Camerlander 1531 [=VD 16 V 1951]), in dem es wie wohl ursprünglich fünf Strophen hat.
- 34 Die alttestamentliche Bezeichnung Mit uns Gott (Jesaja 7,14) als Überschrift vom zweiten auf die Erlangung des Heils bezogenen Reim zeigt, daß Hätzer neben dem hebräischen Tetragramm möglicherweise auch dieser tetrakonsonantische (עמנני) Hoheitstitel wichtig war und wohl eine Rolle in seinen Überlegungen zur Seins- und Offenbarungsweise Gottes spielte.
- 35 Es bestehen Ähnlichkeiten mit dem Anfang eines kurzen Sendbriefs von Hans Hut: »der allmechtig ewige Gott [...] (baut) in diser letsten und aller gefährlichsten zeyt, die verwüsten und zerbrochnen kirchen, sein aynige gespons, widerumb auf, die so lang unfruchtbar geweest, yetz aber an allen orten kinder gebirt zum, erkantnus warhafter lieb und glaubens, durch krafft des heyligen geysts«, vgl. Laube, Flugschriften (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 858.
- 36 Dieser Gruß scheint im oberdeutschen Täufertum geläufig gewesen zu sein, vgl. die im Juni 1528 niedergelegte Urgicht des im Beisein von Ludwig Hätzer in Krauthostheim getauften Jörg Dorsch von Wiebelsheim: »Und bei disen worten erkennt ein widergetaufter den andern, das einer zu dem andern spricht: der frid des herrn sei mit uns« (QGT/II, Bayern I.

- Abt. (wie Anm. 7), Nr. 138, S. 126, Z. 9 f.); so auch die Mitte Januar 1529 gemachten Aussagen von Hans (einem von Hans Hut getauften Nadler aus Erlangen): »Wue einer zu dem andern kumt, spricht er, der fried des herrn sei mit dir, anbort er: amen, mit dir auch mein bruder, und mit uns allen.« (ebd. Nr. 145, S. 136, Z. 29 f.).
- 37 Die Vierzahl hat für den Verfasser eine symbolische Bedeutung, über die er hier keine Auskunft gibt. Die Wahl des lateinischen Wortes CRUX anstelle des deutschen cr(e)ütz (vgl. 2. Reim und Begleittext, Zeile 26) so wie auch amor anstelle der naheliegenden caritas dient zur Einhaltung der Vierzahl in Übereinstimmung mit dem zentralen Tetragramm. Mit überzeugenden Argumenten postuliert Anselm Schubert für den »Kreuzgang« einen Bezug von Abbildung und Begriffen zur kabbalistischen Sephirot-Lehre und der vertiefenden Meditation der zehn Namen Gottes (ders., Täuferum, wie Anm. 15, S. 96 f.).
- 38 Eine Verbindung zwischen dieser Aussage über das göttliche Wesen als einig Gut und der Formulierung »Ich bin allein der einig Gott« zu Beginn des 1. Reims läßt sich herstellen auf dem Hintergrund der Thesen zur Einheit und Unteilbarkeit Gottes in der kurzen (von Sebastian Franck auch Hätzer zugeschriebene) Schrift *Etliche Hauptreden, in denen sich ein jeder fleißiger Schüler Christi prüfen [...] mag*: »Gott ist eynig, und eynigkeit entsteht und kumpt alleyn auß i[h]mn« oder »Dises Eyn (Gott) will eyns und ist allem Zwey entgegen« (Anhang Nr. 14/B). Die Thesenreihe erschien sowohl als Einzeldruck bei Silvan Otmar in Augsburg (vgl. Hans-Joachim Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Teil I/Bd. 1, Tübingen 1991, Nr. 675, S. 294) als auch als Anhang zu Hätzers Überarbeitung der *Theologia Deutsch* (Anhang Nr. 14/A; vgl. Georg Baring [Hg.], Hans Denck: Schriften, 1. Teil: Bibliographie, Gütersloh 1955, S. 40–46).
- 39 Vgl. auch die Aussagen des oberdeutschen Täufers Christoph Freisleben (zu ihm: Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531*, Scottdale 1977, S. 141–149) in seiner Schrift *Von der wahren Taufe Johannes* (Speyer, [Anfang] 1528): »6. Der kindertauff hat den glauben in das leyden Christi, auffgehebt. Welche nün Gott in der treyhey, Christum und sein leyden nicht schmeen wellent, werden ire kindlein in des w[iderchristen] tauff nicht, sondern gewachsen, in den todt Christi, tauffen lassen [...] 8. Diße pflantzung des w[iderchristen] wirt mit dem tauff der gelaubigen wider ausgereüet. Christus ist der weg, warhey und leben, was er lernet, sol man thün: Man sol, nach seinem geschäft erstlich bueß predigenn, darnach dem evangelio glauben, und taufft werden« (Laube, Flugschriften [wie Anm. 4], Bd. 2, S. 869, Z. 22–25 und Z. 29–32).
- 40 Diese Verbindung der Johannes-Taufe mit der auf sie folgenden Leidenserfahrung läßt sich (ausgehend von den beiden Hauptfiguren) auf die übrigen, auf dem Bild dargestellten Bekenner übertragen. Daher könnte auch für die Personen, die von den Häschern (mit Schwert) zum Eingang durch die enge Pforte geführt werden, angenommen werden, daß sie diese (Buß-)Taufe Johannes empfangen haben.
- 41 Daß auf der Abbildung eine reformatorische Predigtszene dargestellt wird, legt der Vergleich mit dem bekannten illustrierten Flugblatt von Hans Sachs und Georg Pencz *Inhalt zweierlei Predigt* (Nürnberg 1529) nahe (Geisberg/Schmid [wie Anm. 17], Nr. 997).
- 42 Den nächsten Satz beginnt der Verfasser mit dem Ausruf: »O Gott vom Himmel, sieh darein, um deines Namens willen.« Hier könnte eine Anspielung auf Luthers Psalmlied *Ach Gott vom Himmel, sieh darein* vorliegen; in ihm spricht Luther mit Bezug auf die altgläubigen Lehrer, in der 3. Strophe die Bitte aus: »Gott wolt außrotten alle lar [= Lehrer] / die falschen schein unns le[h]ren. / Da zu yhr zung stolz offenbar / spricht trotz, wer wils unns weren? Wir haben recht und macht allein, / was wir setzen, das gylt gemeyn, / wer ist, der

- uns sollte meystern?» (Wackernagel, Kirchenlied [wie Anm. 25], Nr. 3, S. 6). Dann wäre es eine polemische Spitze gegen die reformatorischen Prediger, weil diese von Luther 1523/24 auf seine altgläubigen Gegner gemünzte Kritik nun zur Jahreswende 1527/28 sie selber trifft. Der Ausruf könnte aber auch ein direkter Bezug auf die Psalmen 80 (V. 15: Gott [...] schau vom Himmel) und 79 (V. 9: Hilf du uns Gott [...] um deines Namens Ehre willen) sein; in beiden wird eine extreme Situation vernichtender Verfolgung des Volkes Gottes dargestellt, und mit der Bitte an Gott verbunden, das vergossene Blut seiner Knechte zu ahnden (Psalm 79,10).
- 43 Hier deutet sich eine christlich-täuferische Martyriumstheologie an, die sich im weiteren Verlauf der Bewegung noch stärker ausprägen sollte; vgl. hierzu Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004, bes. S. 117–195.
- 44 Vgl. Christoph Freisleben (wie Anm. 39, S. 867, Z. 14–23 und S. 870, Z. 20–24): »Im fürngang bitt ich alle außerwelte brüder und schwester, wellen dise nârrische, unsinnige und widerchristenliche greüwel beweynen, betrachten, hassen und meyden. Und wellent sich die schriftklügen, weltweysen und falsch evangelischen prediger nit verführen lassen. Dann sie mit irem kindertauff, viel meher dann der einfeltig papst und sein hauff, zû verführen und zû wütten, geneygt seind. Sie toben unnd rasen wider die widerfechter des kindertauffs mit allen papsts waffen, mit verliegen [= verleumdern], verratten, schriftverkeren, kantzelschreyen, mit dem gewalt, mit abschlahung der gespräch, so man mit inen an unpartey-schen orten, halten wolt [...] 14. Diser warhafftig tauff bringt verfolgung, dißên fürchten die evangelischen. Dann sie den kindertauff, alleyn das sie nicht [...] mit dem creütz Christi verfolgt werden, predigen. Derhalben sie die gantz welt, wider Christum und apostel, auff das sie zû frid bleyben, tauffen wellen.«
- 45 Dieser bemerkenswerte Hinweis deutet an, daß bei dem Verfasser vom Begleittext keine pauschale Verurteilung von Schriftgelehrsamkeit vorliegt.
- 46 Diese Unterscheidung zwischen wahrhaft gläubigen Christen und Scheinchristen stimmt überein mit der in der Grußformel dargestellten Situation einer »Sammlung oder Zerstreuung« der christlichen Kirche »an allen Enden des Erdenkreises«.
- 47 Dennoch bleiben wichtige Aspekte der linken Bildseitenhälfte im Begleittext unerwähnt, insbesondere das hebräische Tetragramm, die Ansichten über Seins- und Offenbarungsweise Gottes im ersten sowie der Ausdruck »Mittler Emanuel« im zweiten Reim.
- 48 Mit »der in dieser Baruchvorrede zum Ausdruck kommenden Theologie [...] wird eine völlig neue Epoche im Denken Hätzers faßbar, die sich von allem Voraufgegangenen gründlich unterscheidet« (Goeters, Hätzer [wie Anm. 5], S. 129).
- 49 So (1.) Gott als das »unaussprechlich [...] einig Gut« oder die Rede von der »unaussprechlichen Güte, des einigen obersten Guts« [Baruch-Vorrede], oder die Formulierung (2.) »Jesus geht ein [...] zu dem einigen Gut« oder die Notwendigkeit zu erlernen, »wie man zur Einigkeit kommen kann und wo man sie suchen soll« [Baruch-Vorrede]. Oder (3.) die inklusive Anredeform seiner (primären) Zielgruppe als »Brüder und Schwestern«; und (4.) die Polemik gegen Weltweisheit, Weltweise und Schriftgelehrte, wie sie im Begleittext anklingt; sie paßt zur Zuspitzung von Hätzers Kritik an falscher Schriftgelehrsamkeit, die sich bei ihm seit Mitte 1526 verfolgen läßt, vgl. die Vorreden zu *Vom Nachtmal* (Anhang Nr. 7), *Der Prophet Maleachi* (Anhang Nr. 8) und *Baruch der Prophet* (Anhang Nr. 12).
- 50 Anhang Nr. 12 (Bl. A 4r/v).
- 51 Die in diesem Ausdruck anklingende Räumlichkeit vom Kreuzgang kann als Anspielung auf einen den Klosterkreuzgängen ähnlichen offenen Rundgang interpretiert werden. In

- ihm könnten auch einfache Laien durch Kontemplation der Figuren, ähnlich wie bei den mit Glasmalereien versehenen Verglasungen der Klosterkreuzgänge, die biblische Botschaft auf sich wirken lassen. Vgl. hierzu Dagmar Täube (Hg.), *Rheinische Glasmalerei. Meisterwerke der Renaissance*, Bd. I Essays, Regensburg 2007, bes.: dies., *Vom Dunkel ans Licht*, S. 15–32, Hans-Joachim Ziegeler, *Der Altenberger Bernhard-von-Clairvaux-Zyklus und die Bernhard-Legende*, S. 77–79; Reinhard Köpf, *Lichte Momente. Zu den typologischen Darstellungen der Kreuzgangverglasung des Klosters Mariawald, und Esther Meier, Die Glasfenster des Steinfelder Kreuzganges und die Biblia pauperum*, S. 99–104.
- 52 Vgl. Günther Franz und Paul Kirn (Hgg.) *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe* (fortan: TMSB), Gütersloh 1968, S. 314, Z. 3–11 und S. 324, Z. 12 f. Von Urbanus Rhegius stammt die Aussage, Müntzer habe 1522 ihm gegenüber behauptet »er [Müntzer] wolte einen bawren den glauben aus natürlichen dingen leren« (Wieland Held, Siegfried Hoyer [Bearb.], *Quellen zu Thomas Müntzer*, Leipzig 2004, Nr. 67, S. 112). Auch Hans Hut hat diesen müntzerschen Ansatz vom Evangelium aller Kreatur übernommen und verbreitet; vgl. Gordon Rupp, *Thomas Müntzer, Hans Hut and the »Gospel of all Creatures«*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), Vol. 43, 1960/61, S. 492–519 und Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* [Erlangen, Univ. Habil.-Schrift 1972], Gütersloh 2002, S. 400–412.
- 53 »Ach we we, dye gotlosen haben mit frechem torstigem [= keckem] gemute gestollen den schlüssel der heylichen scriff, sye seyn yir lebenlang keyn mal darzu genygt adder gesint gewesen, das sye dem sone Gots wolten nachfolgen dorch dye thor, do er eyngangen ist, sundern, das czu beclagen ist, sagen, man kann wol schlecht [schlicht, das ist auf einfachem Weg] salig werden, wan man schlecht auffe eynfeltgs gleube. Acht trauter Got, heyst das nicht den schlüssel David stelen und czuslyssen, das dye menschen nicht eynge[h]n ym fußpfad christformiges lebens« (TMSB, S. 527, Z. 7–14). Die auch schon von Müntzer hergestellte Verbindung zwischen dem durch die (enge) Tür eingehenden Jesus und dem Kreuz, als Schlüssel Davids (Jesaja 22,22) auf seiner Schulter, macht ein Verweis auf den Gesang des Eingangspsalms in Müntzers Ordnung und Rechenschaft des Deutschen Amts zu Allstedt (1523) deutlich: »Demnach so nimpt man bey uns den eingang der geheim Gotis aus dem psalter, do der schlüssel David auf der schultern Christi ist« (ebd., S. 208, Z. 13). Ein ausdrücklicher Verweis auf Davids Verfolgung durch Saul als Schlüsselerfahrung für sein Verständnis der Schrift findet sich auch in der anonym veröffentlichten Christlichen Unterrichtung, wie die göttliche Schrift in Übereinstimmung gebracht und geurteilt werden soll (Januar 1527): »In solchem ellend und armüt, lernet der mensch die rechten urtayl Gottes, wie der hailige David, da er vom Saul verfolgt ward, das er im nit heuchlen, und sein boßhait rechtförtigen wolt, bat er Gott. Psal. 118 [= 119,7], er solt in sein urtayl lernen, da der hailige David wußte die Biblia und schriftt, dennoch verstünd er nichts, denn was er under der zucht des herren lernet, Psalm 17 [= 18], Proverbio 1 [Sprüche 1,20–33]« (Laube, *Flugschriften* [wie Anm. 4], Bd. 1, S. 690, Z. 7–13).
- 54 Vgl. Hätzers Liedstrophe in Anm. 33, »Aus dem ethischen Impetus der Nachfolgechristologie ergab sich ... für viele »Radikale« eine deutliche Polemik gegen die sittliche Laxheiten begünstigende Sühnopfervorstellung« (Kaufmann, »Doctrina« [wie Anm. 9]).
- 55 Huts Aussage im Verhör vom 5. Oktober 1527: »Er sei bey dem Hetzer allhie [= Augsburg (1525?)], aber nit lang, gewesen. Item bey dem Dennken sei er zu Nurmberg [1524?], und auch hie [1526] gewesen, sich mit im bespracht« (Seebaß, *Müntzers Erbe* [wie Anm. 52], S. 524); vgl. hierzu Goeters, *Hätzer* (wie Anm. 5), S. 118.
- 56 »Als der Hetzer nehermals alhie weckgezogen, were er [= Hut] von i[h]me gen [Donau-]

Werd zu i[h]me zu kom[m]en beschieden worden. Solchs er auch zu verbringen im willen gehabt, were aber in dem alhie [= Augsburg] gefangen worden« (Seebaß, ebd., S. 526); vgl. auch Goeters, Hätzer (wie Anm. 5), S. 119 f.

- 57 Anhang Nr. 12 (Blatt A 3v). Goeters nimmt in Hätzers Baruchvorrede Einflüsse von Hut wahr und meint, »Hätzer (habe) Huts apokalyptischen Gedanken weithin zugestimmt (Goeters, Hätzer [wie Anm. 5], S. 120).
- 58 Zitiert nach dem Straßburger Druck Jakob Camerlanders (wie Anm. 33); s.a. Wackernagel, Kirchenlied (wie Anm. 25), Nr. 537, S. 484. Goeters schlägt für dieses Lied eine Datierung zwischen Juli 1527 und Ende 1528 vor (ders., Hätzers Lieder [wie Anm. 12], S. 6).
- 59 Prof. Dr. Thomas Kaufmann (Göttingen) teilte mir seinen Fund freundlicherweise am 21. August 2009 mit, wofür ich ihm danke.
- 60 Anhang Nr. 13 (Bl. A 2r). Gleich im Anschluß an diese Aussage mahnt Hätzer: »Ist Christus ewer Herr und heyland? so wandelt seinen weg/ wie er befohlen hat/ Wolt ir Christen sein? So beweist es mitt der that/ oder man saget jr seien ärger weder eyliche gottlose Heyden und Türcken/ Dann wer es nit mit der that un(d) werck anzeygt/ der hat ey(n) faulen/ falschen/ erdichte(n) glauben/ der im ey(n) gewiß geleyt und paßbort geben wirt inn ewige verdammuß. Amen« (Bl. A2r.). Unter dem Pseudonym Christian Hitz von Salzburg wurde Müntzers *Vom gedichteten Glauben* (1524) bei Melchior Ramminger in Augsburg 1526 wieder aufgelegt, mit dem Titel Ain gründtlicher vnnder=|| schaid von dem rechttschaf=||nen glau(n)/ wider die heüchler || vnnd angeno(m)men weyß der || falschen Christenhayt (VD 16 H 3968), und auch in handschriftlichen Kopien verbreitet (vgl. Seebaß, Müntzers Erbe [wie Anm. 52], S. 84 und S. 303).
- 61 Anhang Nr. 8 (Blatt A 2r; Text bei Stahelin, Briefe [wie Anm. 10], Nr. 413, S. 565 f.
- 62 So der sowohl in der Vorrede zur Übersetzung von Oekolampads Maleachi-Auslegung als auch in der Wormser Prophetenübersetzung angesprochene »Rezipientenkreis«.
- 63 Im Regensburger Täuferverhör vom 15. November 1527 sagt der in Linz von Eucharius Binder getaufte Georg Welcklein von Salzburg aus, daß er im Kreise jener Regensburger Gruppe »testament und di propheten gelesen« habe (QGT Bd.V Bayern, II. Abt., S. 12). Interessant scheint mir der von Dieter Fauth (Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht, Privatdruck, Ostfildern 1990) hergestellte Bezug zwischen der Titelblattillustration von Silvan Otmars Nachdruck der Wormser Propheten (Augsburg, 22. Juni 1527) und Müntzers Bibelhermeneutik (S. 105 f.). Auch Gottfried Seebaß (Müntzers Erbe [wie Anm. 52] verweist auf Benutzerspuren »in einem Exemplar der Wormser Propheten, das möglicherweise aus dem Besitz der Passauer Täufer stammt« und in dem »viele der für Huts Apokalyptik und Tauflehre zentrale Stellen« unterstrichen wurden (S. 256).
- 64 Anhang Nr. 12, Bl. 2b.
- 65 Vgl. Goeters, Hätzer (wie Anm. 12), S. 36.
- 66 Die Autorschaft von Hut für die von Johann Landtsperger Anfang 1527 herausgegebene anonyme Flugschrift *Eine christliche Unterrichtung, wie die göttliche Schrift in Übereinstimmung gebracht und beurteilt werden soll*, wurde erst durch Huts Augsburger Verhör festgestellt; Huts Schrift *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens (Vom Geheimnis der Taufe)* zirkulierte scheinbar nur in anonymen handschriftlichen Kopien (ausdrücklich nennt das sogenannte Kunstbuch Hut als Autor dieser Schrift; vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XVII, Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer: 1527–1555, hg. von Heinold Fast und Gottfried Seebaß, Gütersloh 2007, S. 199).

Blut, Taufe und Identität: Beobachtungen zur Entwicklung des Täuferturns in Thüringen, ca. 1520–1550¹

1534 wurde eine Gruppe von Männern und Frauen im thüringischen Frankenhausen wegen ihres täuferischen Glaubens verhört, von denen die meisten kurz zuvor von einem angeblichen Propheten getauft worden waren.² Jeder einzelne wurde zu bestimmten wichtigen Glaubensartikeln vernommen. Man sollte annehmen, daß die Gefangenen sich über die Bedeutung der Taufe einig gewesen wären, aber ihre Aussagen deuten darauf hin, daß es keine Übereinstimmung in ihren Glaubensvorstellungen oder Erfahrungen gab. Katherine Valebs, eine Sendbotin des Täuferturns in Thüringen, gab eine vielfach wiederholte Antwort: Man sollte als Erwachsener getauft werden, wenn man schon verständig ist und zu wahren Glauben gefunden hat. Curt Meiße schöpfte jedoch aus eigenen Erlebnissen und betonte besonders, daß er mit weiteren Anhängern getauft worden war. Für ihn war das gemeinsame Erleben der Taufe äußerst wichtig, obwohl er die theologische Rechtfertigung für diesen Akt nicht erwähnte. Für Jacuff Meiße, Curts Vater, war die Angelegenheit nicht so klar. Er sagte, daß er nicht wüßte, ob die Kindtaufe wertvoll sei oder auf welcher Basis sie vertreten würde, aber seine Worte zeigten, daß er sich der emotionalen Verwirrung jener, die zweimal getauft worden sind, bewußt war. Erhard Pulrus, der schon zuvor verhaftet worden war, beschrieb seine Taufe als ein »Bundzeichen«, welches bedeutete, daß er auf Erden ständig Schmerz und Trübsal erleiden würde. In der beschriebenen Gruppe bestand also wenig Einverständnis über die Bedeutung der Taufe, da jeder einen anderen Aspekt betonte und sie aus verschiedensten Winkeln betrachtete.

Was machte also einen Täufer aus? Was hat diese Leute verbunden, wenn sie nicht einmal über ein gemeinsames Verständnis der Taufe verfügten? Die Aussagen verhörter Täufer deuten an, daß täuferische Identität kompliziert war. Indem wir die persönlichen Erfahrungen Verhörter berücksichtigen, können wir eine neue Perspektive bieten, aus der sich die Thüringer Täuferbewegung eingehender beleuchten läßt. Jene, die ein zweites Mal getauft wurden, hinterließen uns ihre durch die Verhörerfahrung gefilterten Geschichten, die Auskünfte darüber geben, was es bedeutete, ein Täufer zu sein. Die Täufer wurden gezwungen zu reflektieren, was sie alles durchgemacht haben. Obwohl sie alle Verschiedenes berichteten, nahmen sie sich als Teilnehmer einer gemeinsam durchlebten Erfahrung wahr, und als sie sich

ihre Geschichten erzählten, stießen sie auf zentrale Begriffe, die diesen Erzählungen einen gemeinsamen Rahmen gaben. Es wird klar, daß in diesem Kontext die Ideen, die diese Erzählungen miteinander verbanden, ihre grundlegende Kraft nicht allein oder auch nur vorwiegend aus der Theologie bezogen, sondern auf Emotionalität und Kollektiverfahrungen aufbauten. Die Taufe wurde nicht nur theologisch, sondern auch gefühlsmäßig verstanden, und der Charakter dieser Bewegung wurde besonders in Thüringen nicht nur von den theologischen Schriften der Leitfiguren bestimmt.³

Polygenesis, das Erklärungsmodell von James Stayer, Klaus Deppermann und Werner Packull,⁴ war einer der wichtigsten Beiträge zur Diskussion über die Ursprünge des Täuferturns. Allerdings liegt der Nachteil in einer zu strikten Kategorisierung. Die Zweige der Täuferbewegung werden weiterhin vor ihrem jeweiligen ideologischen und theologischen Hintergrund betrachtet, mit nur dürftiger Berücksichtigung weitläufiger kultureller Entwicklungen der Reformation.⁵ Kürzlich haben Stayer und andere darauf hingewiesen, daß das Polygenesis-Modell zu unflexibel sei und daß der Radikalismus mit der Reformation in einer engen Beziehung stand. Das Schwerkgewicht der neueren Forschung hat sich von den Ursprüngen auf die Entwicklung des Täuferturns verlagert.⁶ Es ist klar, daß Glaubensfragen nicht nur von reformatorischen Führergestalten und Theologen diskutiert wurden.⁷ Das geistige Leben wandelte sich allmählich auf mannigfaltige und komplexe Weise, und man begann, die Bedeutung der gemeinsamen Ideen und Kulturausdrücke auszuhandeln. Es beteiligten sich auch sogenannte ‚einfache Leute‘ am Gespräch, kurzum, die Bedeutung dieser Wandlungen wurde von jedermann, der versuchte, seine Erfahrungen zu verstehen, diskutiert. Hans-Jürgen Goertz hat einen wichtigen Beitrag zu dieser Diskussion über die Annahme der theologischen Ideen von einfachen Täufem vorgelegt.⁸

Jedoch haben wir die Komplexität dieses Prozeß noch nicht ausreichend erfaßt. Einfache Leute hatten keinen einfachen Glauben, und wir sollten nicht vermuten, daß die gemeinen Täufer bloß schwierige theologische Begriffe vereinfachten. Es gab sehr unterschiedliche Auffassungen über die Ideen des Täuferturns, sogar über die Taufe selbst. Da die Täuferapostel wie Hans Hut und Hans Römer weit reisten, um möglichst viele zu überzeugen und zu taufen, gab es oft nicht genug Zeit, sich in die Grundbegriffe des Taufrituals zu vertiefen.⁹ Im Versuch, Gehörtes auch anzuwenden, stützten sich die Getauften auf ihre eigenen Erfahrungen und Gefühle. Der Akt der Erwachsenentaufe läßt sich daher in mehrere Auslegungssparten unterteilt: in persönliche, soziale, wirtschaftliche sowie familienpolitische. Durch den Akt der Taufe allein wurde einem nicht automatisch täuferische Identität verliehen.¹⁰

Vielmehr wurde diese geformt, indem abweichende Ideen und Mißverständnisse absorbiert wurden. Es war nicht eine einfache Frage der Verpflichtung zu einer Bewegung aus Überzeugung.

Diese Schlußfolgerung ist besonders relevant, wenn wir betrachten, wie die Täufer ihre eigene Identität darstellten und wie das Täufertum wahrgenommen wurde. Gewöhnlich setzen sich Vorstellungen vom Täufertum, sofern es sich nicht um das Täuferreich zu Münster handelt, aus Aussagen tapferer Verfolgter, Marginalisierung und Annahme des Leids zusammen. Täuferische Lieder und Märtyrergeschichten im Ausbund und in van Braghts *Martelaerspiegel*, in denen die Täufer ihren Glauben mit Bestimmtheit und Geduld verteidigten, dienen als Beispiel für Auslegungen dieser Art. Solche Erzählungen setzten voraus, daß Leiden und »Blut« als Erkennungsmaße für Täufergruppen galten, und dieses Leiden würde zur Zeit der Apokalypse die Ausgewählten identifizieren. Insofern hatte der Akt der Erwachsenentaufe ebenso den willkommenen Effekt, die Empfänger als die wahren Nachfolger Christi hervorzuheben. Die Taufe der Anhänger und die »Bluttaufe« bestätigen vermutlich die Eigenständigkeit der Bewegung im Zuge der Reformation.¹¹

Es empfiehlt sich jedoch nicht, die Selbstwahrnehmung der Täufer als bare Münze zu nehmen. Ihre Märtyrer und Märtyrerinnen starben nicht immer im Bewußtsein der Bedeutung ihres Todes, und Verfolgung war keineswegs durchgängig die Norm. Zweifelsfrei wurden die Täufer aber wegen ihres Glaubens verhaftet, verhört und bestraft.¹² Viele Täufer oder Verdächtige wurden jedoch nicht hingerichtet; es gab oft überraschende Nachsicht und Duldung. Ebenso war es für viele Täufer, die zwei-, dreimal widerriefen, nicht unüblich, nach ihrer Freilassung erneut in ihren Glauben zurückzufallen.¹³ Weiterhin legten diese Betroffenen ihre Erfahrungen unterschiedlich aus, da es keine voll ausgeprägte und zusammenhängende Vorstellung davon gab, was es bedeute, ein Täufer zu sein. Einzelne Täufer ertrugen einen dialogischen Vorgang, wobei sie im dramatischen und psychologisch eindrucksvollen *Procedere* des abwechselnden Verhörs und der Folter über ihre Erlebnisse befragt wurden und sich selbst prüften. Es wäre eine Vereinfachung, die Verhörprotokolle als die offizielle obrigkeitliche Auslegung und die Märtyrergeschichten als die authentische Stimme der Verfolgten aufzufassen.¹⁴ Beide Seiten leisteten ihren Beitrag zur jeweils anderen Position. Täuferische Identität war fließend, daher sollten wir nicht zu voreilig eine einfache Verbindung zwischen der Erwachsenen- und der Bluttaufe annehmen. Die Bedeutsamkeit von Verfolgung und Martyrium sowie der Taufe entwickelte sich dynamisch während des Verhörs. Unser Verständnis davon, auf welche Weise diese Leute in diesem Kontext das Täufertum ausgelegt haben, wirft grundlegende Fragen

über das Wesen der täuferischen Spiritualität auf. Die einfache, reine Geistlichkeit und Emotionalität, der Mangel an Theologie, und das Mal des Leidens waren nicht notwendigerweise bewußte, absichtlich gewählte Identitätszeichen, sondern das Ergebnis von Erfahrungen.

Die Täuferbewegung in dem vom Bauernkrieg stark geprägten Thüringen¹⁵ war mannigfaltig und relativ unzusammenhängend. Zu entwickeln begann sie sich nach der Missionarstätigkeit Hans Huts in Franken. Gemeinschaften traten in weit gestreuten Gebieten auf, zum Beispiel in der Nähe von Erfurt unter Hans Römer, im westlichen Thüringen unter Volkmar von Hildburghausen und Michael von Üttingen und ab 1530 erschien eine Gruppe unter der Führung Alexanders im nördlichen Thüringen auf der Bildfläche, die bis Mitte 1560 existierte.¹⁶ Es gab viele geistliche Führer und Prediger in diesem Gebiet, und der komplizierte theologische und soziale Charakter der Thüringer Gruppen, die unterschiedlichen, vernetzten Gerichtsstände und die zahlreichen überkommenen Prozeßberichte erlauben eine höchst interessante Fallstudie in bezug auf Thüringen.

Das Täuferium hing unvermeidlich mit der Verhörfahrung zusammen. Der von der Verwaltung gestellte Ermittlungsansatz schuf ein Auslegungsgerüst, da Leute gezwungen wurden, den in Fragen aufgegriffenen spezifischen Punkten entgegenzutreten. Identität wurde durch eine Dialektik zwischen Vorstellung und Realität gebildet: der Realität der Erfahrungen und des Kontexts, sowie durch die Vorstellungen der »Täuferapostel«, der verdächtigten Täufer und der sie Verhörenden.

Besonders in den frühen Verhandlungen in Thüringen bezogen sich Fragen über die Taufe nicht hauptsächlich auf die Theologie, sondern auf die Gründe, warum jemand sich hatte taufen lassen, den Ort des Geschehens, weitere Anwesende und den Charakter des Rituals.¹⁷ Der Ausdruck »Wiedertäufer« wurde nicht von Anfang an, nicht einmal von den Behörden, als eine Sammelbezeichnung oder eine persönliche Beschreibung benutzt. Gebräuchliche Ausdrücke für diesen Akt waren »neu getauft« oder »die andere tauf«.¹⁸ Das Täuferium war sowohl eine soziale Bedrohung als auch Ketzerei, denn, wenn man das Taufritual veränderte, modifizierte man gleichzeitig gesellschaftliche Praktiken. Außerdem riefen die Tätigkeiten der Täufergruppen, zum Beispiel Versammlungen in Mühlen, bei den Obrigkeiten Vorstellungen von gefährlichen Verschwörungen hervor. Jedoch akzeptierten verhörte Täufer nicht einfach das, was ihnen im Verhör vorgeworfen wurde. Fragen wie zum Beispiel »wie«, »mit wem« und »warum«, forderten den Verdächtigten auf, seelische und soziale Einflüsse mit einzubeziehen. Mit ihren Antworten konnten die Täufer den Vorwurf aufständischer Rebellen zu sein, umdrehen, indem sie

den Worten ihrer Verhörer eine positive Bedeutung gaben. Klaus Hofmann wurde zum Beispiel im Winter 1527 in Erfurt zur Bedeutung seiner Taufe befragt: »... hat bekant, das zeichen bedeut ein zeichen der liebe und sol nicht ein losung sein, sondern ein tauf.«¹⁹

Für Hofmann war der Taufakt nicht Zeichen einer aufrührerischen Gruppe, sondern Symbol dafür, daß die Getauften Gottes Verordnungen verstanden und wahren Glauben gefunden hatten. Für Hofmann war die Taufe sinnvoll, weil sie ein Zeichen der Liebe war. Die Taufe wurde oft als ein »Zeichen« gesehen, damals ein Ausdruck für Gegebenheiten, die ein Potential an Zweideutigkeit und Manipulation beinhalteten. Nach obrigkeitlicher Meinung war die Wiedertaufe ein Zeichen des Aufstandes, aber sie konnte auch eines der gesellschaftlichen Akzeptanz, ein Symbol für Verständnis und auch ein Zeichen der Erlösung sein. Daraus wird ersichtlich, daß neben ihrer religiösen Bedeutung die emotionale, soziale und kommunale Seite der Taufe sehr wichtig war. Gleichzeitig können wir daraus schließen, daß der Sinn der Erwachsenentaufe nicht beständig war, sondern unterschiedliche Auslegungen erlaubte. Es galt zu erklären, was sie den Täufern bedeutete, und weshalb sie diese neue Taufe empfangen.

Die Taufe stand in der katholischen Theologie in enger Beziehung zu Erlösung und Verdammung. Daher wurden bei den verdächtigten Täufern vielleicht tiefste Gefühle von Besorgnis hinsichtlich der Erlösung und der Seligkeit geweckt, besonders wenn die Taufe in einen apokalyptischen Kontext gestellt wurde.²⁰ Die Aussage Anstad Kemmerers vom Dezember 1527, der mit den Anhängern Hans Römers in Eisleben verkehrt hatte, deutete auf den außergewöhnlich komplizierten Prozeß hin, der jemanden zur Annahme der »Wiedertaufe« brachte.²¹ Kemmerer hat im Beisein von Römer erklärt: »er sei getauft und hoffe, die taufe sei ime zu seiner sehlen seligkeit gnugsam.« Nachdem er Römers Predigten gehört hatte, dachte er darüber nach, was ihm gesagt worden war: »... und wiewol diese wort ime eine grosse vorwunderung gebracht, hab er dannoch bei sich bedacht, es mochte betriegerei sein und doch zu herzen gezogen: solte die zeit so kurz sein, und er solte der gnade entfliehen, were nicht gut; und dieweil inen Nisius dorzu hat helfen bereden, hat er gesagt, er wolle diese taufe auch entpfahen.«²²

Kemmerer bediente sich pragmatischer, einfacher Ausdrücke, um die emotionalen Auswirkungen solcher Ideen zu beschreiben. Er hatte gehört, daß die Taufe dieser Bruderschaft ihn zu einem der Auserwählten bestimmen würde, und wie er sagte, wenn der Tag des Jüngsten Gerichts bald käme, wäre es nicht gerade klug, im Besitz einer verdammten Seele zu sein. Dies hatte ihn dazu gebracht, die neue Taufe anzunehmen. Kemmerer hat seine täuferischen

Überzeugungen widerrufen und mußte der obrigkeitlichen Instanz erklären, warum er an diesem Brauch zunächst teilgenommen hatte. Die Erwähnung einer »Betrügerei« war ohne Zweifel ein Mittel, das dazu diente, die Behörden zufriedenzustellen, weil dieses Wort andeutete, daß Römer ein störender Betrüger war. Jedoch war diese Argumentation auch die kreative Rekonzeptualisierung einer Erfahrung, die eigentlich tiefe Besorgnis darüber erregte, welcher Brauch denn tatsächlich helfen könnte, um seine Seele zu retten. Indem er die Geschichte bei der Vernehmung wiederholte und seine Motive überdachte, kreierte Kemmerer eine komplexe Erzählung im Zwiespalt zwischen Mißverständnissen und Emotionen. Er legte die Ideen, von denen er gehört hatte, neu aus, zusammengesetzt aus dem, was er wußte und den Erwartungen der vernehmenden Obrigkeit. Daraus können wir weder den Schluß ziehen, daß seine Schilderung aufrichtig noch unaufrichtig war, weil sie ihm in einer bedrohlichen Situation entlockt wurde. Wir müssen die Kombination der Faktoren verstehen, die auf sein Verständnis einwirkten.

Begriffsbildungen über die Macht der Taufe als erlösendes Zeichen und die hierdurch erweckten Gefühle sind häufig in Verhören zu finden. Kaspar Heise und Konrad Friedrich wurden beide im März und Februar 1528 in Etzleben verhaftet und vernommen. Beider Geschichten darüber, wie sie schließlich von Römer getauft worden waren, ähnelten sich sehr. Sie versuchten mit ihren Erzählungen, ihre Tat zu entschuldigen, wahrscheinlich infolge der Folter und des harten Verhörs,²³ indem sie den zufälligen und unbeabsichtigten Charakter ihres Zusammentreffens mit Römer betonten. Friedrich berichtete über den gewinnenden Sprachstil, den Römer benutzt hatte, um ihn zu überreden, Sprache, die der Amtmann Fritz Steyer als »geschmuckt und geziert« beschrieben hat: »... er vormerke an im sovil, das er ganz girigk auf die narung, welchs er doch nicht thun, sondern Gott alleine vertrauen, sein hofnung genzlich zu im setzen und denselben vor allen dingen liben soll, und wo er sich teufen laß, so werden ime alle ding wissende and nichts verborgen bleiben ... darauf er sich als einer, der nicht vast wietzig, teufen lassen.«²⁴

Bekehrungserzählungen dieser Art (beziehungsweise, vom jeweiligen Standpunkt abhängig, Verführungserzählungen) waren nichts Ungewöhnliches in den Verhören der Täufer.²⁵ Solche Aussagen waren sowohl rechtfertigend als auch aburteilend. In gewisser Hinsicht gaben sie den Behörden die Auskunft, um die sie gebeten hatten: wann und wo die »Versuchung« geschehen war, und warum der einzelne überzeugt war, daß er getauft werden sollte. Deutlich wurde auch, daß die Argumente der täuferischen Führungspersönlichkeiten und Täuferapostel durchdacht und überzeugend sein konnten. Dies erklärt das Zögern und die Zweifel, welche die Leute tatsächlich fühlten, als

sie mit etwas konfrontiert wurden, mit dem sie nicht gerechnet hatten, ebenso wie die echte Verwirrung, die von diesem neuen Glauben ausging. Hinter Friedrichs wirrem Bericht stand, daß er, wie Kemmerer, von der emotionalen Wortgewalt der Täuferprediger ergriffen worden war. Jedoch war er sehr darum bemüht, daß diese Worte seiner eigenen Erfahrung und Vergangenheit entsprachen. Friedrich wurde gefragt, warum er die bisher genügende, traditionelle Taufe für ungültig erklärt hätte. Friedrich hatte keine durchdachte Antwort; keine Theologie. Als Antwort konnte er nur das wiederholen, was Römer ihm gesagt hatte, daß die Taufe seit vielen Jahrhunderten zu unrecht vollzogen worden sei.²⁶ Vielleicht fühlte er dennoch eine gewisse Zuneigung für die Kindtaufe – der erregte emotionale Kampf um die Integration neuer Ideen deutet darauf hin.

Die Aussage von Jacuff Meisse fiel ähnlich aus. Er sagte, daß er nicht wisse, »was sie [die Taufe] von nutz bringe odder auch von der insetzung«, aber seine letzten Worte waren äußerst aufschlußreich. »Sagt aber, er meine, das er getauft sei in der jugent.« Es scheint fast, daß es ihm in eben jenem Augenblick dämmerte, daß die Abweisung der Kindtaufe relevant für seine eigene Vergangenheit war. Während des Verhörs wurde er gezwungen, sich dieser Tatsache zu erinnern. Er wußte nicht mehr, was er von seiner eigenen Kindtaufe halten sollte. Solche Verwirrung konnte das Gefühl erwecken, daß die Leute nicht mehr wußten, was die Kindtaufe bedeuten sollte. Die Frau Hermann Adams, Barbara, sagte 1533: »... als sie befragt worden, ob sie sich anderweith hete tauffen lassen, hat sie geantwort, sie wuste nicht, ob sie ein heyde oder Christ getaufft were vnd wust gar von keiner kynder oder widertawff, welchs recht oder vnrecht were.«²⁷

Es wäre überraschend, wenn die Abweisung der Kindtaufe keine emotionalen, psychischen und intellektuellen Wellen geschlagen hätte. Solch eine Reaktion zeigt die Macht und die Vielschichtigkeit dieser neuen Anschauungen, als Menschen sich sehr darum bemühten, den besten Weg zum eigenen Seelenheil zu finden und die neuen Ideen für ihre eigene Frömmigkeit zu entdecken. Man mag die von der neuen Taufe erzeugte Unsicherheit als Schwachpunkt sehen, aber sie ist für die Täuferbewegung grundlegend. Das Erlebnis der neuen Taufe basiert eher auf emotionalen und persönlichen Gründen als auf vereinheitlichten theologischen Begriffen.

Zudem wurde das Verständnis der »Wiedertaufe« nicht nur durch individuelle oder private Geschichten gefiltert. Der Akt warf auch Fragen hinsichtlich Familie, Gemeinde und Geschlecht, da die Menschen Ideen und Bräuche, die in Beziehung zur Geburt und zu den Kinder standen, neu verhandelten.²⁸ Die Taufe war nicht nur der Akt, der von der Erbsünde erlösen konnte, sondern

auch eine Zeit, in welcher mit der Wahl der Paten gesellschaftliche Bande aufgebaut wurden, und das jüngste Mitglied der Gemeinde wurde gefeiert. In der Erzählung Kemmerers wird deutlich, daß ihn weder das Gerichtsverfahren noch die Beweisgründe der Vernehmungsbeamten davon überzeugt haben, daß sein täuferischer Glaube falsch sei. Ein Traum bewegte ihn, zu widerrufen. Das »weissagen«, wie er es nannte, handelte von der möglichen Geburt eines Neffen und von der brennenden Notwendigkeit eines Paten.²⁹ Daß die Hebammen die Säuglinge kurz nach der Geburt traditionell taufen durften, verdeutlicht, daß man sehr um das Seelenheil des Kindes bemüht war. Die ersten Wochen des Lebens waren eine gefährliche Zeit.³⁰ Historiker haben darauf hingewiesen, daß das Täuftertum und die Hexerei ähnliche Ängste erregten³¹ und die Behörden sorgten sich sehr um Kinder, die zurückgelassen worden waren, nachdem sich ihre Eltern der Täuferbewegung angeschlossen hatten.³² Es war daher nichts Ungewöhnliches, daß die neue Taufe starke Gefühle für die Familie erweckte, besonders wenn es kein gemeinsames Verständnis bezüglich des Seelenzustandes des Kindes gab.³³

Ein ziemlich hartnäckiger Täufer, Hans Quinger (oder Zwinger), wurde im Oktober 1531 in Eisenach verhört. Er war ob der Art und Weise, wie er seine Kinder behandeln sollte, beunruhigt: »... sey nicht ander weit getauft, aber er wisse nicht, wurzu jme seyn eigne tauffe dinstlich, vilweniger, ob seynen kindleyn jre tauffe zu jrer selen selickeit furtreglich.«

Seine Sorgen werden noch deutlicher, wenn wir entdecken, daß seine Frau getauft worden war und ihn verlassen hatte, um in eine andere Täufergemeinde einzutreten. Sie hatte ein kleines Kind zurückgelassen, welches später starb.³⁴ Quinger mußte sich allein um die Versorgung seiner Kinder kümmern, in der Gewißheit, daß diese neue Taufe für seine Frau äußerst wichtig war. Wir sehen anhand einer Aussage von 1544, daß mindestens eines seiner Kinder in den vorherigen zwölf Jahren ungetauft geblieben war.³⁵ Quinger, ähnlich Kemmerer, hatte ein bestimmtes und polarisiertes Verständnis vom erlösenden Wert der Taufe: nur sie könnte retten. Quinger sah seine ganze Begegnung mit der Täuferbewegung durch das Prisma der Emotion und familiärer Beziehungen und er wurde besonders während des Verhörs gezwungen, sich mit den Konsequenzen dieses Aktes für seine Familie abzufinden.

Die Taufe war kein privater Akt, sie wurde im Rahmen der Gemeinde und Familie erlebt, weil sie als Zeichen der Erlösung nicht bloß Frage des persönlichen Glaubens blieb. Kemmerer war so besorgt um den Zustand der nur als Kind getauften Seele, daß er allen Mut zusammennahm, um seinen zweifelnden Bruder zu überreden, mit ihm zusammen Römer zu besuchen, obwohl

die Brüder seit 14 Jahren miteinander grollten.³⁶ Üblicherweise wurden Leute in Gruppen getauft, die sich aus familiär und wirtschaftlich verbundenen Individuen zusammensetzten. Für manche Leute symbolisierte die Taufe gesellschaftliche Anerkennung und Zustimmung vor dem Hintergrund von Spannungen innerhalb der Dorfhierarchie. Hans Ludwig, 1527 verhört, erklärt, wie sein Begleiter, Kemmerer, sich während einer Täuferversammlung an einen Tisch setzen durfte; »er [Ludwig] aber sei an der thur stehen blieben, dornach uff eine bank doselbst niddergesetzt; ubir ein kleines haben sie inen auch zu sich an tisch genommen.«³⁷ Danach beschrieb Ludwig die fortgeschrittene Stufe der Anerkennung, die ihm zuteil wurde, als er mit den anderen Brüdern trank und sich unterhielt, bis er alle Schlüsselbegriffe der Bewegung verinnerlicht hatte. Die Taufe war zu gleichen Teilen ein sozialer und kollektiver Akt.

Die Kategorie der »verschwommenen« und unsicheren Täufer, die manchmal widerriefen, scheint von heißblütigen Unruhestiftern wie Hut und Römer weit entfernt zu sein. Vielleicht war die Grenze zwischen den Täufern und dem Rest, den Lutheranern und den Katholiken, nicht so klar gezogen, wie die dramatischen Handlungen dieser beiden Männer vermuten ließen. Im allgemeinen war das Bild des Glaubens in den frühen Jahren der Reformation von Verwirrung geprägt.³⁸ Obwohl einzelne doch widerriefen und nicht immer bei ihrem Glauben blieben, bedeutete dieses nicht, daß ihre Aussagen und Ideen keine wichtige Rolle spielten. Sie konnten ihre üblichen Bande bestehen lassen, indem sie die neue Theologie des Weges zu Gott und zum Seelenheil annahmen. Die essentiellen täuferischen Erlebnisse standen in Bezug zur Gesellschaft, zu Emotionen und zur Familie, nicht nur zur Theologie. Einige Historiker haben den Mangel als theologischer Substanz in den Aussagen mancher Täufergruppen zwar zur Kenntnis genommen,³⁹ doch müssen wir die Bedeutung dieser Schlußfolgerung für die täuferische Identität besser verstehen. Oyer behauptet, daß dieser Mangel eine bewußte Entscheidung sei, die die Täufer von anderen Gruppen unterschied, aber ist das tatsächlich der Fall?⁴⁰ Die Verhöre vermitteln den Eindruck, daß es allseits Verwirrung gab und die fehlenden theologischen Inhalte vielleicht eine organische Folge der komplizierten Entwicklung der Bewegung waren. Während der Prozesse basierte die täuferische Identität auf Gefühlen, Psychologie und wechselnden Meinungen, auf Geschichten, die von derartigen Erfahrungen berichteten und neu in den eigenen Kontext übernommen wurden. Außerdem gab es einen theologisch komplexen Hintergrund der täuferischen Begriffe. Diese komplizierte Theologie bedeutet, daß es unter den »einfachen« Täufern manche Verständnislücke gab, und die Bedeutung der Ideen und der

Identität folglich ausgehandelt wurde. Von entscheidender Bedeutung war es, daß im Rahmen des Verhörs nuancierte Debatten über die Taufe und die Erlösung stattfanden. Hierdurch wurde deutlich, daß das Leiden ein wichtiger Teil der täuferischen Identität ist. Die Bedeutung des Leidens war nicht eine einfache Folge seiner Geistlichkeit.

Manche der täuferischen Führungsgestalten unterschieden zwischen drei getrennten und doch miteinander verbundenen Taufen: einer Blut- oder Leidenstaufe, einer Wassertaufe und einer Geisttaufe. Sich auf 1. Johannes 5, Vers 6, stützend, behaupteten Hut und Hubmaier, daß der Geist, das Blut und die Gewässer auf der Erde bezeugen könnten, obwohl sie diese Passage unterschiedlich auslegten.⁴¹ Das Blut lasse sich mit der Taufe verbinden, da das Blut Christi uns reinigen und von unseren Sünden reinwaschen könnte. Dennoch schien die Leidenstaufe nur wenig Beziehung mit der Auffassung des Martyriums zu haben. In *Von dem geheimnus der tauf* schrieb Hut: »Die wasser, die in die seel dringen seind anfechtung, betrüebnus, angst, zitteren und komernus, also ist tauf leiden. Also wirt Christus geengstiget in seiner tauf, ee sie volbracht wirt im absterben des lebens. Die recht tauf ist nichts anderst, den ein streit mit der sünd durchs ganz leben.«⁴²

Für Hut war das wahre »Leiden« der Kampf der Seele, der mit Camus' Begriff »l' absurde« eher zu erfassen ist als mit einer expliziten Beschreibung des Martyriums; es war die Anstrengung, die man erlebte, nachdem man die Verantwortung für seine Sünden übernahm. Hut erwähnte das Leid oft und verschiedenartig. Ohne Zweifel hatten Huts Anhänger Ausdrücke, mit denen er die Taufe und das Leiden beschrieb, jedoch gingen sie auf ihre Art mit ihnen um. In Ein christlicher Unterricht wurden dem Leser aus der Bibel entnommene Beispiele des Leidens gegeben. Jedoch müssen wir uns vor Augen halten, daß dies ein exegetischer Punkt war und daß Hut seine Anhänger unterrichtete, diese Geschichten als Beispiel zu nehmen, wie man in tiefste Verzweiflung fallen und glauben müsse, Gott habe einen verlassen, um ihn auf diese Weise zu erkennen. Die Leidenstaufe war der private Kampf im Inneren der Seele eines Menschen, um eine innere Taufe zu vollziehen, durch welche er wiedergeboren werden könne.⁴³ Für Täuferführer wie Hut leitete sich die Macht der Bluttaufe nicht hauptsächlich von wirklicher Verfolgung und Leiden ab.

Drei unterschiedliche Arten der Taufe wurden in den Untersuchungen der Täufergruppen erwähnt. Sie entsprachen jedoch nicht jenen drei Arten Huts und Hubmaiers. Die Verhörten sprachen ausführlich über die von den Täuf aposteln vollzogene Taufe. Sie gedachten ihrer eigenen Taufe, die sie als Kinder empfangen hatten, und sie erkannten auch, daß das Leiden eine Art

von Taufe war. Der Begriff der Bluttaufe war ohne Zweifel in Gebrauch. Hut erwähnte ausdrücklich die Bluttaufe während seines Verhörs im Winter 1527 und seine Anhänger verbanden dies mit seinem Märtyrertod. Gottfried Seebaß betont, daß die Bluttaufe theologisch komplizierter als diese strenge Auslegung sei.⁴⁴ Dennoch ist es äußerst wichtig, daß die Anhänger seine Worte auf diese strenge Weise auslegten und Huts Bluttaufe mit seinem Tod verbanden. Für sie hatte diese Auffassung der Bluttaufe nicht die Subtilität der Debatte zwischen Hut und Hubmaier.

Die Tauffrage hatte einen Dialog über die Erlösung und die Zeichen des Seelenheils eingeleitet. Wenn die Taufe ein Zeichen war, was symbolisierte sie, und wie sollte man sie auslegen? Wie könnten das Leiden und der Schmerz, von welchem man gehört hatte, dieser Taufe entsprechen? Und wie könnten diese Ideen dazu beitragen, die aktuelle Lage zu erfassen? Um an diesem Dialog teilzunehmen zu können, werden verschiedene Einflüsse miteinander verknüpft: von Täuferaposteln gepredigte Ideen, die sie gehört hatten, ihre persönlichen Erlebnisse und zeitgenössische Auffassungen über die Bedeutung von Inhaftierungen, Leiden und Trübsal. Der Schmerz wurde zum Fetisch gemacht, und diese Entwicklung übertrug sich auf Darstellungen der Kreuzigung, die immer blutiger wurden, und ebenso auf die Geschichte des Seelenheils und die religiöse Bedeutung des Leidens. Schilderungen vom gekreuzigten Christus, Bilder und Literatur betonten die Wunden, die Qualen und das Blut Christi. In Thüringen gab es eine blühende spätmittelalterliche Wallfahrts- und Seelenheilighentradition. Ein Viertel der im Wunderbuch der Elendenwallfahrt aufgezeichneten Wunder waren bedeutsame Gefängnisgeschichten.⁴⁵ Folglich hatten Schmerz und Leiden komplizierte Bedeutungen für das Seelenheil; der von kirchlicher Seite gepflegte Kontext legte nahe, daß Leute sich von teuflischem Betrug verführen ließen.⁴⁶ Man konnte sich die Bedeutung des Schmerzes zu eigen machen und neu auslegen, folglich konnte sie nicht nur einflußreich, sondern auch subversiv sein.⁴⁷ Wenn jemand verhört wurde, konnte er diese Ideen umformen, um die Erfahrung des Leidens zu verstehen und zu erklären.

Der direkte Impuls für die spezifische Verbindung von Taufe und Leiden hatte seinen Ursprung im Erlebnis der Verfolgung durch obrigkeitliche Instanzen, die sich schrittweise entwickelte. Im feindseligen Rahmen des Verhörs machten die Verdächtigten sich erlittene Qualen, die den Zweck hatten, Informationen aus ihnen herauszuholen, zu einem anderen Zweck zu eigen. Die Foltermethoden wurden auf Grundlagen des göttlichen Urteils und des göttlichen Eingriffs begründet.⁴⁸ Leute wurden gefragt, ob »sie noch auf irem posen furnemen beharren oder umb dasselbig gnade und verzeihung begern

und bieten wolten, so geschee diese schickung zu ine.«⁴⁹ Indem sie das Leiden in den Kontext von Vorsehung und Erlösung stellten, kreierten die Behörden einen Dialog, durch den die Angeklagten glauben konnten, daß ihr Leiden göttlich bestimmt sei. Diese Begriffe wurden kreativ genutzt. Erhard Pulrus, von dem wir im Zusammenhang mit Katherina Valebs gehört haben, wurde zum dritten und letzten Mal 1532 verhört.⁵⁰ Er sagte, daß er durch das Schwert umkommen wollte, wenn die Obrigkeit ihn strafen würde; wenn sie ihm jedoch das Leben gewährte, würde er ihnen Auskunft über eine vermutlich ketzerische Flugschrift geben. Versuchte Pulrus, wissend, daß er zweimal freigelassen worden war, die Behörden auf die Probe zu stellen? Falls ja, gelang ihm dies nicht, da er schließlich hingerichtet wurde. Aber hier bestand ein interessantes Bewußtsein einerseits hinsichtlich der religiösen Bedeutung, die die Obrigkeit seinem Bekenntnis zuschrieb, und anderseits der Idee, daß die tödliche Strafe Zeichen seiner wahren täuferischen Einstellung sein könnte. Pulrus hatte schon erwähnt, daß man auf dieser Erde leiden müsse, obwohl er schließlich versuchte, dieses Schicksal zu vermeiden und seine Befreiung zu erreichen.⁵¹ (Ohne die ausführlichen Einzelheiten seines Fallberichts könnte er jedoch als ein typischer täuferischer Märtyrer erscheinen.) Daher bewirkten die Methoden, die eigentlich dazu gedacht waren, ein Bekenntnis der Sündhaftigkeit zu erzwingen, die Entwicklung einer täuferischen Identität.

Die bestehende Anziehungskraft des Begriffes der Bluttaufe wurde durch das radikale und emotionale Verständnis der Wassertaufe noch verstärkt. Unsicherheit und Angst hinsichtlich des Seelenzustandes ließen sich dadurch beruhigen, daß Leiden das Seelenheil anzeigte. Vielleicht waren Bluttaufe und Märtyrergeschichten deshalb so wichtig, weil sie den Leuten Zugang zum Blut gewährten.⁵² Caroline Walker Bynums Ansicht zufolge standen die Blutwunder und die Blutkulte in Zusammenhang mit dem Zugang zum Blut Christi durch persönliches Leiden, um Erlösung zu gewinnen.⁵³ Das Blut wurde traditionell dem Laien vorenthalten, und vielleicht unterstrichen die Täufer die Bedeutung des Blutes als Reaktion auf diese Ablehnung.

Veit und Martin betonten als Folge eines 1527 vollzogenen Verhöres mehrmals den Wert der Bluttaufe. Veit bekannte unter Folter in seiner zweiten Vernehmung: »er sei anderst getauft, sein hausfraw, auch sein bruder, der metzler. [Hut] Het wasser genommen und ir jden kniend ufn kopf gossen. Er het auch Hans gesagt, der inen getauft, in angst, in not und in leiden must er auch getauft werden.«⁵⁴

Veit hob sein persönliches Erlebnis der Taufe in Verbindung mit dem Leiden, das er durchlebte, wenn er gefoltert wurde stärker hervor, als wenn er »gut«

befragt wurde. Einzelne legten die Ideen, die ihnen gepredigt worden waren, neu aus. Sie rekonstituierten die Bedeutung des Leidens, um ihre aktuelle Lage als äußerstes Symbol der Erlösung zu verstehen. Martin berichtete, daß Hut ihm sagte: »... west von keiner andern tauf dan die, so er in seiner jugent empfangen, must aber sonst getauft werden durch trubsal, angst, not und widerwertigkeit und, das er itzo in verheft innen lege, were auch ein tauf.«⁵⁵ Die Inhaftierung als Folge der Taufe zu erwähnen war besonders aufschlußreich; es schien eine Antwort auf die wesentliche Situation zu sein. Es ist nicht schwierig, sich vorzustellen, daß Weischenfelder, nachdem er die Predigten Huts sowohl über die Taufe als auch über das aus dem Kampf mit unserer tierischen Natur erlebte Leiden der Seele gehört hatte, all dies verwendete, um seine Lage zu beschreiben.

Solche Fragen wurden noch dringlicher für diejenigen, die glaubten, daß das Ende der Welt bald kommen würde. Die Taufe sollte die Seele retten, indem sie sicherstellte, daß man selbst einer der Auserwählten sei. Leiden war eine Seite dieser Taufe, und zugleich fester Bestandteil der Apokalypse. Die Sprache der eschatologischen Vorstellungen selbst war mit Bildern des Blutes, der Bestrafung und der Verfolgung übersät. Wer gesündigt hatte, würde Bestrafung erleiden. Aber wie konnte man wissen, daß man richtig gelitten hatte? Wie konnte man wissen, wann der Weltuntergang gekommen war? Vielleicht waren apokalyptische Ereignisse wie in Münster nicht nur eine Art Aufruhr, der eine Folge chiliastischer Neigungen war, sondern auch mit den machtvollen Bedeutungen des Blutes und der Verfolgung verwandt. Während der Apokalypse wurde die Frage, wie man wissen konnte, daß man erlöst worden war, dringlicher. Jörg von Passau ging diesem Problem 1528 in einem Brief ausdrücklich nach. Er glaubte, daß es ein echtes Problem sei, daß die Engel am Jüngsten Tag womöglich nicht wüßten, wer errettet worden war. Man müsse Gott darum bitten, das Siegel auf die Stirn zu prägen, damit die Engel es erkannten,⁵⁶ Narben und Strafe könnten eine Art Mal sein. Mittelalterliche Theologen hoben hervor, daß die Körper der Erretteten, wenn sie auferstehen, vollkommen wären und frei von weltlichen Unzulänglichkeiten, die Körper der Märtyrer ausgenommen, die die Narben der Verfolgung als Statussymbol tragen würden. Nach Augustin Bader war die Verbindung zwischen apokalyptischer Verfolgung und der Bluttaufe sogar noch spezifischer. Er stellte kategorisch fest, daß es nur eine Leidenstaupe geben konnte, und zwar wenn das Ende der Welt gekommen wäre.⁵⁷ Weder das beschämende Brandzeichen noch Baders eschatologische Taufe waren analog zu Huts Auffassung der Leidenstaupe oder zu einem Märtyrerideal. Die Bluttaufe und täuferische Geistlichkeit im allgemeinen waren mit diesen emotionalen, ver-

wirrten, dringlichen und polarisierten Ideen über Taufe und Erlösung verwandt, außerdem wurden sie von vielen anderen zeitgenössischen Assoziationen genährt.

Die Entwicklung der Täuferidentität, die nicht nur von den Ideen der täuferischen Führer geformt wurde, war ein dynamischer Vorgang. Es ist wichtig zu verstehen, daß diese Identität durch die vielen Verhaftungen und Verhöre ihrer Anhänger ausgefeilt wurde. Dennoch zeigte das Leiden nicht einfach die Notwendigkeit der Bluttaufe für das Seelenheil an, und die Verfolgung bestätigte nicht bloß die Trennung des Täufertums von der Welt. Alle Begriffe wurden in Bezug auf unterschiedliche ideologische Gerüste verstanden. Während des Verhörs gerieten diese wichtigen Begriffe unter Druck und veränderten ihre Bedeutung. Die Macht der Taufe, der Bluttaufe und sogar der Märtyrergeschichten gründete sich auf Emotionen und gemeinsames Erleben. Diese Ideen bildeten sich durch eine erneute Auslegung Dialog im Verhör heraus. Betroffene konnten ihre Erlebnisse zur Auslegung der Taufe und des Märtyrertums kreativ rekonstituieren. Dieser Vorgang war grundlegend für die Entwicklung des Täufertums.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Professor Lyndal Roper für ihre Hilfe und den Teilnehmern der Saarbrücker Konferenz »Internationaler Workshop zur Radikalen Reformation« für die Diskussion meiner Thesen.
- 2 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1564*, Jena, 1913, S. 320–322.
- 3 In vielen Untersuchungen wurden zwar die Vorstellungen der Anhänger wahrgenommen, dem haben zwar die Ideen der Anhänger des Täufertums nicht übersehen, dem ideologischen Hintergrund und der theologischen Entwicklung der Führer und Hauptfiguren aber mehr Gewicht gegeben. Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commons, 1521–1525*, in: John D. Roth and James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden and Boston 2007, S. 1–44; James M. Stayer, *Anabaptists and The Sword* (Lawrence, Kansas 1972), S. 37: »what Luther, Zwingli and Müntzer had to say about worldly power quickly became a common possession of the ›Reformation Public‹ to which the Anabaptist leaders belonged.«
- 4 James M. Stayer, Werner O. Packull und Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), S. 83–121. Diese Analyse stellte die Grundsätze der älteren Auslegungen infrage, denen zufolge ein wahres Täufertum in Zürich entstand und friedlich war. Vgl. Harold S. Bender, *Conrad Grebel, the Founder of Swiss Anabaptism*, in: *Church History* 7 (1938), S. 157–178; Bender, *Conrad Grebel (c. 1498–1526): The Founder of the Swiss Brethren*, Goshen, Ind., 1950; Heinold Fast, *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: *Mennonite Quarterly Review* 30 (1956), S. 104–119.
- 5 Zum Erbe des Polygenesis-Modells vgl. Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, London and New York, 1996; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531*, Scottdale, 1977; James M. Stayer, *Anabaptists and the*

- Sword, Lawrence, 1976. Zum Separatismus des Radikalismus vgl. Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford, 1991, S. 319; Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London, 2004, S. 210.
- 6 James M. Stayer, *Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540*, in: John Roth and James M. Stayer (Hg.), *Anabaptism and Spiritualism*, S. 105; Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer: einfache Brüder und selbstbewußte Schwestern*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen, 2007, S. 369; Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1995; Günther Vogler, *Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen. Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich*, in: Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit*, Mühlhausen, 2003, S. 9–27.
 - 7 Robert Scribner, *Heterodoxy, literacy and print in the early German Reformation*, in: Peter Biller und Anne Hudson (Hg.), *Heresy and Literacy, 1000–1530*, Cambridge 1994, S. 255–278.
 - 8 Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer*, S. 363–376.
 - 9 Ein Katechismus wurde manchmal von Hut benutzt. Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie Hans Huts*, Göttingen, 2002, S. 50–54. 501–514; Johann Loserth, Robert Friedmann und Werner O. Packull, *Hut, Hans (d. 1527)*, in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* (1987), www.gameo.org.
 - 10 Vgl. James M. Stayer, *Saxon Radicalism and Swiss Anabaptism: The Return of the Repressed*, in: *Mennonite Quarterly Review*, 67 (1993), S. 7–8; Paul Brand, *»They had said nothing about rebaptism«: The Surprising Birth of Swiss Anabaptism*, in: *German History* 22 (2004), S. 155–180.
 - 11 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, 1999, S. 209. 212. Vgl. auch Gregory, *Anabaptist Martyrdom: Imperatives, Experience, and Memorialization*, in: John Roth und Jams M. Stayer (Hg.) *Anabaptism and Spiritualism*, S. 467–506, bes. S. 469: »Seen in the most general terms, Anabaptist martyrdom was the product of two things: dedicated, devout men and women whose discipleship entailed the following of Christ even through persecution and death, and a cooperation between Protestant or (more commonly) Catholic religious and political authorities willing to enact capital laws for heresy and sedition against Anabaptists.«
 - 12 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake*, S. 201. Gregory berichtet, daß von 1515 bis 1618 845 Täufer hingerichtet wurden, obwohl manche Historiker von einer höheren Zahl ausgehen, vgl. Ethelbert Stauffer, *Martyrertheologie und Täufern*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1933), S. 545–98. Vgl. auch William Montner, *Heresy Executions in Reformation Europe 1520–1565*, in: Ole Peter Grell und Robert Scribner (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 1996, S. 48–64.
 - 13 Zum Beispiel wurde die Märtyrerin Ursula Hellrigel festgenommen und für viele Jahre eingekerkert. Sie wurde 1542 mit der Auflage entlassen, daß sie die Haftkosten ihrer Inhaftierung bezahlen und nicht in ihr Heimatland zurückgehen würde. Sie wollte nicht abschwören, wurde aber letztlich freigelassen und von den finanziellen Verpflichtungen befreit. Vgl. C. Arnold Snyder, *Ursula Hellrigel of the Ötz valley and Annelein of Freiburg*, in: C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht (Hg.), *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, Waterloo 1996, S. 197. Die Täufer in Groningen wurden vom Rat der Stadt geschützt. Vgl. Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor: Anabaptists, diabolical conspiracies and magical beliefs in the sixteenth-century Netherlands*, in: Werner O. Packull und Geoffrey L. Dipple (Hg.), *Radical Reformation*

- Studies. Essays presented to James M. Stayer, Aldershot, 1999, S. 129. Die Märtyrergeschichten spiegelten sogar diese Wirklichkeit wider, da die Märtyrerhelden dieser Geschichten nicht alle hingerichtet worden waren. Vgl. Ursula Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1991.
- 14 Vgl. Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor*, S. 124.
 - 15 Vgl. Günter Vogler (Hg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald*, Stuttgart, 2008.
 - 16 Zu den Täufergruppen in Thüringen vgl. Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*.
 - 17 Vgl. das Verhör Thomas Spiegels im Februar 1527, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 228–229. Die Fragen in späteren Vernehmungen orientierten sich mehr an theologischen Begriffen. Vgl. z.B. die Befragung der im Juni 1545 in Mühlhausen verhafteten Täufer, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 474–479.
 - 18 Z. b. wurden Martin und Veit Weischenfelder in März 1527 gefragt: »woe here doch der anfang dieser neuen tauf kome«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 237. Georg Fuchs sagte im Januar 1528, daß »er sich anderweit hette taufen lassen«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 271.
 - 19 Ebd., S. 264.
 - 20 Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 431–432.
 - 21 Zu Hans Römers Gruppe und seiner apokalyptischen Theologie vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Apokalyptik in Thüringen*. Thomas Müntzer-Bauernkrieg-Täufer (Hg.), in: Günter Vogler, *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald*, S. 329–346, bes. S. 345; Günter Vogler, *Gab es in Eisleben eine Täufergemeinde? Eine Episode aus dem Jahr 1527*, in: Günter Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit*, S. 165–173.
 - 22 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 259.
 - 23 Der Amtmann in Sachsenburg, Fritz Steyer, drückte in einem Brief an Herzog Georg von Sachsen seine Besorgnis aus, daß Friedrich sterben würde. »Dieweil er dan ein alter, schwacher man, und ich ihn in der befragung etwas hart angreifen lassen, befahr ich, das er einsamls im thorme sterben mochte.« Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 289.
 - 24 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 286.
 - 25 Fritz Erbe erzählte, daß er während einer Reise eine Frau getroffen hätte, die ihn bekehrt habe, wie Paulus auf dem Weg nach Damascus oder (in den Augen der Behörden) wie der Reisende, der vom Teufel verführt worden war. »Es were eyn Fraw, gnant Katharina...zu jme auff dem wege zwuschen Bercka komen vnd Mit jme Mancherlei geret, vnder andern der widdertauf gedacht. Darauff er gesagt, wann einer fur handen were vnd des grundtt hette, mochte ichs gerne hören«, Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster, 1910, S. 138–139.
 - 26 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 286–287.
 - 27 Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens*, S. 170.
 - 28 Familien besprachen die Bedeutung der Taufe. Klaus Hofmann sagte »er habe sein frawe zur taufe geredt, daruff sie gesagt, wan es nicht betriegerei were.« Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 265.
 - 29 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 261.
 - 30 Eva Labouvie, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln, 1998, S. 172–184; Susan Karant-Nunn, *Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, 1997, S. 43–71.
 - 31 Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor*, S. 127. Vgl. auch Gary K. Waite, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe*,

1525–1600, Toronto, 2007.

- 32 Vgl. Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 304–305.
- 33 Claus Steinmetz behauptete 1545: »man wurde in sunden geboren, aber dieselbigen schaden dem kinde nicht, sei auch nicht ein verdamliche sund«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 475. Jedoch sagte Jorg Knoblauch in 1534: »die kindlein sein rain, dorfen der tauf nicht und können nicht glauben«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 356.
- 34 Paul Wappler, *Die Stellung Kursachens*, S. 138–140.
- 35 Ebd., S. 221.
- 36 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 260–261
- 37 Ebd., S. 262.
- 38 Dies gilt sowohl für die Geistlichen als auch die Laien. Vgl. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society. The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach 1528–1603*, Cambridge, 1996, S. 30. Ein Geistlicher, Conrad Berger, sagte, daß es so viele Messen wie Pfarrer gab.
- 39 Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer*, S. 367–369.
- 40 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists. Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague, 1964, S. 212; vgl. auch Bender, *The Hymnology of the Anabaptists*, in: *Mennonite Quarterly Review* 31 (1957), S. 5–10.
- 41 Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 445
- 42 *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, hg. v. Lydia Müller, Leipzig, 1938, S. 25. Zu den Problemen dieser Texte vgl. Johann Loserth, Robert Friedmann und Werner O. Packull, *Hut*, Hans (d. 1527), in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopaedia Online*, (1987), www.gameo.org.
- 43 Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 34–35.
- 44 Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 445. Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, University of Pennsylvania Press, 2007, S. 1–20.
- 45 Vgl. Gabriela Signori (Hg.), *Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende (1419–1517)*, Köln, 2006 und Johannes Mötsch (Hg.), *Die Wallfahrt zu Grimmenthal. Urkunden, Rechnungen, Mirakelbuch*, Köln, 2004.
- 46 Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* New York, 1991, S. 79–117; Valentin Groebner, *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, übersetzt von Pamela Selwyn, New York, 2004, S. 87–123; Lisa Silverman, *Tortured Subjects. Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*, Chicago, 2001, S. 8–9, 64–67.
- 47 Valentin Groebner, *Defaced*, S. 111–119.
- 48 Lisa Silverman, *Tortured Bodies*, S. 65; Richard van Dülmen, *Theatre of Horror. Crime and Punishment in Early Modern Germany*, übersetzt von Elisabeth Neu, Oxford and Cambridge, 1990, S. 16–18.
- 49 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 236
- 50 Zu Erhard Pulrus vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Apokalyptik in Thüringen*, S. 344.
- 51 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 93–97, 312, 322, 344–347.
- 52 Vgl. Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood*, S. 3–7 und Siegfried Hoyer, *Die thüringische Kyrptoflagellantenbewegung im 15. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* Bd. 2 (1967), S. 148–173.
- 53 Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood*, S. 34–35.

- 54 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 240.
- 55 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 237.
- 56 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 306.
- 57 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 315.

Die Vermeulen-Bibel des Wilhelm von den Blocke von 1607

Nachtrag zu dem Artikel »Wie mennonitisch war die Danziger Künstlerfamilie von Block?« in den Mennonitischen Geschichtsblättern 66 (2009)

Kurz nach Erscheinen der letztjährigen Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* machte Professor Dr. Piet Visser auf einen für die Frage des Mennonitentums der Danziger Künstlerfamilie »von den Blocke«¹ wichtigen Fund aufmerksam. Im November 2009 versteigerte das Auktionshaus Burgersdijk & Niermans in Leiden eine niederländische Bibel, die den Eigentümerversmerk »Willem van den Blocke« und die Jahresangabe »Anno 1607« enthält.² Mit dem Namensvermerk auf dieser Bibel ist das in meinem Artikel *Wie mennonitisch war die Danziger Künstlerfamilie von Block?* beklagte »missing link«³ gefunden. Durch den Besitznachweis wird, was bisher lediglich vermutet wurde, zur Gewißheit: Nicht nur Isaac, sondern bereits sein Vater Wilhelm von den Blocke⁴ war Mennonit. Die Bibelausgabe ist es, die den Eintrag »Willem van den Blocke« von 1607 zu einem Beleg für das Mennonitentum ihres ehemaligen Eigentümers macht.

Bei der im November 2009 bei Burgersdijk & Niermans versteigerten Bibel handelt es sich um eine 1598 von Gillis Rooman⁵ in Haarlem gedruckte Bibel in niederländischer Sprache, im weiteren Vermeulen-Bibel⁶. Nach der Überschrift auf dem Titelblatt (Frontispiz) heißt die Bibel (vgl. Abbildung S. 71): »Den Bybel Dat is De Boecken der heylicher Schriftuer,/ uyttten oirspronkelijcken Hebreuschen ende Griekschen ghetrouwelick verduytschet [...]«⁷. Das versteigerte Exemplar ist anders als die meisten übrigen noch vorhandenen Ausgaben der Vermeulen-Bibel⁸ in den graphischen Blättern – Frontispiz, Karten und zwei Erbauungsbilder – handkoloriert.

Aus einem Textteil in der unteren Hälfte des Frontispiz geht hervor, daß der Danziger Kaufmann Krijn Vermeulen die Ausgabe der Bibel in Auftrag gegeben hatte, um sie in Danzig zu verkaufen: »Men vindtse te coop by Krijn Vermeulen, de jonghe, Cramer, woonende opte lege zijdt van Schotlandt, by Danswijk, 1598«¹⁰. Dieser Krijn [Quirin] Vermeulen war langjähriger Ältester der Mennonitengemeinde in der Danziger Vorstadt Schottland¹¹. In seiner *Geschichte der Danziger Mennonitengemeinde* schrieb Hermann Gottlieb Mannhardt über den Ältesten Quirin Vermeulen, daß er ein Mann von Bildung und Vermögen gewesen sei, der »auf seine Kosten sehr schöne reich ausgestattete holländische Bibeln drucken« ließ, welche unter dem Namen »schottländische Bibeln« bekannt wurden.¹² Mannhardts Urteil

einer reichen Ausstattung bezieht sich auf die Illustrationen in der Vermeulen-Bibel.

Neben dem Titelblatt¹³ mit seinem architektonisch gestalteten, reichverzierten Schmuckrahmen enthält die Bibel mehrere bebilderte Kartenblätter des Heiligen Landes¹⁴ sowie bei einigen wenigen Ausgaben, wie der von Wilhelm von den Blocke, zwei religiöse Erbauungsbilder¹⁵. Alle Illustrationen der Block-schen Vermeulen-Bibel stammen von dem Zeichner und Maler Karel van Mander¹⁶. Van Mander lebte in den 1590er Jahren, zur Zeit des Druckes der Vermeulen-Bibel, wie der Drucker Gillis Rooman in Haarlem und war dort Mitglied in der mennonitischen Gemeinde der Alten Flamen.

Die Vermeulen-Bibel, deren Text nach dem Vorwort an den Leser aus der Biestkens-Bibel von 1560¹⁷ stammt, wird als genuin mennonitisch angesehen.¹⁸ So schreibt Mannhardt, die Anmerkungen und die als Leitsprüche ausgewählten Bibelstellen bewiesen, »daß der Herausgeber [Quirin Vermeulen], echt mennonitisch, keine Dogmen aus der Bibel ableiten, sondern ein Christentum der Gesinnung und des Wandels predigen wollte«¹⁹. Zu einem ähnlichen, jedoch negativ verstandenen Urteil waren die reformierten Kirchenbehörden in den Niederlanden gekommen, als sie auf der Synode von Südholland (15.–24. August 1595) das Verbot des Druckes mit der Begründung forderten: »Van den bybel, die by eenen Vlaemsche Dooper, genaempt Jacop Vermuelen²⁰, is doen drukken tot Haerlem, daerinne soowel by den heeren Staten als by de magistraet van Haerlem ordre gestelt was te visiteren, aengesien daer vele annotatien by gestelt waeren, die zeer abzurde ende onwaerachtich syn [...]«²¹. Die auf der Titelseite verwendeten Verse aus dem zweiten Timotheus-Brief²², von denen anzunehmen ist, daß der Verleger Quirin Vermeulen sie ausgesucht hat, können mit ihrer Aufforderung zu einem tätigen Christentum²³ ebenfalls als Verweis auf das »Mennonitische« der Vermeulen-Bibel verstanden werden.

Vor dem hier geschilderten Hintergrund kann mit Gewißheit gesagt werden, daß es aus den Niederlanden stammende Mennoniten waren, die in Schottland bei ihrem Gemeindemitglied Krijn [Quirin] Vermeulen diese in niederländischer Sprache verfaßte »mennonitische« Bibel erwarben. Einer der Käufer der kostbaren, nur in ganz wenigen Exemplaren hergestellten, handkolorierten Ausgabe, war der erfolgreiche Danziger Bildhauer und Architekt

Vermeulen-Bibel von 1598

Abbildung S. 71: Frontispiz aus dem Exemplar des Willem von den Blocke von 1607, handkolorierter Kuperstich (30,9 × 19,1 cm) im Privatbesitz in Spanien

DEN BYBEL

Dat is

De Boecken der heyligher Schryftuer / uyttē oorspronckelijcken Hebreeulchen ende Griekschē ghetrouwelick herduytschet.

Mer beclaringhe duytere woorden / reden / spreken / ende bescrepen den lesinghe / die in andere looflike oeffeninghe ggebonden worden / en hier tot dienst vande God-vruchtigen aen de cant geset.

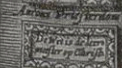
ROM. 15. 4.

Al wat te voren gheschreyen is, dat is tot onser leere geschreyen, op dat wy door lijdsaemheyt ende vertroostinghe der Schryftuer een hope hebben.

2. Timoth. 3. 14.

Blijft ghy in't geene dat ghy geleert hebt / en dat u toeberouwt is / niet ende van wien ghy het geleert hebt; Ende dat ghy van uwer kindersheit af / de h. Schryftuer gheleert hebt / de welcke u can onderwijfen ter saligheyt door het gheleeden / dat in Christus Jesu is: want alle Schryft van God inghegeven / is tot leeringhe tot straffinghe / tot beclaringhe tot onderwijsinghe in gherechtigheyt / op dat de mensche Gods volcomen is tot alle goede werken wel onderwisen.

Men bindse te coep hy Krijn Vermeulen / de jonghe Exanier / woonende op'te lege zijde van Schotlandt by Wanswijck. 1598.



Wilhelm von den Blocke. Er ließ seine Bibel in Leder binden. Der Vorder- sowie der Rückendeckel sind mit ziselierten Eckbeschlägen, einem rombusartigen, ziselierten Beschlag in der Mitte und zwei Schließen aus Messing versehen. Das über Holz gezogene Leder des vorderen Buchdeckels ist in Blindprägung²⁴ mit Blattwerkbändern in der äußeren Rahmung und mit Münz- oder Kopfporträtbändern im längsrechteckigen, aufgenagelten Mittelfeld geschmückt. Ober- und unterhalb des Mittelbeschlages ist der Name des Erstbesitzers, der sich die Bibel besonders binden ließ, eingeprägt:

[WILL]EM²⁵
 VAN
 [Mittelbeschlag]
 DEN
 BLOCKE.

Der Rückendeckel trägt die in gleicher Art aufgebrachte Jahresangabe »ANNO 1607«. Mit dem Eigentumsvermerk auf dem Einbanddeckel der »mennonitischen« Vermeulen-Bibel²⁶, und den schon bisher vorliegenden Indizien²⁷, ist dokumentiert und so gut wie sicher, daß der Vater der Danziger Künstlerfamilie von den Blocke, der Bildhauer Wilhelm, Mennonit war.

Anmerkungen

- 1 Nach verschiedenen kritischen Stellungnahmen zur Wiedergabe des Familiennamens in der deutschen Kurzfassung »von Block« in meinem Artikel *Wie mennonitisch war die Danziger Künstlerfamilie von Block?*, Mennonitische Geschichtsblätter 66 (2009) S. 71–84, und nach Prüfung der Namensnennung in Selbstzeugnissen der von Block, wird in Zukunft das geläufigere und auf die niederländischen Wurzeln der Familie (Mecheln in den südlichen Niederlanden) verweisende »von den Blocke« verwendet. Andere Schreibweisen wie »van den Blocke« oder »von dem Blocke« sind in den Selbstzeugnissen sowie in der Literatur ebenfalls zu finden.
- 2 Burgersdijk & Niermans Auction 330, 17–18 November 2009, digital catalog, lot N°. 1302 BIBLES – BIBLIA NEERLANDICA (Burgersdijk & Niermans 2009, lot N°. 1302). Die Versteigerung der Bibel erbrachte 11 000,- Euro.
- 3 Kobe (wie Anm. 1), S. 77, hatte ich bedauert, daß es nicht gelungen war »für Wilhelm ein genauso aussagekräftiges Dokument wie für seinen Sohn [Isaac] zu finden«, um zu belegen, daß Wilhelm Mennonit war.
- 4 Zuletzt zu Wilhelm von den Blocke und seinen niederländischen Wurzeln: Jacek Tylicki, *Niderlandzkie korzenie rodziny van den Blocke*, in: *Builetyń Historii Sztuki* LXXI (2009), S. 191–200. Ders., *The van den Blocke family in Gdańsk and Central Europe*, in: *The Low Countries at the Crossroads – Netherlandish Architecture as an Export Product in Early Modern Europe (1480–1680)*. International symposium sponsored by the Flemish-Dutch Committee VNC, Heverlee, Arenberg Castle, 30–31 October 2008 (im Erscheinen); Tylicki

geht in der letzten Publikation auf die gesamte Danziger Künstlerfamilie von den Blocke und ihre Werke ein.

- 5 Der aus den südlichen Niederlanden stammende Gillis Rooman war nach einem Aufenthalt in England 1584 nach Haarlem gekommen und lebte dort als Drucker bis zu seinem Tod im Jahre 1610, vgl. H. J. Laceulle-van de Kerk, *De Haarlemse Drukkers en Boekverkopers van 1540 tot 1600*, 's-Gravenhage 1951, S. 87–89.
- 6 Quirin (Krijn) Vermeulen (vgl. Anm. 11) war der Auftraggeber und Verleger der Bibel.
- 7 In der Ausgabe der Nederlands Bijbelgenootschap in Haarlem ergänzend: »(20), 196, 154, 103, (1) f. : krt. ; ill.; 32 cm«. Wilco C. Poortman bezeichnet die Vermeulen-Bibel, wegen ihrer Textübereinstimmung (s. u. Anm. 17) als »Biestkenbijbel van 1598«, vgl. Wilco C. Poortman, *Boekzaal van de Nederlandse Bijbels*, 's-Gravenhage 1983, S. 109.
- 8 Heute noch existierende Ausgaben der Vermeulen-Bibel in öffentlichen Einrichtungen: Amsterdam: Rijksmuseum, Rijksprentenkabinet, 326 G 10 (coloured by hand); Universiteitsbibliotheek Amsterdam, Doopsgezinde Bibliotheek, UvA OG 65-37; Haarlem: Bibliotheek Nederlands Bijbelgenootschap, 31 »1598«-Biest(Verm) 14843 (coloured by hand); London: British Library, BL 3041.h.5; Stuttgart: Württembergische Landesbibliothek, WLB Bibel niederl. 159801; Kirchheim-Boland: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof (stark beschädigt).
- 9 S. 71 zeigt das Titelblatt der Vermeulen-Bibel des Wilhelm von den Blocke von 1607.
- 10 S. unterste, dreizeilige Aufschrift auf der Abbildung S 71.
- 11 Quirin Vermeulen gab 1588 das Amt des Gemeindeältesten nach Streitigkeiten auf und blieb einfaches Gemeindemitglied, vgl. Horst Quiring, *Art. Meulen, Quiryn van der*, in: *Mennonitisches Lexikon*, 3. Bd. (1958), S. 118 f. Nicht auszuschließen, wenngleich in der Geschichtsschreibung nicht erwähnt, ist, daß »Krijn Vermeulen, de jonghe«, der Verleger der Vermeulen-Bibel, der Sohn und Geschäftsnachfolger des Gemeindeältesten in Schottland war, vgl. Poortman (wie Anm. 7), S. 110.
- 12 Hermann Gottlieb Mannhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde*, Danzig 1919, S. 44 f. Eines dieser Bibel-Exemplare befand sich damals in der Danziger Gemeindebibliothek.
- 13 *The New Hollstein. Dutch & Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts 1450–1700*. Karel van Mander, compiled by Marjolein Lesberg, edited by Huigen Leeftang, Christiaan Schuckman, Rotterdam 1999 (NH K. v. Mander 1999), S. 188 (Hollstein 164), wobei dort die Titelseite des Neuen Testamentes und nicht das mit dem gleichen Schmuckrahmen versehene Frontispiz der Vermeulen-Bibel wiedergegeben ist. Das Frontispiz der Vermeulen-Bibel (30,9 × 19,1 cm) besteht aus einer um das Schriftfeld in der Mitte gelegten, emblematisch geschmückten und im unteren Teil mit acht alttestamentlichen Szenen gefüllten Rahmenarchitektur. In der Mitte oberhalb der Bibelszenen weisen links Moses und ein Prophet, rechts zwei Propheten unter Hinweis auf Luk 16,29 und 31 auf die in der Mitte gedruckte Überschrift »Den Bybel Dat is de Boecken der heylicher Schriftuer« hin. Gekrönt wird der Rahmen von einem Ovalbild mit dem Lamm und darüber das 12torige Neue Jerusalem (nach Apokalypse 21,12) mit der Aufschrift »Der wech der heylicheit« (Hebr 9,8). Zur Bedeutung des Neuen Jerusalems bei den Mennoniten vgl. Piet Visser, »Die schoone Stadt Godts«. *The Metaphor of the Heavenly City in Dutch Mennonite Edifying Literature of the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, in: Marion Kobelt-Groch und Cornelia Niekus Moore (Hg.), *Tod und Jenseits in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2008, S. 137–168, besonders S. 145–160.
- 14 In der von den Blockschen Vermeulen-Bibel sind folgende vier Karten abgedruckt: Karte des Zweistromlandes, »Peregrinatie der Patriarchen« mit fünf kleinformatigen Szenen aus

- Genesis, vgl. NH K. v. Mander 1999, S. 172 (Hollstein 148); Exoduskarte, »De Reisje der Kinderen Israels« mit drei kleinformatigen Bildern aus Exodus, Ebd. S. 173 (Hollstein 149), Karte des Heiligen Landes, »Peregrinatie Jesu Christi« mit dem kleinformatigen Einzug Christi in Jerusalem, Ebd. S. 174 (Hollstein 150); Karte des östlichen Mittelmeeres, »Peregrinatie der Apostelen« mit zwei Reihen von je fünf kleinformatigen Szenen aus der Apostelgeschichte, Ebd. S. 175 (Hollstein 151). Nicht in allen Vermeulen-Bibeln sind die gleichen Karten wiedergegeben.
- 15 NH K. v. Mander 1999 S. 94 (Hollstein 90), »Schole Christi«; Ebd. S. 96 (Hollstein 91), »Das Gebot, liebet einander«.
- 16 Zu Karel van Mander (1548–1606) und seinem graphischen Werk s. u. a.: NH K. v. Mander 1999; zu v. Mander als Maler: Marjolein Lesberg, Karel van Mander as a painter, in: *Simiolus Netherlands Quarterly for the History of Art* 22 (1993/94) S. 5–64, zu v. Mander als »niederländischer Vasari« und Verfasser des »schilder-boek« s. Hessel Miedema, Karel van Mander (1548–1606): het bio-bibliografisch materiaal, Amsterdam 1972. Da Unsicherheiten bei der Interpretation der Signatur »CM« bestehen, sind die Graphiken der Vermeulen-Bibel Karel van Mander lediglich »zugeschrieben«, vgl. Karel van Mander. *The lives of the Illustrious Netherlandish and German Painters*, Volume II: Commentary on Biography and lives, edited by Hessel Miedema Doornspijk 1995, E 160.
- 17 Vgl. Poortman (wie Anm. 7), S. 106–111, hier S. 110. Zur Biestkens-Bibel auch C. C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, bewerkt door F. G. M. Broeyer, Haarlem u. a. 1993, S. 156–163. Der aus Flandern stammende Drucker Nicolaes Biestkens (gest. 1585) gehörte in Emden der mennonitischen Gemeinde an. Er druckte für Mennoniten u. a. die Bibel von 1560 (Biestkens-Bibel). Vorlage für die Biestkens-Bibel war die sogenannte Lotter-Bibel, eine Übertragung der Bibelübersetzung Martin Luthers aus dem Hoch- ins Niederdeutsche durch Luthers Mitstreiter Johannes Bugenhagen, die 1554 bei Melchior Lotter in Magdeburg erschien (vgl. ebd. S. 99 f.). Die Biestkens-Bibel wurde vielfach nachgedruckt (letzter Druck 1721) und blieb in einigen mennonitischen Gemeinden bis ins 19. Jahrhundert im Gebrauch, vgl. Christian Neff, *Art. Biestkens-Bibel*, in: *Mennonitisches Lexikon*, 1. Bd. (1913), S. 220 f. Die Biestkens-Bibel von 1560 wurde neben den Mennoniten von den niederländischen Lutheranern verwendet, bis diese 1648 eine eigene Bibel herausgaben; vgl. Poortman (wie Anm. 7), S. 102 sowie Wilco C. Poortman en Joost Augusteijn, *Kaarten in Bijbels (16e–18e eeuw)*, Zoetermeer 1995, S. 13. Die neueste Untersuchung zur Biestkens-Bibel ist in dem Buch von Anne Jaap van den Berg u. Boukje Thijs, *Uitgelezen. Bijbels en prentbijbels uit de vroegmoderne tijd*, Heerenveen 2010, zu finden (im Erscheinen).
- 18 Vgl. Laceulle-van de Kerk (wie Anm. 5), S. 110 und Poortman (wie Anm. 7), S. 110, 101. Paul Valkema Blouw, Nicolaes Biestkens van Diest, in duplo, 1558–83, in: Ton Croiset van Uchelen e. a., *Theatrum orbis librorum. Liber Amicorum presented to Nico Israel on the occasion of his seventieth birthday*, Utrecht 1989, S. 310–331, hier S. 310, vermerkt zur Frage des Mennonitischen in der Biestkens-Bibel: »Finally the compiler of the index devoted extra space to points of faith like the ban, baptism and the swearing of oaths, which were of special importance to the followers of Menno Simons [...], the copy imprint thereby serving as a confessional indication.«
- 19 Mannhardt (wie Anm. 12), S. 44 f.
- 20 Ein Jacob Pietersz Vermeulen war um 1600 Mennonitenältester in Haarlem, vgl. Nanne van der Zijpp, *Art. Meulen, van der*, in: *Mennonite Encyclopedia*, Vol. III (1957), S. 659 f. Laceulle-van de Kerk sieht trotz der Abweichung des Namens von dem auf der Titelseite

der Vermeulen-Bibel genannten Krijn Vermeulen, daß diese bei Gillis Rooman in Haarlem gedruckte Bibel von der Synode gemeint war, vgl. Laceulle (wie Anm. 5), S. 110–112. Die bereits 1595 gedruckten Teile (der Abschnitt mit den Propheten) blieben wegen des Verbots von 1595 zunächst liegen und wurden 1598 mit den erst später gedruckten Teilen zu der endgültigen, nach Danzig ausgeführten Ausgabe zusammengefaßt, vgl. ebd. S. 112.

21 Ebd. S. 110.

22 2. Timotheus 3,14–17.

23 Ebd. 3,16 f.: »Denn alle Schrift von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. Daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt.«

24 Einprägen von farblosen Mustern, Motiven oder Schrift in Leder. Dazu werden die Muster mit erwärmten Stempeln, Rollen oder Platten aus Metall in das befeuchtete Leder gedrückt oder maschinell gepreßt; eine in Europa seit dem Mittelalter bekannte, in der Renaissance sehr verbreitete und entwickelte Buchbinderarbeit.

25 Von dem Vornamen sind nur noch die beiden letzten Buchstaben zu erkennen. Die Größe des Buchstabenfeldes erlaubt maximal vier weitere Buchstaben. Zusammen mit der Jahresangabe 1607 auf der Deckelrückseite läßt das nur den Bildhauer Wilhelm, nicht dagegen seinen Bruder Egidius oder einen seiner Söhne, Abraham, Isaac, Jacob oder David als Erstbesitzer in Frage kommen.

26 Die Vermeulen-Bibel des Wilhelm von den Blocke von 1607 befindet sich im Privatbesitz in Spanien. Der Eigentümer stellte die Abbildung S. 71 freundlich zur Verfügung.

27 Vgl. Kobe (wie Anm. 1), S. 77.

Neue Wege oder alte Bahnen?

»Gedanken und Winke« zur Kindererziehung von Antje Brons (1892)

Im November 1867 nahm ein ehrgeiziges Projekt Gestalt an. Sieben Mennoniten des in der Pfalz gelegenen Weierhofes beantragten beim Königlichen Bezirksamt Kirchheimbolanden die polizeiliche Genehmigung, eine »Privat-Lehr- und Erziehungsanstalt« gründen zu dürfen, deren Kosten sie selbst zu tragen gedachten. Michael Löwenberg war der Initiator und erste Leiter der Schule, die Schülern aller Bekenntnisse offenstehen sollte, während das ebenfalls ins Auge gefaßte Predigerseminar ausschließlich die Aufgabe zu erfüllen hatte, Mennonitenprediger heranzubilden.¹

Als Ernst Göbel 1892 die ersten 25 Jahre des mennonitischen Erziehungs- und Bildungsvereins Revue passieren ließ, in dessen Eigentum sich die höhere Bildungsanstalt befand, ließ er keinen Zweifel daran, daß es nicht nur einige Höhen, sondern auch viele Tiefen in der erst jungen Geschichte dieser Institution gegeben hatte. Sein im Druck erschienener Bericht, in dem er keineswegs zur Schönfärberei neigt, steht unter der bezeichnenden Überschrift »25 Jahre Streben, Leiden und Handeln«.² Ohne dies jedoch ausdrücklich thematisieren zu wollen, verrät Göbels Bericht auch, daß das ganze Schulprojekt geradezu selbstverständlich eine reine Männerangelegenheit war. Zwar verschweigt der Verfasser nicht, daß Michael Löwenberg als Leiter der Lehr- und Erziehungsanstalt klar erkannt hatte, daß »wir« Mennoniten einer derartigen Institution bedürfen, um unseren Kindern eine »gründliche Bildung und christliche Erziehung« angedeihen zu lassen, aber letztlich besteht kein Zweifel, daß Kinder in seiner und Löwenbergs Vorstellungswelt mit Knaben und Jünglingen gleichzusetzen sind. Dies erstaunt umso mehr, da Löwenberg angeblich Anfang der 60er Jahre durch den Besuch der Herrenhutischen Knaben- und Mädchenanstalten in Neuwied zu den Gründungsplänen angeregt worden sei.³

Angesichts mangelnder weiblicher Präsenz im Zusammenhang mit der höheren Bildungsanstalt auf dem Weierhof, die sich in Göbels Bericht in einer überarbeiteten Lehrersgattin, spendablen Gönnerinnen und der Tatsache erschöpft, daß für Frauen ab dem Jahre 1890 der »Eintritt in den Verein«⁴ möglich war, ist es erstaunlich, daß gerade eine Frau anlässlich des 25jährigen Bestehens um eine Festgabe gebeten wurde. Die Wahl fiel auf Antje Brons. Warum gerade sie? All jenen, die sich mit den deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert eingehender befaßt haben, dürfte sie keine Unbekannte sein.

Antje Brons ist sogar so bedeutsam, daß ihr ein umfangreicher Artikel im *Mennonitischen Lexikon* zugestanden wurde,⁵ was bei Frauen, abgesehen von einigen Märtyrerinnen, selten genug der Fall ist. Ebenfalls vertreten sind ihr Sohn Bernhard jr. Brons und ihr politisch äußerst aktiver Mann Isaak, der 1848 Abgeordneter im deutschen Parlament zu Frankfurt wurde.⁶

Als Antje Brons um eine Festgabe zum Jubiläum der Erziehungsanstalt gebeten wurde, war ihr Mann bereits verstorben, was ihre eigene Bedeutsamkeit unterstreicht, da sie nicht lediglich als Ehefrau eines einflußreichen und geschätzten Mennoniten angesprochen worden war. Zwar könnte dieser Zusammenhang auch eine gewisse Rolle gespielt haben, andere Faktoren dürften jedoch stärker ins Gewicht gefallen sein. Als Mutter von elf Kindern, von denen zwei früh gestorben waren, und vielfache Großmutter, war die damals 82jährige Antje Brons geradezu prädestiniert, sich über Kindererziehung zu äußern.⁷ Julia Hildebrand, eine Ururenkelin Anna Brons', schätzt gerade diesen Faktor besonders hoch ein, wenn sie »das aus warmer Menschenliebe und reicher mütterlicher Erfahrung erwachsene Verantwortungsbewußtsein dem Kinde gegenüber«⁸ zur Grundlage der Erziehungsschrift erklärt. Hinzu kommt, daß Antje Brons sich nicht nur für die Gründung der mennonitischen Schule auf dem Weierhof eingesetzt hatte,⁹ sondern 1892 tatsächlich als einzige Frau Mitglied des »Erziehungs- und Bildungsvereines« war, der sich unter anderem »Den gelegentlichen Gedankenaustausch in Wort und Schrift über Fragen der Jugenderziehung und Jugendbildung«¹⁰ zur Aufgabe gemacht hatte. Als Antje Brons ihre Festgabe unter dem Titel »Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können«¹¹ vorlegte, war sie als Schriftstellerin keine Unbekannte. Ruhm eingebracht hatte ihr vor allem das mehrfach aufgelegte Buch *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand*¹², das erstmals 1884 erschienen war. Bereits in diesem Buch wie auch in einigen folgenden Schriften, die zumeist kürzer ausfielen, wird deutlich, daß Antje Brons ein ausgeprägtes Interesse für pädagogische Themen und Fragen hegte. So kommt sie beispielsweise in ihrer 1893 erschienenen Schrift über *Die Ankunft der ersten Deutschen in Amerika und ihre Ansiedlung daselbst*¹³ ausführlich auf Christoph Docks Schulgründungen, seine Schriften und die erste gedruckte Schulordnung in Amerika zu sprechen.¹⁴ Und auch ihr bereits erwähntes Hauptwerk über die *Taufgesinnten oder Mennoniten* verfügt über eine erzieherische Leitlinie im Sinne des Bemühens, historisches Bewußtsein zu schaffen. In der Einleitung formuliert Antje Brons den Wunsch, daß ihr Buch »dem jungen Geschlechte in den mennonitischen Gemeinden eine Kenntniss dessen zu vermitteln, was ihre

glaubensmuthigen Vorfahren unter grausamen Verfolgungen um ihrer Religion willen geduldet« haben.¹⁵ Julia Hildebrandt liegt sicherlich richtig, wenn sie Antje Brons ein grundsätzliches pädagogisches Anliegen unterstellt. Ob sie ihre Bücher allerdings vor allem als »Beiträge zur Erziehung der jungen mennonitischen Generation« verfaßte,¹⁶ bleibt zu überlegen. In letzter Konsequenz war Antje Brons keine mennonitische Jugendbuchautorin oder Pädagogin.

Wenn speziell das pädagogische Anliegen charakterisierend für Antje Brons Werk ist, so mutet es um so erstaunlicher an, daß die Erziehungsschrift zum 25jährigen Jubiläum des Erziehungsvereines im Artikel des Mennonitischen Lexikons nicht erwähnt wird und auch in Darstellungen über Antje Brons eine eher marginale Rolle spielt.¹⁷ Dies könnte daran liegen, daß die Festgabe kaum mehr als 25 Seiten umfaßt, keine Gliederung aufweist und lediglich durch Hervorhebungen strukturiert wird. Dennoch wäre es unangemessen, den Text als konfus zu bezeichnen, es handelt sich in der Tat um »Gedanken und Winke«, die sich auf das kindliche Wohl beziehen, ohne es systematisch erfassen zu können.

In ihrer Festgabe scheint Antje Brons nicht nur heranwachsende mennonitische Kinder und Jugendliche vor Augen gehabt zu haben, vielmehr wirken die erzieherischen »Gedanken und Winke« in ihrer christlichen Ausrichtung konfessionell offen. Lediglich der als Anhang beigegebene »Auszug aus einem Schreiben Menno's über die Kinderzucht«¹⁸ verrät die mennonitische Eingebundenheit der Verfasserin. Antje Brons schreibt nicht ausdrücklich als Mennonitin, sondern in einem übergeordneten, versöhnlichen Sinne als Christin, was auch dem Geist der Weierhofer Schule entspricht, die nicht nur mennonitischen Schülern und Zöglingen offenstand. Auf knappem Raum formuliert Antje Brons einige pädagogische Grundsätze, durch die junge Menschen dazu befähigt werden sollen, »mit Freiheit und Besonnenheit und richtiger Einsicht das Rechte, Gute und Wahre« zu wollen.¹⁹ Das höchste Ziel aller pädagogischen Bemühungen sieht Antje Brons also darin, aus den richtig angeordneten Seelenkräften, einen festen Charakter zu gewinnen, der es dem Heranwachsenden ermöglicht, den Versuchungen des Lebens zu widerstehen. Auf einen Nenner gebracht, es geht um den Willen, der in die rechten Bahnen gelenkt und so gefestigt werden soll, daß er den Heranwachsenden vor falschen Verlockungen und Entscheidungen bewahrt. Der gewünschte Erfolg wird sich jedoch nur dann einstellen, wenn drei grundlegende, den Menschen zur Selbstständigkeit führende Faktoren in ihrem Zusammenspiel harmonisieren und beachtet werden: Die Natur in und um den Menschen, die Verhältnisse, in die er hineingeboren wurde, und die Einwirkung der Menschen, die

ihn umgeben.²⁰ Alle Bemühungen um Kinder und Heranwachsende müssen jedoch scheitern, wenn sie nicht »in dem Geiste des Erziehers der ganzen Menschheit und jedes Einzelnen, in dem Geiste des Heilandes, in der Persönlichkeit Jesu Christi« wurzeln.²¹

In diesem Punkt ist Antje Brons unerbittlich. Eine Erziehung, die der christlichen Grundlage entbehrt, kann nicht heilbringend und dauerhaft sein. Bis auf Menno Simons und Fröbel, die in der Festgabe namentlich erwähnt werden, tauchen keine weiteren Namen auf, da Antje Brons viele Pädagogen ihrer Zeit für inakzeptabel hält, wenn ihre Winke, Ratschläge und Anweisungen eben nicht aus christlichem Boden erwachsen sind. Daß es jedoch Pädagogen gab, die sie durchaus schätzte, läßt sich aus anderen Quellen erschließen. Wie Ludwig Keller in seinem Nachruf auf Antje Brons erwähnt, habe sie nicht nur der Comenius-Gesellschaft nahegestanden,²² sondern auch mit ihrem Mann umter anderem Rousseaus Schriften gelesen.²³ In einem Brief an ihren Sohn Claas vom 21. Juni 1886 schreibt sie, daß sie ihrem Mann beziehungsweise seinem Vater einst ein dreibändiges Werk über die »Erziehung des Menschen in seiner fortschreitenden Entwicklung von Madame Neckar de Saussure« geschickt habe, was Ysaak trotz anfänglicher Skepsis in höchsten Tönen gelobt habe.²⁴ Daß gerade diese französische Schriftstellerin und Pädagogin Antje Brons überzeugte, verwundert nicht, denn auch für Frau Neckar de Saussure war eine christliche Erziehung die einzig wahre und erstrebenswerte.²⁵ In ihrer Festgabe hat Antje Brons allerdings noch einige große Denker, Dichter und Philosophen wie Plato, Goethe oder Schiller zitiert, die sich alle in ihre christliche Argumentation einfügen oder sie zumindest nicht stören.

Im Hinblick auf die umrissenen Erziehungsziele zeigt Antje Brons in ihrer Festgabe einen grob skizzierten, mit Bibelzitaten unterlegten kindlichen Entwicklungsweg auf, der über bestimmten Einstellungen und Verhaltensweisen zu einem gefestigten Charakter oder festem Willen führen soll. Dazu gehört beispielsweise, daß die Heranwachsenden lernen, richtig zu sehen, zu hören und zu fühlen. »Wer nicht hören will muß fühlen«²⁶, körperliche Strafen, die Antje Brons möglichst selten, dafür aber »mit vollem Ernst« angewandt sehen will, sollen dazu beitragen, das natürliche Gerechtigkeitsgefühl zu schulen. Alle Bemühungen werden nur dann fruchten, wenn die Eltern das Vertrauen der Kinder besitzen und ihnen von Geburt an »Wahrheit vorleben«.²⁷ Höflichkeit und Wohlanständigkeit gehören ebenso zu den Meilensteinen kindlicher Erziehung wie Selbstlosigkeit und die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen oder auch Bewunderung zu empfinden.²⁸

Im Zusammenhang mit diesem Vermögen kommt Antje Brons auf den

naturwissenschaftlichen Unterricht und sehr selektiv auf einige weitere Fächer zu sprechen, die keineswegs den Kanon abdecken, der in der Erziehungs- und Bildungsanstalt unterrichtet wurde.²⁹ Daß der naturwissenschaftliche Unterricht an erster Stelle genannt wird, hängt mit jenen Einblicken zusammen, den er in die Harmonie und Ordnung alles Geschaffenen gewähre und dabei etwas vom innewohnenden göttlichen Geist erahnen lasse. »Eine von religiösem Glauben durchdrungene Kenntnis der Natur ist eine Quelle grossen Glücks; es geht mit uns durchs Leben.«³⁰ Der Geschichtsunterricht wiederum sei so zu gestalten, daß er lebendige Vorstellungen des Geschehens hervorrufe und das gerechte Walten der göttlichen Macht erkennen lasse.³¹ Der Unterricht soll zwar gedanklich streng geordnet sein, aber auch das Gemüt bewegen, was durch das Gefühl, und zwar das religiöse Gefühl, geschehen möge. »Es wirkt wie der Regen auf dürres Erdreich.«³² Ihren kurzen Streifzug durch den Unterricht beschließt Antje Brons zunächst einmal mit dem Hinweis auf die Bedeutung sprachlicher Kenntnisse, namentlich der Muttersprache als Werkzeug des Geistes, weshalb die Jugend angehalten werden müsse, ihre Gedanken »sprachlich klar und reinlich« auszudrücken.³³ Später kommt sie dann noch auf die Religionslehre zu sprechen, den »wichtigsten und verantwortlichsten Teil des Unterrichts, den die reifere Jugend empfangen soll«. Auch im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht, warnt Antje Brons vor Überforderungen und dogmatischen Inhalten. Bibelverse beispielsweise, die den Verstand überfordern, werden lediglich auswendig gelernt und wieder vergessen. Der Umgang mit der Bibel als Quelle unversiegbaren Glaubens müsse so erfolgen, daß sie sowohl als »Urkundenbuch der höchsten Gottesoffenbarung« als auch möglicher menschlicher Verwirrungen und der Sünde, aber auch der Erlösung und Sündenvergebung erkannt werde.

Weitere »Gedanken und Winke« gelten der Pflichterfüllung, dem Mut und dem sorgfältigen Umgang mit der Zeit. Zu pflegen sei außerdem der Familiensinn. Auch hier bleibt Antje Brons sich treu. Nur eine Familie, die über sittliche und religiöse Kraft aus dem Geist Christi verfüge, sei vor dem Verfall gefeit. Von der Familie ist es nur ein kleiner Schritt zur Gemeinde als Pflegerin des Glaubens und darüber hinaus zum Vaterland. In den letzten Seiten der Festgabe wird die religiöse Ausrichtung aller erzieherischen Bemühungen noch einmal zum Ausdruck gebracht: »Kern und Mittelpunkt der Erziehung muss die Religion sein.«³⁴ Diese ausschließliche Orientierung an der Religion, die sie später noch dahin gehend präzisiert, daß Religion und Christentum Fundament, Kern und Kitt der Erziehung seien, ist für Antje Brons der Schlüssel zur Erkenntnis der Wahrheit, deren Besitz wiederum zur Frei-

heit führe, die jedoch nur dann recht sei, wenn der Mensch bei »Jesu Rede oder Lehre« bleibe.³⁵ Die der richtigen, das heißt religiösen Erziehung beizumessende Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Überraschend spiritualistisch spricht Antje Brons vom göttlichen Funken im Menschen, der durch die Erziehung geweckt und gepflegt wird. Und sie geht noch einen Schritt weiter, wenn dieser Funke, weil er das Leben ist, mit dem Tode nicht erlischt.³⁶

Inwieweit Antje Brons' *Gedanken und Winke* zur Kindererziehung alte Bahnen verlassen und neue Wege eröffnen, läßt sich kaum eindeutig festlegen. Grundsätzlich bewegt sie sich mit ihrer Festgabe zunächst einmal in traditionellen Bahnen, da alle Nachfahren der Täufer des 16. Jahrhunderts, insbesondere die Hutterer, sich durch Erziehungsschriften oder Schulordnungen um die adäquate Erziehung ihrer Nachkommen bemüht haben.³⁷ Diese erzieherischen Grundsätze wurden jedoch weitgehend von Männern verfaßt und ausgearbeitet. Neu und ungewohnt ist es, daß eine Frau, eine Mennonitin sich des Themas annimmt, obwohl bereits der Märtyrerspiegel Testamente und Briefe enthält, die Mütter und Väter für ihre Kinder verfaßten.³⁸

Antje Brons unterscheidet in ihrer Festgabe nicht zwischen Jungen und Mädchen, vielmehr spricht sie geschlechtsneutral von Kindern, was jedoch keineswegs zu bedeuten scheint, daß sie ähnlich wie Ernst Göbel nur Knaben vor Augen gehabt haben könnte. Andererseits enthält ihre religiös ausgerichtete Schrift kein Plädoyer für verbesserte weibliche Bildungschancen. Aus ihren Briefen wissen wir aber, daß Antje Brons sich sehr engagiert für die Einrichtung einer höheren Töchterschule in Emden einsetzt.³⁹ Im Keller ihres Teehauses habe sie außerdem einer von deren Ehemann mißhandelten Frau Zuflucht gewährt, was Katja Beisser-Apetz als »eine frühe Form des heute bekannten Frauenhauses«⁴⁰ interpretiert. Obwohl derartige Ansätze darauf schließen lassen, daß Antje Brons sich auch für die weiblichen Interessen und Bildungschancen einsetzte, wird auf derartige Fragen in der Erziehungsschrift nicht eingegangen. Vor dem Hintergrund einer sich formierenden Frauenbewegung und dem Ruf nach verbesserten weiblichen Bildungschancen scheint Antje Brons eine Chance vertan zu haben, zumal auch die von ihr geschätzte Madame Necker de Saussure sich intensiv mit der Erziehung des weiblichen Geschlechts auseinandergesetzt hatte. Ein derartiger »Wink« hätte der Festgabe einen äußerst progressiven Charakter verliehen und einiges bewirken können.

Bemerkenswert scheint mir hingegen der Toleranzgedanke in Antje Brons' Schrift, der sich über die mennonitische Identität hinaus auf christliche Glaubensrichtungen aller Art erstreckt. Die Ursprünge dieses christlichen Mitein-

anders reichen bis in Antje Brons die Kindheit zurück, in der eine bewußte, aber keineswegs konfessionell ausgerichtete Frömmigkeit zum täglichen Leben aller Hausbewohner gehört habe.⁴¹ In jener vom niederländischen Mennonitentum geprägten weltoffenen Glaubenswelt war für geistige Enge kein Platz. Daß dieses von Antje Brons propagierte christliche Miteinander jedoch keineswegs eine Selbstverständlichkeit war, zeigen beispielsweise die von C. H. Wedel verfaßten »Geleitworte an junge Christen zunächst in unseren mennonitischen Kreisen«,⁴² die unter anderem kritische Bemerkungen über das baptistische Taufverständnis⁴³ und die Unitarier⁴⁴ enthalten. Antje Brons, die in einem liberalen, gebildeten Umfeld aufwuchs, lebte und schrieb, war zwar eine überzeugte Mennonitin, die aber weit über den Tellerrand hinauszuschauen vermochte, ohne sich jedoch bewußt emanzipiert zu geben. Ihre unüberwindliche Grenze findet Antje Brons in einer säkularisierten Erziehung, die für das 20. Jahrhundert zukunftsweisend werden sollte. Neue Bahnen dieser Art zu beschreiten, wäre für eine überzeugte Christin wie Antje Brons undenkbar gewesen.

Anmerkungen

- * Vortrag gehalten am Bethel College (Kansas) im Rahmen der Konferenz *Marginal or Mainstream? Anabaptists, Mennonites and Modernity in European Society* (25. bis 26. Juni 2010). Mein herzlicher Dank gilt Mark Jantzen und Mary S. Sprunger für die Einladung und die hervorragende Organisatoren der Konferenz.
- 1 Helmut Haury, *Die Lehr- und Erziehungsanstalt auf dem Weierhof*, Selbstverlag Gymnasium Weierhof 1992, S. 9–17.
- 2 E[rnst] Göbel, 25 Jahre Streben, Leiden und Handeln. Bericht über die ersten 25 Jahre der Geschichte des mennonitischen Erziehungsvereins, Kaiserslautern 1892.
- 3 Ebd., S. 4.
- 4 Ebd., S. 25.
- 5 H. van der Smitten, Anna Brons, in: *Mennonitisches Lexikon*, Erster Bd., Frankfurt am Main/Weierhof 1913, S. 271 ff.; es ist unklar, warum hier der Vorname Anna angegeben wurde. Ich schließe mich Hella Brons an, die sich mit der Familiengeschichte befaßte und ausschließlich den Vornamen Antje angibt (Hella Brons, *Nachfahren von Ysaak und Antje Brons geb. Cremer ten Doornkaat*, Emden o. J.).
- 6 Antje Brons hat zwei Jahre vor ihrem Tod ein Lebensbild ihres verstorbenen Mannes verfaßt: Ysaak Brons, in: *Christlicher-Gemeinde-Kalender auf das Jahr 1900*, 9. Jg., S. 43–57; s. a. W. Heinrich Brons: Ysaak Brons, 1806–1886, in: *Niedersächsische Lebensbilder*, Bd. 4, Hildesheim o. J., S. 54–70.
- 7 Hella Brons, *Nachfahren von Ysaak Brons* (wie Anm. 5), S. 22 ff.
- 8 Julia Hildebrandt, Antje Brons als Mennonitin, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 23. Jg. (1966), S. 41–58, hier S. 55.
- 9 Ebd., S. 57.
- 10 E[rnst] Göbel: 25 Jahre (wie Anm. 2), S. 25.
- 11 A[ntje] Brons, *Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder*

- fördern können. Eine Festgabe. Gewidmet dem Mennonitischen Erziehungs- und Bildungsverein zum 25. Jahr seines Bestehens., Kaiserslautern 1892.
- 12 [Antje Brons], Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand, Norden 1884.
- 13 A[ntje] B[rons], Die Ankunft der ersten Deutschen in Amerika und ihre Ansiedlung daselbst, Altona 1893.
- 14 Ebd., S. 19–22.
- 15 [Antje Brons], Ursprung (wie Anm. 12), S. 12.
- 16 Julia Hildebrandt, Antje Brons (wie Anm. 8), S. 56.
- 17 Adele Hege, Die Entfaltung täuferischen Geistes im Leben mennonitischer Frauen aufgezeigt an den Arbeiten von Anna Brons, Christine Hege, Elisabeth Bender, Martha Händiges, in: Das Evangelium in der Welt. Vorträge und Verhandlungen der 6. Mennonitischen Weltkonferenz, Karlsruhe 1958, S. 3–15 (Sonderdruck).
- 18 A[ntje] Brons, Gedanken und Winke (wie Anm.11), S. 28–30.
- 19 Ebd., S. 7.
- 20 Ebd., S. 3.
- 21 Ebd., S. 6.
- 22 Ludwig Keller, Anna Brons geb. Cremer ten Doornkaat, geb. den 23. November 1810, gest. den 2. April 1902. Sonderabdruck aus den Monatsheften Bd. XI., Heft 8/10 (1902), S. 1–6, hier S. 1. Zu Antje Brons und Ludwig Keller s. a. Mary Sprunger, Anna Brons and Ludwig Keller: Partners for Historical Renewal. A Research Paper Presented to the Department of History, Bethel College 1984.
- 23 Ebd., S. 3.
- 24 5. Brief: Emden, den 21. Juni 1886, in: Aus dem Leben von Ysaac und Antje Brons. Von Antje Brons geb. Cremer ten Doornkaat. Niedergelegt in 24 Briefen an ihren Sohn Claas W. Brons, Abschrift von W. Heinrich Brons, Emden 1950 (Privatdruck), S. 93.
- 25 E. von Sallwürk, Fénelon und die Litteratur der weiblichen Bildung in Frankreich von Claude Fleury bis Frau Necker de Saussure, Langensalza 1886, bes. S. 379–422 (Die Pädagogik der Romantik: Frau Necker de Saussure);
- 26 A[ntje] Brons, Gedanken und Winke (wie Anm. 11), S. 10.
- 27 Ebd., S. 14.
- 28 Ebd., S. 14f.
- 29 Jahresbericht der Real- und Erziehungs-Anstalt am Donnersberg bei Marnheim in der Pfalz, Kirchheimbolanden 1892.
- 30 A[ntje] Brons, Gedanken und Winke (wie Anm.11), S. 15.
- 31 Ebd., S. 15.
- 32 Ebd., S. 16
- 33 Ebd.
- 34 Ebd., S. 18.
- 35 Ebd., S. 22
- 36 Ebd., S. 25 f.
- 37 Hierzu u. a. Gary Waltner, The Educational System of the Hutterian Anabaptists and their Schulordnungen of the 16th and 17th Centuries, University of South Dakota 1975 (Magisterarbeit); John A. Hostetler u. Gertrude Enders Huntington, Amish Children. Education in the Family, School, and Community, 2. Aufl., Forth Worth, Philadelphia, San Diego u. a. 1992; Bodo Hildebrand, Erziehung zur Gemeinschaft. Geschichte und Gegenwart des Erziehungswesens der Hutterer, Pfaffenweiler 1993; Marlies Mattern, Leben im

- Abseits. Frauen und Männer im Täuferum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u. a., 1996, S. 123–134 (Familie und Kindererziehung); Gerd Ströhm, Erziehungsrituale der Hutterischen Täufergemeinschaft. Gemeindepädagogik im Kontext verschiedener Zeiten und Kulturen, Münster 1999.
- 38 Marion Kobelt-Groch, »Höre mein Sohn, die Unterweisung deiner Mutter ...« Vom Umgang mit Kindern im Täuferum, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1999, S. 18–34.
- 39 11. Brief: Emden, den 15. Sept. 1886, in: Aus dem Leben von Ysaak und Antje Brons (wie Anm. 24), S. 186.
- 40 Katja Beisser-Apetz, Eine Frau und ihre Zeit von Frauenhand verfaßt, in: Die Mennoniten in Ostfriesland. Mit einem Katalogteil zu den Ausstellungen in Emden, Leer, Norden und Neustadtgödens, Emden 2006, S. 67 f. hier S. 67.
- 41 Julia Hildebrandt. Antje Brons (wie Anm. 8), S. 45.
- 42 C. H. Wedel, Geleitworte an junge Christen, Newton, Kansas 1903
- 43 Ebd., S. 9.
- 44 Ebd., S. 23.

Mennoniten und der Holocaust

*Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen**

»Es läßt sich aber [...] nachweisen, daß [...] Menschen mennonitischer Herkunft [...] sich mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit nicht an den Stutthofer Greueltaten und Denunzierungen beteiligt haben [...].«¹ Zu dieser hoffnungsvollen Schlußfolgerung kam vor fast vierzig Jahren Horst Gerlach. In Stutthof, einige Kilometer östlich von Danzig, wurde das erste Konzentrationslager außerhalb der Grenzen des Deutschen Reichs errichtet, die nach dem Ersten Weltkrieg festgesetzt worden waren. Mit seinen zahlreichen Arbeitslagern sollte es ursprünglich, wie die polnische Historikerin Janina Grabowska meinte, ein »Lager des politischen Terrors gegen die Polen« sein. Im Laufe der Zeit wurde es jedoch »ein wichtiges Zahnrad in der deutschen Vernichtungsmaschinerie, die gegen die Völker Europas, schließlich – und vor allem – gegen die Juden eingesetzt wurde.«²

Stutthof befand sich auch in einer Gegend mit der dichtesten Besiedlung durch Mennoniten in aller Welt. Gestützt auf Interviews mit ehemaligen Mennoniten aus dieser Gegend, meinte Gerlach, daß Mennoniten mit anderen tatsächlich versucht hätten, die Errichtung des Lagers 1939 zu verhindern, und sich darum bemüht hätten, die Bedingungen für viele Insassen zu »mildern«, soweit das in einem diktatorisch regierten Land möglich war. Wie die neuere Forschung jedoch gezeigt hat, überzeugt Gerlachs Behauptung nicht mehr, daß das Konzentrationslager Stutthof und die Tötungen innerhalb seiner bewachten Mauern ein wohlgehütetes Geheimnis vor der weiteren Öffentlichkeit blieb, auch vor den Bewohnern vor Ort. Schon in den 1980er Jahren war sich Meir Buchsweiler sicher: »Die einheimischen Deutschen in der Ukraine wußten fast alle, was den Juden angetan wurde, und das schon bald nach der Eroberung. Viele erhielten etwas von dem Gut, das man den Juden geraubt hatte, und mindestens einige hundert (wenn nicht sogar einige tausend) von ihnen beteiligten sich *aktiv* an den Vernichtungsaktionen.«³ Wenn die Mennoniten in Südrußland wußten, daß sich in ihrer Nähe gerade ein Völkermord ereignete, dann ist vielleicht anzunehmen, daß auch ihre Anverwandten im Weichseldelta, dem Mutterland der rußländischen Mennoniten, ihre Augen nicht davor verschließen konnten, auf die eine oder andere Weise in den Holocaust verwickelt gewesen zu sein.

Dieser Aufsatz zeichnet eine schmerzliche Geschichte mennonitischer Beteiligung am Holocaust nach, die sich von einer Art Kollaboration im Danziger

Werder bis zu direkten Verbrechen im Kaukasus reichte, wobei ein Teil dieser Geschichte sich zwischen diesen beiden Regionen in den rußländischen Mennonitensiedlungen von Chortitza und Molotschna ereignete.

Sowjets, Mennoniten und deutsche Identität

Als das tragische Ende der abschließenden Phase des mennonitischen Aufenthalts in Rußland ist der Holocaust noch nicht als Teil mennonitischer Geschichte sowohl in Rußland als auch in Europa insgesamt genau untersucht worden. Die Wurzeln dieser Geschichte liegen in den leidvollen Ereignissen der Russischen Revolution 1917 und dem sich anschließenden Bürgerkrieg. Aus Furcht vor revolutionären Auseinandersetzungen und den gewalttätigen Aktionen anarchistischer Gruppen, die dem Bürgerkrieg vorausliefen, setzten viele Mennoniten in Rußland ihre Tradition der Wehrlosigkeit hinten an und organisierten Einheiten zur Selbsthilfe, um ihre Häuser und Familien vor Banditen und selbst Truppen der Roten Armee zu schützen. Da sich viele Mennoniten schon vorher den konterrevolutionären Streitkräften der ehemals zaristischen Generäle angeschlossen hatten, fanden sie sich nun auf der Verliererseite des Konflikts als Feinde der neuen kommunistischen Regierung wieder. Wohl hat Lenins Neuer Wirtschaftsplan von 1921 das Privateigentum an Land teilweise wieder hergestellt und kluge Mennoniten in die Lage versetzt, sich vorübergehend wieder wirtschaftlich zu erholen. Aber diese Umstände brachten auch eine neue Klasse prosperierender Unternehmer hervor, die sich wie die wohlhabenden Bauern, die späteren »Kulaken«, einer Kollektivierung widersetzen und vehemente Verteidiger des privaten Eigentums waren. Um die Bedrohung seiner Sozial- und Wirtschaftspolitik in Schranken zu halten, führte Stalin 1928 den ersten Fünfjahresplan ein – eine heftige Kollektivierungs- und Industrialisierungskampagne, die von Deklassierung und Deportation verstärkt wurde und die die mennonitischen Kolonien auseinanderriß und fast jede Familie zerstörte, indem Väter und Söhne in die Lager des fernen Gulag im Norden verbannt wurden.⁴

Die 1930er Jahre waren eine Zeit des Hungers und des Terrors. Die Unterdrückungspolitik, die sich besonders gegen religiöse Gruppen richtete, brachte die Mennoniten an den Rand der Vernichtung, zumindest diejenigen, denen 1929 nicht die Ausreise aus der Sowjetunion gelang.⁵ Der Große Terror, wie diese Zeit genannt wurde, betraf jeden mennonitischen Haushalt und stellte die Identität der Mennoniten als einer bestimmten religiösen und ethnischen Gruppe in Frage. Der Historiker Peter Letkemann, der diese Zeit besonders intensiv untersucht hat, schätzt, daß ungefähr acht bis neun Prozent der Mennoniten während der »Großen Säuberung« 1937/38 inhaftiert wurden, pro-

zentual doppelt soviel, wie Robert Conquest für die allgemeine Bevölkerung in der Sowjetunion veranschlagt hatte (sieben Millionen Häftlinge = 4,3 %), und mehr als fünfmal soviel, wie in archivalischen Quellen des Geheimdienstes (KGB) veranschlagt wurden (2,5 Millionen Häftlinge = 1,5 %).⁶

Mennonitische Prediger und Lehrer, die die religiöse und moralische Infrastruktur der Gemeinde aufrecht erhielten, waren stets unter den ersten, die als Kulaken denunziert, inhaftiert und deportiert wurden. Von einem Regime, das nicht nur antiklerikal, sondern auch aggressiv atheistisch eingestellt war, war zu erwarten, daß auch konterreligiöse Netzwerke («Liga der Gottlosen») zielstrebig organisiert wurden. Lenin selbst äußerte sich gegenüber Maxim Gorki, daß »jede religiöse Idee, jede Idee von Gott, ja sogar der Flirt mit der Idee von Gott, eine unaussprechliche Gemeinheit [...] von der gefährlichsten Sorte, eine »Seuche« der abscheulichsten Art« sei.⁷ Religiöse Gruppen – sowohl die einst offizielle Orthodoxe Kirche als auch die abweichenden Gruppen der Baptisten und Mennoniten – stellten mehr als das »Opium des Volkes« dar; sie wurden als gefährliche Feinde des marxistischen Materialismus der Sowjets betrachtet.⁸

Während die Mennoniten die offizielle Trennung von Kirche und Staat in der Frühzeit des Regimes begrüßten, hatten sie doch unmittelbaren Ärger mit der nachfolgenden Gesetzgebung, welche die antireligiöse Propaganda legalisierte, der Regierung den Zugriff zu kirchlichem Eigentum erlaubte und den rechtlichen Status der kirchlichen Organisationen abschaffte. Andere restriktive Maßnahmen folgten bald: die religiöse Unterweisungen in den Schulen wurden verboten, Religionslehrer entlassen und die Predigten der Zensur durch die Polizei unterworfen.⁹ Die Sonn- und Feiertage wurden bald zu Werktagen erklärt. Religiöse Vereinigungen mußten sich bei der Regierung registrieren lassen, und wichtige Organisationen wie die Kommission für kirchliche Angelegenheiten (KfK) verloren bald ihren Rechtsstatus. Kirchengebäude wurden für nichtreligiöse Zwecke konfisziert, und den Kirchen, die noch existierten, wurden ruinöse Steuern auferlegt.¹⁰ Lokale Behörden versuchten, religiöse Führer von ihren Gemeinden zu isolieren, indem sie gotteslästerliche Demonstrationen anregten und antireligiöse Literatur unters Volk brachten. Die sogenannte stalinistische Konstitution von 1936 ließ die Ausübung der Religion genauso zu wie die Propagierung antireligiöser Ideen, verbot aber rein religiöse Propaganda und unterdrückte jegliche missionarische Arbeit und öffentliche Predigt.¹¹ Obwohl das Feuer des Glaubens in den Herzen und im Gemüt vieler Individuen und in Gottesdiensten, die in privaten Häusern heimlich gefeiert wurden, lebendig blieb, hatte die unerbittliche Propaganda der Regierung einen hohen Zoll gefordert.¹² »Als eine deutsch-

sprachige religiöse Minderheit, die unter dem zaristischen Regime gediehen war«, schreibt der Historiker Colin Neufeldt, »waren die Mennoniten eine deutliche Zielscheibe für Stalins Gotteslästerungskampagne – in einem Prozeß, der das Land von einer unerwünschten Klasse mit Hilfe außergewöhnlicher Maßnahmen reinigen sollte, die aus Enteignung, Arrest, Haft, Verbannung und Hinrichtung bestanden. Mennoniten waren unter den ersten Sowjetbürgern, die in den späten zwanziger und den frühen dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts dekulakisiert wurden, oft in einem höheren Prozentsatz als ihre ukrainischen Nachbarn. Die meisten dieser Mennoniten sahen sich selber als Opfer an; gleichzeitig identifizierten viele Mennoniten (besonders in Nordamerika), die diesem Prozeß ausgesetzt waren, Ukrainer und Russen als diejenigen, die dekulakisierende Maßnahmen in den mennonitischen Gemeinden auf verbrecherische Art durchgeführt hätten.«¹³

Dennoch willigte eine überraschend hohe Anzahl von Mennoniten ein, in Stalins Regime als Vertreter der sowjetischen Lokalregierung oder der Hierarchie der kommunistischen Partei Dienst zu tun, so daß sie faktisch die Kräfte der Unterdrückung und Verfolgung unterstützten. Manche versorgten die Behörden sogar mit Listen von örtlichen Kulaken, auf denen sich auch Namen von mennonitischen Gemeindeleitern befanden, die sich unter der armen Bevölkerung versteckt hielten. »Es gab falsche Brüder in einigen Dörfern«, kommentierte ein Beobachter in Osterwick, »die die schreckliche Rolle des Judas übernommen hatten, ihre Brüder verrieten und den Behörden abscheuliche Lügen zutrugten.«¹⁴

Um die Mitte der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts war das religiöse und soziale Gefüge des mennonitischen Gemeinwesens mitsamt seiner moralischen Zwieltichtigkeit dabei, auseinanderzufallen; das öffentliche Erscheinungsbild der Religion und die physische Existenz der mennonitischen Kirche in Rußland waren fast ausgemerzt. Besonders junge Leute waren nicht nur für die Verbreitung des Atheismus anfällig, sondern, noch wichtiger, für eine Art moralischer und gesetzloser Gleichgültigkeit gegenüber der inneren Stimme des Gewissens und der Zurückhaltung. Ein Jahrzehnt später machte dieser Trend viele für das Böse blind, das mit Karrieren im Nationalsozialismus einherging, der in das kommunistische Rußland in deutschen Uniformen als angebliche Befreier gekommen war.

Das war der größere Kontext, in dem die Teilnahme der Mennoniten sich am Holocaust vollziehen sollte. Obwohl vieles noch genauer erforscht werden muß, faßt dieser Aufsatz die Evidenz mennonitischer Beteiligung daran in zwei Gebieten zusammen: im Konzentrationslager Stutthof in der Nähe Danzigs und in den mörderischen Aktivitäten mancher Mennoniten, die an der

Vernichtung von Juden in der Gegend von Saporoschje in der Ukraine teilnahmen.¹⁵

Mennoniten und das Konzentrationslager in Stutthof

Obwohl Horst Gerlach sich darum bemühte, die Greueltaten im Konzentrationslager Stutthof herunterzuspielen, indem er sie so weit wie möglich verharmloste, anerkannte er doch, daß zumindest zwei Mennoniten bekannt waren, die als Wachleute im Konzentrationslager Dienst taten¹⁶, daß viele mennonitische Bauern Häftlinge als billige Arbeitskräfte unter Aufsicht von SS-Wachpersonal nutzten, daß eine wichtige Fabrik in den Händen von Mennoniten größtenteils mit Zwangsarbeitern aus dem Konzentrationslager gebaut wurde¹⁷ und daß die meisten Mennoniten in dieser Gegend nicht so entsetzt darüber, sondern sogar neugierig waren, zu erfahren, was hinter den Mauern des offiziellen Schweigens vor sich ging. Gerlach bestreitet nicht, daß es Gaskammern in Stutthof gegeben hat, sieht sie aber nicht als Teil der systematischen Vernichtung der Juden.¹⁸ Auch ist seine Schätzung von ca. 9000 getöteten Personen in Stutthof falsch. Die neueste Forschung geht davon aus, daß mindestens 60000 Menschen in Stutthof zu Tode kamen. Schließlich betont Gerlach wiederholt, daß die Mennoniten die Häftlinge des Konzentrationslagers Stutthof anständig behandelten, indem er das Beispiel eines polnischen Arbeiters auf dem Hof seines Vaters bei Elbing anführt, der aus unbekannten Gründen ins Konzentrationslager eingeliefert worden war.¹⁹ Wie wir sehen werden, war es nach heutiger Quellenlage anders, als Gerlach es darstellt.

Das Konzentrationslager Stutthof wurde 1939 von der Waffen-SS (Schutzstaffel) bei Danzig errichtet. Diese SS war eine bewaffnete Gliederung der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) und unterstand Heinrich Himmler direkt. Da Danzig ein früher Stützpunkt der nationalsozialistischen Revolution war, waren ungefähr 6000 Mitglieder der SS schon 1933 im Weichbild dieser Stadt paramilitärisch stationiert. Ein wesentlicher Teil davon wurde im Reich rekrutiert und ausgebildet. Die Geheime Staatspolizei (Gestapo) in Berlin unterhielt eine geheime Abteilung in der Kriminalpolizei Danzigs, die polnische Verbände und Wirtschaftsunternehmen ausspähte; sie legte Listen von einzelnen Personen an, die inhaftiert werden sollten, sobald sich die Gelegenheit dazu bot. Als Himmler die Stadt im Frühjahr 1939 heimlich besuchte, stellte er fest, daß die SS-Präsenz zu unscheinbar war, und gab den Befehl, dieses Kontingent durch die »SS-Heimwehr Danzig« und den »SS-Wachsturmbann Eimann« aufzustocken. Der Sturmbann erhielt die Aufgabe, Konzentrationslager zu planen, in denen Häftlinge

künftig untergebracht werden sollten. Die Kommandanten wählten einen abgelegenen und abgeschlossenen Ort in der Nähe des Dorfes Stutthof aus, der von Wasser und Wald umgeben war. Im August 1939 begannen Insassen des Danziger Gefängnisses, nur wenige Kilometer westlich des Ortes Stutthof Baracken zu bauen. Am 2. September sind dann die ersten zweihundert Häftlinge eingetroffen. Diese polnischen Häftlinge wurden gezwungen, weitere Baracken zu bauen und die Einrichtungen zu erweitern. Dazu kamen noch Wachpersonal und ein Kommandostab unter dem SS-Obersturmbannführer Max Pauly, die in ihren eigenen komfortablen Einrichtungen separat untergebracht waren.²⁰

Schließlich bestand der Stutthof-Komplex noch aus weiteren etwa 200 Außenlagern und auswärtigen Kommandoeinheiten. Unter seinen Opfern waren Häftlinge aus 25 verschiedenen Ländern, unter anderem Polen, Russen, Ukrainer, Weißrussen, Litauer, Letten, Esten, Tschechen, Slowaken, Finnen, Norweger, Franzosen, Dänen, Niederländer, Belgier, Deutsche, Österreicher, Engländer, Spanier, Italiener, Jugoslawen, Ungarn und auch Zigeuner. Viele unter den Häftlingen waren Juden. Während ihrer Einkerkierung unter schrecklichen sanitären Bedingungen litten die Häftlinge an Unterernährung, Krankheiten, mentaler und physischer Folter. Unzählige Opfer starben aufgrund der schlechten Lebensbedingungen und der harten Arbeit; sie wurden auch erschossen, erhängt, vergast, vergiftet, geschlagen und gefoltert.²¹ Im Juni 1944, fast ein Jahr vor ihrer Befreiung durch die Truppen der Sowjetarmee am 9. Mai 1945, wurde Stutthof von einem Arbeitslager in ein Vernichtungslager mit Verbrennungsöfen im Freien zur Beseitigung der Leichen umgewandelt.²²

Daß Stutthof als ein Lager für zivile Gefangene (»Zivilgefangenenlager«) in Betrieb genommen wurde, zeigt überzeugend, daß die SS die Absicht verfolgte, von der Haft politischer Gegner und sozialer Minderheiten zu profitieren. Da niemand in der SS-Organisation bereit war, selber finanzielle Mittel für den Ausbau des Lagers aufzubringen, bildete das Kommando seine eigene Infrastruktur aus, indem es die Häftlinge für sich arbeiten ließ. So reservierte das Lager mehr als 24,3 ha Land, um dort Gemüse für die Selbstversorgung anzubauen. Häftlinge bauten Ställe für Pferde und Schweine, Kühe und sogar für Angorakaninchen. Auch errichteten sie Werkstätten, um zusätzliche Baracken und Diensträume bauen zu können. Stutthof verfügte sehr bald über eigene Maschinen, Zimmer- und Schusterwerkstätten, Steinmetz- und Ziegelwerke, eine Wäscherei, Dachdeckerei und Klempnerei. So wurde das Lager nicht nur schnell autark, sondern begann auch, sich am örtlichen Markt zu beteiligen und Gewinn zu erwirtschaften. Um seine finanzielle Ausstattung

zu verbessern, ging die Lagerleitung dazu über, Insassen als Betriebskräfte an öffentliche und private Unternehmen überall in der Region auszuleihen. Nebenlager und besondere Kommandoeinheiten wurden im Laufe dieses Prozesses eingerichtet. Fast alle wirtschaftlichen Aktivitäten in Stutthof und anderen Lagern wurden zu SS-Unternehmen.

Während seiner Laufzeit wurde Stutthof immer größer: von 0,9 ha 1939 zu 6 ha 1942 und schließlich zu 120 ha im Dezember 1944. Die Anzahl der Insassen stieg auch schnell an: von 650 Häftlingen im Dezember 1941 auf 1855 Ende 1942 (davon 322 Frauen) und 6000 Ende 1943. 1944 wurde Stutthof zum Zielort zahlreicher Transporte aus anderen Lagern und für diejenigen, die nach dem Warschauer Ghettoaufstand inhaftiert worden waren, so daß das Lager jetzt über 33 000 Häftlinge zählte. Werden die Außenlager einbezogen, erreichte die Zahl der Insassen 57 100 (36 400 Frauen und 20 700 Männer). Am 1. Januar 1945 beschäftigte das Lager 1056 SS-Stabs- und Wachleute.²³ Eine geschätzte Summe von 110 000 bis 120 000 Häftlinge pasierten zwischen 1939 und 1945 das Konzentrationslager Stutthof.

Am 1. Oktober 1941 wurde Stutthof zu einem Arbeitserziehungslager²⁴ und als solches der Gestapo in Danzig unterstellt, die es zu einem Speziallager der SS erklärte. Der SS-Oberabschnitt Weichsel, die SS-Autorität in der Gegend, war jedoch nicht bereit, seine lukrative finanzielle Einkommensquelle aufzugeben. So wurde das Lager auch weiterhin von Oswald Pohl gehalten und verwaltet, dem Kommandanten des Wirtschaftsverwaltungshauptamtes der SS. Theoretisch war das Lager ein politisches Gefängnis – ein Zwangsarbeitslager für verschiedene Industriezweige, das der SS gehörte oder anderen Regierungsstellen, während es private und städtische Geschäftsfirmen mit billiger Arbeit versorgte. Auch als 1941 ca. 25 000 russische Gefangene ins Lager überführt worden waren, blieb das Lager vor allem ein politisches Gefängnis. Seit Januar 1942 jedoch war Stutthof mit der Ankunft einer wachsenden Zahl von Häftlingen anderer Nationalitäten Teil von Himmlers regulärem KZ-System geworden, das nach dem Modell von Mauthausen und Flossenbürg gestaltet wurde.²⁵ Während des folgenden Jahres errichtete die SS ein ausgedehntes System von Nebenlagern, um das schnelle Anwachsen der Gefangenen aufzufangen, die aus der Tschechoslowakai, Estland, Litauen und aus andern Gegenden hierhergebracht wurden. 1944 kam ein Transport von 75 000 Häftlingen aus Ungarn und Polen, hauptsächlich Juden. Ein anderes Kontingent Juden kam direkt aus Riga.

So wurde Stutthof in Übereinstimmung mit Himmlers Plan zu einem erweiterten Teil des gesamten Lagersystems, jetzt als Industrie- und Siedlungsprojekt, das, ergänzt durch Kriegsgefangene, zu einer immensen Quelle neuer

Arbeitskräfte wurde. Praktisch gesehen bedeutete das, daß ca. 400 000 KZ-Insassen als Zwangsarbeiter in der deutschen Kriegswirtschaft arbeiteten.²⁶ Wie Himmler selbst sagte: »Niemand schenkt mir Geld; es muß verdient werden, und es wird verdient, indem der Abschaum der Menschheit, die Häftlinge, Gewohnheitsverbrecher, zur Arbeit eingesetzt werden.«²⁷ Während des Sommers 1944 begann für Stutthof eine neue Phase des Ausbaus und der Erweiterung: ein besonderer Bereich von Baracken bildete das Judenlager, das dazu bestimmt war, jüdische Männer und Frauen aufzunehmen, die aus östlichen Lagern, die von der Sowjetarmee überrannt zu werden drohten, hierher überführt wurden. Dieses Lager bestand nur aus Mauern ohne Inneneinrichtung, was darauf hinweist, daß die Häftlinge fast unmittelbar nach ihrer Ankunft in die Gaskammern geschickt wurden. Im Herbst waren in diesem weitläufigen Barackenkomplex, mit den ca. 146 Außenlagern, 47 000 Juden umgebracht worden. Die Todesrate derjenigen, die verhungerten, durch Mißhandlung, willkürliche Gewaltanwendung oder aufgrund unmenschlicher Lebensbedingungen oder Überfüllung starben, war extrem hoch.²⁸ Östlich des Lagers wurden massive Gebäude für die Fertigung von Kriegsgerät errichtet, und ein neu eingezäunter Bereich wurde in einer abgelegenen Gegend des Lagers für die verurteilten Verschwörer eingerichtet, die das Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 geplant hatten.²⁹ In der neueren Forschung wurde das Augenmerk auf die Bedeutung wirtschaftlicher Erwägungen gelenkt, die hinter dem Holocaust standen. Trotz mancher Diskussionen um die Definition neigen die Holocaust-Forscher dazu, die Begriffe »Zwangsarbeit« und »Sklavenarbeit« wechselweise zu gebrauchen. Im allgemeinen, schreibt Jonathan Wiesen, schließt »Sklavenarbeit« jetzt »alle Juden ein, die in Todeslagern, Konzentrationslagern und anderen Arbeitslagern arbeiteten, die von den Nazis in den besetzten Ländern Europas eingerichtet worden waren. In den meisten Fällen stimmte die Nutzung der Sklavenarbeiter durch die Industrie mit der Absicht der SS überein, sich diese besonderen Juden selbst zu Tode arbeiten zu lassen.« Andererseits war jeder ein Zwangsarbeiter, »der gezwungen war, sein oder ihr Heim zu verlassen, um für Nazideutschland zu arbeiten.«³⁰ In jedem Fall war Zwangsarbeit (das heißt Menschen an die äußersten Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit zu treiben, brutalen Bedingungen und bössartiger psychischer und physischer Folter ausgesetzt zu sein) nicht weniger tödlich als Massenmord durch Vergasung und tödliche Injektionen. Das belegen die Aufstellungen zu Genüge, die über die Gefangenen angefertigt worden waren, die in Stutthof und vergleichbaren Lagern wie Dora (wo sich die Untergrundfabrik zur Herstellung der V-2-Raketen befand) »zu Tode gearbeitet wurden«.³¹ Der einzige

Unterschied bestand darin, daß die Opfer in Zwangsarbeitslagern ein wenig länger lebten, um von der SS und den privaten deutschen Firmen ausgebeutet werden zu können, die von der Kriegswirtschaft profitierten.

Schließlich erhielt Stutthof seine eigenen Vergasungswagen und Krematorien. Ursprünglich wurde der Bau von Krematorien als Verbrennungsanlagen für die anfallenden Leichen gerechtfertigt, aber nach 1944 wurde Stutthof zu einem Vernichtungslager, so daß die Krematorien eingesetzt wurden, um die Tötungsmaschinerie zu unterstützen. Zusätzlich zu denjenigen, die durch Gas umkamen, führte die harte Behandlung der Häftlinge zu zahlreichen Toten, die aus Hunger, Krankheit, Erschöpfung und Mißhandlung starben. Viele wurden einfach »zu Tode gearbeitet«.³²

Stutthof war das letzte Konzentrationslager, das befreit wurde. Als der Kommandant Paul Hoppe die Auflösung des Lagers am 25. Januar 1945 anordnete, wurden die Insassen gezwungen, einen Todesmarsch in den Westen anzutreten, um einer Befreiung durch die sowjetischen Truppen zuvorzukommen. Etwa ein Drittel – nach einigen Berichten die Hälfte – der Insassen, die bisher überlebt hatten, verlor das Leben durch Erschöpfung, Hunger und willkürliche Exekutionen.³³

Stutthof – die mennonitische Verbindung

In der Kriegszeit waren Danzig und Umgebung die Heimat für mehr Mennoniten in einer Region als anderswo auf der Welt.³⁴ Ungefähr 56 mennonitische Personen lebten in dem kleinen Dorf Stutthof selbst. So überrascht es nicht, wenn eine gewisse Anzahl von mennonitischen Namen in den Akten auftaucht, die mit dem Gefangenenlager in enger Beziehung standen.

Unter den offensichtlich mennonitischen Namen, die auf Listen ehemaliger Lagerwachen während der Kriegsverbrecherprozesse nach dem Krieg auftauchten, sind folgende verzeichnet: Johannes Görtz (8 Jahre Gefängnis), Heinrich Loewen (5 Jahre Gefängnis), Johannes Wall (5 Jahre Gefängnis), Fritz Peters (Todesstrafe).³⁵ Ich konnte bisher weder umfassende Informationen über diese Männer finden, noch den Beweis erbringen, daß sie zu jener Zeit noch alle der mennonitischen Glaubensrichtung anhängen oder noch aktive Gemeindemitglieder waren. Doch um die mennonitische Teilnahme am Holocaust aufzuzeigen, brauchen die diesbezüglichen Personen nicht religiös aktiv gewesen zu sein; sie waren Mennoniten nach ethnischer Herkunft und Erziehung.³⁶ Ein anderer Mennonit jedoch, Heinrich Wiens, tat Dienst im SS-Wachsturm Eimann, einer besonderen Sicherheitseinheit, der Himmler anfangs das Kommando in Stutthof übertragen hatte. Wiens wanderte aus Muntau in der Molotschna (Ukraine) nach Danzig ein und

machte in der 71. SS-Standarte³⁷ die von Max Pauly, dem ersten Kommandanten Stuthofs, geführt wurde, Karriere. Wie wir sehen werden, sollte Wiens der berüchtigtste Holocaust-Verbrecher mit rußlanddeutsch-mennonitischem Hintergrund werden.³⁸

Mennoniten dienten auch als Wachpersonal außerhalb des Hauptlagers. Das Zwangsarbeitsnebenlager, das am längsten existierte, bekannt als Hopehill-Reimannsfelde (poln. Nadbrzeże) lag zwischen der Stadt Elbing und dem Frischen Haff. Wegen seines rauen Klimas, herausfordernder Arbeit in einem Ziegelwerk, primitiver Existenzbedingungen und vor allem der »extrem brutalen Art, wie das Wachpersonal die Gefangenen behandelte«³⁹ war dieses Lager als das »schlimmste« aller Lager berüchtigt. Die SS war Eigentümer dieses Werkes, und das Wachpersonal bestand größtenteils aus einer Gruppe gewöhnlicher Krimineller und Rowdies, von denen viele aus deutschen Gemeinden in Kroatien, Litauen, Polen, Rumänien, der Tschechoslowakei und Ungarn stammten. Aber die schlimmsten Wachleute kamen aus Deutschland selbst, unter ihnen befanden sich zwei Mennoniten. Der eine war SS-Unterscharführer Kurt Janzen, der als Blockwart und Leiter des Arbeitskommandos Dienst tat. Der andere war Heinz Löwen, einer der wenigen Wachleute, die nach dem Krieg in Danzig vor Gericht gestellt wurden und eine relativ milde Strafe erhielten, sie betrug in seinem Fall fünf Jahre.⁴⁰

Höchstwahrscheinlich ein anderer Mennonit, ein Mann namens Schröder, erscheint in den Personalakten von Stuthofs Außenlager Malken. Schröder war einer von zwanzig SS-Wachleuten, die für ihre brutale Behandlung von 1000 jüdischen Frauen, die Deiche bauen und die Rübenenernte einbringen mußten, berüchtigt waren. Die meisten Frauen wurden kurzerhand erschossen, wenn sie nicht mehr arbeiten konnten. Schröder wurde nach dem Krieg mit mehreren anderen Kollegen des Mordes angeklagt. Aber der Fall wurde eingestellt, weil »die Beschuldigten nicht ermittelt werden konnten«.⁴¹ Ein positiver Bericht über einen mennonitischen Wachmann kam aus dem Lager in Gotenhafen-Adlershorst. Die Gruppe der Zwangsarbeiter wurde von einem SS-Kontingent bewacht, das der SS-Rottenführer Johannes Wall kommandierte. Zeugen versicherten vor Gericht, daß Wall die Häftlinge freundlich behandelt habe. Er hatte ihn erlaubt, sich mit ihrer Familie und Freunden zu treffen. 1942 aber wurde Wall an das Konzentrationslager in Dachau überstellt, wo sein Verhalten weniger milde war. Ein Bezirksgericht in Danzig fand ihn für schuldig, ordnete eine fünfjährige Gefängnisstrafe an und setzte seine bürgerlichen Ehrenrechte für fünf Jahre aus. Er starb 1948 im Gefängnis.⁴² Mindestens auch eine Frau, möglicherweise eine Mennonitin, nahm an diesem entsetzlichen Geschäft teil. Emilie Harms diente als Arbeitsaufsehe-

rin für junge jüdische Häftlinge aus dem Konzentrationslager in Groß-Rosen. Diese Frau mußte eine gefährliche Arbeit in der Dynamit-Action-Gesellschaft, ehemals Alfred Nobel & Co., in dem Außenlager Christiansstadt in der Nähe Breslaus versehen. Während sich einige Frauen, die ihr unterstanden, brutal benahmen, gibt es keinen Hinweis auf Klagen über E. Harms selbst.⁴³

Zusätzlich zur direkten Beteiligung von Mennoniten als Wachpersonal hat sich auch herausgestellt, daß mennonitische Bauern und Geschäftsleute das Angebot billiger Häftlingsarbeit aus Stutthof ohne erkennbare Gewissensbisse nutzten. Da Stutthof die längsten Zeit seines Bestehens ein Zwangsarbeiterlager war, wurde die Beziehung, die Mennoniten zu ihm unterhielten, vor allem unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten wichtig. Die anekdotisch ausgerichteten Interviews H. Gerlachs mit einigen einst im Weichseldelta ansässigen mennonitischen Bauern vermitteln den Eindruck, daß die meisten von ihnen aus der Zeitarbeit der Stutthof-Häftlinge Vorteil zogen – der Juden und Nichtjuden, Männer und Frauen, die während der Erntezeit harte Arbeit auf den Feldern und sonst auf ihren Höfen verrichteten. Keiner dieser Bauern durfte den Häftlingen einen Lohn zahlen (die Entlohnung wurde an die Lagerverwaltung abgeführt), freilich scheinen sie einigermaßen gut ernährt und in Heuscheunen oder sogar in den Bauernhäusern untergebracht worden zu sein. In einigen Fällen brachte das Lagerpersonal den Häftlingen das Essen an den Arbeitsplatz, vor allem wenn sie irgendwo anders als auf einem Bauernhof arbeiteten. Natürlich mußten die Bauern das Lager für die Häftlingsarbeit entschädigen – sie zahlten sicherlich wesentlich weniger als den gängigen Lohn von 0,50 Reichsmark pro Stunde für ungelernte Arbeiter. Aber auch wenn einige Mennoniten damals und heute es nicht ganz einsehen wollen, ist der Gedanke, diese Art von Zwangsarbeit könne etwas anderes als Sklavenarbeit gewesen sein, absurd.⁴⁴

Der mennonitische Bauunternehmer Gerhard Epp beschäftigte nicht nur 300 Zwangsarbeiter aus Stutthof, darunter auch Juden, um eine neue Fabrik in der Nähe des Lagers zu bauen, er war auch im Jahr 1943 zusammen mit anderen Firmen am Ausbau des Lagers beteiligt, als fünf neue Fabrikhallen für die Deutschen Ausrüstungswerke (DAW) gebaut wurden.⁴⁵ Sogar noch mehr Mennoniten waren in die Zwangsarbeit des Lagers Stutthofs und der ungefähr 200 Außenlager und Kommandostellen für besondere Arbeiten verwickelt, die mit dem KZ-System von Stutthof verbunden waren. Nach zwei umfassenden Studien der Historikerinnen Janina Grabowska und Danuta Drywa ereignete sich ein beachtlicher Prozentsatz der Todesfälle in diesen Außenlagern, die es in vielen Orten des Weichseldeltas und der gesamten

Region um Königsberg im Osten bis Stolp im Westen gab.⁴⁶ Deshalb stand die Zwangsarbeit der Stutthofer Häftlinge der Bevölkerung dieser Region deutlich vor Augen, wie denn auch die Bauern und Geschäftsleute von der Gelegenheit, billige Arbeit zu nutzen, reichlich Gebrauch machten, während die SS-Verwaltung den finanziellen Gewinn einstrich. Überblickt man die Belege von den Nebenlagern, werden Ausmaß und Tiefe der mennonitischen Verwicklung in die Zwangsarbeit besonders deutlich, die von den Häftlingen geleistet wurde, aber auch die Rolle dieser Mennoniten im Völkermord, der auf die Zwangsarbeit folgte.

In Barendt beispielsweise beherbergte ein Lager einige Häftlinge, die für den Landwirt Penner zwischen dem 29. Juni und 14. November 1939 arbeiteten und dann wieder in das Hauptlager zurückkehren mußten.⁴⁷ Ein ziemlich großes Lager in Zeyersvorderkampen beschäftigte ungefähr 80 jüdische Frauen als Arbeiterinnen auf dem Felde und ebenso zahlreiche Handwerker, die zwischen November 1939 und Juni 1940 von Stutthof hierher überstellt worden waren. Kornelius Fast, der mennonitische Vorsteher der Stadt, überwachte das Projekt und war deshalb in der Lage, Zwangsarbeiter zu beschaffen, wenn sie von den Bauern und der Stadtverwaltung in der Gegend angefordert wurden.⁴⁸ Einige Außenlager, die gewöhnlich in großen Häusern untergebracht waren, existierten auch in Grenzdorf B, eines wurde von zwei deutschen Bauern betrieben, Wilhelm Thiessen und einem Mann namens Preiskorn. Thiessen, der Mennonit in dieser Partnerschaft, behandelte seine billigen Arbeitskräfte »brutaler« als Preiskorn.⁴⁹ SS-Scharführer Fritz Friese, der mennonitische Eigentümer des großen Hofes in der Gegend von Grenzdorf B, war Mitglied der SS-Standarte und ein berüchtigter Verbrecher. Persönlich wählte er die Feldarbeiter aus seinen Lagerinsassen aus und ließ sie sich so grausam zu Tode arbeiten, daß er als »Herr über Leben und Tod« bekannt wurde. Stutthof hatte keine Probleme damit, ihm die gewöhnlichen SS-Wachleute zu schicken, zumal Friese selbst einen SS-Rang innehatte. Ein polnischer Insasse berichtete, daß Friese »die Polen schlug [...] Oft bedrohte er mich mit dem Revolver. Er wollte mich erschießen. Er warf mir vor, daß ich die anderen aufhetze, weniger produktiv zu arbeiten und daß er Verluste hätte. Er war so grausam, daß sogar die Deutschen Angst vor ihm hatten. Wenn sie ihn während der Mittagspause sahen, warfen das Essen weg und arbeiteten weiter. Er verlangte wahnsinnige Arbeit. Wir hatten keinen Wachmann, aber Friese war Herr über Leben und Tod. Er konnte jeden von uns ohne jegliche Konsequenz erschießen. Die Matrosen, die für ihn arbeiteten, wurden bei der Arbeit ohnmächtig.«⁵⁰ Unglücklicherweise fand Friese überall Nachahmer. Ein mennonitischer

Bauer namens Otto Froese erhielt ein Kontingent von Häftlingen vom Lager Störbuderkampe, aber mit dem Wachmann, der zu ihm kam, war er nicht zufrieden, so daß er ihn durch einen rauheren Wachposten ersetzte.⁵¹

Andere Mennoniten, die mit den Nebenlagern von Grenzdorf B in Verbindung standen – wie Walter Friese, Johann Heidebrecht und ein Bauer namens Reimer – waren im Umgang mit den Zwangsarbeitern offensichtlich freundlicher.⁵² Und zwei mennonitische Gutsbesitzer, Wiens und Funk, behandelten ihre Zwangsarbeiter aus dem Stutthof-Außenlager Jankendorf ganz ordentlich, auch wenn die Häftlinge in Viehstellen und Geräteschuppen untergebracht waren. Kurt Funk hatte einen der großen Höfe in der Gegend mit vierzig Rindern und 17 Pferden für die Bestellung von Getreide, Raps und Zuckerrüben. Eine Gruppe von SS-Offiziellen statteten seinem Hof extra einen Besuch ab, als sie sich auf einer Inspektionsreise in dem Gebiet befand.⁵³ Zwei Löwen-Brüder, die Höfe in der Nähe von Simonsdorf bewirtschafteten, behandelten ein kleines Kontingent von Häftlingen aus Stutthof im Herbst 1939 offensichtlich ebenfalls freundlicher als damals üblich.⁵⁴

Das Außenlager von Neuteicherhinterfeld – wohl ein Nebenlager des großen Lagers in Danzig (Viktoria-Schule) – hatte mit Stutthof im Herbst 1939 vertraglich vereinbart, Arbeiter für verschiedene Bauernhöfe zur Verfügung zu stellen, auch für einen Bauern namens Schröder, der höchstwahrscheinlich ebenfalls Mennonit war.⁵⁵ Im Herbst 1939 beschäftigte der mennonitische Vorsteher P. Epp aus Herrenhagen Zwangsarbeiter aus Stutthof.⁵⁶ Im Dorf Schönsee gab es ein Lager, in dem Häftlinge aus Stutthof wohnten. Da hatte ein Bauer mit dem mennonitischen Namen Riesen einen Arbeitsvertrag für ca. 20 Häftlinge abgeschlossen, die im Juli und August 1943 auf dem Felde arbeiteten. Dafür waren 420 Reichsmark an die Verwaltung der SS in Stutthof zu zahlen.⁵⁷ In Klein Lichtenau hatten zwei mennonitische Bauern, K. Wiebe und Erich Claassen, einen Zwangsarbeitervertrag für den Herbst 1939 abgeschlossen.⁵⁸ Über ihren Umgang mit den Gefangenen wird nichts berichtet, was gewöhnlich bedeutet, daß diese Arbeiter ziemlich ordentlich behandelt wurden – ohne brutale Bestrafung oder willkürlichen Nahrungsentzug. Ein anderer mennonitischer Bauer, Johann Wiebe, der bei Schönsee lebte, beschäftigte im Herbst ebenfalls einige Häftlinge aus Stutthof.

Eine Geschichte, die von Werner Klaassen aus dem Dorf Tiege erzählt wurde, illustriert die typische Haltung mennonitischer Bauern. 1943 oder 1944 brachte ein Lastwagen 120 weibliche Gefangene aus Stutthof nach Tiege und verteilte sie auf verschiedene Höfe, um die Rapsernte mit Hilfe altmodischer Sicheln einzubringen. Jede Häftlingsgruppe wurde von einem Kapo bewacht. In diesem Fall war der Kapo ein deutscher Jude, der die Bauern sofort davon

informierte, daß jeder gesellige Umgang und gemeinsame Mahlzeiten mit den Häftlingen zu unterlassen seien. Als Klaassens Vater den Arbeitern ein Frühstück zu reichen begann, bevor sie auf die Felder gingen, explodierte der Kapo und überzog Klaassen mit einem Redeschwall. Er drohte, ihn selbst ins Lager schicken zu lassen oder zumindest keine Arbeitskräfte mehr aus dem Lager zu erhalten, wenn er weiterhin auf einer freundlichen Behandlung der Häftlinge bestünde. Als der Kapo eine Frau schlug, die sich kurz im Schatten eines Baumes ausruhte, beklagte sich Klaassen darüber, worauf ihm klargemacht wurde, daß dies nicht sein Geschäft sei. Obwohl einige Mennoniten diese Geschichte wohl erzählten, um das freundliche Naturell Klaassens zu unterstreichen, läßt sich nicht verleugnen, daß es sich hier schlicht um reine Zwangsarbeit handelte.⁵⁹

Auch Geschäftsleute und Fabrikbesitzer dieser Region nutzten die Zwangsarbeit, die Stutthof anbot, in vollen Zügen aus. Während einige Gefangene immer in SS-eigenen Wirtschaftsunternehmen arbeiteten, wie den DAW oder verschiedenen Ziegelwerken, die sich um das Lager herum befanden, entschied sich die SS 1944, ein Focke-Wulf-Flugzeugwerk am Ort des Hauptlagers zu errichten. Ungefähr 105 Nebenlager waren netzwerkartig an diesem Unternehmen beteiligt, um die zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte reserven voll auszunutzen zu können. Es überrascht nicht, daß Mennoniten, die Fabriken besaßen und Niederlassungen in dieser Region unterhielten, ebenso von dieser Zwangsarbeit Gebrauch machten. Wie wir bereits gesehen haben, nutzte Gerhard Epp, ein mennonitischer Geschäftsmann, 300 bis 500 Häftlinge, um eine Maschinenfabrik zwei Kilometer vom Lager entfernt zu bauen. Mitte der 1970er Jahre interviewte Horst Gerlach Epps Stiefsohn Hans-Joachim Wiebe, um Informationen über dieses industrielle Unternehmen zu sammeln.⁶⁰ Nach Wiebes Angaben marschierten die Häftlinge morgens zwei Kilometer zur Baustelle und nachts wieder zurück. Die Mahlzeiten wurden dorthin von den Lagerküchen geliefert. Noch heute besteht die Epp & Wiebe GmbH in Preetz (Holstein) als Unternehmen auf dem Gebiet der Heiz- und Belüftungstechnik. Aber die Vergangenheit ist nicht ganz begraben und vergessen. Mit 3500 anderen deutschen Firmen zahlte diese Firma in einen Fond zur Zwangsarbeitskompensation ein, der bestimmt ist, »ehemalige Zwangsarbeiter und andere, die unter dem Nazi-Regime besonders hart gelitten haben«, zu unterstützen.⁶¹ So lobenswert dieser Fond ist, sollte doch daran erinnert werden, daß er auch pragmatisch den Zweck verfolgte, die scheinbar endlosen Rechtsverfahren zu beenden, die von ehemaligen Häftlingen oder deren Verwandten angestrengt wurden.

Dokumente aus den Archiven des Stutthof-Museums geben außerdem den

Blick auf andere mennonitische Firmen frei, die in die Aktivitäten des Konzentrationslagers selbst verwickelt waren.

Die meisten Firmen beteiligten sich an der Erweiterung des Lagers: am Bau verschiedener Einrichtungen und an der Produktion von Kleidung, Schuhwerk und anderen wichtigen Dingen für den täglichen Bedarf oder an der Produktion von Waffen und Kriegsausrüstung. Ein Schreiben, das am 2. Oktober 1943 vom Leiter der SS-Verwaltung in Stutthof an den Leiter des Wirtschafts-Verwaltungs-Hauptamtes der SS in Oranienburg gerichtet war, führte verschiedene private und SS-eigene Gesellschaften auf, die mit der Begleichung der Leihkosten für die Zwangsarbeit der Häftlinge in Fabriken und Einrichtungen in Stutthof, einem der zahlreichen Außenlager oder einem Zweig einer Gesellschaft in Stutthof, die in der einen oder anderen Stadt beheimatet war, im Rückstand waren. Unter den 15 säumigen Firmen, deren Zahlungen für August 1943 noch ausstanden, befanden sich vier Gesellschaften, die Mennoniten gehörten: Peter Neufeld in Poppau mit 270 Reichsmark, Heinrich Wiens II in Kalteherberge mit 1308 Reichsmark, Eduard Reimer in Groschkenkampe mit 2804 Reichsmark und Gerhard Epp in Petershagen mit 460 Reichsmark. Der Durchschnittslohn auf dem freien Arbeitsmarkt für ungelernte Arbeiter betrug vier Reichsmark pro Achtstundentag. Das sind die Bedingungen, unter denen die SS die Arbeiter auslieh. Doch die meisten Bauern und Fabrikbesitzer ließen die Zwangsarbeiter nicht acht, sondern bis zu zwölf Stunden arbeiten, so daß sie aus deren Arbeit mehr herausholten, als sie an die SS-Verwaltung in Stutthof abführten (zwei Reichsmark pro Tag für jeden Arbeiter mehr). Anhand dieser Zahl kann man den Umfang der Zwangsarbeit ermessen, die auch Mennoniten wohl auf regulärer Grundlage nutzten.⁶²

Wir wissen aus anderen Quellen, daß zusätzlich zu diesen vier mennonitischen Firmen, die offensichtlich mit Stutthof in Geschäftsbeziehungen standen, solange das Lager bestand, auch die Faßfabrik Otto Jost in Danzig und vielleicht die Sägemühle Peter Janssens in Tiegenhof häufigen Gebrauch von Stutthofs Zwangsarbeitern machten, zumindest in den frühen Jahren, gemeinsam mit der Fa. Dierksen, der Fabrik Fast, dem Baugeschäft Ernst Neufeld, dem Baugeschäft Heinrich Otto Penner und dem Baugeschäft Robert Wiens.⁶³ Heinrich O. Penner in Danzig scheint in seinem Baugeschäft von 1942 bis 1943 ca. 70 Gefangene beschäftigt zu haben; Gerhard Epps Maschinenfabrik in Stutthof war sicherlich das größte mennonitische Unternehmen, das Zwangsarbeiter für sich arbeiten ließ. Epp hatte sich dem Regime besonders angedient, indem er ein Haus für die Hitlerjugend in Tiegenhof gebaut hatte. Seine Hauptfabrik beschäftigte 500 Gefangene zumin-

dest von 1942 bis zum Ende des Krieges und konzentrierte sich sowohl auf die Produktion verschiedener Rüstungsgüter als auch kleinerer Feuerwaffen. Ab Ende Januar 1945 bereitete Epps Fabrik Maschinen und Vorräte für die Evakuierung in den Westen vor.⁶⁴

Das »Massaker von Saporoschje«

In den Jahren nach dem Krieg wurden einige mennonitische Veteranen des Zweiten Weltkriegs von US-amerikanischen und kanadischen Justizbehörden wegen Kriegsverbrechen verfolgt und angeklagt. Inzwischen haben einige mennonitische Memoirenschreiber und nichtmennonitische Historiker zusätzliche Belege dafür gefunden, daß weitere Personen mennonitischer Herkunft an Heinrich Himmlers Todesmaschinerie teilgenommen hatten, das schließt auch die Teilnahme an den Einsatzgruppen ein, die als Tötungskommandos hinter den deutschen Frontlinien in der Ukraine oder anderswo im besetzten Rußland operierten.⁶⁵

Unsere Untersuchung bezieht sich auf eine Unterhaltung, die drei Mennoniten im Felsenkeller, einer Leipziger Bierhalle, in den ersten Apriltagen 1944 führten. John Kroeker, der in die Irre gegangene Sohn des beliebten mennonitischen Schriftstellers und Theologen Jakob Kroeker (1872–1948), traf damals zwei deutsche Soldaten – Heinrich Janzen von der Waffen-SS und Peter Dietrich Wiebe, der gerade aus Lodz gekommen war – kurz bevor sie zu einem Einsatz in den Warthegau aufbrachen.⁶⁶ Janzen hatte unter dem »Totenkopf« (Waffen-SS) gedient, und er hatte eine bemerkenswerte Geschichte über seine jüngsten Erlebnisse zu erzählen. Seit ihrem Aufbruch östlich der Mennonitensiedlung von Saporoschje in der Ukraine waren Janzen und seine Genossen von der Waffen-SS drei Monate lang im polnischen Warthegau unterwegs. Ihre Aufgabe bestand darin, die ukrainischen Gehöfte in Frontnähe »zu säubern« und die russischen Partisanen zu vertreiben. Gewöhnlich besuchten die Waffen-SS-Leute die Häuser um fünf Uhr morgens und befahlen den Bewohnern, ihre Gehöfte bis acht Uhr zu verlassen. Die militärische Einheit ließ dann alle diejenigen unter Gewaltanwendung wegschaffen, die ihre Gehöfte bis acht Uhr noch nicht geräumt hatten, besonders viele schienen »angesichts der Totenkopfzeichen auf den Uniformen« wie erstarrt gewesen zu sein. Die Truppen hatten den Befehl erhalten, alle standrechtlich zu erschießen, die auch nur im geringsten Widerstand leisteten. »Mehr noch: Ukrainer, die den Führern der Einheit bis zum Schluß gedient hatten, wurden getötet [...], jene Ukrainer, die dem Räumungsbefehl als erste gefolgt waren, wurden dahingemacht, so daß einige dieser Leute nicht mehr leben.«⁶⁷ Westlich von Nikopol, so setzte Janzen seinen Bericht fort, waren die Straßen

mit langen Trecks volksdeutscher Flüchtlinge verstopft, die der Gefahr hungrierer, marodierender Banden ausgesetzt waren, die sich selber als Partisanen verstanden, um ihre Raub- und Mordzüge zu rechtfertigen. Diese »Partisanen« griffen die deutschen Flüchtlinge an und ermordeten sie, oft zerstörten sie Brücken, um deren Entkommen zu verhindern. Die SS-Einheiten wurden beauftragt, die Banditen zu jagen und alle zu erschießen, derer sie habhaft werden konnten.

Ein anderes Mal notierte Kroeker, daß seine Informanten ihm erzählt hätten, daß ganze Dörfer, die während der militärischen Auseinandersetzungen verlassen worden waren, zerstört wurden. »Die Bäume wurden gefällt, auf einen Haufen geworfen und angezündet – das Wasser wurde abgestellt, und Zivilisten, die sich den Zerstörern in den Weg stellten, wurden getötet.«⁶⁸ In welchem Umfang Janzen und Wiebe am Morden selber aktiv beteiligt waren, oder ob sie nur ihre Genossen dabei beobachtet hatten, wie sie den Drücker am Gewehr betätigten, ist unklar. Janzen war immerhin nicht daran interessiert, sich von den Verbrechern zu distanzieren. In der Regel war es nur wenigen Mitgliedern eines Sicherheitsdienstes erlaubt, sich einer aktiven Teilnahme an solchen Erschießungen zu entziehen.⁶⁹

Während seines ersten Besuches im Warthegau hörte Kroeker zwei andere Berichte von Mennoniten, die einen Massenmord zwar beobachtet, aber daran wohl nicht teilgenommen hatten. Ein Manager im Büro des Gebietskommissars in Posen, angeblich ein Mennonit, erzählte ihm, daß er von der Roten Armee in Saporoschje eingezogen worden sei und später Kriegsgefangener der deutschen Armee wurde. Auf dem Weg zu seinem Gefangenenlager habe er beobachtet, wie unterernährte und erschöpfte russische Gefangene zu Tode geschlagen oder kurzerhand erschossen worden waren, als sie nicht mehr gehen konnten. Im Lager selbst »waren unzählige Menschen täglich gestorben.«⁷⁰ Während Kroekers zweitem Besuch im Warthegau erzählte ihm eine gewissen Maria Penner aus Plothä (Warthegau) eine andere schreckliche Geschichte. Als sie und eine andere ältere Mennonitin im Herbst 1944 gen Westen geflohen waren, mußten sie etwas Abscheuliches an der polnisch-deutschen Grenze mit ansehen. »Herden von Juden, Mütter, alte Menschen, Frauen und Mädchen wurden den Weg entlang getrieben. Einige Soldaten trieben sie an. Offensichtlich versuchten sie aus dem Warthegau zu fliehen. Andere Soldaten, die auf dem Marsch zur Front waren, sprachen mit ihnen und sagten, daß es schwierig sein müsse, Antreiber dieser Leute zu sein. Sie antworteten, sie würden lieber Vieh als diese Leute treiben. Die weitermarschierenden Soldaten fragten dann, was mit diesen Leuten geschehen würde. Die Antwort war: ›Sie werden in Kornspeicher getrieben und dann erschos-

sen.« Die armen Juden sahen schrecklich aus. Es war Ende Januar und Schnee lag überall; der Weg war matschig, die Kleidung bestand nur noch aus Lumpen und Stoffetzen; einige hatten sich schmutzige Decken über die Schultern gehängt. Niemand trug normale Kleider. Die Schuhe waren verschlissen; viele Menschen gingen barfuß, beschmutzt mit Matsch. Das war ein erbärmlicher Anblick. Abgehärmt, müde und schwach, diese Menschen waren ganz und gar erschöpft. Sie saßen am Rande der Straße, um sich auszuruhen; sie konnten nicht mehr weiter gehen. Das war das Bild des Moments. Was kann man dazu sagen? Bewegend, schrecklich, schmerzvoll. Und wer ist dafür, fragt man sich, verantwortlich? Ist die Schuld von kurzer oder von langer Dauer? Oder gilt Zahn um Zahn? Rache um Rache? Können wir noch mehr Übles erwarten? Kann niemand diese Dinge kontrollieren? Wie Eltern ihre Kinder erziehen, so werden sie im weiteren Leben handeln.«⁷¹

Fast alle Mennoniten, die ich während meiner Nachforschungen befragte, erwähnten auch, was sie über die Behandlung der Juden beobachtet hatten. Einige versuchten, die Art der Greueltaten, die sie beobachtet oder von denen ihnen die Täter erzählt hatten, zu erklären.⁷² Die aufrichtigste und in ihrem Gewissen schwer belastete Person war höchstwahrscheinlich Anna Sudermann, die eine Handelsoberschule in Dnepropetrowsk besucht hatte, die auch von zahlreichen jüdischen Mitschülerinnen besucht worden war. Sie hatte erfreuliche Erinnerungen an die jüdischen Geschäftsfreunde ihres Vaters, denen sie auf dessen Gut begegnet war. Aber nicht alle Begegnungen mit Juden waren erfreulich. Als sie nach der Verhaftung ihres Bruders von der Geheimpolizei unter Beobachtung gestellt worden war, bemerkte sie beispielsweise, daß die Informanten und Befragten der Polizei Juden waren. Außerdem erinnerte sich A. Sudermann daran, daß rassistische Spötteleien zwischen einer Gruppe junger Deutscher und junger Juden während einer Reise in einem unbeleuchteten Nachtzug in der Nähe Halbstadts ausgetauscht wurden. Während der deutschen Besatzungszeit hatten sich jüdische Kaufleute, die sie in Chortitza kannte, vor den Deutschen versteckt und in ständiger Angst vor einer Inhaftierung gelebt. A. Sudermann hatte sie nicht angezeigt, ihnen aber auch nicht geholfen. Später äußerte sie ihr Bedauern darüber, daß sie damals nichts für diese Menschen getan hatte.

Auch erzählt sie in ihrer Autobiographie, daß sie beobachtet hat, wie jüdische Bürger zusammengetrieben wurden und aus der Stadt marschierten, um massenweise umgebracht zu werden. Daß dieses Schicksal die Juden erwarten würde, wußte sie bereits aus Erzählungen ihrer Nachbarn und Freunde. So beschrieb sie diese Umwälzung und ihr Bedauern darüber:⁷³

»Es dauerte nicht lange, bis das Judenproblem ›gelöst‹ wurde. Je mehr ich heute

über jene Zeit nachdenke, desto größer wird mein Schuldgefühl den Juden gegenüber. Wie verwirrend war damals meine Beurteilung des Verfahrens mit den Juden durch die Nationalsozialisten!⁷⁴

Ein großes Unbehagen in Bezug auf die Juden empfand man seit dem ersten Tag der Besatzungszeit. Am zweiten Tag erfuhren wir, daß der Apotheker Vogel und seine Frau vor der Besetzung Chortitzas sich vergiftet hätten. Er war gestorben, die Frau aber am Leben geblieben. Viele Juden waren geflüchtet, die Apothekers hatten wohl die Gelegenheit verpaßt. Alteingesessene Juden, die schon immer unter den Mennoniten gelebt hatten, sich diesen gegenüber nie während der Sowjetzeit unfreundlich gezeigt oder politisch diskriminiert, blieben wie z. B. der alte Schuster Aron mit seiner Frau, in Chortitza in der Hoffnung, daß man ihnen nichts antun würde. Alle Juden lebten aber in großer Angst und zurückgezogen in Erwartung der Dinge, die da kommen würden. Ich erinnere mich genau, mit welchen Gefühlen ich einmal der Frau des Apothekers begegnete, meiner Mitarbeiterin im Krankenhaus (sie war Laborantin, die sich mir gegenüber immer korrekt verhalten hatte, was ja dank meiner Herkunft halber und weil ich als politisch nicht ganz einwandfrei galt, keine Selbstverständlichkeit war. Sie hatte auch einen andern Arbeitsplatz für mich vermittelt, als ich die Stelle im Krankenhaus aufgab). Die Schwestern vom Krankenhaus hatten sie aufgenommen. Bei unvermeidlichen Besorgungen vermied sie es, sich auf der Straße zu zeigen. Ich begegnete ihr hinter unserm Garten. Grüßend aber schweigend gingen wir aneinander vorbei. Ein leises Schuldgefühl überkam mich. Ich hätte sie anreden sollen. – An einem Tage dann sah man, wie die Juden, etwa 50 Männer und Kinder und Frauen, abgeführt wurden. Sie wurden außerhalb des Dorfes erschossen, auch Halbjuden. Eine Mutter, eine Russin, soll mit ihrem halbjüdischen Kinde mit in den Tod gegangen sein.⁷⁵ Die Gendarmerie hatte diese Aktion durchzuführen.⁷⁶

Mit Grauen schreibe ich dieses heute. Dieses Ereignis lastete damals schwer auf uns allen. Unverständlich ist es heute, und wird auch nie von Menschen verstanden werden können, die nicht mit uns jene Zeit miterlebt haben, wie wir diese Unmenschlichkeit hinnahmen, ohne öffentlich dagegen zu protestieren. Nicht als Entschuldigungsursache, nur um ein Verständnis für unser Verhalten möglich zu machen, möchte ich folgende Gegebenheiten erwähnen. Unter dem Sowjetregime hatten wir viel Unmenschliches erlebt, ebenso die Herrschaft der Juden im wirtschaftlichen und politischen Leben des Landes. An der Spitze der GPU standen viele Juden, die Untersuchungsrichter waren auch Juden.⁷⁷ Millionen von Menschen verschwanden und starben in den Schweigelagern. Wir kannten das Leben in einem totalitären Staat. Unsere Begriffe von Recht und Gerechtigkeit hatten sich verschoben. In Deutschland sahen wir das Gegenteil

von Sowjetrußland, also etwas Besseres. Hitler verehrten wir damals noch. Wenn er sich zu solcher Lösung der Judenfrage entschlossen hatte, so wäre wahrscheinlich die politische Sicherheit Deutschlands durch die Juden gefährdet. So versuchte ich, dieses unmenschliche Verfahren mit ihnen zu entschuldigen. Darin besteht meine große Schuld, die ich durch nichts zu sühnen vermag. Ich kann nur auf eine vergebende Gnade hoffen. Es ist nicht ganz leicht, sich zu dieser Schuld zu bekennen. Ich sehe dieses Bekenntnis in meinen Lebenserinnerungen als eine Art Beichte, wenigstens auf dem Papier, an.»

Dieser äußerst aufschlußreiche Abschnitt in A. Sudermanns *Lebenserinnerungen* ist als Rarität in der mennonitischen Literatur anzusehen. Alexander Rempel, der Sohn eines angesehenen mennonitischen Ältesten, der in Stalins Gulag verschwand und ein Verwandter A. Sudermanns war, äußerte seine Gewissensbisse auf andere Weise. Mehr als vierzig Jahre lang trug er ein schreckliches Geheimnis über ein Ereignis mit sich, das sich während der deutschen Besetzung der Ukraine in einer Frühlingsnacht in Einlage bei Chortitza zugetragen hatte. Die wenigen mennonitischen Gemeindeleiter, denen er davon erzählte, wiesen dieses Geheimnis kurzerhand von sich – es war zu schmerzlich, um darüber nachdenken zu können. 1984, ein Jahr vor seinem Tod, schrieb Rempel einen verwirrten Brief, dem er die Form eines Forschungsberichts gegeben hatte, an die Archivare des Mennonite Heritage Center in Winnipeg, Kanada. In diesem Brief enthüllte Rempel, was er das »Massaker von Saporoschje« mit mennonitischen Teilnehmern und Tätern nannte, und warf mennonitischen Gemeindeleitern konspiratives Schweigen vor.

Das Massaker ereignete sich in der Umgebung Chortitzas, der mennonitischen Hauptstadt der Alten Kolonie am Dnepr. Der Historiker Michael Gesin hat einen prägnanten Überblick über diese Ereignisse gegeben:

»Als die deutsche Armee die Stadt Saporoschje im Oktober 1941 besetzt hatte, wurde den Juden unmittelbar darauf befohlen, ihre eigene Regierung aus zehn deutsch sprechenden Mitgliedern zu bilden, an die alle weiteren Anweisungen ergehen würden. Am nächsten Tag begann die Registrierung aller Juden in der Stadt. Alle Juden wurden angewiesen, auf ihrem linken Arm einen Davidsstern zu tragen, der mit gelbem Faden auf eine weiße Armbinde zu nähen war. Ende 1941 und Anfang 1942 mußten sich 150 Juden im Zentrum der Stadt versammeln, um zu ihrem neuen Arbeitsplatz transportiert zu werden. Am 3. Januar 1942 wurden sie alle getötet. Nach diesem Ereignis ging es noch geordneter mit den Hinrichtungen von tausenden von Juden innerhalb eines Monats zu. Am 22. März 1942 wurden alle übrigen Juden angewiesen, in ihren Häusern zu bleiben und weitere Instruktionen zu erwarten. Ihnen wurde befohlen, Kleidung und

Nahrungsmittel für drei Wochen mitzunehmen, in denen sie nach Melitopol umgesiedelt werden sollten; und um zehn Uhr morgens wurde damit begonnen, die Juden im Hauptquartier der Polizei zusammenzutreiben. Am 1. April wurden sie alle in die Außenbezirke der Stadt verbracht und erschossen.⁷⁸ Mit der Zeit wurden alle übrigen Juden getötet, wann immer und wo immer sie aufgefunden wurden. Die Tötungen dauerten bis Herbst 1943. Insgesamt wurden mehr als 44 000 Juden im Verwaltungsbezirk von Saporoschje ermordet.»⁷⁹

Für A. Rempel stand fest, daß die mennonitische Komplizenschaft mit dem Massaker sowohl mit seinem eigenen Erleben verbunden war als auch mit seiner Erinnerung an eine abendliche Unterhaltung im Frühjahr 1942, an der mehrere Mennoniten teilnahmen, »als sie ihre Beendigung der Judenvernichtung in der Gegend von Saporoschje feierten.« Er bemerkte: »Meine Erinnerung an die getöteten Juden in dieser Gegend gleicht den deutschen Dokumenten zu diesem Fall.«⁸⁰

Rempel ergänzte seine Beschreibung um mehrere Details. Nachdem er einige Zeit mit seinem verbannten Vater kurz vor dessen Tod in Sibirien verbracht hatte, entkam Rempel der Überwachung durch die GPU (der sowjetischen Geheimpolizei) und überschritt die Frontlinie irgendwo in der Nähe von Kiew. Eine Zeitlang arbeitete er als Dolmetscher für einen deutschen Divisionsstab; dann begab er sich nach Einlage, wo einige Verwandte lebten. Dort beobachtete er im Oktober 1941 die teils heimlichen Ereignisse in der Gegend von Chortitza. Am 3. Oktober hatte die deutsche Wehrmacht die Stadt Saporoschje nach siebenwöchiger Bombardierung erobert; während dieser Zeit hatte das Einsatzkommando 6, eine Untereinheit der berüchtigten Einsatzgruppe C des Armeeabschnitts Süd, bereits ihr Werk getan. Zwischen Mitte August und September 1941 hatte das EK 6, kommandiert von E. Kroeger, sein Hauptquartier in Kriwoy Rog aufgeschlagen. Von dort aus sandte Kroeger ein Vorkommando nach Chortitza, einem Teil des großen Gebiets in der Biegung des Dnepr mit den Städten Dnepropetrowsk, Dneperodschinsk, Saporoschje und Nikopol, wo sie alle Juden, derer sie habhaft werden konnten, »bearbeiteten« [vernichteten], wie diese Tötungskommandos ihre Arbeit euphemistisch umschrieben. Da in dieser Gegend schätzungsweise 1,2 Millionen Menschen lebten, waren die kleinen Kommandogruppen gänzlich unzureichend und mußten durch Hilfspolizisten verstärkt werden. Diese Hilfstruppen trugen die Uniform des SS-Sicherheitsdienstes oder SD und wurden aus den Einwohnern vor Ort rekrutiert, die bereit waren, den Kommandos bei ihrem grausamen Werk zu helfen.⁸¹ Nach Rempel hatte »das Vorkommando von Ek 6 sein verhetzendes und organisierendes Werk bereits vollbracht und einige jüngere Mennoniten und einen lutherischen Mann,

zusammen etwa eins bis zwei Dutzend Personen, überwiegend aus Chortitza und Rosenthal, dafür gewonnen, ihrem Kommando freiwillig beizutreten. Dann gingen sie am 3./4. Oktober 1941 über den Dnepr, hatten noch 50 bis 60 Russen und Ukrainer hinzugewonnen, und man übergab ihnen, unter Anführung der Männer von Ek 6, die Stadtverwaltung und das ganze Gebiet drumherum.«⁸²

Ende November löste Robert Mohr Kroeger ab, und verlegte seinen Stab von Dnepropetrowsk auf einem Umweg über Kriwoy Rog nach Saporoschje. Die Wehrmacht ernannte einen Mennoniten mit Namen Wiebe zum Bürgermeister von Saporoschje, obwohl er der unmittelbaren Aufsicht eines deutschen Kommissars unterstand, der höchstwahrscheinlich vom Ostministerium aus Deutschland gesandt worden war. Am 8. Dezember berichtete Mohr seinen Vorgesetzten in Berlin, daß »wir in Saporoschje die wichtigen Positionen in der Verwaltung mit ethnischen Deutschen, Ukrainern und Russen erfolgreich besetzen konnten, [...] auch die bürgerliche Regierung, ergänzungsweise die Polizei.«⁸³ Nicht erwähnt wurde, daß die Schlüsselpositionen mit Volksdeutschen besetzt worden waren, die die unteren, mit zuverlässigen ukrainischen und russischen Kollaborateuren besetzten Positionen kontrollierten.

Was die Identität der angeblich mennonitischen Ersatzpolizisten anbelangt, die an dem Massaker südlich des ehemals deutschen Dorfes Schönwiese, einem südlichen Vorort der Stadt, beteiligt waren, liefert Rempel ein plausibles Argument. Diese Ersatzkräfte waren aus den Dörfern Chortitzas gekommen, meint er, weil es sonst keine Volkdeutschen mehr gab, die zur Verfügung gestanden hätten.⁸⁴ Die mennonitischen Dörfer Schönwiese und Hochfeld (nördlich von Saporoschje) und das lutherische Dorf Katharinendorf waren nach Sibirien »evakuiert« worden. Ein Mann aus Katharinendorf, der in einer der Fabriken Chortitzas gearbeitet hatte, war von der plötzlichen Ankunft der Panzer überrascht, die der 9. Panzerdivision angehörten, und konnte deshalb nicht nach Hause zurückkehren, da sein Dorf in den folgenden sechs Wochen unter russischer Kontrolle blieb. Um nicht zur Untätigkeit verdammt zu bleiben, beschloß er, sich in den EK 6 als Ersatzpolizist einzuschreiben, und zog die Uniform des Sicherheitsdienstes an. Volksdeutsche anderer Dörfer konnten den Anforderungen, die diese Aufgabe stellte, nicht entsprechen, da sie mit den lokalen Gegebenheiten nicht vertraut waren.

In der gegenwärtigen Holocaustforschung für das Gebiet des Schwarzen Meeres sind neue Belege aufgetaucht, die Rempels Aussagen, daß Mennoniten an dem Massaker von Saporoschje und an anderen Holocaust-Grausamkeiten in der Region beteiligt gewesen seien, bestätigen. In einer neueren, unveröffentlichten Lebenserinnerung erklärt Wilhelm Janzen, ein Mennonit

aus Osterwick, kategorisch, daß »alle Juden an einen bestimmten Ort zusammengetrieben und allesamt von der deutschen Armee hingerichtet worden seien. Nicht einer war dieser Säuberungsaktion entkommen.«⁸⁵ Obwohl Janzen mit Rücksicht auf die deutsche Armee nur von einer »Säuberungsaktion« spricht, bezieht sich sein Bericht doch eindeutig auf das Massaker von Saporoschje.

Diese Art unwiderlegbarer Evidenz, wie sie sich in der Erinnerungsliteratur zeigt, wird von der neueren Forschung bestätigt. Zwei verschiedene Einsatzgruppen (C und D) überlagerten sich in Saporoschje, der Stadt, die inmitten der Region lag, in der die Einsatzgruppe D bereits 35 782 Juden bis Ende September 1941 hingerichtet hatte. Gleich nach dem 4. Oktober 1941 waren Alt-Saporoschje und Neu-Saporoschje, ebenso die gesamte Siedlung Chortitza, fest in der Hand von mennonitischen Administratoren, die von der deutschen Wehrmacht ernannt worden waren. In Alt-Saporoschje hatte Heinrich Jakob Wiebe, ein Buchhalter und Veteran der Administration seit bolschewistischen Zeiten, alles fest unter Kontrolle, indem er seine Verwaltung mit mennonitischen Gefährten, verlässlichen Ukrainern und verbündeten Russen besetzte. Isaac Johann Reimer wurde in Neu-Saporoschje eingesetzt. Beide Administratoren unterstanden einem Stadtkommandanten, der von der Wehrmacht gestellt worden war, zumal dieses Frontgebiet unter militärischer Jurisdiktion stand und nicht unter der Kontrolle deutscher Zivilbehörden. Sowohl Wiebe als auch Reimer reagierten direkt auf die »jüdische Frage«, indem sie alle verbliebenen Juden zwangen, die berüchtigte Armbinde mit dem Davidstern zu tragen. Als die mennonitischen Bürgermeister und ihre Untergebenen vom Inspekteur des militärischen Sicherheitsdienstes zur jüdischen Situation befragt wurden, antworteten sie äußerst vorsichtig und meinten tatsächlich, daß nach der kürzlichen Tötung der meisten Juden keinerlei Probleme mit dem Rest zu erwarten seien – 100 Juden in Neu-Saporoschje, die in einem Ghetto lebten, und 4000 Karäer in der alten Stadt. Die Karäer, eine alte jüdische Sekte, waren von dem Massaker auf Anordnung des SS-Hauptquartiers in Berlin verschont worden. Da die Bürgermeister schon zwei Wochen nach den ersten Massakern mit den Inspektoren gesprochen hatten, kann angenommen werden, daß sich beide über den weiteren Verlauf des Holocaust im Klaren waren und wußten, daß Mennoniten als Hilfspolizisten in Exekutionen verwickelt waren. Verstreute Kommentare in der mennonitischen Erinnerungsliteratur legen nahe, daß solche Angelegenheiten vor der Flüsterpropaganda in den Dörfern nicht lange verborgen geblieben sind.⁸⁶ Als Wiebe über die Bevölkerungszahlen von 75 000 Juden diskutierte und glaubte, daß ungefähr 12 000 von denjenigen, die vor den Deutschen geflo-

hen waren, bald zurückkehren würden, ignorierte er schlicht, daß die restlichen 43 321 Juden ganz und gar verschwunden waren – und das nicht nur durch Flucht. In der Tat waren während des Monats Oktober allein schon ungefähr 3000 Juden getötet worden. Wiebe zögerte nicht, davon zu berichten, daß alles jüdische Eigentum von der Stadtverwaltung eingezogen worden war und genutzt würde, um die finanziellen Ausfälle zu kompensieren.⁸⁷ Victor Klets, ein graduierter Student der Universität von Dnepropetrowsk, hat kürzlich drei mennonitische Männer identifiziert, die Mitglieder der örtlichen Polizei waren und oft als Exekutierende im Holocaust eingesetzt wurden. Es handelt sich um Ivan Frantsewitsch Jantsen aus Dnepropetrowsk, Peter Jakowlewitsch Penner aus Nowo Witebsk, der als Polizist in Friesendorf (Stalindorf) und danach bei der Polizei in Pjatschatka seinen Dienst versah, und Peter Frantsewitsch Dick, ein Mitglied der deutschen Polizei in Orloff in der Gegend von Nikolajew, der nach einem Augenzeugenbericht »sowjetische Bürger schlug und zum Hinrichtungsplatz transportierte.« Klets fand auch einen in Chortitza Geborenen mit Namen Wiens, der als Chef der Schutzpolizis-Schule in Dnepropetrowsk arbeitete, einer Schule, die Wachleute für das Konzentrationslager in der Stadt zur Verfügung stellte.⁸⁸ Die Namen dieser Männer wurden aus den Akten über die sogenannten »Infiltrationen« gezogen, die westlichen Forschern nicht zugänglich sind und möglicherweise nur die Spitze des Eisbergs andeuten, was die mennonitische Verwicklung in den Holocaust anbelangt.⁸⁹

Jack Reimer und die Kunst des Überlebens durch Metamorphose

Am 12. August 1998 brachte das US-amerikanische Justizministerium Jack Reimer wegen eines frühen Kriegsverbrechens vor Gericht. Reimer wurde in Halbstadt (Molotschna) geboren und lebte zur Zeit des Prozesses in Carmel, New York. Die Anklage richtete sich gegen Reimers Unaufrichtigkeit, mit der er von seinen Aktivitäten im Krieg berichtet hatte, um die Einwanderungsbehörde hinters Licht zu führen. Anders als in einigen früheren Fällen in Kanada konnte sein Vergehen präziser bestimmt werden. Gemäß der Anklage wurde Reimer »von den Deutschen im Sommer 1941 gefangen genommen und in ein Gefangenenlager gesteckt, in dem zumindest eine Lastwagenladung Soldaten pro Tag erfror oder verhungerte. Da er deutscher Abstammung war, wurde er an das SS-Trainingslager in Trawniki (Polen) überstellt, wo er angeblich half, Männer als Hilfspersonal für die SS-Kommandos auszubilden, denen die Tötung europäischer Juden aufgetragen war.«⁹⁰ Für die Zeit im Winter 1941/42 wurde Reimer angeklagt, am Massenmord an einer Gruppe jüdischer Gefangener in den Wäldern nahe des Lagers beteiligt

gewesen zu sein. Er war auch angeklagt, an der Deportation von Juden aus den Ghettos in Tschenstochau und Lublin 1942 und Warschau 1943 beteiligt gewesen zu sein.« Reimers Verteidiger, ein ehemaliger Generalverteidiger der Vereinigten Staaten, Ramsey Clark, bestand darauf, daß Reimer ein normaler Kriegsgefangener war, der nichts mit den angeblichen Verbrechen zu tun gehabt habe. Das Büro für besondere Untersuchungen im Justizministerium hatte früher festgestellt, daß Reimer die Einwanderungsbehörde über seine Aktivitäten als Unteroffizier in Trawniki belogen habe, als er 1952 in die USA eingewandert sei. 1992 erzählte er den Justizbeamten, daß ein anderer Mann gesandt wurde, um ihn an die Grube zu führen, in der Juden getötet wurden. Er sagte, »er habe auf einen Mann in der Grube erst geschossen, die mit erschossenen Juden gefüllt war, nachdem der Mann auf seinen Kopf zeigte, was Reimer als Bitte um einen gnädigen Tod verstand.« Im Wesentlichen war das die Geschichte Reimers zur Zeit seines Todes, aber erst kürzlich wurde die ganze historische Landschaft seiner seltsamen Saga mit den sorgfältigen Nachforschungen Eric C. Steinharts in ein anderes Licht getaucht.⁹¹

Jakob Reimer erschien nach dem Krieg zunächst im Flüchtlingslager des Mennonite Central Committee (MCC) in Berlin (Viktoria-Platz 12), das von John J. Kroeker geleitet wurde. Weder das Gericht noch das Office of Special Investigation im US-amerikanischen Justizministerium wußten, daß Kroeker und der niederländische Repräsentant des MCC, T. O. Hylkema, angesprochen wurden, Reimer einen »Menno Pass« zu besorgen, der seine Flucht in die Niederlande und schließlich in die USA unter dem *Displaced Persons Act* ermöglichte, die vom Kongreß verabschiedet worden war. Der Verdacht einiger Forscher, das MCC habe mennonitischen Kriegsverbrechern solche Fluchtwege geöffnet, ist zu bezweifeln.

Einem Brief an Pastor Hylkema legte Kroeker ein Formular für eine Identitätskarte bei – die auf einen »Mr. Jakob Reimer, geboren am 24. Oktober [Jahreszahl nicht registriert. Er war eigentlich am 6. 11. 1918 geboren] in Halbstadt [...], einen Mennoniten niederländischer Abstammung« ausgestellt war, was von Hylkema gebilligt werden sollte. Das Dokument, von Hylkema und den Kommandanten der niederländischen Grenzpolizei unterzeichnet, sollte denjenigen sicheren Geleit ermöglichen, die nicht nach Berlin kommen konnten, es aber irgendwie geschafft hatten, in den Westen zu gelangen und die Grenze in die Niederlande zu überschreiten. Der Besitzer dieses Dokuments konnte in eines der Flüchtlingslager in den Niederlanden eingeliefert werden, die von Mennoniten unterhalten wurden und auf die Auswanderung nach Kanada und die USA vorbereiteten. So wurden Kroeker und Hylkema, ohne es zu wissen, für eine Untergrundmaschinerie eingesetzt, die die Flucht sol-

cher Menschen ermöglichte, die auf die eine oder andere Weise in die Greueltaten der SS verwickelt waren.⁹² Ob Kroeker, Hylkema oder irgendein anderer MCC-Mitarbeiter von Reimers SS-Hintergrund gewußt haben oder nicht, bleibt ungewiß. Sicherlich wußte Kroeker aber, daß einige Mennoniten Mitglieder in der SS waren. In einem Brief an Benjamin Unruh beklagte er, daß »der Amerikanische CIC (Geheimpolizei) jeden rigoros durch ein Sieb filterte. Er warf mich für einen Tag ins Gefängnis, weil ich ein Militärgesetz verletzt habe, als ich 192 Leute nach Berlin kommen ließ. Wir sind in dem Flüchtlingslager immer unter Beobachtung. Wir haben in unserer Mitte einige Leute, die einst zur Wehrmacht oder der SS gehörten, und das bringt uns manche Fragen nach dem Warum und Wie ein.«⁹³

Der Fall Reimers illustriert einen wichtigen Aspekt im Fall mennonitischen Verbrecher und Beteiligten am Holocaust – nämlich die Spannung zwischen dem Verlangen, zu überleben, und den Forderungen des moralischen Gewissens. Unter der Oberfläche blieben mennonitisches Erbe und religiöse Erziehung präsent und wirkten weiter. Zu Reimers Situation liegt uns nun eine interessante Studie vor, die dieses Phänomen untersucht. Eric C. Steinhart prüft Reimers Motive und meint, daß er von den Umständen zur Metamorphose gezwungen worden sei, um sich in jede neue Umgebung einzufügen. Indem er fast unsichtbar wurde, überlebte er dank seiner Fähigkeit, sich neuen Situationen anzupassen. Das war ein besonderes Talent, das Mennoniten und andere als Mitglieder einer »mobilisierten ethnischen Diaspora« pflegten.⁹⁴

Was aus der sorgfältigen Untersuchung der verschiedenen Persönlichkeitsprofile Reimers und der militärischen Karrieren im Laufe des Zweiten Weltkrieges hervorgeht, ist ein Porträt mennonitischen Überlebens.⁹⁵ Reimer war ein Kind der Kollektivierung, dessen Eltern dekulakisiert worden waren, wodurch er zur Persona non grata wurde, wohin er auch ging. Zunächst floh Reimer in den Kaukasus, wo er eine Schule besuchte und sich in die Rote Armee einschrieb. Unterdessen schloß er sich dem Komsomol und der Kommunistischen Partei an, auch setzte er alles daran, zu den Fronteinheiten der 447. Infanteriedivision zu gelangen. Innerhalb von anderthalb Jahren wurde er zum zweiten Leutnant befördert und war dabei, sich als Soldat neu zu erfinden, der der sowjetischen Sache treu ergeben war. Die anrückenden deutschen Truppen jedoch zerstörten seine Einheit, und Reimer fand sich in einem Stalag als Gefangener der SS wieder. Die Lagerbedingungen waren schrecklich. Russische Kriegsgefangene wurden systematisch dem Hungertod preisgegeben, sie wurden ausgesetzt und schlecht behandelt. Reimer wußte, daß es Zeit war, sich wieder neu zu erfinden, indem er die sowjetische

Vergangenheit tilgte und seine Herkunft als Volksdeutscher wieder entdeckte, der sich für die SS nützlich erweisen konnte. Er engagierte sich in einer Kampagne zur Gründung von Selbstschutzeinheiten aus russisch-deutschen Rekruten.⁹⁶

In der Stadt Trawniki, in der Nähe Lublins, hatte die SS ein Lager organisiert, in dem Hilfskräfte für die Schutzstaffel ausgebildet wurden. Dafür wurden sowjetische Überläufer und volksdeutsche Offiziere gebraucht, die noch kein Patent besaßen, um das Kommando über ethnisch nichtrussische Kriegsgefangene auszuüben. Diese verbündete Unterarmee sollte der SS bei den Holocausteinsätzen in den besetzten Ländern des Ostens helfen. So wurde Reimer ohne Schwierigkeiten deutscher Staatsbürger, nachdem ein Erlaß Adolf Hitlers den Volksdeutschen ermöglichte, in der Wehrmacht zu dienen. Reimer konnte sich einen Auftrag für Trawniki verschaffen und fand einen perfekten Weg, seinen volksdeutschen Status auf die Probe zu stellen und seine sowjetische Vergangenheit zu verdrängen. Nach Steinhart war Reimer in seiner neuen Rolle erfolgreich.

Die von der SS in Trawniki rekrutierten Männer wurden als einstige Kriegsgefangene und ihre volksdeutsche NCOs (Offiziere ohne Patent) für eine Vielzahl von Funktionen in Polen eingesetzt, darunter zum Bewachen von strategisch wichtigen Eisenbahnlinien, zur Liquidierung von Ghettos und zum Einsatz in Vernichtungslagern. Reimer selbst bildete nicht nur hunderte von Holocaust-Verbrechern aus, sondern nach dem Office of Special Investigation (OSI) im US-amerikanischen Justizministerium war er auch ein aktiver Leiter in mittlerem Rang, der vom Naziregime beauftragt worden war, bei der Endlösung in Polen mitzuwirken. Zwischen Frühjahr 1942 und den ersten Monaten 1943 nahm Reimer an der Deportation von Juden in Vernichtungslager teil und half bei der Niederschlagung des Aufstands im Warschauer Ghetto. Er wurde in die Massenerschießung von Juden mit hineingezogen. Reimer und einige andere Volksdeutsche NCOs führten eine Gruppe von zwanzig oder dreißig Wachmännern zu einem Einsatz in einer bewaldeten Gegend ungefähr fünfzehn Kilometer vom Stadtrand Lublins entfernt, um dort Juden zu ermorden. Er begleitete kleine Gruppen von Juden zu einer Grube, wo SS-Offiziere und volksdeutsche NCOs, auch Reimer, ihre 200 bis 300 Opfer in ein Massengrab schlugen und mit Maschinenpistolen schnell hintereinander erschossen.⁹⁷

Reimer wußte, daß sich das Schicksal nach der Schlacht von Stalingrad gegen Deutschland wenden würde, und begann deshalb, den nächsten Schritt auf seinem Weg der Metamorphosen einzuleiten. Als die Rote Armee Trawniki überrannte und das Personal gezwungen war, nach Polen zu entweichen, las

Reimer die Schrift an der Wand und erfand sich noch einmal neu. Diesmal suchte er eine angenehme Tarnung für die Zeit nach dem Krieg in der Form einer Freundin, die ihm helfen konnte, seine gefährlichen Verbindungen mit den SS-Mördern in Trawniki zu verbergen. Ludmila Davidovics, ein russisches Judenmädchen, das mit ihrer Mutter als Köchin arbeitete, ermöglichte es ihm, in die nächste Rolle zu schlüpfen. Mit zwei Frauen zu reisen, machte ihn für Russen wie für Deutsche weniger verdächtig. Als der Krieg beendet war, mischten sich Reimer, Ludmila Davidovics und ihre Mutter unter die vielsprachigen Massen heimatloser und staatenloser Flüchtlinge. Wieder half ihm sein Scharfsinn, eine Arbeit zu finden, dieses Mal bei den amerikanischen Besatzungstruppen, die ihm halfen, als »displaced person« in die USA auszuwandern. Seine Freundin folgte ihm und war ihm als Zeugin nützlich, um seine Einwanderungspapiere zu »bereinigen«. Dafür mußte er sie aber heiraten. Sobald beide als amerikanische Staatsbürger Fuß gefaßt hatten, wurde die Ehe jedoch geschieden.

In den nächsten beiden Jahrzehnten lebte Reimer in aller Ruhe in den USA, bis das Office of Special Investigation ihn fand und vor Gericht zu stellen begann.⁹⁸ Im September 2002 widerrief der Richter Lawrence M. McKenna vom Bundesgerichtshof in Manhattan Reimers Staatsbürgerschaft.⁹⁹ 2005 stellte das amerikanische Appellationsgericht in einer Entscheidung fest, daß er seine einstige Verwicklung in die Kriegsverbrechen falsch dargestellt habe, und es wurde offiziell verfügt, ihn abzuschieben.¹⁰⁰ Doch bevor er ausgeliefert wurde, starb er im Alter von 86 Jahren. So wurde die Abschiebung nur verordnet, aber nicht ausgeführt.

Heinrich Wiens und das Massaker neben der Glasfabrik

Reimers Geschichte ist recht bekannt. Neuere Forschungen haben ein anderes, noch schockierenderes Kriegsverbrechen ans Licht gebracht, das von dem Sohn eines wohlhabenden rußlandmennonitischen Bauern und Kaufmanns begangen wurde. Heinrich Wiens wurde am 24. März 1906 in dem Dorf Muntau, einem südlichen Vorort von Halbstadt (Molotschna) geboren. In mennonitischen Kreisen war Muntau vor allem wegen seines ausgezeichneten Krankenhauses bekannt, wegen der beruflichen Vielfalt seiner Einwohner und wegen der reichen Kaufleute und Gutsbesitzer, die es vorzogen, um größerer Sicherheit willen in der Stadt und nicht in entlegenen Guthäusern auf dem Land zu wohnen.¹⁰¹ Während des Ersten Weltkriegs waren Wiens und seine Familie von der russischen Armee interniert worden, da sie alle noch deutsche Staatsbürger waren, was darauf schließen läßt, daß sie erst spät aus der Umgebung Danzigs oder aus Preußen zugezogen waren.¹⁰² Er besuchte

die Grundschule des Dorfes, schloß eine weiterführende Landwirtschaftsschule ab und beendete die Ausbildung mit einem einjährigen pädagogischen Seminar. Zwischen 1926 und 1930 scheint er als Molkereinspektor ausgebildet worden zu sein und war in dieser Funktion an verschiedenen Stellen in der Ukraine tätig, 1930 brach er nach Danzig auf, um dort seine eigene »Gesellschaft für Molkereinspektoren« zu gründen.¹⁰³

Innerhalb eines Jahres schloß er sich der NSDAP in Danzig an und erhielt eine ziemlich niedrige Mitgliedsnummer (633 222), datiert vom 10. Januar 1931, dem Jahr nach dem ersten Wahlerfolg der Nationalsozialisten im Reichstag und in verschiedenen Provinzen. Am 12. Januar 1931 schloß er sich auch der SS an (Mitgliedsnummer 22 014) und stieg ziemlich schnell vom Scharführer 1933 zum Hauptsturmführer im April 1939 auf. Von Anfang an scheint er sehr genau darauf geachtet zu haben, dem Standard der SS-Personalrichtlinien zu entsprechen und gab deshalb seine mennonitische Herkunft an. Aber er beschrieb sich auch als »gottgläubig«, den Kniff, den Himmler den zugestand, die sich irgendein Element persönlichen Glauben bewahren wollten, während sie sonst ihr ganzes Leben innerhalb der Grenzen einer offiziell atheistischen SS-Familie verbracht hätten. Irgendwann nach 1931 verließ er die Mennonitengemeinde, zumindest erzählte er den SS-Leuten, die über die Ideologie wachten, daß er die Mitgliedschaft in dieser Kirche beendet habe. Als Zeichen des Vertrauens, daß Wiens sich dem Nationalsozialismus verbunden fühlte, überstellte die SS ihn 1937 von der 71. General-SS-Standarte des Abschnitts XXVI zum elitären Sicherheitsdienst,¹⁰⁴ einem besonderen parteiinternen Geheimdienst, der im Wettstreit mit dem Geheimdienst der Wehrmacht stand.¹⁰⁵

Dort arbeitete Wiens zunächst in der Personalabteilung der zivilen SS-Einheit im Distrikt Danzigs und wurde 1939 zum hauptamtlichen Personaldirektor befördert, als er seine erste Auszeichnung für guten Einsatz und eine Empfehlung zur Beförderung erhalten hatte. Gleich nach Kriegsbeginn diente er in Einheiten des Sicherheitsdienstes in den besetzten Ostgebieten, wo er 1941 die Ostmedaille erhielt mitsamt weiteren Kriegsauszeichnungen in den folgenden Jahren. Seine ansonsten makellose Akte wurde leicht beschädigt, als er von einem internen Feldgericht dafür bestraft wurde, daß er eine geheime Kuriersendung, die vom Polizeikommandanten in Kiew an den Polizeikommandanten in Simferopol weitergeleitet werden sollte, verloren hatte. Das Urteil wurde erst 1944 gefällt, aber der Vorfall scheint sich 1942 ereignet zu haben und kann etwas mit seiner Überstellung zum Einsatzkommando 12 der Einsatzgruppe D zu tun gehabt haben, deren Hauptquartier sich damals in Simferopol befand. Darauf deuten die Eintragungen über Wiens in den

Beständen des Berlin Document Center hin. Kürzliche Nachforschungen Andrej Angricks ergaben, daß Wiens als stellvertretender Kommandant des EK 10a in Simferopol schon im November 1941 tätig war. So könnte sich seine ganze Karriere im Osten innerhalb der Einsatzgruppen statt als regulärer Offizier des städtischen Sicherheitsdienstes in Kiew und anderen Städten abgespielt haben. Nach dem Beginn des deutschen Rückzugs als Folge der Niederlage bei Stalingrad wurde Wiens zur 14. Galizischen SS-Division als Geheimdienstoffizier (Ic)¹⁰⁶ überstellt, wo er mit dem politischen Abhördienst der Ukrainer betraut wurde, die ihren Dienst in der freiwilligen Waffen-SS taten. Die Aufzeichnungen in der Akte deuten darauf hin, daß sein Dienst unverzichtbar war und die Division »ohne ihn nicht funktioniert haben könnte.«¹⁰⁷

Im November 1941, ungefähr zu derselben Zeit, als Mennoniten sich als Hilfspolizisten für das Sonderkommando der Einsatzgruppe C in den Dörfern Chortitzas rekrutieren ließen, leitete »SS-Hauptsturmführer Heinrich Wiens aus Muntau in der Molotschna« eine Abteilung des EK 10a für die Einsatzgruppe D in Simferopol. Irgendwann schickte ihn Kurt Christmann, der Kommandant der EK 10a und einer der größten Verbrecher im Völkermord in der Ukraine, in die Hauptstadt der Krim, um ein neues Hauptquartier für die Einsatzgruppe D zu errichten. Die militärische Situation auf der Krim hatte sich stabilisiert, und Otto Ohlendorf, der Kommandant der Einsatzgruppe D, wollte seinen Stab tief in das Gebiet der östlichen Frontlinien führen, um von dort aus seine Mordtruppen – bekannt als Einsatzkommandos – unmittelbar hinter der Wehrmacht an die Front zu entsenden. Gelegentlich rückten die Einsatzkommandos sogar in die Wehrmachtsstellungen ein und zwangen dabei die regulären Soldaten, mit ihnen gemeinsam die Juden und Kommissare zusammenzutreiben. Als Mitglied einer dieser Kommandoeinheiten (EK 10a) durchsuchte Wiens das Gebäude, das zuvor vom sowjetischen Geheimdienst in Simferopol belegt war. Er reservierte eine komfortable Zimmerflucht für seinen Chef, sammelte Material über deutsche Kriegsgefangene, die von den Sowjets ermordet worden waren, und rekrutierte alles notwendige technische Personal, das in einem funktionierenden Hauptquartier für Ohlendorfs Einsatzgruppe D arbeiten sollte. Das war eine wichtige Aktivität, mit der Wiens betraut worden war, da die Hauptstadt der Krim bald sowohl administratives Zentrum des deutschen Militärs an der südlichen Front als auch der Stützpunkt der SS wurde. Ohlendorf war Himmels Sprachrohr in dieser Stadt.

Anfang 1942 scheint Wiens immer noch zum EK 10a unter Christmann gehört zu haben, stationiert war er höchstwahrscheinlich in Krasnodar.¹⁰⁸

Krasnodar ist eine der Städte, die in Helmut Oberlanders Gerichtsakten auftauchen¹⁰⁹, wo sich eine von der EK 10a verübte größere Schreckenstat ereignete.

Irgendwann im Sommer 1942 wurde Wiens zum EK 12 überstellt, einer anderen Untereinheit der Einsatzgruppe D; dort wurde ihm mehr Spielraum für die Organisation selbständiger Tötungsaktionen gewährt. Unter dem Kommando von Erich Müller drang das EK 12 zwischen Februar und Oktober 1942 schnell in die Kaukasus-Gegend ein – als die wichtigste deutsche Streitmacht auf Stalingrad vorrückte – und errichtete Ende August 1942 ein Hauptquartier in Pjatigorsk. Als einer von mehreren Erholungsorten im nördlichen Kaukasus war Pjatigorsk kaum vom Krieg in Mitleidenschaft gezogen worden. Die meisten kulturellen Institutionen und die Lebensmittelversorgung blieben wie die gesamte Infrastruktur intakt, als die Rote Armee sich ziemlich eilig vor dem Vormarsch der deutschen Panzer zurückzog. Die Geschäfte blieben offen, so daß kein Schwarzmarkt entstand, und Aufführungen der Oper und der Theaterbühnen liefen nach Plan weiter. Aber die normalen Wohltaten der Mineralbäder und Heilanstalten waren nicht allen Menschen in der Region zugänglich. Eine große Anzahl der GPU-Gefangenen, an Syphilis und Krätze erkrankt, vegetierten in den Kellern der Gefängnisse dahin. Die Wehrmachtsoffiziere achteten eifrig darauf, sie isoliert zu halten.¹¹⁰

Bald nach seiner Ankunft Ende August 1942 befaßte sich das EK 12 mit der jüdischen Bevölkerung von Pjatigorsk und benachbarter Städte auf »bewährte Weise«, wie bei der »Umsiedlung« gewöhnlich verfahren wurde. SS-Standartenführer Müller überließ die Planung und die aktuelle Durchführung der antijüdischen Maßnahmen seinem Stellvertreter, dem SS-Hauptsturmführer Heinrich Wiens. Dies nicht nur, weil Wiens über eine Akte verfügte, in der die effizienten Methoden seines schrecklichen Geschäfts verzeichnet waren, sondern wohl auch, weil Müller darauf bedacht war, die unvorhergesehenen Vorteile zu genießen, die sich ihm als Herr in einem wohlhabenden und unversehrten Erholungsgebiet boten. Für seine Aufgabe hatte Wiens den Vorteil, Vergasungswagen zu nutzen, die gerade von einer Fabrik für Tötungsgeräte in Berlin ausgeliefert worden waren (die Auspuffgase wurden in den Wagen mit den Häftlingen eingeleitet).¹¹¹

Wie in allen von den Einsatzgruppen durchgeführten Massakern wurden zunächst 800 bis 1000 Juden in diesem Gebiet innerhalb von acht Tagen »registriert«. Dann erging der Befehl, mit dem Vernichtungsprozeß zu beginnen. Juden aus der Stadt selbst und den umliegenden Orten von Gorjatshevodskij, Svoboda, Novo-Pjatigorsk und Krasnaja Sloboda hatten sich bis zum

5. September 1942 in den Baracken der Kavallerie in Pjatigorsk zu melden. Dort wurde ihnen eröffnet, daß sie umgesiedelt würden und sich auf die Reise vorbereiten sollten. Anschließend wurden sie auf Lastwagen zu einer nahe gelegenen Sandkuhle transportiert, bewacht von Mitgliedern des EK 12 und einem Batallion von »Kaukasiern«, die vom Wehrmachtsoffizier Kehrler kommandiert wurden. Nachdem alle Lastwagenladungen angekommen war, wurden den Juden befohlen auszusteigen und ihre Wertsachen auf ausgebreiteten Decken zu deponieren. Schließlich wurden ihnen bedeutet, sich auszuziehen, worauf wurden sie gezwungen wurden, in den Vergasungswagen zu steigen, der mehrere Male hin- und herfuhr, bevor er am Rande der Grube hielt. Dort mußten mehrere jüdische Gefangene die toten Körper vom Wagen schaffen und in die Grube werfen. Durch diese Tätigkeit, so wurde ihnen versprochen, würden sie vor diesem Schicksal »bewahrt« bleiben. Keines der Opfer von Pjatigorsk überlebte, auch nicht die Gefangenen, die gezwungen worden waren, ihre Gefährten auszuladen und in die Grube zu werfen. Sie wurden getötet, als ihre fürchterliche Arbeit getan war. Jetzt sei Pjatigorsk »judenfrei«, wie die Tätigkeitsberichte des Reichssicherheitshauptamts (RSHA) über die Massakern beschönigend zu Protokoll gaben.¹¹²

Nach dieser Aktion begannen Mitglieder des EK 12 die jüdische Bevölkerung in den benachbarten Erholungsgebieten der Region zu vernichten. Für Heinrich Wiens wurde Kislowodsk zu nächsten Anlaufstelle. Die mennonitische Siedlung Tempelhof lag in unmittelbarer Nähe von Kislowodsk.¹¹³ Templer aus dem Dorf Gnadenfeld (Molotschna) hatten hier ursprünglich gesiedelt – daher der Name der Stadt – später folgten ihnen zahlreiche Mennoniten. Anfang 1942 waren nur noch wenige Mennoniten hier, sie waren emigriert oder von den Sowjets deportiert. Wiens hatte wohl keine Ahnung von der pazifistischen Herkunft der Mennoniten, die in der Nähe des Feldes wohnten, auf dem er seine mörderischen Aktionen durchführte. Die Leute von Kilowodsk scheinen die Männer des EK 12 mit offenen Armen empfangen zu haben. Das war ein verhängnisvolles Zeichen für die jüdische Bevölkerung. Viele Juden waren in diesen Erholungsort in den Bergen der Krim geflohen, auch aus Rostow und dem Donezbecken, und hatten keinerlei persönliche Kontakte in der Stadt. Der deutsche Stadtkommandant und die beiden Sektionsleiter des EK 12, Wiens und Strohschneider, ordneten die Gründung eines jüdischen Komitees an, das von Moses Belinsch geführt wurde und den Instruktionen der deutschen Verwaltung zu folgen hatte. Dieses Komitee nahm die Arbeit am 18. August 1942 auf, es sollte alle Juden in der Gegend registrieren und erfassen. Das Belinsch-Komitee wurde zunächst gezwungen, die Wertsachen der Juden einzuziehen, wobei den

Komiteemitgliedern versprochen wurde, daß sie so ihr eigenes Leben retten könnten.¹¹⁴ Nach einigen Wochen, in denen sie Zwangsarbeit verrichten mußten, wurde der jüdischen Bevölkerung befohlen, sich am frühen Morgen des 7. September 1942 am Güterbahnhof zu sammeln, um unmittelbar darauf »in spärlich bevölkerte Gegenden der Ukraine umgesiedelt zu werden«. Der Befehl des »Büros des Stadtkommandanten Nr. 12« ist zweifellos von der Gruppe Wiens/Strohschneider und nicht von einem deutschen Wehrmachtsoffizier ausgestellt worden.¹¹⁵

Frühmorgens am 7. September erschienen 1800 Juden am Güterbahnhof, wo sie für zwanzig Waggonen in Gruppen eingeteilt wurden. Danach fuhr der Zug, bewacht von den Männern des EK 12, in nordöstlicher Richtung davon. Er fuhr bis hinter den Erholungsort Mineralnyne Vody, wo einige Einheiten der Wehrmacht ihr Hauptquartier hatten, und hielt dann auf offenem Feld. Dieses Mal vollzog sich der Akt des Völkermords nicht im Geheimen. Mitglieder der Verwaltung der 17. Deutschen Armee und die 1. Panzerdivision waren zugegen, um die schrecklichen Ereignisse zu beobachten. Die Sicherheitsoffiziere des Einsatzkommandos beeinträchtigten nicht die Präsenz der Wehrmachtsoffiziere, da die SS-Männer der Wehrmachtsjurisdiktion unterstellt waren, was taktische Angelegenheiten betraf.

Die Wachleute des EK 12, unter dem Kommando von Wiens, inspizierten das Feld mit Feldstechern, fanden dieses Gebiet aber für das Ausmaß der geplanten Exekution ungeeignet. So kehrte der Zug nach Mineralnyje Vody zurück, wo er neben einer Glasfabrik stehen blieb. Ungefähr einen Kilometer entfernt gab es eine große Panzerfalle, die Wiens persönlich als den geeigneten Ort für das Massaker ausgesucht hatte.¹¹⁶ Die Methode der Hinrichtung war dieselbe wie in Pjatigorsk. Um die fünfzig Juden auf einmal wurden in den Vergasungswagen gezwungen, der dann um das Feld fuhr, bis die Mitfahrenden an Kohlenmonoxyd erstickt waren, das durch ein Gitter am Boden des Kraftwagens ins Innere geleitet wurde.¹¹⁷ Der Lastwagen hielt am Rande der Panzerfalle an, und andere jüdische Gefangene wurden gezwungen, die Leichen herauszuziehen und in einen tiefen Graben zu werfen.¹¹⁸

Nach diesem Massaker zog das EK 12, angeführt von Wiens, weiter, um die jüdische Bevölkerung in Jessentuki und anderen Erholungsorten zu »behandeln«. Schon am 11. August 1942 hatte der Wehrmachtsskommandant, Oberstleutnant von Beck, die Arbeit des EK 12 vorweggenommen und ein »jüdisches Komitee« in der Stadt gebildet. Es ging darum, die jüdischen Familien registrieren zu lassen und sie ihrer Wertgegenstände zu berauben. Kurz danach ereilte 1500 Juden aus Jessentuki das Schicksal der Juden aus Kislowodsk, die in dem Massengrab neben der Glasfabrik lagen. Ähnliches

erwartete die Juden aus Georgijewsk, die zur Hinrichtungsstätte von einem besonders brutalen Kommando kaukasischer Hilfskräfte und der Führung des EK 12 getrieben wurden.

Nachdem dieses Gebiet von russischen Truppen zurückerobert worden war, behauptete eine sowjetische Untersuchungskommission für Kriegsverbrecherprozesse, ungefähr 6300 Leichen neben der Glasfabrik von Mineralnyje Wody ausgegraben zu haben. Wohl mag dies eine Übertreibung gewesen sein, um das russische Volk auf dem »Schautribunal« von Krasnodar zu beeindrucken, trotzdem bleibt das Massengrab von Mineralnyje Wody nahe der früheren Mennonitensiedlungen Tempelhof, Suvorovka, Olgino und Terek für immer mit dem Namen von Heinrich Wiens verbunden. »Jüdisches Leben und das Zeugnis jüdischer Kultur in den Abhängen des Kaukasus«, schreibt der Historiker Andrej Angrick, »war unwiederholbar vernichtet.«¹¹⁹

Schlußbetrachtung

Welches könnten die Motive gewesen sein, die diesem von Mennoniten wie Jack Reimer, Heinrich Wiens und anderen begangenen Völkermord zugrundelagen? Es gab weniger bekannter Kohorten, so Dutzende oder sogar mehr Freiwillige, die sich nach Aussage Alexander Rempels den Hilfskräften des Sicherheitsdienstes beim Massaker von Saporoschje angeschlossen hatten. Der Lutheraner aus Kathrinendorf scheint sich der Gruppe der Mörder aus schierem Müßiggang und Langeweile angeschlossen zu haben. Andere fanden wohl die Idee attraktiv, über ihre angeblichen Feinde Macht auszuüben – in Uniform und mit Gewehr. Mennoniten, die die stalinistischen Säuberungen überlebt hatten, neigten stark dazu, Hitler zu bewundern, den Anti-Stalin, und waren oft willig, einer Naziorganisation beizutreten als eine Art leidenschaftlicher Reflexhandlung. Eine Motivation dieser Art stand zweifellos hinter der vergleichsweise großen Zahl von Mennoniten, die sich freiwillig zur SS und zur Wehrmacht meldeten, sowie zur Mitarbeit in verschiedenen Polizeiverbänden. Viele Mennoniten, die den stalinistischen Terror und die Dekulakisierung sowie die Deportationen überlebt hatten, hegten einen giftigen Haß auf die Juden und Kommunisten als in ihren Augen vergleichbares Übel. Mennoniten nahmen es den Juden in der Regel übel und verachteten sie, weil sie ihnen in der sowjetischen Geheimpolizei begegnet waren und im Kader der Kommunistischen Partei, ebenso in den Reihen der Aufsichtskräfte und Manager der landwirtschaftlichen Genossenschaften und lokalen Behörden. Anna Sudermann beispielsweise berichtete, daß sie Juden allzu oft im Gerichtswesen antraf, in der Rolle von Untersuchungsrichtern, Staatsanwälten und Polizeichefs. So war es einfach, Juden als Teil des sowjetischen Klas-

senfeindes zu identifizieren, an dem man sich jetzt hinter der Maske offizieller »Polizei«-Arbeit gründlich rächen konnte, zumal wohl nur wenige Mennoniten in der Lage waren, zwischen normaler Polizeiarbeit und regelrechtem Mord, der unter dem Schutz des Einsatzkommandos begangen wurde, zu unterscheiden. Aber wie sie ihre mörderischen Handlungen gegen unschuldige Bürger, unter ihnen Frauen und Kinder, letztlich rechtfertigten, ist ein dunkles Geheimnis, das nach einer tieferen Erklärung schreit.

Wenn Jack Reimer ein Verbrecher im Holocaust wurde, um selbst zu überleben, so wurde Heinrich Wiens ein Verbrecher, um eine lebenslange Karriere in der SS zu machen. Vielleicht versuchte er den leichten Makel in seiner Dienstatte zu tilgen. Er könnte auch einem Einsatzkommando als einer Art von Bestrafung zugewiesen worden sein und fühlte deshalb, er müsse sich in den Augen der Vorgesetzten verdient machen – nicht daß seine Arbeit in anderen Bereichen des Sicherheitsdiensts weniger lobenswert oder einnehmend gewesen wäre. Reimer und Wiens waren die schlimmsten der bekannten Verbrecher, Dutzende oder noch mehr freiwillige Hilfskräfte in Saporoschje traf kaum weniger Schuld. Höchstwahrscheinlich nahmen sie aus Opportunismus und Prestige an den Verbrechen teil. Für sie war auch eine Art Massenpsychologie mit verantwortlich, da sich viele von ihnen gezwungen fühlten, über ihre blutigen Heldentaten zu berichten, vielleicht in selbstbewußtem Entsetzen und Schuldgefühl. Indem sie von ihren morbiden Erinnerungen sprachen, zerstreuten und entsorgten sie einige ihrer geheimen individuellen Gewissensbisse in der Annahme, darin Reste ihrer moralischen Erziehung sehen zu können, die ihnen geblieben waren.

Weiter gefragt, was sollen wir von den beiden Bürgermeistern in Saporoschje und Neu-Saporoschje halten, ebenso von denjenigen in Chortitza und Osterwick, die allesamt von der deutschen Wehrmacht ernannt worden waren und ihr Amt ausführten, als sich das Massaker von Saporoschje ereignete? Sie stehen an der Spitze hunderter von Mennoniten, die sich der deutschen Armee anschlossen, dem Volkssturm, oder die für das Ostministerium arbeiteten, für die Volksdeutsche Mittelstelle, die Organisation Todt, die Hitlerjugend, das Sonderkommando Stumpp, das Sonderkommando Rußland und eine Menge anderer deutscher Nazigliederungen. Niemand kann wirklich leugnen, daß sie zumindest Zeugen oder Beobachter des Holocaust waren. Aber wie viel Verantwortung oder Schuld sollte ihnen zugewiesen werden? 1942 meldete der Bürgermeister von Osterwick, meiner Heimatstadt, den deutschen Behörden einen Mitbürger, der als Jude zufällig mit einer mennonitischen Frau verheiratet war. Dieser Jude, der sein ganzes Leben unter Mennoniten verbracht hatte und sogar Plautdietsch sprach,

wurde inhaftiert und getötet. Einige Monate lebte meine eigene Familie in dem Haus dieser Familie. Es war als »Judenhaus« bekannt. Die Erinnerung an dieses Erlebnis erfüllt mich mit demselben verhängnisvollen Gefühl, wie Anna Sudermann es zum Ausdruck brachte, als sie entdeckt hatte, daß die kostenlose Kleidung, die sie von dem Zentralen Verteilungslager der Volksdeutschen Mittelstelle erhielt, einst getöteten Juden aus Babi Jar in Kiew gehörte hatte. Wieviel Schuld und Verdammung trifft solche Mennoniten, die Zeugen, Beobachter und Nutznießer des Holocausts waren, der sich in ihrer Mitte ereignet hatte?

Das führt uns zu dem Konzentrationslager in Stutthof zurück und zu den unzähligen Bauern, Gutsbesitzern und Geschäftsleuten, die von der billigen Arbeitskraft profitierten, indem sie Zwangsarbeiter von der SS-Verwaltung des Konzentrationslagers ausleihen konnten. Natürlich ist der Gebrauch von Zwangs- oder Sklavenarbeit schon an sich verwerflich. Aber waren die Nutznießer solcher Arbeit darüber hinaus nicht auch Kollaborateure, die mit dem Naziregime, mit Kriegstreiberei und rassistischen Kampagnen die europäische Zivilisation von den Juden zu befreien trachteten, die als Gifthauch über dieser Zivilisation wahrgenommen wurden? Viele der Firmen, die Mennoniten gehörten, haben sich in der Rüstungsindustrie engagiert. Das hätte eigentlich besonders abstoßend für die Menschen sein müssen, die ihrer Herkunft nach noch die Forderung nach Friedfertigkeit im Ohr hatten, wenn auch die mennonitische Wehrlosigkeit der nationalistischen Loyalität gegenüber dem Vaterland gewichen war. Was sie besonders verwundbar machte, war die Tatsache, daß alle diese Handlungen die bösesten Elemente im Nazisystem unterstützten – die mörderische Organisation der SS, die für das Verbrechen des Holocaust vor allem verantwortlich war. Was die jungen Männer mennonitischer Familien betrifft, die Wachmänner in Stutthof und den Außenlagern waren, unterliegt ihre Schuld keinem Zweifel, obwohl die wenigen, die nach dem Krieg wegen Mordes vor Gericht standen, nur milde Strafen erhielten. Viele am Holocaust Beteiligte – in Stutthof, Saporoschje und im Kaukasus – sind der Justiz entkommen. Nur ein SS-Wachmann mit dem mennonitischen Namen Fritz Peters scheint zum Tode verurteilt und hingerichtet worden zu sein. Gerechtigkeit hat nicht obsiegt; auch ist kein klares Empfinden für ein moralisches Urteil aus den Nachkriegsprozessen gegen die am Holocaust beteiligten Verbrecher hervorgegangen.

Anmerkungen

- * Die englische Fassung dieses Aufsatzes erscheint in *The Mennonite Quarterly Review*, Vol. LXXXIV, October 2010, S. 507–549 unter dem Titel *Mennonites and the Holocaust: From Collaboration to Perpetuation*.
- 1 Horst Gerlach, Stutthof und die Mennoniten, in: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 248.
 - 2 Hermann Kuhn (Hg.), Stutthof. Ein Konzentrationslager vor den Toren Danzigs, 2. Aufl., Bremen 2004, S. 6. Die Hälfte dieses Buches ist eine Darstellung der polnischen Historikerin Janina Grabowska: K. L. Stutthof: Ein historischer Abriss (S. 8–93). Die andere Hälfte besteht aus kurzen Berichten von Überlebenden aus verschiedenen europäischen Ländern. Die neueste und umfassendste Darstellung des Konzentrationslagers Stutthof ist in der neunbändigen Reihe veröffentlicht, die von Wolfgang Benz und Barbara Distel herausgegeben wurde: Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager, Bd. 6: Natzweiler, Groß-Rosen, Stutthof, München 2007. Der Abhandlung über Stutthof stammt von Danuta Drywa (S. 477–529).
 - 3 Meir Buchsweiler, Volksdeutsche in der Ukraine am Vorabend und Beginn des Zweiten Weltkriegs – Ein Fall doppelter Loyalität?, Gerlingen 1984, S. 383. Vgl. zum Verhältnis zwischen Juden und Deutsche ebd., S. 233–243, zu Ukrainedeutschen und Juden während der Besatzungszeit ebd., S. 364–384 und zu den Mennoniten ebd., S. 367. – S. auch: Robert Gellately, *Backing Hitler. Consent and Coercion in Germany*, New York 2002. Gellately meint, daß die meisten Deutschen, trotz fortwährender Behauptungen einer Massenamnesie, ein ziemlich klares Bild von dem Ausmaß der Greuelthaten und Aktivitäten der Gestapo und SS im Verlauf und Zuschnitt des Holocaust hatten.
 - 4 Colin Neufeldt, Separating the Sheep from the Goats. The Role of Mennonites and Non-Mennonites in the Dekulakization of Khortitsa, Ukraine (1928–1930), in: *Mennonite Quarterly Review* 83, 2009, S. 221–291.
 - 5 Colin Neufeldt, The Flight to Moscow, 1929. An Act of Mennonite Civil Disobedience, in: *Preservings* 19, Dez. 2001, S. 35 ff.
 - 6 Peter Letkemann, Mennonite Victims of the ›Great Terror‹, 1936–1938, in: *Journal of Mennonite Studies* 16, 1998, S. 33–58, Zitat: S. 37.
 - 7 Robert Conquest, The Harvest of Sorrow. Soviet Collectivization and the Terror-Famine, New York 1986, S. 199; s. den Rest seines Kapitels über »The Churches and the People«, S. 199–213, in dem ein früher und noch brauchbarer Überblick über die antireligiöse Kampagne und Politik der Sowjets gegeben wird.
 - 8 Zur umfassenden und ebenso breit angelegten wie tiefgehenden Diskussion über die sowjetische Religionspolitik s. das ausgezeichnete Kompendium von Sabrina Petra Ramet (Hg.), *Religious Policy in the Soviet Union*, New York 2005, dort bes. Philip Walters, A Survey of Soviet Religious Policy, S. 3–30. Eines der bedeutendsten Themen dieses Buches ist der Prozeß, mit dem versucht wurde, die sowjetische Gesellschaft in eine vom Atheismus beherrschte zu verwandeln. S. auch das wichtige Kapitel von Walter Sawatsky, Protestantismus in the USSR, der sich vor allem mit der Nachkriegszeit beschäftigt.
 - 9 Neufeldt, Separating (wie Anm. 4), S. 224 f.
 - 10 Ebd., S. 254.
 - 11 C. F. Klassen, Die kirchliche Entwicklung in Rußland, Jan./Febr. 1949, Center for Mennonite Brethren Studies, Winnipeg, C. F. Klassen Papers, File 12. – J. A. Neufel, Die Religion im heutigen Rußland, 7. Febr. 1951, Archives of the Mennonite Church-Newton (fortan: AMC-N), S. A. I 100.

- 12 Neufeldt, Separating (wie Anm. 4), S. 238.
- 13 Ebd., S. 221 f.
- 14 Zit. nach der ursprünglichen Geschichte, in: Der Bote, in: ebd., S. 272, 291.
- 15 Zum Kontext dieses Problems s. den Überblick von Edgar Deibert, Sowjetdeutsche zwischen Hitler und Stalin. Deutsche in der UdSSR 1900–1950, Marburg 2009.
- 16 Gerlach, Stutthof (wie Anm. 1), S. 246 f. – Nach dem Krieg wurde SS-Scharführer Heinz Löwen zu fünf und SS-Unterscharführer Johannes Görtz zu acht Jahren Gefängnis verurteilt. Es gab noch mehrere andere Wachleute mit offensichtlich mennonitischen Namen. Aufgrund der zahlreichen Veränderungen im Einsatz der Wachleute sind die Listen, die über sie Auskunft geben, selbstverständlich unvollständig. S. auch Kuhn, Stutthof (wie Anm. 2), S. 95 ff.
- 17 Gerlach, Stutthof (wie Anm. 1), S. 244. – The Holocaust Chronicle: www.holocaust-chronicle.org/index.html; www.ushmm.org/wlc/article.php?ModuleId=10005197; www.ihr.org/jhr/v16/v16n5p-2_Weber.html.
- 18 Zu Bildern der Gaskammer in Stutthof s. die Internetseiten des U. S. Holocaust Memorial Museums und des Polnischen Stutthof-Museums. Verneiner des Holocaust gehen heute so weit, zu behaupten, daß die Gaskammern in Stutthof nichts anderes als Entlausungsräume gewesen seien, s. Jürgen Graf und Carlo Mattogno, Das Konzentrationslager Stutthof und seine Funktion in der nationalsozialistischen Judenpolitik, Hastings 1999, s. auch die Rückseite des Einbands der englischen Übersetzung (2003). – Horst Gerlach leugnet nicht den Holocaust, er sieht aber die Funktion des Krematoriums in Stutthof nicht als Teil der NS-Vernichtungsmaschinerie.
- 19 Gerlach, Stutthof (wie Anm. 1), S. 237. – Gerlach stützt sich für seine Angabe von 9504 Toten von Stutthof auf Angaben des Internationalen Suchdienstes in Arolsen/Waldeck aus dem Jahr 1974, ebd. S. 247. Diese Zahlen sind überholt. Die Angaben zur Zahl der Toten in Stutthof insgesamt reichten von weniger als 60 000 bis zu mehr als 80 000. Das US Holocaust Memorial Museum in Washington gibt auf seinen Internet-Seiten die Zahl von »mehr als 60 000« Toten an (<http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005197>). Vgl. auch unten das Zitat in Anm. 32.
- 20 Hermann Kaienburg, Die Wirtschaft der SS, Berlin 2003, S. 516–518. Diese Darstellung bestimmt oft die Schilderung der Lagerverhältnisse in diesem Aufsatz.
- 21 Kaienburg, Wirtschaft (wie Anm. 20), S. 516–529, 752–760, 916–921.; <http://jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/stutthof.html>.
- 22 Zu den Unterschieden zwischen einem Arbeitslager und einem Vernichtungslager s. das faszinierende neue Buch von Christopher Browning, Remembering Survival. Inside a Nazi Slave-Labor Camp, New York 2010.
- 23 www.holocaustresearchproject.org/othercamps/stutthof.html.
- 24 Wolfgang Benz und Barbara Distel, Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager, Bd. 1: Die Organisation des Terrors, hg. von Angelika Königseder, München 2005, S. 13 ff.
- 25 Kaienburg, Wirtschaft (wie Anm. 20), S. 518 f. – Michael Thad Allen, The Business of Genocide. The SS, Slave Labor, and the Concentration Camps, Chapel Hill, North Carolina, 2002, S. 183. – Zur Zwangsarbeit von Juden außerhalb der SS-Kontrolle s. Wolf Gruner, Jewish Forced Labor Under the Nazis. Economic Needs and Racial Aims, 1938–1944, New York 2006, S. 3–102.
- 26 Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 1 (wie Anm. 24), S. 39.
- 27 Allen, Business (wie Anm. 25), S. 140. – Kaienburg, Wirtschaft (wie Anm. 20), S. 519 f.

- 28 Benz/Distel, *Ort des Terrors*, Bd. 1 (wie Anm. 24), S. 38.
- 29 Kaienburg, *Wirtschaft* (wie Anm. 20), S. 521–524. – Benz/Distel, *Ort des Terrors*, Bd. 6 (wie Anm. 2), Stutthof, S. 477–529.
- 30 Jonathan Wiesen, *German Industry and the Third Reich: Fifty Years of Forgetting and Remembering*, in: *Dimensions of Holocaust Studies*, 13:2, 2000. S. auch ders., *West German Industry and the Challenge of the Nazi Past, 1945–1955*, Chapel Hill, North Carolina, 2001; Kaienburg, *Wirtschaft* (wie Anm. 20), bes. S. 516–528, 753–760, 916–919.
- 31 Yves Beon, *Planet Dora. A Memoir of the Holocaust and the Birth of the Space Age*, hg. von Michael J. Neufeld, Boulder, Col., 1977.
- 32 Peter Lande, *A Major New Source of Data, Valuable Yet Frustrating*, in: Avotaynu 13, Sommer 1997, S. 299–305. Eine große Sammlung von Informationen über Häftlinge, Wachleute, Verwalter und die Geschichte des Lagers, dokumentiert von United States Holocaust Memorial Museum (Stutthof Museum). S. auch Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2). Danuta Drywa faßt die Zahlen der Toten von Stutthof zusammen: »Die Gesamtzahl der Opfer des Konzentrationslagers Stutthof beträgt zwischen 63 000 und 65 000 Personen. Darin sind sowohl die 41 500 Häftlinge enthalten, die von 1939 bis 1945 im Stammlager und in den Außenlagern ums Leben kamen, als auch die 21 500 (von etwa 23 500) Menschen, die auf den Todesmärschen oder bei der Evakuierung auf den Schiffen starben. Ungefähr 43 Prozent der Opfer waren Juden. In der Zeit von September 1939 bis Mai 1945 starben 28 000 jüdische Häftlinge des Konzentrationslagers Stutthof, die meisten von ihnen, 27 000, zwischen Juli 1944 und dem 8. Mai 1945« (in Benz/Distel, *Ort des Terrors*, Bd. 6 [wie Anm. 2], S. 520). »Im Laufe der fast sechs Jahre seines Bestehens wurden im Konzentrationslager Stutthof insgesamt etwa 110 000 Häftlinge registriert« (ebd., S. 494), von denen sich aufgrund von etwa 70 000 Archivalien mit zusammen rund 300 000 Dokumenten etwa 90 Prozent namentlich ermitteln lassen (ebd., S. 522).
- 33 Kaienburg, *Wirtschaft* (wie Anm. 20), S. 524 f. – Benz/Distel, *Ort des Terrors*, Bd. 6 (wie Anm. 2), S. 499–502. – Der Abschnitt über die Tötungen im Lager ist überschrieben mit »Sonderaktionen«. Umfassender Bericht über alle Todesmärsche s. Benz/Distel, *Ort des Terrors*, Bd. 1 (wie Anm. 24), S. 296 ff.; vgl. auch den Aufsatz von Daniel Blatman, Rückzug, Evakuierung und Todesmärsche, 1944–1945, in: Wolfgang Benz und Barbara Distel, *Der Ort des Terrors*, Bd. 3: Sachsenhausen, Buchenwald, München 2006 S. 298 ff. und sein demnächst erscheinendes Buch: *The Death Marches. The Final Phase of Nazi Genocide*, Cambridge, Mass., 2011.
- 34 Ausgezeichneter Überblick: Peter J. Klassen, *A Homeland for Strangers. An Introduction to Mennonites in Poland and Prussia*, Fresno, Cal., 1989.
- 35 Das Museum Stutthof hat freundlicherweise grundlegende Informationen über diese ehemaligen Wachleute zur Verfügung gestellt. Ich danke Anna Chinc und besonders Danuta Drywa für ihre Hilfsbereitschaft. – Danuta Drywa an Gerhard Rempel, Nasz. Znak: DD-4371/10, 22. Febr. 2010. – Es könnten noch viel mehr Mennoniten im Dienste Stutthofs oder einem seiner Nebenlager gewesen sein, deren Namen und Religionszugehörigkeit wegen des Wechsels der Wachen nicht registriert wurden.
- 36 Horst Gerlach ist der Meinung, daß diese Personen allein auf der Grundlage der Familiennamen Mennoniten waren. So führt er einen ungenannten SS-Offizier vom Stutthof-Kommando an, der seine britischen Eroberer darüber informierte, daß er Mennonit sei. Niemand war in der Lage, seine Aussage zu widerlegen, nicht in die Greuelthaten und Mißhandlungen verwickelt gewesen zu sein. Gerlach entnahm den Interviews auch, daß zwei weitere ungenannte Mennoniten als Wachleute Dienst getan hatten. Einer von ihnen hatte

- um Versetzung an die Front gebeten, weil er sich als Wachmann langweilte. Bald danach fiel er im Fronteinsatz. Ein anderer Wachmann wurde nach Stutthof überstellt, um in der Nähe seines kranken Vaters zu sein. Gegen ihn wurde nach dem Krieg nicht Anklage erhoben (Gerlach, Stutthof [wie Anm. 1], S. 246 f.).
- 37 1939 existierte die Waffen-SS noch nicht. Es gab nur die zivile SS. Als H. Himmler 1936 die nationale Polizei unterstellt wurde, ging er daran, die SS mit der allgemeinen Polizei zu kombinieren.
- 38 Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2), S. 12.
- 39 Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 6 (wie Anm. 2), S. 653. – Die Information, auf die sich das Zitat gründet, stammt aus: Marek Orski, Czesi, Slowacy I Ugoslowianie w KL Stutthof, Gdansk 1997, S. 82–86; s. ders., Hopehill Filia obozu koncentracyjnego Stutthof w Nadbrzeżu [Hopehill. Das Außenlager des Konzentrationslagers Stutthof in Reimannsfelde], Danzig 1994.
- 40 Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 6 (wie Anm. 2), S. 653–656. – Browning, Remembering (wie Anm. 22), S. 270 ff. Es überrascht, daß nur zwei Prozent von 3000 Personen des Wachkontingents vor Gericht gestellt wurden (Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 6 [wie Anm. 2], S. 657 Anm. 13), und Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2), S. 93. Die Größe des Wachkontingents variierte im Laufe der Zeit nach der Anzahl der Häftlinge.
- 41 Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 6 (wie Anm. 2), S. 691 ff., Zitat S. 693.
- 42 Ebd., S. 623 f.
- 43 Isabell Sprenger und Walter Kumpmann, Groß-Rosen – Stammlager, in: Benz/Distel, Ort des Terrors, Bd. 6 (wie Anm. 2), S. 271.
- 44 Benz/Distel, Der Ort des Terrors, Bd. 3 (wie Anm. 33), S. 494. – Wolf Gruner, Jewish (wie Anm. 25), S. 33 Anm. 10.
- 45 Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2), S. 30.
- 46 Kuhn, Stutthof (wie Anm. 2). – Zu den Außenlagern, die hier kurz beschrieben werden, vgl. vor allem Marek Orski, Filie obozu koncentracyjnego Stutthof w latach 1939–1945, Gdansk 2004.
- 47 Drywa, Stutthof (wie Anm. 2), S. 534. Penner beschäftigte auch Stutthof-Häftlinge auf dem eigenen Hof in Marienau; s. ebd., S. 693.
- 48 Ebd., S. 791.
- 49 Ebd., S. 631 f.
- 50 Ebd., S. 633.
- 51 Mennonitische Bauern hatten wohl eine höher stehende Arbeitsmoral als die polnischen Häftlinge. – Ebd., S. 764 f.
- 52 Ob dies derselbe »Landwirt Eduard Reimer« ist, der 1943 in den Quellen als derjenige erscheint, der von der Zwangsarbeit reichlichen Gebrauch machte, ist nicht klar. S. ebd., S. 633, und Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2), S. 54.
- 53 Drywa, Stutthof (wie Anm. 2), S. 658.
- 54 Ebd., S. 759.
- 55 Ebd., S. 708.
- 56 Ebd., S. 650.
- 57 Ebd., S. 753.
- 58 Ebd., S. 665.
- 59 Gerlach, Stutthof (wie Anm. 1), S. 242 f. – Die beste Untersuchung dazu schrieb kürzlich Marek Orski: Niewolnicza praca więźniów obozu koncentracyjnego Stutthof w latach 1939–1945 [Sklavenarbeit von Häftlingen des Konzentrationslagers Stutthof in den Jahren 1939–1945], Danzig 1999.

- 60 Gerlach, Stutthof (wie Anm. 1), S. 244.
- 61 Zur Liste der Gesellschaften und Beschreibung des Programms s. <http://jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/germanco1.html>; s. auch http://religious-tolerance.org/fin_nazi.htm. Vgl. auch Allen, Business (wie Anm. 25).
- 62 Grabowska, Stutthof (wie Anm. 2), S. 54.
- 63 Ebd., S. 30, S. 54.
- 64 Ebd., S. 52–55. – Drywa, Stutthof (wie Anm. 2), S. 511 f., 517; s. auch James D. Yoder, *Black Spider over Tiegenhof*, Scottdale, Pa., 1995, ein Roman über die Hitlerjugend in einem mennonitischen Ort.
- 65 S. die Schriften folgender Autoren: Anna Sudermann, Helen Wiens, Alexander Rempel, Martin Dean, Steve Schroeder, Karel Berkhoff, John D. Thiesen, B. H. Unruh. Die Auffassung, ein enthusiastischer Verteidiger des Nationalsozialismus und nicht zugleich ein Komplize der Völkermordaktionen seiner Agenten wie der Einsatzgruppen zu sein, kann heute nicht mehr überzeugen. Die SS wurde als eine kriminelle Organisation in Nürnberg verurteilt. Zahlreiche Mennoniten waren Mitglieder der SS und haben der einen oder anderen Gliederung dieser elitären Tötungsmaschinerie angehört.
- 66 Kroker, dessen Familie in Newton, Kansas, lebte, arbeitete zu dieser Zeit für Himmlers Volksdeutsche Mittelstelle in Berlin. Gleich nach dem Ende des Krieges, im Sommer 1945, versuchte er, russischen Mennoniten zu helfen, der Repatriierung nach Rußland und Sibirien durch die sowjetische Besatzungsmacht zu entkommen. Der Verfasser erforscht gerade die Biographie Krokers für sein geplantes Buch über russische Mennoniten: »Dove and Swastika: Russian Mennonites under Nazi Occupation«.
- 67 John J. Kroker, zufällige Notiz, 4. April 1944, Kroker Papers, Ms. 501, Box 14, AMC-N.
- 68 Ebd.
- 69 Leute vom Sicherheitsdienst (SD), die nicht zu schießen brauchten, gab es, aber sie haben keine Auswirkung auf die Hinrichtungen gehabt. – Christopher R. Browning, *Nazi Policy, Jewish Workers, German Killers*, Cambridge, Engl., 2000, S. 169. Der SD war die Sicherheitsorganisation der SS.
- 70 John J. Kroker, Bericht vom Lager Tschbiemanowsky, 21. Dez. 1944, Kroker Papers, Box 14, AMC-N.
- 71 Die Erzählung Maria Penners, Kroker Notizen, 10. Sept. 1945, Kroker Papers, Box 14, AMC-N. Obwohl dieser Bericht nicht direkt von mennonitischer Komplizenschaft handelt, zeigt er doch, daß mennonitische Flüchtlinge, denen es selber schrecklich erging, Holocaustaktionen während der schreckerfüllten Todesmärsche gegen Ende des Krieges mit ansehen konnten. Sie mögen früher Kollaborateure der Nazis gewesen sein, doch nun wurden ihnen der verderbliche Einfluß und das Böse klar, das hier am Werk war. Davon legte Maria Penner ein Zeugnis ab und schreckte nicht davor zurück, das auszusprechen.
- 72 Omer Bartov hat kürzlich in einem Aufsatz die Aufmerksamkeit auf die gründlich vergessenen Boder-Interviews gelenkt: »Eastern Europe as the Site of Genocide«, in: *The Journal of Modern History* 80, Sept. 2008, S. 557–593. David Boder fand zwei mennonitische Flüchtlinge in den Funk-Baracken in München und interviewte sie über ihre Kenntnis von Verfolgung und Völkermord: Anna Braun und Julius Kliewer (Klüver) von der Alten Kolonie. S. <http://voices.iit.edu/index.html>.
- 73 Anna Sudermann, *Lebenserinnerungen 1893–1970*, Winnipeg, Man., 1970, S. 350–352. Zur Diskussion der anfänglich freundlichen Einstellung der russischen Mennoniten gegenüber dem Nationalsozialismus s. S. 343–345. Die unveröffentlichten Memoiren befinden sich im Mennonite Heritage Centre an der Canadian Mennonite University in Winnipeg.
- 74 Vgl. Susanna Toews, *Trek to Freedom: The Escape of Two Sisters from South Russia during*

World War II, Winkler, Man., 1976, S. 19. Sie schreibt: »We were governed by Germans for almost two years. Their army advanced far into Russia: the Caucasus, the Volga and to within 12 kilometers of Leningrad. They were sure victory was theirs. But how mistaken they were. In 1946–47 Germany was laid low, and will never rise again. How could such a system last? We observed the Germans in Russia, and saw their treatment of the Jews. They shot thousands upon thousands. It seemed incredible to us. We were forbidden to help any Jews. In the village of Nickolaidorf, a Jewish girl had managed to escape execution. We thought, surely, this girl would be spared. She was not. The S.S. commander came to investigate. 'There's a Jewess left somewhere in this area.' She was soon apprehended. After a brief release, she was again taken. She was brought to a trench on the outskirts of the village. There she was shot to death, her body tumbling into the trench. Though she had been pleading that her life be spared, she was shown no pity. We were terribly upset by this incident. How we grieved for this girl, who grew up among us, and was now so brutally murdered. Many met the same fate. Could such a system survive and be blessed? Germany did fall. Unbelief reigns in Germany.«

- 75 Zur faszinierenden Geschichte des halbjüdischen Kindes s. Harry Loewen (Hg.), *Road to Freedom: Mennonites Escape the Land of Suffering*, Kitchener, Ont., 2000, S. 61 f. – John Sawatzky, *One Out of Three: How my Family and I Survived Russian Communism*, Mountain Lake, Minn., 1996.
- 76 »In southern Ukraine the remaining Jews were also ›liquidated‹ by the summer of 1942. In Kamenka, Cherkassy district, the local police participated in the shooting of more than one hundred Jews in March. On 29 May 1942 in Stalindorf, Kherson district, the remaining elderly Jews and Jewesses were rounded up and shot, after their men folk had been sent to work on the Dnieperpetrovsk-Zaporozhe highway in April. In the rayon town of Ustinovka the Gebietskommissar issued orders in June 1942 for about 30 Jews from the surrounding villages to be arrested and brought in to the local police station by the Gendarmerie and local Schutzmannschaft. Another 30 or so Jews were brought in from the nearby town of Bobrinets.« Martin Dean, *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–44*, New York, 2000, S. 83.
- 77 Anna Sudermann, *Lebenserinnerungen* (wie Anm. 73), S. 296–312. Auf diesen Seiten gibt Sudermann eine detaillierte und einsichtige Beschreibung und Analyse ihrer eigenen Haft und Verhöre. Dieser Abschnitt übertrifft alles, was ich über Verhörmethoden erfahren habe, die von der sowjetischen Geheimpolizei oder der Gestapo in dieser Angelegenheit angewandt wurden. Man fragt sich, wer von wem lernte, sobald es zu unmenschlichen und terroristischen Techniken gekommen war.
- 78 Der Platz in Melitopol ist in Interviews mit Augenzeugen bestätigt worden: Patrick Desbois, *The Holocaust by Bullets: A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1,5 Million Jews*, New York 2008, S. 75 ff.
- 79 Michael Gesin, *Holocaust: The Reality of Genocide in Southern Ukraine*, Ph. D. Diss., Brandeis University 2003, S. 259 f., s. auch ders., *The Destruction of the Ukrainian Jewry during World War II*, Lewiston, N.Y. 2006. Die endgültige Zahl der Getöteten in dem gesamten Verwaltungsdistrikt von Dnepropetrowsk entspricht ungefähr der Anzahl der Tötungen, wie sie in den Berichten der Einsatzgruppen angegeben wird. Gesin kam zu dieser Zahl, indem er die Gesamtsummen für die verschiedenen Städte und Orte, die er in den Dokumenten der Spezialkommission fand, addierte. Wie Gesin berichtet, ist Semyon Orlyanski unabhängig von ihm zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen. Alexander Rempel, der mit einer weniger klaren Quellenevidenz arbeitete, errechnete ebenfalls eine

- ähnliche Zahl wie Gesin. – Alexander Rempel, Ein Protest gegen die Judenvernichtung. Untersuchungen zur Frage nach der Beteiligung von Volksdeutschen aus dem Schwarzmeergebiet in der Ukraine an der Judenvernichtung während des II-ten Weltkrieges, Winnipeg 1984, MHC, Bd. 3440:3, Anhang, Karte 3.
- 80 Alexander Rempel, Protest (wie Anm. 79).
- 81 Helmut Krausnick, Hitlers Einsatzgruppen. Die Truppen des Weltanschauungskrieges, 1938–1942, Frankfurt/M. 1985, S. 166 f.
- 82 Alexander Rempel, Protest (wie Anm. 79), S. 7.
- 83 SD Ereignismeldung UdSSR Nr. 143 vom 8. Dezember 1941, Kopie im Mennonite Heritage Center, Alexander Rempel fonds, Bd. 3781; auch online und im U. S. National Archive.
- 84 Hinweise und Beweisstücke, die das Argument Alexander Rempels unterstützen, tauchen an ungewöhnlichen Orten auf. James Urry hat beispielsweise die Forschungsbestände Frank H. Epps noch einmal flüchtig durchgesehen und fand einen kleinen Edelstein – Kopien von drei Ausweisen der Einwanderungszentrale von der Art, wie John Kroeker sie in Lodz überprüft hatte. Ein Ausweis identifiziert einen gewissen Jakob Ediger, geboren am 29. Mai 1927 in Millerovo. Er gab selbst als Beruf »Mechaniker« an, auch das Datum seiner Naturalisierung durch die Einwandererzentrale mit dem 13. April 1944 an. »Von November 1941 bis 1943 war er bei der Sicherheitspolizei und dem Sicherheitsdienst Saporoschje als Hilfspolizist und von 1943 bis März 1944 beim Einsatzkommando 6B als SS-Mann. Foto vorhanden, (Einwanderer Zentrale).« – Conrad Grebel College Archive, University of Waterloo, Frank H. Epp Papers, Hist. Mss. 2.26.7 M. Exodus Res. Chap. 26.
- 85 Wilhelm Janzen, A Refugee Travels from Russia through Germany over Paraguay to Canada, unveröfftl. Lebenserinnerungen, Winnipeg, Man., Mennonite Heritage Center, o. J., S. 52 f. – Connie Braun, The Steppes are the Colour of Sepia: A Mennonite Memoir, Vancouver, B. C., 2008, S. 217 f. – Helen Wiens Franz, My Memoirs, Abbotsford, B. C., 1996, S. 15.
- 86 Dr. Kieling, Wehrmacht Field Command 676, Report about the Inspection of the Administration in Zaporozhia, 2. 11. 41, U.S. Holocaust Memorial Museum, RG-11.001M, Reel 92, Osobyi Archive Moscow records, 1932–1945. – Franz, Memoirs (wie Anm. 85), S. 15. Auch wenn sie sich auf das »Massaker von Saporoschje« nicht ausdrücklich bezieht, war es ihr durchaus bekannt. Ihre Behauptung, daß das in allen Dörfern geschah, wird von Stumpfs Dorfberichten bestätigt, die die Zahl der Juden genau vermerken, die dort vor der Invasion gelebt haben, und ihr Fehlen nach der Invasion. Es gibt zwei Situationsberichte der Einsatzgruppen, die hier angeführt werden können: Reichssicherheitshauptamt, Ereignismeldung UdSSR Nr. 135, besonders der Abschnitt, der von den Handlungen des Einsatzkommandos 6 berichtet, die am 5. Okt. 1941 begannen und sich auf das ganze Gebiet des Dnepr-Bogens erstreckten, einschließlich Saporoschje; und Ereignismeldung UdSSR Nr. 143, Abschnitt »Allgemeine Lage Saporoschje«. Originale im Bundesarchiv, Kopien im Mennonite Heritage Center (Winnipeg), Bd. 3423.
- 87 Dr. Kieling, Report. – Alexander Kruglov, Jewish Losses in Ukraine, 1941–1944, in: The Shoa in Ukraine: History, Testimony, Memorialization, hg. von Ray Brandon und Wendy Lower, Bloomington, Ind., 2008, S. 279 u. 284.
- 88 Viktor Klets, The Ukrainian Mennonite Population Under Nazi Occupation, Paper presented at the Molotschna Conference 2004: Mennonites and Their Neighbours, 1804–2004, Zaporoschje, Ukraine, 2. bis 5. Juni 2004. Viktor Klets hat dem Verfasser freundlicherweise eine Kopie zur Verfügung gestellt. Konferenzbericht s. Peter Letkemann, Molotschna 2004, in: Mennonite Quarterly Review 79, Jan. 2005, S. 109–120.

- 89 »So-called filtration (fil'tratsionnye) files consist of the extensive records involving repatriation verification after the Second World War (1944–1949) of individuals in enemy-occupied territories, those who were taken to Germany for forced labor, or ones who were incarcerated in concentration or displaced-person camps. This group of materials also includes extensive ›trophy‹ Nazi records or reports and analysis thereof, which were prepared after the war in connection with the campaign against alleged Volksdeutsche or other suspected Nazi sympathizers. Other groups of records include extensive files and reports on former imperial high officials, prerevolutionary police and penal officials, and White Army officers.« – International Institute of Social History Web site, ArcheoBiblioBase: Archives in Russia: C-6, Tsentral'nyi arkhiv Federal'noi sluzhby bezopasnosti RF (TsA FSB Rossii), <http://www.iisg.nl/~abb/rep/C-6.tab3.php>.
- 90 Shofar FTP Archive file consisting of the Reuters news story: Accused Nazi Collaborateur testifies that war is evil, 8. 12. 98; <http://www.nizkor.org/ftp.cgi/people-/ftp.py?people//r/eimer.jack/presswar-is-evil.980812>.
- 91 Ebd. – Eric C. Steinhart, The Chameleon of Trawniki: Jack Reimer, Soviet Volksdeutsche, and the Holocaust, in: *Holocaust and Genocide Studies* 23, 2009, S. 239–262, bes. S. 241 ff.
- 92 Kroeker an Hylkema, 7. März 1946, Kroeker Papers, Box 14, AMC-N; U.S. Department of Justice, Government Moves To Deport New York City Area Man For Involvement In Nazi Mass Murder Of Jews, 2. Mai 2005. E-Mail von James Urry an Gerhard Rempel, 20. 3. 2006.
- 93 Kroeker an Unruh, Lieber Onkel Benny, 11. April 1946, Kroeker Papers, Box 14, AMC-N. Die Richter und Rechtsanwälte, die mit diesem dreizehn Jahre langen Rechtsprozeß befaßt waren, wußten von der Kroeker-Verbindung nichts.
- 94 Steinhart, The Chameleon (wie Anm. 91), und Terry Martin's Rezension von: David G. Rempel u. Cornelia Rempel Carlson, *A Mennonite Family in Tsarist Russia and the Soviet Union, 1789–1923*, Toronto 2002, in: *Journal of Modern History* 78, März 2006, S. 271 f.
- 95 Wie ein mennonitischer Flüchtling C. F. Klassens Mitarbeiter, Peter J. Dyck, nach dem Krieg erzählte, als der einstige Dienst in der Waffen-SS seinen Antrag auf ein Visum nach Kanada zu sabotieren drohte, »natürlich sprechen wir Mennoniten immer die Wahrheit, wenn es paßt«. – Frank H. Epp, *Mennonite Exodus: The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution*, Altona, Man., 1962, S. 419.
- 96 Steinhart, The Chameleon (wie Anm. 91), S. 242 f. – Art. »Trawiki«, in: *Holocaust Encyclopedia*. – <http://ushmm.org/wlc/Article.php?lang=en&ModuleId=10007397> (5. Febr. 2010).
- 97 Ebd., S. 245, Anm. 70–74.
- 98 Die New York Times verfolgte den Fall sorgfältig und veröffentlichte darüber dreizehn größere Artikel in zwölf Jahren. Der Abschlußbericht von Dan Barry ist ein melodramatischer Bericht (»About New York: A Face Seen and Unseen on the Subway«). Er zeigt, wie »unassuming, unremarkable« Jack Reimer der Auslieferung nach Deutschland in letzter Minute entkam, indem er die Verwegenheit besaß, eines natürlichen Todes zu sterben. Barry beschwört ein Ethos, das den informierten Leser an Hannah Ahrendts Theorie von der »Banalität des Bösen« erinnern haben mochte. The New York Times, vom 7. Sept. 2005.
- 99 Ronald Sullivan, *U.S. Moves Against Man It Links to Death Camp*, in: The New York Times, vom 25. Juni 1992; s. auch die folgenden Artikel in The New York Times vom 10. Juli 1993, vom 2., 4., 9., 13., 14., 18., 19., 20. und 23. August 1998 sowie vom 9. Juni 2006. Zwei zerfetzte Seiten des Tagesbuchs, das ein deutscher Soldat damals in Trawniki schrieb, sprachen auch gegen Reimer. Es war erwiesen, daß Reimer während des Massakers in Trawniki war, doch was er wirklich in dem fraglichen Konzentrationslager tat, blieb ungeklärt. Das mag für den Richter McKenna ausgereicht haben.

- 100 Die Zeitungsgeschichten, die damals davon berichteten, benannten nicht das Land, in das er ausgewiesen worden war. Es könnten die Ukraine, Deutschland oder Polen gewesen sein. Diese Angelegenheit wurde vor das Berufungsgericht gebracht, aber die Entscheidung des niederen Gerichts wurde mit einem Schreiben der am Obersten Gericht assoziierten Richterin Sonia Sotomayor aufrecht erhalten. U.S. Court of Appeals for the Second District, United States vs. Jack Reimer, a/k/a Jakob Reimer, 27. Jan. 2004. – <http://caselaw.com/data2/circs/2nd/026286p.pdf>.
- 101 James Urry, E-Mail an Gerhard Rempel, 20. März 2005.
- 102 Zu Internierung und Migrationen im späten 19. Jahrhundert s. Hans Harder, *Das sibirische Tor. Vier Jahre Orenburger Zivilgefängenschaft, 1914–1918*, Stuttgart 1939.
- 103 George C. Browder, Notizen: Berlin Document Center/Bundesarchiv Berlin 1990, aus den Wiens-Beständen der Sammlungen zu »SS-Offiziere« und »Rasse- und Siedlungshauptamt der SS« (RuSHA). Für diese Hinweise danke ich Prof. Browder; s. auch George C. Browder, *Hitler's Enforcers: The Gestapo and the SS Security Service in the Nazi Revolution*, New York 1996. Das ist jetzt das anerkannte Standardwerk auf diesem Gebiet.
- 104 Zu den Entstehungsgründen dieser Einheit s. Grabowska, *Stutthof* (wie Anm. 2), S. 12. Heinrich Wiens scheint unter dem direkten Kommando des Sturmbannführers Max Pauly gestanden zu haben, dem späteren ersten Kommandanten des Konzentrationslagers Stutthof. Pauly und Wiens wurden beide zu dieser Zeit von der 71. Standarte zur Spezialeinheit des SD überstellt. Der schnelle Aufstieg von Wiens in der SS könnte auf die positiven Beurteilungen von Pauly zurückgehen.
- 105 Browder-Aufzeichnungen, Berlin Document Center/Bundesarchiv Berlin.
- 106 »Ic« steht in einer militärischen Einheit für den dritten Rang Generalstabsoffizier, der sich um die Sicherheit der Einheit zu kümmern hat.
- 107 Bundesarchiv Berlin/BDC/SSO und RuSHA-Bestände und Browder-Aufzeichnungen dazu; Andrej Angrick, *Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941–1943*, Hamburg 2003, S. 324. Angrick hat das Material des Berlin Document Centers nicht genutzt, mich aber stets großzügig mit biographischen Informationen versorgt. Angrick verfügt über spezielle Einzelheiten aus Berichten von den Aktivitäten der Einsatzgruppen und den Kriegsverbrecherprozessen nach dem Krieg, die auch Informationen über Wiens enthalten. Allerdings findet sich hier keine Information über das Leben von Wiens nach seiner Überstellung zur 14. Waffen-SS-Division im Januar 1945. Diese Division wurde in einigen Aktionen der letzten Minute in der Tschechoslowakei, Ungarn und besonders in Budapest eingesetzt. Wenn Wiens bei diesen selbstmörderischen Aktionen noch dabei war, könnte er in diesen Schlachten gefallen oder von den sowjetischen Truppen gefangen genommen worden sein; oder er könnte sie alle überlebt haben, in den Westen entkommen und in den Untergrund gegangen sein. Es wäre mühsam, ihn in einem der Internierungslager nach dem Kriegsende aufzuspüren, vor allem wenn er seinen Namen oder die Ausweispapiere geändert haben sollte.
- 108 Die Gerichtsakten von Krasnodar nennen ihn »Winz«. – *The People's Verdict: A Full Report of the Proceedings at the Krasnodar and Kharkov German Atrocity Trials*, New York 1944, S. 8. Der erste Prozeß wurde vom 14. bis 17. Juli 1943 vor dem Militärtribunal der Nordkaukasischen Front geführt. Die Angeklagten waren I. F. Kladow, I. F. Kotomtsev und andere. Die Verhandlungen im zweiten Prozeß fanden vom 15. bis 18. Dezember 1943 vor dem Militärtribunal der 4. Ukrainischen Front statt. Die Angeklagten waren Reinhard Retzlaff, Wilhelm Langheld und andere. Der einzige mennonitische Name, der in dem Dokument genannt wird, ist »Winz«. »Retzlaff« könnte auch ein mennonitischer

Namen gewesen sein, auch wenn das nicht bewiesen werden kann. Alexander Rempel scheint ein Exemplar dieses Buchs gesehen zu haben. Der diesbezügliche Abschnitt liest sich so: »Das Sonderkommando SS-10a war eine Strafeinheit der Gestapo von ungefähr 200 Männern. Der Führer dieses Sonderkommandos war Oberst Christmann, ein deutscher Gestapochef. Seine unmittelbaren Helfer bei der Tötung von Sowjetbürgern waren die deutschen Offiziere Rabbe, Boss, Sargo, Salge, Hahn, Erich Meier, Paschen, Winz und Hans Münster, die deutschen Armeearzte im Gefängnis und in der Gestapo Herz und Schuster und auch Offizielle der Gestapo, die Dolmetscher Jakob Eicks und Scherterlan« (S. 8). S. die exzellente Analyse dieser sowjetischen Prozesse und deren propagandistische Instrumentalisierung von Alexander Victor Prusin, »Fascist Criminals to the Gallows!«: *The Holocaust and Soviet War Crimes Trials*, December 1945–February 1946, in: *Holocaust and Genocide Studies* 17, Frühjahr 2003, S. 130. Als Alexander Rempel diesen Prozeß erwähnte und meinte, daß ein Mennonit darin verwickelt war, befand er offensichtlich auf der richtigen Spur.

- 109 Helmut Oberlander ist ein Kanadier, der in Kanada wegen Kriegsverbrechen vor Gericht gestellt wurde, nachdem er aus den USA ausgewandert war, er wurde aber niemals überführt oder ausgewiesen. Siehe Peter Worthington, *Citizenship at Risk*, in: *Toronto Sun*, 4. Mai 2006. Oberlander war ein Volksdeutscher (wohl kein Mennonit) aus der Umgebung von Saporoschje und gehörte Himmlers SD von 1941 bis 1944 an. Das SK 10a, schreibt Worthington, bestand aus mehr als 100 Männern, »die für die Vernichtung aller Personen in ihrem Gebiet verantwortlich waren, die vom Naziregime als »unerwünscht« galten, besonders Juden, Sinti und Roma (so genannte Zigeuner) [...] In einem Bericht nach Berlin erklärte die Einsatzgruppe D, daß »das jüdische Problem gelöst worden sei« in dem Gebiet, in dem der SD 10a damals operierte. Im Januar 1943 wurde Oberlander mit dem Kriegsverdienstkreuz Zweiter Klasse geehrt für seinen Dienst im SD 10a.« Der kanadische Minister für Einwanderung lege in seiner Zusammenfassung von Tatbeständen und Beweisen im Fall Oberlanders mehr Einzelheiten vor, als in allen anderen Fällen von Kriegsverbrechen vorgelegt worden waren, höchstwahrscheinlich weil das Ministerium Zugang zur reichhaltigen Sammlung von Dokumenten des U.S. Justizministeriums hatte – jene Dokumente, die für die Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse ausgegraben worden waren. So wußte das Gericht, daß »Oberlander 1924 geboren wurde und in Halbstadt aufgewachsen war, wie diese Stadt vor dem Zweiten Weltkrieg von den Volksdeutschen, d. h. Personen deutscher Herkunft in der südöstlichen Ukraine, genannt wurde. Seine Vorfahren haben dort seit 250 Jahren gelebt. Sie waren ursprünglich als Mitglieder einer deutschen mennonitischen (!) Gemeinde dorthin umgesiedelt.« – U.S. Department of Justice, *Accused Nazi Murderer Is Expelled from the United States*, 9. Mai 1995; http://www.usdoj.gov/opa/Pr_96/May95/261.txt.html.

- 110 Angrick, *Besatzungspolitik* (wie Anm. 107), S. 613.

- 111 »The development and production of the gas van constituted an intermediate stage between the mobile firing squad procedures of the Einsatzgruppen in Russia and the stationary gas chambers of the death camps in Poland in the Nazi attempt to murder the European Jews. The ancestry of the gas van, in both technology and personel, traced back to the euthanasia program aimed at mentally and hereditarily ill Germans that had been ordered by Hitler in 1939. The motive behind developing the gas van sprang from the desire to alleviate the psychological burden upon the firing-squad murderers, many of them middle-aged family men who were disturbed most of all by the endless shooting of women and children. And the most effective use of the gas van was in stationary camp

settings—above all, Chelmno (Kulmhof) in the Warthegau but also Semlin near Belgrade and Trostinez near Minsk—presaging the more sophisticated factories of assembly-line murder at the major death camps such as Treblinka and Auschwitz.« – Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution*, Teaneck, N. J., 1991, S. 57; s. auch Doris L. Bergen, *War and Genocide: A Concise History of the Holocaust*, Lanham 2003, S. 127, S. 175–178.

- 112 Müller war damit nicht zufrieden. Er erzählte seinen Mitkommandanten in den Einsatzgruppen während eines geselligen Beisammenseins im Offizierskasino, daß er das Erschießen der Juden gegenüber der lästigen Methode, sie in den Gaswagen zu töten, bevorzugte. – Angrick, *Besatzungspolitik* (wie Anm. 107), S. 614 f.
- 113 William Schroeder und Helmut T. Huebert, *Mennonite Historical Atlas*, 2. Aufl., Winnipeg, Man., 1996, S. 119.
- 114 Die gestohlenen Wertsachen wurden auf 5 Millionen Rubel Marktwert geschätzt.
- 115 Juden, die zum Christentum konvertierten, wurden in diesen Befehl eingeschlossen, aber Mischlinge und Familien, die unter die Kategorie 1 und 2 der Deutschen Volksliste (DVL) fielen, wurden zynischerweise darüber informiert, daß sie später nach eigenem Wunsch umgesiedelt werden könnten. – Angrick, *Besatzungspolitik* (wie Anm. 107), S. 617.
- 116 Sowjetische Quellen weisen darauf hin, daß dies der Platz gewesen sei, der sowohl für eine Hinrichtung der Juden von Kislovodsk als auch für die Juden von Pjatigorsk von Anfang an vorgesehen war. Der Zug sei angehalten worden, weil die Wachleute sich zunächst in dieser Region orientieren mußten, zumal der Zufahrtsweg der Züge anders war als der Straßenweg. – S. die Münchner Gerichtsakten, wie sie von Angrick, *Besatzungspolitik* (wie Anm. 107), S. 614 f. zitiert werden.
- 117 Es gibt eine technische, wenn auch grausame Beschreibung von den Gaslastwagen, in: *The Peoples' Verdict* (wie Anm. 108), S. 8 f.
- 118 Angrick, *Besatzungspolitik* (wie Anm. 107), S. 617 f.
- 119 Ebd., S. 619 f.

Übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

Mennoniten im ökumenischen Gespräch

RAINER W. BURKART

Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus

*Der Dialog zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Lutherischen Weltbund 2005 bis 2008**

Im Juli 2010 fand in Stuttgart ein »historisches Ereignis« statt. Der Lutherische Weltbund (LWB) nahm auf seiner Vollversammlung den Bericht der Internationalen Studienkommission des LWB und der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) offiziell entgegen und bat die Kirchen der MWK in einem bewegenden Akt um Vergebung für die historische Mittäterschaft bei der Verfolgung der Täufer als der geistlichen Vorfahren der Mennoniten. Die Verwerfungen der Täufer in den lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts hätten ebenso wie einzelne Gutachten lutherischer Theologen als theologische Legitimation und Wegbereiter für obrigkeitliche Verfolgung der Täufer gedient. Dies sei durch nichts zu rechtfertigen und widerspreche zutiefst sowohl der christlichen Botschaft als auch eigener lutherischer Grundüberzeugungen. Man erschrecke vor dem hohen Maß an Schuld und Versagen lutherischer Theologen des 16. Jahrhunderts.

Der Präsident des LWB, Bischof Mark Hanson von der evangelisch-lutherischen Kirche in Amerika leitete diesen Teil der Plenumsveranstaltung und forderte die Delegierten auf, zum Zeichen der Annahme des Berichts und der Unterstützung der Vergebungsbitte entweder in Stille aufzustehen oder zu knien. Für viele Kommentatoren der Veranstaltung war dieser Akt der eigentliche Höhepunkt der ganzen Vollversammlung.

Die Mennoniten nahmen diese Erklärung dankbar entgegen und entsprachen der lutherischen Bitte in ihrer Antwort durch den Präsidenten der MWK, Bischof Danisa Ndlovu von der Brüder-in-Christo-Kirche in Simbabwe, einer Mitgliedskirche der MWK. Ndlovu machte in seiner Antwort deutlich, daß auch die Mennoniten Grund zur Demut und zum Bekennen hätten. Die Mennoniten hätten die theologischen Beiträge der lutherischen Reformatoren oft auf deren hastig zusammengestellte Argumente gegen die Täufer reduziert. Auch seien sie immer wieder der Versuchung erlegen, die Tradition der täuferischen Märtyrer als Kennzeichen christlicher Überlegenheit zu rekla-

mieren und so eine Identität zu fördern, die in der Opferrolle verwurzelt ist. Daraus hätten sich bisweilen Selbstgerechtigkeit und Arroganz entwickelt, die den Blick für die eigenen Fehler verstellten.

Tränen der Reue und der Freude prägten das Bild dieser Veranstaltung. Denen, die nicht dabei sein konnten, ist die emotionale Seite dieses Geschehens schwer zu vermitteln. Bereits ein Jahr vorher war zu spüren, daß sich hier etwas sehr Bewegendes anbahnt. Der Generalsekretär des LWB, Pfarrer Dr. Ishmael Noko, dessen Mutter in der Brüder-in Christo-Kirche in Simbabwe aufgewachsen ist und die Taufe empfangen hat, war nach Asunción, Paraguay, zur Vollversammlung der MWK gekommen und hatte eine viel beachtete Ansprache gehalten. Bereits hier deutete er an, was von Seiten des LWB geplant war. Die Ansprache rührte die Zuhörer ungemein an, und es gab großen Beifall und »Standing Ovations«. Viele Teilnehmer drückten danach ihre Sympathie für den Dialog aus. Die Workshops, die sich damit befaßten, waren überfüllt. So durfte man gespannt sein, was in Stuttgart geschehen würde. Ob es Wirken des Heiligen Geistes war, daß zwei »Söhne täuferischer Mütter« gerade zu dieser Zeit in der Leitung der Weltbünde ihrer Kirchen standen? Vielen mag dieser Gedanke gekommen sein.

Das »Ereignis von Stuttgart« ist dabei allerdings nicht singulär zu betrachten. Daß es ein Problem zwischen Mennoniten und Lutheranern gibt, ist seit langem bewußt. Die Verwerfungen »Wiedertäufer« in der Confessio Augustana (CA, »Augsburgische Konfession«), des lutherischen Grundbekenntnisses von 1530, das bis heute für alle lutherischen Kirchen weltweit in Geltung ist, sind ein schmerzlicher Stachel in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Verworfen werden die Täufer unter anderem deshalb, weil sie lehren, »daß die Kindertaufe nicht recht sei« und daß der Dienst in der Obrigkeit, insbesondere der Soldatenberuf ebenso wenig von Christen geleistet werden solle wie der Eid. Daneben gibt es noch eine Reihe anderer Verwerfungen in diesem und anderen Bekenntnissen, aber die genannten betreffen die bis heute strittigen Fragen. Manche Verwerfungen waren allerdings auch bereits im 16. Jahrhundert das Ergebnis von Fehlinformationen über die zugegebenermaßen vielfältige Täuferbewegung.

Im Jahr 1980 feierten die lutherischen Kirchen weltweit das 450jährige Jubiläum ihres Grundbekenntnisses, das auch als Gründungsurkunde der lutherischen Kirchen verstanden wird, mit einem großen Fest in Augsburg. Die Jahre vorher waren geprägt von großen ökumenischen Aufbrüchen, gerade in Deutschland. So lud man auch die ökumenischen Partner ein mitzufeiern. Die deutschen Mennoniten nahmen die Einladung grundsätzlich an, erinnerten jedoch an die Verwerfungen in der CA und machten deutlich,

daß eine rechte Feierstimmung dabei bei ihnen nicht aufkommen wolle und daß sie Gespräche für nötig hielten. Der mennonitische Vertreter wurde daraufhin um ein öffentliches Grußwort bei der zentralen Feier auf dem Marktplatz von Augsburg gebeten, in dem er die Angelegenheit offen ansprechen konnte.

Die lutherische Seite hatte im Vorfeld bereits anerkannt, daß es Probleme gebe, und Gesprächsbereitschaft signalisiert.

Im Jahre 1984 kam es im Vorfeld der Mennonitischen Weltkonferenz in Strasbourg zu einer Reihe von Gesprächen zwischen Mennoniten und Lutheranern in Frankreich. Dieser Dialog mündete in eine gemeinsamen Erklärung zu den Verwerfungen und zu den heutigen Beziehungen, die trotz bestehender Lehrunterschiede gut seien.

In Deutschland kam es 1989 bis 1993 zu sogenannten »Kontaktgesprächen« zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG), die ebenfalls zu einer gemeinsamen Abschlusserklärung führten. Dieses Gespräch endete ebenso wie das in Frankreich mit einer Reihe von praktischen Vereinbarungen für das Miteinander vor Ort (Nutzung von Gebäuden, ökumenische Zusammenarbeit, Vertretung bei Beerdigungen und Trauungen, Patenamt, gastweise Teilnahme am Konfirmandenunterricht). Allerdings wurde hier ausdrücklich gegenseitige »eucharistische Gastbereitschaft«, also die gegenseitige Einladung zum Abendmahl beschlossen. Die Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hatte in den Jahren vorher vor allem mit Blick auf die Katholiken »alle getauften Christen« offen zur Teilnahme an evangelischen Abendmahlsfeiern eingeladen. Gleichzeitig stand aber im »Handbuch Religiöser Gemeinschaften«, das in regelmäßigen Abständen von der lutherischen VELKD herausgegeben wird, immer noch zu lesen, daß Mennoniten (aber auch andere täuferische Freikirchen) nicht an evangelischen Abendmahlsfeiern teilnehmen sollten, wie auch umgekehrt evangelische Christen nicht an Abendmahlsfeiern dieser Kirchen. Deshalb sah man sich im Anschluß an die Gespräche zu diesem Schritt genötigt, zumal das in weiten Teilen der lutherisch-mennonitischen Basis längst gängige Praxis war. So wurden zwei Abendmahls-gottesdienste gefeiert, einer in einer lutherischen Gemeinde in Hamburg und einer in der mennonitischen Gemeinde in Regensburg. Auch in diesen Gottesdiensten kam es bereits zu Schuldeingeständnissen und Vergebungsbitten auf der einen Seite und zur Gewährung von Vergebung und dem Eingeständnis eigenen Versagens auf der anderen.

Ursprünglich bestand die Hoffnung, daß der Dialog in Deutschland den Weg

zu einer Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft («volle Kirchengemeinschaft») zwischen beiden Kirchen bereiten könnte, wie sie beispielsweise zwischen den evangelischen Landeskirchen und der Evangelisch-methodistischen Kirche besteht. Daß dies sich so nicht erfüllte, lag daran, daß die mennonitische Seite sich nicht in der Lage sah, bei Übertritten von Menschen, die als Kinder getauft worden waren, in jedem Falle auf eine Taufwiederholung zu verzichten. Auch wenn es in der AMG in dieser Hinsicht keinen Zwang gibt, wollte man doch daran festhalten, daß viele Gemeinden hier die Gewissensentscheidung der Übertretenden für oder gegen eine Taufe achten.

Die Dialoge in Frankreich und Deutschland führten letztlich nicht zur Klärung der Frage, was denn das nun für das gesamt-lutherische Verständnis der eigenen Bekenntnisschriften und deren Interpretation heute bedeutet.

Ein weiterer Dialog in den USA (2001 bis 2004) führte zu der Bitte der lutherischen Seite an den LWB, die Bedeutung der Verwerfungen in den lutherischen Bekenntnisschriften auf internationaler Ebene zu bearbeiten. Diese Bitte fiel auch deshalb auf fruchtbaren Boden, weil es in der Zwischenzeit verschiedene Kontakte zwischen LWB und MWK in der Frage gegeben hatte und man auch dort diese Notwendigkeit sah. So kam es zur Einrichtung einer Internationalen Studienkommission beider Weltgemeinschaften. Diese sollte »gestützt auf die Ergebnisse vorangegangener nationaler Dialoge [...] (a) prüfen, ob die Verwerfungen der Täufer [...] die Mitgliedskirchen der Mennonitischen Weltkonferenz und verwandte Kirchen treffen, und (b) einen Bericht über die Ergebnisse [...] den leitenden Gremien [...] als Grundlage für eine Entscheidung und mit Blick auf eine mögliche offizielle Erklärung vorlegen«.¹

In dieser Kommission arbeiteten neben Vertretern aus den nationalen Dialogen auch Personen aus dem globalen Süden mit. Insgesamt bestand die Kommission aus zwölf Mitgliedern. Sieben Leitfragen bestimmten die Arbeit:² 1. Was genau waren die Lehren, die die Lutheraner verurteilten? 2. Wurden diese Lehren tatsächlich von den Täufern vertreten? 3. Gibt es (implizite?) Verwerfungen von Seiten der Täufer? 4. Werden die verworfenen Lehren von lutherischer Seite zwingend auch heute noch verworfen? 5. Wie ist die Haltung der täuferischen Kirchen heute? 6. Was können beide Seiten gemeinsam sagen in Bezug auf die in Frage stehenden Themen? 7. In welcher Weise genau haben die Verwerfungen oder deren Mißbrauch zur Verfolgung beigetragen?

Die Kommission traf sich viermal zu je einer Woche gemeinsamen Lebens und Arbeitens in Strasbourg. Man konzentrierte sich systematisch auf die einzelnen Verwerfungen in ihrem historischen Kontext. Die Feststellung der nationalen Dialoge, daß die Mehrheit der Verwerfungen der CA aufgrund

ihrer ungenauen Kenntnis und Wahrnehmung der Gegenseite in Wirklichkeit weder die Täufer des 16. Jahrhunderts, noch die heutigen Mennoniten treffen, bestätigte sich schnell. Lediglich die in den Artikeln CA IX (Taufe) und XVI (Verhältnis zu Gesellschaft, Obrigkeit und Gewalt) enthaltenen Verwerfungen wurden als Themen erkannt, die damals wie heute beträchtliche theologische Unterschiede zwischen beiden Kirchen enthalten. Weil »die Geschichte der Verfolgung und Marginalisierung der Täufer [...] die theologische Analyse und Diskussion [...] überlagerte [...] entschied sich die Kommission, gemeinsam die Geschichte der Beziehungen von Täufern und Lutheranern im 16. Jahrhundert zu schreiben.«³

Dieser Abschnitt stellt darum (nach einer Einführung) als Teil 2 die Mitte des schließlich erstellten Abschlußberichts dar. Er trägt den Titel *Die Geschichte des 16. Jahrhunderts gemeinsam erzählen: die lutherischen Reformatoren und die Verwerfung der Täufer*. Dieser Teil ist der umfangreichste (knapp 80 Seiten). Er beginnt mit den Anfängen der Reformation und der Entstehung der Täuferbewegung, fährt dann mit den lutherischen Reaktionen fort und schließt mit lutherisch-täuferischen Begegnungen in den 1550er Jahren sowie Reaktionen von Seiten der Täufer. Es ist das erste Mal, daß Mennoniten und Lutheraner ihre spannungsgeladene, von Verurteilung und Verfolgung geprägte Geschichte gemeinsam erzählen. Das alleine ist bedeutsam. Jeder, der einmal erlebt hat, wie es ist, wenn zwischen zwei Gruppen in einer Familie alte Spannungen herrschen, kann errahnen, was es bedeutet, wenn es gelingt, die Geschichte des Ursprungs und des Verlaufes dieser Spannungen gemeinsam zu erzählen. Das ist ein wichtiger Schritt hin zur Heilung. So ist es auch hier.

Dieser Abschnitt des Schlußdokuments wurde immer wieder in der Kommission diskutiert und verändert. Er ist ein erster, wichtiger Versuch, »zu beschreiben, was Täufer von lutherischen Obrigkeiten erlitten, und zu analysieren, wie lutherische Theologen in diesen Fragen argumentierten.«⁴

Es ging in den Gesprächen um den theologischen, sozialen, rechtlichen und politischen Kontext der Reformation, aber auch um die vielfachen sozialen und kirchlichen Veränderungen, die in den auf die Reformationszeit folgenden Jahrhunderten das jeweilige Verständnis und die Praxis der Taufe sowie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den beiden Kirchenfamilien bestimmten. Auch das heutige Verständnis wurde zwar systematisch beleuchtet, jedoch standen historischen Fragen gemäß des Auftrages durch die beiden Weltgemeinschaften im Vordergrund.

Die Kommission faßt in einem dritten Teil unter der Überschrift *Die Verwerfungen heute bedenken* zusammen, »was sie über die Verwerfungen [...]

sagen kann, die die Mennoniten nicht treffen, und sie beschreibt Probleme mit den beiden verbleibenden Kontroversbereichen.«⁵

Die immer noch bestehenden theologischen Differenzen im Bereich der Tauffrage und im Bereich des Verhältnisses von Kirche und Staat müssen in künftigen Gesprächen differenziert behandelt werden. Am Rande der Feierlichkeiten in Stuttgart wurde mit Vertretern der entsprechenden Kommission des LWB und anwesenden hochrangigen Vertretern des Päpstlichen Rates zur Förderung der Christlichen Einheit vereinbart, einen gemeinsamen lutherisch-katholisch-mennonitischen Dialog über die Taufe in biblisch-systematischer Hinsicht zu planen. Wenn dies gelänge, wäre das ein Novum in der Geschichte ökumenischer Dialoge. Man darf also gespannt sein.

Der letzte und vierte Teil des Berichts heißt *Die Vergangenheit erinnern, in Christus Versöhnung finden: Die Verwerfungen überwinden*.⁶ Hier wird zunächst von lutherischer Seite beschrieben und analysiert, wie die Vorgänge heute wahrgenommen und verstanden werden und wie darauf angemessen reagiert werden sollte. Hier sind dann auch die entsprechenden Empfehlungen an den LWB im Blick auf das Eingeständnis von Schuld und die Bitte um Vergebung zu finden, die schließlich durch die entsprechenden Gremien des LWB beschlossen wurden.

Das heißt es beispielsweise: »Lutheraner haben auch die dunklen Seiten im Denken und Wirken der Reformatoren anzusprechen [...] und wagen, um Vergebung für das Leid zu bitten, das ihre Vorfahren [...] den Täufern zugefügt haben, für das Vergessen oder Ignorieren dieser Verfolgung in den letzten Jahrhunderten und für alle unangemessenen, irreführenden und verletzenden Darstellungen von Täufern und Mennoniten, die lutherische Autoren bis heute [...] verbreitet haben.«⁷ Dem schließt sich eine mennonitische Beschreibung und Analyse an. Sie weist darauf hin, daß die mennonitische Betonung der täuferischen Märtyrergeschichte manchmal zu einem »kariaturhaften Verständnis der Reformatoren [...] geführt«⁸ habe. Auch wird anerkannt, daß einige Täufer eine Sprache gebrauchten, die die christliche Integrität ihrer Gegner in Zweifel zog oder sie gar mit dem Antichrist in Verbindung brachte.⁹ Gemeinsam beschreibt die Arbeitsgruppe am Ende des Berichtes die noch bestehenden Unterschiede zwischen beiden Kirchenfamilien in Fragen der Taufe und der Gewaltanwendung nicht nur als zu klärende Sachverhalte, sondern als jeweils wechselseitige Herausforderungen. Lutheraner und Mennoniten müssen »nach Antworten suchen, die in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes sind, die Einsichten der jeweiligen Traditionen berücksichtigen und die Komplexität der Welt [...] ernstnehmen.«¹⁰

Dem Abschlußbericht sind zwei Anhänge beigelegt. Zunächst ein Brief von 1536, der von Martin Luther, Philip Melanchton und Johannes Bugenhagen unterzeichnet ist mit dem Titel *Ob Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher bedenken zu Wittenberg*.¹¹ Und schließlich eine Auswahlbibliographie mit Sekundärliteratur.¹²

Wenn man die Entwicklung der lutherisch-mennonitischen Dialoge seit den 1980er Jahren verfolgt, ist die Frage berechtigt, warum denn immer noch nicht der Schritt von der Historie zur Gegenwart gegangen wurde, von der kirchengeschichtlichen Untersuchung hin zu systematisch-theologischer Arbeit. Aber das ist eine europäische Binnenperspektive. Für die weltweite Gemeinschaft der Christenheit ist dieser Dialog ein wichtiger Fortschritt. Zwei christliche Weltgemeinschaften aus der protestantischen Welt stellen sich hier miteinander ihrer gemeinsamen schmerzlichen Geschichte und suchen Wege der Versöhnung. Es ist klar, daß das manches verkompliziert, weil beide in sich recht vielfältig sind.

Als Mennoniten wissen wir, wie schwer es allein ist, die Position(en) »der deutschen Mennoniten« in bestimmten Fragen darzustellen und in der Ökumene zu vertreten. Ungleich schwieriger ist es natürlich, die Position(en) der verschiedenen Mennoniten in der MWK darzustellen und zu vertreten. Die Vielfalt ist immens. Dennoch ist es sinnvoll, diesen Weg zu gehen, weil es ansonsten zu ökumenischen Ungleichzeitigkeiten käme, die der Sache nicht dienlich sind. Natürlich soll ein Dialog wie dieser auch die lutherischen und mennonitischen Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt, die bisher noch keine engen Kontakte miteinander gehabt haben, ermutigen, miteinander zu reden und, wo immer möglich, in Zeugnis und Dienst zu kooperieren. Die Heilung der Erinnerungen scheint ein guter Weg zu sein. Wenngleich mittlerweile häufig von Versöhnung gesprochen wird und der Begriff sich anzunutzen droht, scheinen doch viele erwartungsvoll zu beobachten, wie gerade diese beiden Glaubensgemeinschaften hier agieren. Während der Vollversammlung des LWB in Stuttgart im Juli 2010 war das Thema ständig präsent, ob in den Grußworten nahezu aller ökumenischen Repräsentanten oder im Hauptreferat des (anglikanischen) Erzbischofs von Canterbury.

Es bleibt zu hoffen, daß der Dialog weiter Früchte trägt, für Lutheraner und Mennoniten, aber auch für andere, die diesen Weg beschreiten.

Rainer W. Burkart war Mennonitischer Co-Vorsitzender der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission 2005 bis 2008. Er widmet diesen Artikel dem Andenken an Professor Dr. Gottfried Seebaß, den ersten lutherischen Co-Vorsitzenden der Kommission, der 2008 verstorben ist.

Anmerkungen

- 1 Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission, Genf/Strasbourg 2010, S. 13.
- 2 Heilung der Erinnerungen, S. 15.
- 3 Heilung der Erinnerungen, S. 16.
- 4 Heilung der Erinnerungen, S. 17.
- 5 Heilung der Erinnerungen, S. 18 f.
- 6 Heilung der Erinnerungen, S. 103 ff.
- 7 Heilung der Erinnerungen, S. 115 f.
- 8 Heilung der Erinnerungen, S. 121.
- 9 Ebd.
- 10 Heilung der Erinnerungen, S. 124.
- 11 Heilung der Erinnerungen, S. 125 ff.
- 12 Heilung der Erinnerungen, S. 133 f.

Von neuen Büchern

Grenzen des Täuferniums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, hg. v. Anselm Schubert, Astrid von Schlachta und Michael Driedger (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 209), Heidelberg 2009, 432 S., kart.

Daß das Täufernium nach wie vor ein unerschöpfliches Thema für die Historiker ist, mag manche überraschen. Gibt es da wirklich noch etwas zu forschen? Wissen wir nicht schon genug über unsere täuferischen Vorfahren? Wenn man bedenkt, wie oft in mennonitischen Kreisen weltweit der Begriff »täuferisch« als Beschreibung zeitgenössischen Mennonitentums gebraucht wird, mag es erstaunen, daß es im Blick auf die Täufer noch immer viele Fragen gibt, die keineswegs geklärt sind. Wissen wir eigentlich, wer sie waren? Was meinen wir eigentlich, wenn wir heute den Begriff »Täufer/täuferisch« gebrauchen, sei es im Blick auf das 16. Jahrhundert oder als Beschreibung heutiger theologisch-konfessioneller Identität? Bezeichnet der Begriff eine klar faßbare historische oder gar theologische GröÙe oder beschreibt er nur je eigene theologische Wunschvorstellungen im Sinne von Idealen, deren Übereinstimmung mit der historischen Wirklichkeit aber eher schwer zu verifizieren sind?

Anselm Schubert und Astrid von Schlachta veranstalteten vom 23. bis 27. August 2006 in Göttingen eine Tagung, zu der vor allem jüngere Täuferforscher eingeladen wurden, ihre Arbeit vorzustellen, sich auszutauschen und Kontakte zu knüpfen. Die Beiträge der Teilnehmenden sind in der Sprache, in der sie dargebracht wurden (englisch oder deutsch), in diesem Band zusammengestellt.

Der Band gliedert sich in fünf große Abschnitte. Zuerst gehen Hans-Jürgen Goertz und Astrid von Schlachta methodologischen Fragen der nach. Goertz beschreibt dabei die Entwicklung der täufergeschichtlichen Forschung bis zur Gegenwart und setzt sich insbesondere mit der in den letzten Jahren laut gewordenen Kritik an der »revisionistischen Schule« auseinander, der er selbst angehört. In dieser Kritik wird teilweise vehement bestritten, daß die Entstehung der Täuferbewegung so vielschichtig war, wie beschrieben, und es wird – ähnlich wie früher zu Zeiten der »Bender-Schule« – wieder stärker eine theologische Einheit des Täuferniums angenommen. Am revisionistischen Ansatz wird unter anderem kritisiert, daß er stärker sozialgeschichtlich als theologisch ansetze. Dahinter steht eine grundsätzlichere Frage nach dem

Unterschied zwischen einer säkularen Geschichtsforschung und der Kirchengeschichtsforschung; eine höchst spannende Auseinandersetzung, bei der es allerdings offensichtlich auch diverse Mißverständnisse im Blick auf Einseitigkeiten gibt, die so nicht gemeint sind, und wo es auch Brückenschläge geben könnte.

Wer sich informieren will, was sich in der Täuferforschung seit Harold S. Benders »Anabaptist Vision« von 1944 getan hat, findet hier eine lebendige und engagierte Beschreibung der Debatte und der verschiedenen Ansätze sowie der gegenwärtigen Diskussion. Natürlich wird klar, daß der Autor selbst mitten in der Auseinandersetzung steht. Er bedauert ausdrücklich, daß die herausragende Vertreterin der Kritiker, die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind, nicht mit einem Beitrag vertreten ist. Auch Gerald Bieseker-Mast, der andere bedeutende Vertreter der Kritiker, kommt leider nicht mit einem eigenen Beitrag vor. Die Hintergründe werden nicht benannt. Das ist in der Tat schade und bezeichnet eine bedauernswerte Leerstelle. So bleibt nur das Referieren der divergierenden Positionen und die Beschreibung möglicher künftiger Perspektiven. Und das ist Goertz in seinem Aufsatz *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen* anschaulich gelungen.

Von Schlachta geht unter anderem der Frage nach, wie die Täufer sich nach innen oft sehr eindeutig und strikt äußerten, während sie sich nach außen oft pragmatisch gaben. Sie beschreibt, wie die jeweiligen politischen Akteure die sprachlichen Äußerungen der Täufer im 17. und 18. Jahrhundert rezipierten und darauf reagierten.

Der zweite Teil ist überschrieben mit »Konstruktionen von Täufertum« und stellt anhand verschiedener Einzelbeispiele dar, wie die Täufer von ihren Zeitgenossen gesehen wurden. Es kann gezeigt werden, daß die Frage nach der Mitte täuferischer Überzeugungen, auch und gerade angesichts der täuferischen Vielfalt, schon in der zeitgenössischen Rezeption gestellt wurde. Ellen Yutzy Glebe beschreibt den Fall eines hessischen Pfarrers, den man der Wiedertaufe beschuldigte, Alejandro Zorzin untersucht die Darstellung der Täufer in Sebastian Francks *Ketzerchronik* von 1531. Gary Waite referiert den Umgang der habsburgischen Behörden mit täuferischen Gruppen, und Adam Darlage stellt den Fall eines Ex-Hutterers im 16. Jahrhundert dar, der zurück zur katholischen Kirche konvertierte und sich über seine Gründe hierfür ausführlich äußerte, was von der katholischen Seite als willkommener Begründungsrahmen für ihre Sicht der Täufer benutzt wurde.

Im dritten Teil (Netzwerke und Kommunikation) werden die erstaunlich vielfältigen kommunikativen und sozialen Strukturen und Beziehungen zwischen

den verschiedenen täuferischen Gruppen aufgezeigt. Dabei widmet sich C. Arnold Snyder erneut den Quellen zu den Anfängen der Täufer in und um Zürich und kommt zu dem Schluß, daß auch Konrad Grebel zuerst ähnlich wie Hubmaier keineswegs eine separatistische Kirche im Sinne »freikirchlicher« Prägung im Blick hatte, sondern eher eine »volkskirchliche« Lösung nach dem Modell Hubmaiers in Waldshut. Erst nach dem Ende des Bauernkrieges habe er eine andere Richtung eingeschlagen, die dann in den *Schleitheimer Artikeln* ihren Niederschlag fand. Urs Leu geht der Rolle der sozialen Beziehungen (Verwandtschaft, Freundschaft, Dorfgemeinschaft) nach, und Päivi Räisänen zeigt die Bereitschaft der Täufer zu Kompromissen um des sozialen Zusammenhaltes willen auf. Mathilde Monge zeigt anhand von Täufern am Niederrhein, wie sehr die Vernetzungen untereinander das Überleben in Zeiten der Verfolgung sicherten. Martin Rothkegel beschreibt eine täuferische Gruppe in Mähren, die eng mit Pilgram Marpeck in Verbindung stand und eine länderübergreifende kirchliche Struktur als eigene Gruppe innerhalb des Täuferniums im gesamten süddeutschen Raum ausbildete.

Der vierte Abschnitt geht »Fragen der sozialen und kulturellen Praxis« nach und fragt nach symbolischen Handlungen, die einer jeweilige inneren Überzeugung eine äußere Form gaben. Thomas Kaufmann zeigt anhand der Frage nach der angemessenen Kleidung eine Konsequenz des Grundsatzes von Übereinstimmung von Lehre und Leben. Er weist nach, daß es bei den radikalen Reformatoren eine Tendenz gab, sich gegen die früher übliche Kleidung der Kleriker, aber auch der Gelehrten oder vornehmen Menschen für eine einfache Kleidung zu entscheiden. Katharina Reinholdt behandelt eine Gruppe in Thüringen, die von der traditionellen Täuferforschung immer als fragwürdiges Randphänomen betrachtet wurde, weil sie den außerehelichen Geschlechtsverkehr unter den Mitgliedern der Gruppe praktizierte. Dies wurde immer als nicht zu tolerierende, allzu freiheitliche Auffassung der Sexualität gesehen. Reinholdt weist nach, daß diese »Blutsfreunde« so wirklich »ein Leib in Christo« werden wollten und durch diese »Christierung« genannte Praxis damit die Feier des Abendmahls ersetzen.

Marion Kobelt-Groch geht der Frage nach, welche Bedeutung die Bestattung der Toten für die Täufer hatte. Dabei beschreibt sie nicht nur die Problematik der Bestattung Hingerichteter sondern auch die täuferische Reaktion auf die übliche Praxis oder Drohung von Seiten der in der Regel katholischen Friedhofs- und Beerdigungsmonopolisten, Täufern das Begräbnis auf ihren Friedhöfen zu verweigern. Ralf Klötzer setzt sich mit dem Täuferreich von Münster auseinander und weist nach, wie sehr dieses Unternehmen religiöse und gesellschaftliche Motive untrennbar miteinander vermischte. Er

beschreibt die sich daraus ergebenden Formen und symbolischen Handlungen wie etwa das Ältestenregiment oder das Königtum als Ausdruck der Hoffnung auf die kommende Christusherrschaft. Victor Thiessen beschreibt die Situation der Täufer in Ostfriesland, Mähren und dem Kraichgau, wo die kaiserliche Zentralgewalt weniger einflußreich war und die lokalen Fürsten Toleranz übten. Er macht deutlich, daß die Täufer sich in dieser Situation besser und früher als anderswo als fleißige und friedliche Untertanen beweisen konnten. Schließlich führt Piet Vissers Beitrag weit ins 18. Jahrhundert hinein und beschreibt den Mennonitenprediger Cornelius van Engelen als einen herausragenden Vermittler der Gedanken der Aufklärung in den Niederlanden.

Im letzten Teil »Aufgabenfelder der Täuferforschung« finden sich vier kürzere, aber nicht weniger prägnante Beiträge von James Stayer, Anselm Schubert, John D. Roth, und Michael Driedger, die jeweils Schneisen für die künftige Täuferforschung zu schlagen versuchen. Stayer geht dabei auf die aktuelle Diskussion zwischen dem revisionistischen Ansatz und seinen Kritikern ein und setzt sie in Beziehung zur Entwicklung der Täuferforschung seit den 1950er Jahren. Er sieht eine wachsende Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der Entwicklung des Täufer-Mennonitentums des 17. Jahrhunderts, das sich seinen Weg zwischen Anpassung und Absonderung suchte. Auch Schubert setzt sich noch einmal mit der Kritik an der revisionistischen Täuferforschung auseinander und plädiert für einen »kulturhistorischen« Ansatz, weil »die kulturellen Kontexte noch gar nicht ausreichend bekannt sind, in denen sich die Vielfalt religiöser oder sozialer Praktiken des frühen Täufertums entwickelte«. Roth weist auf die Vielfalt von zu bearbeitenden Themen hin und macht deutlich, daß die jüngere Generation von Täuferforschern in akademisch Positionen kommen muß, die ihnen den nötigen Rahmen für ihre Forschungen ermöglichen. Auch Driedger plädiert für eine Verstärkung der Forschungen über das 17. Jahrhundert und darüber hinaus und verweist auf die Situation in den Niederlanden und die frühen niederländischen Darstellungen der täuferischen Anfänge, die eine starke identitätsstiftende Rolle im niederländischen Mennonitentum hatten.

Wer waren die Täufer? Was bewegte sie? Wie verstanden sie sich selbst? Wo lagen die Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen täuferischen Gruppen, wo die Unterschiede zwischen ihnen? Gibt es eine theologische Mitte? Was ist (noch) täuferisch, was nicht (mehr)? Die alten Fragen bleiben immer noch spannend. Und – man glaubt es kaum – immer noch sind viele Quellen-schriften nicht bearbeitet oder ausgewertet.

Der vorliegende Band ist eine große Bereicherung. Dennoch gibt es auch

einige wenige kritische Anmerkungen zu machen: Tröstlich ist, daß auch ein derart professionelles Buch offenbar auf die Rechtschreibprogramme der Computer hereinfällt und mit »das« und »daß« durcheinanderkommt (so gleich zweimal auf S. 399). Schön ist ein Druckfehler auf Seite 295, wo in einer Anmerkung die bekannte Gruppe der Amsterdamer »Nacktläufer« zu »Nackttäufern« werden. Oder handelt es sich hier etwa um eine neue Form der »Konstruktion von Täufern« durch die revisionistische Schule? Ärgerlich hingegen ist, daß ein Anglizismus wie »Mennonitismus« (z.B. S. 402, 405) in einem deutschen Text steht und nicht durch das gebräuchliche »Mennonitentum« ersetzt wird. Grundsätzlich stellt sich auch die Frage, warum eigentlich nur Europäer und Nordamerikaner zu Wort kommen? Gibt es wirklich keine Täuferforscher und Täuferforscherinnen auf anderen Kontinenten? Hilfreich und informativ wären auch Kurzvorstellungen der einzelnen Autoren und Autorinnen gewesen.

Rainer W. Burkart

Thomas Kaufmann, Thomas Müntzer, »Zwickauer Propheten« und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation (Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 12), Mühlhausen 2010, 129 S., kart.

Wie der Titel dieser Abhandlung andeutet, unterzieht Thomas Kaufmann die Quellen, die von den »Zwickauer Propheten« und der weiteren Welt der »sächsischen Radikalen« berichten, zu der diese Propheten gehören, einer sorgfältigen kritischen Überprüfung.

Sein wichtigstes Ergebnis ist der Hinweis, daß ihre Bedeutung von der Forschung des 20. Jahrhunderts maßlos übertrieben worden war. Wie wir seit der bahnbrechenden Studie Siegfried Hoyers über *Die Zwickauer Storchianer – Vorläufer der Täufer?* (1986) wissen, war die Bezeichnung »Zwickauer Propheten« vor allem eine Projektion der Anliegen Philipp Melanchthons und Martin Luthers. Zu Recht hat Kaufmann den Akzent, den Hoyer auf Melanchthon gelegt hat, auf Luther verschoben. Wie Kaufmann anmerkt, verwandte Luther den Begriff »Zwickauer Propheten«, den er selbst geprägt hatte, nach 1521 und 1522 nicht mehr an, sondern zog ihm den weiteren Begriff der »Schwärmer« vor, mit dem er alle seine zahlreichen Gegner im reformatorischen Lager belegte. Kaufmann fährt fort: »Die Spärlichkeit der zeitgenössischen Belege für diesen Begriff, die sich auf den Zeitraum zwischen Januar und Mai 1522 beschränken, steht in einem bemerkenswerten Kontrast zu seiner vor allem durch (Paul) Wappler initiierten semantischen Erfolgs-

geschichte in der Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts, in der die ›Zwickauer Propheten‹ schließlich sogar den Rang eines lexikalischen Schlagwortes erhoben wurden« (S. 89 f.). In dieser Beziehung kann Wapplers Werk von 1908, *Thomas Müntzer in Zwickau und die ›Zwickauer Propheten‹* mit der Abhandlung Karl Holls über *Luther und die Schwärmer* (1923) verglichen werden, die der Polemik der Reformationszeit eine entstellende moderne wissenschaftliche Vitalität verlieh. Kaufmann prüft das Quellenmaterial zu den »Propheten«, das uns zugänglich ist, wie auch die Traditionen des späteren 16. Jahrhunderts, ebenso die Schrift Marcus Wagners, auf die zahlreiche Entstellungen in Wapplers Abhandlung zurückgehen.

Die Geschichte der »Zwickauer Propheten« beginnt mit Thomas Müntzers Übernahme einer Predigerstelle an St. Katharinen in Zwickau Ende 1520, wo er dem Tuchknappen Nikolaus Storch begegnete, dessen meisterlichen Umgang mit der Heiligen Schrift er von der Kanzel lobte. Nachdem Müntzer diese Stelle aufgeben mußte, reiste er in Gesellschaft Markus Stübners, eines Zwickauer Studenten, nach Böhmen. Im Dezember 1521 tauchten Storch und Stübner in Wittenberg auf und hinterließen einen beunruhigenden Eindruck bei Melanchthon, mit dem sie während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg sprachen. Storch beanspruchte unmittelbare Offenbarungen für sich, aber mehr als davon scheint Melanchthon von Stübners Herausforderung der Säuglingstaufe verstört worden zu sein, zumal Melanchthon selbst von Augustins Verteidigung der traditionellen Taufpraxis nicht überzeugt war. Im April 1522 besuchte Stübner noch einmal Wittenberg in Gesellschaft des radikalen Gelehrten Martin Cellarius. Im September 1522 kam auch Storch wieder nach Wittenberg, jetzt in Gesellschaft von Dr. Gerhard Westenburg. Beide trafen sich auch mit Luther, der inzwischen von der Wartburg zurückgekehrt war. Luther zeigte sich von Storchs Anspruch, Offenbarungen unmittelbar empfangen zu haben, nicht beeindruckt und war darüber enttäuscht, daß Storch daran, was ihn wirklich bewegte, nicht interessiert gewesen zu sein schien, nämlich an Stübners Kritik an der Säuglingstaufe. In seinen Schriften und Erinnerungen hatte Luther einige herabsetzende Bemerkungen über die selbsternannten »Propheten« unter den Laien zum Besten zu geben, vor allem wenn diese wie Stübner die hergebrachten Ordnungen der Kirche zu stören drohten. Bald nachdem er sein Amt als Pastor in Allstedt angetreten hatte, schrieb Müntzer im Juli 1523 an Luther, er distanzierte sich von Storch und Stübner und beteuerte, daß alle unmittelbaren Offenbarungen, die ihm widerfahren seien, an der Heiligen Schrift überprüft worden waren. Kaufmann beobachtet, daß Melanchthons Vorwurf, Storch hielte sich selbst für einen chiliastischen universalen Herrscher, ein

Erzeugnis des Bauernkriegs gewesen sei, und daß vor 1525 niemand auf die Idee gekommen sei, Storch auf diese Weise zu belasten. Kaufmann stellt alle Punkte, die die Bezeichnung »Zwickauer Propheten« insgesamt als gegenstandslos erweisen, so zusammen: »Im Fokus quellen- und überlieferungskritischer Analysen verflüchtigen sich der ›Zwickauer Propheten‹ zu einer relativ kurzlebigen häresiologischen Konstruktion, deren es seit der ›Erfindung‹ der ›Schwärmer‹ nicht mehr bedurfte [...] Dauerhaftere historische Wirkungen konnten von dem als ›Zwickauer Propheten‹ bezeichnete Personenkreis allein deshalb nicht ausgehen, weil sie keinerlei noch erkennbare Organisationsstruktur ausgebildet hatten, die Kohärenz ihrer religiösen und ideologischen Überzeugungen zweifelhaft war und die Intensität ihrer Aktivitäten und Interaktionen nach allem, was wir wissen, nicht über sehr vereinzelte Begegnungen mit außenstehenden Einzelpersonen oder Gespräche untereinander hinausging« (S. 91).

So hat diese Studie die Vorstellung von den Zwickauer Propheten als einer fest gefügten Gruppe aufgelöst, noch eindrucksvoller und überzeugender als die früheren Studien der Historiker in der Deutschen Demokratischen Republik. In zweierlei Hinsicht scheint Kaufmanns Skepsis jedoch nicht radikal genug gewesen zu sein: einmal im Hinblick auf die Apokalyptik und zum anderen im Hinblick auf die angeblichen vorreformatorischen Wurzeln der radikalen Laien in Zwickau. Mit Recht weist Kaufmann auf die Voraussagen des apokalyptischen Strafgerichts durch die Türken hin, Voraussagen, mit denen Müntzer beide deutsche Versionen seines Prager Sendbriefs abschloß. Außerdem spekuliert Kaufmann über die militanten Wirkungen, die dieses Gedankengebilde unter Müntzers Anhängern in Zwickau ausgeübt haben mochte. Es kann angenommen werden, daß die Forschung, die Müntzers Militanz schon sehr früh in dessen Karriere angesetzt hatte, in die Irre gegangen sei, angesichts seiner aufrichtigen Bemühungen, mit der kursächsischen Obrigkeit während seiner Allstedter Zeit zurecht zu kommen. Das bedrohliche Vordringen der Türken schien Ende 1521 tatsächlich ein apokalyptisches »Zeichen« gewesen zu sein. Doch darin brauchte nicht mehr als eine Orientierung an der von Gott vorherbestimmten Entwicklungsrichtung der Geschichte gesehen worden zu sein. Eine solche Sicht dürfte weder auf Seiten Müntzers noch auf Seiten der Zwickauer zwangsläufig ein Ausdruck persönlicher Militanz gewesen sein. Auch gibt es keinen Grund, einen mittelalterlichen Sektenhintergrund für Storchs »Konventikelchristentum« zu vermuten, auf das Müntzer Ende 1520 gestoßen war. Müntzerforscher, wie Kaufmann auch, waren sich dessen bewußt, daß Storch ein Mitglied des Corpus-Christi-Bruderschaft war, die sich um den Altar der Tuchknappen in der Kathari-

nenkirche gebildet hatte. Zweifellos hatte es Bemühungen um Kontakte zwischen den frühen Reformern und den böhmischen Hussiten und Waldensern gegeben. Aber im Falle Storchs wurden keine stichhaltigen Gründe, sondern nur sehr dürftige Spekulationen vorgebracht, die zu sagen erlaubten, er sei ein »lebendiger Zeuge der spätmittelalterlichen Ketzergeschichte« gewesen (S. 120). Kaufmanns Abhandlung ist Reinhard Schwarz gewidmet worden – sie ist jedoch nicht erfolgreicher darin, eine Verbindung zwischen den »Zwickauer Propheten« und mittelalterlichen Sekten herzustellen, als Schwarz es war, wenn er Verbindungen zwischen Thomas Müntzer und den Taboriten annahm.

Für die Täuferforschung im engeren Sinne stellt Kaufmann eine besonders wichtige Frage: »Stehen die ›Zwickauer Propheten‹ und Thomas Müntzer am Anfang des Täuferturns, insofern sie als früheste Vertreter der Forderung der ›Mündigentaufe‹ anstatt der Taufe der Unmündigen‹ in der Reformationszeit zu gelten haben [...]«? (S. 10) Kaufmann scheint diese Frage mit »Ja« zu beantworten; Harold S. Bender, Peter Matheson und ich würden sie mit »Nein« beantworten. Kaufmann weist mit Recht darauf hin, daß Stübners Ansichten über die Taufe Thomas Müntzers Beschäftigung mit diesem Thema während seiner Zwickauer Tätigkeit widerspiegeln. Dann meint Kaufmann weiter, daß für Müntzer eine Position charakteristisch gewesen sei, in der er »(zwar) die [...] Kindertaufe in der liturgischen Praxis nicht einfach aufgab, aber doch die Taufe in einem erinnerungsfähigen Alter von sechs bis sieben Jahren für das Richtige hielt« (S. 81). Wenn eine »relativ traditionelle, doch vereinfachte Praxis der Kindertaufe« in der *Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt* vorgeschlagen wurde, wie Peter Matheson feststellte, und Müntzer Ende 1524 anlässlich eines Besuches in Basel Johannes Oekolampad erzählte, daß er auch weiterhin Kinder taufe, ist doch schwer zu sagen, wann er die Überlegungen zur Taufe mit sechs oder sieben Jahren, die unter seinen Papieren gefunden wurden, in die Praxis umgesetzt worden sein sollten. Zweifellos dachte Müntzer, daß die Auswechslung der Taufe erwachsener Katechumenen durch die Taufe von Kindern dazu beitrug, den Verfall der christlichen Kirche in ihrer frühen Geschichte herbeizuführen, indem die Kirche auf einen leeren Zeremonialismus festgelegt wurde. Uns fehlt aber jeder ernstzunehmende Beleg dafür, daß er glaubte, dieses Problem in seiner Zeit durch eine Veränderung des Taufalters beheben zu können.

James M. Stayer

Günter Vogler (Hg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald
(Historische Mitteilungen im Auftrage der Ranke-Gesellschaft, Beiheft 69),
Franz Steiner Verlag Stuttgart 2008, 526 S., kart.

Die Region zwischen Harz und Thüringer Wald gehörte im April und Mai 1525 zweifellos zu den zentralen Landschaften des Bauernkrieges. Der Berliner Historiker Günter Vogler, der seit den 1970er Jahren gewichtige Beiträge zur Erforschung und Interpretation des Bauernkrieges vorgelegt hat, vereinigt in dem von den Mühlhäuser Museen geförderten neuen Sammelband 27 Beiträge von ausgewiesenen Sachkennern, die sich mit den Voraussetzungen (Reinhard Jonscher, Günter Vogler), den Ereignissen und Aktionen (Günter Vogler, Gerhard Günther, Johannes Mötsch, Dieter Stievermann, Thomas T. Müller, Siegfried Bräuer, Volkmarr Joestel, Siegfried Hoyer), den Akteuren (Günter Vogler, Thomas T. Müller, Ludwig Rommel, Siegfried Hoyer, Volker Graupner, Siegfried Bräuer), speziellen Aspekten (Rainer Wohlfeil, Hans-Jürgen Goertz, Volker Graupner, Marion Kobelt-Groch, Manfred Straube) sowie den Folgen (Gerhard Günther, Thomas T. Müller, Manfred Straube) des Bauernkrieges in Thüringen befassen. Zwei Aufsätze (Gerhard Seib, Reinhard Jonscher) widmen sich der Erinnerungskultur. Auf diese Weise entsteht eine aspekt- und materialreiche Zwischenbilanz älterer und aktueller Forschungen und wird ein entscheidender Schritt auf dem Wege zu einer wünschenswerten Gesamtdarstellung getan.

In seiner problemorientierten Einführung (*Der Bauernkrieg in Thüringen und im Reich*, S. 11–29) weist Günter Vogler auf Gemeinsamkeiten und Besonderheiten der Erhebungen in Stadt und Land im Vergleich mit anderen Bauernkriegsregionen hin, er betont insbesondere die Vielzahl innerstädtischer Konflikte und die engen Beziehungen zwischen Stadt und Land im Thüringischen. Auch die »apokalyptische Dimension« (S. 27) war seines Erachtens in keiner anderen Bauernkriegsregion so stark wie hier. Diesem Aspekt widmet sich eingehender Hans-Jürgen Goertz in seinem Beitrag *Apokalyptik in Thüringen. Thomas Müntzer – Bauernkrieg – Täufer* (S. 329–346). Er zeigt, daß es erhebliche Probleme gibt, in Müntzer neben dem Apokalyptiker auch einen Chiliasten zu sehen, und berücksichtigt in seiner Darstellung ebenfalls Täufer wie Hans Hut und den Täufersympathisanten Hans Römer, der einen Anschlag auf das Rathaus in Erfurt plante und auch Täufer in seine Pläne eingeweiht hatte. Verbindungen zwischen dem Bauernkriegsgeschehen und dem frühen Täufertum werden auch in dem Aufsatz von Marion Kobelt-Groch »So waren sie in meiner Erinnerung, die Frauen der Bauern«. Eine literarische und historische Spurensuche nach dem weiblichen Teil des »gemeinen Mannes«

(S. 363–380) behandelt. Die Autorin würdigt nicht nur Ottilie Müntzer als historische und literarische Gestalt, sondern auch, daß Thomas Müntzers Nachwirkung »Frauen auf ihrem Weg ins Täuferium« begleitete (S. 377) und gibt damit wichtige Einblicke »in die täuferische Glaubens- und Lebenswelt Thüringens« (S. 378). Daß sich auch Bildquellen nutzen lassen, um »Zeichen und Bildern« (S. 322), Symbolen und Mentalitäten der Aufständischen näherzukommen, zeigt Rainer Wohlfeil mit seiner Analyse von »Regenbogenfahne und Regenbogen« (S. 313–328).

Das ausführliche Register (S. 503–522) – gegliedert nach Personen, Familien und Dynastien einerseits, Orten, Landschaften und Territorien andererseits – ermöglicht die gezielte Suche nach Persönlichkeiten und Örtlichkeiten. Es erhöht den Gebrauchswert des Bandes ebenso wie die von Marion Dammaschke besorgte *Auswahlbibliographie zum Bauernkrieg* (S. 485–502). Thomas Müntzer und Mühlhausen nehmen mit Recht breiten Raum ein, doch bietet dieser Band erstmals auch ein Gesamtbild der Ereignisse des Frühjahrs 1525 im nördlichen, südlichen und östlichen Thüringen, in Erfurt, im Eichsfeld und im Mansfelder Land. In seiner Einleitung nennt Günter Vogler wichtige Aufgaben künftiger Forschungen. So wird weiter zu klären sein, ob die Erhebungen eher planmäßig oder spontan erfolgten, welche Reichweite und welchen Einfluß Müntzer hatte, welche Rollen Fürsten und Adel spielten, wie sich die Aufständischen sozial zusammensetzten, welchen Anteil Frauen hatten, welche Mentalitäten die Akteure prägten, welche materiellen und immateriellen Folgen das Geschehen in den Städten und Dorfgegenden hatte, welche Konsequenzen sich für Verwaltung und Justiz ergaben. Auch wird neben den Gemeinsamkeiten von Stadt und Land den Spannungen und Differenzen sowohl zwischen Stadt- und Landbewohnern als auch innerhalb der Gemeinden nachzugehen sein. Für alle diese Fragen bietet der Band reiche Materialien und vielfältige Anregungen. Günter Vogler und dem Kreis seiner Mitarbeiter ist für ein Arbeits- und Studienbuch zu danken, das auch für andere Bauernkriegsregionen als Muster dienen kann.

Franklin Kopitzsch

Willem de Bakker, Michael Driedger und James Stayer, Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster, 1530–35, Kitchener, Ontario: Pandora Press 2009, XVIII und 325 S., kart.

Er wurde vergeblich gesucht, nachdem er am 25. Juni 1535 – so wird angenommen – aus der an diesem Tag von Reichstruppen eroberten Stadt Münster mit anderen hatte entweichen können. Bernhard Rothmann hatte die

Täuferherrschaft in Münster als Stadtreformator, als Theologe und Prediger mit vorbereitet. Der »Worthalter« des Königs verfaßte 1534/35 die theologischen Begründungen der Täuferherrschaft. Sein späteres Überleben im Schutz des Grafen von Oldenburg ist wahrscheinlich, über sein Ende ist nichts bekannt.

Die von Willem de Bakker 1987 an der Universität von Chicago vorgelegte Dissertation über Bernhard Rothmann und die Reformation in Münster kursierte über mehr als 20 Jahre nur als Manuskript und wurde deshalb kaum wahrgenommen. Es ist Michael Driedger und James Stayer, den Mitautoren des 2009 in Buchform vollendeten Werkes zu verdanken, daß sie de Bakker für die Publikation gewinnen konnten, in der seine damalige Schrift in die gegenwärtige Forschungsdiskussion hineingeführt wird.

Im Titel artikuliert sich ein wesentliches Ergebnis der Untersuchung. Die Täuferherrschaft in Münster 1534/35 wird als Teil der dortigen Stadtreformation verstanden, eine Deutung, die von den etablierten zeitgenössischen Reformatoren abgelehnt wurde, zumal altkirchliche Polemik durch diese Interpretation ihre Gegner zu diskreditieren versuchte.

Am Anfang des Buches finden sich zwei Karten, die den Nordwesten des Heiligen Römischen Reiches 1534 sowie »Münster and Neighboring States« zeigen, und eine Chronologie. Der kurzen Einführung schließen sich neun Kapitel an. Zunächst werden in Kapitel 1 die Darstellungen der Täuferherrschaft im 16. Jahrhundert und in der Gegenwart präsentiert. Als Vorbedingungen der Entwicklung in Münster ab 1530 folgen in Kapitel 2 Hinweise zur Stadtverfassung in Münster und Ausführungen über die bestehenden Reformansätze von der sakramentarischen Kirchenkritik bis zu den apokalyptischen Erwartungen Melchior Hoffmans.

Von Rothmanns Anfängen als Reformator bis 1532 (Kapitel 3) über die Durchsetzung reformatorischer Ziele in der Stadt Münster bis 1533 (Kapitel 4) gelangen die Autoren zu dem entscheidenden Wendepunkt der Geschichte, nämlich dem Übergang zur Kindertaufkritik in Münster im Sommer 1533 (Kapitel 5). Darstellungen des Durchbruchs zur Forderung der Erwachsenentaufe auf Kosten der Einheit der reformatorischen Bewegung in Münster (Kapitel 6), der Geschichte der Täuferherrschaft (Kapitel 7) sowie der in der belagerten Stadt entstandenen Schriften Rothmanns (Kapitel 8) folgen. Der Schluß geht von der Rezeption der Täuferherrschaft aus und formuliert eine vergleichende historische Würdigung (Kapitel 9). Angehängt ist ein Exkurs zu den Bevölkerungszahlen im belagerten Münster (S. 225–227), dessen Ergebnis vorab im Text erscheint (S. 157).

Zu den Geschichtsdarstellungen und zur Forschungslage (Kapitel 1) geben

die Autoren einen Überblick, indem sie die wichtigsten Werke würdigen. Sie folgen zurecht den jüngeren Ergebnissen von Lammert Jansma und Samme Zijlstra, die die endzeitlichen Motive der niederländischen Täufer nicht wie Albert Mellink in der Wirtschaftskrise der Zeit begründet sehen. In Bezug auf Münster folgen sie Karl-Heinz Kirchhoff in seiner Analyse der Sozialstruktur der Täufer, doch nur eingeschränkt in seiner hohen Bewertung und fast isolierten Betrachtung des Faktors der täuferischen Endzeitvorstellungen. Das in meiner Dissertation (*Die Täuferherrschaft von Münster*, 1992) entwickelte Deutungsmuster der Täuferherrschaft als Fortsetzung der Stadtreformation wird bestätigt. Von meinem dort benutzten Revolutionsbegriff in Anwendung auf Münster, den ich in meinen späteren Arbeiten wieder fallen ließ, wird Abstand genommen. In Vertiefung und weiterer Differenzierung des um 1980 favorisierten Begriffs des Kommunalismus, durch den man in der beginnenden sozialgeschichtlichen Phase der Forschung die reformatorischen Bewegungen zu beschreiben und zu deuten versuchte, werden die seit der kulturgeschichtlichen Wende der Forschung entwickelten Deutungsformeln »Textual Communities« (Brian Stock 1983, durch C. Arnold Snyder 1991 in die Täuferforschung eingeführt), »Languages of Reform« (hier erstmals vorgestellt) und »Civic Righteousness« (Robert Scribner) bevorzugt.

In Kapitel 2 werden die Bedingungen der Möglichkeit einer städtischen, schließlich täuferischen Reformation in Münster aus der Darstellung der Kommunikations- und Machtzusammenhänge (»Language and Power«) entwickelt. Als Strukturelemente von Stadtgesellschaft und Stadtverfassung werden die Gilden besonders beleuchtet. Durch ihre Mitwirkung in allen Meinungsbildungsprozessen konnten auch zunächst nicht mehrheitsfähige Forderungen im Spiel gehalten werden. Laienchristentum, Antiklerikalismus, Sakramentismus und Apokalyptik werden als Faktoren vorgestellt, die auch in Münster zur Wirkung kamen.

Rothmanns reformatorische Wirksamkeit (Kapitel 3) wurde 1531 erkennbar und kristallisierte sich in seiner ersten Bekenntnisschrift von Januar 1532, die als laienorientiert und als frühreformiert erläutert wird (S. 58–69). Die Durchsetzung der Stadtreformation bis Frühjahr 1533 (Kapitel 4) wird im Rahmen der unterschiedlichen Interessen einerseits des wechselnden Landesherrn (»Episcopal Politics«) und andererseits der führenden und aufstrebenden Schichten des Stadttürgertums (»Civic Righteousness«) dargestellt. Im Ergebnis erkannte Fürstbischof Franz von Waldeck die evangelische Predigt in den Pfarrkirchen an (Februar 1533) und es wurde ein Stadtrat neu gewählt, der das Erreichte zu sichern versprach (März 1533).

Als eine schwierige Forschungsfrage diskutieren die Autoren in Kapitel 5 die

Gründe der seit Frühsommer 1533 in Münster entwickelten radikalen sakramentarischen Theologie und insbesondere die Einflüsse der auswärtigen Prediger auf Rothmann in der gegen die Kindertaufe gerichteten Meinungsbildung. Hier kommt das Interpretament der »Textual Communities« zum Tragen, die 1533 bereits bestanden und in Münster zusammenzuwirken begannen. Einbezogen werden die Abendmahlsschrift von Hendrik Roll (*Die slotel ...*, vermutlich 1530) und die Taufschrift von Melchior Hoffman (*De ordinantie ...*, 1530). Rothmanns Weiterentwicklung von sakramentarischem Denken zu sakramentarischem Handeln ist bereits für das Frühjahr 1532 bekannt, als er das Abendmahl in Form von Weißbrot (»Stuten«) ausgab, wovon er den Spitznamen »Stutenbernd« behielt.

Rothmanns Durchbruch zur Ablehnung der Kindertaufe führen die Autoren auf die Einflüsse der Prediger Hendrik Roll, Johann Klopris und Hermann Staprade sowie des in Münster bereits im Sommer 1533 erstmals anwesenden Jan van Leiden zurück, der die Stadt bald wieder verließ und im Januar 1534 als Täuferapostel wiederkam. Allerdings folgen sie darin den Zeitgenossen Antonius Corvinus und Nicolaas Meinderts van Blesdijk, die nicht immer zuverlässig sind. Die Passage des Verhörs von Klopris, in der dieser sagte, daß die Prediger über die Taufe lange beraten hätten, bleibt hingegen unerwähnt. Dass Jan van Leiden, wie nahegelegt, bereits als Melchiorit nach Münster kam, ist nicht sicher. Roll und Klopris, die die Kindertaufe als Greuel vor Gott bezeichnet hatten, mögen die treibenden Kräfte der Taufdiskussion gewesen sein. Es käme nun darauf an, Rothmanns Rolle in dieser Taufdiskussion genauer zu rekonstruieren. Eingehend vorgestellt wird auch die 1533 vom Stadtrat erlassene reformatorische Zuchtordnung. Die bedeutende Frage des Zeitpunkts ihrer Veröffentlichung, nämlich vor oder in den Konflikten der Taufdiskussion, wird jedoch nicht hinreichend erörtert. Zutreffend heben die Autoren hervor, daß ab August 1533 melchioritisches Denken auch bei Rothmann erkennbar wird, indem dieser in der öffentlichen Disputation im Rathaus zum Beispiel den melchioritischen Begriff der Wahrheit aufnimmt und verwendet.

Mit der Ablehnung der Kindertaufe (August/September 1533) ergaben sich weitere Auseinandersetzungen, die die Praxis der Erwachsenentaufe zur Folge hatten (Januar 1534). Zunächst wurde das Erfordernis der Erwachsenentaufe von Rothmann und seinen Mitpredigern theologisch dargelegt (*Bekenntnis von beiden Sakramenten ...*, November 1533). In dieser ersten, auf die Gemeindegründung ausgerichteten Täuferschrift aus Münster fehlen die endzeitlichen Bezüge der Melchioriten. In Vertiefung der bisherigen Forschung arbeiten die Autoren deutlicher heraus, daß Roll zwischen Münster

und Amsterdam vermittelte, wodurch er der Entsendung von Täuferaposteln durch den holländischen Propheten Jan Matthijs vorarbeitete (Dezember 1533).

Im *Bekenntnis von beiden Sakramenten* erkennen die Autoren zurecht eine Aufnahme und Verarbeitung melchioritischen Denkens ohne den dort gängigen apokalyptischen Bezug (Kapitel 6). Darüber hinaus halten sie für wahrscheinlich, daß die Schrift an eine melchioritische Leserschaft gerichtet ist (»It is entirely likely that the text was intended for a Melchiorite readership«, S. 135). Über den ekklesiologischen Charakter der Abhandlung (»the convincingly argued separatist covenantal ecclesiology«, S. 135), wäre weiter zu debattieren. Es müßte noch deutlicher herausgearbeitet werden, welches Gemeindeideal in dieser Schrift aus dem Herbst 1533 ausgedrückt wird und welche Stellung ihr auf dem Weg in die Täuferherrschaft zukommt. Der Separatismusbegriff verursacht meines Erachtens gewisse Schwierigkeiten, weil er die Spannung zwischen Rückzugs- und Verbreitungsabsicht nicht ausleuchtet.

Genauer und weiterführend erläutern die Autoren den Erkenntnisprozeß zwischen den Niederlanden und Münster, der im Dezember 1533 in Amsterdam die Führungsrolle für Jan Matthijs zum Ergebnis hatte. Aus der Frage nach den Zusammenhängen, die zur Verbindung des Melchioriten Gerrit Boekbinder in Deventer mit Jan van Leiden führten, entwickeln sie nachvollziehbar die Vermutung einer größeren Zusammenkunft in Deventer im Verlauf des Jahres 1533 (S. 141). Sowohl Gerrit Boekbinder als auch Jan van Leiden bestimmten demnach die Entwicklung entscheidend mit, die zur weiteren Taufausbreitung ab Ende 1533 führte. Dabei war der Einfluß des *Bekenntnis von beiden Sakramenten* auf die Melchioriten in Amsterdam wesentlich.

In der Darstellung der Täuferherrschaft (Kapitel 7) widmen die Autoren ein besonderes Augenmerk der Verschmelzung von melchioritischen und münsterischen Überzeugungen (S. 157–167) und fassen die Entwicklung unter weiteren Aspekten zusammen (Frühe Herrschaftsorganisation, Rolle der Frauen und Eheordnung, Königtum des Jan van Leiden). Rothmanns im Verlauf der Belagerung verfaßte Schriften (Kapitel 8) werden in ihren wechselnden Argumentationen als Antworten auf die sich verändernde Wirklichkeit erörtert.

Der Schluß des Buches (Kapitel 9, »Conclusion«) bietet noch einiges. Zunächst werden die Antworten auf die Täuferherrschaft (»Reactions to Anabaptist Rule«) von 1535 bis in die Gegenwart vorgestellt. Bedeutend ist weiter die Würdigung der Stadtreformation von Münster in vergleichender Per-

spektive, die besonders Zürich und Münster nebeneinander stellt. Die geringere Dynamik der in Zürich entstandenen radikalen Bewegung wird letztlich durch die dort geringere Bedrohung der Stadt von außen erklärt. Weiter wird Rothmanns Wirken zusammenfassend gewürdigt. Demnach führten die von Rothmann hergestellten Kontakte zu der besonderen Entwicklung in Münster. Die Prediger neben Rothmann, besonders Roll, und auch Jan van Leiden trugen 1533 zur Wendung zum Täufertum bei. Die Bereitschaft zur Gewaltanwendung in Münster ab 1534 wurzelte weniger in den apokalyptischen Überzeugungen der Melchioriten als in der stadtbürgerlich motivierten Bereitschaft zur Selbstverteidigung. Endzeitliche Begündungen wurden in der Situation der Bedrohung und Belagerung der Stadt plausibel. Die Frage, wie die apokalyptisch motivierte zivile Gewaltanwendung parallel zur militärischen Gewaltanwendung entstand und in welchen Grenzen sie realisiert wurde, stellen die Autoren allerdings nicht (Tötung des Hubert Rüscher durch Jan Matthijs, März 1534, Enthauptung des taufunwilligen Landsknechts durch Jan van Leiden, Oktober 1534).

In seinen Schriften von 1534/35 lieferte Rothmann mehrfach mit Verzögerung die theologischen Argumente für veränderte Wirklichkeiten. Der führende Reformator (»chief civic reformer«, S. 224) bis 1533 gibt darin einen authentischen Einblick in täuferisches Denken. De Bakker, Driedger und Stayer haben ein Buch über die Reformation in Münster geschrieben, das die Forschung zusammenfaßt und voranbringt. Die recht wenigen offen gebliebenen Fragen reizen umso mehr zur Weiterarbeit am Thema.

Ralf Klötzer

Walter Klaassen und William Klassen, Marpeck. A Life of Dissent and Conformity. Studies in Anabaptist and Mennonite History 44, Herald Press, Waterloo, ON, und Scottdale, PA, 2008, 422 S., Abb., Ln.

Als Bilanz eines halbes Jahrhunderts intensiver Beschäftigung mit der Person und dem Werk Pilgram Marpecks (geb. ca. 1495, gest. 1556) haben Walter Klaassen und William Klassen 2008 gemeinsam eine Marpeck-Biographie vorgelegt. Die Darstellung von Marpecks äußerem Lebensweg und theologischem Denken werden zu einem eindrucksvollen Gesamtbild zusammengefügt, mit dem die beiden Biographen sich die Aufgabe stellen, den Stoff tiefer zu durchdringen und die Einheit von Person und Werk gründlicher herauszuarbeiten, als es in den bisher vorliegenden, lediglich biographisch eingeleiteten oder biographisch gerahmten theologischen Studien von Jan J. Kiwiet (1957), William Klassen selbst (1968) und Stephen B. Boyd (1992)

geschehen ist. Das neue Gesamtbild ist zugleich ein engagierter Appell an den christlichen Leser des 21. Jahrhunderts. Marpeck sei, wie in Anlehnung an Hebräer 11,4 formuliert wird, ein Zeuge, der auch über viereinhalb Jahrhunderte nach seinem Tod noch spricht (S. 349). Während Marpeck vor einem Jahrhundert in taufgesinnten Kreisen noch nahezu unbekannt war, ist er im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer wichtigen historischen Identifikationsfigur insbesondere der nordamerikanischen Mennoniten geworden. Diese Marpeck-Renaissance, an der Klaassen und Klassen einen wesentlichen Anteil haben, spiegelt sich nicht nur in einer stetig anwachsenden, überwiegend englischsprachigen Sekundärliteratur wider. Auch die Schriften Marpecks und die ihm von der Forschung zugeschriebenen Texte sind inzwischen fast vollzählig in englischer Übersetzung zugänglich und stoßen offenbar auch über den akademischen Bereich hinaus auf Interesse.

Dies ist an sich erst einmal erstaunlich, denn Marpecks Art, theologische Gedanken zu Papier zu bringen, ist von einer ganz eigentümlichen Schwerfälligkeit. Während die anonym gedruckten Flugschriften von 1530/31, die wahrscheinlich von Marpeck während seines Aufenthalts in Straßburg verfaßt wurden, noch vergleichsweise schwungvoll waren, sind seine späteren Texte von schleppender Langsamkeit. In meditativen, mäandernden Argumentationen wird immer wieder Anlauf genommen und nach Worten gerungen, um die grundlegende Heilstatsache der Inkarnation und Menschheit Christi zu fassen, deren existentielle Bedeutung für die angefochtene täuferische Gemeinde Marpeck intuitiv erfaßt hatte, für deren Darlegung er als Wasserbauingenieur und ehemaliger Bergbauspezialist aber nicht über das begriffliche Instrumentarium der Schultheologie verfügte (vgl. S. 236). Dennoch ist den so entstandenen, teilweise sehr umfangreichen Texten, die Marpeck und seine Mitarbeiter seit 1542 verfaßten, ein eigentümlicher Reiz nicht abzusprechen. Dies gilt auch für die in einem charakteristischen, an biblischen Wendungen reichen Stil codierten kirchenamtlichen Zirkularschreiben aus den Jahren 1540 bis 1555, mit denen die mit Marpeck verbundenen Gemeinden über große geographische Entfernungen hinweg untereinander Gemeinschaft herstellten und von denen eine Anzahl im sogenannten *Kunstabuch* erhalten ist.

Was den Verfasser dieser nicht einfachen Texte für das 21. Jahrhundert zu einem sprechenden Zeugen macht, ist die Polarität des von Marpeck gelebten und schriftlich bezeugten Täuferniums zwischen einer grundsätzlichen, religiös und ethisch begründeten Distanz gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen und andererseits einer ebenso grundsätzlichen sozialen und kulturellen Integration in die Gesellschaft. Die Biographen bezeichnen diese

Spannung in ihrem Untertitel als ein Leben zwischen Dissent und Konformität. Der von ihnen porträtierte Marpeck wird zum Lernmodell für ein Christentum, das auch im 21. Jahrhundert am tätigen Zeugnis der Gewaltlosigkeit und der Nachfolge Christi festhält, ohne sich durch einen legalistischen Separatismus der Mitverantwortung für die Gesamtgesellschaft zu entziehen. So wird Marpecks Betonung der Menschheit und Leiblichkeit Christi im Hinblick auf gegenwärtige Fragen der Ekklesiologie und der Sozialethik inspirierend aktualisiert.

Die Biographen sind nicht nur mehr als irgend jemand sonst mit Marpecks Texten vertraut, sondern haben auch seine Lebensorte und Lebenswelt intensiv erkundet. Die genaue Kenntnis der örtlichen Gegebenheiten und der materiellen Kultur, in denen Marpeck sich bewegte, verleihen dem Buch eine hohe Anschaulichkeit. Das Ineinander von vier verschiedenen Ebenen – dem engagierten Appell an den Leser, der sachkundigen theologischen Analyse von Marpeck-Texten, einer Fülle von akribisch recherchierten kultur- und lokalgeschichtlichen Hintergrundinformationen und einer spannend erzählten Rahmenhandlung – macht die Eigenart dieser Biographie aus. Das Buch wäre allerdings an vielen Stellen transparenter ausgefallen, wenn die vier Ebenen nicht ineinander verwoben, sondern deutlich voneinander getrennt worden wären, möglichst mit graphischen Kästchen oder verschiedenen Drucktypen. Die narrativen Verknüpfungen, die dokumentierte biographische Daten sowie theologische und kulturgeschichtliche Abschnitte zu einer biographischen Erzählung verbinden, haben nämlich teilweise einen nicht nur hypothetischen, sondern einen regelrecht fiktionalen Charakter.

Rein hypothetisch sind etwa der Abschnitt über Marpecks Taufe in Böhmisches Krumau (Český Krumlov) im Frühjahr 1528 (S. 111 f.), die in drehbuchartiger Plastizität geschilderte Flucht des Ehepaars Marpeck nach Straßburg im Sommer 1528 (S. 114–118) und das Begräbnis Marpecks in ungeweihter Erde im Herbst 1556 in Augsburg (S. 337 ff.). Hier sei nur auf das erste dieser drei Beispiele eingegangen: Daß Marpeck in Krumau getauft worden ist, ist ausgesprochen unwahrscheinlich, da er in lokalen Archivalien, die zwischen dem 23. Juni und 27. Juli 1528 entstanden sind, als »der anfang unnd vergifftist verfuere der widertawff im Intall in [...] Tirol« bezeichnet wird, demnach also bereits in Tirol als Täuferführer gegolten hatte. In Krumau hielt sich Marpeck gemeinsam mit dem ehemaligen Priester Virgil Plattner auf, der mehrere der dortigen Bergarbeiter taufte. Plattner wird von beiden Biographen gar nicht erwähnt (die Plattner und Marpeck betreffenden Krumauer Texte sind enthalten in einer jüngst erschienenen Edition: Tomáš Sterneck, [Hg.], *Historica Třeboň 1526–1547*, Bd. I: 1526–1535 [Documenta res gestas

Bohemicas saeculorum XVI.–XVIII. illustrantia A II-1], Prag 2010, S. 113–120). Noch ein weiteres Detail mag an dieser Stelle nachgetragen werden: Lienhart Schienherr (S. 375), ein Vetter Jörg Malers, von dem ein Gedicht im *Kunstbuch* enthalten ist, ist offenbar zu identifizieren mit einem Leonhard Schönherr, der 1554 in Augsburg in Schwierigkeiten geriet, weil er »am Hohen Weg« einen nicht genehmigten Buchladen betrieb und Bücher verkaufte, die von der Zensur beanstandet wurden (vgl. Hans-Jörg Künast, »Getruckt zu Augspurg«, *Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555* [Studia Augustana 8], Tübingen 1997, S. 128, 137).

Die Biographen unternehmen das Wagnis, die Biographie eines Mannes zu schreiben, der in mehrfacher Hinsicht als ein Meister des Versteckspiels gelten kann, nicht nur, weil er sich seit seiner Hinwendung zum Täufern ständig vor den Obrigkeiten in acht nehmen mußte und entsprechend selten aktenkundig wurde, sondern auch, weil er als Verfasser von Texten entweder anonym bleiben wollte oder (in den Briefen) seine Individualität hinter einem stilisierten, höchst artifiziellen Sprachcode verbarg. Anstelle einer kulturgeschichtlichen Decodierung der theologischen Textproduktion Marpecks gehen die Autoren den Weg der hypothetischen Ergänzung des Quellenmaterials mit kulturgeschichtlichen Illustrationen. In der Einleitung machen die Autoren zwar auf die Verwendung fiktionaler Elemente als Mittel ihrer Darstellung explizit aufmerksam (S. 27 f.). Für den Leser wird dieses Verfahren jedoch unübersichtlich, denn das von den Autoren gezeichnete Bild verdankt seine suggestive Kohärenz zu einem gewissen Teil seinen hypothetischen und fiktionalen Bestandteilen. Wer den Mut hat, die Biographie eines Mannes zu schreiben, über den wir nur ein höchst fragmentarisches Wissen besitzen – und der selbst dann, wenn wir mehr über ihn wüßten, uns Betrachten des 21. Jahrhunderts in vieler Hinsicht rätselhaft und fremd bleiben müßte –, wird über derlei Anfragen nicht überrascht sein. Spannend geschrieben, theologisch anregend und durch ihre Informationsfülle überaus lehrreich, ist diese große Marpeck-Biographie für den Forscher die unverzichtbare Bilanz eines halben Jahrhunderts der Marpeck-Forschung und für eine allgemeine Leserschaft eine umfassende Einführung in Leben und Werk einer der interessantesten Gestalten des Täufern.

Martin Rothkegel

Linda A. Huebert Hecht, *Women in Early Austrian Anabaptism, Their Days, Their Stories*, Pandora Press, Kitchener, Ontario 2009, 281 S., Abb., brosch.

All jenen, die sich speziell für die Täuferinnen des 16. Jahrhunderts interessieren, dürfte Linda A. Hubert Hecht keine Unbekannte sein. Im Rahmen der Frauen- und Geschlechterforschung hat sie sich vor allem mit ihrem 1996 gemeinsam mit C. Arnold Snyder herausgegebenen Band *Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers* einen Namen gemacht. Es handelt sich um ein Buch, das vor allem mit einer Fülle biographischer Skizzen zu Frauen der täuferischen Bewegungen aufwartet (s. die Besprechung von Lydie Hege, in: MGBI 1997, S. 197–202). Nicht nur im Kontext dieser Publikation, sondern auch in weiteren Aufsätzen und Vorträgen wird deutlich, daß Linda Huebert Hecht ihren besonderen Forschungsschwerpunkt auf die österreichischen Täuferinnen gelegt hat, zu denen Frauen wie Helena von Freyberg, Anna Gasser und viele andere gehörten, ohne deren Beteiligung und Engagement das Täuferium in dieser Region wohl nicht hätte überleben können.

Nun hat Linda Huebert Hecht ein neues Buch vorgelegt, in dem es ausschließlich um Frauen in Österreich, genauer Tirol geht, die mit der frühen Täufergeschichte dieser Region verwoben sind. Anders als in den *Profiles of Anabaptist Women* werden in dieser Publikation keine abgeschlossenen biographischen Skizzen vorgelegt, sondern auf der Grundlage übersetzter Quellen chronologisch angeordnete Einblicke in das Leben und Schicksal mehr oder weniger bekannter Täuferinnen gegeben. In den fünf Kapiteln wird ein Zeitraum von 1527 bis 1531 erfaßt, womit die Täufergeschichte in dieser Region keineswegs erschöpft oder gar abgeschlossen ist. Erwähnt wird, daß in diesem Zeitraum von fünf Jahren mehr als vierhundert Frauen aktenkundig wurden (S. 8), darunter wiederum 32 Schwangere oder stillende Mütter (S. 151). Linda Huebert Hecht geht es in ihrer Darstellung immer wieder darum, nicht nur die geradezu selbstverständliche Integration von Frauen in die täuferische Bewegung dieser Region zu bestätigen, sondern vor allem ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung für die täuferische Bewegung hervorzuheben.

Die einzelnen Kapitel sind ähnlich strukturiert und in zeitlicher Abfolge aufeinander bezogen, angefangen mit den Quellen des Jahres 1527 im ersten Kapitel und denen des Jahres 1531 im abschließenden Kapitel. Einer Einleitung zu dem betreffenden Jahr folgt in drei Kapiteln ein jeweils die Jahre 1527 bis 1531 umspannender thematischer Schwerpunkt, der die Führungsrolle von Frauen (Kap. 2), Folterungen im Zuge des Verhörs (Kap. 3) sowie Schwangere

und stillende Mütter (Kap. 4) umfaßt. Mit dieser rein sachlichen Beschreibung ist es jedoch noch lange nicht getan. Lynda Huebert Hechts Buch verfügt über eine Seele, die sich über die nackten Tatsachen hinaus bemerkbar macht und bereits in der Zueignung spürbar wird. Das Buch ist all jenen Täuferinnen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewidmet, die wußten, wissen und wissen werden, daß »Jesus Christus ist gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit« (Hebräer 13,8). Dieser Zueignung entsprechen die nach Tagen geordneten, zu täglicher Meditation anregenden »Blicke« auf einzelne Frauen, die in den ausgewählten Quellen schlagartig sichtbar werden.

Die Einleitungen und die Quellenauszüge, die überwiegend den von Grete Mecenseffy veröffentlichten Täuferakten (*Quellen zur Geschichte der Täufer*, Österreich, Teile I, II und (III)) entnommen wurden, vermitteln nebst den im Anhang beigefügten Zeugnissen (u. a. Lieder und Helena von Freybergs *Bekenntnis*) ein anschauliches Bild von der heterogenen weiblichen Präsenz im frühen Tiroler Täufertum.

Das von Linda Hubert Hecht vorgelegte Buch dürfte vor allem bei Leserinnen und Lesern im englischsprachigen Raum auf großes Interesse stoßen, da es neben einer anschaulichen und fundierten Darstellung Übersetzungen aus den deutschsprachigen Quellenbänden zur Geschichte der Täufer bietet. Erleichtert wird die Orientierung durch einen Index aller erwähnten Frauen und ein zusätzliches von Ambras (Probsteigericht) bis Zurich (Zürich) reichendes Verzeichnis wichtiger Namen und Begriffe. Last, but not least sei auf die insgesamt 33 Abbildungen verwiesen, die bis auf wenige Ausnahmen in unmittelbarem Bezug zur Täufergeschichte der untersuchten Region stehen. Schön wäre es gewesen, wenn der Band noch mit einem Literaturverzeichnis ausgestattet worden wäre. Dies ist zwar nicht unbedingt erforderlich, da die eingearbeiteten Quellen und Darstellungen den Anmerkungen jedes Kapitels zu entnehmen sind, dennoch wäre ein separater Überblick eine wünschenswerte Bereicherung gewesen.

Marion Kobelt-Groch

Doris Brodbeck (Hg.), *Dem Schweigen entronnen – Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Religion & Kultur Verlag, Würzburg/Markt Zell 2006, 328 S., Abb., brosch.

Die eine konnte es nicht länger mit ansehen, daß Frauen nur mindere Rechte besaßen und eine vergleichsweise schlechtere Erziehung als Männer genossen. Die andere zog als pietistische Prophetin durch die Lande, während eine dritte als Klosterschreiberin in einer Chronik die Ereignisse der Reformati-

onszeit festhielt und bewahrte. Sie alle gehören zu jenen achtzehn Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts, die der vorliegende Band vereint. Einige von ihnen kannten sich oder waren miteinander verwandt, wie Johanna Spyri und ihre Mutter, die Lyrikerin und Theologin Meta Heußner-Schweizer (S. 164–183), aber das ist eher die Ausnahme. Wenn es etwas gibt, was diese doch recht heterogenen weiblichen Gestalten über die Jahrhunderte hinweg miteinander verbindet, sind es vorrangig zwei Gemeinsamkeiten. Einerseits ein religiöses oder religiös fundiertes Engagement und andererseits eine mehr oder weniger intensive Beziehung zur Schweiz.

Das Buch ist nicht nur klar strukturiert, sondern ausgesprochen anregend und leserfreundlich gestaltet. Das übliche Schema der biographischen Skizze mit abschließenden Literaturhinweisen wurde zugunsten einer differenzierteren Präsentation aufgegeben. Die einzelnen Frauen werden kurz vorgestellt und ergänzend, wenn vorhanden, mit einer Photographie oder einem Gemälde sichtbar gemacht. Neben Hinweisen zur Quellenlage und aktuellen Forschung enthält jeder Beitrag zusätzlich einen oder mehrere Auszüge aus dem Werk oder Schaffen der betreffenden Frau. Zu dieser sorgfältigen Gestaltung gehört auch, daß fremdsprachige Texte wie beispielsweise im Falle Emilie de Morsiers *Die Mission der Frauen/La mission de la femme* (1889) zweisprachig vorgestellt werden. Die Struktur des Bandes ergibt sich aus vier Kapiteln, denen die einzelnen Frauen zugeordnet wurden. Es beginnt mit »Zwischen Auflehnung und Anpassung« (Helene von Mülinen, Emilie de Morsier, Catherine Booth-Clibborn, Johanna Spyri-Heußner, Elise von Liebenau und Josephine Schwytzer) und endet mit »Im Schatten der Reformation« (Jeanne de Jussie, Marie Dentière). Dazwischen liegt der mit »Religiöse Hingabe und Armut« (Trinette Bindschedler, Bernarda Heimgartner, Sophie von Wurstemberger, Juliane von Krüdener, Maria Wiborada Zislin) betitelte zweite Teil, gefolgt von »Glaubensentwürfe zwischen Pietismus und Rationalismus« (Meta Heußner-Schweizer, Anna Schlatter-Bernet, Katharina Schmid, Ursula Meyer, Marie Huber, Hortensia von Salis).

Wer unter den ausgewählten Frauen und ihren religiösen Zeugnissen nach täuferischen oder mennonitischen Bezügen Ausschau hält, wird allerdings enttäuscht. Zwar werden Täuferinnen im Zusammenhang mit der vorgestellten radikalpietistischen Prophetin Ursula Meyer (S. 220–234) einmal kurz erwähnt, als es um die Verfolgung von Täuferinnen und Pietistinnen geht, in deren Zuge Ursula und Helena Meyer in die Teilgrafschaft Ysenburg-Büdingen emigrierten (S. 223 f.), mehr ist jedoch nicht zu erfahren. Dennoch meine ich, daß das Buch eine Art Vorbildfunktion für eine wünschenswerte und vielleicht zukünftige Publikation dieser Art über Täuferinnen und Mennoniten

tinnen haben könnte, die durch ihr Engagement aus dem Rahmen fielen. Auch unter ihnen gab es etliche, die »dem Schweigen entronnen waren«. In diesem Zusammenhang wäre beispielsweise an die Straßburger Täuferin und Prophetin Ursula Jost zu denken, deren Prophezeiungen einen starken Einfluß auf Melchior Hoffman ausübten, oder auch an die Emdener Mennonitin Antje Brons, die nicht nur die erste Geschichte der Täufer und Mennoniten verfaßte, sondern bis ins hohe Alter Vorträge hielt und sich schriftstellerisch betätigte.

Marion Kobelt-Groch

Frank Konersmann, Das Gästebuch der mennonitischen Bauernfamilie David Möllinger senior, 1781–1817. Eine historisch-kritische Edition (Sonderheft 22 der Alzeier Geschichtsblätter), o. O. 2009, 136 S., brosch.

»Dem Andenken wahrer Freunde gewidmet von David Möllinger in Monsheim 1784«, so lautet die Widmung des bemerkenswerten Gästebuches der Familie Möllinger. Bis ins Jahr 1817 reichen die Eintragungen der insgesamt 283 Gäste. Ende 2005 hat es der Bielefelder Wissenschaftler Frank Konersmann, der sich gerade habilitiert und seit vielen Jahren die Agrargeschichte des deutschen Südwestens erforscht, wieder entdeckt. Nun konnte er dank der Unterstützung zahlreicher Personen eine historisch-kritische Ausgabe dieses Gästebuches, das sich im Privatbesitz der Nachkommen Möllingers befindet, publizieren.

Für seine ausführliche und sehr instruktive Einleitung (S. 9–45) kann Konersmann sich auf seine Untersuchungen der letzten Jahre stützen. Souverän analysiert er die Einträge aus verschiedenen Blickwinkeln und legt die herausragende Bedeutung dieser Familie dar, wobei er den Bogen von den 1740er Jahren bis zum beginnenden 19. Jahrhundert spannt. Es ist eine Zeit mit vielfältigen Umbrüchen in wirtschaftlicher, politischer wie gesellschaftlicher Hinsicht, und die Familie Möllinger war in diese Umbrüche involviert und hat sie teilweise selbst mit heraufgeführt. Das Entstehen des neuen Sozialtyps des Bauernhändlers, der Gutsbesitzer, Ökonom und Fabrikant zugleich ist, verändert das Bild der Landwirtschaft, und die mennonitische Familie Möllinger ist der Exponent dieser Entwicklung. Die Familie kann seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts als früher Vertreter der im Entstehen befindlichen großbürgerlichen Klasse verstanden werden (S. 34).

Die Form des Gästebuchs und seine Zielsetzung, Besuche von »Freunden« zu verzeichnen, sind ein Hinweis darauf, daß die Möllinger sich den geistigen Entwicklungen der Zeit nicht nur geöffnet haben, sondern selbst dazu

beitrugen, sie zu befördern. Der Begriff der »Freundschaft« umfaßte politische und ethische Aspekte und stellte einen neuen Modus der sozialen Beziehung dar. Wie Lesegesellschaften und Freimaurerlogen war er ein Kennzeichen der Aufklärung und gehörte zu den neuen Lebensformen des sich herausbildenden Bürgertums. »Die in den Widmungen des Gästebuches der Familie Möllinger vielseitig beschworene Freundschaft bildete die habituelle Grundlage der sich Ende des 18. Jahrhunderts allmählich ausprägenden bürgerlichen Gesellschaft, in der sich im Prinzip nunmehr alle Menschen als freie Bürger begegnen und achten sollten« (S. 33).

Für die Darstellung der Mennoniten im Südwesten Deutschlands dieser Zeit ergeben sich ein Reihe bedeutender Hinweise. Zunächst stellt die Familie Möllinger ein herausragendes Beispiel gesellschaftlicher Integration von Mennoniten dar, und ihre ausgezeichneten Kontakte in hohe und höchste Kreise, zu Adligen und Militärs, sind für die Mennoniten der Region insgesamt von großer Bedeutung gewesen. Sehr aufschlußreich ist auch die Darstellung des familiären Netzwerkes, das einige herausgehobene mennonitische Familien, die alle nach dem 30jährigen Krieg aus der Schweiz gekommen waren, bald bildeten und das für mehrere Generationen einen Zusammenhang herstellte, der für die wirtschaftliche Entwicklung der familiär verbundenen Betriebe von entscheidender Bedeutung war. Während die meisten Schweizer Glaubensflüchtlinge weitgehend mittellos und auf Hilfe angewiesen waren, hatten offensichtlich einige es geschafft, ihren Besitz ganz oder teilweise zu transferieren. So war es ihnen bald möglich, Einzelhöfe zu pachten. Durch die eheliche Verbindung dieser Familien entstand ein Netzwerk, ohne das der schnelle wirtschaftliche Aufstieg, der sie zu Vorreitern neuer Entwicklungen werden ließ, nicht denkbar gewesen wäre. Als Angehörige einer religiösen Minderheit versuchten sie, sich durch besondere Leistung auszuzeichnen und ihre prekäre Stellung durch wirtschaftliche Bedeutung zu festigen. Für die Möllinger waren zunächst die Verbindungen mit der Familie Kindig sowie der Familie Schumacher aus Mannheim von Bedeutung, in späteren Generationen dann auch mit den Familien Kägy und Würtz. Früh nutzte man die agrarwirtschaftliche Nische der Brennerei und Viehmast und modernisierte so die Landwirtschaft. Doch nur etwa 16 Prozent der rund 620 mennonitischen Familien in der Pfalz verfügte in der Mitte des 18. Jahrhunderts über die nötigen Mittel, um die risikoreichen und kostspieligen Agrarinnovationen durchzuführen. Wo es ihnen gelang, trugen sie nicht unerheblich zur Vergewerblichung ländlicher Räume bei.

Einträge des Krefelder Mennoniten Isaac de Greiff (merkwürdigerweise hier »von« Greiff genannt) und seiner Frau Anna geb. Floh belegen die Verbin-

dung zu Krefeld Mennoniten, eine Verbindung, die eine Generation später durch milde Stiftungen der Erbin an die Gemeinden Weierhof und Monsheim bestätigt wird. Ansonsten aber sind es ganz überwiegend nicht Mennoniten, die sich ins Gästebuch eintragen, sondern vor allem weltliche und geistlicher Amtsträger, ranghohe Fürsten und französische Militärs.

Interessant für die Darstellung der Mennoniten in ihrem Verhältnis zur modernen Zeit und zu den geistigen Aufbrüchen des 18. Jahrhunderts ist, daß die andernorts bei Mennoniten zu beobachtende Offenheit (z. B. in Gemeinden wie Krefeld und anderen Städten, vor allem der Niederlande) nun auch eindrücklich für die ländlich geprägten Mennoniten in der Pfalz belegt ist. Ihr Streben nach Unabhängigkeit, ihre agrarwirtschaftlichen Innovationen und ihre geistige Offenheit für die neuen Ideen der Aufklärung lassen die Mitglieder der Familie Möllinger und andere Mennonitenfamilien der Pfalz, die vergleichbar gut gestellt waren, als Geschwister im Geist mennonitischer Unternehmerfamilien in anderen Regionen erscheinen, die in anderen Branchen ähnlich erfolgreich waren. Daß diese Minderheit erfolgreicher mennonitischer Bauernkaufleute, vertreten durch die Familie Möllinger, für die Reputation der Mennoniten in der Pfalz insgesamt von großer Bedeutung war, liegt auf der Hand.

In meinem Aufsatz *Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit* (Mennonitische Geschichtsblätter 2008) habe ich das »mennonitischen Programm« skizziert, mit dem die Mennoniten in der Frühen Neuzeit versuchten, aufgrund ihrer wirtschaftlicher Bedeutung für die umgebende Gesellschaft ihren prekären Status als nur geduldete Minderheit zu überwinden und ihren Platz in der Gesellschaft zu finden. Die Familien Möllinger und andere Pfälzer Mennoniten sind ein schönes Beispiel dafür, wie auch hier das »mennonitische Programm« erfolgreich praktiziert wurde. Und wie manche Krefelder Mennoniten als Unternehmer im 18. Jahrhundert zu Modernisierern wurden, so wurden auch die mennonitischen »Bauernkaufleute« der Pfalz zu Agenten des agrarwirtschaftlichen Fortschritts.

Christoph Wiebe

Peter J. Klassen, *Mennonites in Early Modern Poland and Prussia*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009, 261 S., geb.

Peter Klassen ist emeritierter Professor für Geschichte an der California State University, Fresno, USA. Zahlreich sind seine bisherigen Veröffentlichungen zur mennonitischen Geschichte: *The Economics of Anabaptism (1525–1560)*, *Europe in the Reformation*, *The Reformation: Change and Stability*, *A Home-*

land for Strangers: An Introduction to Mennonites in Poland and Prussia. In seiner Eigenschaft als Vorsitzender der »Mennonite-Polish Friendship Association« hat er das Weichseldelta seit Jahrzehnten intensiv bereist und ausführlich in den Archiven von Danzig, Thorn, Amsterdam, Hamburg, Düsseldorf, Berlin und Weierhof recherchiert. Diese Recherchen vor Ort kommen der Publikation zugute. Sie enthält neben Bekanntem zahlreiche, bisher unveröffentlichte Hinweise auf Fakten.

Klassens Vorfahren stammen aus der Weichselniederung, wanderten später nach Rußland aus und von dort nach Nordamerika. Diese Herkunft erklärt seine Affinität zur Region. Das Schwergewicht seiner historischen Analyse umfaßt die 250 Jahre von der Ankunft der ersten Glaubensflüchtlinge in Danzig und Elbing um 1530 bis zu den Teilungen Polens 1772 und 1793. Das Weichseldelta befand sich seit 1466 (Friede von Thorn) unter der Herrschaft der polnischen Krone. Das Gebiet wurde als Königliches Preußen oder Polnisch-Preußen bezeichnet. Die polnische Herrschaft im Weichseldelta und in Danzig/Thorn endete 1793 mit der zweiten Teilung Polens.

Die Geschichte der Mennoniten unter polnischer Herrschaft, so meint der Autor, sei bisher nur unzureichend dargestellt worden, im Gegensatz zu der Zeit ab 1793, als die Weichselniederung unter der Bezeichnung »Westpreußen« unter die Herrschaft Friedrich des Großen fiel. Breiten Raum nimmt die Schilderung der Ursachen der Migration der Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden ein. Die Einwanderung von mennonitisch Glaubensflüchtlingen aus anderen Regionen Europas in das Weichseldelta, ihr Anteil wird auf etwa 30 bis 40 Prozent geschätzt, wird vom Autor weitgehend vernachlässigt.

Detailliert dargestellt wird die politische und sozio-ökonomische Situation bei ihrer Ankunft in Danzig. Die Hansestädte Danzig, Elbing und Thorn genossen eine weitreichende interne Autonomie. Die Zünfte gestalteten und lenkten das wirtschaftliche und politische Leben. Der Seehandel, insbesondere mit den Niederlanden, war von großer Bedeutung. Die Städte waren weitgehend lutherisch. Die polnische Krone und der polnische Klerus setzten der Reformation keinen nennenswerten Widerstand entgegen. In dieser Situation fanden die Glaubensflüchtlinge Aufnahme und Duldung. Sie wurden toleriert, aber die Bürgerrechte blieben ihnen verwehrt, da sie den Waffendienst und den Bürgereid verweigerten. Zahlreich waren die Interventionen der Zünfte, des lutherischen wie des katholischen Klerus, die als erfolgreiche Kaufleute oder tüchtige Pächter tätigen Mennoniten auszuweisen oder in ihren Rechten zu beschneiden. In der Regel waren es die übergeordneten wirtschaftlichen Interessen des polnischen Königs, des Stadtrats oder der Grundbesitzer, welche sie vor einer Ausweisung bewahrten.

In den Archiven Danzigs hat Klassen zahlreiche Pachtverträge zwischen Grundbesitzern und mennonitischen Neusiedlern (in Markushof, Kampenau, Heubuden und andernorts) entdeckt. Aus ihnen gehen die für Mennoniten vorteilhaften Pachtbedingungen hervor. Man gewährte den Siedlern lokale Selbstverwaltung, Pachterleichterung im Fall von Überschwemmung, Feuer oder Krieg und eine quasi automatische Verlängerung ihrer langfristigen Pachtverträge. Unter diesen Voraussetzungen entwickelten sich Stabilität und Kontinuität im Leben der einstigen Glaubensflüchtlinge und ihrer Landgemeinden.

Klassen führt noch einen weiteren Grund für die relative Toleranz der polnischen Krone gegenüber den Mennoniten an: Die »Konföderation vom Warschau« vom 6. Januar 1573. Es handelt sich hier um ein Toleranzedikt des polnischen Parlaments, in dem »Dissidenten« mit Katholiken politisch gleichgestellt wurden. Mennoniten wurden in dem Edikt nicht erwähnt, es fand dennoch auf sie Anwendung. Seine praktische Bedeutung für die künftige Behandlung der Mennoniten in Polen wird von Klassen hoch eingeschätzt. Zu Recht weist er darauf hin, daß zur selben Zeit Mennoniten aus Königsberg, dem Herzoglichen Preußen, ausgewiesen wurden. In der Schweiz wurden Täufer hingerichtet. In Frankreich lag die Bartholomäusnacht knapp fünf Monate zurück. Der Augsburger Reichs- und Religionsfrieden von 1555 gewährte zwar den Landesfürsten Religionsfreiheit, aber nicht ihren Untertanen. So gesehen war Polen zu jener Zeit ein »sicherer Hafen in stürmischer Zeit«. Denkbar ist aber auch eine andere, von Klassen nicht diskutierte Erklärung für die relative Toleranz, der sich Mennoniten in Polen zu jener Zeit erfreuten: Die schwache Stellung der polnischen Krone gegenüber den weitgehend autonomen Hansestädten hatte eine mangelnde administrative und rechtliche Durchsetzungsfähigkeit des Königs, des Sejms und der Woiwodschaften zur Folge. Insbesondere bei konfessionellen Fragen war von Seiten der polnischen Obrigkeit und des Klerus Kompromißbereitschaft angesagt, da sich die lutherischen Städte der Krone leicht verweigern konnten. Wie auch immer, ob im Königreich Polen Toleranz aus Einsicht oder aus Schwäche waltete, die Mennoniten profitieren davon, solange sie unter polnischer Herrschaft lebten. Diese Herrschaft dauerte rund 250 Jahre und endete mit den Teilungen Polens 1772 bis 1793.

Die Lage der Mennoniten änderte sich, so Klassen, schlagartig mit der Unterwerfung des Weichseldeltas unter das Regime Friedrich des Großen. Zwar bestätigte dieser zunächst die mennonitischen Privilegien aus polnischer Zeit, seine Nachfolger schränkten sie aber Zug um Zug ein. Die westpreußischen Mennoniten lebten ab jetzt in einem modernen, zentralistisch ausgerichteten

Staat, in dem eine funktionierende Administration und das Militär eine das Alltagsleben bestimmende Rolle einnahmen.

Erstmalig werden die Mennoniten, wie alle Bürger der Region, zahlenmäßig erfaßt. Sie sträubten sich, doch es half nichts. Ihre Zahl betrug etwa 13 000 Personen. Diese Daten dienen später zur Festsetzung eines Schutzgeldes, das an Stelle des Wehrdienstens zu entrichten war.

Ausführlich schildert Klassen das einhundert Jahre anhaltende Ringen mit der preußisch-deutschen Administration um Wehrfreiheit und entsprechende kompensatorische Zwangsabgaben, um die Aufhebung der Beschränkungen beim Landkauf, um die Abschaffung der Kirchensteuer, welche Mennoniten der evangelischen oder katholischen Kirchengemeinde zu zahlen hatten. Diese Fakten sind aus Horst Penners *Die Ost- und westpreußischen Mennoniten* (1987) weitgehend bekannt. Klassen widmet sich jedoch, und das unterscheidet ihn von Penner, ausführlich der Beschreibung der schleichen- den Erosion des mennonitischen Glaubensgrundsatzes der Wehrlosigkeit unter westpreußischen Pastoren und Mennonitengemeinden.

Die verstärkte Repression der Regierung, ein wachsender, aus dem napoleonischen Frankreich importierter Nationalismus, die Befreiungskriege sowie der eingeschränkte Landkauf begünstigten eine Entfremdung von diesem zentralen Glaubensprinzip. Diesem Druck entzogen sich tausende Mennoniten durch Auswanderung, vorwiegend nach Rußland, aber auch nach Nordamerika.

Hier endet Klassens sehr gelungene historische Betrachtung, jedoch nicht ohne den Hinweis, daß sowohl die westpreußischen wie auch die rußland-deutschen Mennoniten gut einhundert Jahre später erneut zu Wanderern auf der Suche nach einer neuen Heimat, nach Frieden und Religionsfreiheit wurden. Das Ausblenden der letzten 100 Jahre mennonitischen Lebens im Weichseldelta bis zum Untergang der Gemeinden 1945 ist bedauerlich. Klassen mag dafür seine Gründe haben. Eine systematische, objektive historische Betrachtung dieses Zeitabschnitts fehlt nach wie vor. Es wäre zu begrüßen, wenn der Autor diese Lücke schließen könnte.

Sehr hilfreich bei der Lektüre ist die vom Autor angefügte Zeittafel der »Schlüsselereignisse und Daten der polnischen Geschichte«. Das ausführliche Literaturverzeichnis regt den interessierten Leser zu weiteren Recherchen an. Klassen ist es vorzüglich gelungen, ein Standardwerk zur Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta in der frühen Neuzeit zu verfassen. Wünschenswert erscheint eine Übersetzung ins Deutsche. Sie könnte Anlaß sein, einige Wiederholungen zu vermeiden.

Frank Wiehler

James Urry, *Mennonites, Politics, and Peoplehood. Europe – Russia – Canada, 1525 to 1980*, University of Manitoba Press, Winnipeg, Manitoba, 2006, XV und 400 S., zahlr. Abb. und Karten, brosch.

Kaum ein Thema der neueren Täuferforschung zieht mehr Aufmerksamkeit auf sich als die Einstellung der Täufer zur weltlichen Gewalt oder als die von den Täufern angestrebte Trennung von Kirche und Staat. Immer noch sind die Untersuchungen John H. Yoders zum Obrigkeitsverständnis und zum Friedenszeugnis der Täufer im Gespräch. Besonders nachhaltig aber bestimmt das Buch James M. Stayers über *Anabaptists and the Sword* (1972) das Bild, das inzwischen von der Vielfalt täuferischer Obrigkeitsanschauungen entstanden und aus der Forschungsdiskussion nicht mehr wegzudenken ist. Erst kürzlich ist dieser Problembereich in neuen Anläufen noch einmal durchgearbeitet worden: Von Gerald Biesecker-Mast in *Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confessional Rhetoric from Schleithelm to Dordrecht* (2006), von Astrid v. Schlachta *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation* (2009) und von James Urry, *Mennonites, Politics, and Peoplehood. Europe – Russia – Canada 1525 to 1980* (2006). Bemerkenswert ist, daß die neueren Untersuchungen sich nicht auf das frühe Täufertum des 16. Jahrhunderts beschränken, sondern die weiteren Entwicklungen mit unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Schwerpunkten einbeziehen. Besonders weit an die Gegenwart führt James Urry heran: Von den Täufern im reformatorischen Aufbruch, über die Täufer in den Niederlanden, die Mennoniten an der Weichsel (Teil 1), zu den mennonitischen Kolonien in Rußland (Teil 2) bis zur Ansiedlung der rußländischen Mennoniten in Kanada im 19. und 20. Jahrhundert (Teil 3). Nur dieses thematisch und geographisch besonders weit gespannte Buch ist hier zu besprechen (eine Besprechung des Buches Astrid v. Schlachtas folgt im nächsten Jahr; zu Biesecker-Mast vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen*, in: Anselm Schubert u. a. (Hg.), *Grenzen des Täufertums. Neue Forschungen*. Göttingen 2009, S. 24 ff.).

J. Urry geht von der treffenden Voraussetzung aus, daß die Mennoniten im Laufe ihrer Geschichte von paradoxen Bemühungen hin- und hergerissen wurden. Einerseits fühlten sie sich aufgerufen, sich von der »Welt« abzusondern, und andererseits »gute Bürger« zu sein, wo sich ihnen die Möglichkeit bot, in eigenen Gemeinden zu überleben (S. 3 f.). Wohl geht dieses Paradox auf einen außerweltlichen religiösen Ursprungsimpuls zurück, verwirklicht wird dieser Impuls jedoch nur in der innerweltlichen Beziehung zur Welt

oder zur Gesellschaft. So kann Urry zu Recht behaupten, daß der täuferischen Trennung von Kirche und Welt oder von Kirche und Staat kein apolitisches, sondern ein eminent politisches Verhalten entspricht. Um es in eigenen Worten zu sagen: Das Religiöse erhält eine politische und das Politische eine religiöse Dimension. Religion und Politik sind eine Symbiose eingegangen. Dieser Symbiose, die in der Forschung bisher nur unzureichend berücksichtigt worden sei, wie Urry meint, gilt das besondere Augenmerk seiner Untersuchung. Methodisch bedeutet das, daß das Täufer- und Mennonitentum aus der Verknüpfung des Religiösen mit dem Politischen in unterschiedlichen sozialen und politischen Situationen heraus zu interpretieren ist. »Since their Anabaptist foundations during the Reformation, Mennonites have never been far from politics and not all have been unwilling participants in the power plays of the ›world« (S. 4). Im Grunde gilt auch die Einschränkung nicht, die in diesem Satz mitschwingt, denn alle Täufer und Mennoniten waren grundsätzlich in die »Gewaltsspiele« dieser Welt verwickelt, gerade auch, wenn sie sich mit friedlicher Gesinnung dagegen aussprachen.

Im Eröffnungskapitel zeichnet Urry mit präzisen Strichen die verschiedenen Einstellungen der Täufer zur weltlichen Obrigkeit nach und reißt den Problemhorizont auf, vor dem alle späteren Generationen der Täufer und Mennoniten mit dem besonderen Anliegen ringen, das ihre Vorfahren einst auf den Weg gebracht haben. So unterschiedlich die Situationen waren, in denen Täufer und Mennoniten dachten, sich verständigten und um ihre Existenz rangen, so unterschiedlich sind auch die Einstellungen zur jeweiligen Obrigkeit und zur Forderung ausgefallen, Kirche und Welt voneinander zu trennen: Neben strikter Ablehnung weltlicher Gewalt als teuflischer Macht steht die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit als Dienerin Gottes, um die Ordnung in dieser Welt zu erhalten, indem die Guten geschützt und die Bösen bestraft werden (Römer 13,3 f.), daneben steht gleichzeitig auch die Weigerung, sich an der Ausführung des obrigkeitlichen Gewaltmonopols zu beteiligen oder den Herrschenden Loyalität zu bewahren, wenn sie verlangen, ihnen mehr zu gehorchen als Gott. Gelegentlich sahen Mennoniten ihre Obrigkeiten, die ihnen privilegierten Schutz gewährten, in einem so günstigen Licht, daß sie keinen Grund mehr fanden, die Übernahme obrigkeitlicher Ämter oder Pflichten ganz und gar abzulehnen. Angesichts des bevorstehenden Weltendes konnten Täufer sich auch so rigoros von der Welt, die ihrer Meinung nach dem Gericht Gottes verfallen wird, trennen, daß sie jetzt schon eine theokratische Herrschaft als Vorform des erwarteten Gottesreiches gewaltsam durchzusetzen versuchten (z.B. in Münster 1534/35). Zwischen diesen Positionen vermag Urry mit einem bewundernswerten Gespür für Nuancen alle mögli-

chen Mischformen zu entdecken und mit Recht darauf hinzuweisen, daß sich die Einstellung der Mennoniten zur Obrigkeit, wie im Fall ihrer Kolonien in Rußland, oft eher aus konkreten Erfahrungen mit obrigkeitlichen Behörden als aus einer bestimmten Obrigkeitslehre ergab. Die Mennoniten, die sich einst an Röm. 13,3 f. orientierten, sahen sich gezwungen, genau abzuschätzen, wie weit obrigkeitliche Maßnahmen noch mit dem Gebot der Wehrlosigkeit übereinstimmten oder nicht doch in Gegensatz zu ihm traten bzw. welche obrigkeitlichen Maßnahmen noch eine Beteiligung am weltlichen Regiment zuließen und welche diese ausschlossen. Das führte oft zu Spannungen zwischen der bürgerlich-politischen Führung der Kolonien und den religiösen Anführern der Gemeinden. Das führte auch zu Streit und Spaltung. Beispiele dafür sind die Reaktion vieler Gemeindeglieder auf die Reformmaßnahmen des Johann Cornies und die Abspaltung der Kleinen Gemeinde von der Flämischen Muttergemeinde in Molotschna um 1812. So wird eine Pluralität täuferischer und mennonitischer Einstellungen zu obrigkeitlicher Macht herausgearbeitet, die präziser in der Form einer Überblicksskizze (Teil 1) kaum dargestellt werden könnte. Es ist also nicht nur eine Pluralität täuferischer (James M. Stayer), sondern ebenso mennonitischer Einstellungen zur Obrigkeit durch die Jahrhunderte hin zu beobachten. Das kann Urry auf eindrucksvolle Weise als Ergebnis seiner Untersuchungen präsentieren.

Diese Pluralität wird nicht negativ gedeutet, sie führt Urry auch nicht dahin, krampfhaft nach einer »ursprünglichen« oder »eigentlichen« Linie hinter den verschiedenen, ja, heterogenen Erscheinungsformen des Täufertums zu suchen, einer Linie, die sich als Maßstab empfehlen könnte, an dem alle späteren Entwicklungen zu messen seien (vgl. Harold S. Benders *Anabaptist Vision* oder John H. Yoders Grebel-Sattler-Linie). Diese Pluralität bestätigt vielmehr, wie ernst es den Täufern und Mennoniten war, ihre religiösen Anliegen in Auseinandersetzung mit den Belangen dieser Welt zum Ausdruck zu bringen. Im Grunde könnte darin das Gemeinsame der verschiedenen Richtungen gesehen werden, nämlich daß sie in ihren konkreten Situationen mit der Herausforderung ringen, die in der Begründung ihrer Existenz außerhalb der Welt liegt, also nicht von dieser Welt zu sein und doch in ihr leben zu müssen. So ließe sich die täuferische Pluralität als das gemeinsame Ringen um die jeweils angemessene Form des Separatismus oder Nonkonformismus in konkreten Situationen deuten. Der Separatismus der Täufer oder Mennoniten hat viele Gesichter. Das sagt Urry zwar nicht so klar, diese Beobachtung beherrscht aber doch die Argumentationsgänge seiner Untersuchung und bringt Bewegung in die Interpretation der täuferischen Einstellungen zu den weltlichen Mächten. Modern gesprochen: Das Gemeinsame ist

die Beteiligung der Täufer und Mennoniten an einem »Diskurs«, an dem selbst die Reformatoren mit ihrer ganz anderen Lösung des Problems mitwirkten, Kirche und Staat voneinander trennen zu müssen, sich aber doch den Schutz der Landesherren und städtischen Magistrate zu sichern und sich einem landesherrlichen Kirchenregiment zu unterstellen.

Zum Feld dieses Diskurses gehören die großen reformatorischen Kirchen mit ihrer Bekenntnisbildung ebenso wie die Landesherren und die Obrigkeiten der Reichsstädte, die ihre Territorien politisch und verfassungsrechtlich zu konfessionell ausgerichteten Gemeinwesen ausgestaltet haben. Dazu gehört auch die römisch-katholische Kirche mit den weltlichen Territorien, die am alten Glauben festhielten. Für Rußland ist es unerläßlich, die Verbindung des Zaren mit der orthodoxen Geistlichkeit zu berücksichtigen. Alles zusammen ergibt ein tief durchfurchtes und kontrovers bearbeitetes Diskursfeld. Soweit das im Rahmen einer kursorischen Darstellung möglich ist, hat Urry alle diese Zusammenhänge der Auseinandersetzungen berücksichtigt und in Anschlag gebracht. Damit verleiht er vor allem der späteren Geschichte der Mennonitengemeinden die notwendige Historizität, die er in der bisherigen Geschichtsschreibung oft vermißt. Jetzt gelingt es, diese Geschichte als Versuch der Täufer oder Mennoniten zu begreifen, sich ihr konfessionelles Erbe in Situationen, die sich oft grundlegend von denjenigen der Reformationszeit unterscheiden, immer wieder neu anzueignen. Dabei handelt es sich nicht um teilweise verkrampfte, buchstäbliche Angleichungen des Ererbten an neue Zeiten, ohne die Zeitgebundenheit täuferischer Ideen in Rechnung zu stellen, sondern, wie Urry von Seite auf Seite zu zeigen vermag, um eine paßgerechte, auf die sozialen und politischen Gegebenheiten abgestimmte Verarbeitung und Neufassung täuferischer Grundsätze im Übergang von der vormodernen zur modernen Welt. Die geistige, kulturelle und verfassungsrechtliche Zäsur der Moderne kann nicht stark genug betont werden. Damit haben sich alle Größen, wie Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft etc., auf die sich die Täufer der Vormoderne bezogen, grundlegend verändert. Noch deutlicher hätte herausgestellt werden können, daß den Mennoniten der Staat nicht mehr in der Person des Herrschers entgegentritt, der Privilegien gewährt oder entzieht, der Staat wird vielmehr als ein Gemeinwesen erfahren, das in der Mitgestaltung eines jeden einzelnen Bürgers entsteht und existiert. Der Souverän ist nicht mehr der Grund- und Landesherr des 16. und 17. Jahrhunderts oder der absolute Monarch des 18. Jahrhunderts (*L' état c' est moi*), sondern die Gesamtheit der wahlberechtigten Bürger. Sich von politischer Partizipation zu trennen, müßte bedeuten, sich von eigenen Rechten und Pflichten zu trennen. Und es wäre tatsächlich sonderbar, wenn sich in diesem Ver-

änderungsprozess nicht auch das Mennonitentum verändert und auf je unterschiedliche Weise erneuert hätte.

Noch ein anderer Gesichtspunkt grundlegender Veränderung ist bedeutsam: Schon in den Reformbemühungen unter dem Mennoniten Johann Cornies zeigt sich sehr deutlich, daß sie eine Reaktion auf die neuzeitliche Entwicklung sind, in der Staat und Gesellschaft auseinander zu treten beginnen und Neuerungen eher auf gesellschaftliche und wirtschaftliche als auf staatliche Anweisungen zurückgehen, wenn es nicht sogar so ist, daß selbst das Handeln des Staates solchen Erfordernissen zu entsprechen versucht. Vollends wird in den Auseinandersetzungen um das Problem der Landlosen in den 1860er Jahren sichtbar, wie intensiv die sozialen und wirtschaftlichen Probleme die Tagesordnung der Politik bestimmten und auch die Mennonitengemeinden zu aufmerksamem politischen Engagement zwangen.

So fällt von den Untersuchungen Urrys ein Licht auf Entwicklungen in den Mennonitengemeinden Westpreußens und Danzigs, auf deren Umgang mit ihrer obrigkeitlich privilegierten Sonderstellung im Staat und deren Schwierigkeiten, mit der Unsicherheit des obrigkeitlichen Privilegs, eigene Religionsausübung und Befreiung vom Kriegsdienst, in wechselnden politischen Situationen fertig zu werden. Im Grunde war das obrigkeitliche Privileg nicht nur eine gnadenvoll gewährte Chance für die Mennoniten, ihr eigenes Glaubensleben führen zu dürfen, sondern zugleich der Versuch der Obrigkeit, diese religiösen Abweichler in das Gemeinwesen zu integrieren. So wird verständlich, daß sich zwischen Nonkonformismus und Integration reichlich Zündstoff für Konflikte innerhalb und außerhalb der Mennonitengemeinden ergab. Hier wären noch detailliertere Forschungen vonnöten. Neues Licht fällt auch auf die Auswanderung westpreußischer Mennoniten nach Rußland und die allmähliche Entwicklung der ukrainischen Ansiedlungen zu einem Phänomen, das Urry einen bereits im Mennonitenprivileg von 1800 angelegten und sich dann auch konkret herausbildenden »Staat im Staate« nennt. Auf den ersten Blick muß das als ein Abfall von den separatistischen, obrigkeitskritischen Einstellungen der Täufer erscheinen, auf den zweiten Blick zeigt sich darin der Versuch, mennonitische Impulse in und für modernisierende Entwicklungen in Rußland geltend zu machen. Hier ist die Problemanalyse zu den Mennonitengemeinden in Rußland (Teil 2), die sich auf die frühere, eindrucksvoll geschilderte Geschichte der Rußlandmennoniten Urrys in *None But Saints: The Transformation of Mennonite Life in Russia, 1789–1889* (1989, dt. 2005) stützen kann, besonders lehrreich, wie das ganze Buch sich als Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte der rußlanddeutschen Mennoniten lesen läßt. So hilft diese Analyse auch, die Probleme der Ansiedlung und

Einrichtung der Mennoniten in Kanada (Teil 3) und andeutungsweise in Südamerika verständlich zu machen, nämlich mit einem vormodernen oder vorrevolutionären, vom bolschewistischen Sozialismus einst zerstörten Ideal mennonitischen Gemeinschaftslebens in total veränderter Umgebung umzugehen und nicht einzusehen, daß ein solches Idealbild auch die Wirklichkeit in einem demokratisch verfaßten Land wie Kanada verfehlt. Diese Analyse der kanadischen Mennonitengeschichte ist besonders instruktiv. Immer wieder wird gezeigt, wie schwer es den Mennoniten fiel, ganz gleich wo, das ständestaatliche Institut des Privilegs aufzugeben und sich in politisch-gesellschaftliche Verhältnisse einzugewöhnen, die von der konstitutionellen Monarchie schließlich zu republikanisch-demokratischen Staatsformen führten. Zu den Vorreitern dieser Entwicklung gehörte die Republik der Niederlande und in ihnen, wie Urry schreibt, »a number of Mennonites« (S. 54; vgl. auch das gesamte Kapitel »Revolutions and Constitutions«, S. 55–82). In den übrigen Verbreitungsgebieten mussten die Mennoniten viele Anläufe unternehmen, um den Anschluß an die moderne Gegenwart zu finden und moderne Formen des politischen Engagements auszubilden. Besonders eindrucksvoll wird das für Kanada dargestellt.

Mit dieser Untersuchung hat Urry, der selbst nicht mennonitischer Tradition entstammt, dem Mennonitentum im Durchdenken seiner eigenen Problemgeschichte einen großen Dienst erwiesen. Nicht zuletzt hat er gezeigt, daß die leise Stimme der »Stillen im Lande« sich in den konkreten Auseinandersetzungssituationen und dem Sicheinmischen in die Entwicklungen der Gesellschaften zur Moderne (Revolution, Demokratie, Industrialisierung, Kapitalismus) doch recht vernehmlich ausnimmt. Hatte Urry in der Einleitung noch von den »Stillen im Lande« gesprochen, so hat er allen Grund, im Nachwort von den »Lauten im Lande« zu sprechen. Die bewußte politische Mitgestaltung ihres gesamten Lebens war für sie, vor allem in Rußland, eine sich aufdrängende Möglichkeit, den vom Evangelium gebotenen Separatismus und Nonkonformismus zum Zuge zu bringen. Das war ihre Art, die täuferische Tradition fortzusetzen. Wer Neues zum Obrigkeits- oder Staatsverständnis der Mennoniten erfahren will, und nicht mehr bereit ist, die stereotype Rede vom Abfall der Mennoniten von der ursprünglichen Vision der Täufer zu ertragen, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Hans-Jürgen Goertz

Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen. Benjamin Heinrich Unruh (1881–1959). Ein Leben im Geiste christlicher Humanität und im Dienste der Nächstenliebe, mit einem Nachwort von Peter Letkemann, Detmold: Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums 2009, 510 S., zahlr. Abb., geb.

Unwillkürlich kommt einem Miriam Toews' Buchtitel *A Complicated Kindness* (deutsch: Ein komplizierter Akt der Liebe) in den Sinn, wenn man sich als zeitgeschichtlich interessierter mennonitischer Theologe des Lebenswerks Benjamin Heinrich Unruhs erinnert.

Man muß ihn lieben, besonders Leute wie ich, dessen Vorfahren seinem energischen Einsatz das Leben und die Flucht aus dem sowjetischen Gulag verdanken. Man kann gelegentlich nur den Kopf schütteln, wenn neben seiner uferlosen Energie und Einsatzbereitschaft seine ideologische Gutgläubigkeit und seine empfindliche Egozentrik zur Kenntnis genommen werden müssen. Ihm gebührt mit Sicherheit ein bedeutender Platz neben Orie Miller, Christian Neff, Harold S. Bender, Hans Nussbaumer, C. F. Klassen, David Toews, B. B. Janz, Jakob Siemens und J. J. Thiessen, bei denen es sich um seine Zeitgenossen und vielfach seine Freunde und Mitarbeiter handelt.

Und doch: Wäre er als Theologe etwas mutiger, als Diplomat weniger furchtsam, als Kirchengeschichtler ideologiefreier und als Seelsorger gemeindebezogener gewesen, vielleicht wäre uns manche (im Rückblick peinliche) Fehlentscheidung erspart geblieben. Das gilt sowohl für uns Rußlandmennoniten in Paraguay, Kanada und Brasilien als auch für die süddeutschen und preußischen Mennoniten in den Wirren der Vor- und Nachkriegszeit.

Daß der Sohn Heinrich und die Enkelkinder Babette und Jan ein liebevolles und familienbezogenes Lebensbild von »Ohm Benny« gezeichnet und herausgegeben haben, mit dem Wunsch, »daß es mit diesem Lebensbild gelungen sein möge zu zeigen, mit welch großer Hingabe Benjamin Heinrich Unruh für die mennonitische Bruderschaft wirkte« (Vorwort, S. IX), nehmen wir alle, die wir uns dankbar an ihn erinnern, gern entgegen. Das ausführliche Nachwort von Peter Letkemann (S. 361–445), Musikwissenschaftler und Historiker aus Winnipeg, läßt B. H. Unruh auch in seinen umstrittenen Entscheidungen und Haltungen verständlicher werden.

Schon rein äußerlich ist dem Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums ein bemerkenswertes Buch gelungen. Die Vielfalt der historischen Schwarzweißphotos, die Karten im Deckeleinband zur Siedlungslandschaft der Mennoniten in Rußland, das ausgiebige Quellen- und Literaturverzeichnis, das gewissenhaft gearbeitete Bild-

und Sachregister sowie eine umfangreiche Familientabelle und nicht zuletzt ein Coffee-table-Qualitätseinband machen aus dem Buch ein Geschenk von bleibendem Wert.

Die Grundsatz der Biographie basiert auf dem umfangreichen Manuskript des Sohnes Heinrich. »Er schrieb aus der Perspektive des historisch Interessierten, vor allem aber des Sohnes, der sich mit seinem Vater sehr verbunden fühlte« (Vorwort, S. IX). Hiermit sind sowohl Stärke als auch Schwäche des Buches angedeutet. Seine Stärke liegt in einer Insider-Perspektive des Sohnes, der dem Vater eine sicherlich tief empfundene und wohlverdiente Ehrung zuteil werden läßt. »Das häufig bekundete große Interesse von rußlanddeutschen Mennoniten an unserem Großvater und an diesem schon lange erwarteten Lebensbild war ihm dabei eine große Verpflichtung« (Vorwort, S. IX). Auch Peter Letkemanns Nachwort fügt sich harmonisch in diese Zielsetzung ein.

Nun aber sind beide Beiträge in ihrem Anliegen denkbar ungeeignet, eine kritische Aufarbeitung der politischen Mennonitengeschichte des 20. Jahrhunderts zu ermöglichen oder auch nur zu begünstigen. Vieles wird gerechtfertigt, es mangelt an Courage, gewisse Haltungen und Entscheidungen in Frage zu stellen.

Ein ganz großer Teil des Buches ist jedoch bestens geeignet, um sich in die rußlanddeutsche Zeit der Mennoniten auf der Krim und in der Ukraine um die Jahrhundertwende hineinzuversenken. Das geschieht anhand von Benjamin Heinrich Unruhs Kindheit, Jugend, Studienzeit und seinen ersten Berufserfahrungen (Kap. 1–2). Viel detaillierter wird man über das bildungsmäßige, wirtschaftliche und sozialpolitische Aufblühen der mennonitischen Siedlungen in Südrußland informiert. Viel auch über den authentisch ökumenischen Charakter des kirchlichen Miteinanders, nach den schmerzlichen Entzweigungen 1860 und der Entstehung der Brüdergemeinde, zu der sich Benjamin H. Unruh übrigens in gewisser Absetzung zu seinem Vater hingezogen fühlte und von der er sich zum Prediger berufen ließ.

Die Studienzeit in Basel, die Kontakte zu pfälzischen und schweizerischen Mennoniten, zur Evangelischen Allianz und zum Pietismus, zur Basler Universitätstheologie und zur russischen Literatur werden sehr anschaulich im dritten Kapitel (1900–1907) behandelt. Der erste Teil schließt mit einer ausführlichen Beschreibung des mennonitischen Bildungswesens in Rußland zu Anfang des 20. Jahrhunderts (Kap. 4).

Im zweiten Teil (1907–1922) wird ein Abschnitt ins Auge gefaßt, der bisher wenig Beachtung gefunden hat: die prägenden Jahre in Rußland, angefangen als Lehrer in der Kommerzschnule Halbstadt, dann Krieg und Revolution und

schließlich die Rückkehr aus der Ukraine nach Karlsruhe und seine Etablierung als Dozent an einer dortigen Technischen Hochschule (Kap. 5–7). Dies ist definitiv die Zeit, in der Benjamin H. Unruh zur entscheidenden Führungskraft der rußlanddeutschen Mennoniten und Gemeinden geworden ist, einmal in Verhandlungen mit Moskau, dann als Mitglied der Studienkommission, die in Europa und Amerika Auswanderungsmöglichkeiten erkundete, und schließlich als Initiator eines großen Hilfswerkes, das zum Ziel hat, die Hungersnot in Rußland 1920 bis 1922 zu lindern.

Der dritte Teil (1920–1933) ist mit Sicherheit der Abschnitt, auf den wir Rußlandmennoniten in Amerika am dankbarsten zurückblicken. Es ist die Zeit, in der das Mennonite Central Committee gemeinsam mit »Brüder in Not« und anderen Hilfswerken zur Auswanderung oder Flucht aus Rußland verhelfen und einen neuen Anfang in Kanada und Südamerika ermöglichen (Kap. 8–9). Es ist die Zeit der großen Danziger Welthilfskonferenz 1930, auf der Harold S. Bender und Benjamin H. Unruh im Rahmen der zweiten Mennonitischen Weltkonferenz die nordamerikanischen und europäischen Mennoniten in einem großartigen Akt der Bruderliebe anleiten, den Rußlandflüchtlingen in Übersee einen neuen Start zu ermöglichen (Kap. 10). Hier finden sich auch drei der eindrucksvollsten Photos (S. 282–285): Unruh und Harold S. Bender 1930, eine Freundschaft, die auch mehrfach auf harte Proben gestellt wurde; C. F. Klassen, der in den 20er Jahren das Moskauer Hilfsbüro geleitet hatte; A. J. Fast, der legendäre »Paketfast« aus Berlin (Fast und Brilliant Versanddienst) und Unruh. Und dann Ältester David Toews aus Rosthern, Harold S. Bender aus Goshen und wieder C. F. Klassen aus Winnipeg, ein Brüdergemeindler, ein amerikanischer Schweizermennonit und der unverwüstliche Älteste der kanadischen Mennoniten russischer Herkunft, alle drei in der Leitung mennonitischer Hilfswerke in Amerika.

Interessanterweise reiht sich an diese Etappe noch ein Kapitel (Kap. 11) »Die letzten Jahre des Weimarer Staates 1930–1933«. Hier erfahren wir auch mehr über die Familie Unruh. Vater Benjamin mit den Söhnen Rudolf (1908–1974) und Heinrich (1911–2003), Hans (1910–1986) und Fritz (1918–1941) sowie die Töchter Maria (1917–2004), Martha (1909–1990) und die ihm oft als Sekretärin zur Seite stehende Liesel (1914–1985) scheinen alle an Zeitgeschichte und Kunst, an Politik und Diakonie stark interessiert gewesen zu sein. Mutter Frieda Hege (1880–1946) und Benjamnin H. Unruhs zweite Frau, Paula Hotel (1911–1998), beide mennonitisch und aus der Region Karlsruhe stammend, sorgten für diese einzigartige Kombination Rußland-Deutschland, welche die Familie Unruh prägt.

Der vierte und letzte Teil enthält nur ein eher knappes Kapitel (Kap. 12): »Die

Jahre des Dritten Reiches 1933–1945«. Hier wagt sich der Biograph behutsam an die Frage heran, welche Beziehung Unruh zu Hitler hatte: »Mein Vater hat nach meinem Kenntnisstand niemals eine persönliche Begegnung mit Hitler gehabt. Daher läßt sich die spätere Änderung seiner Beurteilung dieses Mannes nach dessen Berufung zum Kanzler auch nicht auf persönliche, unmittelbar gewonnene Eindrücke zurückführen. Der erste Schritt zur Revision seiner Meinung über Hitler erfolgte meines Erachtens am Tag von Potsdam, also am 21. März 1933, den er dahingehend zu bewerten pflegte, daß sich der junge Hitler hier vor dem altherwürdigen Reichspräsidenten gebeugt habe. Dieser Respekterweis Hitlers vor Hindenburg hatte für ihn zunächst aber nur die Bedeutung einer notwendigen Voraussetzung zur Revision seines Urteils. Er hatte dabei keineswegs spontan und unbesehen die neue politische Situation positiv aufgenommen, sondern zunächst einige Monate damit verbracht, sich selbst über die Folgen dieser Entwicklung hinsichtlich seiner eigenen Arbeit klar zu werden. Um zu einem anderen, einem beständigen und tragfähigen Bild Hitlers zu gelangen, war ihm vor allem dessen Position in der religiösen Frage und sein Verhältnis zu den Kirchen von Wichtigkeit. Daher unternahm er alles, um sich genauere Informationen über Hitlers Einstellung zum kirchlich-religiösen Raum zu verschaffen« (S. 324). Offensichtlich sind anfänglich ernsthafte Zweifel an Hitler und dem aufkommenden völkischen Gedanken vorhanden gewesen. Auch scheint Unruh Berufswechsel und Auswanderung erwogen zu haben. Dann kommt der Sohn zu folgendem Schluß: »Diese Möglichkeit war nach meinem Urteil allerdings die unwahrscheinlichste. Bei meinem Vater, so flexibel er in der Anpassung an die Umwelt sonst auch war, hätte ich mir einen Daueraufenthalt nur in Rußland oder Deutschland vorstellen können, also in den Ländern, die er als sein Vaterland bzw. sein Mutterland zu bezeichnen pflegte. Der tiefere Grund hierfür ist darin zu sehen, daß er seinen ständigen Aufenthaltsort nicht nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten gewählt hätte, solange dies irgendwie vermeidbar gewesen wäre. Weit wichtiger waren ihm bei seiner Entscheidung kulturelle, geistesgeschichtliche und sprachlich-literarische Aspekte. Und diese Kriterien verwiesen ihn auf eben die beiden genannten Länder, wobei die offiziell atheistisch gewordene Sowjetunion auf sicher längere Zeit ausschied.«

»Benjamin Unruhs Entschluß, seine Arbeit in Deutschland fortzusetzen, wurde nicht unwesentlich durch das Verbleiben der ihm vertrauten Gesprächs- und Verhandlungspartner in ihren Ämtern bei Ministerien und Behörden mitbestimmt, allen voran Dr. Ernst Kundt im Auswärtigen Amt in Berlin, mit dem er schon länger als ein Jahrzehnt eng und vertrauensvoll

zusammengearbeitet hatte. Diesem Umstand verdankte er die kontinuierliche Fortsetzung seiner bisherigen Arbeit. Mein Vater war sich bewußt, daß eine erfolgreiche Tätigkeit für die rußlanddeutschen Mennoniten, speziell bei deren Bemühungen um Emigration aus der Sowjetunion, ohne eine Mitwirkung der deutschen Regierung in absehbarer Zeit gar nicht möglich sein würde« (S. 326).

Das Manuskript Heinrich B. Unruhs endet mit einem kurzen Bericht über das Scheitern der Gründung eines mennonitischen Reichs-Dachverbandes (S. 352–356) im Jahre 1934 und mit einem Abschnitt »Gesundheitskrise: Auf Leben und Tod 1935/36«.

In seinem Nachwort (S. 361–443) berichtet Dr. Peter Letkemann, wie es zur Entstehung des Manuskripts kam. Anschließend erzählt er von Benjamin H. Unruh's Tätigkeit in den Jahren 1933 bis 1939, greift erneut das Thema »B. H. Unruh und der Nationalsozialismus« auf, beschreibt seine wissenschaftliche Tätigkeit 1933 bis 1945 sowie die Nachkriegsjahre, den Tod Frieda Unruhs, seine Wiederverheiratung sowie seinen Tod und die Beisetzung in Karlsruhe 1959.

Das Nachwort Letkemanns ist sehr wohlwollend gehalten. Eine eher kritische Auseinandersetzung mit der Haltung der deutschen und südamerikanischen Mennoniten zum Dritten Reich wird beinahe durchgehend vermieden oder durch Hinweise auf die große Not der rußlanddeutschen Mennoniten, die es zu lindern galt, aufgewogen. Das scheint mir bei aller Empathie doch ein sehr situationsethischer Ansatz zu sein.

Ich habe einige Fragen an das Buch und wohl auch an gewisse Bereiche des Lebenswerks von Benjamin H. Unruh. Der Untertitel des Buches klingt anspruchsvoll: »Ein Leben im Geiste christlicher Humanität und im Dienste der Nächstenliebe«. Meine Fragen beziehen sich auf fünf Bereiche, die uns bis heute nachhaltig beschäftigen und herausfordern:

1. Unruh war bekannt für seine Meinung, daß er sich nur zum Prediger würde ordinieren lassen wollen, wenn dieses eine gesamt mennonitische Kirche täte. Er soll öfters behauptet haben: »Ich möchte nicht weniger Brüder und Schwestern haben als mein Herr Jesus selbst.« Das scheint auch der Grund zu sein, weshalb er nie seine Gemeindemitgliedschaft von Rußland nach Deutschland ummeldete, wie Harold S. Bender in *Mennonite Encyclopedia* bemerkte. Ist dieser vereinheitlichende inner mennonitische Ökumenismus wirklich nur positiv zu werten? War das, was er dafür opferte, die Sache wert? Liegt nicht gerade auch ein Reichtum in der mennonitischen Gemeindevielfalt, der zur Geltung gebracht werden muß?
2. Zur Zeit des Ersten und auch des Zweiten Weltkriegs hat sich Unruh ener-

gisch gegen seinen Freund B. B. Janz und andere gewandt, die es sinnvoller fanden, die Mennoniten nicht rassistisch einzuordnen und, wenn es um Herkunft ginge, eher auf einen holländischen Ursprung zu verweisen. Was ist von Unruhs allzu tiefer Abneigung gegen die sogenannte »Holländerei« und seiner allzu freudigen Begeisterung für das »deutsche Bauerntum« der Mennoniten in Rußland zu halten?

3. Unruh hat den Weg der preußischen Mennoniten geteilt, das Bekenntnis zur Wehrlosigkeit notfalls aufzugeben. Sein Sohn Fritz fiel als deutscher Soldat. Muß man nicht die Wurzeln für sein erstaunlich naives Verhalten dem nationalsozialistischen Regime gegenüber schon in seiner Grundsatzentscheidung suchen, das täuferische Erbe der Wehrlosigkeit zu Gunsten des Selbstschutzes gegen Machno und seine Banden in Südrußland zu opfern?

4. War Unruh kriegsgläubiger, als es einem Christen geziemt? Wenn es ihm seit 1933 in der deutschen Ostpolitik ausschließlich darum ging, das Los der russischen Geschwister zu mildern, so ist das doch immer nur unter der Hypothese eines von deutscher Seite aus gewonnenen Krieges gegen den Kommunismus und Stalin denkbar gewesen. Ein großer Teil seines Lebenswerkes, wie das vieler seiner Zeitgenossen, ist an dieser Kriegshypothese gescheitert.

5. Fehler einzusehen und sich ihnen zu stellen, scheint für mennonitische Führungspersönlichkeiten außerordentlich schwer zu sein. Wie will man es einordnen, daß Unruh nach der auch persönlichen Blamage im Zusammenhang mit dem deutschen Zusammenbruch immer noch nicht einsehen konnte, daß er eher auf seine Freunde B. B. Janz, Harold S. Bender oder Emmy Arnold (Neu-Hutterische Bruderhöfe) hätte hören sollen? Wie konnte er nach Mißachtung des Amsterdamer Friedensmanifestes (Weltkonferenz 1936) auf der Weltkonferenz in Karlsruhe 1951 von Treue zum Bekenntnis sprechen?

Zu diesen kritischen Anfragen muß ich etwas aus meiner eigenen Biographie und der meiner Familie mitteilen. Meine Generation, die ihre kulturelle und kirchliche Identität zu einem guten Teil dem preußisch-südrussisch-deutschen Mennonitentum zu verdanken hat, wir Paraguay-Flüchtlinge, die wir uns seit dem 25. November 1929 für unser Leben und unsere Freiheit B. H. Unruh und der »weltweiten Bruderschaft« verpflichtet fühlen, wir haben wohl auch die historische Pflicht, die Wirren und das kirchliche mennonitische Versagen während der deutsch-völkischen Zeit mitzuverantworten und aufzuarbeiten. Und auch wir sollten mit gutem Gewissen unsere Propheten aus jener Zeit, die wie Dietrich Bonhoeffer ein klares Wort sprachen und einen klaren Weg in schwerer Stunde wiesen, ehren und ihrer gedenken. Und davon gab es mehr als nur Johannes Harder (»Aufbruch ohne Ende«) oder im Nachhinein Siegfried Bartel (»Living with Convictions«).

Mit dem Wohlwollen Unruhs und dem tatkräftigen Einsatz auf Distanz von Walter Quiring und Fritz Kliewer hatte sich auch im mennonitischen Chaco die »Union Germanica« – der Deutsche Volksbund für Paraguay – gebildet. Nikolai Siemens, der Großvater meiner Frau, und mein eigener Vater Peter K. Neufeld waren die ersten beide Sekretäre des Volksbundes. Sie kündigten, nachdem sie die Ungeheuerlichkeit der Naziideologie begriffen hatten, dem Bund die Treue, wurden formell ausgeschlossen und von vielen sozial geächtet. Mein Vater pflegte uns zu erzählen, daß Leute, die ihm nahestanden, gelegentlich vor ihm ausgespuckt und ihm gesagt hätten: »Für Leute wie euch haben wir nur Verachtung übrig.« Es kam zum traurigen 11. März 1944, an dem es in Filadelfia, etwa im Stil von SA-Saalschlachten, eine Art Prügelei gab – dummerweise zwischen zwei mennonitischen Pro-Nazi-Gruppen, die in Konflikt miteinander geraten waren.

Mein Großvater Kornelius Heinrich Neufeld hatte im Flüchtlingslager Mölln von Professor Unruh, den er sehr verehrte, den Auftrag erhalten, die vierte Gruppe per Schiff, Zug und Ochsenkarren in den zentralen Chaco zu leiten. Er hatte diesen Auftrag mit großer Sorgfalt erfüllt und war in den ersten 25 Jahren permanentes Glied des Kirchenrates der Mennonitengemeinde Filadelfia. Als mein Vater seine ernsthaften Zweifel an der Hitlerei und der »Heim-ins-Reich-Politik« der Chaco-Mennoniten äußerte, konterte sein eigener Vater: »Peter, willst du es besser wissen als Professor Unruh?«

Mein Vater kam als atheistischer junger Mann mit sechzehn Jahren nach Paraguay, enttäuscht von Stalins Kommunismus, mit dem er in jungen Jahren auf der Zentralschule in Margenau bei Omsk eindeutig sympathisiert hatte. Wohl schon in Mölln und dann zunehmend im Chaco begeisterte er sich für die Deutschtumsidee der Nationalsozialisten. Erst ein recht radikales Bekehrungserlebnis unter dem Allianz-Gemeindeprediger und Lehrer seines Dorfes Rosenort, Peter G. Klassen, half ihm, die Dinge kritischer zu sehen. Als der Buenos-Aires-Missionar der amerikanischen Schweizermennoniten Elvin Snyder in Filadelfia einen Aufklärungsvortrag über die NS-Ideologie hielt und dabei behauptet haben soll, sie sei so etwas wie die »Syphilis« des Menschenges, gab es einen Tumult im Gottesdienst. Wie John Thiesen zu berichten weiß, verließen Fritz Kliewer und einige Getreue den Saal mit der Behauptung: »Das deutsche Vaterland ist schwer beleidigt worden.« Sie kündigten Konsequenzen an (s. John Thiesen: *Mennonite and Nazi. Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933–1945*, 1999). Prediger Klassen schrieb ihm nach diesem Vorfall einen ermahnenden Brief, wies ihn darauf hin, daß er sich benommen habe wie die Bolschewisten in Rußland und fragte: »Was wird Professor B. H. Unruh aus Karlsruhe von solchem Verhal-

ten denken?« Kliewer antwortete ihm prompt: »Was B. H. Unruh denkt, werde ich ja wohl besser wissen. Seine Söhne marschieren in der deutschen Wehrmacht« (Korrespondenz: Archiv der Kolonie Fernheim).

Heute, 65 Jahre nach jener unglücklichen und strittigen Zeit, ist es sicher nicht unser Vorrecht, zu richten und zu verurteilen. Aber eine Aufarbeitung der Vergangenheit darf auch nicht ad infinitum aufgeschoben werden.

Alfred Neufeld

Claudia Maria Corlazzoli, Religionsunterricht von kleineren Religionsgemeinschaften an öffentlichen Schulen in Deutschland (Schriften zum Staatskirchenrecht, Bd. 43), Frankfurt am Main u. a. 2009 (zugleich Trier, Univ., Diss., 2008), 432 S., brosch.

Nachdem sie lange Zeit hindurch kein Thema gesellschaftlicher Diskurse war, hat Religion in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit gefunden. Es ist vor allem der Islam, der im Zentrum einer vielfältigen Diskussion steht, bei der sich verschiedenste Aspekte und Fragestellungen verbinden. Dabei sind Möglichkeiten und Voraussetzungen eines (mittlerweile in einigen Bundesländern eingeführten) islamischen Schulunterrichts immer wieder ein Thema. Kaum bekannt ist aber, daß es neben katholischen und evangelischen Kirchen eine Reihe kleinerer Religionsgemeinschaften gibt, die in Deutschland an öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen, zum Teil seit vielen Jahren. Claudia Maria Corlazzoli, die 2007 an der Universität Trier ihre juristische Dissertation vorlegte, nimmt sich dieses bislang nicht bearbeiteten Themas an und leistet insofern Pionierarbeit, als sie erstmals erhebt, welche Religionsgemeinschaften in welchen Bundesländern in welchem Umfang und unter welchen Voraussetzungen Religionsunterricht erteilen. Es liegt in der Sache und im Forschungsstand begründet, daß die Arbeit stark empirisch ausgerichtet ist und von der unterschiedlich stark ausgeprägten Auskunftsbereitschaft der oft kleinen Religionsgemeinschaften abhängt. Ziel der Arbeit ist zum einen, einen Überblick über den Religionsunterricht von insgesamt elf Religionsgemeinschaften in zehn Bundesländern zu geben, zum anderen, die diesbezüglichen Regelungen zwischen Bundesländern und Religionsgemeinschaften darzustellen, zu dokumentieren und einer rechtlichen Überprüfung zu unterziehen. Außerhalb des Blickfeldes bleibt der islamische Religionsunterricht, sei es sunnitischer oder alevitischer Richtung, was die Autorin unter anderem mit der Schwierigkeit des Staates begründet, »auf Seiten der Religionsgemeinschaft einen auf Dauer verlässlichen Ansprechpartner zu finden, der die Befugnis hat, im Namen der gesamten Religionsgemeinschaft rechtlich ver-

bindlich die Übereinstimmung der Inhalte des Religionsunterrichts mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft festzustellen« (S. 39).

Trotz des empirischen Schwerpunkts ist das Buch auch unter juristischen Fragestellungen aufschlußreich, denn es macht immer wieder deutlich, wie die auf die großen Konfessionen zugeschnittenen Regelungen des Staatskirchenrechts auf die kleinen Religionsgemeinschaften angepaßt werden, die andere Voraussetzungen mitbringen und auch in ihrer Struktur und Lehre anders ausgestaltet sind. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland garantiert in Artikel 7 Absatz 3 allen Religionsgemeinschaften das Recht, für die Schüler ihres Bekenntnisses an öffentlichen Schulen einen Religionsunterricht abzuhalten: »Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.« In der deutschen Geschichte hat sich ein besonderes Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche entwickelt, das dadurch gekennzeichnet ist, daß Staat und Kirche in gemeinsamen Angelegenheiten kooperieren. Der Religionsunterricht als »res mixta« ist das beste Beispiel für eine solche gemeinsame Angelegenheit.

Bevor im Hauptteil die elf Religionsgemeinschaften und ihr Religionsunterricht im Detail dargestellt werden (S. 61–291), skizziert Corlazzoli die verfassungsrechtlichen Grundlagen (S. 45–60): Neben der grundgesetzlichen Garantie komme dem Religionsunterricht »nach richtiger und mittlerweile wohl auch herrschender Auffassung auch ein Rang als subjektiv-öffentliches Recht zu« (S. 49), wobei sowohl die Religionsgemeinschaften wie auch die Eltern und Kinder Träger dieses Grundrechts seien. Der verfassungsrechtliche Begriff des Religionsunterrichts gehe dabei davon aus, daß er »in konfessioneller Positivität und Gebundenheit zu erteilen« (S. 50) sei und sich dadurch von einer bloßen Darstellung der Lehre unterscheide. Pointiert formuliert Corlazzoli: »Kennzeichnend für den Begriff des Religionsunterrichts in seiner verfassungsrechtlich vorausgesetzten Gestalt ist es mithin, daß nicht gelehrt wird, was geglaubt wird, sondern was geglaubt werden soll« (S. 51). Entgegen einer weitverbreiteten Fehleinschätzung ist die Durchführung konfessionsgebundenen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen kein Vorrecht der beiden großen Kirchen, sondern steht im Prinzip allen Religionsgemeinschaften offen, sogar den in dieser Hinsicht ihnen gleichgestellten Weltanschauungsgemeinschaften (S. 52). Sie müssen bloß intern so strukturiert sein, daß sie dem Staat gegenüber gesprächsfähig sind, die Körperschaftsrechte sind dafür aber nicht nötig.

Für eine weithin stark säkularisierte Gesellschaft sind die Grundlagen des Religionsunterrichts als einer »gemeinsamen Angelegenheit von Staat und Kirche« (S. 53 ff.) vermutlich nicht für jedermann leicht nachzuvollziehen. Obwohl der Unterricht »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft« zu erteilen ist und einen Wahrheitsanspruch der Religionsgemeinschaft vermittelt, bleibt gleichwohl der Staat »der Unternehmer des Religionsunterrichts« und hat somit die Personal- und Sachkosten dafür zu tragen (S. 54). Die Leistung im Fach wird benotet und ist versetzungsrelevant. Den Lehrkräften stehen Sitz und Stimme in der Lehrerkonferenz zu, im Einzelfall kann der Unterricht auch durch Angehörige der Religionsgemeinschaft erteilt werden.

Es sind folgende elf Religionsgemeinschaften, deren Religionsunterricht der Reihe nach vorgestellt wird: Altkatholiken, Buddhisten, Freireligiöse Gemeinden, Griechisch-Orthodoxe, Juden, Mennoniten, Neuapostolische Kirche, Russisch-orthodoxe Kirche, die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die Syrisch-orthodoxe Kirche und die Unitarische Freie Religionsgemeinde. Eine Tabelle am Ende des Buches ermöglicht die schnelle Übersicht, welche Religionsgemeinschaft in welchem Bundesland Religionsunterricht durchführt, ein Anhang versammelt 26 Dokumente dazu, Erlasse, Verträge etc. Am Ende ihrer Untersuchung zieht die Autorin ein sehr positives Fazit (S. 321–324): Die zahlreichen Regelungen, mit denen die Länder es auch kleineren Religionsgemeinschaften ermöglichen, ihr Recht auf Religionsunterricht wahrzunehmen, seien verfassungsrechtlich in Ordnung. Es sei erfreulich, daß in den zuständigen Ministerien die Bedeutung dieses Unterrichts erkannt worden sei und die Bereitschaft bestehe, mit den Religionsgemeinschaften ihnen entgegenkommende, praktikable Regelungen zu treffen. Die Entwicklung sei positiv zu bewerten, von einem Privileg der Großkirchen könne keine Rede mehr sein, und es sei zu hoffen, daß die »vielversprechende Entwicklung« weiter vorangetrieben werde.

Für die mennonitischen Gemeindeverbände, insbesondere für die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und ihre drei regionalen Mitgliedsverbände Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM), Arbeitsgemeinschaft südwestdeutscher Mennonitengemeinden (ASM) und Verband deutscher Mennonitengemeinden (VdM) enthält der Band brisante Informationen. Und es ergeben sich einige Anfragen und Aufgaben. Nicht nur die meisten Mennoniten dürften überrascht sein, zu erfahren, daß es in zwei Bundesländern einen »mennonitischen« Religionsunterricht gibt, auch den meisten Vorstandsmitgliedern der genannten Organisationen dürfte das neu sein. Offiziell einbezogen waren

diese Gemeindeverbände meines Wissens nicht, als in zwei Bundesländern »mennonitischer Religionsunterricht« eingeführt wurde.

Bei den beiden Bundesländern, in denen es einen »mennonitischen« Religionsunterricht gibt, handelt es sich um Rheinland-Pfalz (seit 1979, dargestellt S. 221–225) und Hessen (seit 2001, S. 215–219). Nach einer summarischen Darstellung der Mennoniten allgemein (S. 211–213) wird der »mennonitische« Religionsunterricht im Detail beschrieben. In Rheinland-Pfalz wird er von den Mennoniten-Brüdergemeinden Frankenthal und Neuwied sowie von weiteren Mennoniten-Brüdergemeinden getragen, die wesentlichen Rahmenbedingungen sind in der »Mainzer Punktation« von 1993 festgehalten (im Anhang S. 403 f. dokumentiert). Unterrichtet wird nach den *Frankenthaler Lehrplänen für bekenntnisorientierten mennonitischen Religionsunterricht*, Orte, an denen solcher Unterricht stattfindet, sind Neuwied, Dierdorf, Hamm (Sieg), Weißenthurm, Andernach, Ludwigshafen, Frankenthal, Albisheim und Weilerbach. Insgesamt nehmen rund 200 Schüler mit durchschnittlich 1,83 Wochenstunden teil, die Mindestzahl sind acht Schüler. Das Land kommt für die Bezahlung der Lehrkräfte auf.

In Hessen wird der Unterricht von der Christlichen Brüdergemeinde Fulda, der Mennoniten Brüdergemeinde Bebra, der Christlichen Brüdergemeinde Grünberg sowie der Evangeliumschrsten Baptisten Gemeinde Pohlheim verantwortet. Eine vertragliche Regelung besteht nicht, der aus Rheinland-Pfalz übernommene *Frankenthaler Lehrplan* wurde durch Verordnung auch für Hessen in Kraft gesetzt. Unterricht findet in Fulda, Bebra, Pohlheim und Grünberg statt, etwa 580 Schüler nehmen daran teil, die Anzahl der Wochenstunden beträgt in Hessen grundsätzlich zwei Stunden. Für die Bezahlung der Lehrkräfte kommt das Land Hessen auf, es werden regelmäßig auf das Schuljahr befristete Arbeitsverträge geschlossen.

Es ist erfreulich, daß Corlazzoli in ihrer Arbeit so überzeugt für die Rechte kleinerer Religionsgemeinschaften eintritt. Aus der Sicht der Mennoniten als einer der untersuchten Religionsgemeinschaften ergeben sich allerdings noch andere, deutlich kritischere Aspekte. Es stellt sich die Frage, ob nicht von Seiten der Bundesländer doch noch wesentlich genauer hingeschaut und überprüft werden sollte, mit welchen Gemeinschaften man es zu tun hat und wie es um deren innere Verfaßtheit bestellt ist. Daß Gemeinden, die keine Mennonitengemeinden sind und auch keinem der mennonitischen Gemeindeverbände angehören, die Befugnis erteilt wird, »mennonitischen« Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erteilen, kann nur befremden. In Rheinland-Pfalz hat man sich Ende der 1970er Jahre aus neugegründeten Gemeinden von Spätaussiedlern heraus an bestehenden mennonitischen

Konferenzen und Gemeindeverbänden vorbei einfach an die Landesregierung gewandt. In Hessen ist es ähnlich gelaufen, mennonitische Gemeindeverbände waren nicht involviert. Nun ist der absurde Fall eingetreten, daß mennonitische Jugendliche beispielsweise der Evangelischen Mennonitengemeinde Neuwied sich vom »mennonitischen« Religionsunterricht abmelden müssen, um am evangelischen Religionsunterricht teilnehmen zu können. Denn der »mennonitische« Religionsunterricht nach dem genannten *Frankenthaler Lehrplan* ist ein pädagogisch wenig anspruchsvoller Bibelkundeunterricht, der an den Fragen und der Lebenswelt heutiger Jugendlicher vorbeigeht. Wenn die Gemeinden und Gemeindeverbände der AMG sich selbst ernstnehmen, können sie diesen Zustand eigentlich nicht akzeptieren, sondern müssen auf die beiden Landesregierungen zugehen und darauf drängen, daß dieser »mennonitische« Religionsunterricht eingestellt wird, genauer gesagt: daß er nicht weiterhin als »mennonitischer« Religionsunterricht firmiert, sondern umbenannt wird.

Nur am Rande sei außerdem vermerkt, daß manche Mennonitengemeinden der AMG wie etliche andere Freikirchen auch in vielen Teilen der Bundesrepublik Vereinbarungen mit Evangelischen Landeskirchen haben, daß Mitglieder freikirchlicher Gemeinden nach entsprechender Ausbildung die Vocation verliehen bekommen, das heißt die Berufung, evangelischen Religionsunterricht zu erteilen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist es ein Unding, daneben einen »mennonitischen« Religionsunterricht zu etablieren.

Das grundsätzliche Problem aber liegt darin, daß Mennoniten keine Konfession sind. Weder gibt es ein mennonitisches Bekenntnis oder eine gemeinsame Lehrtradition, noch verfügen die AMG-Mennoniten über eine kirchliche Organisationsstruktur, wie sie zur Etablierung des Religionsunterrichts als gemeinsamer Angelegenheit von Staat und Kirche erforderlich ist. »Mennoniten« ist nicht der Name einer Konfession, sondern Sammelbezeichnung für verschiedene aus dem Taufertum heraus entstandene Gemeinden und Gemeindeverbände, die teilweise über sehr unterschiedliche Traditionen und Organisationsformen verfügen. Wenn ein Bundesland gewissenhaft prüfen würde, ob Mennoniten die nötigen Voraussetzungen mitbringen, ob es also »auf Seiten der Religionsgemeinschaften einen auf Dauer verlässlichen Ansprechpartner« gibt, »der die Befugnis hat, im Namen der gesamten Religionsgemeinschaft rechtlich verbindlich die Übereinstimmung der Inhalte des Religionsunterrichts mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft festzustellen« (S. 39), dann könnte es nur zu dem Ergebnis kommen, daß das nicht der Fall ist und daß es folglich einen »mennonitischen« Religionsunterricht nicht geben kann.

Christoph Wiebe

Ulrike Renk, Die Frau des Seidenwebers. Historischer Roman, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2010, 448 S., brosch.

Seit Juli 2010 ist der erste historische Roman der in Krefeld lebenden Schriftstellerin Ulrike Renk auf dem Markt. Bisher hat sie Kriminalromane geschrieben, von denen drei in der Seidenstadt spielen und im Leporello Verlag erschienen sind. Diesmal hat es sie gereizt, in Krefelds Historie zurückzugehen. Dieser historische Roman führt in die Mitte des 18. Jahrhunderts und reicht bis in die Zeit des Siebenjährigen Krieges 1756–1763. Es geht darin um das Schicksal einer jungen Frau, die sich auch von schweren Enttäuschungen nicht entmutigen läßt und schließlich ihr Glück findet. Das Besondere dabei ist, daß nicht nur die Protagonistin, die junge Anna te Kloot aus Radevormwald, mennonitisch ist, sondern auch eine Reihe weiterer Personen und Familien, so daß man sagen kann, der Roman ist im mennonitischen Milieu Krefelds in der Mitte des 18. Jahrhunderts angesiedelt. Diese Zugehörigkeit zu den Mennoniten ist für die Autorin keineswegs nur beiläufig, und die Fragen und Themen, die sich aus dieser Nähe zu den Mennoniten ergeben, werden an zahlreichen Stellen im Roman angesprochen.

Um 1750 waren knapp 20 Prozent der Krefelder Haushalte mennonitisch. Einer von ihnen ist der des Arnold te Kloot, eines Krefelder Unternehmers. In diesen Haushalt kommt die junge Anna te Kloot aus Radevormwald, um ihrem Onkel, der bei der Geburt des jüngsten Kindes seine Frau verloren hat, den Haushalt zu führen. Sie beginnt sich im Haushalt ihres Onkels einzuleben und gewinnt durch ihre aufopfernde Nächstenliebe und die den Mennoniten gemäße Schlichtheit ihrer Lebensführung und äußeren Aufmachung die Herzen des Onkels Arnold te Kloot und seiner Kinder Joseph und Sophia. Anna te Kloot imponiert durch ihre Bereitschaft, sich aufzuopfern, und durch ihre Nächstenliebe, obwohl sie ihr zunächst Schwierigkeiten bereitet.

Ablehnend hatte sich zunächst auch Arnold te Kloot seiner Nichte gegenüber verhalten, als diese ihn bittet, einen Waisenjungen in den te Klootschen Haushalt aufnehmen zu dürfen und mit den Kindern aufwachsen zu lassen. Schließlich überzeugte Annas Nächstenliebe ihn doch: »Es hat mich schon beeindruckt. Ich habe darüber tagelang gegrübelt. Wie kamst du auf den Gedanken? Und dann habe ich dich beobachtet, habe nachgedacht, und mir wurde klar – du lebst unseren Glauben. Nächstenliebe. Weißt du, Schlichtheit kann auch überzogen als Zier verwendet werden, als eitle Verstellung. Davon hast du nichts, aber auch gar nichts, in dir. Du versuchst, deinen Nächsten zu lieben wie dich selbst, mit jeder Faser deines Körpers, deiner Seele. Das macht dich beneidenswert schlicht und ehrlich. Es macht dich aus« (S. 156).

Anna gewinnt damit auch das Herz der Leser, die mit Anna te Kloot auch weitere mennonitische Familien kennenlernen. Das ist vor allem die Familie ter Meer mit der Mutter Änne und den drei Brüdern Adam, Claes und Abraham ter Meer. Diese waren Söhne eines Leinenhändlers, der 1732 mit dem Kauf einer Grützmühle ein neues Geschäftsfeld betreten hatte. Die Familie ter Meer war infolge der Mennonitenverfolgung in Mönchengladbach-Hoven 1654 nach Krefeld gekommen und gehörte hundert Jahre später zu den wohlhabenden Täuferfamilien. Im Roman von Ulrike Renk wird die Mühle nach dem Tode des Vaters von seiner Frau weiterbetrieben.

Der Roman läßt etwas vom Konkurrenzverhalten der mennonitischen Handelsunternehmungen untereinander erahnen, er verrät aber auch etwas über das Sozialverhalten der mennonitischen Fabrikanten und Verleger, die, wie die Brüder ter Meer nach dem Vorbild der von der Leyen, ihren Webern Häuser errichteten, und die sich, wie es im Roman am Beispiel der Frau Änne ter Meer gezeigt wird, um die Kranken und Gebärenden ihrer Arbeiterschaft kümmerten. Man erfährt im Zuge der Erzählung auch Genaueres über die Lebensgestaltung der Familie ter Meer. Diese ist quellenmäßig außerordentlich gut dokumentiert durch die Tagebücher der Brüder Claes und Abraham ter Meer, die diese in der Zeit zwischen 1732 und 1769 niedergeschrieben haben. Die Autorin kennt diese Tagebücher, und es läßt sich immer wieder beobachten, wie sie sie heranzieht und nutzt, wobei sie sich freilich die Freiheit nimmt, von den geschichtlichen Ereignissen abzugehen.

Auch den um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu beobachtenden Wandel mennonitischer Lebensführung zeichnet die Autorin in diesem Roman nach. Annas Onkel Arnold te Kloot läßt sie sagen, als er Anna für den Ball bei den von der Leyen zu Ehren des Kurfürsten Clemens August dazu überredet, ihre einfache Kleidung gegen ein teures Seidenkleid einzutauschen: »Anna, bei aller Liebe und bei allem Respekt vor Gott, die Zeit ändert sich, und wir müssen mit ihr gehen. Auch wir müssen uns verändern. Die von der Leyens und andere Verleger haben das erkannt. Wir können uns nicht davor verschließen« (S. 104).

Zahlreiche Informationen aus dem Tagebuch von Claes und Abraham ter Meer werden in dem Roman aufgegriffen. Die Beschäftigung mit der Astronomie, in die Claes ter Meer auch Anna te Kloot einführt, seine Freude an Büchern und sein Forschen und Nachdenken über seltene Naturerscheinungen werden vor dem Leser ausgebreitet, verlassen allerdings den historischen Boden, wenn Renk ihre Hauptfigur Anna besonders hervorheben möchte. Was diese nicht alles kann: genug Englisch, »um Nachrichten zu entziffern« (S. 196), sie vermag sich dem belesenen Claes ter Meer gegenüber als Kenne-

rin Platons zu zeigen (S. 99), und als der Kurfürst Clemens August bei seinem eben erwähnten Besuch in Krefeld auf der Terrasse der von der Leyen französische Worte zitiert, ist Anna in der Lage, diese einzuordnen: »Auf der Terrasse stand immer noch der Kurfürst, umringt von Menschen. Claes und Anna stellten sich dazu. Clemens August schien etwas zu rezitieren, es war auf Französisch. Anna lauschte einen Moment. ›Das ist doch Voltaire, oder?‹ Claes nickte. ›Ja, aus seinen Briefen über Newton‹« (S. 111). Außerdem kann Anna reiten wie eine junge Amazone und erweist sich auch als Weinkennerin.

In diesem Bestreben, ihre Heldin mit allen nur denkbaren Vorzügen auszustatten, betritt Ulrike Renk allmählich ein Terrain, das mit der historischen Realität immer weniger zu tun hat. Die Kennzeichnung des Romans als ›historisch‹ trifft nur in dem heutigen weiten Sinne zu, die Kolportage in historischem Gewand eingeschlossen. Der historische Roman hat seinen Ausgangspunkt in Deutschland mit der Schriftstellerin Benedikte Naubert (1756–1819). Im Laufe des 19. Jahrhunderts erreichte er im deutschen Sprachraum als Unterhaltungsliteratur auch breite Leserkreise. Seit den 1960er Jahren ist der historische Roman eines der beliebtesten Genres der postmodernen Literatur. Aber je mehr historische Romane erscheinen, desto häufiger findet man unter ihnen solche, wie sie vor den historischen Romanen Walter Scotts geschrieben wurden: Die Personen handeln entsprechend den Sitten und Normen der Gegenwart des Schriftstellers, und die Handlung ist zubereitet nach dem Geschmack der Lesekonsumenten. Das trifft auch auf *Die Frau des Seidenwebers* zu.

Vor allem die Entwicklung einzelner Personen ist nicht überzeugend. Ein Beispiel ist der erste Ehemann Annas, der Krefelder Heinrich Stennes, im Roman ein reformierter Weinhändler, in der Realität ein mennonitischer Seidenbandarbeiter. Er muß im Roman eine verblüffende Verwandlung durchmachen. Erst empfindet ihn Anna als »einen Geck, aber einen liebenswerten« (S. 113), mit dem sie viel lacht und sich ausgesprochen heiter und entspannt fühlt. Nach ihrer überstürzten Eheschließung mit ihm wandelt er sich zu einem rücksichtslosen Lüstling, der seine ehelichen Rechte mit brutalen Schlägen und mit psychischen Martern einfordert, sogar in der Küche vor den Augen von Hausbewohnern (S. 277). Nicht nur an dieser Stelle scheinen die Ereignisse stark heutiger Trivilliteratur gemäß aufbereitet. Je weiter der Roman fortschreitet, desto mehr gerät das erst so einfühlsam mennonitische Leben in Krefeld schildernde Erzählen zur Kolportage, bei der in erster Linie die Sensation zählt.

Die Art, wie Gestalten, die auf den ersten 120 Seiten Anna te Kloots Weg in Krefeld begleitet haben, im weiteren Verlauf der Darstellung ins Gegenteil ver-

wandelt werden, erscheint unglaublich. Solchen Brüchen folgt der Leser ohne Überzeugung. So wird der Mennonit Claes ter Meer, der anfangs als ausgesprochen sympathischer Mann dargestellt wird, den Anna lieben könnte und der diese Liebe in den gemeinsamen Gesprächen über Bücher, Astronomie und politisches Geschehen wohl auch zu erwidern scheint, plötzlich zu einem »bloß[en] Freund« Annas, der seit mehr als zwanzig Jahren eine längst verheiratete Frau liebt. Das Bild seines Bruders Abraham ter Meer ändert sich auf ähnliche Weise. Er wandelt sich innerhalb des Romans von einem Mann, der Anna erst zynisch und arrogant (S. 89) erscheint und der auf S. 100 immer noch nicht sein spöttisches Lächeln ihr gegenüber verloren hat, zu einem Freund und dann zu ihrem Ehemann. Erst auf der letzten Seite des Romans (S. 440) wird Anna zu dem, wovon der Titel des Romans kündigt, »die Frau des Seidenwebers«. Auch diese Passage ist bezeichnend dafür, wie Renk die ferne Geschichte aus dem 18. Jahrhundert der heutigen Konvention entsprechend verändert. Der reale Abraham ter Meer notierte den Beschluß der beiden zur Heirat am 26. Juli 1760 in sein Tagebuch: »Da sich die Freundschaft zwischen Anna te Kloot und mir zur Liebe gesteigert hat, haben wir diesen Abend zusammen die völlige Vereinigung, den Ehebund, beschlossen.« Im Roman wird dieser Ehebund am Abend, als die Entscheidung fällt, sogleich vollzogen. Mit solcher Art der Darstellung verschenkt Ulrike Renk die Möglichkeit, die Lebensweise von Menschen einer anderen Zeit zugänglich zu machen.

Bei einer Autorenlesung in der Krefelder Mennonitenkirche hat Ulrike Renk angekündigt, daß sie eine Fortsetzung des Romans schreiben will. Dieser Roman würde dann wohl die Geschichte von Anna te Kloots Ehe mit Abraham ter Meer von 1760 bis zu ihrem Tod mit 39 Jahren im Jahre 1767 darstellen. Über diese Zeit hat Abraham ter Meer ein Tagebuch geführt, in dem er zahlreiche zeitgeschichtliche Ereignisse in Krefeld, aber auch viel aus seinem Privatleben festgehalten hat. In der ergreifenden Schlichtheit und Gottergebenheit, mit der er schwerste Schickschläge notiert, berühren seine Eintragungen auch den heutigen Leser. Man darf gespannt sein, wie Ulrike Renk dieses Tagebuch von Abraham ter Meer zu dem historischen Roman über das Leben des mennonitischen Ehepaares ter Meer in Krefeld verwandeln wird.

Ursula Broicher

Selbstanzeige

Katharina Reinholdt, Ein Leib in Christo werden. Ehevorstellungen und Ehepraxis im Täufertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, Diss. phil., Saarbrücken 2010.

Der Problemkomplex Ehe und Sexualität im Täufertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts steht im Zentrum dieser am Lehrstuhl Frühe Neuzeit in Saarbrücken entstandenen Dissertation.

Die Brisanz des Themas ergibt sich zum einen aus seinem Innovationspotential: In der Täuferbewegung kam es neben heimlichen Eheschließungen auch zu Ehetrennungen und Fällen von Bigamie und Polygamie. Diese Vorkommnisse prägten nicht nur das »Image« der Täufer in den Augen der Zeitgenossen, sie haben auch die Entwicklung der Täufer von radikalen Außenseitern zu Beginn der Reformation hin zu einer etablierten religiösen Minderheit im 17. Jahrhundert beeinflusst. Auch die historische Wahrnehmung der Täufer blieb noch lange von den sogenannten »libertinistischen« Tendenzen überschattet. Relevant ist eine Untersuchung über die Ehe bei den Täufern aber auch im Hinblick auf die Bedeutung der Ehe im Kontext der reformatorischen Erneuerungsbestrebungen. In vielem was Martin Luther mit seiner neuen Ehevorstellung verband – etwa der Kritik am Zölibat und am Sakramentsverständnis – standen die Täufer dem Reformator recht nahe. Allerdings grenzten sie sich auch scharf von dem lutherischen Eheverständnis ab. Während Luther die Ehe als Teil der Schöpfung der weltlichen Sphäre zugeordnet hatte, betonten die Täufer die religiöse Dimension der Geschlechterbeziehung. Sie prägten den Begriff der »spirituellen Ehe«, den die Täuferforschung übernommen hat. Die täuferische Ehevorstellung kann als ein Gegenentwurf zur lutherischen Eheauffassung als ein »weltlich Ding« gelesen werden. Im Spannungsfeld der beiden Pole des alten (katholischen) und des neuen, reformatorischen Eheverständnisses sollte die täuferische Position als eine eigenständige Antwort auf die Frage nach einer neuen Balance zwischen der religiösen und der weltlichen Dimension der Ehe wahrgenommen werden.

Den Ausgangspunkt für meine am Schnittpunkt von Sozial-, Kultur- und Kirchengeschichte angesiedelten Untersuchung bildete deshalb die kritische Hinterfragung der »spirituellen Ehe«. Das mit diesem zeitgenössischen Begriff verbundene Verständnis der Täuferlehre – die angelsächsische For-

schung spricht auch von »covenantal marriage« – geht davon aus, daß die Täufer ihrer Beziehung zu Gott stets den Vorzug vor ihren weltlichen Ehegemeinschaften gegeben haben. Zweifellos ist die in dem Schlagwort der »spirituellen Ehe« implizierte Verschränkung von täuferischer Glaubensauffassung, Ehevorstellung und Ehepraxis, ein zentrales Charakteristikum der Täufererehen. Aber was ist mit der weltlichen Funktionen der Ehe? Es erscheint zumindest unwahrscheinlich, daß soziale, rechtliche und wirtschaftliche Bedeutungs- und Funktionsebenen für diese religiöse Gruppe plötzlich bedeutungslos geworden sein sollten. Daß diese Bereiche bislang weniger thematisiert wurden, liegt vor allem daran, daß die profane Dimension der Ehe in den Quellen kaum Niederschlag fand. Methodisch war es deshalb sinnvoll, im Verlauf der Untersuchung die unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen der täuferischen Ehevorstellungen, ihre Funktionen und Außenwirkung zu ergründen. Ein Vergleich der einzelnen Täufergruppen untereinander war dafür ebenso notwendig wie eine Analyse ihrer Entwicklung als radikale Außenseiter im Verlauf des 16. Jahrhunderts. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses steht also zum einen das breite Spektrum der Ausdrucksformen, die die »spirituelle Ehevorstellung« innerhalb der Täuferbewegung angenommen hat. Zum anderen wird nach Kontinuitäten und Gemeinsamkeiten mit dem Eheverständnis und der Ehepraxis der Mehrheitsgesellschaft gefragt.

Ausgehend von einer Analyse des biblischen Motivs der »spirituellen Ehe« in den theologischen und dogmatischen Schriften, in der die theologische Bedeutung der Brautmystik ausleuchtet wird und die Hintergründe für die vielfältigen Übertragungen in die Lebenspraxis nachvollzogen werden, geht die Arbeit im weiteren Verlauf der Frage nach, welchen Einfluß das religiöse Selbstverständnis, das in der spirituellen Ehevorstellung zum Ausdruck kommt, auf die Gestaltung von Ehe und Sexualität bei Täufern hatte. Im einzelnen befassen sich die thematisch gegliederten Kapitel mit dem theologischen Konzept der Brautmystik, dem Phänomen der sexuellen Devianz, Eheschließungen, Konflikten und Alltag und zuletzt der Ehetrennungs- und Scheidungsproblematik.

In dieser Arbeit wird die These vertreten, daß die »spirituelle Ehevorstellung« das religiöse Selbstverständnis aller Täufergruppen prägte und auf theologischer Ebene einte. Auch die Funktion des neuen Ehekonzepts blieb, trotz der Vielfalt an Ausdrucksformen, stets dasselbe: die Abgrenzung vom reformatorischen »Mainstream« und die Ausbildung einer eigenständigen religiösen Identität. Dazu trugen die Konflikte um die richtige Umsetzung der spirituellen Ehe zwischen den einzelnen Täufergruppen ebenso bei wie

die Konflikte mit der Obrigkeit. Darüber hinaus war das kompromißlose Streben danach, aus der Gemeinschaft eine makellose Braut Christi machen zu wollen, nicht nur ein Motiv für die zunehmende Aufsplitterung der Täuferbewegung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, sie war auch ein Grund für das Aufkommen von sexueller Devianz innerhalb der Täuferbewegungen. Neben diesen Ergebnissen, die hier nur ansatzweise vorgestellt werden können, ergeben sich auch weitergehende Fragen. So stellt sich erneut und in doppelter Hinsicht die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Welt – hat sich doch gezeigt, daß der Faktor Glauben für das Geschlechterverhältnis nicht zu unterschätzen ist. Umgekehrt lassen sich die Täufer nicht auf ihre religiöse Identität reduzieren, ihre politische Identität als Untertanen haben sie durch den Konfessionswechsel nicht aufgegeben. Die auffälligen Parallelen zu den Radikalen späterer Jahrhunderte lassen vermuten, daß die täuferische Eheauffassung als ein genuin reformatorisches Phänomen zu begreifen ist und weniger – wie lange vermutet – eine Nachwehe der spätmittelalterlichen Ketzerbewegungen war.

Die Arbeit wird in der Reihe der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, herausgegeben von Irene Dingel, erscheinen.

Katharina Reinholdt

Berichte, Hinweise, Meldungen

Täufer und Reformierte im Disput

In den letzten Jahren hat sich der Blick der Täuferforschung von den Anfängen der Täuferbewegung in Zürich und der Ostschweiz während des reformatorischen Aufbruchs auf die Entwicklungen in nachreformatorischer Zeit erweitert. Das ist unter anderem mit dem von Urs B. Leu und Christian Scheidegger 2007 herausgegebenen Band über *Die Zürcher Täufer 1525–1700* geschehen und wird nun mit dem vorliegenden Band über *Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam* fortgesetzt. Dieser Band wurde von Philipp Wächli, Urs B. Leu und Christian Scheidegger unter Mitarbeit von John D. Roth herausgegeben und kommentiert: Achijs Verlag, Zug (Hofstr. 45, CH-6300 Zug/Schweiz, www.achius.ch), VI und 288 S., kart., zahlr. Abb. (ISBN 978-3-905351-14-9), mit einem Geleitwort von Ruedi Reich, dem Kirchenpräsidenten der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Eine ausführliche Besprechung dieses Bandes wird 2011 erscheinen.

Hans-Jürgen Goertz

Museumsführer zum österreichischen Täufermuseum

Die Geschichte der Täufer in Österreich hat in den letzten Jahren ein wachsendes Interesse gefunden. Sichtbarster Ausdruck dessen ist ein Haus im Museumsdorf Niedersulz, etwas mehr als eine halbe Stunde Autofahrt nord-östlich von Wien gelegen. Hier wurde im Jahr 2008 ein Haus als Täufermuseum eingerichtet (vgl. den Bericht in MGBI 2009, S. 228 f. von Josef Franz Enzenberger). Wer nicht so leicht zu dem Museum fahren kann, hat jetzt die Möglichkeit, das Museum gewissermaßen zu sich kommen zu lassen, indem er sich den Museumsführer bestellt: Reinhold Eichinger, Josef Franz Enzenberger, *Täufermuseum Niedersulz. Museumsführer*, Nürnberg 2009, 148 S., zahlr. farb. u. sw. Abb., brosch., ISBN 978-3-941750-12-8. In insgesamt sieben Räumen wird ein Einblick gegeben in die Geschichte der Täufer, wobei ein Schwerpunkt auf den Hutterern liegt, der bedeutendsten täuferischen Gruppe auf österreichischem Territorium. Mit Zeittafeln, Karten, Exponaten wie beispielsweise Predigtbüchern oder Habaner-Keramik, aber auch mit audiovisuellen Medien wird die Geschichte der Täufer im Rahmen der allge-

meinen Reformationsgeschichte des Landes dargestellt. Kurze, verständliche Texte, mitunter mit dem Mut zur Vereinfachung, beleuchten die verschiedenen Aspekte täuferischen Lebens und Glaubens. An den Texten, die sich mit dem Erbe der Täufer heute befassen, wird erkennbar, daß das Täufertum hier aus einer betont freikirchlich-evangelikalen Sicht heraus präsentiert wird, als Vorläufer heutigen Freikirchentums. Die Trennung von Kirche und Staat wird dementsprechend als Merkmal der Täufer überakzentuiert. Das ändert aber nichts daran, daß mit dem Täufermuseum in Niedersulz eine Einrichtung geschaffen wurde, die gut geeignet ist, die allgemeine Kenntnis über Täufer in Österreich als einen noch weithin unbekannten, aber wichtigen Teil der österreichischen Geschichte zu verbreitern. Zu Beginn des Täuferführers ist der Vortrag von Astrid von Schlachta über die Täufer in Niederösterreich abgedruckt, den sie zur Eröffnung des Täufermuseums hielt. Das Museumsdorf ist im Internet unter www.museumsdorf.at zu finden.

Christoph Wiebe

Balthasar Hubmaier, Waldshuter Täufer und der Bauernkrieg im Schwarzwald

Im Oktober 2007 hatte Prof. Dr. Horst Buszello, Freiburg, den Täuferführer Balthasar Hubmaier anlässlich eines Kolloquiums in Waldshut vorgestellt. Seither hat ihn diese historische Figur weiterhin in ihren Bann gezogen. Am 8. Juli 2010 präsentierte er im Alemannischen Institut Freiburg neue Forschungsergebnisse.

Prof. Buszello unterstrich in seinem Referat über Balthasar Hubmaier dessen vielfache Lebensbrüche, seine Exentrik und seine Unstetigkeit. Im Gegensatz zu Michael Sattler sei Hubmaier nicht eine Person des kollektiven Gedächtnisses der Täufer und Mennoniten. Als Domprediger in Regensburg tritt er als eifernder Wallfahrer und extremer Antisemit auf, der zum Abbrennen der Synagoge aufruft. Als Professor der katholischen Theologie in Ingolstadt und später als Täuferführer versteht er sich eher als politische Figur, die stets die öffentliche Aktion sucht. Er will kein Held und kein Märtyrer sein und widerruft 1525 in Zürich – erzwungenermaßen – seine Haltung zur Tauffrage. Er trägt die geltende Sozialordnung und steht damit nach Ansicht Buszellos im Gegensatz zu anderen Täufergruppen seiner Zeit. Hubmaier plädiert jedoch für die Trennung von Kirche und Staat.

Hubmaier erkennt die Obrigkeit an, unterstreicht aber, daß diese an Gottes Wort gebunden sei. Wenn die Obrigkeit gegen Gottes Wort handelt, gibt es seiner Ansicht nach drei Stufen des Ungehorsams: den passiven Ungehorsam, den aktiven Ungehorsam und schließlich die Absetzung einer »ungerechten

Obrigkeit«. Vermutlich schließt das in Hubmaiers Augen auch den Gebrauch von Gewalt ein.

Den Schwerpunkt seines Vortrags legte Buszello darauf, Hubmaiers Rolle im Bauernkrieg zu analysieren. Als Beleg für seine aktive, beratende Unterstützung der Bauern diente ihm eine Textanalyse des sogenannten *Artikelbriefs*, in dem die Forderungen und Ziele der Aufständischen festgehalten sind. Dieser *Artikelbrief*, von dem es eine Anzahl verschiedener regionaler Fassungen gibt, wurde am 6. Dezember 1525, als die österreichischen Truppen Waldshut stürmten, in Hubmaiers Haus gefunden. Das Dokument trägt seine Handschrift, das bedeutet, es wurde von ihm abgeschrieben oder selbst verfaßt. Buszello wies durch verschiedene Textanalysen nach, daß zahlreiche Formulierungen des *Artikelbriefs* der Schwarzwälder Bauern aus der Feder Hubmaiers stammen. Daraus folgert Buszello, daß Hubmaier mit den Bauern sympatisierte, ihnen ein Freund und Berater war, der ihnen ein geistiges Gerüst für ihre Forderungen lieferte. Ein revolutionärer Agitator war er jedoch nicht. Buszello wird seine Forschungsergebnisse in einer der nächsten Ausgaben der Mennonitischen Geschichtsblätter vorstellen.

Frank Wiehler

Neues Buch über den Mennonite Voluntary Service

Kürzlich veröffentlichte der nordamerikanische Mennonit und Soziologe Calvin W. Redekop ein Buch über den Mennonitischen Freiwilligendienst, der nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa beim Wiederaufbau half: eine interessante Mischung aus Analyse, gedankenreicher Würdigung und Erlebnisbericht. C. Redekop lehrte am Conrad Grebel University College in Waterloo, Ont., Kanada, und am Goshen College, Ind., USA. Er kennt diesen Freiwilligendienst aus eigenem Erleben und dürfte noch vielen Deutschen in Erinnerung sein: *European Mennonite Voluntary Service: Youth Idealism in Post-World War II Europe*, Cascadia Publishing House, Telford, PA, und Herald Press, Scottdale, PA, USA, 130 S., zahlr. Photographien, brosch., 2010.

Thomas Müntzer in Lateinamerika

Auf der diesjährigen Mitgliederversammlung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft in Mühlhausen/Thüringen hat Dr. Alejandro Zorzin (Friedelsheim, Pfalz) einen ausführlichen und lebendigen Vortrag über *Thomas Müntzer in Lateinamerika* gehalten. Dieser Vortrag fand am 8. Mai 2010 im Bauernkriegsmuseum (Kornmarktkirche) statt und wird noch vor Jahresschluß als Nr. 15 in der Schriftenreihe der Gesellschaft erscheinen. Es dürfte von beson-

derem Interesse sein, zu erfahren, auf welche Weise der Prediger im Deutschen Bauernkrieg 1525 in den revolutionären Bewegungen und in theologischen Seminaren und Universitäten lateinamerikanischer Länder aufgenommen wurde und welche Anregungen er der Theologie der Befreiung vermitteln konnte.

Inzwischen sind in der Schriftenreihe der Müntzer-Gesellschaft mit Hilfe großzügiger Druckkostenzuschüsse der Sparkassen-Kulturstiftung Hessen-Thüringen, mehrerer evangelischer Landeskirchen (Mitteldeutschland, Sachsen und Vereinigte evangelisch-lutherische Kirche) und der Stadt Mühlhausen in diesem Jahr bereits drei auch für die Täuferforschung beachtenswerte Hefte oder Bücher erschienen: vom Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann, *Thomas Müntzer, Zwickauer Propheten und Radikale in Sachsen* (Nr. 12), von Günter Vogler, dem Reformationshistoriker und ehemaligen Vorsitzenden der Müntzer-Gesellschaft, *Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte. Eine kulturhistorische Dokumentation*, in der aus dem bisher unveröffentlichten Zyklus von Zeichnungen zur Geschichte der Täufer eines unbekannten niederländischen Künstlers aus dem frühen 17. Jahrhundert vierzehn Zeichnungen zu Thomas Müntzer und dem Bauernkrieg ausgewählt wurden (Nr. 13), und von Hartmut Kühne, Hans-Jürgen Goertz, Thomas T. Müller und Günter Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer. Zeitgenossen. Nachwelt. Prof. D. Dr. Siegfried Bräuer zum 80. Geburtstag* (Nr. 14). Diese Veröffentlichungen werden an die Mitglieder der Gesellschaft kostenlos verschickt. Nichtmitglieder können diese Veröffentlichungen bei Herrn Martin Sünder, c.o. Stadtarchiv Mühlhausen, Ratsstr. 19, 99974 Mühlhausen bestellen (E-Mail: martin.suender@stadtverwaltung.muehlhausen.de). Informationen zur Thomas-Müntzer-Gesellschaft und ihrer Schriftenreihe können unter www.thomas-muentzer.de abgerufen werden.

Zum Klagen keine Zeit – das Leben einer tapferen Frau aus Westpreußen

Anhand der Biographie ihrer Mutter, Margarete Wiens geb. Esau, läßt die Autorin Inge Genzmer die dramatischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts lebendig werden. Unerschrocken stellt sich Margarete ihrem Schicksal: Ohne zu klagen, nimmt die Mennonitin den Verlust der westpreußischen Heimat und des großen Bauernhofs am Ende des Zweiten Weltkriegs hin, rettet sich und ihre sechs kleinen Kinder durch eine Flucht, die sie an die Grenze ihrer Kräfte führt, und sitzt dann drei Jahre lang in einem Gefangenenlager in Dänemark fest. Endlich zurück in Deutschland, wartet ein mühsamer Neubeginn auf sie und ihre Familie. Nur durch tägliche Schwerstarbeit gelingt es ihr und ihrem Mann, die Familie von dem kleinen Hof zu ernähren, den sie

in Schleswig-Holstein zugeteilt bekommen. Trotz ihres harten, arbeitsreichen Lebens verliert Margarete nie den Mut und ist zeit ihres Lebens dankbar dafür, daß sie, ihr Mann und ihre sechs Kinder den Krieg überlebten. Eine tiefe Freundschaft verschönt ihren Lebensabend. – *Zum Klagen keine Zeit. Das Leben einer tapferen Frau aus Westpreußen*, Frankfurt am Main (im Selbstverlag), 190 S., brosch. Das Buch kostet 28,50 Euro zuzüglich 2,50 Euro Versandkosten und kann bestellt werden bei Inge Genzmer, Hans-Böckler-Straße 15, 65929 Frankfurt am Main, E-Mail: i.genzmer@web.de.

Das Beispiel einer geschwisterlichen Kirche

850 Jahre Stadt Weißenhorn feiert dieses südlich von Ulm gelegene schwäbische Städtchen im Jahr 2010. In der zu diesem Anlaß herausgegebenen Festschrift findet sich auch ein Aufsatz von Wolfgang Krauß. Er handelt von fünf Täufern, die am 24. April 1528 durch einen Trupp Täuferjäger des Schwäbischen Bundes aus Leitershofen bei Augsburg nach Weißenhorn entführt wurden. Der prominenteste unter ihnen war Eitelhans Langenmantel aus einem Augsburger Patriziergeschlecht. Mit ihm entführt wurden sein Knecht Hermann Anwalt und dessen Frau Margarete sowie die beiden Handwerker Bernhard Zirgkendorfer und Hans Pfefferlin aus Göggingen nahe Augsburg. Die Gefangenen wurden in Weißenhorn gütlich und peinlich (unter Folter) verhört und nach ihrem Widerruf ohne Prozeß hingerichtet. Am 11. Mai 1528 wurden die Männer enthauptet, die Frau ertränkt.

Der Aufsatz schildert Entstehung und Kontext des täuferischen Netzwerks in Augsburg, erläutert einander widerstrebende Lehrinhalte verschiedener Führerfiguren, skizziert Veröffentlichungen und Aktivitäten Langenmantels, fragt nach der Vision der Täuferbewegung und welche Rolle die Naherwartung der Wiederkehr Christi und deren Datierung durch Hans Hut spielten.

Dabei wird die Gruppe der Gefangenen zum Beispiel einer geschwisterlichen Kirche, in der Herr und Knecht, Mann und Frau, Patrizier und Handwerker in Gemeinschaft leben. »Der Versuch, diese Vision mit militärischer Gewalt durchzusetzen, war im Bauernkrieg mißlungen. Auch eschatologisches Herbeiträumen schuf keinen realen Ausweg. Doch im Alltag geschwisterlichen Miteinanders hatte die Vision Raum gefunden [...] auch in den Häusern Langenmantels in Augsburg und Leitershofen. Das letzte Kapitel wurde in Weißenhorn geschrieben, als aus dem gemeinsamen Leben ein gemeinsames Sterben wurde.« Am Schluß des Aufsatzes steht die Frage, »ob es heute Raum gibt, sich dieser Menschen zu erinnern, ihre Anliegen ernstzunehmen?« Hier wäre beispielsweise an die lokale Konkretisierung laufender Dialog- und Versöhnungsprozesse zu denken.

Zur Vorstellung der Festschrift waren die Autoren der Beiträge am 9. Juli 2010 zu einer Feier in die Stadthalle eingeladen. Die beiden Herausgeber, Erich Mennel als Vorsitzender des Heimat- und Museumsvereins Weißenhorn 1908 und Wolfgang Ott als Museumsleiter, skizzierten jeweils kurz den Inhalt der einzelnen Aufsätze. Bürgermeister Wolfgang Fendt, Bezirkstagspräsident Jürgen Reichert, Landrat Erich Josef Gessner sowie die bayerische Justizministerin Beate Merk sprachen Grußworte. Im Anschluß an die Feier konnten sich die Autoren bei schwäbischen Maultaschen kennenlernen und Erfahrungen austauschen. – Wolfgang Krauß, *Wenn einer zu ihm käme und spreche: Der Friede Gottes sei mit dir. Zur Aktualität der Weißenburger Täuferhinrichtung*, S.123–137, in: Erich Mennel und Wolfgang Ott (Hg.), *Weißenhorner Profile 1160–2010. Beiträge und Untersuchungen zur Stadtgeschichte* (Kataloge und Schriften des Weißenhorner Heimatmuseums Bd. 5), 420 S., Weißenhorn 2010.

Wolfgang Krauß

Untersuchung zur »Konjunktur« der Minderheitenforschung

In den Jahren 2006 und 2007 hat die Ranke-Gesellschaft zwei Tagungen auf Schloß Büdingen (Hessen) zum Thema *Religiöse und konfessionelle Minderheiten als wirtschaftliche und geistige Eliten (16. bis 20. Jahrhundert)* durchgeführt. Die dort gehaltenen Vorträge wurden in einem Band als Büdinger Forschungen zur Sozialgeschichte 2006 und 2007 veröffentlicht.

Die ersten beiden Beiträge von Matthias Asche (Tübingen) und Matthias Strickler (Würzburg) führen in Thematik, Forschungsgeschichte und Problematik der beiden Schwerpunkte ein. Unter dem Gesichtspunkt, daß randständige Gemeinschaften und Gruppen durchaus elitären Charakter in einer sie beherrschenden Gesellschaft annehmen und gelegentlich zu wirtschaftlicher Avantgarde werden können, werden für die Frühe Neuzeit unter anderem Juden in Hamburg, Herrnhuter in der Grafschaft Ysenburg-Büdingen, Hugenotten in Deutschland und England, Katholiken im Dienst protestantischer Welfenhöfe in Celle und Hannover, italienische Baumeister, Gelehrte und Kaufleute katholischen Glaubens im nördlichen Europa dargestellt. Das 19. Jahrhundert ist durch Beiträge unter anderem zu katholischen Studentenkorporationen im Deutschen Kaiserreich, zur Rolle protestantischer Historiker in der französischen Geschichtsschreibung (katholisch) nach 1871 über Preußen und Deutschland oder Protestanten im polnischen Lodz oder Juden als wirtschaftliche Unternehmer in Regensburg vertreten. Die Vielfalt der Beispiele gewährt vielfältige Einsichten in den Zusammenhang von Minderheit und Elite.

Für beide Epochenschwerpunkte werden auch Täufer und Mennoniten zur Sprache gebracht. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg) hat die Gütergemeinschaft der Hutterer in Mähren als Ausdruck frühkapitalistischer (nicht frühsozialistischer) Wirtschaftsweise aus dem Geist des spätmittelalterlichen Kommunalismus neu gedeutet. So wird die Gütergemeinschaft als »Korrektiv« des sich entwickelnden modernen Kapitalismus verstanden, das die Wirtschaft, wäre die Gütergemeinschaft mehrheitsfähig geworden, möglicherweise nicht in das »eherne Gehäuse der Hörigkeit« (Max Weber) geführt hätte (S. 199). Sabine Todt (Hamburg) hat die Mennoniten in Hamburg als regionale Elite vom 16. bis zum 20. Jahrhundert dargestellt und die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet zur Problematik des Elitverständnisses zusammengeführt. Im Anschluß an eine Untersuchung Ernst Schepanskys kommt sie zu dem Schluß, daß es »wohl gerade das innovative oder nennen wir es das fremde Wissen (niederländisches Know how)«, war, »das zum wirtschaftlichen Erfolg führte, aber auch in seiner habituellen Form eine anerkannte Vorbildfunktion annehmen konnte« (S. 367). So konnte aus Fremden eine Elite werden. – Markus A. Denzel, Matthias Asche und Matthias Stickler (Hg.), *Religiöse und konfessionelle Minderheiten als wirtschaftliche und geistige Eliten (16. bis frühes 20. Jahrhundert)*. Büdinger Forschungen zur Sozialgeschichte 2006 und 2007 (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit, Bd. 28), Scripta Mercaturae Verlag, St. Katharinen 2009, 430 S., Ln.

Bruchstücke radikaler Theologie heute – eine Neuerscheinung

Im Sommer 2010 sind theologische Fragmente von Hans-Jürgen Goertz unter dem Titel *Bruchstücke radikaler Theologie heute* bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen: über Kritik, Alltag und Radikalität, Moderne, Postmoderne und provisorisches Leben, Beziehungen und Brüche, Gespräch, Taufe und ökumenischen Dialog, über Friedfertigkeit, Revolution und Utopie, über die Rede von Gott, das Christus-Symbol und den Heiligen Geist. Im Werbetext heißt es: »Die Bruchstücke radikaler Theologie heute sind aus der historischen Beschäftigung mit den Radikalen des reformatorischen Aufbruchs im 16. Jahrhundert erwachsen und wollen Impulse nonkonformistischer Theologie im theologischen Gespräch der Gegenwart zur Geltung bringen.« Radikalität sucht andere Formen der Darstellung als die systematische Theologie allgemein: nicht das System oder den dogmatischen Aufriß am Leitfaden der Trinität Gottes, sondern Bruchstücke, die sich hier und da in der Tradition auffinden lassen, Fragmente theologischer Reflexion, Bekenntnis, Rechenschaft, kritische Auseinandersetzung, Meditation und Reste einer Predigt. Hier ist alles provisorisch und experimentell, alles ist Anregung und Angebot. Man-

ches Bruchstück eignet sich als Einstieg in eine Diskussion oder könnte Anlaß zu weiteren Überlegungen sein. – Hans-Jürgen Goertz, *Bruchstücke radikaler Theologie heute. Eine Rechenschaft*, Göttingen 2010, 192 S., geb.

Studie über rußlanddeutsche Aussiedlergemeinden

Seit den 1960er Jahren sind knapp zwei Millionen Rußlanddeutsche in die Bundesrepublik Deutschland gekommen. Gut ein Viertel davon (schätzungsweise 270 bis 290 000 Personen) sind als Familie den Baptisten oder Mennoniten zuzuordnen, aber nur etwa 55 000 hatten sich vor ihrer Ausreise nach Deutschland einer Gemeinde angeschlossen und brachten eine bestehende gemeindliche Bindung mit. Rund 48 000 dieser Spätaussiedler haben in Deutschland eigene Gemeinden gegründet, etwa 7 000 schlossen sich bereits hier bestehenden Gemeinden an. Das sind die Zahlen, die John N. Klassen in seiner 2002 an der University of South Africa vorgelegten Dissertation *Gemeindeaufbau und -wachstum bei den rußlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration* nennt, die jetzt in leicht aktualisierter Form und unter anderem Titel in Deutschland als Buch erschienen ist: John N. Klassen, *Rußlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie*, Bonn und Nürnberg 2007, 452 S., broschiert. Klassen geht es darum, Glauben und Leben dieser Gemeinden darzustellen, wobei er sein besonderes Augenmerk auf Wachstum und Dynamik richtet. Mit Sympathie, aber nicht unkritisch beschreibt er die Grundlagen ihrer Theologie, ihres Gemeinde-, Bibel- und Missionsverständnisses. Das hat seinen Wert nach innen, in den Bereich dieser Gemeinden hinein. Zugleich bietet Klassen durch die Darstellung der oft unüberschaubaren Bildung von Gemeindeverbänden eine gute Orientierungshilfe für Außenstehende. Zahlreiche Tabellen und Graphiken untermauern die Darstellung, exemplarische Beschreibungen zwölf ausgewählter Gemeinden lassen die Entwicklung insgesamt nachvollziehbar werden.

Christoph Wiebe

Familienforscher Adalbert Goertz sucht Unterlagen

Adalbert Goertz, der bekannte mennonitische Familienforscher, sucht Ablichtungen mennonitischer Ahnenpässe aus Ostpreußen sowie aus den Kreisen Stuhm, Marienwerder, Rosenberg, Graudenz, Schwetz, Culm und Thorn in Westpreußen. Seine Anschrift: Adalbert Goertz, 864 Cima Vista Pt, Colorado Springs CO 80916-5620, USA; E-Mail: goertza@hotmail.com

Die Stadt Elbing erinnert sich ihrer mennonitischen Vergangenheit

Auf Initiative des Mennonitischen Arbeitskreises Polen versammelten sich am 26. Juni 2010 Mennoniten aus Deutschland und den Niederlanden in Anwesenheit des Bürgermeisters von Elbing, Herrn Henryk Slonina, und zahlreichen Bürgern der Stadt, um an der ehemaligen Mennonitenkirche in der Gerberstraße/ul Garbary 12 feierlich eine Gedenktafel zu enthüllen. Der Text der Gedenktafel in polnischer, deutscher, englischer und niederländischer Sprache lautet: Kirche der Mennonitengemeinde Elbing 1590–1900.

Der Vorsitzende des Arbeitskreises erinnerte aus diesem Anlaß an die Geschichte dieses Gotteshauses: Die ersten Mennoniten kamen um 1531 nach Elbing. Sie kamen als Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden, aber auch aus dem Rheinland und Norddeutschland. Wohlhabende Bürger der Stadt Elbing, die sumpfige, brachliegende Wiesen vor den Toren der Stadt besaßen, schlossen Pachtverträge mit diesen Flüchtlingen ab. Dieses Sumpfgebiet hieß Ellerwald, heute tragen die Orte dort Namen wie Janowo, Adamowo, Kazimirzewo und Wikrowo. Die mennonitischen Pächter legten Entwässerungsgräben an, die sie Triften nannten, und machten das Land urbar. Es war ein schwieriger Anfang, das Sumpffieber raffte viele von ihnen dahin. Zu Gottesdiensten trafen sie sich zunächst reihum in ihren Bauernhäusern.

In der Stadt Elbing waren die Mennoniten durch königliches Dekret nicht geduldet, und auch aus dem Ellerwald sollten sie wiederholt vertrieben werden. Entsprechende Ausweisungsbefehle König Sigismunds und seiner Nachfolger gab es 1556, 1572 und 1575. Sie wurden jedoch kaum beachtet und nicht umgesetzt, denn die wohlhabenden Elbinger Bürger schätzten die tüchtigen Kolonisten wegen der regelmäßig anfallenden Pachteinnahmen. Schließlich gerieten diese Befehle in Vergessenheit. Bald wurden Mennoniten auch in der Stadt geduldet. Schon 1585 erhielten Jost van Kampen und Hans von Köln das Bürgerrecht und die Erlaubnis, einen Seidenhandel zu betreiben. Den gab es bisher nicht in der Stadt, so daß die Zünfte keinen Einspruch erhoben. Dieser Seidenhandel muß sehr lukrativ gewesen sein, denn nur fünf Jahre, nachdem ihm das Bürgerrecht erteilt wurde, errichtete Jost van Kampen im Jahr 1590 auf einem ihm gehörigen Grundstück in der Kurzen Hinterstraße 8, der späteren Wilhelmstraße, die erste Mennonitenkirche. Es gab damals vermutlich nur acht bis zehn Mennonitenfamilien in der Stadt.

Aus dem Datum des Kirchenbaus im Jahr 1590 können wir schließen, daß sich die Elbinger Mennoniten zu diesem Zeitpunkt nicht mehr als Glaubensflüchtlinge betrachteten. Flüchtlinge bauen keine Kirche, solange sie nicht endgültig in einer neuen Heimat angekommen sind. Aus Glaubensflüchtlingen waren inzwischen Elbinger Mennoniten, Elbinger Bürger geworden.

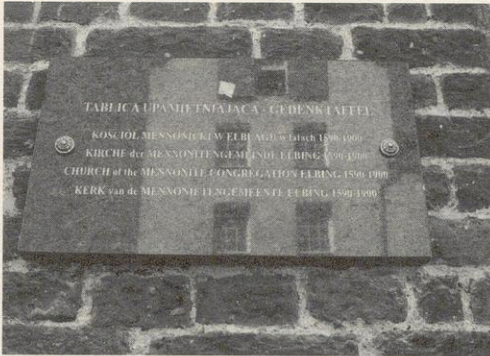
Wie später andernorts auch, mußten die Mennoniten an Stelle des Wehrdienstes ein Schutzgeld zahlen. Auch bei der Ablegung des Bürgereids kam man ihnen entgegen, der Stadt reichte ein »Ja« oder »Nein«, wenn zugleich die Hand auf das Herz gelegt wurde.

Das Recht auf freie Religionsausübung blieb weiterhin eingeschränkt. Das wird unter anderem am Beispiel der 1590 erbauten Kirche sichtbar. Das Gebäude sieht noch heute äußerlich wie ein Wohnhaus aus, so wie auch die Häuser in der Nachbarschaft. Es ist nicht als Kirche zu erkennen. Das war vermutlich eine Auflage für eine Religionsgemeinschaft, die nur geduldet, aber nicht wirklich akzeptiert war, und die ihre Versammlungen nur »privatim« abhalten durfte.

1610 kamen weitere Familien hinzu, und 1612 gab es bereits 16 Mennonitenfamilien. Um diese Zeit entstand eine zweite, ebenfalls zur Gemeinde gehörende Kirche auf dem Land, im Ellerwald. Land- und Stadtgemeinde gehörten über Jahrhunderte zusammen, sie hatten einen gemeinsamen Ältesten und einen gemeinsamen Predigt- und Diakoniedienst.

Bis etwa 1745 wurde in Elbing auf niederländisch gepredigt, danach auf deutsch, was als Ergebnis einer Assimilation in ein mehrheitlich deutschsprachiges Umfeld zu betrachten ist.





Die Zahl der Gemeindemitglieder wuchs kontinuierlich über die Jahrhunderte, trotz Auswanderung nach Rußland und Nordamerika. Das Haus in der Gerberstraße diente 310 Jahre als Gotteshaus. Schließlich wurde es zu klein und 1900 verkauft. Zeitgleich bezog die Gemeinde unter der Regie des Ältesten Rudolf Wiehler eine neue Kirche in der Berliner Straße, heute ul. Warzawska. Diese Kirche, die auch eindeutig als solche zu erkennen ist, wird heute von den polnischen Nationalkatholiken als Gotteshaus genutzt. Das Gebäude in der Gerberstraße aber überstand wie durch ein Wunder als eines der wenigen Häuser in der Elbinger Altstadt die Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs.

Mennoniten stellten in Elbing stets eine Minderheit dar. Ihre wirtschaftliche und kulturelle Bedeutung für die Region war jedoch größer, als die Zahl ihrer Gemeindemitglieder vermuten läßt. 1920 gab es in Elbing 736 Seelen, davon 572 Getaufte. Zu dieser Zeit hatte die Stadt etwa 50 000 Einwohner. Im Laufe ihrer knapp 400jährigen Anwesenheit in Elbing betrug der Anteil der Mennoniten an der Stadtbevölkerung nur selten mehr als ein Prozent.

Die Mennoniten in Elbing und in der Weichselniederung waren deutsche Staatsbürger und betrachteten sich auch als solche. Wie alle Deutschen flüchteten die meisten von ihnen im Januar 1945 vor der Roten Armee nach Westen. Wer dennoch in Elbing blieb, wurde nach dem Krieg enteignet und ausgewiesen, unabhängig von seiner politischen oder religiösen Überzeugung. Ausschlaggebend war allein die Nationalität. Heute gilt solche Handlungsweise als ethnische Säuberung und wird als ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit angesehen. Die Nachfahren der Elbinger Mennoniten leben heute vorwiegend in Westdeutschland, aber auch in Nord- und Südamerika.

Der Mennonitische Arbeitskreis Polen, auf dessen Initiative die Anbringung dieser Erinnerungsplakette an dem Haus in der ul. Garbary 12 zurückgeht,

nimmt mit großer Freude zur Kenntnis, daß sich die heutigen Bürger Elbings für die Facetten der Geschichte ihrer Stadt interessieren. Besonderer Dank gilt dem Bürgermeister Herrn Henryk Slonina für seine Mitwirkung bei der feierlichen Enthüllung der Gedenktafel und für den freundlichen Empfang sowie für die großzügige Bewirtung, die er den Mennoniten aus Holland und Deutschland zuteil werden ließ.

Frank Wiehler

Timeline II – mennonitische Geschichte auf 2,6 Meter Länge

Timeline – das war einmal eine Idee von Robert Kreider, die Vielfalt der mennonitischen Geschichte auf einer *Anabaptist Mennoniten Time Line* darzustellen und dabei in Beziehung zur allgemeinen Geschichte zu setzen. Mit Hilfe seiner Tochter, der Münchner Kinderbuchdesignerin Ruth Kreider, hat er die Idee in den 1980er Jahren verwirklicht. Das Ergebnis war ein Meter hoch und drei Meter lang – und wurde weltweit bestaunt, nicht nur von Mennoniten. Zehn Jahre später dann gab es eine stark verschlankte Form von Paul Vernon. Nun hat sich erneut ein Vater mit Unterstützung seiner Tochter, die Graphikerin ist, an die Arbeit gemacht: In jahrelanger Arbeit haben die Niederländer Jacob und Nelleke Schiere *Timeline II. lebendes Echo auf menno simons* produziert, unter der Konzeption von Kees Knijnenberg, und es ist keine Neuauflage der alten Timeline entstanden, sondern etwas völlig Neues.

2,6 Meter lang ist ihre Schiene, 32 cm breit. Es handelt sich aber nicht um eine durchgehende Linie, sondern die drei von Hand zusammengenähten Papierstreifen bilden zwei lange Textkolumnen im Verhältnis von ca. eins zu zwei: links auf weißem Grund die schmalere Spalte mit Daten der allgemeinen, der Kultur- und Sozialgeschichte, rechts auf grauem Grund die etwa doppelt so breite Spalte mit Daten der mennonitischen Geschichte, durchsetzt mit Karten zu Wanderungen und Graphiken. Unterschiedliche Farben und Typen dienen der Hervorhebung und somit der Orientierung. Um bei der Abfolge von kurzen Erwähnungen die Ereignisse aus unterschiedlichen Traditionen und Regionen jeweils richtig zuordnen zu können, sind die Texte mit kleinen, hochgestellten Indices versehen, die auf die jeweiligen Länder verweisen. *Timeline II* knüpft weniger an Kreiders Werk an, sondern kann als eigenständiger Versuch gelten, *Hildebrandt's Zeittafel* zur Geschichte der Mennoniten (1945) als Leporello neu zu konzipieren. Die aus mehreren Teilen von Hand zusammengenähte Timeline mißt im Ergebnis 34 × 18 cm und paßt damit ins Bücherregal. Rückseitig ist das Leporello mit Bildern aus der weltweiten täu-

ferischen Tradition bedruckt, eingeschlagen ist es in ein besonderes Papier: Zaansch Bord, aus schwarzen Baumwollumpen und Flachs in alter, traditioneller Weise mit Windkraft in einer Papiermühle hergestellt. So schön die äußere Konzeption ist, so anregend ist das Konzept. Kein ödes Aneinander und Nebeneinander von Daten und Fakten. Es kam den Autoren vielmehr darauf an, Geschichte auch in Einzelschicksalen von Menschen zu fassen und exemplarisch darzustellen. Und wie der Titel es sagt, geht es ihnen darum, das lebendige Erbe darzustellen und mit Ereignissen und einzelnen Personen zu verknüpfen, in deren Leben sich das Schicksal vieler spiegelt und die damit stellvertretend für sie stehen. So wird man in dieser *Timeline II* nicht nur bekannte Namen und Fakten finden, sondern auch manches, das man noch nicht wußte, und Namen, die in keinem Geschichtsbuch verzeichnet sind. *Timeline II* kann man nicht lesen wie ein Buch, sondern es lädt ein, wie auf einem Atlas mit dem Finger auf Entdeckungsreise zu gehen. Herausgeber ist das Internationaal Menno Simons Centrum, Kaatsplein 4, 8748 BZ Witmarsum, Friesland, Niederlande, im Internet unter www.mennosimonscentrum.nl zu finden. Dort kann man *Timeline II* bestellen, auf niederländisch, englisch, deutsch, französisch oder spanisch, jeweils zum Preis von 25 Euro, oder im Buchladen unter der ISBN 978-812955-3-6. Die deutsche Fassung wurde von Wolfgang Krauß übersetzt.

Christoph Wiebe

Frühes Manuskript von Dirk Cattepoel aufgetaucht

Dirk Cattepoel (1912–1976, von 1937 bis 1949 Pfarrer der Mennonitengemeinde Krefeld) verbrachte seine Kindheit und Jugend in Neuwied, wo er auch sein Abitur machte und 1931 durch seine Taufe Mitglied der dortigen Evangelischen Mennonitengemeinde wurde. Nun konnte das Typoskript einer Abhandlung antiquarisch erworben werden, die aus dem Jahr 1930 stammt und den Titel trägt: *Die Neuwieder Mennonitengemeinde 1680–1930*. Es handelt sich um einen Schnellhefter mit 61 einseitig beschriebenen und mit Hand numerierten Blättern. Das Exemplar ist an einigen Stellen mit handschriftlichen Korrekturen Cattepoels versehen. Das Vorwort ist auf den 21. September 1930 datiert. Cattepoel hat diese Darstellung, die im Jahr seines Abiturs und offensichtlich im Zusammenhang mit dem 250jährigen Jubiläum der Gemeinde entstanden ist, aus den Quellen neu erarbeitet und dafür auch das Archiv der Fürsten zu Wied eingesehen. Den Anhang bildet eine Abschrift der Duldungserklärung vom Dezember 1680 und eine Zusammenstellung wichtiger Jahreszahlen der Gemeindegeschichte. Wie ein Ver-

gleich mit dem 1939 publizierten Aufsatz Cattepoels in den *Beiträgen zur Geschichte der Mennoniten im Rheinland* zeigt, ist der dort publizierte Aufsatz eine verkürzte und überarbeitete Fassung dieser Arbeit. Bedeutsam ist Cattepoels Aufsatz unter anderem deshalb, weil heute nur noch wenig Archivalien der Gemeinde Neuwied im fürstlichen Archiv erhalten sind.

Hinweise auf die Existenz dieser Abiturientenarbeit liefert eine Korrespondenz zwischen Dirk Cattepoel und dem Neuwieder Stadtarchivar Dr. Fritz Voss von Dezember 1935 bis Februar 1936. Voss bat um Einsichtnahme, um eine Abschrift anfertigen zu lassen. Wegen der »vielen Mängel«, da die Arbeit im Alter von 17 Jahren geschrieben wurde, genehmigte Cattepoel lediglich, einen Auszug daraus zu entnehmen. Diese Zurückhaltung ist berechtigt: Der Aufsatz ist zeitweise ausschweifend und schwärmerisch formuliert, und die Verquickung philosophischer mit schöngeistigen Aussagen spiegelt die Schulbildung des jungen Cattepoel wider. Die Zeichen der Zeit und die neue Geisteshaltung des Nationalsozialismus sind noch nicht erkennbar.

Für die Mennonitengemeinde Neuwied stellt dieses Typoskript wegen seiner detaillierten Angaben eine Bereicherung dar, zumal nur recht wenige Dokumente aus vergangener Zeit erhalten sind. Cattepoel hat viele Daten und Fakten zusammengetragen. Die Formulierungen in seinen späteren Publikationen über Neuwied sind wesentlich abgeklärter, zweifellos hat ihm diese erste Arbeit für spätere Publikationen als Ausgangspunkt gedient.

Susanne Isaak-Mans, Christoph Wiebe

Täuferweg (»Chemin des Anabaptistes«) eröffnet

Der neue Kulturweg »Chemin des Anabaptistes« führt durch eine traumhafte Kulturlandschaft und erzählt die spannende Geschichte der Täuferbewegung im Berner Jura. Ab sofort kann die ViaRegio-Route von Kulturwege Schweiz individuell oder mit einem zweitägigen Package erkundet werden.

Der »Chemin des Anabaptistes« verbindet auf historischen Wegen bedeutungsvolle Orte der Täufergeschichte im Berner Jura. Darunter ist der symbolträchtige Ort »Pont des Anabaptistes« (Täuferbrücke). Hier stand einst eine Steinbogenbrücke, unter der täuferischen Männer und Frauen geheime Versammlungen abhielten. Rätselhafte Felsinschriften zeugen davon. Man findet sie auch an den Wänden der Eishöhle Creux de Glace.

Die zweitägige, 33 Kilometer lange Route verläuft auf offiziellen Wanderwegen. Ausgehend von Sonceboz führt sie zunächst auf die Montagne du Droit, danach durch die südliche Seite des St.-Immer-Tals hinauf zum Chasseral. Die Wanderung kann individuell oder mit einem Package unternommen

werden. Dieses kann ab 85 Franken/60 Euro bei Jura bernois Tourisme gebucht werden und umfaßt neben einer Übernachtung auch eine Führung durch das Täuferarchiv und eine spannende Reisedokumentation.

Daniel Geiser-Oppliger

Wiederherstellung einer Täuferbrücke

Im Täuferjahr 2007 haben sich drei Organisationen, die für das Kulturerbe und den Tourismus in der Schweiz verantwortlich sind, an die Mennoniten gewandt und ihr Interesse an der Erhaltung täuferischen Kulturerbes im Jura, wie beispielsweise der Täuferbrücke, geäußert.

Auf der Mitgliederversammlung der Konferenz der Mennoniten der Schweiz (KSM) im Herbst 2007 wurde unter der Federführung von Peter Zürcher, Tramelan, und Daniel Geiser-Koch, Loveresse, eine kleine Arbeitsgruppe beauftragt, das Projekt der Wiederherstellung der Täuferbrücke zu leiten und voranzutreiben. Die Arbeitsgruppe hat sehr gut mit den drei Organisationen sowie mit der Behörde der politischen Gemeinde Corgémont, auf deren Grundstück die Täuferbrücke sich befindet, zusammengearbeitet. Unter der Aufsicht vom Denkmalschutz wurde am 19. Mai 2010 die Arbeit am Ort begonnen. Der Zugang zu dem »Täuferversteck« wurde sehr sorgfältig verbessert, und dabei fand man neue Inschriften: Initialen, Namen, Bibelstellen in Stein und Fels gemeißelt. Am 6. August wurde über die Schlucht Combe de Bez (auch Täuferschluft genannt) eine Fußgängerbrücke (passerelle) errichtet. Die Kosten von 175 000 Schweizer Franken wurden völlig von der Behörde und den drei Organisationen übernommen.

Am 18. September 2010 wird eine kleine Zeremonie mit Vertretern der Behörden und Interessierten stattfinden. Die öffentliche Einweihung folgt am 22. Mai 2011, am selben Tag wird auch ein Kunstdenkmal vom mennonitischen Künstler Jean-Pierre Gerber aufgestellt.

Die erste Holzbrücke wird bereits im Jahr 1755 erwähnt. Im Jahre 1835 wurde eine Steinbrücke errichtet, die 1924 zusammenbrach. 1932 wurde etwa 35 Meter schluchtaufwärts ein aufgeschütteter Weg hergerichtet, der bis heute besteht.

Die ersten Täufer kamen wohl um 1710 in die Gegend und haben sie sich in einem Versteck in der Nähe der Täuferbrücke versammelt, so die Überlieferung. 1982 hat die KSM eine Gedenktafel in die Felsen einmauern lassen, und seit langem schon findet dort regelmäßig alle zwei Jahre am ersten Sonntag im August ein Gottesdienst statt.

In diesem Jahr wurde auch ein Kulturweg »Chemin des Anabaptistes« (Täu-

ferweg) durch die wunderbare Jura-Landschaft eröffnet. In der Begleitschrift wird die Geschichte der Täuferbewegung kurz skizziert. Der Weg führt natürlich auch zu der Täuferbrücke.

Daniel Geiser-Oppliger

Mennonitisches Lexikon geht online

Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins gibt Hans-Jürgen Goertz, von einem Beraterkreis aus verschiedenen Ländern unterstützt, einen fünften Band des Mennonitischen Lexikons heraus. Der erste Teil mit biographischen Einträgen ist nun unter www.mennlex.de im Internet aufrufbar.

Das *Mennonitische Lexikon* ist eine mehrbändige Enzyklopädie in deutscher Sprache und veröffentlicht Artikel zu Personen, Geschichte, Theologie und Organisationen der Täuferbewegung und der Mennoniten. Die ersten vier Bände entstanden in der Zeit von 1913 bis 1967. Erst vierzig Jahre später gab der Mennonitische Geschichtsverein einen fünften Band als Revision und Ergänzung in Auftrag. Seit 2007 wird daran gearbeitet. Im Juli 2010 konnte »Teil 1: Personen«, der erste von drei geplanten Teilen fertiggestellt werden. Nun folgt die Arbeit am zweiten Teil, der historische und theologische Stichwörter enthalten wird, während der dritte Teil mit Artikeln über Verbreitungsgebiete und Organisationen des weltweiten Mennonitentums erscheinen wird. Ein Abschluß dieser Revisionsarbeit ist für 2013 vorgesehen.

Benji Wiebe

Call for Papers – Täufergeschichtliches Kolloquium in der Schweiz

Zum 300. Jahrestag des großen Berner Täufer-Exodus von 1711 veranstaltet das Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg (Liestal, Schweiz) vom 1. bis 2. September 2011 ein internationales Kolloquium. Vorschlägen für Referate werden erbeten.

1. Thematischer Ausgangspunkt

Bekanntlich stellen die Jahre 1710 und 1711 wichtige Eckpfeiler der Geschichte des Täufertums in der Schweiz dar mit Auswirkungen bis nach Frankreich, Deutschland, die Niederlande und Nordamerika.

Im März 1710 erfolgte die mißglückte Deportation von über 50 täuferischen Frauen und Männern aus dem Kanton Bern, die nach Ost- oder Westindien verfrachtet werden sollten, aber spätestens nach dem Überqueren der niederländischen Grenze freigelassen wurden. Viele Abgeschobene ließen sich

in der Folge im Elsaß, im Kraichgau oder in der Pfalz nieder, andere wagten sich trotz Todesdrohungen zurück in ihre Heimat.

Im Sommer 1711 verließen über 300 wiederum vorwiegend bernische Täufer auf Schiffen ihre Heimat Richtung Niederlande, nachdem immer deutlicher wurde, daß die Obrigkeit definitiv nicht gewillt war, sie auf eigenem Territorium zu dulden. Dieser wohl größte geschlossene Exodus in der Geschichte des schweizerischen Täuferturns setzte sich aus zwei Personengruppen zusammen: Zum einen aus einer großen Zahl meist aus dem Oberland stammender Amischer, die sich zur definitiven Auswanderung entschlossen hatten, zum andern aus einer kleineren Schar Nichtamischer vorwiegend aus dem Emmental, welche zuvor inhaftiert waren und nur unter der Bedingung freikamen, daß sie sich zur Auswanderung verpflichteten. Dies taten sie zwar, aber bloß sehr widerwillig. Anders als die Amischen kamen die wenigsten von ihnen wie geplant in den Niederlanden an, sondern setzten sich meist unterwegs ab, um bei Glaubensgeschwistern Unterschlupf zu finden.

Die beiden kurz skizzierten Ereignisse bieten Anlaß zu vielfältigen Untersuchungen und Fragestellungen. Zum einen sind wir nach wie vor weit entfernt davon, die bloße Ereignisgeschichte detailliert aufgearbeitet zu haben. Zum andern spielten sich diese dramatischen Vorgänge in einer sowohl politisch-gesellschaftlich als auch kirchlich-religiös turbulenten Phase der europäischen Geschichte ab: Neben der Herausforderung durch ein seit der Mitte des 17. Jahrhunderts trotz Gegenmaßnahmen stetig anwachsendes Täuferturn sah sich Bern mit einer zweiten kirchlich-religiösen Kraft konfrontiert, welcher man vorerst ebenfalls bloß mit Repression glaubte beikommen zu können: Dem Pietismus, dessen Hauptexponenten man im Rahmen eines groß angelegten Prozesses 1699 das Rückgrat zu brechen versuchte. Innereidgenössisch spitzten sich nach 1700 die konfessionellen Spannungen im Toggenburg immer mehr zu, bis dann 1712 prompt der Zweite Villmergerkrieg ausbrach. Ferner trat Bern – im Verbund mit anderen europäischen Mächten – sowohl bei der Regelung der Erbfolge in Neuenburg (1707 f.) als auch im Kontext des Spanischen Erbfolgekrieges (1701–1714) wiederholt den expansiven Interessen Frankreichs entgegen und befand sich aus Angst vor Übergriffen und Vergeltungsaktionen Ludwigs XIV. anhaltend in höchster Alarmbereitschaft.

Eine unvollständige und weitgehend ungeordnete Reihe von Fragestellungen sei hier angefügt, um zu skizzieren, in welche Richtung künftige Forschung gehen könnte:

- Wie sah die »Täuferpolitik« seitens der bernischen Obrigkeit in jenen Jahren im Detail aus? Welches waren die ihr zugrundeliegenden innen- und

außenpolitischen Motive und Ziele? Wer waren die maßgeblichen Drahtzieher? Und wie artikulierten sich unterliegende Minderheitspositionen?

- Welche Rolle spielte der frühe Pietismus in Bern um 1700 im Hinblick auf die untersuchten Ereignisse? Welche Einfluß übte sowohl auf das zeitgenössische Täuferum als auch auf die Berner Täuferpolitik und die Diskussion darüber in Politik, Gesellschaft und Kirche aus?

- Wie verlief die innertäuferische Diskussion über eine angemessene Haltung angesichts dieser obrigkeitlichen Repression: In der Schweiz, in den Kolonien der bereits früher weggezogenen Schweizer Taufgesinnten im Elsaß, in der Pfalz und in den Niederlanden?

- Welchen Stellenwert hatten dabei die innertäuferischen Differenzen aufgrund der eben gerade erfolgten Spaltung in einen amischen und einen nicht-amischen Zweig?

- Welches waren die Motive, Vorgehensweise und Argumentationsentwicklung der niederländischen Mennoniten im Rahmen ihres großangelegten Hilfswerkes zugunsten der verfolgten Glaubensverwandten in der Schweiz? Wer sind die maßgeblichen Initianten? Wer ist deren engagierter und initiativer Abgesandter in der Schweiz, Johann Ludwig Runckel? Was ist zu Inhalt und Einfluß der von niederländischen Mennoniten nach Bern gebrachten Schriften zu sagen? Sollten sie um mehr Wohlwollen gegenüber den Täufern sorgen?

- Wer waren die Täuferinnen und Täufer, welche in die Deportation von 1710 und den Exodus von 1711 involviert waren? Was läßt sich über ihre Biographien, ihre Prägungen, ihre weiteren Schicksale sagen?

- Was ist über die um 1710 und 1711 teils hitzig debattierten drei Projekte einer Ansiedlung abgeschobener Berner Taufgesinnter entweder in den Niederlanden, in Preußen oder im »Großen Moos« zwischen Bieler-, Neuenburger- und Murtensee zu sagen?

Manche der durch die Täufergeschichte des frühen 18. Jahrhunderts aufgeworfenen Fragen sind bis heute aktuell geblieben und rufen nach einer Stellungnahme:

- Wenn es für eine Gruppe von Personen im Rahmen von Politik, Gesellschaft, Wirtschaft oder Religion zunehmend schwierig wird und sie mehr und mehr an den Rand gedrängt wird, so stellt sich die Frage nach dem Gehen oder Bleiben, nach Anpassung oder Widerstand, nach Integration oder Separation. Was ist dazu aus heutiger Sicht zu sagen? Und natürlich interessiert hier nicht zuletzt auch, wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts »eine täuferisch-friedenskirchliche Perspektive« zu diesen Herausforderungen aussehen könnte.

- Aber auch umgekehrt stellen sich bleibend aktuelle Fragen: Welches sind

seitens von Mehrheiten in Politik, Gesellschaft und Kirche möglichst hilfreiche Wege, um mit bestehenden oder sich bildenden Minderheiten respektvoll umzugehen, so daß das Wohl aller im Auge behalten wird?

- Ferner stellt sich die grundsätzliche Frage nach Gegenwartsbezug und Stellenwert von Erinnern und Erzählen, von Vergeben und Vergessen im Kontext spannungsvoller und schmerzhafter Ereignisse, wie es Deportation und Exodus von 1710 und 1711 sind. Hier gilt es, die Impulse aufzugreifen, welche in den letzten Jahren durch bilaterale kirchliche Dialoge formuliert worden sind, beispielsweise beim katholisch-mennonitischen (1998–2003) und beim lutherisch-mennonitischen Dialog (2005–2009) auf Weltebene, beim reformiert-mennonitischen auf schweizerischer Ebene (2006–2009).

2. Organisation und Durchführung

Das Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg (ATB) – in Absprache und Zusammenarbeit mit den mennonitischen Geschichtsvereinen Deutschlands, Frankreichs, der Niederlande und der Schweiz – schreibt ein zweitägiges Kolloquium aus, an welchem Forscherinnen und Forscher aus dem In- und Ausland die Resultate ihrer Untersuchungen präsentieren. Die Tagung beginnt am Donnerstag, dem 1. September 2011 um 9.00 Uhr und dauert bis Freitag, den 2. September 2011 um 16.00 Uhr.

Im Zentrum des Kolloquiums wird die Präsentation von zehn bis zwölf Kurzreferaten à 30 Minuten mit anschließender Diskussion stehen.

Wir laden alle interessierten Personen ein, auf diesen vorliegenden Call for Papers zu antworten und entsprechende Referatvorschläge (Titel mit kurzer Erläuterung, maximal 200 Worte) bis zum 15. Februar 2011 einzureichen. Bis zum 20. Februar 2011 erfolgt die Benachrichtigung über die ins Programm aufgenommenen Referate.

Die Tagung richtet sich an einen breiteren Kreis von Personen, welche sich mit der Erforschung täuferisch-mennonitischer Geschichte und Theologie befassen oder daran interessiert sind. Tagungssprachen werden Deutsch, Französisch und Englisch sein, eine Simultanübersetzung findet nicht statt. Eine Publikation der gehaltenen Referate im Anschluß an die Tagung ist vorgesehen.

Für Referenten übernimmt das ATB die Kosten für Unterkunft und Verpflegung (nicht aber für die Reisespesen). Die übrigen Teilnehmer bezahlen Unterkunft und Verpflegung sowie den Tagungskostenbeitrag selbst.

Referatvorschläge und Rückfragen sind zu richten an: Dr. Hanspeter Jecker, Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg, CH-4410 Liestal (Schweiz), E-Mail: jecker@bienenberg.ch, www.bienenberg.ch

Hanspeter Jecker

»Solange die Juden nicht frei sind, sind wir selbst nicht frei« – Festakt der Stadt Krefeld zu Ehren Hermann von Beckeraths

Am 18. April fand in der Mennonitenkirche Krefeld eine Feierstunde der Stadt zum Gedenken an Hermann von Beckerath (1801–1870) statt. Das Thema stand unter der Überschrift *Toleranz und Integration in Krefeld* und hob damit einen Aspekt des vielfältigen Wirkens Beckeraths besonders hervor: sein Eintreten für die bürgerliche Gleichberechtigung unabhängig von der Religionszugehörigkeit, insbesondere sein Engagement für die Rechte der Juden. Neben einer neu erschienenen Biographie über Beckerath (sie ist auch im Mennonitischen Geschichtsverein erhältlich) stand die feierliche Übergabe der Reproduktion einer Dankesurkunde, die inzwischen in der Gemeindebibliothek seinen Platz gefunden hat, im Zentrum der Feierstunde. Im Juli 1847 dankten die Juden des Rheinlands mit dieser Urkunde Hermann von Beckerath bei seiner Rückkehr vom ersten Vereinigten Preußischen Landtag. Unmittelbarer Anlaß dieses überschwenglichen Dankes war das »Gesetz die Verhältnisse der Juden betreffend« aus dem gleichen Monat. Es brachte für die Juden Preußens und insbesondere für die des Rheinlands große Verbesserungen.

Seit seiner Thronbesteigung im Jahre 1840 hatte Friedrich Wilhelm IV. versucht, geleitet von seiner Vorstellung von einem »christlichen Staat«, die Rechte der Juden, die ohnehin in Preußen von öffentlichen und politischen Ämtern ausgeschlossen waren, weiter einzuschränken. Das stieß insbesondere auf den Protest der Juden im Rheinland, die bislang ohne Schwierigkeiten Stadt- und Gemeindeverordnete werden konnten. In Krefeld, wo der niederrheinische Oberrabbiner seinen Sitz hatte, gab es eine aktive und überwiegend liberal orientierte Gemeinde. Hermann von Beckerath, der mit führenden Assimilationsbefürwortern der Gemeinde befreundet war, stimmte sein Engagement in konfessionellen Fragen auf engste mit ihnen ab. Schon in den rheinischen Provinziallandtagen war er ab 1843 mehrfach als Befürworter der völligen bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden hervorgetreten.

Die linksrheinischen Gebiete hatten lange Zeit unter französischer Herrschaft gestanden (Krefeld 1794 bis 1814), und hier galten in mancher Hinsicht andere Rechte, die bei der erneuten Eingliederung ins Königreich Preußen bewahrt wurden. Das betraf auch die Stellung der Juden. Waren sie zunächst als Folge der Französischen Revolution weitgehend gleichgestellt worden, hatte Napoleon aber mit dem sogenannten *Schändlichen Dekret* von 1808 ihre Freizügigkeit und die freie Erwerbstätigkeit beseitigt.

Hinter Beckeraths wiederholt leidenschaftlich vorgetragenen Plädoyer für volle Gleichberechtigung der Juden stand für ihn die grundsätzliche Forderung nach allgemeinen freiheitlichen Grundrechten für alle Bürger. Diesen

Zusammenhang zwischen Judenemanzipation und allgemeinen Freiheitsrechten hat er im Juni 1847 im Vereinigten Preußischen Landtag so formuliert: »Solange die Juden nicht frei sind, sind wir selbst nicht frei.«

Der Verweis auf die Befreiungskriege nahm in Beckeraths Argumentation immer einen besonderen Stellenwert ein. In der geschichtlichen Tatsache, daß es das Volk gewesen war (und darunter eben auch Juden), das sich im bewaffneten Kampf gegen die Fremdherrschaft erhob, sie abschüttelte und so das preußische Königreich erneuerte, war für Beckerath die Verbundenheit zwischen Volk und Thron begründet, und auf das damals von Friedrich Wilhelm III. gegebene Versprechen, eine Verfassung einzuführen, haben sich Beckerath und andere Liberale im Vormärz immer wieder berufen. Darauf bezieht sich auch die Urkunde mit ihren Sätzen.

Als im Laufe der 1840er Jahre der politische Druck auf Friedrich Wilhelm IV. stärker wurde und auch die sozialen Spannungen wuchsen, berief er 1847 den ersten Vereinigten Preußischen Landtag ein. Die Frage nach der Gleichberechtigung der Juden war einer von mehreren kontroversen Punkten, Beckeraths Hauptgegner war Bismarck, der wie andere Konservative die Idee eines »christlichen Staats« vertrat. Beckerath ist dem in einer für ihn typischen Weise entgegengetreten, maßgeblich davon geprägt, daß er selbst als Menno-nit einer religiösen Minderheit angehörte.

Das Gesetz vom Juli 1847 brachte eine Reihe von Verbesserungen und Erleichterungen für Juden, z. B. das Recht auf die Zivilehe und auf die Bekleidung von bestimmten Staats- und Lehrämtern. Ferner brachte es den gesetzlichen Schutz der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die Sicherung der Freizügigkeit und – speziell für die Rheinprovinz – die Aufhebung des *Schändlichen Dekrets* von 1808. Öffentliche Ämter mit richterlicher oder polizeilicher Funktion waren Juden zwar weiterhin verwehrt, trotzdem war dieses Gesetz, das in seinen Grundzügen bis 1918 Bestand hatte, ein Meilenstein auf dem Weg ihrer Emanzipation. So erklärt sich das Pathos der Dankesurkunde.

Das Original der Urkunde wurde in der Familie Beckeraths (er hatte zwei Töchter) weitergegeben, überstand die Zeit des Nationalsozialismus in einem Archiv und ist heute im Bonner Haus der Geschichte zu sehen. Eine erste Reproduktion hängt in der Krefelder Synagoge, eine zweite Reproduktion wurde am 18. April von Vertretern der Jüdischen Gemeinde in dankbarer Erinnerung an Hermann von Beckerath dem heutigen Ältesten der Gemeinde Krefeld übergeben und kann in den Räumen der Mennonitengemeinde betrachtet werden.

In der Feierstunde am 18. April würdigte der Krefelder Oberbürgermeister Gregor Kathstede Beckerath als bedeutendsten Sohn der Stadt, Stadtarchiv-

direktor Dr. Olaf Richter sprach über die Geschichte der Toleranz in Krefeld und Christoph Wiebe stellte die neue Beckerath-Biographie Ulrich Hettingers vor.

Es folgt der Wortlaut der Urkunde vom Juli 1847 in der damaligen Schreibweise mit Unterscheidung zwischen Rund-s (s) und Lang-s (ſ) sowie ß als Kombination daraus (fs).

Christoph Wiebe

Hochgeehrter Herr!

Ein denkwürdig' Tag, der vor vier und Dreißig Jahren ein gedrücktes aber großes Volk zum Kampfe um den Besitz wahrer Freiheit begeisterte, der jetzt ein Versprechen, das treue Unterthanen als Kleinod bewahrten, in Erfüllung brachte und durch das Königliche Wort eine neue Aera für die kräftige und segensreiche Entfaltung des Staatslebens begründete, strahlt einer Sonne gleich in den Annalen Preussens.

Um des Thrones Stufen versammelten sich die Auserkornen, mit ächtem Patriotismus im Herzen, der Krone in den schwierigsten Fragen aus den Quellen der Wissenschaft und Erfahrung Rath zu ertheilen. Unserer Vaterstadt gereicht es aber zum besonderen Stolze, Sie, hochverehrter Kämpfer für Wahrheit, am Firmamente dieser hohen Versammlung als Stern erster Größe leuchten zu sehen. Sie haben Angesichts der Majestät – ein würdiges Beispiel männlicher Charakterstärke – das Gegebene mit dem Versprochenen geprüft, den Werth des Geschenkes nach Verhältniß feiner harmonischen Ueberein Stimmung mit dem Gesetze erachtet und im milden Tone eines Isokrates Ihre Ueberzeugung ausgesprochen. Ihre Rede hat sich mit der ganzen Fülle des Gemüthes über das nothwendige Erforderniß einer vollkommenen Staatseinheit und Wichtigkeit des gegenseitigen Opferbringens ergossen und mit wahrhaftem Liberalismus strebten Sie, die ärmere Klasse des Volkes von mancher schwer lastenden Bürde zu befreien. Nicht nur Deutschland blickt auf dieses edle Streben, auch Europa's Auge ist darauf gerichtet und seine Flaggen verkünden es fremden Zonen.

Aber wie ein sanftes Windesäufeln der Aeolsharfe harmonische Laute entlockt, so melodisch klangen unseres Herzens Faern als der Hauch Ihrer Worte über Menschenrecht, Menschenachtung und Menschenliebe sie anfächelte, als Sie – eine Feuerfäule in der Wüste – reich ausgestattet mit erhebenden Empfindungen, die das Menschengeschlecht mit warmer Theilnahme umschließen, das Prinzip des christlichen Staates bekämpften, in die Gefühle und Leiden eines Familienvaters eindringen, dem beim Abschiede von den Seini-

gen der Trost ermangelt, seine Kinder in den Reihen anderer Landeskinder zu sehen; als sie später – ein Verdienst, das Ihre Beredsamkeit sich schon in den Provinzial-Landtagen um unserer Glaubensgenossen erworben – bei Beratung des Gesetzesentwurfes über unsere Verhältnisse, der so manches wohlerworbene Recht abföbrirt, dem Taucher ähnlich, aus den Tiefen humaner und philanthropischer Ideen eine Perle ans Licht förderten, die den großen Namen »Emancipation« trägt.

Erlauben Sie daher, edler Mann, daß wir uns Ihnen mit gerührtem und dankerfülltem Herzen nahen. Genehmigen Sie mit diesem schwachen Zeichen unserer nie erlöschenden innigsten Dankbarkeit zugleich die Versicherung, daß unseren Nachkommen, die doch mit göttlicher Hölfe, nach endlicher Verfeuchung mittelalterlicher Vorurtheile durch das helle Licht der Aufklärung, einmal das Glück haben werden, die Früchte Ihrer liebevollen Anstrengungen zu ärnten, der Name von Beckerath ewig theuer seyn wird, und daß einst die Geschichte der Israeliten, die neben jeder Trauerweide einen Schutzengel gefunden, ihren Pinsel in die schönsten Farben taucht, wenn Sie Ihr erhabenes Bild zeichnet.

Mit vorzüglichster Hochachtung

Die Mitglieder des israelitischen Conflitoriums
und der Gemeinde zu Crefeld.

Crefeld, im Juli 1847

Ehrung für den Täuferforscher Prof. Dr. James M. Stayer

Die diesjährige Konferenz der Sixteenth Century Society fand vom 14. bis 17. Oktober in Montreal (Kanada) statt. Am 15. Oktober fanden zwei Sektionen einberufen, die von Geoffrey Dipple und Michael Driedger organisiert worden waren, um den 75. Geburtstag des allseits bekannten Täuferforschers Prof. Dr. James M. Stayer zu feiern. Neben den beiden Organisatoren referierten auch Michael Baylor, Victor Thiessen, John D. Roth, Charles Byrd, Douglas Shantz und R. Emmet McLaughlin. Weitere Vorträge, die mit diesem Ereignis in Zusammenhang standen, wurden während der Konferenz noch von Marvin Andersen, Adam Darlage, Gary K. Waite und Jonathan Seiling gehalten. Hauptthemen waren Hans Denck, das Täuferreich zu Münster und die Dreiecksbeziehung zwischen Täufern, weltlichen Obrigkeiten und gewöhnlichen Untertanen im 16. und 17. Jahrhundert. Die Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter, in denen der Jubilar oft geschrieben hat, schließt sich dieser Geburtstagsgratulation an und wünscht Prof. Stayer noch viele Jahre aktiver Beteiligung an der Täuferforschung.

MGBI

Weiteres Buch über Rußlandmennoniten

Sein erstmals 1992 erschienenes Buch *Die Rußlandmennoniten. Ein Volk unterwegs* hat im Laufe der Jahre mehrere Neuauflagen und dabei viele Erweiterungen erfahren. Nun hat Horst Gerlach, pensionierter Lehrer auf dem Weierhof/Pfalz, unter dem Titel *Die Rußlandmennoniten. Westpreußen, Rußland und zurück* (Kirchheimbolanden 2007, im Selbstverlag, 416 S., geb.) einen zweiten Band vorgelegt. In 30 Kapiteln werden einzelne Aspekte behandelt, zum Teil unter Rückgriff auf ältere oder neuere Texte anderer Autoren (Bernhard Harder über Alexandertal, 1954; Ernst Crous über Mennoniten in Wolhynien, 1956; Horst Penner über mennonitische Namen; John N. Klassen über Rückwanderergemeinden heute, Peter Giesbrecht über konservative Mennoniten in Südamerika; Peter Letkemann über die Entkulakisierung). Wie in seinen früheren Büchern auch sind Gerlachs Texte stark assoziativ und anekdotisch durchsetzt, vermischen die Darstellung mit leitartikelartigen Kommentaren, Exkursen und kontroversen Auseinandersetzungen mit der allgemeinen Geschichtsschreibung. Während man einerseits das Buch schätzt, weil sich darin interessante Details finden, die sich Gerlachs jahrelanger Sammler- und Forschertätigkeit verdanken und sonst vermutlich nicht so leicht zu finden sind, stößt man andererseits auf Passagen, die einen befremden, etwa seine Ausführungen zum Zweiten Weltkrieg als Präventivkrieg (S. 336–338). Man fragt sich, was diese und andere Abschweifungen in die allgemeine Geschichte in einem Buch, in dem es um Mennoniten geht, zu suchen haben. Dadurch entfernt sich das Buch von einer zusammenhängenden und nachvollziehbar erzählten Darstellung mennonitischer Geschichte. Wer diese Geschichte schon in ihren Grundzügen kennt, wird in dem Buch auf Neues stoßen und es mit Gewinn aufnehmen. Wer dagegen bislang noch nicht viel über die Geschichte der Mennoniten in Westpreußen und Rußland weiß, droht bei den zahlreichen Detailinformationen den Überblick zu verlieren. Das wird auch durch die fettgedruckten Jahreszahlen, Schlagwörter und Namen nicht anders, obwohl sie erheblich zur besseren Orientierung beitragen. – Das Buch ist beim Verfasser zu erhalten: Dr. Horst Gerlach, D-67295 Weierhof, Post Bolanden.

Christoph Wiebe

Kriminalroman im Milieu plautdietsch sprechender Spätaussiedler

Die Frankfurter Kriminalpsychologin Hannah Roosen bekommt es mit einem geheimnisvollen Fall zu tun: Das 16jährige Aussiedlermädchen Jelena wird ertränkt aufgefunden, sorgfältig gekämmt und mit viel Liebe rituell auf-

gebahrt. Bald darauf verschwindet ihre beste Freundin. Welche Rolle spielt die konservative Aussiedlergemeinde dabei? Es sind Nachfahren der Gruppe von Mennoniten, die von Claas Epp angeführt wurden und 1881 nach Mitelasien zogen, um dort das Ende der Welt zu erwarten. – Krystyna Kuhn, *Engelshaar. Kriminalroman*, München: Piper 2005, 320 S., brosch.

Krieg, Indianer, Mennoniten – zwei Bücher von Peter P. Klassen

Peter P. Klassen hat schon in mehreren Büchern sein Konzept durchgeführt, Geschichte in Geschichten darzustellen. Es eröffnet ihm die Möglichkeit, Erfahrenes und Erlebtes in Erzählungen zu verdichten, so beispielsweise in *Die schwarzen Reiter. Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips* (1999, vorgestellt in Mennonitische Geschichtsblätter 2003, S. 154 ff.). Nun hat der pensionierte Lehrer, der 1926 in Schöneberg, Chortitza, geboren wurde und 1929 mit seiner Familie aus der Sowjetunion nach Paraguay auswanderte, noch einmal kurz hintereinander zwei weitere Bücher auf deutsch veröffentlicht, in denen er diesem Konzept folgt. Zunächst erschien *Campo Via. Menschen im Chaco von Paraguay*, Filadelfia, Paraguay, 2008, 276 S., brosch., und ein Jahr später *Elisabeth. Aus dem Tagebuch eines mennonitischen Mädchens im Gran Chaco. Roman*, Filadelfia, Paraguay 2009, 384 S., brosch. Beide Bücher wurden herausgegeben vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay. Klassen erzählt darin erneut von den ersten Jahren der Mennoniten im Chaco, blickt dabei aber auch immer wieder zurück nach Rußland und erinnert an die schweren Zeiten, denen man dort entronnen ist.

Der Chaco als geographische Landschaft steht im Mittelpunkt von *Campo Via*. Hauptthema sind die unterschiedlichen Menschen, die sich dort seit 1925 begegnet sind. Es sind indianische Ureinwohner, Soldaten, die für Paraguay oder Bolivien im Chacokrieg kämpfen, Missionare und Mennoniten, die im wilden Urwald des Chaco ihre Dörfer anlegen.

In drei Geschichten, die Dichtung und Wahrheit mischen, wird die Geschichte des Chacos erzählt. Die Begegnungen der verschiedenen Gruppen, die Konflikte und ihre Lösungen oder Lösungsversuche. Die erste Geschichte umfaßt 62 Seiten und spielt am Ufer einer Lagune, wo Lenguas, ein Indianerstamm im mittleren Chaco, ihre Grashütten aufbauen und für eine Saison ihrer Jagd nachgehen. Sie selbst nennen die Lagune Kamp des Spießhirschen. Die paraguayischen Soldaten nennen den Häuptling der Lenguas *Kazike Carayá*, was auf Guaraní Brüllaffe bedeutet (S. 18), und so heißt auch diese erste Geschichte. Bolivianer und Paraguayer stritten sich um den Besitz der Lagune, die Handlung spielt zur Zeit des Chacokrieges. Die Urein-

wohner ziehen sich immer weiter zurück, doch werden sie unweigerlich in den Krieg verwickelt, mal auf der einen, mal auf der anderen Seite. Nicht besser ergeht es den Mennoniten, die sich ebenfalls plötzlich mitten im Chacokrieg befinden. Sie geraten zwischen die Fronten, ganz ähnlich der Situation nach Ende des Ersten Weltkriegs in Rußlands Süden, wo Weiße und Rote Armee um die Herrschaft rangen. Nun kämpfen in Südamerika deutsche Offiziere auf bolivianischer Seite, russische auf paraguayischer. Nach dem Krieg begegnen Mennoniten und Indianer sich häufiger, und die Indianer beginnen, die nomadische Lebensweise aufzugeben und sesshaft zu werden.

Die zweite Geschichte ist mehr als doppelt so lang (130 S.), heißt wie das Buch *Campo Via* und zeigt einen wenig bekannten Aspekt der Geschichte der Mennoniten in Paraguay: Wieder geht es um den Chacokrieg, diesmal um einen Mennoniten als Soldat auf Seiten der Bolivianer. Die schweren Kämpfe, die vielen Toten, das Problem der Wasserversorgung, die brenzlige Situation der mennonitischen Kolonien inmitten des Gefechts werden aus der Perspektive des mennonitischen Soldaten gesehen. Ernst Leonard Bartel war Lastkraftwagen- und Panzerfahrer im bolivianischen Heer. Schwer verletzt in der Schlacht von Campo Via geriet er in paraguayische Gefangenschaft. Nach dem Krieg kehrte er nach Bolivien zurück. Ernst Bartel aus Schönsee an der Weichsel hatte sich als Siebzehnjähriger freiwillig zur Truppe im Ersten Weltkrieg gemeldet, später wanderte er nach Südamerika aus. Das sind Fakten. Die Geschichte, die Peter Klassen daraus macht, ist dagegen Dichtung, »eingebettet in einer historischen Wirklichkeit« (S. 198).

In der wieder deutlich kürzeren dritten Geschichte (68 S.) kommt der Chacokrieg nur noch in der Erinnerung vor. Inzwischen sind über dreißig Jahre vergangen. Die Erzählung beginnt auf der katholischen Missionsstation *Laguna Escalante*, die ihr den Titel gibt. Die Patres kamen aus Deutschland und gehören zum Orden der Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria, sie kamen ein paar Jahre vor den Mennoniten in diese Gegend. Eine der Hauptfiguren der Geschichte ist Herbert, ein Mennonit aus der Kolonie Fernheim. Er war von den Missionaren als Berater bei einem Siedlungsunternehmen der Chulupíe-Indianer angestellt. Herbert begegnet Maria, einer Studentin in Asuncion. Ihr Vater Alberto Santacruz ist der Sohn der indigenen Camamshi und des bolivianischen Hauptmanns René Santacruz. Maria ist Katholikin und bleibt es auch, als sie Herbert heiratet und beide in der mennonitischen Kolonie leben. Herbert hatte sich wegen der mennonitischen Schulen entschlossen, in die Kolonie zurückzukehren. In dieser Erzählung geht es um das Nebeneinander der Religionen und der Kulturen, nach einer Zeit der Umstellung und Anpas-

sung scheint es möglich zu sein. Auf wenigen Seiten wird erzählt, wie weit der Weg von den Anfängen zu diesen ganz anderen Lebensumständen ist, wie stark die zu bewältigenden Veränderungen sind – und daß es trotzdem gelingen kann.

Während in *Campo Via* drei Geschichten durch die Region und das verbindende Thema zusammengehalten werden, ist der Roman *Elisabeth* in einer gänzlich anderen literarischen Form gehalten, nämlich in der eines Tagebuchs. Elisabeth, in Rußland geboren und aufgewachsen, war sechzehn, als sie mit ihren Eltern nach Paraguay auswanderte. Sie schreibt alles, was sie bewegt, in ihr Tagebuch, es ist ihr »Zweites Gesicht« (S. 3). Dabei geht es um Dinge, über die sie mit niemandem sprechen kann, weil es sich nicht gehört, weil es zu offen ist und die Lebensordnung in der Gemeinde in Frage stellen würde. Elisabeth traut sich nicht, sich mit ihren Fragen jemandem anzuvertrauen, zu starr scheinen die Erwachsenen auf Traditionen festgelegt. So bleibt ihr nur das Tagebuch. Ihre Fragen kreisen um den Glauben und um die Frömmigkeit, aber auch die Autoren, die sie gerne liest und deren Gedichte sie sammelt. Ihre Freundin Greta gehört einer Brüdergemeinde an und weiß genau, was richtig ist. Eine solche Sicherheit wird Elisabeth ihr Leben lang fehlen.

Das Tagebuch hält nicht nur das Innenleben Elisabeths fest, es stellt zugleich gewissermaßen eine Chronik der Anfänge im Chaco dar, denn Elisabeth berichtet auch von den schweren Bauarbeiten am Anfang, von der Schule und vielem anderen mehr. Für Elisabeth erfüllt es aber auch noch eine andere Funktion: Das Tagebuch erlaubt ihr, der Eintönigkeit ihres Dorfes zu entfliehen. Sie fühlt sich einsam, aber wenn sie liest, »bin ich fern von unserem Dorf, in einer Welt, die mich gefangen nimmt« (S. 119). »Vielleicht ist gerade deshalb das Tagebuch entstanden, als Niederschlag einer Seele, die sich in dieser Umgebung selbst zu verstehen sucht, ihr Dasein und ihr Sein, das – wie es scheint – unentflechtbar verbunden ist mit einer Schicksalsgemeinschaft, verbunden oder vielleicht gefangen in ihr« (S. 16). Elisabeth lebt bei den Eltern und hilft ihnen dabei, den Bauernhof in der Kolonie Fernheim aufzubauen. Ihre Welt schrumpft auf diese kleine geographische Dimension zusammen. Eine verheiratete Schwester blieb in Rußland zurück. Gelegentlich kommen Nachrichten von ihr, es sind immer schlechte, die der Mutter Sorgen bereiten.

Wichtige Themen des Tagebuchs sind unter anderem das Spannungsfeld zwischen der persönlichen Entwicklung und den strengen Regeln der Mennonitengemeinschaft und daneben die Hoffnungen, die die Mennoniten im Zweiten Weltkrieg hegten. Auch die Frage nach der Wehrlosigkeit oder der Bereit-

schaft, als Soldat zu dienen, werden im Tagebuch bedacht. Es läßt erkennen, wie verschieden die Siedler im Chaco waren. Elisabeth hatte die Schule in Rußland besucht, und versucht nun, so gut es im Chaco geht, ihren Horizont zu erweitern.

Der Konflikt zwischen Herz und Gemeindezwang wird sehr früh im Tagebuch angesprochen. Elisabeth liebt Heinrich, der schon 25 Jahre alt ist. Die Tatsache, daß er nicht getauft ist und keiner Gemeinde angehört, weder der Brüdergemeinde seiner Eltern noch der kirchlichen von Elisabeths Familie, setzt Elisabeth unter solchen Druck, daß sie schließlich auf Heinrich verzichtet und sich dem Zwang des Glaubens und der Koloniesgesellschaft unterwirft. »Sie sagte nein, wo ihr Herz ja sagte, und das war bestimmend auch für den weiteren Weg ihres Lebens« (S. 154).

Auch das Nachdenken über Deutschland und die eigene Identität als Deutsche schlägt sich in Elisabeths Aufzeichnungen nieder. Die Lebensbedingungen in der Kolonie Fernheim entwickeln sich nämlich so schlecht, daß viele Familien in existentielle Not geraten und der Druck so groß wird, daß ein Drittel der Siedler die Kolonie wieder verläßt. Die Nachrichten aus Deutschland werden in dieser Situation freudig aufgenommen. »Hitler wird für viele zu einer verehrten Gestalt in Reinheit und Edelmut. Er tritt dem Bolschewismus, dem Trauma der Flüchtlinge, entschieden entgegen. Deutscher Geist, deutsche Schaffenskraft und Gründlichkeit fließen mit der Frömmigkeit der deutschen Kirchen, auch der dortigen Mennonitengemeinden, als fernes Ideal ineinander. Dabei wird die Rolle des Auslandsdeutschtums, dem im Reich immer größere Beachtung gewidmet wird, mit großem Interesse wahrgenommen. Es ist die Aufwertung und Stärkung des Selbstbewußtseins in bitterer Armut und in fremder Umgebung« (S. 153).

Elisabeth wird derweil immer einsamer, das Leben in ihrem mennonitschen Dorf, das reglementierte Glaubensleben enttäuschen sie zutiefst. Ihr Bruder Jasch, der in Asuncion studiert, ermutigt sie, in die Stadt zu ziehen. »Bei Elisabeth strömt in das Vakuum, das die Enttäuschung hinterlassen hat, die an den Idealismus appellierende Begeisterung für Deutschland, erst zaghaft, dann aber merklich stärker. Einsamkeit und Leerlauf finden nun in der Hoffnung auf einen deutschen Sieg, auf ein Leben in einer andern Welt ein Äquivalent« (S. 230). Die Zeit in Asuncion und später in Argentinien gehören zu den schönsten in ihrem kurzen Leben. Sie fängt als Haushälterin im Hause der deutschen Gesandtschaft an, lernt Spanisch, besucht noch eine Schule. Ihre Fähigkeiten fallen dem Sekretär der Botschaft auf. Bald arbeitet sie in Argentinien für die deutsche Botschaft, wo sie bis zum Kriegsende bleibt. Sie hätte weiter in diesem Rahmen arbeiten können, doch noch einmal ent-

scheiden äußerliche Faktoren für sie. Als ihre Mutter stirbt, kehrt sie zurück zu ihrem Vater nach Fernheim, wo sie nicht mehr glücklich wird. *Elisabeth* ist bislang Klassens letztes Buch, er selbst hat es als seinen Schwangesang bezeichnet. Es ist sehr bemerkenswert, wie sich der Autor als 80jähriger in die Situation eines Mädchens hineinversetzt und die schweren Jahre der Anfangszeit mennonitischer Siedlungen in ihrem Tagebuch spiegelt. Diese radikal subjektive Form des Tagebuchs ermöglicht es ihm, Dinge zu sagen, die als Raisonement rückschauender, wertender Geschichtsschreibung vermutlich auf Ablehnung stoßen würden. Wenn ich Klassen richtig verstehe, dann will er mit der von ihm bevorzugten Geschichtsschreibung in erzählender Form nicht Kritik üben oder nachträglich besser wissen, wie es hätte laufen sollen, sondern er will aus der Perspektive betroffener Personen auf den menschlichen Preis aufmerksam machen, den die schweren Jahre des Aufbaus fernab der Zivilisation von den Kolonisten forderten. Dazu ist er wie kaum ein anderer berufen, denn er hat diese Geschichte nicht nur selbst erlebt, sondern auch als Lehrer vieles beobachtet und reflektiert. So enthalten seine erzählenden Bücher trotz ihres fiktionalen Charakters vermutlich mehr Wahrheit über diese Jahre als manche offizielle Geschichtsschreibung.

Lydie Hege

Konferenz über Mennoniten und Moderne in Kansas

Die Geschichte der Täufer und Mennoniten wurde lange Zeit zumeist partiell wahrgenommen, wobei ein Schwerpunkt des Interesses eindeutig auf dem 16. Jahrhundert lag und immer noch liegt. Abgesehen von Verfolgungswellen und eingeschlagenen Fluchtwegen ist gemeinhin wenig über die gesamte Geschichte der Täufer und Mennoniten von den Anfängen bis in die Gegenwart zu erfahren. Seit einigen Jahrzehnten wird jedoch daran gearbeitet, diese Lücke zu beheben, wozu auch die vom 25. bis 26. Juni 2010 im Bethel College/North Newton abgehaltene Konferenz *Marginal or Mainstream? Anabaptists, Mennonites and Modernity in European Society* einen Beitrag geleistet haben dürfte.

Den Eröffnungsvortrag hielt Prof. Dr. Thomas Brady von der University of California Berkeley. Er betonte, daß die Mennoniten keineswegs nur Opfer der religiösen Verfolgung gewesen seien. Im Gegenteil, was sie an geistigen, wirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Beiträgen in die Gesellschaft einbrachten, erlaubte ihnen im Einvernehmen mit ihren Nachbarn ein teilweise blühendes Leben. Die Mennoniten spielten bei der Gestaltung der nichtmennonitischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle. Fragen nach den mennoni-

tischen Beiträgen zur Modernität und die Wirkungen der Modernität auf die Mennoniten spiegeln das zentrale thematische Anliegen der Konferenz wider. Innerhalb der acht Sektionen ging es um Themen wie: Täufertheologie und Gegenwart; Mennoniten in der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts; Mennoniten in europäischen Städten; der mennonitische Einfluß auf die niederländische Aufklärung; Wechselwirkungen zwischen Mennoniten und der russischen Gesellschaft; Mennoniten und die Modernisierung in Zentralasien sowie Mennoniten und das Dritte Reich. Was es mit der Einwanderungsgeschichte der Mennoniten auf sich hat, wurde durch angebotene Spezialitäten während der Kaffeepausen und Rundfahrten zu mennonitischen Siedlungen wie Goessel und Hillsboro deutlich.

Die Konferenz wurde von Prof. Dr. Mark Jantzen (Bethel College) und Prof. Dr. Mary S. Sprunger (Eastern Mennonite University, Harrisonburg, Virginia) organisiert. Finanziert wurde sie vom Marpeck Fund, einer Stiftung von Robert und dem verstorbenen Gerald Kreider. Vierundzwanzig Historiker aus sieben Ländern – Deutschland, Italien, Kanada, Niederlande, Rußland, Ukraine, Usbekistan, Vereinigte Staaten – hielten Vorträge.

James Regier

Neues Buch über Antje Brons

Anläßlich des 200. Geburtstags von Antje Brons wird es Ende November einen Festakt in der Emden a Lasco-Bibliothek geben, bei dem ein neues Buch über diese beeindruckende Frau der Öffentlichkeit vorgestellt wird: Katja Beisser-Apetz *Antje Brons. Das weiße Blatt. Ein außergewöhnliches Frauenleben im 19. Jahrhundert*. Das Buch erscheint im Schardt-Verlag, Oldenburg, und hat die ISBN 978-3-89841-576-7. Eine Besprechung folgt in der nächsten Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter.

Nachruf

JOHN REMPEL

In Memoriam A. James Reimer

James Reimer wurde am 10. August 1942 im kanadischen Altona (Manitoba) geboren und wuchs im Rhythmus des traditionellen mennonitischen Alltagslebens zu einer Zeit auf, als dieses Leben unter den Einfluß einer Erweckung geraten war. Mit siebzehn Jahren wurde er auf sein Glaubensbekenntnis hin in der Altona Bergthaler Mennonitengemeinde getauft. 1960 nahm er sein Studium am Canadian Mennonite Bible College in Winnipeg (Kanada) auf. Hier stellte er sich der Aufgabe, die ihn sein Leben lang beschäftigen sollte, nämlich seine erweckliche Erziehung und die mennonitische Lehre mit dem sich zunehmend weitenden Horizont seiner intellektuellen Fähigkeiten in Einklang zu bringen. Nach einer zweijährigen Tätigkeit als Reporter und zwei weiteren Jahren als Lehrer an der Elim Bible School setzte er das Studium in den Fächern Geschichte und Philosophie an der University of Manitoba in Winnipeg fort. Während dieser Zeit heiratete er Margaret Loewen, mit der er fortan das religiöse und geistige Leben teilte. Sie hatten drei Kinder miteinander: Christina, Thomas und Micah.

1971 verbrachten beide ein Übergangsjahr am Union Theological Seminary in New York und begegneten dort der gelehrten Welt des liberalen nordamerikanischen Protestantismus. In dieser Zeit entschloß er sich, Studien zur Erlangung des Magister- und des Doktorgrads am St. Michael's College der University of Toronto in Angriff zu nehmen. Die Gedankenwelt des konservativen Philosophen George Grant und des progressiven katholischen Theologen Gregory Baum, der sich besonders um eine wissenschaftliche Durchdringung sozialer Gerechtigkeit bemühte, konfrontierten ihn mit der klassischen christlichen Lehr- und Bekenntnistradition und ihrer radikalen Kritik. Dieser Konflikt, wie er auch in der Theologie Emanuel Hirschs und Paul Tillichs zu Beginn des Dritten Reichs in Deutschland aufgebrochen war, wurde zum Hauptthema seiner Dissertation (*The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramification of Theology*, Lewiston u. a. 1989; deutsch: *Emanuel Hirsch und Paul Tillich: Theologie und Politik in einer Zeit der Krise*, Berlin 1995). Mit den gewonnenen neuen Einsichten verfolgte er

die Absicht, Lehre und Ethik der Mennoniten kritisch zu weiten. Bald rechnet er neben Grant, Baum und Tillich auch Karl Barth zu seinen Lehrern. Zwei wichtige Bereiche seines theologischen Interesses kamen hinzu: Über ein Jahrzehnt lang nahm er an dem marxistisch-christlichen Dialog in Dubrovnik, Jugoslawien, teil, und in den letzten zehn Jahren seines Lebens spielte er eine führende Rolle im Dialog schiitischer Muslime und mennonitischer Christen. Es fanden ein Studentenaustausch zwischen Toronto und Qom (Iran) und wissenschaftlichen Konferenzen hier und dort statt, alles ausgerichtet vom Mennonite Central Committee.

Im Laufe der frühen achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts bot Reimer Lehrveranstaltungen im Grundstudium an und veröffentlichte theologische Beiträge in allgemeinbildenden und wissenschaftlichen Zeitschriften. Später wurden die meisten seiner gelegentlichen Publikationen in seinem opus magnum zusammengeführt und veröffentlicht: *Mennonites and Classical Theology* (2000). Die Nachricht, daß dieses Buch nun auch in französischer Übersetzung erscheinen wird, bereitet ihm im letzten Jahr eine besondere Genugtuung. 1986 wurde er ordentlicher Professor am Conrad Grebel College und an der University of Waterloo, der bald dem Ruf stand, ein gelehrter und leidenschaftlicher Hochschullehrer zu sein. Darüber hinaus war er die treibende Kraft bei der Errichtung des Toronto Mennonite Theological Centre (TMTC), einem Institut der Toronto School of Theology. Er wurde auch dessen Gründungsdirektor. Auf Grund einer Krebserkrankung zog er sich 2008 aus beiden Positionen zurück und ließ sich in den Ruhestand versetzen. Er starb am 28. August 2010. Sein letztes Buch *Christians and War: History of Practices and Teachings* (Fortress Press, Minneapolis) wurde einen Monat nach seinem Tod veröffentlicht.

Kirche und Universität verdanken dem kühnen und engagierten theologischen Gesamtentwurf Reimers viel. Seine wissenschaftlich und existentiell eindrucksvolle Theologie umfaßt drei Bereiche. Einer davon ist das moderne Leben, vor allem mit seinen politischen und religiösen Konstrukten. Der zweite, für ihn zentrale Bereich ist die kritische und phantasievolle Wiederaneignung der klassischen kirchlichen Denkmuster im Gespräch mit mennonitischen und freikirchlichen Glaubensauffassungen. Der dritte Bereich ist eine postkritische Einforderung des Glaubenslebens, das in Christus und der Kirche gegründet ist.

Jim Reimer war eine warmherzige, humorvolle und all jenen zugeneigte Person, die mit den Zweideutigkeiten des Lebens im Streit liegen. Er schätzte eine aufrichtige Sprache in freundschaftlichen Beziehungen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Gelegentlich wich er von volkstümlichen

Positionen in Kirche und Gesellschaft ab, doch er tat es stets auf höfliche Weise. Jim Reimer hat den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet und den Glauben gehalten (2. Timotheus 4,7).

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)

Sonnabend, 15. Juni 2010, in der Memnonitengemeinde Regensburg

1. Eröffnung und Begrüßung, Annahme der Tagesordnung

Frank Wiesner eröffnet die Sitzung um 15.00 Uhr. Gary Walther spricht ein Gebet. Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt. Es sind 33 stimmberechtigte Mitglieder anwesend, darunter vier Vorstandsmitglieder sowie fünf Gäste. In einer Schweigeminute wird verstorbenen Mitgliedern gedacht. Der Tagesordnungspunkt 1 (Erneuerung der MGV: Bestätigung der Zahl der Beamten von 12 auf 15) wird auf Vorschlag des Vorsitzenden abgelehnt, im übrigen wird die Tagesordnung unverändert angenommen.

2. Annahme des Protokolls der MV vom 27. Juni 2009 in Berlin

Das Protokoll wird angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Bericht des Vorsitzenden

Der Vorsitzende legt einen schriftlichen Tätigkeitsbericht vor. Darin berichtet er unter anderem über die rückläufige Mitgliederzahl (die sank seit dem 1. 1. 2009 von 447 auf 429) und hält es für notwendig, künftig die Mitgliederwerbung zu intensivieren.

Der Vorsitzende gibt einen Dankesbrief von Frank Beck zu Lesend.

Der Vorsitzende berichtet ferner über die erfolgreiche Durchführung eines zweiten Teilhistorischen Kirchenspiels der Memnonitengemeinde Capung. Hierbei von jungen amerikanischen Mitmännern in Capung gespielt wurden und sich 64 Jahre im Dienst des Memnonitischen Gemeindefortschritts der USA befanden. Die Kirchenbücher werden im Anblich der Memnonitischen Fortschrittskirche wieder aufgeführt. Christoph Wiebe wird als Mitglied der Memnonitischen Kirche in Capung, Indiana, im Juni 2010 die Arbeit der Memnonitischen Church USA Historical Committee Rich Freeman, den Dank der MGV für die Rettung und Rückgabe der Kirchenbücher persönlich übermitteln.

Der Vorsitzende verteilt eine Liste der in der Fortschrittskirche vorhandenen Kirchenbücher. Sie kann nicht nur auf der Homepage der MGV heruntergeladen

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)

Sonnabend, 19. Juni 2010, in der Mennonitengemeinde Regensburg

1. Eröffnung und Begrüßung, Annahme der Tagesordnung

Frank Wiehler eröffnet die Sitzung um 15.00 Uhr, Gary Waltner spricht ein Gebet. Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt. Es sind 35 stimmberechtigte Mitglieder anwesend, darunter vier Vorstandsmitglieder sowie fünf Gäste. In einer Schweigeminute wird verstorbener Mitglieder gedacht.

Der Tagesordnungspunkt 6 (Satzungsänderung des MGV: Erhöhung der Zahl der Beiräte von 12 auf 15) wird auf Vorschlag des Vorsitzenden abgesetzt, im übrigen wird die Tagesordnung unverändert angenommen.

2. Annahme des Protokolls der MV vom 27. Juni 2009 in Berlin

Das Protokoll wird angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Bericht des Vorsitzenden

Der Vorsitzende legt einen schriftlichen Tätigkeitsbericht vor. Darin berichtet er unter anderem über die rückläufige Mitgliederzahl (sie sank seit dem 1. 1. 2009 von 440 auf 429) und hält es für notwendig, künftig die Mitgliederwerbung zu intensivieren.

Der Vorsitzende gibt einen Dankesbrief von Frauke Fast in Umlauf.

Der Vorsitzende berichtet ferner über die erfolgreiche Rückführung eines zweiten Teils historischer Kirchenbücher der Mennonitengemeinde Danzig, die 1946 von jungen amerikanischen Mennoniten in Danzig gerettet wurden und sich 64 Jahre im Besitz des Mennonitischen Geschichtsvereins der USA befanden. Die Kirchenbücher werden im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof aufbewahrt. Christoph Wiebe wird anlässlich eines Aufenthalts in Goshen, Indiana, im Juni dem Direktor des Mennonite Church USA Historical Committee, Rich Preheim, den Dank des MGV für die Rettung und Rückgabe der Kirchenbücher persönlich übermitteln.

Der Vorsitzende verteilt eine Liste der in der Forschungsstelle vorhandenen Kirchenbücher. Sie kann nicht nur auf der Homepage des MGV (www.men-

nonitischer-geschichtsverein.de) abgerufen werden, sondern ebenso bei einer Sammelstelle digitaler Kirchenbücher unter dem Dach evangelischer und katholischer Landeskirchen in Deutschland (www.kirchenbuchportal.de). Damit wurde ein Beschluß des Vorstands und Beirats anlässlich der Sitzung vom 23. April 2009 in Speyer umgesetzt.

Durch Vermittlung des Vorsitzenden haben das Gymnasien Weierhof und das Technische Gymnasium Elbing (Polen) ein Jahr lang gemeinsam über die Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta und auf dem Weierhof geforscht. Anlässlich einer Feierstunde wurde das Arbeitsergebnis in Form eines zweisprachigen Buches einem größeren Publikum in Elbing vorgestellt. Frank Wiehler fährt Mitte Juni 2010 nach Elbing. Er wird dort in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des »Mennonitischen Arbeitskreises Polen« an der ehemaligen Mennonitenkirche in der Gerberstraße zusammen mit dem Elbinger Bürgermeister feierlich eine Gedenktafel enthüllen. Der Text der Gedenktafel in polnischer, deutscher, englischer und niederländischer Sprache lautet: »Kirche der Mennonitengemeinde Elbing von 1590 bis 1900«. Mennoniten aus Deutschland, den Niederlanden und den USA beteiligen sich an den Kosten der Plakette.

3.2 Bericht des Leiters der Forschungsstelle

Gary Waltner bedankt sich bei den freiwilligen Mitarbeitern der Forschungsstelle für ihren täglichen Einsatz. Neben der eigentlichen Archiv- und Forschungsarbeit wird eine vielfältige Korrespondenz geführt. Es werden regelmäßig Vorträge gehalten und Reisegruppen und Forscher betreut. Pro Jahr werden ca. 500 bis 600 Besucher empfangen. Die Bestandsaufnahme der Nachlässe erfolgt teilweise auf PC, teilweise noch handschriftlich.

Gary Waltner bittet darum, über einen Nachfolger für ihn nachzudenken, der ihn eines Tages altershalber ablösen kann.

Wie jedes Jahr kommt Segfried Dehmelt aus Krefeld, um 14 Tage lang Bücher zu binden.

Gary Waltner berichtet von mehreren Schenkungen an die Forschungsstelle, beispielsweise wertvolle alte Bücher der Familie Würz sowie aus dem Nachlaß von Theo Dyck.

Frank Wiehler ergänzt, daß mittelfristig der Katalog digitalisiert und ins Internet eingestellt werden soll. Auf Nachfrage wird dargelegt, daß es noch keinen Kostenanschlag für diese Arbeit gebe. Benji Wiebe wird als Homepage-Administrator des MGv gebeten, zu prüfen, ob und zu welchen Kosten eine Aufnahme des Katalogs der in der Forschungsstelle vorhandenen Bücher in die Homepage des MGv möglich ist.

Der Vorsitzende hat Gespräche mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geführt, um eine Kofinanzierung bei der Digitalisierung wichtiger Teile des Archivs, insbesondere der Kirchenbücher, zu erörtern. Es geht um insgesamt ca. 15 000 Seiten. Eine Beteiligung der DFG an den Kosten der Digitalisierung erscheint wenig aussichtsreich. Ein Teilnehmer weist darauf hin, daß die Gemeinden ihre Archive in Zukunft wahrscheinlich ebenfalls auf den Weierhof bringen werden.

3.3 Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

Das Stiftungsvermögen ist in Form von Termingeld, Spareinlagen und langfristigen Finanzanlagen festgelegt. Eine Neuanlage des Stiftungsvermögens wird, trotz derzeitig geringer Erträge, nicht angestrebt. Der Stiftungsflyer sollte zu Werbezwecken in überarbeiteter Fassung neu aufgelegt werden. Aus den Erträgen der Stiftung werden der Forschungsstelle im Jahr 2010 für die laufenden Arbeiten 2957 Euro überwiesen.

3.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBL)

Marion Kobelt-Groch berichtet über die Mennonitischen Geschichtsblätter 2009 und gibt einen Einblick in die Planung der Ausgabe 2010. Die Mitglieder äußern den Wunsch, daß die MGBL rechtzeitig vor Weihnachten vorliegen. Die Neugestaltung des nunmehr bebilderten Einbands der Jahrgänge 2008 und 2009 wird positiv beurteilt.

3.5 Bericht über die Mennokate

Im Juni 2009 wurde der Pachtvertrag mit der Gutsverwaltung Blumendorf in Bezug auf die Mennokate zu unveränderten Konditionen bis 2035 verlängert. Die Pacht beträgt 50 Euro im Monat.

Der Ausschuß für die Mennokate ist mit den laufenden Renovierungsarbeiten befaßt. Dazu gehören Malerarbeiten, Fußbodenerneuerung, Pflege des Reetdachs, der Außenanlagen und anderes mehr, Arbeiten, die vielfach in Eigenarbeit erledigt werden. Der Vorsitzende dankt den ehrenamtlich tätigen Mitgliedern des Ausschusses für ihren engagierten Einsatz.

3.6 Bericht des Kassenführers

Rainer Funck trägt den Kassenbericht der Stiftung vor. Dieser liegt schriftlich aus. Die Erträge der Kapitalanlagen bei HausInvest betragen im Schnitt ca. fünf Prozent.

Im Anschluß gibt Rainer Funck den Kassenbericht des Geschichtsvereins, der ebenfalls ausliegt. Der Kassenführer bedankt sich bei den Mitgliedern, die

den Jahresbeitrag durch Überweisung oder Lastschrifteinzug pünktlich begleichen.

Um in Zukunft Überhänge von offenen Beiträgen ins folgende Jahr zu vermeiden, bittet der Kassenführer um Einzugsermächtigungen seitens der Mitglieder.

Der Kassenführer beantwortet mehrere Fragen zur Mehrwertsteuer (der MGV ist nicht mehrwertsteuerpflichtig) und nach den Verlusten bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft (EKK). Die Einlage (aus dem Jahre 2003) von 25 000 Euro ist erhalten geblieben. Die Verluste liegen bei ca. 12 Prozent. Das entspricht der Höhe der Zinserträge aus mehreren Jahren. Ein Wechsel der Bank ist eine Option, die der Vorstand anstrebt, jedoch nicht kurzfristig. Der Vorstand wird gebeten, die Rechtsgrundlage des Zinsverlustes durch die Bank zu prüfen und gegebenenfalls die Bank zu wechseln.

Eine Beitragserhöhung wird diskutiert. Eine moderate Erhöhung (z.B. auf 30 Euro) würde ca. 2 000 Euro zusätzliche Einnahmen zur Folge haben, aber nicht ausreichen, um eine hauptamtliche Kraft zu finanzieren, so Frank Wiehler. Die Versammlung hält eine Werbeoffensive zur Gewinnung neuer Mitglieder für notwendig. Spendenwerbung ist auch deshalb die bessere Alternative, da gerade junge Wissenschaftler durch zu hohe Beiträge abgeschreckt werden können (Kobelt-Groch). Der Vorsitzende befürwortet eine solche Werbekampagne, weist aber darauf hin, daß er die Planung und Durchführung nicht alleine übernehmen wird. Hierzu braucht er Unterstützung.

4. Bericht der Kassenprüfer

Am 26. Mai 2010 wurden die Kassen des MGV, der Stiftung und der Menno-kate von den Kassenprüfern Günter und Gisela Krüger geprüft. Wie sie in Ihren schriftlichen Berichten darlegen, haben sie keine Fehler festgestellt, keine Einwände gegen die Buchungen und Kassenführung. Sie empfehlen die Entlastung des Vorstands.

Fragen und Kommentare werden nicht vorgebracht.

5 Entlastung des Vorstandes

Auf Antrag wird der Vorstand ohne Gegenstimme, bei Enthaltung der Mitglieder des Vorstands, entlastet.

6. Satzungsänderung des Mennonitischen Geschichtsvereins

Dieser Tagesordnungspunkt entfällt.

7. Wahl von drei Vorstandmitgliedern des Redaktionsteams

Christoph Wiebe (abwesend), Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (abwesend) und Dr. Marion Kobelt-Groch werden einstimmig bei einer Enthaltung als Mitglieder des Redaktionsteams für vier Jahre in den Vorstand des Vereins gewählt.

8. Wahl von fünf Beiräten

Mit einer Enthaltung werden folgende Beiräte einstimmig gewählt: Robert Baecher, Frankreich (abwesend), Joe Springer, USA (abwesend), Prof. Dr. Piet Visser, Niederlande (abwesend). Jakob Warkentin, Paraguay (abwesend), wird bei drei Enthaltungen als Beirat gewählt. Daniel Geiser-Oppliger, Schweiz, wird einstimmig in den Beirat gewählt.

8.1 Benennung eines Schriftführers

Der bisherige Schriftführer Hans-Joachim Wienß hat seine Tätigkeit nach Versand der vorliegenden Tagesordnung im Frühjahr 2010 eingestellt. Die Wahl eines neuen Schriftführers stand somit nicht auf der Tagesordnung dieser MV. Um die Funktionsfähigkeit des Vorstands zu bewahren, wird vorgeschlagen, vorläufig einen Schriftführer zu benennen.

Josef Franz Enzenberger, Wien, wird als Schriftführer vorgeschlagen. Die definitive Wahl eines Schriftführers soll zum nächstmöglichen Termin erfolgen. Die Anwesenden sind mit dieser Vorgehensweise einverstanden. Frank Wiehler bedankt sich bei Enzenberger und wünscht eine gute Zusammenarbeit.

9. Wahl der Kassenprüfer

Gisela und Günter Krüger werden einstimmig, bei drei Enthaltungen, als Kassenprüfer gewählt.

10. Veröffentlichungen

Josef Franz Enzenberger berichtet über das 2008 eröffnete Täufermuseum im Museumsdorf Niedersulz in der Region zwischen Wien und Nikolsburg. Hierzu ist ein Museumsführer erschienen (s. im Berichtsteil). Josef Franz Enzenberger verweist auf den Hutterischen Geschichtsverein. Auf der Burg Falkenstein soll ein Täuferaum eingerichtet werden. Ein weiteres Projekt ist am Greifenstein geplant, wo Balthasar Hubmaier gefangen gehalten wurde.

Hans-Georg Oswald stellt sein Buch *Als die Brüder ins Land zogen. Claus Felbinger und sein Bekenntnis zur Vollkommenheit Christi* vor.

Der Vorstand des MGV hat beschlossen, sich durch die Abnahme einer bestimmten Anzahl von Exemplaren an der Veröffentlichung der folgenden

Publikation zu beteiligen: Ulrich Hettinger, *Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler*, Krefeld 2010, 370 Seiten. Das Buch ist für Mitglieder zum ermäßigten Preis zu erwerben.

11. Mennonitisches Lexikon – Stand der Arbeiten

Hans-Jürgen Goertz hat die Arbeiten am Band V des Mennonitischen Lexikons: Revision und Ergänzung, Teil I, Personen, abgeschlossen. Es handelt sich um 210 Einträge und etwa 450 PC-Seiten. Sie können im Internet unter www.mennlex.de abgerufen werden. Der Vorstand des MGV hat die hierfür erforderlichen Mittel bereitgestellt.

Zahlreiche Mitglieder und ebenso der Vorstand sprechen Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz und den Mitarbeitern seines Autorenteam's ihren Dank und ihre Anerkennung für die geleistete Arbeit aus. Als nächsten Schritt plant Hans-Jürgen Goertz, mit den Arbeiten an Teil II, Geschichte, Theologie, Kultur, des Ergänzungsbands zu beginnen. Wir wünschen ihm viel Erfolg dabei.

12. Verschiedenes

Es wird ein Komitee gebildet, das die Mitgliederwerbung koordinieren soll. Es besteht aus Diether Götz-Lichdi, Astrid von Schlachta, Wolfgang Schultz und Frank Wiehler.

13. Ort und Termin der nächsten Mitgliederversammlung

Der Vorsitzende schlägt für 2011 eine gemeinsame Sitzung von MGV und Schweizerischem Verein für Täufergeschichte mit anschließender Besichtigung von Täuferstätten in der Schweiz vor. Im Vorgespräch mit Hanspeter Jecker, dem Vorsitzenden des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte, wurde als Thema einer solchen Veranstaltung die 300 Jahre zurückliegende Massenvertreibung von Täufern aus der Schweiz im Jahr 1711 diskutiert. Sofern der Schweizerische Verein für Täufergeschichte einverstanden ist, sollten Ort und Datum der nächsten MV einvernehmlich festgelegt werden.

Es wird darauf hingewiesen, daß im Mai 2012 in Langnau, Schweiz, die nächste Europäische Mennonitische Regionalkonferenz (MERK) stattfindet. Eine gemeinsame Sitzung mit dem Schweizerischen Verein für Täufergeschichte könnte auch im Umfeld der MERK stattfinden.

Der Vorsitzende Frank Wiehler schließt um 18.15 Uhr die Veranstaltung.

Für das Protokoll: Günther Ingold, Giengen, 15. Juli 2010

Gelesen: Frank Wiehler, Vorsitzender, Freiburg, 5. August 2010

Nachtrag zum Protokoll betreffend die MV am 3./4. September 2011

Der Schweizerische Verein für Täufergeschichte hat inzwischen mitgeteilt, daß das Kolloquium zur Massenvertreibung von Täufern aus der Schweiz im Jahr 1711 von Donnerstag, 1. September, bis Freitag, 2. September 2011 auf dem Bienenberg stattfinden wird (vgl. die Meldung im Berichtsteil dieser Ausgabe). Die Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins wird im Anschluß daran in der Schweiz stattfinden, also am Samstag/Sonntag, den 3./4. September.

Zur Abbildung auf dem Umschlag

Die Abbildung auf dem Umschlag zeigt einen Ausschnitt aus einem anonym erschienenen Flugblatt der Reformationszeit, das aufgrund neuester Forschungen von Alejandro Zorzin dem Täufer Ludwig Hätzler zuzuschreiben ist. Eine vollständige Abbildung findet sich auf den Seiten zehn und elf. Der Holzschnitt stammt von dem als »Petrarcameister« bezeichneten Hans Weiditz. Das einzig bekannte Original des Flugblatts befindet sich im Berliner Kuperkabinett (vgl. S. 27 und S. 42 Anm. 17). Die beiden Aufsätze von Anselm Schubert und Alejandro Zorzin gehen näher auf den Holzschnitt und die Person Ludwig Hätzlers ein.

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg;
fwiehler@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden;
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Hans-Joachim Wienß, Nogatstraße 17, 67677 Enkenbach-
Alsenborn; hjmwienss@gmx.de
- Kassenführung: Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, 74638 Waldenburg;
rfunk.wb@t-online.de

Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mennonitische Forschungsstelle

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

»Menno-Kate«

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

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland

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

- Payments from Europe an from overseas

IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77

BIC: PBNKDEFF

Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to treasurer Rainer Funck. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.

- Payments in US- or Canadian-Dollars

Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, D-74638 Waldenburg, Germany.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN de 79520604100000414131, BIC: genodefle1

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 Kämpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80
- Michael D. Driedger, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 14,85 / 17,50
- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00
- Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preussischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien 14), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 10,00/19,80
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 8,50/10,80
- Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., 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

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

1. Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50
2. Birgit Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 10,00 / 12,00
3. Friedrich Wilhelm Strohm, Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 15,00/22,80
4. Robert Dürr und Helmut Funck, Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 8,00/9,90

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

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 43 (1986) bis 66 (2009), je Euro 17,90 / 24,50

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

Bestellungen für das

Mennonitische Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986, je Band Euro 58,80

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

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
67. Jahrgang, Bolanden 2010 | ISSN 0342-1171
ISBN-10: 3-921881-30-7
ISBN-13: 978-3-921881-30-9

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

Typographie, Satz: Christoph Wiebe
QuarkXPress 7.3 auf MacBook,
System Mac OS X, Version 10.4.10
Schrift: Minion Pro 10/12
Papier: Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volu-
men, säurefrei, alterungsbeständig
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen
Auflage: 650 Ex.

Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2009

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	10.399,50
Spenden	
allgemeine Förderbeiträge	8.587,40
von Spendenkasse Forschungsstelle	1.255,00
Spenden insgesamt	9.842,40
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	198,20
andere Bücher	350,75
Buchverkäufe insgesamt	548,95
Kapitalerträge	980,15
Förderungen, Stiftg. u. Menno-Simons-Gedächtnisstätte	3569,36
Mieteinnahmen (kalt)	3.600,00
Mietnebenkosten	737,04
Sonstige Einnahmen (Jubiläum)	0,00
Durchlaufende Posten	0,00
Summe	29.677,40
Kassenstand (31. 12. 2008)	57.118,98
	86.796,38

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	2.027,33
Betriebskosten Gebäude	5.480,29
Personal	5.730,18
Geräte, EDV, Inventar	1.422,24
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	3.833,33
	18.493,37
Buchverlegung	
Geschichtsblätter (Druck)	3.370,66
andere Bücher	749,00
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	0,00
	4.119,66
Depot, Differenz Buchwert-Kurswert	3.163,53
Kapitalertragssteuer, Soli	0,00
Förderungen	93,00
Menno-Simons-Gedächtnisstätte	510,00
Verwaltungskosten	1.770,35
Reisekosten	570,79
Sonstiges	0,00
Durchlaufende Posten	61,42
	6.169,09
Summe	28.782,12
Kassenstand (31. 12. 2009)	58.014,26
	86.796,38

