

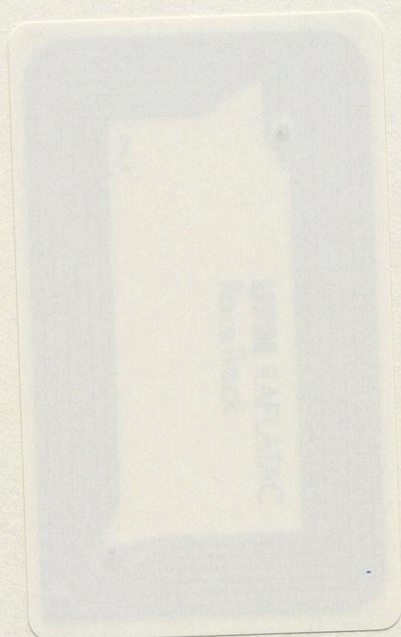


Mennonitische Geschichtsblätter

70. Jahrgang 2013

WZ

ZA
2506



N12<527940748 021



UB Tübingen



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

70. Jahrgang 2013

- 133 Hans Werner, The Constructed Ancestry of the Mennonites
142 Marion Dammaschke und Gunter Vagter, Thomas Mörner
Bibliographie (1999-2012)
143 David Brundage, Toleration and the Mennonites
144
153 John Howard Yoder, Die Täuferbewegung
Beilage, Hinweise, Ankündigungen
159 Gesamtregister der Mennonitischen Geschichtsblätter
159 Die Täuferbewegung in der Schweiz und in der Schweiz
160 Baptisten in Geschichte und Gegenwart

54-100-30

Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen **Goertz**, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;

hans-juergen-goertz@t-online.de

Priv.-Doz. Dr. Marion **Kobelt-Groch**, Am Kurpark 14, 23669 Timmendorfer Strand;

kobelt-groch@web.de

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

MITARBEITER DIESER NUMMER

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

gustavadolfbenrath@gmx.net

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

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

h.foth@t-online.de

Dr. Hermann **Hage**, Weinbergstraße 1, 93093 Donaustauf;

hage.hermann@quickbyte.info

Dr. Alle G. **Hoekema**, Verspronckweg 11, 2023 BA Haarlem, Niederlande;

hoekema@dds.nl

Diether Götz **Lichdi**, Schwaigerner Straße 19, 74080 Heilbronn; dglichdi@gmx.de

Prof Dr. Harry **Loewen**, 52 2365 Stillingfleet, Kelowna, BC, Kanada V1W 4X5;

hloewen30@gmail.com

Prof. Dr. C. Arnold **Snyder**, Dept. of History, Conrad Grebel University College,

140 Westmount Rd. N., Waterloo, Ont., Kanada, N2L 3G6; casnyder@uwaterloo.ca

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

Prof. Dr. James M. **Stayer**, 142 Country Club Drive, Kingston, Ont., K7M 7B6, Kanada;

jms2@queensu.ca

Hans-Joachim **Wienß**, Ringstraße 7, 67677 Enkenbach-Alsenborn; hjmwienss@gmx.de



ZA 2106-70

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 HANS-JÜRGEN GOERTZ · Freiheit – ein Stichwort im revidierten Mennonitischen Lexikon
- 23 HELMUT FOTH · Juden, Täufer, Mennoniten. Ein Überblick über ihre 500 Jahre währende Beziehungsgeschichte
- 55 ALLE G. HOEKEMA · Holländische Mennoniten und deutsch-jüdische Flüchtlingskinder 1938–1945
- 77 GUSTAV ADOLF BENRATH · Die Freundschaft zwischen Gerhard Tersteegen und dem Mennoniten Arnold Goyen in Krefeld (1738–1762), Teil II
- 97 HERMANN HAGE · Amische Mennoniten als Pächter auf dem Gut der Fürsten von Thurn und Taxis in Ettersdorf, 1812–1884
- 115 HANS-JOACHIM WIENSS · Fundstücke. Aus den Kirchenbüchern west- und ostpreußischer Mennoniten

Kontroversen der Forschung

- 127 C. ARNOLD SNYDER · Replik auf Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (ca. 1490–1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst

Von neuen Büchern

- 138 Hans Werner, *The Constructed Mennonite* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 142 Marion Dammaschke und Günter Vogler, *Thomas Müntzer Bibliographie* (MARION KOBELT-GROCH)
- 145 Uwe Birnstein, *Toleranz und Scheiterhaufen. Das Leben des Michael Servet* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 148 Maureen S. Klassen, *It Happened in Moscow* (HARRY LOEWEN)
- 155 John Howard Yoder, *Die Politik Jesu* (JOEL DRIEDGER)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 159 Gesamtregister der Mennonitischen Geschichtsblätter ergänzt
- 159 Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände
- 160 Baptisten in Geschichte und Gegenwart (HJG)

- 161 Thomas Müntzer in Roman und Erzählung – Festschrift für
Günter Vogler
- 161 Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation (HJG)
- 163 Sixteenth Century Studies Conference in Puerto Rico
(JAMES M. STAYER)
- 164 Das Konzept des »gerechten Friedens«
- 164 Erste Darstellung der Theologie John Howard Yoders auf deutsch
(cw)
- 166 Neuauflage der Schriften Menno Simons' auf deutsch

Glückwunsch

- 167 Gary Waltner zum 75. Geburtstag (JOCHEN SCHOWALTER)

Nachrufe

- 169 Theo Glück (DIETHER GÖTZ LICHDI)
- 174 Eckbert Driedger (HANS-JÜRGEN GOERTZ)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 179 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 13. April 2013
- 186 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 188 Lieferbare Bücher des Vereins
- 189 Kassenbericht 2012
- 190 Forschungsumfrage und Tagung zu Mennoniten in der NS-Zeit
- 192 Einladung zur Mitgliederversammlung am 1. Juni 2014
nach Krefeld
- 192 Zur Abbildung auf dem Umschlag
- 192 Impressum

Zu dieser Nummer

»Die Wahrheit wird euch freimachen« – unter diesem Titel erinnerte Heinold Fast in einem seiner bedeutendsten Vorträge an die Entstehung des Täufern in der Schweiz vor 450 Jahren (*Mennonitische Geschichtsblätter* 1975). Ihn grüßen wir mit dem Vorabdruck eines Artikels zum Freiheitsbegriff, der für die revidierte Fassung des *Mennonitischen Lexikons* geschrieben wurde: einem späten Echo auf seine Gedanken zum Ursprung der Freiheit unter den frühen Täufern. Am 17. März 2014 wird Heinold Fast seinen 85. Geburtstag feiern können. Von 1974 bis 1992 hat er den Mennonitischen Geschichtsverein geleitet, zudem wurden auch die *Mennonitischen Geschichtsblätter* von 1970 bis 1993 durch seine Arbeit stark geprägt. Er ist noch unter uns, doch seit einer schweren Erkrankung schon viele Jahre lang nicht mehr erreichbar. Er fehlt uns mit seiner Expertise, vor allem wenn es darum geht, die Zeit aufzuarbeiten, die er selber entscheidend mitgestaltet hat.

In den letzten Jahren wurde verstärkt an die Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich erinnert. Sie ist noch längst nicht aufgearbeitet. Inzwischen liegt diese Zeit aber so weit zurück, daß eine von Emotionen geleitete Sichtweise, die das Verhalten damaliger Mennoniten entweder verteidigt oder verdrängt, überwunden werden sollte. Zu arbeiten wäre an einer geschichtswissenschaftlichen Sichtweise, in der sich die heutige Betroffenheit über das damalige Verhalten der Mennoniten mit einem angemessenen Verständnis ihrer Zeit, ihrer Handlungsspielräume und Möglichkeiten verbindet, um so zu einer sachgemäßen Einschätzung zu gelangen.

Wie schütter und unzuverlässig Erinnerungen sein können, hat kürzlich der kanadische Historiker Johann Werner am Beispiel seines Vaters gezeigt, der von den mennonitischen Siedlungen über den Dienst in der Roten Armee und dem Wechsel der Fronten zur deutschen Armee schließlich nach Kanada gelangt ist. Es wird die tückische List im Umgang mit der Vergangenheit aufgedeckt, der es immer wieder gelingt, nur das zu erinnern, was einem nützt, um sich in der Gegenwart neu zu orientieren und vergangene Entscheidungen zu rechtfertigen. Dieses Buch, das den bezeichnenden Titel *The Constructed Mennonite* trägt, wird im Rezensionsteil dieser *Geschichtsblätter* ausführlich besprochen.

Wiederholt ist in der einen oder anderen Veröffentlichung auf die Einstellung der Mennoniten zur Verfolgung der Juden unter dem Nationalsozialismus

eingegangen worden. Kaum berücksichtigt wurde aber bisher, daß Juden und Mennoniten eine jahrhundertlange Beziehungsgeschichte verbindet, die ein eigenes Licht auf den Umgang der Mennoniten mit der Judenfrage im Dritten Reich werfen könnte. Über diese Beziehungsgeschichte hat uns Helmut Foth, der sich während seiner Lehrtätigkeit als Religionslehrer in öffentlichen Schulen intensiv mit der Shoa auseinandersetzte, einen informativen Überblick zur Verfügung gestellt. Und schließlich sind die gelegentlichen Hinweise auf den Einsatz einzelner Mennoniten, bedrängten jüdischen Mitbürgern zu helfen, sie vor der Geheimpolizei zu verstecken oder ihnen das Untertauchen zu ermöglichen, um ein besonders eindrucksvolles Beispiel ergänzt worden. Der niederländische Theologe Alle Hoekema hat die Aktionen holländischer Mennoniten ausführlich geschildert, die jüdische Kinder vor Deportationen in Konzentrationslager bewahrt haben. Auch dieses und ähnliche Beispiele gehören zur Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich und müssen bei der Beurteilung dieser Geschichte mit berücksichtigt werden.

So könnte auch diese Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter dazu beitragen, die für 2015 geplante Konferenz über »Mennoniten und NS-Zeit« vorzubereiten und weitere Forschungen anzuregen (vgl. S. 190 f.).

Die Schriftleitung

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Freiheit – ein Stichwort im revidierten Mennonitischen Lexikon

Heinold Fast zum 85. Geburtstag

Wo über Grundbedürfnisse menschlicher Existenz seit der Zeit der Aufklärung nachgedacht wird, spielt das Freiheitsverständnis eine besondere Rolle. Jeder Mensch wird aufgefordert, sich als freie Person zu verstehen, »um dem Leben einen selbstgewollten, humanen Inhalt zu geben« (Heinz Eduard Tödt, Art. Freiheit, S. 108). Freiheit steht auf dem Spiel, wenn um Probleme der »conditio humana« gerungen wird. Das ist in Philosophie und Theologie ebenso der Fall wie in der Anthropologie, den Biowissenschaften, den Sozial- und Geschichtswissenschaften. Über Freiheit wurde viel geschrieben, so daß es nicht möglich ist, enzyklopädisch zu fassen, was sie ist und wie mit ihr umgegangen wird – einst und jetzt. Hier können nur einige Grundzüge beschrieben werden, die zum Verständnis der ersten »freien« Kirche auf protestantischem Boden in Europa wichtig sind.

1. Freiheit – eine Signatur der Neuzeit

»Freiheit« war das Losungswort der Französischen Revolution und aller nachfolgenden Revolutionen, vorher schon des Unabhängigkeitskriegs, den die Kolonien in Nordamerika gegen die englische Krone führten, und davor der Auseinandersetzungen, die zum Abfall der niederländischen Provinzen von der Herrschaft Spaniens führten. »Freiheit« wurde zur Signatur der Neuzeit, um sie wird immer noch gerungen, wo sie nicht eingelöst ist und wo Demokratie und Menschenrechte sich noch nicht durchgesetzt haben. Ein Beispiel für den Kampf um Freiheit heute sind die Befreiungsbewegungen in aller Welt. Doch selbst wenn die Freiheit politisch institutionalisiert und rechtlich garantiert wird, muß sie geschützt und gepflegt werden, sie ist mehr Aufgabe als Zustand, prekär und fragil. Das gilt für Meinungsfreiheit genauso wie für Religions- und Gewissensfreiheit, für die grundgesetzlich garantierte freie Entfaltung der Persönlichkeit wie für Freiheit in Forschung und Lehre, für die freie Marktwirtschaft genauso wie für das Recht der Völker auf politische Selbstbestimmung und die freie Verfügbarkeit über die wirtschaftlichen

Resourcen im eigenen Land. Überall sind Freiheitsräume entstanden, und überall sind sie immer noch der Gefahr ausgesetzt, eingeschränkt oder zerstört zu werden. Traditionellerweise wird diese Beobachtung auf den Widerstreit von Gut und Böse in der Natur des Menschen zurückgeführt und in der Überwindung der menschlichen Böswilligkeit eine Chance für die Freiheit gesehen. Andererseits wird unter modernen Gesichtspunkten eine moralisch indifferente Erklärung dafür angeboten: Die modernen Gesellschaften eröffnen mit einer sich steigernden Komplexität bisher ungeahnte Spielräume für die freie Entscheidung der Menschen zu angemessenem Verhalten und Handeln. Darin liegen Chancen für die Verwirklichung menschlicher Freiheit. Darin lauert aber auch die Gefahr, von der oft schon monströs angeschwollenen Komplexität überfordert zu werden und das eigene Leben doch nicht mehr frei gestalten zu können. Die Gesellschaft wird undurchschaubar und beginnt, Zwänge auszuüben, gegen die kaum eine Gegenwehr möglich ist (vgl. Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery*, S. 160 ff.).

Das gilt nicht nur für die öffentlich wirksame Freiheit, sondern auch für die Freiheit, die im individuellen, personalen Bereich wirkt und verantwortet wird. Zu bewahren, was einem gewährt wird, nämlich sich frei entfalten zu dürfen, ist nicht leicht und kann schnell in repressives Verhalten umschlagen, sobald die eigenen Bedürfnisse nicht respektiert werden oder sich nicht verwirklichen lassen. Die Erfahrung der eigenen Ohnmacht im Räderwerk der gesellschaftlichen und politischen Institutionen kann dazu führen, sich in Resignation zurückzuziehen, sich den Zwängen zu fügen und schließlich auf den eigenen Freiheitsanspruch zu verzichten. Individuell auszulebende Freiheit ist genauso angefochten wie kollektiv errungene und gemeinschaftlich gestaltete Freiheit. So wird Freiheit zu einem Lebensexperiment, auf das niemand verzichten wird, der sich Freiheit errungen hat oder dem Freiheit gewährt wurde, sie bleibt aber ein Experiment, das nicht nur gelingen, sondern auch scheitern kann. Gerade die Zweideutigkeit im Umgang mit Freiheit läßt diese Erfahrung zu einem religiösen Problem für die Menschen werden, sofern sich in ihr das Ausdruck verschafft, »was uns unbedingt angeht« (Paul Tillich, *Systematische Theologie*, S. 19–22), aber aus eigener menschlicher Kraft nicht zu verwirklichen ist. Wie in der klassischen Antike (Ernst Fuchs, *Art. Freiheit*, S. 1101) geht es in der Freiheit, wenngleich mit anderen Inhalten, auch heute um das Heil der Menschen.

2. Freiheit als Befreiung im Alten und Neuen Testament

Im Alten Testament gibt es kein Substantiv, das dem griechisch-hellenistischen oder neuzeitlichen Freiheitsbegriff entspricht. Am nächsten kommen

diesem Verständnis einige Verben, die im Zusammenhang mit Sklaverei stehen und der Sprache des Rechts im alten Israel angehören: auslösen und freikaufen (Gerhard v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, S. 178). Freiheit wird im Alten Testament als Befreiung verstanden und orientiert sich an der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten (2. Mose 20,2). An diese Befreiung wird im Urbekenntnis der Israeliten und in der Feier des Sabbat erinnert. Was sich ursprünglich wohl nur auf den wirtschaftlichen und sozialen Bereich bezog, begann sich zur religiösen Grunderfahrung eines ganzen Volkes auszuweiten und eröffnete neue Möglichkeiten: die Landnahme Kanaans, die Aussicht auf natürliche Ressourcen im Überfluß und die Abschaffung der Sklaverei. Im Zuge der Überlieferungsgeschichte wurde die Erinnerung an eine Kriegstat Jahwes theologisch zu einem »befreienden Rechtsakt Jahwes« und schließlich zur »Erwählung« Israels zum Volk Gottes umgedeutet (Gerhard v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, S. 178 f.). Schließlich wurde zur Zeit der Propheten nicht mehr nur an das »Zeichen und Wunder« der Befreiung am Schilfmeer erinnert (5. Mose 26,5 ff.), sondern nach mancherlei Rückschlägen (z.B. der Wiedereinführung des Sklavendienstes) die Befreiung nur noch in ferner Zukunft erwartet und war »im gesellschaftlichen Leben Israels nur als verheißene gegenwärtig« (Hans-Werner Bartsch, Art. Freiheit, in: *Theologische Realenzyklopädie*, S. 498). Von Anfang bis zum Ende stand die wechselvolle Geschichte Israels im Zeichen einer befreienden und erlösenden Tat Gottes: einer erfahrenen und einer verheißenen.

In den synoptischen Evangelien des Neuen Testaments fehlt ebenfalls der griechisch-hellenistische Freiheitsbegriff (*eleutheria*), stattdessen setzt sich hier die alttestamentliche Vorstellung von der Befreiung als Heilshandeln Gottes durch. Der griechische Begriff wurde erst in den Briefen des Paulus und im Evangelium des Johannes aufgenommen. Die Gleichnisse und Wunder Jesu verkündigen den Anbruch der Herrschaft Gottes. Soziale Unterschiede werden eingeebnet, zwischenmenschliche Beziehungen neu ausgerichtet, kurzum: die dem Alten Testament ähnelnden Verben der Befreiung deuten auf eine Befreiung von Abhängigkeiten hin, die dem Heil, wie es im Reich Gottes angeboten wird, entgegenwirken. Dazu zählen die Wirkungen der römischen Fremdherrschaft ebenso wie die Forderungen, die im Namen des jüdischen Gesetzes erhoben werden. In der Begrifflichkeit der Befreiung wird die Botschaft von der umfassenden Erlösung des Menschen zum Ausdruck gebracht. Das zieht sich im Großen und Ganzen auch durch die paulinischen Briefe, wird dort allerdings in die griechisch-hellenistische Vorstellungswelt und Begrifflichkeit übertragen. Erstens spielt hier das sich an der Polis und

dem Verhalten in der Polis reibende Freiheitsverständnis eine Rolle und zweitens die Orientierung an den Fähigkeiten der Menschen, sich intellektuell von den äußeren Abhängigkeiten zu emanzipieren. So beschreibt Paulus die Freiheit, wie sie in der neuen Gestaltung der Verhältnisse im Leib Christi bzw. in der Gemeinde der Christen konkret wird. In der Gemeinde (dem christlichen Äquivalent der Polis) sind durch die Taufe die sozialen Unterschiede aufgelöst, was nicht bedeutet, daß damit eine Auflösung solcher Unterschiede außerhalb der Gemeinde gefordert werde, dennoch verändert sie das Verhältnis, das der Einzelne zu seiner Situation in der Welt einnimmt. Das einzelne Gemeindeglied wird aufgewertet, indem es an der Gestaltung des Gemeindelebens mit seinen Gaben beteiligt ist (1. Korinther 14) und dazu beiträgt, die Konflikte gemeinsam zu regeln (1. Korinther 5–7). Daß weder Sklave noch Freier, Griechen noch Jude in der Gemeinde sei (Galater 3,26–29; 1. Korinther 12,13), ist nicht Ausdruck einer Freiheit an sich, sondern Ausdruck dessen, was in der Liebe, die allen Menschen gilt und alle Menschen umfaßt, wirksam ist (1. Korinther 8–14). Modern gesprochen, ist Freiheit eine Dimension des Gehorsams und der Liebe. Sie steht nicht für sich allein (vgl. Ernst Fuchs, Art. Freiheit im NT, Sp. 1102). Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß auch in der Gemeinde noch um die Freiheit gerungen wird. Freiheit, die Gott will, hat hier keinen ontologischen Status angenommen, sondern wird verkündigt und verheißen, im eschatologischen Erwartungshorizont, in dem die Christen leben, beginnt sie allerdings auch so schon eine heilsame Wirkung in der Gemeinde zu entfalten. In der Taufe werden nicht nur die sozialen Unterschiede unter den Gemeindegliedern aufgehoben, sondern auch eine Einheit durch den Geist Gottes hergestellt. Sie sind zu einem Leib geworden (1. Korinther 12,13). Im Wirken des göttlichen Geistes sind und werden sie immer noch von der Macht der Sünde, die zum Tode führt, und von dem Gesetz befreit, das nicht in der Lage ist, das Heil zu vermitteln, sondern die Menschen verknechtet (Römer 6). Schließlich markiert Freiheit einen Herrschaftswechsel. Der Mensch ist frei von Sünde und Tod, er dient nicht mehr dem Gesetz und dem Fleisch, im Geist dient er Jesus Christus, der von Gott gesandt wurde, »auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist« (Römer 8,4). Wenn Paulus also betont, daß auch der gerechtfertigte Mensch nicht frei, sondern Knecht Gottes geworden sei (Römer 6,22), dann geschieht das, um die Spannung zwischen der Erlösung des Menschen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der Verpflichtung, nicht zu handeln, wie es einem gefällt, sondern sich den Mitmenschen in Liebe zuzuwenden. Damit folgt er Christus, der sich selbst entäußerte und »Knechtsgestalt«

annahm (Philipper 2,7), er ist nicht nur wie Paulus ein »Knecht Christi« (Römer 1,1), sondern auch ein Knecht der Menschen (2. Korinther 4,5). So findet die Freiheit, die schon angebrochen, aber noch nicht vollendet ist, in der dialektisch gebrochenen Rede ihren eschatologischen Ausdruck.

Anders wird darüber im Johannesevangelium gesprochen. In einem Wort, das der Evangelist dem irdischen Jesus in den Mund legt, wird die Freiheit als ein Vorgang bezeichnet, der in einer bleibenden Verbindung der Jünger mit Jesus entsteht: »wenn ihr in meiner Rede bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Johannes 8,31 f.). Dieses Wort wird an die Juden gerichtet, die jetzt an Christus glauben, aber jeden Gedanken daran, daß sie nicht von Abraham her schon Freie seien, abweisen. Sie verstehen nicht, daß allein das Erkennen der Wahrheit, die in der Rede Jesu jetzt schon zum Ausdruck gebracht ist, zu befreien vermag und in die Freiheit führen wird. Diese Freiheit ist eine »eschatologische Gabe«, sie ist »Freiheit von der Welt und d.h. zugleich die Freiheit von der Vergangenheit und damit des Menschen von sich selbst«, und sie erschließt Zukunft des Menschen »als eines Zukünftigen, Neuen« (Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 336 und S. 335). Hier wird noch einmal deutlich, daß die Identität des Menschen nicht in ihm selbst liegt, sondern außerhalb seiner Selbst, nicht wo er wegen seiner Vernechtung durch die Sünde stets sich selbst sucht, sondern wo er sich in Liebe, die der Liebe Jesu Christi am Kreuz nachgestaltet ist, dem Nächsten zuwendet und die Freiheit auslebt, zu der er gerufen wurde und die schließlich andeutet, was er in Ewigkeit sein wird. »Die Freiheit vom Tode eröffnet sich ihm also bis in das Handeln hinein als seine in Jesus geschehene Zukunft« (Heinrich Schlier, Art. *eleutheria*, S. 499 und S. 500).

3. Freiheit im Aufbruch der Reformation

In der *Encyclopedia of the Reformation* (1996) und in der *Mennonite Encyclopedia* (Bd. V, 1990) gibt es keine Einträge zur »Freiheit«. Offensichtlich wird die Reformation nicht im Licht der europäischen Freiheitsgeschichte gesehen, und Täufer und Mennoniten können als Angehörige freikirchlicher Gemeinden verstanden werden, ohne sie mit der allgemeinen Geschichte der Freiheit in Beziehung zu setzen. In beiden Enzyklopädien wird die Freiheitsproblematik der Reformation auf Artikel zur Kontroverse um die Willensfreiheit des Menschen zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam und zur Freikirche eingeschränkt. Vieles spricht allerdings dafür, die Geschichte einer revolutionär wirkenden Freiheit nicht erst mit der Aufklärung in Europa, sondern bereits mit der Reformation beginnen zu lassen. Um Freiheit ging es in

den frühen reformatorischen Bewegungen, die sich mit kämpferischer Vehemenz gegen den Klerus wandten und den Anspruch der Laien, sich in der Kirche ohne Bevormundung durch die Priester frei zu entfalten, durchsetzten (Antiklerikalismus). Sie haben der mittelalterlichen Ständepyramide die klerikale Spitze abgebrochen und auf diese Weise den gesellschaftlichen Aufbau nicht nur gestört, sondern geradezu revolutionär verändert. Das war ein Schritt auf dem Weg zur Befreiung des Einzelnen und der Kirche von den Zwängen, die von der klerikalen Hierarchie ausgeübt wurden. Theologisch hatte die Losung vom Priestertum aller Gläubigen den vorreformatorischen Antiklerikalismus radikalisiert, wie sie sich aus der Rechtfertigungslehre Martin Luthers ergab. Mit dem Gedanken, daß der Mensch nicht in der Lage sei, für sein Heil durch fromme Werke zu sorgen, ist die Mittlerfunktion des Priesters zwischen dem Gläubigen und Gott außer Kraft gesetzt und die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, wie sie biblisch begründet ist, wieder hergestellt worden. Luther war davon überzeugt, daß das meritorische Glaubensverständnis die Freiheit Gottes, das Heil dem Menschen ohne dessen Verdienste zuzuwenden, beschnitten habe. Die Rechtfertigungslehre und mit ihr die Losung vom Priestertum aller Gläubigen sollten die Freiheit Gottes zur Geltung bringen. Um diese Freiheit ging es vor allem und zuerst. Dieser Gedanke liegt den beiden Schriften aus dem Jahr 1520 zu Grunde, die von der *Babylonischen Gefangenschaft der Kirche* und *Von der Freiheit eines Christenmenschen* handeln. In der Freiheitsschrift bringt Luther das Verständnis christlicher Freiheit auf dialektische Weise zum Ausdruck: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr/über alle ding/ vnd niemandt vntherthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman vntherthan« (WA 7, S. 21). Das heißt, daß Gott sich die Freiheit nimmt, den Sünder von der Last der Sünde zu befreien, sich das Heil selber verdienen zu müssen, gleichzeitig aber auf seine Freiheit dennoch zu verzichten, indem er den Mitmenschen als Knecht zu dienen bereit ist, sofern dieser Hilfe braucht. Darum ging es auch in der Kontroverse um den freien Willen wenige Jahre später. Luther war davon überzeugt, daß der Wille des Menschen durch den Sündenfall korrumpiert und nicht mehr frei sei, sich für sein eigenes Heil erfolgreich einzusetzen oder auch nur moralisch leben zu können, während Erasmus einem Rest unbeschädigter, von der Sünde nicht lädiierter Geschöpflichkeit des Menschen zutraute, sich teilweise zum Erwerb des Heils aktivieren zu lassen (Erasmus von Rotterdam, *De libro arbitrio diatribe*, 1524; Martin Luther, *De servo arbitrio*, 1525). Wenn in der Rechtfertigungslehre der Grundgedanke der Reformation gesehen wird, dann ist zumindest aus theologischer Sicht die Freiheit zur Signatur der Reformation geworden. Sehr deutlich wird das

später mit der Prädestinationslehre Johannes Calvins noch einmal zum Ausdruck gebracht werden.

Um die Freiheit des Menschen hat auch Thomas Müntzer gerungen. Wenn er sich um die »Ankunft des Glaubens« im Inneren des Menschen mit Hilfe der mystischen Heilslehre bemüht, dann ist das ein Versuch, den Sünder von seiner Anhänglichkeit an die »Welt« zu lösen und ihn in mortifikatorischen Akten »leer« und frei für den Empfang des göttlichen Geistes im »Abgrund der Seele« zu machen. Schließlich überträgt er das innere Heilsgeschehen auf die äußeren Verhältnisse in Kirche und weltlichem Gemeinwesen und kommt in der *Hochverursachten Schutzrede* (1524) zu dem bemerkenswerten Schlußsatz: »das volck wirdt frey werden und Got will allayn der herr daruber sein« (Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, S. 343). Anders als bei Luther zeigt sich auch hier der theologische Zusammenhang von der Freiheit Gottes und der Freiheit der Auserwählten. Es zeigt sich auch, daß Freiheit nur unter der Herrschaft Gottes möglich sein wird, sofern die alten, dem Willen Gottes entgegenlaufenden Wege der Menschen verlassen sind. Freiheit findet ihren Ausdruck in der einvernehmlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch (Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer, S. 160–172).

Peter Blickle, der die Freiheitsbemühungen der Bauern zwischen Mittelalter und Neuzeit gründlich untersuchte, hat in seiner 2003 veröffentlichten Geschichte der Freiheit in Deutschland ein ebenso deutliches wie überzeugendes Urteil gefällt: »Die Freiheit entfaltete erstmals ihr revolutionäres Potential in Europa, und zwar in der Reformationszeit« (Peter Blickle, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten, S. 76). Gemeint ist die spektakuläre Erhebung des »gemeinen Mannes«, der in Unruhen und Aufständen versucht hat, die Leibeigenschaft, unter der die ländliche Bevölkerung litt, abzuschütteln. Die Freiheit, für die sich die Bauern und die mit ihnen sympathisierenden Handwerker in den Städten mit Leib und Leben einsetzten, wurde auf dreifache Weise begründet: »mit dem Bezug auf den Erlösertod Christi theologisch, im Hinblick auf die Schöpfungsordnung, die sich in der Heiligen Schrift ausdrücke, naturrechtlich und mit Verweis auf die Nächstenliebe, die das Handeln der Menschen leiten soll, ethisch« (ebd., S. 91). Die Bauern kämpften nicht nur um ihre wirtschaftliche Zukunft, sie wollten auch eine »Welt der Brüderlichkeit und Nächstenliebe« ins Leben rufen. So gesehen war die Bewegung der Bauern eine reformatorische Bewegung auf dem Lande. Darin sieht Blickle den Beginn einer Tradition, die trotz heftiger Behinderungen durch die weltlichen Obrigkeiten schließlich dazu geführt hat, daß sich auch auf deutschem Boden die Menschenrechte, die ihre Wurzeln im spätmittelalterlichen Kommunalismus haben, durchsetzten.

Im antiklerikalen Kampfmilieu und im kommunalen Befreiungskampf der Bauern (Bauernkrieg) entstanden auch die Bewegungen der Täufer. Sie gehören mit ihrer vom Priester und seinem Kult befreiten Kirche in die Geschichte der Freiheit, ebenso mit der Absicht, die Kirche vom Einfluß obrigkeitlicher Herrschaft zu befreien. »Freikirche« ist nicht die Verwirklichung des neutestamentlichen Kirchenverständnisses in ausschließlichem Kontakt mit der Heiligen Schrift, wie oft geschrieben wurde, sondern das Ergebnis biblischer Lektüre im antiklerikalen Kampfmilieu und im Geist kommunalistischer Erhebung. Die Erfahrungen in dieser konkreten Situation führten auch die Täufer dazu, eine Kirche der Brüderlichkeit und Nächstenliebe aufzubauen. Die Bemühung der Täufer in einigen Regionen, sich nach der Niederschlagung der bäuerlichen Erhebungen von der bestehenden Kirche, der katholischen wie den entstehenden reformierten und lutherischen Kirchen, ebenso von ihren militanten und libertinistischen Gefährten und pauschal von der »Welt« abzusondern, ist ihre Weise gewesen, in einer tiefen Krise an der ursprünglichen Einsicht in die Freiheit unter Gott festzuhalten. Doch die rigorose Abgrenzung, die sie nach außen hin vornahmen, wandten sie auch auf das Leben in der Gemeinde an und trennten sich von den Ungehorsamen in ihren eigenen Reihen (Bann). Hier mußten sie – ohne sich dessen immer bewußt zu werden – an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stoßen, die Freiheit in ihrer ganzen Konsequenz ausleben zu können. Die Freikirche war im Laufe ihrer Geschichte nicht immer eine »Kirche der Freiheit«. Das zeigte sich schon im Täuferium der Reformationszeit, wie sogar der Täufer Pilgram Marpeck bemerkte, und nicht erst in der Geschichte der Mennoniten mit ihren inneren Spannungen, Zwistigkeiten und Spaltungen in den folgenden Jahrhunderten.

Über das Täuferium im Zusammenhang mit der Geschichte der Freiheit in Europa ist in der Forschungsliteratur kaum nachgedacht worden. In der *Theologischen Realenzyklopädie*, die einen ausführlichen Artikel zur »Freiheit« enthält, findet das Täuferium überhaupt keine Erwähnung. Auch in der Täuferforschung ist »Freiheit« kein Thema. Nur hin und wieder wird auf den Beitrag der Täufer zur neuzeitlichen Trennung von Kirche und Staat und zur Religionsfreiheit in den Verfassungen der modernen Staaten hingewiesen: »Es ist keine Frage, daß die großen Prinzipien von Gewissensfreiheit, Trennung von Kirche und Staat und Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten letztlich von den Täufern der Reformationszeit herkommen, die sie erstmals klar herausstellten und die christliche Welt aufforderten, sie auch in die Tat umzusetzen« (Harold S. Bender, *Das täuferische Leitbild*, S. 32; Ders., *The Anabaptists and Religious Liberty*, S. 32–50;

vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, Das Täuferium – ein Weg in die Moderne? In: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten, S. 57–72). Erwähnenswert ist allerdings ein Aufsatz, in dem Heinold Fast im Zusammenhang mit dem Wort von der Wahrheit, die freimachen wird (Johannes 8,32), die Anfänge des Täuferiums in der Schweiz interpretiert und die eschatologische Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung aus heutiger Sicht theologisch präziser in Betracht zieht, als es den Täufern selbst einst wohl möglich war (Heinold Fast, »Die Wahrheit wird euch freimachen«, S. 7–33). In aller Deutlichkeit haben die Täufer aber die Wahrheit, die in der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht und von ihnen erkannt wurde, als Quelle der Freiheit verstanden und beteuert, daß nur frei sei, wer in der Wahrheit steht und bleibt, und daß nicht der Gläubige für sich allein frei sei, sondern als Glied der Gemeinde in Gemeinschaft mit allen, die sich um das Verständnis der biblischen Wahrheit miteinander bemühen und dem Erkannten im Gehorsam eine konkrete Gestalt verleihen. Auf diese Weise, meint Heinold Fast, hätten die Täufer die Wahrheit und die Freiheit im Kreuz Christi verankert, das in seiner konkreten Konsequenz von den Nachfolgern Jesu übernommen wird. Hatte Martin Luther gemeint, daß die Freiheit sich nur im Gerechtfertigten verwirklicht und außerhalb der Rechtfertigung keinerlei Freiheit sei, so haben die Täufer die Freiheit auf diejenigen eingeschränkt, die in der Gemeinde zur Erkenntnis biblischer Wahrheit gelangt und allein zu moralischem Verhalten und Handeln befähigt seien. Mit den Schleithimer Artikeln (Brüderliche Vereinigung) gesprochen, ist Freiheit, wie die Täufer sie verstanden, nur in der »Vollkommenheit Christi« und nicht außerhalb dieser Vollkommenheit. Luther hatte unter dem Gesichtspunkt der personalen Heilserfahrung und das schweizerische Täuferium unter korporativ-ekklesiologischem Gesichtspunkt ein exklusives christliches Freiheitsverständnis entwickelt; auf diese Weise hatten beide behauptet, daß nur Gerechtfertigte oder Glieder der christlichen Gemeinde in der Lage seien, ethisch begründet zu handeln (Heinold Fast, »Die Wahrheit wird uns freimachen«, S. 26). Eine solche Exklusivität der Moralität mußte sich in der Aufklärung, die sich besonders intensiv mit der Grundlegung der allgemeinen Moral beschäftigte, einer heftigen Kritik unterziehen und schließlich aufgegeben werden. Über diese Andeutungen hinaus wäre das Freiheitsverständnis der Täufer im Kontext der allgemeinen Geschichte der Freiheit weiter zu untersuchen (Etwas intensiver ist das in der Erforschung des Baptismus bereits geschehen: Martin Rothkegel, Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche, 201–225). Hier wartet eine Aufgabe auf die Täufer- und Freikirchenforschung der Zukunft.

4. Freiheit – ein verheißungsvolles Problem zwischen den Zeiten

Auch in systematisch-theologischer Hinsicht ist unter Mennoniten bisher nur wenig über »Freiheit« selbst nachgedacht worden. Dieses Thema wurde von ekklesiologischen Fragen (Freikirche, Taufe) und von Problemen des Friedenszeugnisses (Wehrlosigkeit) überlagert. Theologisch nachgedacht werden müßte über die Freiheit, die dem Sünder in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gewährt wird, ebenso darüber, wie diese Freiheit im Verhalten und Handeln des aus der Knechtschaft der Sünde befreiten Menschen konkrete Gestalt annimmt. Hier können nur einige Probleme umrissen werden, die sich mit diesem doppelten Aspekt der Freiheit verbinden.

(a) Zunächst scheint es sinnvoll zu sein, zwischen der personalen und der korporativen Unfreiheit und Freiheit zu unterscheiden: der Unfreiheit und Freiheit des Individuums vor Gott bzw. der Unfreiheit und Freiheit, mit der das Individuum den Mitmenschen im Privaten, in der Gesellschaft, im Staatswesen, in der Kirche begegnet, und der Unfreiheit, die in Institutionen herrscht, oder die Freiheit, die dort angestrebt und schon erfahren wird. Handelt es sich dabei um zwei voneinander getrennte Erfahrungsbereiche von Unfreiheit und Freiheit oder sind beide nicht doch so miteinander verschränkt, daß der Mensch nicht allein vor Gott steht, sondern mit ihm alles, was korporativ auf ihn eingewirkt hat und weiterhin einwirken wird?

(b) Freiheit ist kein dauerhafter Zustand, wie im Freiheitsdiskurs gelegentlich bemerkt wurde, sondern ein verändertes Verhältnis, das der Befreite zu Gott, zu Mitmenschen, Institutionen und zu den Dingen einnimmt – auch das kein beständiges, sondern ein bewegliches Verhältnis. Es ändert sich von Situation zu Situation. Dieser Freiheitsbegriff ist ein relationaler und kein substantialistischer Begriff: dynamisch, wechselhaft und in höchstem Grade angefochten. Freiheit kann die gesamte Existenz des Menschen ergreifen, sie kann sich auch nur in bestimmten Erfahrungsbereichen verwirklichen und im Widerstreit zu Unfreiheiten in anderen Bereichen unterliegen. Sie partizipiert an den Bedingungen menschlicher Existenz, auch wenn sie, wie die göttliche Freiheit, die den Menschen gewährt wird, von diesen Bedingungen eigentlich befreit. Frei sein heißt, sich den Unfreiheiten auszusetzen, sich ihnen gegenüber aber so zu verhalten, als ob sie keine Macht auf den Menschen ausübten. Das Pauluswort vom eschatologischen Vorbehalt gilt nicht nur für die in der Rechtfertigung des Sünders eröffnete Freiheit, sondern für jede Art von Befreiung, die Menschen erfahren oder für andere erwirken. In diesem »Als ob« wird eine eschatologisch qualifizierte, sich nicht an das vergehende »Schema« der Welt bindende Existenzform zum Ausdruck gebracht (1. Korinther 7, 29 ff.). Wolfgang Trillhaas hat in seiner Ethik von der »rela-

tiven« Freiheit gesprochen (Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin 1959, S. 62). Sofern Freiheit dem Sünder gewährt wird, ist sie »relativ«, d. h. abhängig von dem Schöpfer, der die verlorene und verdorbene Freiheit wiederhergestellt hat. Relativ ist sie aber auch, sofern der Gerechtfertigte noch nicht endgültig frei ist. Angesichts des rechtfertigenden Gottes kann der Mensch nicht von einer »absoluten« Freiheit sprechen. Die »relative« Freiheit ist der Grund, warum eine exklusive, nur dem Gerechtfertigten geltende Freiheit, in höchstem Maße problematisch ist. Die Freiheit, die dem Sünder angeboten wird, ist Freiheit, die allen verheißen ist. Selbst wenn dieses Angebot angenommen und konkretisiert wird, ist das kein Grund für den Gerechtfertigten, sich von demjenigen, der das Angebot noch nicht angenommen und konkretisiert hat, abzugrenzen, ganz im Gegenteil, der Gerechtfertigte wird so frei sein, sich dem zu unterwerfen und zu dienen, der unfrei ist, und darauf vertrauen, daß auch diesem die Gabe der Freiheit widerfährt und gut tun wird. Mit diesem relationalen Freiheitsverständnis stellt sich das Problem, ob von der Freiheit des Einzelnen vor Gott nicht nur gesprochen werden darf, wenn der Befreite nicht zugleich den noch Unfreien in den Genuß seiner Freiheit kommen läßt. Solange der Nächste nicht frei ist, ist auch derjenige, der diesem der Nächste ist, nicht frei und immer noch auf die befreiende Gnade Gottes angewiesen, die allen gilt. Vor Gott steht der eine nicht anders da als der andere. Das ist die Botschaft, die aus Luthers dialektischem Freiheitsverständnis herauszuhören ist, sobald es aus den Zwängen eines substantialistischen Denkens gelöst wird (Roger Mehl, Art. Freiheit, S. 512–520).

Mit diesem Freiheitsverständnis stellt sich auch das Problem, ob die Konkretion der Freiheit, der göttlichen wie der menschlichen, sich institutionell zur »Freikirche« verfestigen läßt. Sicherlich ist eine »freie« Kirche eine angemessene Antwort auf die Rechtfertigungsbotschaft, eine Frage ist allerdings, ob sie, wie die Täufer sie gegeben und die Mennoniten sie über die Jahrhunderte hinweg wiederholt haben, die einzige Antwort sein muss. Wenn Freiheit kein Zustand ist, sondern sich immer wieder aktualisiert und dabei experimentell, fragmentarisch und vorläufig bleibt, dann könnte die Freiheit der Kirche auch unterschiedliche Formen annehmen und nicht nur neben den bestehenden Kirchen oder gegen sie Gestalt annehmen, sondern auch in ihnen. Im christlichen Freiheitsverständnis liegt nicht begründet, daß die gebotene »Konkrektion« der Freiheit ihren Ausdruck in ganz bestimmten Organisationsformen finden muss, Freiheit kann sich in Versammlung, Gemeinschaft, Institution, Körperschaft des öffentlichen Rechts, zum Ausdruck bringen (so spricht neuerdings im Raum der katholischen Kirche beispielsweise Hans Küng, Christ sein, 468–472 von der »vielgestaltigen Kirche«), sie kann sich auch in den

Verhältnissen konkretisieren, die Menschen auf vielfältige Weise untereinander eingehen, in experimentierenden, tastenden, oft auch informellen und irregulären Versuchen, auf das Evangelium zu reagieren. Ein biblischer Grundbeleg für den Zusammenhang von Kirche und Freiheit ist Matthäus 18, 20: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen«. So spricht Jesus Christus, in dem sich die Freiheit Gottes für die Menschen offenbart hat. Auch für die Kirche gilt, daß sie unter eschatologischem Vorbehalt steht und menschlich allzu menschliche Gemeinschaftsformen nutzt, als ob sie diese nicht nutze. So kann eine Volkskirche durchaus Wege finden, sich in und neben den traditionellen Zwängen ihre Freiheit ein Stück weit zu bewahren (so die Bekennende Kirche im Dritten Reich), und eine Freikirche kann sich um ihre Freiheit bringen oder sie ein Stück weit verlieren (so evangelische Freikirchen im Dritten Reich). In diesem korporativen Freiheitsverständnis erreicht die Kirchen die Verheißung, in der ökumenischen Bewegung auf einem guten Weg zur Einheit der Kirche Jesu Christi zu sein und sich jetzt schon gemeinsam um die in Jesus Christus offenbarte Wahrheit zu sammeln, die sie unter anderem auch füreinander frei machen wird (Johannes 8,32).

(c) Im Freiheitsdiskurs ist auch deutlich geworden, wie intensiv die konkreten Situationen, in denen sich die Kirchen und die einzelnen Glieder der Kirchen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten befinden, auf die Konkretion der Freiheit einwirken. Diese Situationen, die nicht von den Kirchen oder ihren einzelnen Mitgliedern geschaffen werden, in denen sehr wohl aber Traditionen wirksam sind, die auch christliches Vorstellungsgut in die Gegenwart tragen, stellen den Bedingungsrahmen her, in dem sich die geschenkte Freiheit konkretisiert. Über die Realisierungschancen entscheidet nicht nur der gute Wille der Gerechtfertigten, sondern auch die Widerständigkeit antireligiöser Kräfte ebenso wie die Sehnsucht der Menschen allgemein, sich Freiräume zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und zur Verbesserung ihrer Welt zu schaffen. Die Situationen entfalten keine normative Kraft, die über richtiges oder falsches ethisches Verhalten und Handeln entscheidet, wie einer Situationsethik oft unterstellt wird. Wohl aber fallen die Entscheidungen über Freiheit und Unfreiheit in den Situationen und nicht unabhängig von ihnen. Diese Entscheidungen werden vom Lokalkolorit und vor allem vom Grad gesellschaftlicher Komplexität geprägt. Besonders solche Situationen, in denen sich die Möglichkeiten vermehrt haben, dieses oder jenes Verhalten oder Handeln zu wählen, werden genau diagnostiziert werden müssen, um sich auf verantwortungsvolle Weise für die Chancen der Freiheit einsetzen zu können. So ist die Nachfolge Jesu Christi

nicht ein pauschales Postulat christlicher Ethik, sondern ein Experiment, das sich bis in die kleinsten Verästelungen des Lebens hinein zu verwirklichen versucht. Die Situationen, in denen sich die »ethische Forderung« (Knut E. Loegstrup, *Die ethische Forderung*, 1959) stellt, sind in der Regel gesellschaftlich, d.h. von zahlreichen Menschen geprägt, die unterschiedlichen Werthaltungen verpflichtet sind: religiösen, areligiösen, atheistischen, agnostischen. Alle diese Menschen sprechen in den verschiedenen Situationen mit und beeinflussen über die Situation die Entscheidungen für die Freiheit oder gegen sie, sie verlängern die Zeit der Unfreiheit oder tragen dazu bei, sie zu verkürzen. So ist es nicht nur der Ursprung der christlichen Freiheit im Heilshandeln Gottes, der dafür sorgt, daß das Heil den Menschen unverfügbar ist, sondern auch die täglich erfahrene Unwägbarkeit, gelegentlich auch die Undurchschaubarkeit der Situationen. Die Antwort des Menschen auf die Freiheit, die Gott gewährt, kann gelingen, sie kann auch misslingen. So bleibt Freiheit ein Problem, und die Chancen der Freiheit steigern oder vermindern sich in der Weise, wie mit diesem Problem umgegangen wird. Christen werden darin kein Manko sehen, sondern die Schwierigkeit, mit der Freiheit umzugehen, als eine Verheißung begreifen, ein gottgefälliges und menschenwürdiges, ein befreites Leben erwarten zu dürfen.

(d) John Howard Yoder hat die Gemeinde der Täufer als eine »alternative society« beschrieben, in der das Reich Gottes schon in dieser Welt präfiguriert wird und der Differenz zwischen Kirche und Welt eine sichtbare Gestalt gibt. Die Kirche wird nicht in ihrer Verwicklung mit der Welt zwischen den Zeiten beschrieben, sondern in Distanz zur Welt, d. h. auch zu Staat und Gesellschaft, dargestellt, eine Differenz, die einzig und allein durch das Zeugnis der Kirche gegenüber der Welt überbrückt, aber nicht aufgelöst wird (John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, 1964). Die Kirche hat nicht die Aufgabe, die weltlichen Probleme zu lösen und zu einem guten Ende zu führen. Sie wird diejenigen, die in dieser Welt für die Welt handeln, nur kritisch begleiten und ihnen vor Augen halten, wie sich Gott eine von der Knechtschaft der Sünde befreite Gemeinschaft vorstellt (John Howard Yoder, *Die Politik des Leibes Christi*, 2011). Die Konsequenzen, die Regierungen oder gesellschaftlich wirkende Kräfte daraus ziehen, dürfen nicht erzwungen werden. So meint Yoder zwar, daß die Kirche ihre eigene Konsequenz aus der in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gewährten Freiheit zieht, zu fragen bleibt aber, ob die Freiheit, die der Welt zugestanden wird, nicht letztlich als Unfreiheit eingeschätzt wird. Damit wird die Welt aber mit einem Freiheitsverständnis konfrontiert, dem die Zuwendung entzogen ist, von der die Kirche im Sinne Yoders selber lebt. Hier stellt sich die Frage, ob die in Gott

gründende Solidarität unter den Menschen so in ausreichendem Maße verwirklicht wird. Solidarisch wäre, die Bemühungen um Freiheit in demokratischen Gemeinwesen oder in den Befreiungsbewegungen unterentwickelter Länder zu unterstützen und gemeinsam über konkrete Schritte zur Befreiung zu beraten. Wo ein herrschaftsfreier Dialog unter Menschen unterschiedlicher Werthaltungen angestrebt wird, werden Christen nicht fehlen, nicht um die Partner eines Besseren zu belehren, sondern um gemeinsam herauszufinden, wo trotz guter Absichten noch Unfreiheit in den Gesprächen herrscht, wo diese Unfreiheiten in kommunikativem Verhalten abzuschmelzen beginnen und wo sich die Räume erfahrbarer Freiheit erweitern. Nur wenn die Unfreien da aufgesucht, ins Gespräch gezogen und auf neue Ideen gebracht werden, wo sie sich in ihren Versuchen, das Leben zu bewältigen, vergeblich bemühen, verzweifeln und leiden, kann es teilweise wenigstens gelingen, der Freiheit, wie Gott sie gemeint hat, eine Schneise zu schlagen und ihr Konkretion zu verleihen, so daß sie auch für diejenigen erfahrbar und verständlich wird, die sich der göttlichen Freiheit verschlossen hatten. Erst in diesen tiefen Verästelungen gemeinsamer Lebenserfahrungen, in der auch die Gerechtfertigten sich ihr Scheitern eingestehen, wird es möglich sein, die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit zu markieren und dafür zu sorgen, daß Menschen den Abstand zwischen Gott und Welt respektieren und die Unverfügbarkeit der Freiheit als Gnade und Chance zur Überwindung ihrer Unfreiheit wahrnehmen.

5. Freiheit: Anfang, Mitte und Ende der Ethik

Da die Freiheit allen Menschen verheißen ist, sind auch alle Menschen daran beteiligt, auf diese Verheißung zu reagieren. Das aber heißt, daß die Freiheit, die vor Gott gilt, nicht nur aus der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die mit der Kreatürlichkeit gegebenen Chancen aufnimmt und nutzt. So entfaltet sie ihre Kraft, den exklusiven Zusppruch zu durchbrechen und zu einer alle Menschen einschließenden Solidarität zu weiten. Das Problem, vor das die Theologie hier gestellt wird, ist zu zeigen, daß der Slogan »alle Menschen werden Brüder« nicht nur das Pathos menschlicher Revolutionen zum Ausdruck bringt, sondern auch den tiefen religiösen Sinn erfaßt, der dem Zusammenhang von Freiheit und Solidarität der Menschen in dieser Welt zugrunde liegt. So wird verständlich, daß alle Ethik mit dem Freiheitsgedanken beginnt (Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, S. 62). Besonders deutlich hat Karl Barth den Zusammenhang von Freiheit und Ethik in seiner Lehre von der Schöpfung erörtert (Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4*, 1951). Um so erstaunlicher ist, daß John Howard Yoder, der unter einem starken Einfluß

der ethischen Passagen der *Kirchlichen Dogmatik* Barths stand, als er sich die Grundlagen für seine Ekklesiologie als Sozialethik erarbeitete (John Howard Yoder, *Why Ecclesiology is Social Ethics*, S. 102–126), dem Freiheitsgedanken so wenig Beachtung geschenkt hat. Möglicherweise hätten die Probleme, die mit der Konkretion der Freiheit in der Spannung von gewährter und noch nicht erfüllter Freiheit verbunden sind, die Grenze zwischen Christen und Nichtchristen im Bemühen um die Chancen der Freiheit in dieser Welt durchlässiger gestaltet, als sein Konzept der Freikirche es zuließ. Ist Kirche eine »Institution gesellschaftskritischer Freiheit« (Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, S. 122), dann ist sie bereit, ihre sozialen Formen aufzugeben, sobald ihre befreiende Kraft zu erlöschen beginnt, und nach neuen zu suchen, um Freiheit in dieser Welt zu konkretisieren. Eine Kirche, die aus der Freiheit Gottes lebt, wird das Risiko bewußt auf sich nehmen, sich im Dienst an der Welt zu verzehren. Sie wird bereit sein, sich selber zu verlieren, um die Freiheit zu gewinnen. Die Ethik Dietrich Bonhoeffers wurde mit seinem Gedicht über Stationen auf dem Wege zur Freiheit als Motto posthum herausgegeben. Das Gedicht, das den bereits erwähnten Freiheitsakzent jeder Ethik bestätigt, schließt so: »Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden. Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst« (Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1966). Es ist, als hätte Bonhoeffer den Freiheitsweg mancher Täufer und Täuferinnen im reformatorischen Aufbruch beschrieben.

Bibliographie (Auswahl)

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, 3. Aufl., Zürich 1969. ♦ Harold S. Bender, Das täuferische Leitbild; in: Guy F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*. Stuttgart 1963, 32. ♦ Ders., *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*; in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44, 1953, 32–50. ♦ Peter Blickle, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München 2003. ♦ Hans-Werner Bartsch, Hermann Greive, Roger Mehl und Alexander Schwan, *Art. Freiheit*; in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, Berlin und New York 1982, 497–549. ♦ Hans Dieter Betz, *Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien*; in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71, 1974, 78–93. ♦ Dietrich Bonhoeffer, hg. von Eberhard Bethge, 7. Aufl., München 1966. ♦ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 15. Aufl., Göttingen 1957. ♦ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, 8 Bde., lateinisch und deutsch, Darmstadt 1968–1980. ♦ Heinold Fast, »Die Wahrheit wird euch freimachen«. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit; in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1975, 7–33. ♦ Ernst Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens. Beiheft z. Evangelischen Theo-*

logie 14, München 1949. ♦ Ders., Art. Freiheit im NT; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, 3. Aufl., Tübingen 1958, 1010–1004. ♦ Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer, Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989. ♦ Ders., Das Täuferturn – ein Weg in die Moderne?; in: Ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden. Leipzig 2002, 57–72. ♦ Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit, Göttingen 1961. ♦ Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, 2. Aufl., München 1981. ♦ Gordon D. Kaufman, In Face of Mystery. A Constructive Theology. Cambridge, Mass., und London 1995. ♦ Martin Luther, Werke, Weimar 1883 ff. (De servo arbitrio: 18, S. 600–787). ♦ Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz und München 1968. ♦ Kurt Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT, Berlin 1966. ♦ Gerhard v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München 1958. ♦ Martin Rothkegel, Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen; in: Andrea Strübind und Martin Rothkegel (Hg.), Baptismus. Geschichte und Gegenwart. Göttingen 2012, 201–225. ♦ Heinrich Schlier, Art. eleutheria; in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Kittel, Bd. 2, Reprint, Stuttgart 1957, 484–500. ♦ Daniel S. Schipani (Hg.), Freedom and Discipleship: Liberation Theology in Anabaptist Perspective, Maryknoll, N. Y., 1989. ♦ Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1956. ♦ Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin 1959. ♦ Heinz Eduard Tödt, Art. Freiheit; in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 2. 4. Aufl., Göttingen, 1983, 108–114. ♦ Ernst Wolf, Verantwortung in der Freiheit; in: ders., Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 242–260. ♦ John Howard Yoder, Why Ecclesiology Is Social Ethics: Gospel Ethics versus the Wider Wisdom; in: ders., The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical, Scottdale, PA, und Waterloo, Ont., 1998, 102–126. ♦ Ders., Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Schwarzenfeld 2011 (engl. Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World, Scottdale, PA, 1992 und 2001).

Erstveröffentlichung online: www.mennlex.de

Juden, Täufer, Mennoniten

Ein Überblick über ihre 500 Jahre währende Beziehungsgeschichte

1992 wurde in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* eine Studie über den Sabbater Andreas Fischer vorgestellt. Die Rezension schloß mit den Worten: »Dennoch sind die Probleme, die hier sichtbar werden, ernstzunehmen und aufzugreifen. Sie können dazu anregen, die Beziehungen zwischen Täufern und Juden allgemein einmal gründlich zu erforschen und darzustellen.«¹ Nach über zwanzig Jahren ist kürzlich erstmals ein Überblick über diese 500 Jahre alte Beziehungsgeschichte erschienen², der – ergänzt durch neue Erkenntnisse – hier vorgestellt werden soll.³

1. Juden, Täufer und die lutherische Reformation

Hubmaier und die Vertreibung der Regensburger Juden

Am 21. Februar 1519 beschloß der Rat der Stadt Regensburg, daß die gesamte jüdische Gemeinde – nach heutiger Schätzung ca. 500 Familienangehörige und ungefähr 80 Schüler der Talmudschule – binnen einer Woche die Stadt zu verlassen hätte. »Juden und Juedinnen, etlich krankh, lam, khindtpetterin« wurden in den folgenden Tagen aus ihren Häusern und aus der Stadt vertrieben und das jüdische Viertel, bis auf ein Haus, dem Erdboden gleich gemacht.⁴ Der jüdische Friedhof wurde geschändet und an die 5000 Grabsteine geraubt oder zerstört. Die kostbare jüdische Bibliothek mit wertvollen Handschriften und Bibelkommentaren war zuvor konfisziert worden, um auch diesen Teil jüdischer Identität auszulöschen. Schon am gleichen Tag wurde mit dem Abriß der Vorhalle der romanischen Synagoge begonnen, tags drauf der Rest mit »unvernünftiger hizigkait« dem Erdboden gleichgemacht.⁵

Dr. Balthasar Hubmaier, einige Jahre später der bedeutendste Täuferführer, spielte bei diesen Vorgängen eine nicht unbedeutende Rolle. Seit 1516 hatte er als Domprediger mit seinen Hetzpredigten zur aufgeladenen Pogromstimmung in der Stadt beigetragen.⁶ Der zeitgenössische Chronist Ostrophrankus sah in Hubmaier den vom Himmel gesandten Retter, der sich wie ein guter Hirte, wie eine Mauer vor die Schafe gegen die Juden gestellt habe. Für Hubmaier waren die Juden geldgierige Wucherer und Lästerer Christi sowie der Jungfrau Maria.⁷ Hubmaiers antijüdische Verkündigung brachte ihn jedoch in Konflikt mit Kaiser Maximilian I., der die judenfreundliche Politik seines Vaters Friedrich III. fortsetzte. Hubmaier wurde kurzfristig der Stadt verwiesen, und der Kaiser drohte Regensburg sogar mit dem Entzug gerichtlicher

Hoheiten. Anfang 1518 legte ein kaiserlicher Abgeordneter Hubmaier zur Last, er habe durch seine Predigten »Widerwillen und Aufruhr unter der christlichen Bürgerschaft und den Juden hervorgerufen«. Zehn Jahre später wurde er in Wien als Aufrührer hingerichtet. Es »sollte sich zeigen, daß die Kaiserlichen nicht vergessen hatten, welche Rolle er in der Judenverfolgung in Regensburg gespielt hatte«. ⁸ In der Marienkapelle, die an der Stelle der Synagoge erbaut wurde, waren die Gebeine von 14 Kindern aufgebahrt, angeblich Opfer jüdischer Ritualmorde. Der Strom der Pilger war gewaltig, und Hubmaier wurde geistlicher Regent dieses religiösen Massenspektakels, in dem der Sieg der Gottesmutter über ihre jüdischen Lasterer gefeiert wurde.

Hubmaier und der Antisemitismus im Dritten Reich

1934 erschien Wilhelm Grau Buch *Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde 1450–1519*, ein Beispiel nationalsozialistischer Geschichtsfälschung. Der junge katholische Historiker versuchte in diesem reichlich widerwärtigen Werk »das Christentum als antijüdisches Bollwerk und als grundsätzlich mit der nationalsozialistischen Rassenlehre vereinbar darzustellen« ⁹. Er sah die spätmittelalterliche Judenfeindschaft nicht als Symptom einer tiefgehenden wirtschaftlichen und sozialen Krise, sondern deutete sie als schon damals rassistisch empfundenen Gegensatz von Juden und Nichtjuden und sprach von einer »Abneigung und einer Art Widerwärtigkeitsgefühl, die der Deutsche gegen den Juden als Angehörigen einer anderen fremden Menschenart empfand« ¹⁰. Sein eigentliches Thema war die Vertreibung der Juden aus Deutschland im Jahr 1933 und die Lösung der »Judenfrage«, für die er die Regensburger Geschichte instrumentalisierte. Grau beschreibt Hubmaier in diesem nach seiner Sicht gerechtfertigten Aufstand gegen das ausbeuterische und verschwörerische Judentum als eine antisemitische Führerpersönlichkeit, die das Maß des Durchschnitts weit übertraf: »Zwei willensstarke Augen geben diesem Antlitz, über dem ein Hauch von Leidenschaft und religiöser Gesinnung ausgebreitet liegt, die Glaubwürdigkeit, daß dieser Mann imstande war, mit religiösem Fanatismus die Juden aus Regensburg zu vertreiben.« ¹¹ Im gleichen Jahr 1933, als Wilhelm Grau mit dieser Schrift von der Universität München promoviert wurde, emigrierte der jüdische Historiker Raphael Straus mit seiner Familie nach Palästina. Sein Buch über *Die Judengemeinde Regensburg im ausgehenden Mittelalter* war ein Jahr zuvor veröffentlicht worden. ¹² Straus hatte Grau in gutem Glauben sein umfangreiches Quellenmaterial zur Geschichte der Juden in Regensburg übergeben und wehrte sich nun aus dem Exil gegen die Nutzung dieser Texte in antisemitischer Absicht. ¹³

Nationalsozialistische Geschichtsschreibung und die Täufergeschichte

1936 konnte man als Antwort auf die Forderung, Christen hätten das jüdische Alte Testament aufzugeben, in der *Mennonitischen Jugendwarte* lesen: »Warum heben wir diese uneingeschränkte Wertschätzung des A. und N. Testaments bei Hubmaier vor? – Sie erscheint uns besonders bemerkenswert, weil Hubmaier ein ausgesprochener Gegner des zeitgenössischen Judentums war [Sperrung i. O.]«¹⁴. Offensichtlich kam es damals auch Mennoniten gelegen, einen prominenten »antijüdischen Agitator« aus ihrer Ahnenreihe vorzeigen zu können.

Torsten Bergsten ging in seiner 25 Jahre später erschienenen Biographie Hubmaiers etwas kritischer mit Graus Buch um, benutzte dennoch diese antisemitische Schmähschrift als Quelle und deutete den sozialgeschichtlichen Ansatz von Straus als »jüdisch« begründet: »Als Jude betrachtet Straus die Dinge von einem anderen Standpunkt als Grau und Theobald es tun.«¹⁵ Der große Täuferforscher Johann Loserth schrieb nach dem Ersten Weltkrieg noch sachgerecht vom »Wucher der Juden, den Hubmaier bekämpfte«¹⁶. Um so unverständlicher bleibt eine Einschätzung, die noch im Jahr 1978 zu lesen war: »Aber er [Hubmaier] sah ebenso, daß das ausbeuterische Gebaren der Juden die ökonomische Basis der Stadt zugrunde richtete.«¹⁷ Hubmaier wird als Volksführer gezeichnet, der »sich in den jahrzehntelangen Kampf der Stadt gegen die Juden einschaltete« und sich durch den Kampf gegen die jüdische Bevölkerung (...) als strenger Judengegner erwies«¹⁸.

In Wirklichkeit hatte sich die ökonomische Situation der Stadt nach der Vertreibung der Juden verschlechtert, Hubmaier bekam immer noch keine Pfründe, und dies war womöglich auch der Grund seines raschen Weggangs. Regensburg wurde 1521 in Worms von Karl V. wegen seines Rechtsbruchs zu einer hohen Entschädigungsleistung verpflichtet. Den geschädigten Juden wurden nur 4750 Gulden zuerkannt, was nicht einmal dem Wert der geraubten Pfandbriefe, geschweige denn der Liegenschaften und Gebäude entsprach.¹⁹

Auch als Täuferführer blieb Hubmaiers Haltung gegenüber den Juden unveröhnlich. Man sollte ihnen gegenüber zwar »Werke der Notdurft« gewähren²⁰, auch ein Gespräch wollte er mit ihnen halten²¹, aber seinen Glauben an die göttliche Mutterschaft der »rainen vnnnd keuschen Mariam« verteidigt er bis an sein frühes Lebensende gegenüber den Juden.²²

Die jüdische Sicht auf Luther und die Reformation

Luthers Schrift von 1523 *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* löste bei den Juden nicht nur in Deutschland große Zustimmung und Erleichterung aus.²³ Er hatte die alten Vorwürfe der Blutsbeschuldigungen und des Hostienfrevels

widerlegt und zu einem freundlichen Umgang mit den Juden geraten. Auszüge dieser Schrift wurden ins Spanische und Hebräische übersetzt. Die Amsterdamer jüdische Gemeinde sandte als Dank eine künstlerisch gestaltete Abschrift des 130. Psalms in deutscher Sprache und begrüßte das neu beginnende Gespräch über die nun allen zugängliche Bibel. Jüdische Gelehrte aus Südeuropa und Palästina sahen in Luther einen Reformator, der entschlossen war, religiöse Wahrheit und Gerechtigkeit wiederherzustellen und die Tatsache, daß sich die Reformatoren für das Studium des Hebräischen einsetzten, stimmte sie zuversichtlich. Man erhoffte, daß die Reformation zu einer Verflüssigung der starren Gestalt des Christentum und somit letztlich zu seiner Auflösung führen werde und die Verfolger zum Judentum zurückkehren würden. Ein sephardischer Historiker und Arzt sympathisierte offen mit der reformatorischen Bewegung, weil er in ihr die Vorbereitung allgemeiner religiöser Toleranz sah. Als Vertreter der jüdischen Minderheit identifizierte er sich mit verfolgten Waldensern in der Provence. Für ihn stellten die Tapferkeit und das Leiden dieser reformwilligen Gläubigen eine Geschichte »des heroischen Martyriums« dar. Andere brachten zum Ausdruck, Zeugen einer »großen Transformation« zu sein, deren Charakter als »erlösend« empfunden wurde. Wesentlich nüchterner fiel das Urteil von Josel von Rosheim aus.²⁴ Diese herausragende Gestalt des deutschen Judentums jener Zeit hatte als »Befehlshaber« der deutschen Judenheit in Verbindung mit Kaiser Maximilian I. und Kaiser Karl V. gestanden und sich bei ihnen und vielen anderen Landesfürsten unentwegt für die Rechte seiner Glaubensgenossen eingesetzt. Seine Mission hatte aber auch das Ziel, in dieser Umbruchzeit »den jüdischen Menschen von innen her umzuformen, durch eine sittliche und religiöse Wiedergeburt seinem Leben einen neuen Sinn und eine neue Weihe zu geben«.²⁵ Josel war angesichts des Verlaufes, den die Reformation nahm, mehr und mehr davon überzeugt, daß die lutherische Bewegung eine verschärfte Gefahr für die deutsche Judenheit bedeutete. Die territorialen Machthaber waren gegenüber dem Kaiser gestärkt worden, der wie seine Vorgänger die jüdische Gemeinschaft unter seinen Schutz gestellt hatte.

Die Bedeutung des Hebräischen und Ansätze des jüdisch-christlichen Dialogs
 Seit der Jahrtausendwende gewann Hebräisch in Italien und Deutschland ungemein an Bedeutung. Die Bibel in ihrer Ursprungssprache verstehen und auslegen zu können, setzte ausgezeichnete Hebräischkenntnisse voraus. Außerdem faszinierte das hebräische Verständnis der Sprache als Ausdruck unendlicher göttlicher Weisheit Humanisten und Theologen. Jüdische Gelehrte, Juden oder getaufte Juden, spielten bei der Vermittlung jüdischer

Schriften und des Hebräischen eine Schlüsselrolle. Aufgrund ihrer umfassenden Kenntnis der Sprache und Überlieferung der Bibel lieferten sie einen wichtigen Beitrag zum reformatorischen Prozeß.²⁶ Christliche Humanisten und Theologen erschlossen sich jüdisch kabbalistische Texte und deren verborgene Aspekte der göttlichen Schöpfung. Bedeutende jüdische Hebräischlehrer waren zugleich auch akademisch ausgebildete Ärzte, was den Zugang zu ihnen – in einer immer noch antijüdisch eingestellten Umwelt – erleichterte. Trotz aller Offenheit gegenüber dem jüdischen Geist wurden direkte Gesprächskontakte zu jüdischen Menschen verheimlicht.

Hier liegt vielleicht ein entscheidender Unterschied zwischen Luther und einigen christlichen Hebraisten, unter ihnen auch täuferisch Gesinnte. Luther, der in so einmaliger Weise die hebräische Bibel übersetzte, suchte von sich aus – im Gegensatz zu den »Judenfreunden« Wolfgang Capito in Straßburg, Andreas Osiander in Nürnberg oder Hans Denck und Ludwig Hätzer – niemals den Kontakt zu gelehrten Juden. »Der ›Sitz im Leben‹ von Luthers Beschäftigung mit dem Judentum war in keiner Lebensphase die ›Judenmission‹, sondern der Kampf eines christlichen Theologieprofessors um die ›Wahrheit‹ des Evangeliums und die ›Reinheit‹ der angefochtenen Kirche, die der Verteidigung gegen die Feinde Christi in den Wehen der Endzeit bedurfte.«²⁷ Luther hatte sich auch immer gegen die Teilnahme an einer Disputation mit Juden gewandt aus Angst, sie möglicherweise in ihrem theologischen Irrtum zu bestärken. Christen mußten die »unsinnige Narrheit« der Juden unter sich behandeln.²⁸ Hätzer und Denck hingegen suchten das Gespräch und den geistigen Austausch mit Rabbinern in Worms. Denck hatte kurz zuvor in Bergzabern an einer offenen Disputation mit Juden teilgenommen und Oswald Leber wurde in Worms nachweislich von jüdischen Gelehrten in die Geheimnisse der Kabbala eingeführt. Augustin Bader hatte Kontakt mit einem jüdischen Gelehrten in Leipheim und führte Gespräche mit Juden in Günzburg.²⁹

2. Juden und Täufer in der Reformationszeit

Juden und Täufer waren ein geschärftes Krisenbewußtsein gemeinsam.³⁰ Beide Gruppen waren in permanenter Gefahr, von Haus und Besitz vertrieben zu werden. Für jüdische und täuferische Existenz gab es keine Rechtssicherheit. Täufer drohten aufgrund ihres Ketzerstatus Leibstrafen und Tod. Juden konnten jederzeit einem Pogrom zum Opfer fallen. Dennoch zeigten sich bedeutende Kräfte im Spektrum der radikalen Reformation offen für eine »messianische Wende«. Jüdische Endzeiterwartungen waren seit der Massenvertreibung aus Spanien 1492 auch in Deutschland aufgeblüht. Juden und einige Radikalreformer sehnten die Errichtung einer zukunftsfähigen und

gerechteren Welt mit göttlicher Hilfe herbei. Für beide Gruppen zog dies einschneidende Konflikte mit der herrschenden christlichen Gesellschaftsordnung nach sich. Der Ideenaustausch über messianische Themen zwischen beiden Milieus war dennoch beachtlich.³¹ Im Einzelfall haben Täufer sogar jüdische Vorstellungen von der Heiligung des Namens (Kiddusch HaSchem) in ihr Martyriumsverständnis übernommen. Eine weitere Gemeinsamkeit war die täuferische Wertschätzung des Alten Testaments und die Betonung der Heiligung des alltäglichen Lebens durch die Erfüllung der Gebote. Manche täuferische Theologen praktizierten einen unkonventionellen Umgang mit dem Bibeltext. Für Juden und Täufer gab es weder eine zentrale Autorität noch eine normative Theologie. Einige Täufer weigerten sich aufgrund exegetischer Einsichten sogar, das zeitgenössische Judentum aus der göttlichen Heilsgemeinschaft auszuschließen.

Die Wormser Prophetenübersetzung – Ludwig Hätzers und Hans Dencks Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten

Die fruchtbare Begegnung der beiden Täufer mit jüdischen Gelehrten 1527 in Worms war außergewöhnlich. In aller kürzester Zeit vollendete Ludwig Hätzer mit Hilfe von Hans Denck die Übersetzung der 16 Prophetenbücher und schuf damit die erste Teilübersetzung des Alten Testaments.

Im Januar 1527 waren beide nach Worms gekommen – wo es übrigens auch eine kleine Täufergemeinde gab – und schon am 13. April wurden *Alle Propheten / nach Hebraischer / sprach verteutscht* von Peter Schöffler in zwei Formaten gedruckt, um sie rechtzeitig auf der Frankfurter Frühjahrmesse vorstellen zu können. Das Motto Hätzers »O Gott, erlös die Gefangenen« war auch dieser Prophetenausgabe vorangestellt. Die Leistung der beiden ist, besonders hinsichtlich der sprachlichen Probleme, die das Prophetenhebräisch jedem Übersetzer aufgibt, nicht hoch genug einzuschätzen. Hätzer erwähnte in der Vorrede zu einer Übersetzung des Baruchbuches, daß »etliche Hebreer« ihm eine hebräische Kopie einer Handschrift der Makkabäerbücher in Aussicht gestellt hätten und wies auf eine Zusammenarbeit mit Juden bei seiner Übersetzungsarbeit hin.³² Dieses offene Eingeständnis jüdischer Übersetzerhilfe war absolut ungewöhnlich, weil man sich damit sofort des gefährlichen Judaisierens verdächtig machte.

Die rabbinische Lesart und Kommentierung der Prophetentexte erhielt von ihnen vor den mittelalterlichen christlichen Kommentaren eine größere Autorität, wobei der Bibelkommentar des großen jüdischen Auslegers Raschi bevorzugt berücksichtigt wurde. Dies wird beispielsweise an Sacharja 9,9 deutlich: »... siehe dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Heiland«.

Sie kommentierten »Heiland« grammatikalisch korrekt und im Sinne des jüdischen Messiasverständnisses mit »dem geholffen wirt, das ist der, der mit seinem volck durch gottes krafft bestehen ... wirt«. Luther las hier ein aktives, christologisches Messiasverständnis hinein und übersetzte mit »Helfer«, also eine Rettergestalt, die hilft.³³

Ihre Übersetzung vermied jegliche christologische Interpretation des Textes, verhielt sich grammatikalisch korrekt und theologisch zurückhaltend, besonders bei messianischen Schlüsselstellen. In Jesaja 45,13 »Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit« bezogen christliche Kommentare das »ihn« eindeutig auf Christus, während jüdische Kommentare hier »Israel« lesen. Hätzer und Denck weigerten sich, in dieser Debatte Position zu beziehen. Eine Kooperation zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten ist auch sonst für Süddeutschland und dann auch speziell für Worms nachgewiesen.³⁴ Humanistisch gebildete und interessierte Geistliche liehen sich bei Rabbinern hebräische Bücher aus und wurden in die Geheimnisse jüdischer Schriftinterpretation eingeführt. Sogar Luther anerkannte die philologische Leistung von Hätzer und Denck, denen er großen Fleiß bescheinigte. Ihre Übersetzung diente ihm einige Jahre später nachweislich als Hilfsmittel für seine Arbeit an den Prophetenbüchern und veranlaßte ihn, mit der Vorlesung über das Buch Jesaja zu beginnen.³⁵

Die Prophetenübersetzung als herausragende täuferische Leistung

Luther lehnte dennoch die Übersetzung aus theologischen Gründen ab: »Darum halte ich, das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzchen koenne (...) Aber es sind Jueden dabei gewest, die Christo nicht große hulde erzeiget haben.«³⁶ Aber diese Übersetzung der »Rädelsführer der Sekten und Rotten« bot erstmals für gebildete Laien die Chance einer individuellen Beschäftigung mit alttestamentlichen Texten in der Volkssprache. Die klare Sprache der Propheten und ihre Kritik an priesterlichen Führungseliten war aktueller denn je.³⁷ Dencks übrige Schriften waren nicht frei von gelegentlichen antijüdischen Seitenhieben, aber seine Polemik ist nirgendwo maßlos und verletzend gewesen. In seinem Micha-Kommentar, den er vielleicht schon in Worms geschrieben hat, zeigte er sich an den Stellen, wo es um den jüdischen Wucher geht, gut informiert über die tatsächlichen sozialen und rechtliche Bedingungen der Juden. Sein heilsgeschichtliches Verständnis von der Restitution Israels als Volk Gottes hat er mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht: »Also wirt es widerumb zughon, wann der HERR Jacob und Israel, das ist die glaubigen, widerumb wirt mit heerßkrafft in das verheissen landt führen.«³⁸ Hätzer hatte drei Jahre zuvor die aus dem Mittelalter stammende Schrift *Epistola Rabbi Samuels* übersetzt, ein Büchlein, dessen Bedeu-

tung darin lag, »Juden auf fromme Weise zum Glauben an Christus zu führen«. ³⁹ Aber hier in Worms im Ideenaustausch mit Rabbinern war offenbar jeglicher Bekehrungseifer gewichen.

Die *Wormser Propheten* stellen nicht nur ein bemerkenswertes Beispiel jüdisch-täuferischer Kooperation dar, sondern können darüber hinaus als eine herausragende intellektuelle Leistung der frühen Täuferbewegung betrachtet werden. Diese spezielle Art täuferischer Mission erreichte in kürzester Zeit eine gebildete, an Veränderung interessierte Leserschaft, ein für die Geschichte der radikalen Reformation bemerkenswerter Vorgang. ⁴⁰

Hätzers Kreuzgang und täuferisch-kabbalistische Druckgraphik in Straßburg
Seit kurzem zieht ein von Hans Weiditz in Straßburg geschaffener Holzschnitt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich, weil er eine täuferische Martyrologie vorstellt, die in ungewohnter Weise auf jüdische Traditionen zurückgreift: Es ist der so genannte *Kreuzgang*, ein in Straßburg entstandenes, illustriertes und kommentiertes Flugblatt Ludwig Hätzers aus dem Jahr 1528, das, anonym verbreitet, auf die Hinrichtung des Antitrinitariers Thomas Salzmann reagierte. ⁴¹ Eine genaue Analyse von Bild und Text ergab, daß sich Hätzer mit diesem Werk auf die einsetzende Täuferverfolgung einstimmen wollte und dabei kabbalistische Einflüsse mit einer eigenen spezifisch täuferischen Nachfolgetheologie verknüpfte. Die jüdische Tradition verstand die Bereitschaft, um des Glaubens Willen das Martyrium zu wählen, als höchste Form des Lobes und der Heiligung des Namens (Gottes), Kiddush HaSchem genannt. Im Sterben das Bekenntnis zu dem einen Gott Israels, das Sch'ma Israel zu beten, verhiess dem Märtyrer, die Qualen zu ertragen und somit das Martyrium zu bestehen. ⁴² Hätzers täuferisches Martyriumsverständnis kombinierte die Konzentration auf den Namen Gottes mit der Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge Christi. So wie der zum Martyrium Bereite durch seine Kreuzesnachfolge den Namen Gottes heiligt, so wird Gott den Märtyrer heiligen und zu sich nehmen. Hätzers von der jüdischen Tradition inspirierte Christologie polemisierte durch die Betonung einer aktiven Nachfolge gleichzeitig gegen die traditionelle Sühnopfertheologie.

Drei Jahre später verfaßte Josel von Rosheim ein kleines Werk, *Derech ha kodesch* (Heiliger Weg) genannt, das in unbewußt geistlicher Nähe zu Hätzer gesehen werden kann. Es ist nur in Teilen erhalten geblieben, aber seine seelsorgerliche Botschaft ist noch klar überliefert: In Zeiten der großen Bedrängnis, in denen sich die deutschen Juden befanden, sollte das Gebet zum Trost, zur Läuterung und Umkehr der Seele dienen. »Wie die ›Brüder vom gemeinsamen Leben‹ und einige der Wiedertäufer erstrebte er eine den ganzen Men-

schen ergreifende religiöse und sittliche Neugestaltung« (welche Täufer er wohl in Straßburg im Auge hatte?). Und er erinnerte an die Bereitschaft zum Martyrium der Vorfahren während der schlimmen Phase der Kreuzzüge: »Das ist, was unsere Weisen [...] gesagt haben: Wer in seinem Herzen beschlossen hat, den Namen Gottes zu heiligen, der spürt nicht die Empfindung der Qualen.«⁴³

Augustin Baders messianisches Königreich

Eine einzigartige Synthese von jüdisch- kabbalistischer Endzeiterwartung und täuferisch- apokalyptischen Ideen ist bei Augustin Bader und seinem in der Nähe von Ulm 1529 errichteten prophetisch-messianischen Königreich zu finden.⁴⁴ Bader, der ehemalige täuferische Gemeindevorsteher in Augsburg, war geprägt und später enttäuscht worden von den apokalyptischen Prophezeiungen des Täuferführers Hans Hut. Oswald Leber, der frühere Priester und Bauernkriegsprediger, der auch mit der Täufer Szene in Straßburg vertraut war, führte Bader dann in die Welt kabbalistischer Endzeitvorstellungen und -berechnungen ein, so wie er sie in Worms bei dem Rabbiner und Kabbalisten Naftali Hirz ben Treves 1526/27 gelernt hatte. Leber war bereit, Bader als Messias anzuerkennen. Nach Visionen eines seiner Anhänger inszenierte sich Bader dann als König mit Krone, Zepter und Schwert in einem monarchischen Zeremoniell, was auf eine Beeinflussung durch die christlich-kabbalistischen Ideen Reuchlins hinweist.⁴⁵ Bader versuchte sogar, mit seinem Programm der »veränderung« Juden in Leipheim und Günzburg zu gewinnen. Seine Botschaft korrespondierte mit zeitgenössischen jüdisch-messianischen Hoffnungen und einer jüdischen Erlösungssehnsucht, die viele Teile Europas und des Nahen Ostens ergriffen hatte. Elieser Treves schrieb 1531 an seinen Vater Naftali Hirz, ihn hätten Nachrichten von der Krim erreicht, daß die Zeit der Erlösung angebrochen sei und deshalb in den Gemeinden von Jerusalem bis Saloniki Buß- und Fastentage angesetzt worden seien.⁴⁶ Baders geistige und praktische Synthese von chiliastischem Täuferium Hutscher Prägung und jüdischen sowie christlich-kabbalistischen Traditionen endete jedoch nach langen Verhören mit der schrecklichen Hinrichtung Baders und seiner Gefolgsleute im März 1530.

Christliche Angst vor der jüdischen Rache

Den jüdischen Gemeinden drohte durch die Enthüllungen des wochenlangen Baderprozesses Verfolgung und großes Leid. Die ausführlichen Verhöre brachten Baders Erwartungen zu Tage, daß mit der Ankunft der Türken an Ostern 1530 das Gericht an den Gottlosen und Ungläubigen ausbrechen werde. Verschwörungstheorien erhitzten die Gemüter, ein jüdisch-türkisches

Komplott schien aufgedeckt, und traditionell verbreitete Christenängste vor der jüdischen Rache brachen aus.⁴⁷ Josel von Rosheim gelang es auf dem Augsburger Reichstag 1530 mit viel Geschick, die vor allem durch den jüdischen Konvertiten Antonius Margaritha vorgebrachten Beschuldigungen zu entkräften, die Juden würden in ihren Synagogen für den Sieg der Türken beten. Jüdischer Messianismus und jüdische Endzeiterwartungen – auch christlich adaptiert in radikalreformerischen Kreisen – stellten eine große politische Gefahr dar und verstärkten den Haß auf Juden und »judaisierende« Täufer dar. Nicht von ungefähr verwarf Philipp Melanchthon – im Blick auf Juden und Täufer – kurze Zeit später in seinem *Augsburger Bekenntnis* jegliche Hoffnung auf ein endzeitlich weltliches Reich als Irrlehre.⁴⁸

Luthers Brief an Josel von Rosheim 1537 als Kehrtwende

Im Jahre 1537 erfuhr Josel von Rosheim, daß Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen die Absicht hatte, alle Juden aus seinem Gebiet zu vertreiben und ihnen auch den Durchzug durch sein Kurfürstentum zu verbieten, was eindeutig kaiserlichem Recht widersprach. Josel suchte das Gespräch mit dem Kurfürsten selbst und mit Luther, den er zu Recht als Antreiber hinter dieser Maßnahme vermutete.

Vom Straßburger Rat erhielt Josel ein Empfehlungsschreiben für den Kurfürsten, und aus dem Kreis der Straßburger Reformatoren bat Capito in einem Brief an Luther, Josel selbst anzuhören.⁴⁹ Aber Luther verweigerte das Gespräch und auch die Fürsprache beim Kurfürsten. Luthers Brief an Josel dokumentiert seine Kehrtwende in der Haltung den Juden gegenüber. 1523 fand er noch einladende, missionarische Worte. Jetzt ging es ihm um die Verteidigung der Göttlichkeit Christi gegen jüdische Selbstgerechtigkeit und Verstocktheit. Er wirft ihnen wörtlich die Schuld am Tod Jesu vor, »daß Jesus von Nazareth von Euch Jüden gekreuzigt und verdampt sei«⁵⁰. Nur wenn sie »den lieben gekreuzigten Jesum« annähmen, würde sie Gott aus dem fünfzehnhundertjährigen Elend, in dem sie sich befinden, erlösen. Für Luther war gerade das 1500jährige Exil und der Verlust ihres Landes ein Exempel göttlicher Verwerfung. Sie würden mit Daniel 9,24, wo ihnen eine baldige Rückkehr in ihr Land in Aussicht gestellt wurde, vergeblich hoffen. Darum müßten sie in sichtbarem Elend belassen werden. Die klassische kirchliche Position, daß die Juden nach Matthäus 24,34 bis zum Jüngsten Tag »allen Völkern zu einem fluch/beyspiel und Exempel« zu dienen hätten, ist auch von dem Reformator übernommen worden.⁵¹

Luther konnte sich einfach nicht damit abfinden, daß »dieses von einem Ort zum anderen getriebene, gescheuchte, gejagte Volk ohne einen gewissen blei-

benden Ort«, dieser Weinstock, der nur noch zum Verbrennen taugt, noch immer die Kraft hat, Früchte zu tragen, und auf Christen zu wirken imstande war.⁵² Dies war auch ein Seitenhieb auf die »judaisierenden« Täufer und Ausdruck seiner Ängste, daß »der Münzerische Geist aus Christen Juden machen wolle.« Luthers Nein zu Josel war deutlich. Niemals mehr – so betont er in diesem Brief von 1537 – würde er sich für die Juden einsetzen, weil sie seine Schrift von 1523, die »der ganzen Jüdischheit gar viel gedienet hat«, mit ihrer ablehnenden Haltung »so schändlich mißbrauchen«.

Die zwanghafte Idee, daß die Juden mit ihrer gotteslästerlichen Haltung und ihrem ganzen Wesen eine öffentliche Gefahr darstellten, wird hier erstmals von Luther für Jahrhunderte prägend entfaltet. Er nötigte lutherische Landesherren, in diesem Sinne zu verfahren und ihre Untertanen vor den Juden zu schützen.⁵³

Juden und Täufer – ein gemeinsames Feindbild Luthers

In engem zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang muß das Gutachten der Wittenberger Theologen zur rechtlichen Behandlung der Wiedertäufer gesehen werden, das auch von Luther unterschrieben wurde: *Daß weltliche Oberheit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei. Etlicher Bedenken zu Wittenberg 1536*. Zentraler Gedanke darin ist, daß es die Aufgabe der Prediger sei, »die weltlich Oberheit [zu] unterrichten, wie sie zu Gottes ehre dienen und öffentliche Gotteslesterung wehren soll«⁵⁴. Generell wurde eine strenge Verfahrenspraxis gegenüber unbelehrbaren Wiedertäufern empfohlen. Auch für das »eusserlich leiblich regiment« bedeuten die Irrlehren der Täufer eine Zerstörung der weltlichen Ordnung, die die Obrigkeit als »uffrur« zu bekämpfen hätte. Auch die täuferische Irrlehre sollte als öffentliches Delikt behandelt und bestraft werden: »Item, das sie sagen, Kinder bedürffen der vergebung der sunden nicht, Erbsund sey nichts, solchs sind öffentliche und seer schedliche jirthum.«⁵⁵

Schon 1531 hatte Luther seine Zustimmung für ein von Philipp Melanchthon verfaßtes Gutachten gegeben. In diesem wird als todeswürdige Gotteslästerung der Wiedertäufer angeführt, »daß sie das öffentliche Predigtamt verwerfen und lehren, man solle sonst heilig werden ohne Predigt und Kirchenamt«⁵⁶.

Noch 1523, also im selben Jahr seiner judenfreundlichen Schrift, hatte Luther den Landesherren geraten, den von der Lehre abweichenden Meinungen und sektiererischen Positionen argumentativ und nicht mit staatlicher Gewalt zu begegnen: »Ist ketzerey da, die überwinde man, wie sich's gepürt, mitt Gottis wort.«⁵⁷ Jetzt standen hingegen Trennung von den Schwärmern und Separation der Juden im Vordergrund. »Die Zeit der religiösen Experimente war vorüber.«⁵⁸ Luthers reagierte enttäuscht darüber, daß er Juden und Wieder-

täufer nicht mit dem Wort hatte überwinden können und sie sich allen Bekehrungsversuchen widersetzen.⁵⁹ Nach seinem Verständnis eines homogenen christlichen Gemeinwesens war jetzt für diese beiden Religionsgruppen kein Platz mehr. Christliche Obrigkeiten sollten sie besser ausrotten oder aus dem Land jagen.

Die Sabbater in Mähren und ihre Heiligung des Sabbats

Eine weitere Besonderheit in der frühen Täufergeschichte ist die Sabbatobservanz von Täufergruppen in Mähren, die ab 1530/32 den Sabbat anstelle des Sonntags feierten. Ihre theologischen Führer Oswald Glaidt und Andreas Fischer entwickelten eine regelrechte Sabbattheologie, die diesem Tag als »Zeichen der Hoffnung« neben Taufe und Abendmahl eine quasi sakramentale Bedeutung zuschrieb. Der Sabbat wurde als antizipierendes Zeichen des Weltensabbats und der ewigen Erlösung verstanden. Für Glaidt und Fischer war der Dekalog im Gegensatz zu anderen Geboten des Alten Testaments im Neuen Testament nicht aufgehoben und immer noch gültig. Aus ihrer Sicht war die Umwandlung des Sabbats in den christlichen Sonntag Menschenatzung und ohne Grundlage in der Heiligen Schrift.

Die jüdischen Einflüsse auf die Sabbater werden unterschiedlich gewertet, aber einiges spricht für Andreas Karlstadt als Ideengeber auch für diese Gruppe. Karlstadt, dessen Verbindungen zu radikalreformatorischen Kreisen vielfältig belegt sind, schrieb 1524 einen Sabbattraktat (*Von dem Sabbat und den gebotenen Feiertagen*), in dem er in Anlehnung an Johannes Reuchlins kabbalistische Sabbatvorstellungen ein eigenes christliches Konzept eines irdischen und himmlischen Sabbats entwickelte.⁶⁰

Mittlerweile gilt als wahrscheinlich, daß der Sabbat auch im frühen apokalyptischen Täuferum eine wichtige Rolle gespielt hat. Bei Hans Hut – sein Einfluß auf Glaidt und Fischer war bedeutend – Augustin Bader und dem Münsteraner Bernhard Rothmann begegnet der irdische Sabbat als apokalyptisches Zeichen für den kommenden höheren Weltensabbat. Bei Andreas Fischer findet sich die vielleicht weitestgehende täuferische judenfreundliche Theologie. Juden und Christen hatten seiner Auffassung nach viele theologische Gemeinsamkeiten und dienten demselben Gott. Er sah auch das zeitgenössische Israel in die Heilsgeschichte Gottes eingeschlossen.⁶¹

Luthers Brief wider die Sabbater 1538

Luther sah bei den mährischen Sabbatern fälschlicherweise direkte Einflüsse jüdisch-missionarischer Kräfte und den Einbruch neuer Gesetzmäßigkeit in die Christenheit. In seiner Schrift *Wider die Sabbater* (1538), in der er den »Juden

mit jrem geschmeis«⁶² Proselytenmacherei vorwarf, nannte er die Juden ein hoffnungsloses, mit Blindheit geplagtes gottverlassenes Volk, für das es keinen Trost mehr gibt: »(...) jnn diesem Elende nicht eine Fliege mit einem flügel zisschet zum trost«.⁶³

Wider die Sabbater war der Auftakt seiner extremen Judenfeindschaft, die mit den Schriften *Von den Juden und ihren Lügen* und *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (gegen die jüdische Kabbala), beide erschienen 1543, ihren traurigen Höhepunkt fand. Die von diesen Pamphleten ausgehende Pogromstimmung brachte über die Judenheit Leid und Schutzlosigkeit. Aufgrund mehrer Eingaben erreichte Josel ein Druckverbot dieser Hetzschriften für das Gebiet der Stadt Straßburg. Gelebte Kontakte mit jüdischen Menschen und geistige Solidarität mit dem Judentum waren jetzt gefährlich geworden. Andreas Fischer war ein Jahr zuvor in Mähren als Ketzer hingerichtet worden. Die gehässigen Angriffe des Reformators auf Juden und Täufer wirkten sich für beide immer bedrohlicher aus. Nicht zufällig sind fortan täuferisch-jüdische Kontakte und »judaisierende Elemente« bei Täufergruppen nur noch in den Randgebieten Westeuropas (Norditalien, Polen) zu beobachten.

3. Juden und Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert

Juden und Täufer oder Mennoniten gingen im gesellschaftlichen Wandel von der Frühen Neuzeit hin zur Aufklärung ähnliche Wege. Ein religiös ausgeprägtes Diasporabewußtsein hatte schwierige Phasen der Emigration erleichtert. Beide Minderheiten entwickelten nach der großen Krisenerfahrung im 16. Jahrhundert ähnliche Strategien der kulturellen und Anpassung und Integration: »(...) bestimmte Rituale, disziplinierende Praktiken, Leitungshierarchien, familiäre Netzwerke, Märtyrerbücher,⁶⁴ Katechismen und Glaubensbekenntnisse«⁶⁵ halfen ihnen, einen Sinn für ihre Gruppenidentität zu bewahren. Diese Mennoniten zugeschriebenen Fähigkeiten können mit wenigen Modifikationen auch auf das Judentum dieser Epoche übertragen werden.

Juden und Mennoniten reagieren in ähnlicher Weise im Prozeß der Konfessionalisierung

Beide Gruppen wurden nicht mehr verfolgt, bekamen jedoch Haß und Ausgrenzungsversuche der landeskirchlichen Geistlichkeiten zu spüren: »Die Juden seien ein besonderes bedrohliches Element in der Front der apokalyptischen Feinde, zu denen auch ›Sakramentirer/Calvinianer/ Schwermer [...] und Epicurur« gehörten.«⁶⁶ Aber beide Religionsgruppen lernten es, geschürtes Mißtrauen mit besonderem Arbeitsfleiß, innovativem Wissen und Selbstdisziplin zu begegnen und sich gegenüber der Mehrheitskultur zu behaupten. Ab Mitte des

17. Jahrhunderts sahen immer mehr Landesherren Mennoniten und Juden als wirtschaftlichen Gewinn und finanzielles Geschäft. Ökonomischer Pragmatismus siegte über konfessionellen Dogmatismus. Ihrer beider Existenz war abhängig von der gewährten Toleranz der territorialen Obrigkeiten. Juden und Mennoniten zahlten hohe Schutzgelder, um das Bleiberecht ihrer Familien zu sichern. Sie gelangten in Nischenberufen (Juden und Mennoniten waren von den Zünften ausgeschlossen) gelegentlich zu erheblichem Wohlstand und genossen als Wohltäter Ansehen.⁶⁷ Rechtlich waren beide Religionsgruppen in vielen Regionen sehr ähnlichen Bedingungen unterworfen.⁶⁸ Für den elsässischen und badischen Raum liegen inzwischen relativ ausführliche Beschreibungen wirtschaftlicher und finanzieller Kooperation von Juden und Täufern vor.⁶⁹

Strenge Binnenkontrolle, defensives Religionsverständnis und Aufenthaltsrechte – am Beispiel Elsaß und Baden

Täufer und Juden konnten im ländlich elsässischen Milieu bis in die Zeit der Französischen Revolution stabile sittlich-religiöse Lebensformen entwickeln. Sie fielen in dieser Gegend durch die Schlichtheit ihrer Kleidung, Gottesdienste und Begräbnisse auf. Ihre strenge Sonntags- bzw. Sabbatobservanz, aber auch ihre Brüderlichkeit und ihr beruflicher Ernst im landwirtschaftlichen und handwerklichen Bereich wurden geschätzt. Die starke familiäre Vernetzung und praktizierte Solidarität in Notfällen schufen, im Wechselspiel mit einer beharrlichen Treue zum Bekenntnis der Väter, in sich gefestigte Religionsgemeinschaften, die sich religiösen oder antisemitischen Anfeindungen gegenüber als resistent erwiesen. Als Landwirte und Viehhändler bauten sie sich vertraute Beziehungen auf.

Binnenheirat und Mischehenverbot waren jedoch obligatorisch, und eine strenge sexuelle Kontrolle wirkte konfliktmindernd im Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft. Im Revolutionsjahr 1793 fürchtete sich die Regionalverwaltung – so wie sich der Pharao einst vor den Juden fürchtete, daß sie das Spiel des Feindes machen würden – jetzt vor den Wiedertäufern, die Geld an Ausgewanderte weitergegeben und unsoziale und konterrevolutionäre Absichten verfolgt hätten.⁷⁰

Am Oberrhein mußten sich Katholiken, neu angesiedelte Juden und aus der Schweiz emigrierte Täufer in einer konfessionell gemischten Region gegenüber einer lutherischen Bevölkerungsmehrheit behaupten. Juden, Täufer und Lutheraner unterhielten ein dichtes Netz von Kreditbeziehungen, und die Wirtschaft wuchs. Täufer und Juden liehen sich untereinander Geld, und Juden und Täufer traten als Kreditgeber für die Kommunen auf.

Das dennoch erstaunlich harmonische Zusammenleben der Konfessionen

war auch hier garantiert durch die tolerante Minderheitenpolitik des Markgrafen: »Hier kann jeder seines Glaubens leben und von Proselytenmacherei sind wir weit entfernt«⁷¹. Aufenthaltsrechtliche Rahmenbedingungen förderten den Familiensinn unter Juden und Täufern, bestärkten ihre monogame Ehemoral und trieben zu einer methodischen Lebensführung an.

Für Juden und Täufer wurde eine ausgeprägte Binnenkontrolle typisch und beide entwickelten ein defensives Glaubensverständnis ohne missionarische und messianische Aktivitäten, um fragile Aufenthaltsrechte nicht zu gefährden – alles in allem eine für die religiöse Identität gravierende Veränderung, deren mental-charakterliche Verfestigung noch im 19. Jahrhundert spürbar war. Schon David Joris (1501–1556) hatte nach der Katastrophe von Münster auf die Vorstellung eines innerweltlichen Gerichts über die Gottlosen verzichtet. Der Konflikt zwischen Frommen und Gottlosen wurde bei ihm nun verinnerlicht als »Überwindung des Selbst und Nachahmung Christi durch eine neue Geburt«⁷². Und Glikl von Hameln (1646–1724), die die erste jüdische Frauenbiographie schrieb, erzählte, daß ihr Schwiegervater, der die feindselige christliche Haltung zum Messianismus völlig verinnerlicht hatte, dennoch zwei Fässer mit allem Notwendigen gepackt hielt, die er vielleicht für die bevorstehende Fahrt ins Heilige Land brauchen würde.⁷³ Juden und Täufer verarbeiteten auf ähnliche Weise ihre Enttäuschung über die uneingelöste Ankunft des Messias.

Juden und Mennoniten wählen vergleichbare Wege der kulturellen Anpassung

Geerit Roosen, der Hamburger Kaufmann und Diakon der Mennonitengemeinde, verfaßte 1702 die Apologie *Unschuld und Gegenwehr* gegen die Difamierungen des niederländisch reformierten Theologen Friedrich Spanheim, die Mennoniten seien Nachfahren der münsterischen Aufständischen. Schon 1615 hatte der engagierte Apologet und Rabbiner Zvi Hirsch aus Aufhausen in Franken mit seinem *Judischen Theriak* das Judentum gegen das verleumderische Buch *Judischer Abgestreifter Schlangenbalg* des zum Luthertum konvertierten Samuel Friedrich Brenz verteidigt.⁷⁴ Derselbe Geerit Roosen verfaßte 1702 ein *Christliches Gemütsgespräch*, einen Katechismus mit großer Breitenwirkung, geschrieben »für die ankommende Jugend, wodurch dieselbe zu einer heilsamen Lebensführung möchte geneigt und gebracht werden«⁷⁵. 1754 erschien vom Hamburger Mennonitenprediger Reinhard Rahusen die erbauliche Schrift *Die lieblichstärkenden Erquickungen der guten Streiter Jesu Christi*⁷⁶. Fünf Jahre davor schrieb Isaak Wetzlar (1685–1751), ein gebildeter jüdischer Kaufmann aus Celle, auf Jiddisch den *Libes briv*, eine Reformschrift, die mit Rückbesinnung auf die zentralen Werte des Judentums zur religiös-moralischen Erneuerung seiner jüdischen Brüder und Schwestern aufrufen

wollte.⁷⁷ Mennoniten und Juden zeigten Interesse für neue Formen pietistischer Herzensfrömmigkeit in der sie umgebenden christlichen Welt.

Geerrit Roosens Streitschrift von 1694 über das ethische Problem, ob mennonitische Reeder ihre Walfangschiffe zur Selbstverteidigung mit Kanonen bestücken dürfen, kann als bescheidenes Pendant zu den 28 Responsen seines Altonaer Fast-Zeitgenossen und großen jüdischen Thoragelehrten Jacob Emden gesehen werden, in denen dieser beispielsweise das Problem lösen mußte, ob jüdische Tote immer noch am gleichen Tag beerdigt werden sollten, wie es das jüdische Religionsgesetz bislang vorschrieb oder ob man sich christlichen Beerdigungssitten anpassen dürfe.⁷⁸

Mennoniten und Juden haben in sehr ähnlicher Weise auf den religiösen und gesellschaftlichen Formierungsprozeß der Konfessionalisierung reagiert und auf dem Weg zur Neuzeit ethische und erzieherische Antworten für ihre Gemeinden zu finden versucht.

4. Juden und Mennoniten im 19. Jahrhundert

Napoleon, der die Mauern der jüdischen Ghettos niederreißen ließ und jüdischerseits fast wie ein Messias verehrt wurde, hatte durch das Emanzipationsdekret von 1791 einen historischen Prozeß in Gang gesetzt, durch den die Juden ihrer rechtlichen und sozialen Isolation schrittweise entkommen konnten. Geprägt war dieser Vorgang durch einen starken aufklärerischen Modernisierungsdrang, der das gesamte religiöse Selbstverständnis erfaßte. Gesellschaftliche Integration war das Ziel und die Erneuerung von Religion und Bildung als Mittel zur Verbürgerlichung war das Motto. Bei den Anhängern des Reformjudentums vollzog sich wohl der revolutionärste Wandel. Der jüdische Glaube wurde als ethischer Monotheismus verstanden, eine Religion im Einklang mit den Prinzipien der Vernunft, bei der traditionelle Vorschriften (Beschneidung, koscheres Essen, strenge Sabbatruhe) eine untergeordnete Rolle spielten oder ganz wegfielen.

Mentalitätsgeschichtliche Parallelen auf dem Weg zur Emanzipation

Die Ideen der Aufklärung und des Rationalismus lösten bei Juden und Mennoniten tiefgreifende Veränderungen aus. Vor allem die Jüngeren waren nicht mehr bereit, sich der Glaubens- und Lebensweise der Väter kritiklos zu fügen.⁷⁹ Sie wollten sich in erster Linie als Deutsche jüdischer Konfession verstehen und ihre gesellschaftliche Loyalität beweisen, um endlich dem Fremdenstatus zu enttrinnen. Das mennonitisch traditionelle Prinzip der Wehrlosigkeit wurde zur Sache des einzelnen. Obgleich die jüdische Emanzipations- und Assimilationsbewegung eine grundsätzlich andere Dynamik zeigte und ihr enormer lite-

rarischer Niederschlag kaum mit der Situation der Mennoniten zu Beginn des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist, gibt es doch mentalitätsgeschichtlich erstaunliche Parallelen, die eine genauere Untersuchung verdient hätten.

Juden und Mennoniten mußten in einem mühsamen Prozeß das Recht auf freie Religionsausübung besonders gegen die Großkirchen erstreiten. Bei beiden fanden geistige Auseinandersetzungen über den richtigen Weg in die Moderne unter Beibehaltung traditioneller Werte statt. Beide Gruppen traten aus dem Winkeldasein häuslicher Betstuben heraus und bauten Synagogen und Kirchen, im ländlichen Milieu in oft ähnlicher Architektur, in den Städten Repräsentativbauten, die ein gewachsenes Selbstbewußtsein ausstrahlten. Juden und Mennoniten legten ihre traditionelle Kleidung und ihre herkömmliche Sprache (Jiddisch bzw. die verschiedenen mennonitischen Dialekte) ab. Bei beiden war es Brauch, ihr Gotteshaus »die Schul« zu nennen. Juden und Mennoniten demonstrierten durch die Beteiligung am Militär ihre staatliche Loyalität. Gebet- und Formularbücher enthielten Fürbitten für die Obrigkeit. Mit zahlreichen Bekundungen ihrer nationalen Gesinnung standen sie sich in nichts nach. Akademisch ausgebildete Rabbiner und Pastoren wurden von den Gemeinden angestellt und eigene Schulen eingerichtet.

Der Landauer Reformrabbiner Elias Grünebaum (1807–1893) kämpfte für eine Verbesserung schulischer Bildung und setzte sich für einen jüdischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ein. 1838 berichtete der Prediger Johannes Risser über den nachlässigen Schulbesuch der mennonitischen Kinder in Ibersheim. Jakob Ellenberger (1800–1879) unterrichtete als erster staatlich geprüfter mennonitischer Lehrer die Kinder der Gemeinde in Friedelsheim. Grünebaum erlaubte das Musizieren am Sabbat, und unter Ibersheimer Mennoniten war es mittlerweile gestattet, »auf öffentliche Tanzböden zu gehen«⁸⁰. Neue Religionsfreiheiten erlaubten nun auch den Wechsel der Religion. Juden brachen aus ihrem traditionellen Religionsverband aus und ließen sich vermehrt christlich taufen. Mennonitische Mischehen und auch Übertritte in die evangelische Landeskirche sind nun keine Seltenheit mehr. Auf beiden Seiten war ein starkes Bemühen erkennbar, die Geschichtsschreibung ihrer Glaubensgemeinschaft durch eine eigenständige vorurteilsfreie Darstellung neu zu begründen. Die *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, initiiert vom bedeutenden jüdischen Historiker Zacharias Frankel erschien erstmals 1851. Jakob Mannhardt (Danzig) hatte 1854 die *Mennonitischen Blätter* begründet. Auffallend ist bei jüdischen und mennonitischen Historikern jener Epoche das gemeinsame Unbehagen gegenüber mystischen Strömungen ihrer Geschichte. Für Heinrich Graetz, dem großen Vertreter der »Wissenschaft des Judentums« war die Kabbala »ein Zerrbild, welches die jüdischen

und philosophischen Ideen in gleicher Weise verunstaltet«⁸¹, und bei mennonitischen Historikern ist über die Anfänge des *Mennonitischen Lexikons* hinaus bis hin zur Bender-Schule die Abscheu gegenüber apokalyptischen und messianischen Aufbrüchen in der Täufergeschichte spürbar.⁸²

Die neue Demokratie als Herausforderung an elementare Glaubensgrundsätze
Juden und Mennoniten betraten die Welt der Politik und übernahmen als Abgeordnete Verantwortung in Länderparlamenten und im kommunalen Bereich. Ein herausragendes Beispiel politischer Aktivität war der Krefelder Mennonit und Bankier Hermann von Beckerath, Führer der liberalen Partei im Preußischen Landtag und Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung. Er plädierte leidenschaftlich für die bürgerlichen Rechte auch der Juden, die ihnen durch die restaurative preußische Gesetzgebung wieder genommen worden waren: »Solange die Juden nicht frei sind, sind wir selbst nicht frei.«⁸³ Im Juli 1847 zeichnete die Judenschaft im Rheinland von Beckerath mit einer Dankesurkunde aus und pries ihn als »eine Feuersäule in der Wüste«.⁸⁴ 1848 trat der bedeutende jüdische Rechtsgelehrte Gabriel Riesser in der Frankfurter Nationalversammlung dafür ein, daß die religiösen Vorbehalte der Quäker und Mennoniten in der Eidfrage zu respektieren seien.⁸⁵

Mit seiner liberalen Haltung, gepaart mit einem stark ausgeprägten Patriotismus, war Beckerath bereit, sich für die allgemeine Wehrpflicht einzusetzen. »Der liberalen Maxime ›gleiche Rechte – gleiche Pflichten‹ gab er in den religions- und verfassungspolitischen Debatten seiner Zeit stets den Vorrang gegenüber dem Prinzip der uneingeschränkten Religionsfreiheit.«⁸⁶ Sehr ähnlich argumentierten Vertreter der jüdischen Reformbewegung, die auf die Sabbatheiligung und Beschneidung neugeborener Knaben verzichten wollten, um endlich als vollwertige Bürger und Deutsche gelten zu können.⁸⁷ In der traditionellen Ständegesellschaft, wo sich Juden und Mennoniten – beide als Fremde und »Andersgläubige« – in die Hände der Obrigkeit begaben, hatten sie ihr religiöses Eigenleben besser bewahren können als in der neuen Demokratie. »Die Mennoniten kamen besser mit der Ständeordnung zurecht als mit dem Geist der Demokratie, der sie zwang, grundsätzliche Unterscheidungsmerkmale gegenüber anderen Konfessionen aufzugeben und alle Bürgerpflichten zu erfüllen, darunter den Wehrdienst zum Schutz der Stadt und des Staates.«⁸⁸ Diese Einschätzung kann mit wenigen Einschränkungen auch für das deutsche Judentum gelten.

Antisemitismus und völkischer Staat

Aber die Identitätsproblematik war jüdischerseits durch den mit den Befrei-

ungskriegen aufkommenden Antisemitismus wesentlich größer als bei Mennoniten. Diese wurden vielleicht als Anhänger einer sonderlichen Sekte betrachtet, aber ihr deutsches Wesen war unbestritten. Sie waren niemals mehr solchen gewalttätigen Verfolgungen ausgesetzt, wie sie die jüdische Stadtbevölkerung von Heidelberg, Würzburg oder anderswo bei den Hep-Hep Exzessen 1819 erleiden mußten. Auch wurden sie nie mehr mit öffentlichen Demütigungen konfrontiert wie die des Hofpredigers Adolf Stoecker – er genoß auch in Mennonitenkreisen Popularität – der in seiner Antisemitenpetition von 1880/81 forderte, »das deutsche Volk von der unerträglichen ›Fremdherrschaft‹ der Juden zu befreien und keine Juden zu Richtern oder Lehrern zu ernennen«.⁸⁹

Mennonitische Tüchtigkeit und Kaufmannsgeist fanden als wesensmäßiger Ausdruck deutschen Fleißes und deutschen Arbeitseifers zunehmend Anerkennung. Ein lange Zeit in Norddeutschland kursierendes Sprichwort brachte dies auf den Punkt: »Ein Mennonit kann von einem Juden kaufen, an einen Schotten weiterverkaufen und dabei immer noch Profit machen.«⁹⁰ Jüdischer Handel und jüdische Geschäftstätigkeit blieben hingegen mit antisemitischen Klischees behaftet und die protestantische und katholische Theologie betrachtete – bis auf die wenige Ausnahmen in judenmissionarischen Organisationen – das Judentum als unterlegene Religion, während Mennoniten längst »völkisch« integriert waren und sich dem deutschen Volkskörper zugehörig fühlen konnten. Ihr Fremdenstatus war abgelegt.

Für das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts ist im Mennonitentum eine noch stärkere Bindung an die Idee des christlich-völkischen Staates zu beobachten. Man unterstrich öffentlich »Mannesmut und Liebe zum Vaterland« und betonte seine »jahrhundertelangen« Verdienste für das Deutschtum in Westpreußen gegenüber dem »herrschenden Polonismus«.⁹¹ Eine warnende mennonitische Stimme gegen den gerade in diesen 80er Jahren wieder verstärkt aufkommenden Antisemitismus ist hingegen nirgendwo belegt. Die mennonitische Heimschule Weierhof, die sich damals gerne als Abbild des Ideals von der deutschen Volksgemeinschaft verstand, trennte sich im Jahr 1890 von ihren acht jüdischen Schülern, die gerade ein Jahr zuvor ihre Realschulausbildung begonnen hatten.⁹² Eine Erinnerung an verbindende Minoritätserfahrungen, die Juden und Mennoniten in der Vergangenheit teilten, ist spätestens hier verloren gegangen.⁹³

5. Mennoniten und ihr Verhältnis zu Juden im Dritten Reich

Bis 1933 gab es im landwirtschaftlichen Bereich gute und geschätzte Kontakte zu jüdischen Händlern. Auch Abraham Fast (»Paket-Fast«) verschickte mit

seinem jüdischen Kompagnon Brilliant Lebensmittelpakete an notleidende Mennoniten in der Sowjetunion und bei dem für die Unterstützung dieser Mennoniten zentralen Hilfswerk »Brüder in Not« war auch die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden beteiligt.

Als einzige Freikirche hatten die Mennoniten allerdings keine organisierte Judenmission betrieben. Pastor Johannes Foth (Friedelsheim) bedauerte noch 1929 in einem Vortrag, daß durch die Mennoniten nicht ein Jude zum Glaube an Christus gekommen sei.⁹⁴ Jüdische Mitmenschen wurden allenfalls als Missionsobjekte betrachtet, sie blieben nahe Fremde. Ein geistiger Austausch mit dem religiösen Judentum wie er zum Beispiel für die Quäker belegt ist,⁹⁵ hat in der Mennonitenschaft nicht existiert. Dies ist zumindest ein Grund, warum man im mennonitischen Schrifttum vergeblich nach einem Akt der Solidarität oder einer Stellungnahme, die öffentlich für die Anerkennung und Achtung der Juden als Mitbürger eintrat, sucht. Zum Arierparagraph aus dem Jahr 1933 oder den Nürnberger Rassegesetzen von 1935 wurde geschwiegen.⁹⁶ Ein moderater Antisemitismus war weit verbreitet⁹⁷ und man verstand sich, als die staatlich verordneten Rassengesetze Alltag wurden, als blutsmäßig geschlossener Verband, dessen Ansehen als rassisch-homogene Volksgruppe im Hitlerstaat gesichert schien.⁹⁸ Wahrscheinlich war man auch froh, so gut wie keine »Judenstämmigen« als Gemeindemitglieder betreuen zu müssen.

Diesen Standpunkt brachte Anfang 1936 eine mennonitische Konferenz südwestdeutscher Gemeindevorsteher und Prediger zum Ausdruck: »Bisher galt ein Mennonit ohne weiteres als arisch. Ein Fall würde unseren Ruf verderben.«⁹⁹ Während sich jüdische und einige kirchliche Stimmen vergeblich gegen den aggressiven Antisemitismus auflehnten, hatte das deutsche Mennonitentum keinen Versuch unternommen, für die verfolgten Juden das Wort zu ergreifen. Einzig Pastor Erich Göttner in Danzig warnte in mehreren Veröffentlichungen vor einer quasireligiösen Verherrlichung von Volk und Rasse.¹⁰⁰ In Einzelfällen bewiesen einige Mennoniten allerdings christliche Nächstenliebe gegenüber in Not geratenen jüdischen Mitmenschen. Kein einziger der wenigen Judenchristen, die einer Mennonitengemeinde angehörten, wurde der Vernichtung preisgegeben.¹⁰¹

Solidarität und Hilfe für Juden durch holländische Mennoniten

In den von Deutschland besetzten Niederlanden war die mennonitische Solidarität mit bedrohten Juden wesentlich gezielter organisiert; auch waren Mut und Bewußtsein stärker ausgeprägt, jüdisches Leben selbst unter höchstem Einsatz retten zu wollen.¹⁰² Frits Kuiper und andere predigten gegen die Bru-

talität des Naziregimes und verurteilten die Deportation der Juden. Es gab erstaunlich viele holländische Mennoniten, darunter eine Anzahl von Pastorinnen und Pastoren, die sich während der Besatzungszeit an Hilfsaktionen für bedrohte Juden beteiligten oder sie in ihren Häusern versteckten. Einige Mennoniten fanden deswegen in Konzentrationslagern den Tod oder wurden von Deutschen hingerichtet. Mindestens fünf mennonitische Retter wurden posthum von Yad Vashem in Jerusalem als »Gerechte unter den Völkern« geehrt. Im Juli 2013 wurde diese Auszeichnung posthum auch der mennonitischen Französischlehrerin Lois Gunden vom Goshen-College in Indiana/USA verliehen, die als MCC-Mitarbeiterin während des Krieges in Südfrankreich jüdische Kinder vor dem Holocaust gerettet hatte.¹⁰³

Judenfeindschaft in mennonitische Zeitschriften

Ab 1933 tauchte vor allem im *Gemeindeblatt der süddeutschen Mennoniten* ein Antijudaismus auf, der sich gängiger judenfeindlicher Klischees bediente: Juden seien Gottesmörder, ein durch die Abweisung Christi unerlöstes und heimatloses, von Gott gestraftes Fremdvolk. Das Judentum als Träger des rational-kritischen Geistes und Inbegriff der Moderne hätte in der völkischen Gemeinschaft keinen Platz mehr und sei zum Widersacher geworden. Staatliche anti-jüdische Maßnahmen gegen Juden wurden gerechtfertigt, sofern sie mit Maßen praktiziert würden. Ein Autor der *Mennonitischen Jugendwarte* wollte am Alten Testament festhalten, weil es »durchaus antijüdischen Geist atmet«¹⁰⁴. Im Vergleich mit theologischen Äußerungen aus anderen Freikirchen muß diese Judenfeindschaft dennoch als gemäßigt angesehen werden. Aber auch sie hatte ihren Anteil an der gesellschaftlichen Verrohung in der Nazizeit.¹⁰⁵

Radikalere Töne schlugen westpreußisch-mennonitische Familienzeitschriften an. Dort wurden die Rassen- und Erbgesundheitsgesetze der Nationalsozialisten uneingeschränkt begrüßt, und auf gut besuchten Sippentagen feierten Mennoniten ihre Zugehörigkeit zur völkischen, von allen jüdischen Elementen befreiten Blutsgemeinschaft.¹⁰⁶ Die aus Rußland stammenden Publizisten Walter Quiring und Heinrich (Hajo) Schroeder verbreiteten ihre eindeutig rassistische und antisemitische Propaganda in deutschsprachigen Zeitschriften der kanadischen Mennoniten.¹⁰⁷ Beide waren im Mennonitischen Geschichtsverein aktiv am Aufbau einer rassistisch ausgerichteten mennonitischen Sippenforschung beteiligt und träumten mit anderen Vereinsmitgliedern von reinblütigen mennonitischen Familien- und Sippenverbänden vom Großdeutschen Reich bis zur Ukraine. Die völkisch-rassistische Besonderheit war für ihr Verständnis von mennonitischer Identität wichtiger als irgendein anderer religiöser Glaubensgrundsatz.¹⁰⁸

Mennoniten und der Holocaust

Schon 1970 hatte die aus der Ukraine stammende Anna Sudermann in ihrem in Kanada aufgezeichneten Lebensbericht von den Massenmorden an jüdischen Mitmenschen, die sich während der deutschen Besatzungszeit dort inmitten der mennonitischen Lebenswelt ereigneten, erzählt. Daß mennonitische Verwandte bei einem russischen Pogrom im Jahr 1905 jüdische Menschen retteten, war ebenso in ihrem Gedächtnis bewahrt wie die Ermordung jüdischer Klassenkameradinnen durch die von Deutschen kommandierte Gendarmerie: »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.«¹⁰⁹ Aus dem ansässigen Mennonitentum stammende Mitglieder von SS-Einheiten wurden ab 1941 zu Mittätern bei Mordaktionen an jüdischen Männern, Frauen und Kindern.¹¹⁰ Die logistische Erfassung der jüdischen Wohnbezirke in den sogenannten Dorfberichten geschah mit mennonitischer Unterstützung, und mennonitische Familien wurden von der Volksdeutschen Mittelstelle mit Kleidern ermordeter Juden versorgt. Jüdische Männer und Kinder der in Mischehe lebenden mennonitischen Frauen sind von SS-Einheiten gewaltsam zu Tode gebracht worden.¹¹¹ Davon berichtete schon 1946 die aus der Ukraine stammende Mennonitin Anna Braun bei ihrer Befragung in einem Münchner Lager für »displaced persons« (Verschleppte).¹¹² Nirgendwo sonst war eine deutschsprachige freikirchliche Gruppe der Praxis der Judenvernichtung so nahe wie die Mennoniten in der Ukraine. Erst in jüngster Zeit geht man an die Aufarbeitung dieses wohl schrecklichsten Abschnittes der mennonitischen Geschichte und stellt sich der damit zusammenhängenden Schuldfrage.¹¹³

6. Mennoniten und ihr Verhältnis zum Judentum nach 1945

Das deutsche Mennonitentum hat sich bis heute nicht offiziell mit dem Thema Christen und Juden beschäftigt. Ein Bewußtsein für den Verlust einer jahrhundertelangen jüdisch-mennonitischen Geschichte war nicht entwickelt worden. In einer Erklärung aus Anlaß des 50. Jahrestages der deutschen Kapitulation stellte zwar die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) unter anderem fest: »(...) fast alle Mennoniten haben zu dem nationalsozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen.«¹¹⁴ Weitaus intensiver begann schon unmittelbar nach Kriegende die Neubesinnung gegenüber dem Judentum unter den niederländischen Mennoniten. Sie war vor allem verbunden mit dem theologischen Engagement

Frits Kuipers, der auch als Mitbegründer der christlichen Gemeinschaftssiedlung Nes Ammim in Israel ein Zeichen der Versöhnung setzen wollte.

Das nordamerikanische Mennonitentum war und ist in seiner Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum gespalten. Immer noch vertreten sind judenmissionarische Überzeugungen und Aktivitäten, verbunden mit dem Einsatz für messianische Christen in Israel.¹¹⁵ Unter den Theologen, die die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens hervorhoben, der Judenmission eine klare Absage erteilten und sich im christlich-jüdischen Dialog einbrachten, waren sicherlich Frank Epp (1929–1986) und John H. Yoder (1927–1997) die einflußreichsten.

John Howard Yoders christlich-jüdische Dialogtheologie

John Howard Yoder hatte von 1970 bis 1995 in zahlreichen Abhandlungen und Vorträgen sein Verständnis eines jüdisch-christlichen Dialogs entwickelt.¹¹⁶ Zwei Paradigmen waren für ihn dabei ausschlaggebend: Seine spezifisch freikirchlich-täuferische Perspektive und die ausgesprochen jüdische Gestalt des Christentums (er sprach z. B. von der »Jewishness« des Neuen Testaments und von Jesus als dem »Jewish Pacifist«). Für Yoder war das Judentum durch seine Diasporaexistenz charakterisiert, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Lage war, durch familiäre Rituale, Thorastudium und Verzicht auf eine hierarchisch gegliederte Priesterschaft den Verlust des Jerusalemer Tempels zu kompensieren. Yoder verstand die frühen Christen als messianische Juden mit transethnischer Ausrichtung. Ihre mit den Juden gemeinsame Einstellung hinsichtlich der Inkorporation von Heiden in den Abrahamsglauben schien ihm bedeutsamer als ihre Differenz in der Jesus-Frage. Juden und frühes Christentum betrachtete er als sich überlappende pazifistisch eingestellte Lebensmodelle ohne normative Grenzziehungen. Yoder hing bis zuletzt fast leitmotivisch an dem, was er jüdische Jeremia-Existenz nannte: »Suchet der Stadt Bestes« (Jeremia 29,7).

Diese heimat- und herrschaftslose Glaubens- und Lebensweise mit Verzicht auf staatliche Souveränität brachte er in enge Nähe zur täuferischen Uridee einer gewaltfreien brüderlichen Gemeinschaft, wie er sie in seiner Ekklesiologie entwickelt hatte. Die einzige Unterscheidung zwischen diesen Gruppen sah er in ihrem Verständnis der messianischen Zeit. Steht ihre Erfüllung noch aus oder war sie schon angebrochen? Das Maß der messianischen Erfüllung lag nach Yoder für Juden und Christen weiterhin im qualitativen Status von Friede, Gerechtigkeit und Wahrheit. Von daher hielt er an der Ethik bzw. Praxis als ultimatives Kriterium jeder Schriftinterpretation fest. Diese Reduktion der Theologie auf die Ethik hatte ihm von mennonitischen Theologen Kritik ein-

gebracht.¹¹⁷ Jüdische Kritiker warfen ihm – weil er den Zionismus als jüdischen Irrweg ansah – eine Geringschätzung der fundamentalen Trias von Thora, Volk und Land Israel vor. Yoder blieb bis zu seinem Lebensende in der jüdisch-christlichen Dialogszene ein hochgeachteter und origineller Gesprächspartner, dem die Trennung von Juden und Christen nicht zwingend irreversibel erschien, weil beide ihre messianische Mission noch einzulösen hätten.

Ausblick

Eine Rezeption dieser christlich-jüdischen Dialogtheologie steht weitgehend noch aus.¹¹⁸ In deutschen Mennonitenkreisen ist sie noch nicht gebührend wahrgenommen worden. Es gibt sicherlich individuelle Aktivitäten in christlich-jüdischen Gesellschaften vor Ort, aber eine grundlegende mennonitisch-theologische Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum ist noch nicht erfolgt. Von daher wäre es auch wünschenswert, daß die Begegnung mit jüdischer Auslegungstradition und damit das Kennenlernen bislang ungeahnter Möglichkeiten der Texterschließung von Mennoniten hierzulande gesucht würde. Man befände sich dann – Ludwig Hätzler und Hans Denck erinnernd – in bester täuferischer Tradition. Für mennonitische Historiker ist das Thema Judentum bis heute Terra incognita geblieben. Alle wegweisenden Untersuchungen und regionalgeschichtlichen Arbeiten zum Thema wurden von Nichtmennoniten verfaßt. Dies erstaunt angesichts der Fülle der Beziehungen und mentalitätsgeschichtlichen Gemeinsamkeiten von Juden, Täufern und Mennoniten auf ihrem 500jährigen Weg als religiöse Minderheiten.

Anmerkungen

Abkürzungen

MGBI	Mennonitische Geschichtsblätter, 1936 ff.
MJW	Mennonitische Jugendwarte
ML	Mennonitisches Lexikon, 4 Bde., 1913–1967
MQR	Mennonite Quarterly Review
TRE	Theologische Realenzyklopädie, 36 Bde., 1976–2004
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke, 1883–2009 (WABr: Abteilung Briefe)

- 1 Hans-Jürgen Goertz, Rezension des Buches von Daniel Liechty, Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists, Scottdale, PA, 1988, in: MGBI 1992, S. 105.
- 2 Helmut Foth, Art. Juden, in: www.mennlex.de.
- 3 Daß ML Bd. II (1937) keinen Artikel »Juden« enthält, ist ein Rätsel. Möglicherweise brachten die Herausgeber dadurch ihre Zurückhaltung in der »Judenfrage« zum Ausdruck.
- 4 Grundlegend dazu Hans-Jürgen Becker, Das Schicksal der jüdischen Gemeinde zu Regensburg aus rechtshistorischer Sicht, in: Verhandlungen der Historischen Vereinigung für Oberpfalz und Regensburg, 2007, S. 47–67.
- 5 Der Renaissancekünstler Albrecht Altdorfer, selbst Mitglied des Regensburger Stadtrates,

- hatte in aller kürzester Zeit noch zwei Radierungen der Synagoge angefertigt, die heute als bahnbrechende Architekturzeichnungen gelten. Vermutlich wollte er mit ihnen die einst blühende Regensburger Judengemeinde im Gedächtnis bewahren. Dazu Thomas Noll, Albrecht Altdorfers Radierungen der Synagoge in Regensburg. Zur Wahrnehmung jüdischer Lebenswelt im frühen 16. Jahrhundert, in: Ludger Grenzmann u. a. (Hg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2009, S. 191–228. Heute erinnert das document Neupfarrplatz an den bedeutenden Beitrag der jüdischen Gemeinde für die Stadtgeschichte Regensburgs.
- 6 Sebastian Franck erwähnt in seiner *Kaiserchronik* 1536 Hubmaiers antijüdische Agitation, s. Alejandro Zorzin, *Die Täufer in Sebastian Francks »Ketzerschonik«* (1531). Eine zeitgenössische Darstellung aus der Sicht eines Dissidenten, in: Anselm Schubert, Astrid von Schlachta, Michael Driedger (Hg.), *Grenzen des Täuferturns/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Heidelberg 2009, S. 81–104, hier S. 92.
 - 7 Als Täufertheologe verwarf er später das Erheben von Zins, s. Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961, S. 77.
 - 8 Ebd., S. 83.
 - 9 Christhard Hoffmann, *Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im »Dritten Reich«*, in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000, S. 36.
 - 10 Wilhelm Grau, *Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde 1450–1519*, München und Leipzig 1934, S. 134.
 - 11 Ebd., S. 87.
 - 12 Raphael Straus, *Die Judengemeinde in Regensburg im ausgehenden Mittelalter. Auf Grund der Quellen kritisch untersucht und neu dargestellt*, Heidelberg 1932.
 - 13 In einer gehässigen Replik auf Raphael Straus, dem er sein Quellenmaterial zu verdanken hatte, führte Grau aus: »Die jüdische Geschichtswissenschaft hat sich mit der Tatsache abzufinden, daß in Zukunft auch deutsche Gelehrte das Judenproblem systematisch erforschen und darstellen [...] daß wir Deutsche nicht die Geschichte der Juden oder des Judentums schreiben wollen, sondern die Geschichte der Judenfrage«, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1935, S. 198. Die Druckausgabe der von Straus herausgegebenen Quellen wurde 1938 gleich nach ihrem Erscheinen von der Gestapo verbrannt. Sie konnten erst posthum nach dem Krieg 1960 erscheinen.
 - 14 Gerhard Hein in der *MJW* Nr. 1 (1936), S. 8. Hein lobt ausdrücklich Hubmaiers antijüdische Agitation gegen die »Judenplage« in der Stadt Regensburg und daß er seinen Kampf gegen die Juden nie bereut habe.
 - 15 Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961, S. 76.
 - 16 *ML*, Bd. II, S. 354.
 - 17 Christoph Windhorst, Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978, S. 126.
 - 18 Ders.: *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976, S. 7.
 - 19 Hans-Jürgen Becker (wie Anm. 4), S. 61.
 - 20 Balthasar Hubmaier. *Schriften*, hg. v. Gunnar Westin/Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 374.
 - 21 Ebd., S. 471.

- 22 Ebd., S. 471.
- 23 Dazu Martin Stöhr, Martin Luther und die Juden, in: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme (Hg.), Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, Mainz 1961, S. 115–140 und Andreas Pangritz, Zeitgenössische Reaktionen auf Luther und die Wittenberger Reformation, in: Begegnung. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Nr. 1/2011. Aus jüdischer Sicht grundlegend Haim Hillel Ben-Sasson, Art. Reformation, in: Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Vol. 17, S. 163–165.
- 24 Die Biographie von Selma Stern, Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, Stuttgart 1959 gilt in Deutschland als wegweisender Beitrag zur Geschichte der Juden in der Reformationszeit aus jüdischer Sicht.
- 25 Ebd., S. 12.
- 26 Stephen G. Burnett, Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter, in: Ludger Grenzmann u. a. (wie Anm. 5), S. 173–187.
- 27 Thomas Kaufmann, Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 10.
- 28 Ebd., S. 104.
- 29 Anselm Schubert, Täuferturn und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh 2008, S. 151–153.
- 30 Schon 1999 hatte Michael Driedger auf gemeinsame Überlebensstrategien von Juden und Täufern hingewiesen: Michael Driedger, Crossing Max Weber's »Great Divide«: Comparing Early Modern Jewish and Anabaptist Histories, in: Radical Reformation Studies: Essays Presented to James M. Stayer, hg. von Werner O. Packull und Geoffrey L. Dipple, Aldershot 1999, S. 157–174 und 2006 täuferische Positionen und ihr Verhältnis zum Judentum erforscht: The Intensification of Religious Commitment: Jews, Anabaptists, Radical Reform, and Confessionalization, in: Stephen G. Burnett und Dean Phillip Bell (Hg.), Jews, Judaism, And the Reformation in Sixteenth-Century Germany, Leiden 2006, S. 269–299. Dank an Prof. M. Driedger für die digitale Bereitstellung dieser Aufsätze. Sehr früh zur Sache auch schon Marcus Reed, Struck Down But Not Destroyed. A Comparative Study of Anabaptism and Judaism in the Sixteenth Century, 2001. http://www.messiah.edu/siderinstitute/resources/struck_down.pdf. (letzter Zugriff 1. 8. 2013).
- 31 Die Beziehungen zwischen jüdisch-messianischen Bewegungen und christlicher Apokalyptik in der Reformationszeit ist in ein neues Licht gerückt worden von Rebekka Voß, Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland 1500–1600, Göttingen 2011.
- 32 Daß es bei dieser Übersetzung zu einer Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten gekommen ist, hat James Beck am Text selbst überzeugend nachgewiesen. Allein die Geschwindigkeit, mit der die Übersetzung und Kommentierung vollbracht wurde, läßt stärker auf eine unmittelbare mündliche Hilfe von Rabbinern schließen, als auf eigenes Studium jüdisch-mittelalterlicher Kommentare: James Beck, The Anabaptists and the Jews: the Example of Hätzer, Denck and the »Worms Prophets«, Master's Thesis, University of St. Michael's College, Toronto, Kanada, 2000. <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/MQ57445.pdf>. (letzter Zugriff 20. 7. 2013), ders., The Anabaptists and the Jews. The Case of Hätzer, Denck and the Worms Prophets, in: Mennonite Quarterly Review 75, S. 404–427.
- 33 S. auch Ulrich Oelschläger, Die Wormser Propheten von 1527 – Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel, in: Der Wormsgau 25, Worms 2007, S. 67–94, hier S. 93.
- 34 Rebekka Voß (wie Anm. 31), S. 140 ff. Worms – neben Frankfurt in dieser Zeit noch einzige jüdische Stadtgemeinde – galt als Hochburg jüdischer Gelehrsamkeit.

- 35 Der Einfluß, den diese Übersetzung auf die Zürcher Bibelübersetzung hatte, ist ebenso nachhaltig. Sie enthielt den von Hätzer und Denck vollständig übernommenen Propheten Daniel. Bei den 12 kleinen Propheten ging die Verwendung der »Wormser Propheten« über die eines bloßen Hilfsmittels hinaus, Ulrich Oelschläger (wie Anm. 33), S. 94.
- 36 Ulrich Oelschläger (wie Anm. 33), S. 84. Auch Zwingli kritisierte sie in seiner Vorrede zu der Zürcher Prophetenübersetzung 1529 scharf, und zwar aus theologischen Gründen. Zwingli störte die antitrinitarische Tendenz bei Hätzer und Denck. Er warf ihnen vor, eine Allversöhnungslehre und neue Werkerechtigkeit zu propagieren: »Wäm wolt aber nit schühen und grusen ab der vertolmetschung, die von denen usgangen ist, die rechte rädlyfuere waren der säckten und rotten ...«, ebd., S. 84.
- 37 Im September gab Schöffer eine Taschenausgabe heraus (Sedezformat, 6 × 9 cm), die wie die anderen Ausgaben ein voller Druckerfolg wurde.
- 38 Hans Denck Schriften, 3. Teil Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe, hg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1960, S. 48. Diese Hoffnung auf eine Restitution Israels galt Wittenberger und Zürcher Theologen als aufrührerische Irrlehre, vgl. Anm. 48.
- 39 Thomas Kaufmann, Luthers »Judenschriften« (wie Anm. 27), S. 47. Aus Hätzers Vorrede zu dieser Judenmissionsschrift kann man entnehmen, daß er 1523/24 noch von der Bekehrung von Juden überzeugt war. Mit Dank an Dr. Alejandro Zorzín für diesen Hinweis.
- 40 Schon früh geriet jedoch diese Übersetzung in Mißkredit, besonders wegen ihrer täuferischen Autoren. Eine radikalreformatorische Vielfalt der Bibelexegese fiel dogmatischen Prinzipien zum Opfer. Die Stadt Nürnberg – aus der Denck zwei Jahre davor ausgewiesen worden war – verbot schon im Mai 1527 ihren Verkauf. Und die erste vollständige Bibelausgabe, die 1529 in Worms erschien, enthielt die gerade fertiggestellte Zürcher Prophetenausgabe anstelle der »Wormser Propheten«. Im September 1527 verzichtet Schöffer auf die Vorrede und das Motto Hätzers. Im Juli 1527 waren beide schon mit anderen Täuferführern wegen religiöser Unruhestiftung aus der Stadt verwiesen worden. Denck, den Ernst Bloch den »Apoll unter den Täufern« nannte, stirbt im November gleichen Jahres in Basel an der Pest. Hätzer wurde Anfang 1529 mit fadenscheinigen Bigamievorwürfen der Prozeß gemacht und am 4. Februar hingerichtet.
- 41 Zum Ganzen siehe Anselm Schubert, Täuferium und Kabbalah (wie Anm. 29), S. 91–100. Siehe auch ders., »Heiligung des Namens«. Zu den jüdischen Anfängen täuferischer Martyriumstheologie, in: MGBL, 2010, S. 9–23 und Alejandro Zorzín, Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528), ebd., S. 25–49.
- 42 Anselm Schubert, Täuferium und Kabbalah (wie Anm. 29), S. 91–100 und ders., »Heiligung des Namens« (wie Anm. 41), S. 15 ff.
- 43 Selma Stern (wie Anm. 24), S. 106.
- 44 Dieser Abschnitt ist der Untersuchung von Anselm Schubert verpflichtet. Ihm ist es überzeugend gelungen, die jüdisch-messianischen und christlich-kabbalistischen Bezüge der Symbolwelt Baders und das Zeichensystem, mit dem er agierte, zu entschlüsseln. Er sieht ihn nicht mehr als bizarren Phantasten, sondern als einen zutiefst in der spätmittelalterlichen Welt verwurzelten Handwerker, der seine Anschauungen aus einer sozialen und religiösen Symbolwelt entwickelte, wozu auch ein zeitgenössischer jüdischer Messianismus gehörte, Schubert, Täuferium und Kabbalah (wie Anm. 29), S. 310.
- 45 Den genauen Nachweis der Abhängigkeit von Reuchlins *De arte cabbalistica* liefert Schubert, Täuferium und Kabbalah (wie Anm. 29), S. 295–306.
- 46 Eric Zimmer, Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany, in: *Jewish Quarterly Review* 71, 1980, S. 82 f. Für Zimmer ist es wahrscheinlich, daß diese »Geburtswehen des Messias« bei Juden eine missionarische Bereitschaft ausgelöst hat, in-

- teressierte Christen in die Geheimnisse ihrer Endzeiterwartungen einzuweißen. »Die jüdische Bereitschaft zu lehren und der christliche Wille zu lernen gingen in der gemeinsamen Erwartung des nahen Endes Hand in Hand«, Rebekka Voß (wie Anm. 31), S. 142 f.
- 47 Rebekka Voß hat zeigen können, daß bei diesen Ängsten die Vorstellung von der endzeitlichen Rolle der roten Juden sowohl im jüdischen als auch im christlichen Denken einflußreich war. Sie würden endlich das Volk Israel von der Herrschaft der Christen befreien und blutige Rache für die jahrhundertlange Unterdrückung nehmen, Rebekka Voß (wie Anm. 31), S. 92–122. In Koalition mit den Türken stellten sie eine reale Gefahr dar. Die Apokalyptischen Reiter Dürers (1498) tragen türkische Spitzhüte!, ebd. S. 52.
- 48 »Ebenso werden hier Lehren verworfen, die sich auch gegenwärtig ausbreiten, nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel (reine) Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden« (Confessio Augustana, Art. 17). Für A. Schubert wird damit auch die theologische Idee einer Restitution Israels verdammt, vgl. Schubert, Täufertum und Kabbalah (wie Anm. 29), S. 341–343. Die Signalwirkung, die die Täuferherrschaft von Münster 1535 mit ihrem »Königreich Zion« gerade bei »Glaubens-
experten« auslöste, wird so plausibel. Noch 1980 blieb John S. Oyer der Zusammenhang zwischen CA 17 und den millenaristischen Hoffnungen von Juden und Täufern verborgen: »Keine dieser Anklagen [von CA 17] verdient nähere Aufmerksamkeit, denn die meisten Täufer hatten damit nichts zu tun«: John S. Oyer, Die Täufer und die Confessio Augustana, in: MGBI 1980, S. 7–23, hier S. 19.
- 49 Capito unterhielt nicht nur freundschaftliche Beziehungen zu Josel, er war auch ein vorzüglicher Kenner hebräischer Schriften. Capitos Brief vom 26. 4. 1537 ist in deutscher Übersetzung erstmals von Harry Bresslau veröffentlicht worden, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 1892, Heft 3, S. 326 f. Capitos Begründung seiner Fürsprache ist theologisch erstaunlich: »Es erbarmet uns warlich dis volk, dz jetzt so lang zit von jederman verachtet ist«, und er argumentierte, daß die Juden Bürger der Verheißung und des Bundes gewesen seien und weist auf das Ölbaumgleichnis in Römer 11 hin.
- 50 WABr 8, Nr. 3157 (Luther an den Juden Josel), S. 90.
- 51 Thomas Kaufmann hat nachgewiesen, daß in dieser Phase Luthers Einstellung zum Judentum erheblich beeinflußt war von der Schrift Der gantz judisch Glaub (1530) des jüdischen Konvertiten Antonius Margaritha. Dessen Rat »was Gott hin würfft und verachtet soll niemandt auffheben und großmachen« machte sich auch Luther zu eigen. Kaufmann, Luthers »Judenschriften« (wie Anm. 27), S. 127.
- 52 Luthers Tischreden Anfang der 30er Jahre, Zitat bei Selma Stern (wie Anm. 24), S. 130.
- 53 Luther nimmt ab dieser Zeit auch eine entscheidende politische Rolle ein, Micha Brumlik, Martin Luther und die Juden – eine politische Betrachtung, in: Blickpunkte 6/2012 (www.imdialog.org).
- 54 WA 50, S. 15
- 55 Ebd. S. 12.
- 56 Ebd., S. 7
- 57 Von weltlicher Oberheit, WA 11, S. 270.
- 58 Kaufmann, Luthers »Judenschriften« (wie Anm. 27), S. 152.
- 59 Klaus Deppermann, Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Bernd Martin und Ernst Schulz (Hg.), Die Juden als Minderheit in der Geschichte, München 1981, S. 110–130, hier S. 126. Deppermann war wohl der erste, der auf dieses »Haß-Tandem« gegen Juden und Täufer hinwies.
- 60 Anselm Schubert, Der Sabbat in der frühen christlichen Kabbalah, in: Ders. (Hg.), Sabbat und Sabbatheiligung in der frühen Neuzeit, Gütersloh 2013. Mit Dank an Prof. Schubert

für die gewährte Einsicht in die vorläufige Druckversion.

- 61 Siehe James Beck, Worms Prophets, S. 42 ff. mit Verweis auf Verweis auf Daniel Liechty, Andreas Fischer (wie Anm. 1).
- 62 WA 50, S. 312.
- 63 Ebd., S. 336.
- 64 Die erstaunlichen Parallelen beim namentlichen und gemeinschaftsstärkenden Erinnern an die Opfer mittelalterlicher Pogrome bzw. täuferischer Verfolgungen mit jüdischen Memorbüchern, täuferischem Märtyrerspiegel und den Liedern des Ausbunds und deren Funktion im Gottesdienst und in der Andacht bedürften einer eigenen Untersuchung. Besonders bei Amischen dient bis heute der Märtyrerspiegel in Verbindung mit der Bibel als Vorlage für die häusliche Andacht. Mitteilung von Prof. John Rempel mit Dank.
- 65 Michael Driedger, Art. Konfessionalisierung (im Täuferum), in: www.mennlex.de.
- 66 Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, S. 144.
- 67 Ernst W. Schepansky zeigte, daß Geeritt Roosen in Altona schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts – fast 100 Jahre früher als jüdische Kaufleute – Waren in Schaufenstern ausstellte, um die Kauflust der Kunden zu erregen: Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden, in: MGBI 1980, S. 54–73, hier S. 65.
- 68 Schon relativ früh ist auf die auffallenden Parallelen zwischen Juden und Mennoniten und ihrer Ausstattung mit Privilegien durch polnische Könige in Westpreußen hingewiesen worden: John Friesen, Mennonites in Poland. An Expanded Historical View, in: Journal of Mennonites Studies, Vol. 4, 1986, S. 94–106.
- 69 Für das Elsaß siehe Freddy Raphaël, Juifs et Mennonites en Alsace, in: Saisons d'Alsace, 76, 1981, S. 77–104. Zu Baden siehe Michaela Schmölz-Häberlein, Täufer, Juden und ländliche Gemeinden im Badischen Hochberg im 18. Jahrhundert, in: André Holenstein und Sabine Ullmann (Hg.), Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der frühen Neuzeit, Tübingen 2004, S. 275–299. Für die Kurpfalz und ihre rechtliche Behandlung von Juden und Täufern siehe Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten und Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof-Bolanden 2006. Zu Elsaß, Baden und Kurpfalz ausführlicher Helmut Foth, Art. Juden, in: www.mennlex.de. Friedrichstadt an der Eider, das als Ort der Toleranz galt und wo Mennoniten sogar mit Lutheranern im Stadtrat kooperierten, verwehrt allerdings aus diplomatisch-ökonomischen Gründen sephardischen Juden den Aufenthalt, dazu Sem Christian Sutter, Friedrichstadt an der Eider. Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz 1621–1727, Friedrichstadt 2012 und ders., Die Anfänge der Mennonitengemeinde in Friedrichstadt 1621–1650, in: MGBI 1980, S. 42–53.
- 70 Freddy Raphaël (wie Anm. 69), S. 82.
- 71 Michaela Schmölz-Häberlein (wie Anm. 69), S. 276.
- 72 James Stayer, Art. David Joris, in: TRE 17, S. 240.
- 73 Rebekka Voß, Umstrittene Erlöser (wie Anm. 31), S. 46.
- 74 Hinweis dazu von Rabbiner Dr. Faierstein/Washington mit Dank für seine wertvollen Informationen zu jüdischen Fragen. Einen breiten Überblick über die jüdisch apologetische Literatur jener Epoche gibt Elisheva Carlebach, Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, New Haven und London 2001.
- 75 ML II, S. 66.
- 76 Dieser »überaus fruchtbare und gediegene Schriftsteller« hatte an die 30 kleinere und größere katechetische und erbauliche Schriften verfaßt, ML III, S. 475.

- 77 Isaak Wetzlar, *The »Libes briv« of Isaak Wetzlar*, hg. und übersetzt von Morris M. Faienstein, Atlanta/Georgia 1996. Zur jüdischen Mussar-Literatur, die eine neue Form der Herzensfrömmigkeit und eine Erneuerung des Erziehungswesens anstrebte und sich für eine bessere Bildung der Kinder und Frauen einsetzte siehe auch Gerhard Lauer, *Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit*, in: Kaspar von Greyerz u. a. (Hg.), *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, S. 250–283.
- 78 Zu beiden siehe Michael D. Driedger, *Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit*, in: MGBI 1995, S. 101–121 und Art. Jacob Emden, *Jüdisches Lexikon II*, 1927, S. 390 f.
- 79 Vgl. Julius H. Schoeps, *Der Umgang mit dem Judesein. Zur Debatte um ein schwieriges Identitätsproblem*, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, München und Zürich 1994, S. 17. Dieses Urteil kann auch für das Mennonitentum angewandt werden.
- 80 Frank Konersmann, *Bußzuchtvorstellungen und Kirchenzuchtpraxis bei pfälzischen und rheinhessischen Mennoniten zwischen 1693 und 1852*, in: Harm Klueting und Jan Rohls (Hg.), *Reformierte Retrospektiven*, Wuppertal 2001, 179–201, hier S. 199.
- 81 Klaus S. Davidowicz, *Die Kabbala. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien 2009, S. 185
- 82 Vgl. dazu James M. Stayer Art. *Täuferforschung*, in: www.mennelex.de
- 83 Christoph Wiebe, »Solange die Juden nicht frei sind, sind wir selbst nicht frei«. Festakt der Stadt Krefeld zu Ehren Hermann von Beckeraths, in: MGBI 2010, S. 214–217, hier S. 215.
- 84 Ebd., S. 216.
- 85 Rudolf Muhs, »Das schöne Erbe der frommen Väter«. Die Petition der badischen Mennoniten an die Nationalversammlung von 1948 um Befreiung von Eid und Wehrpflicht, in: MGBI 1985, S. 85–102.
- 86 Ulrich Hettinger, Art. Hermann von Beckerath, in: www.mennlex.de.
- 87 Lohnend zu untersuchen wären auch fast parallele mennonitische und jüdische Auswanderungsbewegungen mit dem Ziel der freien Religionsausübung. Bei beiden Gruppen ist ein ausgeprägtes Diasporabewußtsein zu beobachten, das Energien mobilisierte, um der Glaubensüberzeugung willen in die Neue Welt oder nach Südrußland überzusiedeln.
- 88 Von Hans-Jürgen Goertz stammt diese erhellende Analyse: Nonkonformismus an der Elbe: fromm, reich und ratlos, in: MGBI 2001, S. 151–170, hier S. 168.
- 89 Walter Grab, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*, München und Zürich 1981, S. 30.
- 90 James Lichti, *Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany*, New York 2008, S. 171 (Rückübersetzung H.F.).
- 91 Diether Götz Lichdi, *Zum Staatsverständnis der deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert*, in: MGBI 2011, S. 50.
- 92 Steffen Wagner, »Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt?« Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936, in: MGBI 2011, S. 111. Noch wenige Jahre davor gab es einen überproportional hohen Anteil jüdischer Schüler.
- 93 Zwei Berührungspunkte von Mennoniten und Juden sollten hier noch Erwähnung finden: Es ist erstens die als »Judenplan« in die Geschichte der Rußlandmennoniten eingegangene jüdisch-mennonitische Zusammenarbeit in der Ukraine während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Siehe dazu Diether Götz Lichdi, *Minderheiten, die sich lange fremd blieben. Mennoniten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Daniel Heinz

- (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«, Göttingen 2011, S. 68 f.; Art. Judenplan, in: ML II, S. 439 f. Zweitens, die aus dem rußländischen Mennonitentum stammenden Anhänger der Tempelgemeinde oder Jerusalemsfreunde, die am Ural eigene Gemeinschaften gründeten. Einige von ihnen wanderten nach Palästina aus und integrierten sich dort in schon existierende deutsche Templerkolonien. Ihre Überzeugung war ein christlicher Zionismus eigener Art, der keine geistige Gemeinschaft mit den ins Land kommenden jüdischen Zionisten suchte und diese auch als feindliche soziale Kraft wahrnahm. Die Templer trugen mit ihrer handwerklichen und wirtschaftlichen Tüchtigkeit erheblich zur Modernisierung des Landes bei, bildeten aber auch ab 1933 als protestantische Gruppe eine antisemitische Bastion in Palästina. Siehe dazu Art. Tempelgemeinde, in: ML IV, 294 f.; Heinrich Sawatzki, Templer mennonitischer Herkunft, Winnipeg 1955.
- 94 James Lichti, Houses (wie Anm. 90), S. 173.
- 95 Claus Bernet, »Ja-Sagen zum Judentum«. Die Quäker und ihr Verhalten gegenüber den Juden in Deutschland von 1933 bis 1945, in: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«, Göttingen 2011, S. 37 f.
- 96 Diether Götz Lichti, Minderheiten, die sich lange fremd blieben. Mennoniten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Daniel Heinz, Freikirchen (wie Anm. 95), S. 69.
- 97 James Lichti, Houses (wie Anm. 90), S. 180.
- 98 S. Helmut Foth, »Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen«. Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich, in: MGBI 2011, S. 59–88.
- 99 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Die Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich; in: Ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, Leipzig 2002, S. 135.
- 100 Bernd Quiring, Art. Erich Göttner; Helmut Foth, Art. Genealogie, in: www.mennlex.de.
- 101 Dazu: »Mennoniten sind für Juden eingetreten« in: Diether Götz Lichti, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof/Pfalz 1977, S. 155–158. 1936 bat ein Gemeindeglied der Gemeinde Monsheim um die Taufe ihres »halbjüdischen« Sohnes. Diese ist trotz verzweifelter Versuche nicht zustande gekommen. Der Junge überlebte bei elsässischen mennonitischen Bauern versteckt die Verfolgung, ebenso sein jüdischer Vater. Information von Dr. Jakob Fehr mit Dank. Der Ruhestandpfarrer Gustav Kraemer der Mennonitengemeinde Krefeld soll trotz seiner antijüdischen Einstellung nach der »Reichskristallnacht«, entsetzt über das Geschehen, den Oberrabbiner der jüdischen Gemeinde besucht haben, vgl. Frank Deisel, Art. Gustav Kraemer, in: www.mennlex.de.
- 102 Siehe in diesem Heft den Aufsatz von Alle Hoekema, Holländische Mennoniten und deutsch-jüdische Flüchtlingskinder 1938–1945. Grundlegend zu Holland: Gerlof Homan, »We must and can stand firmly«. Dutch Mennonites in World War II, in: MQR, 69, 1995, S. 7–36.
- 103 The Jewish Daily Forward, 8. Juli 2013. Lois Gunden ist eine von vier US-Bürgern, die bislang diese Ehrung erhielt.
- 104 Gerhard Hein in der MJW Nr. 6 (1935), S. 140.
- 105 Die bislang detailreichste Untersuchung zu diesem Thema liefert James Lichti, Houses (wie Anm. 90), S. 151–160 und zum mennonitischen Antisemitismus S. 170–180.
- 106 Dazu James Lichti, Houses (wie Anm. 90), S. 73–86 und Art. Genealogie, in: www.mennlex.de.
- 107 »Quiring considered the Jew the most prominent and most ›dangerous‹ of the ›nordic race‹, Jonathan F. Wagner, Brothers Beyond the Sea. National Socialism in Canada,

- Waterloo, Ont., 1981, S. 49. Walter Quiring war nach dem Krieg jahrelanger Schriftleiter der deutsch-kanadischen Gemeindezeitschrift *Der Bote*.
- 108 Abraham Friesen, In Defense of Privilege: Russian Mennonites and the State Before and During World War I, Winnipeg 2006, S. 314. Wichtig für diesen Zusammenhang Frank H. Epp, An Analysis of Germanism and National Socialism in the Immigrant News Papers of a Canadian Minority Group, the Mennonites, in the 1930's (unveröffentl. Diss. 1965); Benjamin Redekop, The Canadian-Mennonite Response to National Socialism, in: *Mennonite Life*, Juni 1991, S. 18–24; Gerhard Rempel, Heinrich Hajo Schroeder, The Allure of Race and Space in Hitler's Empire, in: *Journal of Mennonite Studies*, 29, June 2011. Siehe auch die Art. Drittes Reich und Genealogie, in: www.mennlex.de.
- 109 »Anna Sudermann, Lebenserinnerungen 1893–1970«, *Mennonite Heritage Center/Winnipeg*. Zitat aus dem Abschnitt 79. Das Schicksal der Juden. Mit Dank an Prof. Harry Loewen für die Zusendung des 418seitigen Dokuments.
- 110 Dazu Gerhard Rempel, Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen, in: *MGBL* 2010, S. 87–133.
- 111 Der Ethnograph Karl Stumpp leitete in diesem Gebiet das SS-Kommando Stumpp, das die deutschen Siedlungen sippenkundlich zu erfassen hatte. Stumpp beschlagnahmte u. a. Kirchenbücher, denen eine »arische«. Abstammung zu entnehmen war. »Nichtarische« Personen wurden erschossen, »Arische« in die rettende Deutsche Volksliste aufgenommen, vgl. Michael Fahlbusch, Im Dienste des Deutschtums in Südosteuropa: Ethnopolitische Berater als Tathelfer für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in: Mathias Beer und Gerd Seewann, *Südostforschung im Schatten des Dritten Reiches*, München 2004, S. 190. Die *MGBL* 1972 ehrten Karl Stumpp zu seinem 75. Geburtstag wegen seiner literarischen Tätigkeit »auch für die rußlanddeutschen Mennoniten«, S. 64.
- 112 Anna Braun war 1946 mit 500 anderen Rußlandmennoniten in der Münchener Funkenkaserne untergebracht, die für insgesamt 5000 Displaced Persons, in der Mehrzahl Holocaust-Überlebende, als Lager diente. David Boder, ein aus Litauen stammender jüdisch-amerikanischer Psychologe, hatte sie dort interviewt. Die Tonbandaufnahmen sind zugänglich unter *Voices of the Holocaust*. David P. Boder Interviews Anna Braun, 20. September 1946; München: <http://voices.iit.edu/audio?doc=brauna>. Eine Auswahl dieser Interviews liegt mittlerweile gedruckt vor: David P. Boder: »Die Toten habe ich nicht befragt«. Hrsg. von Julia Faisst, Alan Rosen und Werner Sollors, Heidelberg 2011.
- 113 Dazu in dieser Ausgabe die Rezension des Buches von Hans Werner, *The Constructed Mennonite. History, Memory, and the Second World War*. University of Manitoba Press, Winnipeg, Manitoba, 2013
- 114 Diether Götz Lichdi, Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekenntnisse der Mennoniten nach 1945, in: *MGBL* 2007, S. 50.
- 115 Vgl. Art. Judaism and Jews, in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* (GAMEO).
- 116 John Howard Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, hg. von Michael G. Cartwright und Peter Ochs, London 2003. In diesem Band sind zehn der wichtigsten Essays posthum herausgegeben worden. Einige von ihnen sind im Internet frei zugänglich.
- 117 Paul Martens, *The Heterodox Yoder*, Eugene, OR, 2012.
- 118 Sogar der Yoder-Biograph Mark Thiessen Nation übergeht Yoders Israel-Theologie: Mark Thiessen Nation, Art. Yoder, in: www.mennlex.de.

Holländische Mennoniten und deutsch-jüdische Flüchtlingskinder 1938–1945

Die Europäer waren in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg nicht darauf vorbereitet, auf die schrecklichen Herausforderungen des Naziregimes angemessen zu reagieren. Die meisten Regierungen nahmen an, daß der Krieg zu vermeiden wäre. Nur wenige erkannten, zu welchen Konsequenzen die weitverbreiteten Vorurteile gegenüber Juden, Zigeunern (Sinti und Roma) und Homosexuellen führen könnten.

Selbst als die von Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller angeführte Bekennende Kirche mit ihren Barmer Thesen vielen Europäern die Augen geöffnet hatte, verhinderten Unwissenheit, Ratlosigkeit und Furcht in den Kirchen eine angemessene Reaktion. Sogar in den Niederlanden nahmen die Regierung wie auch die Kirchen gegenüber den Nationalsozialisten in Deutschland eine zurückhaltende Position ein. Viele erwarteten, daß sich ihr Land in einem künftigen Krieg, wie es schon im Ersten Weltkrieg der Fall gewesen war, neutral verhalten würde. Ihre jüdische Bevölkerung – sie betrug in den 30er Jahren ungefähr 200 000 Menschen – war hingegen seit der Machtübernahme Hitlers sehr besorgt. Die Jüdische Gemeinschaft bildete schon im Frühjahr 1933 das *Comité voor bijzondere Joodse belangen* (Komitee für besondere jüdische Angelegenheiten), um sich der wachsenden Flut jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland und anderen Ländern wie Österreich und Polen annehmen zu können. Seit 1936 hatten sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen in den Niederlanden Komitees gegründet, um jüdischen Flüchtlingen, die dort sichere Zuflucht suchten, beistehen zu können. Bei den Flüchtlingen handelte sich insbesondere um Katholiken und Protestanten jüdischer Abstammung.

Anfänglich betrachtete die Mehrzahl der Kirchenmitglieder diese Komitees generell skeptisch. Selbst als sich die holländischen Kirchen der ernsthaften Bedrohung, die durch den am 12. März 1938 von Nazideutschland vollzogenen Anschluß Österreichs entstanden war, bewußt wurden, verhielten sich viele Holländer in der Frage nach der bestmöglichen Reaktion immer noch zögerlich. Als die Zahl der Flüchtlinge, die entweder legal über eine Regierungseinladung oder illegal ankamen, auf mehr als 10 000 Personen angewachsen war, erließ die holländische Regierung tatsächlich eine Verordnung folgenden Wortlauts: »Künftig wird ein Flüchtling als ein für die holländische Gesellschaft unerwünschtes Element und als unerwünschter Fremder

betrachtet, dem die Grenze verschlossen sein soll. Und wenn ein Fremder im Landesinneren aufgefunden wird, ist er über die Grenze abzuschieben.«¹ Die Situation verschlimmerte sich infolge der Reichskristallnacht vom 9./10. November 1938, als Nazianhänger tausende jüdische Geschäfte, Büros, Häuser und Synagogen niederbrannten und zerstörten und hunderte deutsche Juden getötet oder inhaftiert wurden. Infolge dieser Ereignisse setzte sich der Flüchtlingsstrom jüdischer Menschen nach den Niederlanden fort. Die meisten waren der Hoffnung, ein Visum für die USA, Großbritannien oder ein lateinamerikanisches Land zu bekommen. Andere hofften Papiere zu erhalten, die ihnen eine Emigration nach Palästina (Aliyah), das damals noch kein unabhängiger Staat war, ermöglichen würden.

Die Verstrickung der holländischen Mennoniten in die Ereignisse

Eine umfassende Darstellung einer Geschichte der niederländischen Mennonitenkirche während des Zweiten Weltkriegs wartet noch darauf, geschrieben zu werden. Gerlof Homans 1995 erschienener Überblick über die holländisch-mennonitischen Reaktionen auf den Krieg ist die bislang umfangreichste Arbeit, die zur Verfügung steht. Sie liefert wertvolle Einsichten in das Verhalten der holländischen Mennoniten gegenüber dem Naziregime. Homan schildert die Bemühungen mehrerer Mennoniten, jüdischen Menschen beizustehen und beschreibt verschiedene Formen des Widerstandes, in die Mennoniten verwickelt waren. Er berichtet aber auch von Mennoniten, die mit den Deutschen gemeinsame Sache machten.² Dank des Beitrages von Homan und anderen wissen wir nun, daß einzelne holländische Mennoniten jüdischen Opfern Schutz und Unterschlupf gewährten, manchmal über Jahre hinaus. Andere Mennoniten waren in kleinen Widerstandgruppen aktiv, darunter mehrere, die diesen Einsatz mit ihrem Leben bezahlten.

Neben diesen individuellen Bemühungen leisteten schließlich zwei Mennonitengruppen direkte Unterstützung für Juden, die während der letzten Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg in die Niederlande geflohen waren. In beiden Fällen arbeiteten diese Gruppen eng mit dem interkonfessionellen *Protestantsch Hulpcomité voor Uitgewekenen om Ras en Geloof* (Protestantisches Hilfskomitee für Rasse- und Glaubensflüchtlinge) zusammen, das in verschiedenen Zusammensetzungen seit 1936 existierte. Dieses Komitee stellte Hilfsmittel und Unterkünfte für Juden und Christen jüdischer Herkunft bereit. Es unterstützte auch deutsche Flüchtlinge, die durch eine offizielle Einladung in die Niederlande kamen oder illegal die Grenze überschritten hatten. Die holländischen Mennoniten unterstützten diese Arbeit im wesentlichen entweder durch finanzielle Zuwendungen oder durch Naturalienspenden. Ein besonde-

rer Beitrag war die Bereitstellung ihrer Konferenzzentren und Ferienheime (Bruderschaftsheime) für kurzzeitige jüdische Flüchtlingsunterkünfte. Zu diesen Unterkünften gehörten Schoorl (in der Nähe von Alkmaar), Fredesheim bei Steenwijk, Bilthoven (in der Nähe von Utrecht) und Elspeet.

Dieser Aufsatz basiert auf den Resultaten meines kürzlich erschienen Buches »*Bloembollen*« voor Westerbork (»Blumenzwiebeln« für Westerbork), ergänzt durch einige neuerdings entdeckte Quellen. Er ist ein kleiner Beitrag zur größeren Geschichte der holländisch-mennonitischen Reaktion auf den Zweiten Weltkrieg, deren Darstellung jetzt umso dringlicher ist, da bald nicht mehr auf die Erinnerungen von Zeitzeugen zurückgegriffen werden kann. Dieser Aufsatz will in erster Linie den Focus nicht auf jene Aktionen richten, bei denen von engagierten Mitgliedern der mennonitischen Gemeinden in Koog-Zaandijk, Zaandam, Westzaan und Wormer/Jisp ungefähr 60 bis 100 judenchristlichen Flüchtlingsfamilien geholfen wurde.³ Auch einzelne Personen wie Cor Inja, Jacob ter Meulen, Abraham Mulder und Vorstandsmitglieder vom *Algemeene Commissie voor Buitenlandsche Nooden* (Allgemeines Komitee für Nothilfe im Ausland) wie beispielsweise T. O. Hylkema waren bei dieser Hilfe beteiligt. Dahingegen wollen wir uns in erster Linie auf eine weitere mennonitische Hilfsinitiative konzentrieren, die einer Gruppe von fast vierzig Flüchtlingskindern aus Deutschland und Österreich galt.

Infolge der Reichskristallnacht im Herbst 1938 begann die britische Regierung, ihre strikten Aufnahmebedingungen für Flüchtlinge zu lockern. Einige ausgewählte Gruppen, besonders Kinder, konnten jetzt in den Besitz eines Visums gelangen. Diese Entscheidung führte zu einem Exodus vorwiegend jüdischer Kinder aus einer ganzen Reihe von europäischen Städten wie Prag, Berlin oder Wien. Tausende von Kindern waren ohne elterliche Begleitung – die Eltern waren manchmal schon in Konzentrationslagern inhaftiert – aus Deutschland entkommen.⁴ Diese große Hilfsinitiative, die später unter dem Begriff Kindertransporte bekannt war, wurde von vielen Einzelpersonlichkeiten und einigen jüdischen und christlichen Organisationen getragen. Bei den christlichen Organisationen muß vor allem das *Quaker International Center* genannt werden, gefolgt von der *Schwedischen Israelmission* in Wien und dem *Büro Pfarrer Grüber* in Berlin. Alle drei Hilfsorganisationen spielten eine Schlüsselrolle in der Geschichte jener jüdischen Kinder, auf die jetzt näher eingegangen werden soll.

Die Kindertransporte von 1938–1940

Aufgrund der Probleme, die nach dem Ersten Weltkrieg zu bewältigen waren, hatten britische und amerikanische Quäker in Großstädten wie Frankfurt am

Main, Berlin und Wien Niederlassungen gegründet, die eng mit deutschen Quäkern zusammenarbeiteten. Diese Quäker spielten eine herausragende Rolle dabei, jüdischen Flüchtlingen, Erwachsenen und Kindern, eine rettende Aufnahme in Großbritannien und anderswo zu ermöglichen.⁵ 1922 gründete die Schwedische Lutherische Kirche in Wien die *Schwedische Israelmission*. Die Niederlassung hatte ihren Sitz in einem Wiener Bezirk mit einer ärmeren jüdischen Bevölkerung. Die Israelmission bot dort sowohl den einheimischen als auch den in Folge des Krieges in die Stadt geströmten Ostjuden soziale und wirtschaftliche Hilfe an. Von 1938 bis zum Sommer 1941 richtete die Mission ihr Augenmerk ganz auf jene Menschen, die der Bedrohung durch den Nationalsozialismus entrinnen wollten. Sie half ungefähr 3000 Juden und Christen jüdischer Herkunft, in sichere Länder zu emigrieren.⁶ Weil Schweden während des Krieges neutral geblieben war, konnten Pastoren, die mit diplomatischen Pässen ausgestattet waren, diese Hilfsaktionen koordinieren. In Berlin hatte Pastor Heinrich Grüber die *Hilfsstelle für nichtarische Christen*, auch bekannt als *Büro Pfarrer Grüber*, errichtet. Grübers Mutter war Holländerin, und er hatte eine zeitlang in Utrecht studiert. Grüber war von 1936 bis zur Inhaftierung durch die Nazis im November 1940 Pfarrer der holländischsprachigen Gemeinde in Berlin. Dank seiner risikoreichen Hilfe schafften es über 1100 nichtarische Christen, in die zunächst sicheren Niederlande zu gelangen. Seine Hilfe schloß auch politische Aktivisten und Intellektuelle ein. Im November 1938, drei Wochen nach der Reichskristallnacht, besuchte der Mennonitenpastor T. O. Hylkema mit zwei weiteren Repräsentanten des *Protestantsch Hulpcomité* (Protestantisches Hilfskomitee) Pastor Grüber und das Quäker-Zentrum in Berlin, um mit ihnen über die wachsende Gefahr für jüdische Menschen zu sprechen. Sie berieten auch über Möglichkeiten einer Auswanderung in sichere Länder.⁷

In den Niederlanden gründete Truus Wijsmuller-Meijer (1896–1978) ein spezielles Kinder-Komitee, das die Kindertransporte in Länder, die nicht von den Nazis beherrscht waren, unterstützte. Wijsmuller-Meijer war die Tochter eines Amsterdamer Bankiers und selbst mit einem bekannten Bankier verheiratet. Sie war schon sozial engagiert gewesen, als sie 1938 eine Organisation gründete, die jüdische Kinder aus Deutschland oder Österreich in Sicherheit brachte. Wijsmuller-Meijer begleitete selbst etliche Kindertransporte. Sie verhandelte persönlich mit Adolf Eichmann über die rettende Ausreise von mehreren hundert Kindern. Eichmann war ab 1938 in Wien Leiter der sogenannten Zentralstelle für jüdische Auswanderung geworden.⁸ Zu ihren zahlreichen Mitarbeiterinnen zählten Mies Boissevain-van Lennep⁹ und Anna Maria Cosquino de Bussy-van der Lelie¹⁰, die beide der Amsterda-

mer Mennonitengemeinde angehörten. Während des Krieges waren Mies Boissevain und ihre Familie mit anderen Amsterdamer Mennoniten Mitglieder einer Widerstandgruppe, die CS-6 genannt wurde.¹¹

Mehrere Quellen belegen, daß es Wijsmuller-Meijers Organisation in Zusammenarbeit mit den Quäkern, der *Schwedischen Mission* und dem *Büro Pfar- rer Grüber* gelang, nahezu 10 000 Kinder in Sicherheit zu bringen. Innerhalb von nahezu eineinhalb Jahren verließ wöchentlich ein Zug mit 150 Kindern Deutschland oder Österreich. Mehrere Frauen aus dem Kinderkomitee begleiteten die Kinder sehr diskret auf ihrer Fahrt, daß diese es oft nicht merkten.¹² Die Mehrzahl von ihnen reiste direkt nach Hoek van Holland, einem Hafen in der Nähe von Rotterdam, um von dort mit der Fähre nach Harwich in England zu gelangen, wo sie von Vertretern jüdischer und christlicher Organisationen empfangen wurden.

Häufig hatten die Kinder ihr Haus verlassen, ohne eine Ahnung zu haben, was sie erwarten würde. Manche verblieben in den Niederlanden, weil ihre Eltern wünschten, sie in erreichbarer Nähe zu wissen. Manchmal war das endgültige Reiseziel bis zum letzten Moment des Abschieds von zuhause unklar. Olga Pollak zum Beispiel, deren Vater sowohl zur *Schwedischen Mission* als auch zu den Quäkern Kontakt hatte, dachte zunächst, daß sie der Kindertransport nach Schweden und von dort nach England bringen würde. Schließlich wurde sie in die Niederlande geschickt.¹³ Die neunjährige Ingelene Erlbaum, der zusammen mit Elfriede Hajek durch die Hilfe von Pastor Grüber die Flucht gelang, dachte zuerst, sie würde in einer Internatsschule landen.¹⁴ Alle diese Kinder, gleich ob sie, wie die Mehrheit, der jüdischen Religionsgemeinschaft angehörten oder nichtarische Katholiken oder Protestanten waren, wurden zuerst in die Quarantänestation *Beneden Heijplaat* gebracht. Dies war ein vorübergehendes Flüchtlingslager in der Nähe von Rotterdam. Dort wurden mehrere Hundert jüdischer Flüchtlinge untergebracht. Es war ein düsterer und rauher Ort und völlig ungeeignet für junge Kinder ohne Familien. Keine Erwachsenen kümmerten sich um sie, und es gab auch keine Möglichkeit, irgend eine Schule zu besuchen. In diesem Lager lebten streng orthodoxe Juden Seite an Seite mit liberalen Juden und Christen jüdischer Herkunft. Anselm Citron erinnert sich an die Dominanz orthodoxer Juden, »die vor jeder (koscheren) Mahlzeit ihre langatmigen hebräischen Gebete sangen«.¹⁵ Es war nicht überraschend, daß diese Situation Spannungen erzeugte. Luzia Kornthal, ein anderes Kind, mit dem holländische Mennoniten in Kontakt kamen, entsinnt sich: »Diese Wochen waren nicht sehr angenehm. Natürlich bekamen manche unter uns Heimweh. Es war ein ziemlich großes Lager mit einigen Hundert Leuten. Wir Kinder versuchten uns

mit Tischtennis und anderen Spielen zu zerstreuen. Hier wurden wir mit orthodoxen Juden bekannt, die uns, als sie erfuhren, daß wir getauft waren, wie Dreck betrachteten. Wir hatten keine Ahnung von jüdisch orthodoxen Bräuchen und mußten in der Küche helfen. Ab und zu machten wir einen Fehler, indem wir die falschen Teller in die koschere Küche brachten. Sie, das heißt die orthodoxen Juden, zertrümmerten vor unseren Augen die Teller und wir hatten die Scherben aufzulesen. Sie hatten kein freundliches Wort für uns übrig, nur Mißbilligung.«¹⁶

Die holländische Regierung versuchte in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, die an dem Kindertransport beteiligt waren, für alle diese Kinder ohne Begleitung Waisenhäuser oder Kinderheime zu finden. Die protestantischen und katholischen Kinder bildeten eine Minderheit, die oft nicht wußte, daß sie jüdischer Abstammung war. Im Auftrag der Regierung begann das *Protestantsch Hulpcomité voor Uitgewekenen om Ras en Geloof* nach gesonderten Unterkünften zu suchen, wo sie auch von geschulten Erwachsenen betreut werden könnten.¹⁷ In dieser Situation hatten die holländischen Mennoniten einiges anzubieten. Als Pastor Hylkema nach seinem Berliner Besuch Ende November 1938 von der alarmierenden Lage berichtete, diskutierten die Vorstände der *Gemeentedagbeweging* (Gemeindetagbewegung)¹⁸ und der Vorstand der kurz zuvor wiederbelebten *Algemeene Commissie voor Buitenlandse Nooden*¹⁹ die Möglichkeiten, einige mennonitische Konferenzzentren als vorübergehende Unterkünfte für die Kindergruppe anzubieten. Die *Gemeentedagbeweging* hatte die Zuständigkeit für mehrere Konferenzzentren. In einer gemeinsamen Aktion beschlossen die Vorstände, daß das Konferenzzentrum in Schoorl nahe Alkmaar von Familien und einzelnen Erwachsenen genutzt werden sollte, während Fredeshiem (»Haus des Friedens«) für Kinder bestimmt wurde. Niemand wußte, wie lange die Flüchtlinge zu bleiben hätten. Der örtliche Vorstand von Fredeshiem setzte den 1. Juli 1939 als Frist.²⁰ Da die Regierung bis zum 10. März noch keine endgültige Entscheidung getroffen hatte, blieb dem Vorstand nur kurze Zeit, um sich auf die Abreise der Kinder aus dem Flüchtlingslager nahe Rotterdam vorzubereiten. Dennoch, das Zentrum in Fredeshiem konnte bis zum Eintreffen der Kinder am 21. März 1939 in Ordnung gebracht werden. Der Kontrast war für die Kinder gewaltig: dort ein Ort der Verzweiflung und explosiver Atmosphäre und hier ein ruhiger, friedlicher Urlaubsort. Dies brachte auch Luzia Kornthal zum Ausdruck: »Wunderschön mitten im Wald gelegenen war dieser Platz für uns ein Ort der Wohltat, fast als ob wir von der Hölle in den Himmel gekommen wären. Wir hatten hier getrennte Schlafräume für Jungen und Mädchen. Wir waren zu zwölf in einem Schlafraum, jeder von uns hatte eine Art Kojе. Nach

der Massenunterkunft im Lager davor war es wunderbar, daß jeder von uns seine kleine Ecke für sich hatte, obwohl sie wirklich klein war.«²¹

Gleichzeitig litten Kinder immer noch unter den traumatischen Erfahrungen, die sie zuhause gemacht hatten. Einige von ihnen waren Zeugen der Nazibesatzung in Wien gewesen, der Hinrichtungen von Juden, der Militärparaden und der Schikanierung ihrer Eltern. Pastorin Lenie Leignes Bakhoven erinnerte sich später an die schrecklichen Geschichten, die ihr die Kinder während ihres Aufenthaltes in Fredeshiem erzählt hatten.²² »Du weißt es nicht«, hatten einige Jungen erzählt, »aber dort, wo wir wohnten, verübten die Nazis in einem Jahr drei Brandstiftungen. Wenn sie zu unserem Haus kamen, schlugen sie unseren Vater und nahmen ihn gefangen; und in meinem Haus raubten sie alles.«²³

Wer waren diese Kinder?

Die Namen aller neununddreißig Kinder, die ursprünglich zu dieser Gruppe gehörten, sind im Fredeshiemer Gästebuch eingetragen; erstmals am 21. März und dann noch einmal am 30. März 1939. Die Gruppe setzte sich aus siebenzehn Mädchen und zweiundzwanzig Jungen zusammen. Ihr Alter bei der Ankunft reichte von sechs bis zu 14 Jahren. Einige von ihnen kamen aus Wien, andere aus Berlin, Köln, Hamburg und Süddeutschland. In fünf Fällen gehörten zwei oder sogar drei Kinder derselben Familie an. Einige der Kinder hatten zwei jüdische Eltern, andere nur einen jüdischen Elternteil.

Während ihres Aufenthaltes setzten die Kinder den Briefkontakt mit ihren Eltern fort, obwohl dies nach Kriegsausbruch am 10. Mai 1940 sehr viel schwieriger geworden war. Auch Eltern konnten Briefe senden, die ihren heimwehkranken Kindern willkommenen Trost spendeten. Einigen Eltern gelang es sogar, ihre Kinder zu besuchen, obwohl dies durch die strengen Vorschriften der Regierung sehr schwierig geworden war. Ziemlich viele Briefe, die Eltern zwischen Juni 1939 und Juni 1940 an die Heimleitung schrieben, sind im Archiv noch erhalten.²⁴ Aus all diesen Briefen spricht Verzweiflung, Angst und die schwindende Hoffnung auf eine Wiedervereinigung. Die Mutter von Berti Fallmann, der die Flucht nach England gelungen war, schrieb zum Beispiel aus Lancashire an die Heimleiterin in Fredeshiem: »Sie können kein besseres Werk tun als mir zu helfen, unsern Buben bald nach England zu bringen.«²⁵ Einige Kinder wie Katharina und Johann Weiss, Edith Josephovicz und Anna Leo erhielten eine Einreiseerlaubnis nach England, aber erst nach großen diplomatischen Anstrengungen und finanziellen Garantien, die ihre Familien zur Verfügung gestellt hatten.²⁶ Andere Kinder waren nicht so glücklich gestellt. Marianne Glogau gelang es nie zu emigrie-



Pastorin Lenie Leignes Bakhoven, ca. 1940

Mit freundlicher Genehmigung der Mennonitengemeinde Borne

ren, während ihre Schwester Lisbeth, die nicht Mitglied dieser Kindergruppe war, aus Wien entkommen konnte. Die finanziellen Möglichkeiten ihrer Familie waren einfach nicht ausreichend, um eine Überfahrt für beide Kinder zu garantieren.²⁷ Möglicherweise kehrte Marianne im Sommer 1940 nach Wien zurück. Weder sie noch ihre Eltern überlebten den Holocaust. Einige Eltern in Deutschland und Österreich drückten ihre Hoffnung aus, bald wieder mit ihren Kindern vereint zu sein. Andere jedoch verstanden sehr gut, daß dies gefährlich sein würde. Die Eltern von Kurt Kren erkannten die Möglichkeit, daß es für ihren Sohn nötig wäre, bei Gasteltern in den Niederlanden zu leben: »Als Eltern sind wir in diesem Moment unfähig, angemessen unsere Gefühle ausdrücken zu können und wir wissen nicht, ob wir über diese Möglichkeit jubeln sollten oder nicht. Wir können nur hoffen und beten, daß der allmächtige Gott sich darum kümmern möge, daß unser Kind zu guten Leuten kommt.«²⁸ Mittlerweile versuchten die Eltern von Ingelene Erlbaum vergeblich, ihre Emigration nach Palästina zu ermöglichen. Ingelene überlebte den Krieg in Dokkum/Friesland.²⁹

Fredeshiem und Johanneshof

Über den Aufenthalt der Kinder in Fredeshiem vom 21. März bis Ende Juni 1939 wissen wir nicht viel. In den ersten sechs Wochen war Lenie Leignes Bakhoven, eine junge und tatkräftige mennonitische Pastorin, mit für die Gruppe verantwortlich. Einige andere Personen halfen ihr dabei. Leignes Bakhoven fuhr damit fort, den Kindern ein intensives Gefühl von Liebe, Sicherheit und Gemeinschaft zu vermitteln. Bei ihr lernten sie Lieder, die in holländischen Jugendfreizeiten gesungen wurden und sie hielt mit der Gruppe Andachten. Sie unternahm mit ihnen Wanderungen in die umliegenden Wälder und tröstete sie in vielfältiger Hinsicht.³⁰ Nachdem Leignes Bakhoven gegangen war, um ihre eigentlichen Gemeindeverpflichtungen wieder aufzunehmen, kam ihre Nachfolgerin Johanna van der Slooten, eine mennonitische Pastorin, die teilweise jüdische Vorfahren hatte.³¹ Übrigens hatten mehrere Mitglieder der doopsgezinde Gemeinschaft jüdische Verwandte. Diejenigen, die nach den deutschen Rassegesetzen als Volljuden galten, waren natürlich in diesen Jahren in besonders großer Gefahr und einige von ihnen wurden in Vernichtungslagern ermordet.³²

Da den Kindern der Schulbesuch nicht erlaubt wurde, unterrichteten sie mehrere freiwillige Lehrer. Dafür wurden die Kinder in drei Altersgruppen eingeteilt. Zehn Kinder bekamen Grundschulunterricht, sieben lernten den Stoff der Mittelstufe und der Rest wurde auf Oberstufenniveau unterrichtet.³³ Einige bekamen sogar Nachhilfe in Latein und Griechisch. Als sie nach dem

Sommer in eine andere Unterkunft in Dieren gebracht wurden, stellte sich heraus, daß ihnen dieser Unterricht den Besuch einer holländischen Schule mit sprachlichem Schwerpunkt ermöglicht hatte. Von dort schrieb voller Stolz Hansjürgen Heide, einer der Jungen, eine Postkarte in fast perfektem Holländisch an Rico Oosten, seinen ehemaligen Lehrer in Fredeshiem: »Wir sind sehr traurig, daß Sie uns verlassen haben. Wie geht es Ihrem Bruder und Ihrer Schwester und vor allem Ihrer Mutter? Der Lehrer in der M.U.L.O. ist sehr zufrieden. Wir alle schulden dies Ihnen. Vor drei Tage mußten wir eine Klassenarbeit im Fach Holländisch schreiben und ich machte nur 8 Fehler. Ich hoffe, daß Sie mir auch bald schreiben werden.«³⁴ Ein anderer Brief war an Frau W. H. Vos-Kielstra gerichtet. Katharina Weis, der die Emigration nach England erlaubt worden war, hatte ihn geschrieben.³⁵ Er beweist ebenfalls eine große Gewandtheit in der holländischen Sprache. Diese Sprachbeherrschung war während des Krieges für die Kinder eine große Hilfe, um sich bei Kontrollen durch deutsche Soldaten nicht selbst zu verraten.

Eindrücke vom Aufenthalt der Kinder in Fredeshiem und Johanneshof haben zwei Fotoalben bewahrt. Sie zeigen die Kinder in verschiedenen Situationen wie beim Kartoffelschälen, bei gemeinsamen Spielen, beim Ausflug an einen See beim nahegelegenen Giethoorn und bei anderen Aktivitäten.³⁶ Sie machen den Eindruck einer großen und sorgenfreien Familie.

Die Gruppe mußte Ende Juni verlegt werden, weil der Vorstand von Fredeshiem das Zentrum zurückverlangte, um es während der Urlaubszeit seinen regulären Gästen anbieten zu können. Die Lösung wurde mit dem Johanneshof gefunden, einem Kinderheim in Dieren, nicht weit von Arnhem und Zutphen entfernt. Das Heim gehörte einer Organisation von Freimaurern in Den Haag. Es ist nicht mehr genau bekannt, wie der Kontakt zustande gekommen war. Wahrscheinlich ist er mit Unterstützung holländischer Mennoniten, die den Freimaurern angehörten, hergestellt worden. Da das Budget des *Protestantsch Hulpcomité* aufgebraucht war, übernahmen die holländischen Mennoniten die Miete und Unterhaltskosten für ein Jahr.³⁷ Es stellte sich heraus, daß der Johanneshof für die Gruppe eine sehr gute Einrichtung war. Die Anfangsprobleme mit den lokalen Behörden, die zuerst die Übernahme des Schulgeldes für die Kinder verweigert hatten, konnten gelöst werden.³⁸ Die jüngeren Kinder gingen in die Dorfschule von Dieren. Die älteren fuhren mit dem Rad oder dem Bus zu verschiedenen Schulen in größeren Städten wie Zutphen und Arnhem. Zu Beginn lag die Leitung in der Hand des Lehrers Bart Heeg und von Tine Du Croix-Boersma.³⁹ Im Herbst 1939 übernahm Frau W. H. Vos-Kielstra die Leitung. Sie hat diese Gruppe bis zur Schließung des Heimes durch die Deutschen im August 1940 betreut.



Die Gruppe von Kindern mit ihren Leitern in Fredeshiem bei Steenwijk, April 1939
 Mit freundlicher Genehmigung des Archivs Fredeshiem, Gemeentearchief Steenwijkerwold

Die politische Situation wurde in der Zwischenzeit immer angespannter. Der kontinuierliche Strom jüdischer Flüchtlinge zeigte, wie sehr jüdisches Leben in Deutschland in Gefahr war. Viele Menschen realisierten nun, daß es nur noch eine Frage der Zeit wäre, daß die Deutschen in die Niederlande einmarschieren würden. In der Tat geschah dies dann am 10. Mai 1940. In ahnender Voraussicht versuchte die Leitung der Kinder, ihnen Ausweise zu beschaffen, die sie als »arisch« kennzeichnen würden. Dabei wurden Hinweise auf jüdische Vornamen wie Sarah oder Israel vermieden.⁴⁰ Der Vater von Erika Singer schrieb aus Nüttermoor in Ostfriesland (Deutschland) einen besorgten Brief. Er hatte gehört, daß seine Tochter einen »Judenpaß« bekommen sollte. »Mein Kind ist in erster Generation »Halbjüdin«, Kind christlicher Eltern und protestantisch getauft. Nach Angaben ihrer Mutter, die als arisch gilt (mit zwei arischen und zwei jüdischen Großeltern) sollte unsere Tochter den Bestimmungen gemäß einen Arierausweis bekommen.«⁴¹ Andere Eltern waren in gleicher Weise über die Zukunft ihrer Kinder besorgt. Was würde geschehen, wenn Deutschland die Niederlande besetzte? Könnten sie dort sicher weiterleben oder wären sie Gefahren ausgesetzt, ähnlich denen ihrer Eltern in Deutschland?

Einerseits mußten in einer solchen Situation von Du Croix und später von Vos enorme Korrespondenzen bewältigt und notwendige Absprachen getroffen werden. Andererseits war mit den Vorständen des *Algemeene Commissie voor Buitenlandsche Nooden* und des *Protestantsch Hulpcomité*, lokalen Behör-

den und den Ministerialbeamten im Innenministerium in Den Haag zu verhandeln. Eines der zahlreichen Dokumente erwähnt am Rande, daß Frau Vos die Schwester des Gouverneurs von Surinam (Südamerika) gewesen war. Dies erwies sich mit Sicherheit als hilfreich.⁴² Außerdem mußten viele praktische Dinge gelöst werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die unmittelbare Kriegsgefahr bedeutete, die Unterkunft bombensicher zu machen. Die Kinder mußten ebenfalls lernen, wie sie sich im Falle eines Bombenangriffs oder eines ausbrechenden Feuers zu verhalten hätten; freiwillige Feuerwehrleute wurden ausgesucht und trainiert.

Der Ausbruch des Krieges am 10. Mai 1940

Am frühen Morgen des 10. Mai 1940 hörten die Kinder Flugzeuglärm, Schüsse und Bombeneinschläge. Vos informierte die Gruppe, daß der Krieg begonnen hätte und Deutschland in die Niederlande eingedrungen wäre. »Wir hatten so schnell wie möglich aufzustehen«, schrieb eines der Kinder an seine Eltern, »und unseren Rucksack, den wir zwei Tage zuvor erhalten hatten, mit Kleidern zu packen. Ich hätte nie geglaubt, daß alle gefaßt reagierten, nirgendwo brach Panik aus. Ich mußte auf einen kleinen Jungen aufpassen [...] Den Allerkleinsten hatte man gesagt, es war eine Luftschutzübung.«⁴³ Die ganze Gruppe wurde ins Dorf Loenen evakuiert. Es lag ungefähr elf Kilometer nördlich. Vos erinnerte sich später in einem Bericht: »Am Freitagmorgen (10. Mai), gegen 6.30 Uhr in der Frühe wurden die Kinder nach Loenen evakuiert, wo wir bis Sonntagnachmittag blieben.« Als sie nach Dieren zurückkamen, fanden sie das Heim unversehrt vor. Nur einige Fensterscheiben waren zu Bruch gegangen und Munition, die von niederländischen Soldaten zurückgelassen worden war, lag herum.⁴⁴ Einige Tage später betraten deutsche Soldaten die Unterkunft der Kinder, die zuvor dringend ermahnt worden waren, auf keinen Fall Deutsch zu sprechen. Glücklicherweise hatten die Deutschen keine Ahnung von ihrem jüdischen Hintergrund.⁴⁵

Vos unternahm mühsamste Anstrengungen, um nach Emigrationsmöglichkeiten Ausschau zu halten. Viele Konsulatsbesuche waren dafür nötig. Unglücklicherweise wurde bald klar, daß das Heim geschlossen werden mußte. Die Situation der Juden in den Niederlanden war nun genauso schlimm wie in Deutschland. Die Kinder im Johanneshof mußten nun entweder zurück nach Hause geschickt oder auf Gastfamilien verteilt werden. Auf Anraten des Ministerialdirektors im Innenministerium verschickte die Leitung der Gruppe Briefe an alle Eltern, um herauszufinden, wofür sie sich entscheiden würden. Einige Eltern setzten ihre Hoffnung immer noch darauf, daß eine Emigration nach England oder in ein anderes Land möglich wäre,

was sich letztlich als eine vergebliche Hoffnung herausstellte. Einige Eltern schickten sorgenvolle Briefe aus Deutschland und Wien. Luzia Kornthals Mutter schrieb am 14. Juni 1940: »... macht die neue Situation eine andere Unterkunft nötig, muß der Unterricht für die Kinder geändert werden. Sollten die Kinder zu ihren Familien zurückkommen? Bitte haben Sie Verständnis, aber ich bin außerordentlich besorgt um die Zukunft meines Kindes.«⁴⁶ Knapp zwei Wochen später schrieb Erika Singers Mutter aus Wien: »Bitte behalten Sie Erika, wenn immer möglich, dort, wo sie ist. Es ist nicht nötig, daß sie mit all den unangenehmen Dingen, die hier passieren, in Berührung kommt.«⁴⁷ Karl-Heinz Reichels Vater schickte aus Berlin eine Nachricht, in der er darum bat, seinen Sohn nicht nach Berlin zurückkommen zu lassen. Der Vater war arbeitsunfähig und das Problem der rassischen Zuordnung der Mutter sei noch nicht geklärt.⁴⁸ Demgegenüber drängte der Vater des 14jährigen Theodor Kanitzer darauf, daß sein Kind »so schnell wie möglich nach Wien zurück geschickt werden solle«.⁴⁹ Kanitzer fuhr in der Tat mit dem Zug nach Wien zurück und überlebte den Krieg.

Zu guter Letzt fanden sich innerhalb weniger Tage mennonitische und andere Gastfamilien, in denen 25 Kinder aufgenommen werden konnten. An dieser Stelle sollte an die Bemühungen von mindestens fünf Pastorinnen – drei Mennonitinnen und zwei, die der remonstrantischen Bruderschaft angehörten – erinnert werden.⁵⁰ Viele der Remonstranten waren wie die meisten holländischen Doopsgezinden liberal eingestellte Christen, die aus diesem Grund auch zur Kooperation bereit waren. Schon vor dem Zweiten Weltkrieg waren diese beiden Kirchengemeinschaften die einzigen, die Pastorinnen angestellt hatten, und die kleine Gruppe unverheirateter Pastorinnen kannte sich gegenseitig gut. Andere wie zum Beispiel Adrianus Pieter van de Water, ein mennonitischer Pastor und Mitglied des *Algemeene Commissie voor Buitenlandsche Nooden* setzten sich stark dafür ein, den Kindern bei der Suche nach einer geeigneten Unterbringung zu helfen. Bis Ende August 1940 wurden für alle zurückgebliebenen Kinder Gastfamilien gefunden. Dies markiert zugleich das Ende eines glücklichen »Familienlebens«, das die Gruppe in Fredeshiem und Dieren erfahren hatte. Von diesem Zeitpunkt an mußten die Kinder als Individuen und häufig versteckt gehalten in Familien leben, die ihnen fremd waren. Das Leben als solches wurde für sie nun unendlich schwieriger.

Das Schicksal der Kinder während des Weltkriegs

Es ist unmöglich gewesen, die Spur aller Kinder, die mit großem Aufwand umgesiedelt wurden, zu verfolgen. Dennoch sind einige Informationen über die meisten Kinder erhalten geblieben.⁵¹ Einige Beispiele sollen die gesamte

Geschichte umreißen. Luzia Kornthal fand zuerst befristeten Unterschlupf bei einer Arztfamilie in Terwolde in der Nähe von Deventer. Anfangs konnte sie dort die Schule besuchen. Und da erhielt sie die traurige Nachricht, daß einige ihrer in Wien zurückgebliebenen Familienmitglieder – Tanten und Großeltern eingeschlossen – in ein Vernichtungslager nach Polen abtransportiert und dort ermordet worden waren. Das gleiche Schicksal ereilte später ihren Vater. Ab Mai 1942 wurden alle holländischen Juden gezwungen, den Judenstern zu tragen, und jüdischen Kindern war der Schulbesuch untersagt. Nichtjuden war verboten, jüdische Menschen in ihrem Haus zu beherbergen. Einige Monate später begannen die Nazis, in den Niederlanden lebende Juden in das Konzentrationslager Westerbork zu bringen, um sie von dort in die Vernichtungslager nach Deutschland oder sonstwohin zu transportieren. Luzia mußte Terwolde verlassen, weil die Nazis dieser protestantischen Arztfamilie nicht länger erlaubten, ein jüdisches Kind bei sich wohnen zu lassen. Weil sie getauft war, hatte sie vorläufig noch einen Sonderstatus. Anfänglich zog Luzia mit einigen jüdischen Familien in die Nachbarschaft um, bis sie entweder deportiert wurden oder untertauchen konnten. Luzia bekam mit Hilfe einer Widerstandsgruppe einen gefälschten Personalausweis. Jakob Kalma⁵², ein reformierter Pastor, brachte sie dann nach Hegebeintum, einem kleinen Dorf in Friesland. Eine reformierte Bauernfamilie gewährte ihr bis zum Kriegsende Unterschlupf. Ein Schulbesuch war für sie unmöglich. Wenn gelegentlich deutsche Soldaten auftauchten, war Luzia gezwungen, sich in der Scheune unter Heuballen zu verstecken. Nach dem Ende des Krieges im Mai 1945 war es Luzia möglich, ihre Ausbildung fortzusetzen. Diese befähigte sie dann, bis zu ihrer Heirat in einem lutherischen Waisenhaus in Amsterdam zu arbeiten. Luzia Peelen-Kornthal wohnte danach weiterhin in Amsterdam.

Olga (Olly) Pollak widerfuhr während des Krieges ein geringfügig leichteres Schicksal. Aber auch ihre Lebensumstände waren aufreibend genug. Unmittelbar nachdem die Suche nach Gasteltern begonnen hatte, schrieb die menonitische Pastorin Lenie Leignes Bakhoven einen Brief, in dem sie zu verstehen gab, daß Olga zusammen mit Erika Singer mit ihr in Borne leben könnten. Erika blieb zunächst bei einer Familie in Beetsterzwaag in Friesland. Im Januar 1941 kam sie dann mit Olga zusammen. Beide lebten bis Kriegsende in dem großen Pfarrhaus. Eine jüdische Frau namens Menko war mit ihrer Tochter auf dem Speicher desselben Hauses versteckt und andere, die nach einem vorübergehenden Unterschlupf suchten, fanden dort ebenfalls eine Zuflucht. Gelegentlich besetzten deutsche Offiziere einen Raum im Erdgeschoß, ohne die im Obergeschoß versteckten Gäste zu bemerken. Manchmal besuchten ein oder zwei holländische Kollaborateure den von Leignes

Bakhoven geleiteten Gottesdienst. Nach Olga Pollaks Angaben verstand sie es, bei der Auslegung gewisser Bibelstellen versteckte Anspielungen zu machen und ihre Predigten enthielten für die, die Ohren hatten zu hören, klare Botschaften. Viele niederländische Pastoren kritisierten in jenen Tagen auf ähnliche Weise das Naziregime. Leignes Bakhoven war sich der Gefahr, in der sie sich befand, bewußt und sie hielt für den Fall, daß sie fliehen mußte, immer einen kleinen gepackten Koffer bereit.⁵³ Olgas Mutter, die schon 1938 verstarb, war Jüdin und ihr in Wien zurückgebliebener Vater Halbjude. Dies machte sie nach den Rassegesetzen der Nazis zur Volljüdin. Dennoch gab sie sich in Borne immer als Halbjüdin aus. Später schrieb sie: »Niemand entdeckte, daß dies nicht der Wahrheit entsprach. Ich kam von Wien hierher, war als Kind dort getauft worden und deshalb lief ich völlig frei umher wie jede andere Person ohne den gelben Stern. Ich war in der Lage, die gymnasiale Oberstufe in Hengelo zu besuchen und absolvierte die letzten Prüfungen 1944.«⁵⁴ Erika Singers Weg verlief ähnlich. Obwohl einer ihrer Klassenkameraden der Sohn einer pronazistischen Familie war, wurde Olga in der Schule niemals drangsaliert. Glücklicherweise konnte sie während des Krieges Briefe an ihren Vater schicken und von ihm Briefe empfangen. 1949 gelang es ihr endlich, nach Wien zu reisen, um mit ihrem Vater nach einer neunjährigen Trennung wieder zusammenzukommen. In der Zwischenzeit wurde Olga Krankenschwester, heiratete einen jungen Mennoniten und zog später mit ihm und ihren Kindern in die USA, wo sie heute noch lebt. Allerdings war ihr bewußt geworden, daß ihre Mutter, falls sie 1940 noch gelebt hätte, und ihre ganze Familie möglicherweise in ein Vernichtungslager abtransportiert worden wären.⁵⁵ Und wäre sie selbst in Wien geblieben, hätte man sie entweder mitsamt ihrer Familie in ein Vernichtungslager geschickt, oder die Nazibehörden hätten nachträglich sehr schnell ihre völlige jüdische Abstammung entdeckt.

Anselm Citron blieb bei einer Familie in Zutphen und später in Dordrecht. Dort war er in der Lage, die höhere Schule zu besuchen. Als der Krieg ausbrach, baten ihn seine Eltern, nach Hause zu kommen, was er aber ablehnte. Weil ihm als Halbjude in Deutschland möglicherweise die Abiturzulassung verweigert worden wäre, entschied er sich, in den Niederlanden zu bleiben. »In den Niederlanden«, schrieb er, »war ich ein Kraut (mof)⁵⁶, aber meine Freunde hatten gesagt, ich gehöre zu den Guten, und auf diese Weise war ich akzeptiert.«⁵⁷ Während der Ferien verbrachte er oft seine Zeit bei Lenie Leignes Bakhoven in Borne. Als dort die deutsche Armee 1944 eine Razzia machte, um – was sie häufig und in vielen Orten tat – Männer zur Fabrikarbeit in Deutschland zu zwingen, wurde er zufällig geschnappt und nach Deutschland gebracht. Man zwang ihn zum Arbeitseinsatz. Offensichtlich

wurde sein jüdischer Hintergrund nicht erkannt. In Deutschland gelang ihm dann die Flucht und die Rückkehr zum väterlichen Haus in Freiburg. Anselm Citron wurde später Professor für Nuklearphysik an der Technischen Universität Karlsruhe.

Im Gegensatz dazu war das Schicksal der drei Pick-Kinder – Vera, Dolly Carmen und ihres Zwillingbruders Herbert – sehr viel tragischer. Als der Johanneshof geschlossen werden mußte, blieb die 14jährige Vera bei einer Familie in Lochem nicht weit von Dieren entfernt. Die damals siebenjährigen Zwillinge brachte man in einem Waisenhaus unter, das der Mennonitengemeinde von Haarlem gehörte. Doch im September 1940 schrieben die Eltern aus Wien, daß die Kinder zu ihnen zurückkommen sollten. Am 5. Oktober fuhren die drei Kinder ohne Begleitung mit dem Zug über Berlin nach Wien.⁵⁸ Wenige Monate später, am 5. März 1941, wurde die ganze Familie Pick⁵⁹ mit 990 anderen Juden aus Wien per Zug nach Modliborzyce deportiert. In dieser kleinen Stadt, etwa acht Kilometer westlich von Janow Lubelski im Distrikt Lublin, wurden Tausende Juden aus Deutschland, Österreich und Polen gewaltsam in ein Ghetto gesperrt. Erstaunlicherweise konnte Vera mehrere herzzerreißende Briefe an Luzia Kornthal schicken, die damals noch in Terwolde bei Deventer wohnte. Unterstützt von ihrer Gastfamilie konnte Luzia Lebensmittelpakete und Briefe ins Ghetto schicken, die tatsächlich vollständig ankamen. Der Vater von Luzia war im gleichen Ghetto. Die vier Briefe Veras offenbaren die tiefe Traurigkeit und Angst, die jüdische Menschen in jenen Tagen befallen hatte: »Wir leben hier wie in einem Hexenkes[s]el, vorstellen könnt ihr euch das alles bei Gott nicht. Schildern kann ich das zumindestens auch nicht, da muß schon ein Schriftsteller her! Aber glaubt mir, der Jude in Polen ist wert daß man ihn verachtet. Ja das sage ich. Hier in Modliborzyce (das heist [heißt] Jüdisch übersetzt Bete zu Gott) gibt es in der Stadt 75 % Häuser (Ruinen) und 25 % Schuppen. Dreckhöhlen mit Stroh bedeckt, Fenster, die vor Dreck brechen und Menschen, die in Lumpen gehüllt (wenn sie ein Feigenblatt vor hätten möchten die appetitlicher ausschauen), in Fetzen herum laufen. Natürlich sind da Kopf[-], Körper[-] und Gewandläuse.«⁶⁰

In diesem ganzen Elend schien das Schicksal der getauften Juden das allerschlimmste gewesen zu sein. Man nannte sie Geschmatte, was im Jiddischen eine stark abwertende Bedeutung hat. Einige Zeilen in einem der Briefe bringen ihre Verbitterung zum Ausdruck: »Wer hier Geschmatte ist kann nur unter Lebensgefahr auf die Straße gehen. Wir sind hier nicht als Evangelisch gemeldet da wir sechs Personen sind die leben wollen so weit es geht!« In ihrem letzten Brief, datiert am 6. Juni 1942, schrieb Vera: »Du kannst dir gar nicht vor-



Vera Pick

*Aus einem Photoalbum, das ursprünglich Rico Oosten gehörte;
jetzt in der Mennonitenbibliothek,*

Bijzondere Collecties Universiteit van Amsterdam

stellen, wieviel du uns mit diesem Paket geholfen hast. Nur leider die Butter war nicht darin [...] Ich arbeite jetzt auf der Straße bei den Steinen. Zwar ist die Hitze kein Vergnügen aber man schläft wenigstens bei Nacht.«⁶¹

Am 8. Oktober 1942 wurden alle Juden dieses Ghettos ins Vernichtungslager Belzec gebracht, wo man sie ermordete.⁶²

Schlußbetrachtung

Alles in allem sind sechs Kinder aus der ursprünglichen Gruppe in der Shoah umgekommen. Einigen gelang, wie wir gesehen haben, vor Kriegsausbruch die Emigration. Unmittelbar vor oder nach dem 10. Mai 1940 kehrten einige nach Hause zurück und überlebten. Zu ihnen gehörten Ursula Pintus und ihr Bruder Werner, die beide nach Berlin zurückgegangen waren. Ursula mußte dort die Greueltaten, die die russische Armee bei der Eroberung dieser Stadt im April 1945 verübte, miterleben. Später kehrte sie in die Niederlande zurück.

Mehrere der Kinder blieben in den Niederlanden, fanden Arbeit und heirateten. Einige von ihnen blieben miteinander in Kontakt – sogar bis heute – einige hielten weiterhin die Verbindung zu ihren Gastfamilien. Im allgemei-

nen wollten sie jedoch – wie viele andere Opfer dieses grausamen Krieges – die schmerzliche Vergangenheit, in der die meisten von ihnen geliebte Menschen verloren hatten, hinter sich lassen. Sie wollten ein neues Leben beginnen. Olga Visser-Pollak ist dabei eine Ausnahme. Zusammen mit Anselm Citron und einigen anderen hielt sie solange wie möglich engen Kontakt mit Pastorin Lenie Leignes Bakhoven. Bakhoven besuchte sie und ihre Familie zweimal in den USA. Gemeinsam mit Anselm Citron und anderen ergriff Olga die Initiative, daß Cornelia (Lenie) Leignes Bakhoven in Israel mit dem Titel »Gerechte unter den Völkern« geehrt wurde. Dies ist dann posthum im Jahr 2000 durch die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem geschehen.

Anmerkungen

Abkürzungen

DB	Doopsgezinge Bijdragen
MGBL	Mennonitische Geschichtsblätter
MQR	The Mennoniten Quarterly Review

- * Alle G. Hoekema ist emeritierter außerordentlicher Professor der Vrije Universiteit Amsterdam. Viele Jahre lang lehrte er am Mennonitischen Seminar Amsterdam. Die Photographien wurden verwendet mit freundlicher Genehmigung des Fredeshiem Board, Archives Fredeshiem und des Gemeentearchiefs Steenwijkerwold. Dieser Aufsatz erschien erstmals unter dem Titel *Dutch Mennonites and German Jewish Refugee Children, 1938–1945* in MQR 87, 2013, S. 133–154. Wir danken den Herausgebern für die Erlaubnis, diesen Beitrag in deutscher Übersetzung zu veröffentlichen.
- 1 Rundschreiben des Justizministers C. M. J. F. Goseling an die Staatsanwaltschaften und andere Behörden. Goseling war zuständig für die illegal eingereisten Flüchtlinge. Einer Quelle zufolge spielte bei dieser Entscheidung die römisch-katholisch geprägte antijüdische Einstellung des Ministers eine Rolle. Dazu C. K. Berghuis, *Joodse vluchtelingen in Nederland, 1938–1940*, Documenten betreffende toelating, uitleiding en kampopname, Kampen 1990, S. 223.
- 2 Gerlof Homan, »We must and can stand firmly«, *Dutch Mennonites in World War II*, in: MQR 69, 1995, S. 7–36 [engl. Übersetzung des Aufsatzes *Nederlandse doopgezinden in de Tweede Wereldoorlog*, in: DB 21, 1995, S. 165–197]; s. a. Elisabeth I. T. Brussee-van der Zee, *Broederschap en nationaal-socialisme*, in: DB 11, 1985, S. 118–129; Gerlof Homan, *Een doopsgezinde gemeente in oorlogstijd: Zuid-Limburg, Heerlen*, in: DB 31, 2005, S. 263–276; Nine Treffers-Mesdag, *De doopsgezinde pastorie in Sneek onder de bezetting. Enige persoonlijke indrukken van de positie en de houding van doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog*, in: DB 24, 1998, S. 273–280; André J. du Croix, *Weerloos weerbaar; het verzet van dominee André du Croix (1910–1945)*, in: DB 31, 2005, S. 223–262 und Alle G. Hoekema, *Een oorlogsdagboek van een Haagse predikantsvrouw, 1940–1945*, in: DB 34, 2008, S. 105–126; Ann Keuning-Tichelaar und Lynn Kaplanian-Buller, *Passing on the Comfort: The War, the Quilts and the Women Who Made a Difference*, Intercourse, Pa., 2005.
- 3 Eine umfassende Darstellung des tragischen Schicksals dieser Flüchtlingsgruppe gibt Alle

- G. Hoekema, »Bloembollen« vor Westerbork. Hulp door Zaanse en andere doopsgezinden aan (protestants-) Joodse Duitse vluchtelingen in Nederland 1939–1945, Hilversum 2011. Diese Studie enthält auch die Protokolle jener Hilfsgruppe, die im Gebiet des Zaan (kleiner Fluß in Nordholland) tätig war. Bloembollen (Blumenzwiebeln) war in den Protokollen das Codewort für illegal erworbene Lebensmittel, die für jüdische Häftlinge ins Lager Westerbork gebracht wurden.
- 4 Siehe dazu www.kindertransport.org/history und www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005260.
 - 5 Vgl. Jennifer Taylor, The Missing Chapter: How the British Quakers helped to save the Jews of Germany and Austria from Nazi persecution, www.remember.org/unite-/quakers.htm. (9. Juni 2012).
 - 6 Vgl. Ulrich Trinks, Die schwedische Mission in der Seegasse, www.christenundjuden.org/artikel/geschichte/58-trinks-die-schwedische-mission-in-der-seegasse. (6.9. 2012). Nach der Machtübernahme durch die Deutschen in Österreich mußte die Schwedische Israelmission ihren Namen in Schwedische Mission ändern.
 - 7 Vgl. Alle G. Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 50.
 - 8 Siehe ihre Autobiographie *Geen tijd voor tranen*, Amsterdam o. J.
 - 9 Adrienne Minette Boissevain-van Lennep (1896–1965) war eine sehr bekannte Verfechterin der Frauenrechte. Sowohl ihr Ehemann Jan Boissevain (1895–1945) als auch ihre zwei ältesten Söhne Jan Karel (1920–1943) und Gideon Willem (1921–1943) starben wegen ihrer Tätigkeit in Widerstandsbewegungen. Sie und ihr Ehemann waren Mitglieder der Amsterdamer Mennonitengemeinde. Dazu Gerlof Homan, *Nederlandse Doopsgezinden* (wie Anm. 2), S. 183, und die Biographie von Els Meulendijks, *Heden-Verleden, blijmoedig gedragen: Mies Boissevain-van Lennep (1896–1965)*, Gouda 1994.
 - 10 Anna Maria le Cosquino de Bussy-van der Lelie (1888–1954). Sie selbst war möglicherweise nicht Mitglied einer Mennonitengemeinde, aber mit Sicherheit ihr Ehemann.
 - 11 Henriette Augusta Haak-van Eek und ihr Ehemann Jurrian Haak gehörten derselben Gruppe an. Beide starben in Konzentrationslagern, siehe Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 199.
 - 12 Luzia (Peelen-)Kornthal und Olga (Visser-)Pollak hatten wohl kaum, bevor der Zug die holländische Grenze passierte, die Begleitung durch diese namenlosen Frauen mitbekommen. Sie waren gemeinsam mit einem Zug angekommen, der Wien am 14. Februar 1939 verlassen hatte. Vera, Dolly Carmen und Herbert Pick waren im selben Zug.
 - 13 Diese Entscheidungen der Eltern wurden in erster Linie aufgrund der Möglichkeiten getroffen, die diesen Organisationen am zweckmäßigsten erschienen, um in Eile ein Kind aus dem Land zu bringen. Siehe dazu Alle G. Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 56 und der Hinweis in einer E-Mail von Mrs. Olga Visser-Pollak, 29. Oktober 2008.
 - 14 Gespräch des Autors mit Frau Ingelene de Jong Erlbaum am 25. Juli 2008.
 - 15 Anselm Citron in einem Brief vom 15. April 2008 an den Autor.
 - 16 Luzia Anna Peelen-Kornthal, *Herinneringen die blijven. Mijn jeugd in oorlogstijd*. Unveröffentlichtes Manuskript, Amsterdam 1993. Eine positive und verständnisvolle Sicht auf die orthodoxen Juden im mennonitischen broederschapshuis (Bruderschaftshaus) in Bilthoven gibt Nine Treffers-Mesdag, *De doopsgezinde pastorie* (wie Anm. 2), S. 273.
 - 17 In der Tat war eine festere Unterkunft für alle Bewohner dieser provisorischen Lager begehrt. Eine Anzahl von Konferenzhäusern, Waisenhäusern, leerstehenden Internaten und andere Unterkünfte wurden zur Verfügung gestellt. Letztendlich machte diese Dezentralisierung der Zufluchtsorte die Kontrolle durch die Regierung schwierig. Deshalb beab-

- sichtigte die Regierung, für die große Zahl der erwachsenen jüdischen Flüchtlinge ein einziges Flüchtlingslager zu bauen. Dies geschah im Oktober 1939 in der Nähe des Dorfes Westerbork in der östlichen Provinz Drenthe. Als Deutschland im Mai 1940 die Niederlande besetzte, wurde es ein Konzentrationslager und ab 1942 der Ort, von dem aus 100 000 holländische Juden in die Vernichtungslager im Osten transportiert wurden.
- 18 Die Gemeentedagbeweging, später auch Elspeetsche Vereeniging genannt, wurde 1917 von einigen jungen Pastoren, die mit der Spiritualität des Quäker-Zentrums in Woodbrooke/Birmingham (Großbritannien) in Berührung gekommen waren, gegründet. Dazu Alle G. Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 26–28.
 - 19 1710 beschlossen einige holländische Gemeinden, einen Fonds voor Buitenlandsche Nooden zu gründen. Er stellte 1758 seine Aktivitäten ein, lebte aber nach dem Ersten Weltkrieg als Generalkomitee wieder auf. In den 1930er Jahren ruhte er vorübergehend, wurde aber erneut aktiv, als 1937 die Hutterer des Rhönbruderhofes Hilfe brauchten, dazu Alle G. Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 34–36 und 49–50.
 - 20 Zu diesem Beschluß siehe Archiv Fredeshiem, in Gemeentearchief Steenwijkerland, Archive 95, Inv. Nr. 5. Hiemwar ist das friesische Wort für Vorstand. Obwohl Fredeshiem außerhalb der Provinz Friesland lag, gehörte es der friesischen Mennonitenschaft. Die Protokolle der Vorstandssitzungen während dieser Jahre wurden auf Friesisch geschrieben. Ab Juli 1939 wollte der Vorstand, daß das Haus seinen regulären Gästen zur Verfügung stehen sollte.
 - 21 Luzia Peelen-Kornthal, Herinneringen die blijven, Amsterdam 1993.
 - 22 Helena Cornelia Leignes Bakhoven (1910–1996) war Pastorin der Landgemeinde von Leermens-Loppersum in Groningen und von 1940–1947 der Mennonitengemeinde in Borne. Nach dem 2. Weltkrieg wurde sie das erste weibliche Vorstandsmitglied der A.D.S. (Allgemeine mennonitische Konferenz) und diente in anderen Gemeinden.
 - 23 So in einem anonymen Typoskript, das im Stadtarchiv von Borne aufbewahrt ist. Dieses Dokument ist eindeutig von Pastorin Lenie Leignes Bakhoven im Herbst 1939 verfaßt worden und diente ihr als Material für einen oder mehrere Vorträge in mennonitischen Gemeinden. Mit freundlichem Dank an Frau Annette Evertzen.
 - 24 Stadsarchief Amsterdam (SAA) Archiv Algemeene Commissie Buitenlandsche Nooden 1118/176 b.
 - 25 SAA 1118/176 b.
 - 26 Es sind kurze Briefe von Edith (Dita) Josephovicz (1. August 1939) und Katharina Weiss (24. August, 5. und 18. September 1939) an Frau Vos-Kielstra erhalten geblieben, SAA 1118/176 b. Die junge Anna Leo war die Tochter von Pastor Paul Leo, einem der sechs evangelischen Pastoren jüdischer Abstammung, die aus Deutschland fliehen mußten. Fünf von ihnen schafften es, nach England zu entkommen, darunter Paul Leo. Einige Monate lang unterstützte Pastor Leo die Erwachsenengruppe in Schoorl.
 - 27 Brief von Wilhelm Glogau in Wien vom 18. September 1939, SAA 1118/176 b.
 - 28 Brief vom 27. Juli 1939, SAA 1118/176 b.
 - 29 Brief datiert vom 29. August 1939, SAA 1118/176 b. Ingelene Erlbaum wurde zusammen mit Elfriede Hajek im Haus der remonstrantischen Pastorin Angiëtte Frevel versteckt.
 - 30 Sie gestand später, daß die Kinder »ein Teil ihrer selbst« geworden waren.«– Siehe das erwähnte anonyme Manuskript, Stadtarchiv Borne.
 - 31 Johanna van der Slooten (1900–1968) diente der Delfter Gemeinde von 1929–1932, Hindeloopen/Koudum von 1932–1939 und dann in IJlst. 1946 ging sie nach Steenwijk, und von 1960 bis zu ihrem Ruhestand arbeitete sie in Wassenaar.

- 32 Dazu Hoekema, Een oorlogsdagboek (wie Anm. 2), S. 111 ff. und Gerlof Homan, Nederlandse Doopsgezinden (wie Anm. 2), S. 184.
- 33 Brief von Pastorin Lenie Leignes Bakhoven an Fräulein Frouke Zantema, einer Lehramtskandidatin, die für diese Gruppe vorgesehen war, 1. Juli 1939, SAA 1118/176b.
- 34 Postkarte, die in einem Album steckte, das Photographien von der Gruppe enthielt. Es gehörte ursprünglich Rico Oosten und ist nun in der Amsterdamer Bibliothek der Mennoniten aufbewahrt, Signatur HS 65–610. Möglicherweise hat ein Teil der Gruppe die Familie Oosten in Wollega nicht weit von Steenwijk besucht.
- 35 Über Frau Vos ist nicht viel bekannt. Ihr Vater war Tjepke Kielstra (1852–1936), ein Mennonitenpastor und späterer Schulinspektor und Hebräischlehrer, der die Mennonitengemeinde in Zeist gründete. Johannes Coenraad Kielstra, einer ihrer Brüder, war von 1933 bis 1943 Gouverneur der holländischen Kolonie Surinam (Südamerika).
- 36 Ein Album gehört dem Archiv von Fredeshiem, nun im Gemeentearchief Steenwijkerland (Archief Nr. 95); das zweite Album befindet sich im mennonitischen Bibliotheks- und Dokumentationszentrum in Amsterdam. In diesem zweiten Album befinden sich die Paßbilder von der Hälfte der Kinder. Frau Luzia Peelen-Kornthal hat dem Autor bei der Identifizierung einiger Namen geholfen.
- 37 Auf ein Jahr gerechnet, könnten dies ungefähr 15 000 holländische Gulden gewesen sein. Der wöchentliche Lohn eines Arbeiters betrug damals ungefähr 15 Gulden. Das Protestantisch Hulpcomité übernahm die finanzielle Verantwortung für eine Gruppe von Erwachsenen und Familien, die in dieser Zeit in ein Heim nach Sluis nahe der Belgischen Grenze umziehen mußten, siehe das anonyme Typoskript, Stadtarchiv Borne.
- 38 Siehe hierzu Alle G. Hoekema, »Bloembollen« (wie Anm. 3), S. 60–61.
- 39 Frau du Croix war die Frau von André du Croix, der von 1938 bis zu seinem Tod 1945 Pastor der Mennonitengemeinde in Winschoten gewesen war. Du Croix starb etwa am 10. März 1945 im deutschen Konzentrationslager Bergen-Belsen.
- 40 Wir wissen nicht, ob diese Bemühungen in allen Fällen erfolgreich waren. Siehe zum Beispiel den Brief des Kinderkomitees vom 18. Juli 1939 an den Direktor des Johanneshofes, SAA 1110/176 b.
- 41 Brief vom 9. Juli 1939, SAA 1118/176 b. Hervorhebung im Original. Der Brief wurde aus einer »Baracke« in Nüttermoor geschrieben. Dies bedeutet vielleicht, daß der Vater Erika Singers im Nazikriegsgefangenenlager Nüttermoor inhaftiert war.
- 42 Siehe Brief von Frau Vos-Kielstra an das Innenministerium Afd. A/VI vom 22. Mai 1940, Nationalarchiv Den Haag, 2.04.58 Inv. Nr. 70.
- 43 Luzia Peelen-Kornthal, Herinneringen die blijven. Zitat aus einem Brief, datiert vom 11. Mai 1940. Dieser Brief konnte niemals an ihre Eltern abgeschickt werden.
- 44 Bericht von Frau Vos an das Innenministerium, 22. Mai 1940, Nationalarchiv Den Haag 2.04.58 Inv. Nr. 70.
- 45 Luzia Peelen-Kornthal, Herinneringen die blijven, Amsterdam 1993.
- 46 Luzias Mutter war geschieden worden und hatte wieder geheiratet. Sie wohnte in Halle und überlebte später das Konzentrationslager Theresienstadt, SAA 1118/176 b.
- 47 SAA 1118/176b, Brief vom 26. Juni 1940.
- 48 SAA 1118/176b, Brief vom 28. Juni 1940.
- 49 SAA 1118/176b, Postkarte von Michael Kanitzer vom 28. Juni 1940. Theodor Kanitzer wurde später ein angesehener Musikwissenschaftler und Präsident der Internationalen Chopin-Gesellschaft.
- 50 Neben Lenie Leignes Bakhoven und Johanna van der Slooten nahmen auch die mennoniti-

- sche Pastorin Wilhelmina Cornelia Jolles in Gorredijk (Friesland) und die remonstrantischen Pastorinnen Emilie Poortman in Lochem/Doesburg und Angeniëtte Frevel in Dokkum/Friesland Kinder in ihren Häusern auf oder organisierten andere Gastfamilien.
- 51 Neben einigen Briefen und mündlichen Informationen durch Überlebende geben die Protokolle der Algemeene Commissie voor Buitenlandse Nooden einige Auskünfte über verschiedene Kinder, deren Gastfamilien eine Unterstützung bekamen, SAA 1118/176 a.
 - 52 Jacob Jetzes Kalma (1907–1991) war ein sehr aktives Mitglied in der Widerstandsbewegung während des Krieges. Er half dabei, daß mindestens fünfzig jüdische Kinder Unterschlupf fanden. Bis 1940 war er reformierter Pastor in Hegebeintum und danach in der Nähe von Waaksens/Brantgum.
 - 53 Diese Informationen stammen aus einem neuerdings publizierten Buch von Annette Evertzen und Stevine Groenen, *Ontduiken en onderduiken. Verhalen van joden in Borne*, Borne 2012. Ein ganzer Abschnitt dieses Buches beruht auf den Angaben von Olga Visser.
 - 54 Evertzen und Groenen, *Ontduiken* (wie Anm. 53). In einer E-Mail an den Autor vom 22. Dezember 2012 erwähnt Olga Visser den Vorgang, daß ihr Vater in Wien zu einem bestimmten Zeitpunkt Abstammungsnachweise vorzulegen hatte und sich herausstellte, daß er Halbjude war. In seinem Paß mußte er seine Tochter Olga mit dem Namenszusatz Sara eintragen lassen, was für sie in Borne eine enorme Gefahr bedeutet hätte.
 - 55 Auskunft von Frau Olga Visser-Pollak in mehreren E-Mails und persönlichen Gesprächen im Juni 2012.
 - 56 Niederländisches Schimpfwort für Deutsche.
 - 57 Brief Anselm Citrons an den Autor, 15. 4. 2008. Ein Brief der Eltern Citrons aus Freiburg vom 13. 6. 1940 deutet darauf hin, daß er zuerst den gymnasialen Abschluß machen sollte.
 - 58 Brief von Herrn J. C. Mann, Bürobeauftragter des Protestantisch Hulpcomité an den Vorstand des Weeshuis der Doopsgezinden in Haarlem, 25. September 1940, Archiv Weeshuis der Doopsgezinden in Haarlem, Inv. Nr. 18.
 - 59 Ausgenommen dem ältesten Sohn, der schon nach England geflohen war.
 - 60 Wahrscheinlich ein zynischer oder trauriger Kommentar zu dem schrecklichen Schicksal der Juden in Polen. Diese und die folgenden Briefzitate werden in Originalfassung wiedergegeben (Anm. des Übersetzers).
 - 61 Diese deutsch geschriebenen Briefe sind vom 30. Juli, 1. August und 1. November 1941 datiert. Der andere vom 6. Juni 1942. Das erste Zitat stammt aus dem Brief vom 20. Juli 1941. Der Text dieser Briefe wurde den persönlichen Erinnerungen von Luzia Peelen-Kornthal, Herinneringen die blijven, angefügt. Die Brieforiginale waren einer Nichte von Vera Pick – Tochter des überlebenden Bruders – geschickt worden.
 - 62 Ungefähr eine halbe Million jüdischer Menschen sind in Belzec umgekommen, gemeinsam mit einer unbekannten Anzahl von Roma und Polen.

übersetzt aus dem Englischen von Helmut Foth

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

Teil II'

Ende Februar/Anfang März 1751 kam Tersteegen in einem Brief an seinen Freund Goyen auf die »liebe Schwester Magdalena im Bergischen« zu sprechen, die 25jährige Bauerntochter Magdalena Schäfer (1726–1754), die »am Schafstall«, dem Anwesen der Familie in der Nähe von Homberg bei Ratingen, ein entbehrungsreiches Dasein fristete.³⁴ Unter den jungen Erwachsenen, die sich in den 1740er Jahren von der Erweckung hatten ergreifen lassen, tat sie sich als Jesusjüngerin im Gefolge Tersteegens durch ihren entschiedenen, leidenschaftlichen Eifer besonders hervor. Sie konnte lesen und schreiben, singen und reimen. In den von ihr noch erhaltenen 16 Briefen, die sie seit Ende 1748 an den zwölf Jahre älteren, ledigen Messerschmied Wilhelm Weck (1714–1789) in Wald bei Solingen richtete,³⁵ sprach sie sich ohne Scheu aus: »Ich freue mich von Herzen, daß der gute Jesus mir den Willen gegeben hat, ihn zu lieben. Ich bete täglich, daß [...] er ein sehr treu abgeschieden Mensch aus mir mache [...] aber ich kann dir nicht gnug klagen meine Schwachheit, Trägheit und Unbeständigkeit im Guten. Dennoch aber hoffe ich, Er hat sich meiner erbarmt.« (Erster Brief, 20. Dezember 1748).

»Wohlan, mein herzverbundener Bruder, lasset uns mit niedergebeugtem Haupt gehen zu der gänzlichen Überlassung an die göttliche Vorsehung, sie mag uns töten oder lebendig machen lassen [...] O, mein Herzensgott, du durchdringest mich. O wie bist du so geliebet, meine Seele, von deinem Gott« (Dritter Brief, 25. Juni 1750).

»O wie glücklich ist eine Seele, welcher der Herr die teure Gabe des Inneren Gebets schenket« (Vierter Brief, undatiert).

»O Jesu, wie sollten wir uns freuen, wann wir bedenken, wie bald, bald anbrechen wird das ewige Reich der Liebe [...] und nichts als lauter Liebe sein wird von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen« (Sechster Brief, 19. Dezember 1750).

»O Herr Jesu, erbarme dich über deine Herde, für welche du dein Leben gelassen hast. O lieber Jesus, mache uns doch von Herzen klein, unschuldig, stille und ganz gelassen [...] Ich grüße und küsse dich viel 1000 mal. Ich bin gar schwach. Vergesse meiner nicht [...] Ich singe eins³⁶ mit dir das Liedgen *O du allertiefste Liebe, die in Christo Jesu ist* (Achter Brief, undatiert).³⁷

»O ja, mein lieber Bruder, ich will dir und meinem lieben HerzensJesu eins

Helo³⁸ singen: *heloh, heloh, herzliefen Jesu*«³⁹ (Neunter Brief, 8. Mai 1751). Die Jesusliebe der Magdalena und die Liebe zu ihrem gleichgesinnten geistlichen Bruder Wilhelm Weck, der ihre Jesusliebe teilte und verdoppelte, begannen sich bald eng miteinander zu verflechten: »O Jesu, segne doch meinen lieben Bruder inniglich und umschließe ihn doch in deiner Gegenwart und innigen Nahheit. Amen. O Jesus Amen. Aber mein lieber Bruder, wie machst du mich beschämt durch deine große Liebe!« (Elfter Brief, 17. Juni 1751).

Ähnliches ergab sich auch aus der Verehrung, die Magdalena ihrem geistlichen Muster und Meister Tersteegen entgegenbrachte. Nach einem Besuch bei ihm im Juni 1751 erklärte sie, sie liebe ihn: »Ich bin mit N. N. nach Sch.⁴⁰ gewesen am Mittwoch, um den lieben Bruder Tersteegen zu sehen und mit ihm zu reden, und das mit vieler Liebe, ja, ich liebe ihn sehr« (ebd.). Nachdem Weck sie einmal am Schafstall besucht hatte, schrieb sie ihm: »Er schmelze uns doch alle zusammen in eins durch das Feuer seiner heiligen Liebe. O Jesu, das tue doch. Nun gute Nacht, lieber Bruder, bis ich dich wiedersehe. Ich grüße viel tausend 1000 mal« (Zwölfter Brief, »mit threnen geschrieben«, 11. Juli 1751).

Weck wird seiner Brieffreundin entsprechend geantwortet haben. Jedenfalls bewunderte er sie aufs höchste und verbreitete ihr Lob sowohl im Bergischen Land als auch in Krefeld, wo er ebenfalls gut bekannt war. Hüben wie drüben wirkte er damit geradezu ansteckend: Auch Elisabeth Schröters aus Krefeld rüstete sich zu einer Reise über den Rhein nach Homberg zum Schafstall.⁴¹

Tersteegen ließ sich von Weck nicht beeinflussen. Eine Ansteckung seines Freundes Goyen, womöglich ebenso wie Weck für »Magdalengen« zu schwärmen, versuchte er vielmehr zu verhindern. Wie er dabei verfuhr, erscheint nach Form und Inhalt für ihn bezeichnend: Seine Warnung an Goyen kleidete er in die indirekte, verdeckte Form eines Tadelns am Verhalten von Weck: »Der liebe Bruder Weck ist wie trunken in der übermäßigen Hochachtung der lieben Schwester Magdalen und will just, alle andere sollen das auch so tun.« In der Sache hatte Tersteegen an Magdalena Schäfer zwar nichts auszusetzen. Er betonte aber seine »herzliche Liebe und innige Hochachtung vor Gottes (!) Werk und Gnade in (!) dieser lieben Schwester« und erklärte unter dieser einschränkenden Voraussetzung seine Übereinstimmung mit ihren geistlichen Erfahrungen im allgemeinen. Zu den besonderen, »außerordentliche(n) Dinge(n)« hingegen, die Weck ihr zuschrieb, wollte er sich – man erinnere sich an den Rat des Hohenpriesters Gamaliel (Apostelgeschichte 5,34–39) – nicht äußern, mochte auch »Gott wohl was Sonderliches mit dieser teuren Seelen vorhaben.« Weck hatte jedoch allerlei Übertriebenes von ihr berichtet und ohne Vorsicht und Rücksicht weiterverbreitet. Die »gar zu

hohen Seraphinischen titeln«, die er ihr dabei verlieh, und der auffällige, »gar zu familiäre öftere Umgang«, den er sich mit ihr erlaubte, waren Tersteegen gänzlich zuwider. Seine Kritik an Weck sollte Freund Goyen zur Kenntnis nehmen und sich zu eigen machen.⁴²

Die »nötige Erinnerung«⁴³, die Tersteegen Wilhelm Weck zugehen ließ, fruchtete nichts. Weck brach seine Korrespondenz mit Magdalena nicht ab. Den ganzen Sommer über bis ins folgende Frühjahr 1752 hinein setzte er sie fort. Magdalena schrieb ihm unverändert begeistert: »O mein herzinniglich geliebter Bruder, wie bist du mir so tief im Herzen. Aus inniger Liebe grüße ich dich viel 1000 mal in dem süßen, ja herzenssüßen Namen Jesu. O Jesus, reinige uns durch dein Blut von allen Sünden, mach uns gründlich, gebeucht und stille [...] O wie waltet mir mein Herz vor threnen [...] M. S.« (Dreizehnter Brief; undatiert).

»O majestätischer heiliger Jesus, schenke uns nur einen stillen, unverrückten, überlassenen Kindersinn«⁴⁴, dir mit allen Kräften anzukleben [...] O wie es mir jetzt geht, kann ich dir nicht sagen [...] O mir tun die Zehne so weh.⁴⁵ O mein Gott, wie ferne bin ich von der Geduld entfernt [...] Ich bin deine arme M. S. Grüße auch deine M(utter) und Schw(ester)⁴⁶ herzlich« (Vierzehnter Brief, 25. 11. 1751, »im Schweinstall geschrieben«).

»Ich habe [mich zusammen] mit dir unserm 1000 mal herzlich lieben Jesum so auch die übrige Verbundene aufs neue verschreiben«⁴⁷ aus dem tiefsten Grund meiner Seele zur völligen ewigen Vereinigung mit Christo Jesu [...] O, es wird mir je länger, je mehr alles so recht fremde, mein Alles sehnet sich nach Jesu zum Ewigen« (Fünfzehnter Brief; undatiert).

Auch in dem folgenden, dem letzten datierten der 16 Schreiben an Wilhelm Weck brachte Magdalena ihre frommen Gedanken und Empfindungen teils in Reimen, teils in Prosa übergangslos zum Ausdruck:

»Mach uns doch von Herzen klein,
still, unschuldig, sanft und rein,
daß unser ganzes Leben bestehen mag in leiden, lieben und beten [...] Ich verlange mit threnen je mehr und mehr mit Gott mein Leben im Verborgenen«⁴⁸ zuzubringen [...] Ich grüße dich und die andere Mitglieder N.N. mit dem Liede *Jehova, du mein höchstes Gut, recht verklärt in Christi Blut*⁴⁹ [...] Ade, liebe Kinder. Ich bin dein a(rmes) W(ürmlein) M. S., im Kuhstall geschrieben den 15 Mai 1752« (Sechzehnter Brief).

Wenn Tersteegen meinte, wenigstens seinen Freund Goyen vor einer Verwicklung in »die bewußte Affaire«, wie er sie verhüllend nannte, bewahrt zu haben, hatte er sich auch in diesem Fall getäuscht. Goyen stand mit Weck in enger Verbindung und war, wie drei noch vorhandene Abschriften von Brie-

fen der Magdalena an ihn bezeugen, inzwischen seinerseits mit ihr in Briefwechsel eingetreten.⁵⁰ Auch er hat sie vor Ostern 1751 in Homberg besucht. Sie schrieb Goyen damals: »Mich verlanget herzlich in unwürdiger liebe euer liebes Angesicht noch eins⁵¹ bald zu sehen.« (Neunzehnter Brief, »geschrieben in den Ostertagen 1751«).

Der strenge Vorbehalt gegenüber außerordentlichen, zumal im voraus gepriesenen Gnadengaben Neuerwecker war bei Tersteegen ausgeprägt. Wenn man annehmen darf, daß er in jungen Jahren (1719) mit der visionären schweizerischen Prophetin und Bußpredigerin Margret Küni während ihres Auftretens in Mülheim zusammengetroffen ist,⁵² dann hat er sich bereits damals von Entzückungen, Offenbarungen und übernatürlichen Erscheinungen klar distanziert. Anstatt an den Frommen und Heiligen solche außergewöhnlichen Gnadengaben, die sie möglicherweise besitzen mochten, zu bestaunen, möge man sich vielmehr ihre Gottesliebe zum Vorbild nehmen, war seine Meinung.⁵³ In späterer Zeit kam er wiederholt auf dieses Thema zurück.⁵⁴ Und noch in seinem letzten, vermächtnisartigen *Kurzen Bericht von der Mystik*, in welchem er sein Verständnis von Mystik, vom Glauben und vom inneren, geistlichen Leben überhaupt darlegte (1768), betonte er entschieden: »Gesichte, Offenbarungen, Einsprachen, Weissagungen und andere außerordentliche Dinge gehören so gar nicht zum Wesentlichen der Mystik.«⁵⁵

Der Wortlaut der Antwort Goyens (vom 12. März 1751) auf die an ihn gerichtete Warnung Tersteegens ist nicht überliefert. Tersteegen hatte bei Goyen Irritationen hervorgerufen. Was konnte an seiner Reverenz für die geistliche Schwester verkehrt oder gar verboten gewesen sein? Sollte über dieser seiner selbständig gefällten Entscheidung die nun schon seit Jahren gefestigte Freundschaft mit Tersteegen etwa gar zu Bruch gehen? Nachträglich war dann aber auch Tersteegen erschrocken. Auf Goyens Reaktion hin lenkte er sofort wieder ein und bestätigte, ja beschwor eilends die alte Freundschaft mit feierlichen Worten aufs neue: »Ich kenne dein Bruderherz und versichere dich von meinem Bruderherzen vor dem Angesichte Jesu.« Aber er fühlte sich doch auch mißverstanden und sah sich daher zu einer Rechtfertigung veranlaßt: »Die brüderliche Liebespflicht⁵⁶ hieße mich reden.« Gleichzeitig wiederholte er, er habe an der Person oder am Gemütsstand *der werten Schwester Magdalena* nie etwas auszusetzen gehabt. »Nun, ich breche davon ab und vergesse alles.« Er verzichtete aber nicht darauf, den Blick Goyens von der Magdalena im Schafstall auf das (einzig richtige) Verhalten der *biblischen Magdalena* am Ostermorgen (Johannes 20,11–18) zu lenken: »Lasset uns lieben, mein Bruder, lasset uns brünstig lieben wie jene Sünderin, die Maria Magdalena, lasset uns mit ihr (!) Jesum suchen und weder durch Steine noch Wächter uns lassen schröcken, noch

durch Tücher oder Engel lassen aufhalten, bis wir den lebendigen Jesum selbst im Herzen gefunden haben.«⁵⁷ Damit gab er Goyen noch einmal zu verstehen, daß die außerordentlichen Wundergaben, wie Weck sie von Magdalena im Schafstall verbreitete, nicht hilfreich seien, sondern im Gegenteil dazu führen können, Jesus zu verfehlen, gelte es doch, Ihn ohne solche nur äußeren, nur sinnlichen Hilfsmittel wirksam im eigenen Herzen zu finden.

Goyen ließ sich demnach so wenig wie Weck von seiner Korrespondenz mit Magdalena Schäfer abbringen. In der Form etwas zurückhaltender – sie redete ihn mit »Ihr« an – öffnete sie sich aber auch ihm gegenüber mit ähnlichen Variationen ihrer geistlichen Erfahrung und mit derselben charakteristischen Mischung aus Reimen und Prosa:

»O Jesu

Du hast so viel an uns getan,

Ach nimm dich unserer ferner an,

Mach uns gleich deinem Bilde

Rein, heilig, liebeich, milde.

Amen [...]

O lasset uns nur nahe und innig halten bei Ihm, unserm guten Hirten, durch Glauben, Liebe und anhaltendes Gebät im Geist und in der Wahrheit [...] Ich singe eins³⁶ mit euch *Kommt, laßt uns Kinder werden* [...] Nun ade, lieber Bruder, in unserm HerzensJesu wollen wir uns besuchen, und nur Jesus ist es allein in Zeit und Ewigkeit [...] M. S., im band⁵⁸ geschrieben« (Erster Brief an Goyen, undatiert).⁵⁹

Sie dankte Goyen und bestätigte ihm: »[...] eure Brieflein habe bekommen und sind mir lieb gewesen [...] eure Bekanntschaft hat mich ofters erquicket [...] alle seine lieben Kinder daselbst grüße ich 1000 mal, in Sonderheit die mich besucht haben, und bleibe eurem Gebet demütigst empfohlen.

Dies schreibe ich mit meinem Blut,

das Jesus⁶⁰ ist unendlich gut [...]

Wie sollt ich nicht mich selbst und aller Ding vergessen,

da ich stets leb und schweb im Wesen unermessen? [...]

eure ganz unwürdige Mitschwester M. a. S. im busch⁶¹ geschrieben« (Zweiter Brief an Goyen, undatiert).⁶²

In ihrem dritten und letzten Schreiben an Goyen tritt jene Gefahr einer Verundeutlichung der Aussage, wie sie aus dem verkürzenden, staccatoartigen Verschnitt von Vers- und Prosazeilen bei Magdalena entstehen konnte, besonders auffällig hervor:

»Jesu, mein Vergnügen,

Ich bleib in deinen Armen liegen,

Ich saug aus deiner holden Brust
Dein Blut und Geist mit Herzenslust.«
Zur gleichen Zeit wünschte sie sich, Jesu »würdiglich nach (zu) wandlen
unterm Kreuz in aller kindlicher Gelassenheit.« Und ihrer Bitte, Goyen möge
»alle lieben Freunde herzlich grüßen, welche ich gesehen, sonderlich N. N.«,
ließ sie unmittelbar darauf die Bitte an den Heiland folgen:

»O Jesu, mach uns klein,
Unschuldig, sanft und rein
Durch dein vergossenes Blut.
Du bist unendlich gut«⁶³

(Dritter Brief an Goyen, »geschrieben in den Ostertagen 1751«).⁶⁴
In einem ihrer undatierten späteren Briefe an Weck, in welchem sie sich für
(nicht näher bezeichnete) »Liebesgaben« bedankte, tröstete sie ihn und sich
selbst: »Sollten wir noch bange sein wegen unserer gewöhnlichen Schwach-
heit, da wir doch unterstützt werden durch einen Allmächtigen? Dann ich
sehe an die unendliche Macht meines Gottes, auf welchen ich all mein Ver-
trauen setze, sonst würde ich bestürzt.« Nach einer vorübergehenden Ermat-
tung – »ich kann nicht schreiben, dann ich bin schwach« – besann sie sich auf
ein paar Reime und schließlich auch noch auf ein Lied aus dem »Harfen-
Spiel«, das sie kannte:

»Die Lieb ist keine Pein,
Sie muß uns Labsal sein [...]
Selig wer sich Gott verschreibet,
An Gott überlassen bleibet,
Findt in nichts sein Himmelreich.
O mein Gott, sei du mein Teil [...]
Mein Gott, mein Gott, mein wahres Leben«⁶⁵

(Zwanzigster Brief, undatiert).
Ihr letztes Brieflein an Wilhelm Weck war nach dessen Bemerkung eigentlich
ein »liebes brieflein« an »Jesus ihren theuren Imanuel«, »geschrieben mit
ihrem Blut, draußen im Felde mit einem Kornhaken«. Es war ein kurzes,
feuriges Bekenntnis zu Jesus, eine Folge von Seufzern (Suspiria): »O mein
Vater, O mein Erretter, O mein Erlöser, O mein liebster Jesu, Ich bin dein und
du, Jesus, bis«⁶⁷ ewig mein Herzejesus, O süßer Jesus. Amen.«⁶⁸
Die Besucher am Schafstall mußten im Lauf der Zeit den Eindruck gewinnen,
das Übermaß der Krankheiten und Kränkungen, Kümmernisse und Tränen,
von denen Magdalena heimgesucht wurde, werde sie nicht lange Zeit aushal-
ten. Im Juli 1751 erlitt sie auch noch – so als hätte das Maß alles dessen, was
ihr zuvor schon zugestoßen war, noch immer nicht genügt – einen schweren

Unfall. Von Goyen erfuhr Tersteegen, »daß die liebe Schwester Magdalen von einem grimmigen Ochsen soll auf die Hörner genommen und wie hoch in die Luft geworfen worden sein.«⁶⁹ Tersteegen erwartete damals, Goyen werde ihn auf der Reise zu der Verunglückten nach Homberg in Mülheim besuchen. Über seinen Besuch an Magdalenas Krankenlager sandte Goyen an Weck einen aufschlußreichen, bewegenden Bericht, den Weck aufbewahrt hat⁷⁰ und der hier in vollem Wortlaut mitgeteilt sei:

»In der teuren Gnade Jesu sehr wert- und herzlich geliebter Herzensbruder,

Nun muß ich dir ein wenig melden, wie es mir bei meinem Besuch am Schafstall ergangen. Ich kam am Dienstag nachmittag da an und fand unsere herzinnigst geliebte Herzensschwester in einem starken Fieber und großem Hautschmerzen und Benauthheit⁷² allein in ihrem Kämmerlein liegen mit geschlossenen Augen und stand ein Weilchen bei ihr, ehe sie mich merkte. Da tat sie ihre Augen auf und kannte mich und sie küßte ihre beide Hände und gab sie mir, und ich tät desgleichen. Wie ich ihre Hände fühlte, brannte sie wie Feuer, daß es mich herzlich jammerte, dieses Kreuzbild Jesu in solchen mitleidenswürdigen Umständen zu sehen. Ich setzte mich neben ihr nieder. Wie ich ein wenig da gesessen, sahe sie mich betrübt an und sagte: *Brüderchen, Brüderchen, hättest⁷³ du das wohl gedacht, daß ich noch in solche Umstände kommen würde?*

Da dachte ich, daß sie ihre greuliche Mißhandlungen meinte, und sagte: *Nein, das hätte ich ja nicht gedacht, daß sie ihr noch so elendig mißhandlen sollten.*

O, das meine ich nicht, sagte sie, *sondern daß ich meinem Gott, wovon ich so viel Gutes empfangen, noch so untreu werden sollte.*

Was hast dann getan? fragte ich.

Sie antwortete: *O ich liebe und ehre ihn nicht mehr. Ich bin schlimmer als Bälzebub in der Höllen.*⁷⁴

Ich sagte: *Lieb Kind, du kennest dich jetzt nicht.*

Sie antwortete: *Ja, du kennest mich nicht.*

Ich sagte: *Ich kenne dich wohl. Du bist meine liebe Herzensschwester.*

Ich wollte sie ein wenig trösten, es half aber alles nicht.

Nun habe ich alle die Zeit, so ich bei diesem teuren Kinde gewesen bin, mit Verwunderung wahrgenommen, wie daß sie grade das Gegenteil ausübte, welches sie meinte in allen Stücken. Dann alle ihre Worte, Werke, Atemzüge waren Unterwerfung, Erhebung, Aufopferung, Anbätung und die alleredelste Liebe.

Einsmals sagte sie: *Mein Gott, ich will mich gern zu Staub mahlen lassen, wann ich dich nur lieben und ehren möchte.*⁷⁵

Ein andermal: *O ich wollte so herzlich gern die heilige Gegenwart Gottes entbehren und aller Seligkeit und Herrlichkeit der Kinder Gottes vor ewig beraubt sein, wann ich ihn nur in der Hölle möchte verherrlichen und lieben*⁷⁶, und noch verschiedene dergleichen Ausdrücke mehr, welche mich durch Mark und Bein schnitten. Ich mußte mich als⁷⁷ ein wenig hart machen, daß ich ihr nicht mit ans Weinen half, welches sie dennoch so viel tät.

Einsmal sagte sie: *O, wann ich eins wieder ein wenig besser bin, wie will ich dann Buße tun! Ich will auf meine bloße Knie gehen liegen, wann sie mir schon noch so wehe tun.* Und wußte also nicht, daß alles, was sie tat, eine Buße war.

O lieber Bruder, ich muß aufhören. Mein Herz tut mir so weh, wenn ich mich dieses erinnere und du weis⁷⁸ es alles 10 mal besser, als ich dir mit meiner ungeschickten Feder ausdrücken kann. Alles, was mich tröstet, ist, daß ich weiß, daß der liebe Heiland bei ihr, mit ihr und mitten in ihrem Herzen ist und daß er sie herrlich durchführen will zu unaussprechlicher Seligkeit und Glanz in Ewigkeit. O lieber Bruder, wie werden wir uns eins⁷⁹ freuen, wann wir aus dem Abgrund der unbegreiflichen Liebe Gottes eins aus purer Gnade gewürdigt werden mögen, dieses liebe Kind dereinst in ihrer Herrlichkeit und Glorie zu sehen und in einer immer nahenden Liebe bei ihr bleiben mögen. Amen Jesu.

Nun verlange bald zu vernehmen, wie es deinem teuren Kreuzkinde ergethet. Ich danke dir, lieber Herzensbruder, für alle deine Liebe. Jesu lebe ganz in dir in Zeit und in Ewigkeit. Womit ich dich aus dem Innersten meines Herzens viel 1000 mal grüße und verbleibe dein ganz verbundener armer Arnold Goyen.«

Selbst diesen schweren Unfall und zwei weitere Lebens- und Leidensjahre sollte Magdalena Schäfer noch überstehen. Sie starb, im Alter von 28 Jahren, zwei Monaten und 12 Tagen, am 21. August 1754. Der Sterbeeintrag im Kirchenbuch ihrer reformierten Kirchengemeinde Homberg lautet: »Maria Magdalen vom Schaafstall, eine fromme Jungfer, welche ist ›in kurzem vollendet und hat viele Jahre erfüllet.«⁸⁰

Wie viel hatte Magdalena Schäfer doch »in kurzem« vom Glauben und vom inneren, geistlichen Leben erfaßt und begriffen, und wie stark hatte Tersteegen – vielleicht ohne es zu bemerken – durch seine »Übungen«, seine Lieder und seine Seelsorge auf sie und ihre Freunde eingewirkt. Im Blick auf die

zahlreich von ihr zitierten fremden und auf ihre eigenen gereimten Zeilen ist sie unschwer als seine Schülerin zu erkennen. Aber auch ihre Dank- und Bittgebete in Prosa, ihre Ausrufe, Klagen und Stoßseufzer erinnern an Tersteegen und an die »Kinder«, wie die Tersteegenianer sich untereinander gerne bezeichneten.

Die Mitte ihres begeisterten Glaubens war die Gestalt des erhöhten Jesus, mit dem sie – wie Tersteegen – durch das innere Gebet⁸¹ verbunden zu bleiben entschlossen war, sowie seine überwältigende, von ihr lebhaft empfundene Jesusliebe zu ihr und ihre tiefe Jesusliebe zu Ihm, von der sie erhoffte, voll und ganz »vergestaltet« zu werden. Dabei verlor sie zu keiner Zeit das Gefühl ihrer Distanz, eine »unwürdige Sünderin«, ja »ein armes Würmlein« (Psalm 22,7) zu sein. Züge einer zeichen- und wundersüchtigen Heiligen, wie sie einst bei Margret Küni hervortraten, finden sich bei Magdalena Schäfer nicht. In ihrem Fall stieß das argwöhnische Vorurteil Tersteegens, streng geurteilt, ins Leere. Im Gegenteil: Nach ihrem schweren Unfall quälte sie sich mit heftigen Vorwürfen, ihrer Jesusliebe untreu und unwert geworden zu sein. In Zukunft wollte sie dafür strenge Buße leisten. Nach dem Bekunden Goyens legte sie dann aber gerade mit ihrer Selbstbezeichnung, ja Selbstvernichtung⁸² solche Zeugnisse echter Reue und rechtschaffener Buße ab. Von der *resignatio an infernum* besaß sie nicht etwa nur theoretische Kenntnis aus der mystischen Tradition.⁸³ Sie war daran, sich vielmehr in sie hineinzuleben und war zur äußersten Selbstpreisgabe entschlossen. Ob Tersteegen es war, der sie auf Weg und Ziel der *resignatio an infernum* hinwies, ist unwahrscheinlich und wohl eher zu bezweifeln.⁸⁴ Ist es aber zu verwundern, daß Arnold Goyen angesichts der Beweise ihrer »Unterwerfung, Erhebung, Aufopferung, Anbetung und alleredelster Liebe«, die er an ihr erlebte, für immer fest davon überzeugt war und blieb, »daß der liebe Heiland bei ihr, mit ihr und mitten in ihrem Herzen ist«?

Teil III

Der Briefwechsel der beiden Freunde Tersteegen und Goyen erlebte zwar in der folgenden Zeit eine dreieinhalbjährige Unterbrechung (zwischen August 1753 und Februar 1757) – ähnlich wie er früher schon einmal (zwischen April 1742 und September 1744) eine zweieinhalbjährige Unterbrechung erlitten hatte, ohne daß eine Ursache hierfür erkennbar wäre: vielleicht ist sie auf mangelhafte Aufbewahrung und späteren Verlust der Briefe aus diesen Jahren zurückzuführen.

Aber ihre geistliche Freundschaft und Bruderschaft blieb als solche lebendig, beständig und fest. Motiv und Ziel der Korrespondenz blieben dieselben:

geistliche Gemeinschaft, Mitteilung und Austausch »geistlicher Güter« (Römer 15,27). Gewichtige geistliche Gedanken finden sich in allen Briefen. Selbst die kürzesten »Grußbrieflein«, wie Tersteegen sie nannte, waren letztlich »Segensbriefe«, denn die Freundschaft war ja, ihrer Grundbestimmung nach, keine andere als geistliche Freundschaft und Bruderschaft »in Jesu«. So wie Tersteegen seine Besucher an der Tür jeweils mit den Worten »Jesus segne dich« zu verabschieden pflegte⁸⁵, so hielt er es zumeist auch in seinen Briefen. Seinen Briefpartnern sprach er den Segenswunsch schriftlich zu, und entsprechend erbat und erwartete er von ihnen die Vermittlung göttlichen Segens für sich, so etwa aus Anlaß seines 55. Geburtstags am 25. 11. 1752 von Goyen: »[...] vergesse meiner nicht in deinem Gebät, dann ich habs nötig, ich vergesse doch auch deiner nicht [...] erbätest mir doch einen neuen segnen.«⁸⁶ Angesichts der räumlichen Entfernung der Freunde war von Anfang an die Pflege des Briefwechsels das notwendige Mittel zur Fortsetzung und Festigung geistlicher Gemeinschaft: »Unsere bekannt- und Gemeinschaft soll, mit Gott, auch abwesend ununterbrochen bleiben. Ein jeder von uns dringe nur mit mir ein in die Hertzens-vereinigung mit Jesu unserm haupt, und lasse sich von dessen lebendig- und Heiligmachendem Geist durchdringen, so wird Er alles neu machen und wir in ihm ewige gemeinschaft haben.«⁸⁷ Anders als in den Briefen der ersten Jahre der Freundschaft finden sich aber im letzten Lebensjahrzehnt, das Goyen beschieden war (1752–1762), längere Reflexionen Tersteegens aus seiner »Erfahrungserkenntnis« nicht mehr so oft. Die Grundlagen der erzielten geistlichen Übereinstimmung (»Vereinigung«) waren inzwischen gelegt. Doch immer noch drängten sich auch neuartige, ungewöhnlich formulierte Varianten altgeglaufter und altbewährter Wahrheiten in die bloßen »Berichtsbriefe« hinein, so zum Beispiel, wenn es von der Gnadenhaftigkeit des Heils heißt: »O liebster Bruder, was ist der Mensch [...], daß der in sich selbst selige Gott uns sein süßes Hertz in Jesu eröffnet?« Oder wenn die Rede ist von der Nachfolge Jesu »auf dem sterbens- und lebens-weg in unser wahres und ewiges Heimath und ruhestatt [...] nach einer kleinen Enge, die wir hier noch zu passiren haben mit Ihm.« Oder wenn er von der Nähe Gottes sagt: Gott »wartet auf uns, daß wir uns einkehren, daß wir ihn anbeten, daß wir ihn lieben und daß wir uns von ihm lieben und beleben lassen. Welche Glückseligkeit, einen Gott zum Freund und so gegenwärtig zu haben. Aber auch, welche Undanckbarkeit und Unehreerbietung, daß wir seiner so leicht vergessen!«⁸⁸ Infolge der bis in die Lebensgewohnheiten hinein reichenden Vertrautheit der beiden Freunde unter sich und mit ihren geistlichen Brüdern und Schwestern diesseits und jenseits des Rheins wuchs aber allmählich das

Bedürfnis, sich auch über das tägliche Tun und Lassen, Erleben und Erleiden gegenseitig mehr zu berichten als früher: Handel und Wandel, Krieg und Frieden im Land, das Ergehen und Befinden der einzelnen Bekannten in ihrem Lebens- und Wirkungskreis sowie ihre Krankheiten, Pflege, Sterben, letzte Worte und Tod spielen in den späteren Briefen eine weit größere Rolle als anfangs: Tersteegens Briefe an Goyen werden in den 1750er Jahren vordergründiger, welthaltiger, doch ohne daß sie sich jemals ins »Äußere« und Alltägliche verloren hätten.

Die besonderen Zeitläufte, insbesondere die Jahre des Siebenjährigen Krieges (1756–1763), trugen zu dieser Verlagerung der Gewichte bei. Das war namentlich seit dem Frühjahr 1757 der Fall, als sich die Truppen der Kriegsgegner Frankreich und Preußen auf beiden Seiten des Niederrheins hin und her bekämpften und die einheimische Bevölkerung bedrängten.

Anfang April 1757 hatte sich Maria von der Leyen vor den Franzosen aus Krefeld in ihre Heimatstadt Aachen in Sicherheit gebracht. Tersteegen wünschte Goyen und den in Krefeld verbliebenen »Mitberufenen« »eine innig-stille und getroste Gemüths-verfassung vor Gott«. Die Furcht vor dem Krieg schade den Frommen mehr als die Feinde selbst, »weil sie uns von Gott und von der Erfahrung seiner Kraft und Friedens abreisset«, meinte er. »In stilheid en in Vertrauwen is onse Sterkte«, zitierte er dazu aus der holländischen Bibel (Jesaja 30,15). »Wo ist ein König, der nicht sein eigen Volck und Unterthanen schützen sollte?« *Unser König ist Gott!* Seine Absicht ist es, uns zur vollen Hingabe an ihn zu bewegen, so wie ein Hirte die vom Weg abgeirrten Schafe durch seinen Hirtenhund auf die gute Weide zurücktreiben läßt!⁸⁹

An Ostern 1757 requirierten französische Kriegskommissare in Mülheim Hafer, Heu und Stroh aus dem Hab und Gut der deutschen Bevölkerung. In Duisburg errichteten sie ihr Lazarett. Solingen und Elberfeld standen vor der Besetzung und drückenden Einquartierung der französischen Truppen. »Inzwischen leidet doch die Armut⁹⁰ durchs gantze Land viel, Handlung und professionen stehen still, wie dan auch hier die Kohl-bergwercke still gesetzt sind, wovon sonst etliche hundert Menschen ihren Unterhalt haben. Nun, Gott lebet noch, dessen hand bald alles ändern kann.«⁹¹

Als Tersteegen einen der französischen Soldaten bedauerte, die sich schon seit zwei Monaten unentwegt auf dem Marsch befanden, und von ihm die stramme militärische Auskunft erhielt: »Wir müssen unserm Könige gehorsam sein«, münzte er diese Auskunft in die »schöne Pilger-Lection« um, die er Goyen mitteilte: »Mögte [...] dieser redliche sinn die richtschnur *unseres* innern und äussern verhaltens seyn, daß wir, mit wahrer vergessung und drangebung unseres wohl oder weh, nutzens oder schadens, gern oder

ungern, uns nur schmiegen mögten nach dem winck und führung *unsers Königs* [...], worin auch gewiß unsere seligkeit hier und ewig mit eingeschlossen ist.«⁹² So entnahm Tersteegen selbst dem unseligen Krieg und der Haltung des Feindes eine ihm wichtige Einsicht *sub specie aeternitatis*! Zur gleichen Zeit beurteilte er die Kriegslage aber auch ganz nüchtern *sub specie huius saeculi*, um pragmatisch zur Tat zu schreiten: Als im Mai 1758 die Bevölkerung auf beiden Seiten des Niederrheins erneut zwischen die Fronten geriet, wandte sich Tersteegen an Goyen, um mit seiner Hilfe über die mit ihm verschwägerten Herren von der Leyen in Krefeld bei Herzog Ferdinand von Braunschweig, dem Befehlshaber der preußischen Truppen, einen Schon- oder Schutzbrief (Sauvegarde) zugunsten der Herrschaft Broich oder der Stadt Mülheim zu erwirken. Indem er vermutete, das preußische Hauptquartier werde sich auf der rechtsrheinischen Seite, etwa in Mülheim oder Duisburg, niederlassen, meinte er sogar, diese Bitte von Mülheim aus anbringen zu können.⁹³ Einige Tage später lud er Goyen zu einer geheimen Beratung nach Mündelheim am Rhein ein.⁹⁴ Ob es zu dieser Beratung, zur Übergabe der Bitte und gar zum Erlaß der Sauvegarde kam, ist nicht bekannt. Vielleicht erübrigte sich die (nicht ungefährliche) Unternehmung Tersteegens, weil bald darauf mit dem Sieg der Preußen in der Schlacht bei Krefeld (23. Juni 1758) die Kriegsgefahr für Mülheim vorerst wieder gebannt war.

Dieser Versuch einer unmittelbaren Einflußnahme auf das Kriegsgeschehen dürfte eine Ausnahme geblieben sein. Der sich rasch verbreitenden sozialen Not der »Armut« hingegen – nicht allein innerhalb der frommen Kreise, sondern auch darüber hinaus – nahm sich Tersteegen tagtäglich an. Materielle oder finanzielle Unterstützung kam für ihn dabei kaum in Betracht. Seit er seinen Anteil an der väterlichen Erbschaft ausgeschlagen und auf die Ausübung seines erlernten Berufs als Kaufmann verzichtet hatte, besaß er keine eigenen Einkünfte. Er lebte vor allem von den Mitteln, die ihm seine wohlhabenden niederländischen Freunde zukommen ließen.

Seit jungen Jahren von zarter Gesundheit, fast täglich kränkelnd und wiederholt von ernsthaften Krankheiten niedergeworfen, hatte Tersteegen für sich selbst auf eine ihm gemäße, bescheidene Ernährung und regelmäßige Lebensweise zu achten. Er erwarb sich dazu beachtliche Kenntnisse zur Herstellung von Haus- und Heilmitteln, die er bei Bedarf selbstlos auch an seine Freunde und an bedürftige Kranke und Alte weitergab. So ging in vielen Fällen seine Seelsorge mit Leibsorge Hand in Hand.

Auf diese Weise betreute er auch Arnold Goyen schon seit Beginn ihrer Freundschaft, so einmal, als »der liebe Gott dich auch noch als wieder⁹⁵ mit leibes ungemach besucht« (1742).⁹⁶ In späteren Jahren (1751) war es eine

Halsentzündung Goyens und eine »wichtige besuchung mit dem Nieren- und Urin-beschwerde« was Tersteegen nicht nur zur Übersendung eines Schächtelchens mit Medizin veranlaßte, sondern auch zu dem Geständnis: »Mich deucht, mein Hertzens-bruder, ich hätte wol die willigkeit und liebe, an deiner statt zu wollen leiden.«⁹⁷

Gegen die Magen- und Darmbeschwerden der Mennonitin Elisabeth Schröters, die sich seit Jahren im Hause von der Leyen als Magd, als Hausdame und als Erzieherin von Catharina Goyen verdient gemacht hatte, empfahl Tersteegen in einem Schreiben an Goyen seine Polychrestpillen (eine Art Mehrzweckpillen) oder aber Rhabarber. »[...] käm es aber gar zu arg, dan könnte der Herr Doctor ein bisgen theriac⁸² mit Wein eingeben [...] Wäre es aber vorbey, dan könte sie zur vorbauung und stärckung von denen hier beykommenden Tincturen täglich 2mal 40 bis 50 tropfen nehmen.«⁹⁹ Tersteegen verordnete nichts, was gegen ärztliches Urteil verstieß. Er suchte vielmehr die Zusammenarbeit mit den Ärzten, die ihn ihrerseits gewähren ließen.

Nicht immer gelang ihm die Zubereitung seiner Tinkturen. Eines Tages erlitt er in seinem kleinen Labor einen besonders schmerzhaften Unfall, – den er aber, wie so oft, als eine von Gott eigens für ihn bestimmte sinnvolle, erzieherische Maßnahme begriff: »Gestern 8 Tage ward vom lieben Gott wichtig besucht, überm destiliren brach das glas, und es ergrif mich die flamme, daß mein gantztes Angesicht verbrandt wurde, auch hie und da hand und fingern. Durch Gottes Güte sind die Augen selbst verschont, [ich bin je-]doch sehr schwach, auch haupt etc. peinlich.¹⁰⁰ Es schickt sich aber, Gott lob! sehr gut zur besserung, die pein ist leidlich, und wen die schmerzen groß, da stärckte der Herr in der Geduld und hat bis hierzu geholten, dafür liebet, dancket und lobet mit mir seinen Namen.«¹⁰¹

Den Sorgen des inzwischen 45jährigen »Sorgenkindes« Maria von der Leyen, der Schwägerin von Goyens verstorbener Frau Susanne Goyen, geb. von der Leyen, war mit Pülverchen und Tinkturen nicht beizukommen. In ihrem Fall bedurfte es der Hilfe eines gründlichen Seelsorgers – einer Aufgabe, deren sich Tersteegen zwar grundsätzlich nicht annehmen mochte, weil er eines seiner biblischen Lieblingsworte ausgesprochen exklusiv und ernst nahm: »ER (Gott allein) führt die Elenden recht« (Psalm 25,9). Tersteegen wies jedenfalls Amt und Begriff eines Seelenführers für seine Person weit von sich. Und doch sah er sich immer wieder genötigt, seelsorgerlich einzugreifen. In ihrer inneren und äußeren Unruhe klammerte sich Frau von der Leyen mit zahlreichen (verbürgten, aber nicht mehr erhaltenen) Briefen an ihn; von Tersteegen sind neben anderen (bisher nicht datierbaren) Briefen noch immerhin sieben Briefe an sie aus den 16 Monaten Dezember 1756 bis März

1758 vorhanden. Tersteegen brachte ihr mehrfach den Inhalt seiner *Fünf kurtzen Reglen auf dem Weg des inwendigen Christenthums* nahe, wie man sie später genannt hat⁸⁶: 1.) Gottesliebe und Selbstverleugnung, Lob Gottes und Freude an Gott, 2.) Liebe zu den Gotteskindern sowie dienende und sorgende Nächstenliebe, 3.) Jedes Geschehnis ist als unmittelbare Schickung von Gott liebevoll und dankbar anzunehmen. 4.) »Den Ort, den Stand, die Umstände [...] sehet [...] an als einen Stand und Ort, worein euch Gott für die Zeit gesetzt hat, [...] ohne aus eigenem Trieb Aenderungen vorzunehmen«, 5.) »Vergesst nimmer euren Pilger-Stand!«

Wie ein Lehrer wiederholte er seine Lektionen. Dabei konnte er gelegentlich ungeduldig aufbrausen: »Was sollen eure Träume [...], Grillen [...], Phantasien? Haben wir nichts Nöthigers zu bedencken, um uns zur großen Ewigkeit zu bereiten?«¹⁰³ – Aber stets wies er sie auf das große Ziel hin: »Ihr werdet durch die Liebe und Uebung der Selbst-Verläugnung und des Leydens immer mehr Fähigkeit und Leichtigkeit bekommen in der wahren (und nicht fantastischen) Gemeinschaft mit Gott in euerm Hertzen, welcher als das höchste Gut und Ruhepunct in der Seelen uns allein und ewig beruhigt.«¹⁰⁴ Gegenüber Goyen sprach Tersteegen zwar offen vom »schweren haus-Creutz« im kinderlosen Haushalt der Eheleute Heinrich von der Leyen und seiner nervenkranken Frau. Als sich Maria von der Leyen jedoch bei einem Aufenthalt in Mülheim im Kreis der Brüder und Schwestern erholte, konnte er Goyen wiederum melden, sie habe »sich bisher sehr ordentlich, ruhig und hübsch aufgeführt [...], daß ich und andere Freunde uns darüber verwunderten.«¹⁰⁵ So wechselte das leibliche und seelische Befinden der Patientin unstat hin und her, auf und ab, bald getragen und getröstet, bald getadelt und auferbaut von ihrem Seelsorger, der – wie im Evangelium der barmherzige Samariter (Lukas 10,34) –, »sowohl beissenden Wein als besänftigendes Öl«¹⁰⁶ in ihre Wunden zu gießen bereit stand. »Sie hat große Liebe zu dem Bruder Tersteegen und zu allen Pilgern, die einfältig und rechtschaffen sind«, meinte der alte Freund und Glaubensbruder Johann Lobach schon in früheren Jahren (1747).¹⁰⁷ Tersteegen mußte sein Verhältnis zu seinem großen »Sorgenkind« aber immer wieder einmal klarstellen: »Seyd nicht besorgt (wie es scheint)«, schrieb er ihr, »daß ich mich euch würcklich entziehen werde. Nein! Ich liebe euch; ich bäte in Schwachheit für euch; euer Zustand liegt mir nahe. Allein ihr müßt mich nicht als euren Heyland ansehen, das wäre Abgötterey, sondern als einen Bruder, der mit für euch sorget.«¹⁰⁸

Es war Tersteegen indessen bewußt, mit Maria von der Leyen nicht einfach eine erweckte Seele auf ihrem Weg zum jenseitigen Heil zu begleiten, sondern auch, indem er ihren Alltag zu ordnen versuchte, wie eine Art Lebensberater

zur Bewältigung ihres irdischen Daseins beizutragen. Er erkannte darüber hinaus die unüberwindbaren Grenzen, an die er stieß: ihr »Naturell«, das er als »eigenwillig, empfindlich und argwöhnisch« charakterisierte.¹⁰⁹ Ja, schließlich mußte er sogar befürchten, sie werde »in eine bleibende verstandes-verrückung kommen, welches auch die Medici denken«, in »eine Geblüts-Kranckheit und Verwirrung, ob gleich bößheit mit unterläuft«.¹¹⁰ Es läßt sich ahnen, wie sehr die Leidende ihres Seelsorgers bedurfte und wie sehr sie seinen Verlust beklagte, als er starb.

In den Augen ihrer Tante Maria von der Leyen waren die Sorgen von Catharina Goyen, dem zweiten, jüngeren »Sorgenkind« Tersteegens, keine wirklichen Sorgen. Catharina war am 22. August 1759 25 Jahre alt geworden und wurde von zwei heiratswilligen Bewerbern umworben; der eine der beiden war ihr gleichaltriger Cousin Johann von der Leyen (1734–1795). Selbstverständlich wurde Tersteegen sowohl von Catharina als auch von Arnold Goyen hierzu um Rat gefragt. Er wurde sogar tiefer in die Angelegenheit hineingezogen als ihm lieb war. Denn die Mutter des zweiten Bewerbers bat ihn, ein gutes Wort für ihren Sohn einzulegen und ihn der Umworbenen zu empfehlen, was Tersteegen jedoch ablehnte.¹¹¹ Gelernter Kaufmann, der er war, vermochte er die für Catharina vorteilhaften oder nachteiligen äußeren Faktoren wohl gegeneinander abzuwägen. Aber im Blick auf Johann von der Leyen war er rasch entschieden: »Auf große Güter oder weitläufige Handlung sehen, ist bei mir purer unverständ, ein gutes verträgliches Naturell wäre bei mir mehr werth.« Schlechthin entscheidend war für ihn jedoch, ob ein Gleichklang des geistlichen Lebens der Braut- und künftigen Eheleute zu erwarten war oder nicht. Er befürchtete, es könnte »unsere Tochter Catharina [...] in die welt-eitelkeit eingewickelt und von dem Gnaden-Eindruck abgelockt werden.« In diesem Fall – so weit ging Tersteegen wörtlich – »will ich ihr lieber Creutz und Elend helfen erbitten, den[n] ich liebe ihre Seele.« Gleichzeitig riet er Goyen mit Nachdruck, Catharina nicht bestimmen zu wollen, sondern die Entscheidung ihr allein zu überlassen: »Vielleicht siehet Gott etwas darin, das wir nicht sehen können. Der Herr ist mächtig, sie zu bewahren, darum wollen wir Hertzlich ihn anrufen und das muß sie selbst auch thun« – »Gott kan und wird alles Guth machen.«¹¹²

Im Sommer des vierten Kriegsjahres wurde Catharina Goyen mit Johann von der Leyen getraut (6. Juli 1760).¹¹³ Tersteegen, der lebenslang ehelos Gebliebene, gratulierte den Eheleuten mit einem formgerechten, aber ganz und gar auf die Erweckung zum inneren, geistlichen Leben konzentrierten Schreiben: »daß nemlich Jesus der Dritte in eurer Mitten und seine Liebe und Verehrung der Grund einer gegenseitigen Liebe und Beysammenwohnung sein möge

[...] Wahrlich gottselige Eheleute [...] sehen ihren äußeren Stand als vorübergehend an; sie kennen, sie haben was Dauerhafteres; sie sind einander im Geist- und Leiblichen zu Gehülften und zur tröstlichen Gesellschaft auf der Reise: Wird dann gleich endlich ein zeitlich Band [durch den Tod eines Ehepartners] gebrochen, so bleibt doch das bessere und das ewige, nemlich ihre geistliche Verbindung mit Jesu und ihre geistliche Verbindung unter einander in Demselben. *Liebet dann, wertheste Freunde, Jesum vor allen Dingen!*«⁹⁸ Catharina verließ nun zwar nicht ihre Heimatstadt Krefeld, wohl aber ihr Vaterhaus. In der folgenden Zeit ist von Erkrankungen ihres Vaters die Rede: von schwächlichen Leibesumständen Goyens im allgemeinen, von Ödemen in den Füßen und von einem höchst beschwerlichen zunehmenden Krampfleiden.¹¹⁵

Tersteegen fand sich in dieser Zeit vom Blick ins Weltgeschehen ebenso bedrückt wie vom Blick in seinen eigenen engen Alltag (Anfang 1760): »O! wie müssen uns, die wir aus dieser fremden welt heraus beruffen sind, nicht alle diese jetzige umstände in der welt (von krieg, Erdbeben, krankheiten, schlaafsucht beydes der klugen und der thörichten Jungfrauen) mächtiglich aufwecken!« Zur gleichen Zeit klagte er dem Freund: »Dieser lange und kalte Winter ist mir besonders schwer gefallen wegen der schweren anhaltenden flüsse und kränkung im haupt.«¹¹⁶ Er berichtete auch von neuen militärischen Raubzügen an Rhein und Ruhr: »Wir habens hier bey den krieges-umständen als was¹¹⁷ unruhig bisher gehabt« (Oktober 1760).¹¹⁸ Im folgenden Jahr wurde die Lage nicht besser: »In Sarn und Speldorf [...] ist die Last fast unerträglich. Von hier aus muß viel geliefert und contribuiert werden [...] täglich erwarten wir viele völker.«¹¹⁹ Im November 1761 meldete er an Goyen: »In Essen und umliegenden Orten haben es die Leute hart gehabt, 20 bis 40 [einquartierte fremde Soldaten] in einem hause, da nichts von Essens-waaren übrig geblieben.«¹²⁰ Er blieb bei seiner früheren Überzeugung: »das äussere ist nicht die Hauptsache: das äußere kommt nur wegen des Inwendigen und um uns zu bessern und zu Gott zu treiben.« Aber wurde eine Besserung sichtbar? War die Umkehr noch erreichbar? Zutiefst bekümmert war er darüber, daß »beydes, fromme und unfromme nur aufs äussere sehen.« Ja, er befürchtete sogar, »die Creivelder schäfflein gehen auch zu sehr zerstreut und matt, ein jegliches seinen Weg.«¹²¹ Seit Beginn des Jahres 1761 mußte Tersteegen ernstlich um das Leben seines Freundes Goyen bangen. Er wünschte ihm zwar, Gott wolle ihn »noch eine weile in unserer reise-Gesellschaft zu unserer erquickung erhalten!«¹²² Im Herbst 1761 bezeugte er ihm aber »grosses mitleiden« mit seinen quälenden Schmerzen und schrieb ihm bereits wie zum Abschied: »Der Herr stärcke dich, lieber bruder, und segne dir dein *Creutz zur vollendung*.«¹²³

In seinem letzten Brief an Goyen erinnerte Tersteegen an die gemeinsame Grundlage ihrer Glaubensüberzeugung untereinander und mit den Mitberufenen in der Nähe und in der Ferne: »der traum der zeitlichkeit wird, mit allem wohl und weh, bald ausgeträumet seyn. Gott und Ewigkeit ist allein groß und unseres Hertzens Andacht werth.«¹²⁴

Aus den letzten Lebenstagen Goyens haben sich keine brieflichen Nachrichten erhalten.¹²⁵ Nach Goyens Tod am 19. Mai 1762 ehrte Tersteegen seinen langjährigen, treuen geistlichen Freund und Bruder mit einem eigenen Nachruf:¹²⁶

»Was war der nunmehr selige, liebwerte Bruder Goyen hie?
Ein Mann, der Gott getreu im Geist und Wahrheit diene,
Ein Kind, drin Glaub und Lieb und Herzens-Einfalt grünte,
Ein Pilger, der fein still durch diese Welt passiert,
Ein Engel, der nunmehr auf Zion jubiliert.
Wohl dir, o Gottesfreund¹²⁷, für dein verborg'nes/gelass'nes¹²⁸ Leiden
Und milde¹²⁹ Liebes-Treu kriegst du nun ew'ge Freuden.«¹¹⁰

Anmerkungen

* Teil I erschien in *Mennonitische Geschichtsblätter* 2012, S. 45–60, die Zählung der Anmerkungen von Teil II und Teil III knüpft daran an.

34 Lebensdaten bei Horst Neeb (Hrsg.), *Geistliches Blumenfeld*, Düsseldorf 2000, S. 562. Ihr Vater war Wilhelm am Schaaffstall.

35 Der Text dieser an Wilhelm Weck gerichteten und von ihm später redigierten, jeweils mit einer eigenen, summierenden Überschrift versehenen 16 Briefe findet sich unter dem Titel »Erbauliche Briefe einer frommen und begnadigten Mitswester Magdalena Schääfer am Schaaffstall bei Homberg« auf den Seiten 85–104 der handschriftlichen, abschriftlichen Sammlung »Briefe und Lebensbeschreibungen, Gottselige Gedanken verschied[ener] Autoren dieser Zeit«. Vorh.: Bibliothek der Theologischen Hochschule Bethel, Sign. E f 77. Die folgenden Zitate folgen diesem Exemplar, das mir durch die gütige Vermittlung von Herrn Dr. med. Wilhelm Schwindt in 33689 Bielefeld (Eckardtsheim) zur Verfügung gestellt wurde.

36 einmal

37 Gott-geheiligt Harfen-Spiel der Kinder Zion, 5. Aufl., Cleve 1768, Nachdruck Köln 1997, Nr. 340, S. 278. – A. F. W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexikon II* (Gotha 1879), Nachdruck Hildesheim 1967, S. 139.

38 Hallo

39 Zu dieser Wendung schrieb Weck folgenden Kommentar: »Wer alber ist, der mache sich hieher, die verliebte Breute des Herrn Jesus um öfters in ihrer Liebestrunkenheit solche Dinge [zu vernehmen], deren sich diejenigen, die noch nichts davon erfahren [haben], schämen würden. ‚Heißt es Gott gut, so ist es gut‘, pflegte dies Kind mehrmalen zu sagen.«

40 Ortsangabe unklar.

41 Tersteegen, Briefe II, Nr. 467, S. 172. Die Briefe dieser Ausgabe sind im folgenden, wie in Teil I des vorliegenden Aufsatzes (s. Anm. 1), mit der Bandnummer I und II, Virgel und anschließender Briefnummer zitiert.

- 42 II/467, S. 171 f.
- 43 notwendige Ermahnung, Warnung
- 44 Vgl. August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, 2. Aufl., Tübingen 1968, S. 312.
- 45 Kommentar von Wilhelm Weck hierzu: »Ihre Zahnschmerzen waren durchgehens überaus heftig, und damals ging es ihr äusserlich sehr hart und im Innern war sie auch tief im Leiden.« So in der in Anm. 35 genannten handschriftlichen Sammlung (in Abschrift), S. 100.
- 46 Anna Catharina Weck, geb. Lobach (1678–1757) und Gertrud Ronsdorf, geb. Weck (1708–1762), vgl. Horst Neeb, Gerhard Tersteegen und die Familien Schmitz in Solingen, Düsseldorf 1997, S. 264.
- 47 So im Text anstatt korrekt *verschrieben*. Die Begriffe verschreiben/sich verschreiben/Verschreibung finden sich bei Langen (s. o. Anm. 44) nicht.
- 48 Vgl. Kolosser 3,3 und den Titel von Tersteegens Frühschrift »Das verborgene Leben mit Christo in Gott« (1727) sowie die gleichbedeutende Wendung: »der geheime Umgang mit Gott in Christo« in seinem vermächtnisartigen »Kurzen Bericht von der Mystik« (1768), die biblische Begründung und Kennzeichnung für seine »Mystische Theologie«, wie er sie nannte, und Inbegriff für sein geistliches Leben, vgl. Briefe II/ Nr. 739, S. 562 f.
- 49 Gott-geheiligt Harfen-Spiel (wie Anm. 37), Nr. 139, S. 105.
- 50 Der Text der drei Briefe von Magdalena Schäfer an Goyen findet sich unter den Nummern 17, 18 und 19 auf S. 106–110 der in Anm. 35 genannten Sammlung. Drei weitere Briefe der Sammlung (Nr. 20–22) richtete sie an Unbekannte, höchstwahrscheinlich erneut an Wilhelm Weck, der mit folgenden Worten auch den Schluß redigierte (S. 112): »Hier endigen sich die briefe von der theuren und lieben Schwester Magdalena Schaefer am Schafstall bei Homberg.«
- 51 noch einmal
- 52 Michael Knieriem, »O Holland, siehe du bist fett geworden«. Eine unbekannte Mahnung Gerhard Tersteegens aus dem Jahr 1733/1734, in: Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 55 (2006) S. 327–341, hier S. 339. – »Feurige Strahlen«, sagte sie, »gingen vor ihr her, die ihr den Weg zeigten, wohin sie gehen müsste: dieser Strahlen wären drei, der eine feuerrot, der zweite gelb, der dritte weiß«, S. 333.
- 53 Ebd., S. 335 f.
- 54 Z. B. Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, III (1743), Vorreden zum 21. und 23. Stück. – Von dem Verhalten bei außerordentlichen Geistesgaben, Gesichten, Offenbarungen usw. in: Weg der Wahrheit, 5. Aufl., Cleve 1768, Viertes Stück.
- 55 Wie Anm. 48.
- 56 Sie ist biblisch geboten in Matthäus 18,15–17.
- 57 Zitate aus II/ 470, S. 174 f.
- 58 Wiesenstück, das sich an die Windungen eines Flußlaufs anschließt (?), vgl. Julius Leithäuser, Bergische Ortsnamen, Elberfeld 1901, S. 179.
- 59 Siebzehnter Brief der Sammlung (s. Anm. 35).
- 60 Das versöhnende Blut Jesu (im Unterschied zum menschlichen, irdischen Blut).
- 61 Unterholz, vgl. Leithäuser (wie Anm. 58), S. 191.
- 62 Achtzehnter Brief der Sammlung (s. Anm. 35).
- 63 Es folgen unmittelbar aufeinander in springendem Stil: (1) Jesus als »Vergnügen« (vgl. Langen, Wortschatz [wie Anm. 44], S. 365. – (2) Jesus als Nährmutter der Seele (vgl. ebd., S. 309). – (3) Die geistliche Nahrung (Johannes 3,5: Wasser und Geist; Johannes 20,34: Blut

- und Wasser, hier kombiniert: Blut und Geist). – (4) Nachfolger Jesu unterm Kreuz. – (5) Bitte um die passiven Tugenden der Nachfolge Jesu aufgrund seines Opfertodes auf Golgatha.
- 64 Neunzehnter Brief der Sammlung (s. Anm. 35).
- 65 Gott-geheiltes Harfen-Spiel (wie Anm. 37), Nr. 305, S. 247.
- 66 Halm, Ähre, Granne des Korns?
- 67 bist.
- 68 S. 105 der handschriftlichen Sammlung (s. Anm. 35).
- 69 Tersteegen, Briefe II, Nr. 472, S. 178.
- 70 Unbeziffertes Schriftstück am Schluß der handschriftlichen Sammlung (s. Anm. 35) auf S. 112–115. – Weck versah es mit der Überschrift »Merkwürdiger Zustand einer tief leidenden Seele gesprächsweise. Großes Glück derselben.«
- 71 Abdrucke unter leichter Modernisierung der Rechtschreibung der Abschrift, z.B. teuren statt theuren, Herzensbruder statt hertzensbruder, Dienstag statt Dinstag, Weilchen statt Weilgen usw.
- 72 Beengung, Beklemmung, Bedrängnis.
- 73 hättest.
- 74 Vgl. Matthäus 12,24.
- 75 könnte.
- 76 Die *resignatio ad infernum*, der völlige Selbstverzicht der gläubigen Seele bis in die Hölle hinein um der Verherrlichung Gottes willen, ist hier in die Form des Wunsches gekleidet.
- 77 immer wieder, immerzu.
- 78 weißt.
- 79 einmal, einst, dereinst.
- 80 Horst Neeb, Geistliches Blumenfeld (wie Anm. 34), S. 562. – Zum Eintrag vgl. Weisheit Salomos 4,13.
- 81 die fortdauernde, wortlose Anbetung Gottes in der Seele, das Herzensgebet.
- 82 Vgl. Langen (wie Anm. 44), S. 147.
- 83 Zur *resignatio ad infernum* vgl. Louise Gnädinger, Johanns Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, S. 281–286, 304 f., 329.
- 84 Beispiele dafür sind mir aus seiner Seelsorge bisher nicht bekannt.
- 85 Ältere Tradition, vgl. Nr. 53 in der von Johannes Vieth (Wermelskirchen) in Abschrift verfertigten Sammelhandschrift »Noch einige Nachgesammelte und Ungedruckte Geistliche Briefe ... von Gerhard Tersteegen zu Mülheim a. d. Ruhr (1794) (= Sammlung G. K. – Goeters Kopien – vgl. Cornelis Pieter van Andel, Gerhard Tersteegen, Neukirchen 1973, S. 270). – Diese Sammelhandschrift befindet sich jetzt im Archiv der Evang. Kirche im Rheinland in Düsseldorf. Der Text von Nr. 53 lautet: »Beim Abschied und Handgebung der freunden war des Autoris gewöhnlicher Segenswunsch also: »Jesus Segne Dich!« – Vgl. auch Tersteegen, Briefe II/431, S. 100, Z. 9.
- 86 Tersteegen, Briefe II/488, S. 200.
- 87 Tersteegen, Briefe II/418, S. 79.
- 88 Zitate: Tersteegen, Briefe II/488, S. 199; ebd., II/494, S. 209; ebd., II/541, S. 277.
- 89 Sämtliche Zitate: Briefe II/528, S. 259. – Zum Vergleich mit dem Hirten und seinen Hunden siehe auch schon Teil I (MGBI 69, 2012, S. 56 f.).
- 90 Die verarmte Bevölkerung
- 91 Briefe II/530, S. 262 f.
- 92 Briefe II/532, S. 265.

- 93 Tersteegen Briefe II/546, S. 282.
- 94 Tersteegen Briefe II/547, S. 283 f.
- 95 immer wieder einmal heimgesucht hat.
- 96 Briefe I/290, S. 523.
- 97 Briefe II/479, S. 185.
- 98 Ein vornehmlich aus pflanzlichen Drogen zusammengesetztes sirupartiges Allheilmittel unterschiedlicher Rezeptur.
- 99 Briefe II/526, S. 256. Ein ausgefertigtes Rezept Tersteegens findet sich in Briefe II/ 616, S. 380.
- 100 schmerzhaft
- 101 Briefe II/607, S. 365 f.
- 102 Briefe II/529, S. 261 f.; die Bezeichnung »Reglen« stammt von der späteren Redaktion.
- 103 Briefe II/533, S. 268.
- 104 Briefe II/543, S. 279.
- 105 Zitate: Briefe II/ 548, S. 284 sowie II/550, S. 288.
- 106 Tersteegen, Geistliche und erbauliche Briefe (wie Anm. 13), IV (Solingen 1775) Nr. 115, S. 284.
- 107 Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Bestand 1 OB 020.
- 108 Tersteegen, Geistliche und erbauliche Briefe (wie Anm. 13), IV (Solingen 1775) Nr. 129, S. 317.
- 109 Ebd., Nr. 122.
- 110 Briefe II/620, S. 387 und II/625, S. 396.
- 111 Briefe II/588, S. 340.
- 112 Zitate: Briefe II/586, S. 338.
- 113 Datum bei Horst Neeb (Hrsg.), Geistliches Blumenfeld (wie Anm. 34), S. 551.
- 114 Briefe II/598, S. 355.
- 115 Briefe II/602, S. 359; II/615, S. 378; II/629, S. 401.
- 116 Briefe II/593, S. 346 f.
- 117 Immer wieder etwas
- 118 Briefe II/607, S. 365.
- 119 Kriegsvölker, Truppen, Soldaten. Briefe II/613, S. 376.
- 120 Briefe II/629, S. 402.
- 121 Briefe II/613, S. 375 f.
- 122 Briefe II/615, S. 378.
- 123 Briefe II/625, S. 395.
- 124 Briefe II/629, S. 402.
- 125 Vgl. aber einen (unbedeutenden) Brief an Wilhelm Weck (Krefeld, 21. April 1762) bei Horst Neeb (Hrsg.) Geistliches Blumenfeld (wie Anm. 34), S. 357 f.
- 126 Überliefert in der in Anm. 69 genannten Sammelhandschrift, S. 156–262, hier Nr. 97, S. 44.
- 127 Dieses Prädikat übersteigt auch das Prädikat »Engel«. – Zu »Gottesfreund« vgl. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IV (1958), Sp. 1228 ff. (ND 1984).
- 128 Tersteegen hat hier, wie öfters, zwei Adjektive dem Leser zur Auswahl gelassen.
- 129 überaus reichlich geübte.

Amische Mennoniten als Pächter auf dem Gut der Fürsten von Thurn und Taxis in Ettersdorf, 1812–1884

Die Glaubensgemeinschaft der Mennoniten ging aus den reformatorischen Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts in der Schweiz und den Niederlanden hervor. Da sie weder von den weltlichen Herren noch von der katholischen Kirche und später den evangelischen Kirchen anerkannt wurde, sah sie sich lang anhaltenden Verfolgungen und zum Teil gewaltsamer Unterdrückung ausgesetzt. Diese Erfahrungen schweißten die Gruppen der Täufer zusammen, die ihren Glauben und ihre Überzeugungen bald nur noch im Verborgenen leben konnten.¹ Ab 1693 entstand aufgrund einer Spaltung unter den Mennoniten im Elsaß und der Schweiz die Gemeinschaft der Amischen, benannt nach ihrem Wortführer Jakob Ammann.

Im Lauf des 18. Jahrhunderts zogen amische Mennoniten überwiegend aus Territorien deutscher Reichsfürsten im Elsaß und in Lothringen in Gebiete innerhalb der Grenzen des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation hauptsächlich westlich, aber auch östlich des Rheins. So gelangten sie unter anderem in den Herrschaftsbereich der Wittelsbacher in der Pfalz. Dort und andernorts begegneten ihnen die Regierenden im Zeitalter der beginnenden Aufklärung mit größerer Toleranz, so daß sie nach und nach ihre Religion im privaten Rahmen ihrer kleinen Basisgemeinden ausüben und der Sicherung des Lebensunterhalts als Bauern nachgehen konnten. Die hervorragenden Kompetenzen, die sich die praktisch ausschließlich als Landwirte tätigen Amischen im Laufe der Jahrhunderte angeeignet hatten, machten sie zu interessanten Geschäftspartnern für die Landesfürsten. Diese vertrauten ihnen aus wirtschaftlichen Gründen ihre Gutshöfe und Schloßökonomien an, von denen manche seit dem Dreißigjährigen Krieg ungenutzt gewesen waren. In vielen kleineren Herrschaften trugen die amischen Gutspächter mit ihren meist sehr positiven Wirtschaftsergebnissen nicht unerheblich zur Sicherung der Stabilität dieser Territorien bei und wurden so für ihre Landesherren zu unverzichtbaren wirtschaftlichen Leistungsträgern.

Mennoniten der sehr zurückgezogen lebenden amischen Richtung kamen ab 1802/03 im Gefolge des aus der Pfalz stammenden neuen bayerischen Herrschers Kurfürst Maximilian IV. Joseph, des späteren Königs Maximilian I., nach Bayern. Sie erhielten religiöse Freizügigkeit zugesichert und konnten ihren Glauben nun innerhalb ihrer Gemeinschaft im privaten Bereich uneingeschränkt leben. Binnen weniger Jahre entstanden vier Gemeinden um

München, Augsburg, Ingolstadt-Neuburg und Regensburg. Diese waren straff patriarchalisch strukturiert und wurden von basisdemokratisch gewählten Vorständen und geistlichen Leitern geführt. Verbindungen zu den weltlichen Behörden und zur andersgläubigen Bevölkerung wurden im Regelfall auf das absolut Notwendige beschränkt.²

Die amischen Landwirtsfamilien engagierten sich zunächst hauptsächlich bei der Kultivierung großer Moorflächen, besonders des Kolbermoors bei Rosenheim, des Dachauer Moores nordwestlich von München oder des Donaumoores zwischen Ingolstadt und Neuburg. Sehr bald übernahmen sie auch landesweit die Pacht ehemaliger Klostergüter, die im Zuge der Säkularisation ab 1803 überraschend in großer Zahl in den Besitz des bayerischen Staates übergegangen waren. Schnell nutzte der alte und neue bayerische Landadel die Fähigkeiten und Dienste der amischen Bauern. Rasch dehnte sich deren Siedlungsgebiet auf die östlichen Landesteile aus. In der Oberpfalz und in Niederbayern entwickelte sich ab spätestens 1811/12 eine eigenständige Gemeinde mit etwa 30 bis 40 Familien, deren Pachthöfe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schließlich über die gesamte Oberpfalz und weite Gebiete Niederbayerns verteilt waren.³

Thurn und Taxis und die Amischen

Mit dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806 verloren die Fürsten von Thurn und Taxis ihre Stellung als Prinzipalkommissare – Vertreter des Kaisers – am Immerwährenden Reichstag in Regensburg. Im Mai 1810 fiel auch Regensburg an Bayern, und wenig später wurde der regierende Fürst des Hauses Thurn und Taxis zum erblichen Mitglied der Kammer der Reichsräte im neuen Königreich Bayern ernannt. Das Fürstenhaus pflegte sehr enge Beziehungen zu den Wittelsbachern und verkehrte natürlich in den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Führungszirkeln des Landes. In den wichtigen Kreisen des Königshauses, des bayerischen Hoch- und Landadels, in den Salons in München und bei vielen gesellschaftlichen Ereignissen auf den über das gesamte Land verteilten Residenz-, Sommer- und Jagdschlössern waren Mitglieder dieses Fürstenhauses vertreten.

Die Wittelsbacher hatten die amischen Mennoniten aufgrund ihrer anerkannten Fähigkeiten als innovative und leistungsfähige Landwirte ins Land geholt. Die Kompetenzen der amischen Bauern wurden in den Zirkeln des bayerischen Adels bald ebenso Gesprächsthema, wie sie es im ausgehenden 18. Jahrhundert in den Pfälzer Besitzungen der Wittelsbacher gewesen waren. Die Witwe des letzten bayerischen Kurfürsten, Maria Leopoldine (1776–1848), beschäftigte auf ihren eigenen Gütern in Stepperg bei Neuburg

an der Donau Amische als Pächter und empfahl sie nachweislich mehreren befreundeten Adelsfamilien im Raum Regensburg und an anderen Orten in Bayern.⁴ Vor diesem Hintergrund griff auch das Fürstenhaus Thurn und Taxis auf amische Pächter zurück.

Für den Verlust von Postrechten war das Haus Thurn und Taxis von verschiedenen deutschen Staaten entschädigt worden. Von Bayern hatte man unter anderem im April 1812 die ehemals zum Hochstift Regensburg gehörenden Herrschaften Wörth und Donaustauf erhalten. Anschließend hatte die fürstliche Verwaltung umgehend damit begonnen, in Wälder und landwirtschaftliche Besitzungen zu investieren. Schon im März 1812 hatte man von König Max I. Joseph die gesamten Waldungen der Herrschaften Donaustauf und Wörth für 480 000 Gulden⁵ und am 14. Oktober 1812 schließlich die Herrschaft Heilsberg zu Wiesent mit der Hofmark Ettersdorf vom Freiherrn Hermann von Lemmen für 172 500 Gulden gekauft.⁶

Die erworbenen Ökonomiegüter wurden sofort zur Verpachtung ausgeschrieben. Unter den Pächtern waren – bezogen auf den absoluten Bevölkerungsanteil – überdurchschnittlich viele amische Mennoniten. Die früheste Verpachtung von Thurn und Taxis-Gütern an Amische erfolgte in Ettersdorf.

Besitzungen der Fürsten von Thurn und Taxis, verpachtet an amische Mennoniten

Ettersdorf (ehemaliges Hofmarksschloß, Ökonomiegut, Brennerei),

Gemeinde Wiesent, Landkreis Regensburg: 1812–1883/84

Oberhaselbach (Schloßgut, Ökonomie, Brennerei, Brauerei mit Gastwirtschaft), heute Mallersdorf-Pfaffenberg, Landkreis Straubing-Bogen:

1838–1850 und 1887–1896

Triftlfing (ehemaliges Hofmarksschloß, Ökonomiegut, Brennerei, Brauerei), heute Aufhausen, Landkreis Regensburg: 1847–1922

Oberellenbach (Schloßgut), heute Mallersdorf-Pfaffenberg, Landkreis Straubing-Bogen: 1854–1885

Luckenpaint (Hof mit Gastwirtschaft), heute Thalmassing, Landkreis Regensburg: 1898–1915

Burgweinting (Gut), heute Stadt Regensburg: 1900–1912

Gut Ettersdorf und die amische Pächterfamilie Eichelberger

Rekonstruiert wurden die Verpachtungen und die Geschichte der Familie Eichelberger hauptsächlich über die Domänenkammerakten zu Ettersdorf⁷ im Thurn und Taxis Zentralarchiv Regensburg. Die Pachtakten sind dort ab 1848 vollständig erhalten und ermöglichen auch Rückschlüsse auf den Pacht-

beginn und einige Ereignisse zwischen 1812 und 1848. Die Geschichte der amischen Verwalterfamilie und die Zuordnung von weiteren amischen Bediensteten konnte nur bruchstückhaft über vereinzelte Einträge in den Pfarrmatrikeln von Wiesent⁸ sowie wenige Schriftstücke im Archiv und in den Standesamtsakten der Gemeinde Wiesent, hauptsächlich aber über Auswanderungsnachweise und amische Quellen, besonders Todesanzeigen aus den Vereinigten Staaten und Familiengeschichten rekonstruiert werden.

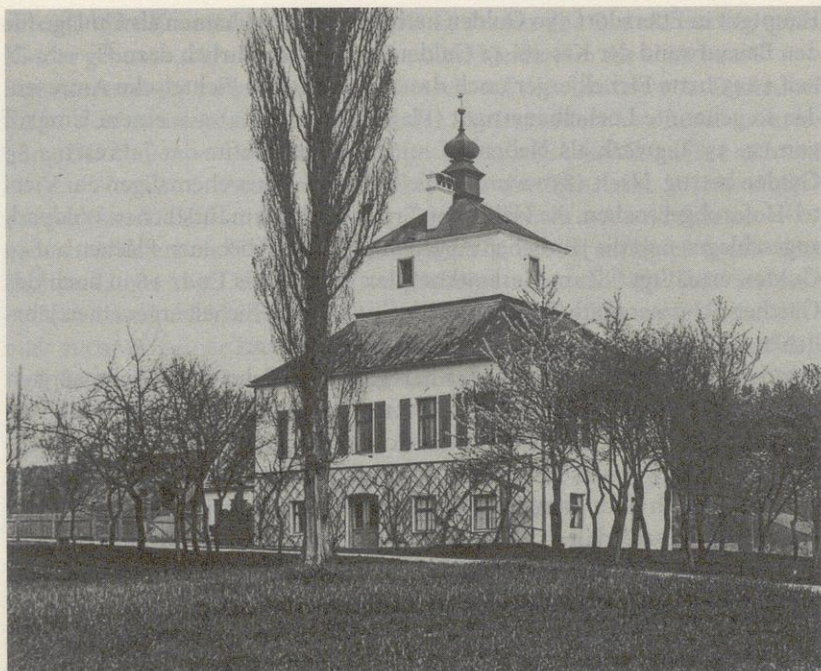
Pachtübersicht Ettersdorf

<i>Datum/Zeitraum</i>	<i>Ereignis</i>	<i>Bemerkungen</i>
14. Oktober 1812	Hofmarksgut Ettersdorf kommt in Besitz des Fürstenhauses von Thurn und Taxis	Ankauf der gesamten Herrschaft »Heilsberg zu Wiesent« mit der Hofmark Ettersdorf von Freiherrn Hermann von Lemmen
14. Dezember 1812	Christian Eichelberger I (1751/52–1850) pachtet das Hofmarksgut Ettersdorf	gest. 1850 Ettersdorf, beerdigt Wiesent
29. August 1821	Protokoll über die Pachtverlängerung	Der amische Pächter Christian Gingerich von Gut Wolfersdorf, heute Berghardwald, Landkreis Regensburg, damals Ältester der Menonitengemeinde Regensburg, bürgt für Christian Eichelberger I ⁹
spätestens 1835 – um 1865	Mitglieder der verwandten amischen Familie Ringenberg als Arbeitskräfte auf dem Gut	
28. April 1836	Sohn Christian Eichelberger II (1802/03–1869) wird Pachtfolger, Pachtdauer 12 Jahre	gest. 1869 Ettersdorf, beerdigt Wiesent
2. Hälfte 1830er Jahre	Schweizerei von Christian Eichelberger II, längere Zeit »fremd vergeben«	wirtschaftlich schwierige Zeiten, z.T. Zahlungsverzug beim Pachtzins
1841	Bau einer Käserei durch Christian Eichelberger II	
1. Oktober 1848	Pachtverlängerung für Christian Eichelberger II, Pachtdauer 12 Jahre	

um 1855/56 – 1871	Der amische Peter Oswald ist als Gutsverwalter (»Oeconomiebaumeister«) bei Pächter Eichelberger angestellt	Peter Oswald war verheiratet mit Anna, Tochter von Christian Eichelberger II
1855	Neubau der Stallungen	Zahlungsaufschub für den gesamten Pachtzins bis zum Jahresende
1857	Bauarbeiten am Brennhaus	
1. Oktober 1860	erneute Pachtverlängerung, Pachtdauer 12 Jahre	
1. Juli 1866	Übernahme der Pacht durch Sohn Christian Eichelberger III (1839–1901), Pachtvertrag unterzeichnet 26. 2. 1868	geb. 1839 Ettersdorf
23. 9. 1871	Auswanderung der Familie Peter Oswald in die USA	Schiffspassage von Hamburg nach New Orleans
1. Oktober 1872	Pachtverlängerung bis Lichtmeß (2. 2.) 1885, Pachtvertrag unterzeichnet am 23. Juli 1872	
Juni 1878	massive Flurschäden durch Hagel-schlag und in der Folge Ernteaus-fälle in und um Wiesent	
1878–1882	häufige Zahlungsrückstände und Stundungsanträge für den Pachtzins	
27. August 1882	Gesuch der Gutspächters-eheleute Christian III und Maria Eichelberger um Pacht-enthebung	gleichzeitig Vorschlag, den »Privatier« Straubing als Pachtnachfolger zu überneh-men
1882	Auswanderung der Eichel-bergersöhne Peter (geb. 1864) und Christian IV (geb. 1865) in die USA	Auswanderung sehr wahr-scheinlich aus religiösen Gründen (bevorstehender Militärdienst, der von den Mennoniten abgelehnt wird)
1. 10. 1883	Entlassung der Eichelberger aus dem Pachtvertrag	
September 1883	Zerschlagung des Gutes durch die fürstliche Verwaltung mit Versteigerung des Inventars zur	

	Sicherung der fürstlichen Ansprüche, Parzellierte Verpachtung der Ländereien	z.T. an Max Hildebrand
Januar bis April 1884	Überlassung einer Wohnung an die Familie Eichelberger	
15. 6. 1884	Auswanderung der Familie und aller in Ettersdorf lebenden Verwandten und amischen Bediensteten in die USA	Schiffspassage von Hamburg nach New York
1885	Andreas Eichelberger, ältester Sohn von Christian III, wandert nach abgeleistetem Militärdienst in die USA aus ¹⁰	

Die Familie Eichelberger wanderte zwischen 1803 und 1806 aus Lothringen nach Bayern ein.¹¹ Von 1806 bis 1812 war Christian Eichelberger I in Nieder-
viehbach, heute Landkreis Dingolfing-Landau als Pächter tätig.¹² Wie er auf
Gut Ettersdorf aufmerksam wurde, läßt sich nicht mehr im Detail rekonstru-
ieren. Üblicherweise wurden die Pachtgüter in regionalen Zeitungen öffent-
lich ausgeschrieben und unter Berücksichtigung der gebotenen Sicherheiten
und Einschätzung der Leistungsfähigkeit der Pachtinteressenten an den
Meistbietenden vergeben.¹³ Christian Eichelberger I erhielt jedenfalls den
Zuschlag. Die Pacht blieb von 1812 bis 1883 in den Händen der Familie.
Das Datum des Pachtbeginns – 14. 12. 1812 – ist zwar bekannt,¹⁴ allerdings
ist der Inhalt des Kontrakts nicht überliefert. Christian Eichelberger I kam mit
Frau und mindestens vier Kindern nach Ettersdorf. Wahrscheinlich war auch
der amische Joseph Oesch mit dabei, der bei seinem Tod in Ettersdorf am 1.
4. 1832 als 68 Jahre alter lediger Knecht bezeichnet wird.¹⁵ Magdalena, die
Ehefrau von Christian Eichelberger I war eine geborene Oesch. Joseph Oesch
dürfte ein Verwandter von ihr gewesen sein. Anfang März 1813 wurde eine
Katharina Güngerich geborene Eichelberger bei der Geburt ihres ersten
Kindes in Wolfersdorf, heute Bernhardswald, Landkreis Regensburg, als von
Ettersdorf stammend bezeichnet.¹⁶ Sie war die Tochter von Christian Eichel-
berger I. Am 13. 12. 1814 heiratete Christians Sohn Johannes in Nehwiller-
près-Woerth im Elsaß. Bei dieser Eheschließung war Christian I als Trau-
zeuge zugegen und wurde in den Standesamtsakten (État civil) als Bauer,
beheimatet »Ettersdorf«, nahe Regensburg in Bayern bezeichnet.¹⁷ Als mit
Georg im Februar 1817 eine weiterer Sohn von Christian I heiratete,¹⁸ blieb
nur noch der jüngste Bruder, der 1802/03 geborene Christian II, bei den



Ettersdorf um 1950

Eltern in Ettersdorf. In welchem Umfang verwandte oder befreundete Amische über einen längeren Zeitraum oder dauerhaft als Arbeitskräfte zusätzlich auf dem Gut lebten, kann nicht detailliert nachvollzogen werden. Ab spätestens Mitte der 1830er Jahre sind jedoch Mitglieder der Familie Ringenberg, mit denen die Eichelberger verschwägert waren, in Ettersdorf nachgewiesen. Der Bedarf an Saisonarbeitskräften wurde üblicherweise auch mit einheimischen Knechten oder Tagelöhnern gedeckt.

Größe Liegenschaften und Pachtzins gehen erstmals aus den Verhandlungen des Jahres 1848 über die Pachtverlängerung hervor und lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit bereits auf den am 28. April 1836 mit dem Sohn Christian Eichelberger II geschlossenen Vorläufervertrag beziehen.¹⁹ Die Gebäude sind unter der Plannummer 892a beschrieben: »Schlößchen mit Kellerhaus, Stalungen, Wagenschupfe mit Getreidekasten, Scheuer, Waschhaus, Backofen, Brennhaus, Brunnen und Hofraum.« Der Umgriff umfaßte ca. 3 Tagwerk Gärten, ca. 75 Tagwerk Äcker, ca. 24 Tagwerk Wiesen und 1 Tagwerk Weiher. Vor Fertigstellung der Käserei 1841 hatte der jährliche Pachtzins für das

Hauptgut in Ettersdorf 550 Gulden betragen. Ab 1841 kamen als Umlage für den Bauaufwand der Käserei 42 Gulden 18 Kreuzer jährlich dazu.²⁰

Seit 1843 hatte Eichelberger noch das ehemals Jakob Fichtelsche Anwesen, das so genannte Löchelbauerngut (Plannummer 951a) mit einem Umgriff von ca. 33 Tagwerk als Nebenhof mit in Pacht, wofür der Jahreszins 83 Gulden betrug. Nach 1850 wurden die Gebäude dieses ehemaligen ein Viertel-Hofes abgebrochen, die Hälfte der Grundstücke dem fürstlichen Wildpark zugeschlagen und die jährlichen Abgaben für die verbliebenen Flächen auf 50 Gulden ermäßigt.²¹ Zum Gesamtkomplex gehörte bis Ende 1850 auch das Gütchen Schömersroith/Schemersroith.²² 1848 hatte Eichelberger einen jährlichen Gesamtpachtzins von 675 Gulden zu bezahlen.

Vor dem Hintergrund der seit 1847 herrschenden Nahrungsmittelknappheit und Hungersnöte bewarb er sich im Februar 1848 um eine zwölfjährige Verlängerung der Pacht.²³ In seinem Gesuch an das fürstliche Rentamt Wörth (Sitz Wiesent) verwies er auf die bisherige 36jährige erfolgreiche Bewirtschaftung durch seine Familie, erläuterte, daß er sechs unmündige Kinder zu ernähren habe und daß sich sein mittlerweile 95jähriger Vater nichts sehnlicher wünsche als in Ettersdorf, das die Familie als Heimat angenommen habe, zu sterben. Das Rentamt unterstützte seine mit etwas pathetischen Worten formulierte Bewerbung mit einer sehr positiven Stellungnahme an die fürstliche Domänenkammer in Regensburg mit der Quintessenz, Eichelberger sei als Pächter »solid und wirtschaftlich bewährt«.²⁴ Die fürstliche Zentralverwaltung erteilte ihre Zustimmung, und am 29. 8. 1848 unterzeichnete man in Wiesent den neuen Vertrag mit einer Laufzeit vom 1. 10. 1848 bis 30. 9. 1860. Der Pachtzins betrug zunächst 700 Gulden und fiel durch den Wegfall von Flächen aus dem Nebenhof ab 1851 auf 650 Gulden.

Im Jahr 1855 wurden die Stallungen neu gebaut. Eichelberger erbat einen Zahlungsaufschub für drei Viertel der Jahrespacht bis zum Jahresende, da er für Fuhrleistungen drei Knechte habe einstellen müssen und vier Ochsen und ein Pferd angeschafft habe. Daher verfüge er nicht über ausreichend Bargeld. Die fürstliche Verwaltung genehmigte seinen Antrag.

Wahrscheinlich ab 1855/56 beschäftigte Christian Eichelberger II einen Peter Oswald als Ökonomiebaumeister (Gutsverwalter).²⁵ Dieser hatte seine Tochter Anna geheiratet. Für die Anstellung von Verwaltern auf den größeren amischen Pachthöfen gibt es zahlreiche Beispiele. Meist griff man dabei auf jüngere verwandte und befreundete Familien zurück, die so auch Erfahrungen sammeln konnten, bevor sie andernorts selbst Pacht- oder Kaufverträge abschlossen. Der schon erwähnte Neubau der Stallungen 1855 und Bauarbeiten am Brennhaus im Jahr 1857 erforderten zusätzliche Arbeitskräfte und

eine effektive Koordination der Abläufe. In der Familie Oswald wurden sechs Kinder geboren. 1871 wanderte sie mit fünf Kindern in die USA aus.²⁶

Ein interessanter zeitgenössischer Hinweis auf die Amischen in Ettersdorf findet sich an unerwarteter Stelle. In der 1858 erschienenen Reisebeschreibung *Die Donau von der Einmündung des Ludwigskanals bis Wien* steht zu lesen: »Wiesent ... Ansehnliches Schloß. In der Nähe eine Wiedertäufer-Kolonie, deren Glieder durch verständigen Ackerbau sich auszeichnen.«²⁷

1860 bemühte sich Christian Eichelberger II erneut erfolgreich um eine Pachtverlängerung. Die neue Periode lief vom 1. 10. 1860 bis Ende September 1872, und der Vertrag wurde am 8. 11. 1860 von Christian II und erstmals auch von seiner Ehefrau Magdalena Eichelberger, geborene Ringenberg vom Samhof, heute Ingolstadt, unterschrieben.²⁸ Das Gesamtareal umfaßte jetzt 132 Tagwerk, also rund 30 Prozent mehr Fläche als bisher. Die Verwaltung der Thurn und Taxis hatte das Hofgut mit mehreren Äckern und dem sogenannten Seidlhofanwesen (nicht näher beschrieben) arrondiert. Der jährliche Pachtzins belief sich nun auf 1000 Gulden.

Aus den folgenden Jahren sind keine besonderen Ereignisse überliefert. Mit Wirkung zum 1. Juli 1866 traten Christian III und seiner Frau Maria Eichelberger, geborene Schanz aus Oberellenbach, heute Mallersdorf-Pfaffenberg, Landkreis Straubing-Bogen, vorzeitig in den Pachtkontrakt der Eltern und Schwiegereltern ein.²⁹ Der Vertrag für die Restlaufzeit wurde unter Beibehaltung der bisherigen Bedingungen erst am 26. 2. 1868 unterzeichnet.

Christian Eichelberger III bewarb sich um einen neuen Pachtvertrag, der bereits am 23. Juli 1872 für den Zeitraum vom 1. 10. 1872 bis Lichtmeß (2. 2.) 1885 abgeschlossen wurde. Das Areal umfaßte jetzt 140 Tagwerk, und der Pachtzins war auf 1106 Gulden jährlich erhöht worden.

Als Arbeitskräfte waren sein Bruder Georg, der Ettersdorf allerdings spätestens 1873/74 verließ (s.u.), seine Ehefrau und die drei zwischen 1860 und 1865 geborenen Söhne Andreas, Peter und Christian IV auf dem Gut.³⁰ Christian IV besuchte in den Jahren 1878/79 und 1879/80 die landwirtschaftliche Winterschule in Regensburg.³¹ Wie viele weitere amische Arbeitskräfte nach der Auswanderung der Familie Peter Oswald nach 1871 noch zur Verfügung standen, läßt sich nicht exakt erschließen. Auf jeden Fall gehörte ein Jacob O. Oswald, ein Neffe der 1871 ausgewanderten Anna Oswald geborene Eichelberger dazu. Er war bald nach seiner Geburt von seiner ledigen Mutter nach Ettersdorf gebracht worden, dort im Kreis der Familie seiner Tante aufgewachsen und emigrierte im Mai 1883 mit seiner Partnerin und einem vor-ehehlich geborenen Sohn in die USA.³²

Jacob O. Oswald zeichnete in späteren Jahren in seiner neuen Heimat aus



Maria Schanz verh. Eichelberger und
Christian Eichelberger III (1839–1901), um 1880

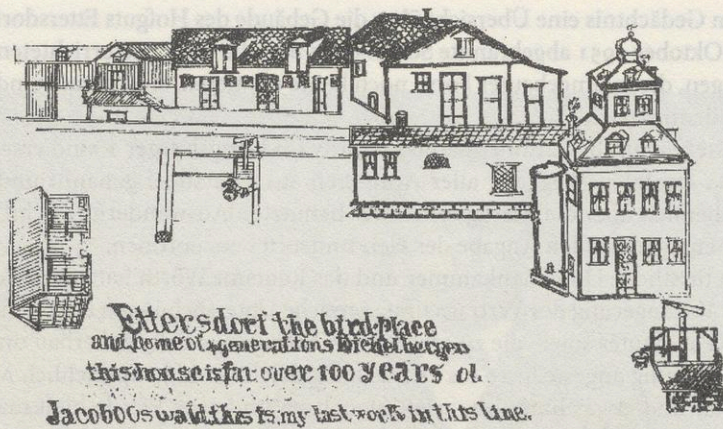
dem Gedächtnis eine Übersicht über die Gebäude des Hofguts Ettersdorf. Das im Oktober 1951 abgebrannte Schlößchen und die 1855 neu errichteten Ställe, die in umgebauter Form noch heute existieren, sind darauf eindeutig zu identifizieren.³³

Weitere amische Familiennamen – Jordy und Augsburg – sind erst beim 1884 erfolgten Weggang aller Amischen aus Ettersdorf genannt und ausschließlich über die Passagierliste des benutzten Auswanderungsschiffs mit der entsprechenden Angabe des Herkunftsortes zuzuordnen.

Die fürstliche Domänenkammer und das Rentamt Wörth hatten im Vorfeld der Verlängerung des Vertrags umfangreiche Untersuchungen über den Wert des Pachtgutes sowie die zu erzielenden Erträge aus dem Ackerbau und der Tierhaltung angestellt. 16 bis 18 Stück Rindvieh (wohl hauptsächlich Milchkühe) und etwas Jungvieh, zwei Zugochsen und zwei Pferde hielt man für durchschnittlich und angemessen. Der tatsächliche Bestand in Ettersdorf war anscheinend gegen Ende der Pachtzeit etwas größer. Neben Ackerbau und Viehzucht wurden – wie bereits angeführt – noch eine kleine Brennerei und eine Käserei betrieben. Eine Spezialisierung auf Teilbereiche der landwirtschaftlichen Produktion ist aus den Quellen nicht erkennbar.

Am 12. Juni 1878 »richtete ein furchtbares Gewitter mit Hagel großen Schaden auf den Fluren von Wiesent an.«³⁴ Noch im gleichen Jahr geriet Christian Eichelberger III mit der Pachtgeldzahlung in Rückstand. Auch für 1880 sind Stundungsanträge bekannt. Eichelberger bot der fürstlichen Verwaltung erfolglos einen in seinem Besitz befindlichen Acker zum Kauf an. Im November 1880 ließ man ihm einen Zahlungsbefehl über knapp 1000 Mark zustellen und drohte mit gerichtlicher Verfolgung im Falle der Nichtbezahlung.³⁵ 1881 wurde eine erneute Stundung genehmigt und in einem Schreiben vom 29. 8. 1881 teilte das fürstliche Rentamt Wörth der Domänenkammer in Regensburg mit, daß die Rückstände jetzt beglichen seien.

Ob es Eichelberger nicht mehr gelang, sich aus der drohenden Zahlungsunfähigkeit zu befreien oder ob er bereits längst entschlossen war, in die USA zu seinen Verwandten auszuwandern, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Allerdings spricht einiges für die letztere Annahme. So teilte er der fürstlichen Verwaltung schon im November 1880 als eine Begründung für seine vorübergehende Zahlungsunfähigkeit mit, daß er für seinen Schwager Josef Ackermann von Oberellenbach, mit dem er schließlich 1884 zusammen emigrierte, eine Kautionsleistung von 3300 Mark übernommen habe. Auch die Tatsache, daß einzelne Äcker im Besitz von Eichelberger waren, die er bei Bedarf veräußern konnte und die 1882 erfolgte Auswanderung seiner beiden minderjährigen Söhne, die von der Militärdienstleistung bedroht waren,



Ettersdorf

Zeichnung des emigrierten Jakob O. Oswald

deuten auf eine zumindest mittelfristig beabsichtigte Übersiedlung in die Vereinigten Staaten von Amerika hin. Dort galten die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu Beginn der 1880er Jahre als außerordentlich gut, ganz im Gegensatz zu Bayern. Auch dieser Umstand dürfte die Auswanderungsabsichten bestärkt haben.

Nach neuen Zahlungsrückständen im November 1881 und Februar 1882 erwähnte das fürstliche Rentamt Wörth gegenüber der Domänenkammer erstmals die Möglichkeit einer vorzeitigen Pachtauflösung. Am 27. 8. 1882 ging schließlich ein Schreiben von Wiesent nach Regensburg, in dem das Rentamt den Antrag der Pächterseheleute auf Pachtenthebung und auf die Übernahme des Privatiers Max Hildebrand aus Straubing als Pachtnachfolger mitteilte. Am 10. 1. 1883 erließ die fürstliche Domänenkammer eine Entschließung zur Entlassung der Eichelberger aus dem Pachtvertrag, die zum 1. Oktober 1883 wirksam wurde. Das Hofgut wurde nun nicht mehr als Ganzes verpachtet, sondern zerschlagen und in einzelne Parzellen aufgeteilt. Offensichtlich war es unmöglich, für den nicht spezialisierten Gutsbetrieb mittlerer Größe einen Gesamtpächter zu finden, oder es war für das Fürstenhaus wirtschaftlich interessanter, nur die Ackerflächen zu vergeben. Diese gingen überwiegend an den oben genannten Max Hildebrand.

Die letzte Zeit ihres Aufenthalts in Ettersdorf war davon geprägt, daß Inventar zur Begleichung von Verbindlichkeiten der Eichelberger gegenüber der fürstlichen Verwaltung versteigert wurde. Notfalls sollten die Erträge dieses

Verfahrens durch eine Arrestbeantragung gegen Christian III beim Amtsgericht Wörth gesichert werden.³⁶ Hierzu kam es aber wahrscheinlich nicht. Noch um die Jahreswende 1883/84 wurde über Ansprüche an Einrichtungsgegenständen verhandelt. Schließlich überließ man der Familie vorübergehend eine Wohnung in Ettersdorf bis Ende April 1884.³⁷

Christian III, Maria und die etwa 4jährige Tochter Anna Eichelberger machten sich zusammen mit Babette Jordy, deren 4jährigem Sohn Christian, der 19jährigen Babette Augsburgsberger und der verschwägerten Familie Josef Ackermann aus Oberellenbach auf den Weg nach Hamburg. Am 16. Juni 1884 verließen sie auf dem Schiff »Hammonia« Deutschland mit dem Zielhafen New York.³⁸

Strukturen des sozialen und religiösen Lebens der Amischen in Ettersdorf

Amische Höfe waren oft weit voneinander entfernt, so auch in der Gemeinde Regensburg, die sich von der nördlichen Oberpfalz bis in das südöstliche Niederbayern erstreckte. Vielfach lebten die Amischen räumlich sehr isoliert und zurückgezogen, was ihnen die gewollte, aus ihrem Glauben abgeleitete Abgrenzung von der weltlichen Herrschaft (beispielsweise Verweigerung von Waffendienst und Eidesleistung) und von der örtlichen Landbevölkerung erleichterte.

Der Alltag auf den Höfen war von harter Arbeit und einem streng an den Aussagen der Bibel orientierten Leben geprägt. Außenkontakte waren auf das Nötigste beschränkt und erfolgten fast ausschließlich über den Familienvater; allerdings besuchten die Kinder der amischen Mennoniten die Ortsschulen. Alle 14 Tage traf man sich sonntags auf wechselnden Höfen, um zusammen die so genannte »Lehr« zu feiern. Diese war geprägt von langen Gebeten, einer ausführlichen Predigt und Gesang. Meist blieb man den ganzen Tag zusammen, aß gemeinsam und tauschte sich über landwirtschaftliche Themen und andere wichtige Dinge aus. Nachmittags wurden die Heranwachsenden im Religionsunterricht auf die Taufe vorbereitet, die im jungen Erwachsenenalter stattfand. Die Familien zogen sich meist in kleineren Gruppen nochmals zu Gebeten oder einer Bibelbetrachtung zurück. Wenn man aus Witterungsgründen nicht zur Lehr fahren konnte, so gestalteten die Hausältesten auf den Höfen die religiösen Abläufe des Sonntags.

Die geistlichen Leiter der Gemeinden waren gewählte Laienprediger, die sogenannten »Ältesten«, die von »Dienern« oder »Dienern zum Buche« unterstützt wurden. Eheschließungen vollzogen die Ältesten, ebenso die Taufen im Lebensalter von etwa 14 bis 16 Jahren und häufig auch die Beerdigungen. Zur katholischen Kirche im Lande hielt man großen Abstand, zumal

diese die Amischen nicht als Christen anerkannte. Eheschließungen, die ausschließlich mit Partnern aus der eigenen Glaubensgemeinschaft akzeptiert waren, wurden daher nur selten in die katholischen Matrikel eingetragen. Häufiger finden sich dort Geburtsnachweise und die meisten Sterbefälle, da ja immer die Frage der Beerdigung zu klären war.³⁹ Diese fand durch amische Prediger auf den katholischen Pfarrfriedhöfen statt, die per Gesetz zum Begräbnisplatz für Menschen aller Konfessionen erklärt worden waren, sofern nichtkatholische Glaubensgemeinschaften über keinen eigenen Begräbnisplatz verfügten.

Die Gemeinden besaßen ein leistungsfähiges Versorgungssystem für wirtschaftliche und krankheitsbedingte Notsituationen. Alle Mitglieder zahlten regelmäßig in nicht unerheblichem Umfang in eine Gemeinschaftskasse ein. Mit den Einlagen und erzielten Zinsgewinnen wurden Bedürftige unterstützt. So erhielt im Jahr 1867 auch die Ettersdorfer Familie Oswald zwei Darlehen der Mennonitengemeinde Regensburg über je 100 Gulden, die ihr bei auf dem Gut Triftlfing, heute Aufhausen, Landkreis Regensburg stattfindenden Abendmahlsfeiern der Gemeinde ausgehändigt wurden.⁴⁰ Aus der gleichen Kasse kam die Hilfe für den ledigen Branntweinbrenner Christian Eichelberger,⁴¹ der schwer erkrankt war und intensiv ärztlich versorgt werden mußte. 1864, 1865 und 1876 wurden für ihn von der Almosenkasse Arzt- und Krankenhausrechnungen bezahlt, 1888 dann mehrfach an die »kgl. Kreisirrenanstalt Karthaus-Prüll«, wo er am 8. 8. 1888 verstarb.⁴²

Genauso, wie die Gemeinde alle ihre Mitglieder jederzeit und in allen Lebenslagen uneingeschränkt unterstützte, grenzte sie sich von denjenigen vollständig ab, die die Prinzipien der Gemeinschaft nicht oder nicht mehr akzeptierten. In Ettersdorf betraf dies den 1834 geborenen ältesten Sohn des Pächters Christian Eichelberger II, Georg Eichelberger.⁴³ Dieser beantragte im Frühjahr 1873 die Aufnahme in den bayerischen Staatsverband und konvertierte 1874 zum evangelischen Glauben, um als Christ zu gelten und seine Partnerin, die katholische Barbara Mühlbauer aus Wiesent heiraten zu können.⁴⁴ Spätestens mit der Konversion schied er endgültig aus der amischen Gemeinschaft und auch aus dem Ettersdorfer Familienverband aus. Die Eheschließung erfolgte 1875 in Wiesent, und Georg Eichelberger ernährte seine Familie als Brauknecht in der Thurn und Taxis Brauerei Wiesent.⁴⁵ Erst auf dem Sterbebett konvertierte er 1891 zum katholischen Glauben.⁴⁶ Ob dies ganz freiwillig geschah, muß dahingestellt bleiben.

Das Verhältnis zwischen den katholischen Ortgeistlichen und den amischen Mennoniten war besonders in den ersten Jahrzehnten der Anwesenheit in Bayern häufig gestört. Die neu ins Land gekommenen Amischen wurden von

vielen Pfarrern massiv bekämpft. Die katholische Kirche wollte lange nicht akzeptieren, daß seit Beginn des 19. Jahrhunderts weitere Konfessionen in Bayern zugelassen waren und gesetzlich verbrieft Rechte genossen. Vor allem bei Beerdigungen von Amischen auf den Ortsfriedhöfen kam es immer wieder zu von den Pfarrern ausgelösten Streitigkeiten, die besonders in den Diözesen Regensburg und Augsburg erbittert ausgetragen wurden. Allerdings entschieden die staatlichen Behörden aufgrund der Gesetzeslage ausnahmslos zugunsten der Amischen. Die katholische Kirche verweigerte dennoch bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bei Beerdigungen von Amischen das Glockengeläute oder verschiedene übliche Beerdigungsbräuche.⁴⁷ In Wiesent scheint jedoch eine größere Toleranz geherrscht zu haben.⁴⁸ Konflikte der Ortsgeistlichen mit den Amischen, wie für andere Orte häufig in einer Korrespondenz mit dem bischöflichen Ordinariat in Regensburg überliefert, sind für Ettersdorf nicht bekannt. In der Sterbematrikel sind die amischen Persönlichkeiten, die die in Ettersdorf verstorbenen Mitglieder ihrer Gemeinschaft in Wiesent beerdigten, häufig mit vollem Namen, Funktion, Stand und Herkunftsort genannt. Besonders interessant ist die Beschreibung eines für die damalige Zeit völlig ungewöhnlichen Vorgangs, der das hohe Ansehen der amischen Pächterfamilie in der dörflichen Gesellschaft von Ettersdorf und Wiesent deutlich erkennen läßt. Bei der Beerdigung des ehemaligen Pächters Christian Eichelberger II am 19. 4. 1869 durch den amischen Ältesten Peter Hochstettler, Gutspächter von Wolfring bei Schwandorf, vermerkte der damalige katholische Pfarrer von Wiesent, Vinzenz Müller: »Pfr. Müller war als Zeuge zugegen. Geläute wurde wie früher eine Glocke zugestanden.«⁴⁹

Keine zwanzig Jahre später und nur vier Jahre nach dem Wegzug der letzten Amischen aus Ettersdorf scheint man in der bayerischen Bezirksverwaltung Stadthof schon keinerlei Wissen über die gesetzlich eindeutig geregelte Rechtsstellung und die Lebensumstände der Amischen mehr gehabt zu haben. Die bereits erwähnte Anfrage des Bezirksamts Stadthof an die Gemeinde Wiesent bezüglich des 1888 in Regensburg verstorbenen Christian Eichelberger endet mit folgendem Satz: Die Gemeinde werde aufgefordert, »schleunigst zu berichten, was über den Genannten und dessen Eltern sowie über deren Abstammung und Heimath bekannt ist; ferner anzugeben wo und von wem die in Wiesent und Umgebung wohnhaften Mennoniten getraut werden«.⁵⁰

Ganz anders funktionierte das kollektive Gedächtnis der in den USA lebenden Nachkommen von Christian Eichelberger III. So erhielt Barbara Eichelberger, die katholische Witwe des in Wiesent gebliebenen Georg Eichelber-

ger, 32 Jahre nach dessen Tod Unterstützung von ihrem mennonitischen Neffen Peter Eichelberger, der in Delavan, Tazewell County, Illinois, lebte. Obwohl selbst nicht übermäßig mit materiellen Gütern gesegnet, übersandte er seiner 81jährigen Tante laut Brief vom 23. 9. 1923 eine finanzielle Zuwendung, teilte ihr die Sterbedaten ihrer Schwiegereltern mit und berichtete von seiner eigenen Familie.⁵¹ Mehr als 80 Jahre später, im Juni 2004, statteten amerikanische Eichelberger mit Ettersdorfer Wurzeln der Heimat ihrer Vorfahren einen Besuch ab und trafen sich in Wiesent mit Nachkommen des in Ettersdorf geborenen und mit seiner Familie in Wiesent ansässig gewesenen Georg Eichelberger.⁵²

Anmerkungen

- 1 Zu Entstehung und Entwicklung der Täufergemeinden, der Mennoniten und der davon abgespaltenen Gruppierung der amischen Mennoniten vgl. Hermann Hage, *Amische Mennoniten in Bayern* (im Folgenden gekürzt: Hage, *Amische*), Regensburg 2009, S. 3–19.
- 2 Zur Struktur des sozialen und religiösen Lebens der amischen Familien in Ettersdorf siehe unten im Text.
- 3 Hage, *Amische* (wie Anm. 1), S. 104–122.
- 4 Hage, *Amische* (wie Anm. 1), S. 93–95.
- 5 Max Piendl, *Thurn und Taxis 1517–1867* (Sonderdruck des Archivs für deutsche Postgeschichte, Heft 1, 1967), Frankfurt 1967, S. 95.
- 6 Ankaufsurkunde: Fürstlich Thurn und Taxissches Zentralarchiv Regensburg (im Folgenden gekürzt: FZA), Bes. Urk. 1376.
- 7 Ettersdorf, Gemeinde Wiesent, Landkreis Regensburg
- 8 Die älteren Tauf- und Sterbematrikel der Pfarrei Wiesent befinden sich im Bischöflichen Zentralarchiv Regensburg (im Folgenden gekürzt: BZAR).
- 9 FZA, DK 16436, Konzept eines Schreibens der fürstlichen Domänenkammer Regensburg an das kgl. Bezirksamt Landshut vom 13. 11. 1884.
- 10 So überliefert in mehreren amerikanischen Familiengeschichten der Eichelberger. Exakte Auswanderungsdaten fehlen bisher.
- 11 Mehrere Kinder der Familie sind zwischen 1788 und 1793 im Unterelsaß bei Lembach-Wissembourg geboren, mindestens zwei weitere um und nach 1800 in Rahling, Lothringen.
- 12 Attest des kgl. Landgerichts Vilsbiburg vom 23. 9. 1812. Erwähnt in: FZA, DK 16436, Konzept eines Schreibens der fürstlichen Domänenkammer an das kgl. Bezirksamt Landshut vom 13. 11. 1884. Vermutlich hatten die Eichelberger in Niederviehbach Besitzungen des ehemaligen Augustinerklosters gepachtet. Dieses Kloster war im Zuge der Säkularisation 1803 an den bayerischen Staat gefallen. Der gesamte Komplex wurde vom Staat in den folgenden Jahren zerschlagen und verkauft.
- 13 Ein entsprechendes Verfahren ist z. B. für das Thurn und Taxis Gut Oberhaselbach, heute Mallersdorf-Pfaffenberg, Landkreis Straubing-Bogen, für das Jahr 1838 belegt. Vgl. FZA, Kameralamt Neufahrn, XVI.2, Pachtausschreibung für Oberhaselbach vom 31. 1. 1838.
- 14 Erwähnt in: FZA, DK 16436, Konzept eines Schreibens der fürstlichen Domänenkammer an das kgl. Bezirksamt Landshut vom 13. 11. 1884.
- 15 BZAR, Matrikel Wiesent, Bd. 11, 8/1832.
- 16 BZAR, Matrikel Pettenreuth, Bd. 4, 53; Geburtsdatum 3. 3. 1813.

- 17 État civil, Bas Rhin, Nehwiller-près-Woerth, 1814, M, 4 E 316/3, 7-8 (= Nr. 5/1814).
- 18 FZA, DK 16436, folio 247.
- 19 Alle Daten zur Gutsbeschreibung und zum Pachtzins: FZA, DK 16432, Bericht des Rentamts Wörth in Wiesent an die fürstliche Domänenadministration in Regensburg vom 15. 3. 1848, die Pachtverlängerung in Ettersdorf betreffend.
- 20 Der heutige Gegenwert der Pachtzahlung ist schwer korrekt wiederzugeben. Zum Vergleich (Staatsarchiv München für Oberbayern, Bestand Mennoniten in Bayern, 31): Die Jahresgesindelöhne auf der Schwaige Wahl, einem großen Milchbauernhof bei Wolfratshausen in Oberbayern, der vor der Säkularisation zum Kloster Benediktbeuern gehörte hatte und von Amischen gepachtet worden war, betrugen 1803/04: Schweizer 60 Gulden, Oberknecht 36 Gulden, Pferdeknecht 8 Gulden 30 Kreuzer, Oberdirn 27 Gulden.
- 21 FZA, DK 16432, Pachtvertrag für das Fichtelsche Anwesen vom 31. 12. 1850.
- 22 Thomas Hausladen, Geschichte der katholischen Pfarrei Wiesent und der Herrschaften Wiesent und Heilsberg (im Folgenden gekürzt: Hausladen, Wiesent), Wiesent 1894, S. 145: »Schömersroith, früher Söldneranwesen, im Walde an der Straße nach Frauenzell gelegen, später fürstl. tax. Jägerhaus, wurde 1890 abgebrochen.«
- 23 FZA, DK 16432, Schreiben Christian Eichelberger II an das fürstliche Rentamt vom 19. 2. 1848.
- 24 FZA, DK 16432, 4. 4. 1848.
- 25 BZAR, Matrikel Wiesent, Bd. 11, 14/1863: So bezeichnet beim Tod seines Sohnes Peter Oswald, gestorben 17. 5. 1863, 10 Wochen alt, »Oeconomiebaumeisterssohn, Mennonite, Ettersdorf 109, BA Regensburg«, beerdigt am 19. 5. in Wiesent von Christian Eichelberger, »Ausnahmepächter.«
- 26 Auswanderungsnachweis: Staatsarchiv Hamburg, Auswanderungslisten, Bestand VIII, A1, Band 25, Passagierliste Schiff Germania, 23. 9. 1871 Hamburg-New Orleans, Passagiernummern 212–218.
- 27 Adalbert Müller, Die Donau von der Einmündung des Ludwigskanals bis Wien, Regensburg 1858, S. 86.
- 28 FZA, DK 16432, Original des Pachtvertrags vom 8. 11. 1860.
- 29 Möglicherweise hatte eine Erkrankung von Magdalena Eichelberger, der Mutter von Christian Eichelberger III bei diesem vorzeitigen Pachtübergang eine Rolle gespielt. Nach BZAR, Matrikel Wiesent, Bd. 11, 26/1866 verstarb Magdalena Eichelberger am 7. Juli 1866 in Ettersdorf und wurde am 9. Juli in Wiesent beerdigt.
- 30 Peter und Christian wanderten 1882 aus, um der Militärpflicht zu entgehen (s. u. im Text). Andreas folgte 1885 nach Ableistung seines Militärdienstes (vgl. Anm.10). Er dürfte um 1880 eingezogen worden sein.
- 31 Hage, Amische (wie Anm. 1), S. 149–150. Die amischen Mennoniten nutzten diese Aus- und Fortbildungsmöglichkeit für ihre Kinder sehr konsequent.
- 32 Auswanderungsnachweis: Staatsarchiv Hamburg, Auswanderungslisten, Bestand VIII, A1, Band 48, folio 669, Passagierliste Schiff California, 6. 5. 1883 Hamburg-New York, Passagiernummern 211–213.
- 33 Für die Übermittlung der Skizze danke ich sehr herzlich Herrn Jason Alderfer, Harrisonburg, Virginia, USA.
- 34 Hausladen, Wiesent, S. 142.
- 35 FZA, DK 16436, Schreiben vom 12. 11. 1880.
- 36 FZA, DK 16436, Auftrag der Domänenkammer an das Rentamt Wörth vom 17. 9. 1883.
- 37 FZA, DK 16436, Mitteilung des Rentamts Wörth an die Domänenkammer vom 16. 4. 1884.

- Bereits am 6. Mai 1884 wurde der Nachmieter angewiesen.
- 38 Auswanderungsnachweis: Staatsarchiv Hamburg, Auswanderungslisten, Bestand VIII, A 1, Band 52, folio 1198, Passagierliste Schiff Hammonia, 15. 6. 1884 Hamburg-New York. Die Familie Ackermann aus Oberellenbach wanderte mit drei Kindern aus: Vater Josef Ackermann, 38 Jahre alt, Mutter Anna, 33 Jahre, Tochter Marie, 14 Jahre, Tochter Katharina, 9 Jahre und ein 6jähriger Sohn.
 - 39 Erst mit Einführung der Standesämter in Bayern 1875 wurden die Personenstandsdaten von der staatlichen Verwaltung erfaßt.
 - 40 Archiv der Mennonitengemeinde Regensburg (MGR), Einschreibbuch des Almosengeldes für den Armendiener Christian Gingerich in Köfering angelegt 1860, Eintrag einer Darlehensauszahlung am 5. 5. und 3. 11. 1867. 1994 war noch folgender Schuldschein in den Akten der Mennonitengemeinde Regensburg vorhanden: »Guthschein über Einhundert Gulden welche Unterzeichnete An Almosengeld der Menoniden Gemeind als dar leyen baar erhalten hat ferpflichtend sich eigenhendig obige Summe mit 4 % zu verzinsen und nach Verlangen witer zurück zu bezahlen. Triftfling am 5. Mey 1867. Anna Oswald.«
 - 41 Er war vermutlich ein vorehliches Kind von Christian Eichelberger II.
 - 42 Archiv der Gemeinde Wiesent, 02-022. Anfrage des kgl. Bezirksamts Stadthamhof an die Gemeinde Wiesent vom 21. 9. 1888, die Heimat des verstorbenen ledigen Branntweinbrenners Christian Eichelberger betreffend.
 - 43 Georgs jüngere Schwester Wilhelmina (1837–1884) hatte 1862 den katholischen Adligen Joseph Ignaz Freiherr von Pfetten (1836–1895) geheiratet. Insofern war Georg Eichelberger nicht das erste Mitglied der Familie, das die amische Gemeinde verließ.
 - 44 Georg Eichelberger hatte wie seine Eltern die französische Staatsbürgerschaft und war in Rahling, Lothringen heimatberechtigt. Vgl. Archiv der Gemeinde Wiesent, 15-150, Einbürgerungs- und Ehestandsakten Georg Eichelberger, 1873–1875.
 - 45 Nachkommen leben noch heute in Wiesent und Umgebung.
 - 46 Hausladen, Wiesent, S. 135–136.
 - 47 Hage, Amische (wie Anm. 1), S. 54–60.
 - 48 Die 1875 in Wiesent erfolgte Eheschließung des nun evangelischen Georg Eichelberger und der katholischen Barbara Mühlbauer (s. o. im Text) stellt hinsichtlich der Konfessionsverschiedenheit der beiden Partner eine Ausnahme dar. Alle anderen Eheschließungen ehemaliger amischer Mennoniten mit katholischen Partnern in Bayern im 19. Jahrhundert wurden von der katholischen Kirche nur nach vorheriger Konversion der amischen Seite vollzogen. In einem Fall ist sogar belegt, daß der Übertritt zum evangelischen Glauben als nicht ausreichend betrachtet und die katholische Taufe vor der Eheschließung erzwungen wurde.
 - 49 BZAR, Matrikel Wiesent, Bd. 11, 16/1869.
 - 50 Vgl. Anm. 42.
 - 51 Kopie des Briefes beim Autor.
 - 52 Mittelbayerische Zeitung Regensburg vom 25. 6. 2004.

Fundstücke

Aus den Kirchenbüchern west- und ostpreußischer Mennoniten

I.

Die Mennonitische Forschungsstelle Weierhof birgt unter anderem eine Reihe von Kirchenbüchern der früheren Mennonitengemeinden in West- und Ostpreußen, in Polen und Galizien. Die Eintragungen umfassen den Zeitraum von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Dieses Quellenmaterial steht Interessenten auf Anfrage in der Forschungsstelle zur Verfügung. Eine Auflistung von 70 Verzeichnissen findet sich zudem im Internet, im Kirchenportal des Archivs der Evangelischen Kirche der Pfalz in Speyer, unter »Mennonitischer Geschichtsverein«.¹

Die Spurensuche in der eigenen Familiengeschichte führte über die bekannten Forschungsergebnisse von Anna Andres zur Familiengeschichte west- und ostpreußischer Mennonitenfamilien zur Nutzung mennonitischer Kirchenbücher. Der vorliegende Beitrag stellt Gelegenheitsfunde vor, wie sie Forschenden beiläufig zufallen. Es handelt sich um Entdeckungen, die abseits des eigentlichen Forschungsinteresses liegen. Doch dann erhellt ein Fund, ergänzt ein Satz den Gedankengang und führt ihn weiter. Hier können diese Fundstücke in ihrer Zusammenstellung einen kaleidoskopartigen Blick in vergangene Epochen westpreußischer Gemeinden ermöglichen.

Nimmt man eines dieser Kirchenbücher in die Hand, wiegt es wahrlich schwer, dies in einem doppelten Sinn. Einmal was den äußeren Umfang betrifft, und dann gewiß im Blick auf die darin dokumentierte Geschichte in äußerst komprimierter Form. Die ältesten Exemplare stammen aus Buchbindereien um 1700. Die schweren Deckel, schweinsledern, später aus dickem Karton, ungezählte Male zu Eintragungen geöffnet, danach, bei Kerzen-, dann Petroleumlicht – vielerorts bis Kriegsende 1945 –, geschlossen und verwahrt. Lebensspuren unserer dortigen Vorfahren, Generationen, die verflochten waren in die Wirklichkeit ihrer geschichtlichen Epoche.

Daß man es mit historischen Dokumenten zu tun hat, davon zeugt schon die Schrift. Eintragungen wurden in deutscher Schreibschrift vorgenommen, die Orts- und Familiennamen dagegen in lateinischer Schreibschrift. Titelseiten und Seitenüberschriften wie Anfänge von Texten zeigen vielfach kalligraphische Elemente. Die Orthographie folgte wohl gewissen Richtlinien, auch in Preußen. Doch sollte erst das von Konrad Duden gegen Ende des 19. Jahr-

Tringun = Tring

der

Uunnonitan = Jamninta 3^{te}

Heubuden

Wann kein Mitglied der Familienname
nach alphabetischer Reihenfolge der Doppelkonsonanten
aufgeführt ist; ausgepart in jeder

1888.

Kirchenbuch Heubuden, 1888

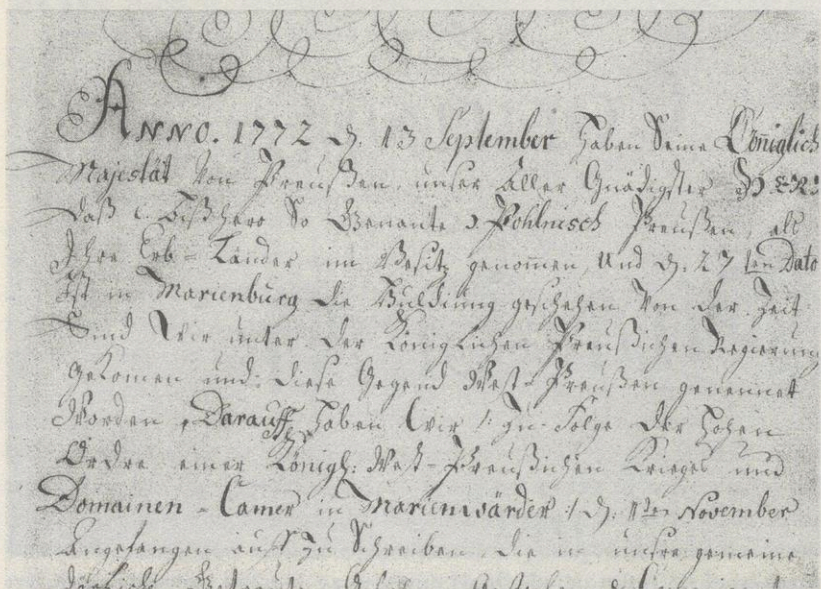
hunderts herausgegebene *Orthographische Wörterbuch* als Richtschnur für die amtlich angeordnete Rechtschreibung in ganz Deutschland gelten.²

Alle wiedergegebenen Eintragungen und Texte aus diesen Kirchenbüchern sind buchstabengetreu übertragen. Die Schreibweise bei Namen variiert, so wurden Vorfahren meiner Familie als Wiensz, Wiens oder Wienß eingetragen. Ein Querstrich über einem Konsonanten wies den Doppelkonsonanten in diesem Wort aus.

II.

Beginnen wir mit drei Büchern der früheren Mennonitengemeinde Heubuden. Die Titelseite des Buches von 1888 nimmt sich sehr schlicht aus. Daneben findet sich die kalligraphisch ausgestaltete Titelseite des Kirchenbuchs der Gemeinde Petershagen. Dieses Kirchenbuch und das älteste Kirchenbuch aus Heubuden wurden 1782 und 1773 begonnen. Es war dies der Beginn einer neuen Zeit. Die Herrschaftsverhältnisse hatten sich geändert. Darauf nahm Abraham Regier auf der ersten Seite des zweiten Kirchenbuchs der Gemeinde Heubuden Bezug, wenn er schreibt: »angefangen Anno 1816 | nachdem das erste Buch welches von meinem | Vater Cornelius Regier Anno 1772 | im Herbst angefangen, (als West- Preußen | unter Preussische Regierung geko-
men) | vollgeschrieben war bis 1815. | Abraham Regier.«³

Adalbert Goertz, Kenner der Kirchenbücher westpreussischer Mennonitengemeinden, stellte fest: »Die familienkundlichen Quellen für die vorpreussische Zeit sind spärlich.«⁴ Mit der Ersten Polnischen Teilung (1772) wurden die Menschen in Westpreußen preussische Untertanen. Gekrönte Häupter wechselten, die Untertanen hatten nach deren Regeln gemäß zu leben. Mit der neuen Herrschaft kam die Pflicht, Kirchenbücher zu führen. Sie geben über das bloße Verzeichnis von personenbezogenen Daten hinaus Aufschluß über



Ladekopsches Kirchenbuch, 1775, mit Bezug auf den Herrschaftswchsel 1772

LESER =
BÜCH

Leserinnen in

Betrauten, Gebornen
und
CÖMUNIKANTEN

angeschrieben, von

Direkt Liesen

in
Peters hagen
1782.

das Leben der Mennoniten. Das Vorwort des Heubudener Kirchenbuches, das Geburten, Eheschließungen und Todesfälle umfaßt und von 1773 bis 1815 geführt wurde, bezeugt Glauben und Hoffnung auf die Geborgenheit bei Gott über das irdische Leben hinaus in Ewigkeit. Trost spendet folgender Vers aus der Bibel: »Der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt. Denn der Todt seiner Heiligen ist werth geacht vor dem Herrn. Der Gerechten Seelen sind in Gottes Handt und keine Qual rieret sie an. Buch der Weisheit 3.«⁵ Das Protokollbuch der westpreußischen Mennonitengemeinden⁶ bekundet zu Anfang ein Streben nach Austausch und Beratung der leitenden Männer der Gemeinden, die in ihrem Amt ebenso die gegenseitige Ermutigung und Stärkung im Glauben suchten: »Protokollbuch der Mennoniten = Gemeinden | Mit Gott | Protokoll über die Ältesten und Lehrer Sitzung, welche am 26ten October 1834 | in dem Hause des Heinrich Franz Schönsee bei Culm stattfand. | Da seit längerer Zeit unsere Ältesten und Lehrer den Wunsch gehegt haben, nament- | lich der Älteste Penner in Königsberg, das jährlich ein, oder mehreremal eine Zusam- | menkunft sein möchte, bey welcher sich dieselben untereinander erbauen, und im Am- | te ermuntern, und wo man auch über vorkommende Fälle in der Gemeinde in Liebe | besprechen könnte, so wurde dieser Wunsch am 18ten September in Marienburg auf | der allgemeinen Zusammenkunft bekant gemacht, und der Culmer Lehrdienst erbot | sich, das dieselbe bey der Gelegenheit der Befestigung ihres Ältesten den Anfang ma- | chen könnte, wozu damals auch die Gemeinden eingeladen wurden.« Diese ersten Abschnitte umreißen zum einen die geschichtliche Zeitspanne, zum andern beleuchten sie den christlichen Glauben und das wirkliche Leben. Sie bezeugen Aufgabe wie Last der leitenden Männer, ihre Gemeinden glaubens- und hoffnungsvoll zu leiten.

III.

Die folgenden Abschnitte enthalten Eintragungen aus den Kirchenbüchern. Sie verraten einiges über ihre Anlage, die Art und Weise der Eintragungen sowie die Sprache. Hinter jedem Namen verbirgt sich ein Mensch mit einem eigenen Leben. Dies hat mich bei Namen meiner Vorfahren merklich berührt.

Im Trauregister der Gemeinde Heubuden sind auf der ersten Seite die Eheschließungen eingetragen, unter der Überschrift »Anno 1772 December biß Anno 1775 d. 16 September sind folgende Ehen: | Koselietzke d. 20 April Peter Wiensz mit Sara Conarets | Siemens Dorf 30 Septemb Hans Kas Dorp mit Anna Dirsgen | Lißau d. 25 Septemb Hanß Harder mit A [?] Barckmans | 21 October Gerhard Faast mit Gartruda von Riesen« getraut.

Geburten wurden unter anderem folgende eingetragen: »1776 | 5 Mertz Catarina Con(n)aroths | 6 Juny David Connerodt | 1777 | 19 Feber-Connaratin (geb.) | d 5 Juny | Konratin gestorben | d 14 Julius Maria Konratin gestorben.«⁷

Diese Eintragungen beleuchten, wie gegen Ende des 18. Jahrhunderts die gesprochene Sprache unter Mennoniten im Mündungsgebiet der Weichsel geschrieben wurde. Die Monatsnamen, die Orts- und Familien- sowie Vornamen zeigen die gebräuchliche Schreibweise, einmal bezüglich des Grund- und Bestimmungswortes in zusammengeschriebenen Nomen, Komposita, dann des entsprechenden Buchstabens für den gehörten Laut.

Auch die breite Aussprache des Werderplatt, von manchen Ohms in den 1960er Jahren noch im Ohr, läßt sich erahnen: in »Faast« der Doppelvokal, in »Barckmann« wohl ein gedehntes a der ersten Silbe wie vielleicht in »Conarets« und »Connerodt« das o in der ersten und letzten Silbe. Familiennamen wie hier Conrad wurden im Betrachtungszeitraum verschieden geschrieben. Auch unter den eigenen Vorfahren lassen sich diese Unterschiede feststellen.

Diese frühen Kirchenbücher belegen den Gebrauch der deutschen Sprache. Der Prozeß des Wechsels vom Niederländischen oder Friesischen zum Deutschen war zu diesem Zeitpunkt bereits vollzogen, wenn auch in Gottesdiensten die niederländische Sprache im 18. Jahrhundert noch gebraucht worden war. Vornamen und Nach- wie Monatsnamen verraten durch ihre Schreibweise die Herkunftssprache wie im folgenden Beispiel aus dem Geburten- und Sterbe- wie Trauregister aus Heubuden: »1773 | Halbstadt – 17 Meiyyus Stiena Reimer [...] 17 Juliyus Stiencke Reimers« gestorben.

Geburten und Todesfälle finden sich in den Kirchenbüchern oft auf derselben Seite in jeweils linker und rechter Hälfte eingetragen. Auffälliges Merkmal ist auch hier der Gebrauch des Lineals, mit dessen Hilfe der exakte Federstrich des Schreibers die Seite eingeteilt hatte: »1774 | Kaldouw – 15 August Leonhard Zuderman mit Elisabeth Wienßen« getraut.⁸ Aus Zuderman wurde Sudermann, das z sprechen Niederländer damals wie heute stimmhaft. Die Nachkommen der niederländischen Einwanderer hatten sich zu ihren Nachbarn hin geöffnet und die vorherrschende deutsche Umgangs- und Verkehrssprache übernommen.

In vielen Büchern wurden die Register in unterschiedlicher Einteilung angelegt. So finden sich die Angaben auf zwei gegenüberliegenden Seiten mit Spalten für Dörfer, Jahr, Namen der Getrauten, Eltern der Eheleute, Bemerkungen. Darunter Namen der Kinder, Geburts- und Todesdatum. In einigen Büchern wurden die Eintragungen abschnittsweise zu den Dörfern, Orten der Eheleute vorgenommen. In anderen waren je Dorf mehrere Doppelseiten vor-

Schönherst			
Nr.	Namen der Verstorbenen	Geboren	Gestorben
		Jahr Monat Tag	Jahr Monat Tag
1	Peter Wiens Sohn	1781 Mai 28	
2	Justina geb. Wolk	1772 April 15 in Heubuden	
3	Anna Bennhard	1809 Juli 6	
4	Catharina Löwen Aus.		

Kirchenbuch Ladekopp-Pordenau

gesehen, auf denen je eine Familie über zwei oder drei Generationen aufgeführt wurde, so daß die Familie von den Kindern aus bis zu Groß- und gar Urgroßeltern zurückzuverfolgen ist. Dies veranschaulichen die beiden Auszüge aus Heubuden⁹ und Ladekop-Pordenau¹⁰.

In Ladekop wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Verstorbenen in fortlaufenden Listen verzeichnet, das Alter in Jahren, Monaten, Wochen, Tagen angegeben, beispielsweise für das Jahr 1776:

		Jahr	m	w	T
39. Arend Reimer	alt.			9	
40. Johan Tießen	alt.			½	
41. Elisabeth Claßen	alt.		9		
42. Stiencke Enßen	alt.			18	
43. Catharina Wienßen	alt.	1	8		
[...]					
45. Isaac Claßen	1777 alt.	20			
46. maria Wilms	alt.	64			
47. martin Enß	alt.	11			
48. anna Janßen	alt.	51			

Im »meMorial oder Toten Regiester | der so hier auf | diesem | Ladecopschen | Gottes Acker beerdigt sind | Im Jahr Christi | Anno 1775 | den 24ten Juny angefangen.«¹¹

Alter und Zahl der 23 im Jahr 1777 Verstorbenen dieses Registers: weniger als 1 Jahr alt: 8; 1–10 Jahre alt: 3; 11–20 Jahre alt: 2; 21–30 Jahre alt: 3; 31–40 Jahre alt: 3; 41–50 Jahre alt: 2; über 50 Jahre alt: 1; über 60 Jahre alt: 1.

Aus dem Kirchenbuch der Gemeinde Tiegenhagen mag die Erfahrung eines Elternpaares als Beispiel für viele nicht genannte Eltern in früheren Genera-

tionen hier angeführt sein: »Den Eltern Johannes Conrad und seiner Ehefrau Margarethe, geb. Schulz, Altendorf, starben am 5. Januar 1894 der Sohn Erich, 3 Jahre, an »Dipheritis«, kurz danach am 12. Februar die Tochter Helene, 1 ½ Jahre, an »Lungenkatahr«; dann am 21. März wurde das nächste Kind geboren, – Erich.«¹²

Die folgenden Eintragungen gebe ich hier wieder. Die Seite des Taufregisters Heubuden aus dem Jahr 1807 führt unter anderem diese 18 bis 20 Jahre alten jungen Menschen auf:

Gr. Lichtenau	Driedger	Peter	(geb.) »2. Dezember 1788
Kl. Lichtenau	Neufeld	Peter	—
Altenau	Toews	Abraham	9. Okt. 1787
Simonsdorf	Isaac	Franz	20. Dezember 1787
Kunzendorf	Warkentin	Abraham	31. Mai 1789
Biesterfelde	Dueck	Peter	—
Kl. Montau	Wall	Isaac	—
Wernersdorf	Enß	Abraham	—

Daran schließt sich folgender Hinweis an: »Anno 1807 ist wegen der großen Kriegsunruhen u. der vielen Einquartierungen französischer Truppen mit der Stellung der Jugend mit Heubuden nicht angefangen u. folglich auch keine Aufnahme derselben gewesen. | gez. Abraham Regier.«¹³

Taufe 1860, Heubuden: »Am 28. Mai 1860 sind durch die heilige Wassertaufe zu Mitgliedern in die Gemeinde aufgenommen worden [...] Hermann Neufeld wurde mit Einwilligung des Ältesten der Gemeinde Rosenort, Nicolaus Fast, auf seinen Wunsch in Heubuden getauft und da derselbe zum Studium zur Universität ging, außerhalb der gewöhnlichen Zeit.« Dazu steht am Rand die Anmerkung: »Ist 1881 zu Neuteich als praktischer Arzt gestorben.«¹⁴

»Anna Thiessen, Walldorf | Letztere ist hier durch die Taufe aufgenommen, da sie am Sonntag vorher wegen Erkrankung in Rosenort nicht getauft werden konnte.«¹⁵

Bei den Taufen in Orloffersfelde ist für das Jahr 1788 notiert: »Am mittelsten Pfingsttage habe ich in unserer Gemeinde folgende persohnen mit der Taufe bedient, [...] 15. Arent Friesen, von Stobbendorf seine Tochter Sara | Suma: 12 Jünglinge, 4 Jungfrauen.« Der Eintrag für 1790 lautet: »Habe am mittelsten Pfingsttage, die Jugend mit der heiligen Wassertaufe bedient [...] 10. Arent Friesen, à Stobbendorf, sein Sohn Simon | Jünglinge 10. Jungfrauen 9.« Für 1794 heißt es: »am andern Pfingsttage habe ich folgende Jugend ... unserer Gemeinde einverleibt [...] 18. Arent Friesen, von Stobbendorf sein Sohn Arent.« 1798 fällt das Taufdatum auf einen ungewöhnlichen Termin, nämlich auf den 2. Sonntag nach Trinitatis, »weil ich mit Ohm Cornelius Warkentin

am ersten Pfingst Tage nach Königsberg zur Huldigung unseres Königes Friedrich Wilhelm III. reisete, und erst Sonabend vor 1. Sont. p. Trinit. nach Hause kam.« In den Jahren 1803 und 1804 ist dann wieder Pfingsten als Tauftermin festgehalten.¹⁶

Statistische Angaben finden sich auf der abschließenden Rückseite des Kirchenbuchs der Gemeinde Heubuden Ende des 19. Jahrhunderts. Die Zahlen des alten Kirchenbuchs von 1773 bis 1815 werden mit denen des Folgebandes zusammengezählt, wobei aus dem zweiten Band jeweils für 25 Jahre Zwischensummen notiert werden. Angegeben sind Hochzeiten, Geburten und Todesfälle, am Ende der Zeile wird der Geburtenüberschuß festgehalten. Diese Zusammenstellung wurde von Wilhelm Fast vorgenommen, offensichtlich ging es ihm darum, den Zuwachs festzuhalten. Er resümiert: »Ergiebt also eine Zunahme der Seelenzahl von 1725 in 118 Jahren.«¹⁷

Zeitraum	Hochzeiten	Geburten	Todesfälle	Zunahme
1773 - 1815	43	735	2577	2080
1816 - 1840	318	1267	840	427
1841 - 1865	304	1168	814	354
1866 - 1890	210	1094	647	447
Gesamt	118	118	118	118

Zunahme der Seelenzahl von 1725 in 118 Jahren.
Wilhelm Fast

Kirchenbuch Heubuden, 1815, mit statistischen Angaben von Wilhelm Fast

Die folgenden Angaben stammen aus der Familienchronik des Peter Dück, Zeyersvorderkampen: »Jacob Dück gewohnt und gestorben in Altendorf verheiratet mit Maria Albrecht * (geb.) in Walldorf, später verheiratet mit Jahn Penner aus Einlage, + in Einlage verkaufte 1758 seinen Hof an Peter Esau. Dieser teilte ihn 1760 - 1 Hufe und 18 Morgen erwarb Gerhard Andres.« »d3) Agathe o [verheir.] mit Johann Claßen am 14. März 1819. 9 ½ Jahre bei ihrer Mutter in Einlage gewohnt, dann »auf den Kampen« zuletzt Ellerwald II. Trift. Er war Zimmermann, von guter Geschicklichkeit.« »d5) Abraham * (geb.) 1800 fuhr öftere Male nach Königsberg u. Memel u. später nach Berlin und Leipzig. o [verheir.] am 28. März 1835 mit Maria Neufeld Gr. Lichtenau (Tochter von Jacob Neufeld) Sie haben eine Gastwirtschaft bei Marienwerder.«¹⁸

Man findet auch Angaben zu den Finanzen der Gemeinden, beispielsweise aus dem »Schutz und Gemeinten | Gelder | Berechnungs= Buch | der | Elbing und Ellerwaldschen | Mennoniten Gemeinde, den 6ten July 1806«¹⁹. Dort findet sich folgender Eintrag aus dem Jahr 1809: »Merz. 9. Gabe von den Gemeinten gelder so von den | Cassirer eingezogen an Herrn Bernh: | Wiens allhier, Laut quitte so hierüber | erhalten, baar gezahlet an 278. 12. – [Anm. cw: hier müssen noch die Angaben für die Zahlen aufgelöst werden!]

Rückstehende Seite folge 5. u 6. von den Son- | u Festags Einnahm bis ultimo April an | Ausgabe so hievon bezahlt mit 987.26.–«

Unter der berechnung des Schutzgeldes auf | folge 7. sind bis ultimo April 1809 | an Ausgabe, so baar bezahlet, die Suma von 468.18.9.«

Neben den Kirchenbüchern sind die Protokollbücher der Versammlungen der Ältesten und Prediger von Bedeutung. Von der Beratung der Westpreußischen Mennonitengemeinden vom 4. März 1886 in Sandhof wurde zum Punkt »Vereinigung« der Beschluß festgehalten, daß » [...] wir uns vorerst [...] der gg. Vereinigung nicht anschließen wollen.«²⁰

Aus dem *Protokollbuch der Westpreußischen Mennoniten-Gemeinden*: »Verhandelt im Gasthause Esau Kalthof | d. 5. Juni 1925 | zur diesjährigen Versammlung | der Mennoniten-Gemeinden«: »Auf Antrag des Bruders Pauls Tilsit fand nach dem Mittagessen eine gemeinsame photographische Aufnahme aller Anwesenden statt.« Und weiter: »8. Beratung über Absendung von Delegierten zur 400jährigen Gedenkfeier nach der Schweiz. es wollen Br. Fast Eichwalde u. Br. Händiges dorthin fahren. Br. Fast soll als Vertreter d. Westpreußischen Gemeinen dort auftreten werden hierzu 250 G bewilligt aus der Hauptkasse.«²¹

»Jahresbericht pro 1914 erstattet in der Jahresversammlung am 28. Januar 1915 in der Kirche zu Schönsee [...] In geistlicher Hinsicht ist das letzte Jahr wie seine Vorläufer verlaufen, sonntäglich und festaglich durften sich die Glieder unserer Gemeinde um Gotteswort scharen und ihre Seelen erbauen mit unvergänglichem Gut; zu bestimmten Zeiten fanden auch die heiligen Abendmahlsfeiern statt und versorgten uns mit dem Brot des Lebens [...] Auch in irdischer Weise hat sich unser Gemeindeleben in altgewohntem Rahmen bewegt, bis am 1. August letzten Jahres die Mobilmachung des Heeres befohlen wurde und dadurch auch unsere ganze wehrfähige Mannschaft unter die Waffen rief, gegen die Feinde nach Osten und Westen. Eine ganz gewaltige Bewegung erfasste mit der Mobilmachung unser deutsches Volk und diese Bewegung ließ auch unsere Gemeinde nicht unberührt. War es doch der erste Krieg, zu dem die Mennoniten ins Feld gerufen wurden, um mit der Waffe in der Hand dem Feind entgegen zutreten. Auch wir sollten

nun nicht unberührt bleiben von dem Schmerz der Trennung, von den Wunden, die ein Krieg schlägt und von den Opfern, die er fordert.« In diesem Jahresbericht ist ein Brief des Vorstandes an »sämtliche Brüder im Feld« enthalten, in dem es unter anderem heißt: »Möge der treue Vater im Himmel Euch alle auch fernerhin schützen und schirmen vor den Gefahren des Krieges«, und der »Mit herzlichem Brudergruß [...] Der Vorstand« schließt.²²

Im Kirchenbuch Heubuden heißt es zum Tod vom Wilhelm Brucks aus Altenau, 1892 geboren, Mitte Juli 1915: »Den Heldentod fürs Vaterland erlitten. Er fiel beim Sturmangriff auf Klenowo im Osten.« Die beiden Neffen, Brüder, Wilhelm, 1918 geboren, und Heinrich, 1916 geboren, kamen im August 1941 und März 1942 um – »Im Kampf gegen Sowjet-Rußland gefallen.«²³ Im Kirchenbuch der Gemeinde Thiensdorf finden sich auf einer neuen Seite des Sterberegisters aus dem Jahr 1944 unter der Überschrift »fortsetzung Sterbefälle 1944« die Eintragungen:

- 9 Jürgen Ediger Hohenwalde 8 Monate Kind + 29.6.
- 10 Siegfried Bartel 3 Jahre Juli Siegfried Bartel Erna Siebert
- 11 Erwin Schmidt heldenhaft. Tod Rußl. 14.7.
- 12 Holzrichter Unterkerbswalde verw. im Laz. Heldentod +
- 13 Wilhelm Philipsen Rosenort Diakon 18.8. im Diakonissen-H.
- 14 Entz 1. 8. 44 Heldentod im Osten Ob.Leut. Art.
- 15 Pauls Heldentod in Rußland
- 16 Penner 4. 9.
- 17 Nickel geb. Janzen Schwansdorf 25. 9. 44 94 Jahre
- 18 Heldentod 9.«²⁴

IV. Schluß

Ein charakteristisches Merkmal in allen Kirchenbüchern ist die jeweils individuelle Handschrift des Ältesten, Lehrers, Predigers, wie alle wiedergegebenen Beispiele dies illustrieren.

Mit Aufzeichnungen gegen Ende des Jahres 1944 endete das letzte abgeschlossene Jahr der Mennonitengemeinden an Weichsel und Nogat, an Radaune und Pregel – abgebrochen eher als abgeschlossen – ein Stück Geschichte. Sie spiegelt sich wider in Registern, Anmerkungen und Protokollen, in Lebenszeugnissen, Fakten, Zeitabläufen, Prozessen, Entscheidungen, Taten, aber auch im Zeitgeist, im Geist des Glaubens, in Immigration, Integration, Anpassung und Wagnis, den Glauben in der Zeit zu leben, im Spannungsfeld der Wirklichkeit.

Einige Zeilen aus dem »Ladecopschen« Kirchenbuch von 1775 sollen diese

Vorstellung der Fundstücke abschließen: »Der Große Gott /: welcher der Könige und Fürsten Hertzen in seiner Hand hat:/ gebe doch durch seine Gnade, daß wir unter dero weisen Regierung wie Israel zu den Zeiten Salomonis:/ ein jeder unter seinen Feigen-Baum und Weinstock mit Frieden und Ohne Furcht wohnen und Unser Glauben in Aller Stille und Erbarkeit, Laut unser Gewisen und Bekäntniß leben mögen.«²⁵

Anmerkungen

KB = Kirchenbuch

- 1 Siehe www.
- 2 Duden Orthographisches Wörterbuch, Leipzig und Wien, 1900
- 3 KB Heubuden, 1816
- 4 Mennonitischer Gemeinde=Kalender 1969, Karlsruhe, S. 52
- 5 KB Heubuden, 1773
- 6 Protokollbuch der Mennoniten=Gemeinden, 1834
- 7 KB Heubuden, 1773
- 8 ebd.
- 9 KB Heubuden, 1816
- 10 KB Ladekop und Pordenau, 1833
- 11 KB Ladekop, 1775
- 12 KB Tiegenhagen
- 13 KB Heubuden, 1773
- 14 KB Heubuden, 1816
- 15 ebd.
- 16 KB Orloffersfelde
- 17 KB Heubuden, 1815; die Zahlen im einzelnen: 1773 bis 1815: 735 Trauungen, 2577 Geburten, 2080 Sterbefälle, Geburtenüberschuß: 497; 1816–1840: 318 Trauungen, 1267 Geburten, 840 Sterbefälle, Geburtenüberschuß: 427; 1841–1865: 304 Trauungen, 1168 Geburten, 814 Sterbefälle, Geburtenüberschuß: 354; 1866–1890: 210 Trauungen, 1094 Geburten, 647 Sterbefälle, Geburtenüberschuß: 447.
- 18 KB Rosenort
- 19 KB Elbing-Ellerwald, 1806
- 20 Protokollbuch, Heubuden
- 21 Protokollbuch der Westpreußischen Mennoniten-Gemeinden, 1879–1940
- 22 Protokollbuch, Schönsee
- 23 KB Heubuden, 1888
- 24 KB Thiensdorf
- 25 KB Ladekop, 1775

Kontroversen der Forschung

ARNOLD C. SNYDER

Replik auf Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (ca. 1490–1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst.¹

Hans-Otto Mühleisen, einer der weltweit führenden Experten zur Geschichte des benediktinischen Klosters St. Peter im Schwarzwald, hat die These vertreten, Michael Sattlers Bekehrung vom Benediktiner zum Täufer verstehe man am besten, wenn man Sattler als einen humanistisch gebildeten Mönch betrachtet, der trotz äußerer Enttäuschungen und Veränderungen in der Welt um ihn herum an seinen Idealen festgehalten habe.²

Sehr gerne würde ich dieser These Glauben schenken, denn durch sie gelänge es Mühleisen, Lücken in der Biographie Sattlers zu schließen und offene Fragen zu beantworten. Mühleisen zeichnet ein einnehmendes Bild Michael Sattlers, wenn er beschreibt, wie dieser seine lateinische Bildung im Kloster unter der wohlwollenden und hilfsbereiten Anleitung seines Mentors, Abt Gremmelspach, erhalten habe. Unter diesem Abt sei Sattler Novize und Mönch geworden und habe sein späteres humanistisches Studium an der Universität Freiburg aufnehmen können. Dort habe er auch Wolfgang Capito kennengelernt, mit dem er später Fragen der Reformation diskutierte und den er in seinem Abschiedsbrief an die Straßburger Reformatoren als »geliebten Bruder in Gott« ansprach. Dort sei ihm auch Balthasar Hubmaier begegnet, der zwischen 1503 und 1512 zeitweise Student in Freiburg war. Mühleisen erschließt ebenfalls auf überzeugende Weise, daß Sattler nach dem Studium an der Universität die Rolle eines reformgesinnten Priors eingenommen habe. Dies geschah unter Abt Jodocus Kaiser, einem entschiedenen Gegner monastischer Reform, mit dem der reformbereite Sattler bald in Konflikt geraten sei.

Ich würde gerne glauben, daß Sattler ein »humanistischer Mönch« gewesen sei. Mit dieser originellen These hat Mühleisen neue, spannende Überlegungen verbunden, und als jemand, der dieses quellenarme Forschungsgebiet vor einigen Jahre selber bearbeitet hat³, bin ich für Hypothesen offen, wenn sie sich belegen lassen. Leider finde ich es schwierig, diese erweiterte Beschreibung Sattlers aufgrund von Mühleisens Belegen zu übernehmen. Wenn ich

Mühleisens Argumente genau betrachte, entdecke ich darin bedauerlicherweise keine hinreichende Untermauerung seiner These und der Schlußfolgerungen, die er daraus zieht.

Um die Biographie Michael Sattlers in der Weise zu vervollständigen, wie er es tut, muß Mühleisen beweisen oder zumindest gute Gründe für die Annahme vorlegen, daß Sattler ein humanistisch gebildeter Mönch gewesen sei. Welches sind die Belege für Sattlers »humanistische« Erziehung? Über Matrikeleintragungen (diese fehlen leider für Sattler) hinaus, die ein Studium an der Universität hätten belegen können, wären weitere Belege für eine humanistische Bildung etwa Hinweise auf eine Rückkehr »zu den Quellen« (ad fontes) durch die Beherrschung der klassischen und biblischen Sprachen Griechisch, Hebräisch und des antiken Lateins erforderlich. Tatsächlich suggeriert Mühleisen, im Falle Sattlers sprächen Belege »für eine intensive Sprachausbildung, wie er sie in Freiburg von dem Gräzisten Jakob Bedrott oder dem Hebraisten Johannes Lonitzer erhalten haben könnte.«⁴ Es gibt Belege dafür, daß Konrad Grebel humanistisch interessiert und gebildet war, daß Felix Mantz einiges in dem Bereich geleistet hat und daß Hubmaier über eine solide theologische Ausbildung und vielleicht sogar humanistische Sprachkenntnisse verfügte. Alle weiteren historischen und biographischen Ausführungen Mühleisens zu Sattler hängen von dem Beweis ab, daß auch bei Michael Sattler ein humanistisches Interesse und eine humanistische Bildung dieser Art vorhanden gewesen seien.

Neue Belege für eine humanistische Ausbildung Sattlers wurden aber weder gefunden noch vorgelegt. Das enthusiastisch vorgetragene Argument Mühleisens lautet schlicht, daß Michael Sattler eine humanistische Ausbildung gehabt haben müsse, weil er während seines Prozesses erstaunliche sprachliche Fähigkeiten bewies. Diese Interpretation beruht auf der fragwürdigen Deutung eines einzigen Satzes der Zeugenaussage während Sattlers Gerichtsverhandlung.

Der stärkste Beleg für eine humanistische Bildung aus den Gerichtsprotokollen wäre die berichtete Herausforderung Sattlers an die Adresse des Gerichts: »schickt bitte nach den Gelehrtesten und nach den göttlichen Bücher der Bibel, in welcher Sprache sie auch seien, und laßt sie sich mit uns im Wort Gottes besprechen.«⁵ Man *könnte* daraus mit Mühleisen den Schluß ziehen, daß Sattler sich zutraute, hebräische und griechische Bibeltexte mit gelehrten Theologen zu diskutieren, weil er selbst auch eine humanistische Bildung besaß. Aber diese Schlußfolgerung ist nicht mehr als ein Rückschluß ohne unterstützende Belege. Vielleicht wollte Sattler einfach nur zum Ausdruck bringen, daß – ganz gleich, in welcher sprachlichen Fassung die Bibel

von den Gelehrten herangezogen worden wäre – eine einfache Lektüre der Schrift genügen würde, um die Richtigkeit seiner Auffassung zu beweisen. In der Tat sprechen die übrigen Zeugnisse dafür, daß eine solche Deutung richtig ist.

Die Lektüre aller Prozeßberichte führt nicht zur Schlußfolgerung, Sattler habe »erstaunliche sprachliche Fähigkeiten« oder humanistische Fähigkeiten besessen, die ein Studium des Hebräischen, des Griechischen oder des klassischen Lateins hätten beweisen können. Zwar sprach Sattler bei seiner Gerichtsverhandlung einige Worte Latein, aber dieser rudimentäre Gebrauch gibt keinen Anlaß, ciceronianische Beredsamkeit zu vermuten, und es gibt in dem, was Sattler unmittelbar sagte, gewiß nichts, was einen unvoreingenommenen Leser zur Annahme veranlassen könnte, Sattler habe über brauchbare Kenntnisse des Hebräischen und Griechischen verfügt. Die Behauptung, Sattler habe »erstaunliche sprachliche Fähigkeiten« bei seiner Gerichtsverhandlung unter Beweis gestellt, mag rhetorisch gut klingen, ist aber in jeder Hinsicht übertrieben. Könnte man einen einzigen weiteren Beleg dafür heranziehen, daß Sattlers Ruf nach Bibeln in vielen Sprachen als Hinweis auf seine Hebräisch- und Griechischkenntnisse zu deuten ist, dann erhielte diese Aufforderung einen völlig neuen Charakter durch das zusätzliche Beweismaterial. Aber für sich allein stellt dieser eine Satz in den Gerichtsprotokollen oder Prozeßberichten keinen überzeugenden Beweis dar, daß Sattler eine humanistische Bildung besaß.

Das zweite Argument, das zugunsten einer humanistischen Bildung Sattlers zitiert wird, ist die Aussage, daß seine Bildung es ihm ermöglichte, mit gelehrten Reformern wie Capito zu diskutieren. Leider stützen die vorhandenen Quellen zum Aufenthalt Sattlers in Straßburg und zu seinen Diskussionen mit Bucer und Capito nicht die Folgerung, daß Sattler »humanistisch gebildet« war. Sattler mag überzeugungskräftig, ehrlich und bibelfest gewesen sein, aber es gibt keine schriftlichen Beweise dafür, daß er vom Hebräischen, Griechischen oder Lateinischen Gebrauch machte, als er mit Bucer und Capito diskutierte. In keinem ihrer Briefe bezeichnen Bucer oder Capito Sattler als einen »Gelehrten«. Den Quellen ist zu entnehmen, daß Sattler ein recht strenger und frommer Mensch war, der sich von der sündhaften Welt absondern und den Anweisungen des Neuen Testaments getreu folgen wollte. So sollte Capito ihn später beschreiben. Als John Howard Yoder Sattlers Text las, vermutete er, daß die zentralen Themen, die im Brief Sattlers an Bucer und Capito zum Vorschein kommen, »möglicherweise dem Frömmigkeitserbe der Benediktiner geschuldet seien.«⁶ Wenn er die Straßburger und Capito-Briefe liest, kommt es Yoder nicht in den Sinn – und auch mir nicht –, daß Sattler

in den humanistischen Künsten »hoch gebildet« gewesen sei. Das schriftliche Beweismaterial unterstützt eine solche Folgerung nicht. Und gewiß wird man nicht »hoch gebildet« gewesen sein müssen, um eine leidenschaftliche Diskussion mit Bucer und Capito über biblische Themen zu führen und mit diesen nicht einer Meinung zu sein.

Mühleisen führt ein drittes Argument zugunsten einer »fundierten Bildung« Sattlers an: nämlich, daß diese ihm einen selbständigen Zugang zur Heiligen Schrift eröffnet habe. Das sei an seiner ausdrücklichen Erwähnung im Prozeß zu erkennen, »daß ihn unter anderem das Studium der paulinischen Briefe seinen Weg außerhalb des Klosters suchen ließ –, wie es die Grundlage seiner Schriften, insbesondere des Schleithemer Bekenntnisses war.«⁷ Wer aber täuferische Texte und Gerichtsaussagen liest, weiß, daß Hinweise auf die Bedeutung des Paulus und die Berufung auf die Bibel in den eigenen Schriften und Aussagen kaum als »Beweise humanistischer Bildung« gedeutet werden können. Täufer unterschiedlichster Herkunft, sogar diejenigen, die des Lesens und Schreibens unkundig waren, zitierten die Schrift ausgiebig. Als ein Mönch, der lesen konnte, wird Sattler einen leichteren Zugang zur Schrift gehabt haben als viele Täufer, aber seine Vertrautheit mit der Bibel beweist keineswegs und gibt nicht einmal Grund zur Vermutung, daß er eine ausgiebige Universitätsbildung auch in den alten Sprachen genossen habe. Kurzum: Nichts im überlieferten Umgang Sattlers mit der Schrift erscheint »humanistisch« oder besonders gelehrt, wenn wir es in dem Zusammenhang sehen, wie die Schrift von Täufer allgemein benutzt wurde.

Als vierten Beweis nennt Mühleisen, daß »die Täuferchroniken ihn [Sattler] immer wieder als gelehrten Mann bezeichneten«.⁸ Leider ist diese Aussage sachlich nicht zutreffend. Lediglich in einer Quelle, die über den Prozeß Sattlers berichtet, der *Hutterischen Chronik*, erscheint Sattler als »ein gelehrter Mann in hebräischer und lateinischer Sprach« – eine Information, die man in keiner anderen Chronik, in keinem Prozeßbericht und in keiner Beschreibung Sattlers findet. Fragt man nach der Verlässlichkeit der Information, die die *Chronik* liefert, ist man mit der Tatsache konfrontiert, daß der ganze Bericht über den Sattler-Prozeß, so wie er in der *Chronik* enthalten ist, nachweislich von anderen früheren Berichten abhängig ist. Mit anderen Worten: Es handelt sich nicht um einen unabhängigen Bericht mit unabhängiger Information über Sattler. Darüber hinaus ist die Darstellung der *Chronik* stark überarbeitet und verändert worden, so daß sie an manchen Stellen sachlich falsch ist. Sowohl Yoders frühe Arbeit als auch meine eigenen detaillierten Untersuchungen der Prozeßberichte führen in Bezug auf die *Chronik* zu dieser Schlußfolgerung: Sie stellt keine selbständige Quelle in Bezug auf Satt-

ler dar, sondern ist eine spätere, abgeleitete, und überarbeitete Fassung von früheren Prozeßberichten.⁹ Der Hinweis auf Sattler als einen Gelehrten in hebräischer und lateinischer Sprache in der *Chronik* ist keine verlässliche, unabhängige Auskunft aus erster Hand, sondern mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit ein Zusatz durch einen hutterischen Bearbeiter viele Jahrzehnte nach Sattlers Tod. Dieser Hinweis kann nicht als zuverlässige, unabhängige Nachricht bezüglich der Bildung Sattlers zitiert werden.

Mangels eines überzeugenden Beweises für die Grundannahme – nämlich, daß die überlieferten Quellen uns zu der Schlußfolgerung führen, Michael Sattler habe erstaunliche sprachliche Gaben und biblische Kenntnisse besessen, die er nur durch eine humanistische Bildung hätte erlangt haben können – gerät auch Mühleisens weitere historische Rekonstruktion ins Wanken. Leider vermehren sich Probleme fehlender Belege, auch wenn man das Argument bezüglich der »sprachlichen Befähigungen« vorübergehend akzeptiert und der historischen Darstellung Mühleisens folgt.

Nachdem Mühleisen (aus seiner, nicht aus unserer Sicht) zufriedenstellend bewiesen hat, daß die sprachliche Befähigung Sattlers »ohne Zweifel auf einer soliden Schul- und Universitätsbildung beruhte«,¹⁰ fragt er, wo Sattler diese Bildung erhalten haben könnte. Aufgrund logischer Schlußfolgerungen wird Mühleisen zunächst zum Kloster, dann zur Universität Freiburg geführt. Mühleisen macht die Bemerkung, daß ein gewisser Arnold Snyder – ein Doktorand, der vor 38 Jahren an diesem Thema arbeitete – gründlich, aber ergebnislos in den entsprechenden Matrikeleintragungen recherchierte und keine Spur von Michael Sattler in ihnen fand. In diesem Zusammenhang unternimmt es Mühleisen überraschenderweise, die Annahme, daß Sattler nicht an der Universität Freiburg studiert habe, noch einmal zu überdenken.

Abt Jodocus Kaiser, sicherlich kein Freund Sattlers, hatte ein Interesse daran, um die Gunst der Habsburger zu werben, und verfügte als Bürger Freiburgs über viele Verbindungen in dieser Stadt. Als solcher habe er wohl dafür gesorgt, daß der Name Michael Sattlers nicht nur aus den Akten des Klosters St. Peter, sondern auch aus der Matrikel der Universität Freiburg getilgt wurde. Mühleisen belegt sogar die mir bisher unbekannte Tatsache, daß die Universität Freiburg am 20. Oktober 1525 schriftlich einwilligte, die Namen der gefährlichsten Häretiker aus ihrer Matrikel zu löschen. Uns wird nahegelegt, darin den Grund zu sehen, weshalb der Name Michael Sattlers nicht in der Matrikel der Universität Freiburg erscheint: Sein Name habe ursprünglich da gestanden, sei aber auf Betreiben von Abt Jodocus gelöscht worden.

Zunächst empfand ich diesen Hinweis als sinnvoll, er verleiht dem »argumentum e silentio« viel größere Überzeugungskraft. Wenn das Schweigen der Uni-

versitätsakten über Sattler das Ergebnis eines gegenreformatorischen Vertuschungsversuchs war, hätte man eine Erklärung dafür, weshalb sein Name in so vielen Akten fehlt, in welchen man ihn erwarten würde.

Ich nahm daraufhin meine Forschungsnotizen von vor 38 Jahren zur Hand. Dort entdeckte ich einen beunruhigenden Gegenbeweis, der Mühleisens Annahme, Sattlers Name sei aus den Akten der Universität Freiburg getilgt worden, weil er ein prominenter täuferischer Ketzer vor Ort war, in Zweifel zieht: Ein täuferischer Ketzer, der noch viel prominenter war, nämlich Balthasar Hubmaier, war unerklärlicherweise nicht aus genau denselben Matrikelunterlagen gelöscht worden.

Ende Oktober 1525, als die Universität einwilligte, die Namen der notorischsten Ketzer, die dort studiert hatten, zu löschen, hätte das ketzerische Profil Hubmaiers kaum prominenter sein können, besonders aus der Sicht der Habsburger, denen zuliebe diese Tilgungen vorgenommen wurden. Zu genau diesem Zeitpunkt hatte die täuferische Reform der habsburgische Stadt Waldshut einen Höhepunkt erreicht – eine sich auflehrende Stadt, die dem Schwarzwälder Haufen der revoltierenden Bauern Hilfe und Schutz bot. Bereits im Juli 1525 hatte Hubmaier sein abschließendes Buch über die Erwachsenentaufe *Von dem christlichen Tauff der Gläubigen*, das eine weite Verbreitung in dieser Region fand, veröffentlicht. Bereits im Juli 1525 war Hubmaier ein notorischer evangelisch-täuferischer Ketzer – und dennoch soll die Universitätsbehörde es vier Monate später unterlassen haben, seinen Matrikeleintrag zu löschen? In den Akten sind aber alle Details noch zu finden: Balthasar Hubmaier wurde 1503 immatrikuliert, er erhielt den Baccalaureus Artium-Grad 1504, wurde 1505/06 Magister Artium sowie 1510 Rektor der »burse pavonis« oder »Studentenburse zum Pfau«, ein Amt, das er im März 1512 niederlegte.¹¹

Wie konnte es also geschehen, daß derartige Informationen über einen berüchtigten täuferischen Erzhäretiker in den Akten der Universität Freiburg weiterhin bestanden, dagegen aber keine ähnlichen Belege für einen angeblichen Sattler-Aufenthalt dort mehr zu finden sind? Es drängt sich die Frage auf: Könnte es vielleicht deshalb sein, weil Sattler schlicht und einfach an der Universität Freiburg nicht studiert hat? Das »Argument zugunsten einer Matrikellöschung«, um das Schweigen der Universitätsakten über Sattler zu erklären, verliert viel an Überzeugungskraft, wenn ein »Ketzer« vom anti-habsburgischen Kaliber eines Hubmaier, eines Täufers, der schließlich von den Habsburgern in Wien hingerichtet wurde, in denselben Universitätsakten unmißverständlich eingetragen bleibt. Natürlich »beweist« das Fortbestehen der Einträge über Hubmaier in der Universitätsmatrikel nichts in

Bezug auf Sattler, aber man hätte es sich gewünscht, daß das »Schweigen« der Akten ein Schweigen über alle täuferische Ketzer, die es zu tilgen galt, gewesen wäre, und nicht ein selektives Schweigen, das allein Sattler betraf.

Die Recherchen Mühleisens zu den Äbten Gremmelspach und Kaiser am Kloster St. Peter, die beide mit Michael Sattler wahrscheinlich sehr vertraut waren, zeichnen sich durch Akribie aus. Sie ermöglichen ihm eine vielleicht sogar plausible Schilderung dessen, was wir über das Kloster, seine Äbte und die sie umgebenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände und Ereignisse wissen. Es entbehrt nicht eines gewissen Reizes, sich auszumalen, wie der zehnjährige Michael Sattler das Kloster zum ersten Mal besucht, als er mit seiner Familie zur Lindberger Wallfahrtskapelle reist – eine Konjektur für die wir nicht die Spur eines Anhaltspunktes haben.¹² Ähnlich verhält es sich mit der Annahme, Sattler habe sich dem Kloster um 1507 angeschlossen, nachdem er Abt Gremmelspach als ein vielversprechender junger Mann aufgefallen sei, und daß er nach einigen Jahren Ausbildung im Kloster nach Freiburg umgezogen sei, um an der Universität zu studieren, und dort in dem Anwesen in der Nähe der Universität gewohnt habe, das Abt Gremmelspach gekauft hatte.¹³ Natürlich gibt es keine neuen oder unabhängigen Belege für irgendeine dieser Annahmen, aber diese Möglichkeiten erlauben es, uns den monastischen Werdegang Sattlers vollständiger vorzustellen.

Dasselbe gilt für die Auskünfte, die Mühleisen uns bezüglich der Universität Freiburg während der Jahre, als Sattler dort studierte, liefert. Es handelt sich um einen wertvollen Bericht über die Gedankenströmungen an der Universität, aber es gibt keine unabhängigen Gründe für die Annahme, daß irgend etwas davon mit Sattler zu tun hat, da es keine Belege dafür gibt, daß er dort war. Es ist aber leicht, sich anhand der gelieferten Informationen eine Vorstellung davon zu machen, wie Sattlers Leben hätte möglicherweise ablaufen können. Er hätte die Gelegenheit gehabt, bei Capito zu studieren, der 1512 als Professor an die Universität kam; er hätte Griechisch und Hebräisch bei vielen der dortigen Professoren studieren sowie Balthasar Hubmaier kennenlernen können.¹⁴ Falls es zutrifft, daß Sattler bei Capito studierte, würde dies das innige Verhältnis erklären, das in den Briefen Capitos durchklingt, die er nach dem Märtyrertod Sattlers schrieb, und in welchen er von Sattler in den höchsten Tönen spricht. Es gibt auch eine Seitenlinie, die Mühleisen nicht weiterverfolgt hat: die mögliche Verbindung Sattlers zu Hubmaier durch den gemeinsamen Universitätsaufenthalt. Hubmaiers Verbindung zu dem Schwarzwälder Haufen, der St. Peter 1525 einnahm, und Sattlers anschließendes Erscheinen in Zürich mit Waldshuter Täufern – dies alles mag für

eine durch Hubmaier vermittelte, frühere und organische Verbindung zum Täuferturn sprechen.

Auch von Interesse ist der belegte »Verrat« innerhalb der Reihen der Humanisten, als Zasius, sein ehemaliger Freund und Universitätskollege, sich an der Verbrennung einiger Exemplare von Capitos Buch beteiligte. Mühleisen sieht in dieser Humanistenkrise ein zentrales existentielles Dilemma für Sattler: »Vielleicht hat der Verrat des Zasius an Capito und damit auch der Verrat an humanistischen Idealen Sattler noch mehr bestärkt, eben dem Weg Capitos zu folgen.«¹⁵ Vielleicht, vor allem wenn wir davon ausgehen können, daß Sattler am Freiburger Universitätsgeschehen sehr beteiligt war. Nur: Man wünschte, es gäbe zumindest die Spur eines Beleges, der in diese Richtung deutet. Dies ist leider nicht der Fall.

Selbst dann ist Mühleisens Schilderung der Bedingungen und Veränderungen am Kloster St. Peter meisterhaft gelungen. Ein zentrales Ereignis im Leben dieses Klosters war der Führungswechsel, der sich mit dem Tod seines bedeutenden Abtes 1512 vollzog. Gremmelspach, eine Führungsgestalt der »wie eine Inkarnation Bursfelder Reformideen« erscheint,¹⁶ wird ohne jegliche zugrundeliegende Belege als »Mentor« Michael Sattlers beschrieben. Sein Amtsnachfolger war der unbedeutende Abt Jodocus Kaiser, der die Untertanen des Klosters gegen sich aufbrachte und zu einer Reform gezwungen werden mußte, die er letztlich nicht ausführte, da es ihm gelang, sie zu vermeiden.

Es ist trotz fehlender Belege durchaus möglich, plausibel zu konjizieren, daß Michael Sattler zunächst von Gremmelspach betreut wurde und später durch den reizbaren Jodocus Kaiser in Schwierigkeiten geriet. Während Gremmelspach mit den Klosteruntertanen verhandelte, entfachte Kaiser ihren Zorn durch die Einführung neuer Steuern, die über das früher Vereinbarte hinausgingen. Kaiser flüchtete zweimal innerhalb weniger Jahre aus dem Kloster: zuerst 1522, als der Klosteraufseher im Zuge eines Streites über Abgaben mit Truppen das Kloster besetzte, und dann 1525, als der Schwarzwälder Haufe von aufständischen Bauern das Kloster einnahm.¹⁷ Als der nächsthöhere Verantwortliche des Klosters war Sattler vermutlich mit den direkten Verhandlungen betraut. Was die Einnahme durch die Bauern betrifft, ist bemerkenswert, daß sie das Kloster nicht zerstörten, im Gegensatz zu ihren Vorgehensweisen bei anderen monastischen Häusern in der Region. Mühleisen führt dies auf das Verhandlungstalent Sattlers zurück, das er aus dem Umgang des Abts Gremmelspach mit den Bauern gelernt habe, oder darauf, daß Sattler mit dem »Artikelbrief« der Bauern, der gelegentlich Hubmaier zugeschrieben wird, übereingestimmt habe.¹⁸

Was die Reform des Klosters betrifft, war es nicht der gelehrte Abt Gremmelspach, der belegbare Schritte in Richtung einer Reform unternahm, sondern dies geschah erst unter Abt Jodocus Kaiser. Die Urkunden, in denen um Aufnahme in die Bursfelder Kongregation gebeten wird, stammen aus dem Jahr 1519; den endgültigen, formalen Aufnahmeantrag stellte der Abt erst 1521, nachdem der Bischof von Konstanz ihn massiv unter Druck gesetzt hatte. Die beantragte Kongregationsmitgliedschaft nie weiter verfolgt, und die angepeilte Reform geriet in Vergessenheit. Abt Jodocus war mehr daran interessiert, sich bei den Habsburgern anzubiedern, als die Frömmigkeitspraxis im Kloster St. Peter zu reformieren. Es ist angesichts des dokumentierten Reformeifers Sattlers plausibel zu vermuten, daß er über die ausgebliebene Reform des Klosters St. Peter zutiefst enttäuscht war und daß Abt Jodocus und die Umstände ihn vor die Entscheidung stellten, entweder zu bleiben oder wegzugehen.

Die Fülle an Informationen über die Äbte Gremmelspach und Kaiser sowie die zahlreichen Details in Bezug auf das Kloster und seine Untertanen vervollständigen das Bild vom Leben in diesem Kloster während der Jahre, in denen Sattler möglicherweise dort gewohnt hat, auch wenn wir keine zusätzlichen Belege dafür haben, wann er wirklich dort war und mit welchen Aufgaben er tatsächlich betraut war. Mühleisen kommt zu dem abschließenden Urteil: »Vor diesem historischen Tableau wird man für den Schritt Sattlers zur Reformation zumindest zwei schwerwiegende Gründe annehmen können. Zum einen war es der innerklösterliche Wechsel zu einem Abt, der in vielem das Gegenteil seines Vorgängers repräsentierte, vermutlich dessentwegen Sattler ins Kloster eingetreten war. Verbunden war dies in der Folge mit der Enttäuschung über die in seinem Kloster unterbliebenen, gar hintertriebenen Reformen. Zum anderen mag man sich bei ihm eine tiefe Verzweiflung an und über Personen vorstellen, die aus seiner Sicht Verrat an klösterlichen oder humanistischen Idealen geübt haben. Diese aber verbanden sich mit den politisch mächtigen Habsburgern und den sich ihnen andienenden Freiburger Stadt- und Universitätsoberen zu einer Melange, die dem idealistischen Mönch nur den Weg der Flucht ließ.«¹⁹

Einige Erzählfäden in der Schilderung Mühleisens sind interessant, führen aber zu keinem konkreten Ziel. Es ist wahr, daß das Schwarzwälder Kloster St. Peter im Schwarzwald Besitzungen in der Schweiz hatte, welche Mühleisen auflistet, aber es gibt nicht den geringsten Beweis dafür, daß Michael Sattler irgendeine Verbindung zu diesen Orten nach seinem Weggang aus dem Kloster aufnahm.²⁰ Auf ähnliche Art und Weise führt der »humanistische« Erzählfaden zu der Schlußfolgerung, daß nach dem Weggang Sattlers aus

dem Kloster seine Enttäuschung mit der Obrigkeitskirche Zwingli »ihn bei dem humanistisch orientierten Teil der Täufer Anschluß suchen«²¹ ließ. Es gibt für eine solche Annahme keine Beweise. Vielmehr war keiner der urkundlich belegten täuferischen Gefährten Sattlers ein humanistischer Gelehrter. In jedem Fall spielte der Humanismus als solcher keine nennenswerte Rolle im frühen Schweizer Täuferum.

Mühleisen schließt: »Auf dem Weg vom Mönch zum Täufer begleitete Sattler benediktinisches Erbe und humanistisches Wissen.«²² Für die erste dieser beiden Feststellungen gibt es aussagekräftige Belege, die durch die Recherchen Mühleisens an Gewicht gewonnen haben, aber für die zweite gibt es solche Belege nicht. Mühleisen kann nicht belegen, daß Sattler humanistisch gebildet war und dies den Schlüssel bietet, um seine Bekehrung zum Täuferum sowie seinen reformatorisch-täuferischen Lebenslauf zu erklären. Die angeblich »neuen Beweise«, die dieser Schilderung von Sattler als einem Humanisten zugrunde liegen, beschränken sich auf eine einzige Aussage während des Prozesses: nämlich die Herausforderung Sattlers an die Gelehrten, seine Glaubensüberzeugungen mit der Bibel in einer Sprache ihrer Wahl zu widerlegen. Auf dieser zerbrechlichen Basis von nicht überzeugenden »Beweisen« wird mit kreativer Phantasie und argumentativen Ableitungen ein beeindruckendes Gebäude erbaut. Ich wünschte aufrichtig, es stünde mehr dahinter, denn ich würde tatsächlich dieser These sehr gerne glauben.

Anmerkungen

- 1 Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (ca. 1490–1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst; in: Mennonitische Geschichtsblätter 61 (2004), S. 31–48.
- 2 »[...] die Erklärung primär nicht darin liegen kann, die von Sattler mitgeprägte Lebensart der frühen Täufergemeinden als Konsequenz seiner benediktinischen Erfahrungen zu sehen. Dies bliebe zu äußerlich. Eher wird man in einem konsequenten Humanismus Motive für einen außerordentlichen Lebensweg suchen können, der weder den Kompromissen Erasmus' noch den Anpassungen an herrschende Staatsvorstellungen wie Martin Luther oder Ulrich Zwingli zu folgen bereit war.« Ebd., S. 33.
- 3 Ebd., 35.
- 4 Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (wie Anm. 1), S. 35.
- 4 Rückübersetzt aus dem Englischen: John H. Yoder, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale 1973, S. 73.
- 5 Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962, S. 75 (Artikel und Handlung, die Michael Sattler zu Rottenburg am Neckar mit seinem Blut bezeugt hat, 1527).
- 6 Yoder, *Legacy*, S. 21.
- 7 Ebd., S. 34.
- 8 Ebd., S. 34.
- 9 Yoder, *Legacy*, S. 80, n. 2; C. A. Snyder, »Rottenburg Revisited: New Evidence Concerning

- the Trial of Michael Sattler«; in: Mennonite Quarterly Review (July 1980), S. 223–224.
- »Turning to the account found in the Hutterite Chronicle, we see that the Chronicle account immediately agrees with the von Gravenack accounts [...] There are only minor variations between the popular von Gravenack and the Chronicle account until we reach charge seven, which concerns the ›new and unheard-of usage‹ in celebrating the Lord's Supper. The Chronicle here veers away from the popular von Gravenack versions and does not mention the charge at all. Instead the Chronicle lists as the seventh charge ›That Christians should not make war.‹ The suggestion that Sattler was tried for his pacifism is found in no other known account. The charge concerning the Turk is also omitted from the Chronicle version. In sum, the version of the trial as found in the Hutterite documents is clearly not an independent source, as John H. Yoder has already noted« (S. 223). »The Hutterite accounts fall into the third rank as being further modifications of an already-edited von Gravenack version« (S. 224).
- 10 »[...] so blieb die Frage bislang offen, wo er diese Bildung erworben hatte, da sie ohne Zweifel auf einer soliden Schul- und Univeritätsbildung beruhte« (Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler [wie Anm. 1.], S. 34).
- 11 Hermann Mayer, Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. Von 1460–1656, Freiburg 1907, S. 150.
- 12 »So ist leicht vorstellbar, daß Michael Sattler mit etwa zehn Jahren zum erstenmal auf einer Wallfahrt nach St. Peter kam ...« (Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler [wie Anm. 1.], S. 33).
- 13 »... geht man von einem damals üblichen Eintrittsalter von 16 oder 17 Jahren aus, so wird er spätestens um 1507 nach St. Peter gekommen und Mitglied des Konvents geworden sein. Nach der klösterlichen Grundausbildung von etwa drei Jahren könnte er an die Universität Freiburg gewechselt sein. Erleichtert wurde dies dadurch, daß sein Mentor, Abt Gremmelspach, dort 1507 in unmittelbarer Universitätsnähe ein kleines Haus mit Garten, den späteren Peterhof, erworben hatte und auf diese Weise eine auch für einen jungen, studierenden Mönch günstige Wohnmöglichkeit zur Verfügung stand« (Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler [wie Anm. 1.], S. 33–34).
- 14 Ebd., S. 35.
- 15 Ebd., S. 37.
- 16 Ebd., S. 38.
- 17 Ebd., S. 38–40.
- 18 Ebd., S. 40 f.
- 19 Ebd., S. 41.
- 20 Ebd., S. 42.
- 21 Ebd., S. 42.
- 22 Ebd., S. 42.

aus dem Englischen übersetzt von Stephen Buckwalter

Von neuen Büchern

Hans Werner, *The Constructed Mennonite. History, Memory, and the Second World War*. University of Manitoba Press, Winnipeg, Manitoba, 2013, 205 S., Abb., Paperback, auch als E-Book erhältlich.

In letzter Zeit sind mehrere Bücher geschrieben worden, die an die schweren Jahre der Mennoniten in Rußland unter dem stalinistischen Regime erinnern, auch an die Besatzung der deutschen Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg, an Flucht und Treck in den Westen und schließlich an die Auswanderung nach Übersee – vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. So stellt sich mennonitische Geschichte in Memoiren und Autobiographien dar, ebenso in Biographien und geschichtswissenschaftlicher Analyse. Das zu besprechende Buch ist weder eine Autobiographie noch eine Biographie. Es ist der lobenswerte Versuch eines Sohnes, die in privatem Kreis erzählten Erlebnisse seines Vaters nachzuerzählen und gleichzeitig zu überprüfen, inwiefern sie mit der Geschichte der politischen und militärischen Ereignisse übereinstimmen und die mündlich weitergegebenen Erinnerungen im Sinne der »Oral History« historische Quellen sein können, aus denen Geschichte wird. Dieses Buch aufmerksam zu lesen, ist um so wichtiger, als es das Problem klären hilft, ob über das Verhalten der Mennoniten im Dritten Reich nur angemessen urteilen könne, wer diese Zeit selber am eigenen Leib erlebt hat und sich an sie erinnert oder ob das Urteil nachgeborener Historiker nicht authentischer ist und vergangenes Geschehen sachgemäßer einschätzt.

Johannes Werner, Vater des Autors, war ein begnadeter Geschichtenerzähler und konnte seine Zuhörer mit eigenen Abenteuern und einem Schicksal, das es trotz aller Beschwerden gut mit ihm meinte, fesseln. Doch es war nicht nur die selbst erworbene Professionalität des Erzählens, die den Sohn, einen Historiker an der University of Winnipeg, reizte, sich mit diesen familiären Erinnerungen vor einem akademischen Publikum zu beschäftigen, sondern auch der Wechsel der Regime und Kriegereignisse, Stalinismus, Nationalsozialismus, Unsicherheiten und Wirren der Nachkriegszeit sowie eine Neuorientierung des Lebens nach der Einwanderung in Kanada, in denen sein Vater stets aufs Neue zu sich selbst finden mußte. Ihm half das Erinnern, Vergangenes wachzuhalten, aber auch sich immer wieder auf die Suche nach seiner Identität zu begeben. Als Ivan kämpfte er in der Roten Armee, als Hans oder Johann in der deutschen Wehrmacht gegen die Feinde der Deutschen,

als John fand der seinen Platz in der kanadischen Gesellschaft und der Welt der Mennoniten. Für einen Historiker ist es allemal reizvoll herauszubekommen, wie sich das individuelle Leben mit der Geschichte im Großen und Ganzen verwickelt. Johann Werner ist als exemplarischer »Gegenstand« ein Glücksfall für eine Untersuchung.

Die Geschichten, die Johann Werner erzählte, wurden in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens immer wieder anders erzählt. Sie wechselten in der Intensität der Erlebnisse und der Dichte der Erinnerungen: in Sibirien bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und dem Kriegsdienst in der Roten Armee (Teil 1), in der deutschen Wehrmacht und den Flüchtlingslagern in den westlichen Besatzungszonen im Deutschland der Nachkriegszeit (Teil 2) und in Kanada, wo ein Leben der Normalität begann (Teil 3). Die ersten beiden Lebensabschnitte waren Jahre der Entbehrung, des Hungers und schwerer Krankheiten, der Angst und Unstetigkeit, immer wieder lebensbedrohender Situationen. Der Autor spricht von einer »spoiled life-biography«, einem beraubten oder beschädigten Leben. Normal wurde alles erst in Kanada, wo die Familie sich einen Weg ins bürgerliche Leben unter Mennoniten mit ähnlichem Schicksal bahnte, aber nie so recht das Gefühl hatte, eine wirkliche Heimat gefunden zu haben. Zu tief hatten sich die schweren Erlebnisse in Sibirien und im Krieg in ihr Gemüt eingegraben, als daß sie sich davon wirklich befreien konnten. Die Erzählungen halfen ihnen dabei, ihrem Leben einen Sinn zu geben, aber sie waren nicht so stark, daß sie ein Widerlager zu den wechselnden Bedürfnissen der Selbstrechtfertigung hätten bilden können. Das jedenfalls ist der Tenor des Urteils, zu dem der Autor nach einer gründlichen Beschäftigung mit dem Leben seines Vaters und in einem eigenen Kapitel auch seiner Mutter (Kap. 11) gekommen ist.

Es ist nicht viel, was Johann Werner von seiner Herkunft und dem Leben seiner Familie, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aus der Ukraine nach Sibirien gezogen war, erzählt hat, von seiner Kindheit und Jugend. Nicht einmal genau bekannt ist, ob sie mennonitischer Herkunft war wie die Familie, der seine Mutter entstammte. Auf jeden Fall spielte die mennonitische Frömmigkeit im frühen Leben Johann Werners keine prägende Rolle. So erklärt sich vielleicht auch, wie es kam, daß er keine sonderliche Mühe hatte, sich ohne innere Hemmungen in die Situation zu fügen, in die das politische System die mennonitischen und anderen deutschen Siedler nach der Oktoberrevolution mit der Gründung der Kolchosen gebracht hat. Im Gegenteil, er setzte sich für dieses System mit besonderem Engagement ein und wurde dafür auch ausgezeichnet. Und so war es für ihn kein größeres Problem, der

Einberufung in die russische Armee zu folgen und in ihr zu »Stalins Hoffnung« heranzuwachsen. Ihm kommen seine Fähigkeiten im Umgang mit Maschinen zugute, und er geht, so scheint es, ganz in der Welt des technischen und militärischen Einsatzes, zunächst vor allem im Winterkrieg zwischen Rußland und Finnland 1939, auf. Er lebt, wie der Autor bemerkt, ganz in seiner Gegenwart und vermag sich kaum zu den Großereignissen der ersten Kriegsjahre genau in Beziehung zu setzen. Was sich schon vor dem Krieg abzeichnete, gilt auch für die Zeit in der Roten Armee: »Ivan had become part of the Soviet system even though he did not believe in its ideology, and he had left behind the faith and sensibilities of his Mennonite past« (S. 47). Im Krieg hat er dann vollends den Kontakt zu seiner sibirischen Vergangenheit verloren, selbst seine erste Frau erfuhr nichts mehr von seinem weiteren Verbleib.

Als Johann Werner in deutsche Gefangenschaft geriet, war es für ihn nicht schwer, sich an seine deutsche Herkunft zu erinnern und sich in die deutsche Wehrmacht integrieren zu lassen. Er war im Dienst der Volksdeutschen Mittelstelle (einer im Lauf des Zweiten Weltkriegs der SS unterstellten Organisation) als Dolmetscher verpflichtet worden und dann an verschiedenen Fronten im Westen im Einsatz. Immer wieder erzählte er von Einsätzen hier und da und den brenzligen Situationen, in die er geraten war: von Gefahr und Rettung. Ausgespart blieben in seinen Geschichten, wie sein Sohn kritisch vermerkt, seine eigenen todbringenden Einsätze sowie all das, was die deutsche Wehrmacht und SS in den besetzten Gebieten sowjetischen Juden, russischen Soldaten und der Bevölkerung allgemein angetan hatten. Das alles wurde ausgeblendet, es wäre auch, wie der Autor meint, bei seinen mennonitischen Zuhörern kaum auf Verständnis gestoßen (S. 77). Hier hätte der Sohn seinen Vater später wohl noch intensiver befragen und das »Wegsehen« und Verdrängen thematisieren müssen. Auch die Zeit in der deutschen Wehrmacht wurde sehr subjektiv wahrgenommen. Es ist für ihn nicht die Zeit der militärischen Großereignisse, der Geschichte des Zweiten Weltkriegs, gewesen, an die er sich erinnerte, wichtig waren für ihn vielmehr die Ereignisse, die ihm halfen, von Tag zu Tag durchzukommen und sich zurechtzufinden, ohne sich selbst zu verlieren. Die Erinnerungen an den Krieg, die im Lichte neuer Erfahrungen oft rephrasiert wurden, halfen ihm, sich immer wieder aufs Neue zu »konstruieren«. So ist der Titel dieser Biographie zu verstehen: »The constructed Mennonite«.

Mit Mennoniten kam Johann Werner erst wieder nach dem Krieg in Deutschland in Kontakt. Im Flüchtlingslager Gronau, wo viele Mennoniten aus dem Osten auf ihre Auswanderung nach Nord- oder Südamerika warteten, lernte

er seine spätere Frau Margarethe (Sara) Vogt (Letkeman) kennen, und dort ließ er sich auch (mennonitisch) taufen. Die Trauung der Eheleute fand in Backnang statt, und beiden gelang es nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten, 1952 nach Kanada auszuwandern und dort in dem von Mennoniten bewohnten Steinbach (Manitoba) eine neue Existenz aufzubauen.

Hans Werner erzählt nicht nur vom Schicksal seiner Eltern, jenem beschädigten Leben und dem Versuch, schließlich zu einem geordneten Leben zu finden. Das ist schon eindrucksvoll und erschütternd genug. Ebenso eindrucksvoll ist die Art, wie er die Erzählungen seines Vaters einsetzt, prüft und beurteilt, um sie für eine Biographie nutzen zu können, die mehr als nur anekdotischen Charakter trägt. Er hat nicht nur die erzählten Geschichten genutzt, sondern später auch seinen Vater direkt befragt und versucht, Erklärungen dafür zu finden, warum die Erinnerungen allein kaum taugen, ein historisch angemessenes Bild jener aufgewühlt-bedrohlichen Zeit der Mennoniten zwischen Rußland und Nordamerika zu zeichnen.

Dieses Urteil dürfte nicht nur für diese Lebensgeschichte bedeutsam sein, sondern für jede Beschäftigung mit den Jahren der Mennoniten zwischen den beiden Weltkriegen. Die Geschichte, die alle betraf, ging gelegentlich an ihm vorbei (S. 177). Nicht einmal die Geschichte seiner mennonitischen Familie war seine Geschichte, wie die Hilflosigkeit zeigt, mit der er später die Lebenserinnerungen seiner Tante Tina Hinz las (Memoir, Paderborn 1968, unveröffentlicht). An ihr konnte er sich nicht orientieren (S. 61). Wer eine Analyse mennonitischer Religiosität und Identität im Wechsel politisch-kultureller Systeme erwartet, wird enttäuscht sein, denn die Lebensgeschichte Johann Werners bot dafür kaum Gelegenheit. Nicht einmal die ethnische Dimension des Mennonitseins tritt in den Vordergrund.

Von den Eigenarten und Tücken der Erinnerung legt der Autor jeweils im Anschluß an die Schilderung einzelner Lebensabschnitte Rechenschaft ab, und das thematisiert er auch im Schlußkapitel seines Buches: »Memories, Stories and History« (S. 169–178). So kritisch der Autor mit den Erinnerungen umgeht, mit ihrer Unzuverlässigkeit, ihrer Anfälligkeit für Veränderung und ihrer Neigung, an stereotypen Formulierungen festzuhalten, der Wert der Erinnerung wird nicht abschätzig behandelt. Sie hat die Fähigkeit, das selbstkritische Urteilsvermögen des Historikers zu schärfen, der auch wahrnehmen muß, was ihm fremd ist: »My father's stories are the counterpoint to the dominant narratives of the Second World War from a Western perspective. They resist the simple categorizations of Germans as perpetrators, Allies as saviours, or national identity as singular and largeley immutable. Even in a much narrower Mennonite context, they challenge the given

understanding that Stalin's Soviet Union was universally antithetical to Mennonite sensibilities« (S. 176).

Eine ausgereifte Biographie ist dieses Buch nicht; es ist der Versuch, danach zu fragen, wie zuverlässig und nützlich persönliche Erinnerungen für die Konzeption und das Schreiben einer Biographie sind. Diese geschichtstheoretische Absicht ist das Medium, in dem etwas vom Leben Johann Werners sichtbar wird.

Bemerkenswert ist schließlich, wie engagiert und betroffen der Sohn über die Geschichte des Vaters (und der Mennoniten) schreibt: »As I began to grasp the gravity of the Holocaust, I remember experiencing a moment of fear that there would be a knock on the door and that my father would be arrested for having committed an atrocity – a story that he never told us« (S. 177). Diese Furcht trennt uns nicht von den Vätern, sondern verbindet uns mit ihnen. Hier wird nicht abgerechnet, hier wird versucht, Vergangenheit gemeinsam aufzuarbeiten: Im Zuhören, im Nachfragen und in kritischem Analysieren. Die Erinnerung allein tut es nicht; die kritische Reflexion der Nachgeborenen muß hinzukommen. Die Weise, wie sich biographische Darstellung mit geschichtswissenschaftlicher Reflexion verbindet, macht den Reiz dieser Veröffentlichung aus.

Hans-Jürgen Goertz

Marion Dammaschke und Günter Vogler, Thomas Müntzer Bibliographie (1519–2012). Bibliotheca Bibliographica Aureliana CCXXXIII, Bibliotheca Dissidentium Tome XXVIII, Éditions Valentin Koerner, Baden-Baden, Bouxwiller 2013, 536 S., Abb., kart.

»Wie aber faßte ich Münzern auf? Ich weiß, ich nahm ihn anders, als bisher gewöhnlich« (Seidemann, Thomas Münzer, 1842, Vorrede). Seidemann war nicht der einzige, der seinen eigenen Zugang zu Müntzer gefunden zu haben glaubte, viele haben mehr oder weniger unvoreingenommen versucht, sein Denken und Handeln zu verstehen. Für die einen war er der Erzketzer schlechthin, für die anderen der Hoffnungsträger einer herausziehenden neuen Zeit. Eigenwillig war Thomas Müntzer allemal, das reizte. Nicht nur Theologen und Historiker, sondern auch Philosophen, Schriftsteller und Künstler näherten sich ihm an. Manche begegneten ihm flüchtig, andere beschäftigte er so intensiv, daß sie sich immer wieder mit ihm auseinandersetzten. Zu ihnen gehört Günter Vogler, der sich seit Jahrzehnten mit Thomas Müntzer befaßt und über ihn an die fünfzig Bücher, Aufsätze und Artikel publiziert hat (S. 373–377). Seinem Forschungsinteresse entsprechend, wurde

Günter Vogler zum 80. Geburtstag ein von Hans-Jürgen Goertz und Thomas T. Müller herausgegebener Band gewidmet, der soeben in der Schriftenreihe der Thomas-Müntzer-Gesellschaft erschienen ist: »Thomas Müntzer in Roman und Erzählung«, Mühlhausen 2013. Die nunmehr vorliegende Müntzer-Bibliographie läßt sich als Krönung von Günter Voglers bisheriger Forschungsarbeit über den radikalen Reformator begreifen, ohne sie abzuschließen. Gemeinsam mit Marion Dammaschke, die 2012 unter dem Titel »Signaturen einer Epoche« Beiträge Günter Voglers zur Geschichte der frühen Neuzeit herausgegeben (s. MGBI 2012, S. 143 f.) und außerdem auch selbst über Müntzer gearbeitet hat (u. a. »Vision und Tat. Thomas Müntzer und Kapitalismuskritik heute«, in: neues deutschland 16. 5. 2012), entstand jene wegweisende Bibliographie, die Forschern und Interessierten den Zugang zu Thomas Müntzers Schriften und seiner umfassenden, weltweiten Rezeption erleichtert.

Die in insgesamt vier Kapitel unterteilte Bibliographie wird mit einem biographischen Essay eingeleitet (S. 15–28), in dem der Leser unter dem Titel »Thomas Müntzer. Ein williger Botenläufer Gottes« knapp und anschaulich in das Leben und Wirken Thomas Müntzers eingeführt wird. Das folgende I. Kapitel (S. 29–92) ist den Schriften Thomas Müntzers in Gestalt einer detaillierten Werkübersicht gewidmet. Sie enthält neben den zu Müntzers Lebzeiten gedruckten Schriften, die dankenswerter Weise einzeln vorgestellt und mit der Abbildung des Titelblattes versehen wurden, weitere Schriften, die zu seinen Lebzeiten nicht im Druck erschienen sind, ihm zugeschriebene Schriften sowie Müntzers Korrespondenz. Das folgende Kapitel (S. 93–178) enthält zunächst in chronologischer Abfolge alle Schriften über Thomas Müntzer, die im Zeitraum von 1519 bis 1794 veröffentlicht wurden, wobei ein alphabetisch geordnetes Kurztitelverzeichnis die Orientierung erleichtert, das sich auch im umfangreichen III. Kapitel als hilfreich erweist. Es steht unter der Überschrift »Schriften zu Biographie, Werk und Rezeption Müntzers 1795–2012« (S. 179–490) und enthält neben den chronologisch geordneten »Editionen von Schriften, Briefen und Akten«, »Publikationen über Müntzer in alphabetischer Reihenfolge«. In der thematischen Vielfalt der hier genannten Beiträge offenbart sich nicht nur Müntzers Bedeutung im historischen Geschehen seiner Zeit, sondern auch das zähe Ringen um einen radikalen Theologen und Denker, der bis heute in keine Schublade so recht zu passen scheint. Sein Verhältnis zum Bauernkrieg, zu Luther und den Täufern, die Regenbogenfahne, das Türkenbild und Müntzers Bedeutung in der DDR sind nur einige Themen, die aus der angebotenen Fülle zu nennen wären. Dieser umfangreichste Teil der Biblio-

graphie wird mit einem separaten Verzeichnis all jener Veröffentlichungen abgeschlossen, in denen der radikale Reformator auf phantasiereichen Pfaden wandeln darf: »Thomas Müntzer in Belletristik und Musik«. Hier lassen sich nicht nur Schauspiele, Erzählungen, Lebensbilder und Romane mehr oder weniger bekannter Autoren entdecken, sondern auch einige Versuche, Müntzer zu vertonen, darunter eine Thomas-Müntzer-Kantate (Frederichs, S. 466) sowie Müntzerlieder (Wiens, S. 478, Lange, S. 471). Der abschließende, als Anhang konzipierte IV. Teil enthält Veröffentlichungen japanischer Autoren, wobei es sich sowohl um Übersetzungen von Quellentexten als auch um Publikationen über Thomas Müntzer handelt, sowie um übersetzte deutsche Beiträge. Gerade dieser abschließende Teil, der von Shinzo Tanaka † bearbeitet wurde, läßt erkennen, wie international das Bemühen um Müntzer ist, und dies keineswegs erst in jüngster Zeit. Bereits unter den zwischen 1519–1794 entstandenen Schriften befinden sich etliche, die beispielsweise im Kontext der Täufer- und Ketzergeschichte auch Thomas Müntzer berücksichtigen (Pagitt [1645], S. 133; Pallavicino [1656]; Doorgeest [1691]). Letztlich sind es jedoch die bis in die heutige Gegenwart reichenden, zumeist wissenschaftlichen Publikationen, die von Thomas Müntzers internationaler Popularität zeugen, darunter koreanische, chinesische und russische Publikationen.

Die vorgelegte Bibliographie besticht nicht nur durch ihren Umfang, sondern auch durch eine äußerst gewissenhafte und sorgfältige Recherche. Bis auf wenige mit einem Asterisk gekennzeichnete Titel haben Marion Dammaschke und Günter Vogler alle Werke eingesehen und gegebenenfalls auf ihre thematische Relevanz überprüft. Beiden gebührt Dank für ihr Engagement und eine Bibliographie, die der Nährboden für weitere Arbeiten über Thomas Müntzer sein wird, der immer wieder auch für Schlagzeilen sorgt und sich auf diese Weise einen Platz im kulturellen Gedächtnis sichert. So erschien unlängst in der Eichsfelder Heimatzeitschrift (57, 2013) ein Artikel über ein unter einer Dämmverkleidung verschwundenes Wandbild: »Thomas Müntzer aus Bodenrode verschwunden. Zur Wandgestaltung an der ehemaligen Polytechnischen Oberschule Bodenrode«.

Es ist äußerst erfreulich, daß die Thomas-Müntzer-Bibliographie in der von André Séguenny und Martin Rothkegel herausgegebenen »Bibliotheca Dissidentium« erschienen ist, in der unter anderem illustere Gestalten wie Johannes Bunderlin, Katharina Zell-Schütz und Pilgram Marpeck eine Heimat gefunden haben.

Marion Kobelt-Groch

Uwe Birnstein, Toleranz und Scheiterhaufen. Das Leben des Michael Servet, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 7 Abb., 100 S., kart.

Im Zuge der Vorbereitungen auf das 500jährige Reformationsjubiläum (1517–2017) ist gelegentlich davor gewarnt worden, diejenigen zu vergessen, die in den Schatten der Reformation geraten waren: die aufständischen Bauern mit Thomas Müntzer, die Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier. Die einen wurden erschlagen oder mit dem Schwert hingerichtet, die anderen verfolgt, gejagt, ertränkt oder verbrannt – nicht weil sie sich einer Erneuerung der Christenheit in den Weg stellten, sondern gerade umgekehrt, weil sie eigene Wege suchten, den »Schaden der Christenheit« zu beheben und eine »Welt der Brüderlichkeit und Nächstenliebe« heraufzuführen. So gewagt ihre Gedanken oft waren oder so problematisch die Mittel gewesen sein mochten, die sie einsetzten, um sich Geltung zu verschaffen, sie haben es damit ernst gemeint und sich nicht gescheut, ihr Leben dafür einzusetzen. Viele haben in strengen Verhören oder auf der Folter widerrufen, während andere die Konsequenzen für ihre abweichenden Meinungen auf sich nahmen und in den Tod gingen. Das Schicksal dieser Menschen belastet nicht nur die römisch katholische Kirche, sondern auch die Kirchen der Reformation, die sich zu Territorialkirchen entwickelt hatten. Es läßt heute darüber nachdenken, warum die reformatorische »Freiheit eines Christenmenschen« nicht die Religionsfreiheit aller Menschen heraufführte. Zu fragen bleibt auch, warum die neuzeitliche Durchsetzung der allgemeinen Menschenrechte nicht in der Reformation der großen Reformatoren Grund gelegt wurde, sondern in den Absichten, Überzeugungen und oft auch verzweifelten Aktionen derer, die unter ihnen litten. In Verfolgung, Leid und Martyrium wurde neuzeitliche Toleranz geboren, nicht in dem Prozeß, in dem sich die Erneuerung der Christenheit mit politischer Macht verband und den Pluralismus der Meinungen wieder eindämmte, der in den frühen Jahren der Reformation aufgebrochen war.

Besonders spektakulär war das Martyrium, das dem spanischen Arzt und Humanisten Michael Servet widerfuhr. Einige Zeitgenossen, wie der Kryptotäufer David Joris, der Humanist Sebastian Castellio oder der Jurist Matteo Gribaldi aus Padua, hatten sich über die grausame Hinrichtung des Spaniers auf dem Scheiterhaufen im reformierten Genf 1553 öffentlich entrüstet, die Nachwelt ist darüber jedoch hinweggegangen. Scheiterhaufen waren immer noch ein probates Mittel, die Gesellschaft vor gefährlichen Elementen und unliebsamen Neuerern, vor Juden, Hexen und Ketzern zu bewahren. Erst allmählich, verbunden mit aufklärerischem Denken, hat ihr Schicksal dazu bei-

getragen, daß Religionsfreiheit und Toleranz eine reale Chance erhielten. Ihr Leiden wurde zum Geburtshelfer der allgemeinen Menschenrechte.

Uwe Birnstein, Theologe und Journalist, ist während seiner Arbeit an einer Biographie Johannes Calvins zur Vorbereitung der Reformationsdekade auf Servets Martyrium gestoßen, das in der Literatur über Calvin nicht auf angemessene Weise dargestellt, ja, oft auch übergangen wurde. Um so mehr hat Birnstein sich genötigt gesehen, gerade in der Reformationsdekade an die Schattenseiten der Reformation zu erinnern und kritisch nach ihrem Ertrag für die Entwicklung von Religionsfreiheit und gesellschaftlicher Toleranz zu fragen – hier am Beispiel Michael Servets. So ist zwar keine wissenschaftlich erarbeitete Biographie dieses Märtyrers entstanden, wohl aber ein Bericht über ein beschädigtes Leben – mit Sympathie für einen, der zu Unrecht leiden mußte, der Respekt vor der Meinung anderer hatte und den Märtyrertod als »Übergang in die herrliche Freiheit und in das immerwährende Leben in Christus« zu begreifen lehrte (S. 84).

Birnstein führt die Leser an die Orte des Geschehens, auf einer Autofahrt von Barcelona nach Villanova, dem angeblichen Geburtsort Servets, oder nach Genf, wo der Scheiterhaufen brannte und heute ein Gedenkstein an das Opfer erinnert. Er geht den Etappen dieses kurzen Lebens nach: dem Studium der Rechtswissenschaft in Toulouse, Aufenthalt in Bologna, Basel und Straßburg, wo Servet Kontakte mit Reformatoren und Humanisten aufnahm, die ihm das Bewußtsein vermittelten, zur geistigen Avantgarde seiner Zeit zu gehören. In dieser Situation veröffentlichte er als Zwanzigjähriger das Buch *De Trinitatis erroribus*, eine Kritik am traditionellen Trinitätsdogma der Kirche, das ihm zum Verhängnis werden sollte, ihn zunächst aber nötigte, sich vor der Inquisition in Acht zu nehmen. Inkognito nahm er das Studium der Medizin, daneben auch der Astrologie und Mathematik, in Paris auf und entdeckte den Blutkreislauf des Menschen durch das Herz – ein bedeutender Beitrag zur Medizingeschichte der beginnenden Neuzeit. Seit 1540 hielt er sich in Lyon auf, wo er als Leibarzt des Erzbischofs wirkte und seine religiöse Devianz noch erfolgreich verbergen konnte. Nach und nach wurde der Arzt jedoch als Autor des antitrinitarischen Buches entlarvt, es wurden Haftbefehle gegen ihn erlassen, und er mußte untertauchen. Beschrieben wird die spannungsvolle Geschichte, die zur Verurteilung Servets durch die französische Inquisition in Vienne führte, zu seiner Flucht aus dem Gefängnis, zum Todesurteil und schließlich zur Festnahme, zu einem erneuten Prozeß und zur Vollstreckung dieses Urteils im reformierten Genf unter den Augen Johannes Calvins.

Behutsam beschreibt Birnstein die Entwicklung, die Servet zu den schweren

Zweifeln an der klassischen Trinitätslehre führte, den drei Personen der Gottheit vor aller Zeit, in der Zeit und nach aller Zeit. Für ihn gab es nur einen Gott. Gegen die pauschalen Vorwürfe der Inquisition und der Reformierten in Genf, Servet habe die Heilsbedeutung Jesu Christi geleugnet, wird in differenzierender Argumentation gezeigt, daß Servet, wie das bereits angeführte Zitat von der herrlichen Freiheit und dem immerwährenden Leben in Christus andeutet, die Christologie keineswegs verwirft, sondern nur anders versteht: Christus ist nicht der ewige Sohn Gottes, sondern der Sohn des ewigen Gottes (S. 85, eine Formel im Anschluß an Guillaume Farel). So nimmt Birnstein dem Ketzervorwurf die Schwere und entzieht ihm die Legitimation, Servet als einen Feind des christlichen Glaubens gewaltsam aus dieser Welt zu schaffen, übrigens nebenher auch, weil er in der Kindertaufe eine »Erfindung des Teufels und eine Hexerei« gesehen habe (S. 82). Auf unaufdringlich engagierte Weise wird der Leser zur Überzeugung geführt, daß Servet ohne Grund hingerichtet worden sei: Er war gar kein Ketzer, allenfalls war er ein heterodoxer Laientheologe. Und davon gab es zu seiner Zeit viele; sein Schicksal war ein Exempel reformatorischer Intoleranz – Verfolgungen und Scheiterhaufen. Die Denunziation abweichenden religiösen Verhaltens brach nicht mit der Vollstreckung des denkwürdigen Ketzerurteils der katholischen Inquisition über Servet durch die reformierte Kirche Genfs ab, knapp und eindrucksvoll als »Tagebuch des Schreckens« dargestellt, sondern flackerte noch lange Zeit mit den lichterloh brennenden Scheiterhaufen in den Kolonien der Neuen Welt spektakulär auf. Birnstein gelingt es, die Leser in eine Welt hineinzuziehen, in der um Religionsfreiheit, Toleranz und Menschenrechte gekämpft wurde. Mit sympathisierender Wehmut versteht er es, an die Geschichte zu erinnern, in der vielen auch und gerade von der Kirche Unrecht zugefügt wurde. Übrigens war das Todesurteil, das Calvin gegen Servet herbeizuführen half, unter den Reformatoren keinesfalls exzeptionell. Martin Luther und Philipp Melanchthon in Wittenberg oder Martin Bucer in Straßburg wären mit Servet wohl ähnlich verfahren. Das hätte noch stärker herausgestellt werden können, wie es überhaupt nützlich gewesen wäre, die Mehrdeutigkeit des Ketzerverständnisses in der Reformationszeit zu thematisieren. Einmal sind es Verstöße gegen die reine Lehre im traditionellen Sinn und das andere Mal Abweichungen vom normalen Sozialverhalten, die inkriminiert werden, oft sogar beides zugleich

Als enger Mitarbeiter der Botschafterin für die Reformationsfeierlichkeiten 2017, der ehemaligen Bischöfin Margot Käßmann, ist dieser Autor ein Garant dafür, daß nicht nur an die großen Reformatoren gedacht wird, an Martin Luther, Ulrich Zwingli und Johannes Calvin, sondern auch an diejenigen, die

unter ihnen gelitten haben. Auch sie haben heute noch ein Wort in einer Welt mitzureden, in der die Menschenrechte nicht voll eingelöst sind und es gilt, nicht nur die ökumenischen Gespräche unter den christlichen Kirchen, sondern auch die Gespräche zwischen den großen Weltreligionen zu fördern. Wenn die Theologen »Jesus nicht mehr zum Gott dogmatisieren« (S. 95), was Servet einst vorschlug, ließen sich auch heute Dialoge ohne dogmatischen Bekenntniszwang erfolgreich führen. Wie theologisch im einzelnen argumentiert werden müßte, hat Birnstein nicht erörtert. Seine Absicht war nur, mit einer journalistisch professionell gestalteten Biographie zu zeigen, wie gut es den christlichen Kirchen anstünde, sich von einer wohlwollenden Erinnerung an Michael Servet zur Selbstkritik gegenüber den traditionellen Urteilen der eigenen Kirchen über andere Kirchen und Religionen anregen zu lassen und nach Wegen zu suchen, friedlich miteinander umzugehen.

Hans-Jürgen Goertz

Maureen S. Klassen, *It Happened in Moscow. A Memoir of Discovery*. Kindred Productions, Winnipeg, MB, und Goessel, KS, 2013, Paperback, 211 S., zahlreiche Schwarzweißphotographien.

Nachdem Herbert und Maureen Klassen 1990 unter dem Titel *Ambassador To His People. C. F. Klassen and the Russian Mennonite Refugees (1894–1954)* eine Biographie über ihren Vater, Cornelius F. Klassen, veröffentlicht hatten, schien es so, als wäre all das, was C. F. Klassen getan hatte, nunmehr unter Mennoniten allseits bekannt. Die mennonitische Welt weiß, daß CF, wie er allgemein genannt wurde, jener Mann war, der durch seine unermüdliche Arbeit tausenden von Mennoniten in den 1920er Jahren ermöglicht hatte, die Sowjetunion zu verlassen und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue, sichere Heimat in Nord- und Südamerika zu finden. Als CF plötzlich 1954 im Alter von 59 Jahren in Deutschland verstarb, wurde unter Mennoniten weit über Deutschland, Kanada, die Vereinigten Staaten und Südamerika hinaus seiner Person und seines Wirkens gedacht. Unter den einflußreichen Mennoniten gab es viele, die wie Pastor Otto Schowalter und Benjamin H. Unruh in Deutschland, Harold S. Bender in Goshen, Indiana, J. J. Thiesen, David Toews, B. B. Janz und Frank Epp in Kanada, vor einem großen Publikum über die unschätzbaren Dienste sprachen, die CF seinen Glaubensbrüdern und -schwestern in der ganzen Welt erwiesen hatte (*Ambassador*, S. 254–258). Für seine Weggefährten, wie Peter F. Froese in Moskau sowie Peter und Elfrieda Dyck in Europa und Südamerika, stellte CF eine Quelle der Inspiration für ihre eigene Arbeit dar.

Wo immer er auch in Erscheinung trat, gab CF eine überragende und imponierende Gestalt ab. Einige Mennoniten empfanden ihn allerdings als eitel und fordernd, besonders unter den Emigranten, die von ihm stets daran erinnert wurden, ihre »Reiseschuld« (travel dept) gegenüber der Canadian Pacific Railway schnellstens zu begleichen. Viele andere hingegen, vielleicht sogar die Mehrzahl, betrachteten ihn als einen bescheidenen und sich aufopfernden Diener seiner Leute, der nahezu Züge eines Heiligen trug. Seine Arbeit beschrieb er mit den Worten »Ich suche meine Brüder« (I'm in search of my brothers), womit das Motto seiner Arbeit, seines Engagements und Glaubens genauso umrissen wäre wie mit jener Versicherung gegenüber den Flüchtlingen, daß Gott in der Lage ist zu helfen: »Gott kann« (God can).

Dennoch war dieses in der Öffentlichkeit sich vollziehende offene, transparente Wirken und Arbeiten nur ein Teil von CFs Leben, wie Maureen Klasens neue Lebenserinnerungen *It Happened in Moscow. A Memoir of Discovery* zeigen. Über sein privates Leben in Moskau kursierten unter vielen Mennoniten unschöne Gerüchte, obwohl nur wenige Details bekannt waren. Man wußte beispielsweise, daß CFs Heirat in Moskau mit einer geschiedenen Lutheranerin aus Riga (Lettland) bei einigen Mennoniten nicht gut ankam, obwohl nähere Details über die Beziehung und Heirat mit Mary Martha Brierger nicht bekannt waren. Dies gilt auch für die Person und den Charakter von Marys erstem Ehemann. CF und Mary haben über diesen Teil ihres Lebens weder mit ihren Kindern noch ihren Verwandten gesprochen. In Kanada wurde Marys Sohn Harold im Teenageralter von seinen Mitschülern damit gehänselt, daß er nicht CFs richtiger Sohn sei. An seinem 16. Geburtstag im Jahre 1939 erfuhr Harold dann von Mary und CF, daß CF nicht sein biologischer Vater sei.

In *Ambassador To His People* kommt Jakob J. Reimer, Marys erster Ehemann, nicht gut weg; er hat nicht einmal einen Namen. Wir erfahren, daß Mary »in den chaotischen Tagen der Revolution in St. Petersburg gewesen war (...), dort einen mennonitischen Musikstudenten von der Krim getroffen und sich in ihn verliebt habe (...). [Als] sie die Familie und die Mennonitengemeinde auf der Krim besuchte, war sie von der Aufrichtigkeit und Frömmigkeit dieser Menschen so beeindruckt, daß sie [eine Lutheranerin] beschloß, eine der ihnen zu werden. Kurz darauf heirateten sie, allerdings mußte sie zu ihrem großen Bedauern feststellen, daß sich hinter seinem Charme und seinem musikalischen Talent ein schwacher Charakter verbarg. Nachdem sie nach Moskau gezogen waren, offenbarte sich eine Unstetigkeit, die ihn zu einem unzuverlässigen Fürsorger und letztlich ungläubigen Ehemann machte. Kurz nach der Geburt ihres ersten Kindes wurde immer deutlicher, daß er sich für

andere Frauen interessierte, ein russisches Mädchen erwartete ebenfalls ein Kind von ihm. Dies war der Grund dafür, daß er aus ihrem Leben verschwand« (S. 74).

Man sollte in diesem Zusammenhang nicht aus den Augen verlieren, daß Mennoniten, Lutheraner und Mitglieder anderer Glaubensgemeinschaften in der frühen Sowjetzeit weiterhin die Unauflöslichkeit der Ehe vertraten, während Kommunisten in ehelicher Bindung und Treue eine überholte bourgeoise Praktik sahen, die durch völlige Freiheit in allen zwischenmenschlichen Beziehungen überwunden werden mußte. Es ist nicht klar, inwieweit Jakob Reimer hinsichtlich Liebe und Ehe von der ungestümen revolutionären Zeit in St. Petersburg ergriffen worden war. Mary wiederum begriff die Ehe als dauerhafte Bindung. Sie und CF wußten, daß ihre Scheidung und eine erneute Eheschließung für die Glaubensgemeinschaften, zu denen sie gehörten, nicht akzeptabel waren. In der Tat zog CF sich von der Mennoniten-Brüdergemeinde zurück, bevor sie heirateten, später aber in Kanada, als Mary in einer Mennoniten-Brüdergemeinde die Taufe empfang, wurde CF wieder in die Gemeinschaft aufgenommen.

Die Entdeckung von Jakob Reimer und seiner Beziehung zu den Klassens erfolgte 1993 als Herbert und Maureen Klassen, die für das Mennonite Central Committee (MCC) in Moskau arbeiteten, einen unerwarteten Anruf erhielten. Er kam von einer Frau namens Erika Reimer Gurieva, einer Tochter Jakob Reimers aus zweiter Ehe mit Vera Protopopova. Erika wußte von ihrem Vater, daß sie einen Bruder habe, der Harold heißt und mit der Familie C. F. Klassens in Kanada lebt. Herbert und Maureen Klassen arrangierten einen Besuch Erikas in ihrem Moskauer Appartement. Durch Erika erfuhren die Klassens einige Einzelheiten über das, was sich in Moskau abgespielt hatte, als Mary und Jakob Reimer hier in den 1920er Jahren gelebt hatten. Erika brachte ein Fotoalbum mit, um Bilder zu zeigen, darunter eins, das ihren Vater mit Mary zeigte. Auf einem anderen hielt er den kleinen Harold in seinen Armen, andere Fotos zeigten Zusammenkünfte der Familie Reimer. Als sie den Klassens erzählte, was sie über ihren Vater und Mary wußte, füllten sich die bislang klaffenden Lücken über CFs und Marys früheres Leben. Für Herbert und Maureen war Erikas Geschichte in der Tat eine Entdeckung. Mit der Zeit war es für Erika möglich, ihren Bruder Harold zu treffen, zuerst in Moskau, bei einem späteren Besuch dann in Kanada.

Den vielleicht interessantesten Teil von Jakob Reimers Leben und der Beziehung zu den Klassens enthüllte sein KGB-Verhör im Jahre 1937. Mit ihrer verbissenen Beharrlichkeit hatte Erika es geschafft, Zugang zu den KGB-Akten in Moskau zu erhalten, zudem gelang es ihr, eine Abschrift der im

Verhör gestellten Fragen und der Antworten zu bekommen. Die Fragen der Polizei und Jakob Reimers Antworten enthüllten unter anderem, wie es wirklich um die Beziehung zwischen Reimer und CF in Moskau bestellt war. Überstrapaziert worden war sie jedenfalls durch Mary, die sich als Gefangene zwischen beiden Männern wähnte. Tatsächlich war die Beziehung zwischen beiden Männern und Mary aber recht herzlich (*It Happened*, S. 153–159). Und sicherlich erscheint Reimer hier in einem viel besseren Licht als in *Ambassador*. Klassen bedauert die Art und Weise, wie Reimer in dem früheren Buch dargestellt wurde.

Es ist bekannt, daß das Jahr 1937 im Umgang mit ausgemachten Feinden des sowjetischen Staates ein Höchstmaß an Verhören, Verbannungen und Hinrichtungen mit sich brachte. Viele Menschen wurden als Staatsfeinde und Spione angesehen, einschließlich der Kulaken (wohlhabende Bauern und Landbesitzer). Dies galt auch für Bewohner, die mit ausländischen Verwandten korrespondierten, sowie Freiberufler, die beschuldigt wurden, das Staatseigentum zu sabotieren, während einfache Bürger unter Verdacht gerieten, sich der Kommunistischen Partei gegenüber nicht loyal zu verhalten – all diese Menschen stellten eine Bedrohung für den sowjetischen Staat dar. Viele wurden eingesperrt, oft mitten in der Nacht ins Gefängnis geworfen, auf der Grundlage erdichteter Anklagepunkte verhört und gewöhnlich für schuldig befunden. Während diese »Feinde« des Sowjetstaates unter allen Nationalitäten zu finden waren, stellten Rußlanddeutsche einschließlich Mennoniten eine besondere Zielscheibe dar, waren sie doch nicht nur wohlhabend, sondern darüber hinaus religiös und antikommunistisch eingestellt (Peter Letkemann, *Mennonite Victims of the ›Great Terror‹, 1936–1938*; in: *Journal of Mennonite Studies* 16, 1998).

Das sogenannte Menno-Zentrum in Moskau spendete Trost und verhandelte mit sowjetischen Beamten in der Hoffnung, daß es Mennoniten gestattet werden würde, an ihren traditionellen Privilegien festzuhalten, einschließlich Religionsausübung und Landbesitz. Einige Mennoniten glaubten zunächst, die politische Situation würde sich bessern. Insbesondere in der Zeit der New Economic Policy (NEP) zwischen 1921 und 1928 schien ihre Hoffnung durchaus berechtigt. Sowohl Peter Froese als auch CF, die beiden Leiter des Zentrums, gehörten hinsichtlich dieses Punktes zu den Optimisten, wie viele andere auch, einschließlich Jakob Reimer, die der neuen Regierung eine Chance geben wollten, etwas zu verbessern. Spätestens 1928 registrierten jedoch CF und andere führende Mennoniten wie B. B. Janz in der Ukraine, daß alles nur schlechter wurde und Auswanderung die einzige Lösung darstellte. Noch im selben Jahr wanderte die Familie C. F. Klassen nach Kanada

aus, wenn auch widerstrebend, während viele andere, die zurückblieben, darunter Peter Froese und Jakob Reimer, damit rechnen mußten, verhaftet und verhört zu werden, und nicht selten dem Tod ins Gesicht sahen.

Das 10. Kapitel *A KGB Revelation in Moscow* handelt von dem, was Erika über die Verhaftung, Verhöre sowie seine Verbindung zu CF, und schließlich das Todesurteil in Erfahrung bringen konnte (S. 150–159). Im Jahre 2000 hat Erika den Klassens in Kanada eine 12seitige Abschrift zukommen lassen, die sie erworben hatte. Der Text beinhaltet Fragen und Antworten des Verhörs und die Gründe für Jakob Reimers Todesurteil. Darüber hinaus gibt die Abschrift viel über Jakob Reimers Charakter und einige seiner religiösen Anschauungen preis und besonders seine Beziehung zu CF.

Gefragt, warum er nicht in der Roten Armee gedient habe, antwortete Reimer, daß er nicht als Soldat habe kämpfen wollen, vielleicht, wie Klassen andeutet, eine Anspielung auf seine mennonitische Grundhaltung hinsichtlich Wehrlosigkeit oder Gewaltfreiheit. Einige Fragen galten Reimers Verbindungen zu CF und weiteren möglichen Westkontakten. Reimer verleugnete nicht, mit CF in Kontakt gestanden und mit ihm korrespondiert zu haben, betonte aber zugleich, daß derartige Kontakte nicht umstürzlerisch, sondern Ausdruck von Freundschaft seien. Schließlich lebe auch sein nunmehr 14jähriger Sohn bei den Klassens in Kanada. Als Musiker wurde Reimer über sein Spiel befragt, über »faschistische Lieder auf dem Klavier«, was er glatt verneinte, indem er sagte: »Ich habe niemals faschistische Lieder gespielt. Ich habe einzig und allein englische und deutsche Lieder gespielt« (S. 155). Zusätzlich wurden zwei »Augenzeugen« hereingebracht, die mit Reimer zusammen in Taschkent gearbeitet hatten und ihn nun als fahrlässigen Ingenieur und Saboteur staatseigener Maschinen porträtierten, was ebenfalls ein Verbrechen gegen den Staat darstellte. In späteren Jahren gaben diese beiden Männer zu, während Reimers Verhör gelogen zu haben, er sei ganz im Gegenteil ein aufrichtiger Mann und guter Arbeiter gewesen.

Klassen bemerkt: »Es ist hinsichtlich der Art der Befragung klar (...), daß sie versuchten, einen Fall von Spionage und Verrat zu konstruieren, der es ihnen gestattete, Reimer zu exekutieren« (S. 154). Am 23. Dezember 1937 wurde Reimer der Anklage entsprechend für schuldig befunden und wenige Tage später am 29. Dezember in Moskau erschossen (S. 157).

Jakob Reimers Schicksal war das tausender anderer Mennoniten und Nicht-mennoniten, die, wie das Buch zeigt, Mitte der 30er Jahre Opfer von Stalins Paranoia und Grausamkeit wurden. Reimers Verhör ist vergleichbar mit vielen anderen dieser Art. Für Mennoniten, die zu dieser Zeit in der Sowjetunion lebten, bietet Reimers Schicksal nichts Neues. Bereits 1949 und 1954

erzählte A. A. Toews in seinem zweibändigen Werk *Mennonitische Märtyrer* viele Geschichten, wie betroffene Mennoniten litten. Seit die Sowjetarchive nach dem Zusammenbruch des Regimes für die Kinder der verurteilten Männer und Frauen zugänglich geworden sind, haben sich viele Geschichten bewahrheitet. Die unrechtmäßig verurteilten Personen wurden unterdessen für unschuldig erklärt und »rehabilitiert«. Ein Trost ist dies nicht.

Klassens Lebenserinnerungen legen keineswegs nahe, daß Jakob Reimer gänzlich unschuldig war und keine Fehler machte, speziell im Hinblick auf seine Beziehung zu Mary. Klassens Geschichte spielt auf mögliche Motive an, warum er Mary wegen einer anderen Frau verlassen haben könnte. Reimer präsentierte sich als jemand, der in den sich kreuzenden Strömen von Politik, Ideologie und moralischen Werten der Revolution gefangen war, obwohl nicht klar ist, wie intensiv er davon beeinflusst war. Die Verlagerung seiner Laufbahn nach Taschkent, Usbekistan, wodurch er von seiner ersten Frau und dem Kind getrennt wurde, bedeutete den vollständigen Bruch mit Mary. Erikas Aussagen zufolge war und blieb ihr Vater aber immer ein »guter Mann« (S. 40). Er hörte nicht auf, seinen Sohn Harold zu lieben, von dem er wußte, daß er bei den Klassens in Kanada lebte. Auch läßt Erika keinen Zweifel daran aufkommen, daß er auch seine neue Familie liebte. Es ist interessant zu lesen, daß er seine Freundschaft mit CF für wertvoll erachtete und aufrechterhielt. Außerdem scheint er einigen seiner mennonitischen Grundsätze und Werte treu geblieben zu sein, wie der Wehrlosigkeit.

Wer Erikas interessante Geschichte über ihren Vater liest, kann leicht vergessen, daß es auch ein Buch über Mary ist, vielleicht sogar mehr noch als über Jakob Reimer (Kapitel 2). Die Verfasserin geht auf die Schwierigkeiten ein, die Marys Scheidung und ihre Wiederverheiratung für sie bedeuteten. Während das Buch all diese Schwierigkeiten nicht entziffert, gibt es Anspielungen darauf, daß dieses Kapitel in Marys Vergangenheit für sie und CF der Grund dafür war, über all das nicht sprechen zu wollen. So sehr dieser Teil schwer auf Mary gelastet haben mag, es hinderte sie nicht daran, die Frau in CFs Leben zu sein, ohne die seine wichtige öffentliche Arbeit undenkbar gewesen wäre. Maureen Klassen, die ebenfalls einem nichtmennonitischen Hintergrund entstammte, versteht Mary sehr gut. Sie entdeckte in ihr, als sie sie allmählich verstand, daß sie nicht nur eine liebende Ehefrau, eine gute Mutter ihrer Kinder sowie eine Frau mit eigener Begabung war, sondern auch eine tüchtige Managerin von Klassens Haushalt. Während Klassens wiederholter Umzüge innerhalb Kanadas war sie beispielsweise mit allen materiellen und ökonomischen Angelegenheiten belastet, einschließlich Haus- und Grundbesitz. CFs lange Abwesenheit während seiner vielen Auslandsreisen machte

Marys Fürsorge geradezu notwendig, nie hat sie darüber geklagt. In der Tat scheinen ihr Feingefühl, ihre Treue, ihr Pflichtgefühl sowie ihre Liebe zu CF und ihren Kindern diese heldenhafte Frau niemals verlassen zu haben. Viele Leser werden in ihr die eigentliche Heldin der Geschichte erkennen.

Diese Lebenserinnerungen enthalten nicht nur interessante Darstellungen einzelner Persönlichkeiten, vielmehr hat Maureen Klassen auch viele historische und kulturelle Einzelheiten in ihr Leben eingeflochten, die Einblicke in die russische Politik und Ideologie gewähren. Es wird deutlich, daß Klassen die russische Kunst, Literatur, Musik und Kultur liebt. Darüber hinaus zeigt sie als Christ ein evangelisches Interesse an den russischen Menschen, verbunden mit der Hoffnung, daß der Zusammenbruch der Sowjetunion der Religion eine neue Chance in diesem Land geben könnte. Im Nachwort des Buches warten Maureen Klassen und ihr Mann mit einer Aufführung von Händels »Messias« im Kreml auf. Klassen deutet diese Aufführung des großen christlichen Oratoriums im Kreml als Zeichen eines neuen Anfangs in Rußland. Sie schreibt: »Ich erinnere mich daran, wir waren an diesem bedeutsamen Abend auf dem Heimweg zu unserem Appartement (...), mich hatte eine tiefes Gefühl dafür ergriffen, daß in diesem geliebten Rußland von nun an vieles anders laufen würde« (S. 27).

Zusammenfassend bleibt zu erwähnen, daß die Lebenserinnerungen gelegentlich ein wenig geschwätzig und wiederholend wirken, was mit Klassens Schreibstil zusammenhängt und so in Ordnung ist. Zweifellos wird ein Historiker Fragen zu den angeführten Fakten haben, ob sich tatsächlich alles so zugetragen hat. Wo die Faktenlage kärglich ausfällt oder gänzlich unbekannt ist, was insbesondere für die Gefühle und Beweggründe von Jakob und Mary gilt, flüchtet sich Maureen Klassen in Formulierungen wie »würden haben«, »haben vielleicht«, »müssen sich gefühlt haben«, »würden gehabt haben« und Ähnliches (S. 69–74). Aber selbst in rein historischen Werken sind derartige Formulierungen nicht selten anzutreffen.

Maureen Klassen hat Lebenserinnerungen vorgelegt, die interessant, wichtig und einzigartig sind. Sie enthalten die Geschichte von CF und Mary, zweier bedeutender und vielgeliebter mennonitischer Persönlichkeiten, folgerichtig aber auch die Geschichte von Jakob Reimer, wie er sich in ihr Leben und diese Erzählung einfügt. Herausgekommen ist eine bewegende Geschichte, gut recherchiert und geschrieben. Das Buch könnte durchaus ein Bestseller in mennonitischen Kreisen werden.

Harry Loewen, aus dem Englischen von Marion Kobelt-Groch

John Howard Yoder, *Die Politik Jesu – Vicit Agnus Noster* (Unser Lamm hat gesiegt), Schwarzenfeld 2012, XIII und 309 S., kart.

The Politics of Jesus von John H. Yoder wurde in Nordamerika als epochaler Einschnitt wahrgenommen, sei es im persönlichen Werdegang eines Theologen (James McClendon), sei es in der Geschichte der Theologie (Stanley Hauerwas). Der Baptist James McClendon erwähnt Yoders Buch schon in den ersten Sätzen seiner Systematischen Theologie. Auf diese Weise erscheint es als Grundlage seiner eigenen Einsichten. Der Methodist Stanley Hauerwas äußerte einmal, *Die Politik Jesu* bilde einen Neuanfang in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Mit Yoders Werk, das 1972 erstmals erschien (dt. Übersetzung im Agape Verlag, Maxdorf 1981), gelang es dem mennonitischen Theologen, einflußreiche Denker aus anderen Konfessionen nachhaltig zu prägen. Nicht von ungefähr lehrte Yoder ab 1977 als Professor an der katholischen University of Notre Dame. Es war vor allem die Wirkmächtigkeit dieses Buches, die John H. Yoder schließlich zum führenden Vertreter des christlichen Pazifismus in Nordamerika machte.

Die These des Buches ist einfach: Jesus Christus, wie er in den biblischen Texten erscheint, begründet eine radikale politische Ethik (S. 8). Jesus ist relevant in den gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit, und das bedeutet für Yoder in erster Linie: Die gewaltfreie Haltung Jesu hat beispielhaften Charakter für die Gegenwart. Yoder will zeigen, daß die Ethik Jesu grundlegend für theologische Sozialethik heute ist (S. 18) und die Texte des Neuen Testaments vor allem eines thematisieren: »die Gründung einer neuen Gemeinschaft und die Ablehnung jeglicher Gewalt« (S. 270).

Seine Thesen belegt Yoder auf dreierlei Weise: Zunächst kritisiert er systematisch-theologische Denkmuster, die die Bedeutung Jesu für die Ethik ignorieren oder negieren. Yoder wendet sich gegen zahlreiche theologische Ansätze, die seiner Meinung nach die jesuanische Ethik der Gewaltfreiheit entweder nicht wahrnehmen oder sie bewußt zurückweisen (Kap. 1 und 6, S. 11–28 und 113–127).

Zweitens – und das nimmt den größten Raum ein – versucht Yoder, seine Thesen anhand biblischer Textexegese zu bestätigen. Vor allem stützt er sich auf Abschnitte aus dem Lukasevangelium (Kap. 2), aus den (deutero-)paulinischen Briefen (Kap. 8–11, Kap. 10 ist ganz Römer 13 gewidmet) und aus der Offenbarung des Johannes (Kap. 12) sowie auf viele weitere Belegstellen (Kap. 7). In einigen Kapiteln lehnt er sich an die exegetischen Arbeiten anderer Theologen an und benutzt deren Ergebnisse, um seine Generalthese zu untermauern. Er übernimmt die Ansichten André Trocmés über die Bedeu-

tung des Jubeljahres (Kap. 3), zitiert Millard Lind zum Umgang mit der Gewalt im Alten Testament (Kap. 4) und beruft sich auf Krister Stendahl für die Bewertung der »Rechtfertigung« bei Paulus (Kap. 11). Yoder folgt Hendrik Berkhof in Bezug auf »Christus und die Mächte« (Kap. 8) und David Schroeder in der Interpretation der neutestamentlichen »Haustafeln« (Kap. 9). All diese Verweise sollen die politisch-gesellschaftliche Dimension von Jesu Wirken deutlich machen und dessen paradigmatischen Charakter für Jesu Nachfolger erweisen. Yoder bezieht sich nicht nur auf die biblischen Texte selbst, er versucht auch, seine These durch wissenschaftliche Forschungsergebnisse zu begründen.

Neben systematische und biblisch-theologische Argumente stellt Yoder auf wenigen Seiten (Kap. 5, S. 103–106) ein drittes, historisch-pragmatisches Argument. Er zitiert antike Berichte des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus, wonach es im 1. Jahrhundert gewaltfreien Widerstand jüdischer Gruppen gab. Dies dient Yoder als Beleg dafür, daß eine Ethik der Gewaltfreiheit nicht nur eine moderne Zuschreibung an Jesus ist, sondern damals durchaus im Bereich des Möglichen lag.

Yoders Vorgehensweise zeigt allerdings in mehreren Punkten Schwächen. Bei der systematischen Auseinandersetzung setzt er sich mit pauschalen Denkmustern auseinander und nicht mit konkreten theologischen Entwürfen. Yoder denkt in allgemeinen Schemata und nimmt nicht das Gespräch mit spezifischen Ansätzen einzelner Personen auf. Er nennt zwar immer wieder Beispiele, reagiert aber nicht auf bestimmte Theologen; auf diese Weise entsteht Polemik, kein Gespräch.

Bei der biblisch-theologischen Argumentation versucht Yoder, die Erkenntnisse wissenschaftlicher Exegese für seine These fruchtbar zu machen. Er begibt sich in die Forschungsdiskussion, um mit seinen Ansichten nicht als Außenseiter wahrgenommen zu werden. Das beweist wissenschaftliche Redlichkeit und taktische Klugheit. Allerdings will Yoder seine umstrittenen Überzeugungen mit wissenschaftlichen Hypothesen belegen, die selbst heftig umstritten sind. Die Jubeljahr-These Trocmés beispielsweise ist genauso wenig wissenschaftlicher Konsens wie die Interpretation der Haustafeln durch Schroeder. Es sind interessante Hypothesen; natürlich gibt es Exegeten, die diese Ansätze weiterführen und unterstützen, aber ebenso viele Kritiker, die ihnen widersprechen. Einzelabschnitte des Buches wurden so mit Kritik überschüttet, daß sie im einzelnen hier nicht nachgezeichnet werden kann (vgl. die ausführliche Rezension der deutschen Erstausgabe durch Dorothea Ruthsatz in *Mennonitische Geschichtsblätter* 1983). Daß Yoder sein Bild vom politischen Jesus mit diskutablen Thesen anderer Forscher begründet, macht

seine These eher anfechtbar denn unangreifbar. Statt seine Überzeugung auf diese Weise zu stützen, hätte Yoder sich besser auf wenige anerkannte Argumente beschränken sollen.

Schließlich birgt auch der geschichtliche Hinweis auf gewaltfreien Widerstand zur Zeit Jesu keinen stichhaltigen Beleg dafür, daß Jesus seinen Weg als universale Ethik der Gewaltfreiheit verstand. Es ist ein wichtiger Beleg für die Effektivität gewaltfreier Handlungsweise, hat aber keinen direkten Bezug zu Jesus. Yoder will mit unterschiedlichen Argumenten ein Mosaik zusammenstellen, das einen gewaltfreien Jesus zeigen soll. Leider ergibt sich an vielen Stellen nur ein Flickenteppich.

Yoders zentrale These bleibt allerdings bestehen. Wer sich zu Jesus als dem Christus bekennt, muß ihn nicht nur im Denken, sondern auch im Handeln ernst nehmen. »Jesus Christus ist der Herr« – dieses urchristliche Bekenntnis bringt zum Ausdruck, daß Jesus Christus der Maßstab in allen Bereichen des Lebens ist, auch im politischen (vgl. die Barmer Theologische Erklärung). Es ist außerdem unbestritten, daß Jesus Gewalt ablehnte und eine neue Gemeinschaft gründete. Jesus predigte die Feindesliebe und verkörperte durch Kreuz und Auferstehung die Feindesliebe Gottes. Die Bewegung, die er initiierte, hielt daran fest, das Böse mit Gutem zu überwinden (Römer 12,21), Herrschaft als Dienst zu verstehen (Markus 10,43), und für alle Menschen offen zu sein (Epheser 3,5 f.). *Die Politik Jesu* bleibt ein wichtiges Buch, weil sie die Grundsätze einer christlichen Ethik der Gewaltfreiheit unmißverständlich zum Ausdruck bringt.

Die vorliegende Ausgabe ist die deutsche Übersetzung der zweiten Auflage des Buches, die 1994 in Nordamerika erschien. Yoder hat sich lange gestraubt, sein berühmtes Werk zu überarbeiten, und hat schließlich einen ungewöhnlichen Weg gewählt: Er hat den Text nicht durchgängig aktualisiert, sondern jedes Kapitel mit einem kurzen Anhang versehen, der weitere Entwicklungen und den gegenwärtigen Stand der Forschung widerspiegeln soll. Diese Aufteilung ist für theologisch Versierte interessant, weil so die Möglichkeit besteht, Yoders Ansichten von 1972 mit seiner Sicht von 1994 zu vergleichen und gleichzeitig zwanzig Jahre Theologiegeschichte Revue passieren zu lassen. Für ungeübte Leser ist diese Anordnung recht mühsam, zumal Yoder nicht explizit deutlich macht, welche seiner Ansichten er seit damals geändert hat. In der Einleitung schreibt er zwar, es gebe »zahlreiche Punkte, an denen meine Position von 1972 korrigiert oder zurückgenommen werden mußte« (S. 4); macht diese im Text aber nicht kenntlich. *Die Politik Jesu* bleibt daher ein Forschungsobjekt und nicht nur ein wichtiges Plädoyer für eine christliche Ethik der Gewaltfreiheit.

Zur weiteren Erforschung des Werkes hat der Neufeld Verlag dankenswerterweise die Voraussetzungen geschaffen. Am Ende des Buches ist nicht nur die verwendete Literatur zusammengestellt, es gibt auch weiterführende Hinweise. Neben Bibelstellen- und Autorenregister werden wichtige Schriften Yoders aufgezählt, und es wird auf Sekundärliteratur zu John H. Yoder verwiesen. Der weiteren wissenschaftlichen Beschäftigung mit Yoder steht nichts im Wege.

Diese ist vor allem deshalb wichtig, weil es nach wie vor Christen gibt, die militärische und strukturelle Gewalt unkritisch rechtfertigen. In der Theologie wie in den Kirchen fehlen immer noch starke Stimmen, die sich für Frieden und Versöhnung erheben und nach gewaltfreien, kreativen Lösungen suchen, um diese zu konkretisieren. Trotz der methodischen Schwächen ist *Die Politik Jesu* ein Buch, das genau das fordert: den gewaltfreien Weg zu gehen, denn es war eben die Gewaltfreiheit, die Christus zum Sieg über das Böse geführt hat. Das illustriert Yoder mit dem Spruch, den er am Ende seines Werkes zitiert, dem lateinischen Leitspruch der Herrnhuter Brüdergemeine: *vicit agnus noster eum sequamur* – Unser Lamm hat gesiegt, ihm wollen wir folgen.

Joel Driedger

Berichte, Hinweise, Meldungen

Gesamtregister der Mennonitischen Geschichtsblätter ergänzt

Seit Frühjahr 2013 ist eine nützliche Ergänzung des Gesamtregisters der Mennonitischen Geschichtsblätter von Helmut Foth und Benji Wiebe fertiggestellt worden: Titelseiten, Inhaltsverzeichnisse, Listen der Mitarbeiter und Vorworte aller Jahrgänge von 1936 bis 2011 stehen auf der Internetseite des Mennonitischen Geschichtsvereins (www.mennonitischer-geschichtsverein.de) als Gesamtdownload oder nach Jahrgängen sortiert zur Verfügung. In Kombination mit dem Gesamtregister kann nun noch präziser recherchiert werden. Die Vorworte selbst bieten in aller Kürze interessante Einblicke in die Entwicklungslinien und Interessenssetzung mennonitischer Geschichtsforschung innerhalb der letzten siebzig Jahre.

Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände

Die neuere Literatur zur Täuferherrschaft in Münster entwirft ein versachlichtes Bild des Geschehens, das den Absichten der Täufer mehr Gerechtigkeit zuteil werden läßt als die polemischen Darstellungen älterer Zeit. Bislang vernachlässigt wurde jedoch die reichspolitische Dimension des Konflikts. Günter Vogler hat nun bisher nicht beachtete oder nur selektiv genutzte Quellen zahlreicher Archive ausgewertet und zeigt anschaulich und differenziert, auf welche Weise König Ferdinand, Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädte auf das Geschehen in Münster reagierten. Als eine wachsende Zahl von Reichsständen zur Unterstützung der Belagerung Münsters aufgefordert wurde, fielen deren Stellungnahmen unterschiedlich aus, wie die umfangreichen Korrespondenzen ausweisen. In diesem Zusammenhang wird ausführlich dargestellt, wie mühsam es war, während der reichsständischen Versammlungen in Koblenz und Worms zu Entscheidungen zu finden, wie die Belagerung organisiert und finanziert werden kann. Deutlich tritt zudem zutage, aus welchen Gründen die beschlossenen Hilfsmaßnahmen nur zögerlich umgesetzt wurden, so daß die Täufer sich längere Zeit zu behaupten vermochten. Als es schließlich gelang, die Stadt durch Verrat zu erobern, eskalierte der Streit zwischen Bischof Franz von Waldeck und den Reichsständen um eine neue Ordnung für die Stadt Münster, den der Bischof schließlich zu seinen Gunsten entschied. Mit der detaillierten Darstellung gewinnt das Bild von den Wirkungen der Täuferherrschaft und den Reaktionen der Reichsstände neue,

bemerkenswerte Akzente. Günter Vogler, *Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension eines Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536*, Gütersloh 2014, ca. 520 S.

Baptisten in Geschichte und Gegenwart

Im deutschen Sprachraum hat eine konfessionskundliche Darstellung zur Geschichte und Gegenwart des Baptismus auf wissenschaftlichem Niveau bisher gefehlt. Diese Lücke ist nun mit den von Andrea Strübind und Martin Rothkegel zusammengestellten Beiträgen in *Baptismus. Geschichte und Gegenwart* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, IX und 258 S., kart.) geschlossen worden. Ein besonderes Gewicht wurde auf die Beschreibung der Entstehungsherde des Baptismus gelegt: im englischen Puritanismus des 17. Jahrhunderts (erste Gemeindegründung in Amsterdam), in Nordamerika während des 18. Jahrhunderts, vor allem die sogenannte Black Church noch zur Zeit der Sklaverei, und die Gründung erster Baptistengemeinden in Deutschland während des 19. Jahrhunderts.

So eng die Verwandtschaft zwischen Täufern, Mennoniten und Baptisten ist, resümiert Andrea Strübind doch: »Vom reformatorischen Täufertum ausgehend lassen sich keine direkten Verbindungen zum neuzeitlichen Baptismus auf dem europäischen Kontinent nachweisen« (S. VIII). Allerdings wird »eine frömmigkeitsgeschichtliche Kontinuität zwischen pietistischen Neutäufern (Kirche der Brüder) und Baptisten« herausgestellt (Marcus Meier, *Täuferischer Dissent im Kontext des radikalen Pietismus am Beispiel der Schwarzenauer Neutäufer*, S. 139–159).

Der historische Teil dieses Bandes schließt mit einem eindrucksvollen Aufsatz zur »Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche« von Martin Rothkegel, dem ausgewiesenen Täuferforscher unter den Baptisten. Er geht den historischen Ursprüngen des baptistischen Grundsatzes der Religionsfreiheit nach und findet sie, wie die Vorstellung von der Gläubigentaufe und der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde in der »antikatholischen Apokalyptik des Puritanismus«. Er registriert aber auch, daß noch weitere Aspekte zur Begründung dieser Besonderheiten hinzutreten, die den Baptisten von der »mennonitischen Apologetik« vermittelt wurden (S. 221 f.). – Die Gegenwart der Baptistengemeinden steht ganz im Zeichen der ökumenischen Bewegung. Die Bedeutung der Frage nach der Einheit der Kirchen bestimmt die Orientierung der Baptisten in unserer Zeit und wird von Uwe Swarat in dem abschließenden Beitrag eingehend erörtert: »Baptisten im ökumenischen Gespräch«. Hier begegnen Baptisten und Mennoniten einander noch einmal – und immer wieder. Das wird allerdings nur kurz erwähnt und nicht the-

matisiert. Doch je weiter sie auf dem Weg zur Einheit der Kirchen kommen, um so mehr wird das Interesse aneinander wachsen.

Hans-Jürgen Goertz

Thomas Müntzer in Roman und Erzählung – Festschrift für Günter Vogler

Am 28. Juli konnte der Reformationshistoriker Prof. Dr. Günter Vogler (Erkner bei Berlin) seinen 80. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlaß hat ihn die Thomas-Müntzer-Gesellschaft, deren Gründungsvorsitzender er war (2001 bis 2008), mit einer Festschrift geehrt: *Thomas Müntzer in Roman und Erzählung*. In ansprechender Aufmachung sind Aufsätze von Siegfried Bräuer zu den Anfängen des historischen Romans und Thomas Müntzer, von Hans-Joachim Kertscher zur Gestalt Thomas Müntzers in der deutschen Prosaliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts, von Kathrin Pöge-Alder zu Thomas Müntzer in der populären Rezeption zwischen 1917 und 1945 und von Marion Dammaschke über die einschlägigen Einträge zu Thomas Müntzer in der Belletristik in der kürzlich erschienenen Müntzer-Bibliographie zusammengestellt worden. Damit wird die Serie der Veröffentlichungen weitergeführt, die Günter Vogler mit dem Heft *Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur* am Beispiel der bildenden Kunst 2008 begann und die mit Veröffentlichungen zu Müntzer in der Numismatik (2012) sowie in Film und Fernsehen (2012) ergänzt wurde. Hans-Jürgen Goertz und Thomas T. Müller (Hg.), *Thomas Müntzer in Roman und Erzählung. Günter Vogler zum 80. Geburtstag. Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft Nr. 19, Mühlhausen/Thür. 2013, 176 S., kart., auch direkt zu beziehen bei der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 99974 Mühlhausen, Postfach 1243.*

Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation

Am 28. September 2013 wurde eine Ausstellung zur alltäglichen Frömmigkeit vor der Reformationszeit in Mitteldeutschland im Museum am Lindenberg in Mühlhausen/Thür. eröffnet. Sie ist bis zum 13. April 2014 zu sehen und wird anschließend im Stadtgeschichtlichen Museum Leipzig (28. Mai bis 7. September 2014) und im Kunsthistorischen Museum Magdeburg (7. November 2014 bis 15. Februar 2015) gezeigt. Hervorgegangen ist diese Ausstellung aus einem Forschungsprojekt, das von dem Kirchenhistoriker Dr. Hartmut Kühne (Berlin) und dem Landeshistoriker Prof. Enno Bünz mit einem weitgespannten Mitarbeiterkreis durchgeführt wurde. Gefördert wurde sie vor allem von der Gerda Henkel Stiftung. Ein prächtig ausgestatteter Katalog begleitet diese Ausstellung.

Was zusammengetragen wurde, wirft ein neues Licht auf eine Zeit, die als Hintergrund für die Deutung der Reformation in Deutschland ausgesprochen wichtig ist. Bestätigt wurde nicht das düstere Bild kirchlicher Mißstände und Fehlentwicklungen, sondern die in der Forschung inzwischen schon oft geäußerte Ansicht, von einem geradezu aufblühenden Kirchenwesen – besonders unter Beteiligung der Laien. Entstanden ist so ein lebendiges Bild von der Frömmigkeit der Menschen um 1500, wie sie sich im Alltag der Region ausgebildet hatte, in der die Reformation bald ihren Anfang nahm.

Sowohl das Forschungsprojekt als auch die Ausstellung werden bewußt als ein Beitrag zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 1517–2017 verstanden und sind sich jetzt schon einer besonderen Aufmerksamkeit sicher: Das zeigt einerseits die Schirmherrschaft, die von evangelischen und katholischen Bischöfen für die Ausstellung übernommen wurde, die gerade mit dem Akzent, der auf die vorreformatorische Zeit gelegt wurde, ein ökumenisches Ereignis zu werden verspricht. Und das zeigt andererseits die finanzielle Unterstützung staatlicher Stellen in Bund und Ländern sowie kultureller Stiftungen in der Region, die mit ihrem Einsatz zum Ausdruck bringen, daß die Reformation als ein nationales, ja, sogar als ein welthistorisches Ereignis zu feiern sein wird.

Dargestellt werden unterschiedliche Bereiche, in denen die Frömmigkeit vor der Reformation ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat: die Pfarrkirche, der Umgang mit dem Tod, der Schutz, den die Menschen im kirchlichen Leben suchten, Frömmigkeitsübungen auf Reisen, Pilger- und Wallfahrten, die zunehmende Bedeutung, die Laien für die Kirche gewannen (»Laien machen Kirche«), die Art und Weise, wie Frömmigkeit »hörbar, sichtbar und faßbar« wurde. Abgeschlossen wird diese Dokumentation mit einem Einblick in die Ablasspraxis um 1500, der zweierlei belegt: »Rechenhaftigkeit als einen Grundzug vorreformatorischer Frömmigkeit«, aber auch »Zweifel an der Ablasspraxis«. Hier wird die Wittenberger Reformation anknüpfen.

In diese Welt spätmittelalterlicher Frömmigkeit kann sich jeder, der den Katalog zur Hand nimmt, versenken. Mit den begleitenden Einführungen und Erläuterungen wird er nicht nur auf zuverlässige Weise auf diese Ausstellung vorbereitet, sondern kann sie nach dem Besuch so nacharbeiten, daß sein Verständnis für die Reformation mit ihren unterschiedlichen Bewegungen und sich verfestigenden Konfessionen wachsen wird: *Hartmut Kühne, Enno Bünz und Thomas T. Müller, Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung »Umsonst ist der Tod«*, Petersberg 2013, 416 S., zahlr. Abb., Hardcover.

Hans-Jürgen Goertz

Sixteenth Century Studies Conference in Puerto Rico

Die Sixteenth Century Studies Conference, auf der alljährlich über Probleme der Reformationsgeschichte diskutiert wird, fand dieses Mal vom 24. bis 27. Oktober 2013 in San Juan, Puerto Rico, statt. In zahlreichen Sektionen kamen auch wichtige Aspekte der radikalen Reformation und der täuferisch-mennonitischen Tradition zur Sprache. Prof. Dr. Thomas Kaufmann (Universität Göttingen) berichtete vom Beginn der Arbeiten an einer vollständigen kritischen Ausgabe der Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt. Vorträge über den Thomisten Karlstadt wurden von Harald Bollbuck (Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel), über Karlstadts Augustin-Kommentar *De Spiritu et littera* von Martin Kessler (Universität Göttingen) und über die laufende Suche nach Autographen der Karlstadt-Korrespondenz von Alejandro Zorzin (Universität Göttingen) gehalten. Auch Vorträge in einer anderen Sektion von Anselm Schubert (Universität Erlangen-Nürnberg) und Ulrich Bubenheimer (Pädagogische Hochschule Heidelberg) bezogen sich auf das Karlstadt-Projekt. Vier Sektionen wurden von Prof. Dr. Geoffrey Dipple (Augustana College, South Dakota) zum sächsischen Radikalismus organisiert. In der ersten Sektion referierte Roy Vice (Wright State University, Dayton, Ohio) über Karlstadt, Icklsamer, Diepold Peringer und die öffentliche Meinung vor dem Hintergrund des Deutschen Bauernkriegs; Mark Dixon (Princeton Theological Seminary) verglich Luthers und Müntzers Auslegung von Römer 13,1–4, miteinander, und Marvin Anderson (University of Toronto) beschäftigte sich mit der Christologie Thomas Müntzers. Die zweite Sektion befaßte sich mit der Vernetzung der Korrespondenz zwischen den nikodemitischen Spiritualisten am Rhein von Basel bis in die Niederlande, ebenso mit den Begegnungen von Spiritualisten mit mennonitischen Druckern und Kupferstechern. Dazu wurden Vorträge von J. H. M. de Waardt (Freie Universität Amsterdam), Piet Visser (Freie Universität Amsterdam) und Michael Driedger (Brock University, St. Catharines, Kanada) gehalten. In der dritten Sektion wurde diskutiert, ob eine Kontinuität zwischen dem religiösen Radikalismus des 16. Jahrhunderts und der Aufklärung bestand oder nicht. Mirjam van Veen (Freie Universität Amsterdam) erörterte die begrenzte Aufnahme von Gedanken Sebastian Castellios in den Anfängen der Bibelkritik des 18. Jahrhunderts; Gerrit Voogt (Kennesaw State University, Kennesaw, Georgia) zeichnete den Beitrag der Remonstranten und Kollegianten zur Religionsfreiheit in der Holländischen Republik nach, und Ruben Buys (Universität Utrecht und University of California, Los Angeles) diskutierte die Verbindung von städtischer Kultur mit der Rezeption radikaler Ideen in der Holländischen Republik. Die vierte Sektion beschäftigte sich mit dem Charakter und

der Bedeutung mennontischer und spiritualistischer Gruppen in der Holländischen Republik. Troy Osborne (Conrad Grebel University College, University of Waterloo, Kanada) untersuchte, wie mennonitische Kirchenzucht auf Beispiele von Gewalt gegen Personen und auf Übertretungen des Prinzips der »Absonderung von der Welt« angewandt wurde; Geoffrey Dipple wies auf den Traditionalismus hin, der in der Berufung holländischer und schweizerischer Mennoniten auf die Gewissensfreiheit eine Rolle spielte, und Gary Waite (University of New Brunswick, Kanada) vertrat die These, daß spiritualistische Einflüsse die Holländische Republik auf besonders wirksame Weise vor dem Hexenwahn bewahrt hätten.

James M. Stayer

Das Konzept des »gerechten Friedens«

Nach Abschluß der Dekade zur Überwindung von Gewalt ist in der ökumenischen Diskussion immer deutlicher geworden, daß Frieden nur erreicht werden könne, wenn mit derselben Aufmerksamkeit die Gerechtigkeit in der Welt bedacht wird. So ist schließlich das Konzept des »gerechten Friedens« zur Diskussion gestellt worden. »Gerechter Friede signalisiert eine realistische Vision eines ganzheitlichen Friedens, mit Gerechtigkeit, die im Konzept des Schalom im Zentrum sowohl der Hebräischen Bibel als auch in der Botschaft des Neuen Testaments steht« (Verlagswerbung).

Im Rahmen der Freien Universität von Amsterdam hat Fernando Enns Experten der Friedensarbeit aus verschiedenen Teilen der Welt (Afrika, Lateinamerika, Nordamerika, Asien und Europa) sowie aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (Anthropologie, Psychologie, Sozialwissenschaften, Rechtswissenschaft und Theologie) miteinander versammelt, um die Diskussion über die verschiedenen Dimensionen des Konzepts eines gerechten Friedens voranzutreiben. Entstanden ist der Sammelband: *Fernando Enns und Annette Mosher (Hg.), Just Peace. Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives. Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, Eugene, OR, USA, 226. S., Paperback.*

Erste Darstellung der Theologie John Howard Yoders auf deutsch

Er war, jedenfalls gemessen an der Wirkungsgeschichte, der bedeutendste mennonitische Theologe der letzten Jahrzehnte: John Howard Yoder (1927–1997). Schon zu Lebzeiten wurde er über die Grenzen der Mennoniten hinaus als wichtiger Gesprächspartner wahrgenommen, und nach seinem Tod setzte eine erstaunlich intensive Auseinandersetzung mit ihm ein.

Yoder kam nach dem Krieg als Mitarbeiter des MCC nach Europa, heiratete eine elsässische Mennonitin, wandte sich während seines Studiums in der Schweiz zunächst der Kirchengeschichte besonders zu und wurde mit einer Arbeit über die frühen Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren promoviert. Später wurde er Professor für Theologie zunächst am Theologischen Seminar der Mennoniten in Elkhart, dann an der katholischen Universität Notre Dame in South Bend (beide im US-Bundesstaat Indiana gelegen).

Sein bekanntestes Werk ist *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes* (engl. *The Politics of Jesus*, 1972; dt. 1981 im Agape Verlag, Maxdorf), das von der Zeitschrift *Christianity Today* zu den zehn wichtigsten Büchern des 20. Jahrhunderts gezählt wurde. Obwohl Yoder sich stets vom Pazifismus abgegrenzte (so in *Nevertheless. The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*, 1971), gilt er als der profilierteste Vertreter eines friedenskirchlichen Pazifismus.

Hans-Jürgen Goertz, seit vielen Jahrzehnten der bekannteste und publizistisch aktivste Täuferforscher des deutschen Sprachraums, hat es unternommen, die Theologie Yoders ausführlich darzustellen, zu würdigen – und auch zu kritisieren. Seine zwiespältige Haltung gegenüber Yoder legt er gleich in den ersten Zeilen seines Vorwortes offen: »Im Laufe der Jahre habe ich wohl die meisten Schriften gelesen, die John Howard Yoder veröffentlichte, einige sogar mehrmals und besonders intensiv; und doch ist es mir nicht gelungen, die Bedenken zu zerstreuen, ich könnte diesen originellen Theologen von Grund auf missverstanden haben.« Besonders Yoders Art, von seinen Gesprächspartnern zu erwarten, dass sie ihre Denkmuster aufgeben und statt dessen die anderslautenden Themenbeschreibungen Yoders akzeptieren, mache es seinen Gesprächspartnern nicht leicht. »So geht von der Theologie Yoders eine starke Faszination aus, über vieles anders zu denken, als bisher gedacht wurde, gleichzeitig löst sie ein Unbehagen aus, das die befreiende Wirkung seiner oft überraschenden Argumente wieder einschränkt und die Zustimmung zu seinem Radikalen Pazifismus tatsächlich erschwert.« Damit schlägt Goertz den Ton an, der seine Beschäftigung mit Yoder kennzeichnet. Drei großen Themen – Goertz spricht vom Grundakkord – bestimmen Yoders theologisches Denken: Das frühe Täuftertum in der Schweiz der Reformationszeit, die Suche nach der Einheit der Kirchen heute und die radikale Theologie des Friedens. Goertz zeichnet die frühen Jahre nach, in der sich diese Themen herauskristallisieren, und widmet jedem ein Kapitel. Daran schließen sich zwei Kapitel, in denen die weitere Entfaltung der Theologie Yoders nachgezeichnet wird. Auf die Darstellung folgt stets eine ausführliche Kritik, zum Teil ist sie länger als die Darstellung selbst. Es wird allenthalben deutlich, daß Goertz eine Reihe von Anfragen und Vorbehalten hat.

Um so mehr ist es Goertz zu danken, daß er sich Yoder überhaupt so ausführlich zugewandt hat. Sein Buch ist die bisher einzige Darstellung und zugleich substantielle und kritische Auseinandersetzung mit diesem im englischsprachigen Raum so intensiv diskutierten Theologen auf deutsch. Jede Diskussion über Yoder hierzulande wird daran anzuknüpfen haben. *Hans-Jürgen Goertz, John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch*, Göttingen 2013, 240 S., Hardcover.

Christoph Wiebe

Neuausgabe der Schriften Menno Simons' auf deutsch

Ende 2013 erschien im Samenkorn-Verlag eine neue Gesamtausgabe der Schriften von Menno Simons (1496–1561) auf deutsch. Bisher mußten deutschsprachige Leser zur Ausgabe des amischen Pathway-Verlags in Nordamerika greifen. Sie erschien erstmals 1965, beruhte auf einer englischen Übersetzung und ist in Frakturschrift gesetzt – für Jüngere oft ein großes Hindernis.

Nun hat ein Kreis von engagierten Personen um Gerhard Wölk von der Frankenthaler Brüdergemeinde die Texte der Pathway-Ausgabe bearbeitet und modernisiert. Zusätzlich wurden Schriften, die bisher nur auf niederländisch oder englisch vorlagen, übersetzt.

Der Text wird erschlossen durch verschiedene Register (Personen, Orte, Bibelstellen). Außerdem enthält der Band eine kurze Biographie Mennos und Abbildungen. Das Buch kann im Buchhandel, beim Samenkorn-Verlag oder von der Mennonitischen Forschungsstelle bezogen werden. Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins bekommen die Ausgabe zum ermäßigten Preis von 21,50 € statt 25,00 €. *Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe*, hg. von Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen, 2013, 1216 S., Hardcover.

Glückwunsch

JOCHEN SCHOWALTER

Gary Waltner zum 75. Geburtstag

Am 23. September 2013 wurde Gary Waltner 75 Jahre alt. An diesem Tag war er nicht auf dem Weierhof, sondern weilte in seiner 1. Heimat – den USA. Er besuchte seine Geschwister und seine Freunde unter den Amischen, Hutterern und Altmennoniten. Diese Begegnungen sind ihm sehr wichtig und immer wieder ein Herzensbedürfnis. Sie sind auch charakteristisch für seine christliche Grundhaltung.

Ich möchte an dieser Stelle keinen ausführlichen Lebenslauf schreiben. Dies ist in den Mennonitischen Geschichtsblättern schon zum 60. und 70. Geburtstag geschehen. Trotzdem ist es wichtig festzuhalten, daß Gary seit 1975 die Mennonitische Forschungsstelle leitet. Er bekleidet somit fast 40 Jahre dieses verantwortungsvolle Amt mit unglaublichem Engagement. Zuerst neben seinem Beruf als Lehrer und Leiter einer amerikanischen Schule, seit seiner Pensionierung 1997 nahezu vollzeitbeschäftigt im Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle.

Erwin Enns schrieb in einer unveröffentlichten Laudatio anlässlich Garys 50. Geburtstag: „Es ist fast unmöglich, alle Ämter und Geschäftszweige der Institution Waltner aufzuzählen“. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Ich möchte nur einige Beispiele anführen: Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle mit Bibliothek und Archiv, Berater der Besucher und Führer von Gruppen aus dem In- und Ausland, Historiker, Genealoge, Prediger, Betreiber eines Mennonitischen Buchversands, Altenbetreuer, Reiseonkel, Organisator von Täufern Touren verschiedenster Art, er bestückt Ausstellungen mit wertvollen Exponaten seiner Hutterer- und Amischensammlung, außerdem ist er Gartenfachmann, Sternekoch, fürsorglicher Familienvater und Haushaltsvorstand.

Ein Beispiel mag seine Vielseitigkeit und Hilfsbereitschaft verdeutlichen. Am 26. Oktober fand eine Sitzung des Vorstandes und Beirates auf dem Weierhof statt. 11 Personen hatten sich angemeldet und waren auch anwesend. Die neue 1. Vorsitzende Astrid von Schlachta leitete die Sitzung. Sie gratulierte Gary nachträglich zu seinem Geburtstag und bedankte sich bei ihm für seine

Arbeit und vor allem dafür, daß er über ein Jahr das Amt des 1. Vorsitzenden kommissarisch leitete. Und das neben seiner Funktion als 2. Vorsitzender und Leiter der Forschungsstelle. Nach der dreistündigen Sitzung lud er uns 11 und noch 3 weitere Gäste zu sich zum Mittagessen ein. Mit einer bewundernswerten Schnelligkeit servierte er ein hervorragendes appetitliches Menü, so daß selbst die anwesenden Frauen über seine außerordentlichen Kochkünste staunten.

Oft nimmt er Forscher, die ein oder mehrere Tage in der Forschungsstelle sind, uneigennützig bei sich auf und beköstigt sie. Dabei kommen die Nahrungsmittel meistens aus seinem eigenen Garten, in dem er Obst, Gemüse, Salat und Kräuter mit seiner »grünen Hand« erfolgreich anbaut.

Bis heute widmet er sich intensiv seiner Forschungsstelle. Instinktiv und mit geschlossenen Augen findet Gary die gewünschten Bücher. Er weiß auf fast jede Frage eine Antwort, und wenn er sie selbst nicht beantworten kann, kennt er jemanden, der Hilfe zu leisten vermag. Garys Kontakte sind grenzenlos, er kennt sozusagen »Gott und die Welt«, Mennoniten und Nicht-mennoniten, Amische und Hutterer. Er spricht Hochdeutsch, Pennsylvanischdeutsch, natürlich hervorragend Englisch, und er versteht hutterisch und plautdietsch. Durch seine liebenswürdige und tolerante Art ist er überall angesehen und willkommen. In den letzten Jahren sind es zunehmend Rußlandmennoniten, die seinen Rat suchen. Infolge seines tiefen Verständnisses ihrer historischen und aktuellen Situation ist er ein guter und geduldiger Ansprechpartner. Alles in allem ist Gary Waltner durch seine hohe Kompetenz und sein umfassendes Wissen die personelle Identifikation der Forschungsstelle. Nicht nur die ehrenamtlichen Mitarbeiter, sondern alle, die ihn kennen, zollen ihm deshalb größte Hochachtung. Wir wünschen ihm weiterhin viel Kraft und Freude bei seiner segensreichen Tätigkeit.

Nachrufe

Theo Glück

1910 – 2012

Theo Glück wurde am 4. Januar 1910 auf der Alten Mühle bei Ehrstädt geboren. Ehrstädt ist heute ein Ortsteil von Sinsheim/Elsenz im Kraichgau. Seine Eltern waren Christian Glück und Barbara, geborene Musselmann. Der Vater betrieb Landwirtschaft und die Alte Mühle bei Ehrstädt. Theo Glück wuchs mit vier älteren Geschwistern auf. Seine Gymnasialzeit erlebte er ab 1921 in der alten Residenzstadt Durlach. Er wurde 1924 auf das Bekenntnis seines Glaubens in der Gemeinde Durlach getauft, die damals etwa 70 Mitglieder umfaßte, sein Taufspruch war Johannes 8,31f. Nach dem Abitur 1930 begann er ein Lehramtsstudium, das er 1933 erfolgreich abschloß. Danach wirkte er zunächst als Privatlehrer und dann an staatlichen Schulen. 1937 heirateten Theo Glück und Paula Dörr vom Lamprechtshof, sie waren bis 2002 verheiratet, dem Ehepaar waren keine Kinder beschieden.

Ab Herbst 1939 wurde Theo Glück zur Wehrmacht eingezogen und im Laufe des Zweiten Weltkrieges im Westen wie im Osten eingesetzt. Dabei lernte er als Oberzahlmeister in der Ukraine auch rußlanddeutsche Mennoniten aus der Kolonie Chortitza kennen. Über seine Eindrücke berichtete er später im Mennonitischen Gemeindekalender (1956, S. 26f.). 1944 geriet er in amerikanische Gefangenschaft, aus der er 1946 entlassen wurde. Nach seiner Rückkehr half er auf dem Lamprechtshof bei Durlach, bis er in Langensteinbach wieder in den Lehrdienst eintreten konnte. Er qualifizierte sich dort weiter und legte ein staatliches Examen ab. Danach unterrichtete er 25 Jahre lang (1950–1975) an der Gewerbeschule Durlach.

Theo Glück war seit seiner Taufe Mitglied der Durlacher Mennonitengemeinde (heute Mennonitengemeinde Karlsruhe-Thomaschhof). Schon 1929 wurde er in die Jugendkommission der Konferenz der süddeutschen Mennoniten berufen. Seine Gemeinde wählte ihn 1949 zum Prediger und 1961 zum Ältesten und Gemeindeleiter. Als Ältester diente er fast 30 Jahre lang bis 1990; als Gemeindeleiter trat er 1975 aus Altersgründen zurück. Schon früh interessierte er sich über seine Gemeinde hinaus für die größere mennonitische Gemeinschaft und war dort mit verschiedenen Aufgaben betraut worden.

Der Jugendtag im Sommer 1928 in Heidelberg war für viele Teilnehmer so anregend, daß eine kleine Gruppe, unter ihnen der Gymnasiast Theo Glück, beschloß, miteinander in Kontakt zu bleiben und sich regelmäßig über Glaubensfragen und das Zeitgeschehen auszutauschen. Es wurden im Laufe von zwölf Jahren über zwanzig Rundbriefkreise eingerichtet, an denen bis zu 250 junge Menschen aus dem mennonitischen Europa teilnahmen. Die »Rundbriefgemeinschaft« verband junge Mennoniten aus Stadt und Land miteinander, deren Gemeinden zu unterschiedlichen Gemeindeverbänden gehörten. Die vielfältigen, durchaus spannungsreichen Hintergründe der Teilnehmer belebten das Gespräch untereinander. Die Auseinandersetzung mit den im Dritten Reich drängenden Zeitfragen um das Verhältnis der Mennonitengemeinden zum Staat oder das Friedenszeugnis waren von ehrlichem Ringen um Klarheit getragen. Die Rundbriefe thematisierten unter dem Eindruck der Weltanschauungsregime in den 1930er Jahren das Verhältnis der jungen Mennoniten gegenüber Staat und Nation vor dem Hintergrund der überkommenen Wehrlosigkeit.

Im Laufe der Jahre moderierte Theo Glück die Rundbriefkreise, er sammelte und archivierte einen großen Teil der Rundbriefe, die heute in der mennonitischen Forschungsstelle liegen und zu weiteren Forschungen einladen. In einem Vortrag zu Grundsatzfragen »Der RBler als Diener des Evangeliums in Familie, Volk und Gemeinde« sagte Theo Glück Ostern 1934 auf dem Weierhof unter anderem: »Aber hier fragen wir nicht nach unseren völkischen Aufgaben, sondern: wie dienen wir dem Evangelium in unserem Volk? [...] Das Evangelium will die Volksart, sei sie deutsch, arisch oder jüdisch nicht verleugnen oder vernichten, sondern erfüllen« (Unser RB-Treffen Ostern 1934 auf dem Weierhof/Pfalz, S. 13). Drei Jahre später im Januar 1937 schrieb Theo Glück zu der – seit der Wiederbewaffnung 1935 aktuellen – Frage der Wehrlosigkeit: »Wir können uns auch meines Erachtens dem Wehrdienst nicht entziehen, besonders da nicht, wo Volk und Staat zusammenfallen, sind also zur Einordnung in die Volksgemeinschaft verpflichtet und auch zum Dienst in ihr [...] Andererseits dürfen wir als Glieder der Gemeinde Christi nicht vergessen, der Wille Christi ist die Überwindung [...] des Streitens und Kriegens. Der Krieg bleibt auch im Großen ein Ausdruck der Sünde und in seinen Folgen von zerstörender Macht« (Rundbrief-Mitteilungen 12/Januar 1937 S. 17–19, Menn. Forschungsstelle Weierhof).

Die Rundbriefe erregten nach 1937 die Aufmerksamkeit örtlicher Parteiendienststellen, die den Austausch erschwerten, der dann 1940 eingestellt wurde. Dreißig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg stellte Theo Glück die »Rundbriefgemeinschaft« in einem Beitrag zu meinem Buch über *Mennoniti-*



Theo Glück

ten im Dritten Reich vor (Theo Glück, Die Auseinandersetzung der mennonitischen Rundbrief-Freundeskreise mit dem Nationalsozialismus. Eine Dokumentation; in: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 199–236).

Nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft übernahm er in den Jahren 1948–1958 die Verantwortung für die Jugendarbeit in den links- und rechtsrheinischen Gemeinden als Vorsitzender der »Jugendkommission der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten«. Dort sammelte er die Jugend, die teilweise durch Krieg und Flucht traumatisiert war. Damals waren wichtige Aufgaben in der Jugendarbeit einmal das Kennenlernen und die Integration der jungen Mennoniten aus Westpreußen und aus Süddeutschland und zum anderen die Bewältigung der Nazi-Vergangenheit und der Folgen des Krieges.

Die 6. Versammlung der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) sollte 1957 unter dem Präsidium von Harold S. Bender in Karlsruhe stattfinden. Es war nach dem Zweiten Weltkrieg die erste große mennonitische Veranstaltung in Deutschland; sie stand unter dem Motto »Das Evangelium von Jesus Christus in der Welt« (The Gospel of Jesus Christ in the World). Theo Glück wurde 1954 damit beauftragt, das Treffen für die etwa 1300 Teilnehmer aus dem In- und Ausland als Sekretär (Geschäftsführer) vorzubereiten und zu organisieren (Sitzungsprotokoll der Vorbereitenden Kommission für die 6. Mennonitische Weltkonferenz am 24. Juli 1954 im MCC-Heim in Frankfurt/Main), eine anspruchsvolle Aufgabe, die er mit vergleichsweise geringen Mitteln bewältigte und die ihm viel Anerkennung eintrug. Er blieb noch Geschäftsführer der MWK bis 1959; danach war er bis 1962 Mitglied des Präsidiums. Der Mennonitischen Weltkonferenz fühlte er sich zeitlebens verbunden, noch im Jahre 2001 nahm er als Gast an einer Sitzung des Exekutivkomitees auf dem Thomashof teil und präsentierte dort eine kleine Ausstellung seiner Erinnerungsstücke. Für das *Mennonitische Jahrbuch* schrieb er dazu seine Erinnerungen auf (Theo Glück, Erinnerungen an einen Ursprungsort der Mennonitischen Weltkonferenz; in: Mennonitisches Jahrbuch 2003, S. 79–82).

Als Kriegsheimkehrer war Theo Glück – wie viele andere auch – durchdrungen von der Überzeugung »Nie wieder Krieg!« und besuchte deshalb die Thomashöfer (1949) und Heilbronner (1950) Treffen, die über das urtäuferische Anliegen der »Wehrlosigkeit« vor dem Hintergrund der täuferischen und mennonitischen Überlieferung mehrere Tage diskutierten. An der Thomashöfer Tagung nahmen auch Vertreter der Peace-Section des Mennonite Central Committee (MCC) teil. Deren Vorsitzender Harold S. Bender warb für

die Wiederbelebung des Friedenszeugnisses. Von ihm empfing Theo Glück Eindrücke, die sein weiteres Denken prägten. Nachdem der Deutsche Bundestag im Juli 1956 das Gesetz zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der Bundesrepublik beschlossen hatte, wurde auf Initiative der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten das Deutsche Mennonitische Friedenskomitee (DMFK) gegründet. Theo Glück setzte sich mit anderen für das Werk ein und übernahm 1958, nach Abschluß der Arbeit für die Mennonitische Weltkonferenz, den Vorsitz, den er bis 1968 innehatte. Als Vorsitzender gab er in unregelmäßigen Abständen erscheinende Informationsblätter unter dem Titel *Der Weg des Friedens* heraus und betreute bis 1968 die Ausgaben 1 bis 13 (von 20 Ausgaben).

Theo Glück veröffentlichte zahlreiche Aufsätze in der *jungen gemeinde* und im *Mennonitischen Jahrbuch*. Im hohen Alter schrieb er noch ein zweibändiges Geschichtswerk *Gemeinden in friedentiftender Christusnachfolge* (Lage 2006). Sein Friedenszeugnis ist aus dem Evangelium entwickelt und von der täuferischen Geschichte geprägt. Er berichtet – außerordentlich materialreich – über die Entwicklung des Friedenszeugnisses und beginnt damit – ähnlich wie der *Märtyrerspiegel* – bei der Urgemeinde. Bei einem Gang durch die Geschichte bis in unsere Tage arbeitet er das Friedenszeugnis heraus. Er schildert seine Erfahrungen und entwickelt weiterführende Gedanken. Ekklesiologie und Ethik sind eng mit einander verzahnt; es geht ihm nicht so sehr um die Nachfolge des Einzelnen, sondern um die der Gemeinde. Die Geschichte dient ihm als Anschauungsunterricht und führt zu grundsätzlichen Erwägungen. Die Rückbesinnung soll heutiges Handeln lenken. Der pädagogische Ansatz ist erkennbar. »Doch [...] wir wissen, daß der über Bethlehem verkündigte und nach Jesu Auferstehung in die Verantwortung seiner Nachfolger gelegte ›Frieden auf Erden‹ sich erst vollenden wird, wenn alle Völker das damit untrennbar verbundene ›Ehre sei Gott in der Höhe‹ erfüllt haben werden. Bis zu diesem Tag [...] lebt seine friedentiftende Gemeinde in ihrem Verkündigungs- und Hirtendienst wie auch in ihrem öffentlichen Bemühen um Befreiung, Gerechtigkeit und Versöhnung aus der Kraft der gewaltlosen Liebe Jesu und aus der barmherzigen Zuwendung ihres erhöhten und wiederkommenden Herrn.« Der zweite Band beschreibt anschaulich und auf zahlreiche Quellen gestützt die Ansiedlung und Entwicklung der Mennoniten im Kraichgau.

Ich erinnere mich gern an Theo Glück. Seine offene, brüderliche Art nahm mich schon bei der ersten Begegnung für ihn ein. Er war kontaktfreudig, ging auf Gesprächspartner zu und interessierte sich für deren Anliegen. Er verkörperte das Friedenszeugnis in seinem Auftreten. Er wirkte ausglei-

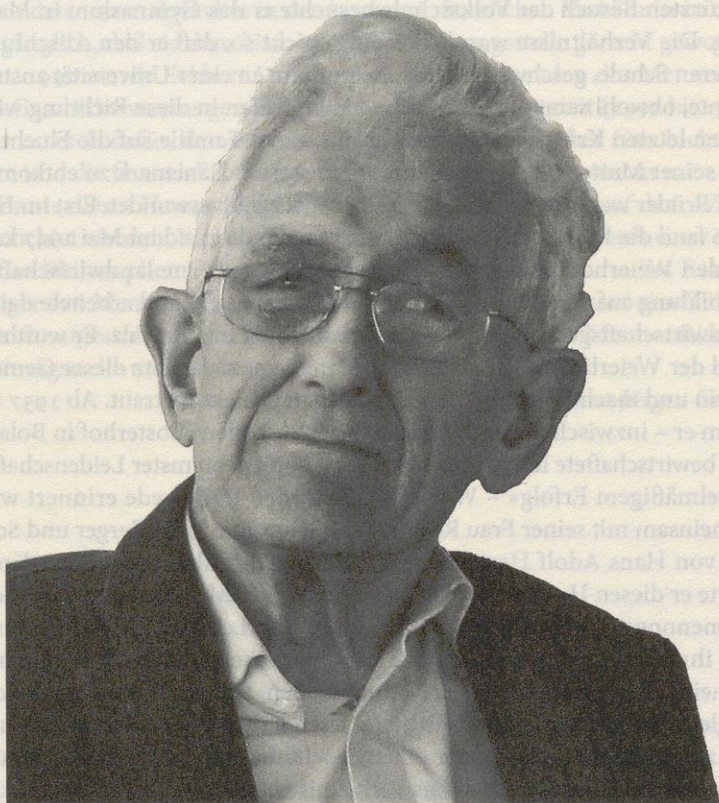
chend und suchte eher das Verbindende als das Trennende. Er wird als ein Brückenbauer und Versöhner in Erinnerung bleiben, ausgleichend und lebensvoll. Seine Gedanken waren von der Dankbarkeit für sein langes Leben und sein segensreiches Wirken für die Mennoniten in Deutschland getragen.

Diether Götz Lichdi

Eckbert Driedger

11. November 1929 – 11. Dezember 2012

Nach schwerer Krankheit ist Eckbert Driedger am 6. Dezember, von seiner Familie umsorgt, gestorben und am 11. Dezember 2012 auf dem Friedhof Bolanden zu Grabe getragen worden. Familienangehörige, Freunde und Mitglieder der Mennonitengemeinde Weierhof, deren Vorsitzender er von 1969 bis 1987 war, haben ihn begleitet. Er war zutiefst davon überzeugt, daß er nicht ins Ungewisse fort mußte, sondern hatte, wie Walter Rossol in seiner Traueransprache sagte, vorher darüber gesprochen, »daß Gott sich Gedanken macht, wie er uns empfängt«. Daß Gott für ihn denkt und seine Wege richtet, war die Quelle der Gelassenheit, aus der sich sein eigenes Leben speiste. In einer Totensonntagspredigt sprach er davon, daß wir unser Leben nicht verlängern können, »aber wir können uns darum bemühen, lebenswerte Verhältnisse zu hinterlassen«. Nicht ehrgeiziger Aktionismus, sondern Ehrfurcht vor allem, was erledigt werden muß, war das Motiv, das ihn veranlaßte, sich nicht nur auf seinen Beruf als Landwirt auf dem Klosterhof in Bolanden zu konzentrieren, sondern sich auch auf ganz pragmatische Weise sowohl in der Mennonitengemeinde auf dem Weierhof und der Mitgliederversammlung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden einzubringen als auch in den Herausgeberkommissionen mennonitischer Gemeindezeitschriften und schließlich als erster Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins. An einem demütigen Pragmatismus war auch sein Denken orientiert. Für mich verkörperte er jene bäuerliche Intelligenz, die den Weichselbauern einst in ihrem Dienst als Laienpredigern und Ältesten eigen war. Er repräsentierte fast als letzter Zeuge die versunkene Welt der Mennoniten im Osten Deutschlands und hielt etwas von ihrer Tradition einer schlichten Frömmigkeit wach. In der Trauerrede wurde davon gesprochen, daß ihm beides wohl anstand: die Stallkleidung und der dunkle Anzug, hier bei seinen Tieren auf dem Hof und dort bei den Gliedern seiner Gemeinde in der Kirche. So trug er das Vermächtnis seiner bäuerlichen Vorfahren, beson-



Eckbert Driedger

ders auch seines Vaters Johannes Driedger aus Heubuden im Großen Werder an der Weichsel weiter.

Aufgewachsen ist Eckbert Driedger, der am 11. November 1929 geboren wurde, mit drei älteren Brüdern auf dem Hof der Eltern Johannes Driedger und Magdalena geb. Klaaßen in Heubuden (Freistaat Danzig). Nach einem verkürzten Besuch der Volksschule besuchte er das Gymnasium in Marienburg. Die Verhältnisse waren allerdings nicht so, daß er den Abschluß der höheren Schule, geschweige denn ein Studium an einer Universität anstreben konnte, obwohl seine Neigungen und Fähigkeiten in diese Richtung wiesen. In den letzten Kriegswochen ging er mit seiner Familie auf die Flucht. Ihm und seiner Mutter gelang es, über die Ostsee nach Dänemark zu entkommen, zwei Brüder waren gefallen und ein Bruder schwer verwundet. Erst im Herbst 1946 fand die Familie in Niedersachsen zueinander, und im Mai 1947 kam er auf den Weierhof in der Pfalz. Hier absolvierte er eine landwirtschaftliche Ausbildung auf dem Hof von Otto und Anna Zergers und arbeitete dann als Landwirtschaftsgehilfe auf verschiedenen Höfen in der Pfalz. Er wurde Mitglied der Weierhöfer Gemeinde, wuchs in das soziale Netz dieser Gemeinde hinein und machte sich mit dem pfälzischen Dialekt vertraut. Ab 1957 übernahm er – inzwischen Landwirtschaftsmeister – den Klosterhof in Bolanden und bewirtschaftete ihn, wie er selbst sagte, »mit gebremster Leidenschaft und mittelmäßigem Erfolg« – Worte, an die in der Trauerrede erinnert wurde. Gemeinsam mit seiner Frau Ruth, einer Nichte von Anna Zerger und Schwester von Hans Adolf Hertzler, später Pfarrer in Enkenbach, dann Krefeld, führte er diesen Hof bis 1989. Für die Weierhöfer Mennonitengemeinde und die mennonitischen Werke war die »gebremste Leidenschaft« ein Segen. Sie ließ ihm Zeit und Kraft für eine ausgesprochen aktive Mitarbeit in der Gemeindeleitung und diversen Kommissionen. Hier konnte er anregend und ausgleichend zugleich wirken. Er stand fest auf dem Boden der Tatsachen und war zurückhaltend gegenüber einem hochfahrenden religiösen Enthusiasmus. Nüchtern betrachtete er das Verhältnis von Kirche und Politik, nüchtern warb er auch in seiner Glaubensgemeinschaft für die Aussöhnungspolitik Willy Brandts mit dem Osten. So sehr er an seiner Heimat hing, immer wieder zog es ihn dorthin, so sehr sah er ein, daß der Verlust der Heimat von den Deutschen selbst verschuldet war und politisch verantwortet werden mußte. Immer wieder soll er sagt haben: »Wir haben unsere Heimat verloren, aber wir waren nicht unschuldig daran.« In diesem Sinne setzte er sich auch für die Versöhnung mit Polen ein und unterhielt eine lebenslange Freundschaft mit der polnischen Familie, die den elterlichen Hof in Heubuden nach dem Krieg bewirtschaftete.

Eckbert Driedger hing nicht nur an seiner alten und der neuen Heimat, sondern auch an der Geschichte der Mennoniten. Er hatte sich in diese Geschichte tief eingelese, nicht zuletzt in die Bücher und Archivalien, die auf dem Dachboden der Weierhöfer Schule deponiert waren. Die Bibliotheks- und Archivbestände, unter anderem Gemeindebücher aus westpreußischen Gemeinden, waren dort aber in den beengten räumlichen Verhältnissen nicht so zugänglich, daß sie dem Namen einer Forschungsstelle gerecht geworden wären. 1992 wurde Eckbert Driedger zum 1. Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins gewählt. Seine sechsjährige Amtszeit (1992 bis 1998) nutzte er auch dafür, den Bau eines Hauses mennonitischer Geschichte zu planen und die finanziellen Mittel dafür einzuwerben. Gemeinsam mit anderen konnte dieses Haus schließlich zwischen 1996 und 1998 auf dem Weierhof errichtet werden. Wenn es denn richtig ist, daß Zukunft, nach einer Aussage des Philosophen Odo Marquard, Herkunft braucht, dann hat Eckbert Driedger den Mennoniten einen wertvollen Dienst erwiesen und eine Tür zur Zukunft aufgestoßen. Sein Name wird mit dem Haus der Mennonitischen Forschungsstelle untrennbar verbunden bleiben.

Hans-Jürgen Goertz

TOP 1 Begrüßung

Gary Walther, 1. Vorsitzender, und Dr. Wolfgang Bay, Pfarrer der gastgebenden Methodistengemeinde, begrüßen die Anwesenden. Da Elisabeth Knecht schreibt anstelle der verhinderten Schriftführerin Sylvia Hage-Bettar das Protokoll, Gary Walther dankt Wolfgang Krauß sehr herzlich für die Organisation der Mitgliederversammlung und das Rahmenprogramm.

TOP 2 Annahme der Tagesordnung

Gary Walther weist auf die Wahlen zum Vorsitz und zum Beirat hin und fragt nach weiteren Wahlvorschlägen. Die Tagesordnung wird angenommen.

TOP 3 Annahme des Protokolls der MV vom 30. Juni 2012 in Detmold

Das Protokoll der MV 2012 in Detmold (MGBL 2013, S. 159-200) wird einstimmig angenommen.

TOP 4 Berichte der Vorstandsmitglieder

TOP 4.1 Bericht des 1. Vorsitzenden

Mitgliederbewegung 2012 verstarben Eckbert Driedger, Agneta Driedger, Hans Jakob Galla, Klaus Galla, Theo Glück, Lieselotte Hage, Hildegard Knecht.

Mennonitischer Geschichtsverein (MGV)

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)

Samstag, 13. April 2013, Augsburg

Anwesend: Klaus Augsburger, Jürg Bräker, Brigitte Bucher, Hans-Eckard Bucher, Dr. Stephen Buckwalter, Dr. Günther Dettweiler, Jürgen Driedger, John Eicher, Ruthild Foth, Helmut Funck, Hedwig Friesen, Daniel Geiser-Oppliger, Laura Goosen, Hansjörg Hirschler, Herbert Holly, Katharina Holly, Brunhilde Horsch, Dankwart Horsch, Klaus Hübert, Günther und Gisela Ingold, Dr. Elisabeth Kludas, Benjamin Krauß, Hiltrud Krauß, Wolfgang Krauß, Gisela Krüger, Günther Krüger, Albrecht Landes, Florian Lang, Peter Letkemann, Gunther Lichti, Heidi Lichti, Jürgen Moser, Thomas Nauerth, Hans Georg Oswald, Lily Regehr, Dr. Astrid von Schlachta, Jochen Schowalter, Franz P. Thiessen, Eduard Thun, Gary Waltner, Johann Peter Wiebe, Hans Wohlschlager, Irene Wohlschlager, Dr. Alejandro Zorzin, davon 28 Mitglieder.

TOP 1 Begrüßung

Gary Waltner, 2. Vorsitzender, und Dr. Wolfgang Bay, Pfarrer der gastgebenden Methodistengemeinde, begrüßen die Anwesenden. Dr. Elisabeth Kludas schreibt anstelle der verhinderten Schriftführerin Sibylla Hege-Bettac das Protokoll. Gary Waltner dankt Wolfgang Krauß sehr herzlich für die Organisation der Mitgliederversammlung und des Rahmenprogramms.

TOP 2 Annahme der Tagesordnung

Gary Waltner weist auf die Wahlen zum Vorsitz und zum Beirat hin und fragt nach weiteren Wahlvorschlägen. Die Tagesordnung wird angenommen.

TOP 3 Annahme des Protokolls der MV vom 30. Juni 2012 in Detmold

Das Protokoll der MV 2012 in Detmold (MGBI 2012, S. 155–160) wird einstimmig angenommen.

TOP 4 Berichte der Vorstandsmitglieder

TOP 4.1 Bericht des 2. Vorsitzenden

Mitgliederbewegung: 2012 verstarben Eckbert Driedger, Aganeta Driediger, Hans Jakob Galle, Klaus Galle, Theo Glück, Lieselotte Hege, Hildegard Kro-

nenberg, Julia Meseck, Hermann Schröder und Jakob Warkentin. Die Anwesenden erheben sich zu stillem Gedenken.

Die Mitgliederzahl beträgt 432 einschließlich Gemeinden. Vier neue Mitglieder sind dazugekommen, 12 Abgänge sind zu verzeichnen durch Tod oder Abmeldung aus Altersgründen. Gary Waltner wirbt um neue Mitglieder. Besonders Jugendliche sollen vermehrt angesprochen werden. Aufnahmeanträge sind bequem über die Homepage des MGV herunterzuladen.

TOP 4.2 Bericht des Leiters der Mennonitischen Forschungsstelle (MFSt)

Frau Buhrmann hat die Nachfolge der im Februar 2011 verstorbenen Elsbeth Zerger für die Reinigung von Bibliothek und Archiv angetreten.

Zur Erinnerung an die im 17. und 18. Jahrhundert bestehende Gemeinde Diemerstein-Fischbach soll eine Granitplatte entweder auf einem Sandsteinsockel oder am ehemaligen Hirtenhaus in Diemerstein angebracht werden. Die evangelischen Familien Willi Walter und Friedrich Wilhelm Strohm haben die finanzielle und organisatorische Verantwortung dafür übernommen. Zur Erinnerung an die Schweizer Einwanderer sind folgende Familien angegeben: Brennemann, Engel, Eymann, Goebels, Hauser, Krehbiel, Kinzinger, Lichti, Möllinger, Schnebele, Stähly, Steinmann, Strohm, Würtz. Die Gemeinde Diemerstein war Vorläufer der Sembacher Gemeinde.

In Augsburg wurde durch die Initiative von Wolfgang Krauß die Gedenktafel für Susanna Daucher angebracht, ebenfalls unterstützt durch Menschen außerhalb des Vereins.

Ein Artikel von Sibylla Hege-Bettac wurde in der Gemeindezeitschrift *Die Brücke* veröffentlicht. Es ist möglich, dort über Aktivitäten zu berichten. Gary Waltner wirbt um Beiträge von Mitgliedern und sagt Unterstützung zu.

Mit großer Freude haben zwei Praktikantinnen in der MFSt gearbeitet, Claudia Galle für zwei und Freya Dehn für drei Wochen. Claudia Galle hat viele Kapselschriften für die Katalogisierung vorbereitet, Freya Dehn hat Bilder und Karten geordnet und schriftlich zusammengefaßt.

Für die abwechslungsreiche Arbeit in der MFSt wirbt Gary Waltner um freiwillige Mitarbeiter. Ohne sie käme die Arbeit zum Erliegen.

Digitalisierungsprojekt: 80 Kirchenbücher und 10 Bücher von 1770–1945 aus Ost- und Westpreußen, einer der größten Schätze der MFSt, wurden von jungen Leuten vom Weierhof fotografiert. Sie sollen auf CD erhältlich sein, so daß sie gezielt bestellt werden können. Eine Veröffentlichung ist nur mit Zustimmung der MFSt erlaubt. Fragen und Anregungen zum Umgang mit digitalisiertem Material, Urheber- und Persönlichkeitsrechten (auch von Verstorbenen) werden angesprochen. Herbert Holly verweist auf die einschlägigen Formulare des Bayrischen Staatsarchivs.

Katalogisierungsprojekt: Der Bestand der MFSt ist, soweit katalogisiert, im Internet auf der Homepage des MGV eingestellt. Vorgesehen ist, daß die Archivbestände eingestellt werden, wozu, unter Beachtung des Datenschutzes, auch Familienforschung gehört. Ein Besucher der Forschungsstelle hat Kopien aus einem Nachlaß im Internet veröffentlicht, was zu Verärgerung bei den Angehörigen führte.

Gary Waltner bietet Gemeinden an, ihre Archivalien in der MFSt zu deponieren. Leider sind in den letzten hundert Jahren viele Archivalien verlorengegangen. Sie wurden bei Predigerwechseln für nicht bedeutend erachtet und vernichtet. Zu Jahresbeginn hat Manfred Weber von der Gemeinde Katzweiler-Kühbörncheshof alte Bücher gesammelt und der MFSt übergeben, darunter eine Froschauerbibel von 1550. Gary Waltner appelliert an die Mitglieder, alte Bibeln, Schriften, Dokumente der MFSt zur Verfügung zu stellen und nennt die Gemeinde Monsheim als Beispiel. Jochen Schowalter erläutert, daß kommentierte Inventarlisten ins Internet gestellt werden sollen. Albrecht Landes berichtet, daß auch die Stadt Regensburg bereit sei, den Bestand der dortigen Gemeinde zu archivieren. Ihm bereitet die Zugänglichkeit zum Archivmaterial Sorge, die in der Forschungsstelle gewährleistet sei. Es gibt eine Diskussion zur Brandschutzsicherheit.

Herr Neugebauer, Vertreter des Kultusministeriums, Frau Bahrs, Leiterin der Landesbibliothek, und Herr Dr. Rummel, Leiter des Landesarchivs in Speyer, besuchten im Januar 2013 den Weierhof und wurden um ihre Meinung zur gegenwärtigen und zukünftigen Situation der MFSt gebeten. Das Projekt zur Katalogisierung der Bücher soll in Zusammenarbeit mit der Landesbibliothek und dem Landesarchiv realisiert werden. Ein Projektantrag zur Förderung von Software, Hardware und Personalkosten soll 2013 gestellt werden. Kontakt mit System-Anbietern ist hergestellt. Landesarchiv und Landesbibliothek sind an dem Projekt interessiert, können keine finanziellen Zusagen machen, wollen es aber fachlich unterstützen und bei der Antragstellung von Fördergeldern behilflich sein. Sie zeigten sich sehr beeindruckt von der Arbeit der MFSt und dem hohen freiwilligen Engagement.

TOP 4.3 Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle

Kassenführer Günther Ingold berichtet für den verhinderten Wolfgang Schultz. Demnach betrage der Kassenstand per 31. 12. 2012 126806,16 €. Davon seien noch 3274,97 € an die MFSt abzuführen, ebenso müßten noch 535,50 € Umbuchungen erfolgen, so daß der tatsächliche Kontostand 122995,35 € betrage. Am 31. 12. 2011 betrug der Kassenstand 115901,35 €. Die Kapitalerträge des Aktiendepots belaufen sich auf 4248,35 €, die bei einer Neuanlage heute so nicht mehr erzielbar wären. Die Ausgaben betrugen

148,85 €. Günther Ingold bittet, die Stiftung in Testamenten zu bedenken. Es wird nach den Maßstäben für die Geldanlagen der Stiftung gefragt. Da der Stiftungsbeirat weisungsunabhängig ist, bittet die MV auf Antrag von Daniel Geiser-Opplinger den Stiftungsbeirat, zu prüfen, ob die Anlagen ökologischen und ethischen Anforderungen entsprechen. Gary Waltner wird die Bitte übermitteln und der MV 2014 über den Stand berichten.

Die Kassenprüfer Gisela und Günther Krüger haben die Kasse der Stiftung geprüft. Ein Betrag von 4842,22 € müsse noch von der Stiftung an den MGv übertragen werden, ansonsten haben die Prüfer keine Beanstandung.

TOP 4.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter

Die Mitglieder des Redaktionsteams sind verhindert, Gary Waltner trägt die Planung zu den MGBL 2013 vor.

Gary Waltner gibt den Sachstand von Hans-Jürgen Goertz zur Arbeit am Mennonitischen Lexikon wieder: Die Arbeiten an der Online-Version des 1. Teils der Lexikonrevision sind abgeschlossen. Neben der Online-Veröffentlichung existiert jetzt auch ein Ausdruck von 600 Seiten, der in der MFSt ausliegt. Die Kosten dafür betrugen 240 €. Ab Mai 2013 wird der gesamte Text noch einmal redaktionell überarbeitet und korrigiert und als Vorlage für eine eventuelle Veröffentlichung in Buchform zur Verfügung gestellt. Benji Wiebe, der die online-Version betreut, wird einen Vorschlag für die Gestaltung der Buchform unterbreiten. Die Arbeiten an der Online-Version des 2. Teils der Lexikonrevision stehen kurz vor dem Abschluß. Bis Ostern 2013 sind 119 Artikel erschienen. Der Umfang ist erheblich größer als der von Teil 1. Der Vorstand des MGv wird Mittel für den Ausdruck zweier Exemplare von Teil 2 zur Verfügung stellen. Für den 3. Teil wurde bereits ein Stichwörterverzeichnis erstellt. In den nächsten Wochen werden Autoren für die einzelnen Einträge gesucht. Es wird damit gerechnet, daß die meisten Artikel bis Ostern 2014 vorliegen. Teil 3 sollte Ende 2014 abgeschlossen sein.

TOP 4.5 Bericht über die Menno-Simons-Gedächtnisstätte (»Mennokate«)

Ein Vertreter des Ausschusses ist nicht anwesend. Helmut Enss ist Anfang März verstorben, seine Familie hat um Spenden für die Gedächtnisstätte gebeten. Damit soll ein Teil des Reetdaches erneuert werden. Im übrigen werden Reparaturen häufig durch Eigenleistung der Verantwortlichen erledigt. Helmut Enss hatte mit viel Engagement im Ausschuß mitgearbeitet.

TOP 4.6 Bericht des Kassenführers

Kassenführer Günther Ingold bedauert, daß er nur begrenzt die Anforderun-

gen erfüllen könne. Die Einnahmen betrugen 2012 22 649,21 €, die Ausgaben 15 804,91 €, somit wäre ein Gewinn von 6844,30 € zu verzeichnen. Günther Ingold betont aber, daß eigene verauslagte Kosten, der Beitragseinzug für 2012, Druck- und Versandkosten für die MGBI 2012, eine Spende, der Beitrag der Stiftung für die MFSt und die Kosten für den Eigenanteil des Druckes der Schriften Menno Simons' noch nicht berücksichtigt seien. Für die persönliche Übernahme von Reisekosten dankt Günther Ingold sehr herzlich.

TOP 4.7 Verabschiedung des Haushaltsplans

(TOP 5 Bericht der Kassenprüfer wird vor TOP 4.7. behandelt, aber in der Reihenfolge der genehmigten Tagesordnung protokolliert). Der Haushaltsplan umfaßt eine Summe von 32 360 €. Für den Ausgleich ist eine Entnahme aus der Rücklage in Höhe von 2600 € veranschlagt. Die Betriebskosten sind mit 4800 € gegenüber 5034,52 € in 2011 geplant. Die höheren Personalkosten von 6500 € werden mit dem 450 €-Job und den Kosten für die Reinigungskraft begründet. Auch wird darauf hingewiesen, daß infolge des verspäteten Erscheinens der MGBI 2012 Anfang 2013 die Druck- und Versandkosten 2013 zweimal anfielen. Für den Projektantrag wird ein eigener Haushaltsplan erstellt. Für die neue Ausgabe der Werke von Menno Simons ist ein Eigenanteil von 5000 € vorgesehen, der durch eine Spende der Horschstiftung abgedeckt ist. Die Neuausgabe soll bis Jahresende 2013 vorliegen, Herausgeber wird die MFSt sein. Die Ausgabe ist für Gemeindeglieder gedacht und wird eine Biographie Menno Simons' mit Abbildungen enthalten.

Den Ausgaben von 35 000 € stehen im Haushaltsplan 2013 Einnahmen von 35 000 € gegenüber. Der Haushaltsplan wird bei Enthaltung der Betroffenen angenommen.

TOP 5 Bericht der Kassenprüfer

Die Kassenprüfer Gisela und Günther Krüger haben am 2. April 2013 die Kasse des MGV geprüft. Die Belege ließen eine komplette Prüfung zu. Rückfragen konnten geklärt werden. Das von der Jahresrechnung vermittelte Bild entspricht den Tatsachen und der Vermögenslage des Vereins. Der Betrag von 4842,22 € müsse noch von der Stiftung an den Mennonitischen Geschichtsverein überwiesen werden, ansonsten merken die Prüfer keine Beanstandung an. Die Kassenprüfer halten es für notwendig, die doppelte Buchführung wieder einzuführen. Günther Ingold dankt den Kassenprüfern für ihre Arbeit, die auch als Unterstützung empfand.

Wolfgang Krauß stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstandes. Unter Enthaltung der Betroffenen wird die Entlastung einstimmig beschlossen.

Helmut Funck fragt nach dem Vermögen von Stiftung und Verein. Kassenführer Günther Ingold erläutert, daß das Vermögen nicht bilanziert wurde. Die Anlagen der Stiftung seien gewinnbringend, ein Verkauf derzeit nur unter Verlust möglich. Der größte Vermögensteil des Vereins sei das Gebäude der MFSt, dessen Wert nicht aktuell beurteilt worden sei. Albrecht Landes spricht den Dank der Mitglieder an den Kassenführer aus.

Gary Waltner stellt Leonhard Horsch aus Regensburg vor, er studiert in Prag und kehrt im Sommer nach München zurück. Er ist Mitglied im MGV geworden, hat die MFSt besucht und ist bereit, Ende Juni oder Anfang Juli die Kassenführung zu übernehmen. Ob er langfristig Kassenführer wird, bleibt noch zu klären. Wie beim krankheitsbedingten Fehlen von Sibylla Hege-Bettac, das durch freiwillige Mitarbeit, besonders von Jochen Schowalter, aufgefangen werden konnte, wird eine Überbrückung evt. durch freiwillig Mitarbeitende bis Leonhard Horsch's Antritt gefunden werden. Frau Rummer aus Göllheim hat einen 450 €-Job in der Forschungsstelle angetreten. Das Katalisierungsprojekt läßt auf eine befristete Stelle hoffen.

Jürgen Driedger fragt nach Möglichkeiten, die Lohnbuchhaltung extern vornehmen zu lassen. Dies wurde nach Aussage von Gary Waltner geprüft, aber als zu teuer empfunden. Wolfgang Krauß informiert, daß Johannes Penner in Aßlar bei Gießen die Gehaltsabrechnungen für den Verband macht und schlägt vor, ihn anzufragen. Wolfgang Krauß schickt die Adresse von Johannes Penner an Gary Waltner, der prüft, ob Johannes Penner mit der Lohnbuchhaltung beauftragt werden kann.

TOP 7 Wahlen

Für die Wahl als 1. Vorsitzende ist Dr. Astrid von Schlachta, Regensburg, vorgeschlagen, für die Wahl in den Beirat Dr. Hans Theodor Regier, Paraguay. Gary Waltner führt Dr. Astrid von Schlachta als Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Universität Regensburg, ein, mit der es über ihre Täuferforschung seit vielen Jahren eine stets erfreuliche Zusammenarbeit gegeben habe. Er bittet Astrid von Schlachta sich selbst vorzustellen: Seit ihrer Zeit in Innsbruck habe sie sich intensiv mit der Täuferforschung beschäftigt. Derzeit arbeite sie in Regensburg an ihrer Habilitation. Sie habe bei ihren Studien und Arbeiten in der MFSt viel Unterstützung und hervorragende Zusammenarbeit erfahren und freue sich daher auf die neue Aufgabe als Vorsitzende des MGV.

Gary Waltner stellt Dr. Hans Theodor Regier vor. Er ist ein Vertreter des Geschichtsvereins der paraguayischen Mennoniten und hat Artikel in deren Jahrbüchern veröffentlicht. Da er durch seine internationalen Aktivitäten

mehrmals im Jahr in Deutschland sei, könne er gelegentlich an Beiratssitzungen teilnehmen.

Weitere Vorschläge werden nicht gemacht. Das Ergebnis: Von 28 gültigen Stimmen entfallen 28 Jastimmen auf Astrid von Schlachta als 1. Vorsitzende, von 28 gültigen Stimmen entfallen 27 Jastimmen auf Hans Theodor Regier als Beiratsmitglied. Astrid von Schlachta nimmt die Wahl an.

Gary Waltner überreicht Astrid von Schlachta einen Blumenstrauß und drückt seine Freude und Hoffnung auf eine fruchtbare Zusammenarbeit aus. Er nennt es einen historischen Moment, in dem erstmals eine Frau und erstmals eine nicht aus einer mennonitischen Gemeinde erwachsene Person Vorsitzende wird.

TOP 8 Fahrt nach Niederösterreich, 7.–12. Mai 2013

Gary Waltner berichtet, daß die Zahl der Mitreisenden nun bei 16 Personen liege. Es bestehen noch Mitreisemöglichkeiten für zwei Personen. Die Fahrt wird statt mit Reisebus mit zwei Minivans erfolgen, die von Jochen Schowalter und Gary Waltner gefahren werden. Sie suchen Personen, die sie auf der Fahrt ablösen können.

TOP 9 Tagung zu Mennoniten in der NS-Zeit

Ein Ausschuß, bestehend aus Astrid von Schlachta (federführend), Marion Kobelt-Groch, Daniel Geiser-Oppliger und Jochen Schowalter, bereitet die für 2015 geplante Tagung vor. Es soll eine wissenschaftliche Aufarbeitung stattfinden. Der Ausschuß ist interessiert, eventuell noch vorhandene Zeitzeugen, auch aus dem Elsaß, dem übrigen Frankreich, der Schweiz und Holland zu befragen. Astrid von Schlachta bittet um Unterstützung für die Tagung.

TOP 10 Verschiedenes

2014 jährt sich die Menistenkonzession des Kurfürsten von der Pfalz von 1664 zum 350. Mal. Dies soll bei der kommenden MV thematisiert werden, Ort und Zeit stehen noch nicht fest.

Daniel Geiser-Oppliger dankt Gary Waltner im Namen der Mitglieder sehr herzlich.

Für das Protokoll: Bochum, den 30. Mai 2013

Dr. Elisabeth Kludas

(in Vertretung für die Schriftführerin Sibylla Hege-Bettac)

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende: Dr. Astrid von Schlachta, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg; astrid.von-schlachta@geschichte.uni-regensburg.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden; mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Sibylla Hege-Bettac, Messerschwanderhof 2, 67697 Otterberg; hegebettacsibylla@t-online.de
- Kassenführung: Leonard Horsch, Haidplatz 7, 93047 Regensburg; leonard.horsch@gmx.de
(z. Zt. der Drucklegung kommissarisch)
- Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2.

Aufgaben und Ziele

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

Mennonitische Forschungsstelle

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

»Menno-Kate«

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

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

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

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
Konto Nr. 87 781 677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)
Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun. Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Payments to Europe from overseas
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77
BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to treasurer Leonard Horsch. 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 Leonard Horsch, Haidplatz 7, 93047 Regensburg.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

www.mennoniten.de/Geschichtsverein.html

Lieferbare Bücher des Vereins

Genannt werden die Preise für Mitglieder des Vereins sowie die Preise für Nichtmitglieder und im Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten.

- 400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, hg. von Annelie Kumpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80
- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00
- Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien 14), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 13,80/19,80
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 8,50/10,80
- Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 29,90
- Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90
- Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen, 2013, 1216 S., Hardcover Euro 21,50 / 25,00

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

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

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

1. Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50
2. Birgit Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 10,00 / 12,00
3. Friedrich Wilhelm Strohm, Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 15,00/22,80
4. Robert Dürr und Helmut Funck, Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 8,00/9,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 70 (2013): Information und Bestellung über: Jochen Schowalter, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

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

Kassenbericht 2012

		Einnahmen	
Beiträge	€ 2.550,20		
	€ 90,00		
		€ 2.640,20	
Spenden	€ 8.726,70		
	€ 1.172,34		
		€ 9.899,04	
Spendenkasse	€ 1.205,00		
		€ 1.205,00	
Bücher	€ 1.501,10		
Geschichtsblätter	€ 725,60		
		€ 2.226,70	
Zinsen	€ 715,00		
	€ 350,23		
		€ 1.065,23	
Förderbeitrag			
Mieten	€ 3.608,52		
Sonstige Einnahmen	€ 1.994,62		
Durchlaufend	€ 9,90		
		€ 5.613,04	
Summe Einnahmen		€ 22.649,21	
		Ausgaben	
Forschungsstelle			
Bücher Restaurierung	€ 1.777,83		
Betriebskosten Gebäude	€ 5.034,52		
Personal	€ 2.935,88		
Bürokosten	€ 1.609,35		
EDV Homepage	€ 1.138,20		
		€ 12.495,78	
Buchverlegung			
Druck Versand	€ 20,00		
		€ 20,00	
Förderung			
Mennokate	€ 1.010,00		
Reisekosten	€ 832,75		
Verwaltung	€ 1.436,48		
		€ 3.279,23	
Durchlaufend	€ 9,90	€ 9,90	
Summe Ausgaben		€ 15.804,91	
Gewinn/Verlust	€ 6.844,30		noch ausstehend
			verauslagte Kosten
			Beitrageinzug
			Kosten Buchveröffentlichung Simons
			Veröffentlichung Gerlach
			Druckkosten MGB

Forschungsumfrage und Tagung zu Mennoniten in der NS-Zeit

Erfahrungen und Geschichten – »Mennoniten und NS-Zeit«

Der Mennonitische Geschichtsverein wird 2015 eine Tagung zur Situation der Mennoniten in der NS-Zeit veranstalten. Die Tagung wird vom 25. bis 27. September 2015 in Münster stattfinden. Dabei soll ein möglichst umfassender Blick auf das mennonitische Leben geworfen werden, verschiedene Lebenssituationen sollen erfaßt werden und viele Stimmen zu Wort kommen.

Um im Vorfeld der Tagung möglichst viele mennonitische Erfahrungen zu sammeln, hat das Organisationsteam – Astrid von Schlachta, Marion Kobelt-Groch, Jochen Schowalter und Daniel Geiser-Oppliger – einen Fragebogen erstellt. Dieser richtet sich an Mennoniten, die persönliche Erfahrungen in der NS-Zeit gemacht haben und bereit sind, diese einer größeren Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen. Auch »kleine Geschichten« sind wichtig. Es wäre zudem von großem Interesse für den Mennonitischen Geschichtsverein, wenn im Vorfeld der Tagung noch die eine oder andere Quelle (etwa Briefe, Tagebücher etc.) aus privatem Besitz ans Tageslicht käme und von der historischen Forschung bearbeitet werden könnte.

Das Organisationsteam versichert, daß alle Informationen und Rückmeldungen vertraulich und, wenn gewünscht, anonym behandelt werden.

Vielen herzlichen Dank für Ihr Interesse und für Ihre Bereitschaft, an diesem Forschungsprojekt teilzunehmen.

Den Fragebogen bitte zurücksenden an: Mennonitischer Geschichtsverein, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; mennoforsch@t-online.de.

Fragen

- Wie war die Bevölkerung in Ihrem Umfeld / in Ihrem Ort in die Struktur der NS-Organisationen involviert?
- Sind Sie nach den Regeln der NS-Ideologie erzogen worden (Schule, Elternhaus, evtl. kirchliches Umfeld)? Sind diese im kirchlichen Umfeld gepredigt und vermittelt worden?
- Haben Sie noch Schulbücher oder Hefte aus dem Dritten Reich?
- Wie ist man in Ihrer Familie / im kirchlichen Umfeld mit den Vorgaben der NS-Herrschaft umgegangen?
- Waren Sie in Konfrontation zu Institutionen oder Organisationen der NS-Herrschaft?
- Waren Sie in einer NS-Organisation und wenn ja, welche Erfahrungen haben Sie gemacht?

- Welche Kriegserfahrungen haben Sie gemacht? Gab es so etwas wie Menschlichkeit in bestimmten Fällen?
- Wie haben sich Angehörige des Verbandes und der Vereinigung im Dritten Reich verhalten?
- Junge Erwachsene haben schon ab 1928 und dann auch im Dritten Reich Gedankenaustausch durch Rundbriefe dokumentiert. Haben Sie davon gehört und wissen Sie, ob und wo es noch solche Briefe gibt. Bisher befinden sich nur etwa 10 Prozent davon in der Forschungsstelle.
- Wie haben sich »volksdeutsche« Mennoniten, besonders Paraguayer und Kanadier im Dritten Reich verhalten?
- Wußten Sie während der NS-Zeit von der Politik gegenüber Juden und anderen, von den Nationalsozialisten nicht geduldeten Personen? Wußten Sie von KZs?
- Kennen Sie Personen, die Verfolgten geholfen haben?
- Wurde in Ihrem Umfeld während der NS-Zeit von Widerstandsaktionen berichtet?
- Wurden Sie vertrieben, sind Sie geflüchtet? Welche Erfahrungen haben Sie gemacht?
- Wie haben Sie das Kriegsende erlebt?

Dr. Astrid von Schlachta

Astrid.Von-Schlachta@geschichte.uni-regensburg.de

Einladung zur Mitgliederversammlung am 1. Juni 2014 nach Krefeld

Die Mitgliederversammlung 2014 findet im Anschluß an den 12. Mennonitischen Gemeindetag der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland statt, und zwar am Sonntag, 1. Juni 2014, 13.00 Uhr in der Krefelder Mennonitenkirche, Königstraße 132. Eine Tagesordnung mit den notwendigen Unterlagen wird vor der Sitzung zugeschickt.

Zur Abbildung auf dem Umschlag

Die Abbildung auf dem Umschlag zeigt eine Gruppe jüdischer Kinder mit ihren Leitern in Fredeshiem bei Steenwijk, Niederlande, im April 1939 (wie auf S. 65). Zum Verständnis sei auf den Beitrag von Alle G. Hoekema verwiesen. Der Abdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Archivs Fredeshiem, Gemeentearchief Steenwijkerwold.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
70. Jahrgang, Bolanden 2013 | ISSN 0342-1171
ISBN-10: 3-921881-34-X
ISBN-13: 978-3-921881-35-4

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

Typographie, Satz: Christoph Wiebe
QuarkXPress 7.3 auf MacBook,
System Mac OS X, Version 10.4.10
Schrift: Minion Pro 10/12
Papier: Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen
Auflage: 600 Expl.

