

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 Lasterer 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 rassisch 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 »verenderung« 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 Völckern 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 jirthumb.«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 Menschengeschichte 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 Gesetzlichkeit 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 *Yudischen 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 mesianischen 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 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: MGBL 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: MGBL 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 Funken-kaserne 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.