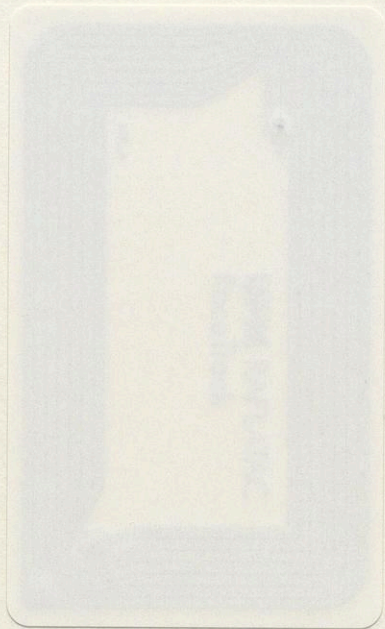




Mennonitische Geschichtsblätter

71. Jahrgang 2014



N12<528647705 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

71. Jahrgang 2014

Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTLEITUNG

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

hans-juergen-goertz@t-online.de

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

kobelt-groch@web.de

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

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Joel **Driedger**, Jägerstr. 20, 12209 Berlin; joel@driedger.de

Jonas **Driedger**, Herzog-Otto-Str. 116, 67105 Schifferstadt; jonas-driedger@web.de

Johannes **Dyck**, Detmolder Str. 80, 33813 Oerlinghausen; jdyck@t-online.de

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

fernando.enns@uni-hamburg.de

Pf. i. R. Helmut **Foth**, Beethovenstr. 13, 67126 Hochdorf-Assenheim;

h.foth@t-online.de

Eduard **Geissler**, Riedbach 24, A-6162 Mutters, Österreich; geissler.eduard@aon.at

Benjamin W. **Goossen**, Child Hall Room 113, 26 Everett Street, Cambridge,

MA 02138, USA; bengoossen@g.harvard.edu

Prof. Dr. Berndt **Hamm**, Berblingerstr. 1, 89073 Ulm; berndthamm@web.de

Dr. Ralf **Klötzer**, Langeworth 71, 48159 Münster; R.Kloetzer@gmx.de

Prof. Dr. Alfred **Neufeld-Friesen**, Toribio Valinotti 1734, c.d.c. 166 Concordia,

Asuncion, Paraguay; aneufeldf@gmail.com

Prof. Dr. John **Rempel**, Toronto Mennonite Theological Centre, 47 Queen's Pk. Cres.

East, Toronto, ON, M55 2C3, Kanada; mennonite.centre@utoronto.ca

Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-

Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark b. Berlin; mrothkegel@baptisten.org

Dr. Jonathan **Seiling**, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedanstr. 19,

20146 Hamburg; j.seiling@utoronto.ca

Prof. Dr. James M. **Stayer**, 142 Country Club Drive, Kingston, ON, K/M 7B6 Kanada;

jms2@queensu.ca

Prof. Dr. Mirjam **van Veen**, Vrije Universiteit Amsterdam, Theologie, De Boelelaan

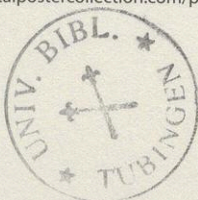
1105, 1081 HV Amsterdam; m.g.k.van_veen@th.vu.nl

Dr. Astrid **von Schlachta**, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;

astrid.von-schlachta@geschichte.uni-regensburg.de

Die Abbildung auf dem Umschlag zeigt das Plakat zur Wiederaufführung des Films »Friesennot«, der 1935 uraufgeführt wurde (s. S. 54). Wiederaufgeführt wurde dieser Film 1941 unter dem Titel »Dorf im roten Sturm«

(digitalpostercollection.com/propaganda/1939-1945-world-war-ii/germany-dorf-im-roten-sturm/)



Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 MARTIN ROTHKEGEL • Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis
35 JONATHAN SEILING • Kanadische Friedenskirchen im Krieg 1812
55 BENJAMIN W. GOOSSEN • Mennoniten als Volksdeutsche
71 JONAS J. DRIEDGER • »Wohin wir blicken, sehen wir Feinde«
103 FERNANDO ENNS • Der Begriff der »Sünde« in täuferisch-mennonitischer Perspektive
115 JOHN REMPEL UND ALFRED NEUFELD • Mennonitisches Verständnis der Taufe

Kontroversen der Forschung

- 131 Stehen die Täufer auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungslehre?
133 JAMES M. STAYER • Gute Beobachtungen, verfehlte Interpretation
140 HANS-JÜRGEN GOERTZ • Polemisch zugespitzte Sätze sind problematisch
148 BERNDT HAMM • Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses
161 JOEL DRIEDGER • Alte Kontroverse in neuem Licht
166 ALFRED NEUFELD • Rechtfertigung und Reformation aus ökumenischer Sicht

Erinnerungen

- 171 JAMES M. STAYER • Forschungsurlaub in Zürich 1974/75

Von neuen Büchern

- 183 *Die Schriften des Menno Simons*. Gesamtausgabe (JOHANNES DYCK)
184 Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
188 Dieter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
192 Katharina Reinholdt, *Ehe und Sexualität im Täuferium der Frühen Neuzeit* (MARION KOBELT-GROCH)
196 Günter Vogler, *Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände* (RALF KLÖTZER)
201 Sem Christian Sutter, *Friedrichstadt an der Eider. Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz* (ASTRID VON SCHLACHTA)
204 Philipp Thull (Hg.), *Christen im Dritten Reich* (HELMUT FOTH)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 208 Wittenberger Sonntagsvorlesung: Vortrag über Täuferinnen
- 209 Feierliche Verabschiedung von Prof. Dr. Piet Visser (MIRJAM VAN VEEN)
- 210 Gedenkstätte für die verfolgten Täufer in Innsbruck geplant (EDUARD GEISLER)
- 210 Was ist euMENnet? (JONAS WIDMER)
- 211 Menno Simons in spanischer Sprache
- 212 Neue Bücher über John H. Yoder in Deutschland
- 213 Neuauflage erschienen: Ludwig von Baczko, Die Mennoniten (MARION KOBELT-GROCH)
- 214 Aus der Ukraine in den Gran Chaco – Eine Lebensgeschichte
- 216 Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte (Europa) in deutscher Übersetzung (MARION KOBELT-GROCH)
- 217 Mennoniten und Nationalsozialismus – eine Tagung für alle Interessierten
- 218 Tagung zur radikalen Reformation in Worms 2014 (ASTRID VON SCHLACHTA)

Nachruf

- 219 In Memoriam Cornelius J. Dyck (JOHN REMPEL)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 223 Protokoll der Mitgliederversammlung 2014
- 232 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 234 Lieferbare Bücher des Vereins
- 235 Kassenbericht 2013
- 236 Impressum

Zu dieser Nummer

Von Zeit zu Zeit wurde die Frage diskutiert, ob die Reformation des 16. Jahrhunderts noch zum Mittelalter oder nicht doch schon zur Neuzeit gehört. Im Zuge der Vorbereitungen für das fünfhundertjährige Reformationsjubiläum 2017 wurde in Publikationen besonders darauf hingewiesen, dass »Rechtfertigung und Freiheit« bzw. »Reformation und Toleranz« den Weg zur modernen Freiheitsgeschichte geebnet haben, die sich der tiefen Einsicht Martin Luthers in das Verhältnis von Gott und Mensch verdankt, nämlich dass Gott den Menschen allein aus Gnade gerecht spricht und seine säkularisierte Entsprechung in dem Satz findet: »Ein Mensch ist mit dem, was er geleistet oder nicht geleistet hat, nicht identisch« (Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014, S. 68). Dieser Kernsatz der Reformation befreit den Menschen von seiner Selbstbezogenheit und lässt das Reformationsjubiläum nicht nur zu einem Fest der Kirchen, sondern auch der ganzen Gesellschaft und des säkularen Staates werden (ebd., S. 105). In diesem Dokument ist allerdings nicht die Rede von denjenigen, die sich ebenso für eine Erneuerung der Christenheit einsetzten, denen aber gerade von den großen Reformatoren die Berufung auf die Freiheit ihres Gewissens bestritten und denen keinerlei Toleranz entgegengebracht wurde. Wie der Aufsatz von Martin Rothkegel zeigt, gehören jedoch auch sie zur Freiheitsgeschichte der Moderne, ja, ihre Nachfahren haben vor allem in der Neuen Welt mitgeholfen, diese Geschichte überhaupt erst in Gang zu setzen und den Allgemeinen Menschenrechten zur Geltung zu verhelfen.

Auch mit den Stimmen, die sich zu der Untersuchung Hans-Georg Tannebergers über *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen* (1999) unter der Rubrik »Kontroversen der Forschung« äußern, tragen wir zu den Gesprächen um das Reformationsjubiläum bei. Eine theologiegeschichtliche Publikation, die den Täufern abspricht, auf dem Boden der Reformation gestanden zu haben, wollen wir nicht stillschweigend übergehen.

Um die Frage eines angemessenen Gedenkens geht es auch bei den Erinnerungen an den Krieg zwischen den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada im Jahr 1812. Die Deutung dieses Krieges ist immer noch umstritten. Jonathan Seiling, der kürzlich aus St. Catharines an den Niagarafällen nach Deutschland

gekommen ist und an der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen (Universität Hamburg) arbeitet, zeigt, welche Bedeutung dieser Krieg für die Ausbildung einer friedenskirchlichen Identität in Kanada hatte. J. Seiling wird in den nächsten Monaten u. a. an einem Vorschlag arbeiten, wie die Mennoniten in Europa mit der Erinnerung an die Erfahrungen im Ersten Weltkrieg (1914 bis 1918) umgehen könnten.

In der jüngeren Vergangenheit ist wiederholt der Frage nachgegangen worden, ob und inwieweit die Mennoniten mit der Ideologie und den Machenschaften des Dritten Reiches konform gingen. Diese Diskussion wird mit zwei Aufsätzen fortgeführt: Benjamin W. Goossen, der an der Harvard University seine Promotion vorbereitet und mit einem Fulbright-Stipendium ein Jahr lang an der Freien Universität in Berlin studiert hat, untersucht das Bild, das in der nationalsozialistischen Propaganda von den Mennoniten gezeichnet wurde und das dem Bedürfnis der Mennoniten entgegenkam, sich um allgemeine gesellschaftliche Akzeptanz zu bemühen. In einer kleinen Studie, die von quantifizierender Geschichtsschreibung inspiriert ist, geht Jonas Driedger im Anschluss an seine soziologische Masterarbeit der Bedeutung nach, die das Argument der Furcht vor dem Bolschewismus für die Bereitschaft vieler Mennoniten in Westpreußen hatte, sich dem Einfluss des Nationalsozialismus zu öffnen.

In letzter Zeit haben mennonitische Theologen im Auftrag der Mennonitischen Weltkonferenz Gespräche mit Vertretern des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche über die Taufe geführt. Wir sind in der glücklichen Lage, die Stellungnahmen von Alfred Neufeld (Paraguay) und John Rempel (Kanada) sowie Fernando Enns (Deutschland) in Straßburg 2013 vorweg veröffentlichen zu dürfen.

Schließlich hat uns der Nestor der neueren Täuferforschung James M. Stayer erlaubt, einen Auszug aus seinen unveröffentlichten, sehr privat gehaltenen Lebenserinnerungen zum Druck zu bringen. Sein Forschungsurlaub in Zürich 1974/75 hat der Täuferforschung entscheidende Impulse geliefert, und die Erinnerung daran ist ein veritables Stück historiographischer Geschichte.

Hans-Jürgen Goertz und Marion Kobelt-Groch

MARTIN ROTHKEGEL

Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis

Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017, insbesondere im Zusammenhang mit den Themenjahren »Freiheit« (2011), »Toleranz« (2013) und »Politik« (2014) der Reformations- bzw. Lutherdekade, wurden und werden in zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen Verbindungen zwischen der Reformation – bzw. dem Leben und Werk des Reformators Martin Luther – und den Ursprüngen des modernen westlichen Freiheitsverständnisses und der Demokratie gezogen. Die Einordnung der Reformation in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist dabei mehr als ein Nebenaspekt, sondern sie ist das Hauptargument zur Legitimation der massiven finanziellen Unterstützung der von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ausgerichteten Jubiläumsfeierlichkeiten durch Bund und Länder. Als ein Beispiel von vielen sei der jüngst erschienene Grundlagentext des Rates der EKD zum Reformationsjubiläum, »Rechtfertigung und Freiheit«, genannt: Laut dem Geleitwort des scheidenden EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider trug die Reformation »zur Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit bei, veränderte das Verhältnis von Kirche und Staat« und »hatte Anteil an der Entstehung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und des modernen Demokratieverständnisses«.¹ Weniger eindeutig formuliert der Grundlagentext selbst den Zusammenhang zwischen Reformation und politischer Freiheitsgeschichte: »Die Reformation hat ... ihren spezifischen Anteil an der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Sie hat diesen Anteil, selbst wenn sie an einzelnen Punkten gerade kein Teil dieser Freiheitgeschichte war. Diese Verbindung von Reformation und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte ist der fundamentale Grund dafür, dass das Jubiläum nicht allein ein Fest der Kirchen ist, sondern ein Fest der ganzen Gesellschaft und des säkularen Staates werden sollte.«²

Man kann es deutlicher ausdrücken: Die in der EKD zusammengeschlossenen Landeskirchen waren bis zum Ende der Monarchie in Deutschland 1918 Staatskirchen und haben erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem konstruktiven Verhältnis zur Demokratie gefunden. Historische Traditionslinien innerhalb des staats- bzw. landeskirchlichen deutschen Protestantismus, die vom refor-

matorischen Aufbruch der 1520er zum modernen Verständnis von Freiheit und Demokratie führen, lassen sich schlechterdings nicht ausmachen. Die durchaus berechtigte und naheliegende Frage nach dem Zusammenhang von Reformation, Freiheit und Demokratie wird durch die konfessionelle und nationale Engführung der gegenwärtigen Jubiläumsaktivitäten auf die Person Martin Luthers und auf das deutsche Luthertum auf ein historisch fragwürdiges Gleis geführt.

Weitet man jedoch die Fragestellung aus auf die Pluralität der Reformation über den staatskirchlichen Protestantismus und auf ihre Wirkungsgeschichte über den deutschen Sprachraum hinaus, ergibt sich ein anderes Bild. Als historische Kontexte, in denen das theologische Erbe der Reformation deutlich erkennbar und nachhaltig zur Genese des modernen freiheitlichen Staatsverständnisses beigetragen hat, lassen sich vor allem das revolutionäre England des 17. Jahrhunderts und die politischen Experimente englischer Nonkonformisten in der Neuen Welt benennen. Besonders hervorzuheben ist die für die amerikanische Demokratiegeschichte wegweisende Gründung des säkularen und demokratischen Staats Rhode Island durch Roger Williams (1603-1683) und John Clarke (1609-1676), mit der die politische Theologie der frühen englischen baptistischen Bewegung in die Praxis umgesetzt wurde. Das für die weitere Entwicklung des westlichen Freiheits- und Staatsverständnisses so folgenreiche politisch-theologische Konzept der englischen täuferischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts, wonach sich die legitime Kompetenz der weltlichen Obrigkeit nicht auf den Bereich der Religion erstreckte, hatte eine Vorgeschichte in den kontinentaleuropäischen Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts, die im vorliegenden Essay skizziert werden soll.

Aufrührer und Schwärmer, Vorläufer liberalen und demokratischen Denkens oder apolitische Pazifisten?

Zwischen den 1520er Jahren und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden im deutschen Sprachraum, in den Niederlanden, in Italien, in Polen und in England Bewegungen und Gruppen, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Kindertaufe ablehnten und die Taufe der Gläubigen praktizierten. Dazu zählten die täuferischen Bewegungen im oberdeutschen Sprachraum (seit 1525), im niederdeutsch-niederländischen Sprachraum (seit 1530) und in Italien (seit ca. 1540), ferner die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder (seit 1565), die aus der Begegnung puritanischer und mennonitischer Traditionen hervorgegangenen *General Baptists* (seit 1609) und schließlich die calvinistischen *Particular Baptists* (seit ca. 1640). Von zeitgenössischen Gegnern wurde gegen alle diese

Gruppen, trotz ihrer recht unterschiedlichen Entstehungskontexte und theologischen Prägungen, der Vorwurf der Taufwiederholung erhoben, der sich in Ketzernamen wie *anabaptistae*, *catabaptistae*, *rebaptizantes* oder den volkssprachlichen Äquivalenten »Wiedertäufer«, »Täufer« usw. ausdrückte.

Die Wiederholung der christlichen Taufe galt nicht nur als Häresie, sondern stellte seit der Spätantike auch nach weltlichem Recht ein Kapitalverbrechen dar (Cod. Iust. I 6). Unter Berufung auf diese Rechtstraditionen wurden die Täufer sowohl von altgläubigen als auch von evangelischen Obrigkeiten verfolgt. Auf dem Speyrer Reichstag von 1529 wurde festgelegt, dass Wiedertäuferei ohne vorhergehende geistliche Inquisition von den weltlichen Gerichten als Kapitalverbrechen zu ahnden sei. Zwar gab es Obrigkeiten, die die in der Speyrer Konstitution vorgeschriebene Todesstrafe nur selten oder gar nicht anwandten, aber auch in diesen Territorien mussten die Täufer stets darauf bedacht sein, ihre religiösen Überzeugungen möglichst unbemerkt von obrigkeitlichen Behörden zu leben. Dagegen gab es in den multikonfessionellen Ständestaaten Mähren und Polen Adlige, die den Täufern Schutz gewährten und ihnen die Entfaltung ihres Gemeindelebens ermöglichten. Einer (begrenzten) Toleranz erfreuten sich die Täufer seit den 1570ern auch in den von der habsburgischen Herrschaft befreiten Vereinigten Niederlanden. Die englischen baptistischen Bewegungen erlebten eine kurze Blütezeit in den Jahren der Revolution und des Commonwealth zwischen 1640 und 1660, in denen sie sich weitgehend ungestört entfalten konnten.

Mit ihrer Forderung nach Freiwilligkeit von Taufe und Kirchenmitgliedschaft stellten die täuferischen Bewegungen die Grundlagen sowohl der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung als auch der politischen Theologien der Reformatoren in Frage. Die politische Brisanz des täuferischen Konzepts der Freiwilligkeitskirche und seiner impliziten und expliziten politischen Konsequenzen wurde von zeitgenössischen Gegnern oft deutlicher wahrgenommen als von den Täufern selbst. Luther und die lutherische Polemik der folgenden Jahrhunderte sahen in den Täufern gefährliche Aufrührer und »Schwärmer«, die die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu zersetzen drohten, wobei der (nicht von der Hand zu weisende) Einfluss Thomas Müntzers auf einen Teil der frühen Täuferbewegungen ein wichtiges Argument war. Diese Perspektive auf das Täufertum wirkte bis in die moderne Forschung nach. In einem berühmten Vortrag *Luther und die Schwärmer* von 1922 interpretierte Karl Holl Luthers Kampf gegen die Schwärmer als Vorwegnahme aktueller Frontstellungen. Von Müntzer und den Täufern führe eine Linie zu den englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts und von diesen zur liberalen und demokratischen politischen Kultur in England und Amerika. Die historischen Täuferbewe-

gungen figurierten bei Holl als Typus der subversiven Kräfte, gegen die das im wilhelminischen Kaiserreich verkörperte lutherisch-deutsche Wesen im Weltkrieg gerungen habe. Holl griff vor allem Ernst Troeltsch an, indem er zusammenfasste, Luthers »Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont«, stehe »dem letzten Sinn des Christentums näher« als die von der täuferischen Tradition beeinflusste »englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung«, in der »die ›Freiheit‹ das ein und alles ist«.³

Troeltsch hatte unter anderem in seinem 1912 erschienenen Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* die Täufer aus ihrer Rolle als »Stiefkinder der Reformation« herausgeholt, indem er sie anhand ihrer ekklesialen Sozialgestalt, der Freiwilligkeitskirche, typologisch in eine gemeinsame Kategorie mit den englischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts einordnete.⁴ In letzteren, vor allem in den Baptisten, sah er im Anschluß an den Staatsrechtler Georg Jellinek die Urheber des modernen Konzepts der Menschenrechte. In seiner Abhandlung *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1895 hatte Jellinek die Vorgeschichte der Menschenrechtsdeklarationen der amerikanischen und der französischen Revolution auf die Forderung der englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts nach Gewissens- und Religionsfreiheit zurückgeführt.⁵ Für Troeltsch ergab sich eine typologische Linie des »Sektentypus auf dem Boden des Protestantismus« vom kontinentaleuropäischen Täuferium des 16. Jahrhunderts zum angelsächsischen Nonkonformismus des 17. Jahrhunderts. Diesem Typ des Protestantismus sei ein maßgeblicher Beitrag zur Genese der modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschaften zuzuschreiben.⁶

In eine ähnliche Richtung wies Johannes Kühn in seiner ideengeschichtlichen Untersuchung *Toleranz und Offenbarung* von 1923, deren Bedeutung unter anderem darin bestand, dass Kühn im Unterschied zu Troeltsch seine Argumentation mit gründlichen Quellenstudien belegen konnte.⁷ In der nordamerikanischen Forschung der folgenden Jahrzehnte waren es dann vor allem die freikirchlich geprägten Kirchenhistoriker Roland Bainton,⁸ Franklin Littell⁹ und George H. Williams,¹⁰ die die Täufer des Reformationsjahrhunderts als Vorläufer des angelsächsischen Freikirchentums in den Blick nahmen und ihnen die Vorwegnahme von Freiheitskonzepten zuschrieben, die sich zweieinhalb Jahrhunderte später in der amerikanischen Demokratie entfalten sollten. Die zweite Hälfte der zugrundeliegenden Theorie ist unschwer zu ergänzen – nämlich dass in der lutherischen Reformation und im staatskirchlichen Protestantismus politisch-theologische Weichenstellungen vorweggenommen seien, die zur deutschen Katastrophe des 20. Jahrhunderts führen sollten.

Dass die angelsächsischen Freikirchen vom 17. bis zum 19. Jahrhunderts in ei-

nem besonderen Maße zur Entstehung und Verwirklichung freiheitlicher und demokratischer Politikkonzepte in Großbritannien und Nordamerika beigetragen haben, liegt auf der Hand. Es stellte sich jedoch die Frage, inwiefern es plausibel ist, die kontinentaleuropäischen Täufer des 16. Jahrhunderts als Vorläufer des angelsächsischen Freikirchentums zu interpretieren, wie Troeltsch und die ihm folgenden Forscher dies in der einen oder anderen Weise getan hatten. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts dominierte in der Forschung eine Engführung des Begriffs »Täufertum« auf bestimmte deutsche und niederländische Täufergruppen des 16. Jahrhunderts und deren direkte konfessionelle Nachkommen, die auf diese Weise in eine grundlegende Distanz von den italienischen und polnischen täuferisch-antitrinitarischen Bewegungen und von den englischen baptistischen Bewegungen gerückt wurden. Diese Engführung ging von nordamerikanischen mennonitischen Forschern aus, die mit ihrer historischen Arbeit die Frage nach der konfessionellen Identität ihrer Glaubensgemeinschaft in der Gegenwart verbanden. Angesichts der Polarisierung des nordamerikanischen konfessionellen Spektrums in Liberale und Fundamentalisten, verbunden mit einer politischen Polarisierung in ein linkes und ein rechtes Lager, verfolgte der einflussreiche mennonitische Theologe Harold S. Bender die Absicht, seiner Denomination einen betont unpolitischen Mittelweg zwischen der Skylla des Liberalismus und der Charybdis des Fundamentalismus zu weisen. In seinem Essay *The Anabaptist Vision* von 1943 und in seiner 1950 publizierte Monographie über Konrad Grebel und die Anfänge des Täufertums in der Zürcher Reformation entwarf Bender das Idealbild eines auf den Fundamenten der Zürcher reformierten Theologie stehenden, aber stark praktisch-ethisch ausgerichteten, freikirchlichen, streng pazifistischen und völlig apolitischen Täufertums. Benders wichtigstes historisches Beweisstück, dem er den Rang einer normativen Bekenntnisschrift zuschrieb, waren die sogenannten Schleithimer Artikel von 1527.¹¹

Benders Konzept eines »normativen« oder »evangelischen« Täufertums bedeutete, dass Personen und Gruppierungen, die zwar die Taufe der Gläubigen praktizierten, aber theologisch von der angeblichen evangelischen Orthodoxie der Benderschen Idealtäufer abwichen oder nicht deren Pazifismus teilten, marginalisiert wurden oder ganz aus dem Begriff des Täufertums herausfielen, so unter anderem Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Ludwig Hätzer, Melchior Hoffman, die Münsteraner Täufer und David Joris; erst recht fielen die italienischen und polnischen antitrinitarischen Täufer und die nicht-pazifistischen englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts aus Benders Definition heraus. Was übrigblieb, war ein idealisiertes Bild der »Schweizer Brüder« und anderer pazifistischer Täufergruppen des oberdeutschen Sprachraums und der gewaltlosen

niederdeutsch-niederländischen Täufergemeinden, die sich nach der Katastrophe von Münster unter der Führung von Menno Simons und Dirk Philipps gesammelt hatten. Nicht zufällig koinzidierte Benders Spektrum der »wahren« Täufer mit jenen täuferischen Denominationen, die im 20. Jahrhundert in Nordamerika vertreten waren, d.h. den Schweizer Brüdern, Mennoniten, Amischen und Hutterern.

Durch die Zeitschrift *The Mennonite Quarterly Review*, die unter Benders Herausgeberschaft zum wichtigsten Publikationsorgan der Täuferforschung wurde, und durch eine enge Zusammenarbeit mit dem deutschen Verein für Reformationsgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg erlangte Benders Einführung großen Einfluß im Wissenschaftsbetrieb. Hans Hillerbrands Studie *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferiums* von 1962,¹² Clarence Baumanns Monographie *Gewaltlosigkeit im Täuferium* von 1968¹³ und die frühen historischen Arbeiten John Howard Yoders¹⁴ griffen Benders apolitisch-pazifistische Interpretation des Täuferiums auf, präzisierten und bestätigten sie – was nicht weiter erstaunlich ist, denn ihre Untersuchungen beschränkten sich von vornherein auf Personen und Gruppen, die Benders Kriterien des »wahren« Täuferiums erfüllten.

Benders idealtypische Sicht, wonach ein apolitischer Pazifismus zu den Wesensmerkmalen des Täuferiums gehörte, wurde seit 1970 durch eine Reihe von Forschungsbeiträgen grundlegend revidiert. Besonders hervorzuheben ist James M. Stayers Buch *Anabaptists and the Sword* von 1972, in dem Stayer den Nachweis erbrachte, dass die Gewaltlosigkeit im Sinne der *Schleitheimer Artikel* nur eine von mehreren innerhalb des Täuferiums diskutierten Haltungen zur Obrigkeitsfrage war. Die Ursprünge des Täuferiums seien im Kontext der Infragestellung der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse im Bauernkrieg von 1525 zu interpretieren. Erst in einer postrevolutionären Phase habe sich im Täuferium als Reaktion auf die Niederlage der Bauern, auf das Scheitern volkskirchlich-täuferischer Reformationsversuche, auf das Ausbleiben einer endzeitlichen Umwälzung aller Machtverhältnisse und auf die einsetzende Verfolgung der Täufer beim überwiegenden Teil der Täufer die Gewaltlosigkeit durchgesetzt, im oberdeutschen Täuferium im Laufe der späten 1520er, im niederländisch-niederdeutschen Täuferium erst als Reaktion auf die Katastrophe von Münster 1535.¹⁵

Zum andern ist die 1972 abgeschlossene Habilitationsschrift von Gottfried Seebaß über den Täuferführer Hans Hut zu nennen. Seebaß wies ausführlich nach, dass die Lehre Huts, der 1526-27 eine täuferische Bewegung von Mitteldeutschland bis Niederösterreich in Gang brachte, in wesentlichen Punkten von Thomas Müntzer abhängig sei. Hut erwartete, dass zu Pfingsten 1528 mit

einem Einfall der Türken nach Mitteleuropa das Weltende einsetzen würde. Bis dahin gelte es, die Auserwählten durch die Taufe zu versiegeln (vgl. Off. 7,3). Bis zum Eintreten der Endereignisse sollten die Getauften abwarten und die herrschenden politischen Verhältnisse nicht in Frage stellen. Die *Schleitheimer Artikel* lehnte Hut ausdrücklich ab. Hut starb bereits im Dezember 1527 im Gefängnis. Erst nach dem Ausbleiben der für Pfingsten 1528 angekündigten Ereignisse nahm ein Teil seiner Anhänger pazifistische Grundsätze an.¹⁶ Neben dem Nachweis, dass ein beträchtlicher Teil des frühen Täuferturns ursprünglich nicht pazifistisch war, war damit auch Benders monogenetische Ableitung der täuferischen Lehre aus der Zürcher Reformationstheologie erschüttert. Es folgten eine Untersuchung Werner Packulls zur Rezeption mystischer Traditionen im oberdeutschen Täuferturn¹⁷ und eine Monographie von Klaus Deppermann über Melchior Hoffman.¹⁸ Ihre Revision des Täuferbildes, wie es in der Bender-Schule ausgebildet worden war, fassten Stayer, Packull und Deppermann 1975 in der berühmten Abhandlung *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins* zusammen.¹⁹

Damit wurde der Begriff des Täuferturns wieder umfassender und komplexer. Hubmaier, Denck, Hätzer, die Münsteraner Täufer, David Joris und andere wurden als Gegenstände der Täuferforschung rehabilitiert. In einem entscheidenden Punkt konnte jedoch auch die revisionistische Täuferforschung die Bendersche Engführung nicht überwinden, nämlich in der nationalen Beschränkung auf den deutschen und niederländischen Bereich. Während George H. Williams den italienischen und polnischen Täuferbewegungen in seinem erstmals 1962 erschienenen Standardwerk *The Radical Reformation* große Aufmerksamkeit gewidmet hatte²⁰ und der Italiener Ugo Gastaldi im zweiten Band seiner monumentalen Darstellung der Geschichte des Täuferturns von 1982 darüber hinaus auch die Entstehung der ersten englischen Baptistengemeinden kurz nach 1600 einbezogen hatte,²¹ hält das 2007 von John D. Roth und James M. Stayer herausgegebene Handbuch zur Geschichte des Täuferturns an einem nicht plausibel begründbaren »germanozentrischen« Begriff des Täuferturns fest.²² Ohne die Ausweitung des Blicks auf Polen und England lässt sich die Bedeutung des Täuferturns für die Genese der Moderne aber gar nicht sinnvoll diskutieren. Wie der folgende Überblick über ausgewählte Ansätze politischer Ethik in den täuferischen Bewegungen der frühen Neuzeit zeigt, waren es gerade die Polnischen Brüder und die frühen englischen Baptisten, durch die im 17. Jahrhundert Impulse aus dem politischen Denken der deutschen und niederländischen Täufer weiterentwickelt wurden und Eingang in politische Diskurse in den Niederlanden, England und Nordamerika fanden.

Das Schwert und die Vollkommenheit Christi: Das schweizerische und oberdeutsche Täufertum

Der Prozess der Lehrbildung unter den Täufern in der Schweiz, Süddeutschland, Österreich und Mähren war ein komplizierter Prozess, der sich über einen Zeitraum von etwa zehn Jahren hinzog und in dem ein Spektrum von recht unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Obrigkeit vertreten wurde. Einen wichtigen Punkt bezeichnet das Jahr 1525, als es im Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz in Zürich zur ersten bezeugten Taufhandlung kam und Balthasar Hubmaier in Waldshut mit Unterstützung des Stadtrats den Versuch einer täuferischen Lokalreformation unternahm. Bis etwa 1530 breiteten sich Taufbewegungen dynamisch über einen großen geographischen Raum aus. Neben den von Zürich und Waldshut ausgehenden Impulsen waren auch andere theologische Prägungen wirksam, so die von Müntzer beeinflusste Leidenstheologie und Apokalyptik Hans Huts und die von Hans Denck vertretene spiritualistische Tendenz. Der Expansion der täuferischen Bewegungen setzte die obrigkeitliche Verfolgung bald Grenzen, in vielen Regionen kam es bald schon wieder zu einer rückläufigen Entwicklung oder zur weitgehenden Auflösung der täuferischen Gruppen. Als vorläufigen Endpunkt dieser frühen Phase könnte man die Jahre um 1535 benennen, in der die Konsolidierung von Restgruppen des Täuferturns in mehreren, mehr oder minder strukturierten Sammlungsbewegungen, Denominationen oder Netzwerken einsetzte.

Ein kontrovers diskutiertes Forschungsproblem stellt die Frage dar, ob die Zürcher Taufhandlung vom Januar 1525 als Versuch der Gründung einer freikirchlichen Minderheitsgemeinde zu interpretieren sei oder als der Versuch, durch eine demonstrative Protesthandlung eine Reform der Taufpraxis in der Zürcher Kirche in Gang zu bringen. Unterschiedlich wird auch die Frage beantwortet, inwiefern im Zürcher Proto-Täuferkreis, der schon wenige Tage nach der Taufhandlung von den Behörden zerschlagen wurde, bereits die separatistische Ekklesiologie und pazifistische Ethik der *Schleitheimer Artikel* vom Februar 1527 angelegt waren.²³ Die Artikel gehen auf eine Zusammenkunft von Vertretern verfolgter täuferischer Gemeinden in Schleithelm bei Schaffhausen zurück und formulierten einen Konsens in Fragen der Lehre, der Gemeindestruktur und der Ethik. Der sechste Artikel erklärt: »Das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi.« Die Legitimität der Gewaltausübung durch die Obrigkeit wird zwar bekräftigt, da sie eine durch den Sündenfall notwendige Ordnung Gottes sei, ihre Kompetenz erstreckte sich aber nicht auf Glaubensdinge. Dem Christen seien die Ausübung obrigkeitlicher Ämter, der Waffendienst und die Eidesleistung streng verboten. Der Christ sei an die Gebote Christi in der Bergpredigt gebunden, die Obrigkeit dagegen könne gar

nicht christlich sein.²⁴ Das offensichtliche Paradox dieser Aussagen besteht darin, dass die obrigkeitliche Ausübung von Todesstrafe und Landesverteidigung einerseits göttlicher Auftrag ist, andererseits aber vom Heil ausschließt.

Es ist schwer einzuschätzen, inwiefern die 1527 im Druck erschienenen *Schleitheimer Artikel* unter den Täufern tatsächlich als normativer Text verbreitet waren.²⁵ Seit 1527 war jedenfalls die Frage des »Schwertes«, d. h. das Verständnis der Obrigkeit und der Geltungsanspruch der Bergpredigt, ein zentraler Gegenstand innertäuferischer Diskussionen. Die lebenspraktische Plausibilität der *Schleitheimer Artikel* für viele Täufer lag darin, dass sie die prekäre Erfahrung der Verfolgung und sozialen Ausgrenzung positiv zu deuten halfen. Nicht nur durch die strenge Auslegung des Gewaltverbots der Bergpredigt, sondern insbesondere auch durch die Eidesverweigerung schlossen sich die an Schleithem orientierten Täufer weitgehend von sozialer und politischer Partizipation in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften sowie von der Möglichkeit, vor Gerichten Recht zu suchen, aus. Die Nachfolge im wörtlichen Gehorsam gegenüber den Worten Christi vermittelte einerseits Heilsgewissheit und war andererseits gleichbedeutend mit dem freiwilligen Weg in die soziale Marginalisierung. Besonders in der Schweiz lässt sich eine Ruralisierung des ursprünglich überwiegend städtisch-bürgerlichen Täufertums beobachten. Zuweilen durchaus wohlhabend, aber an den Rand der Gesellschaft gedrängt, fanden die Täufer in geographischen Randlagen die für ihr Verständnis der Nachfolge nötigen Freiräume.

Einen der Sache nach den *Schleitheimer Artikeln* entgegengesetzten Standpunkt nahm Balthasar Hubmaier ein, der nach der gewaltsamen Unterdrückung der Waldshuter Täuferreformation durch die Habsburger nach Nikolsburg in Mähren gegangen war und dort 1526/27 eine täuferische Lokalreformation durchgeführt hatte. Er verteidigte obrigkeitliche Ämter, Gerichtsbarkeit, Waffendienst und rechtlich notwendige Eide als dem Christen erlaubt. Die fromme Nikolsburger Obrigkeit, die Herren von Liechtenstein, lobte er für die aktive Unterstützung der kirchlichen Reformen in den Pfarrkirchen der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg. In die Kompetenz der Obrigkeit fiel nach Hubmaiers Auffassung auch die Abstellung des Götzendienstes, also des altgläubigen Kultus. Der täuferische Grundsatz, die Obrigkeit dürfe in Glaubensdingen keinen Zwang ausüben, wurde in Nikolsburg nicht im Sinne einer gleichzeitigen Duldung mehrerer christlicher Gruppen unter einer Obrigkeit verstanden. Ein Teil der Bevölkerung blieb zwar ungetauft, separate Winkelgottesdienste abweichender Gruppierungen wurden jedoch nicht geduldet. Im Sommer 1527 erzwang Ferdinand I. die Auslieferung Hubmaiers nach Wien, wo dieser im März 1528 auf dem Scheiterhaufen starb. Die Nikolsburger Täuferkirche bestand noch bis 1535 weiter.

Zwischen der radikal separatistischen Schleitheimer Position auf der einen Seite und Hubmaiers optimistischem Verständnis der Obrigkeit auf der anderen Seite wurden im oberdeutschen Täufertum auch Mittelwege gesucht, so von dem in Augsburg ansässigen Wasserbauingenieur Pilgram Marpeck, der ein Netzwerk klandestiner Täufergemeinden im oberdeutschen Raum koordinierte. Marpecks Gemeinden, die »Bundesgenossen«, versuchten, sich durch ein Minimum an politischer Partizipation innerhalb der städtischen Gesellschaft zu behaupten. Die meisten dieser meist sehr kleinen Gemeinden lösten sich aber schon bald nach Marpecks Tod (1556) auf. Marpeck und seine Gemeinden waren der Auffassung, dass die wahren Christen zur Gewaltlosigkeit verpflichtet seien. Die Obrigkeit habe kein Recht, in Glaubensdingen Gewalt anzuwenden. Damit verbanden sie eine legitimistische Auslegung von Römer 13, wonach aktiver Widerstand gegen den Kaiser unzulässig sei. Den Widerstand der evangelischen Reichsstände gegen Karl V. lehnten sie ausdrücklich ab.

Es wird deutlich, dass das oberdeutsche Täufertum, seiner theologischen Heterogenität entsprechend, ein plurales Spektrum politischer Haltungen umfasste. Im Mittelpunkt der Diskussionen stand dabei die Frage nach der Bedeutung des Gewalt- und Eidesverbots der Bergpredigt. Abgesehen von Hubmaier und den Nikolsburger Täufern nahm die überwiegende Mehrheit der oberdeutschen Täufer nach und nach pazifistische Haltungen ein, die die Möglichkeiten aktiver Partizipation an politischem Handeln stark einschränkten oder weitgehend ausschlossen. Zwei weitere von den oberdeutschen Täufern diskutierte Themen von politischer Bedeutung waren die Forderung nach Religionsfreiheit und die Frage des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, insbesondere ob die theokratischen Ordnungen des Alten Bundes nach dem Kommen Christi noch Maßstab und Legitimation obrigkeitlichen Handelns sein können.

Das Hauptargument für die Forderung der oberdeutschen Täufer nach Religionsfreiheit war die Formel »Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben kann, daher darf man niemanden zum Glauben zwingen.« Hubmaier und der Nikolsburger Täuferkirche traten lediglich für die Straffreiheit von Andersgläubigen ein, sahen aber in der Abstellung des Götzendienstes – also des altgläubigen Kultus – eine obrigkeitliche Aufgabe. Die übrigen oberdeutschen Täufer gelangten dagegen rasch zu konsequenteren Auffassungen, wonach sich die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit überhaupt nicht auf Angelegenheiten des Glaubens und der gottesdienstlichen Praxis erstrecke. In täuferischen Texten aus der Schweiz, Süddeutschland und Mähren wird die Forderung nach einer vollständigen Trennung von Obrigkeit und Kirche deutlich ausgesprochen.²⁶

Die Frage nach der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Fragen des Glaubens und Gottesdienstes wurde von den Täufern ausführlich im Zusammen-

hang mit der hermeneutischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament diskutiert. Zwingli hatte das obrigkeitliche Kirchenregiment, die Kindertaufe, den Waffendienst und die Verfolgung der Täufer aus dem Alten Testament legitimiert. Dagegen argumentierten die pazifistischen Täufer, dass die theokratischen Ordnungen und der Kultus des Alten Testaments in ihrer wörtlichen Bedeutung aufgehoben und nur noch typologisch auf die Person Christi und die geistliche Politeia der Kirche zu beziehen seien. Daher könne das Alte Testament seit dem Kommen Christi nicht mehr Maßstab und Rechtsquelle für obrigkeitliches Handeln sein. Zugleich waren sie der Auffassung, dass die Obrigkeit unmöglich die Gebote Christi im Neuen Testament befolgen könne, weil sie außerhalb der »Vollkommenheit Christi« stehe. Wenn sich die Obrigkeit einerseits nicht am Alten Testament orientieren darf, andererseits aber auch nicht das Neue Testament befolgen kann, fällt die biblische Offenbarung – soweit sie über das Naturgesetz hinausgeht – als Grundlage und Maßstab staatlichen Handelns eigentlich komplett weg. Wenn Staat und Kirche getrennt sein müssen und die Offenbarung nicht Norm obrigkeitlichen Handelns sein kann, dann ist die naheliegende Konsequenz ein konsequent weltliches, religiös neutrales Verständnis des Staates, dessen Handeln sich an Vernunft, Erfahrung und Übereinkunft orientieren müsse. Diese Konsequenz konnte von den oberdeutschen pazifistischen Täufern des 16. Jahrhunderts jedoch nicht gezogen werden, da für sie die Ausübung des »Schwerts« unausweichlich mit Sünde verbunden war, also auf keinen Fall religiös neutral sein konnte.²⁷

Kirche als Gegengesellschaft: Die Hutterischen Brüder

Das erfolgreichste Modell täuferischer Lebensweise im oberdeutschen Raum war der radikale Separatismus der Hutterischen Brüder in Mähren, einer aus der Hutschen Bewegung hervorgegangenen pazifistischen Glaubensgemeinschaft. Die Hutterer lebten unter dem Schutz adliger Grundherren in Handwerkerkommunen und bildeten eine völlig in sich geschlossene Gegengesellschaft mit urbaner Wirtschaftsstruktur. Sie betrachteten sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete wahre Kirche Gottes. Mähren sei der endzeitliche Zufluchtsort der Braut Christi in der Wüste, von dem in Offenbarung 12 die Rede sei. Ihre Attraktivität verdankte die hutterische Gemeinschaft, die dank eines ständigen Zuzugs von Täufern aus den Nachbarländern einen Mitgliederstand von etwa 20.000 Personen um 1600 erreichte, der Tatsache, dass sie religiöse Konzepte und Praktiken der frühen Schweizer Täufer und des von Hans Hut geprägten Täufertums zu einem integrativen und praktikablen System vereinigt hatten.²⁸ Über die Forderungen der *Schleitheimer Artikel* hinaus

vertraten die Hutterer die Auffassung, dass ein Christ keine Kriegssteuern zahlen dürfe, und verweigerten grundsätzlich den Gehorsam gegenüber weltlichen Herrschaftsansprüchen kirchlicher Institutionen.

Die Verweigerung der Kriegsteuer war selbstverständlich nur deshalb praktikabel, weil die Hutterer ihren Grundherren zum Ausgleich andere Leistungen erbrachten. Die Grundherren nahmen die Hutterer nicht als Untertanen, sondern als Gäste mit einem vertraglich geregelten Sonderstatus auf ihren Gütern auf. Die Namen der einzelnen Bewohner der hutterischen Ansiedlungen erfuhr der Grundherr nicht, vereinbart wurden nur die ungefähre Anzahl der Bewohner, die für den Grundherrn zu erbringenden Leistungen und eine in der Regel langfristige Laufzeit des Vertrags. Der Grundherr verzichtete auch auf die Ausübung der Gerichtsbarkeit über seine hutterischen Gäste. Stattdessen verpflichtete sich die Gemeinde, straffällig gewordene Mitglieder durch interne unblutige Strafen nach Matthäus 18 zu disziplinieren. Mit dem Eintritt in die hutterische Gemeinschaft war ein Täufer de facto nur noch den von der Gemeinde gewählten Predigern und Vorstehern unterstellt und kam mit weltlichen Obrigkeiten nicht mehr direkt in Berührung. Hier ist eine rigorose Konsequenz aus der Aussage gezogen, die Obrigkeit sei eine Sündenordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi: ergo geht sie die Christen nichts mehr an. Mit ihrer bemerkenswerten Wirtschaftskraft erkaufen sich die Hutterer eine weitgehend autonome zivile Selbstverwaltung auf den Gütern des mährischen Adels.

Der Übergang der Hutschen Taufbewegung zum Prinzip der Wehrlosigkeit, wie er bei den Hutterern vollzogen war, stellt sich durch neuere Untersuchungen komplexer dar als bisher angenommen. Die Hutterer führten sich in ihrer Gemeindechronik auf eine Gruppe von Anhängern Hans Huts zurück, die im Winter 1527/28 die Zahlung einer Sondersteuer zur Landesverteidigung gegen die Türken verweigerten und deren Gemeinde seit 1533 von Jakob Hutter (dem Namensgeber der Hutterischen Brüder) geleitet wurde. Daher wurde bisher angenommen, dass bereits 1527/28 Teile der Hut-Bewegung zu einem strengen Pazifismus übergegangen seien. Ein vor kurzem untersuchter proto-hutterischer Traktat über Römer 13 vom Januar 1531 beweist aber, dass die Verweigerung der Kriegsteuer ursprünglich gar nichts mit pazifistischen Grundsätzen zu tun hatte. Der Verfasser, ein ehemaliger Bergwerksunternehmer und Verwaltungsbeamter aus Südböhmen, ruft zur Verweigerung der Türkensteuer auf, da Ferdinand I. von Gott verworfen und dem Strafgericht durch die Türken preisgegeben sei. Einem solchen Herrscher schulde der Christ lediglich diejenigen Abgabenarten, die zur Finanzierung ziviler Aufgaben verwendet werden, nicht aber Kriegssteuern, denn der Apostel unterscheide ausdrücklich: »So gebt nun

jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt« (Röm 13,7). Herrschaft beruhe auf einem göttlichen Charisma, das Gott den Herrschern als seinen Werkzeugen verleihe, ihnen aber auch wieder entziehen könne. Es sei Pflicht der Untertanen, zu beurteilen, ob eine Obrigkeit der Aufgabe nachkomme, die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen. Das Haus Habsburg habe seine göttliche Erwählung durch offenes Fehlverhalten zunichte gemacht: Karl V. habe es beim Sacco di Roma 1527 unterlassen, den Papst hinrichten zu lassen, obwohl dies die große Aufgabe gewesen sei, zu der ihn Gott berufen hatte. Ferdinand I. habe seine Legitimität verwirkt, indem er unschuldige und fromme Christen hinrichten lasse. Daher sei es nun allen Christen geboten, durch die Verweigerung der Kriegssteuer Gottes Strafgericht über die Habsburger zu begünstigen. Anscheinend wurde die Kriegssteuerverweigerung von der Gruppe also zunächst apokalyptisch-antihabsburgisch begründet und erst sekundär mit dem Grundsatz des Pazifismus in Verbindung gebracht.²⁹

Ebenso wie bei der Kriegssteuerverweigerung handelte es sich bei dem hutterischen Grundsatz, katholische Kleriker und Institutionen grundsätzlich als exkommuniziert oder nicht existent zu behandeln, sie nicht zu grüßen, ihnen keine Abgaben zu leisten und keinerlei Geschäfte mit ihnen abzuschließen, um eine unbotmäßige, demonstrativ rechtswidrige Praxis. Die Hutterer waren der Auffassung, kirchliche Institutionen könnten keine legitime Obrigkeit sein. Hier liegt offenbar ein Zusammenhang mit dem von den Bauernhaufen von 1525 geübten »Bann« gegen geistliche Obrigkeiten vor. Die Missachtung der Rechte kirchlicher Obrigkeiten durch die Hutterer wurde vom evangelischen mährischen Herrenadel gedeckt, zumal da im mährischen Ständestaat jede Schwächung des geistlichen Standes die Machtstellung des Herrenstandes stärkte.

Die hutterischen Täufer entwickelten ein geradezu symbiotisches Verhältnis zum Herrenstand, den sie als legitime Obrigkeit nicht in Frage stellten. Gleichzeitig praktizierten sie aber symbolische und ritualisierte Formen von Unbotmäßigkeit gegenüber solchen Obrigkeiten, deren Legitimität im Sinne von Römer 13 sie bestritten, nämlich kirchlichen Institutionen sowie solchen weltlichen Herrschern, die gewaltsame Glaubensverfolgung ausübten. In einem offiziellen Schreiben Jakob Hutters an die mährischen Landstände von 1535 heißt es unverblümt, König Ferdinand sei ein »gottloser Tyrann und Feind der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« und der »Fürst der Finsternis«.³⁰ Erst unter Ferdinands Nachfolgern milderten die Hutterer ihre Sicht der habsburgischen Landesherren. Bei der hutterischen Variante des oberdeutschen täuferischen Pazifismus handelt es sich mithin nicht so sehr um einen apolitischen

Rückzug aus der Welt als vielmehr um das Projekt einer sich selbst verwal-
tenden Gegengesellschaft, soweit diese ohne Gewaltanwendung gegenüber den
bestehenden Machtverhältnissen verwirklicht werden kann.

Neues Jerusalem und Braut Christi: Das niederdeutsch-niederländische Täuferium

Im Gegensatz zum polygenetischen oberdeutschen Täuferium wurde die Aus-
breitung täuferischer Bewegungen in Norddeutschland, den Niederlanden und
in Teilen Mitteldeutschlands seit 1530 ganz wesentlich vom Wirken und von
der Lehre eines einzigen Mannes geprägt, des Laienpredigers Melchior Hoff-
man. Die Obrigkeitsauffassung dieses Predigers war doppelbödig. Zum einen
übernahm er grundlegende Aussagen über Wesen und Amt der Obrigkeit von
Luther, mit der Modifikation, dass er die obrigkeitliche Verfolgung von An-
dersgläubigen ablehnte. Andererseits erwartete Hoffman für die nahe Zukunft
ein apokalyptisches Szenario, in dessen Verlauf dem Kaiser das Regiment ge-
nommen und zwei frommen evangelischen Fürsten oder den evangelischen
Reichsstädten unter der Führung Straßburgs gegeben würde. Die Aufrichtung
des Neuen Jerusalem erwartete Hoffman konkret in Straßburg, was ihn dazu
bewog, auch dann nicht aus der Stadt zu fliehen, als die Obrigkeit mit der Ver-
haftung notorischer Dissidenten begann. Seit 1533 saß Hoffman in Straßburg
in lebenslanger Haft. Die von ihm und seinen Sendboten Getauften bildeten in
Erwartung der endzeitlichen Ereignisse ein ausgedehntes, mehr oder weniger
heimliches Netzwerk, das von Straßburg aus koordiniert wurde.³¹

Die Kombination von Befürwortung des obrigkeitlichen Kirchenregiments und
apokalyptischer Naherwartung führte Hoffmans Anhänger in die Katastrophe
von Münster. In Münster waren die kirchlichen Reformen und der Versuch der
Stadt, sich von der Oberherrschaft des Bischofs zu befreien, zunächst analog zu
anderen städtischen Reformationen verlaufen, hatten aber auch einen starken
Zuzug von nordwestdeutschen und niederländischen Hoffman-Anhängern
ausgelöst, die hofften, dass Münster eine Rolle im von Hoffman angekündig-
ten Endzeitszenario spielen würde. Im Februar 1534 nahm der neu gewählte
Stadtrat die melchioritische Lehre an. Angesichts der Belagerung durch den
Bischof und seine Verbündeten gelangten die Täufer zu der Überzeugung, dass
das von Hoffman angekündigte apokalyptische Drama seinem Höhepunkt ent-
gegengehe und richteten ein theokratisches Königtum auf. Die Schrecken der
Willkürherrschaft des »Königs« Jan van Leiden und die Not in der belagerten
Stadt prägten sich dauerhaft in der Erinnerung ein.

Nach der Eroberung von Münster im Sommer 1535 löste sich die melchioriti-
sche Bewegung in mehrere Lager auf. Die hessischen Melchioriten gliederten

sich in die hessische Landeskirche ein. Ein erheblicher Teil der niederländischen Melchioriten bildete eine Art Lesergemeinde um den charismatischen Führer David Joris, der die melchioritische Lehre spiritualistisch umbildete und seinen Anhängern äußerliche Konformität mit den herrschenden kirchlichen und politischen Verhältnissen verordnete. Joris gehörte in Basel, wo er jahrelang incognito lebte, zum Freundeskreis des italienischen Exulanten Sebastian Castellio, dessen berühmte Toleranzschrift *De haereticis an sint persequendi* von 1554 maßgeblich von David Joris beeinflusst ist.³²

Ein anderer Teil der melchioritischen Bewegung reorganisierte sich nach der Katastrophe von Münster unter dem Einfluß von Dirk Philipps und Menno Simons in streng disziplinierten täuferischen Minderheitsgemeinden. Die Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen sei die Braut Christi ohne Flecken und Runzeln (Eph. 5,27), in ihr sei das Neue Jerusalem auf eine spirituelle Weise aufgerichtet. Entscheidend für die Stellung dieser Gemeinden zur Mehrheitsgesellschaft und zur Obrigkeit war die Übernahme der oberdeutsch-täuferischen Grundsätze der Wehrlosigkeit und der Eidesverweigerung. Nach außen distanzierten sich Menno und seine Gemeinden damit von den Münsteranern, nach innen war damit ein Instrument zur Ausscheidung militanter Täufer gegeben. Mit dem Übergang zum Pazifismus war jedoch nicht eine Übernahme der pessimistischen Sicht der Obrigkeit im Sinne der *Schleitheimer Artikel* verbunden. Vielmehr hielt Menno zeitlebens an der Möglichkeit einer wahrhaft christlichen Regierung fest, zu deren Aufgabe auch die Verhinderung von Abgötterei und Irrlehre gehören würde. Als Vorbilder für eine christliche Obrigkeit nannte Menno Mose, Josua, Hiskia und Josia, also Repräsentanten der alttestamentlichen Theokratie. Helmut Isaak, der 2006 eine neue Interpretation der Obrigkeitsauffassung Mennos vorlegte, wies etwa darauf hin, dass Menno erst in einer Schrift von 1554 die Einschränkung machte, dass eine wahrhaft christliche Obrigkeit sich der Todesstrafe enthalten müsse.³³

Mennos Vorstellung von einer wahrhaft christlichen Obrigkeit war jedoch eher ein theoretisches Gedankenspiel. Die Gemeinde der Gegenwart lebt als leidensbereite und vorbildlich gehorsame Minderheit unter einer ungläubigen Obrigkeit. Für sie fordert Menno Glaubensfreiheit ein, wobei er das Argument übernimmt, der Glaube sei eine unverfügbare Gabe Gottes. In den Vereinigten Niederlanden wurden die Mennoniten, wie erwähnt, seit den 1570ern geduldet. In einigen Reichsterritorien, in Preußen und im Königreich Polen erhielten die Mennoniten gelegentlich bereits im 16. und vermehrt seit dem 17. Jahrhundert einen privilegierten außerständischen Rechtsstatus in Analogie zu ausländischen Juden, der ihnen jegliche Mission verbot, sie von politischer Partizipation ausschloss und zugleich der privilegierenden Obrigkeit

überdurchschnittliche Einkünfte sicherte. Der ökonomische Erfolgsdruck, der sich daraus ergab, und der hohe Grad interner sozialer Disziplinierung begünstigten eine Tendenz, die Michael Driedger als »conforming nonconformity« bezeichnet hat, das Bestreben, den Makel der religiösen Devianz durch eine überdurchschnittliche Erfüllung gesellschaftlicher Normen und obrigkeitlicher Erwartungen zu kompensieren.³⁴

Einklang von Offenbarung und Vernunft: Die Polnischen Brüder und der Sozinianismus

Im Synodalverband der reformierten Gemeinden des Königreichs – bzw. der multikonfessionellen Adelsrepublik – Polen kam es 1565 nach einer mehrjährigen innerkirchlichen Kontroverse über die Kindertaufe und das Trinitätsdogma zu einem Schisma. Von der theologisch an Zürich und Genf orientierten Mehrheit spaltete sich eine Minderheit ab, die *Ecclesia minor*, die die Gläubigentaufe praktizierte und das Trinitätsdogma als nachbiblische Menschengestaltung ablehnte. In ihren ersten Jahren waren die Polnischen Brüder eine eher heterogene Sammlungsbewegung. Im litauischen Nordosten des polnischen Reichs überwog ein theologisch radikal unitarischer, die Gottheit und Anbetung Christi verneinender, aber politisch-ethisch konservativer Flügel unter dem Einfluss Szymon Budnys. In Kleinpolen, wo Grzegorz Paweł und Marcin Czechowic als führende Theologen der entstehenden antitrinitarischen Kirchenorganisation hervortraten, überwogen gemäßigte christologische Standpunkte, die an einer abgeleiteten Göttlichkeit Jesu Christi festhielten. Der kleinpolnische Flügel der Bewegung entwickelte seine politische Ethik in direkter Auseinandersetzung mit den Hutterischen Brüdern im nahen Mähren. Die Polen übernahmen zunächst den strengen Pazifismus des oberdeutschen Täuferturns, modifizierten ihn aber in der Folgezeit stark.³⁵

Als Zentrum des pazifistischen Flügels der Polnischen Brüder wurde seit 1569 das Städtchen Rakau (Raków) ausgebaut. Die Rakauer lehnten in ihrer Frühzeit nicht nur Waffendienst, Todesstrafe, Eidesleistung und die Mitwirkung an obrigkeitlichen Ämtern und Gerichtsbarkeit ab, sondern stellten auch Feudalbesitz, Leibeigenschaft und die Theorie vom gerechten Krieg in Frage. Die Heftigkeit und die Ausführlichkeit, mit denen diese Themen im Schrifttum der Polnischen Brüder diskutiert wurden, hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Existenz der neuen Kirchenorganisation politisch-rechtlich nur dadurch gesichert war, dass ein überproportional großer Anteil ihrer Mitglieder dem polnischen Adel angehörte und daher die in der polnischen Verfassungstradition verankerte, seit 1573 in der Warschauer Konföderation verbriefte Religionsfreiheit des Adels für sich beanspruchen konnte.

Der Konflikt zwischen dem nicht-pazifistischen Flügel um Budny und den pazifistischen Rakauern erreichte seinen Höhepunkt 1582 mit der Exkommunikation Budnys. In diesen Konflikt griff der italienische Exulant Fausto Sozzini schlichtend ein, der selber nie die Glaubenstaufe empfangen hatte und daher kein Mitglied der Polnischen Brüder war, aber seit den 1580ern zu ihrem einflussreichsten Theologen wurde. Sozzini hielt einerseits das Tötungs- und Eidesverbot der Bergpredigt für bindend. Er wollte daraus aber nicht den Schluss ziehen, dass Obrigkeiten keine wahren Christen sein können und die Eidesleistung in jedem Fall verboten sei.³⁶ Die wesentlichen Argumente aus Sozzinis 1581 publizierter Abhandlung über die Obrigkeit und die Gewaltfrage wurden eine Generation später von Christoph Ostorodt in seinem theologischen Handbuch *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion* von 1604 übernommen. Ostorodts *Unterrichtung* wird hier herangezogen, da dort das sozinianische Obrigkeitsverständnis unter ständiger Bezugnahme auf den hutterischen Standpunkt dargelegt wird.³⁷

Ostorodts Argumentation geht von Römer 13 aus und weist zunächst die hutterische Praxis der Verweigerung von Kriegssteuern zurück. Das Argument, durch die Zahlung von Kriegssteuern würde das Töten von Menschen gebilligt, lässt er nicht gelten, denn mit analogen Argumenten müsste man auch die meisten übrigen Steuern verweigern, da die Könige und Fürsten Steuergelder zum großen Teil »an solche Dinge wenden, mit welchen die christliche Religion wenig oder gar nichts zu schaffen hat.« Die Frage, ob ein Christ Obrigkeit oder König sein könne, bejaht Ostorodt. Die Frage, ob es für einen Christen im obrigkeitlichen Amt Ausnahmen vom Tötungsverbot der Bergpredigt gebe, wird dennoch verneint, »ob wir wohl wissen, wie viele dies vor den Kopf stoßen wird«. Der Einwand, dass eine Obrigkeit doch die Todesstrafe ausüben und Krieg führen müsse, sei unzutreffend. Die Todesstrafe widerspreche der Vernunft und sei daher durch unblutige Strafen mit dem Zweck der Besserung des Verbrechers zu ersetzen. Die Erfahrung zeige, dass die Todesstrafe ungeeignet sei, Menschen von Verbrechen abzuschrecken. Die Überlegenheit unblutiger Strafen lasse sich »ipsa ratione duce« einsichtig machen. Ebenso sei es rational einsichtig, dass Kriege durch Freundschafts- und Bündnispolitik vermieden werden können. Die Erfahrung des Türkenkrieges zeige, dass militärische Mittel wenig oder gar nichts für die Landesverteidigung ausrichten können.³⁸

Ostorodt zieht aus der Trennung von Staat und Kirche einerseits die Konsequenz, dass die Offenbarung nicht Maßstab staatlichen Handelns sein könne. Ebensowenig könne es aber einen Widerspruch zwischen der Vernunft und den Worten Jesu geben – wo dieser Widerspruch behauptet wird, ist die Vernunft fehlgeleitet. Ostorodts Optimismus, dass die Ausübung obrigkeitlicher

Ämter und eine an der Bergpredigt orientierte Nachfolgeethik vereinbar seien, beruht auf dem hermeneutischen Prinzip, dass die Offenbarung zwar über das der Vernunft Erkennbare hinausgehe, aber nicht im Widerspruch zu Vernunft stehe. Ostorodts Argumentation, wonach das Töten von Menschen grundsätzlich der Vernunft widerspreche, wurde in den ethischen und staatstheoretischen Schriften der Polnischen Brüder in den folgenden Jahrzehnten aufgegeben, so bei Samuel Przykowski. Er sah in Sozzinis und Ostorodts Position den Versuch, das staatliche Handeln auf einem argumentativen Umweg doch wieder an religiöse Normen zu binden, was dem Grundsatz der strikten Trennung von Staat und Kirche widerspreche.³⁹

In der Begründung der Religionsfreiheit gingen die Polnischen Brüder deutlich andere Wege als die oberdeutschen und die niederdeutsch-niederländischen Täufer. Auffällig ist, dass die Toleranzliteratur der Polnischen Brüder wesentlich stärker von juristischen und politischen Argumenten Gebrauch machte als die vor allem theologisch argumentierenden Schriften der deutschen und niederländischen Täufer. Dabei konnten sich die Polnischen Brüder vor allem auf die polnische Ständeverfassung und die Warschauer Konföderation von 1573 berufen, die die friedliche Koexistenz mehrerer christlicher Konfessionen und der Juden, der Karäer und der seit dem 15. Jahrhundert in Polen ansässigen muslimischen Tataren innerhalb eines Staatswesens regelten. Die Verteidigung der Glaubensfreiheit war für die Sozinianer daher verknüpft mit der Verteidigung der ständestaatlichen Verfassung und der darin enthaltenen republikanischen Elemente und Freiheitsrechte (deren sich allerdings nur die »Bürger«, nämlich die Angehörigen des polnische Adelsstandes, erfreuten). Der Philosophiehistoriker Zbigniew Ogonowski faßte die Argumentation einer apologetisch-staatstheoretischen Schrift Samuel Przykowskis von 1646 folgendermaßen zusammen: »In einem freien Staat (...) bildet die Religionsfreiheit einen unzertrennlichen, integralen Teil der Bürgerfreiheit. Ohne Gewissensfreiheit gibt es keine politische Freiheit! In einem freien Staat verfüge jeder Bürger über das unveräußerliche Recht, einen solchen Weg zum Himmel zu wählen, den er für richtig und angemessen hält.«⁴⁰ Trotz der Appelle der Sozinianer an ihre adligen Standesgenossen setzten mit dem Wiedererstarken des polnischen Katholizismus im 17. Jahrhundert unter Verletzung der ständischen Verfassung gegenreformatorische Maßnahmen zur Zerschlagung der Kirchenorganisation der Polnischen Brüder ein, die 1658 mit der Ausweisung aller Sozinianer aus dem Königreich Polen ihren Abschluss fanden.

Die Frage der Glaubensfreiheit wurde von den Polnischen Brüdern nicht nur staatsrechtlich, sondern auch theologisch reflektiert. Ein zentrales Argument war dabei das – im Gegensatz zum theokratischen Israel des Alten Testa-

ments – rein geistliche Wesen der Kirche, die Irrlehre allein durch das geistliche Schwert der Exkommunikation disziplinieren, sich zur Erreichung ihrer Ziele aber keiner Sanktionen mit zivilen Rechtsfolgen oder gar der weltlichen Schwertgewalt bedienen dürfe. Das im deutschen und niederländischen Täufertum und später bei den englischen Baptisten zentrale Argument, der Glaube sei eine unverfügbare Gabe Gottes, konnten die Polnischen Brüder dagegen nicht übernehmen, da sie den Grundsatz vertraten, die menschliche Vernunft sei fähig, die heilsnotwendigen Grundlehren des Neuen Testaments zu erkennen und ihnen Glauben zu schenken. Die Lehren von der Prädestination und vom »testimonium Spiritus Sancti internum«, die in den täuferischen Argumentationen vom Glauben als unverfügbarer Gottesgabe in irgendeiner Form vorausgesetzt sind, lehnten die Sozinianer explizit ab. Stattdessen nahm in den theologischen Diskussionen der Polnischen Brüder seit Fausto Sozzinis Traktat *De ecclesia* von 1611 die Frage einen zentralen Raum ein, worin das heilsnotwendige dogmatische und ethische Minimum der christlichen Religion bestehe. Diese grundlegenden Artikel seien die eigentliche »doctrina salutaris«, die durchaus in mehreren der empirischen Kirchentümer vorhanden sein könne, auch wenn diese sich in anderen, aber nicht heilnotwendigen Lehren und Praktiken unterscheiden. Die »doctrina salutaris« müsse mit dem Neuen Testament und der Vernunft übereinstimmen. Auf dieser gemeinsamen Grundlage können sich die verschiedenen christlichen Religionsparteien gegenseitig tolerieren.⁴¹

Der sozinianische Argumentationstypus, dessen Traditionsgeschichte auf Erasmus von Rotterdam, Sebastian Castellio und Jacobus Acontius zurückweist,⁴² mündete im 17. Jahrhundert in die Toleranzdiskurse der niederländischen und englischen Frühaufklärung ein. Bereits im Sozinianismus des 17. Jahrhunderts wurde jedoch eine entscheidende Veränderung der Argumentation Sozzinis vorgenommen. Während Sozzini und Ostorodt gelehrt hatten, dass die »doctrina salutaris« nicht durch die natürliche Vernunft, sondern nur durch die Offenbarung erkannt werden könne, gingen die sozinianischen Theologen der folgenden Generationen davon aus, dass der metaphysische und ethische Minimalkonsens zwischen den zu tolerierenden Religionsparteien mit den Mitteln der natürlichen Theologie erkannt werden könne. Eine Religionsfreiheit desjenigen, dessen Überzeugungen im Widerspruch zur Vernunft stehen, ist damit ausgeschlossen. In dieser späteren Form nimmt die sozinianische Begründung der religiösen Toleranz die Argumentation des berühmten *Letter concerning Toleration* des der englischen Staatskirche angehörenden Deisten John Locke von 1685 vorweg.⁴³ Lockes Toleranztraktat lieferte – Ironie der Wirkungsgeschichte – die theoretische Begründung für den Ausschluss der Atheisten,

Katholiken und eben auch Sozinianer von den Regelungen des *Toleration Act* von 1689. Das Kriterium des Minimalkonsenses und die sich daraus ergebende grundsätzliche Begrenztheit religiöser Freiheit unterscheidet das sozinianische und aufklärerische Toleranzkonzept grundlegend von der täuferischen Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit, die von den englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt wurde.

Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft: Die baptistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts

Die wenigen Versuche, im 16. Jahrhundert auf englischem Boden täuferische Gemeinden des kontinentaleuropäischen Typs zu gründen, scheiterten an der Härte und Effektivität, mit der der englische Staat gegen religiöse Devianz vorgeing. Erst im 17. Jahrhundert entstanden aus dem englischen Puritanismus heraus in mehreren Wellen baptistische Bewegungen, die sich in Großbritannien und in Neuengland dauerhaft behaupten konnten. Die früheste baptistische Bewegung entstand aus einer radikalen puritanischen Untergrundgemeinde in Nordengland. Als deren illegales Netzwerk von den Behörden entdeckt wurde, flohen die beiden Pastoren John Smyth und John Robinson 1607 mit ihren Anhängern in die Niederlande. Die Überfahrt wurde durch den Kleinadligen Thomas Helwys und andere wohlhabende Mitglieder finanziell ermöglicht. Im Exil ließ sich ein Teil der Gemeinde mit Robinson als Pastor in Leiden nieder. Diese Gruppe, die sogenannten Pilgerväter, wanderte 1620 geschlossen auf der Mayflower nach Neuengland aus. Der andere Teil der Gemeinde ließ sich nach der Flucht aus England in Amsterdam mit Smyth als Pastor nieder.

Smyth hatte sich, wie andere puritanische Theologen der Zeit, von der englischen Staatskirche separiert, da diese in Kultus und Kirchenorganisation an zahlreichen Traditionen der römischen Kirche und damit an den »Malzeichen des Antichrist« festhielt. In seinem antirömischen Eifer wandte er sich nicht nur gegen die Staatskirche, sondern kritisierte in seinen zahlreichen Schriften mit zunehmender Radikalität und Aggressivität auch die Reformkonzepte der Puritaner und der separatistischen puritanischen Exilgemeinden auf dem Kontinent. Auch bei diesen seien die unbiblischen Menschengesetzungen der kirchlichen Tradition noch nicht restlos beseitigt. Dazu zählte Smyth jede Form von Einfluss der weltlichen Macht auf die Kirche und jeglichen weltlichen Machtanspruch der Kirche, jede Form von religiöser Verfolgung und Glaubenszwang, jede in die ekklesiale Vollmacht der Ortsgemeinde eingreifende kirchliche Hierarchie, jede Form von Amtssukzession und jegliche schriftliche Kodifizierung der Liturgie. In Amsterdam, wo Smyth und Helwys von einem mennonitischen Unternehmer einen großen Gebäudekomplex für ihre Gemeinde gemietet hat-

ten, spitzte sich Smyths Kritik immer mehr auf die Kindertaufe zu: Wenn die Kirche von Rom die Hure Babylon ist, dann ist die Kirche von England die Tochter der Hure. Die puritanischen Separatisten könnten sich noch so brüsten, sie hätten sich von der falschen Kirche separiert – solange sie an der Kindertaufe festhielten, die sie in der falschen Kirche empfangen hatten, hätten sie das Band, das sie an den Antichrist fessele, nicht von sich geworfen. Da auch die Mennoniten in Smyths Sicht von Menschensatzungen, Gesetzlichkeit und Irrlehren befleckt waren, taufte er 1609 kurzerhand sich selbst und seine Gemeinde. Schon wenige Monate nach der Taufhandlung geriet Smyth in Verzweiflung über seine unbedachte Selbsttaufe, bekehrte sich reumütig zur mennonitischen Lehre und suchte mit seinen Anhängern um Aufnahme in der Waterlander-Mennonitengemeinde nach. Die endgültige Aufnahme der Engländer wurde erst 1615 nach mehrjähriger Wartezeit vollzogen, Smyth selbst starb bereits 1612.⁴⁴

Nachdem Smyth und die Amsterdamer Gemeinde sich bereits 1609 mit der Leidener Pilgerväter-Gemeinde überworfen hatten, kam es aufgrund der Annäherung an die Mennoniten auch zum Bruch zwischen Smyth und seinem engen Mitarbeiter Thomas Helwys. Helwys sah in Smyths Unterwerfung unter die mennonitischen Ältesten einen Rückfall in die »antichristliche« Lehre von der Ämtersukzession. Ferner hielt Helwys an der Auffassung fest, dass ein Christ obrigkeitliche Ämter ausüben könne. 1612 kehrte Helwys mit einem Teil der Amsterdamer Gemeinde nach England zurück, um in der Hauptstadt London dem König von England die Wahrheit über das Wesen des Antichrist zu bezeugen. In seinem noch in Amsterdam gedruckten Traktat *The Mystery of Iniquity* argumentierte Helwys: »Die Gottesverehrung der Menschen ist eine Sache, die nur Gott und sie selbst etwas angeht. Der König ist dafür weder verantwortlich, noch darf er sich zum Richter zwischen Gott und Mensch aufschwingen. Mögen sie Häretiker, Muslime, Juden oder was auch immer sein: Es steht der irdischen Macht nicht zu, sie dafür auch nur in der geringsten Weise zu bestrafen.«⁴⁵ Der Antichrist sei überall dort präsent, wo Zwang in Glaubensdingen ausgeübt werde. Das »Geheimnis der Bosheit« (2. Thess. 2,7) sei nichts anderes als die Verquickung von weltlicher Macht und Kirche. Nicht durch Krieg gegen die katholischen Mächte, sondern allein durch die Gewährung vollständiger Religionsfreiheit könne der Antichrist besiegt werden. Wenn der König sich aus allen religiösen Fragen heraushalte, könne das Evangelium frei gepredigt werden und der Antichrist werde ohne Blutvergießen fallen: »Der Herr Jesus wird ihn umbringen mit dem Hauch seines Mundes«, d.h. mit der Kraft des Wortes (2. Thess. 2,8).⁴⁶

Helwys wurde wegen dieser Schrift verhaftet und starb vermutlich 1615 im Gefängnis. Aus seiner Anhängerschaft ging ein Netzwerk von kleinen Gemeinden

hervor, deren theologische Traditionen in der seit den 1640ern stark anwachsenden Bewegung der sogenannten »General Baptists« nachwirkten. Ein noch stärkeres Wachstum verzeichneten die seit den 1640ern entstehenden Gemeinden der so genannten »Particular Baptists«, die streng an der calvinistischen »partikularen« Prädestinationslehre festhielten. Die Baptisten des 17. Jahrhunderts produzierten eine große Zahl von politisch-theologischen Traktaten über die Religionsfreiheit, deren Abhängigkeit von mennonitischen Quellen an vielen Stellen offensichtlich ist, aber noch nicht systematisch untersucht wurde.⁴⁷ Klarer als bei den deutschen und niederländischen Täufern und als bei den Polnischen Brüdern wird dort der Gedanke entwickelt, dass Religionsfreiheit ein angeborenes Freiheitsrecht jedes Menschen sei, das auch die Freiheit zum Unglauben und zur Ausübung und Annahme einer nichtchristlichen Religion einschließe. Besonders auffällig ist angesichts des schroffen theologischen Antikatholizismus der Baptisten ihr politisches Eintreten für die Legalisierung des Katholizismus in England.⁴⁸ In der Zeit der Englischen Revolution und des Commonwealth traten die Baptisten publizistisch und durch politische Initiativen für die Wiederzulassung der Juden in England ein – auch deshalb, weil sie in der Religionsfreiheit die Voraussetzung für die endzeitliche Bekehrung Israels sahen.⁴⁹ Überhaupt lassen baptistische Texte stets erkennen, dass Religionsfreiheit nicht als Wert an sich gefordert wurde, sondern von den frühen Baptisten als Bestandteil eines göttlichen Heilsplans angesehen wurde, der in der Gegenwart in seine letzte apokalyptische Phase eingetreten sei.⁵⁰ In ähnlicher Klarheit wie die staatstheoretischen Argumentationen der Sozini-
aner betonten baptistische Texte das säkulare Wesen des Staates. In einem Glaubensbekenntnis von 1612 heißt es etwa: »Es entspricht nicht der Aufgabe der Obrigkeit, sich in Religions- oder Gewissensfragen einzumischen und Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Lehre zu zwingen. Sie muß den christlichen Glauben dem Gewissen jedes Menschen freistellen und darf nur Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung wie Mord, Ehebruch, Diebstahl etc. bestrafen, denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens.«⁵¹ Die Unvereinbarkeit der baptistischen Forderung nach einem völlig säkularen Staat mit dem Gottesgnadentum der Stuart-Könige, aber auch mit den theokratischen Reformkonzepten der Puritaner, lag auf der Hand. Während sie unter der Monarchie eine schwer verfolgte kleine Untergrundbewegung gewesen waren, wurden die Baptisten nach dem Ausbruch des Englischen Bürgerkriegs 1642 wurden zu einer politisch einflussreichen Massenbewegung. In der Hinrichtung Karls I. im Januar 1649 sahen viele Baptisten das Ende des Vierten Weltalters der Daniel-Apokalypse und damit das Ende der Monarchie als legitimer Herrschaftsform auf Erden. Der militante

Antimonarchismus vieler Baptisten gab nach der Restauration der Monarchie 1660 Anlass zu schweren Verfolgungen, bis 1689 den Baptisten unter strengen Auflagen eine begrenzte staatliche Duldung gewährt wurde.⁵²

Zur ersten praktischen Verwirklichung der baptistischen Staatsauffassung kam es in Neuengland, als der Theologe Roger Williams sich aufgrund der Lektüre baptistischer Traktate über die Religionsfreiheit von der puritanischen Staatskirche der theokratischen Kolonie der Massachusetts Bay Company abwandte und aus Massachusetts vertrieben wurde. Er gründete daraufhin 1636 die religiös neutrale demokratische Miniaturrepublik Providence, den Vorläufer des heutigen Bundesstaats Rhode Island. Dort wurde Williams 1638 auch Mitbegründer der ersten Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden (legte aber nach kurzer Zeit seine Mitgliedschaft wieder nieder).⁵³ Dass Rhode Island auch nach der Restauration der Monarchie im englischen Mutterland als demokratischer Staat mit uneingeschränkter Religionsfreiheit weiterbestehen konnte, verdankt sich dem Verhandlungsgeschick des Baptistenpredigers John Clarke, der 1663 die Anerkennung der Verfassung von Rhode Island durch Karl II. von England erreichen konnte.⁵⁴

Roger Williams fand die wesentlichen Züge seiner theologischen Begründung des säkularen Charakters des Staates und der Religions- und Gewissensfreiheit bereits in baptistischen Traktaten vor, die ihrerseits von der täuferischen Tradition abhängig waren. Grundlegend für Williams' Bibelhermeneutik ist die bereits im oberdeutschen Täufertum begegnende strenge typologische Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament: »Die israelitische Verfassung mit Land, Königen und Volk, mit ihren Ordnungen in Krieg und Frieden, hat wie das Zeremonialgesetz nur noch eine typologische Bedeutung. Sie darf nicht als Modell und Vorbild für irgendein Königreich oder eine Staatsordnung in späteren Zeitaltern herangezogen werden.«⁵⁵ Gegen die Theorie von der Kontinuität des Gnadenbundes, mit der die Puritaner ihr alttestamentlich-theokratisches Staatsideal begründeten, betonte Williams, dass die Inkarnation Christi eine grundlegende heilsgeschichtliche Zäsur sei. Seit dem Kommen Christi seien alle Nationen vor Gott gleichgestellt. Kein Ort oder Land sei besser oder heiliger als irgendein anderes. Daher könne es auch keine christlichen Nationen und keine geheiligten, theokratischen Staatsordnungen geben. Der gesamte politische Bereich sei völlig profan: »Jetzt unter Christus sind alle Staaten ganz und gar weltlich.«⁵⁶ Die uneingeschränkte Religionsfreiheit aller Menschen sei daher ein verbindliches Gebot Gottes: »Gott verlangt nicht die Aufrichtung oder Durchsetzung einer einheitlichen Religion durch die staatliche Obrigkeit. Der Versuch, religiöse Einheit zu erzwingen, führt früher oder später zu Bürgerkrieg, Vergewaltigung des Gewissens und Christenverfolgung,

zu Heuchelei und zum Verderben von Millionen von Seelen ... Es ist es der Wille und Befehl Gottes, dass seit dem Kommen Christi alle Glaubensüberzeugungen und deren Ausübung – und seien es heidnische, jüdische, muslimische oder antichristliche – allen Menschen in allen Nationen und Ländern gestattet werden müssen.«⁵⁷

Williams' politisches Denken wurde, während der amerikanischen Revolution durch die baptistische Publizistik neu in die politische Diskussion eingebracht, wegweisend für die politische Kultur der entstehenden Vereinigten Staaten.⁵⁸ In Großbritannien mündeten die freiheitlichen Traditionen des evangelischen Nonkonformismus im 19. Jahrhundert in den politischen Liberalismus ein und trugen um die Wende zum 20. Jahrhundert auch maßgeblich zur Entstehung der Labour Party bei.⁵⁹

Es ist bereits jetzt abzusehen, dass die in die politische Kultur der Moderne vorausweisenden Traditionen der nonkonformistischen reformatorischen Bewegungen beim Reformationsjubiläum 2017 in der deutschen Öffentlichkeit nur wenig zur Sprache kommen werden. Für die evangelischen Freikirchen kann das Jubiläumsjahr dennoch ein Anlass werden, sich neu auf das – trotz aller Irrwege und Sackgassen des täuferischen politischen Denkens auffindbare – freiheitlich-emanzipatorische Erbe der täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit zu besinnen.

Anmerkungen

- 1 Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, S. 9.
- 2 Ebd. S. 105.
- 3 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 420-467, dort S. 466-467; vgl. James M. Stayer, »Luther und die Schwärmer«: Karl Holl und das abenteuerliche Leben eines Textes, in: Norbert Fischer / Marion Kobelt-Groch (Hgg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden 1997, S. 269-288.
- 4 Vgl. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Mohr, Tübingen 1912, S. 794-964; vgl. Sonia Riddoch, Stepchildren of the Reformation or Heralds of Modernity: Ernst Troeltsch on Sixteenth-Century Anabaptists, Sectarians and Spiritualists, in: Werner O. Packull und Geoffrey Dipple (Hgg.), Radical Reformation Studies. Essays Presented to James M. Stayer, Aldershot 1999, S. 143-156; Duane K. Friesen / Hans-Jürgen Goertz, Art. »Troeltsch, Ernst«, online: <http://www.mennlex.de>.
- 5 Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (4. Aufl. 1927); zur Kritik der Jellinek-These vgl. den Sammelband Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964. Entgegen dieser Kritik wird der Beitrag des reformatorischen Nonkonformismus zur Entstehung des Grundrechts der Gewissensfreiheit

- als »historisch erste[m] Freiheitsrecht im modernen Sinne« aus rechtshistorischer Sicht betont von Wolfgang Bock, »Nicht mit Schwert oder Feuer, sondern mit Geduld und Gebet« – Zur religiösen Vorgeschichte des Grundrechts der Gewissensfreiheit, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht / Annuaire suisse de droit ecclésial 12 (2007), S. 73-91.
- 6 Vgl. Troeltsch, Soziallehren, 734, S. 948.
 - 7 Vgl. Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, zugleich ein Versuch zur neueren Religion- und Geistesgeschichte, Leipzig 1923.
 - 8 Vgl. Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937; ders. The Travail of Religious Liberty: Nine Biographical Studies, Philadelphia 1951; ders., The Anabaptist Contribution to History, in: Guy F. Herschberger (Hg.), The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender, Scottdale 1957, S. 317-326.
 - 9 Vgl. Franklin H. Littell, The Anabaptist View of the Church. A Study in the Origins of Sectarian Protestantism, 2. Aufl., Boston 1958 (dt.: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966).
 - 10 Vgl. George H. Williams, The Radical Reformation, Philadelphia 1962 (3. Aufl. Kirksville 2000).
 - 11 Vgl. Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3-44; ders., Conrad Grebel, c. 1498-1528: The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists, Goshen 1950.
 - 12 Vgl. Hans Joachim Hillerbrand, Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalter, Leiden / Köln 1962.
 - 13 Vgl. Clarence Baumann, Gewaltlosigkeit im Täuferturn. Eine Untersuchung zur politischen Ethik des oberdeutschen Täuferturns der Reformationszeit, Leiden 1968.
 - 14 Vgl. John Howard Yoder, Täuferturn und Reformation in der Schweiz, I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538, Karlsruhe 1962; ders., Täuferturn und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968.
 - 15 Vgl. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence 1976; ders., Noch einmal besichtigt: Anabaptist and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus, in: MGBI 1990/91, S. 24-37
 - 16 Vgl. Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002 [Habil. Erlangen 1972].
 - 17 Vgl. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531, Scottdale, PA, 1977.
 - 18 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.
 - 19 Vgl. James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49, 1975, S. 83-121.
 - 20 Vgl. oben Anm. 10.
 - 21 Vgl. Ugo Gastaldi, Storia dell'Anabattismo, II: Da Münster ai giorni nostri, Torino 1981.
 - 22 Vgl. John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007; an der »germanozentrischen« Perspektive wird ebenfalls festgehalten in der grundlegenden Untersuchung zur obrigkeitlichen Wahrnehmung der frühneuzeitlichen Täufer von Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009.

- 23 Vgl. Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, und die Entgegnung von Arnold Snyder, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520-1530*, in: MQR 80, 2006, S. 501-645; ders., *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523-1525*, in: Roth / Stayer, *Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 45-81.
- 24 Text der Schleithheimer Artikel: Adolf Laube u.a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535)*, Berlin 1992, S. 728-748; Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, S. 26-36.
- 25 Vgl. C. Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithheim Articles on the Anabaptist Movement. An Historical Evaluation*, in: MQR 63, 1989, S. 323-34; James M. Stayer, *Art. »Brüderliche Vereinigung (Schleithheim)«*, online: <http://www.mennlex.de>.
- 26 Vgl. Harold S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: ARG 44, 1953, S. 32-50 (dt.: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz, Hg., *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, S. 111-134); Klaus Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: Hans Rudolf Guggisberg und Bernd Moeller (Hgg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, S. 231-247; Martin Rothkegel, *Glaube als Geschenk: Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 14, 2010, S. 290-312.
- 27 Vgl. Eike Wolgast, *Stellung der Obrigkeit zum Täufern und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen Goertz und James Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, Berlin 2002, S. 89-120.
- 28 Zu den Hutterischen Brüdern vgl. Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore, MS, und London 1995; Andrea Chudaska, Peter Riedemann, *Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003; Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003; den innovativen, »frühkapitalistischen« Charakter der von den Hutterern entwickelten kommunitären Wirtschaftsform arbeitet (gegen sozialromantische Interpretationen des 20. Jahrhunderts) überzeugend heraus Hans-Jürgen Goertz, *Religiöser Nonkonformismus und wirtschaftlicher Erfolg: Die Gütergemeinschaft der Täufer in Mähren – eine neue Deutung*, in: Ders., *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, S. 343-362.
- 29 Vgl. Martin Rothkegel, *Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz, 1530/31*, in: MGBL 69, 2012, S. 7-44.
- 30 Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, Leipzig 1938, S. 161.
- 31 Vgl. Deppermann, Melchior Hoffman, S. 231-235.
- 32 Vgl. Mirjam van Veen, *Contaminated with David Joris's Blasphemies: David Joris's Contribution to Castello's De haereticis an sint persequendi*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 69, 2007, S. 313-326.
- 33 Vgl. Helmut Isaak, *Menno Simons and the New Jerusalem*, Kitchener, ON, 2006.
- 34 Vgl. Michael Driedger, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002; ders., *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: Roth / Stayer, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 507-538; Hans-Jürgen Goertz, *Menno Simons – Von Babylon nach Jerusalem*, in: Ders., *Menno Simons und die frühen Täufer: Drei Vorlesungen. Mit zwei Predigten zum Gedenken an Menno Simons von Hans-Joachim Jaschke und Christoph Wiebe*, Bolanden 2011, S. 51-64.

- 35 Vgl. Stanislas Kot, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Boston 1957; Williams, *Radical Reformation*, S. 1050-1061, S. 1079-1098, 1135-1162; ders., *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685*, 2 Bde., Missoula 1980.
- 36 Vgl. Williams, *Radical Reformation*, 1162-1175; Lech Szczucki, Fausto Sozzini in Polonia, 1579-1604, in: Ders. (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, S. 113-128.
- 37 Christoph Ostorodt, *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpuncten der christlichen Religion*, Raków: Se-bastian Sternacki, 1604.
- 38 Ebd., S. 181-195, 164-170.
- 39 Vgl. Kot, *Socinianism in Poland*, S. 164-219; Fiorella De Michelis Pintacuda, *Il »De pace et concordia ecclesiae« di Samuel Przypkowski*, in: Henry Méchoulan (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Florenz 2001, S. 447-472.
- 40 Zbigniew Ogonowski, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: Szczucki, *Faustus Socinus and His Heritage*, S. 129-145, dort S. 140f; ferner ders., *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39, 1995, S. 155-162; zur Multikonfessionalität im polnischen Staatswesen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts vgl. zuletzt Wojciech Kriegseisen, *Toleration, or Church-State Relations? The Determinant in Negotiating Religions in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth*, in: *Acta Poloniae Historica* 107, 2013, S. 83-99.
- 41 Vgl. Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 554-566; Grzegorz J. Kaczyński, *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli polacchi*, Turin 1995.
- 42 Vgl. Hans R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 455-481.
- 43 Zur Nachwirkung des Sozinianismus in der niederländischen und englischen Frühaufklärung vgl. den Sammelband Martin Mulsow und Jan Rohls (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005.
- 44 Vgl. Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978, S. 41-50; Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanismus. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, S. 76-90; James R. Coggins, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo, ON, und Scottdale, PA, 1991; Jason K. Lee, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003; Keith Sprunger / Mary Sprunger, *The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609-1660*, in: *MQR* 85, 2011, S. 219-258.
- 45 Richard Groves (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998, S. 53.
- 46 Zu Helwys vgl. Einführung und Nachwort in: Martin Ibarra Pérez / Massimo Rubboli (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti / Rom 2012. – Philologisch, historisch und theologisch mangelhaft sind die Einleitung und die Texteditionen in: Joe Early Jr. (Hg.), *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Macon, Georgia, 2009.
- 47 Vgl. Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614-1661*, London 1846; H. Leon McBeth, *English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689*, New York 1980 (Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary 1961); zu möglichen

- mennonitischen Quellen der frühen baptistischen Traktate über Religionsfreiheit vgl. Jeremy Dupertuis Bangs, *Dutch Contributions to Religious Toleration*, in: *Church History* 79, 2010, S. 585-613.
- 48 Vgl. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit*, Bd. 2, S. 562-576.
- 49 Vgl. Sina Rauschenbach, *Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Isaiahs in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2012, S. 209-245.
- 50 Vgl. Raymond White Barrington, *Early Baptist Arguments for Religious Freedom. Their Overlooked Agenda*, in: *Baptist History and Heritage* 24/4, 1989, S. 3-10; Gribben Crawford, *Baptists and Millennialism in Early Modern England*, in: Anthony R. Cross und Nicholas J. Wood (Hg.), *Exploring Baptist Origins*, Oxford 2010, S. 101-121; James F. Maclear, *New England and the Fifth Monarchy. The Quest for the Millennium in Early American Puritanism*, in: *The William and Mary Quarterly*, 3. Ser. 32, 1975, S. 223-260.
- 51 Propositions and conclusions, concerning true Christian religion (Amsterdam 1612), in: William L. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, 2. Aufl., Valley Forge 1969, S. 140.
- 52 Vgl. Mark R. Bell, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon, Georgia, 2000; Frank Engehausen, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653-1662*, Heidelberg 1995.
- 53 Vgl. Timothy L. Hall, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana und Chicago 1998; Edwin S. Gaustad, *Roger Williams*, Oxford und New York 2005.
- 54 Zu Clarke vgl. Sydney V. James, *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999; zum apokalyptischen Kontext der politischen Anliegen Clarkes vgl. Theodore Dwight Bozeman, *John Clarke and the Complications of Liberty*, in: *Church History* 75, 2006, S. 69-93.
- 55 Richard Groves (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace [1644]*, Macon 2001, S. 3; Auszüge in deutscher Übersetzung in: Hans R. Guggisberg, *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 163-170.
- 56 Vgl. Massimo Ruboli, »Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan«: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *Theologisches Gespräch* 37, 2013, S. 159-177.
- 57 Groves (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution*, S. 3.
- 58 Vgl. LeRoy Moore, *Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära* [engl. Original 1965], in: Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 276-307; zum Einfluß nonkonformistischer theologischer Traditionen auf die amerikanische Verfassungsgeschichte vgl. auch Nicholas P. Miller, *The Religious Roots of the First Amendment: Dissenting Protestants and the Separation of Church and State*, Oxford 2012.
- 59 Vgl. David W. Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914*, London 1982; Jörn Leonhard, *Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich* In: Andreas Kubik (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen 2011, S. 110-132 dort S. 120-125.

Kanadische Friedenskirchen im Krieg 1812

Zivildienst, »Frauenarbeit« und Gewissensnot

Im Herbst 2014 blickt die kanadische Bevölkerung auf eine zweihundertjährige Geschichte zurück: auf das Ende ihres einzigen militärischen Konflikts von internationalem Zuschnitt auf eigenem Boden, seit sich Ober- und Niederkanada im Jahre 1791 herausgebildet haben.¹ Es waren vor allem Kriegführende aus dem Königreich Großbritanniens, aus der indianischen Bevölkerung und den gerade entstandenen Vereinigten Staaten von Amerika, die gegeneinander angetreten waren. Kanada ist erst 1867 zu einer Nation zusammengewachsen. Doch der Krieg von 1812 bis 1814 wird gemeinhin als der entscheidende Impuls angesehen, der die britische Krone ein halbes Jahrhundert später veranlassen sollte, Kanada von einem kolonialen Herrschaftsgebiet zu einem »Dominium« zu erheben, das heute noch unter der Krone Großbritanniens steht. Der Friedensvertrag, der im Herbst 1814 in Gent ausgehandelt wurde, gilt als ein Dokument, das friedliche Beziehungen zwischen Kanada und den USA begründet, die nun schon zweihundert Jahre andauern.

Im Zusammenhang mit dem Krieg von 1812 erlebten die Friedenskirchen in Oberkanada (Mennoniten, Quäker und Brethren in Christ) hinsichtlich ihres Prinzips der Wehrlosigkeit ihre erste Bewährungsprobe. Die Erfahrungen der Friedenskirchen in diesen konflikträchtigen Jahren sind bislang kaum untersucht worden. Das gilt besonders für die von Mennoniten dicht besiedelten Gebiete Niagara, Waterloo und Markham, die die Auswirkungen des Krieges auf unterschiedliche Weise zu spüren bekamen. Die Gegend um Niagara lag während der ersten drei Jahre unter Dauerbeschuss. Es handelt sich um ein Gebiet, in dem viele Mennoniten ihren Besitz verloren, aus ihren Wohngebieten vertrieben wurden oder sie verließen. Unter dem Gesichtspunkt, dass historische Jubiläen für die Identitätsbildung und Traditionspflege bedeutsam sind, bietet ein zweihundertjähriges Jubiläum eine Chance, darüber nachzudenken, wie es Identität sinnvoll zum Ausdruck bringen kann. Als die kanadische Regierung ankündigte, 28 Millionen kanadische Dollar zur Verfügung zu stellen², um der militärischen Tradition Kanadas im Krieg von 1812 feierlich zu gedenken, führte dies auch bei Mennoniten und anderen Friedenskirchen zu Überlegungen und gemeinsamen Anstrengungen, sich auf der Grundlage der historischen Quellen angemessen in Stellung zu bringen. Es ging um die Frage, welche Bedeutung das Jubiläum für die besondere und allgemeine Identität haben könne, und gleichzeitig darum, den Friedenskirchen und der weiteren kanadischen Ge-

sellschaft eine differenzierte Alternative in Sachen früher kanadischer Identität anzubieten: auf der einen Seite kräftige, auch ehrenvolle Soldaten, die der britischen Krone gegenüber loyal waren, und auf der anderen Seite äußerst passive, wehrlose Christen, die jede Verwicklung in Konflikte mieden.

Die Jubiläumsfeiern unter den historischen Friedenskirchen in Kanada vorzubereiten, erwies sich als langwieriges, aber sehr fruchtbares Unterfangen. Unter der Schirmherrschaft des Mennonite Central Committee Ontario wurde ein Peace Committee gebildet, das aus Vertretern der Quäker, der Kirche der Brethren in Christ und mennonitischer Organisationen bestand. An Erinnerungsstätten in der Gegend von Niagara wurden Gedenksteine aufgestellt und Plaketten angebracht, deren Beschriftung sich auf die drei friedenskirchlichen Traditionen bezog, auch wurden Touren (per Fahrrad, Bus oder Personenkraftwagen) zu den wichtigsten Schauplätzen organisiert, die von besonderer Bedeutung für die historischen Friedenskirchen während dieses Krieges waren. Darüber hinaus wurden Artikel geschrieben, Interviews in verschiedenen Zeitungen veröffentlicht, Stückeschreiber für das Theater und Mitarbeiter an Ausstellungen beraten und mehrere begleitende Projekte in Angriff genommen. Was als ein relativ bescheidenes Unternehmen einer gemeinsamen Vorbereitung der Jubiläumsfeierlichkeiten begonnen hatte, ging schließlich in eine komplexe und intensive Phase von Aktivitäten über, die auf unterschiedliche Weise über die Bedeutung der Geschichte für die gegenwärtige Identität dieser Kirchen Auskunft geben.

Ich selbst bin ein Nachfahre von mindestens zwanzig mennonitischen Pionieren, die während des Krieges von 1812 in der Gegend von Waterloo lebten. Nur einige von ihnen waren von dem Krieg direkt betroffen, indem sie verpflichtet wurden, ihre Pferde und Wagen an das britische Militär abzutreten sowie Fahrdienste zu leisten. Jetzt lebe ich in Niagara, wo der schwerste Konflikt während des Krieges in Szene gesetzt wurde. Hier bin ich von dem ständigen Gedröhn patriotischen Eifers umgeben, mit dem sich die Kanadier voller Stolz an jenes Geschehen erinnern, aus dem die Nation vermeintlich erwuchs, mit dem der Versuch der Vereinigten Staaten scheiterte, das Land zu annektieren, das später Kanada wurde.

Die Erinnerung an diesen Konflikt ist mit einem Verlangen nach einer kanadischen militärischen Präsenz in der Welt heute gemischt. Die Auffassung, dass Kanada gegen die Vereinigten Staaten verteidigt werden musste und damit offensichtlich erfolgreich war, bietet der kanadischen Öffentlichkeit und auch den Mennoniten eine seltene Gelegenheit, sich auf ihre Identität zu besinnen. Das Zeugnis der historischen Quellen macht auch deutlich, dass Mennoniten in Kanada auf verschiedene Weise, nicht immer streng pazifistisch, auf die He-

rausforderungen dieser kriegerischen Zeit antworteten.

Hintergrund: Gedächtnisfeiern als Identitätsbildung

Nationen finden zu ihrer Identität nicht selten durch Kriege. Auch sind sie gelegentlich genötigt, eine gewaltsame Revolution in ihre Überlegungen zu den nationalen Ursprüngen einzubeziehen und zu rechtfertigen. Der Krieg von 1812 selbst ist komplexe Geschichte.³ Während viele Kanadier in ihm den Krieg sehen, in dem es der eingedrungenen Armee der Vereinigten Staaten nicht gelang, Kanada zu annektieren, und ihn folglich als Niederlage der Vereinigten Staaten deuten, war die Erfahrung der Bevölkerung in Oberkanada weitaus vielschichtiger. Für die Siedler in Niederkana da war der Konflikt kein kanadisch-amerikanischer Krieg, sondern eine Neuauflage oder eine Ausdehnung des amerikanischen Bürgerkriegs, in dem viele von ihnen ebenso auf der Seite der Revolutionäre mitgekämpft hätten. Das fortwährende Streben der Vereinigten Staaten nach größerer Souveränität, kombiniert mit den imperialen Ambitionen sowohl der Amerikaner als auch der Briten in den frühen Jahren des 19. Jahrhunderts, nährte einen Konflikt, der vor allem auf See ausgetragen wurde, obwohl zahlreiche Kämpfe an Land den Stoff für Legenden unter denjenigen Kanadiern abgeben, die in diesen Gegenden leben. Die Invasion in Ober- und Unterkanada war jedoch nur ein »strategischer Faktor« auf der weit größeren Tagesordnung der nationalen Militäraktionen und des Handels. Die Kämpfe im Land brachten Verwüstungen mit sich, die besonders Siedler im oberkanadischen Niagara zu spüren bekamen, das proportional gesehen ein weit größeres Ausmaß an Kampf und Zerstörung erfahren hat als irgend eine andere Region in Nordamerika. Der komplexe soziale und politische Kontext des Krieges von 1812 schließt auch eine Erscheinung ein, die sich im Rahmen des Geschehens mit dem Ausdruck »Krieg als Widerstand« erfassen lässt. Einige leisteten Widerstand, indem sie die Feinde willkommen hießen; und weil es eher ein internationaler Krieg als ein Bürgerkrieg war, kann Widerstand während des Krieges nur wenig oder nichts über die Parteilichkeit des einen oder anderen oder die religiösen Prinzipien in Bezug auf Krieg und Wehrlosigkeit aussagen.

Angeregt werden Interesse und Mythenbildung oft durch die Tatsache, dass einige »Protokanadier«, die in Ober- und Unterkanada lebten, an der Verteidigung ihres Landes teilnahmen, das später zum Dominion von Kanada wurde. Ein volkstümlicher und patriotischer »Militärmythos« bildete sich gleich nach dem Ende des Krieges heraus, wenn auch Äußerungen einer blühenden Phantasie über die Rolle des Militärs, es sei nur eine kleinere Hilfstruppe für die britische Armee und die Verbündeten unter den Eingeborenen gewesen, nun in neue-

ren Untersuchungen über den Krieg zum größten Teil widerlegt worden sind.⁴ Nach diesem Mythos, der in erheblichem Maße den Gedenkfeierlichkeiten der kanadischen Regierung zu Grunde liegt, hatten die Siedler eine fundamentale Rolle dabei gespielt, die eingedrungenen Amerikaner zu besiegen. Historiker haben dagegen gezeigt, dass zahlreiche Siedler die eindringenden Amerikaner in Wirklichkeit begrüßt haben. Dies geschah entweder auf der Basis einer Affinität zur politischen Ideologie der Republikaner, aus Abscheu gegenüber der autokratischen Regierungsweise des britischen Regimes in Oberkanada oder nur, weil viele Siedler Wirtschaftsmigranten aus den Vereinigten Staaten waren und lediglich eine nominelle Verbindung zur Krone unterhielten. Die meisten Siedler waren aus Interesse an freiem Land und niedrigeren Steuern gekommen und einige Bewohner auf beiden Seiten der »Grenze« widersetzten sich dem Krieg nur, um die Handelsinteressen zu verteidigen.⁵ Deshalb kann, was die Briten als weit gestreuten Widerstand ansahen, mit dem sie militärisch unterstützt wurden, nicht notwendigerweise auf das Prinzip eines pazifistischen Widerstands gegen den Krieg reduziert werden. Obwohl Historiker dem Mythos, dass protokanadischer Patriotismus dafür gesorgt hat, die eindringenden Amerikaner in die Flucht zu schlagen, seinen Nimbus genommen haben, gab doch gerade diese Auffassung dem kanadischen Gedenken seine Gestalt.⁶

Es war sicherlich weder für die Kolonialverwaltung Oberkanadas noch für die Regierung der Vereinigten Staaten ein Geheimnis, dass die Oberkanadier eine potentiell unkooperative Gruppe waren, als es darum ging, englische Interessen in Nordamerika zu verteidigen. Zusätzlich zur britischen Armee und den Seestreitkräften hatten sich verschiedene Teile der Urbevölkerung einverstanden erklärt, britische Interessen im Krieg zu verteidigen, im Austausch gegen militärischen Schutz und die Zusicherung ihrer Souveränität. Einige kanadische Siedler entsprachen dem Aufruf der Amerikaner, die 1813 Fort Erie eingenommen hatten, ihren voranrückenden Truppen nicht zu widerstehen und schlossen sich den Amerikanern als militante Banden, als »Canadian Volunteers« (kanadische Freiwillige) beispielsweise, an.⁷ Das geschah zu der Zeit, als amerikanische Plünderer und Marodeure in den besetzten Gebieten Oberkanadas eintrafen, um die Bevölkerung zu malträtieren.

Weil jede dieser Krieg führenden Gruppen Siedler einberufen und deren Eigentum für kämpfende und nichtkämpfende Dienste konfiszieren konnte, war die Weigerung, sich am Krieg zu beteiligen, komplex, schwierig und in der Tat eine größere Heldentat, als es sich viele von uns heute vorstellen können. Widerstand konnte meinen, gegen die oberkanadische Miliz oder gegen Gesetze zur Einquartierung von Truppen zu agitieren, sich gegen die britische Armee oder Verbündete unter der eingeborenen Bevölkerung zu stellen, amerikanische Ge-

fangene zu machen, kanadische Kontingente plündernder Banden zusammen zu stellen, die sich den amerikanischen Truppen angeschlossen hatten, ebenso amerikanische Plündererbanden zu organisieren, die sich das Eigentum anderer in der Annahme aneigneten, sie würden den Krieg gewinnen. Einige besonders unglückliche Gemeinden waren dafür empfänglich und weigerten sich, ebenfalls am Krieg von 1812 teilzunehmen. Die historischen Friedenskirchen unternahmen in großer Zahl Anstrengungen, »wehrlos« zu sein, indem sie sich weigerten, Gewalt in jeder Form zu unterstützen. Das war ihre Form des Widerstands gegen den Krieg. Die Regierungsunterlagen zur Musterung der Truppen, Protokolle lokaler Gerichte und Entschädigungsklagen für Kriegsverluste sind in Kombination mit genealogischem Material hilfreiche Quellen, wenn es gilt, die Erfahrungen der Friedenskirchen zu untersuchen. Protokolle aus den Versammlungshäusern sind für die Geschichte der Quäker ebenso nützlich; nur wenig Material ist allerdings von Zusammenkünften der Mennoniten und der Brethren in Christ überliefert. Historiker können auch auf die Familiengeschichte zurückgreifen, die einige der hervorstechenden Einzelheiten zur Verfügung stellt, die noch aus der mündlichen Überlieferung hinübergerettet wurden.⁸

Während die offizielle Freistellung der friedenskirchlichen Pioniere in Oberkanada vom Kriegsdienst ein faszinierendes historisches Ereignis darstellt, das der Geschichte der Friedenskirchen im Allgemeinen Farbe verleiht, so wird dieser Akt dennoch nicht im Sinne von »Schwarz-weiß«-Malerei angemessen fassbar. Keineswegs war es so, dass alle diejenigen, die von der friedenskirchlichen Tradition herkamen oder ihr zuliefen, widerspruchsfreie Weigerungsgesten darboten. Einige bewegten sich in »Grauzonen«, wie alle militärischen Konflikte sie im Überfluss bereitstellen. Während Quäker sich dieser Konfliktsituation – freilich nicht überall – am klarsten entzogen, konnten unter Mennoniten verschiedene Formen des zivilen Ersatzdienstes gefunden werden. Sie verkauften Nahrungsmittel an das Militär und brachten sogar Whiskey an die Front der kämpfenden Soldaten. Mehr noch als diese Beispiele »waffenlosen« Dienstes sollte man in den Akten des Militärs die hohe Zahl der Nachnamen registrieren, die typischerweise, wenn auch nicht ausschließlich, auf eine mennonitische Herkunft verweisen. In einer Auflistung von »Kriegsleuten«, die ihre Ansprüche auf Land als Gegenleistung für ihre militärischen Dienste aktenkundig machten, einige von ihnen aus den Gruppen, die der britischen Armee an den Flanken halfen, sind folgende, ins Englische übertragene Namen von waffentragenden Mennoniten zu finden: Beam, Bellingier, Benner, Bowman, Burkholder, Culp, Freeman, Hawn, Hess, Hoover, Martin, Miller, Myers, Nash, Overholts, Shoop, Stoner, Swart(s), Tuffard, Weaver, Wilfong.⁹

Wer untersucht, wie religiös begründete Gewaltlosigkeit sowohl die Verweige-

rung des Militärdienstes an der Front als auch der Zumutungen in der Heimat (Einquartierung und Konfiszierung des Eigentums) bestimmt, wird sehen, dass der im Glauben gründende Widerstand und die Freistellung der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen eine lange Tradition in der kanadischen Geschichte haben. Das Ziel einer solchen Studie besteht darin, Einblicke in soziale Erfahrungen dieser frühen Kriegsdienstverweigerer zu geben. Das waren Leute, deren Geschichte kaum zu den Erinnerungsfeierlichkeiten für den Krieg von 1812 passt, deren Handeln aber die rechtlichen Grundlagen der modernen Anerkennung von Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen prägte.

Befreiung der Historischen Friedenskirchen vom Kriegsdienst

Die Einstellung der historischen Friedenskirchen zu Krieg und Frieden ist im Militärgesetz Oberkanadas berücksichtigt worden.¹⁰ Die Geschichte der kanadischen Kriegsdienstverweigerer bietet Beispiele für den Widerstand: Lobbyarbeit für größere rechtliche Zugeständnisse, um die Achtung vor religiösen Überzeugungen zu sichern, Widerstandsaktionen im Bereich unbewaffneter Pflichten der Männer und häuslicher Pflichten der Frauen, ebenso die Weigerung, Abgaben für die Befreiung vom Kriegsdienst zu entrichten oder Eigentum für kriegerische Einsätze zu nutzen.

Bereits im Militärgesetz von 1793 begann die Regierung Oberkanadas, den Quäkern (Society of Friends), den »Tunkers« (jetzt Brethren in Christ genannt) und den »Menonists« (d. h. den Mennoniten) Zugeständnisse zu machen. Wegen ihrer Gewissensnöte wurden sie vom Dienst mit der Waffe befreit, gleichwohl aber wurde ihnen eine Reihe von Bußgeldern für den Ausfall des Wehrdienstes auferlegt. Um die Rechtmäßigkeit ihrer Vorzugsbehandlung unter Beweis zu stellen, wurden sie verpflichtet, eine zusätzliche Steuer zu zahlen, mit der sie das Privileg erkaufen konnten, den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern zu dürfen. Dennoch waren sie immer noch verpflichtet, militärische Einsätze mit verschiedenen unbewaffneten Aktionen zu unterstützen, so zum Beispiel die Einziehung ihrer Güter (Nahrung, Kleidung) und ihres Eigentums (besonders der Transportmittel, Scheunen für die Aufbewahrung der Vorräte) zuzulassen.

Die ethischen Grundsätze jeder einzelnen historischen Friedenskirche wurden in aller Deutlichkeit in ihren Stellungnahmen zu Glauben und Frömmigkeitspraxis bezeugt. Mennoniten in Nordamerika betrachteten das *Dordrechter Bekenntnis* (1632) als ihr Glaubensbekenntnis und legten eine englische Übersetzung dieses Dokuments vor, das in Niagara (Oberkanada) von dem politischen Dissidenten Joseph Willcocks 1811 gedruckt wurde.¹¹ Das mennonitische Bekenntnis stellt fest: » daß wir daher seinem Exempel (d.h. Jesu) Lehr und Leben

zufolge Niemand beleidigen, einigen Verdruss oder Uebel mögen antun, sondern vielmehr aller Menschen höchste Wohlfahrt und Seligkeit uns gebühre zu suchen, und wenn es die Not erfordert, um des Herren willen zu fliehen von der einen Stadt oder Land ins andre, ja auch Beraubung der Güter zu leiden (Matth. 5, 39), aber Niemand zu beleidigen, und da man geschlagen wird, lieber den anderen Backen darzuhalten, als sich selber zu rächen oder wieder zu schlagen.«¹²

Wie die anderen historischen Friedenskirchen zögerten auch die Mennoniten nicht, der britischen Krone ihre ungeteilte Loyalität zu bekunden. In Pennsylvania hatten Mennoniten 1755 in einer Petition an das Repräsentantenhaus festgestellt: »Wir erklären in größter Treue, dass Georg auf dem Thron unser gesetzmäßiger König und Herrscher ist, wir (...) verstehen uns als treue und loyale Untertanen seiner Majestät, die willens sind, sich ihm zu unterstellen, ihm treu und gehorsam zu sein (...). Das wollen wir zeigen, indem wir bereitwillig Abgaben entrichten und Steuern zahlen etc., die das Recht Großbritanniens und dieser Provinz fordern, und wir fügen uns jeder anderen rechtlichen Forderung, sofern unser Gewissen frei und klar bleibt.«¹³

Wie in anderen europäischen Ländern fügten sich die Mennoniten in die Praxis, zusätzliche Steuern als Gegenleistung für die Freistellung vom Kriegsdienst zu leisten. In Oberkanada waren weder der waffenlose Dienst noch die Zahlung zusätzlicher Steuern für Mennoniten prinzipiell umstritten. Ebenso ließen sich die Brethren, eine relativ neue Denomination, die in den 1770er Jahren in Pennsylvania entstanden war, auf den Kompromiss ein, statt des Waffendienstes zusätzliche Steuern zu zahlen und waffenlose Dienste zu leisten.¹⁴

Bemerkenswerterweise unterschieden sich die Quäker sowohl von den Mennoniten als auch von den Brethren in Christ, was die Zahlung von Steuern betraf, mit denen das Militär unterstützt wurde. Seit 1790 war in die »Ordnung« der Quäker ein Einschub aufgenommen worden, der sich gegen die Steuer richtete, die für die Befreiung vom Kriegsdienst entrichtet werden sollte. Sich mit einer solchen Steuer einverstanden zu erklären, führte letztlich zum Ausschluss aus der Gesellschaft der Freude.¹⁵ Als britische Staatsbürger waren die Quäker sorgsam darauf bedacht, loyal gegenüber ihrer Obrigkeit zu sein.¹⁶ 1806 sandte die Versammlung von Yonge Street (nördlich von Toronto) eine Petition an den Stellvertretenden Gouverneur Francis Gore, in der die Quäker ihre nuancierte Position zur Loyalität gegenüber der Krone erläuterten und gleichzeitig ihre Weigerung, mit der Waffe zu kämpfen, klar herausstellten. Sie beteuerten, nicht Menschenblut vergießen zu können, wiesen aber darauf hin, dass sie sich verpflichtet fühlten, für das Wohlergehen der Provinz in der Hoffnung zu sorgen, »dass eure Verwaltung ein Schrecken für die Übeltäter sei und eine Wohltat für

diejenigen, die Gutes tun«. So wird, versicherten sie, »eure Provinz unter eurer Führung blühen und gedeihen«.¹⁷

Unterschiede unter den friedfertigen Gemeinschaften wurzelten in deren nationalem Ursprung, ihrer jeweiligen Geschichte, Sprache, Kultur und Theologie, diese Unterschiede sind zum Teil wohl auch für die verschiedenen Reaktionen auf den Krieg verantwortlich. Die Mennoniten und die Brethren sprachen vor allem Deutsch und hatten, verglichen mit den politisch stärker engagierten Quäkern, eine eher separatistische oder sogar sektenhafte Einstellung zur Gesellschaft entwickelt. Ein Text, der von einem »quietistischen« Zugang zur Wehrlosigkeit spricht, erschien in Fraktur auf einer volkstümlichen Zeichnung, die bei den mennonitischen Siedlern in Niagara gefunden wurde und den Titel *Verschwiegenheit ist meine Ruhe* trägt. Ursprünglich in deutscher Sprache verfasst, sprechen die Verse von verschiedenen Beispielen der Ungerechtigkeit und des Leids. Beendet wird jede Strophe mit dem Refrain: »ich höre, sehe, leyde (...) viel und schweig dazu.«¹⁸ Trotz einer Neigung, sich von der politischen Welt abzuwenden, zeigten die Mennoniten ihre Bereitschaft, Protest einzulegen, zu protestieren, sich in Lobbyarbeit für den Frieden einzusetzen und ihn zu verteidigen. Der Unterschied zwischen Mitgliedern, die bereit waren, Kriegssteuern zu zahlen, und solchen, die sich dagegen sperrten, ist unter den Kriegsdienstverweigerern im Krieg von 1812 bemerkenswert.¹⁹

Der Kontext von Migration und Wiederansiedlung

Der Widerstand der historischen Friedenskirchen gegen den Krieg von 1812 kann auf einer Linie mit ihrer allgemein loyalistischen Orientierung während der Amerikanischen Revolution gesehen werden, in deren Zuge sie die amerikanische Unabhängigkeit weder prinzipiell noch praktisch und erst recht nicht durch eine Beteiligung an einer gewaltsamen Revolution unterstützt hatten.²⁰

Im Jahr 1812 erschien in Pennsylvania ein Einblattdruck in Großformat, der *An die Mennonisten, Täufer, Amischen und alle andere Freunde des Friedens* gerichtet war.²¹ Unterzeichnet war er mit *Eyn Prediger, Chester County, 25sten September 1812*. Dieser Prediger versicherte, dass er kein politischer Parteigänger sei, forderte aber zu demokratischer Mitarbeit auf, um auf diese Weise sicherzustellen, dass politische Entscheidungen im Interesse des Friedens getroffen würden. Er rief zum Widerstand gegen die Forderungen auf, Pennsylvanier am Krieg zu beteiligen, indem er erklärte, dass Gottes Wille sich in aller Deutlichkeit gegen ihre amerikanischen Obrigkeiten richte, beharrte aber darauf, dass sich alle gemäß der Schrift dem Gesetz zu unterwerfen und den Verordnungen zu gehorchen hätten. Er erklärte weiter, dass Menschen, die den Krieg befürworteten, wie Spreu und diejenigen, die den Frieden begünstigten, wie Weizen seien.

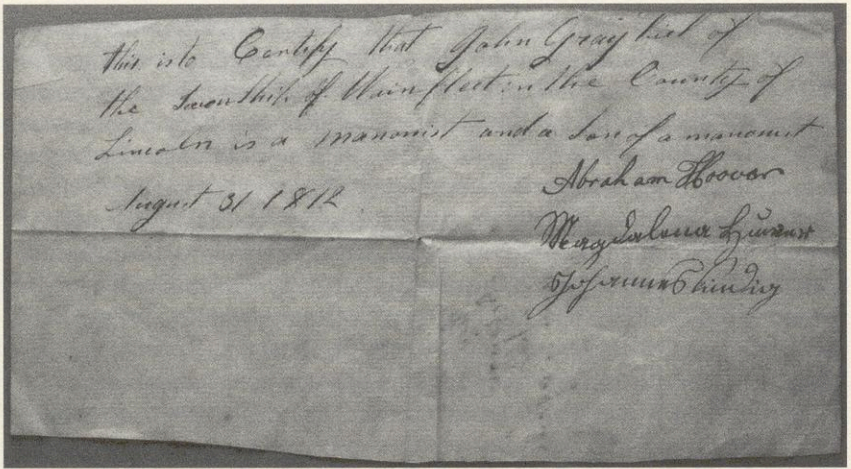
Eine weitere Schrift aus Pennsylvania zur Zeit des Krieges stammt von dem Bischof Christian Funk: *Spiegel für alle Menschen, oder, Nuzanwendungen aus dem Leben und Wandel Christel [!] Funks: eines in seinem Leben treu gewesenen Menonisten-Predigers des göttlichen Worts durch und viele Jahre nach der amerikanischen Revolution* (Reading, PA, 1813). Funk war der Sohn des Bischofs Heinrich Funck und im Jahre 1811 bereits gestorben. Seine posthum veröffentlichten Betrachtungen über die Kontroversen unter den mennonitischen Anführern in den Jahren nach der Amerikanischen Revolution geben Auskunft über die Spaltungen, die sich an den Fragen der Loyalität zum Staat, dem Eintreten für die amerikanische Verfassung, der Zahlung von Kriegssteuern und der Beteiligung am demokratischen Prozess entzündet hatten.

Während es für die Entscheidung, aus Pennsylvania zu fliehen, zumeist mehrere Gründe gab – ganz sicher war für die meisten Siedler die wirtschaftliche Chance ein Hauptfaktor – war die Aussicht auf Frieden unter dem englischen König ein wichtiger Anstoß, aus den revolutionären Vereinigten Staaten auszuwandern. So wurden die historischen Friedenskirchen Pennsylvanias schließlich allgemein als Gegner der gerade gegründeten Vereinigten Staaten angesehen. Friedenskirchliche Ansiedlung deutscher Herkunft in Oberkanada (heute die Provinz Ontario) wurden von Siedlern, die direkt aus Deutschland und der Schweiz kamen, erweitert, und auf diese Weise wurde auch der Zusammenhalt der mennonitischen Gemeinschaft, besonders in der Region Waterloo, gestärkt.

Dienst in der oberkanadischen Miliz

Die Miliz in Oberkanada war in zwei Korps eingeteilt, eine aktive Kampfmitz und eine Reserveeinheit, die selten in direktem Kampf eingesetzt wurde, sondern eher als Ersatzheer diente.²² Junge Männer waren vor allem als Kandidaten für den aktiven Einsatz in der kämpfenden Truppe begehrt, wo sie als Soldaten ausgebildet und als Puffertruppe gebraucht wurden, um die amerikanischen Invasoren aufzuhalten, bis reguläre britische Soldaten diese Aufgabe übernehmen konnten. Viele waren in das aktive Kampfgeschehen an den äußersten Flanken der Bataillone verwickelt und wurden nach dem Krieg für ihren Einsatz ausgezeichnet oder auch mit der Vergabe von Land belohnt.

In den Jahren kurz vor dem Krieg war deutlich geworden, dass für Mennoniten und Brethren die Freistellungsgesetze im *Militia Act* (1808) nicht auf die noch Minderjährigen ausgedehnt wurden. Während Quäker von Geburt an Mitglieder ihrer religiösen Gesellschaft waren, wurden Mennoniten und Brethren durch eigenen Entschluss in die Gemeinde aufgenommen, und das in der Regel vor dem Alter von einundzwanzig Jahren. Dies bedeutete, dass Männer im Alter zwischen sechzehn und einundzwanzig, solange sie nicht getauft waren, nicht



Diese Abbildung ist eine seltene Quelle: eine handgeschriebene Bescheinigung für den Antrag auf Kriegsdienstverweigerung von John Greybiel (1796 – 1871), dass er zu den noch Ungetauften seiner Mennonitengemeinde gehört. Die Quäker, Brethren in Christ und die Manonists (Mennoniten) mussten eine solche Bescheinigung am Geburtstag König Georgs vorlegen, dem Tag der Einberufung zum Militär, um eine Gebühr für die Befreiung vom Militärdienst zahlen zu können. Die Bescheinigung ist von Mitgliedern der Mennonitengemeinde in der Nähe des heutigen Port Colbourne unterzeichnet: Abraham Hoover, Magdalena Huwer und Johannes Kindig. Mit Erlaubnis des Port Colborne Historical & Marine Museum, 280 King Street, P.O. 572, Port Colborne, ON L3K 5X8, Canada.

vom Wehrdienst befreit wurden. Aufgrund einer Fürsprache von Predigern, Ältesten und Gemeindemitgliedern sah erst ein oberkanadisches Gesetz 1810 die Befreiung dieser Minderjährigen vor, vorausgesetzt, ihre Väter konnten sich als Mennoniten ausweisen.²³ Diese Lobbyarbeit ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert, denn sie zeigt, wie gut diese deutschsprachigen Pioniere organisiert waren und wie intensiv sie sich auf eine Auseinandersetzung mit den staatlichen Behörden einließen, um weitere Ausnahmen eingeräumt zu bekommen.²⁴ Während sich Mennoniten für die Befreiung von zivilen und militärischen Aufgaben einsetzten, lässt sich überraschenderweise in den frühen 1800er Jahren eine Anzahl mennonitischer Namen in den Listen öffentlicher Amtsträger in verschiedenen Bezirken entdecken. In allen drei Regionen ihres Siedlungsgebietes waren Mennoniten entweder als Gefängnisaufseher, Steuerassessoren, Gemeindevachmänner und in einigen Fällen sogar Sheriffs anzutreffen. Die Befreiung von der Milizpflicht wurde auch für diese Amtsträger und andere wie Lehrer, Müller und Geistliche gewährt. Es ist wichtig, an ein Sondergesetz von 1809 zu erinnern, das den Mennoniten die Wahl ließ, anstelle eines Eides eine Bekräftigungsformel zu sprechen. Dass sie ohne Eid von bestimmten Re-

gierungsämtern ausgeschlossen waren und nicht als Geschworene oder Zeugen bei Gericht tätig werden konnten, war selbstredend.

Zivildienst

Weitere Gesetze, die sich auf Vorbereitungen für den Krieg bezogen, muteten sowohl den Frauen als auch den Männern hohe Belastungen zu. In einem Gesetz zur Unterbringung und Einquartierung der Truppen Seiner Majestät oder der Provinzmiliz vom 9. März 1809²⁵, wurden Siedler verpflichtet, Unterkünfte bereitzustellen und Nahrungsmittel für die Verpflegung der Milizionäre und Soldaten zu liefern. In vielen Fällen wurden sie auch genötigt, Nahrungsmittel auf Vorrat zu lagern, für die sie erst nach dem Krieg eine Entschädigung erwarten konnten. Weiter konnten Eigentümer von Booten gezwungen werden, diese gegen einen vertretbaren Mietpreis für das Militär bereit zu halten. Ebenso wurde von Siedlern verlangt, der Armee oder Miliz ihre Pferde, Ochsen, Schlitten und Wagen im Bedarfsfall zu überlassen. In vielen Fällen wurden die Siedler auch verpflichtet, oft jüngere Männer für Fahr- und Fuhrdienste abzustellen.

Widerstand gegen Zwangsabgaben zu leisten, blieb nicht auf das einzelne Mitglied der historischen Friedenskirchen beschränkt, es gibt auch zahlreiche Belege kollektiver Weigerung, sich den Ansprüchen des Staates zu fügen. Archive der Quäker bezeugen einen hartnäckigen Widerstand gegen die Zwangsrekrutierung von Personen, ihres Besitzes und ihres Geldes bis zu dem Punkt, dass sie Strafe und Beschlagnahmung in Kauf nahmen. Ein derartiger Widerstand lässt sich auch bei Mennoniten und Brethren nachweisen. Zum Beispiel zeigen Gerichtsakten von 1814, dass in der Region North York mehrere Mennoniten und mindestens ein Quäker mit Geldstrafen belegt wurden, weil sie sich geweigert hatten, ihre Pferde bzw. Schlitten für militärische Zwecke zur Verfügung zu stellen.²⁶

Einige Siedler leisteten Widerstand, indem sie sich weigerten, Waren oder Agrarerzeugnisse an die Streitkräfte zu verkaufen. Angesichts der weit verbreiteten Weigerung, Hauseigentum an die Armee abzutreten oder landwirtschaftliche Produkte an die Truppe, wie man sagte, zu »liberalen« Kriegspreisen zu verkaufen, kündigte Generalleutnant Gordon Drummond am 13. April 1814 in einer Proklamation »harte Gesetze in der gesamten Provinz« an, die es Offizieren erlauben würden, wichtige Vorräte für die Armee notfalls zu konfiszieren. So kämpften Siedler, die in den Regionen Markham und Waterloo am Rande des Konflikts lebten, darum, sich ihren Glauben und ihre Hoffnung auf ein friedliches Leben zu erhalten, während sie sich gleichzeitig den alltäglichen obrigkeitlichen Forderungen in Kriegszeiten anzupassen hatten.

Die Quäker bekannten sich auf verschiedene Weise zu den Prinzipien der Ge-

waltlosigkeit. Einige entschieden sich, in die Wälder zu fliehen, um einem Gefängnisaufenthalt zu entgehen.²⁷ Sie nahmen für das Leben in der Wildnis Lebensmittel für mehr als ein Jahr mit, damit sie nicht entdeckt wurden. Einige flohen auch in die Vereinigten Staaten. Im Fall anderer, die sich verweigerten oder nicht in der Lage waren, die Geldbuße zu zahlen, beschlagnahmten die Behörden ihre Waren und ihr Eigentum. Wie das Beispiel Isaac und Sarah Davis zeigt, versteigerten die Behörden anstelle der Bußgeldzahlung Ochsen, Ketten, das Walzwerk der Mühle, Schlitten, eine Handsäge und eine Uhr.²⁸ Ähnliches Eigentum wurde in Niagara bei Quäkern beschlagnahmt.²⁹ Selbst diejenigen, die weit weg vom Kriegsgebiet lebten, widersetzten sich militärischen Forderungen. Quäker, die auf Grund ihrer Überzeugungen ins Gefängnis gingen, riskierten ihr Leben, wie im Falle von Joseph Roberts, der die Belastungen der Gefängnishaft in York während eines harten Winters nicht ertrug und dort starb.³⁰ Obwohl der Krieg von 1812 nie die Waterlooer Siedlungen erreichte, kam er ganz in ihre Nähe. Im Herbst 1813 fielen amerikanische Truppen im Westen und Süden der Region ein. Mit der amerikanischen Eroberung des Eriesees im Sommer 1813 und dem Vorstoß der Truppen von Detroit aus³¹, begannen sich die probritischen eingeborenen Truppen nach Osten zurückzuziehen und erreichten schließlich Burlington. Mennoniten und Brethren aus der Gegend von Waterloo, und mindestens einer aus der Mennoniten-Siedlung Hamilton (Christian Burkholder), wurden eingezogen, um Lieferungen in Richtung Detroit zu befördern und zu helfen, die Forts zu evakuieren. Außerdem waren Güter von rund 7.500 Personen der britischen und eingeborenen Bevölkerung, die im westlichen Bezirk stationiert waren, zu transportieren.³²

Vor dieser gewaltigen Transportoperation widersetzten sich Mennoniten den Offizieren, die nach dem Gesetz zur Zwangseinquartierung (1809) legal ihre Boote, Wagen und Schlitten in Beschlag nehmen und Männer als Fahrer zu einer Reise zwingen konnten, die oft mehrere Wochen dauerte. Als zum Beispiel der Waterlooer Mennonit Cornelius Pannebecker erfuhr, dass ein Offizier im Anmarsch war, um sich seines Wagens zu bemächtigen, entfernte er die Räder und bestand gegenüber dem Offizier auf der notwendigen Reparatur. Obwohl der Offizier den Wagen zurück ließ, beschlagnahmte er Pannebeckers Pferd und zog seinen Sohn Henry ein. Der Sohn und das Pferd sollten zurückkehren, aber ein Wagen des Nachbarn, wie andere auch, wurden von amerikanischen Soldaten, die an Moraviantown nahe dem heutigen Chatham angriffen, beschlagnahmt.³³

Als Ergebnis der Detroit-Expedition beklagte allein die Waterloo-Gruppe den Verlust von zwei Pferden, vierzehn Fuhrwerken und vielen anderen Gegenständen, die für ihre landwirtschaftliche Arbeit von Wert waren. Es waren in

der Tat schwere finanzielle Verluste, für die sie nur kläglich entschädigt wurden.³⁴ In vielen Fällen betrug die Entschädigung nicht mehr als zehn Prozent der geforderten Summe.

Bereits während des Krieges war ein Verwaltungssystem errichtet worden, das jedem erlaubte, einen Anspruch auf Schadensersatz wegen Verlust oder Beschädigung von Eigentum als Folge kriegerischer Einsätze anzumelden. Viele Mennoniten reichten Ansprüche ein, insbesondere im ganzen Niagara District. Mehr als dreißig Beispiele für direkte Beteiligung der Mennoniten am Kriegsgeschehen in Niagara beziehen sich auf Schadensforderungen für die Benutzung oder Beschädigung ihres Eigentums im Krieg. Diese Ansprüche beginnen schon während der ersten Expedition der britischen Truppen nach Detroit im Sommer 1812. Zwei Boote mennonitischer Eigentümer (Christian Zavitz Sr.³⁵ und Daniel Hoover) wurden eingesetzt, um Soldaten über den Eriesee zu transportieren. Eingereichte Ansprüche von Christian Zavitz Sr. beziehen sich auf Entschädigung für sein Haus und seinen Schuppen, die im Herbst 1812 als Kaserne dienten, auf den fünftägigen Transport von Versorgungsgütern mit seinem Wagen und zwei Pferden, auf 250 Pfund Mehl und 162 Pfund Rindfleisch, die vom Norfolk-Miliz Kommando entwendet worden waren, und auf das Schleppen von Lieferungen in und aus dem Hafen im Februar und April 1813 sowie auf den Verlust eines zweiten Bootes am 11. März 1813. Im Sommer 1813 schleppte Zavitz Sr. an mehr als 24 Tagen Whisky nach Lundy's Lane, einem umkämpften Ort in der Nähe der Niagarafälle. Bemerkenswert ist außerdem, dass seine Mühle nicht nur der Miliz als Kaserne diente, sondern am 29. September 1814 den Beutezügen marodierender Gruppen ausgesetzt war. Hier wurde auch der berühmte Räuber John Dixon Ende Oktober 1814 tödlich verwundet. Henry Neff aus Willoughby in der Nähe der Niagarafälle machte folgende Schäden geltend: Im September 1814 zerstörten britische Truppen Zäune und verbrannten sie teilweise.³⁶ Später wurden sein zweistöckiges Holzhaus, seine Scheune und seine Tischlerei von der amerikanischen Artillerie niedergebrannt.

»Frauenarbeit«

Lokalhistorische und genealogische Aufzeichnungen, auch wenn sie schwieriger zu finden sind als offizielle Militärakten, zeigen, dass Frauen innerhalb der Friedenskirchen, obwohl sie nicht wehrpflichtig waren, Wege gefunden hatten, in Kriegszeiten den Anforderungen des Militärs zu widerstehen. Andererseits haben Frauen in einigen Fällen auch den Krieg unterstützt, indem sie bei der Einquartierung von Soldaten halfen und Nahrungsmittel an die Truppe verkauften.

Einige Beispiele für den außerordentlichen Einsatz der Frauen: In der Region von Waterloo war im Spätsommer 1813 Elizabeth (Gabel) Bechtel mit ihren Kindern allein zu Hause, als ein britischer Offizier kam, um ihr Ochsengespann einzuziehen. Bechtel hatte ihre Kinder angewiesen, die Rinder im Wald zu verstecken, damit sie nicht weggenommen würden. Sie fügte sich seinen Anweisungen erst, nachdem er sie gegen einen Schrank gestoßen und sie mit dem Schwert bedroht hatte.³⁷ Ähnlich wie Bechtels Beispiel von Mut und Widerstand zeugt, gibt es auch andere Geschichten von mennonitischen Frauen, die es ablehnten, den Forderungen amerikanischer Soldaten nachzugeben. Catherine (Hess) Burkholder von Hamilton schreckte angeblich amerikanische Soldaten ab, die versucht hatten, das Vieh der Familie zu stehlen.³⁸

Catherine Overholt heiratete einen Müller namens George Ball, einen nicht mennonitischen Loyalisten, der 1814 eine deutsche Kopie des *Märtyrerspiegels* erstanden hatte.³⁹ Während des Krieges beherbergte Catherine Hunderte von Soldaten, die an der Mühle stationiert waren, und nach dem Krieg erhielt die Familie als Geschenk einen Generalshut, der für den im Oktober 1812 gefallenen Generalmajor Sir Isaac Brock bestimmt war. Elizabeth Hoover, deren Familie die Gemeinschaft von Rainham in der Nähe von Cayuga aufgebaut hatte, war während des Krieges Gastgeberin einer anderen Sorte von Kombattanten: als amerikanische Truppen einen Großteil der Niagara Region besetzt hatten, kamen nicht militärische amerikanische Invasoren, um die Siedler zu überfallen und zu plündern. Wegen der Entscheidung der Hoovers, sich den Forderungen dieser Abtrünnigen nicht zu widersetzen, wurde die Loyalität der Familie nach dem Krieg in Frage gestellt, und sie wurden wegen Landesverrats angeklagt. Am Niagara Fluss in der Nähe von Fort Erie erlebte Anna Byer im Alter von 86 Jahren während des Krieges viel Not, einschließlich der Zerstörung ihres Hauses. Sie hatte britische Soldaten beherbergt, die in ihrem Haus im Winter 1814/1815 stationiert waren, als der Konflikt bereits beendet war.⁴⁰ In den Quellen finden sich noch weitere Berichte, die vom Einsatz der Frauen im Krieg erzählen.⁴¹

Loyalität gegenüber Gott oder Caesar?

Die Folgen von Kriegsdienstverweigerung bzw. Widerstand gegen den Krieg und die Verpflichtungen zu öffentlichen Dienstleistungen hatten noch Auswirkungen über das Kriegsende hinaus. Dazu zählen auch die Schwierigkeiten, in die einige gerieten, die Entschädigung für verlorenes oder beschädigtes Eigentum verlangt hatten. John Miller, der Vater der oben erwähnten Sarah, wurde der Untreue gegenüber den Briten verdächtigt, und seine Weigerung, in der Miliz zu dienen, verkomplizierte seinen nach Kriegsende gestellten Antrag auf

Entschädigung.⁴² Tatsächlich stellten die Beamten klar, dass er seine Loyalität während des Krieges nachweisen müsse: »Im Falle von John Miller aus Bertie ist dem Vorstand seine Illoyalität bekannt geworden und dass er, wo immer es möglich war, dem Militär jedwede Schwierigkeit in den Weg legte, sich aber auch die Bedürfnisse und Situation der Armee zunutze machte. Er soll zu diesem Einwand Stellung beziehen.«⁴³ Die Argumente in Millers aufbewahrten Verteidigungsbriefen liegen auf der Linie von James Cummings Stellungnahme. Er schrieb 1824: »Hiermit versichere ich, dass ich niemals erfuhr, dass sich John Miller von Bertie irgendeiner verräterischen Handlung während des letzten Krieges mit den Vereinigten Staaten von Amerika schuldig gemacht habe. Mir ist auch nicht zur Kenntnis gekommen, dass er sich in irgendeinem Fall der Illoyalität schuldig gemacht habe. Ich weiß, dass er sich zu einer Gemeinschaft von Christen bekennt, die Mennoniten genannt werden, und ihm Waffentragen zuwider ist. Weiteres weiß ich nicht.«⁴⁴

Um Millers Sache zu unterstützen, unterzeichneten dreizehn Anwohner eine Erklärung, aus der hervorgeht, dass Miller nicht illoyal gewesen sei und dass er »die britische Sache so weit begünstigt habe, wie ein Mennonit und britischer Staatsbürger es vor seinem Gewissen verantworten könne.«⁴⁵

Während der größte Teil des Widerstandes gegen den Krieg von 1812 aus den Reihen der historischen Friedenskirchen kam, gibt es für andere Glaubensgemeinschaften in der Kolonie nur vereinzelt Beispiele, darunter die Aktionen zweier methodistischer Pastoren, die beide Militärangehörige waren. Reverent Duncan M'Coll war ein ausgebildeter Soldat, der einer Pfarrgemeinde in einer Grenzstadt im Südwesten von New Brunswick diente. Er ließ nicht zu, dass der Krieg seine Gemeinde teilte, bildete ein Komitee führender Bürger beiderseits der Grenze, und es gelang ihm, eine Waffenruhe zu vereinbaren, als die amerikanischen Truppen 1813 eingefallen waren.⁴⁶ In einem anderen Fall durchlebte Reverent George Ferguson, ein irischer Soldat und methodistischer Wanderprediger, einen Gesinnungswandel hin zur Gewaltlosigkeit, als er der britischen Armee in Oberkanada diente. Sein unveröffentlichtes Tagebuch erzählt von seinem ethisch motivierten Kampf, in der Armee zu bleiben und gleichzeitig seiner religiösen Überzeugung zu folgen. Diese Überlegung ist besonders bemerkenswert, weil er Kontakt zu Mitgliedern der historischen Friedenskirchen gehabt hatte, die vom aktiven Militärdienst befreit waren. Einige von ihnen wurden später von den Briten beschuldigt, dem feindlichen Besatzer geholfen zu haben.⁴⁷ Ferguson zeigte sich besonders über diejenigen verärgert, die sich dem Dienst im Militär nur teilweise widersetzten und offensichtlich auch von ihm profitierten. So schrieb er ziemlich kritisch über Mennoniten und Brethren in Christ oder Tunkers, denen er in Niagara begegnet war: »Ich

habe einige gefunden, die so gewissenhaft und fromm waren, dass sie keine Waffe in die Hand nehmen würden, um ihr Eigentum und ihre Familien zu verteidigen, die aber vier Dollar pro Tag nehmen könnten, um Waffen, Munition, Männer und Lebensmittel zu transportieren um die zu unterstützen, denen sie unterstellten, dass sie ihre Mitmenschen ermorden würden! (...). Wenn ein Mann aus Prinzip sich ein Gewissen über das Kämpfen macht, sollte er dies auch in allen Punkten tun.«⁴⁸

Ferguson behauptet in seinem Tagebuch, während des Krieges nur eine Kugel abgefeuert zu haben, er habe absichtlich so angelegt, dass niemand getroffen werden konnte. Dennoch weigerte er sich, abtrünnig zu werden, weil er glaubte, Gott verlange, dass er das Gelübde, das er dem »Cäsar« abgelegt habe, einhalten müsse. Diese Beispiele zeigen, dass auch Siedler außerhalb der historischen Friedenskirchen darum gekämpft haben, die Balance zwischen der Loyalität gegenüber dem Staat und den religiösen Vorschriften, die die Prinzipien des Friedens und der Gewaltlosigkeit betonen, zu halten.

Diese frühen Siedler können als »Pioniere des Friedens« betrachtet werden. Sie setzten in der frühen Ära der kanadischen Geschichte durch ihre Weigerung, im Takt der Kriegstrommeln zu marschieren, ein Zeichen ohne Rücksicht auf die sozialen, finanziellen und wirtschaftlichen Kosten, die dadurch ihren Familien und Gemeinschaften entstanden. Zur entstehenden, vorkonföderativen »proto-kanadischen« nationalen Identität gehören solche Beispiele friedliebender oder Frieden schaffender Personen. Es ist bemerkenswert, dass Oberkanada diese Ausnahmeprivilegien einer ziemlich großen religiösen Minderheit garantierte, vor allem in einer Zeit, als die nationale Sicherheit stark bedroht war. Während ihre Loyalität der britischen Krone gegenüber prinzipiell andauerte, hielten viele dieser Friedenspioniere in Kriegszeiten eher ihren religiösen Prinzipien die Treue, als den Anforderungen der Regierungsbehörden zu entsprechen.

Widerstand gegen Kriegssteuern nach 1812

Nach dem Krieg von 1812 führte die Angst vor kommenden Invasionen in Oberkanada dazu, weitere Steuern zur Verteidigung des Landes zu verlangen. Die historischen Friedenskirchen befürworteten gemeinsam die Beseitigung dieser belastenden Steuern, die zwar ihre Körper befreite, aber ihre Geldbörsen in die Pflicht nahmen. In einem weiteren Akt der Lobbyarbeit ließen Mennoniten und Brethren in Waterloo eine Petition mit 240 Unterschriften verbreiten, in der eine Änderung des Gesetzes über die Milizsteuer gefordert wurde.⁴⁹ Als Folge der stetigen Interessenvertretung von Quäkern, Mennoniten und Brethren stimmte die Volksvertretung 1841 zu, von den Mitgliedern der historischen Friedenskirchen eine Sondersteuer für Infrastrukturprojekte zu erheben,

anstatt eine Abgabe für das Militärbudget zu verlangen. Im Jahr 1849 wurde als Folge weiterer Interessenvertretung die Militärsteuer abgeschafft. Dieses Prinzip blieb bis ins 20. Jahrhundert bestehen. Zum Beispiel konnten während der beiden Weltkriege Kriegsdienstverweigerer in Kanada Friedensanleihen anstelle von Kriegsanleihen kaufen, damit ihr Geld der Linderung von Kriegsleiden zugute kam und nicht direkt militärische Maßnahmen unterstützte. Die anhaltende politische Lobbyarbeit pazifistischer Kirchen, ihr Widerstand gegen die direkte Unterstützung von Kriegsanstrengungen durch Dienst, Geld oder die Verwendung ihres Eigentums sind zusammen mit der Anerkennung der Religionsfreiheit für Kriegsdienstverweigerer in Oberkanada Schlüsselemente einer Tradition des Widerstandes gegen den Krieg in Kanada.

Anmerkungen

- 1 Mit der Constitutional Act of 1791 wurde der größte Teil Ostkanadas heute in die beiden Provinzen Unter- und Oberkanada geteilt: Unterkanada war größtenteils der östliche Teil des heutigen Quebec und Oberkanada vor allem das gegenwärtige südliche und östliche Ontario, wo die britische Administration einst ihr Zentrum hatte.
- 2 Ungefähr 20 Millionen Euro.
- 3 Vgl. Alan Taylor, *The Civil War of 1812: American Citizens, British Subjects, Irish Rebels and Indian Allies*, New York 2010.
- 4 Zu Bedeutung der Miliz allgemein s. J. C. A. Stagg, *The War of 1812: Conflict for a Continent*, New York 2012, S. 161. Vgl. auch Alan Taylor, *The Civil War of 1812, an den einschlägigen Stellen*. Zum Mythos der Miliz s. L. F. S. Upton, *The United Empire Loyalists: Men and Myths*, Toronto 1967; Jo-Anne Fellows, *The Loyalist Myth in Canada*, Ottawa 1971; Murray Barkley, *The Loyalist Tradition in New Brunswick*, in: *Acadiensis*, Bd. IV, 2, 1975, S. 3-45; Norman Knowles, *Inventing the Loyalists: The Ontario Loyalist Tradition and the Creation of Usable Pasts*, Toronto 1997.
- 5 Vgl. die Zusammenfassung von John Allemang, *The Myth of 1812: How Canadians see the war we want to see*, in: *The Globe and Mail* vom 10. März 2012.
- 6 Vgl. Jonathan Seiling, *Lamenting the War of 1812*, in: *Intotemak*, Frühjahr 2013, S. 8 f. Stephen Harper hat den Krieg »den Beginn einer langen und stolzen Militärgeschichte Kanadas« genannt, s. Ian McKay und Jamie Swift, *The trouble with celebrating the war of 1812* : www.rabble.ca/18, Juni 2012; vgl. McKay und Swift, *Warrior Nation*, Toronto 2012, S. 6, 10, 31.
- 7 Ironischerweise lobt das Studienhandbuch *Discover Canada*, das für die Bewerber um die kanadische Staatsangehörigkeit bestimmt ist, die Rolle der »Canadian Volunteers« (gemeint ist wohl aber die Miliz der kanadischen Regierung, denn sonst hätte es die Verräter gelobt): www.cic.gc.ca/english/pdf/pub/discover.pdf. Genauer: Kanadische Wehrpflichtige versuchten wiederholt ihrer Pflicht zu entgehen, um sich u. a. landwirtschaftlichen Belangen zuzuwenden, weil sie proamerikanisch eingestellt waren.
- 8 Z. B. Die veröffentlichte Musterungsliste für 1812, Lincoln County, in: J. A. C. Kenney, *Lincoln Militia Return, 1818*, in: *Families* 10, 1971, S. 14 f. Die Miliz-Protokolle führen manchmal eine separate Liste der »Menonists and Tunkers«, die pflichtgemäß zur Musterung erschienen, um ihre Freistellungssteuer zu zahlen. Die Quäker hielten sich im Allgemeinen von der Musterung fern, da ihnen untersagt war, sich der Ersatzbesteuerung zu fügen.

- Familienquellen der Mennoniten, der Brethren in Christ und Quäker können in zahlreichen Sammlungen gefunden werden: Archives of the Mennonite Historical Society Ontario, Conrad Grebel University College, Waterloo; Brethren in Christ archives am Messiah College in Mechanicsburg, PA; Canadian archives of the Society of Friends (Quakers) am Pickering College in Newmarket, Ontario. In Niagara sind zwei Archive besonders nützlich: L. R. Wilson Heritage Research Archives in Port Colborne und das Mayholme Foundation Family Research Centre in St. Catharines.
- 9 Wilfred R. Lauber, *An Index of the Land Claim Certificates of Upper Canada Militiamen Who Served in the War of 1812-14*, Toronto 1995.
 - 10 Kap. 4, *A Parcel of Quakers? Militia Service 1813-15*, in: George Sheppard, *Plunder, Profit, and Paroles: A Social History of the War of 1812 in Upper Canada*, Kingston 1994, S. 68 ff.; Peter Brock, *Accounting for Difference: The Problem of Pacifism in Early Upper Canada*, in: *Ontario History* 90, 1, 1998, S. 19-30.
 - 11 Zu finden im Niagara Historical Society Museum. <http://images.ourontario.ca/1812/70988/data?n=23>. Willcocks war Mitglied der Legislative Assembly Oberkanadas, er wurde Major in der amerikanischen Armee und gründete eine Bande abtrünniger Soldaten in Niagara im Sommer 1813. Donald Edward Graves, *Joseph Willcocks and the Canadian Volunteers: An Account of Political Disaffection in Upper Canada During the War of 1812*, Mater's Thesis, Carleton University, 1982.
 - 12 Dordrechter Bekenntnis von 1632, dt. Ausgabe, Art. 14.
 - 13 Richard K. MacMaster, Samuel L. Horst und Robert F. Ullé (Hg.), *Conscience in Crisis: Mennonites and Other Peace Churches in America, 1739-1789*, Scottsdale, PA, 1979, S. 91 ff.
 - 14 *Concerning Oaths, the Sword and the State*, in: Carlton O. Wittlinger, *Quest for Piety and Obedience: The Story of the Brethren in Christ, Nappanee, IN, 1978*, S. 551-554.
 - 15 *Rules of Discipline of the Yearly Meeting of Friends Held in Philadelphia 1806*, S. 127.
 - 16 Der Artikel über »Civil Government« versucht, die Balance zwischen dem Gehorsam der biblischen Forderung, dem Kaiser zu gehorchen, und der Weigerung, den Gehorsam gegenüber dem »Friedefürsten« zu kompromittieren.
 - 17 Arthur G. Dorland, *The Quakers in Canada: A History*, 2. Aufl., Toronto 1968, S. 94.
 - 18 S. Jordan Historical Museum, 13. August 2013, <http://images.ourontario.ca/1812/70627/data?n=15>.
 - 19 Quellen: Peter Brock (Hg.), *Liberty and Conscience: A Documentary History of the Experiences of Conscientious Objectors in America Through the Civil War*, Toronto 2002, S. 71-14.
 - 20 James Moore, *A Lamentation for Pennsylvania*, in: *Friends' Miscellany* 6, 1835, S. 150-154.
 - 21 Engl. Übersetzung: David Luthy, *An Important Pennsylvania Broadside of 1812*, in: *Pennsylvania Mennonite Heritage*, Juli 1984, S. 2 ff. Deutsches Original: Mennonite Historical Library, Goshen, IN.
 - 22 Richard Feltoe, *Redcoated Ploughboys: The Volunteer Battalion of Incorporated Militia of Upper Canada, 1813-1815*, Toronto 2012.
 - 23 *An Act for the Relief of Minors of the Societies of Mennonists and Tunkers (1810)*. S. 50, George III, c. 11, Archives of Ontario. Frank Epp, *Mennonites in Canada, 1786-1920*, Toronto 1974, S. 103.
 - 24 E. Morris Sider, *History of the Brethren in Christ (Tunker) Church in Canada*, M. A. Thesis, London, ON, 1955.
 - 25 49 George III, First Session, Ch. 2, Archives of Ontario.
 - 26 Home District/York Court of General Sessions of Peace - Minute Books, Series RG 222-94, MS 251, Reel 1, 1800-1899, Archives of Ontario.

- 27 Sandra Fuller, A Parcel of Quakers and the War of 1812-14 in Upper Canada, in: Canadian Quaker History Journal 72, 2007, S. 32.
- 28 Ebd., S. 25.
- 29 Peter Brock, Against the Draft: Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War, Toronto 2006, S. 90.
- 30 Albert Schrauwers, Awaiting the Millenium: The Children of Peace and the Village of Hope, 1812-1889, Toronto 1993, S. 44 f.
- 31 Die Siedlung in Waterloo wurde von Mennoniten und Brethren in Christ um 1801 errichtet. Vgl. Frank Epp, Mennonites in Canada, S. 57 f.
- 32 Dazu: Robert S. Allen, The Battle of Moraviantown October 5, 1813. Canadian War Museum Canadian Battle Series No. 11, Toronto 1994; Sandy Antal, A Wampum Denied: Procter's War of 1812, 2. Aufl., Monreal und Kingston 2011.
- 33 Harold S. Bender, New Source Material for the History of Mennonites in Ontario, in: Mennonite Quarterly Review 3, 1929, S. 43.
- 34 Brief von William Ellis über Waterlooer Fuhrwerke und Preise vom 28. Juni 1823, in: Jacob Erb, Department of Finance – Upper Canada: War of 1812 Losses Claims, RG 19 E 5 (a), Bd. 3741, Ordner 2, Archives of Ontario.
- 35 Claim Nr. 1143, Christian Zavitz file, Dep. of Finance – Upper Canada: War of 1812 Losses Claims, RG 19, E 5 (a), Bd. 3752, Ordner 1, Archives of Ontario.
- 36 Claim Nr. 960 Henry Neff file, ebd., Bd. 3750, Ordner 3.
- 37 Miriam Helen Snyder und Joseph Meyer Snyder, Hannes Schneider and His Wife Catherine Hans Schneider: Their Descendants and Times, 1534-1939, University of Waterloo, Conrad Grebel Milton Good Library, S. 298 f.
- 38 Genealogische Notizen zu Christian Burkholder: http://www.laurencebarber.ca/Families/People/Barber/Roberts/Nicholson/Burkholder/christian_burkholder.htm.
- 39 Das signierte Exemplar befindet sich in der Jordan Historical Society, A 3-Bibles, L161. <http://lincoln.civicweb.net/Documents/DocumentDisplay.aspx?Id=45694>.
- 40 Die Geschichten einiger dieser Frauen sind in dem Kinderbuch erzählt: Jonathan Seiling, Feeding the Neighbouring Enemy: Mennonite Women in Niagara during the War of 1812, St. Catharines, ON, 2012.
- 41 Dianne Graves, In the Midst of Alarms: The Untold Story of Women and the War of 1812, Montreal 2012.
- 42 Archives of Ontario, Dep. of Finance – Upper Canada: War of 1812 Losses Claims. RG 19 E 5 (a), Vol. 3752, File 3.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 T. W. Acheson, M'Coll, Duncan, in: Dictionary of Canadian Biography, Bd. 6, University of Toronto/Université Laval, 2003: http://www.biographi.ca/en/bio/m_coll_duncan_6E.html.
- 47 Z. B. Robert Lochiel Frazer III, Overholzer, Jacob, in: Dictionary of Canadian Biography, Bd. 5. http://www.biographi.ca/en/bio/overholzer_jacob_5E.html
- 48 Journal of George Ferguson, United Church of Canada Archives, 1986.131C, f. 3122; 1986.111C/TR; f. 3102.
- 49 E. Morris Sider, Nonresistance in the Early Brethren in Christ Church in Ontario, in: Mennonite Quarterly Review 31, 4, 1957, S. 282 f.

Aus dem Englischen übersetzt von Helmut Foth und Hans-Jürgen Goertz.



Filmplakat: Friesennot (1935)

(<http://fade-away-never.blogspot.de/2013/08/friesennot-1935.html>)

Mennoniten als Volksdeutsche

Die Rolle des Mennonitentums in der nationalsozialistischen Propaganda¹

1935 sahen Deutsche im ganzen Dritten Reich den Film *Friesennot*. Unter der Regie von Reichsdramaturg Willi Krause und vertrieben von der Nazipartei stellte *Friesennot* den Kampf der mennonitischen Gemeinschaft im Bereich Sowjetrusslands dar: Seit Jahren hatten die dortigen Mennoniten – im Film als arisches Bauernvolk mit blonden Zöpfen und bäuerlichen Trachten gezeigt – isoliert im Wohlstand gelebt. Durch die russische Revolution findet ihr einfacher Lebensstil ein Ende als bolschewistische Soldaten in ihr Dorf kommen. Trotz freundlicher mennonitischer Annäherungsversuche richten die Soldaten – dargestellt als asiatische Bestien mit stereotypen semitischen Gesichtszügen – verheerenden Schaden an. Sie verwandeln die Kirche in eine Kneipe, stehlen Pferde und belästigen Frauen. Nach einer Zeit heldenhafter Versuche, eine friedliche Lösung zu finden, beschließen die Mennoniten, die Waffen gegen ihre Peiniger zu erheben. Sie stellen eine Selbstschutztruppe auf, treiben die Bolschewiken in die Kirche, schlachten jedermann ab und brennen das Gebäude bis auf den Boden nieder. Dieser Spielfilm, von Joseph Goebbels selbst als »Staatspolitisch und künstlerisch besonders wertvoll« gefördert, wurde begeistert bejubelt. Parteifunktionäre organisierten Sondervorstellungen für die Hitlerjugend, und Hitler selbst bestellte eine Kopie für sein privates Filmarchiv.² Einige Historiker haben behauptet, dass die Mennoniten für den Aufstieg und Verlauf des Dritten Reiches von geringer Bedeutung waren. Gemäß dieser Sicht wären die Mennoniten letzten Endes eine unbedeutende Minderheit gewesen, die während der nationalen Erhebung 1933 nur mitgerissen worden war.³ Im Gegensatz dazu waren die Nationalsozialisten an den Mennoniten zutiefst interessiert, weil sie in ihnen vollkommene *Volksdeutsche* sahen.⁴ Schon Hitler hatte in *Mein Kampf* geschrieben, dass sich erfolgreiche Propaganda auf einige wenige Punkte beschränken sollte, die ständig zu wiederholen seien.⁵ »Volksdeutsche« war einer dieser Punkte. Für Deutsche waren in den 30er und 40er Jahren sowohl Volksdeutsche als auch Juden durch stereotype Darstellung erkennbar gemacht. Aber im Gegensatz zu Juden wurden Volksdeutsche mit reinem arischen Blut in Verbindung gebracht. Nazipropagandisten präsentierten sie mit typisch antijüdischen Merkmalen: kernige bäuerliche Kolonisten, die deutsche Kultur in die entferntesten Winkel der Erde verpflanzten. Entsprechend gehörten die Mennoniten zu den führenden Soldaten im weltweiten Kampf gegen Bolschewismus, Judentum und rassische Degeneration. Durch

deutsche mennonitische Führungspersönlichkeiten unterstützt, half diese Zuschreibung dabei, die nationalsozialistische Expansionspolitik, den Antisemitismus und Holocaust in Gang zu setzen und durchzuführen.⁶

Um die Anziehungskraft der Nazipropaganda auf die Mennoniten zu verstehen, ist es wichtig, über die Grenzen Deutschlands hinaus zu schauen. Im Gebiet des Dritten Reiches lebten verhältnismäßig wenig Mennoniten, in Deutschland 1933 weniger als 20 000. Weltweit waren es jedoch fast eine halbe Million. Viele dieser Diaspora-Mennoniten hatten sich in geschlossenen, deutsch sprechenden Gruppierungen angesiedelt. Für die Nazis repräsentierten diese Siedlungen Außenposten oder »Inseln« des Deutschtums, in denen die Mennoniten die Werte und das Blut ihrer Vorfahren bewahrten, umringt von größeren nicht deutsch sprechenden »Wirtsvölkern«. Diese Mennonitenkolonien, ob in den Vereinigten Staaten, in Kanada, Brasilien, Paraguay, Mexiko oder in der Sowjetunion, hätten angeblich für Deutschland den ersten Spatenstich getan. Aus der Sicht der Nazipropagandisten hatten diese Siedlungen die Expansion des Dritten Reiches sowohl angekündigt als auch gerechtfertigt.⁷

Mennoniten in der Diaspora waren gemäß der Naziterminologie »Volksdeutsche«, das heißt Menschen, die der deutschen Rasse angehörten, aber nicht im Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit waren. Dieses Konzept der Volksdeutschen war keine selbstverständliche Identitätsbeschreibung, sondern ein rassistisches Konstrukt, das die Nationalsozialisten erfunden hatten, um eine heterogene Gruppe zu beschreiben, in der viele sich kaum zum Deutschtum oder Deutschland zugehörig fühlten. Berichten zufolge prägte Hitler selbst diesen Begriff. In den Augen der Nazipropaganda lebten weltweit Millionen Volksdeutsche. Sie konnten angeblich in der Tschechoslowakei, in Mexiko, Togo, Frankreich und in Dutzenden anderer Länder gefunden werden. Ihre genaue Zahl hing von demjenigen ab, der sie zählte. Einige Theoretiker behaupteten, dass der Begriff Volksdeutscher jeden mit deutscher Herkunft einschloss, selbst assimilierte, englisch sprechende Emigranten in Kanada oder den Vereinigten Staaten von Amerika. Andere schlugen als Voraussetzung zur Anerkennung als Volksdeutscher ein aktives Treuebekenntnis zur deutschen Kultur, Sprache und Politik vor.⁸

Die Volksdeutschen waren ein zentrales Element der Nazipropaganda. Mit dem Argument, dass deutsche Minderheiten in fremden Ländern existierten, konnte Hitler eine immer schärfer werdende expansionistische Außenpolitik rechtfertigen. Dieses Argument unterstützte sein Projekt auf internationaler Ebene, den Einmarsch in die Tschechoslowakei 1938 und 1939 in Polen vorzubereiten. Der Glaube, dass Menschen deutschen Blutes in anderen Ländern unter Diskriminierung litten, brachte 1935 Unterstützung für die Wiederein-

führung der Wehrpflicht, später auch für die Generalmobilmachung und den Truppenaufmarsch während des Zweiten Weltkrieges. Der Mythos des Volksdeutschen förderte ebenso das Rassenprogramm der Nazis. Mit ihrer Behauptung, dass Volksgruppen in fremden Ländern in Wirklichkeit Deutsche waren, betrieben die Nazis eine biologische Rassenlehre außerhalb internationaler juristischer Kriterien. Obwohl viele angenommene Volksdeutsche in Kanada – um ein Beispiel zu nennen – sich selbst als Kanadier betrachteten, etikettierten die Nazis sie als Deutsche. Dieser Definition zufolge war Blut wichtiger als Staatsangehörigkeit.⁹

In der Nazi-propaganda ist es nahezu unmöglich, Vorstellungen von Mennoniten im Speziellen von Darstellungen der Volksdeutschen im Allgemeinen zu unterscheiden. Dies liegt jedoch nicht nur daran, dass Propagandisten häufig daran scheiterten, Mennoniten gegenüber Katholiken oder Protestanten abzugrenzen. Der Grund liegt auch darin, dass Mennoniten allgemein als Symbol für völkisches Deutschtum dienten. Wie ausländische Wissenschaftler schon seit langem bemerkten, dass »man im Speziellen an Mennoniten denkt, wenn man im Allgemeinen von deutschen Siedlern spricht.«¹⁰ Wenn Deutsche über die Geschichte und körperliche Charakteristik von Volksdeutschen nachdachten, über ihre weltweite Migration oder ihre altertümliche Bauerntracht – waren es oft Bilder von Mennoniten, die sie dabei heraufbeschworen. Diese beiden Kategorien waren unauflöslich miteinander verknüpft. Das Vorwort eines 1935 erschienenen Buches über die Volksdeutschen mit dem Titel *Das Buch vom deutschen Volkstum* bietet dazu ein eindrucksvolles Beispiel. Es schließt mit folgender Beobachtung:

»Zu den räumlich größten Wanderbewegungen der Nachkriegszeit, vielleicht sogar der Geschichte des deutschen Volkes überhaupt, gehören die Wanderungen rußlanddeutscher Mennoniten: 1789 von Westpreußen nach Rußland, 1874 weiter nach Kanada, seit 1922 von dort nach Mexiko und Paraguay, gleichzeitig aus dem europäischen Rußland, teilweise über den Fernen Osten, nach Brasilien und Paraguay. Diese Wanderwege deutscher Menschen, veranlaßt durch ihr Festhalten an deutscher Sprache und Art, ziehen sich also zwischen den fernsten Punkten von vier Erdteilen hin: Europa, Asien, Nord- und Südamerika. Wenn es sich hierbei auch nur um eine verhältnismäßig kleine Gruppe handelt, so kann doch gerade sie uns ein Sinnbild gesamtdeutschen Schicksals sein und uns daran mahnen, bei der Betrachtung der deutschen Auswanderung stets an alle Glieder des deutschen Volkes auf der ganzen Erde zu denken.«¹¹

Das Buch vom deutschen Volkstum stellt die Mennoniten als vollkommene Volksdeutsche dar. Sie dienten als Linse, durch die alle anderen Volksdeutschen gesehen und verstanden werden sollten. Wenn Leser die vierhundert Seiten

dieses Buches durchgelesen und etwas über deutsche Volksgruppen in Afrika, Asien, Osteuropa und Amerika erfahren hatten, waren sie unaufhörlich an die Mennoniten erinnert worden, deren globale Migrationsströme ein gedankliches Netzwerk geschaffen hatten, das in der Lage war, weitaus größere Gruppen in einer einzigen Erzählung zusammenzufassen und zu vereinen. Durch alle im Dritten Reich weit verbreiteten pseudo-wissenschaftlichen Disziplinen hindurch, einschließlich der Ostforschung, der Rassenforschung und den Untersuchungen zum Auslandsdeutschtum, präsentierten Naziforscher Mennoniten als die besten Vertreter der Volksdeutschen. Forscher stimmten generell darin überein: »Wo immer sie siedeln, sind die Mennoniten die unbestritten besten Anführer der Deutschen«.¹² Nach einer Untersuchung zu deutschen Niederlassungen weltweit kam ein Forscher zu dem Schluss, dass das »kolonistische Potential« der Mennoniten vierzehnmal größer als das der Protestanten und fünfzigmal größer als das deutscher Katholiken sei.¹³

Die Tatsache, dass Mennoniten überhaupt als Volksdeutsche betrachtet wurden, ist eher überraschend. Bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts hätten sich nur wenige Mennoniten – weder in Deutschland oder sonst wo in der weiten Welt – als Deutsche betrachtet. »In meiner Jugend«, so schrieb ein Mennonit im Jahre 1917, »war es eine allgemein anerkannte Tatsache, daß wir Mennoniten nicht einheimische Deutsche, sondern rein niederländischer Herkunft waren und daß wir eine völlig neue Heimat auf deutschem Boden gefunden hatten.«¹⁴ In der Tat war die Idee, dass überhaupt »Nationen« existierten, dass man »deutsch« entgegen »holländisch« oder »französisch« entgegen »italienisch« sein konnte, relativ neu. Erst im Zuge der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts begannen Philosophen und Staatsmänner, von Nationen im modernen Sinne zu sprechen.¹⁵ Vor dieser Zeit war Europa in Klassensystemen, feudalen Netzwerken sowie Imperien und nicht im Sinne von Nationen oder Staaten organisiert. Als Mennoniten schließlich anfangen, sich in Debatten über Nationen und Nationalismus zu engagieren, schlugen nur wenige vor, dass sie Deutsche seien. Andere dachten, sie wären Holländer. Wiederum andere sagten, sie seien Schweizer. Eine andere Gruppe argumentierte sogar, dass Mennoniten eine eigene, ganz spezielle mennonitische Nation bildeten. Die große Mehrheit der Mennoniten verhielt sich in dieser Frage jedoch gleichgültig.¹⁶

Anfang der 1880er Jahren starteten einige mennonitische Führungsgestalten in Deutschland eine Kampagne mit dem Ziel, ihre Glaubensgemeinschaft »deutsch« zu nennen. Sie eigneten sich die Rhetorik und Strategien anderer deutscher Nationalisten an und versuchten, sowohl ihre Glaubensbrüder auf der ganzen Welt als auch ihre mennonitischen Landsleute davon zu über-

zeugen, dass alle Mennoniten der deutschen Nation angehörten (es gab viele Mennoniten, die meinten, dass auch die holländischen Taufgesinnten germanischen Ursprungs seien). Nachdruck verliehen diese Führer ihren Vorstellungen durch Reden, Artikel, Geschichtsbücher und Besuche ausländischer Gemeinden. Ihrer Auffassung nach hatten alle Mennoniten ihren Ursprung im germanischen Zentraleuropa der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts. Zu Hause von Verfolgung und Martyrium bedroht, wären sie angeblich ausgeströmt, um in einer globalen deutsch-mennonitischen Diaspora zu leben. Einige Anführer argumentierten, dass diese Diaspora-Mennoniten, ob in Turkestan, Mexiko oder Kalifornien, ihre deutschen Traditionen und Lebensweisen erhalten hätten und dass aus diesem Grund alle Mennoniten als Teil einer größeren deutschen Nation betrachtet werden sollten.¹⁷

Doch diese Geschichte war schwer zu vermitteln. Dass die Mennoniten ihren Platz in der deutschen Nation hatten, war keineswegs selbstverständlich. In deutschen Landen waren Mennoniten lange Zeit als Bürger zweiter Klasse angesehen worden. Aufgrund ihrer täuferischen Tradition, der Erwachsenentaufe und Eidverweigerung, der Laienpredigt und Wehrlosigkeit wurden sie im günstigsten Falle von ihren evangelischen und katholischen Nachbarn als halbchristliche Sektierer betrachtet. Im schlimmsten Fall galten sie als anti-deutsche Ketzer. Insbesondere die Weigerung der Mennoniten in Preußen und anderswo, am Militärdienst teilzunehmen, erschwerte ihre Ansprüche auf die deutsche Staatsangehörigkeit, die im neunzehnten Jahrhundert eng an die Ableistung des Wehrdienstes gebunden war. In einem Schauspiel aus dem Jahr 1878 verfluchten deutsche nationalistische Protagonisten Mennoniten wegen ihrer Unwilligkeit, das Schwert zu ergreifen, um ihr Vaterland zu verteidigen: »Falle der Blitz auf Eure Häuser nieder / Und raffe Euch hinweg vom deutschen Boden, / Den Ihr beschmutzt; und wenn der Blitz sich weigert, / Lebt und verkommt in Eurem eignen Dunst!«¹⁸ Anführer der deutschen Mennoniten fühlten sich überdies durch die lauwarmen Reaktionen ihrer Glaubensbrüder in der Diaspora blockiert. Viele fanden den deutschen Nationalismus besonders in seinem militaristischen Zusammenhang unsympathisch und theologisch verwerflich.¹⁹

Dennoch arbeiteten deutsch-nationale Mennoniten unermüdlich daran, ihre Konfession als eine deutsche Kirche darzustellen. Für sie konstituierte sich das Mennonitentum als globales Netzwerk von Christen nicht nur durch seine täuferischen Glaubensgrundsätze, sondern auch durch seine biologischen Bande. So schrieb einer ihrer Führer: »Es gibt in der Welt im Ganzen eine halbe Million Mennoniten. Sie sind ausnahmslos deutscher Herkunft (...). Es ist in der Forschung allgemein bekannt, daß gerade die Volksdeutschen Mennoniten durch

ihre straffe Organisation und das konfessionell-völkische Abwehrsystem gegen die Überfremdung ihre blutmäßige Integrität hundertprozentig gewahrt haben. (...). Es gibt wohl kaum eine Konfession in der Welt, die auch völkisch einen so einheitlichen Charakter aufweist, wie die Mennoniten.«²⁰ Während der 1920er und 1930er Jahre half ein neues Interesse an der Ahnenforschung, solche Ideen in die mennonitischen Gemeinden in ganz Deutschland hineinzugetragen. Vor allem nach der Verabschiedung der NS-Rassengesetze strebten Mennoniten danach, mittels ihrer Familiengeschichte den Nachweis arischen Blutes zu erbringen sowie zu zeigen, dass ihre Glaubensgemeinschaft als Ganzes grundlegend deutsch war.²¹

Führende deutsche Mennoniten versuchten, alle Mennoniten weltweit von diesen Thesen zu überzeugen. Autoren in Deutschland, einschließlich der praktizierenden und nicht praktizierenden Mennoniten wie Walter Quiring, Heinrich Schröder und Benjamin Unruh hofften, mennonitische Theologie und Identität innerhalb der Gemeinden in ganz Europa und Nordamerika zu beeinflussen. Sie brachten nicht nur generell ihre Zustimmung zu Adolf Hitler und dem Nationalsozialismus zum Ausdruck, sondern förderten das Bild von Mennoniten als Deutsche im rassistischen Sinne. Zum Beispiel informierte Walter Quiring 1935 das Auswärtige Amt: »Seit der nationalsozialistischen Revolution hat sich ein Zeitungskrieg in den amerikanisch-mennonitischen Zeitungen wie *Bote*, *Mennonitische Rundschau*, *Brücke*, *Mennoblatt* und anderen abgespielt über deutsche Identität und Fragen des Deutschwerdens unter ausländischen Mennoniten.«²² Walter Quiring schrieb alleine von 1935 bis 1936 hundertzwei- und sechzig Artikel zu dieser Debatte.²³ Im gleichen Zeitraum veröffentlichte Benjamin Unruh über einhundertachtzig Artikel.²⁴ Die Titel dieser Artikel wie *Was ist Rasse?*, *Die Ursprünge des Rußlanddeutschen Mennonitentums* oder *Blut und Rasse im Alten Testament* werfen ein klares Licht auf ihren Inhalt.²⁵

Auch auf anderem Wege hofften mennonitische Autoren, die breitere deutsche Öffentlichkeit zu beeinflussen. Ihre Studien über die mennonitische Rasse erschien in den wichtigsten Zeitschriften des Dritten Reiches, darunter *Deutsche Post aus dem Osten*, *Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde* und *Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung*. Häufig nutzten sie ihre Verbindungen zu Nazi-Dienststellen, um ihre Botschaft zu verbreiten. Walter Quiring schrieb Propagandatexte für das Deutsche Ausland-Institut. Heinrich Schroeder wirkte als offizieller Parteipropagandist. Benjamin Unruh verfasste außerdem in seiner Zusammenarbeit mit dem Auswärtigen Amt und Heinrich Himmlers *Volksdeutscher Mittelstelle* regelmäßig Artikel zur mennonitischen Rasse für Nazi-Dienststellen. Johannes Harder, ein gefeierter Romanautor, sicherte sich nationale Aufmerksamkeit durch seine Bücher über die Mennoniten in der

Sowjetunion. Während des Zweiten Weltkriegs schrieb er als Mitarbeiter der Volksdeutschen Mittelstelle belletristische Werke. Die meisten Bemühungen dienten dazu, die Mennoniten mit der Naziidee vom »Volksdeutschen« zu verknüpfen.²⁶

Es war nicht die Religion der Mennoniten, sondern vielmehr ihre Rasse, von der die Nazis angetan waren. Der Film *Friesennot* stellte den historischen mennonitischen Grundsatz der Wehrlosigkeit als ein vormodernes Relikt hin, das es verdient hatte, mit dem Bolschewismus in der Kirche zu verbrennen. Als der mennonitische Gemeindeälteste in diesem Film seine Gemeindeglieder darüber belehrt, dass die Bibel sich ausdrücklich gegen das Töten ausspreche, antworten sie: »Dann ist dies kein wahrer Glaube«. Das Publikum sollte sich mit dieser Grundstimmung identifizieren. Der Älteste liefert eine negative Folie für das nationalsozialistische Konzept von Patriotismus. »Das ist unser Glaube – das ist der Glaube unserer Vorfahren« entgegnet er. In der emotional vielleicht ergreifendsten Szene des Filmes schreit ein junger Mann: »Dann werfe ich diesen Glauben weg«.²⁷ Dass Deutsche für ihre Rasse kämpfen sollten, ist die klare Botschaft von *Friesennot*. Am Ende des Filmes ist es der Älteste, der schließlich seine Wehrlosigkeit verwirft, den Revolver in die Hand nimmt und seine Schützlinge gegen die Bolschewiken anführt. Für Nazipropagandisten bot die mennonitische Wehrlosigkeit ein wirkungsvolles Bild stellvertretend für zahllose Ideologien – wie Judentum, Christentum, Kapitalismus, Kommunismus, Internationalismus – die sich dem Nationalsozialismus gegenüber gleichgültig verhielten und die angeblich die Deutschen davon abhielten, sich gegen ihre Unterdrücker aufzulehnen.²⁸

Führende Mennoniten unterstützten diese Sicht. Nach dem Erscheinen von *Friesennot* kritisierte die *Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden* den Film zwar nachhaltig, aber nur aus dem Grund, dass er die Mennoniten zu wehrlos dargestellt hätte. Vertreter der Mennoniten räumten ein, dass das Prinzip der Wehrlosigkeit einst eine wichtige Rolle in der Geschichte der Mennoniten gespielt habe. Über vier Jahrhunderte hätte es dazu beigetragen, das mennonitische Mischehenverbot zu festigen, das angeblich wiederum die arisch reinen Blutslinien innerhalb der Glaubensgemeinschaft bewahrt habe. Aber – so die Überzeugung dieser mennonitischen Vertreter – in Zeiten des Dritten Reiches sei der Wehrlosigkeit keine fortdauernde Bedeutung mehr zuzuweisen. Sie hielten fest, dass Töten für das Deutschtum voll im Einklang mit mennonitischer Glaubensüberzeugung stünde.²⁹ Ironischerweise erwies sich der historische mennonitische Pazifismus sogar als Aktivposten im Dritten Reich. Wie der Film *Friesennot* gezeigt hatte, vermochten die Mennoniten aufgrund ihrer gegen den Krieg gerichteten Lehre als propagandistische Erfüllungsgehil-

fen zu dienen; ihre überwundene Wehrlosigkeit ließ ihren Kampf gegen den Bolschewismus erst recht heroisch erscheinen. Als 1941 ein Russlandmennonit der deutschen Wehrmacht beiträt, kommentierten dies offizielle Behörden folgendermaßen: »Seine freiwillige Registrierung kann als Bekenntnis zum deutschen Volk verstanden werden, gerade weil die älteren Rußlandmennoniten in der Vergangenheit vom Wehrdienst befreit waren.«³⁰ Ihr historischer Pazifismus machte die Mennoniten für den Nationalsozialismus erst recht wertvoll.

Die Diskussion, die *Friesennot* über den mennonitischen Glauben erzeugte, war allerdings ungewöhnlich. Die meisten Beschreibungen des Mennonitentums in der Nazi-propaganda waren ausschließlich rassistisch orientiert. Überhaupt gebrauchten Nazi-propagandisten das Wort »Mennonit« fast nie. Es war schlichtweg zu sektiererisch. Zum Beispiel kommt das Wort »Mennonit« während des ganzen Films *Friesennot* nicht einmal vor. Die Hauptakteure wurden vielmehr »Friesen« genannt, die ihren vermuteten rassistischen Ursprung im 16. Jahrhundert in Friesland haben. Mitte der dreißiger Jahre wurde dieser Begriff speziell durch den aus der Ukraine stammenden Emigranten Heinrich Schroeder gefördert. Er glaubte, dass die friesischen Mennoniten den ältesten und nobelsten germanischen Stamm bildeten.³¹ In anderen Fällen verwendeten Propagandisten allgemeine Begriffe wie Russlanddeutsche oder Auslandsdeutsche. Leser von Büchern mit dem Titel *Russlanddeutsche Bauern*, *Deutsche erschließen den Chaco* oder *Russlanddeutsche suchen eine Heimat* mussten mit dem Mennonitentum vertraut sein, um zu wissen, dass die Mennoniten in diesen Büchern das Hauptthema waren.³²

Die Rolle der Mennoniten als Volksdeutsche findet sich am auffälligsten in der Nazi-Propaganda über die Sowjetunion. Von Beginn an hatte sich die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) weitgehend als antikomunistische Organisation einen Namen gemacht. Ihre Vorläufer gewannen 1919 erste Unterstützer im Kontext der Roten Schreckensszenarien, die in Folge der russisch-bolschewistischen Revolution über Europa hinwegfegten. München, die Wiege des Nationalsozialismus, kam für kurze Zeit unter die Kontrolle sozialistischer Revolutionäre. Ängste loderten auf, dass ganz Deutschland den kommunistischen Kräften erliegen könnte. Nazi-Propagandisten schürten derartige Ängste. Sie verhalfen Hitler 1933 an die Macht zu kommen und trugen dazu bei, Stimmen für einen Angriffskrieg gegen die Sowjetunion im Jahr 1941 zu mobilisieren. Genau in diesem Jahr veranlasste Goebbels eine Neuauflage des Films *Friesennot* unter dem Titel *Dorf im roten Sturm*, wodurch er die Mennoniten in einen direkten Zusammenhang mit den Kriegszielen Hitlers brachte. Während der gesamten Zwischenkriegszeit betonten Propagandisten die Notlage der Mennoniten und anderer ethnischer Deutscher, die in der

Sowjetunion lebten, um vermeintliche Gefahren durch die bolschewistische Herrschaft nachzuweisen. Sie legten dar, dass zwei Millionen Volksdeutsche, darunter 100.000 Mennoniten, unter den Bolschewiken litten. Die Nazis behaupteten, dass »durch Hinrichtung, Deportation, Exil, durch Krankheit und erzwungene Rassenmischung die Gesamtheit des Deutschtums in Russland systematisch vernichtet wird.«³³

Dieses Argument basierte vor allem auf Geschichten, die vom Leiden der Mennoniten handelten. Diese Erzählungen über die Volksdeutschen begannen fast immer mit der Betonung, wie wohlhabend sie vor dem Ersten Weltkrieg und der bolschewistischen Revolution gewesen seien. Gewöhnlich begannen Nazischilderungen über die Russlanddeutschen so: »Vor dem Ersten Weltkrieg war das Zarenreich die Heimat von mehr als 2.000 blühenden deutschen Siedlungen, ein Zeugnis deutschen Fleißes und deutscher Ordnungsliebe im Osten.«³⁴ Ein großer Teil dieses legendären Reichtums wurde den Mennoniten zugeschrieben. Zu ihren Siedlungen gehörten die älteste deutsche Siedlung in der Ukraine sowie Molotschna, die nationalsozialistisch gesinnte Wissenschaftler als die »wohlhabendsten und beispielhaftesten Siedlungen aller rußlanddeutschen Siedlungen«³⁵ bezeichneten. Zwischen dem späten 18. Jahrhundert und dem Anfang des 20. Jahrhunderts hatten die Russlandmennoniten nahezu 1,5 Millionen Hektar Land erworben. Für eine Vorkriegspopulation von 100.000 lag dies weit über dem Durchschnitt aller Volksdeutschen.³⁶

Das Schicksal der Russlandmennoniten diente auch in den 1920er und 1930er Jahren als Gesicht des ganzen russischen Deutschtums. Unter bolschewistischer Herrschaft waren die Volksdeutschen mit unmittelbarer Drangsal konfrontiert. Hungersnöte fegten über die Sowjetunion im Jahr 1922 hinweg und erneut 1933. Die Politik der Bolschewisten entfremdete die Volksdeutschen immer stärker von ihrem nationalen Ursprung, viele von ihnen wurden zu »Kulaken«, enteignet, hingerichtet oder nach Sibirien verschickt. Obwohl diese Vorgänge eigentlich alle deutschen Kolonisten betrafen, erschien gerade aufgrund ihres früheren Wohlstandes das Beispiel des mennonitischen Niedergangs als besonders tragisch. Diese Ansichten wurden im Jahr 1929 bestätigt, als 13.000 Volksdeutsche – darunter in erster Linie Mennoniten – nach Moskau fuhren, um die Erlaubnis zur Ausreise aus der Sowjetunion zu erwirken. Ein Mennonit schrieb dazu: »Alle deutschen Volkskreise verfolgen das Schicksal dieser Beklagenswerten mit tiefster Anteilnahme.«³⁷ Als mehrere tausend Mitglieder dieser Gruppe 1929 und 1930 in Deutschland ankamen, wurden sie nach rassischen Merkmalen untersucht. Später dienten die Ergebnisse nationalsozialistischen Wissenschaftlern und Propagandisten als Nachweis der rassischen Reinheit von Volksdeutschen.³⁸

Das Bild der Volksdeutschen in der NS-Propaganda war zutiefst antisemitisch geprägt. Die Nazis versuchten systematisch, die Volksdeutschen als Opfer des »internationalen Judentums«, des »jüdischen Kommunismus« oder des »jüdischen Bolschewismus« hinstellen. Sie wurden zum antisemitischen Symbol (evtl. Bollwerk), das jüdische Unterdrückung rechtfertigte. Ungeachtet der Tatsache, dass die Juden in der Sowjetunion in der Regel vom kommunistischen System unterdrückt wurden, behaupteten die Nazis, dass sie in Wirklichkeit die Kontrolle über das gesamte sowjetische Imperium inne hätten. Es war die »jüdische Weltherrschaft«, die angeblich zu solchen schrecklichen Bedingungen für die Russlandmennoniten und anderen Volksdeutschen geführt habe. Propagandisten behaupteten, dass die Juden die Hungersnöte von 1922 und 1933 organisiert hätten und die volksdeutschen Gemeinschaften mit Absicht verhungern ließen. Angeblich waren es auch die Juden, die die Erschießungen von Mennonitenpredigern und anderen volksdeutschen Führern organisiert oder befohlen hätten, ganze Dörfer nach Sibirien zu verbannen. Mit ihrer Darstellung des jüdischen Bolschewismus als globale Bedrohung suchten Propagandisten ein Bild der Juden zu schaffen, das übermächtig, unpersönlich und bedrohlich war. Dieses Bild trug dazu bei, im Inland Unterstützung für die antisemitische Politik zu gewinnen.³⁹

Wie Darstellungen der Volksdeutschen im Allgemeinen waren in der Nazi-propaganda die spezifischen Bilder von Mennoniten untrennbar mit Antisemitismus verbunden. Es war kein Zufall, dass einige der wichtigsten Nazi-propagandisten und Architekten des Holocaust auch Experten für mennonitische Geschichte waren. Adolf Ehrhart, der eine umfangreiche Studie über die russischen Mennoniten im Jahre 1932 veröffentlicht hatte, wurde Vorsitzender des Antikomintern, einer NS-Organisation zur Verbreitung antibolschewistischer und antisemitischer Propaganda weltweit.⁴⁰ Georg Leibbrandt, ein Nazifunktionär und Rassenexperte, der bei der Planung der Endlösung bei der Wannsee-Konferenz 1942 mitbeteiligt war, war auch ein Experte des Mennonitentums, dessen Publikationen sogar in der Zeitschrift *The Mennonite Quarterly Review* veröffentlicht wurden und unter dessen Herausgeberschaft während des Zweiten Weltkrieges eine Buchreihe erschien, die größtenteils der mennonitischen Geschichte gewidmet war.⁴¹ Für diese Autoren lieferten die Mennoniten – als reinste Vertreter des völkischen Deutschtums – das markanteste Beispiel des Leidens unter jüdischer Tyrannei. So erklärte im Jahr 1938 ein Buch zur Mennonitengeschichte, der Mennonit »ist deutscher Bauernadel, ein Jahrhundert und länger als Kolonist.« Gerade aus diesem Grund, so der Autor, trachteten bolschewistische Juden danach, die Mennoniten auszulöschen.⁴² Während des Zweiten Weltkrieges trug das Konzept der Volksdeutschen dazu

bei, den Holocaust zu ermöglichen. In gewissem Sinne konnte er sich gerade deshalb ereignen, weil die Vorstellung, dass Juden die Volksdeutschen in der Sowjetunion und anderswo verfolgt hätten, stetig weiterentwickelt wurde. Eine allgemeine Akzeptanz dieses Mythos trug dazu bei, dass Millionen Deutsche Hitlers Plan, die Juden Europas zu ermorden, aktiv oder passiv unterstützten. In anderen Fällen spielte das Konzept der Volksdeutschen eine noch konkretere Rolle. Zwischen 1939 und 1945, als große Gebiete Osteuropas, darunter Polen und der Ukraine, unter deutsche Kontrolle kamen, versuchten die Nazis, alle Volksdeutschen in diesen Regionen zu erfassen. In der gleichen Zeit, in der sie Mordkommandos zusammenstellten, um ortsansässige Juden zu vernichten, bildeten sie auch spezielle Dienststellen, um die Volksdeutschen zu identifizieren, zu registrieren und volksdeutschen Bevölkerungsgruppen – unter ihnen nahezu 35.000 Mennoniten – Hilfe zukommen zu lassen. Diese Volksdeutschen waren direkte Nutznießer des Völkermords. Sie erhielten die Kleidung ermordeter Juden oder wurden in deren Häuser verlegt. Oft führte der schlimme Antisemitismus dazu, dass Volksdeutsche ihre jüdischen Nachbarn denunzierten, um an ihre Besitztümer zu kommen. Zur gleichen Zeit begünstigte der ungenaue Begriff des Volksdeutschen einige Osteuropäer, sich aktiv am Völkermord zu beteiligen. Oft war es unklar, ob Personen Volksdeutsche waren oder nicht – z. B. wenn sie vielleicht eine polnische Mutter hatten oder in erster Linie russisch sprachen. In den Augen der Nazis galt für diese Personen die Mithilfe bei der Ermordung von Juden als Beweis ihres Deutschtums mit der damit verbundenen Erlangung des begehrten Status als Deutscher.⁴³

Während des Dritten Reiches wurden die Mennoniten als Volksdeutsche verstanden. In vielen Fällen galten sie als d i e Volksdeutschen, Vertreter eines größeren Ganzen. Wenn Nationalsozialisten Mennoniten als Volksdeutsche darstellten, stützten sie sich auf eine jahrzehntelange Forschung führender Mennoniten, die zu beweisen versucht hatten, dass alle Mennoniten im Wesentlichen einem deutschen Religionsbekenntnis angehörten. In den dreißiger Jahren hatten diese Vorstellungen stark rassistische Züge angenommen. Mennonitentum wurde in Verbindung gebracht mit Vorstellungen der Blutszugehörigkeit und dem Diaspora-Volkstum. Als mennonitische und nichtmennonitische Nazipropagandisten das Mennonitentum mit dem Konzept der Volksdeutschen verschmolzen, wurde es untrennbar mit antibolschewistischen und antisemitischen Diskursen verknüpft. Vertreter des Mennonitentums unterstützten auf diese Weise systematisch Hitlers Aufstieg und Herrschaft wie auch die Durchführung des Holocausts.

Auch heute noch bleibt das Mennonitentum in vielerlei Hinsicht in völkischen Denkmustern gefangen. Im Gegensatz zu Millionen von Juden und anderen

Europäern überlebten Vorstellungen von Mennoniten als Volksdeutsche das Dritte Reich. Die heutigen Darstellungen vom Mennonitentum als einer ethnischen Kirche, von mennonitischen Erzählungen einzigartigen Leidens in der Sowjetunion und Bilder von Mennoniten als hart arbeitenden Landwirten sind Hinterlassenschaften dieser Vergangenheit.⁴⁴ In diesem Sinne ist die Macht der Nazipropaganda ungebrochen.

Anmerkungen

- 1 Der Autor dankt Rachel Waltner Goossen und Hans-Jürgen Goertz für die Kommentierung dieses Artikels sowie Helmut Foth für die Übersetzung aus dem Englischen.
- 2 Willi Kraus, Friesennot, Ufa, Delta-Filmproduktion, 1935. Der Film Friesennot basierte auf dem 1933 unter demselben Namen erschienenen Roman von Werner Kortwich, Frankfurt/M. 1933. Zum Film und seinem Kontext s. David Welch, *Propaganda and the German Cinema: 1933-1945*, London 2006, S. 207-213; David Stewart Hull, *Film in the Third Reich*, Berkeley, CA, 1969, S. 86-87; Klaus Kreimeier, *The Ufa Story: A History of Germany's Greatest Film Company, 1918-1945*, Berkeley, CA, 1999, S. 230.
- 3 Diese Position wird sowohl von Diether Götz Lichdi, *Mennoniten im Dritten Reich*, Weierhof b. Bolanden 1977, als auch von Hans-Jürgen Goertz, *Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich*. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1974, S. 83-84, eingenommen.
- 4 Zur Rolle der Volksdeutschen in der Nazipolitik und -propaganda s. Doris L. Bergen, *The Nazi Concept of 'Volksdeutsche' and the Exacerbation of Anti-Semitism in Eastern Europe, 1939-45*, in: *Journal of Contemporary History* 29, 1994, S. 569-582. Der Begriff »Volksdeutscher« wurde im Dritten Reich 1938 als juristische Kategorie eingeführt. In diesem Artikel wird er als Sammelbegriff verwendet, der in der Nazipropaganda in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und während des Zweiten Weltkrieges Auslandsdeutsche repräsentiert.
- 5 Lorna L. Waddington, *The Anti-Komintern and Nazi Anti-Bolshevik Propaganda in the 1930s*, in: *Journal of Contemporary History* 42, 2007, S. 573. Zur Nazipropaganda s. David Welch, *Nazi Propaganda: The Power and the Limitations*, London 1983; Susan D. Bachrach, Edward Phillips, and Steven Luckert, *State of Deception: The Power of Nazi Propaganda*, Washington D.C. 2009.
- 6 Zu Mennoniten und Rassereinheit s. James Irvin Lichti, *Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany*, New York u. a. 2008. Zur Konstruktion mennonitischer Identität im nationalsozialistischen Kontext s. Hans Werner, *The Constructed Mennonite: History, Memory, and the Second World War*, Winnipeg, Man. 2013. Zur mennonitischen Vergangenheitsbewältigung s. Diether Götz Lichdi, *Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekennnisse der Mennoniten nach 1945*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 2007, S. 39-54.
- 7 Beschreibungen des globalen deutschen Mennonitentums finden sich in den *Global Mennonite History Project Series*. Einen Überblick zur deutschen Mennonitengeschichte und ihrem europäischen Kontext geben Hanspeter Jecker und Alle G. Hoekema, (Hg.), *Testing Faith and Tradition*, Intercourse, PA, 2006 (dt. *Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe. Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte: Europa*, Schwarzenfeld 2014). Zur Entwicklung und Deutung der globalen deutschen Diaspora s. Sebastian Conrad,

- Globalisation and the Nation in Imperial Germany, Cambridge 2010; Krista O'Donnell, Renate Bridenthal, and Nancy Reagin, *The Heimat Abroad: The Boundaries of Germanness*, Ann Arbor, MI, 2005.
- 8 S. Doris L. Bergen, *The Nazi Concept of 'Volksdeutsche' (wie Anm. 4). Zu den Beziehungen zwischen Reich, Kolonialismus und Diasporadenken im deutschen Nationalismus* s. Elizabeth Harvey, *Women and the Nazi East*, New Haven, CT 2003; Lora Wildenthal, *German Women for Empire, 1884-1945*, Durham 2002.
 - 9 Zu Aufstieg und Herrschaft des Nazismus in Deutschland s. Richard Evans, *The Coming of the Third Reich: How the Nazis Destroyed Democracy and Seized Power in Germany*, London 2004; Richard Evans, *The Third Reich in Power*, London 2004; Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, London 2000. Zu Fragen von Zustimmung und Zwang im Dritten Reich s. Eric Johnson, *Nazi Terror: The Gestapo, Jews, and Ordinary Germans*, New York 2000; Robert Gellately, *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany*, Oxford 2002. Zur Rassenwissenschaft im Dritten Reich s. *Margit Szöllösi-Janze, Science in the Third Reich*, New York 2001.
 - 10 W. Ludwig, Die deutschen Kolonien in Russland, in: Sammler, Beilage zur München-Augsburger Abendzeitung, Nr. 93, wieder abgedruckt in *Mennonitische Blätter*, September 1915, S. 64-65.
 - 11 Hermann Rüdiger, Zahl und Verbreitung des deutschen Volkes, in: Paul Gauß, *Das Buch vom deutschen Volkstum*, Leipzig 1935, S. 4.
 - 12 Walter Kuhn, *Deutsche Sprachinsel-Forschung: Geschichte, Aufgaben, Verfahren*, Plauen 1934, S. 328.
 - 13 Ebd. Zur ethnographischen Forschung und Rassenwissenschaft im Zwischenkriegsdeutschland s. Michael Burleigh, *Germany Turns Eastwards: A Study of Ostforschung in the Third Reich*, London 1988; Ingo Haar and Michael Fahlbusch, *German Scholars and Ethnic Cleansing, 1920-1945*, New York 2005; Mathias Beer and Gerhard Seewann, *Südostforschung im Schatten des Dritten Reiches*, München 2004.
 - 14 Hinrich van der Smitten, Der Ursprung der deutschen Mennoniten. Zur Richtigstellung, in: *Mennonitische Blätter*, März 1917, S. 22-23.
 - 15 Zur Geschichte des Begriffs der Nation und des Nationalismus s. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 2006; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, New York 1992. Für den zentraleuropäischen Kontext: Pieter M. Judson and Marsha L. Rozenblitz, *Constructing Nationalities in East Central Europe*, New York 2006; Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, New Haven, CT 2003.
 - 16 Zur Entwicklung des deutschen Nationalismus und der Gleichgültigkeit gegenüber nationalistischen Ideen unter den Mennoniten s. Benjamin W. Goossen, *Into a Great Nation: Mennonites and German Nationalism, 1871-1900*, Honors Thesis, Swarthmore College, May 2013 (Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof – Bolanden). Zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Nationalismus s. Tara Zahra, *Imagined Non-Communities: National Indifference as a Category of Analysis*, in: *Slavic Review* 69, Spring 2010, S. 93-119; Pieter Judson, *When is a Diaspora not a Diaspora?* in: Krista O'Donnell et al., *The Heimat Abroad*, S. 219-247 (wie Anm. 7).
 - 17 Zum Zusammenhang von deutscher Nation und Religion s. Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*, Princeton 1995; Zum nationalistischen Aktivismus s. Pieter M. Judson, *Guardians of the Nation: Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*. Cambridge, MA, 2006; Tara Zahra, *Kidnapped*

- Souls: National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands, 1900-1948, Ithaca 2008. Zum mennonitischen Kontext s. Benjamin W. Goossen, »Into a Great Nation« (wie Anm. 16).
- 18 Ernst von Wildenbruch, Der Menonit: Trauerspiel in vier Akten, Berlin 1892, S. 89. Zu Mennoniten und deutschem Nationalismus im 19. Jahrhundert speziell zum Zusammenhang mit der Wehrpflicht s. Mark Jantzen, Mennonite German Soldiers: Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame, IN 2010.
 - 19 Der wohl bedeutendste Fall mennonitischer Opposition gegenüber deutscher Identität – die russlandmennonitische »Holländerei« – ist dargestellt in: Abraham Friesen, In Defense of Privilege, Winnipeg 2006.
 - 20 Benjamin H. Unruh, »Die ev. Mennoniten: Eine kurze konfessionskundliche Auskunft«, ca. spätestens 1939, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof – Bolanden, Neff Nachlass, Box 23: Folder 21.
 - 21 Zur mennonitischen Sippenforschung während des Dritten Reiches s. Helmut Foth, »Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen.« Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich, in: Mennonitische Geschichtsblätter 68, 2011, S. 59-88, sowie ders. Artikel »Genealogie« (Familienforschung im Dritten Reich) in MennLex V (online) www.mennlex.de. Zum Zusammenhang von Familienforschung und nationalsozialistischer Rassenideologie s. Eric Ehrenreich, The Nazi Ancestral Proof: Genealogy, Racial Science, and the Final Solution, Bloomington 2007; Peter Fritzsche, Life and Death in the Third Reich, Cambridge, MA, 2008, S. 76-142.
 - 22 Walter Quiring an Ernst Kundt, 7. Oktober 1935, Auswärtiges Amt, Berlin, R 127/518.
 - 23 Walter Quiring an Ernst Kundt, 10. November 1936, Auswärtiges Amt, Berlin, R 127/518. Die Zahl 162 für die Jahre 1935 und 1936 gibt Walter Quiring hier selbst an.
 - 24 Viele dieser Artikel wurden vervielfältigt, größere erschienen in Fortsetzungsfolgen: Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen: Benjamin Heinrich Unruh, 1881-1959, Verein zur Erforschung und Pflege des Russlanddeutschen Mennonitentums: Detmold, 2009, S. 460-464.
 - 25 Zum Nationalsozialismus unter den Mennoniten in Übersee s. John D. Thiesen, Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933-1945, Kitchener, Ontario 1999; Frank H. Epp, An Analysis of Germanism and National Socialism in the Immigrant Newspapers of a Canadian Minority Group, the Mennonites, in the 1930's, Ph.D. dissertation, University of Minnesota, 1965.
 - 26 Zum Thema führende deutsche Mennoniten und ihr Verhältnis zum Dritten Reich s. Gerhard Rempel, Himmler's Pacifists: German Ethnic Policy and the Russian Mennonites, Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas, Gerhard Rempel Collection; Gerhard Rempel, Mennonite Letters from the Third Reich and its Aftermath, Mennonite Library and Archives, North Newton, KS, Gerhard Rempel Collection; Gerhard Rempel, Heinrich Hajo Schroeder: The Allure of Race and Space in Hitler's Empire, in: Journal of Mennonite Studies 29 (2011): 227-254.
 - 27 Willi Kraus, Friesennot (wie Anm. 2).
 - 28 Zum Thema Religion und Nazismus s. Richard Steigmann-Gall, »Religion and the Churches« in Jane Caplan, Nazi Germany, Oxford 2008; Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945: Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit, Berlin 1965; Doris L. Bergen, Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich, Chapel Hill 1996; Susannah Heschel, The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008.
 - 29 S. zu diesem Thema die Briefe und Artikel in der Mennonitischen Forschungsstelle, Weierhof, Bolanden, Neff Nachlass, Dateikasten 20, Friesennot, darin speziell das Schreiben von

- Emil Händiges an Pfarrer Noske, 17. Januar 1936. Die Vereinigung hatte sich 1934 auch offiziell vom mennonitischen Glaubensgrundsatz der Wehrlosigkeit verabschiedet. S. dazu Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden: Verfassung vom 11. Juni 1934, Elbing: Reinhold Kühn, 1936. Zu Mennoniten und die Wehrlosigkeit während des Dritten Reiches s. Lichti, *Houses on the Sand?* (wie Anm. 6).
- 30 Zitiert bei Alyssa Schrag, »Peace or Persecution: Mennonite Involvement in the Holocaust,« in: *Mennonite Life* 66, Summer 2012, <http://archive.bethelks.edu/ml/issue/vol-66/article/peace-or-persecution-mennonite-involvement-in-the/>.
- 31 S. dazu Heinrich Schroeder, *Rußlanddeutsche Friesen*, Langensalza, 1936.
- 32 Friedrich Keiter, *Rußlanddeutsche Bauern und ihre Stammesgenossen in Deutschland*, Jena 1934; Walter Quiring, *Deutsche erschließen den Chaco*, Karlsruhe 1936; Walter Quiring, *Rußlanddeutsche suchen eine Heimat*, Karlsruhe 1938.
- 33 Walter Quiring, *Rußlanddeutsche suchen eine Heimat*, S. 7 (wie Anm. 32). Zur Rolle des Ostens in der nationalsozialistischen Propaganda, die Sowjetunion und den Bolschewismus eingeschlossen s. Vejas Gabriel Liulevicius, *The German Myth of the East*, Oxford 2009.
- 34 Emil Meynen, *Die deutschen Siedlungen in der Sowjetunion: Ukraine mit Krim*, Berlin 1941, S. 3.
- 35 Sundicani, *Schicksal und Leistung der Schwarzmeerdeutschen*, 20. Januar 1944, Bundesarchiv, Berlin, R 69/215.
- 36 Die Mennoniten-Gemeinden in Rußland während der Kriegs- und Revolutionsjahre, 1914 bis 1920, Heilbronn a. N. 1921, S. 28-30. Als Beispiel eines Naziberichtes über die koloniale mennonitische Tüchtigkeit s. Nicolai Rupert, »Friesisches Kolonistentum in Rußland« in: *Odal: Monatsschrift für Blut und Boden* 7, Februar 1938, S. 112-121; Walter Kuhn, *Die mennonitische Altkolonie Chortitza in der Ukraine*, Sonderabdruck aus den *Deutschen Monatsheften*, 1942.
- 37 »Aufruf! An alle deutschen Mennoniten!« In: *Mennonitische Blätter*, Januar 1930, S. 5-6. Zu diesem Vorgang s. John Eicher, *Diaspora Hermeneutics: Mennonite Refugee Narratives Between the World Wars*, in: Connie Rapoo, Maria Luisa Coelho und Zahira Sarwar (Hg.), *New Perspectives in Diasporic Experience*, Oxford 2014.
- 38 Zu den Untersuchungen s. Friedrich Keiter, *Rußlanddeutsche Bauern* (wie Anm. 32).
- 39 S. dazu Lorna L. Waddington, *Hitler's Crusade: Bolshevism and the Myth of the International Jewish Conspiracy*, London 2007; Michael Fahlbusch, *Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik? Die «Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften» von 1931-1945*, Baden-Baden 1999.
- 40 Zu Adolf Ehrh s. Lorna L. Waddington, *The Anti-Komintern and Nazi Anti-Bolshevik Propaganda in the 1930s* (wie Anm. 39). Ehrts umfassendstes Werk zur Mennonitengeschichte war: *Das Mennonitentum in Rußland: von seiner Einwanderung bis zur Gegenwart*, Berlin 1932.
- 41 Zu Georg Leibbrandt s. Eric J. Schmaltz and Samuel D. Sinner, *The Nazi Ethnographic Research of Georg Leibbrandt and Karl Stumpp in Ukraine, and Its North American Legacy*, in: *Holocaust & Genocide Studies* 14, 2000, S. 28-64; Georg Leibbrandt, *The Emigration of the German Mennonites from Russia to the United States and Canada in 1873-1880*, in: *Mennonite Quarterly Review* 6, 1932, S. 205-226 und *Mennonite Quarterly Review* 7, Jan. 1933, S. 5-41.
- 42 Walter Quiring, *Rußlanddeutsche suchen eine Heimat*, S. 4 (wie Anm. 32). Zur Beziehungsgeschichte zwischen Mennoniten und Juden s. Helmut Foth, *Juden, Täufer, Mennoniten: Ein Überblick über ihre 500 Jahre währende Beziehungsgeschichte*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 70, 2013, S. 23-54; Diether Götz Lichdi, *Minderheiten, die*

- sich lange fremd bleiben, in: Mennoniten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«, Göttingen, 2011, S.65-76
- 43 Zum Thema Volksdeutsche und die Durchführung des Holocausts s. Bergen, The Nazi Concept of »Volksdeutsche« (Anm. 4); Valdis O. Lumans, Himmler's Auxiliaries: The Volksdeutsche Mittelstelle and the German National Minorities of Europe, 1933-1945, Chapel Hill 1993; Wendy Lower, Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine, Chapel Hill 2005; Karel C. Berkhoff, Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule, Cambridge, MA 2004; Isabel Heineman, Rasse, Siedlung, deutsches Blut: Das Rasse- & Siedlungshauptamt der SS und die rassenpolitische Neuordnung Europas, Göttingen 2003. Zu Mennoniten und der Holocaust s. Gerhard Rempel, Mennonites and the Holocaust: From Collaboration to Perpetration, in: Mennonite Quarterly Review 84, 2010, S. 507-549; deutsch: Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen. In: Mennonitische Geschichtsblätter, 2010, S. 87-133.
- 44 Zu den Arbeiten, die sich kritisch mit den Themen der mennonitischen Volkszugehörigkeit und Rasse auseinandersetzen gehören Hans Werner, Peoplehoods of the Past: Mennonites and the Ethnic Boundary, in: *Journal of Mennonite Studies* 23, 2005, S. 23-35; Alain Epp Weaver, A Table of Sharing: Mennonite Central Committee and the Expanding Networks of Mennonite Identity, Telford, PA 2011; Stuart Murray, The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith, Scottsdale, PA 2010; Felipe Hinajosa, Latino Mennonites, Baltimore 2014; Tobin Miller Shearer, Daily Demonstrators: The Civil Rights Movement in Mennonite Homes and Sanctuaries, Baltimore 2010.

Aus dem Englischen übersetzt von Helmut Foth.

»Wohin wir blicken, sehen wir Feinde«

Wie sich preußische Mennoniten von 1913 bis 1933 als Teil einer christlich-antibolschewistischen Volksgemeinschaft neu erfanden.¹

Und das [lasset uns tun] als solche, die die Zeit verstehen, dass [nämlich] die Stunde für uns schon da ist, aus dem Schlafe aufzuwachen; denn jetzt ist uns die Rettung näher als zu der Zeit, in der wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber ist genaht. Darum lasset uns ablegen die Werke der Finsternis, anziehen aber die Waffen des Lichtes!

Röm. 13, 11-12 (Neue Zürcher Bibel)

Mit Donnerschlägen hämmert jetzt Gott an unsere Tür. [...] Wir haben Besseres zu tun, als zu schlafen. Statt des Nachtgewandes, das wir ablegen sollen, müssen wir die Waffen des Lichts antun. Die Mächte der Finsternis sind am Werke. [...] Wir haben noch manchen Kampf zu bestehen. Wohin wir blicken, sehen wir Feinde. Gerade in unseren Zeiten wäre es uns heilsam, wenn wir wie unsere Vorfahren, den Heiland als den reisigen Kriegermann ansehen wollten, unter dessen Fahne wir uns stellen, dessen Kämpfe wir führen müssen, um sein Friedensreich mit heraufbringen zu helfen.

Mennonitische Blätter, Dezember 1932, S. 105

Wen kann ich überhaupt als meinen Feind anerkennen? Offenbar nur den, der mich in Frage stellen kann. Indem ich ihn als Feind anerkenne, erkenne ich an, dass er mich in Frage stellen kann. Und wer kann mich wirklich in Frage stellen? Nur ich mich selbst. Oder mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweise sich als mein Feind. [...] Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.

Carl Schmitt, Ex captivitate salus, Köln 1950, S. 89-90

1933 sahen sich preußische Mennoniten² als Teil einer christlich-deutschen Volksgemeinschaft, die sich mit der »nationalen Erhebung« unter Hitler endlich gegen die extreme Gefahr des »Bolschewismus«³ gestellt und diese erfolgreich niedergerungen hatte – zumindest in Deutschland. Damit waren diese Mennoniten auch der Ansicht, dass dadurch dem wahrgenommenen geistig-wirt-

schaftlichen Verfallsprozess der Weimarer Zeit Einhalt geboten worden war. Diese weit verbreitete Wahrnehmung war das Resultat eines langen Rezeptionsprozesses über das Schicksal der Mennoniten in Russland, die dort unter den ›Bolschewisten‹ stark zu leiden hatten. Von 1913 bis 1933 erfanden sich die preußischen Mennoniten durch die Rezeption des ›Bolschewismus‹ neu – als eine christlich-ethnische Gemeinschaft. Das monumentale Feindbild ›Bolschewismus‹ wurde dabei als existentielle Bedrohung wahrgenommen. Nur ein starker, christlicher und entschieden anti-bolschewistischer deutscher Staat wurde als fähig erachtet, sie vor diesem Gegner zu retten.

Diese These soll hier kritisch diskutiert und begründet werden. Sie wendet sich gegen jene Studien, die einen weit verbreiteten (inneren) Widerstand gegen den Nationalsozialismus (NS) behaupten⁴, und stellt sich damit in eine Reihe kritischer Untersuchungen, die eine Gegenposition einnehmen.⁵ Allerdings wird in folgenden Punkten über diese neueren Ansätze hinausgewiesen. Die Untersuchung konzentriert sich nicht allein auf die NS-Zeit, sondern bezieht systematisch die Zeit vor der Machtergreifung und die unmittelbare Reaktion auf sie ein.⁶ So wird eine bessere Sicht auf die innere Haltung der Akteure möglich, deren Handlungen in der Regimezeit mitunter durch Konformismus, Realpolitik und Angst strukturiert sein können und daher nur eingeschränkt als Bewertungsmaßstab taugen. Auch geht meine Arbeit über Forschungsansätze hinaus, welche die ›Normalisierungsthese‹ vertreten.⁷ Damit bezeichne ich Studien, die bestimmte Prozesse der Assimilation der mennonitischen Minderheit an ihre deutsche Umwelt nachweisen, etwa durch Übernahme der nationalistischen Ideologie, der zunehmenden legalen Gleichberechtigung, der gesellschaftlichen Anerkennung usw. In ihnen wird implizit oder explizit behauptet, dass die Mennoniten zu ›ganz normalen Deutschen‹ wurden und sich daher aus denselben Gründen wie viele andere Hitler zuwendeten (etwa in der Frage der landwirtschaftlichen Krise, der Arbeitslosigkeit, anti-demokratischer Traditionen usw.). Meine Studie widerspricht diesen wertvollen Einsichten nicht, erweitert sie aber dahingehend, dass es neben den ›normal-deutschen‹ Gründen auch genuin mennonitische für eine begeisterte Bejahung des NS-Regimes gab.⁸ Diese Gründe sind in der Entwicklung eines spezifisch mennonitischen Feindbildes des ›Bolschewismus‹ zu suchen. Dass dieses eine Rolle gespielt haben könnte, ist zwar schon vermutet, aber nicht umfassend und kritisch auf der Grundlage eines breiten und angemessenen Quellenkorpus untersucht worden.⁹ Diese Leerstelle will ich füllen. Ich werde dafür im Folgenden zuerst die relevanten Quellen und Methoden diskutieren. Anschließend werde ich die Entwicklung des Feindbildes ›Bolschewismus‹ nachzeichnen. Dann werde ich zeigen, wie sich – in Auseinandersetzung mit den ›bolschewistischen‹ Repres-

sionen, unter denen ihre ›Geschwister‹ zu leiden hatten – die Selbstwahrnehmung der preußischen Mennoniten als christlich-ethnische Gruppe schärfte. Schließlich werde ich argumentieren, dass diese diskursiven Entwicklungen das Verhältnis der preußischen Mennoniten zur deutschen Staatsmacht radikal änderten und die Zustimmung zur ›nationalen Erhebung‹ von 1933 mit verursachten.

1. Forschungsansatz, Quellen und Methoden

Ich stelle die These auf, dass sich bei den preußischen Mennoniten zwei dominante und aufeinander bezogene Identitätswahrnehmungen (Diskurse) formierten: Mennonitentum als ethnisch-christlich-nationalistische Gemeinschaft und Bolschewismus als radikaler Feind.¹⁰ Um kollektiv geteilte Wissensformationen innerhalb einer Gemeinschaft über einen relativ langen Zeitraum hinweg untersuchen zu können, bedarf es eines hierfür geeigneten Quellenmaterials, welches in den *Mennonitischen Blättern* (*MBI*) vorliegt. Die *MBI* stellen im Hinblick auf die behandelten Themen, Inklusivität, Repräsentativität, Umfang und zeitliche Abdeckung einen nahezu idealen Quellenkorpus für diese Untersuchung dar.

Die *MBI* waren das zentrale Organ der »Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich«, die zu einem sehr großen Teil aus den Gemeinden in Westpreußen bestand.¹¹ Der Rest setzte sich aus Gemeinden auf dem sonstigen Gebiet des Reichslandes Preußen sowie kleinerer Reichsländer zusammen. Um methodische Strenge zu wahren, stehen daher die »preußischen« Mennoniten im Zentrum dieser Untersuchung, da die aus den *MBI* gewonnenen Erkenntnisse auf sie nachweisbar, unmittelbar und umfassend zutreffen. Da aber die westpreußischen Mennoniten den Großteil der gesamtdeutschen Mennoniten ausmachten und vereinzelt auch Mennoniten aus nicht-preußischen Reichsländern die *MBI* lasen und Artikel in ihnen veröffentlichten, gelten die Ergebnisse dieser Arbeit eingeschränkt auch für die deutschen Mennoniten in ihrer Gesamtheit.

Mit ihren aktuellen Nachrichten und reflektierend-kommentierenden Artikeln sind die *MBI* für preußische Mennoniten das primäre Forum, in dem sie sich über die mennonitische Identität untereinander austauschten, insoweit dieser Austausch über die unmittelbaren Personenverbände der Gemeinden sowie Freundschafts- und Verwandtschaftskreise hinausgeht. Bezeichnenderweise sollten in den *MBI* keine »politischen« Fragen behandelt werden,¹² was einen Blick auf eben jene genuin politischen Elemente der als »unpolitisch« konzipierten »mennonitischen« Selbstwahrnehmung erlaubt. ›Ganz normale‹ Mennoniten können in diesem Forum sprechen und tun dies auch, wenn sie es für nötig

halten. Nun sind freilich die Herausgeber und die meisten Autoren der *MBI* prominente und geachtete Pastoren, Älteste und Gemeindevorsteher. Daraus kann jedoch nicht abgeleitet werden, dass hier eine Elite über die Köpfe von ›ganz normalen Mennoniten‹ hinweg spricht, da, anders als in hierarchischen und formalisierten Kirchen und Glaubensgemeinschaften, die Autorität dieser Männer primär auf den ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten der Seelsorge und Bibelauslegung beruhte. Auch werden in den *MBI* durchgehend Artikel und Positionen veröffentlicht, die den Meinungen der Herausgeber, auch und gerade in kontroversen Angelegenheiten wie der Wehrlosigkeit, widersprechen (bezeichnenderweise aber nicht bezüglich der hier untersuchten Fragen).¹³ Die *MBI* waren unter den preußischen Mennoniten weit verbreitet, wohl 10% der Getauften erhielten regelmäßig Exemplare.¹⁴ Angesichts der Funktion von Gemeinde, Hauskreisen, Freundschaften und Familie als Multiplikatoren ergibt sich damit eine sehr hohe Repräsentativität.¹⁵ Letztlich ist die Abdeckung der *MBI* über die Zeit hinweg sehr gut, da sie lediglich im ereignisgeschichtlich unwichtigen Jahr 1926 nicht erschienen. Freilich können die hier entwickelten Gedanken durch die Konsultation weiteren anekdotischen Materials, wie etwa Tagebucheinträge, einzelne Predigten, Konferenzberichte etc., angereichert werden. Jedoch ist der Aussagewert solcher Quellen im Vergleich zu einer systematischen Auswertung der *MBI* als relativ niedrig einzustufen, da sie jeweils nur deutlich partikulare, weniger repräsentative und vereinzelte Einblicke in das Gesamtphänomen erlauben.

Diese Studie basiert auf der quantitativen und qualitativen Auswertung der *MBI* von 1913 bis 1933. Damit untersuche ich über 20 Jahre, etwa 650 relevante Artikel und fast 2000 Seiten Quellenmaterial. Die ›quantitative Inhaltsanalyse‹ ist eine den Sozialwissenschaften entlehnte, der Geschichtswissenschaft aber nicht fremde Methode.¹⁶ Ich wende sie mit der Überzeugung an, dass es hermeneutisch relevant ist, ob eine bestimmte Denkfigur nur vereinzelt und sporadisch erscheint oder ob sie in großen Mengen und kontinuierlich auftaucht. Das wiederholte und kontinuierliche Auftreten einer Denkfigur, der gleichzeitig nicht oder nur in sehr geringem Maße durch andere Denkfiguren implizit oder explizit widersprochen wird, ist starke Evidenz dafür, dass sie Teil des ›common sense‹ ist. Wäre die Denkfigur nicht dominant im Denken von Lesern und Autoren, würde sie nicht häufig erscheinen. Wäre sie kontrovers, würden wir Einsprüche finden. Die quantitative Inhaltsanalyse erlaubt es also, die für meine Untersuchung relevanten Denkfiguren ausfindig zu machen, das Ausmaß ihrer wahrscheinlichen Akzeptanz und empfundenen Relevanz zu erfassen und gegebenenfalls Passagen zu identifizieren, die den Eindruck starker Akzeptanz in Frage stellen oder relativieren. Wenn eine Denkfigur innerhalb eines Artikels wieder-

holt, prominent oder in einer für das Gesamtverständnis relevanten Weise erscheint, erachte ich diesen Artikel als ein relevantes Vorkommnis dieser Denkfigur. Wenn Artikel mit derselben Denkfigur in vielen, aufeinanderfolgenden Ausgaben der *MBI* erscheinen und keine oder nur wenige Artikel ihnen implizit oder explizit widersprechen, stellt dies einen Hinweis auf die weite Verbreitung dieser Denkfiguren unter den preußischen Mennoniten dar (durchschnittlich umfasst eine Ausgabe 10 Artikel).¹⁷ Wenn dabei durchschnittlich ein Vorkommnis auf jede Ausgabe kommt (Verhältnis 1,0) ist dies eine ›starke‹ Präsenz, bei jeder zweiten Ausgabe (0,5) eine ›merkliche‹, bei jeder vierten (0,25) eine ›unterschwellige‹ und bei allem anderen eine nur ›vereinzelte‹ (<0,25).¹⁸

2. Bolschewismus als radikaler Feind

Mit Beginn des Ersten Weltkrieges setzten in Russland Maßnahmen der Regierung gegen die deutsche Minderheit ein, wie etwa Enteignungen, Propaganda und die Duldung von Pogromen.¹⁹ Als die Bolschewiki die Macht ergriffen, brach in Russland – insbesondere auf dem Gebiet der heutigen Ukraine, in dem viele Mennoniten lebten – ein heftiger Bürgerkrieg aus. Dieser wurde nach dem Vertrag von Brest-Litowsk durch den Einmarsch der Reichswehr teilweise unterbunden – jedoch nur für kurze Zeit. Mit dem Ausklingen des Bürgerkrieges Ende 1921 setzten Hungersnöte und Flüchtlingsströme ein. In Deutschland organisierten Mennoniten Hilfeleistungen und versuchten, die Flüchtlinge unterzubringen. Derweil konsolidierten die Bolschewiki ihre Herrschaft. 1929 begann mit der ›Entkulakisierung‹ eine brutale Repressionskampagne, der auch die Mennoniten zum Opfer fielen. Über 10.000 Deutsche, zumeist Mennoniten, versammelten sich vor Moskau und forderten die Ausreise. In Deutschland wurden Hilfssendungen, Transit und Aufnahme organisiert.

Seit Mitte des Ersten Weltkrieges war kein anderes Thema in den *MBI* derart stark und durchgehend präsent wie das der Russländer (also der Mennoniten in Russland).²⁰ Unmittelbar mit der Machtergreifung der Bolschewiki tauchte in den *MBI* in Verbindung mit den Russländern das Feindbild ›Bolschewismus‹ auf und sollte bis einschließlich 1933 ein dominantes Motiv bleiben.²¹ Schon während des Bürgerkriegs in der Ukraine (1918-1921) erschien in nahezu jeder Ausgabe dieses Feindbild. Das Verhältnis zwischen der Anzahl der Feindbildinstanzen (38) zur Ausgabenzahl der *MBI* (48) beträgt 0,79. Damit ist das Feindbild von Anfang an stark präsent. Die Bolschewiki treten dabei stets als brutale Gewalttäter auf, die plündern und rauben, morden und brandschatzen.²²

›Bolschewismus‹ ist gegenüber allen anderen Feindbildern dominant. Das vor 1918 dominante Feindbild des ›Russischen‹ wird schnell von dem des ›Bol-

schewistischen« überlagert.²³ Es kommt sogar zu einer Vermengung dieser Diskurse, zum vereinheitlichten Feindbild eines ›russischen Bolschewismus«. Das ›russische‹ Feindbild ist seit dem Einsetzen von Artikeln, die sich mit dem Ersten Weltkrieg befassen, stark präsent (bis einschließlich 1917: 36 Instanzen / 39 Ausgaben = 0,92). Es wird aber zum Ende des Bürgerkrieges hin deutlich schwächer (1918-1919: 21 / 24 = 0,88; 1920-1921: 6 / 24 = 0,25), wohingegen das ›bolschewistische‹ zu Beginn des Bürgerkriegs genauso stark präsent ist (1918-1919: 22 / 24 = 0,92) wie das ›russische‹, und es in der Endphase des Bürgerkrieges dann deutlich übersteigt (1920-1921: 16 / 24 = 0,67). Das ›russische‹ Feindbild äußert sich dabei vor allem in Berichten über »furchtbare[n] russische[n] Verwüstungen« der Zarenarmee in den von ihr kurzzeitig besetzten Gebieten in Ostpreußen und Galizien.²⁴ Noch dramatischer nehmen sich aber die zunehmenden Artikel über die Repressionen gegen die Glaubensgeschwister in Russland selbst aus. Es wurde in besorgten und mitleidsvollen Tönen von unkontrollierten, durch die Staatsgewalt tolerierten Pogromen, feindseliger Propaganda, tiefgreifendem Hass der russischen Mehrheitsbevölkerung, Verbannungen und massiven Enteignungen berichtet.²⁵ Hier fällt auf, dass mehr noch als in den Berichten über Grausamkeiten auf russisch besetztem Gebiet, die russische Gewalt schnell als eine ethnisierte, spezifisch russische und gezielt anti-deutsche wahrgenommen wurde.²⁶ Auch werden in den Berichten immer wieder russische und bolschewistische Anfeindungen als dasselbe Phänomen konzipiert.²⁷ Ab 1921 tritt das Feindbild des ›Russischen‹ nicht mehr in signifikanter Weise auf. Auch Gewaltberichte über ›Anarchisten‹ oder nicht weiter spezifizierte ›Banden‹ bleiben quantitativ weit hinter dem Feindbild ›Bolschewismus‹ zurück: Das ›Bolschewistische‹ ist 1918-1921 als Feindbild 38 Mal vertreten, nur 16 Mal ist von Gewalt durch ›Banden‹ und nur 11 Mal durch ›Anarchisten‹ die Rede.²⁸ Noch dazu wurde in einer Vielzahl der Fälle wahrgenommen, dass die Anarchisten und Banden mit den Bolschewiki im Verbund standen.²⁹ ›Polen‹ oder das ›Polnische‹ tauchen von 1913 bis 1933 nur 9 Mal als Feindbild auf und dies dann auch selten in einer scharfen Polarisierung, Feindbilder von ›Franzosen‹ und ›Engländern‹ sind noch seltener zu beobachten.³⁰ In der Phase zwischen Bürgerkrieg und ›Entkulakisierung‹ von 1922 bis 1928 ist das Feindbild ›Bolschewismus‹ weiterhin präsent, sinkt aber auf ein unter-schwelliges Niveau herab (19 / 50 = 0,38) und ist damit in etwa jeder dritten Ausgabe vertreten. Neben diesen direkten Instanzen bolschewistischer Feindschaft finden sich in dieser Zeit insbesondere Passiv-Konstruktionen, die von der ›Hölle‹ oder dem ›Elend‹, in welchem sich die russländischen Glaubensgeschwister befinden, erzählen, oder die auf die Leiden und Nachwirkungen von Kriegs- und Revolutionszeit verweisen, ohne die Akteure zu spezifizieren.³¹

Insbesondere 1922 und 1923 ist der Topos ›Not und Elend der russländischen Glaubensgeschwister‹ unterschwellig bis merklich präsent, wobei oftmals kein Akteur direkt für diese Zustände verantwortlich gemacht wird.³² Berichte über direkte bolschewistische Anfeindungen beziehen sich zumeist auf wirtschaftliche Repressionen, Enteignungen und Deportationen.³³ Bis einschließlich 1928 wird manchmal in historischen Summarien, Briefen oder Memoiren ›bolschewistischer‹ Morde, Plünderungen und Gräueltaten aus der Revolutions- und Bürgerkriegszeit erinnert, damit in den gegenwärtigen Kontext gesetzt und mit der aktuellen Sowjetregierung in Verbindung gebracht.³⁴

Mit dem Einsetzen der Berichte über die ›Entkulakisierung‹ Ende 1929 ist das Feindbild ›Bolschewismus‹ eines der dominanten Themen in den *MBL*. Durchschnittlich taucht es von 1930 bis 1933 nicht weniger als eineinhalbmals pro Ausgabe auf ($73 / 47 = 1,55$). Das ist eine Steigerung von etwa 50% im Vergleich zur Bürgerkriegszeit und sogar 400% im Vergleich zur Zwischenzeit. Das Feindbild erscheint häufig im Zuge von Berichten über die Schicksale von Flüchtlingen oder von Empfängern und Empfängerinnen der Hilfsleistungen in Russland. Darüber hinaus werden kontinuierlich anonymisierte Briefe russländischer Glaubensgeschwister, reflektierende Vorträge, Predigten und Buchbesprechungen über das Thema veröffentlicht. In den Berichten gehen Zwangskollektivierung und ›Entkulakisierung‹ einher mit Erschießungen, Folter, Deportationen, Verbannung, Zwangsarbeit, Massenhunger, Plünderungen und der Zerstörung der traditionellen Dorfstrukturen und Wirtschaftsweise. Diese gezielte, direkte und physische Gewalt gegen die mennonitischen Geschwister schlägt sich in einer Sprache nieder, die versucht, diese zerstörerische Macht zu erfassen und sie für die Leser und Leserinnen in Deutschland begreifbar zu machen: »Wenn man das, was hier vorgeht, vor drei Wochen gesagt hätte, dann hätte ich gesagt, *wir werden alle wahnsinnig*. [...] Hier herrscht eben Willkür. Goldene Zähne werden [...] aus dem Munde gerissen, bis das Blut läuft. [...] X wird in Y noch *gefoltert*. Seine Finger sollen ganz zerquetscht sein. [...] Nun, ob ich diesen Brief noch zur Station trage, weiß ich nicht, und zudem ist es so unruhig, dass man sich kaum rauswagen kann. Obzwar man in einer Stunde zurück sein kann, weiß man noch nicht, was in einer Stunde alles passieren kann. Ich kann es nicht genug betonen, dass Ihr keine Vorstellung von dem habt, was hier vorgeht. [...] Hunderte von Familien in unserem kleinen Kreis hat man gerade aus dem Hause herausgejagt auf die Straßen, Russen auch Deutsche. Es wird hier in kurzer Zeit Scheiterhaufen noch geben.«³⁵

Die Extremsituation bringt die Opfer an die Grenzen ihrer Ausdruckskraft und schlägt sich in Superlativen und Anachronismen nieder: Die Rede ist von »Zwangsarbeit«, »Sklaverei«, »Sklaverei des Bolschewismus«, »Sowjet-Sklave-

rei«, »Tod durch Erschöpfung«, »unmenschliche[n] Verbannungen«, »wirtschaftlicher Erdrosselung«, »Greuelthaten« und »teufliche[n] Machthaber[n]«.³⁶ Neben den Plünderungen, der Gewalt und den staatlichen Repressionen wird innerhalb der Rezeption des Feindbilds ›Bolschewismus‹ über die Zeit hinweg das Element eines aggressiven Atheismus deutlich stärker.³⁷ Dieser erschien vor Ende 1929 insgesamt nur 15 Mal in 93 Ausgaben der *MBI*, also 0,16 Mal pro Ausgabe. Dabei geht es fast ausschließlich um anti-religiöse Verordnungen, prohibitive Steuern für Gotteshäuser sowie staatlich-kommunistische Kindererziehung und Propaganda der bolschewistischen Regierung, was mit großer Sorge aufgenommen wird.³⁸ Mit der ›Entkulakisierung‹ setzt dann eine Flut von Artikeln ein, die neben den brutalen Kollektivierungs- und Deportationsmaßnahmen in äußerst dramatischen und dringlichen Tönen von einem rücksichtslosen Frontalangriff der ›Bolschewisten‹ auf das Religiöse berichten. Die durchschnittliche Präsenz von ›bolschewistischem Atheismus‹ in dieser Zeit schnellte von 0,16 pro Ausgabe auf 1,08 hoch (55 / 51 seit Ende 1929). In durchschnittlich zwei von drei Artikeln, die sich mit dem bolschewistischen Feind befassen, agiert dieser aggressiv atheistisch. Dabei ist auch hier die Sprache von der sichtlichen Hilflosigkeit der Verfasser geprägt, die zerstörerische Intensität dieser Vorgänge angemessen zu beschreiben und den preußischen Lesern ein virtuell reales Miterleben zu ermöglichen. So ist die Rede von »atheistischer Pornographie«, von »fanatischem Religionshaß«, von der »geistigen Bekämpfung des Christentums« und der »Zermürbung von Sitte und Familienleben«.³⁹ Mehrmals wird über die Festnahme von Predigern berichtet.⁴⁰ Wiederholt und durchgängig ist von einer »Schicksalsstunde des Mennonitentums« die Rede, es sei eine »Märtyrszeit« angebrochen, eine »Not in Rußland, die die ganze Christenheit angeht«, »heiliger Boden [ist] dort im Glaubenskampfe unserer Brüder in Rußland«.⁴¹ Die sowjetische Religionspolitik wird als ein gezielter und rücksichtsloser Versuch der vollständigen Auslöschung religiösen Lebens rezipiert, hier ein Beispiel: »Was zurzeit in Rußland vorgeht, ist in tiefes Dunkel gehüllt. Hin und wieder dringt eine private Nachricht aus dem Dunkel heraus, und ein Schauer ergreift uns. Wie ich schon [...] sagte geht es in Rußland um die Ausrottung des Gottesglaubens.«⁴²

Von 1929 bis 1932 ist dann eine stetig wachsende Präsenz von Artikeln zu verzeichnen, welche zum einen versuchen, die Ereignisse in Russland in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang zu bringen, und sich zum anderen mit den ethischen und theologischen Implikationen dieser Ereignisse befassen.⁴³ 1929 ist dies noch ein Artikel (0,09), 1932 sind es dann schon elf (0,92). Hierbei wird zumeist ein Diskurs konstruiert, der die Brutalität der ›Entkulakisierung‹ in eine Kontinuität stellt mit den vermeintlich schon immer bestehenden

antideutschen Ressentiments der russischen Bevölkerung, der antideutschen Unterdrückung der Mennoniten im Zarenreich und unter der Kerensky-Regierung im Ersten Weltkrieg, den mitunter gegen die deutschen und insbesondere mennonitischen Siedler gerichteten Plünderungen, Verwüstungen und Repressalien während der Bürgerkriegszeit und den repressiven Maßnahmen während der bolschewistischen Konsolidierungsphase. Dabei wirkt zunehmend der aggressive Atheismus als übergeordnetes Ordnungsprinzip der bolschewistischen Gewalt. Hier ein Beispiel aus einer Buchbesprechung: »13 Jahre tobt in Rußland der Kampf gegen das Christentum. 3 Perioden unterscheidet die Schrift. Die erste Periode ist die des folgerichtigen, rücksichtslosen ›Kriegskommunismus.‹ (1918-1922.) Märtyrerblut floß in Strömen durch das ganze Land. Viele Tausende wurden hingemordet. Die 2. Periode (1923-1928) ist die einer gewissen taktischen Ernüchterung. Man versucht die Propaganda des Hasses auf längere Zeit umzustellen und *neue Methoden* des Angriffes und des Kampfes zu schaffen. Man ging auf gesetzlichem Wege vor. [...] Der Kampf ward in die Familie und Schule getragen. Die 3. (gegenwärtige) Periode läßt dem ›Fünfjahresplan des wirtschaftlichen Aufbaues den Fünfjahresplan des Ausrodens der Wurzeln der Religion‹ folgen.«⁴⁴

In diesen Bemühungen, den real existierenden Bolschewismus besser zu verstehen, wird dabei eine Auffassung dominant, die den Bolschewismus als die extreme Spitze einer weitreichenden, tiefgehenden und andauernden Säkularisierung in der westlichen Welt konzipiert.⁴⁵ Schon 1925 erscheint dieser Diskurs in einer in den *MBI* abgedruckten Rede von Benjamin H. Unruh. Er wird auch später durch ihn maßgeblich weiterbefördert. Es wird hier eine teleologische Kontinuität zwischen materialistisch-säkularem Denken – reifiziert im mit dem Marxismus assoziierten »Freidenkertum« – und der konkreten politischen Ideologie des Bolschewismus konstruiert. Dieser Gedanke wird zunehmend aufgegriffen, übernommen und zum Verständnis der aktuellen politischen Verhältnisse herangezogen, so beispielsweise hier: »Der Humanismus ist vielfach ausgeartet in *Hybris*. Die *prometheische Autonomie* wird weithin Leitmotiv der Neuzeit, und im Bolschewismus überschreitet dieses Motiv alle anderen. Wir stehen in einer gewaltigen Kulturkrise drin. Alle Idylle ist zerschmettert. Im Bolschewismus erreicht die Entgottung der Kultur, die Entmenschung des Menschen ihren Höhepunkt. Die Dinge im Osten sind aber von Anfang bis zu Ende Angelegenheiten Europas, das auch in der Wüstenwanderung der Gottesferne steht.«⁴⁶

Diese Denkfigur kommt von 1930 bis 1933 insgesamt zwölfmal vor und ist damit in etwa jeder vierten *MBI*-Ausgabe präsent (0,26), 1932 sogar in fast jeder zweiten (0,42).

Neben dieser wahrgenommenen teleologischen Entwicklung von Säkularisierung zu Bolschewismus wird in demselben Zeitraum die Auffassung stärker, dass der Bolschewismus als Symptom und Speerspitze dieser Säkularisierung auch eine politische und kulturelle Gefahr für die Menschen in Deutschland darstellt.⁴⁷ Schon seit 1919 werden vereinzelt linksradikale Aufstände in Deutschland (und marxistische Bewegungen allgemein) als ein Übergreifen des ›russischen Bolschewismus‹ rezipiert, wobei auch reformistisch-demokratische Marxisten, darunter sogar die scharf antibolschewistische Mehrheitssozialdemokratische Partei Deutschland (MSPD), diesem Verdacht ausgesetzt werden.⁴⁸ Als dann Ende 1929 die ›Entkulakisierung‹ über die russländischen Geschwister einbricht, steigt die Zahl der Artikel drastisch an, die vor der Gefahr des ›Bolschewismus‹ auch für Deutschland warnen – in seiner konkret politischen und durch die Säkularisierung sich im Geistlich-Kulturellen äußernden Form.⁴⁹ In fast jeder zweiten Ausgabe (21 / 49 = 0,43) finden sich diese Motive wieder. Die meisten Instanzen sind für 1932 zu verzeichnen (8 / 12 = 0,67). Sie treten zumeist als Teile prominenter Aufsatzreihen auf, die bezeichnende Namen tragen: »Das Freidenkertum«; »Die Gottlosenbewegung und ihre Bekämpfung«; »Gift/ Geist und Wesen des Bolschewismus«. Die Rhetorik der Artikel ist drängend und alarmierend: »Die Bedrohung des B[olschewismus] ist gewaltig.«; allen sollten »[...] die Augen aufgehen über die Gefahr, die uns vom Bolschewismus droht vor der uns Gott bewahren möge«.⁵⁰ »Eine gemeinsame Not kommt über die Christen vom Osten her. Rußland steht gegenwärtig in einer apokalyptischen Zeit. Die Zeit der Neutralität ist vorüber.« Es ist die Rede von den »Mächten und Einflüssen einer kranken Kultur!« »Der Gotteshatz richtet sich gegen die Gläubigen. So heute im ›Verband kämpfender Gottloser‹ unter Moskaus Leitung.« Der Bolschewismus »ist die nach Rußland hineingespülte Welle des Freidenkertums, die [...] zu einer brausenden Woge angewachsen ist, die nun mit furchtbarer Gewalt die Welt überflutet.« Es ist die Rede von der »die ganze Völkerwelt bedrohende[n] Gefahr des Bolschewismus«, der seinen Ausgangspunkt in »der großen *religiösen Krise*« habe, die »[...] seit hundert Jahren erlebt wird [...]«.

Der ›Bolschewismus‹, der die russländischen ›Geschwister‹ bedrängt, ist seit 1917 das dominante preußisch-mennonitische Feindbild. Mit der Entkulakisierung tritt dieses Feindbild in deutlich bedrohlicherer Form und in deutlich mehr Instanzen auf. Vermehrt wird ›Bolschewismus‹ als extreme und über Russland nach Deutschland hinausgreifende Gefahr gesehen. Gleichzeitig wird in der zunehmenden kulturellen Säkularisierung in Deutschland eine fast zwangsläufige Entwicklung hin zum Bolschewismus erblickt. Bolschewismus ist der radikale Feind.

3. Ein Spiegel im Auge des Feindes: die christlich-antibolschewistische Volksgemeinschaft

Für die preußischen Mennoniten ist die produktive Auseinandersetzung mit dem Schicksal der russländischen Geschwister Teil eines Reflexionsprozesses, an dessen Ende der ›Bolschewismus‹ als Feind und Gefahr nicht nur für die Russländer, sondern auch für die Menschen in Deutschland steht. Damit geht eine reflektierende Neukonstruktion der *eigenen* Identität einher. Das, was der ›Bolschewismus‹ angreift, ist auch das, was die Russländer ausmacht. Und da die Russländer ›Geschwister‹ sind, müssen diese attackierten Eigenschaften auch für die preußischen Mennoniten maßgeblich sein. Im Auge des Feindes spiegelt sich eine bäuerlich-christlich-ethnische Gemeinschaft, Teil des deutschen Volkes, welches durch den Bolschewismus zersetzt wird und sich 1933 endlich gegen ihn erhebt.

Die Lebensweise der Russländer wird durchgehend als bäuerlich-bürgerlich⁵¹ und in Abgrenzung zu den umliegenden russischen Dörfern als fortschrittlich rezipiert.⁵² Dieses Motiv ist von 1913 bis 1928 durchgehend unterschwellig präsent (62 / 169 = 0,37). Dabei wird immer wieder und auch schon ab 1913 betont, dass diese kulturelle ›Überlegenheit‹ eine genuin deutsch-mennonitische Eigenschaft darstelle, wie etwa in einem Aufsatz von 1913, der den vielsagenden Titel *Die ›Täufer‹ (Mennoniten) als deutsche Außenposten* trägt.⁵³ Gleichzeitig werden die Gewalt und die Repressionen, denen die Russländer im Zarenreich, unter der Kerensky-Regierung und vor allem den Bolschewiki ausgesetzt waren, als gezielte Handlung konzipiert, die die Grundlagen eben jener Lebensweise gezielt zerstört.⁵⁴ Auch dieser Diskurs ist von 1914 bis 1928 merklich präsent (68 / 145 = 0,47). In den Zeiten der Raubwirtschaft und des »Kriegs kommunismus« im Bürgerkrieg sowie der Phase der Herrschaftskonsolidierung der Bolschewiki vor 1929 wird hier vor allem von Enteignungen, Plünderungen, Brandschatzungen, Morden und Verschleppungen berichtet. Dabei wird die schon seit 1913 behauptete sozio-kulturelle Überlegenheit der ›deutsch-mennonitischen‹ Siedlungen mit dem Gedanken einer grundlegenden Unvereinbarkeit der ›bolschewistischen‹ mit der ›mennonitischen‹ Lebens- und Wirtschaftsweise konstruiert, hier ein Beispiel von 1924: »Die Sowjet-Regierung denkt nicht daran, das Eigentumsrecht auf Land zuzugeben und wird es nie tun, solange sie kommunistisch ist. [...] Dadurch wird eine rationelle Wirtschaftsführung, wie die Mennoniten sie früher hatten, unmöglich gemacht. [...] [Kommunisten] hat's unter den [deutschen] Kolonisten sehr wenig und unter den Mennoniten fast gar keine.«⁵⁵

Mit Beginn der ›Entkulakisierung‹ schnellte die Zahl der Berichte über die bäuerlich-bürgerliche mennonitische Lebensweise und ihre akute, direkte und ra-

dikale Bedrohung durch den Bolschewismus in die Höhe und ist in nahezu jeder Ausgabe präsent (Ausgabendurchschnitt ist $35 / 47 = 0,74$ für die Lebensweise und $42 / 47 = 0,89$ für die Bedrohung). Vereinzelt wird dabei explizit ein scharfer Kontrast zwischen rechtschaffenen deutschen Mennoniten und den russischen Bolschewisten konstruiert, wobei oftmals Rückblicke auf eine idealisierte Vergangenheit geworfen werden: »[...] wenn man plötzlich nach kleinen schmutzigen Hütten der Russen auf ein sauberes, mit Gärten umgebenes, breit und behäbig im Wohlstand sich sonnendes Dorf stößt, dann weiß man; man ist in eine Mennonitenkolonie geraten. Sie sind auf jedem Gebiet den anderen Kolonien voraus.«⁵⁶ Noch deutlicher ist dies hier ausgedrückt: »Wie in den Zeiten des ersten Bürgerkrieges 1919/21 hatten sich auch diesmal die *deutschen Siedlungen Südrußlands* als die stärksten Bollwerke des Bauerntums erwiesen. So war denn der Angriff der städtischen Parteiregimenter gegen sie besonders heftig und vernichtend. [...] Halbkollektivistische Feldgemeinschaft, bettlerhafte Armut, Primitivität, Unbildung und Bedürfnislosigkeit machen das eingeborene russische Bauerntum zum weichen Ton in Stalins Hand.«⁵⁷ Die Russländer werden innerhalb des Untersuchungszeitraums durchgehend als ethnisch ›deutsch‹ wahrgenommen.⁵⁸ Schon 1913 tritt diese von den umliegenden Russen unterschiedene Identität in den *MBI* auf, sie wird dort jedoch nur als überlegen und nicht antagonistisch konzipiert. Für die späteren Entwicklungen zeigt sich eine deutliche Korrelation zwischen einer erhöhten Präsenz des Ethnizitätsmotivs einerseits und dem Ansteigen von Berichten über anti-deutsche Repressionen und deutsche Hilfsleistungen und -aktionen für die Russländer andererseits. 1914 identifizieren sich die preußischen Mennoniten lautstark mit ihren ›Mit-Deutschen‹ im Deutschen Reich, jedoch werden die Russländer hier *nicht* als Deutsche konzipiert.⁵⁹ Das ändert sich dann aber im Verlaufe des Krieges schnell, 1915 werden die Russländer bereits sechsmal als ›deutsch‹ bezeichnet, 1916 bereits 13 Mal. Von 1915 bis einschließlich 1922 – dem Jahr des heftigsten Hungers in Russland und bei den Russländern – erscheint das Ethnizitätsmotiv durchschnittlich in nahezu jeder Ausgabe ($85 / 95 = 0,89$). Mit der Beendigung des Bürgerkrieges, der Normalisierung der Sowjet-Herrschaft und dem Rückgang des Hungers erscheint es durchschnittlich nur noch in jeder vierten Ausgabe ($15/59 = 0,25$). Mit dem Einsetzen der Berichte über die Zwangskollektivierung sind es dann im Durchschnitt eineinhalb Vorkommnisse pro Ausgabe ($81 / 49 = 1,65$). Das stellt eine Steigerung von etwa 85% im Vergleich zur Welt-, Bürgerkriegs- und Hungerzeit und eine von 750% zur Konsolidierungszeit dar. Damit korreliert der Ethnizitätsdiskurs grob mit jenem der bolschewistischen Feindschaft. Zunehmend wird das ›Russisch-Bolschewistische‹ als monumentaler Gegensatz zu den ebenfalls homo-

gen konzipierten christlich-bäuerlich-deutschen Russländern konstruiert, wie ein frühes Beispiel von 1923 zeigt: »[Die russländischen Mennoniten] können, wie uns gesagt wird, die Konstitution, die Verfassung der Sowjetregierung mit den dazu gehörenden Gesetzen nicht annehmen, können sich denselben nicht unterordnen. Unannehmbar ist ihnen namentlich, dass laut der Verfassung alles Land als Nationaleigentum erklärt wird. [...] Weiter ist ihnen namentlich unangenehm, dass die nationalen Russen zwischen den mennonitischen Dörfern ansiedeln dürfen, ja stellenweise geradezu in die Häuser der Mennoniten einziehen. Sodann sind zu erwähnen die Verordnungen bezüglich der Volksschule, laut welchen ein Religionsunterricht in derselben gänzlich ausgeschlossen ist. [...] durch den zum Ausdruck kommenden herrschenden Geist wird ein antireligiöser Einfluß auf die Kinder ausgeübt, der höchst verderblich ist. [...] Als Grund zur Auswanderung wird auch angegeben der moralische Tiefstand der Masse des russischen Volkes und das schreckliche Stehlen und Rauben des persönlichen Eigentums, weswegen eine [...] richtige Handhabung der Gesetze durch Vertreter des Volkes kaum denkbar ist.«⁶⁰

Über die Zeit hinweg lassen sich in der Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Russländer durch die preußischen Mennoniten mehrere Entwicklungen bezüglich ihres fast durchgehend positiven Verhältnisses zur deutschen Staatsmacht feststellen⁶¹: Der staatsbürgerliche Patriotismus wandelt sich zu einem ethnischen, der deutsche Staat wird zunehmend als Patron und Beschützer auch der ›Auslandsdeutschen‹ gesehen, eine Nostalgie für das alte Kaiserreich wird erkennbar und der normative Staatsbegriff wird christlich aufgeladen.

In der Zeit von Welt- und Bürgerkrieg wandelt sich der staatsbürgerliche Patriotismus zunehmend zu einem ethnischen Patriotismus. Im ersten Fall erwächst die Loyalität aus der Schutzfunktion des eigenen Staates, dem dann in einer Krisenzeit der Dienst nicht verwehrt werden sollte. Im zweiten Fall erwächst die Loyalität aus einer ethnisch vorgestellten Zugehörigkeit zu einem ›Volk‹, das sich im Staat zum Loyalitätsobjekt ›Nation‹ vereint. Positive Bezüge zum deutschen Staat finden sich in der Kriegs- und Bürgerkriegszeit von 1914 bis 1921 durchschnittlich in annähernd jeder Ausgabe der *MBI* (76 / 95 = 0,8). Insbesondere zu Beginn des Ersten Weltkriegs drückt sich dabei in vielen Artikeln, die sich mit der Wehrfrage befassen, ein Bekenntnis zum staatsbürgerlichen Patriotismus aus. Dienst für das Heimatland gilt als Ehrensache. Dies drückt sich auch in einigen Artikeln aus, in denen der Dienst der Russländer für das Zarenreich als ehrenwert und richtig hervorgehoben wird, ebenso in Artikeln über die Wehrfrage, in denen die Pflicht des patriotischen Dienstes betont wird.⁶² 1914 findet sich staatsbürgerlicher Patriotismus achtmal, 1915 viermal, 1916 dreimal und 1917 keinmal. Dieser Abstieg korrespondiert mit

zunehmenden Berichten über antideutsche Ressentiments, Maßnahmen und Gewalttaten in Russland.⁶³ Von 1918 bis 1921 ist dieser Diskurs merklich präsent ($19 / 48 = 0,4$). Dies wird immer wieder explizit als Bruch des Gesellschaftsvertrages rezipiert.⁶⁴

Das Abnehmen des staatsbürgerlichen Patriotismus geht einher mit der schon oben ausgeführten zunehmenden Ethnisierung der Russländer und einer zunehmenden Wahrnehmung des Deutschen Reiches als Schutzpatron der (mennonitischen) Deutschen im Ausland. Diese Denkfigur tritt bis 1916 nur sehr vereinzelt auf.⁶⁵ 1917 wird sie dann, als die Reichswehr in Folge von Februarrevolution und Brest-Litowsk die von vielen Mennoniten (und ›anderen Deutschen‹) besiedelte Ukraine besetzt, deutlich stärker.⁶⁶ Von 1917 bis 1919 ist sie durchschnittlich in fast jeder Ausgabe vertreten ($30 / 35 = 0,86$), ihre Präsenz ebbt dann merklich ab. In den Artikeln wird jeweils der Übergang zum ethnisierten Patriotismus und die Auffassung vom deutschen Staat als Patron und Beschützer deutlich, hier ein Beispiel von 1918: »Der deutsche Kolonist war betrübt darüber, dass ein Krieg mit unsern deutschen Stammesgenossen begonnen hatte; doch hielt er es für seine heilige Pflicht, für das russische Vaterland mit Gut und Blut einzustehen.[...] Doch als wir merkten, dass dieser schreckliche Krieg sich gegen das Deutschtum als solches richtete, da schwand die Liebe zum russischen Vaterland, das uns ohne Grund zu Verrätern stempelte und uns verstoßen wollte. [...] Wie ein Lichtstrahl in tiefer Finsternis erschienen uns die Worte des Reichskanzlers Bethman-Hollweg, dass das deutsche Reich sich auch der deutschen Kolonisten in Rußland annehmen wolle. Unsere Blicke wandten sich nach Westen, unsere Hoffnung knüpfte sich an Deutschland.«⁶⁷

Das am stärksten dominierende Motiv ist dabei das der Einwanderung und Ansiedlung im Deutschen Reich (1918-1921: $19 / 48 = 0,4$).⁶⁸ Mit dem Vorschreiten des Bürgerkrieges tritt das Deutsche Reich helfend in Erscheinung und unterstützt deutsche mennonitische Hilfsorganisationen bei der Versorgung der beginnenden Flüchtlingsströme.⁶⁹ Das Motiv der ethnisch-solidarisch beschützenden Gewalt wird in mehreren Artikeln wieder aufgenommen, in welchen die Russländer auf ethnisch-konfessioneller Basis mit den ›anderen Deutschen‹ in Russland militante ›Selbstschutz‹-Einheiten bilden, die durchweg positiv und teilweise heroisierend rezipiert werden.⁷⁰ Von 1918 bis 1921 ist dieser Diskurs durchweg unterschwellig präsent ($12 / 48 = 0,25$). Der Wehrlosigkeitsdiskurs wird hierzu nicht in Gegenstellung gebracht.

Die Revolution in Deutschland und der Rücktritt Kaiser Wilhelms II. werden allgemein als militärische und politische Schwächung von und Katastrophe für Deutschland gewertet, die zahlreichen Überlegungen, die Russländer nach gewonnenem Krieg in den deutschen Kolonien oder von Deutschland

abhängigen Staaten anzusiedeln, verflüchtigen sich und machen der Erwartung Platz, dass ein republikanisches Deutschland nicht in der Lage sein werde, den (mennonitischen) Auslandsdeutschen zu helfen, immer wieder wird dem Kaiserreich nachgetrauert.⁷¹ Auch wird vereinzelt argumentiert, dass durch den als katastrophal wahrgenommenen Versailler Vertrag Deutschland nicht mehr in der Lage sei, den Russländern angemessen zu helfen.⁷² In der Zeit der russischen Hungersnöte werden einzelne Aktionen der deutschen Regierung zwar gelobt, es überwiegen aber Vorwürfe, dass die Regierung ihrer Pflicht, den Deutschen im Ausland zu helfen, nicht genügend nachkäme – wodurch die Republik im semantischen Rahmen des ethnischen Patriotismus kritisiert wird.⁷³ Hier ein deutliches Beispiel von 1922: »Heraus um jeden Preis aus unserem Elend, aus dieser Hölle! So tönt es aus allen Briefen, die jetzt endlich von unseren russischen Brüdern uns erreicht haben. [...] Warum können sie denn nicht herkommen, erst einmal zu uns nach Deutschland; wohin dann weiter, läßt sich ja in Ruhe überlegen, wenn wir sie erst hier haben? Antwort: weil die Grenzen des deutschen Reiches ihnen jetzt verschlossen sind ohne vorher erlangte Einreiseerlaubnis [...] Wir sind keine Unmenschen. Wir berücksichtigen stets die gegenwärtige traurige Lage des Deutschen Reiches. Sind wir doch auch Deutsche. [...] Aber an der Grenze stehen 4000 deutsche Flüchtlinge, nackt und hungernd. Und in Deutschland befinden sich unter den Flüchtlingen mindestens 400 000 Flüchtlinge fremder Staatsangehörigkeit und Rasse. Und täglich kommen mehr dazu. Und da soll es sich noch um diese paar Tausend armseligen Menschen handeln, die zugrunde gehen, wenn man ihnen nicht hilft. Es sind aber nur – Deutsche.«⁷⁴

Als sich Ende 1929 die Flüchtlingsfrage mit größter Dringlichkeit stellt, der alte General und Reichspräsident Paul von Hindenburg öffentlichkeitswirksam für Unterstützung wirbt und mit der Reichsregierung entsprechende Mittel zur Verfügung stellt, wandelt sich die seit der Hungersnot in Russland nur unterschwellige Präsenz des Motivs eines positiven (und teilweise auch kritischen) Bezugs zum deutschen Staat (seit 1922: $15 / 71 = 0,21$) und schnellst in die Höhe. Nunmehr wird in jeder Ausgabe durchschnittlich eineinhalbmal positiv Bezug auf den deutschen Staat genommen ($71 / 49 = 1,45$). Der deutsche Staat tritt wieder als Beschützer und Patron der nunmehr stark als »deutsch« ethnisierten Russländer (1,65) auf. Die preußischen Mennoniten konzipieren bewusst und immer wieder das Schicksal ihrer Geschwister im Kontext einer gesamtdeutschen Tragödie und einer gesamtdeutschen Solidarleistung, hier ein Beispiel: »Unser verzweifelter Hilferuf fand einen Widerhall in den Herzen der Brüder in Deutschland. »Brüder in Not« tönte der Ruf durch alle Schichten und Klassen des deutschen Volkes, und was weiter geschehen, das haben Sie ja gesehen.

Reichspräsident Vater v. Hindenburg mit dem Reichstag an der Spitze, unterstützt durch die kräftige Mitwirkung des Roten Kreuzes setzte sofort ein großes Hilfswerk in Bewegung. Nächst Gott haben wir also dem Deutschen Reich und Volk unsere wunderbare Rettung zu verdanken. Gott segne Regierung und Volk!«⁷⁵

Insgesamt neun Mal wird »Vater« Hindenburg von Dezember 1929 bis Dezember 1930 mit überschwänglichsten Worten gedankt:⁷⁶ Der Name und die »hochherzige Spende« des »Meister[s] der Herzen« (an anderen Stellen: »großherzig«, »großzügig«) von 200 000 Reichsmark werden im Gegensatz zu den von der Reichsregierung zur Verfügung gestellten 6 Millionen Reichsmark im Aufrufkommentar von 1929 in Sperrschrift hervorgehoben. Voller Bewunderung wird Hindenburg und der deutschen Regierung bei der Mennonitischen Welt-Hilfskonferenz in Danzig ausführlich gedankt und nicht ohne Stolz die Präsenz hochrangiger deutscher Staatsbeamter vermerkt.⁷⁷

Während die Repressionen gegen die Glaubensgeschwister explizit als eine bolschewistisch-atheistische Attacke wahrgenommen werden, erscheinen zunehmend Artikel, die das ethnisierte Staatsverständnis der preußischen Mennoniten verchristlichen. Dieser schon in der Zeit nach dem Bürgerkrieg vereinzelt präsente Diskurs konstruiert das »Volkstum« und vermehrt auch die »Rasse« als ein gottgegebenes und -gewolltes Ordnungsprinzip, wodurch die Loyalität zur Nation und die Erhaltung ihrer »Eigenart« nunmehr als eine auch religiöse Pflicht wahrgenommen wird. 1927 bis 1929 tritt dieses Motiv nur zweimal auf, zwischen 1930 und 1932 dann schon in durchschnittlich jeder vierten Ausgabe ($8 / 36 = 0,22$).⁷⁸ Dabei geht dieser Diskurs einher mit dem besonders im Jahre 1932 starken Krisenbewusstsein⁷⁹ und der intensiven Wahrnehmung einer akuten und bedrohlichen Gefahr durch den Bolschewismus innerhalb Deutschlands (0,67, s.o.). In dieser Situation wird Adolf Hitler im Januar 1933 zum Reichskanzler ernannt.

Ab Mitte 1933 wird die Machtergreifung in den *MBI* zunehmend zum Thema und deutlich unter dem interpretatorischen Schema der bestehenden Diskurse über Ethnizität, Staatlichkeit und Bolschewismus verstanden.⁸⁰ Der Topos eines verchristlichten Patriotismus kommt 1933 insgesamt neunmal vor, also 0,81 Mal pro Auflage ($9 / 11$). Das Feindbild »Bolschewismus« ist durchschnittlich in jeder Auflage vertreten ($11 / 11 = 1$). In der Juni-Ausgabe erscheint ein Bericht über die Tagung des Kuratoriums der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich, in welchem beschlossen wird, für den Fall einer Wiedereinführung der Wehrpflicht auf das jahrhundertealte Privileg des Ersatzdienstes zu verzichten.⁸¹ In derselben Ausgabe wird dann erstmals in einer Nachricht aus der Gemeinde Emden die nationalsozialistische Machter-

greifung als eine geistige und nationale Renaissance begriffen: »Wenn nun in diesen Wochen nationaler und sozialer Selbstbesinnung ein mächtiger Wille unseres Volkes alle unwesentlichen Schranken zwischen den konfessionellen und theologischen Richtungen überwinden und die gottgewollte Volksgemeinschaft im Staate herstellen will, so möchten wir auch hierin einen Durchbruch des Geistes und einen Fortschritt religiöser Entwicklung sehen, den wir freudig begrüßen. Unser Wunsch ist, dass die Umgestaltung der äußeren kirchlichen Verhältnisse getragen werde von einer Wiedergeburt der deutschen Seele aus der Tiefe des Gottesbewußtseins heraus und aus der Ehrfurcht vor dem leiblichen und geistigen Erbgut unseres Volkes.«⁸²

In einer zweiten Meldung anlässlich der Volkstrauertagsfeier der Gemeinde Rosenort wird das junge nationalsozialistische Regime als eine »durch Gottes Hilfe« erstrahlende »neue Morgenröte« begrüßt, das die fürchterliche politische und geistige Gefahr des Bolschewismus von Deutschland abgewandt habe: »Der zweite Teil war unseren gefallenen Helden gewidmet und stand unter dem Zeichen der Erhebung Deutschlands. Zum ersten mal nach dem Kriege ehrt unser Volk ihr Andenken dadurch, dass auf den öffentlichen Gebäuden die alten schwarz-weiß-roten Fahnen wehen, unter denen sie gekämpft und gelitten haben und unter denen sie gefallen sind. Wir dankten den 2 Millionen Helden für ihre Treue bis in den Tod, für ihre größte Liebe zu Volk und Vaterland, die sie dadurch bezeugten, dass sie ihr Leben ließen für ihre Freunde, für uns. Und weil ihr Gedächtnis bei uns im Segen geblieben ist, deshalb haben jene Helden des Weltkrieges Nachfolger gefunden, die auch ihr Leben eingesetzt haben im Kampfe für das Bestehen unseres Vaterlandes gegen den staatsvernichtenden gottlosen Kommunismus. Wir gedachten dankbar der ermordeten S.A.-Leute und der Stahlhelmkameraden, die freiwillig ihrem Volke eben denselben Dienst und eben dasselbe große Opfer ihres Lebens dargebracht haben. Unser Dank gegen all diese tapferen Treuen ging dann schließlich über in einen Dank gegen Gott, der uns heute eine Regierung geschenkt hat, die den Willen und auch den Mut hat, sich ganz bewußt gegen die rote gottlose Flut zu stellen.«⁸³

In der kombinierten Ausgabe von Juli und August 1933 wird dann ein Vortrag über »Staat und Evangelium« abgedruckt, in welchem wiederum die nationalsozialistische Bekämpfung des Bolschewismus und das Glaubensbekenntnis der NS-Regierung explizit als eine Befreiung und enorme Verbesserung im Vergleich zu Weimar dargestellt werden: »Unser Beitrag zur Überwindung der gottfeindlichen Mächte in unserem Volk blieb gering. Wir müssen unsere Schuld und unser Versäumnis bekennen. [...] Wir wurden von der Bildung des autoritären Staates überrascht. Unsere Regierung hat sich zu den christlichen Grundlagen unseres Volkstums bekannt. Das ist ein Fortschritt gegen-

über Weimar. Wir haben in den verflossenen Jahren erlebt, dass Volks- und Freikirchen dem Einbruch der auflösenden Kräfte im Volks- und Wirtschaftsleben auch deshalb nicht gewachsen waren, weil der Staat auf jegliche religiöse Begründung seiner Arbeit glaubte verzichten zu können.«⁸⁴

Wiederum in der Folgeausgabe (September 1933) wird in einem Bericht über eine Vorstandssitzung der Mennonitengemeinden Ost- und Westpreußens sowie des Freistaats Danzig geschrieben: »Wir danken Gott, dem Herrn, dass er nach langer Prüfungszeit unserm Volk eine neue Erhebung geschenkt und Männer an die Spitze der Regierung berufen hat, die sich mit klarem Bekenntnis auf den Boden des christlichen Glaubens gestellt haben. Durch ihre Tatkraft wurde die Gefahr des Bolschewismus, unter dem unsere Glaubens- und Stammesbrüder in Rußland Unsägliches erdulden müssen, von uns abgewandt. Mit Staunen und dankbarer Freude sehen wir den gigantischen Kampf, den unsere Regierung gegen die drückende Not der Arbeitslosigkeit führt und wir hoffen zu Gott, dass diesem Kampfe ein voller Sieg und dauernder Erfolg beschieden ist. Wir deutschen Mennoniten bejahen den Staat und sind freudig entschlossen, ihm mit all den Gaben und Kräften, die unserer Religionsgemeinschaft gegeben sind, in Treue und Hingabe zu dienen. Wir wollen darnach trachten, als Jünger Christi ein Salz der Erde zu sein, um so an unserem Teil an der inwendigen und christlichen Erneuerung unseres Volkes wie auch an seinem kulturellen Aufbau mitzuhelfen.«⁸⁵

Der Diskurs atheistisch-bolschewistischer Feindschaft gegenüber der konkreten christlichen Volksgemeinschaft ist weiterhin merklich präsent (0,63).⁸⁶ Jedoch wird hier in insgesamt vier Instanzen (0,36) vertreten, dass nunmehr die christliche Volksgemeinschaft (erfolgreich und berechtigt) zurückschlägt.⁸⁷ Dies bedeutet keinen Bruch mit den vorangegangenen diskursiven Entwicklungen, durch die die Laizität der Weimarer Republik und ihre kulturelle Säkularisierung bereits als ein Symptom der Krise gedeutet wurden, als deren extreme Ausformung der Bolschewismus galt. Im September erschien in den Mennonitischen Blättern ein Brief der »deutschfühlenden Mennoniten im Chaco« an die deutsche Reichsregierung: »Man soll aber auch in Deutschland wissen, dass mitten im tiefen Urwald des Gran Chaco, abseits von jeglicher Zivilisation und Kultur, ein kleiner deutscher Volkssplitter siedelt, der die Fahne des Deutschtums hochhält. [...] Hat doch gerade unser kleines Mennonitenvölklein in Rußland die Folgen der wahnwitzigen kommunistischen Idee, durch welche die christlichen Grundsätze und der segnende Einfluß der Familie im Volksleben ausgeschaltet wurden, an seinem eigenen Leibe erfahren. Deshalb konnten wir es auch gar nicht verstehen, dass die früheren Reichsregierungen mit dem verderbenbringenden Kommunismus nicht aufräumten,

sondern jahrelang seinen zersetzenden Einfluß auf das deutsche Volk ausüben ließen. [...] Noch einige Monate Nachsicht mit diesen Menschheitsverderbern und Deutschland wäre heute vielleicht ein Trümmerfeld wie es Rußland ist. [...] In diesem Sinne wollen wir auch stets unsere Kinder in unseren Schulen unterrichten und sie zu aufrechten deutschen Menschen erziehen, die auch im fernen Chaco auf weitvorgesetzten Pionierposten dem deutschen Namen und unserem lieben Mutterlande Ehre machen.«⁸⁸

In Reaktion auf diese Nachricht der Geschwister beschloss die Konferenz der Mennoniten in Westpreußen, Ostpreußen und dem Freistaat Danzig, ebenfalls eine Grußadresse an Hitler und insbesondere den schon stets bewunderten und mit dem Kaiserreich assoziierten Hindenburg zu senden. Keine neue Regierung der Weimarer Zeit hatte je eine solche Grußadresse erhalten. Wohl aber Hindenburg, der christliche Kriegermann, der in der Wahrnehmung der preußischen Mennoniten 1914 die plündernden Russen in Ostpreußen bezwang, unter dessen Leitung 1918 die russländischen Geschwister im Russischen Bürgerkrieg durch den Schutz deutscher Gewehre kurz aufatmen konnten und der Ende 1929 eben jene Geschwister nach Deutschland einließ.

4. Zusammenfassung und abschließende Beobachtungen

1933 ist die starke und positive Rezeption der Machtergreifung deutlich gefärbt von der Ansicht, dass damit eine überaus bedrohliche ›bolschewistische‹ Gefahr von Deutschland abgewendet worden sei. Das Feindbild ›Bolschewismus‹ muss damit einen deutlichen Anteil an jedem Versuch haben, die Zuwendung der traditionell eher staatsfernen und pazifistischen Mennoniten hin zu einem militant-totalitären Regime zu erklären. Dieses Feindbild, so die Argumentation, entsteht durch die Rezeption des Schicksals der russländischen Geschwister seit 1913. Schon zu dieser Zeit wird eine zwar deutliche, aber doch wenig antagonistische Differenzierung entlang konfessioneller und ethnischer Linien zwischen den Mennoniten in Russland mit den sie umgebenden Russen wahrgenommen. Mit dem Ersten Weltkrieg schlägt diese Differenzierung ins Feindselige um. Mit der Oktoberrevolution beginnt der ›Bolschewismus‹, das Feindbild des ›Russischen‹ zunehmend zu verdrängen und auch zu vereinnahmen: ›russischer Bolschewismus‹. Der Feinddiskurs ›Bolschewismus‹ überschattet bis einschließlich 1933 in quantitativem Aufkommen und qualitativer Schärfe alle anderen Feindbilder. In der Bürgerkriegszeit, während der Hungersnöte und in der Konsolidierungszeit tritt ›Bolschewismus‹ als raubender, verschleppender und antichristlicher Moloch auf, der ab Ende 1929 in den Augen der preußischen Mennoniten ansetzt, die Geschwister endgültig zu vernichten.

Durch diesen Prozess der Feindrezeption konstruieren die preußischen Mennoniten ein besonderes Selbstverständnis von Mennonitentum. Das, was der ›Bolschewismus‹ angreift, ist auch das, was Mennonitentum ausmacht – ob nun in Russland, Paraguay oder Deutschland. Dies ist zum einen eine bürgerlich-bürgerliche Lebensweise, die schon vor dem Ersten Weltkrieg als überlegen gelobt und dann schnell prekär wurde – eine Bedrohungswahrnehmung, die dann auch lückenlos für die bolschewistische Agrar- und Gewaltpolitik übernommen wurde. Auch die Wahrnehmung deutscher Ethnizität wurde durch die schon vorbolschewistische antideutsche Politik in Russland stark geschärft und dann ebenfalls als Interpretationsmuster für die spätere Zeit verwendet. Mit der Machtkonsolidierung der Bolschewiki begann der ›bolschewistische‹ Feind dann auch, die christliche Identität der Mennoniten zu attackieren und neben Lebensweise und Ethnie auch noch die Religion zu bedrohen. Dieser dialektische Rezeptionsprozess von Aggression und Identifikation durch die preußischen Mennoniten verschärft sich dann ab Ende 1929 mit Stalins brutaler ›Entkulakisierung‹ dramatisch.

Angesichts des radikalen Feindes schauten die preußischen Mennoniten nach einer Macht, welche den Auftrag, den Willen und die Möglichkeiten hat, sie und ihre Geschwister zu beschützen. Der staatsbürgerliche Patriotismus der preußischen Mennoniten wandelte sich im Ersten Weltkrieg auch und gerade mit Blick auf den kurzzeitigen Schutz, den der deutsche Staat den Geschwistern in Russland vor den ›Bolschewisten‹ gewähren konnte, schnell zu einem ethnischen. Das autoritäre und militärisch starke Deutsche Reich wurde als effektiver Beschützer der Geschwister gesehen, was sich später in einer vagen Ablehnung der Republik und einer Nostalgie für das Ancien Régime äußerte. In der sich intensivierenden Krisenwahrnehmung ab 1929 wurde dann auch zunehmend der Wunsch nach einer sich klar zum Christentum bekennenden Regierung formuliert. Ein solches entschlossenes Bekenntnis wurde der Weimarer Demokratie ab- und dem retrospektiv idealisierten wilhelminischen Kaiserreich zugesprochen. In der Begeisterung für die Rolle Hindenburgs bei der Versorgung der neuen Flüchtlingswelle drang der Wunsch nach einem militärisch starken und entschieden christlichen Deutschland deutlich durch.

1932 war durch eine intensive Krisenwahrnehmung der preußischen Mennoniten geprägt. Der Bolschewismus wurde verstärkt nicht nur als enorme Gefahr für die Russländer, sondern auch für Deutschland selbst angesehen. Mehr noch, die wirtschaftliche und ›kulturelle‹ Krise wurde als Symptom eines Prozesses der Säkularisierung wahrgenommen, an dessen Ende wieder der radikale Feind Bolschewismus erblickt wurde. »Wohin wir blicken, sehen wir Feinde«, heißt es im Leitkommentar zu Röm. 13,11-12 in der Dezemberausgabe der

MBI von 1932. Die Forderung nach einem mächtigen Staat auf der Basis starker deutsch-christlicher Solidarität gegen die bolschewistischen Feinde ergibt sich aus dem produktiven Rezeptionsprozess, den die preußischen Mennoniten von 1913 bis 1933 durchliefen. Für die preußischen Mennoniten war Hitler nicht der totalitäre Feind, sondern die Rettung vor ihm.

Anmerkungen

- 1 Ich widme diesen Aufsatz meinem Großvater Burkhard Driedger, ein Mennonit, der als Kind mit seiner Familie aus Westpreußen fliehen musste. Er hat mir wie kein anderer vorgelebt, was es heißt, ein guter Mensch zu sein. Ich danke Ernst-Christian »Nini« Driedger, Hans-Jürgen Goertz, Hanna Khoury, Sabine Mischner, Marcus Podewsky, Carsten Richter, Anne-Käthe Schönhals-Driedger, Maximilian Speith, Gary Waltner, Christoph Wiebe, Nora Wohlfahrt sowie Eva Mundkowsky und Uli Zerger für ihre vielseitige Unterstützung bei der Abfassung. Dieser Aufsatz fasst die Hauptargumentation und die wichtigsten Ergebnisse meiner Wissenschaftlichen Abschlussarbeit mit dem Titel »Kommunismus, Glaube, Vaterland: Wie preußische Mennoniten das weltweite Mennonitentum als rassische und anti-bolschewistische Gemeinschaft neu erfanden« zusammen, die ich an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg unter der Betreuung von Prof. Dr. Madeleine Herren-Oesch als Wissenschaftliche Abschlussarbeit zur Erlangung des ersten Staatsexamens verfasst habe.
- 2 Mit Mennoniten in »Preußen« bzw. »preußischen Mennoniten« bezeichne ich jene Mennoniten, die auf dem Gebiet lebten, das im Deutschen Kaiserreich zum Staat Preußen gehörte. Preußen wurde später bekanntermaßen aufgeteilt. Der Einfachheit halber habe ich die Bezeichnung dennoch beibehalten. Vgl. auch Anm. 14.
- 3 Dass der monumentale und transpersonale »Bolschewismus« als Konzept primär im Kopf von »Anti-Bolschewisten« existierte, ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit und auch der Grund dafür, dass v. a. von »Bolschewismus« und nicht »Kommunismus«, »Sowjetischen Beamten« o. ä. die Rede ist. Es sind die sprachlichen Begriffe und die gedanklichen Konzepte der Zeitgenossen und -genossinnen, welche in dieser Arbeit kritisch untersucht werden. Daher ist es notwendig, diese Begriffe (in kritischer Weise) ernst zu nehmen.
- 4 Vgl. hier v. a. Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung. Mit Beiträgen von Theo Glück und Horst Gerlach. Vorwort von Horst Quiring. Weierhof/ Pfalz 1977, darin auch und v. a. Horst Gerlach, Stutthof und die Mennoniten; Diether Götz Lichdi, The Story of Nazism and its Reception by German Mennonites, in: Mennonite Life 36 (1), 1981, S. 24-31.
- 5 Vgl. hier v. a. Helmut Foth »Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen«. Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich, in: Mennonitische Geschichtsblätter, S. 59-88; Hans-Jürgen Goertz, Drittes Reich, in: ders. (Hg.), MennLex V, [www.mennlex.de, zuletzt abgerufen am 25.08.2013]; ders., Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, Leipzig 2002, S. 121-150.; James I. Lichti, Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany, New York 2008; Gerhard Rempel, Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen, in: Mennonitische Geschichtsblätter 67, 2010, S. 87-133; Steffen Wagner, »Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt«? Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936, in: Mennonitische Geschichtsblätter 68, 2011, S. 89-160. Zur aktuellen Forschungslage s. Hans-Jürgen Goertz, Drittes Reich, und

- Mark Jantzen, Nationalismus, in: MennLex V.
- 6 In den jüngeren Beiträgen von Foth, Wie die Mennoniten; Goertz, Drittes Reich; Lichti, Houses, und Rempel, Mennoniten wird fast ausschließlich die NS-Zeit selbst untersucht.
 - 7 Wie etwa Foth, Wie die Mennoniten; Goertz, Nationale Erhebung; Lichti, Houses; Wagner, Aus weltanschaulichen Gründen. Die Normalisierung bis zum Ersten Weltkrieg ist vorbildlich aufgezeigt in: Mark Jantzen, Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame, Ind., 2010, der implizit die Normalisierungsthese stützt. Vgl. hierzu auch Ben W. Goossen, Into a Great Nation: Mennonites and Nationalism in Imperial Germany 1871-1900, Honors History Thesis, Swarthmore College, 2013.
 - 8 Inwiefern die hier vorgetragenen Thesen auch auf die gesamtdeutsche Gesellschaft zutreffen können, ist überraschenderweise bislang nicht erforscht worden. Kai-Uwe Merz, Das Schreckbild. Deutschland und der Bolschewismus. 1917 bis 1921, Frankfurt a. M. 1995 behandelt in seiner Studie lediglich die frühe Weimarer Zeit. Die Rolle der Deutschen in Russland für die gesamtdeutsche Imagination während der Weimarer Zeit wurde zwar von James E. Casteel, The Russian Germans in the Interwar German Imaginary, in: Central European History 40, 2007, S. 429-466, und Maria Köhler-Baur, Die deutsche Berichterstattung über die Rußlanddeutschen. »Der Auslandsdeutsche« 1920-1929, in: Alfred Eisfeld, Victor Herdt und Boris Meissner (Hg.), Deutsche in Rußland und in der Sowjetunion 1914-1941, Berlin 2007, S. 209-218, untersucht. Diese Studien sind jedoch nicht systematisch genug angelegt, wodurch die Frage der Repräsentativität in den Hintergrund gerät und die Aussagekraft stark eingeschränkt wird.
 - 9 Vgl. Rempel, Mennoniten und der Holocaust; Lichti, Houses on the Sand?. Während bei Lichti die Quellenverweise kursorisch bleiben und Rempel sich mit der Kommunismus-Rezeption vor 1933 fast gar nicht befasst, greift Lichti, Houses on the Sand?, diesen Gedanken konkret auf (vgl. v. a. S. 124-127, 253, 256-257). Jedoch zieht er für die höchst bedeutende Zeit vor den Präsidialkabinetten lediglich sechs Quellenpassagen heran (S. 139-141, FN 41, 43, 45, 46, 49, 51, 52). Dieses wenig systematische Vorgehen simplifiziert den mennonitischen Antibolschewismus auf einer wackligen Grundlage und kann daher maßgebliche Episoden der diskursiven Entwicklung, wie jene während des Bürgerkriegs, des Ersten Weltkriegs und der Zeit vor ihm nicht angemessen berücksichtigen. Damit geraten wichtige, bereits bestehende Feinddiskurse nicht in den Blick, wie etwa die anti-deutsche Viktimisierung, ebenso Atheismus als Identitätsgefahr, defensive Milizbildung und der bereits bestehende Diskurs ethnisch-sozialer Distinktion und Überlegenheit.
 - 10 Freundschaft ist die positive Ausdeutung einer sozialen Beziehung. Feindschaft ist umgekehrt die negative Ausdeutung einer sozialen Beziehung. Dabei verweist die Beziehung zwischen den beiden darauf, was diese beiden jeweils sind. Die soziale Beziehung ist also eine Funktion aus Situation, Identität und Alterität. Insofern in einem gegebenen Kontext die jeweilige Selbstwahrnehmung die Negation der wahrgenommenen Fremdheit beinhaltet, ist dadurch ein Kontinuum von Assoziation und Dissoziation gegeben, an dessen Ende das Maximum intergruppalen Konflikts – organisierte Kollektivgewalt – steht. Ich konzipiere den hier verwendeten Feindschaftsbegriff in Anlehnung an Carl Schmitts »Begriff des Politischen« (ohne mir den Ballast seiner ambivalenten Metaphysik von Dezision (Entscheidung) und Macht aufzubürden), in welchem der Feind als jener Andere verstanden wird, mit dem Konflikte möglich sind und dessen Existenz im Konfliktfall eine Negation der »eigenen Art Existenz«, also der »eigene[n] seinsmäßige[n] Art von Leben« darstellt (Carl Schmitt, Begriff des Politischen, Leipzig 1932, S. 27). Diese Definition hat folgende Vorteile: Sie berücksichtigt, dass Freund- und Feindschaft nicht nur von materiellen Faktoren determiniert, sondern auch kulturell konstruiert sind; sie beruht nicht notwendigerweise auf einer Symmetrie der

Konfliktmittel; sie berücksichtigt, dass zur Feindschaft »immer zwei« gehören, dass aber für die Realität der Feindschaft es nur notwendig ist, dass mindestens einer einen Feind wahrnimmt; letztlich ermöglicht sie das Erfassen sich wechselseitig beeinflussender Freund-Feind-Vorstellungen, d. h. wenn Handlungen, die aus einer Vorstellung über den Anderen entstehen, beim Anderen zu Vorstellungsänderungen führen, was sich wiederum in Handlungsänderung äußert usw.

- 11 Vgl. hier und im Folgenden Anm. 14.
- 12 Vgl. MBl 1920, S. 28-30. Ich danke Jule vom Köhlerwald für diese Einsicht.
- 13 Vgl. für einen unveränderten Abdruck, zu dem kommentiert wird, dass er nicht kommentiert wird: MBl 1914, S. 27, Fußnoten * und 1. Zu Gegenpositionen vgl. bspw. MBl 1916, 7-8, 26-28; MBl 1933, S. 59-63, 77.
- 14 Die MBl sind primär an die Mitglieder der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich gerichtet (28 Gemeinden, ca. 12.950 Mitglieder). Innerhalb der Vereinigung bildet die Konferenz der (ehemaligen) westpreußischen Mennoniten in dieser Zeit mit 10.600 Gliedern die bei weitem größte Gruppe, weshalb es im Hinblick auf diese Arbeit angemessen erscheint, die MBl vor allem als Organ für preußische Mennoniten zu sehen. Da die Gesamtzahl der deutschen Mennoniten sich aber auf etwa 17.000 belief und die MBl vereinzelt auch nicht-preußische Mennoniten die MBl lasen und in ihnen schrieben, gelten die Aussagen dieser Arbeit im geringeren Ausmaß auch für die Mennoniten in Gesamtdeutschland. Die Zahlen halten den Stand von 1933 fest und sind zu finden bei Diether Götz Lichdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Friedenskirche*, Weisenheim am Berg, 2. Aufl., 2004, S. 432-433. Eine Auflage von etwa 1500 (MBl 1928, S. 71) auf insgesamt 12.950 Vereinigungs-Mitglieder, unter Berücksichtigung einer kleinen Marge von Beziehern, die nicht in der Vereinigung (oder auf dem Gebiet Preußens) sind, bedeutet etwa 10% direkte Rezipienten in der Vereinigung. Hiermit sind »Vollmitglieder«, d. h. Getaufte und damit nicht die Kinder gezählt.
- 15 Dass 10% Verteilung auf eine signifikante Verbreitung von Gedankengut in einer ausgewählten Gruppe hinweisen, ist eine berechnete Annahme: Heute erreicht die kombinierte Gesamttagesauflage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Süddeutscher Zeitung und der Welt insgesamt weniger als eine Million, was, wenn ein potentieller Leserkreis von 60 Millionen angenommen würde, einer Abdeckung von nur 2% entspräche.
- 16 Zu Theorie, Geschichte und Praxis der Inhaltsanalyse vgl. William O. Aydelotte, *Quantification in history*, in: Don K. Rowney / James Q. Graham Jr. (Hg.), *Quantitative History. Selected readings in the quantitative analysis of historical data*, Homewood, Ill. 1969, S. 3-22; Anna Green / Kathleen Troup, *Quantitative history*, in: dies., *The houses of history*, New York 1999; Jan Blommaert, *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge 2005, S. 9-13.
- 17 Dass ein Vorkommnis pro Ausgabe eine »starke« Präsenz bedeutet, scheint mir eine angemessene Annahme. Pro Ausgabe habe ich im Schnitt etwa zehn Artikel bei zehn Seiten Länge festgestellt (randomisierte Stichprobe einschließlich der Kurznachrichten und Nachrichten aus den Gemeinden, ausschließlich der Quittungen und Ankündigungen auf der letzten Seite, zugrunde lagen: MBl Januar (1) 1913, Februar (2) 1917, März (3) 1920, April (4) 1923, Ende Mai (3) 1925, Juli (7) 1927; Juli-August (7-8) 1929, September (9) 1931, Oktober (10) 1933).
- 18 Um die durchschnittliche Ausgabenpräsenz innerhalb eines Zeit- und Sinnabschnittes zu errechnen, werden die dort auftretenden Instanzen der Denkfigur gezählt und anschließend durch die Zahl der in diesem Zeitraum erscheinenden Ausgaben der MBl geteilt. In 16 der 21 untersuchten Jahrgänge der MBl liegen zwölf Ausgaben pro Jahr vor. 1926 sind die MBl

- nicht erschienen, 1925 erschienen nur vier Ausgaben, 1924 zehn. 1917, 1929 und 1933 jeweils elf.
- 19 Vgl. für die Geschichte der Mennoniten in dieser Zeit hier und im Folgenden Jörg Baberowski, *Stalinismus von oben: Kulakendeportation in der Sowjetunion 1929-1933*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 46, 1998, S. 572-595; ders., *Verbrannte Erde. Stalins Herrschaft der Gewalt*, München, 2. Aufl., 2012; ders., *Verwüstetes Land: Macht und Gewalt in der frühen Sowjetunion*, in: Jörg Baberowski und Gabriele Metzler (Hg.), *Gewalträume. Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. 2012, S. 169-187; Edgar Deibert, *Sowjetdeutsche zwischen Hitler und Stalin. Deutsche in der UdSSR 1900-1950*, Marburg 2009; Harvey L. Dyck, *Mid Point between Revolutions: the Russian Mennonite World of 1911*, in: *Mennonite Life* 36 (1), 1981, S. 9-18; Alfred Eisfeld, Victor Herdt und Boris Meissner (Hg.), *Deutsche in Rußland und in der Sowjetunion 1914-1941*, Berlin 2007; John Friesen (Hg.), *Mennonites in Russia. 1788-1988. Essays in Honour of Gerhard Lohrenz*, Winnipeg 1989; Alexander Heinert, *Das Feindbild ›Kulak‹. Die politisch-gesellschaftliche Crux 1925-1930*, in: Sike Satjukow / Rainer Gries (Hg.), *Unsere Feinde. Konstruktion des Anderen im Sozialismus*, S. 363-386; Gerhardt Hildebrandt, *Der Selbstschutz bei den Mennoniten in Rußland*, in: Gerhardt Hildebrandt und Julia Hildebrandt (Hg.), *200 Jahre Mennoniten in Rußland. Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur*, Göttingen 2000, S. 191-204; Colin P. Neufeldt, *Separating the Sheep from the Goats: The Role of Mennonites and Non-Mennonites in the Dekulakization of Khortitsa, Ukraine (1928-1930)*, in: *Mennonite Quarterly Review* 83 (2), 2009, S. 221-291; Reina C. Neufeldt, *›We Are Aware of Our Contradictions‹: Russlaender Mennonite Narratives of Loss and the Reconstruction of Peoplehood, 1914-1923*, in: *Journal of Mennonite Studies* 27, 2009; Rempel, Mennoniten; Andrey I. Savin, *The 1929 Emigration of Mennonites from the USSR: An Examination of Documents from the Archive of Foreign Policy of the Russian Federation*, in: *Journal of Mennonite Studies* 30, 2012, S. 45-55; Felix Schnell, *Räume des Schreckens. Gewalt und Gruppenmilitanz in der Ukraine 1905-1933*, Hamburg 2012; ders., *Ukraine 1918: Besatzer und Besetzte im Gewaltraum*, in: Jörg Baberowski/ Gabriele Metzler (Hg.), *Gewalträume. Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. 2012, S. 169-187; Timothy Snyder, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin*, München, 2. Aufl., 2010; Elisabeth Wisotzki, *Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten*, Diss., Bonn 1992.
 - 20 Einzelnachweise würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen und sind für diese allgemeine Beobachtung überflüssig. Ich habe von 1913-1933 ungefähr die folgenden Aufkommen von Instantiierungen pro Jahr gezählt (in chronologischer Reihenfolge): 5, 8, 12, 13, 20, 28, 21, 18, 26, 46, 31, 40, 18, (1926 erschien nicht), 8, 10, 12, 88, 51, 38.
 - 21 Für die Instanzen des Feindbilds ›Bolschewismus‹ vgl. hier und im Folgenden: MBl 1917, S. 52-54, 80; MBl 1918, S. 22-23, 37-38, 38-39, 40, 44-45, 45-47, 50-53, 53-55, 58-60, 69, 77-78; MBl 1919, S. 14-15, 20-22, 27-29, 35-36, 36, 39, 51-52, 68-69, 75-77, 77, 85-87; MBl 1920, S. 8, 16, 22-23, 28-30, 51-54, 77-78; MBl 1921, S. 2-5, 37-38, 42-44, 50-51, 54-56, 61-64, 66-67, 76-77, 86-87, 90-91; MBl 1922: S. 5, 21, 21-22, 67-68, 81-82; MBl 1923: S. 11-12, 37-39, 46, 75-76, 86-87; MBl 1924: S. 8, 14-15, 16, 18-20, 30, 30, 79-80, 85-86; MBl 1925: S. 20-24, 32-34; MBl 1927: S. 99-101; MBl 1928: S. 81-83, 88, 88, 90-92; MBl 1929, S. 68-70, 104, 105-107, 107-109; MBl 1930, S. 7, 8, 16-20, 20-21, 29-30, 31-32, 36, 42-43, 48-49, 49-52, 52-53, 57-59, 82-83, 90-91, 91-92, 92 (drei Instanzen), 93, 94, 109-110, 110-115, 119-122, 123, 124-125, 136; MBl 1931, S. 2-3, 5-6, 10-13, 17, 22-25, 43, 49-51, 53-56, 61 (zwei Instanzen), 62 (zwei Instanzen), 62-63, 64, 65-67, 70, 74-75, 79-80, 96-97; MBl 1932, S. 6, 12-13, 13-14, 18-20, 27, 30-32, 32-33, 41-42, 49-51, 60-61, 65-67, 67-72, 78-80, 80-81, 86-88, 109-112, 115; MBl 1933, S. 2-4, 6-7, 43-44, 44-45, 48-49, 72-74, 74-75, 75-76, 85-90, 91-92, 100-102. Das Feindbild wird nur extrem

- selten in seiner Schärfe relativiert und noch seltener wird es implizit oder explizit verneint. In MBI 1921, S. 37-38 wird ein »Bruder in Hillsboro« erwähnt, der für die Ideale der Bolschewiki einträte – der Autor des Artikels widerspricht vehement und bettet die Erwähnung des »Bruders« in ein Narrativ bolschewistischer Grausamkeit ein. Während des Bürgerkriegs erscheinen die Bolschewiki vereinzelt als das kleinere von zwei großen Übeln (MBI 1920, S. 85-87; MBI 1921, S. 37-38, 63, 90-91. In den letzten drei Instanzen wird der Topos allerdings unmittelbar durch bolschewistische Grausamkeitsberichte relativiert). In MBI 1924, S. 85-86 wird betont, dass in Russland eigentlich gar keine Sowjetherrschaft bestünde, sondern eine egoistische Parteienherrschaft. Darüber hinaus wird in zwei Instanzen (MBI 1925, S. 37; 1928, S. 87) in einem christlich-täuferischen Kontext das Wort »Kommunismus« als »Liebes-Kommunismus« der christlichen Gemeinde bzw. als unbedenkliche Gütergemeinschaft der ursprünglichen Hutterer (eine wie die Mennoniten täuferische Freikirche) verwendet. Zu Kommunismus und Mennoniten vgl. Cornelius Krahn und Walter W. Sawatzky, *Communism*, 1988, in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [www.gameo.org, letzter Zugriff 25.08.2013].
- 22 Alleine 1918 wird in acht verschiedenen Artikeln explizit von Plünderungen und Raub berichtet, fünfmal von Mord, sechsmal von Brandschatzungen und Zerstörungen. Vgl. MBI 1918, S. 23, 37-38, 38, 40, 44-45, 45-47, 52, 53-55, 77-78.
- 23 Vgl. hier und im Folgenden zu russischer Feindschaft: MBI 1914, S. 75, 78, 90-96; MBI 1915, S. 3-4, 10-11, 18-19, 33-34, 45-46, 55-56, 56-57, 60, 60-61, 64-65, 68, 71-73; MBI 1916, S. 6-7, 13, 18-19, 26-28, 43-44, 44, 51-54, 55, 66-68, 75-76, 90-92; MBI 1917, S. 2-4, 24, 43-45, 46, 52-54, 58-59, 61-62, 63, 79; MBI 1918, S. 18, 22-23, 27-28, 44-45, 45-47, 50-53, 58-60, 60-61, 63, 63-64, 69, 77-78; MBI 1919, S. 14-15, 20-22, 29-31, 36, 39, 75-77, 78, 84-85, 85-87; MBI 1920, S. 28-30; MBI 1921, S. 37-38, 45-46, 54-56, 61-64, 86-87. Lediglich ein Bericht schränkt den Topos russischer Feindseligkeit ein, MBI 1915, S. 45-46: »Auch sonst haben wir übers Russische nicht zu klagen. Sie haben bis jetzt keine Menschenopfer verlangt, wie man es voraussagte. Es sind unter ihnen auch ganz brave Leute und Offiziere.« Diese semantische Irritation gefährdet jedoch nicht die eigentliche These, da hier eine Instanz gegen Dutzende steht, nur von manchen russischen Soldaten die Rede ist und die Aussage bewusst lokalisiert wird (»haben wir übers Russische nicht zu klagen«).
- 24 Vgl. für »Russenenlawinen«: MBI 1914, S. 90; vgl. auch »Russenhorde«, MBI 1915, S. 3-4; Angedrohte Erschießungen: MBI 1914, S. 90-91; Verwüstungen: MBI 1915, S. 12-13; Gefangennahme und Verschleppungen: MBI 1915, S. 70; Greuelthaten: MBI 1914, S. 80; S. 91.
- 25 Vgl. für Pogrome: MBI 1915, S. 68; Propaganda: MBI 1915, S. 18-19; Enteignungen: MBI 1915, S. 68; MBI 1916, S. 55, 75-76; MBI 1917, S. 24; Hass der Mehrheitsbevölkerung: MBI 1915, S. 64-65; MBI 1917, S. 2-4; Verbannungen: MBI 1917, S. 52-54.
- 26 Vgl. MBI 1915, S. 61, 71; MBI 1916, S. 6, 44, 53.
- 27 Vgl. MBI 1919, S. 36, 85-87; MBI 1920, S. 28-30; MBI 1921, S. 86-87.
- 28 Vgl. hier und im Folgenden für Anarchisten: MBI 1918, S. 44-45, 45-47; MBI 1919, S. 77; MBI 1920, S. 38-39, 51-54, 85-87; MBI 1921, S. 37-38, 54-56, 76-77, 86-87, 90-91. Banden: MBI 1918, S. 27-28, 37-38, 38-39, 50-53, 53-55; MBI 1919, S. 75-77, 78; MBI 1920, S. 51-54, 60-64, 80-81; MBI 1921, S. 2-5, 54-56, 61-64, 76-77, 86-87.
- 29 Vgl. MBI 1918, S. 27-28, 37-38, 38-39, 44-45, 45-47, 50-53, 53-55; MBI 1919, S. 77; MBI 1921, S. 86-87, 90-91. Vereinzelt werden die Bolschewiki im Vergleich zu Banden und Anarchisten als das geringere Übel rezipiert: MBI 1920, S. 51-54, 85-87; MBI 1921, S. 61-64, 90-91. Dieses Motiv ist jedoch durch dasjenige von genuin bolschewistischer Feindschaft stets und deutlich überlagert. Auch wird die Gewalt von Bolschewiki und Anarchisten in Sachen Umfang, Intensität und Willkür häufiger gleichgesetzt als hierarchisiert und nirgendwo erscheint

- bolschewistische Herrschaft als etwas an sich Wünschenswertes.
- 30 Polen/Polnisch: MBl 1916, S. 61-64; MBl 1918, S. 18, 94; MBl 1919, S. 2-5, 84-85; MBl 1920, S. 18; MBl 1921, S. 86-87; MBl 1925, S. 40; 1931, S. 2-3. Entente: Neben einer generellen Parteinahme für das Deutsche Reich ist von »franzosenfreundlicher Propaganda« im Deutschen Reich die Rede (MBl 1914, S. 95), es werden französische strategische Deportationen beklagt (MBl 1915, S. 56-57) und die anti-deutsche Lobbyarbeit in Nordamerika durch französische Lobbys in Nordamerika kritisiert (MBl 1920, S. 16). Auch wird nach Kriegsende die französische Besatzung beklagt (vgl. MBl 1919, S. 2-3). »Englands« Missionspolitik während des Krieges wird kritisiert (MBl 1914, S. 85). Ich habe keine weiteren Instanzen von direkten Feindschaftstopos-Instanzen für diese beiden Entente-Mächte finden können.
- 31 Vgl. MBl 1922, S. 11-12, 19, 73-74; MBl 1923, S. 75-76; MBl 1927, S. 8, 49-51. In MBl 1922, S. 30-32 wird dagegen argumentiert, dass die Verhältnisse in Russland sich irgendwann auch wieder bessern werden.
- 32 Vgl. MBl 1922, S. 17-18, 18-19, 19, 22-23, 39; MBl 1923, S. 1-2, 2, 37-39.
- 33 Vgl. MBl 1922, S. 21-22, 67-68, 81-82; MBl 1923, S. 11-12, 37-39, 86-87; MBl 1924, 79-80, 85-86.
- 34 MBl 1924, S. 18-20; MBl 1927, S. 8; MBl 1928, S. 81-83.
- 35 MBl 1930, S. 42-43.
- 36 Vgl. MBl 1930, S. 90-91, 92; MBl 1931, S. 2-3, 5-6, 53-56, 61, 96-97.
- 37 Für das Feindbild des nahezu immer als bolschewistisch rezipierten »Atheismus« vgl. hier und im Folgenden MBl 1920, S. 28-30, 60-64; MBl 1922, S. 81-82; MBl 1923, S. 86-87; MBl 1924, S. 8, 14-15, 16, 30 (zwei Instanzen), 85-86; MBl 1925, S. 20-24, 32-34; MBl 1927, S. 99-101; MBl 1928, S. 88 (zwei Instanzen); MBl 1929, S. 68-70, 105, 107; MBl 1930, S. 8, 16-20, 20-21, 29-30, 31-32, 36, 49-52, 57-59, 82-83, 90-91, 91-92, 92 (drei Instanzen), 93, 110-115, 119-122, 123, 124-125, 136; MBl 1931, S. 5-6, 10-13, 17, 22-25, 43, 49-51, 53-56, 61, 62, 62-63, 64, 79-80; MBl 1932, S. 13-14, 18-20, 27, 30-32, 32-33, 41-42, 49-51, 60-61, 65-67, 78-80, 80-81, 86-88, 109-112, 115; MBl 1933, S. 2-4, 44-45, 48-49, 72-74, 85-90, 91-92, 100-102.
- 38 Vgl. MBl 1922, S. 81; MBl 1924, S. 85; MBl 1925, S. 7-8.
- 39 S. z. B. MBl 1930, S. 90-91.
- 40 S. z. B. MBl 1930, S. 123, 124-125.
- 41 Vgl. die Begriffe »Märtyrer« und »Märtyrerzeit«, MBl 1929, S. 69-70; MBl 1930, S. 90-91, 121; MBl 1931, S. 17, 62; MBl 1932, S. 66; »Katastrophe«, MBl 1928, S. 105; »Schicksalsstunde des Mennonitentums«, MBl 1930, S. 57-59, 98, 129; MBl 1931, S. 22-23, 84-86; MBl 1933, S. 85; »Not, die die ganze Christenheit angeht«, MBl 1933, S. 6-7; »Vernichtung« oder »Ende« der russländischen Mennoniten: MBl 1932, S. 27, 42; »Heiliger Boden [...]«: MBl 1930, S. 59.
- 42 MBl 1930, S. 16.
- 43 Artikel dieser Art kommen 1929 einmal vor (S. 68-70), 1930 dann schon viermal (S. 29-30, 48-49, 49-52, 82-85), 1931 sechsmal (S. 43, 49-51, 62 [zwei Instanzen], 62-63, 64), 1932 elfmal (S. 18-20, 27, 30-32, 32-33, 37-40, 41-42, 49-51, 60-61, 78-80, 80-81, 86-88) und 1933 nur einmal (S. 91-92). Die Rezeption ist durchweg negativ. In MBl 1932, S. 37-40 und S. 49-51 wird ausgeführt, dass der Marxismus mitunter deshalb soviele Anhänger sammeln konnte, weil die Religion die soziale Frage vernachlässigt habe – im selben Atemzug wird dies jedoch als tragisch charakterisiert, da der Marxismus ein Übel darstelle.
- 44 MBl 1931, S. 62.
- 45 Beispiele für den Konnex zwischen materialistisch-säkularem Denken und Bolschewismus finden sich hier und im Folgenden in MBl 1925, S. 32-34 (U.); MBl 1927, S. 99-101 (U.); MBl 1930, S. 85; MBl 1931, S. 43 (U.), 50 (U.), 62, 62-63; MBl 1932, S. 18-20, 32-33, 37, 80, 115;

- MBI 1933, S. 2-4, 14-16. Mit »(U.)« gekennzeichnete Artikel wurden von Unruh verfasst oder stellen Transkriptionen seiner Predigten und Reden dar. In MBI 1930, S. 90-91 wird extra darauf hingewiesen, dass unter den »Sowjets« Sitte und Familienleben zermürt werden. Allgemein wird ein Verfall der gottgegebenen sozio-kulturellen Institutionen beklagt in MBI 1929, S. 88-92.
- 46 MBI 1931, S. 43.
- 47 929 kommt dieser Diskurs nur einmal, 1930 schon dreimal, 1931 viermal, 1932 siebenmal und 1933 fünfmal vor. Vgl. MBI 1929, S. 68-70; MBI 1930, S. 20-21, 92, 110-115; MBI 1931, S. 43, 49-51, 62, 70; MBI 1932, S. 37-40, 60-61, 67-72, 78-80, 80-81, 86-88, 115; MBI 1933, S. 68-69, 72-74, 75-76, 85-90, 91-92. In MBI 1931, S. 65-67 wird eher abstrakt von einer »brutalen Gewaltherrschaft« und »zerstörenden Kräften im Staats- und Volksleben« gesprochen.
- 48 Schon 1919 wird mit Blick auf den Russischen Bürgerkrieg und die linksradikalen Aufstände in Deutschland zweimal vom »drohenden russischen Bolschewismus« gewarnt (Vgl. MBI 1919, S. 36, 85-87). 1920 werden Mitglieder von Spartakusbund und KPD als »Ableger dieses [russischen] Bolschewismus« bezeichnet, gleichzeitig wird der MSPD ein »Geschehenlassen« und gar eine »Förderung« dieser Bewegungen zugeschrieben, womit alle marxistischen Bewegungen mit den russischen Bolschewiki in eins gesetzt werden (Vgl. MBI 1920, S. 28-30). Die deutsche Sozialdemokratie wird dann auch in MBI 1920, S. 60-64 in »Feindschaft zur Gemeinde Jesu« gestellt. Interessanterweise werden die rechtsextremen Putschversuche von Kapp und Hitler ebenso wenig erwähnt wie die Niederschlagung der linken Aufstände durch den MSPD-Volksbeauftragten für Heer und Marine Gustav Noske. Mennonitischer Antibolschewismus und eine Furcht vor einem Übergreifen nach Deutschland kommen in dieser Zeit auch in insgesamt vier Artikeln über das »Täuferreich von Münster« zum Ausdruck, welches in Kontinuität zum derzeitigen »Bolschewismus« und linksradikalen Aufständen im Deutschen Reich gestellt und heftig als unmennonitisch zurückgewiesen wird. (MBI 1919, S. 27-29; MBI 1921, S. 42-44, 50-51, 66-67. In MBI 1921, S. 37-38 wird ein »Bruder in Hillsboro« erwähnt, der für die Ideale der Bolschewiki einträte (s.o. Anm. 22). 1924 werden säkulare und freidenkerische Strömungen in Deutschland mit der aggressiven Religionspolitik der Bolschewiki in Verbindung gebracht, vgl. MBI 1924, S. 264.
- 49 1929 kommt dieser Diskurs nur einmal, 1930 schon dreimal, 1931 viermal, 1932 achtmal und 1933 fünfmal vor. Vgl. für Bolschewismus als Gefahr auch in Deutschland hier und im Folgenden MBI 1929, S. 68-70; MBI 1930, S. 20-21, 92, 110-115; MBI 1931, S. 43, 49-51, 62, 70; MBI 1932, S. 37-40, 50, 60-61, 67-72, 78-80, 80-81, 86-88, 115. MBI 1933, S. 68-69, 72-74, 75-76, 85-90, 91-92. In MBI 1931, S. 65-67 wird eher abstrakt von einer »brutalen Gewaltherrschaft« und »zerstörenden Kräften im Staats- und Volksleben« gesprochen.
- 50 Vgl. hier und im Folgenden in der gegebenen Reihenfolge MBI 1930, S. 92; MBI 1931, S. 62; MBI 1929, S. 68-70; MBI 1932, S. 68, 60-61, 78-79, 80-81.
- 51 Viele deutsche Mennoniten, auch die preußischen, lebten zu diesem Zeitpunkt bereits in Städten. Dies steht jedoch nicht mit dem kreativ rezipierten Selbstbild als vor allem bäuerlicher Gemeinschaft in Konflikt. Das Land stellt weiterhin einen starken Bezugspunkt dar. Fließende Übergänge können vom idealisierten Bild des unabhängig und frei wirtschaftenden Bauern zu anderen »mennonitischen« Berufen, wie z.B. dem des selbstständigen Unternehmers, Händlers oder Handwerkers in der Stadt geschlagen werden. Der Kernpunkt in der konstruierten Dichotomie »Bauerntum/ Bolschewismus« ist hierbei das eigenverantwortliche und freie Eigentum an Produktionsmitteln, also ein klassisch bürgerlicher Lebensentwurf gegen das marxistisch-sozialistische Prinzip der Produktionsmittelsozialisierung (und gegen die realkommunistische Parteidiktatur über Politik und Wirtschaft). Das rezipierte und idealisierte Selbstbild verkörpert damit einen

scharfen Gegensatz zwischen Mennonitentum und ›Bolschewismus‹ auf sozio-ökonomischer Ebene.

- 52 Vgl. für die bäuerlich-bürgerliche Lebensweise der Russländer hier und im Folgenden MBI 1913, S. 26-27, 34-35, 48; MBI 1914, S. 27-29, 53, 75; MBI 1915, S. 10-11, 64-65; MBI 1916, S. 26-28, 44, 51-54, 55, 61-64, 90-92; MBI 1917, S. 2-4, 52-54, 58-59; MBI 1918, S. 22-23, 46, 58-60, 60-61, 74-77; MBI 1919, S. 2-5; MBI 1920, S. 16, 18, 38-39, 88-89; MBI 1921, S. 2-5, 37-38, 45, 45-46, 54-56, 61-64; MBI 1922, S. 6, 12-13, 26-27; MBI 1923, S. 20-22, 46, 63, 92-93; MBI 1924, S. 5, 7, 40, 46, 52, 66-68, 85-86; MBI 1925, S. 7-8; MBI 1927, S. 8, 104; MBI 1928, S. 81-83, 86-87, 90-92, 101-102, 192, 103; MBI 1930, S. 8, 9, 26-29, 29-30, 31-32, 36, 37-38, 42-43, 46-48, 48-49, 52-53, 53-56, 63, 82-83, 90-91, 92 (zwei Instanzen), 92-93, 110-115, 115-116, 124-125; MBI 1931, S. 62, 88-89, 105-106; MBI 1932, S. 27, 32-33, 41-42, 53-55, 58-59, 80-81, 94-96; MBI 1933, S. 28-30, 79-80, 85-90, 91-92.
- 53 Vgl. für diese semantische Verbindung von deutscher Ethnizität und bäuerlich-bürgerlicher Lebensweise bspw. MBI 1913, S. 48; MBI 1914, S. 27-29, 53.
- 54 Vgl. für die Bedrohung der bäuerlich-bürgerlichen Lebensgrundlagen durch Russen, das Zarenreich, die Kerenskyregierung und, ab Ende 1917, den Bolschewiki hier und im Folgenden: MBI 1914, S. 91; MBI 1915, S. 12-13, 56-57, 68, 71-73; MBI 1916, S. 6-7, 18-19, 43-44, 44, 53, 55, 75-76; MBI 1917, S. 24, 43-45, 46, 47, 52-54, 63. Von 1918 bis 1921, also in der Bürgerkriegszeit, ist in nahezu jeder Feindbild-Instanz auch eine Bedrohung der Lebensgrundlagen mitartikuliert (vgl. jeweils dort, zur Verrechnung wurden nur die ›Bolschewismus‹-Instanzen herangezogen). MBI 1922, S. 21-22, 67-68, 81-82; MBI 1923, S. 11-12, 37-39, 86-87; MBI 1924, S. 18-20, 79-80, 85-86; MBI 1925, S. 20-24; MBI 1927, S. 8; MBI 1928, S. 81-83, 88; MBI 1929, S. 68-70, 104, 105-107; MBI 1930, S. 7, 16-20, 29-30, 31-32, 36, 42-43, 48-49, 49-52, 52-53, 57-59, 90-91, 91-92, 92 (drei Instanzen), 94, 109-110, 123, 124-125; MBI 1931, S. 5-6, 10-13, 39-41, 53-56, 61, 62, 64, 65-67, 79-80, 96-97; MBI 1932, S. 6, 12-13, 13-14, 27, 41-42, 65-67, 80-81; MBI 1933, S. 6-7, 43-44, 44-45, 48-49, 74-75, 100-102.
- 55 MBI 1924, S. 85.
- 56 MBI 1930, S. 91.
- 57 MBI 1930, S. 48-49.
- 58 Für die Konstruktion der Russländer als ethnisch deutsch, vgl. hier und im Folgenden MBI 1913, S. 34-35, 48; MBI 1914, S. 27-29, 53; MBI 1915, S. 8, 18-19, 60-61, 64-65, 68, 85-86; MBI 1916, S. 5-6, 6-7, 13, 26-28, 36-37, 44, 51-54, 55, 60-61, 75-76, 82, 84-85, 90-92; MBI 1917, S. 2-4, 24, 32, 35-36, 39, 43-45, 46, 47, 52-54, 56, 58-59, 63, 66-68, 85; MBI 1918, S. 22-23, 27-28, 28, 38-39, 40, 44-45, 45-47, 48, 50-53, 53-55, 56, 58-60, 60-61, 63, 63-64, 69, 74-77, 86, 90-91; MBI 1919, S. 2-5, 14-15, 20-22, 29-31, 35-36, 39, 51-52, 56, 75-77, 77, 92-93; MBI 1920, S. 16, 18, 28-30, 51-54; MBI 1921, S. 2-5, 37-38, 45-46, 61-64, 86-87, 90-91, 92, 93; MBI 1922, S. 5, 11-12, 21, 21-22, 25-26, 37, 38-39, 48, 49-53, 57-58, 68, 73-74; MBI 1923, S. 40, 46, 78, 86-87; MBI 1924, S. 46, 66-68, 78, 79-80, 85-86; MBI 1925, S. 6-7, 34-40, 40; MBI 1927, S. 54-57, 70-72, 104; MBI 1928, S. 8, 81-83, 90-92, 101-102, 102; MBI 1929, S. 51-52, 59-60, 101-102, 104, 105, 105-107, 107-109, 115; MBI 1930, S. 7 (fünf Instanzen), 8 (zwei Instanzen), 15-16, 16-20, 20-21, 26-29, 29-30, 31-32, 32-33, 39-40, 42-43, 46-48, 48-49, 49-52, 52-53, 62-63, 65-66, 66-67, 75-76, 78-79, 90-91, 92, 92-93, 94, 102-103, 109-110, 110-115, 115-116, 123, 127-128, 132-134, 134-135, 135, 136, 136-137; MBI 1931, S. 5-6, 14, 18-21, 23-24, 35, 52, 53-56, 62, 65-67, 70, 75-78, 78-79, 88-89, 95-96, 96-97; MBI 1932, S. 32-33, 36, 41-42, 53-55, 58-59, 65-67, 96, 103, 115; MBI 1933, S. 6-7, 11-14, 43-44, 44, 59-63, 68-69, 79-80, 85-90, 91-92, 100-102, 112, 118-119. Dem Motiv wird von den preußischen Mennoniten fast nie direkt widersprochen, vereinzelt wird es inkohärent rezipiert, wie bspw. die Bezeichnung von Russland als »Vaterland« der russländischen Mennoniten in MBI 1924, S. 18-20. Dass das Motiv deutscher

- Ethnizität bei den Russländern noch nicht völlig unbestritten ist zeigt auch eine in den MBI abgedruckte holländisch-mennonitische Abhandlung über die russländischen Mennoniten, in der für eine holländische Ethnizität und eine zunehmend russische Selbstwahrnehmung der russländischen Mennoniten argumentiert und anzweifelt wird, dass die Russländer sich mehr mit dem Deutschen Reich als mit irgend einem anderen Staat identifizieren (MBI 1916, S. 26-28). Dem wird von den Herausgebern mit entschlossener Kritik begegnet (ebd.). Ähnliche Argumente für die deutsche Identität der Russländer und die Ansiedlungsfrage sind zu finden in MBI 1917, S. 2-4, 22-23, 39. Trotz und gerade wegen dieser Antithesen zeigt sich hier, dass der Topos noch nicht völlig unangefochten oder selbstverständlich ist. Später wird vereinzelt deutsche Ethnizität nicht monumentalisiert wahrgenommen, sondern lässt es hin und wieder zu, dass mitunter russische Sitten positiv von den deutschländischen Geschwistern wahrgenommen werden, wie beispielsweise ein »russischer Abend« (wo berichtet wird, dass russische Musik gehört und Tolstoi gelesen wird), vgl. MBI 1931, S. 15. Ein schwacher (weil das Ethnische transzendierende) Widerspruch ist in MBI 1931, S. 6 zu finden: »Darüber aber leuchtet das Ziel aller Heimatlosigkeit: der Gott, der Heimat gibt.«
- 59 Für den innerdeutschen Patriotismus vgl. MBI 1914, S. 66-67, 74-75, 75, 75-76, 76, 78, 78-79, 85. In MBI 1914, S. 85-86 werden »deutsch« und »russisch« sogar lediglich als reine Staatsangehörigkeitsbegriffe verwendet. In MBI 1914, S. 64 wird Russland als »Heimatland« der russländischen Mennoniten bezeichnet. Auch siedeln in MBI 1915, S. 10-11 »Deutsche und Mennoniten« in Kleinrußland (Ukraine). Noch Ende 1917 wurden in einer Instanz die russländischen Mennoniten noch als »russische Brüder« beschrieben, die ihre Heimat in »Rußland« hätten (Vgl. 1917, S. 74). Auch hier zeigt sich, dass der Diskurs sich in den Mennonitischen Blättern noch nicht vollständig monumentalisiert hat.
- 60 MBI 1923, S. 86.
- 61 Vgl. positiver Bezug zum deutschen Staat hier und im Folgenden (kursive Einträge sind Instanzen von staatsbürgerlichem Patriotismus): MBI 1914, S. 66-67, 67-68, 68-69, 69-70, 70-71, 74-75, 75, 78-79, 82-83, 83-84, 85, 88, 90-96; MBI 1915, S. 2, 7, 7-8, 8, 26-29, 33-34, 56-57; MBI 1916, S. 5-6, 6-7, 7, 26-28, 51-54, 61-64, 66-68, 82, 90-92; MBI 1917, S. 2-4, 24, 35-36, 39, 58-59, 63, 66-68; MBI 1918, S. 18, 22-23, 27-28, 28, 37-38, 38-39, 44-45, 46, 48, 50-53, 58-60, 60-61, 63, 69, 74-77, 79, 90-91; MBI 1919, S. 2-5, 11, 14-15, 20-22, 29-31, 35-36, 51-52, 56; MBI 1920, S. 2-6, 18, 28-30, 51-54, 78-79; MBI 1921, S. 2-5, 37-38, 42-44, 44-45, 45, 45-46, 53-54, 86-87, 90-91, 93; MBI 1922, S. 11-12, 12-13, 21, 21-22, 25-26, 26-27; MBI 1923, S. 12-13, 36, 61-63; MBI 1924, S. 46; MBI 1925, S. 34-40; MBI 1927, S. 54-57, 70-72; MBI 1928, S. 81-83, 101-102; MBI 1929, S. 88-92, 105, 105-107; MBI 1930, S. 7, 8 (zwei Instanzen), 16-20, 20-21, 26-29, 29-30, 31-32, 48-49, 49-52, 53-56, 62-63, 65-66, 70-72, 72-73, 75-76, 81-82, 82-83, 92, 92-93, 94, 109-110, 110-115, 119-122, 130-132; MBI 1931, S. 2-3, 5-6, 14, 18-21, 22-23, 44, 49-51, 53-56, 65-67, 68-69, 70, 78-79, 95-96, 106-107; MBI 1932, S. 49-51, 65-67, 67-72, 78-80, 80-81, 85, 86-88, 94-96, 96, 105-108, 115; MBI 1933, S. 2-4, 6-7, 14-16, 28-30, 66-67, 68, 68-69, 72-74, 75-76, 83-84, 85-90, 91-92, 96-100, 100-102, 103, 109, 109-110, 113-117.
- 62 Vgl. Lobenswerter Dienst der Russländer: MBI 1914, S. 70-71; MBI 1916, S. 26. Wehrlosigkeit: MBI 1914, S. 18-21, 67-68, 70-71, 78-79, 80, 82-83, 83-84; MBI 1915, S. 33; MBI 1916, S. 5-6, 6-7, 7, 8, 21-23, 26-28, 37-39; MBI 1917, S. 2-4, 35-36. Die patriotische Haltung der deutschen Mennoniten, der Verzicht auf Gemeindezucht bei der Entscheidung über den Dienst an der Waffe und der patriotische Duktus stießen bei Mennoniten in anderen Ländern, besonders den USA und Kanada, auf Kritik, mit der sich die Mennonitischen Blätter in diesen Kapiteln teilweise durchaus befassen und sie zurückweisen.
- 63 Vgl. MBI 1915, S. 18, 61, 71; MBI 1916, S. 6, 44, 53; MBI 1917, S. 2-4, 52, 63, 80; MBI 1918, S. 18, 22-23, 27-28, 44-45, 45-47, 50-53, 58-60, 69; MBI 1919, S. 29-31, 39; MBI 1920, S. 28-30,

- 51-54; MBI 1921, S. 2-5, 37-38, 45-46, 54-56, 61-64, 86-87, 90-91. Dieser Diskurs wird in MBI 1921, S. 61-64 leicht relativiert, wo zwar umfassende Unterdrückung durch die Bolschewiki dargestellt, gleichzeitig jedoch betont wird, dass sie »keine Stammesunterschiede« kannten und dass sie »deutsche Tüchtigkeit und Gründlichkeit« schätzten (S. 63).
- 64 Vgl. MBI 1916, S. 26.
- 65 Die entsprechenden Artikel handeln vor allem von Gebieten, die von der russischen Armee besetzt und dann von der Reichswehr zurückerobert worden waren oder Gebieten in russisch-Polen, wo deutsche Gemeinden vor dem Eintreffen der vorrückenden Reichswehr russischen Repressionen ausgesetzt waren sowie Hoffnungen, die »verlorenen« Geschwister nach einem siegreichen Krieg wieder im Deutschen Reich oder einer seiner Dependenz anzusiedeln. Vgl. MBI 1914, S. 75; MBI 1915, S. 56-57; MBI 1916, S. 6, 61-64, 90-92.
- 66 Vgl. für die Wahrnehmung des deutschen Staats als Patron und Beschützer der Russländer MBI 1917, S. 2-4, 24, 35-36, 39, 58-59, 63, 66-68; MBI 1918, S. 18, 22-23, 27-28, 28, 37-38, 44-45, 45-47, 50-53, 58-60, 60-61, 69, 90-91; MBI 1919, S. 2-5, 11, 14-15, 29-31, 51-52, 75; MBI 1920, S. 51-54; MBI 1921, S. 2-5, 37-38, 86-87; MBI 1922, S. 21; MBI 1923, S. 61-62. Ab 1929 ist dieser Diskurs in nahezu allen Instanzen des Topos Bezug zur deutschen Staatsmacht vertreten (vgl. entsprechende Fußnote 61).
- 67 MBI 1918, S. 50-52.
- 68 Vgl. MBI 1918, S. 27-28, 28, 38-39, 48, 50-53, 58-60, 63, 74-77, 79, 90-91, 94; MBI 1919, S. 2-5, 14-15, 20-22, 35-36, 56; MBI 1920, S. 78-79; MBI 1921, S. 45-46, 90-91. In einer Gegeninstanz wird erwähnt, dass, insofern nach dem Krieg die Verhältnisse in der nun unabhängigen Ukraine ruhig blieben, die meisten Mennoniten dort auch bleiben wollten (MBI 1918, S. 71-72). Doch sogar in diesem Falle wollten die Mennoniten Sibiriens und manche in der Ukraine auswandern. Dieser Topos erscheint in MBI 1921, S. 37-38 erneut.
- 69 Vgl. MBI 1920, S. 78-79; MBI 1921, S. 2-5, 44-45, 45, 45-46, 93. Dieser Diskurs deutsch-staatlicher wohlwollender Patronage wird in MBI 1919, S. 92-93 leicht relativiert, wo diskutiert wird, ob die deutsche Regierung die Rubel der russländischen Flüchtlinge und Ansiedler zu unfairen Wechselkursen tausche.
- 70 Vgl. zum »Selbstschutz« hier und im Folgenden: MBI 1918, S. 27-28, 44-45, 50-53; MBI 1919, S. 75-77, 77; MBI 1920, S. 16, 51-54, 60-64; MBI 1921: 37-38, 54-56, 76-77, 86-87. Dieser Diskurs wird an keiner Stelle direkt angefochten, jedoch hält sich das Motiv mennonitischer Wehrlosigkeit als Gesinnungspazifismus durch, so wird beispielsweise in MBI 1920, S. 51-54 neben der klar positiv gewerteten Selbstbewaffnung der Mennoniten von einem alten Prediger berichtet, der gegenüber Räubern Witze darüber macht, dass ihm nun schon das dritte Mal die Uhr geraubt werde, und diese sei gar nicht seine, sondern geliehen. Dass dies »verkörperte Wehrlosigkeit« sei, lässt weniger auf eine Anfechtung der russländischen Selbstbewaffnung als auf eine semantische Verschiebung und Entradikalisierung des Begriffs deuten. Dieser Diskurs legitim-notwendiger defensiver Gewalt ist auch ab Ende 1929 in scharfer Form vertreten: 1929 wird von einem Kampf des Bolschewismus berichtet, der sich »gegen alle Gläubigen richtet« (S. 68-71) und die deutschen und mennonitischen Bauern wären unter dem Ruf »Lieber sterben als die Freiheit verlieren« nach Moskau gezogen (S. 105-107). Auf S. 88-92 wird ein »äußerlich verstandener Pazifismus« kritisiert. 1930 wird insgesamt dreimal der Dienst an der Waffe für ein legitimes Vaterland gutgeheißen (S. 57-59, 70-72, 81-82), auf S. 48-49 wird berichtet, dass deutsche Bauersfrauen »allzu rüde Jungkommunisten verprügelt oder sogar erschlagen« hätten, was nicht weiter kommentiert wird. Auf S. 57-59 wird der massiven Verfolgung einerseits das (dehnbare) Prinzip der Feindesliebe und andererseits eine stark kämpferische Rhetorik entgegengesetzt. 1932 wird in einer Instanz wieder der Waffendienst für ein legitimes Vaterland bejaht. Die einzige Gegeninstanz, deren Bedeutung

für diese Frage wenig bis gar nicht vorhanden zu sein scheint, ist, dass 1931 hoffnungsvoll von einer eventuellen Befreiung von der Wehrpflicht der Einwanderer in Brasilien geschrieben wird (S. 105-106). Wehrlosigkeit ist hier eher ein wünschenswertes Extra, kein unverhandelbares Prinzip.

- 71 Kolonial-imperiale Siedlungspläne für die Zeit nach einem gewonnenen Krieg: MBI 1916, S. 6, 64; MBI 1917, S. 58; MBI 1918, S. 28, 69, 74-77. Im selben Jahr (S. 58-60) wird in einer Abhandlung darauf hingewiesen, dass die Ukraine im dritten Jh. n.Chr. »deutscher Besitz« gewesen sei, womit eine Kontinuität zwischen modern-deutscher Ethnizität und dem alten Gotenreich hergestellt wird. Auch wird die landwirtschaftliche Prosperität hier als »zum großen Teil eine Folge der deutschen Kolonisation« beschrieben.
- 72 Vgl. für die Ablehnung der Friedensordnung von Versailles: MBI 1920, S. 18, 60-64; MBI 1921, S. 53-54; MBI 1922, S. 26-27, 54; MBI 1924, 46; MBI 1925, S. 40; MBI 1928, S. 101-102; MBI 1930, S. 68-69, 119-122; MBI 1932, S. 65.
- 73 Vgl. MBI 1919, S. 92-93; MBI 1922, S. 11-12, 12-13, 25-26, 26-27. Verhaltenes Lob findet sich in MBI 1922, S. 12-13, 21; MBI 1923, S. 61-62. Nur deutlich später, MBI 1929, S. 108 wird in einer Instanz auf deutsche Mennoniten verwiesen, die sich »nicht begeistern« konnten für eine Ansiedlung der Russländer.
- 74 MBI 1922, S. 11-12.
- 75 MBI 1930, S. 21.
- 76 Für Lob an Hindenburg vgl. hier und im Folgenden MBI 1929, S. 105-107 (»hochherzige Spende«/ Sperrschrift); MBI 1930, S. 8-9 (»großherzig«), 9 (zwei Instanzen), 16-20, 20-21, 94, 109-110, 110-115, 130-132 (»großherzig«); MBI 1931, S. 22-23 (»Meister der Herzen«); MBI 1932, S. 96. In einem abgedruckten Dankestelegramm der kanadischen Mennoniten (MBI 1930, S. 9) wird interessanterweise keine ethnische Verbindung zwischen den Mennoniten oder gar zwischen ihnen und Hindenburg hergestellt.
- 77 Vgl. MBI 1930, S. 111.
- 78 Für das Motiv eines verchristlichten Patriotismus vgl. hier und im Folgenden MBI 1927, S. 54-57, 70-72; MBI 1929, S. 88-92; MBI 1930, S. 70-72, 81-82, 82-83; MBI 1931, S. 5, 49-51; MBI 1932, S. 49-51, 86-88, 115; MBI 1933, S. 2-4, 14-16, 28-30, 66-67, 68, 68-69, 85, 91-92, 100-102.
- 79 Ab Mitte 1931 drückt fast jeder Eingangskommentar der MBI starkes Krisenbewusstsein und Zukunftsangst aus. Vgl. die Eingangskommentare von MBI 1931, Juni, August, September, November sowie von MBI 1932 Januar, Februar, April, Juli, August, September, Oktober, Dezember sowie MBI 1932, S. 24-26.
- 80 Die konkrete Frage der besten Staatsform wird vor 1933 nur selten diskutiert: Neben der vereinzelt Ablehnung der Sozialdemokratie (vgl. Anm. 48) werden dreimal Demokratie, Kapitalismus und Rechtsstaatlichkeit positiv rezipiert (MBI 1925, S. 39; MBI 1930, S. 70-72, 82-83; MBI 1932, S. 31), demgegenüber steht eine vereinzelt, qualifiziert positive Rezeption der »völkischen Bewegung«, die die »Auswüchse und Schäden des Parlamentarismus, die Tyrannei der Parteigrößen, die Aussaugung des Volkes durch internationale Geldmächte, die Vorherrschaft jüdischer Interessen und jüdischen Einflusses auf vielen Gebieten« kritisiert (MBI 1927, S. 70-72; vgl. auch MBI 1927, S. 54-57; MBI 1932, S. 94-96, 105-108; MBI 1933, S. 2-4, 14-16, 28-30. Der Autor warnt gleichzeitig vor einer »Vergottung« der eigenen und »Abwertung« anderer »Rassen«). Antisemitische Äußerungen sind ebenfalls vorhanden, aber sehr selten (vgl. MBI 1921, S. 53-54; MBI 1927, S. 70-72; MBI 1932, S. 94-96, 105-108; MBI 1933, S. 28-30).
- 81 Vgl. hier und im Folgenden MBI 1933, S. 59-63.
- 82 MBI 1933, S. 68.

- 83 MBl 1933, S. 68-69.
- 84 MBl 1933, S. 72-74.
- 85 MBl 1933, S. 85.
- 86 Vgl. MBl 1933, S. 2-4, 14-16, 68-69, 72-74, 75-76, 85-90, 91-92.
- 87 MBl 1933, S. 68-69, 72-74, 85-90, 91-92.
- 88 MBl 1933, S. 91-92.

Der Begriff der »Sünde« in täuferisch-mennonitischer Perspektive

*Zum ökumenischen Gespräch über die Taufe mit Katholiken und Lutheranern*¹

Und er ist die Versöhnung für unsre Sünden,
nicht allein aber für die unseren, sondern auch
für die der ganzen Welt (1. Joh 2, 2).²

Die Täufer des 16. Jahrhunderts – und damit auch die Mennoniten – haben anders als andere Kirchen jener Zeit, keine spezifisch täuferisch-mennonitische Dogmatik hervorgebracht. Die Vielzahl der Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften dieser Tradition aus den verschiedensten Jahrhunderten ist vornehmlich als ein Ausdruck des Glaubens bestimmter Gruppen in ihren jeweiligen historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontexten zu verstehen. Von Beginn der Täuferbewegung an gab es eine rege theologische Reflexionskultur, die der Identitätsbildung und -ausgestaltung dieser »Kirche der Gläubigen« diente. Insofern soll hier zunächst festgehalten werden, dass diese partikuläre Tradition der Täufer und Mennoniten durchaus ein allgemeines Verständnis und Bedürfnis des »Theologie-Treibens« besitzt: im Sinne eines fortlaufenden Prozesses der kritischen Reflexion des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund je kontextueller Situationen, im Lichte der biblischen Schriften und im Dialog mit Vertretern anderer konfessioneller Traditionen. Entsprechend dieser Vorbemerkung möchte ich die hier vorliegende Betrachtung über den Sündenbegriff mit zwei Beispielen beginnen, die das Verständnis der Sünde in Bezug auf die Taufe aus dieser Tradition illustrieren sollen.

Zwei Jahre nach meiner Geburt brachte meine Mutter einen weiteren Jungen zur Welt – zu früh, als dass dieses kleine Baby eine Chance gehabt hätte zu überleben. Mutter und Kind befanden sich in der Obhut eines katholischen Krankenhauses in Brasilien. Als die zuständige Nonne erfuhr, dass die mennonitischen Eltern nicht die Absicht hatten, ihr sterbendes Neugeborenes taufen zu lassen, war sie außer sich. Mein Vater gab sich alle Mühe, ihr zu erklären, dass Mennoniten nicht daran glaubten, dass an einem kleinen Baby jedwede persönliche Sünde haften könne und dass daher eine Taufe – vor allem, wenn sie als Sakrament zur Vergebung der Sünden verstanden würde – nicht notwendig sei. Die katholische Nonne wollte sich damit keinesfalls zufrieden ge-

ben und ließ nicht nach in ihrem Bitten und Flehen. Letztlich willigten meine Eltern ein, das Baby von ihr taufen zu lassen. Sie wurden sich der Dringlichkeit bewusst, mit der die Nonne zu handeln entschlossen war. Darüber hinaus waren sie sich einig, dass diese Taufe dem Kind auf keinen Fall schaden würde. Vor Kurzem war ich zur Mitwirkung an einer Podiumsdiskussion in Deutschland eingeladen, deren Thema lautete: »Militärische Intervention als ein mögliches Mittel zur Schaffung von Frieden«. Als die lutherischen und katholischen Diskussionsteilnehmer erfuhren, dass die historische Friedenskirche der Mennoniten dazu tendiert, sich gegen jegliche Form militärischer Intervention auszusprechen, da das Töten von Menschen – aus welchen Gründen auch immer – letztlich das Begehen einer Sünde impliziere, antworteten sie sinngemäß: Man solle doch realistisch sein und einsehen, dass wir in einer sündhaften und gefallen Welt lebten. Dieser Umstand erfordere zuweilen Praktiken, die nicht perfekt seien. Die Antwort des mennonitischen Vertreters hierauf war, dass die Vorstellung von einer »gefallenen Welt« wohl zu keiner Zeit eine Entschuldigung für Christen sein dürfe, sündhafte Maßnahmen zu ergreifen. Es sei vielmehr gerade diese »gefallene Welt«, in welcher getaufte Christen dazu aufgerufen seien, die Gegenwart »in Christo« zu bezeugen.

Diese beiden Beispiele deuten bereits verschiedene Aspekte des Sündenbegriffs an, die auf besondere Weise unter Täufern und Mennoniten im Hinblick auf die Taufe zur Diskussion gestellt sind: Sünde als *conditio humana* (als »Erbsünde«), der Mensch als *imago Dei* (auch als Ausdruck des »freien Willens« des Menschen), die Vergebung der Sünden »in Christo« und die sich daraus ergebende Befreiung zur Nachfolge, ebenso wie die Frage nach der fortwährenden Macht der Sünde *nach* dem Empfang des Taufsakraments.

1. »Erbsünde« als *conditio humana*

Die Täufer und Mennoniten des 16. Jahrhunderts scheinen dem Begriff der »Erbsünde« zunächst ausgewichen zu sein. Da sie den Begriff als »unbiblisch« ansahen, »und sich vor allem darauf konzentrierten, sich für den Ruf in die Nachfolge eines frommen Lebens auszusprechen, waren sie nicht genötigt, sich die in einer Theorie der Erbsünde formulierten Vorstellungen anzueignen.«³ Insgesamt gesehen ist der Begriff der »Erbsünde« kein hervorstechendes Thema in den Schriften der Täufer, so jedenfalls hat Robert Friedmann geurteilt.⁴ Menno Simons scheint jedoch – anders als Friedmann das zu erkennen gibt – wenig Hemmungen gehabt zu haben, sich dieses Begriffes zu bedienen: »Die Schrift spricht nach meiner Ansicht von vielerlei Arten von Sünden. Die erste Art ist die verdorbene, sündliche Natur, nämlich die Lust oder das Begehren unseres Fleisches gegen das Gesetz Gottes und die ursprüngliche Gerechtigkeit

keit. Diese Lust ist von dem verdorbenen sündlichen Adam mit der Geburt auf alle seine Nachkommen und Kinder vererbt worden und wird nicht mit Unrecht die Erbsünde genannt. (...) Die zweite besteht aus den Früchten dieser ersten Sünde und wird von den Gelehrten nicht mit Unrecht »wirkliche Sünden« genannt.«⁵

Im Anschluss an die biblischen Schöpfungsberichte wird allgemein anerkannt, dass die Menschheit – als Teil der Schöpfung – in Sünde lebt. Dieses Faktum wird auf den Ungehorsam Adams und Evas zurückgeführt, der wiederum zu zweierlei Arten des Todes führt: dem physischen Tod aller Menschen (Adams und seiner Nachkommenschaft) und dem ewigen Tod, von dem nur Christus zu erlösen vermag.

Alvin Beachey unterscheidet mindestens vier verschiedene Ansichten unter den Täufern, in denen die »Erbsünde« wahrgenommen wurde: (a) als eine angeborene unheilbare Krankheit, (b) als Verlust der Fähigkeit zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, (c) als Gift, das die ursprünglich gute Natur verdorben hat sowie (d) als Neigung des Menschen, sich selbst in den Bereich des Übernatürlichen zu erstrecken.⁶ Sie ist »eine Mutter und Wurzel aller Sünde«, stellt Balthasar Hubmeier fest.⁷ Das wird von Mennoniten (in Nordamerika) heute so beschrieben: »Wir bekennen, dass die Menschheit von Anbeginn an Gott gegenüber ungehorsam gewesen ist, dass sie dem Versucher nachgegeben und den Weg der Sünde gewählt hat. Der Sünde wegen haben wir alle des Schöpfers Absicht mit uns verfehlt, haben das Bild Gottes, nach welchem wir geschaffen sind, verdorben, in die Ordnung unserer Umwelt zerstörerisch eingegriffen und die Liebe zu unseren Mitgeschöpfen beeinträchtigt. Der Sünde wegen ist der Mensch den versklavenden Mächten des Bösen und des Todes anheimgegeben worden.«⁸

Darüber hinaus herrscht eine durchaus realistische Auffassung von der Präsenz des Bösen und der generellen Möglichkeit und Gefahr des Verderbens inmitten der geschaffenen Welt vor. Diese allgemeine Unterworfenheit der gesamten Menschheit und aller Schöpfungsordnung unter die Sünde beeinflusst das Leben von Individuen, Gruppen, sozialen Beziehungen, Strukturen und Institutionen. »Mächte« und »Gewalten« sind, »obwohl nicht notwendigerweise böse, so doch anfällig dafür, Gottes Pläne für sich zu missbrauchen. Sie können die Menschheit verderben und knechten (Jes. 42,17; Jes. 45,20; Gal. 4,8; Eph. 2,1-3; Eph. 6,12; Kol. 2,15). Die Sünde ist als solche nicht nur eine Angelegenheit des Einzelnen, sondern schließt auch Gruppen, Nationen und Strukturen mit ein. Solche Organisationen und Strukturen haben einen »Geist«, der Menschen dazu anstiftet, Böses zu tun, das sie von sich aus nicht tun würden. Regierungen, das Militär, Wirtschaftssysteme, Bildungs- oder Religi-

onseinrichtungen, Familienverbände und Strukturen, die durch Klasse, Rasse, Geschlecht oder Nationalität bestimmt sind – sie alle sind empfänglich für das Böse. Gewalt und Feindschaft unter den Menschen, die Herrschaft von Männern über Frauen und die ungünstigen Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Welt – dieses alles ist einzeln und insgesamt Zeichen von Sünde bei den Menschen und in der gesamten Schöpfung (1. Mose 3,14-19; 1. Mose 4,3-16; 1. Mose 6,11-13; 1. Mose 11,1-9; Röm. 8,21).«⁹

Thomas Finger beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: »Einerseits tragen alle Menschen eine Verantwortung für ihre Not, da sie alle zu einem gewissen Grad mit jenen Mächten kooperieren. Sobald jemand aber solch einer Macht nachgibt, (...) findet er sich möglicherweise in einer Situation wieder, in der er Dinge tut, die er anfänglich nie zu tun beabsichtigt, geschweige denn darüber nachgedacht hat, nun aber ohnmächtig ist, dieser Macht zu entkommen.«¹⁰ Deshalb ist die Sünde ein Teil der menschlichen Verfassung (*conditio humana*)¹¹, und sie betrifft die ganze Person. »Teile des Menschen, wie Vernunft oder Sexualität oder körperliche Veranlagung, dürfen für sich genommen nicht als Träger der Sündhaftigkeit angesehen werden.«¹²

Dennoch scheinen sich die Täufer bzw. Mennoniten, obwohl sie den Status der Erbsünde als *conditio humana* anerkennen, viel mehr mit der Verantwortung des Individuums für seine »Tatsünden« zu beschäftigen. Wieder und wieder betonen sie, dass die sündhafte Beschaffenheit des Menschen keine Entschuldigung für fortwährendes sündhaftes Verhalten und Handeln sein dürfe. Im Allgemeinen werden solche »Tatsünden« als Ausdruck des Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Recht sowie als Aufkündigung des Bundes, den Gott mit den Menschen geschlossen hat, interpretiert. »Jegliche Sünde ist letztlich Untreue und Ungerechtigkeit«.¹³ Und weiter: »Sünde ist die Abkehr von Gott und das Trachten, aus der Schöpfung, aus uns selbst Götter zu machen. Wir sündigen, indem wir uns einzeln oder als Gruppe entschließen, Unredliches und Ungerechtes zu tun. Wir sündigen dadurch, dass wir versäumen, Gutes zu tun und Gott die Ehre zu geben, die wir unserem Schöpfer und Erlöser schulden. Indem wir sündigen, erweisen wir uns als ungetreu gegenüber dem Bund mit Gott und seinem Volk; wir zerstören richtige Beziehungen, gebrauchen Macht in selbstsüchtiger Weise, üben Gewalt aus und werden von Gott geschieden.«¹⁴ – Es ist zu beachten, dass weder das Hebräische noch das Griechische (im Gegensatz zum Deutschen oder Englischen) zwischen der individuellen Dimension der Sünde (Treulosigkeit, Unrecht) und der sozialen Dimension der Sünde (Ungerechtigkeit an sich) unterscheiden.

Da sich die Täufer mit den Fragen der »Erbsünde« bzw. der schöpfungsinhärenten Tendenz zum Bösen hauptsächlich in ihren Auseinandersetzungen

mit geistlichen und obrigkeitlichen Behörden befassten oder wenn sie danach trachteten, unberechtigte Beschuldigungen zurückzuweisen,¹⁵ kam es hier zur Unterscheidung zweier Probleme: (a) der Frage nach dem Einfluss der »Erbsünde« auf Kinder, die noch nicht bewusst zwischen Gut und Böse zu unterscheiden im Stande sind, und (b) der Frage nach der Macht der »Erbsünde« bei Erwachsenen, vor und nach der Bekehrung zum christlichen Glauben.¹⁶

2. *Imago Dei* oder der freie Wille des Menschen

Täufer und Mennoniten vertrauen darauf, dass jeder Mensch, Mann und Frau, als Ebenbild Gottes geschaffen ist. Dieses Ebenbild wird zu keinem Zeitpunkt durch eine allgemeine Sündhaftigkeit vollständig zerstört. Paul Toews geht so weit zu behaupten, dass für Täufer »die Sünde Adams und Evas« die Essenz oder Natur der Menschheit nicht verändert habe. »Die Konsequenz der im Garten Eden begangenen Sünde, die sich fortan an das Menschengeschlecht heftete, war eine moralische, keine ontologische.«¹⁷ Und weil sie die menschliche Natur nicht generell veränderte, »glaubten die Täufer, dass die Menschen die Gottebenbildlichkeit beibehielten und so eben auch den freien Willen zu entscheiden, ob sie Gott gehorchen oder aber sündigen wollen.«¹⁸

Vorsichtiger formuliert lässt sich sagen, dass die Täufer an einen »Überrest« des Göttlichen im Menschen nach dem Fall Adams und Evas glaubten. An dieses Rudiment kann Gott mit seinem erlösenden Werk durch Christus appellieren. Ein in diesem Zusammenhang von Täufnern viel zitierter Bibeltext ist Ezechiel 18, 20: »Denn nur wer sündigt, der soll sterben. Der Sohn soll nicht tragen die Schuld des Vaters, und der Vater soll nicht tragen die Schuld des Sohnes, sondern die Gerechtigkeit des Gerechten soll ihm allein zugute kommen, und die Ungerechtigkeit des Ungerechten soll auf ihm allein liegen.«

Ein Ausdruck dieses göttlichen Rudiments im Menschen ist die Fähigkeit, zwischen einem Leben, das weiterhin in der Sünde verharrt, und jenem neuen Leben im Lichte der Vergebung der Sünden durch Christus zu entscheiden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Täufer den freien Willen pelagianisch verstanden hätten, wonach der Mensch wesenhaft gut sei und folglich auch im Stande, aufgrund seines natürlichen Vermögens den Geboten Gottes zu folgen. Vielmehr kann nach Ansicht der Täufer die dem Menschen inhärente Tendenz zum Bösen allein mit Hilfe der göttlichen Gnade überwunden werden.¹⁹

Menno Simons war überzeugt, dass »nicht die Unfähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden oder das Gute zu wählen«, der Menschen missliche Lage ist. Vielmehr ist es die missliche Lage der Menschen, dass sie »aus ihrer angeborenen Art und ihrem Wesen geneigt und willig sind zu allem Bösen«, doch niemals hoffnungslos dem Bösen unterworfen.«²⁰

Pilgram Marpeck, einer der herausragenden Theologen der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts, hielt fest, dass »das Erbe, das wir von unseren Vorfahren erhalten haben« uns »letztlich nicht von unserer eigenen Verantwortung vor Gott« enthebt.²¹ Ähnlich wie Hans Deck glaubte auch Marpeck, dass selbst nach dem Fall Gott ein gnädiger Gott bleibe und sich nicht vom Menschen abgewendet habe. Mit anderen Worten, die Gottebenbildlichkeit bleibe im Menschen bestehen und unterscheide ihn von aller anderen Kreatur. Der Mensch, der aufgrund dieser Gottebenbildlichkeit fähig ist zu lieben, hat daher auch die »Freiheit des Gewissens«, bewusst Gottes Anweisungen zu akzeptieren oder sich ihnen zu verweigern. Dies sei die Freiheit zum Gehorsam oder zum Ungehorsam. »Weder das Fleisch, noch die Zeugung noch irgend ein natürlicher Prozess ist als solcher sündhaft; vielmehr muss die Sünde als etwas im ›Wissen‹ Verankertes verstanden werden: *Die Sünde steht im Wissen.*«²² Ausschließlich bewusste Handlungen besäßen die Qualitäten des Gehorsams oder Ungehorsams, des Glaubens oder der Sünde. Und nur in jenen Fällen, in denen wir bewusst und absichtlich sündigten, könne jene angeborene Tendenz als ›Erbsünde‹ verstanden werden. – Doch zur gleichen Zeit werde der Mensch zur Umkehr und zur Buße gerufen. So ist für Marpeck deutlich, dass die Macht und Universalität ihn »vor jeglichem pelagischen Optimismus in seiner Auffassung des Menschen« bewahrt.²³

Die Täufer lehnten die Vorstellung eines absolut »unfreien Willens« aus zwei Gründen ab. Zunächst ebnete dies dem Missverständnis der göttlichen Vorherbestimmung den Weg, was implizieren würde, dass Gott die Quelle des Bösen ist. Darüber hinaus würde die Lehre eines absolut »unfreien Willens« Gefahr laufen, als einfache Entschuldigung für das Nicht-Annehmen Christi zu dienen oder der Verweigerung der eigenen Verantwortung des Lebens in der Nachfolge Vorschub zu leisten. Wenn die Menschen keine wahrhaftige Entscheidungsgewalt besäßen, Gottes Gnade durch Jesus Christus anzunehmen oder auch abzulehnen, so wäre es unrecht von Gott, sie für ihr Verhalten zur Rechenschaft zu ziehen.²⁴ Diese theologische Einsicht der frühen Täufer ist bedeutsam, da sie ihre Bewegung von dem fatalistischen Verständnis der »Erbsünde« befreite. Robert Friedmann fasst denn auch zusammen: »Ohne die Freiheit des Willens verliert das Herzstück des Täuferturns, die Nachfolge, ihre Bedeutung.«²⁵

3. Die Vergebung der Sünden »in Christo« und die Befreiung zur Nachfolge

Ein Schlüsselement täuferischen Reflektierens ist der Glaube an die Möglichkeit spiritueller Transformation, in der die »natürliche Person« in eine »spirituelle Person« verwandelt wird. Menno Simons hat »die Vision von einer Verlagerung des Reiches der Sünde und des Bösen hinein in das Königreich Gottes«

verfolgt.²⁶ Die Wiedergeburt besteht für Menno »wahrlich weder aus Wasser noch Worten, sondern als eine himmlische, lebendige und bewegende Kraft Gottes in unseren Herzen, welche von Gott ausgeht und welche durch die Predigt des göttlichen Wortes, wenn wir dasselbe durch den Glauben annehmen, unsere Herzen rührt, erneuert, durchschneidet und verändert, bis wir aus Unglauben in Glauben, aus Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit, aus Bösem in Gutes, aus dem Fleischlichen in das Geistliche, aus dem Irdischen in das Himmlische, ja, aus der bösen Natur Adams in die gute Natur und Art Jesu Christi versetzt werden.«²⁷ Dies wird im paulinischen Sinne unter dem »Sterben und Auferstehen mit Christus« verstanden, und ein Leben freiwilligen und frommen Gehorsams meint: ein Leben in der Nachfolge Jesu als dem einzig angemessenen Mittel, auf Gottes Gnade zu reagieren.

Die Rechtfertigung durch Christus verändert für Täufer und Mennoniten nicht nur den rechtlichen Stand eines Menschen vor Gott, sondern bringt auch eine interpersonale Veränderung moralischer Art mit sich (vgl. Röm. 7, 18).²⁸ Dem entsprechend bringt der Glaube einen dieser Bundesbeziehung angemessenen Lebensstil mit sich. Für Menno ist der Glaube »die wahre Erkenntnis, der rechte Unterschied zwischen Gutem und Bösem, die Furcht des Herrn, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, der Gehorsam gegen Gott und das Verlangen nach der Gerechtigkeit«.²⁹ Mennoniten glauben an die wirklich transformierende und erneuernde Kraft der Gnade, wie im Neuen Testament bezeugt: »Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur andern von dem Herrn, der der Geist ist« (2. Kor. 3, 17-1). Oder auch: »Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich nicht jemand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, dass wir darin wandeln sollen« (Eph. 2, 8-10).

Dennoch, so das Urteil Richard Kauffmans, hätten die Täufer mancherorts die systemische Dimension der Sünde verkannt. »Obwohl sie (die Täufer) die gemeinschaftliche Dimension des göttlichen Erlösungshandelns im Rahmen ihrer Ekklesiologie verstanden, wurde die Sünde zu sehr als ein freiwilliger und bewusster Akt des Individuums begriffen.«³⁰ Weingart merkt dagegen an, dass Menno Simons die Tatsache ganz realistisch einschätzte, wenn er schreibt, dass selbst die gerechtfertigten Jünger Christi zuweilen ungehorsam seien gegenüber ihrem Meister.³¹ Menno erkennt die Sünde in den Gläubigen sowohl im Sinne der Erbsünde als auch im Sinne der Tatsünde, denn während der Mensch im »sündigen Fleisch« lebe – das durch Adam an alle seine Nachkommen übermit-

telt worden ist – müsse er darum kämpfen, dieses angeborene Böse durch die »Kreuzigung des Fleisches« zu überwinden.³² Menno selbst warnt: »Denkt nicht, liebe Leser, dass wir uns hiermit rühmen, vollkommen und ohne Sünde zu sein. Keineswegs. Was mich selbst betrifft, so bekenne ich, dass manchmal mein Gebet mit Sünde und meine Gerechtigkeit mit Ungerechtigkeit vermischt ist.«³³ In der Tat erkennen Mennoniten an, so Thomas Finger, dass die strukturelle, gemeinschaftliche Macht der Sünde oftmals um ein vielfaches stärker ist, als dass irgend jemand auf sich allein gestellt ihr widerstehen könnte.³⁴ Nach der »Wiedergeburt« – und der Taufe als Ausdruck des Empfangens der Sündenvergebung durch Christus – bleibt die Sünde real und eine Versuchung auch für jene, die getauft sind. Aufgrund des Glaubens an die Gnade Gottes ist der Mensch gerechtfertigt, doch wegen seiner ureigenen Natur und Taten bleibt auch der Glaubende ein Sünder.

Neuere Entwicklungen in der Theologie haben darauf gedrängt, den dialektischen Zusammenhang zwischen der individuellen und der strukturellen Sünde stärker zu reflektieren. Denn »Individuen formen ihr Umfeld (die Gesellschaft), wie wir von unserem Umfeld geformt werden.«³⁵ Dies hat dazu beigetragen, den oftmals vereinfachenden und schlicht juristischen Modellen von Sünde den Rücken zu kehren. Während in der Reformationszeit die Sünde noch primär als Ungehorsam gegen Gottes Gesetz verstanden wurde, herrscht seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine eindeutige Tendenz vor, das Verständnis der Sünde zu erweitern, auch um jedweden legalistischen Neigungen innerhalb der Kirche zu begegnen. Obwohl Unglaube den Ungehorsam gegenüber spezifischen Anordnungen mit einschließt, meint Sünde die tiefgehende Abkehr des Herzens von der Verbindung zu Gott. Das Brechen von Gesetzen ist nur eine Dimension dieser Abkehr.³⁶ »Indem wir sündigen, erweisen wir uns als untreu gegenüber dem Bund mit Gott und seinem Volk; wir zerstören richtige Beziehungen, gebrauchen Macht in selbstsüchtiger Weise, üben Gewalt aus und werden von Gott geschieden«, hält auch das Mennonitische Glaubensbekenntnis von 1995 fest.³⁷

Insbesondere im Hinblick auf neuere Ansätze der Mennoniten, ihre Theologie durchgängig als Friedenstheologie zu entwerfen, scheint der Begriff der Gewalt (*violence*) hier als Synonym für Sünde definiert zu werden: »Gewalt (im Sinne von *violence*, nicht *force*, *coercion* oder *power*) umfasst:

- (a) physische oder psychische Akte der Verleugnung, Verletzung oder Zerstörung der Personhaftigkeit eines Menschen – seines freien Willens, seiner Integrität, seiner Würde – also seiner Gottebenbildlichkeit wie seiner Rechtfertigung aus Gnade;
- (b) die Verleugnung der Gemeinschaft, die Gott durch Schöpfung, Versöhnung

und Vollendung schafft, durch die gerechte Beziehungen zwischen Menschen möglich werden;

(c) die Verletzung und Zerstörung der Natur, die Leugnung, sie als Gabe Gottes zu respektieren und als »Gottes Haushalt« zu verwalten.

Solche Gewalt kann sich in direkten Handlungen äußern, aber auch in ungerechten Strukturen wie der ökonomischen Diskriminierung oder in kulturellen Prägungen. Gewalt ist eine bewusste oder unbewusste menschliche Handlungsweise, latent oder akut auftretend, die stets eine Verneinung und einen starken Widerspruch gegen Gottes Willen selbst zum Ausdruck bringt.«³⁸ *Gewaltfreiheit* ist demnach also eine klare und korrespondierende menschliche Handlungsweise, die sich aus dem Versöhnungswerk in Christus – jenem befreienden Akt von der Sünde – zum Ausdruck bringt.

4. Implikationen für das täuferisch-mennonitische Taufverständnis

Mennoniten meinen, dass »die mit Wasser an Gläubigen vollzogene Taufe ein Zeichen dafür ist, dass diese die Reinigung von Sünde erfahren haben« in Christus.³⁹ Die Erlösung von der strukturellen Sünde durch Christus beinhaltet die Befreiung des Willens: »Durch Gottes Gnade ist uns die Freiheit gegeben, entweder die Teilhabe an Gottes Bund zu wählen oder die Knechtschaft der Sünde (Röm. 6, 16-18).«⁴⁰ Dies wird auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt: »Durch den Geist werden wir uns unserer Sünden bewusst und wenden uns Gott im Glauben zu. Die Geisttaufe macht Glaubende fähig, in einem neuen Leben zu wandeln (...)«.⁴¹

Die Taufe repräsentiert beides, »Gottes Tat der Erlösung von Sünde und Tod als auch (...) das Handeln desjenigen Menschen (...), der Gott gelobt, Jesus Christus innerhalb des Leibes Christi, seiner Gemeinde, nachzufolgen«.⁴² Oder: »Die Wassertaufe ist ein Zeichen, dass der Glaubende bereut und Vergebung empfangen hat, dass er sich vom Bösen losgesagt hat und der Sünde gestorben ist – und alles das durch die Gnade Gottes in Jesus Christus.«⁴³

Nach Weingart gab es mindestens zwei divergierende Ansichten, wie dieses Sündenverständnis auf Kinder anzuwenden sei:⁴⁴ (a) Kinder, die noch nicht entscheidungsfähig sind, sind durch den Ungehorsam von Adam und Eva nicht affiziert; (b) In der Heiligen Schrift wird darauf insistiert, dass alle Menschen – also auch die Kinder – zur Sündhaftigkeit neigen, jedoch vor dem Erlangen der Urteilsfähigkeit hierfür nicht zur Verantwortung gezogen werden können. Menno Simons, der sich in diesem Zusammenhang auf Matth. 19,14 bezog, entschied sich für Letzteres: Da es Kindern unmöglich sei, jene notwendig freiwillige Bindung an Christus als Reaktion auf Gottes Gnade einzugehen, seien sie keinesfalls vom Heil ausgenommen. Andernfalls müsste Gott als ungerecht

angesehen werden. »Den unschuldigen und unmündigen Kindern wird keine Sünde zugerechnet um Jesu Willen.«⁴⁵ Die Schweizer Täufer argumentierten in gleicher Weise: »daß alle kind, die noch nit zu underscheid deß wüssens gutts und böß kummen sind und von dem boum deß wissens nach nit geessen habend, dass sy gwüß selig werdind durch daß liden Christi, deß nüwen Adams, welcher inen daß verschimpft läben widergebracht hab.«⁴⁶

Dennoch soll festgehalten werden, dass nicht der »freie Wille« das Hauptargument Menno Simons für die Erwachsenentaufe war, sondern vielmehr seine Auslegung der Schrift, in der er erkannte, dass der Glaube aus dem Hören des Wortes Gottes folge, was zur freiwilligen Nachfolge befreie. »Denn der Glaube folgt nicht aus der Taufe, sondern die Taufe folgt aus dem Glauben (Mk. 16, 16).«⁴⁷ Und getauft zu sein bedeutet, in der Vergebung aller Sünden zu wandeln.

5. Aus einem Gebet von Menno Simons

»So hat deine väterliche Gnade mich elenden Sünder dennoch nicht verlassen, sondern mich in Liebe angenommen.

Du hast mich in einen anderen Sinn bekehrt,
mit deiner rechten Hand geführt und mit deinem heiligen Geist gelehrt,
bis dass ich einen freiwilligen Kampf
gegen die Welt, das Fleisch und den Teufel begonnen habe
und mich lossagte von allem bequemen Leben, aller Lust, Herrlichkeit und
Wohlfahrt des Fleisches

und mich unter das drückende Kreuz meines Herrn Jesu Christi freiwillig begab,
damit ich dereinst, mit allen Streitern Gottes und Jüngern Christi,
das verheißene Reich und Erbe erlangen möge.«⁴⁸

Anmerkungen

- 1 Lutherischer Weltbund, Mennonitische Weltkonferenz und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen begannen 2012 einen auf fünf Jahre angelegten, trilateralen Dialog zur Frage der Taufe. Ausgehend von den Ergebnissen früherer bilateraler Dialoge (Rom, 2012) wurden die weiteren Themen zur Klärung der jeweiligen Taufverständnisse festgelegt: Taufe – Gottes Gnade in Christus und menschliche Sünde (Straßburg, 2013), Taufe – Die Kommunikation von Gnade und Glaube (Niederlande, 2014) und Die Taufe leben (2015). Der vorliegende Beitrag diente der Diskussion während des Treffens in Straßburg 2013.
- 2 Alle Bibelzitate nach der Übersetzung Martin Luthers, 1984.
- 3 »...primarily concerned to enunciate a call to discipleship in devout living, they were not prone to appropriate the ideas conveyed in a theory of original sin.« Richard E. Weingart, The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons, in: Mennonite Quarterly Review (MQR), 41, 1967, S. 25-39, S. 29. Vgl. auch Paul E. Toews, The Story of Original Sin, Eugene, OR, 2013, S. 99.
- 4 »In der recht umfangreichen dogmatischen Literatur der Täufer des 16. Jahrhunderts gibt

- es kaum mehr als ein Dutzend Seiten, die sich mit der Frage der Erbsünde beschäftigen; tatsächlich umgehen die meisten dogmatischen Traktate der Täufer diese Idee oder Lehre komplett. John C. Wenger kann in seinen *Doctrines of the Mennonites* (1952) nur ein einziges Zitat von Menno Simons aus seinem Kapitel zur ›Sünde‹ präsentieren; und Christian Neff sagt, die Täufer hätten den Begriff ›Erbsünde‹ gemieden, da dieser in der Heiligen Schrift nicht auffindbar ist.« Robert Friedmann, *The Doctrine of Original Sin as held by the Anabaptists of the Sixteenth Century*, in: MQR 1959, S. 206-214 und S. 206 f.
- 5 Menno Simons, »Antwort auf falsche Beschuldigungen. Verantwortung in Betreff der bitteren, neidischen Lügen und falschen Beschuldigungen unserer Missgönner« in: *Die Schriften des Menno Simons*. Gesamtausgabe, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof und dem Verlag Samen Korn, Steinhagen 2013, S. 616 f.
 - 6 Vgl. Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. Bibliotheca, Humanistica et Reformatorica, Bd. 17, Leiden, 1977, S. 38.
 - 7 »Die Erbsind ist nit allain ein brest oder Mannel, wie etlich davoun schreiben, sonnder ein verdambliche sundt denen, so nit seind in Cristo vnd dem fleisch nach wandlenn, sy ist auch ein Mutter vnd wurtzel aller Sunden.« Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1972, S. 473.
 - 8 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«. Veröffentlicht nach Absprache mit der Konferenzleitung der General Conference Mennonite Church (Allgemeine Konferenz der Mennoniten) und der Konferenzleitung der Mennonite Church (früher Altmennoniten). Übersetzung: Julia Hildebrandt. Winnipeg, MB, o. J., S. 40.
 - 9 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«, Kommentar 2, S. 42.
 - 10 Thomas Finger, *Christian Theology. An Eschatological Approach*, Bd. 2, Scottdale, PA, 1985, S. 160 (Übersetzung: L. W.).
 - 11 Vgl. Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«, Kommentar 4, S. 43.
 - 12 Ebd., Kommentar 5, S. 43.
 - 13 Ebd., Kommentar 3, S. 43.
 - 14 Ebd., S. 40.
 - 15 So die Beobachtung Robert Friedmanns in: *The Doctrine of Original Sin*, S. 209.
 - 16 Vgl. Richard A. Kauffman, Artikel »Sin«, in: *The Mennonite Encyclopedia*, V, 5, hg. von Cornelius J. Dyck und Dennis D. Martin, Scottdale, PA, 1990, S. 821-825; 824.
 - 17 Paul E. Toews, *The Story of Original Sin*, S. 100 (Übersetzung: L. W.). S. auch Cornelius J. Dyck, *Sinners and Saints*, in: *A Legacy of Faith*, hg. von Cornelius J. Dyck, Newton, KS, 1962, S. 89-93.
 - 18 Paul E. Toews, *The Story of Original Sin*, S. 100 (Übersetzung: L. W.).
 - 19 Vgl. Richard Kauffman, Artikel »Sin«, S. 824.
 - 20 Richard E. Weingart, *The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons*, S. 33. Zit. aus Menno Simons, *Von der geistlichen Auferstehung*. Klare Unterweisung aus des Herrn Wort von der geistlichen Auferstehung und neuen oder himmlischen Geburt. In: *Die Schriften des Menno Simons*, S. 79.
 - 21 Hierauf bezieht sich Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«, Kommentar 4, S. 43.
 - 22 Robert Friedmann, *The Doctrine of Original Sin*, S. 212 f., in Bezugnahme auf Pilgram Marpeck, *Verantwortung*, S. 248 ff.
 - 23 Torsten Bergsten, *Pilgram Marpeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld*, Uppsala 1958, S. 80.
 - 24 Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften*, S. 468.
 - 25 Robert Friedman, *The Doctrine of Original Sin*, S. 207 (Übersetzung: L. W.).

- 26 Richard E. Weingart, The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons, S. 27 (Übersetzung: L. W.).
- 27 Menno Simons, Die christliche Taufe in dem Wasser erklärt aus dem Worte Gottes. Was die heiligen Apostel von der Taufe gelehrt haben, in: Die Schriften des Menno Simons, S. 188.
- 28 Richard Kauffman, Artikel »Sin«, S. 824.
- 29 Menno Simons, Die christliche Taufe in dem Wasser erklärt aus dem Worte Gottes. Der Göttliche Befehl: »Taufet!«, in: Die Schriften des Menno Simons, S. 161.
- 30 Richard Kauffman, Artikel »Sin«, S. 824 (Übersetzung: L. W.).
- 31 Vgl. Richard E. Weingart, The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons, S. 36.
- 32 Ebd., S. 37.
- 33 Menno Simons, Bekenntnis der bedrängten Christen. Von der Rechtfertigung; in: Die Schriften des Menno Simons, S. 656.
- 34 Vgl. Thomas Finger, Christian Theology, S. 160.
- 35 Richard Kauffman, The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons, S. 825 (Übersetzung: L. W.).
- 36 Vgl. Thomas Finger, Christian Theology, S. 161.
- 37 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«, S. 40.
- 38 Fernando Enns, Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche. Theologische Anstöße, Bd. 4. Neukirchen-Vluyn 2012; S. 246.
- 39 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 11. Artikel »Die Taufe«, S. 59.
- 40 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 7. Artikel »Die Sünde«, 4. Kommentar, S. 43.
- 41 Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, 11. Artikel »Die Taufe«, S. 59.
- 42 Ebd., 1. Kommentar, S. 61.
- 43 Ebd., S. 59.
- 44 Vgl. Richard E. Weingart, The Meaning of Sin in the Theology of Menno Simons, S. 30.
- 45 Menno Simons, Ein Fundament und klare Anweisung. Von der seligmachenden Lehre unseres Herrn Jesu Christi aus Gottes Wort zusammengestellt (Von der Taufe. Entgegnungen auf Einwände), in: Die Schriften des Menno Simons, S. 281.
- 46 Siegfried Bräuer (Hg.), Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer, vom 5. September 1524; in: Mennonitische Geschichtsblätter 2000, S. 163.
- 47 Menno Simons, Ein Fundament und klare Anweisung (Von der Taufe. Sie ist des Herrn Befehl), in: Die Schriften des Menno Simons, S. 268.
- 48 Menno Simons, Der 25. Psalm, gebetsweise ausgelegt, in: Die Schriften des Menno Simons, S. 110.

Aus dem Englischen übersetzt von Lars Wüstefeld.

Mennonitisches Verständnis der Taufe

*Gespräch mit Vertretern der katholischen Kirche und des
Lutherischen Weltbundes*

Vorbemerkungen (John Rempel)

Das Täuferturn war eine charismatische Bewegung, die an mehreren Orten fast gleichzeitig aufkam. Sichtbar wurde sie zum ersten Mal in Zürich im Jahr 1525, als Dissidenten Taufe und Abendmahl auf eigene Weise feierten. Kurz danach entstanden ähnliche Gemeinschaften in ganz Europa. Die Bewegung entwickelte sich unter völlig unterschiedlichen geographischen, kulturellen und religiösen Einflüssen. Die Täufer in den Niederlanden wurden vom Sakramentarianismus geprägt, in Süddeutschland von der mittelalterlichen Mystik und in der Schweiz vom Humanismus des Erasmus von Rotterdam. Gemeinsame Charakterzüge, die zumeist auf eine jeweils ähnliche Ekklesiologie zurückgehen, wurden in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht. Dem Täuferturn fehlte eine vereinigende Führungsgestalt wie ein Papst oder ein Martin Luther. Stattdessen wurde fest daran geglaubt, dass die versammelte Gemeinschaft unter der unmittelbaren Führung des Heiligen Geistes steht. Aufgrund ihres missionarischen Strebens einerseits und den Verfolgungen andererseits hatten die Täufer nur selten die Stabilität und Sicherheit erreicht, die es ihnen erlaubt hätte, ihre theologischen Überzeugungen zu konsistenten Systemen weiter zu entwickeln.

In zweierlei Hinsicht verließ man sich auf die Führung des Geistes: um Fragen des Glaubens und der Lebenspraxis zu klären sowie Konferenzen und Glaubensbekenntnisse zu initiieren. In bestimmten Regionen entstanden Vereinigungen zwischen Lokalgemeinden. Von Zeit zu Zeit wurden Versammlungen mit Repräsentanten aus der Region abgehalten, um Anliegen zu besprechen, die die ganze Bewegung betrafen. Aus den Anfangsjahren des Täuferturns sind hier insbesondere drei Zusammenkünfte zu nennen, die in den 1550er Jahren in Straßburg stattfanden und sich mit Christologie und Gemeindedisziplin beschäftigten. Um die Ergebnisse festzuhalten und gemeinsame Grundlagen herzustellen, wurden Glaubensbekenntnisse zusammengestellt, die in der Folge dazu dienten, unterschiedliche Gruppen in einer Region zu vereinen. Später definierten diese Texte Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den »Denominationen«, aus denen das Mennonitentum hervorging.

In den ersten Jahrzehnten des Täuferturns waren die meisten theologischen Texte Gelegenheitsschreiben – veranlasst durch pastorale Bedürfnisse oder

Streit. Meistens waren diese nicht umfassend und systematisch. Gleichzeitig entstand das Geschriebene in einer Situation existenzieller Bedrängnis. Die völlige Überantwortung an den Willen Gottes brachte die Täufer in die Nähe der ersten Generation von Jesus-Nachfolgern. An vielen Orten war »mit Christus zu sterben« keine abstrakte Metapher, sondern eine alltägliche Realität.¹ Diese Erfahrung führte dazu, dass grundsätzlich hinterfragt wurde, ob Tradition notwendig sei, um die Botschaft der Bibel zu verstehen. Aus der Kombination dieser beiden Elemente entsprang unmittelbar ein hermeneutisches Prinzip: Der Heilige Geist ermöglicht es der gegenwärtigen Glaubensgemeinde, den wahren Sinn des Textes ohne Mittler (Personen oder Traditionen) zu erkennen.² Diese biblizistische Herangehensweise brachte die Täufer zu den Geboten Jesu, in erster Linie zum Missionsbefehl in Matth. 28 und dessen Parallelen in den anderen drei Evangelien sowie der »Regel Christi« in Matth. 18 und Jesu eigener Taufe. Dazu kam, dass sie durch ihre eigenen Bekehrungserlebnisse für mystische Äußerungen des Apostels Paulus vom Sterben und Auferstehen zu neuem Leben in den Briefen an die Römer, Galater und Kolosser empfänglich wurden.

1. Wie lasen die Täufer das Neue Testament im Hinblick auf die Taufe?

(John Rempel)

Wir wollen uns einer Auswahl von Textabschnitten und Autoren zuwenden, um zu begreifen, wie die Täufer die Darstellungen von Bekehrung und Taufe im Neuen Testament lasen. Eines der frühesten und bekanntesten Kommentare zu Röm. 6 steht im ersten Glaubensbekenntnis der Täufer, den Schleithimer Artikeln (1527). Der Artikel über die Taufe führt aus: »Die Taufe soll allen denen gegeben werden, die über die Buße und Änderung des Lebens belehrt worden sind und wahrhaftig glauben, dass ihre Sünden durch Christus hinweggenommen sind, und allen denen, die wandeln wollen in der Auferstehung Christi (...).«³

In seiner *Vermahnung* von 1542 kommentiert der Österreicher Pilgram Marpeck (1495-1556) ausführlich das Begräbnis-Bild in Röm. 6 mit Hinweis auf Origenes und Tertullian. Keiner, der noch der Sünde lebt, kann mit Christus begraben werden, so warnt Marpeck. Er führt weiter aus, wie diese Identifikation mit Christus in der Taufe aktualisiert wird. Die Taufe ist ein externer »Mit-Zeuge« des Heiligen Geistes und bezeugt, dass die Glaubenden mit Christus begraben wurden und ein Glied seines Leibes sind.⁴

Der Niederländer Dirk Philipps (1504-1568) zitiert zu Beginn seines Traktats über die Taufe die Eröffnungsverse von Röm. 6, fasst sie mit dem Wort »Kreuzigung« zusammen und fügt die paulinischen Hinweise auf »die Tödtung des alten Adams« und die »Ablegung des sündlichen Leibs« an. Anschließend äu-

bert Dirk Philipps, dass die Glaubenden in die Gemeinschaft der Kirche »aus Gnaden von Gott berufen sind« und in ihr durch die Taufe befestigt werden.⁵ In seiner polemischen Schrift *Die christliche Taufe in dem Wasser* (1539) schließt der steckbrieflich gesuchte Niederländer Menno Simons (1496-1561) aus Röm. 6,3-4, dass »die Taufe der Gläubigen mit aller Kraft bestätigt und die Ungültigkeit der Kindertaufe mit gleicher Kraft bewiesen (werden)«. ⁶ Menno weist die Vorstellung, Kinder könnten in Christus getauft werden, um als Erwachsene an Christi Tod teilzuhaben, mit dem Argument zurück, dass sich darin ein falsches Vertrauen in äußerliche Zeremonien ausdrücke.

Der deutsche, akademisch ausgebildete Theologe Balthasar Hubmaier (1480-1528) schrieb im Jahr 1525 *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*. Er beginnt seine systematische Untersuchung der biblischen Tauftexte mit denen, die von der Taufe mit Wasser und Geist sprechen. Dazu gehören Jesu Taufe durch Johannes und Joh. 3,1-15. Anschließend weitete er die Geist-Thematik auf die Texte aus, die von der Mission der Kirche sprechen (Joh. 20, 22 ff.; Matth. 28, 18 ff.; Mk. 16, 15 ff.) und bezieht sich insbesondere auf den Text aus dem Johannesevangelium.⁷

Hubmaier beginnt seinen Abschnitt mit dem Ruf der Apostel nach Umkehr und Taufe in Apg. 2, 38 und anderen Ereignissen der Apostelgeschichte. Er behauptet, die antiken Tauffragen, die sich auf das *Apostolische Glaubensbekenntnis* beziehen, seien eine Möglichkeit, um das »Ja« zu unterstreichen, dass jeder Taufkandidat sprechen muss. Dazu kommt für ihn die Abfolge des Missionsbefehls in Matth. 28, 18 ff.: Die Apostel sollen die Leute erst lehren und danach taufen. Den Missionsauftrag unterstützt er mit Hinweis auf den Aufruf in Mk. 16, 15 ff., allen Geschöpfen zu predigen.⁸ In einem anderen Traktat mit ähnlichen Ausführungen zieht er eine weitreichende Schlussfolgerung: » seytmal die kirch auff das Euangelium vnd nit das Euangelium auff die Kirchen bawt ist.«⁹ Diese Meinung ist recht repräsentativ für täuferisches Denken. Allerdings geht es einher mit der Vorstellung, dass die Glaubenden durch die Taufe in die Kirche aufgenommen sind und dass die Kirche eine göttliche, keine menschliche Schöpfung ist.¹⁰

Sowohl Marpeck als auch Menno beschäftigen sich mit den Texten in der Apostelgeschichte, in denen ganze Hausgemeinschaften gerettet werden. Beide stellen fest, dass es keinen Beleg dafür gibt, dass Kinder zu diesen Hausgemeinschaften gehörten.¹¹ Keiner von beiden behauptet, dass es keine Kindertaufe in der alten Kirche gegeben habe. Beide bestehen allerdings darauf, dass ihre mögliche historische Existenz sie nicht zu einer Praxis macht, die dem Evangelium entspricht. Menno fügt an, das stärkste Argument gegen die Kindertaufe sei, dass daraus keine guten Werke entstünden. Er gibt zu, dass auch diejenigen

sündigen, die auf ihr eigenes Glaubensbekenntnis hin getauft werden – aber nicht für lange, denn sie würden sofort entsprechend der »Regel Christi« ermahnt.¹²

2. Was geschieht nach der mennonitischen Tradition in und durch die Taufe? (Alfred Neufeld)

Bei der Änderung der Taufpraxis ging es um sehr viel mehr, als nur darum, die klerikale Verwaltung eines klassischen und traditionellen Sakraments zu verändern. Walter Klaassen schrieb in *Anabaptism in Outline* (1981): »In der Taufe lag der Brennpunkt für den Beginn christlichen Lebens, in ihr zeigte sich auch der ureigenste Charakter dieses Lebens. Darüber hinaus war Taufe die äußerliche Handlung, durch die Täufer die Ablehnung der sakramentalen Kirche Roms und der Territorialkirchen des Protestantismus ausdrückten. Ihre Sicht der Taufe berührte außerdem Fragen der Erbsünde, der Prädestination und des freien Willens sowie der Eschatologie.«¹³

Tatsächlich zeigte sich darin eine alternative Sicht des Heils, eine neue Vision von Kirche und christlicher Ethik sowie ein sozialphilosophischer Wandel bezüglich der Freiwilligkeit in religiösen Dingen. »Auf einer grundlegenden Ebene«, schrieb Walter Klaassen weiter, »wurde die Taufe als ein Zeichen dafür gesehen, dass das alte Leben der Sünde verlassen wurde und ein neues Leben in der Nachfolge Christi begonnen hat. Dieser Schritt wurde freiwillig nach sorgfältigem Abwägen unternommen. Es wurde von allen Täufern angenommen, dass der Mensch fähig war, auf Gottes Ruf zu antworten. Universal war auch die Ansicht, dass die Taufe der Ritus zum Eintritt in die Kirche war. Die meisten Täufer betrachteten christliches Leben als gemeinschaftliches Leben; alle Christen waren Glieder eines Leibes. Die Taufe schloss deshalb auch die Einwilligung in den Prozess der Disziplinierung ein, der gegenseitigen spirituellen wie materiellen Hilfe. Die Bindung an die »Regel Christi« (Matth. 18, 15-18) war notwendig, denn auch die Kirche musste mit der Realität der Sünde rechnen.«¹⁴

a. Der täuferische Dissens in seinem historischen und missiologischen Kontext

Es mag angemessen gewesen sein, dass in den turbulenten Zeiten des 16. Jahrhunderts die kirchliche Doktrin nicht nur dazu genutzt wurde, Wahrheit zu erkennen und kirchliche Erneuerung herbeizuführen, sondern auch Macht zu erhalten und zu erwerben. Die Dissidentenbewegungen genauso wie die Position Roms können alle aus der Perspektive der Macht verstanden werden: entweder als Zugang zu oder als Ausübung von politischer Macht. Der arme Bauer war mit einigen täuferischen Gruppen verbunden und stand unter luther-

rischem Einfluss; ebenso war die humanistische Bewegung zur Wiederherstellung der Wissenschaft, angeführt von Erasmus von Rotterdam, nicht frei von Machtstrukturen, auch war sie eng mit dem Aufkommen des Täuferturns verbunden.

Es mag zu einfach sein, die Täuferbewegung nur als Ausdruck des Antiklerikalismus zu verstehen. Aber dieser gehört ganz sicher dazu, wie Hans-Jürgen Goertz zu Recht bemerkt hat.¹⁵ Walter Klaassen kommt zu dem Ergebnis, dass die neu eingeführte Praxis der Erwachsenen- oder Glaubenstaufe mit dem Erwachsenwerden der Laien zu tun hat. Demnach steht die Kindertaufe für unmündige Christen, und die Erwachsenentaufe ist ein Zeichen für religiöse Mündigkeit.¹⁶

In Richard H. Niebuhrs klassischer Typologie »Christus und Kultur« ließe sich der traditionelle Ansatz der religiös-politischen Synthese zu Beginn des 16. Jahrhunderts als »Christus der Kultur« bezeichnen bzw. »Christus über der Kultur«, während die Täufer als Vertreter des Modells »Christus gegen die Kultur« oder »Christus verändert bzw. transformiert die Kultur« typisiert werden können.¹⁷

John H. Yoder, der den »separatistischen« Charakter des Täuferturns freudig akzeptierte, würde sagen, dass nicht nur die Praxis der Wiedertaufe, sondern die ganze täuferische Ekklesiologie darauf abzielte, eine alternative Gesellschaft zu schaffen, die mit neuen kulturellen Praktiken den Geist Christi verkörpert und reflektiert.¹⁸ Zumindest die späteren katholischen Vorstellungen von der »Inkulturation« passen ziemlich gut zur Praxis der Kindertaufe, während der täuferische Ansatz eher zur Idee einer »christlichen Gegenkultur« passt oder zum Konzept einer Kirche von »Fremden in der Stadt« (resident alien).¹⁹

Natürlich war die Praxis der Glaubenstaufe ein endgültiger Bruch mit der sogenannten Konstantinischen Wende, die für so viele Jahrhunderte das Kirchenleben bestimmt hatte, noch vor dem lutherischen und täuferischen Dissens. Es muss daran erinnert werden, dass die Taufe das erste Mittel war, um die Bevölkerung zu registrieren, und dass die Taufbücher der Kirche für soziale Identifikation sorgten. Goertz bemerkt zu Recht, dass die Substitution eines traditionellen Ritus durch Neues bedeutete, »die sozialen Grundlagen Europas in seinen Grundfesten zu erschüttern.«²⁰

Um Paul Hieberts Typologie der Kontextualisierung zu verwenden: die Täufer taten eine Reihe von Dingen, die Hiebert als »kritische Kontextualisierung« bezeichnet hat.²¹

Es ist nicht angebracht, das *Neue* zurückzuweisen, und genauso wenig, es unkritisch zu akzeptieren. Es ist erforderlich, mit dem *Neuen* »umzugehen« im Lichte der Bibel und der urchristlichen Kirche treu zu bleiben. Kritische Kon-

textualisierung muss gegenüber der eigenen Tradition kritisch sein und ebenso kritisch gegenüber der neuen kulturellen Umgebung. Die Bibel im Lichte kultureller Veränderungen neu zu lesen, wie es kritische Kontextualisierung verlangt, brachte die Täufer auf neue Wege, die später von den meisten christlichen Traditionen und der ganzen westlichen Zivilisation beschritten wurden: Trennung von Staat und Kirche, religiöse Mündigkeit, Gewissensfreiheit, Priestertum aller Gläubigen, Abbau der Unterschiede zwischen Laien und Klerus, starke Solidarität zwischen Reichen und Armen, moderne Missionskonzepte – und schließlich (aber nicht weniger wichtig) eine breite Akzeptanz der Erwachsenen- oder Glaubenstaufe in vielen nachreformatorischen Kirchen. Hier muss auch der grundlegende hermeneutische Ansatz der Täufer bedacht werden. Der hermeneutische Ansatz, der zu einer Veränderung der Taufpraxis führte, scheint tatsächlich der Schlüssel zu sein, der das Verständnis für die »radikale Reformation« bzw. »den linken Flügel der Reformation« öffnet. Drei verwendete hermeneutische Grundregeln brachten den radikalen Wandel mit sich:

(1) Da der Heilige Geist in allen Glaubenden durch Bekehrung, Geisttaufe und Wassertaufe einwohnt, *ist jeder Gläubige fähig, die Heilige Schrift auszulegen* und ein Leben entsprechend der Heiligen Schrift zu führen (inkl. der »evangelischen Weisungen« der Bergpredigt).

(2) *Hermeneutische Gemeinschaft*: Die gemeinsame Auslegung der Schrift ist ein wichtiger Teil des Gemeindelebens und des Taufversprechens, so dass die Gemeinde der getauften Glaubenden eine alternative Gesellschaft, Ethik und Kultur des Reiches Gottes verkörpert.

(3) *Hermeneutik des Gehorsams*: Der Gehorsam gegenüber der Schrift und das Verständnis der Schrift sind voneinander abhängig, wie der bekannte Ausspruch Hans Dencks betont: Niemand kann Jesus verstehen, »es sey dann, das er im nachfolge mit dem leben.«²²

b. Frühe täuferische Polemik gegen die Kindertaufe

Um zu verstehen, was nach mennonitischer Tradition in der Taufe geschieht, muss zunächst bedacht werden, was nach Meinung der Täufer in einer Kindertaufe *nicht* geschieht. Konrad Grebel stellt bereits vor der ersten Wiedertaufe in seinem Brief an Müntzer (1524) fest: »daß die Kindertaufe ein unsinniger, gotteslästlicher Greuel ist, wider die ganze Schrift, auch wider das Papsttum. Denn wir finden, dass viele Jahre nach der Zeit der Apostel, über Cyprian und Augustin hinaus, sechshundert Jahre lang, Christen und Nichtchristen miteinander ›auf das Bekenntnis ihres Glaubens‹ getauft worden sind.«²³ Die ersten Täufer waren davon überzeugt, dass Neugeborene im Fall eines frü-

hen Todes nicht verloren gehen: »Noch eins: den Kindern gehört das Himmelreich und sie stehen unter der Verheißung der Gnade Gottes, durch Christus, wie gesagt ist. Und darum glauben wir wahrhaftig, dass sie selig, heilig und rein sind, Gott angenehm, in dem Bund und Haus Gottes, aber keineswegs durch irgendwelches äußere Zeichen.«²⁴

Menno Simons argumentiert in seinem *Fundamentbuch*: »Wiedergeboren werden, Christus anziehen und den Heiligen Geist empfangen gehören zusammen und sind nach der Kraft in sich selbst untrennbar. Habt ihr das eine, so habt ihr auch das andere. Solches bezieht sich aber keineswegs auf die unmündigen Kinder, denn die Wiedergeburt geschieht durch den Glauben, durch Gottes Wort und ist eine Veränderung des Herzens oder des inwendigen Wesens, wie oben gesagt ist.«²⁵

Menno Simons weist auch die Gleichstellung von Beschneidung und Taufe zurück: »Zum andern sagen die Gelehrten, die israelitischen Kinder seien im Alten Testament durch die Beschneidung in Gottes Bund und Gemeinde aufgenommen worden. Nun aber werden unsere Kinder aufgenommen durch die Taufe. (...) Nein! (...) Denn es ist offenbar, dass wir nicht durch irgendein äußeres Zeichen Gottes Kinder sind, sondern durch die väterliche Erwählung der Gnade, durch Christus Jesus. (...) Wäre nun der Bund von einem Zeichen abhängig gewesen und nicht von der Erwählung der Gnade, wo würden dann die Mägdlein geblieben sein und auch die Knäblein, die unbeschnitten in den ersten sieben Tagen gestorben sind?«²⁶

Hans Schlaffer besteht darauf, dass heilswirksamer Glaube nicht von Eltern oder Paten übertragen werden kann: »Item: Sie machen das kind seelig in aines anderen glauben. Gott geb, was euer und aines anderen glauben ist, auß welchen dz kindt wird oder ist getauft. Darzue sprich ich, nit ich, sunder Christus, dein glauben hat dich heilvertig gemacht. Das ist dein aigner und nit aines andern glauben.«²⁷

c. Die Dynamiken einer Proklamation durch »symbolische Zeichen«: Ritus versus Sakrament

Bekanntlich tendierten die Täufer zusammen mit Zwingli, der sich eigentlich zu Beginn stark für die Einführung der Erwachsenen- oder Glaubenstaufe einsetzte,²⁸ zu einer eher übertragenen Interpretation von Taufe und Abendmahl. Es lässt sich sicherlich zu Recht behaupten, dass sie dadurch zur »Entzauberung der Welt« (Max Weber) beitrugen. Man kann sogar sagen, dass wir mit der täuferischen Bewegung in historischer Ironie bezeugen: In gewisser Weise ist die übertragene Interpretation der Taufe weniger kraftvoll als ein stark sakramentales Verständnis »ex opere operato«. In diesem Fall wären die Täufer

nicht deshalb so verfolgt worden, weil sie der Taufe eine neue Bedeutung gaben, sondern weil sie sagen konnten, dass die Taufe mit Wasser nicht unbedingt zum Heil notwendig ist. Diese Position vertraten sie ausdrücklich im Fall von Kindern, die noch nicht mündig waren. Und sie würden nicht zögern zu sagen: »das Wasser ist einfach nur Wasser«.

Ihre Haltung als rein symbolische, rationale Praxis der Wassertaufe abzutun, wird allerdings nicht der Vehemenz gerecht, mit der sie ihre Position verteidigten, und ihrer Bereitschaft, einen hohen Preis für etwas zu zahlen, das sie für apostolische Praxis hielten. Natürlich ging es um eine neue Sicht der Kirche, die sich als Lokalgemeinde aus freiwilligen und mündigen Glaubenden zusammensetzt. Und dann bestanden sie wiederum auf der Taufe als einem öffentlichen Zeugnis, als einer öffentlichen Proklamation, als eines öffentlichen Bundes zwischen Gott und Täufling.

Für eine öffentliche Proklamation war die »Kommunikation durch Zeichen« notwendig. Und wie in jedem guten Kommunikationsakt verschmelzen Medium und Botschaft bis zu einem gewissen Grad. Pilgram Marpeck meint, das Zeichen sei, was es bezeichnet. Es ist niemals nur ein Zeichen, sondern eigentlich Botschaft oder Werk Gottes: »und ist nimmer zeychen, sunder eittel wesen (...). In Christo ist keyn zeychen mehr, nur wesen, ein tauff, ein glaub, ein Gott vatter unser aller.«²⁹ Und Hubmaier beschreibt, was der Taufkandidat bei der Wassertaufe erlebt: »Auff das, so sich nun der mensch ein sündler bekennt, nachlassung der Sünden glaubt vnd aber sich inn ein new leben ergeben hatt, bezeügt er auch das selb außwendig, offentlich vor der Christenlichen kirchen, in dero gemeynschaft er sich lasset verzeychnen vnd eynschreyben nach der ordnung vnnd eynsatzung Christi. (...).«³⁰

Hinsichtlich einer modernen Kommunikationstheorie ist die Idee von Taufe als Proklamation sinnvoll: Die Botschaft bewegt sich auf dem »Medium«, und das Medium ist ein Zeichen oder eine Abfolge von Zeichen. Natürlich kodifiziert der »Sender« die Botschaft in ein Zeichen, und der Empfänger muss denselben Code verwenden, um sie zu dekodieren und zu verstehen. Hubmaier sagte es in seiner Weise: »Täuffen im wasser inn dem namen des vatters vnd suns vnd des heyligen Geysts, oder inn dem nammen vnseres herrn Jhesu Christi, ist nichts anders dann ein offenliche bekanntnuß vn zeügnuß des inwendigen glaubens vnd pflichten, mit der sich der mensch auch außwendig bezeügt vnd vor menglich sich anzeygt, das er sey ein sündler.«³¹

Spätere mennonitische Glaubensbekenntnisse bestätigen umfangreich den kommunikativen Charakter der Taufe, kommunikativ sowohl in Hinsicht auf das, was Gott getan hat, als auch als öffentliches Zeugnis der getauften Person: »Genauso ist die Taufe ein Zeichen, das beide Akte beinhaltet; sowohl den Akt

Gottes, der uns von Sünde und Tod befreit hat, als auch den Akt des Täuflings, der Gott verspricht, Jesus Christus nachzufolgen im Rahmen von Christi Leib, der Kirche.«³² In diesem Sinn spricht ein Glaubensbekenntnis von »Wort, heiliger Taufe und heiligem Abendmahl als »wahrnehmbare Mittel der Gnade«³³ Goertz spricht von einem » Glaubensakt« und zugleich einem »Akt der Verkündigung«.³⁴

3. Welche Rolle spielen die drei Akteure (Gott, Kirche, Mensch)?

(John Rempel)

In der täuferischen Soteriologie sticht hervor, dass das Handeln des Menschen für das Empfangen des Heilsgeschenkes wiederhergestellt wird. Vorbild dieses Glaubens waren das Neue Testament und die apostolische Kirche. Der Fokus selbst ist nicht neu, katholische (vgl. Franziskus und Klara von Assisi) und lutherische Frömmigkeit (vgl. Luthers Tauftraktate) teilen dieses Modell. Was war das Besondere der täuferischen Rückkehr zu den Ursprüngen? Der Unterschied lag in der Ekklesiologie. Die Leute, die im 16. Jahrhundert Täufer wurden, waren nicht nur bekümmert über die fehlende Heiligung bei einigen Kirchenmitgliedern, sondern desillusioniert über die Kirche als historischer Institution. Der Hauptgrund der Desillusionierung war die Kirche als Instrument weltlicher Macht.³⁵ Die täuferische Betonung der Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens rührte nicht von einem individualistischen Geist her, sondern von einer anders angelegten Ekklesiologie. Diese Ekklesiologie teilte die spätmittelalterliche Überzeugung, dass das Kommen Christi ein Kommen im Leib der Kirche sei. Das Heil wurde durch die Bibel und die Kirche vermittelt und bewahrt. Von hierher rührt die Bedeutung der Kirchenzucht im Täufern: Die Kirche hat die Schlüsselgewalt nach Matth. 16, d. h. sie hat die Banngewalt. Im Aufruhr der radikalen Reform nach 1517 wurde die Kindertaufe zum Symbol einer Ekklesiologie, die die Täufer zurückwiesen. Der Leib Christi hatte seine Heiligkeit verloren, als er zu einer Massenkirche wurde, in die jedes Neugeborene in einer bestimmten Region automatisch eingeschrieben wurde. Wenn jemand wirklich zum Glauben kommt, so überlegten die Radikalen, dann würden sie sich Christus anpassen und nicht der Welt. Dieser Gedanke wiederum führte zu einer Kritik sakramentaler Theologien und Praktiken, die anscheinend nicht zu einer Heiligkeit des Lebens aller Getauften führten. Aus diesem Grund wurde die menschliche Mittlerrolle so betont; nicht selten wurde die Taufsymbolik auch auf diese verengt. Unter dem Einfluss spiritualistischen Gedankenguts trennten einige Täufer die Wassertaufe von der Geisttaufe und stellten diese jener voran. In der Praxis wird nicht immer deutlich, ob die

Wassertaufe die Geisttaufe beinhaltet oder nur ein Zeugnis für diese darstellt. Die Betonung der äußeren menschlichen Antwort auf das vorangehende göttliche Gnadenwerk in der Tauftheologie von Menno Simons und Anderen führte bei niederländischen Täufern dazu, die Taufe in erster Linie als menschliches Zeugnis und Akt der Verpflichtung anzusehen.

Der herausgehobene Platz der Kirche in der täuferischen Ekklesiologie wurde von der Überbetonung des menschlichen Handelns in der Taufe überschattet. Es wurde auch gelehrt, dass die Taufkandidaten vor ihrer Taufe der versammelten Gemeinde ein persönliches Glaubensbekenntnis anbieten müssen. Wenn die Gemeinde erkennt, dass der Glaube der Kandidaten mit demjenigen der Kirche übereinstimmt, bestätigt sie diesen, indem sie Taufe und Mitgliedschaft im Leib Christi der lokalen Gemeinschaft ermöglicht. Diese Rolle war keine administrative, sondern eine sakramentale.

Im Täufertum ist Gott unmissverständlich der Urheber des Heils. Aber Gottes Rolle wird im täuferischen Denken häufig überschattet, ähnlich wie die Rolle der Kirche. Pilgram Marpeck balancierte die drei Akteure in der Taufe ausgewogener aus als die meisten anderen täuferischen Autoren. In seinem trinitarischen Konzept bewirkt Gott das Heil innerlich durch den Heiligen Geist und gleichzeitig äußerlich durch den Sohn Jesus Christus. Unspezifisch bleibt die Zeitspanne, in der das, was innerlich gegeben wird, äußerlich aktualisiert wird. Im Gegensatz zu Menno Simons, der tendenziell das Innerliche als Werk Gottes ansieht und das Äußere als Menschenwerk, sieht Marpeck das Werk von Gnade und Glauben im Akt der Taufe aktualisiert. Gottes Heilswerk, das innerlich beginnt, wird äußerlich vervollständigt.³⁶ Diese Vorstellung gilt in ähnlicher Weise auch für die frühe süddeutsche, von der Mystik geprägte Form des Täufertums. Gott nimmt die Glaubenden an und gleicht sie dem Tod seines Sohnes durch die Taufe an.³⁷ Ironischerweise besteht an dieser Stelle die stärkste Bindung täuferischer Taufspiritualität an das katholische Verständnis, auch wenn spezifische katholische Praktiken zurückgewiesen werden.

4. Wie werden »rechte« Taufe und »Anerkennung« der Taufe in der mennonitischen Gemeinschaft verstanden? (Alfred Neufeld)

Die Frage, ob Taufe wiederholbar ist, wurde theologisch in der Täufergeschichte nicht ausführlich diskutiert. Und natürlich ist mit dieser Frage die Etablierung von Kriterien verbunden, die eine Taufe als »rechtmäßig« und »anerkannt« bewerten.

Dennoch wurden in der täuferischen Tradition zwei mehr oder weniger »oberflächliche« Themen heiß diskutiert: die Frage, auf welche Weise die Taufe durchgeführt wird, und die Frage, ob der Taufkandidat im Augenblick der

Taufe einen authentischen Glauben vorweisen kann. Außerdem haben in den letzten Jahrzehnten verschiedene Kirchen in unterschiedlichen Regionen darüber diskutiert, ob von Menschen, die der mennonitischen Kirche beitreten wollen und bereits als Kind getauft wurden, immer Erwachsenen- oder Glaubens- »Wiedertaufen« verlangt werden sollen.

In den ersten Jahrhunderten der Täufergeschichte war die Taufform (Besprengung, Übergießung oder Untertauchen) kein Grund zum Streit. Aber mit dem Aufkommen der baptistischen Kirche und später der Pfingstkirchen, die allgemein die Untertauchtaufe praktizierten, wurde die Taufform kontrovers diskutiert – bis dahin, dass von mennonitischen Glaubenden die Wiedertaufe verlangt wurde, wenn sie nur besprengt worden waren. Heute variieren die Taufformen beträchtlich in der weltweiten mennonitischen Kirche. Aber in den allermeisten Fällen herrscht gegenseitige Anerkennung. Die gegenseitige Anerkennung bezieht sich gewöhnlich auch auf andere protestantische Denominationen, die die Erwachsenen- oder Glaubens- taufe praktizieren. Normalerweise stellen sich in diesem Fall die Menschen, die zu einer Mennonitengemeinde wechseln möchten, in der Lokalgemeinde mit einem Zeugnis ihres Glaubens vor.

Das grundlegende Kriterium, um von mennonitischer Seite eine Taufe anzuerkennen, liegt in der Frage, ob die »äußere« Wassertaufe in authentischer Weise mit der »inneren« Taufe von Buße, Bekehrung und Empfang des Heiligen Geistes kommuniziert. Aus dieser Perspektive kann eine Kindertaufe formal nicht anerkannt werden. Heute neigen die Gemeinden nicht mehr dazu, in gesetzlicher Weise eine Wiedertaufe zu verlangen. Sie erwarten von den Kandidaten, die ihnen beitreten wollen, nur die mennonitische Theologie und Taufpraxis zu akzeptieren. Dabei ist die eher symbolische Interpretation dieses Ritus eine Hilfe, denn die frühen Täufer bestanden häufig auf ihrer Überzeugung, dass die »Wassertaufe« nicht rettet. Hans Denck – allerdings unter dem starkem Druck, seine Taufe zu widerrufen – vertrat die Meinung, dass über die Tauffrage nach der »christen freiheit« entschieden werden könne.³⁸

5. Welche Beziehung besteht zwischen Taufe, Abendmahl und Nachfolge? (John Rempel)

Das Täufer- tum folgte der allgemeinen christlichen Tradition und sah in der Taufe die Aufnahme in den Leib Christi, den Bund, der zwischen Gott und den Glaubenden geschlossen wird. Erneuert wird dieser Bund im Abendmahl. Gläubig zu werden, war eine existentielle Erfahrung, sie ereignete sich aber in und durch die Kirche. Christ-sein konnte nicht außerhalb der Kirche gelebt werden.

In Bekehrung und Taufe sterben die Glaubenden mit Christus und werden auf-erweckt, um in ihm und wie er zu leben. Die Evangelien sind für Christinnen und Christen ein Muster der Nachfolge. Als menschlicher Akt ist die Taufe das »Ja« des Glaubenden zum Anspruch der Gnade und dem Ruf in die Nachfolge. Dieses »Ja« wird jedes Mal wiederholt, wenn der Glaubende am Abendmahl teilnimmt, in dem der Bund erneuert wird, der die Nachfolge in der Kirche ermöglicht. Dies wird deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn Balthasar Hubmaier in seiner Schrift über das Abendmahl von 1527 von dem Pflichtzeichen der Liebe spricht: Denjenigen, die an der Gemeinschaft teilhaben wollen, wird angetragen, ihr Leben für das ihrer Nächsten zu geben, so wie Christus sein Leben für sie gegeben hat.³⁹ Gemeindedisziplin wurde ausgeübt, um den Leib Christi vor Sünden zu bewahren, die den Bund gefährden. So wie die Taufe jemanden in den Leib Christi hineinführt, entfernt der Bann denjenigen, der die Gemeinschaft stört, aus der Gemeinde, in der Hoffnung, er werde nach Reue und Buße einen Weg finden, wieder in die Gemeinde zurückzukehren. Obwohl die Untrennbarkeit von Taufe, Abendmahl und Nachfolge nicht immer so genau, wie Hubmaier es tat, herausgestellt wurde, wird sie doch in der ganzen täuferischen Bewegung vorausgesetzt.

6. Was bedeutet es, aus der Taufe zu leben und den Bund der Taufe zu halten? (Alfred Neufeld)

Da das Heil als Leben in der Nachfolge Jesu verstanden wurde und Bekehrung wie Taufe als Tür zu Nachfolge und ewigem Leben, erhielt die Taufe einen starken ethischen Akzent.

Mit dem Apostel Petrus beschreibt Menno Simons die Taufe als »Bund des guten Gewissens mit Gott« (1. Petr. 3, 21): »Auch werden wir gedrängt, weil wir nun durch den Glauben und die verliehene Kraft inwendig gewaschen sind, uns auch durch das äußere Wasserbad des Bundes [...] gehorsam mit dem Herrn zu verbinden. So wie er sich in seiner Gnade, durch sein Wort, mit uns verbunden hat – nämlich, dass wir nicht länger nach den bösen, unreinen Lüsten des Fleisches, sonder nach dem Zeugnis eines guten und frommen Gewissens vor ihm leben und wandeln wollen.«⁴⁰

Im Anschluss an Joh. 5, 7-8 sprachen die Täufer gelegentlich auch von der »Bluttaufe«. Damit riefen sie zur Treue gegenüber Christus und zur Identifikation mit seinem Leiden und Tod im Alltag auf.⁴¹ Ebenso wiesen sie auf die Auferstehung Jesu Christi in ihrer Bedeutung für die Taufe hin: »Wir sind mit ihm begraben« durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln« (Röm. 6, 3 f.).⁴²

Taufe in mennonitischer Perspektive verknüpft Ekklesiologie, Pneumatologie, Christologie und Ethik miteinander. Der dritte Artikel der »Gemeinsamen Überzeugungen«, die auf der Vollversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz im März 2006 einmütig beschlossen wurde, fasst es folgendermaßen zusammen: »Als Gemeinde sind wir die Gemeinschaft derer, die Gottes Geist dazu beruft, sich von der Sünde abzuwenden, Jesus Christus als ihren Herrn anzuerkennen, die Taufe auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin zu empfangen und Jesus Christus in ihrem Leben nachzufolgen.«⁴³

7. Funktionale Entsprechungen zwischen der Taufpraxis und christlicher Initiation in den Kirchen (John Rempel)

Abschließend soll auf einige Analogien oder Gemeinsamkeiten in der Praxis der Taufe zwischen den Kirchen hingewiesen werden, die hier miteinander zu erörtern sind:

1. In der ersten Generation der Bewegung riss das Täuferturn herkömmliche Strukturen in Kirche und Gesellschaft ein, unter anderem bedeutete das, dass jemand, der den Glauben der Täufer annahm, oft seine Familie verlassen und sich ganz neu sozialisieren musste. Das geschah in Gemeinden, die sich in ihrem sozialen Aufbau von der allgemeinen Gesellschaft unterschieden. Als die täuferischen Bewegungen sich allmählich konsolidierten, tauchte in ihren Gemeinschaften jedoch eine Spannung auf: Einerseits wurde von jedem Gemeindeglied eine Bekehrung wie in der ersten Generation erwartet, und andererseits hatten sich in der zweiten Generation bereits Strukturen ausgebildet, die den Nachwachsenden einen Weg in die Gemeinde ohne ein solches einschneidendes Bekehrungserlebnis eröffnete. Allmählich begannen die Kinder, in die Gemeinde hineingeboren zu werden. Das führte zu strukturellen Analogien mit der Praxis in den katholischen und lutherischen Kirchen. So verwarfen die mennonitischen Gemeinden zwar die Kindertaufe der Katholiken und Lutheraner, sie ersetzten sie aber zum Teil durch den kirchlichen Akt der Segnung von Eltern und Kindern. Auf der Grundlage der elterlichen Zusicherung, das Kind im Sinne Jesu Christi zu erziehen, wird im Gottesdienst für die Geburt des Kindes gedankt, das Kind wird gesegnet und in die Obhut der Kirche genommen.

2. In der mennonitischen Praxis spielt die Wiedergeburt keine Rolle. Der vorherrschende mennonitische Glaube ist, dass Kinder in Sünde geboren werden, ihnen bei der Geburt aber keine Sünde zugerechnet werden kann, und die Sünden, die sie beim Aufwachsen begehen, von Christus gesühnt sind. Erst wenn sie mündig geworden sind – eher ein Status, denn ein Ereignis – sind sie ver-

antwortlich vor Gott. Jetzt sind sie eingeladen, den Glauben der Kirche und ihrer Eltern zu ihrem eigenen Glauben werden zu lassen. Dazu gehört fast immer ein katechetischer Unterricht von mehreren Monaten. Das ist eine Parallele, sowohl in ihrer sozialen als auch theologischen Dimension, zur Firmung in der katholischen Kirche und zur Konfirmation in lutherischen Kirchen.

3. Unter Anrufung des Heiligen Geistes soll geprüft werden, ob ein junger Mensch bereit ist, die Taufe zu empfangen – es erweist sich für Mennoniten jedoch als schwierig, alle drei Dimensionen, die hier eine Rolle spielen, gebührend zu berücksichtigen: Die erste ist die kirchliche Berufung, den Glauben des Kandidaten wahrzunehmen und zu bestätigen. Die zweite ist die elterliche Pflicht, das Kind in christlicher Weise zu erziehen. Die dritte besteht in der Erwartung, dass das Kind auf eigene Weise den Glauben entdeckt und bereit ist, ein Leben in der Nachfolge zu führen. Diese Dimensionen sind im Grunde auch in der lutherischen und katholischen Praxis zu beobachten.

So zeigt sich, dass ein Erfahrungsaustausch über praktische Fragen, die mit dem kirchlichen Ritus der Taufe verbunden sind, aus der Erörterung des jeweiligen Taufverständnisses nicht ausgeschlossen werden sollte.

Anmerkungen

- 1 »Ein einfältiges Gebet« (1527) von Hans Schlaffer und Leonhard Frick, in: Heinold Fast und Martin Rothkegel (Bearb.), Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer (Kunstabdruck), Gütersloh 2007, S. 345-350, ist ein sprechendes Beispiel
- 2 Im Gegensatz zu einem unter Mennoniten weit verbreiteten Missverständnis bedeutet das nicht, dass Tradition prinzipiell zurückgewiesen wurde. Implizit waren alle Bibelstudien am Ende des Spätmittelalters Schriftmeditationen, die durch Jahrhunderte lange Predigt, Frömmigkeit, Musik und Kunst geprägt waren. Explizit bestanden Täufer auf vielen traditionellen Aspekten, in erster Linie auf dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott.
- 3 Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Bremen 1962, S. 62.
- 4 Pilgram Marbecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch, hg. von Christian Hege, in: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen a. Rh. 1925, S. 209.
- 5 Dirk Philips, Enchiridion: oder Handbüchlein von der Christlichen lehre und religion zum dienst von allen liebhabern der Wahrheit (durch die Gnade Gottes) aus der Heiligen Schrift gemacht, mit einem schönen und fasslichen register / durch Dietrich Philip, gedruckt bey Joseph Ehrenfried, Lancaster, Pa., 1811, S. 17 f.
- 6 Die Schriften des Menno Simons: Gesamtausgabe, hg. v. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn Verlag, Steinhagen 2013, S. 180.
- 7 Balthasar Hubmaier, Von dem christlichen Tauff der gläubigen (1525) in: Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, S. 118-163.
- 8 Ebd., S. 146.

- 9 Ebd., S. 242.
- 10 In seinem Traktat über die Kirche nimmt Dirk Philips an, dass Gott die Kirche in Christus noch vor der Schöpfung begonnen hat. Durch die Geschichte Israels hindurch versuchte Gott, den Bund zu seinem gefallenem Volk wieder herzustellen, was schließlich durch die Inkarnation Christi geschah: Dirk Philips, *Enchiridion*, S. 423 ff.
- 11 Pilgram Marpecks Vermahnung, S. 248.; Die Schriften des Menno Simons, S. 205 ff.
- 12 Die Schriften des Menno Simons, S. 195 ff.
- 13 Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline*, Kitchener, Ont., 1981, S. 162.
- 14 Ebd., S. 162.
- 15 Hans-Jürgen Goertz, *Bruchstücke radikaler Theologie heute. Eine Rechenschaft*. Göttingen, 2010, S. 126: »Vorausgegangen waren dem ersten Taufgottesdienst verbale und tätliche Angriffe auf Mönche, Nonnen und Priester, Predigtstörungen, Zinsverweigerung, Bilderstürme, Kritik am Messopfer der katholischen Kirche und schliessliche Verweigerung der Säuglingstaufe in den Dörfern um Zürich. In solchen Erfahrungen bildete sich eine antikerikale Kontrastpropaganda aus: Den hochmütigen, pflichtvergessenen und moralisch verwahrlosten Priestern bzw. den gelehrten, von der weltlichen Macht geblendeten Prädikanten wurden die frommen, unbeirrt an der Heiligen Schrift orientierten und moralisch integren Laien gegenübergestellt«.
- 16 Walter Klaassen, *Die Taufe im Täufertum*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 1989, S. 87: »Aber damit die Laien Entscheidungen über die christliche Wahrheit treffen konnten, mussten sie unterrichtete, bewusste und freiwillig zum Glauben gekommene Christen sein. Die Konsequenz daraus war die Glaubenstaufe der Erwachsenen. Die Kindertaufe dagegen war das Zeichen der Entmündigung gewöhnlicher Christen und hielt sie in Abhängigkeit von den Geistlichen. Die Erwachsenentaufe wurde zum Zeichen religiöser Mündigkeit.«
- 17 H. Richard Niebuhr, *Types of Christian Ethics*, in: Glen Harold Stassen, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, Nashville, 1996, S. 15-90.
- 18 John H. Yoder, *How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture*, in: Glen Harold Stassen, *Authentic Transformation: A new Vision of Christ and Culture*, Nashville, 1996, S. 31-90.
- 19 David J. Bosch, *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge, Pa., 1995, S. 35. John H. Yoder verbindet in seinem programmatischen Büchlein *Body Politics* die Taufe direkt mit der Entstehung einer alternativen Gesellschaft: »Die primäre narrative Bedeutung der Taufe liegt also in der durch sie geschaffenen neuen Gesellschaft, die alle möglichen Leute in dasselbe Volk aufnimmt. Die Kirche ist nach dem apostolischen Zeugnis (nicht nach einem Großteil ihrer späteren Geschichte) diese neue Gesellschaft. Darum ist sie auch das Modell für die Bewegung der Welt in dieselbe Richtung« (John Howard Yoder, *Die Politik des Leibes Christi*. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Schwarzenfeld 2011, S. 71).
- 20 Hans-Jürgen Goertz, *Bruchstücke radikaler Theologie heute*, S. 126: »Die Idee, den traditionellen Taufritus durch einen neuen zu ersetzen, der das christliche Gemeinschaftsgefüge des Abendlandes in den Grundfesten erschütterte, ist den Täufern in der Erfahrung konkreter Situationen zugewachsen.«
- 21 Vgl. Paul G Hiebert, *Critical Contextualization*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 11/3, 1987, S. 104-112.
- 22 Hans Denck, *Schriften*, Bd. 2, hg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1956, S. 45.
- 23 Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, S. 21.
- 24 Die Schriften des Menno Simons, S. 283.
- 25 Die Schriften des Menno Simons, S. 284.
- 26 Die Schriften des Menno Simons, S. 282.

- 27 Hans Schlaffer, Kurtze und einfältige vermanung vom kindertauf, in: Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 101.
- 28 Walter Klaassen, Die Taufe im Täuferum, S. 75.
- 29 Pilgram Marbecks Vermahnung, S. 209 und S. 207.
- 30 Balthasar Hubmaier, Schriften, S. 160.
- 31 Balthasar Hubmaier, Schriften, S. 122.
- 32 Confession of Faith in a Mennonite Perspective, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 1995, S. 47.
- 33 Glaubensbekenntnis der Vereinigten Christlichen Taufgesinnten Mennonitischen Brüdergemeinde in Russland, Halbstadt, Ukraine, Typographie P. Neufeld, 1902, S. 22.
- 34 Hans-Jürgen Goertz, Bruchstücke radikaler Theologie heute, S. 132, macht für zukünftige ökumenische Dialoge folgendes »Diskussionsangebot«: »Erstens ist die Taufe mehr als nur ein Gehorsamsakt des Menschen gegenüber dem Missionsbefehl oder mehr als eine Einwilligung, fortan ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen. Sie ist ein Glaubensakt, in dem Gott präsent ist, zugleich ist sie ein Akt der Verkündigung. Hier wird mehr gesagt, als Menschen sich sagen können. In der Taufe wurzelt also das »Priestertum« der Gläubigen. Zweitens kann die Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« exegetisch nicht mehr einwandfrei so begründet werden, wie die Täufer einst meinten, über diese Reihenfolge muss vielmehr noch miteinander geredet werden. Drittens bezeichnet der zeichenhafte Akt der Taufe, was in ihr geschieht, auf jeden Fall mehr und anderes, als Menschen zu inszenieren in der Lage sind.«
- 35 Pilgram Marbecks Vermahnung, S. 213-218.
- 36 Pilgram Marbecks Vermahnung, S. 244.
- 37 Hans Hut, Anfang eines rechten christlichen Lebens, in: Heinold Fast und Martin Rothkegel (Bearb.), Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer, S. 191-199.
- 38 Hans Denck, Schriften, S. 109.
- 39 Balthasar Hubmaier, Ein Form des Nachmals Christi, in: Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, S. 355-365.
- 40 Die Schriften des Menno Simons, S. 273, vgl. S. 168 f.
- 41 Confession of Faith in a Mennonite Perspective, S. 48.
- 42 Ebd., S. 48 f.
- 43 Alfred Neufeld, Was wir gemeinsam glauben. Täuferisch-mennonitische Überzeugungen. Schwarzenfeld 2008, S. 10.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Joel Driedger.

Stehen die Täufer auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungslehre?

Im Zuge der Vorbereitungen auf das große Reformationsjubiläum 2017, mit dem an die Anfänge der Reformation in Deutschland vor fünfhundert Jahren, besonders an den Thesenanschlag Martin Luthers gegen den Ablass, erinnert wird, geraten auch jene Kirchen ins Blickfeld, die sich auf die Täufer des Reformationsjahrhunderts berufen. Seit längerem wird in der Forschung darauf hingewiesen, dass die Bewegungen der Täufer in einer Zeit entstanden, in der die Reformation noch keine feste Gestalt angenommen hatte. Alles war im Fluss. Auch diejenigen, die bald zu Täufern wurden, nahmen an den Aktionen und Gesprächen teil, in denen um die Gestalt und Ziele der Reformation gerungen wurde. Besonders unter diesem Gesichtspunkt wäre es selbstverständlich, die Nachfahren der Täufer an den Vorbereitungen für die Jubiläumsfeierlichkeiten zu beteiligen. Es ist auch ihre Reformation, die 2017 gefeiert wird.

Mit großer Selbstverständlichkeit wird auch heute noch davon ausgegangen, dass die Rechtfertigung des Sünders *sola gratia*, also ohne jede Mitwirkung des Menschen erfolgt, und dass dieser Hauptartikel evangelischer Lehre den Kern des »Reformatorischen« darstellt. So beispielsweise in dem Positionspapier der Evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD), das unter dem Titel *Rechtfertigung und Freiheit* veröffentlicht wurde und das diesen Artikel, der über die Rechtmäßigkeit der Kirche entscheidet (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*), zum Anlass und Grund erklärt, warum die Erinnerung an die Reformation vor fünfhundert Jahren in großem Stil landauf und landab, ja, weltweit gefeiert werden soll.

Dass die Täufer nach Jahrhunderte langer Diffamierung in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts endlich als »Kinder der Reformation« von der kirchenhistorischen Forschung rehabilitiert wurden, ist in den Mennonitengemeinden begrüßt und von mennonitischen Historikern und Theologen unzählige Male bestätigt worden. Umso erstaunlicher ist jedoch, dass eine intensive Auseinandersetzung über das Verhältnis der Täufer zur Rechtfertigungslehre der Reformatoren lange auf sich warten ließ. Ein früher Versuch im Rahmen einer Untersuchung zur Gnadenlehre unter den Täufern war *The Concept of*

Grace in the Radical Reformation (1977) von Alvin J. Beachy. In neuerer Zeit hat erst Hans-Georg Tanneberger mit seiner Dissertation über *Die Vorstellung der Täufer zur Rechtfertigung des Menschen*, Calwer Verlag, Stuttgart 1999, eine ausdrücklich der Rechtfertigungslehre gewidmete Untersuchung veröffentlicht. Aus unerklärlichen Gründen wurde dieses Buch, das doch die besondere Aufmerksamkeit der Mennoniten hätte auf sich ziehen müssen, weder in *The Mennonite Quarterly Review*, noch in *Conrad Grebel Review*, in den *Doopsgezinde Bijdragen* oder den *Mennonitischen Geschichtsblättern* besprochen. Das soll jetzt im Kontext der sogenannten Reformationsdekade nachgeholt werden. Wir haben Historiker und Theologen unterschiedlicher Herkunft gebeten, sich in kurzen Stellungnahmen zu diesem Buch zu äußern: James M. Stayer als Allgemeinhistoriker und besonders ausgewiesenen Täuferforscher, Berndt Hamm als lutherischen Kirchenhistoriker, Hans-Jürgen Goertz als Sozialhistoriker und mennonitischen Theologen, Joel Driedger als Pastor der Berliner Mennonitengemeinde und Kenner der Theologie John Howard Yoders sowie Alfred Neufeld als mennonitischen Hochschullehrer in Asuncion/Paraguay, Theologen und Dialogpartner in den ökumenischen Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund.

Die erbetenen Stellungnahmen setzen sich auf unterschiedliche Weise mit der Rechtfertigungsproblematik, wie Hans-Georg Tanneberger sie präsentiert hat, auseinander, so dass die »Kontroversen der Forschung« sich nach und nach zu einem Kolloquium über das kontroverse Thema des Zugangs zum Kern der Reformation wandeln.

Gute Beobachtungen, verfehlt Interpretation

Seit den vierziger und fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurde in menonitischen Abhandlungen zur eigenen Geschichte kategorisch von der Prämisse ausgegangen, dass die täuferischen Vorfahren die ansehnlichsten Repräsentanten der protestantischen Reformation gewesen seien. Angeblich hatten die Täufer das reformatorische Prinzip der Rechtfertigung aus Glauben allein übernommen, doch anders als zahlreiche Protestanten in den etablierten Kirchen zeigten sich die Früchte ihres Glaubens in einem vorbildlichen Leben der Nachfolge Christi. Sie waren geradezu dafür bestimmt, Jak. 2, 26 auf schlichte Weise nachhallen zu lassen: »Glaube ohne Werke ist tot«. Dieser Anspruch rief eine Reihe gegensätzlicher Antworten von Bewunderern der Hauptreformatoren hervor. Sie folgten dem Muster, das Karl Holl seinem Aufsatz über *Luther und die Schwärmer* (1923) zugrunde gelegt hatte, wonach es den Unzufriedenen am Rande der Reformation, wie den Täufern und Thomas Müntzer, nicht gelungen sei, die tiefen theologischen Prinzipien der Reformatoren (besonders Martin Luthers) zu erfassen und auf diese Weise einen Verfall des protestantischen Christentums einleiteten, der von Jahrhundert zu Jahrhundert immer schlimmer wurde. Doch im Laufe der Zeit verlor die konfessionalistisch orientierte Forschung, die sich zu offensichtlich darum bemüht hatte, die religiösen Gegenspieler des eigenen Bekenntnisses zu diskreditieren, allmählich an Glaubwürdigkeit. Die Autoren solcher Untersuchungen haben zunehmend versucht, ihre polemischen Absichten zu verbergen. So war es jedenfalls in Nordamerika. In Deutschland mag das anders sein. Wie auch immer, Hans-Georg Tannebergers gelehrte Abhandlung zur täuferischen Rechtfertigungslehre wirft ein erhellendes Licht auf den Begriff der »reformatorischen Lehre«.

Die These, die Hans-Georg Tanneberger in seinem Buch entfaltet, lautet so: Die Täufer, ganz gleich welcher Richtung, waren kein Teil der Reformation, weil sie die zentrale Erkenntnis der Reformation verwarfen, sie leugneten die doppelte Prädestination und widersprachen der absoluten Kritik an der Lehre vom freien Willen des Menschen. Hier nur ein Beispiel, das mehrmals in diesem Buch auftaucht: »Die reformatorische *praedestinatio Dei* [Erwählung] wird von Denck somit in eine täuferische *praescientia Dei* [Vorherwissen] uminterpretiert« (S. 128). Was Tanneberger unter dem Begriff des »Reformatorischen« versteht, sieht er in der Theologie Martin Luthers ausgedrückt, ein System, das sich angeblich auf Luthers Traktat *De servo arbitrio* [von der Unfreiheit des Willens] aus dem Jahr 1525 gründet. In seiner Schlussbetrachtung beruft sich Tanneberger auf den Gegensatz, den Berndt Hamm zwischen den Heilslehren des

Mittelalters und der Reformation annimmt, um zu verstehen zu geben, dass die Täufer, so verschieden sie bekanntlich in sich waren, nicht zur Reformation gehörten. Damit setzt er sich freilich darüber hinweg, dass Hamm Balthasar Hubmaier und Melchior Hoffman ausdrücklich in die reformatorische Tradition eingeschlossen hat. Wenn er die Reformation auf der Grundlage definiert, wie eine historische Gestalt sich zur »Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein« (S. 240) verhält, dann beruft Tanneberger sich auf Martin Brecht, den Betreuer seiner Dissertation. Tannebergers detaillierte Studie der täuferischen Anführer und Gruppen überzeugte ihn davon, dass die Täufer einer solchen Lehre nicht anhängen. Deshalb »liegt die Vermutung nahe, dass sich die Täufer im Bereich der Rechtfertigung nicht auf reformatorischem Boden bewegten, sondern lediglich den theologischen Gehalt verschiedener Frömmigkeitsströmungen des späteren Mittelalters tradiert und artikuliert haben« (S. 249). An keiner Stelle seines Buches (mit Ausnahme des Abschnitts über Hans Dencks, s. u.) hat Tanneberger die Abhängigkeit der täuferischen Soteriologie (Heilslehre) von vorreformatorischen Traditionen analysiert. Er überlässt es der weiteren Forschung, »den Wahrheitsgehalt dieser Vermutungen nachzuweisen« (S. 249). Mit anderen Worten, da der Autor im Verlaufe seines Studiums der täuferischen Heilslehre nichts gefunden hat, das mit Brechts Begriff von der »Lehre der Rechtfertigung allein aus dem Glauben« übereinstimmte, wird zukünftigen Historikern und Theologen die Aufgabe zugewiesen, noch einmal die veraltete Theorie von den mittelalterlichen Ursprüngen des Täufern zu untersuchen. Das ist die Quintessenz der »lutherischen Engführung der Reformation«.

Wenn das bisher Gesagte alles wäre, was sich über Tannebergers Buch sagen ließe, dann würde eine ausführlichere Rezension kaum sinnvoll sein. Aus seiner exzentrischen Perspektive entwirft Tanneberger jedoch einen umfassenden, differenzierten Überblick über die Heilslehre der verschiedenen Täufergruppen im 16. Jahrhundert – eine Untersuchung, die Makel aufweist, aber dennoch eine sehr wertvolle Studie zu diesem wichtigen (und bislang vernachlässigten) Thema ist. Tanneberger unterteilt die täuferische Soteriologie des 16. Jahrhunderts in sechs verschiedene Gruppen: 1. die der Schweizer Brüder (Konrad Grebel, Felix Mantz und Michael Sattler), 2. Balthasar Hubmaiers, 3. Hans Dencks und seiner Anhänger, 4. Hans Huts und seiner Anhänger, 5. des »Kreises« um Pilgram Marpeck und 6. der Melchioriten (Melchior Hoffman, Bernhard Rothmann, Menno Simons und Dirk Phillips).

Am wenigsten überzeugt das Kapitel über die Heilslehre der Schweizer Brüder als Beitrag zur Täuferforschung. Konrad Grebel, Felix Mantz und Michael Sattler hatten keine einheitliche Soteriologie ausgebildet, wie Tanneberger wohl weiß, z. B. in seiner Beschreibung der unterschiedlichen Ansichten über die

Erlösung ungetaufter Kinder. Fraglich ist allerdings, ob vor allem Grebel eine bestimmte Heilslehre zugeschrieben werden kann, indem der Brief an Thomas Müntzer vom September 1524 und die Konkordanz, die sich im Besitz Hans Krüsis befand, zu einem systematischen Konzept vereinheitlicht werden. Es ist wahr, dass alle frühen Schweizer Täuferführer unter dem Eindruck des erasmianischen Ideals einer imitatio Christi standen und nicht in der Lage waren, einen Widerspruch zwischen Rechtfertigung allein aus Glauben und »Besserung des Lebens« zu sehen. Es ist wohl auch wahr, dass sie von Ulrich Zwinglis Gedanken über die Erbsünde beeinflusst waren, eine Lehre, die nach Martin Brecht der entsprechenden Auffassung Luthers unterlegen war. Dass diese Glaubensauffassungen die frühen Schweizer Täufer disqualifizieren, als Teil der Reformation angesehen werden zu können, ergibt sich als eigenartige Konsequenz aus Tannebergers besonderer Perspektive. Glücklicherweise sind seine Annahmen in diesem ersten Kapitel brüchiger als in den weiteren Teilen des Buches. Darüber hinaus eignet sich seine theologische Methode, die eine systematische Erarbeitung der Heilslehre voraussetzt, kaum dazu, das schütterte und sprunghafte Quellenmaterial zu erfassen, das von Grebel, Mantz und Sattler überliefert ist. Schon der Begriff der »Schweizer Brüder«, den die meisten von uns aus Harold S. Benders *Conrad Grebel c. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptists* (1950) übernommen haben, ist problematisch, da dieser Begriff erst, wie Heinold Fast als Erster herausstellte, in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Gebrauch kam. C. Arnold Snyder hat sehr überzeugend dargelegt (*The Mennonite Quarterly Review* 2006), dass Balthasar Hubmaier aktiv an dem gedanklichen Austausch zwischen den Täufern in der Schweiz und den Täufern in den benachbarten Regionen des Heiligen Römischen Reichs beteiligt war, bevor er aus Waldshut weichen musste.

Tannebergers Untersuchung ist bedeutsamer in den folgenden Kapiteln, in denen es um die Heilslehren Balthasar Hubmaiers, Hans Dencks, Hans Huts, Pilgram Marpecks und jener Tradition geht, die Melchior Hoffman begründete. Hubmaier war ein akademisch ausgebildeter, scholastischer Theologe (wie Martin Luther). So kommt Tannebergers systematische Methode eher Hubmaier entgegen als den Anführern der »Schweizer Brüder«. Auch Denck wendet sich als humanistisch gelehrter Täufer der Soteriologie in einer Weise zu, die sich durch Tannebergers Methode besser erfassen lässt als die Heilslehre der Schweizer Täufer. Hubmaier, Denck und Hoffman sind die drei Täuferführer, die sich in Veröffentlichungen ausdrücklich mit der Lehre vom freien Willen des Menschen befassten. Marpecks historische Darstellung des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund geht selbstverständlich vom freien Willen des Menschen im Prozess der Erlösung aus. Das Kapitel, das sich mit Hut beschäftigt und sich be-

sonders stark auf die Habilitationsschrift stützt, die Gottfried Seebaß über Hans Huts Leben und Werk 1972 vorlegte, beschreibt auf sehr interessante und überzeugende Weise Huts originelle Darstellung des »Evangeliums aller Kreatur« und weist auf deren zentrale Bedeutung für die missionarische Rhetorik Huts hin. Tanneberger äußert sich zurückhaltend zur unübersehbaren Verbindung zwischen den Gedanken Huts und Thomas Müntzers und konzidiert, dass Hut als fahrender Buchhändler wahrscheinlich auch Einflüssen anderer Reformatoren ausgesetzt war. Ebenso führt er eine eindrucksvolle Liste weniger bedeutsamer Täuferführer auf, die höchstwahrscheinlich Nachfolger Dencks, Hut oder Marpecks waren und bezieht sich auf deren Aussagen, um die Gedanken der wichtigeren Täuferführer, mit denen sie verbunden waren, klarer zu erfassen und genauer darzustellen.

Hubmaiers Auffassung einer dreigliedrigen Anthropologie, dem sündigen Fleisch, einem Geist, der Reste seiner geschöpflichen Reinheit bewahrt hat, und einer Seele, die darauf angewiesen ist, von Christus erlöst zu werden, ist auf eindrucksvolle Weise detailliert erarbeitet worden. Die neuerliche Monographie von Graeme R. Chatfield (2013) hat jedoch das Problem aufgezeigt, das sich ergibt, wenn sogar eine scholastisch ausgebildete Theologie wie die Balthasar Hubmaiers einer systematisierenden Analyse unterzogen wird. Hubmaiers Christologie, die im Zentrum seiner Heilslehre stand, unterlag einem größeren Wandel zwischen seinen Veröffentlichungen, die 1525 in Waldshut entstanden waren, und denjenigen, die während seiner Tätigkeit im mährischen Nikolsburg 1526 bis 1527 verfasst wurden. Zunächst konzentrierte sich Hubmaiers Heilslehre auf den Mensch gewordenen Christus, womit das spätere Denken Marpecks und Leupold Scharnschlagers vorweg genommen wurde. Hier vertrat Hubmaier die Meinung, dass die Patriarchen des Alten Testaments in der Hölle auf die Erlösung durch Christus hofften, der hinabsteigen werde, um sie zu retten, wie es im *Apostolischen Glaubensbekenntnis* hieß. Tanneberger stellte das fälschlicherweise als einen Gedanken dar, der seinen Ursprung allein in Marpecks Auseinandersetzung mit Kaspar von Schwenckfeld hatte, die sich 1542 zu entwickeln begann. In Nikolsburg erarbeitete sich Hubmaier dann eine Christologie, die derjenigen der Reformatoren ähnelte, mit denen er 1525 im Gespräch war: Christus hatte während der alttestamentlichen Zeit eine erlösende Funktion als göttlicher Logos wahrgenommen, ebenso ewig wie Gott, der Vater. Besonders im Hinblick auf Hubmaier hat Tannebergers extrem systematischer Zugang und sein ungenügender Zugriff auf die Geschichte der Täufer eine sehr wichtige Gestalt isoliert, die bedeutsame Beziehungen sowohl zu den frühen Täufern in der Schweiz als auch durch seinen Aufenthalt in Mähren zum »Marpeck-Kreis« unterhielt. Tannebergers weite Umschau bringt es mit sich, dass seine Forschungen gegen Ende der

neunziger Jahre von gegenwärtigen Forschungsbeiträgen überholt wurden. Das gilt vor allem für Martin Rothkegels Entdeckung, dass die Austerlitzer Brüder in Mähren die Verfolgungen von 1535-1536 überlebten und das weitere Jahrhundert als eine städtische, postkommunitäre täuferische Konfessionsgemeinschaft fortlebte, mit der Marpeck und Scharnslager in Verbindung standen, die aber nicht unter ihrer Leitung stand. Der Begriff eines »Marpeck-Kreises« sollte nach Rothkegels Entdeckung aus der Forschung verschwinden.

In einer Diskussion über die täuferische Soteriologie scheint es vernünftig zu sein, Hans Denck ein eigenes Kapitel zu widmen, einer Gestalt auf der Grenze zwischen Täufertum und Spiritualismus. Denck war spätmittelalterlichen mystischen Traditionen wie denjenigen Johannes Taulers, der *Theologia Deutsch* und wohl auch Meister Eckharts zutiefst verpflichtet. Seine starke Betonung Christi als des ewigen Logos schien die chalcedonensische Lehre von der Inkarnation zu schwächen und sich einigen Theorien der frühen Kirchenväter anzunähern, die in der Reformationszeit als häretisch galten. Als Martin Bucer 1526 mit Denck in Straßburg diskutierte, beschrieb er Denck tatsächlich als jemanden, der außerhalb der reformatorischen Theologie stand. Tanneberger hätte freilich eine überzeugendere Darstellung geliefert, wenn er auch zur Kenntnis genommen hätte, dass Bucer ähnliche soteriologische Irrtümer nicht bei Michael Sattler zu bemerken meinte, einem anderen Täufer, den er zur selben Zeit in Straßburg getroffen habe.

Das Kapitel 6, das sich mit den Melchioriten beschäftigt, beginnt mit einem anderen Beispiel, in dem Tannebergers systematische Analyse mit seiner Aufgabe als Täuferhistoriker kollidiert. Er unterrichtet den Leser davon, dass Hoffman nach seiner Kritik an Luthers Abendmahlslehre während der Flensburger Disputation (1529) »aus der reformatorischen Bewegung ausgeschlossen« wurde (S. 129). In der Tat wurde er von Bucer und den Reformatoren in Straßburg willkommen geheißen, weil er sich in Flensburg für ein Abendmahlsverständnis eingesetzt habe, das dem ihren glich. Wofür Hoffman sich vor den Straßburger Reformatoren 1533 verantworten musste, war seine heterodoxe Christologie, dass Jesus Christus »in« Maria geboren wurde, aber nicht »aus« Maria war. Mit dieser Lehre sollte Christus, der zweite Adam, davon befreit werden, das sündige Fleisch des ersten Adam geerbt zu haben. Tanneberger bemerkt zu Recht, dass diese Christologie auf der göttlichen Natur Christi gründete und dessen menschliche Natur in einem Maße herunterspielte, wie es ohne Parallele in der Westlichen Christenheit war. Er zeichnete die Spuren der Christologie Hoffmans in den Schriften Bernhard Rothmanns nach, des wichtigen Sprechers der täuferischen Obrigkeit in Münster von Februar 1534 bis Juni 1535 und in den Schriften von Menno Simons und Dirk Phillips. Wie Hubmaier und Denck habe auch Hoffman ausdrücklich

über den freien Willen des Menschen geschrieben: *Erklärung des gefangenen und freien Willens des Menschen* (1531). Hoffman und die Münsteraner sowie die Mennoniten bestanden darauf, dass Gott die Erlösung der menschlichen Wesen wollte, aber die Freiheit der Menschen respektierte, sich seinem Willen zu fügen oder sich ihm zu versagen. Der Glaube an Christus stellte ihre Fähigkeit wieder her, genauso frei zu wählen, wie der erste Adam es vor dem Fall tat. Die Wiedergeburt in Christo befähigte den Christen, an den himmlischen Fähigkeiten des zweiten Adam teilzunehmen, wenn auch auf eine Weise, die sich in diesem Leben nicht zur Perfektion bringen lässt. (Tanneberger bemerkt wiederholt, dass die Täufer beschuldigt wurden, Perfektionisten zu sein, oder er meint, dass deren Ideen zum Perfektionismus neigten, ohne jedoch diese Anschuldigung selbst zu erheben). Besonders unter Mennoniten wurde von wahren Christen erwartet, am Leib Christi auf Erden teilzunehmen, was allerdings nur möglich war, wenn diese dem »neuen Gesetz Christi« im Gehorsam folgten. Für Tanneberger drangen diese Erwartungen der Mennoniten nicht wirklich in die Tiefen der sündigen Natur des Menschen vor oder verstanden nicht eigentlich die ihnen frei gewährte Gnade Christi. Er räumt zwar ein, dass Hoffmans Christologie während des 17. Jahrhunderts unter den Mennoniten verschwindet und dass Menno Simons diese Entwicklung, wenn auch auf eine zögerliche und stumme Weise nahe legt, aber er besteht auf dem Urteil, dass diese Christologie für die Mennoniten eine unüberwindbare Barriere auf dem Weg zur genuinen reformatorischen Heilslehre war. Das gilt auch für die meisten anderen täuferischen Gruppen, die nach und nach unter mennonitischen Einfluss gerieten.

Schließlich verrät Tannebergers Buch mehr über die religiösen Überzeugungen des Autors als über die Soteriologie des Täufertums im 16. Jahrhundert. Dies ist vor allem deshalb bedenklich, weil die religiösen Ansichten Tannebergers gewöhnlich nur im Vorübergehen angedeutet werden, anstatt sie umfassend darzulegen. Es wird vorausgesetzt, dass die Gerechtigkeit Christi nach Martin Luther dem menschlichen Sünder zugeeignet wird, einen anderen Weg gibt es nicht. Tatsächlich aber betonte Luther, zumindest in einigen späteren Entwicklungsperioden, in beträchtlichem Maße die Heiligung des Menschen. Über das Gleichgewicht zwischen Zueignung und Heiligung in Luthers Denken wurde unter den Lutherforschern viel diskutiert. Bekanntlich schlängelte sich die Art und Weise, wie Luther die Prädestination diskutierte, zwischen die Heidelberger Disputationsthesen 1518, den Traktat *De servo arbitrio* gegen Erasmus 1525 und gelegentliche Kommentare seiner späten Jahre hindurch, in denen die Prädestination als ein großes Geheimnis behandelt wird. Nach 1548 definierte Philip Melancthon, der Nachfolger Luthers, die Willensfreiheit des Menschen in erasmianischer Terminologie als »Fähigkeit, sich der Gnade zu öffnen«. Die

Definition des »Reformatorisches«, wie Tanneberger (und Martin Brecht) sie vortragen, ist sowohl in ihrer Anwendung auf Luther als auch in ihrem Ausschluss der anderen wichtigen Reformatoren äußerst fragwürdig.

Eine genuin historische Analyse der täuferischen Heilslehre setzt nicht mit Martin Luther ein, wie Tanneberger es nahelegt. Obwohl einige frühe Täufer in Mitteleuropa, besonders Hans Hut, nicht frei von Einflüssen der Wittenberger Reformation waren, und obwohl Melchior Hoffman sein missionarisches Wirken im Baltikum mit Luthers Zustimmung begann, war die täuferische Soteriologie im reformatorischen Spektrum genau genommen zwischen reformiertem Protestantismus und Spiritualismus angesiedelt. Martin Luther las die Bibel mit einem konzentrierten Blick auf die Schriften des Apostels Paulus, die er in augustinischer Begrifflichkeit interpretierte. Das war anders bei Ulrich Zwingli, Erasmus oder Hans Denck. Anders als die Lutheraner legten die Reformierten den Akzent kräftiger auf die Heiligung und entwickelten eine stärkere Ekklesiologie. Erasmus war, so ist zu erinnern, ein Exeget des Neuen Testaments und ordnete die Evangelien, zumindest bis in seine späteren Jahre hinein, nicht den paulinischen Briefen unter. Martin Brecht ist wenigstens in diesem Punkt zuzustimmen, dass die täuferische Soteriologie in einem zwinglisch-erasmianischen Milieu entstanden sei. Auch Straßburg um 1530 ließe sich ergänzend hinzufügen, wo Melchior Hoffman mit Kaspar von Schwenckfeld im Gespräch stand. Die neuere Forschung warnt davor, die Täufer ausschließlich zu »Christen des Neuen Testaments« zu erklären, auch wenn es für sie schwerer wog als das Alte Testament und Christus selbstredend Brennpunkt der Schrift war. Ihre Christologien unterschieden sich voneinander: Balthasar Hubmaiers (der eine stärker reformiert orientierte Christologie entwickelt hatte, als er nach Mähren gezogen war) von Pilgram Marpecks, diese von Melchior Hoffmans und Menno Simons weshalb es wenig sinnvoll sein dürfte, eine zu stark systematisch ausgerichtete Soteriologie der Täufer zu entwerfen. Es kann jedoch gesagt werden, dass die Täufer weder den freien Willen noch die menschliche Verantwortung bestritten, sich nicht von der Möglichkeit einer christlichen Ethik lossagten und auf diese Weise schließlich die spätere allgemeine Entwertung der augustinischen Prädestinationslehre vorwegnahmen, die das abendländische Christentum vor dem Konzil von Trient bestimmt hatte.

Das ernsthaft und sorgfältig argumentierende Buch Hans-Georg Tannebergers kann uns viel über die täuferische Soteriologie im 16. Jahrhundert lehren, doch was es uns lehrt, muss aus ihm herausgeholt werden, indem es gegen die Interpretation des Autors zu lesen ist. Das Buch selbst ist eher Ausdruck religiöser Dogmatik als das Ergebnis historischer Forschung.

Polemisch zugespitzte Sätze sind problematisch

Die Lektüre des Buches, das Hans-Georg Tanneberger über die Rechtfertigungsvorstellung der Täufer geschrieben hat, hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits vermag er die Auffassungen der Täufer sehr differenziert wahrzunehmen und zwischen den verschiedenen Gruppierungen im Täufertum genau zu unterscheiden. Darin folgt er den neueren Forschungen zum polygenetischen Ursprung täuferischer Bewegungen. Andererseits lässt er es sich nicht nehmen, trotz aller Unterschiede nach den Gemeinsamkeiten der täuferischen Vorstellungen von Rechtfertigung, Sünde, freiem Willen und Heiligung zu suchen und diese an der Rechtfertigungslehre Martin Luthers zu messen. Der Wittenberger Reformator hatte die Rechtfertigungslehre als den Grund und das Ziel eines Prozesses ins Gespräch gebracht, der sich nach und nach zur Reformation in Deutschland entwickelte. So hat Tanneberger die Zugehörigkeit zur Reformation von der Zustimmung zum Rechtfertigungsverständnis Luthers abhängig gemacht. Was reformatorisch war, wurde von Luther bestimmt, und was heute reformatorisch genannt werden muss, ebenfalls. Das Ergebnis der Untersuchungen Tannebergers ist eindeutig: Die Täufer haben in dieser Sache kein Wort mitzureden.

Diese Erkenntnis ist alter Forschungsstand. Tanneberger hat das Urteil Karl Holls übernommen und fortgeführt, das im Zuge der so genannten Lutherrenaissance nach dem Ersten Weltkrieg formuliert wurde: »Und noch heute fällt die Entscheidung für oder wider Luther aber an dem Punkt, ob man den Begriff der Sünde ernsthaft anerkennt oder ihn freundlich unterdrückt« (Tanneberger, S. 243). Gemessen an dem Verständnis der Sünde, das jede Möglichkeit des Menschen, sich am Gnadenhandeln Gottes zu beteiligen, von Grund auf ausschließt, bleibt selbst die Feststellung, dass die täuferischen Vorstellungen von der Rechtfertigung des Menschen teilweise auf »reformatorischen Grundpositionen« ruhen, rein formal und äußerlich (S. 241). Das Ergebnis dieser Untersuchung ist lapidar: Die Täufer bewegten sich mit ihrer Art, über die Rechtfertigung nachzudenken nicht auf reformatorischem Boden. Sie haben »lediglich den theologischen Gehalt verschiedener Frömmigkeitsströmungen des späten Mittelalters tradiert und artikuliert« (S. 249).

Um 1870 bemerkte Jacob Burckhardt in seinen erst später veröffentlichten *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* zur lutherischen Rechtfertigungslehre, sie sei »an sich schwierig und nie jedermanns Sache« (Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1955, S. 153). Das gilt immer noch, und um so problematischer ist es, wenn Tanneberger trotz der bewegten, teilweise

kontroversen Auslegungsgeschichte zur Rechtfertigungslehre im Luthertum so tut, als bereite es keine Schwierigkeiten, genau zu erfassen, was Luther unter der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* verstanden habe, und seine eigene Interpretation unangefochten als Kriterium zur Beschreibung dessen einsetzt, was das »Reformatorische« gewesen, auch was heute noch als »Reformation« zu bezeichnen sei.

Problematisch sind die Begriffe der »Rechtfertigung«, des »Reformatorischen« und der »Reformation«, wie Tanneberger sie gebraucht. Die Rechtfertigungslehre, so sie historisch wirksam wurde, war kein einsamer Gedanke des um sein Seelenheil ringenden Augustinermönchs in seiner Klosterzelle oder der Studierstube im Turm des Klosters zu Wittenberg, sondern das Ergebnis langwieriger Diskussionen unter Gelehrten und Studenten an der Wittenberger Universität, auch stürmischer Aktionen in Kirchen, auf Straßen und Plätzen, an denen sich neben Studenten und Klerikern vor allem Bürger unterschiedlicher Schichten beteiligten, der »gemeine Mann« ebenso wie der Patrizier, Adlige und Bettler, fliegende Buchhändler genauso wie bildende Künstler und Literaten. In dieser »reformatorischen Öffentlichkeit« bildete sich aus, was unter der Losung von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* verstanden wurde und was sich zum Angriff auf die von der Kirche bisher geforderte Werkgerechtigkeit steigerte (vgl. Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, S. 123). Das »Reformatorische« war eher ein sozialer Konsens als eine theologische Definition. So stand auch von vornherein nicht fest, was »Reformation« war. Auf keinen Fall war sie authentischer Ausdruck einer theologischen Idee, nämlich einer neuen Interpretation der »Gerechtigkeit Gottes«, wie der Apostel Paulus sie verstand. Ideen, besonders aber tiefe Erkenntnisse, verlieren, wenn sie in gesellschaftliche Situationen eingeführt und dort aufgenommen werden, an Eindeutigkeit. Sie wirken, wie sie verstanden werden, und das nur selten in dem strikten Sinn, wie die Autoren solcher Ideen sie selbst meinen. Allerdings gibt es für Ideen, die etwas bewirken sollen, keinen anderen Weg, als den schleichenden Verlust ihres ursprünglichen Sinns zu riskieren. Nur so kommen sie an, und nur auf solche defizitäre Weise bringen sie sich historisch zur Geltung. Das gilt auch für das Ereignis der Reformation, das nicht schon im so genannten Thesenanschlag gegen den Ablass der Sünden 1517 in Wittenberg in sich abgeschlossen war. Ja, es gibt sogar gute Gründe für die Annahme, dass zur Zeit des Thesenanschlags die Rechtfertigungslehre Luthers noch gar nicht voll ausgebildet war, wie Heinz Schilling in seiner Lutherbiographie meinte (Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie. 2. Aufl., München 2013, S. 149). So gesehen wäre es unsinnig, den aufständischen Bauern oder den Täu-

fern beispielsweise abzusprechen, auf dem Boden der Reformation gestanden zu haben, denn diesen Boden haben sie selber mit geschaffen und nicht Martin Luther allein.

Vor dem Hintergrund eines erweiterten Verständnisses des »Reformatoren« und der »Reformation« sind es die polemischen Spitzensätze, in denen Tanneberger schließlich seine Kritik am Täufertum zusammenfasst und die besonders problematisch sind und eine Replik herausfordern.

1. »Die von den Täufern propagierte Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung basiert (...) auf einer Kooperation zwischen Gott und dem Menschen« (S. 242). Dagegen setzt Tanneberger die Erkenntnis Luthers, »daß die Gemeinschaft mit Gott auf dem Prinzip der Ungleichheit beruht. Der Sünder steigt nicht zu Gott empor, sondern Gott lässt sich zu dem Sünder herab. Gottes Gerechtigkeit ist ein Geschenk und keine Forderung« (S. 242). Dieser postulierte Gegensatz verfehlt die reformatorische Orientierung der Täufer. In dem Geschehen, in dem sich Gott zu dem Sünder herablässt und sich seiner annimmt, ist für sie das ursprüngliche, aber mit dem Einbruch der Sünde zerstörte Einvernehmen zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt. Von diesem umfassenden Geschehen, nicht nur von der proklamierten Vergebung der Sünden her antwortet der Mensch auf Gottes gnädige Zuwendung und bemüht sich um ein Leben im Gehorsam gegen Gottes Willen, wie Jesus Christus es ihm vorgelebt hat. Das ist nicht Kooperation des Menschen mit Gott, um seinen Anteil an der Gewinnung des Heils einzubringen. Das ist nicht Synergismus im Sinne des spätmittelalterlichen Gradualismus von Natur und Gnade bzw. des Stufenwegs zum Heil, wie Tanneberger meint, sondern ein Leben, das aus dem Einvernehmen heraus gelebt wird, mit dem Gott den Menschen beschenkt hat. Von sich aus sahen die Täufer keine Möglichkeit, etwas aus eigener Kraft für ihr Heil tun zu können. Im Grunde fielen für sie Rechtfertigung und Heiligung als ein Geschehen zusammen. Der von der Gnade Gottes erreichte Sünder verhält sich anders als der Sünder, der in Gottesferne auf sich allein gestellt lebt und sich um sein Heil sorgen muss: Er dankt Gott, dass für ihn gesorgt ist, er lobt ihn dafür, dass er in die Geschichte des Heils einbezogen ist, er bekennt sich zu ihm, er ist ihm gehorsam und lässt sich von ihm durch sein Leben führen. Leben mit Gott ist nicht Synergismus, mit dem das Heil im Strafgericht am Jüngsten Tag gesichert werden soll. Es ist das Leben, das von Angst und Sorge um das Heil befreit ist und alles Vertrauen auf die guten Taten Gottes setzt. Auch wenn manche Argumente in aller Unbeholfenheit noch an spätmittelalterliche Theologie und Frömmigkeit erinnern, vor allem gilt das für ungeschützte Äußerungen zum Problem des »freien Willens«, bringen sie im Grunde zum Ausdruck, was auch Luther auf seine Weise sagte und Tanneberger ähnlich formuliert: im Glauben

wird das Wirken Gottes am Sünder erkannt bzw. im Glauben wird das Heil angeeignet. Der Glaube wird als »vertrauendes Empfangen« beschrieben (S. 247). Auch bei den Täufern ist dieses Vertrauen nicht ein Vertrauen auf die eigene Kraft, an der Erlösung mitwirken zu können, sondern Vertrauen auf die Gerechtigkeit, die ihren Grund »extra nos« hat. Das Vertrauen selbst ist im Glauben entstehendes Vertrauen, wie der Gehorsam Gott gegenüber im Glauben ermöglicht und der Wille des Menschen im Glauben frei wird, sich Gott zuzuwenden und Gutes zu tun.

2. »Es gibt wahrscheinlich keinen anderen Aspekt der Rechtfertigungslehre, in dem die Auffassung von Reformatoren und Täufern weiter voneinander entfernt ist als in der Frage des Sündenverständnisses. Sünde ist im Taufertum kein Zustand der Gottesferne und des Unglaubens, der auch im Erlösten nicht seine Gültigkeit verliert, sondern eine Anzahl von innerlich unverbundenen Einzelakten« (S. 244). Mit dem »peccatum radicale« Luthers ist gemeint, dass der Mensch ganz und gar verderbt ist und, was sein Heil betrifft, weder ein noch aus weiß. Diese Einsicht spricht Tanneberger den Täufern ab. Sie wähnen sich seiner Meinung nach in der Lage, Gutes zu vollbringen, Sünden zu meiden und Gottes Gebote zu erfüllen (S. 243). Das gilt mit Hilfe des freien Willens vor dem Heilsempfang, gleichsam als Vorleistung des Menschen, um der Gnade Gottes würdig zu werden, das gilt auch, wenn der Glaubende aufgefordert ist, sich in dem ihm geschenkten Glauben zu bewähren. Tanneberger kritisiert an den Täufern, dass sie die abgrundtiefe Kluft zwischen Gott und Sünder nicht respektieren und den Zustand des »peccatum radicale« verharmlosen. Sie wollen Gott nicht Gott sein lassen, sondern streben selbst danach, vergottet zu werden (S. 244 f.); und so musste den Täufern das berühmte lutherische Diktum vom glaubenden Menschen als »simul iustus et peccator« in dieser Formulierung stets ein Ärgernis bleiben. Wer sich den Täufern jedoch in ihrem Alltag der Verfolgung und oft auch des Martyriums zuwendet und ihre demütige Standfestigkeit zur Kenntnis nimmt, kann sie nur verstehen, wenn er sieht, dass sie ihre Kraft aus der tiefen Erfahrung ziehen, aus Sünde und Tod befreit worden zu sein, und dass sie ihr neues Leben deshalb ganz in die Hände des Erlösers legen. In der Regel sind sie sich darüber bewusst, dass sie auch diesen Weg als Sünder beschreiten, sonst gäbe es ja kaum einen Grund, das Vertrauen so entschieden auf Gott allein zu setzen. Die Täufer rechnen mit der Sünde, sie lassen sich vom Wort Gottes aber auch sagen, dass die Sünde in der Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz keine Macht mehr über sie hat und jeder Grund entfällt, sich um das Heil im Endgericht noch sorgen zu müssen. Außerdem weist die Ekklesiologie der Täufer, die in Tannebergers Untersuchung seltsamerweise kaum berücksichtigt wird, darauf hin, dass die Anwendung der Regel

Christi (Matth. 18, 15-18), d. h. mit Hilfe des Banns die in Ungehorsam und Sünde lebenden Gemeindeglieder wieder auf den Pfad der Nachfolge Christi zurück zu führen, nur einen Sinn macht, wenn tatsächlich mit der Sünde auch in der Gemeinschaft gerechnet wird, die im Einvernehmen zwischen Gott und Mensch entstanden ist. So haben die Täufer die Losung vom »simul iustus et peccator« nicht der Formulierung, aber der Sache nach übernommen.

3. Tanneberger erwähnt den Doppelaspekt der spätmittelalterlichen Christologie: erstens die Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi und zweitens die »reale Einwohnung Gottes im Menschen«, den die Täufer »im Kern« übernommen haben, aber darüber hinaus auf betonte Weise auch der Einsicht folgen, »daß die Teilhabe am Göttlichen nur gelingt, wenn Leben und Leiden Christi normativ für die eigene Existenz werden« (S. 245). Vertrauen könne der Glaubende nur auf den »Christus pro nobis«, aber nicht auf den »Christus in nobis«, wie Tanneberger den Gegensatz zwischen Luther und den Täufern auf den Punkt bringt. Wenn die Täufer aber dem Beispiel Jesu folgen, dann haben sie die Nachfolge Jesu nicht dazu genutzt, auf diese Weise, wie Tanneberger meint, den Prozess zu eigener Vergottung voranzutreiben. Der Gedanke an eine Vergottung spielt ohnehin nur im oberdeutschen Täufertum eine Rolle, das unter dem Einfluss der von Thomas Müntzer, Hans Hut und Hans Denck überlieferten Anschauung vom Heilsprozess stand, wie sie in der Tradition der dominikanischen Mystik entwickelt worden war. Mit diesem Gedanken ist nichts anderes gemeint, als was auch Luther sagen wollte, dass es nämlich darauf ankäme, »das (...) wyr gantz und gar vergottet werden« (Martin Luther, Werke, 20, S. 229).

In der Nachfolge, nicht nur im inneren Heilsprozess, sondern vor allem auch in der äußeren Praxis des Glaubens, erfahren die Täufer, was es heißt, im Einvernehmen mit Gott zu leben. Das ist nicht imitatio des historischen Jesus, sondern participatio am Leben Jesu Christi, auf dem das Wohlwollen Gottes ruht (vgl. William Klassen und Hans-Jürgen Goertz, Art. Nachfolge, in: www.mennlex.de). Die Zürcher Prototäufer beispielsweise waren befreit und froh, als sie in der Heiligen Schrift lasen, dass das Wort Gottes ihnen ein »neues Leben« verhieß. Es wurde ihnen in der Taufe geschenkt und von ihnen in der Taufe angenommen (Leonhard v. Muralt und Walter Schmid (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1: Zürich, Zürich 1952, S. 17 f.). Das Versprechen, in einem neuen Leben wandeln zu wollen, konnten sie mit dem Begehren der Taufe geben, ein »neues Leben« aber kann sich niemand selbst geben. Es ist eine »neue Schöpfung« (Gal. 6, 15). Das Urteil, für ein neues Leben frei zu sein, zeigte Wirkung und hinterließ im Leben der Täufer tiefe Spuren. In einem neuen Leben zu wandeln, hieß, sich auf dem Weg der

Nachfolge in der Gegenwart Jesu Christi aufzuhalten. Wenn Jesus den Jüngern sagte, was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Matth. 25, 40), dann war genau das ein Hinweis auf seine Präsenz in allem, was in seinem Namen geschah. Darauf haben die Täufer sich einzustellen versucht, als sie sich und andere ermunterten, ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen und in der Nachfolge zu erkennen, wer Christus sei (vgl. Walter Fellmann (Hg.), *Die religiösen Schriften Hans Dencks*, Teil 2, Gütersloh 1956, S. 45), dort zu erfahren, was es heißt, von Gott gerechtfertigt und mit ihm versöhnt zu sein.

4. »Vom Glauben zu sprechen, ist für die Täufer nicht denkbar, ohne dabei konkret die sittlichen Anforderungen zu benennen, die nach ihrem Schriftverständnis von den Menschen erwartet werden müssen« (S. 246). Tanneberger gibt zwar zu, dass die Täufer sich der Bedeutsamkeit des reformatorischen »sola fide« bewusst waren, meint aber, dass diese Einsicht von der Auffassung überdeckt wurde, die Rechtfertigung könne letztlich nur denjenigen zuteil werden, »die Gott gehorchen«. So wird zwar nicht das gute Werk vor dem rechtfertigenden Empfang des Glaubens, wohl aber der Gehorsam »im Glauben« zu einer menschlichen Bedingung, die erfüllt sein muss, um das göttliche Heil zu erlangen. Es mag unter den Täufern zwar derartige Äußerungen gegeben haben, gemeint haben die meisten es in der Regel aber anders. Sie waren, wie zahlreiche Zeitgenossen, darüber enttäuscht, dass die lutherische Rechtfertigungslehre kaum eine moralische Wirkung im Volk mit sich brachte. Überall wurde der allgemeine Verfall der Sitten und der Mangel an Liebe unter den Menschen beklagt. Im Einvernehmen, das zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt wurde, war in den Augen der Täufer das Tun des Guten eingeschlossen, so dass Rechtfertigung und Heiligung ein Geschehen waren. Das hat Tanneberger für Luther reklamiert, den Täufern aber attestiert er, Rechtfertigung und Heiligung auseinander zu halten und auf diese Weise einen gesetzlichen Zug ins Glaubensverständnis zu bringen: Die Heiligung wurde auf diese Weise zur Bedingung für die Rechtfertigung. Doch die Täufer, die sich von Gott in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi angenommen wähnten, gingen davon aus, dass der göttliche Geist, von dem sie ergriffen waren, deutliche Spuren seiner Präsenz unter ihnen hinterlässt und sie mit großer Selbstverständlichkeit in der Heiligen Schrift danach suchen, wie Gott sich die frommen Menschen vorstellt: Sie hassen nicht die Feinde, sondern lieben sie; sie setzen sich nicht auf gewaltsame Weise gegen andere durch, sondern dienen ihnen; sie begegnen anderen nicht auf überhebliche Weise, sondern demütig und zurückhaltend, verständnisvoll und voller Mitleid für diejenigen, die ihnen Unrecht tun, sie verfolgen und auf den Scheiterhaufen bringen. Im Einvernehmen mit Gott und

in der Nachfolge Jesu lernen sie zu sein, wie es Gott gefällt und Jesus es ihnen vorgelebt hat. Glaube und Gehorsam sind für die Täufer ein Wort: Glaubensgehorsam. Im Glauben wird dem Gehorsam, das kann für die Täufer allgemein gesagt werden, Grund und Inhalt vorgegeben, und im Gehorsam findet der Glaube seine sichtbare Gestalt.

5. »Es dürfte (...) deutlich geworden sein, dass nach gemeintäuferischer Überzeugung die Sündenvergebung nicht im Mittelpunkt des Evangeliums steht, sondern das neue Leben nach dem Vorbild Christi« (S. 247). Wenn es richtig ist, dass das »neue Leben« von vielen Täufern als das Rechtfertigungsgeschehen angesehen wird, wie es den meritorischen Charakter des spätmittelalterlichen Heilsverständnisses überwindet und ein anderer Ausdruck für das göttliche Heilshandeln am Menschen ist, dann ist dieses neue Leben in der Vergebung der Sünden entstanden, wie sie dem Sünder im Wort Gottes verheißen ist und in der Taufe widerfährt (Hans-Jürgen Goertz, Art. Taufe, in: www.mennlex.de). Oder anders gesagt: ein Leben, das in der Präsenz Jesu Christi geführt wird, ist das Zentrum des Evangeliums und wird von den Täufern nicht, wie Tanneberger suggeriert, durch das Befolgen des Gesetzes angestrebt. Das Gesetz für sich genommen erschöpft sich auch im Täufern in seiner anklagenden und richtenden Funktion; sofern es mit dem Buchstaben der Heiligen Schrift verbunden wird, vermag es nur zu töten, aber nicht lebendig zu machen – so vor allem im mystisch-spiritualistisch geprägten Täufern Mittel- und Oberdeutschlands. Das Gesetz erhält seinen Sinn vom Evangelium. Grundsätzlich liegt diese Auffassung allerdings weniger auf der Linie der lutherischen Reformation als auf der Linie der Theologie Karl Barths: nicht Gesetz, das zum Bewusstsein eigener Sündhaftigkeit führt, und Evangelium, das von Sünde befreit, sondern Evangelium und Gesetz. Nicht ein »abstraktes Gottesgesetz«, sondern nur das Evangelium »kann mir von meiner Sünde reden« (Kirchliche Dogmatik III, 3, S. 348 f.). und »unbedingtes Vertrauen und ganzen Gehorsam« fordern (Kirchliche Dogmatik IV, 1, S. 384). Die Gebote, denen die Täufer folgten, waren als Hilfe gedacht, sich im neuen Leben zu orientieren. Damit soll nicht gesagt werden, die Täufer seien Barthianer avant la lettre gewesen, wohl aber, dass ihnen nicht abgesprochen werden sollte, sich ernsthaft um eine eigene Deutung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft bemüht zu haben. Wie bei Luther hat auch das »neue Leben« der Täufer seinen Grund »extra nos«, anders als der forensische Charakter der lutherischen Rechtfertigungslehre thematisieren die Täufer auch die Wirkung, die das Urteil im Menschen auslöst. Wer von Sünde freigesprochen ist, sieht sich und die Welt mit anderen Augen und verhält sich – für jeden sichtbar – anders als zuvor. Die Täufer haben sich in unterschiedlichen Bewegungen artikuliert und es

zu keiner einheitlichen Lehrbildung gebracht. Gelehrte und Laien haben die theologischen Diskussionen im reformatorischen Aufbruch aufgenommen, ein Mal diesen, ein anderes Mal jenen Akzent verfolgt, sie haben auch manches Argument nicht recht verstanden und sich in der Situation der Verfolgung, bei Verhören und unter der Folter oft nicht angemessen artikulieren können. Oft haben sie die eine oder andere Formel auch nur nachgesprochen, ohne ihren eigentlichen Sinn erfasst zu haben. Darunter hat die Genauigkeit gelitten, mit der eine so komplizierte Lehre wie die Rechtfertigungslehre zu durchdenken gewesen wäre. Doch sie haben sich darum bemüht, den von Luther und anderen Reformatoren gegen Theologie und Praxis der spätmittelalterlichen Kirche ins Gespräch gebrachten Artikel von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben aufzunehmen und mit eigenen Akzenten und Begriffen in ihrer Lebenswirklichkeit zur Geltung zu bringen. An dem, was mit der Rechtfertigungslehre im reformatorischen Aufbruch zur Sprache gebracht wurde, waren die Täufer beteiligt. Daran haben sich die Geister nicht geschieden. Polemisch zugespitzte Sätze, wie Tanneberger sie an der Rechtfertigungslehre Luthers orientiert hat, verstellen, was die Täufer dachten und mit welcher Zuversicht sie ihr Leben dem Geist anvertrauten, der in alle Wahrheit führen wird (Joh. 16, 13). Ihnen kann nicht abgesprochen werden, auf dem Boden der Reformation gestanden zu haben.

Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses

Wer das Rechtfertigungs- und Heilsverständnis der Reformation in seiner Breite und Vielfalt wahrnehmen will, darf die so genannten radikalen oder non-konformistischen Richtungen, d. h. insbesondere die Reformation der Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, nicht übergehen. Daher ist zu begrüßen, dass Hans-Georg Tanneberger der *Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen* (1999) eine gehaltvolle Monographie gewidmet hat. Er differenziert sorgfältig zwischen den verschiedenen Repräsentanten und Gruppierungen des Täuferturns. Neben charakteristischen theologischen Unterschieden arbeitet er auch immer wieder bemerkenswerte Gemeinsamkeiten heraus, die er am Ende in eine Zusammenschau überführt. Das Ergebnis seines Buches ist ebenso frappierend wie irritierend: Die Täufer können insgesamt mit ihrem rechtfertigungstheologischen Denken nicht als reformatorisch gelten. Tanneberger spricht ihnen den Status des Evangelisch-Seins ab.

Wenn Tanneberger im Hinblick auf die Grundrelationen der christlichen Existenz zwischen Sünde und Heil den Täufern aller Richtungen den Charakter des »Reformatorischen« abspricht, dann zeigt sich das methodische Hauptproblem seiner Arbeit darin, dass er sich durchgängig der Aufgabe entzieht, seine terminologischen Kategorien »Reformation« und »reformatorisch« genauer zu definieren. Sind es doch Begriffe, deren Sinn keineswegs evident ist. Als umfassende Bezeichnung für die Kirchenreformvorgänge der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die sich in einer Fundamentalopposition gegen das römische Kirchenwesen auf das alleinige Legitimationsprinzip der Heiligen Schrift beriefen, stammt der Reformationsbegriff bekanntlich nicht aus der zeitgenössischen Quellsprache, er ist vielmehr ein historiographisches Konstrukt, das erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufkam und dann vor allem durch das Jubiläumsjahr 1617 Verbreitung fand, definitorisch aber immer unscharf und variabel blieb. Die Tücke von Begriffen wie »Reformation«, »Reformationskirchen«, »reformatorisch« oder »reformatorische Bewegung(en)« liegt darin, dass ihr heutiger Gebrauch unversehens und oft unbewusst von dogmatisch-normativen Vorentscheidungen geprägt ist und dann wenig tauglich für ein wissenschaftlich-historiographisches Vorgehen ist. Bei Tanneberger zeigt sich diese Problematik darin, dass seine Kategorie »reformatorisch« nicht auf einer breit angelegten Beobachtung historischer Zusammenhänge beruht, sondern ein dogmatisches und konfessionelles Konstrukt ist, das sich ausschließlich am Maßstab der Theologie Luthers orientiert. Wenn er zum Urteil kommt,

»daß die täuferischen Vorstellungen von der Rechtfertigung des Menschen in allen Hauptstücken von den entsprechenden reformatorischen Lehraussagen abweichen, d. h. in Fragen der Anthropologie, Christologie und Soteriologie« (Tanneberger, S. 249), dann müssen die täuferischen Positionen, gemessen an der Dogmatik eines gnesiolutherischen Lehrbuchs, zwangsläufig aus einer Einführung der Reformation herausfallen.

Mein Beitrag stellt dem dogmatischen Reformationsbegriff Tannebergers ein anderes Reformationsverständnis gegenüber und kommt dann auch zu anderen inhaltlichen Deutungen der täuferischen Religiosität und Theologie. Ich plädiere für eine pragmatische und nicht dogmatisch, konfessionell, bekennnishaft-emphatisch oder kirchenpolitisch gesteuerte Verwendung der Begriffe »Reformation« und »reformatorisch«. Im deskriptiven historiographischen Sinne bezeichnet dann »Reformation/reformatorisch« den Geschehens-, Kommunikations-, Konflikt- und Sinnzusammenhang, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer antirömischen Umgestaltung des abendländischen Kirchenwesens führte. Dabei spielten Antriebskräfte einer Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsreform, die bereits im Jahrhundert vor der Reformation von großer Dynamik waren, eine wesentliche Rolle – allerdings in der Weise, dass sie in der Reformation eine neue, revolutionäre Qualität des Umbruchs erhielten. Man kann diese reformatorische Transformation der spätmittelalterlichen Reformbestrebungen und ihrer Kirchenkritik als »Systembruch« bezeichnen, wenn man unter »System« ein dominantes Sinngefüge mit vielen inneren Spannungen und Gegenläufigkeiten versteht. Gegenüber dem religiösen Gesamtgefüge des so genannten Mittelalters entstand durch die typisch reformatorische Zentrierung auf Bibel, Evangelium, Gottesgesetz, Christus, Gnade, Glaube, Taufe, Abendmahl, Lebensheiligung und Gemeinde eine neuartige Sinnformation von Theologie, Frömmigkeit und Kirche: ein neues religiöses Gesamtgefüge ohne Papst, Kardinäle und Priesterstand, ohne Mönche und Nonnen, ohne Verdienste und Genugtuungen, Gelübde und Fastenzeiten, ohne Jungfräulichkeitsideal und Zölibat, ohne Fegefeuer, Opfermesse, Ablass und Jenseitsvorsorge durch Stiftungen, ohne Anrufung Marias und der Heiligen, ohne Reliquien-, Hostien-, Tabernakel- und Fronleichnamskult, ohne Kultbilder, Prozessionen und Wallfahrten, ohne geweihte Sakralpersonen und -gegenstände wie Weihwasser und Weihrauch und ohne Letzte Ölung, eine von allem »Götzendienst« und aller »Abgötterei«, wie formuliert wurde, radikal gereinigte und mit neuen Bibelübersetzungen, neuen Bekenntnissen, Katechismen, Glaubensliedern und Glaubensbildern, Armen- und Gemeindeordnungen und neuen Institutionen wie der Pfarrerehe oder dem Laienpresbyteriat angereicherte Religion.

Dieser Katalog des Systembruchs gilt ohne Abstriche auch für alle Richtungen des Täuferturns. Sie gehören damit auf selbstverständliche Weise zum Gesamtphänomen der Reformation. Mit James Stayer, Hans-Jürgen Goertz und einer Mehrheit innerhalb der gegenwärtigen Reformationsforschung möchte ich die Täuferbewegung sogar zum »Urgestein« der Reformationsbewegung rechnen. Sie stehen im Zentrum dessen, was man sinnvollerweise mit »Frühreformation« in Verbindung bringt: biblische Erneuerung der Christenheit, antiklerikale Ablehnung einer hierarchischen Kirchenstruktur, Betonung der religiösen Laienvollmacht und der Unmittelbarkeit jedes Christenmenschen zu Gottes Wort, Geist und Gnade, Drängen auf soziale Veränderung im Geist der Liebe, Zusammenhang von Taufe und Glaube, von Rechtfertigung und Lebensheiligung, vergeistigende (oft mystisch beeinflusste) Verinnerlichung gegen ritualisierte Veräußerlichung, symbolisches Abendmahlsverständnis und Kampf gegen die »Götzen«-Macht der Bilder. Dass diese Reinigungsimpulse zwar in vielem auf Luther basieren, sich aber zugleich deutlich von seinen Reformvorstellungen und theologischen Konzeptionen unterscheiden, macht diese Impulse noch nicht zu Kennzeichen von Außenseitern, die aus dem Zentralbereich der Reformation und ihrer Hauptströme in dubiose Nebengewässer abdriften, sondern zeigt nur die Vielstimmigkeit der Frühreformation. Dazu passt die Bilanz der neueren sozialgeschichtlichen Forschung, dass die Täufer keineswegs eine Unterschichtenbewegung waren, sondern sich aus allen Bevölkerungsschichten rekrutierten und auch Anhänger unter den ratsfähigen Familien der Städte hatten. Ihr separatistischer Charakter bildete sich erst heraus, als sie sich ausgegrenzt fühlten und dann selbst eine Ausgrenzungsmentalität entwickelten. Vor diesem allgemeinen reformationsgeschichtlichen Hintergrund gewinnt Tannebergers Frage nach dem Rechtfertigungsverständnis der Täufer ihre besondere Brisanz. Könnte es sein, dass die Täufer zwar als Vertreter der Reformation zu gelten haben, aber gleichwohl allesamt eine im Kern nicht-reformatorische Vorstellung von der Rechtfertigung des Menschen hatten, wie Tanneberger annimmt? Bevor ich darauf näher eingehe, ist es sinnvoll, zunächst generell nach dem Verhältnis des neuen reformatorischen Sinngefüges von Kirche, Gottesdienst, Frömmigkeit und Theologie mit seinen typischen normativen Zentrierungen zum komplexen Themenbereich der Rechtfertigung zu fragen. Es wird sinnvoll sein, den Ausgangspunkt bei den Gnaden- und Heilsbezügen des Menschen zu nehmen, die mit dem reformatorischen Rechtfertigungsbegriff im Hinblick auf den Textbefund seit den beiden ersten Vorlesungen Luthers (1513-1516) intendiert sind. In prägnanter Weise gelingt dies vielleicht am besten über den Gabebegriff (*donum, donare*), der sowohl in der Quellsprache des reformatorischen Schrifttums eine zentrale Rolle spielt als

auch in der jüngeren kultur- und religionsgeschichtlichen, ethnographischen und anthropologischen Debatte.

Das Neuartige und Typische des reformatorischen Verständnisses von Gnade, Sündenvergebung, Rechtfertigung, Heiligung, guten Werken und ewigem Heil kann man gabetheologisch so bestimmen, dass in diesem Erlösungsgeschehen der dreieinige Gott der alleinige und bedingungslos schenkende Geber und der sündige Mensch der pure Empfänger ist, der dem barmherzigen Gott keine verdienstvolle und als Verdienst zum Lohn verpflichtende Gegengabe anbieten kann. Was religionsgeschichtlich nicht vorgesehen ist – dass es ein reines, voraussetzungs- und bedingungsloses Schenken gibt, ohne dass der Schenkende vom Beschenkten eine Gegengabe noch so geringen Wertes erwartet und empfängt –, genau das geschieht nach reformatorischer Auffassung im Verhältnis des begnadigenden, rechtfertigenden und beseligenden Gottes zum Menschen. Insofern ereignet sich in der Reformation eine revolutionäre religionsgeschichtliche Unterbrechung des gängigen Gabeverständnisses, die man auf die kurze Formel bringen kann: pure Gabe ohne Gegengabe. Das Heilvolle im Leben des Menschen ist radikal umsonst (*gratis*) geschenkte Gnade.

Dieser Neuansatz Luthers, der das Heil aus der mittelalterlichen Erwerbs-, Bedingungs- und Verdienststruktur herauslöste und die absolute Hoheit und Reinheit des alleinigen göttlichen Schenkens proklamierte, entfaltete in der Frühreformation eine frappierende Plausibilität der Entlastung und ethischen Neuorientierung und gewann so über Luther hinaus im Gesamtbereich der Reformation eine religiöse Zentralposition. Weil die Evangelischen sich durch Gott als unwürdige, armselige und sündige Geschöpfe unabhängig von allen kreatürlichen Qualitäten, Aktivitäten und Heiligkeiten bedingungslos zum Heil angenommen wussten, brauchten sie keine heilsvermittelnde Hierarchie, keine heilsvermittelnden Heiligen, Rituale und sakrale Substanzen und keine heilsvermittelnden Aktivitäten der Jenseitsvorsorge wie Stiftungen, Almosengaben, Fasten-, Keuschheits- und Gebetsleistungen und daher auch keine Erleichterungen der Jenseitsvorsorge wie die Ablässe. Wo es keine Sündenstrafen mehr satisfaktorisch abzubüßen und keinen himmlischen Lohn mehr meritorisch zu erwerben galt, brach binnen kürzester Zeit der gesamte Markt einer religiösen Erwerbsmentalität in sich zusammen. Weil nahezu alle Formen der bisherigen Gnaden- und Heilsvermittlung aus der Sicht der Evangelischen die schenkende Souveränität des göttlichen Gebers, die Allgenugsamkeit des Erlösungswerks Christi und die freie Gnadenwirksamkeit des Heiligen Geistes antasteten, galten sie ihnen als »Götzendienst« und »Abgötterei«. Dieses neuartige Gabe- und Gnadenverständnis der Reformation steht daher auch in einem sehr engen Zusammenhang zu allen Bestrebungen der Reformation, die

Unmittelbarkeit aller glaubenden Christen zu Gottes biblischem Wort, zum Erlösungshandeln Christi und zur befreienden Kraft des Heiligen Geistes hervorzuheben – unabhängig von Priesterhierarchie und Gelehrtenelite. Darauf ist noch eigens zurückzukommen, da die Täufer aller Richtungen diese geistliche Unmittelbarkeit der Christen zu Gott besonders akzentuierten.

Als Zwischenergebnis meiner Überlegungen kann festgehalten werden: Die Lehre von der Rechtfertigung und dem Heil als purer Gabe Gottes war keine Spezialdoktrin innerhalb der Reformationsbewegung, sondern eine Antriebskraft für die Veränderungsdynamik in allen Bereichen des Kirchenwesens. Auf die Täuferbewegung angewandt heißt das: Es ist wenig plausibel, dass das Täufertum einerseits, wie die neuere Forschung gezeigt hat und wie ich oben unterstrichen habe, zum Zentralbereich der Reformation gehörte und andererseits, wie Tanneberger meint, eine im Kern unreformatorische Auffassung von der Rechtfertigung, d. h. von der grundlegenden Gaberelation zwischen Gott und Mensch, vertrat.

Im Folgenden versuche ich exemplarisch und mit knappen Skizzierungen zu zeigen, inwiefern das täuferische Verständnis der rechtfertigenden und beseeligenden Gnaden- und Heilsgabe Gottes durchaus reformatorisch-evangelischen Charakter hat, ja in mancherlei Hinsicht sogar zu intensivierenden Zuspitzungen des Reformatorischen gegenüber den Hauptrepräsentanten einer volkskirchlich orientierten, obrigkeitlich geförderten und konfessionspolitisch agierenden Reformation kam.

Wohl setzen alle Vertreter des reformatorischen Täufertums den Bruch, den Luther mit den Rechtsgrundlagen, der Theologie und Frömmigkeit der Papstkirche vollzogen hat, voraus, ebenso wie sie auch von bestimmten Orientierungen seines neuen Heilsverständnisses ausgehen. Charakteristisch für alle Täuferrichtungen ist aber die Meinung, dass Luther und seine Anhänger ebenso wie Zwingli, Bucer, Bullinger, Calvin und alle Richtungen der obrigkeitlichen Reformation auf dem Wege der Kirchenreform inkonsequent gewesen, auf halbem Wege stehen und so in einer elenden Flickschusterei stecken geblieben sind (bes. S. 14). Sie waren in ihren Augen – mit der späteren Terminologie formuliert – nicht »reformatorisch« genug, während die Täufer selbst sich als die Vorhut einer konsequenten »Reformation« und als die wahren »Reformatoren« verstanden. Will man dieses Selbstverständnis der Täufer ernst nehmen, im Vergleich mit den großen Konfessionsrichtungen der Reformation beurteilen und eine Antwort auf die Frage, wie reformatorisch das Rechtfertigungsverständnis der Täufer war, versuchen, dann ist damit unlösbar die Frage nach dem Kriterium verbunden, d. h. die Frage nach der definitorischen Bestimmung von »Reformation« und »reformatorisch«. Die Antwort wird nur ein re-

formatorisches Heilsverständnis sein, das als stimmige religiöse Mitte in einem kirchlichen Gesamtgefüge mit dem hierarchischen Sinngefüge der römischen Kirche nicht mehr zu vereinbaren ist.

Die Gedanken der frühen Täufer sperren sich gegen jede Systematisierung. Gleichwohl lassen sich aus ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft so viel charakteristische Gemeinsamkeiten, deutliche Tendenzen und prägnante Affirmationen und Negationen erheben, dass man das Rechtfertigungsverständnis aller Täuferrichtungen, die Tanneberger untersucht hat, problemlos als reformatorisch und evangelisch charakterisieren kann.

Auf den ersten Blick fällt auf, dass man in den Täufer texts nicht die klassische Terminologie der lutherischen Rechtfertigungslehre findet, d. h. so gut wie nirgends auf die Begriffe »Rechtfertigung«, »Heiligung«, »Anrechnung« oder auf die Formel »Gerecht und Sünder zugleich« stößt (S. 5). Die Täufer haben sich nicht nur von der Leherebene der mittelalterlichen Scholastik, sondern auch vom Lehrbegriff des Luthertums, der die Rechtfertigung als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi versteht, verabschiedet. Der inhaltliche Neuanatz der Täufer liegt vor allem darin, dass sie das mit dem traditionellen Rechtfertigungsbegriff gemeinte Erlösungsgeschehen nicht als punktuelle Zäsur, weder als sündentilgende Gnadeneingießung im katholischen Sinne noch als forensisches Imputationsgeschehen im lutherischen Sinne, sondern als lebenslangen Heilungsprozess verstehen: als ethisch bestimmten Weg der Buße und Besserung, der tätigen, leidenden und martyriumsbereiten Nachfolge Christi, als Lebensbogen der »Fromm-Machung« und »Gerechtmachung« (S. 5) und der aus der innerseelischen Kraft des Glaubens und der Liebe sichtbar nach außen tretenden guten Werke.

Zurückgewiesen wird so die Lehre, dass dem sündigen Menschen im Moment der Rechtfertigung mit der Sündenvergebung die Fülle und Ganzheit der stellvertretenden Gerechtigkeit Christi angerechnet und zugute gehalten wird und dass so dem Sünder jetzt schon, vor aller realen Gerechtmachung und vor allen guten Werken, das ewige Heil mit eschatologischer Letztgültigkeit bedingungslos zugeeignet wird. Diesem extern-forensischen Gerechtigkeits- und Heilsverständnis stellen die Täufer mit unterschiedlichen Akzentuierungen eine integrative Sicht der Heilsgabe Gottes und des menschlichen Heilsweges gegenüber: die Eröffnung des Heilsweges, der die mündig Gewordenen von ihrer persönlichen Glaubensbekehrung über ihre Taufe in die Gemeinde der wahren, wiedergeborenen Christen führt und in ihr dann weiter auf dem Pfad eines bibeltreuen, glaubensstarken, die Sünde mehr und mehr zurückdrängenden Frömmigkeitslebens der ewigen Seligkeit entgegen.

Dem fatalen Eindruck, den die Täufer von der Reformation Luthers, Melanch-

thons, Zwinglis oder Bucers gewinnen – dass hier volltönend Gnade, Sündenvergebung und Rechtfertigung allein aus Glauben verkündigt wird, aber die Glaubensfrüchte ausbleiben und der Lebenswandel der so genannten Christen in der Bosheit verharret – diesem Gesamteindruck stellen die Täufer ein integratives und dynamisch-prozesshaftes Lebensbogen-Modell der Reformation entgegen. In diesem Modell wird die Parole »allein aus Glauben« (*sola fide*) nachdrücklich bejaht (S. 246), doch wird im Verständnis der Täufer die soteriologische Funktion des Glaubens als Heilsmedium nicht nur von seiner empfangenden Passivität her bestimmt, sondern integrativ-ganzheitlich auch von seiner Aktivität als dynamischem Quellgrund des frommen Lebenswandels und seiner tätigen Glaubensfrüchte. Analog wird das *solus Christus* bekräftigt und ebenfalls integrativ verstanden: Christus ist der Heiland sowohl durch sein irdisches Menschenleben und -leiden *pro nobis*, als auch gegenwärtig durch das Geistwirken seiner göttlichen Natur *in nobis*, die uns verwandelnd dem ewigen Heil entgegenführt (z. B. S. 91). Entsprechend gewinnt auch das *solus Spiritus Sanctus* der Reformation für die Täufer ein integratives Gewicht, indem sie das Wirken des Christusgeistes als Geisttaufe sowohl auf die Gabe der Sündenvergebung als auch auf die Gabe der Wiedergeburt, der Lebensverwandlung und des tätigen Glaubensgehorsams beziehen (z. B. S. 195). Auch hat das Wirken des Heiligen Geistes einerseits eine äußere Dimension in der pneumatischen Qualität der biblischen Schrift samt allem, was die Bibel als äußere Zeugnis-handlungen des Glaubens – wie insbesondere die Wassertaufe – gebietet (z. B. S. 195 f.); zugleich aber betonen die Täufer andererseits, dass die in der Seele wirkende innere Kraft des Geistes allein den wahren Glauben schenkt und so allen Glaubenden den unmittelbaren Zugang zu Gnade und Heil unabhängig von einer instrumentellen Vermittlung durch das äußere *verbum externum* der Bibel und Predigt und durch die Rituale der Wassertaufe und des Abendmahls eröffnet.

Integrativ ist auch die täuferische Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Tanneberger erkennt die Balance dieser Zusammengehörigkeit, wenn er formuliert: »Im Zentrum des Glaubens und damit der Rechtfertigung steht vor dem Hintergrund der täuferischen Christologie eindeutig das Gesetz und nicht das Evangelium. Die gesamte Lehre Christi zielt darauf ab, dass die Menschen ein frommes und heiliges Leben führen sollen, das sich am Beispiel und Vorbild des Herrn orientiert« (S. 237). Die Balance in der Zusammengehörigkeit von »Evangelium und Gesetz« – so sachgemäßer als die Formulierung »Gesetz und Evangelium« – sehe ich bei den Täufern darin, dass das Evangelium von der unverdienten, freien Gnadenzuwendung Gottes, Jesu Christi und des Heiligen Geistes immer auf eine freiwillige, völlig ungezwungene Lebensführung

nach dem alleinigen Maßstab des Gottesgesetzes der duldsamen Liebe zielt und dass umgekehrt dieser Gesetzesgehorsam in der Nachfolge Christi immer auf die erlösende Christusgnade als Grundlage des gesamten Heilsweges zurückverweist. Anders als bei Luther und in großer Nähe zu Zwingli gehört das Gesetz also nicht als ängstigende, quälend-belastende und zwingende *lex terribilis* in den Vorhof zum Evangelium, sondern in die befreiende und tröstende Wirkungsdimension des Christusevangeliums und der inneren, die Seele von allen zwanghaften und bedrückenden Obsessionen befreienden Wirkkraft des Heiligen Geistes. Diesem evangeliumsbestimmten Verständnis des biblischen Gesetzes entspricht es, wenn Hans Hut und seine Schüler den freiwilligen Leidensweg wahrer Christen in der Nachfolge ihres Herrn als Lebensformungsprozess des Evangeliums deuten und mit Bezug auf Mk. 16, 15 als »Evangelium aller Kreatur« bezeichnen (S. 158). An allen neuralgischen Punkten reformatorischer Terminologie kann man bei den Täufern diesen integrativen Erfahrungs- und Denkansatz wiedererkennen. Letztlich ist er in einem integrativen Verständnis des göttlichen Gnadenhandelns begründet, das mit seiner ursprünglich universalen Willensrichtung und Zielsetzung, alle Menschen zum himmlischen Heil führen zu wollen, einen großen Bundesbogen spannt (zum Bundesbegriff vgl. S. 158, 195, 234), der das prozesshafte Gerechtworden des Menschen teleologisch in die heilsame Gnadenwirkung einbezieht.

Auch für das Täufern gibt es keine genugtuende (satisfaktorische) Funktion des christlichen Lebenswandels mehr, weil die Täufer von der Allgenugsamkeit des Leidens und Sterbens Christi und vom göttlichen Gnadenwillen ausgehen, der dem Menschen alles umsonst schenken will und ihn daher auch von der Last der Sündenstrafen ohne jede satisfaktorische Eigenbeteiligung befreit. Das Leben soll zwar nach täuferischem Verständnis permanente Buße sein, aber im Sinne einer evangelischen Buße unter dem Vorzeichen der vollkommenen Vergebung und nicht im Sinne eines zwanghaften Abbüßens von Sündenstrafen. Tanneberger lässt diesen Bruch der Täufer mit dem traditionellen und typisch katholischen Satisfaktionsmodell außer Acht, obwohl so durch einen ersten wichtigen Schritt dem christlichen Lebenswandel der Charakter einer von der Kirche gebotenen Heilsvorsorge genommen wird. Der zweite Schritt in diese Richtung besteht darin, dass die Täufer generell die guten, christlichen Werke nicht mehr wie die katholische Religiosität als Verdienste des ewigen Heils oder auch bereits einer Gnadenvermehrung zu Lebzeiten gelten lassen. Indem sie den verdienstlichen Charakter der frommen Lebensführung strikt ablehnen (S. 116 f., 185 f., 236 f.), verwerfen sie zugleich die Vorstellung, dass der Mensch durch sein gesetzeskonformes, gerechtes Verhalten Gott zum Schuldner der himmlischen Seligkeit als angemessener Belohnung macht (S. 137).

Die Verwerfung des Verdienstdenkens durch die Täufer ist ebenso aufschlussreich wie die Ablehnung der Satisfaktionsvorstellung. Sie legen damit größten Wert darauf, dass der Mensch sein geheiligt Leben Gott nicht als Gabe und Tauschware anbieten kann, die ihn zum himmlischen Lohn verpflichtet. Als Schöpfer und Erlöser bleibt Gott von Anfang bis Ende der freie Geber aller guten Gaben, die prinzipiell jeder Erwerbs- und Tauschlogik entzogen sind. Auch die Täufer vollziehen auf diese Weise den Bruch mit dem religionsgeschichtlich omnipräsenten Gabe-Gegengabe-Modell und seiner *Do-ut-des*-Struktur. Allerdings gibt es für sie einen soteriologischen Notwendigkeitszusammenhang zwischen einem lebendigen, wahren Christusglauben, einem frommen Lebenswandel und dem Eingang in die ewige Seligkeit. Die Notwendigkeit dieser Abfolge hat aber nichts mit einer verdienstlichen Obligationswirkung menschlicher Heiligkeit zu tun, sondern wird von Gott selbst gestiftet und garantiert, indem er mit der Gabe der Sündenvergebung das Wirken des Heiligen Geistes verbindet, der den Glauben schafft, die Glaubenden in die Gemeinde der Wiedergeborenen eingliedert und durch das Medium des lebendigen Glaubens die fruchtbringende Aktivität des Frömmigkeitslebens guter Werke bewirkt, denen mit notwendiger Konsequenz die Heilsgabe des ewigen Lebens folgt. In der Tat kann man sagen, dass in dieser konsequenten Abfolge ein Bedingungsfaktor im Sinne einer *condicio sine qua non* enthalten ist: ohne Lebensheiligung kein ewiges Heil! So will es Gott: Er will niemanden in sein himmlisches Reich aufnehmen, den er nicht vorher durch die Geisttaufe verwandelt hat. Entscheidend für den reformatorischen Charakter dieses täuferischen Notwendigkeits- und Bedingungsdenkens ist, dass Gott sich in dem gesamten Abfolge-Geschehen als der souveräne Geber erweist: Er ist es, der von außen diesen Lebensbogen-Zusammenhang von Heiligung und Heil garantiert und ihn zugleich innerlich durch das Wirken des Christusgeistes mit spirituellem Leben füllt und seiner himmlischen Zielbestimmung entgegenführt. So macht Gott als alleiniger Geber und *operator* die geheiligten Menschen zu seinen *cooperatores*, zu seinen lebendig wirkenden Mitarbeitern in der Gemeinde der Heiligen – eine Kooperationsvorstellung, die sich auch bei Luther findet und die im Prinzip nicht mit dem mittelalterlich-katholischen Synergismus-Modell einer heilsbezogenen Zweiseitigkeit von göttlicher und menschlicher Gabe zu verwechseln ist.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch das Freiheitsverständnis der Täufer. Statt hier allerdings mit Tanneberger auf die Nähe zur erasmischen Anthropologie zu verweisen (S. 78), sehe ich eher eine Stukturanalogie zwischen dem Freiheitsdenken von Täufern wie Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut, Pilgram Marpeck, Melchior Hoffman und Menno Simons und der Bejahung des freien Willens in der Spättheologie Philipp Melancthons. Der

reformatorische Ansatz des täuferischen Freiheitsverständnisses zeigt sich vor allem darin, dass die genannten Täuferführer die Freiheit des Willens, sich für oder gegen den Heilsweg der Geist- und Wassertaufe zu entscheiden, nicht anthropologisch in der Naturausstattung des Menschen verankern – anders als Erasmus, der dem natürlichen Menschen die Wahlfreiheit zuspricht, sich für oder gegen den Empfang der heilig machenden Gnade zu entscheiden. Die Täufer sehen den Naturzustand des Menschen nach Adams Sündenfall in einer so desolaten, verderbten und geschwächten Beschaffenheit, dass sie dem natürlichen Menschen jedes Freiheitsvermögen, sich von dieser Verderbnis und der aus ihr erwachsenden Macht der Sünde loszulösen, absprechen. Erst die Gnade Gottes, die durch die Kraft des Heiligen Geistes in die Seele des Menschen hineinwirkt, stärkt seine Verstandes-, Gemüts- und Willenskräfte in der Weise, dass er nun – *sola gratia!* – das Entscheidungsvermögen hat, sich vom Weg der Sünde abzuwenden und dem Weg der heiligenden Lebensverwandlung zuzuwenden (z. B. S. 96, 156-158, 210-212, 234). Wichtig ist den Täufern, dass Gott in seiner universalen Güte und Barmherzigkeit niemanden vom Heil ausschließt und daher allen Menschen diese Basisgnade, die ihnen erst die Entscheidungsfreiheit eröffnet, schenkt (z. B. S. 212, 235). Nicht Gott, sondern sie selbst sind dafür verantwortlich, wenn sie sich bis zum Lebensende nicht zu einer geistlichen Existenz bekehren.

Um diese universale Güte Gottes zu sichern, verwerfen die Täufer die Partikularisierung des göttlichen Heilswillens in der strengen Prädestinationslehre des späten, antipelagianischen Augustin (z. B. S. 181), wie sie in der Prädestinationslehre Luthers, Zwinglis, Bucers und Calvins weiterwirkte. Dass Gott von Anfang an, in seinem ewigen Prädestinationsratschluss die große Mehrheit der Menschen vom Heil ausschließen und nur eine kleine Schar zur Seligkeit erwählen soll, kommt »nach Ansicht der Täufer einer Gotteslästerung gleich« (S. 235). Es ist in der Reformationsforschung allgemein üblich, in der Ablehnung dieser strikten Prädestinationslehre eine Schwächung des reformatorisch-evangelischen Profils zu sehen. Sei doch das spezifisch Reformatorische am Rechtfertigungsverständnis, die bedingungslose Vorgabe des Heils, wesentlich, ja unlösbar mit der Unfreiheits- und Erwählungslehre, wie sie Luther und Calvin vertraten, verbunden (vgl. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? In: Zeitschr. f. Theologie und Kirche 83, 1986, S. 24). Die erwähnten Täufertheologen sehen es gerade umgekehrt und würden sich daher als »reformatorischer« als die Augustinschüler unter den Reformatoren bezeichnen. Indem sie mit ihrem Unfreiheits- und Freiheitsverständnis einen eigenen, neuen Weg beschreiten, wollen sie den universalen Heilswillen der Güte Gottes ebenso wie die uneingeschränkte Erlösungswirkung Jesu

Christi und die in allen Menschen wirkende Gnadenkraft des Heiligen Geistes zur Geltung bringen, zugleich aber auch sichern, dass der Mensch im Erlösungsgeschehen keinem Zwang unterliegt, sondern durch Gottes Gnade zur entscheidungsfähigen Verantwortung berufen wird. Manche Täufertheologen wie besonders Hans Denck gehen auf diesem neuen Weg noch einen Schritt weiter, indem sie ihre Theologie nicht nur auf den universalen Heilswillen Gottes gründen, sondern konsequent auch in eine Allversöhnungslehre von der »Wiederbringung aller Dinge« (apokatastasis panton, Apg. 3,21) münden lassen (S. 149-151). Man kann darin eine konsequente reformatorische Heilslehre erkennen, weil so der typisch reformatorische Ansatz der Bedingungslosigkeit, der die Heilsgabe von jeder Bedingung auf Seiten des Menschen löst, bis zu der Konsequenz geführt wird, dass auch die Bedingung des Glaubens wegfällt und sogar der Teufel gerettet wird.

Auch das Sündenverständnis der Täufer wurde wie ihr Freiheitsdenken und ihre Ablehnung der augustinischen Prädestinationslehre immer wieder, so auch von Tanneberger, als Abschwächung oder gar Ablehnung einer reformatorisch bestimmten Theologie beurteilt (S. 235 f., 243-245). Tanneberger selbst aber weist darauf hin, dass gerade die reformatorische Orientierung der Täufer an der biblischen Norm und ihre Ablehnung eines nicht durch die Heilige Schrift legitimierten kirchlichen Dogmas ihre Vorbehalte gegen die durch Augustin begründete Erbsündenlehre erklären (S. 235). Davon ausgehend kann man die täuferische Sündenauffassung ebenso wie die mit ihr verwandte Sündenlehre Zwinglis mit guten Gründen als Verstärkung einer reformatorischen Heilslehre verstehen, sofern sie den gnädigen Heilswillen Gottes auch auf die unmündigen, noch nicht getauften Kinder, die weder zu einer Gesetzeserkenntnis noch zum Glauben gelangt sind, ausweitet. Wie Zwingli gehen die Täufer auch in dieser Frage einen eigenen, neuen Weg, indem sie hier – wie in der Freiheitsfrage – die mittelalterlich-katholische Tradition hinter sich lassen. Sie brechen mit der traditionellen Erbsündenlehre, wie sie von Luther weitergeführt und verschärft wurde, d. h. mit der Lehre, dass sich in der Folge von Adams Fall alle Menschen in einem zutiefst korrupten Naturzustand befinden, der sie als Erbschuld in einen kollektiven Verdammniszusammenhang stellt – mit der Konsequenz, dass die ungetauften Kinder in einem besonderen Bereich der Hölle (*limbus puerorum*) von der beseligenden Schau Gottes ausgeschlossen sind. Die Täufer – und unter ihnen besonders eingehend Pilgram Marpeck (S. 181-185) – differenzieren nun zwischen Erbsünde und Erbschuld. Sie sind auch der Auffassung, dass der Mensch von Natur aus eine Veranlagung zum Bösen hat, die Marpeck »erbsünd« nennt. Diese dem Menschen von Geburt an anhaftende Neigung zum Bösen verstehen die Täufer aber nicht als Schuld, die ihn in einen

Verdammniszusammenhang stellt. Schuldhaft wird ihrer Auffassung nach diese böse Anlage erst dann, wenn der heranwachsende Mensch zum Gebrauch seiner Vernunftkräfte gelangt, das Gottesgesetz erkennen kann und dagegen bewusst durch Tatsünden verstößt. Nur durch die Wirkung von Gottes Gnade und Christi Geist kann der Sünder dann aus dieser Unheilslage von böser Veranlagung und schuldhaftem Tun befreit werden. Die unmündigen Kinder aber sind noch nicht schulfähig und verfallen daher als Ungetaufte auch nicht der Verdammnis. Christi stellvertretendes Opfer, das allen Menschen gilt, öffnet ihnen das Himmelreich. Indem die Täufer in dieser Weise den Erbschuldgedanken verabschieden, intensivieren sie die reformatorische Auffassung von der bedingungslos geschenkten Gnadenzuwendung Gottes.

Dass die Täufer mit ihrem Verständnis des christlichen Heilsweges in einem Kontinuitätszusammenhang zu mittelalterlichen Frömmigkeitsmustern und bestimmten theologischen Traditionssträngen, insbesondere der Mystik, stehen, ist selbstverständlich und spricht nicht gegen den reformatorischen Charakter ihrer Vorstellungen. Gilt dieser Kontinuitätszusammenhang zu bestimmten Antriebskräften der mittelalterlichen Religiosität doch für die Reformation insgesamt und besonders intensiv gerade auch für Luther. Das reformatorische Profil des Täuferturns zeigt sich aber besonders da, wo es sich mit einem deutlichen Bruch vom Sinngcfüge der spätmittelalterlichen Religiosität und des katholischen Kirchenwesens abwendet. Man sollte sogar, wie ich meine, von einer Forcierung oder Steigerung des reformatorischen Profils durch das täuferische Heils- und Gemeindeverständnis sprechen.

Schließlich ist die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung ein Hauptanliegen des gesamten Täuferturns. In diesem unmittelbaren Gottesverhältnis kann man im Vergleich mit Luther und der lutherischen Reformation ebenfalls eine Verstärkung des reformatorischen Charakters in der Abkehr vom Mittelalter erkennen. Ist doch das täuferische Pathos der Unmittelbarkeit als Weiterführung des reformatorischen Fundamentalgegensatzes zwischen Gottesverehrung und Kreaturvergötterung zu verstehen, wie er besonders für die Reformation Zwinglis charakteristisch ist. Die angestrebte Freiheit von Kreaturvergötterung begründet jenen reformatorischen Spiritualismus, mit dem um der Souveränität und Freiheit der göttlichen Gnade willen eine prinzipielle ontologische Distanz zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes in der geistigen Seele des Menschen und allem Kreatürlichem behauptet und daher betont wird, dass dieses heilsame Gnaden- und Geistwirken Gottes nicht an eine Instrumentalität körperlicher, materieller und sinnlicher Medien gebunden ist, weder an das hörbare und lesbare Wort und an die Sakramente noch an eine angebliche Sakralität von Personen und Gegenständen. Weil nach täuferischem Verständnis

die Kraft des Allerhöchsten »on alle mittel« in den Herzen der Allerniedrigsten wirkt (S. 132), lehnen die Täufer jede Vorstellung von einer Heilsvermittlung durch Kreatürliches ab. Daraus erklärt sich einerseits die von Zwingli übernommene Polemik gegen das realistische Abendmahlsverständnis der Lutheraner und andererseits die spiritualistische Schärfe des täuferischen Antiklerikalismus, der sich sowohl gegen die sakramentale Mittlerfunktion des kirchlichen Amtes als auch gegen die »Schriftgelehrsamkeit« akademisch gelehrter Bibelauslegung wendet und so den allgemein reformatorischen Antiklerikalismus radikalisiert. Der reformatorische Grundsatz, dass alle Laien-Christen unabhängig von klerikalen Weihen und unabhängig vom Bildungsstand unmittelbar »priesterlichen« Zugang zu Gottes Gnade und Heil haben, wird zur Grundlage täuferischer Gemeindebildung.

Als Ergebnis meiner kritischen Beschäftigung mit Tannebergers Buch kann ich festhalten, dass die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen – oder besser gesagt: ihr Verständnis des menschlichen Heilsweges – ein spezifisch reformatorisch-evangelisches Profil zeigt. Man kann sogar sagen, dass sie in manchem die reformatorischen Züge einer protestantischen Rechtfertigungslehre, wie sie gewöhnlich von Luther her bestimmt werden, noch schärfer profilieren als Luther und Melanchthon oder auch als Zwingli, Bucer und Calvin. Dabei ist deutlich geworden, dass das Gnaden- und Heilsverständnis der Täufer und insbesondere ihre Auffassung von der absoluten Dominanz des göttlichen Gnadenwirkens ganz im Zentrum ihres reformatorischen Gesamtprofils stehen. Ihre Sicht von der wahren Gemeinde Jesu Christi beruht auf dieser soteriologischen, christologischen und pneumatologischen Grundlage.

Alte Kontroverse in neuem Licht

Die Mennoniten in Deutschland sehen sich als Kirche der Reformation. Sie beschreiben sich als evangelische Freikirche, die nicht nur historisch in der Reformationszeit entstand, sondern sich auch theologisch in der Reformation des 16. Jahrhunderts verortet. Auf der Website www.mennoniten.de beginnt die mennonitische Selbstdarstellung mit dem Hinweis auf die reformatorischen *solī*: sola gratia, sola fide, sola scriptura, solus Christus. Indem die Mennoniten ihre theologischen Überzeugungen auf Grundlage dieser »Exklusivpartikel« erklären, stellen sie sich ganz selbstverständlich in den weiteren Chor der evangelischen Kirchen und bekennen sich ausdrücklich zur Rechtfertigung des Menschen »allein aus Gnade« (sola gratia).

Demgegenüber behauptet der Kirchenhistoriker Hans-Georg Tanneberger, dass sich die Täufer »im Bereich der Rechtfertigung nicht auf reformatorischem Boden bewegen« (Tanneberger, S. 249). Nach eingehendem Studium der täuferischen Heilsvorstellungen kommt Tanneberger zu dem Schluss, dass den mennonitischen Glaubensvorfahren die evangelische Gnadentheologie fremd war. Die Täufer operierten zwar mit dem lutherischen Rechtfertigungsbegriff und erzielten Übereinstimmungen mit den Reformatoren in Fragen der Heilszueignung. Allerdings durchsetzten sie dabei die lutherische Gnadentheologie mit Vorstellungen von Werkgerechtigkeit, wie in der Betonung der Nachfolge augenscheinlich wird (Tanneberger, S. 10 f., 236 f., 248). Wenn die Täufer von Rechtfertigung sprachen, drückte sich darin nicht mehr die reine Gnade aus, wie Luther sie verstand.

Diese Einschätzung von Tanneberger mag diejenigen erschrecken oder zumindest erstaunen, die die oben zitierte Beschreibung der Mennoniten teilen, denn es müsste mit einem Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit gerechnet werden: Während Mennoniten sich heute zur Rettung »allein aus Gnade« bekennen, wären die Täufer nicht vollständig von Gottes Gnadenhandeln überzeugt gewesen. Müssen die Mennoniten nun aufgrund von Tannebergers historischer Forschung ihr theologisches Selbstverständnis revidieren?

Das ist aus meiner Sicht allein schon aus einem einfachen Grund nicht nötig: Die Mennoniten entstammen zwar der Täuferbewegung, es ist ihnen aber nicht verwehrt, sich theologisch weiter zu entwickeln. Ob Tanneberger nun Recht hat oder nicht, Mennoniten können heute ihren eigenen Glaubensüberzeugungen nachgehen bzw. dem, was ihnen offenbart wurde, ganz unabhängig von ihren täuferischen Glaubensvorfahren. Der Glaube verdankt sich der Gnade Gottes und der Wirkung des Heiligen Geistes, die sich immer neue Ausdrucks-

formen suchen, auch wenn sie von einer genuinen christlichen Tradition ausgehen. Aktueller Glaube geht über Tradition hinaus, denn der Glaube ist lebendig und kreativ, er führt die Gemeinde Gottes beharrlich zu neuer Liebe und Erkenntnis. Wenn die Mennoniten die umfassende Gnade Gottes tatsächlich erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt hätten, wäre das ein fröhliches Zeichen göttlicher Gegenwart, auf das sie zu Recht stolz sein könnten.

Um den Reichtum göttlicher Gnade zu erkennen, bedarf es allerdings nicht zwangsläufig der Einsicht in die lutherische Rechtfertigungslehre. Das Überraschende an Tannebergers Untersuchung ist ja nicht das Ergebnis, dass die Täufer in je eigener Weise die Heilslehre akzentuieren und von der lutherischen wie der calvinistischen Soteriologie abweichen (obwohl sie ebenfalls die Gnade Gottes unterstreichen!). Erstaunlich ist vielmehr, dass Tanneberger die täuferischen Entwürfe nicht als legitime theologische Ausdrucksformen einer reformatorischen Vielfalt akzeptiert, sondern nur eine bestimmte Fassung der lutherischen Rechtfertigungslehre als Maßstab für ein reformatorisches Verständnis von Rechtfertigung gelten lässt. Eine solche Wertung ist nicht nachvollziehbar.

Fragwürdig ist, dass Tanneberger das Verständnis der Reformation auf die Person bzw. die Theologie Martin Luthers verengt. In Deutschland wurde zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums die »Lutherdekade« ausgerufen, obwohl eine »Reformationsdekade« den Ereignissen vor 500 Jahren besser entsprochen hätte. Die Veranstalter der Jubiläumsfeiern folgen den Gesetzen der Inszenierung in den Medien, wonach sich das besser verkauft, was ein Gesicht, einen Namen und eine persönliche Geschichte hat. Den tatsächlichen Ereignissen entspricht das natürlich nicht. Martin Luther hat die Reformation selbstverständlich vorangebracht, und viele Ereignisse der Reformationszeit sind mit seiner Person verknüpft, aber es gab sehr viel mehr Menschen, die Entscheidendes zur Reformation beigetragen haben. Die Reformationsgeschichte lässt sich nicht an einer Person festmachen, und ebenso wenig kann reformatorische Theologie an der lutherischen Version der Rechtfertigungslehre gemessen werden. Ohne Zweifel ist die Rechtfertigung »allein aus Gnade« ein Kernstück reformatorischer Theologie. Zum reformatorischen Verständnis von Rechtfertigung hat aber nicht nur Luther etwas beigetragen, sondern dies haben auch Melanchthon, Zwingli, Calvin u. a. sowie die Täufer. Es ist unmöglich, eine Geschichte der Reformation zu schreiben, ohne die Täufer zu erwähnen und selbstverständlich gehören die Vorstellungen der Täufer von der Rechtfertigung zur reformatorischen Theologie dazu.

Tanneberger beachtet nicht, dass Theologie in einem Prozess entsteht, als Teil einer persönlichen Entwicklung und unter Mitwirkung verschiedener Akteure.

Warum sollte unbedingt die Rechtfertigungslehre, die Luther in den 1520er Jahren skizzierte, als Maßstab reformatorischer Theologie gelten? Warum nicht Luthers Schriften der 1540er Jahre, in denen er schrecklich gegen Juden polemisiert? Warum nicht die Thesen von 1517, die sich in erster Linie einer Bußtheologie als Kritik einer theologia gloriae widmen und in denen eine lutherische Rechtfertigungslehre nicht auftaucht? Luthers eigenes Verständnis der Rechtfertigung war Veränderungen unterworfen. Zudem war er auf eine Reihe von Gesprächspartnern angewiesen, zu denen – im weiteren Sinne – auch die Täufer gehörten. Zwar werden die Täufer, wenn sie in den Schriften Luthers und seiner Gefolgsleute auftauchen, zumeist kritisiert, verflucht oder als Abweichler von der wahren Lehre diffamiert. Doch gerade in solcher Weise, als eine Art »negativer« Gesprächspartner, sind sie unerlässlich für die lutherische Theologie geworden. In der Auseinandersetzung mit täuferischen Positionen wurden theologische Standpunkte geschärft und Entwicklungen in Gang gesetzt, die bis heute prägend sind (wie die Einführung der Konfirmation, die auf Gespräche zwischen Philipp von Hessen mit eingekerkerten Täufern zurückgeht). Oft sind es Menschen mit entgegen gesetzten Meinungen, die den eigenen Standpunkt erst schärfen. Insofern verbietet sich Tannebergers Ausschlussverfahren. Lohnender ist vielmehr, der Frage nachzugehen, was die Täufer zu einer reformatorischen Rechtfertigungslehre beisteuern bzw. was die Reibungspunkte zwischen Luther und den Täufern im reformatorischen Aufbruch konstruktiv zur gegenwärtigen Diskussionen über die Rechtfertigungslehre beitragen können.

Gegenwärtig wird die Rechtfertigungslehre ausgerechnet von der neutestamentlichen Exegese der Paulusbriefe herausgefordert. »Neuere« Forschungen werfen einen ganz neuen Blick auf die Theologie des Apostels, insbesondere auf Römer- und Galaterbrief – also genau auf die Texte, auf die sich die lutherische Gnadentheologie ausdrücklich stützt. Ich habe »neuere« in Anführungszeichen gesetzt, weil es diese Ansätze im angelsächsischen Raum schon seit den späten 1970er Jahren massiv gibt, diese aber erst in den letzten Jahren auch in Deutschland breit rezipiert werden. Sie sind also nicht wirklich neu, sondern werden erst jetzt im Stammland der lutherischen Reformation aufmerksamer wahrgenommen. Aus einzelnen Forschungsbeiträgen ist eine regelrechte Forschungsbewegung entstanden, die bereits eine eigene Bezeichnung bekommen hat: allgemein wird von der »New Perspective« gesprochen. Diese Bezeichnung geht auf den Titel *The New Perspective on Paul* zurück, unter dem der britische Neutestamentler J. D. G. Dunn 1983 einen Aufsatz und später eine Aufsatzsammlung veröffentlichte.

Die »Neue Paulusperspektive« (K. Stendahl, E. P. Sanders, J. D. G. Dunn, N. T.

Wright u. a.) hat herausgearbeitet, dass es Paulus in erster Linie um die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen ging. Die Heidenchristen sind durch den Glauben an Jesus Christus in Gottes Heilswerk hineingenommen, Juden- und Heidenchristen bilden gemeinsam das neue Volk Gottes. Es ist also nicht Luthers Frage nach dem gnädigen Gott, die Paulus antreibt, sondern die Erkenntnis, dass Gottes Gnade neben den Juden auch den Anderen gilt. Die paulinische Theologie ist demnach weniger durch den Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Gerechtigkeit durch Gnade geprägt, im Zentrum steht vielmehr die Verkündigung der guten Nachricht für die Vielen, die nun durch den Glauben des göttlichen Heils teilhaftig werden. Für Paulus ist der Glaube an Jesus Christus und nicht mehr die Beschneidung das neue Identitätsmerkmal der »Geretteten«. Das neue Volk Gottes lebt in erster Linie aus Glauben und Geist, deshalb können Beschneidung und Opferriten in ihrer Bedeutung zurücktreten. Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in der Kraft des Evangeliums, die sowohl Juden als auch Heiden geschenkt wird (vgl. Röm 1,16 f.).

Durch die neue Paulusexegese wird an die Rechtfertigungslehre eine ganz grundsätzliche Frage gestellt, nämlich ob sie überhaupt eine legitime Interpretation der biblischen Schriften ist. Es wird gezeigt, dass die Rechtfertigungslehre das aufmerksame Wahrnehmen der paulinischen Aussagen erschwert. In den Briefen des Paulus stecken mehr als nur die Lesarten der Reformatoren und der reformatorischen Theologie. Außerdem hat die »New Perspective« dazu beigetragen, den antijüdischen Impetus zu überwinden, der in der Rechtfertigungslehre öfter mitschwang: »jüdische« Werkgerechtigkeit versus »christliche« Gnadentheologie. Für Paulus sind Gnade und Werke kein Gegensatz, sie gehören zusammen – so lehrte es sowohl die jüdische Tradition, der Paulus entstammte, als auch sein Glaube an Jesus Christus.

Die »New Perspective« wurde vom mennonitischen Theologen John H. Yoder aufgenommen, bevor sie weithin Anerkennung fand – ja, bevor es sie eigentlich gab. Im 11. Kapitel seines Buches *Die Politik Jesu* (1972, deutsch: 1984 und 2012) greift Yoder auf den wegbereitenden Aufsatz von Krister Stendahl *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West* (1963) zurück. Stendahl kritisiert in seinem Text, dass die Theologie des Paulus leichtfertig mit der Rechtfertigungslehre gleich gesetzt wurde und dass insbesondere die lutherische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium den paulinischen Aussagen entsprechen soll. Aus den exegetischen Einsichten Stendahls ergibt sich für Yoder ein neues Verständnis von Rechtfertigung. Gegen ein forensisches Verständnis von Rechtfertigung, wonach der sündige Mensch von Gott gerecht gesprochen wird, auch wenn er Sünder bleibt, stellt Yoder ein soziales Verständnis von Rechtfertigung. In der Gemeinde Gottes bekommen Men-

schen verschiedenartiger Herkunft »ihr Recht gefertigt«, weil sie (als von Gott) Versöhnte und mit dem göttlichen Geist Begabte in eine Gemeinschaft von Gleichen aufgenommen sind. Jeder Mensch hat das Recht, zu dieser Gemeinschaft hinzuzustoßen und mit demselben Respekt akzeptiert zu werden wie alle Anderen. Die Gerechtigkeit Gottes mag sich darin zeigen, dass sündigen Menschen der bleibende Wert ihres Lebens durch die Frohe Botschaft von der Lebenshingabe Jesu bestätigt wird; erst recht offenbart sie sich, wenn Menschen unabhängig von ihrer Sünde an einer Gemeinschaft teilhaben dürfen, deren Zusammenleben an der liebenden Hingabe Jesu ausgerichtet ist, und die sich tatkräftig für all diejenigen einsetzt, die sich nicht um sich selbst kümmern können. Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in (göttlichem) Wort und (gemeinsamer) Tat.

Wie nun die Verbindung von Gnade und Werken in der Heilslehre zu denken ist, bleibt Aufgabe einer reformatorischen Theologie, denn auch Luther schrieb in seiner Vorrede zum Neuen Testament (1522): »[...] wo die Werke und Liebe nicht herausbricht [sic], da ist [...] Christus nicht recht erkannt.« Tannebergers Untersuchung hilft dabei insofern, als sie einen Einblick in die theologische Vielfalt des Täufertums gewährt. Bedauerlicherweise wird diese Vielfalt aber nicht gewürdigt, sondern misstrauisch abgelehnt. Auf diese Weise führt Tanneberger – möglicherweise unbewusst – die lutherische Polemik vergangener Jahrhunderte gegenüber den Täufern fort. Hier hätte ein ökumenisches Bewusstsein sicherlich geholfen, historische Befunde nicht nach überkommenen konfessionellen Kategorien zu bewerten, sondern konstruktiv aufzunehmen und miteinander zu verarbeiten. Wie das aussehen könnte, zeigt das etwas ältere Buch von Alvin J. Beachy *The Concept of Grace in the Radical Reformation* (1977). Beachy erläutert die Unterschiede zwischen Täufern und Reformatoren im Gnadenverständnis, indem er auf die unterschiedliche Rezeption mittelalterlicher Mystik hinweist, aber darauf verzichtet, die eine Deutung gegenüber der anderen abzuwerten.

Unterschiedliche Stimmen gehören zur theologischen Erkenntnisfindung dazu. Theologie ist keine Sammlung festgeschriebener Dogmen, sondern ein Gespräch über Gottes Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart. Insbesondere die protestantische Theologie, die auf die Lehrautorität eines Papstes verzichtet, ist auf eine hermeneutische Gemeinschaft angewiesen, zu der orthodoxe wie unorthodoxe Theologen gleichermaßen gehören. Ob die Täufer nun unorthodox oder orthodox waren, sei dahingestellt (sie selbst hätten es möglicherweise als »gefährlicher« empfunden, auf orthodoxer Seite zu stehen, vgl. Mt 7, 13 f.). In jedem Fall sollten sie gehört werden, wenn nach einem reformatorischen Verständnis von Rechtfertigung gefragt wird.

Rechtfertigung und Reformation aus ökumenischer Sicht

Nach dem Erscheinen der Dissertation Hans-Georg Tannebergers zu den Rechtfertigungsvorstellungen der Täufer (1999) sind erhebliche Fortschritte in den zwischenkirchlichen Gesprächen über die Bedeutung des Rechtfertigungsverständnisses auf dem Weg zur Einheit der Kirchen erzielt worden:

1. Der Lutherische Weltbund und die Katholische Kirche haben sich am 31. Oktober 1999 auf eine »gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« geeinigt: »Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist (...). Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade« (Gemeinsame Erklärung).

2. Der Lutherische Weltbund hat sich nach einer längeren Dialogrunde mit der Mennonitischen Weltkonferenz am 22. Juli 2010 zu einem historischen Akt der Bitte um Vergebung bei den Täufern und ihren Nachkommen entschieden. In der verabschiedeten *Beschlussfassung zum lutherischen Erbe der Verfolgung der Täuferinnen und Täufer* heißt es u. a.: »Im Vertrauen auf Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnte, bitten wir deshalb Gott und unsere mennonitischen Schwestern und Brüder um Vergebung für das Leiden, das unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert den Täufern zugefügt haben (...) und für alle unzutreffenden, irreführenden und verletzenden Darstellungen der Täufer und Mennoniten, die lutherische AutorInnen bis heute in wissenschaftlicher oder nicht wissenschaftlicher Form verbreitet haben.« (Erklärung: Historischer Akt).

3. Im Jahr 2012 haben der Lutherische Weltbund und die römisch Katholische Kirche die Mennonitische Weltkonferenz eingeladen, Dialoggespräche über Theologie und Praxis der christlichen Taufe zu führen, um sich nach 500 Jahren gegenseitig neu Rechenschaft über diese entscheidende Kirchenpraxis abzulegen, mit der die Erlösung feierlich angenommen wird.

So stellt sich zu Recht die Frage, ob eine Auseinandersetzung mit Tannebergers Dissertation und seiner »lutherischen Engführung der Reformation«, wie James Stayer es nennt (s. o.), noch zeitgemäß und hilfreich sei. Es ist ja tatsächlich so: Wenn man den Maßstab für das, was Reformation ist, zu eng ansetzt, wie es Tanneberger tut, sind die weiteren Resultate vorprogrammiert.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist kirchengeschichtlich und theologisch ein Paradigmenwechsel, der die gesamte christliche Tradition geprägt und verändert hat, nicht zuletzt auch die Katholische Kirche mit dem Tridentinischen Konzil, der Entstehung des Jesuitenordens und der Formel nach dem Augsbur-

ger Reichstag 1555 »cuius regio eius religio«. Will man von Kindern der Reformation sprechen, so ist auch das eine recht fragwürdige Bezeichnung, denn sie trifft nicht einmal voll für Zwingli und Calvin oder auch Melanchthon zu, wenn man Tannebergers Kategorien als Maßstab nimmt. Sein Reformationsverständnis kennt keine Weiterungen.

Zugang zum Kern der Reformation: »Statt Polemik nun Gespräch«. So hat Hans-Jürgen Goertz uns im Vorspann die Aufgabe gestellt und vorausgesetzt, dass die Rechtfertigungslehre den Kern der Reformation darstellt. Das ist sicher richtig, und dennoch ist Folgendes zu bedenken:

1. Historisch und kirchenpolitisch ist sicher der Bruch mit dem Papsttum in Rom das entscheidende Element, das kirchengeschichtlich die Landschaft verändert hat.

2. Mag die lutherische Engführung auf die von Luther konzipierte Rechtfertigungslehre als theologisch zentral angesehen werden, sind die vier »sola« der Reformation doch umfassender zu verstehen: sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus.

3. Ob die Täufer Kinder der Reformation sind oder Mitstreiter der Reformation, ist umstritten. Auf alle Fälle haben der Grebelkreis in Zürich, Balthasar Hubmaier, Melchior Hoffman und Menno Simons ihre Theologie vorrangig in der Auseinandersetzung mit den kühnen Schritten der Reformatoren gesehen: Sie haben sich reformatorische Erkenntnisse angeeignet und sich auch von manchen abgesetzt.

4. Es scheint mir außer Zweifel zu sein, dass die Täufer Luthers Rechtfertigungsverständnis sowohl ein wenig modifiziert als auch ergänzt haben. Dasselbe kann auch bei Melanchthon, Zwingli und Calvin beobachtet werden.

Was sich in der Kirche ändern oder was *reformiert* werden musste, konnte sich aus der Perspektive der Täufer nicht auf die *Rechtfertigung aus Glauben allein* beschränken, auch nicht auf die Interpretation des Kreuzestodes Jesu Christi »als satisfactio Christi pro nobis« allein (S. 245). Aber vielleicht hätte Luther sich selbst gegen eine solche Verengung gesperrt. Weltgeschichtlich, kirchengeschichtlich und theologiegeschichtlich ist die Reformation jedenfalls unmöglich auf eine solche Kurzformel zu reduzieren.

Die Täufer haben auf die Früchte des Glaubens, auf Werke, die aus dem Glauben erwachsen, gedrängt. Sie haben auch die umgekehrte Schlussfolgerung gezogen: Wo nicht Werke der Liebe und des Glaubens sind, da ist wohl kein wahrer evangelischer Glaube vorhanden. Befremdend ist deshalb, wenn Tanneberger für Luther selbst folgende Sequenz festsetzt: Glaube-Liebe-Werke der Liebe, eine Sequenz, die m. E. allen Täufern gemeinsam ist, dann aber fortfährt: »So ist der Glaubende gleichzeitig frei von heilsnotwendigen Werken Gott ge-

genüber, dem Nächsten hingegen zum Dienen in Liebe verpflichtet. Kein einziger Täuferführer hat sich mit Äusserungen Luthers dieser Art auch nur ansatzweise auseinandergesetzt« (S. 247). Ich würde genau das Gegenteil behaupten: Dieser nur schwache Ansatz Luthers, Werke als Taten des Menschen aus dem geschenkten Glauben und der ihm zugewandten Liebe Gottes zu interpretieren, ist die Quintessenz täuferischen Glaubens und täuferischer Ethik.

Die Soteriologie der Täufer war m. E. stärker an der Bibel orientiert: Bekehrung, Wiedergeburt, Einwohnung des Heiligen Geistes, Nachfolge Christi, Glaubens- taufe, Leben als Teil der Glaubensfamilie waren integrale Teile des Heilsverständnisses. Daraus aber in simplifizierender Weise auf die Heilsnotwendigkeit der Werke zu schließen, wird dem täuferischen Anliegen nicht gerecht.

Sola scriptura, sola gratia, sola fide und solus Christus wurden von den Täufern, wenn auch nicht so grundsätzlich wie bei Luther, vorausgesetzt. Tanneberger räumt ein, dass die Täufer mit der Reformation in den formalen Prinzipien »sola scriptura« und »Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung« übereinstimmten (S. 249). Ich glaube, es lässt sich durchaus behaupten, dass für sie alle vier Sola-Prinzipien doch mehr als nur formaler Art waren. Wenn Tanneberger bemängelt, dass sich das täuferische Schriftprinzip in einem konkordanzartigen Gebrauch biblischer Belegstellen für bestimmte Themen erschöpfte und auf die »imitatorische Anwendung des Bibelworts« ausgerichtet war (S. 242), sehe ich gerade darin keine Schwäche, sondern eine Stärke. Die innerbiblische Hermeneutik und die sogenannte Hermeneutik des Gehorsams sind m. E. respektable Prinzipien, die nichts mit der »Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen« zu tun haben (ebd.). Im Gegenteil: Den oft nur schwach gebildeten Täufern war die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und die Unabhängigkeit von philosophischer Gelehrsamkeit ein Grundanliegen.

Darin hat Tanneberger Recht: Nicht nur in Anthropologie, Christologie und Soteriologie weichen die Täufer von den reformatorischen Lehraussagen ab, sondern auch in der Pneumatologie, Ekklesiologie, Ethik, Hermeneutik und der Sakramentslehre. Diese Differenzen sollten nicht heruntergespielt werden. Im Gegenteil. Nach fünfhundert Jahren, wo der täuferische Weg für einen Großteil der Freikirchen, aber auch für die evangelischen Großkirchen in Praxis und Theologie mindestens so bedeutsam geworden ist wie Luthers Reformationsschriften, ist Folgendes durchaus positiv zu werten:

1. Die *täuferische Anthropologie* traut dem Menschen unter der Gnade Gottes und unter der Herrschaft des Heiligen Geistes mehr reale Veränderungsmöglichkeiten zum Guten zu als Luthers dialektische Formel vom »simul justus et peccator«.

2. Die *täuferische Christologie* sieht in der Fleischwerdung, im Leben und in der

Lehre Jesu gerade so viel Bedeutung wie in seinem Kreuzestod und in seiner Auferstehung. Dasselbe gilt für Himmelfahrt, aktuelle Königsherrschaft Christi zur Rechten Gottes, seine Wiederkunft und sein Endgericht.

3. Die *täuferische Soteriologie* ist existentieller. Neben der Rechtfertigung aus Glauben gehört zu ihr die persönliche Erfahrung der Wiedergeburt, Empfang des Heiligen Geistes, Wassertaufe und Eingliederung in den lokalen Leib Christi als Gemeinde der Glaubenden.

4. *Täuferische Pneumatologie* gilt es wieder zu entdecken. Offensichtlich spielt die Person des Heiligen Geistes im Täufern eine beinahe so bedeutende Rolle wie in der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts. Wenn der Grebelkreis 1523 in den Zürcher Gesprächen Zwingli auffordert, dass nicht der Magistrat der Stadt, sondern der Geist Gottes entscheidet, was in der Kirche reformiert werden muss, dann tritt da eine Pneumatologie zutage, die ganz eng mit Kirchenerneuerung verknüpft ist.

5. *Täuferische Ekklesiologie* stellt wohl den radikalsten Bruch mit den Staatskirchen dar. Natürlich waren einige Täufer nicht ganz frei von obrigkeitlich orientierter Ekklesiologie. Hubmaiers Erfahrung in Waldshut und das Experiment in der Stadt Münster (vielleicht auch die spätere Realität in mennonitischen Dörfern und Kolonien) deuten darauf hin, dass auch den Täufern eine flächendeckende Christianisierung im Sinne ihrer Ekklesiologie wünschenswert erschien. Dennoch muss der Freiwilligkeitscharakter, wie er durch die sogenannte Glaubensstufe praktiziert wurde, als ein entscheidender Bruch mit den damals bestehenden Kirchenkonzepten angesehen werden.

6. *Täuferische Ethik* brachte die Elemente der Gewaltlosigkeit, der Freiwilligkeit in Glaubensfragen, der Gütergemeinschaft und der »Regel Christi« (Matth. 18) neu auf den Plan. Sie alle sind so nur schwach in der offiziellen Reformation bedacht bzw. durch Luthers Zwei-Reiche-Lehre aus täufersicher Sicht entscheidend geschwächt worden.

7. Die *täuferische Hermeneutik* ist gemeinschafts- und kanonorientiert. Was manchmal als konkordanzmäßige Aneinanderreihung von Schriftstellen wirkt, war für sie mehr ein Anliegen, innerhalb der biblischen Welt zu denken und zu leben. Die sogenannte »community hermeneutics«, wie sie beispielsweise im Schleithimer Glaubensbekenntnis von 1527 zutage tritt, war vielfach real: praktizierte Gemeindehermeneutik. Und die »hermeneutics of obedience« im Sinne Hans Dencks, dass man Christus erkennt in dem Maße, wie man ihm nachfolgt, konnte sich durchaus auf Jesus Christus selbst berufen: »So jemand will den Willen Gottes tun, der wird erkennen (...)« (Joh.7,17).

8. Die *täuferische Sakramentstheorie* existiert als solche nicht. Gerade weil die Täufer der Taufe und dem Abendmahl den alten sakramentalen Wert »ex opere

operato« oder der realen Präsenz Jesu Christi in den Elementen des Abendmahls absprachen, wurde ihnen die Abwertung des Sakraments zum Vorwurf gemacht, und deshalb war ihr Weg so skandalös. Inzwischen kommt die neuzeitliche katholische Sakramentslehre, die zunehmend vom Zeichencharakter der Elemente ausgeht, dem täuferischen Tauf- und Abendmahlsverständnis näher. Andererseits fragt man sich heute in der mennonitischen Kirche, ob die täuferische Sakramentslehre nicht vielleicht doch zu rational (und humanistisch) gedacht war (Wasser ist Wasser, Brot ist Brot). Aber seinerzeit war eine »Entzauberung der Welt«, um mit Max Weber zu sprechen, durchaus notwendig und geboten.

Tanneberger hat Recht, wenn er feststellt, dass die Täuferbewegung so nicht in das strikte lutherische Verständnis der Rechtfertigungslehre hineinpasst. Es wäre aber kurzsichtig, Luther allein ein »Besitzrecht« auf die Reformation einzuräumen. Und es wäre kurzsichtig, Luthers spezifische Rechtfertigungslehre zum alleingültigen und ausschließlichen Kriterium für die Zugehörigkeit zu dem sehr komplexen und vielschichtigen Phänomen zu erheben, das wir Reformation nennen – mit seinen soziologischen, theologischen, wirtschaftlichen, politischen, kulturalanthropologischen und intellektuellen Dimensionen.

Erinnerungen

JAMES M. STAYER

Forschungsurlaub in Zürich 1974/75

Auszug aus unveröffentlichten Memoiren

An Eisbergen vorbei nach Europa

Am 17. Juli 1974 schiffte sich meine Familie, meine Frau Marcia und ich, sowie die Kinder Liz, Will und Jamie, auf dem polnischen Überseedampfer *Stefan Batory* im Hafen von Montreal ein. Wir fuhren den Sankt- Lorenz-Strom hinunter und erreichten bald den Atlantik in Richtung Rotterdam. Die Entscheidung, im Schiff nach Europa zu fahren, ging auf unsere glücklichen Erinnerungen an die Fahrten mit der *MS Berlin* 1961 und 1962 zurück. Damals fuhren wir dank eines Stipendiums des Deutschen Akademischen Austauschdienstes das erste Mal nach Deutschland, genauer gesagt an das Goethe-Institut nach Bad Reichenhall und an die Universität in Freiburg/Br. Die Überfahrt empfanden wir alle als sehr angenehm – viel gutes Essen, Spielautomaten für die Kinder, der Anblick vorbeiziehender Eisberge und Gedanken an den Untergang der *Titanic*. Als wir Rotterdam erreichten, gaben wir unser Reisegepäck bei der Bahn auf, und mit leichtem Gepäck (auch den Zelten) begaben wir uns dann mit Fahrrädern auf den Weg nach Münster in Westfalen, wo wir uns bereits 1967/68 mit einem Stipendium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung zu den Abschlussarbeiten an meinem Buch über *Anabaptists and the Sword* aufgehalten hatten. Ich erinnere mich wohl richtig, dass ich mein eigenes Fahrrad aus Kingston (Ontario) mitgebracht hatte, die Räder der anderen wurden in der Unterstadt von Rotterdam gekauft. Wir folgten den holländischen Fahrradwegen über Delft, Leiden, Haarlem, Amsterdam, Deventer und Arnhem zur Grenze nach Deutschland bei Enschede und fuhren von dort aus weiter nach Münster in Westfalen. Auf dieser Strecke sollte ich später noch mehrmals unterwegs sein, auch wenn wir dieses Mal nicht den Weg an den Dünen der Nordsee vorbei von Rotterdam nach Haarlem fuhren, sondern den Weg durchs Binnenland wählten (...).

Mit dem Zug von Münster nach Zürich

Wir verbrachten die erste Nacht in Münster in einer Jugendherberge am Aasee und riefen am nächsten Morgen unsere Freunde an, die Böttchers. Sie

holten uns mit ihrem VW-Bus ab und brachten uns zu ihrem Sommersitz im Sauerland. Ihre vier und unsere drei Kinder hatten sich natürlich sehr verändert, seit sie sich vor sechs Jahren das letzte Mal gesehen hatten.

Von Münster aus ging es dann samt Reisegepäck im Zug nach Zürich. Dort kauften wir uns bald nach der Ankunft ein gutes neues Auto, einen Peugeot 403. Während wir zunächst in einem alkoholfreien Hotel auf dem Zürcherberg wohnten, suchte meine Frau in den Züricher Vororten nach einer permanenten Bleibe. Sie machte eine wundervolle Entdeckung in der neuen Gemeinde Benglen außerhalb von Witikon jenseits der Berge mit Blick über den im Osten Zürichs gelegenen See, den Greifensee (...). Die Wohnung war frisch möbliert mit einem glänzend neuen Ofen und einem Kühlschrank. Wir richteten uns spärlich mit billigen skandinavischen Möbeln ein. Viel Raum gab es nicht, die Jungen mussten mit Schlafkojen vorlieb nehmen, doch das beeinträchtigte die Stimmung in der Familie keineswegs.

Gerade angekommen, schon zur Täuferkonferenz nach Seattle geflogen

Kaum hatten wir uns im August 1974 in Benglen eingerichtet, flog ich von Zürich nach Seattle, um dort eine Konferenz der American Historical Association – West Coast zu besuchen. Ich war eingeladen worden, um einen Vortrag über das Täufertum zu halten. Finanziell unterstützt wurde ich von der Queen's University in Kingston mit der Begründung, dass ich vorher noch nie zu einem Vortrag auf einer wissenschaftlichen Konferenz eingeladen worden sei. So konnte ich dieses Angebot nicht ausschlagen. Die Sektion der Konferenz wurde von Abraham Friesen organisiert, der an der University of California in Santa Barbara lehrte. Paul Christianson, Kollege in Kingston, erzählte mir mehrmals, dass Friesen eine Stelle an der Queen's University angeboten worden war, er das Angebot aber abgelehnt hatte. Christianson war der Meinung, dass Friesen, wenigsten damals, ein bedeutenderer Täuferforscher war als ich. Abraham Friesen gehörte der Mennoniten-Brüdergemeinde an und war Student von Lewis Spitz in Stanford, Cal., gewesen, einem der angesehensten Historiker der deutschen Reformationsgeschichte seiner Tage, und damals typisch, auch lutherischer Pastor. Als mein *Anabaptists and the Sword* erschien, war Friesen gegenüber der Richtung, die ich in meinen Forschungen eingeschlagen hatte, nicht feindselig eingestellt, sonst hätte er mich nicht nach Seattle eingeladen. Ich erinnere mich, dass der Titel meines Vortrags *What did the Anabaptists really want?* lautete. Kommentiert wurde dieser Vortrag von einem Historiker der University of Oregon, Thomas A. Brady, jr., der meinte, dass meine Revision der Täuferforschungen noch nicht weit genug gegangen sei. Er hielt sich bedeckt darüber, was er genau meinte, aber grundsätzlich

vermisste er wohl eine stärkere Beachtung der wirtschaftlichen und sozialen Faktoren, die zum Entstehen des Täuferturns geführt haben. Später, in der Ära Gorbatschow, sollten sowjetische Kommentatoren Brady als einen »Marxisten amerikanischer Spielart« ansprechen. Friesen seinerseits war stark antikomunistisch eingestellt, eine Haltung, die sich bei ihm mit Besuchen bei seinen russischen ganz und gar säkularisierten mennonitischen Verwandten in Mittelasien verband. Seinen akademischen Ruf hatte er sich zunächst mit einer kritischen Darstellung der marxistischen Reformationsforschung erworben. Wir waren im Sommer 1974 in Seattle ein seltsames Dreiergespann (...).

Am Institut für Schweizerische Reformationgeschichte und in der Zentralbibliothek

In Zürich ging ich meinen Forschungen sowohl am Institut für schweizerische Reformationgeschichte nach, das in der wichtigsten Kirche der Reformierten, dem Grossmünster, beherbergt war, als auch natürlich in der Zentralbibliothek, die über eine unglaublich wertvolle Sammlung von Büchern und Manuskripten verfügte, die im Lesesaal benutzt werden konnten, zunächst noch jedermann zugänglich. Einige Jahre später wurde dann entdeckt, dass ein Bösewicht Wertvolles aus den Büchern und Manuskripten ausgeschnitten hatte und mit diesen Schätzen seines Weges gezogen war. Der ältere Gelehrte am Grossmünster war Fritz Büsser, ein Mann Anfang fünfzig, der 1969 Fritz Blanke gefolgt war. Sein Assistent war Ulrich Gäbler, der sechs Jahre jünger war als ich und gerade seine Untersuchung zur Zwinglibibliografie und -forschung abgeschlossen hatte, die sich in jenem Jahr im Druck befand. Gäbler war Österreicher, der sich in seiner Mentalität ein wenig von den Schweizern unterschied, die stärker auf ihr Land fixiert waren. Er war auch aufgeschlossener als Fritz Büsser. Gern begrüßte er die ausländischen Forscher, die das Institut und das Grossmünster besuchten, und stellte unbeabsichtigter Weise Büsser in den Schatten, was schließlich zur Missstimmung zwischen beiden führte. Wenn wir am Institut zum Nachmittagstee aufbrachen, verlief die Unterhaltung stets auf Züridütsch, was mich außen vor ließ und Gäbler irritierte. Er amüsierte sich darüber, wie ich meinen Sohn Jamie über die militärischen Fähigkeiten der unablässig präsenten Schweizer Armee aufklärte: »Nein, Jamie, die Schweizer würden gegen die deutsche Bundeswehr keine Chance haben, aber sie wären in der Lage, Österreich zu erobern.«

Meine Täuferforschungen werden fortgesetzt

Während ich an meinem Forschungsprojekt hart arbeitete, der geistigen Entwicklung des jungen Ulrich Zwingli, wurde ein Teil meiner Energie von

Projekten absorbiert, die der Vorbereitung des Jubiläums galten, das 1975 an die Anfänge des Täuferturns vor 450 Jahren erinnerte. Mein 1972 veröffentlichtes Buch *Anabaptists and the Sword*, das auf meiner Dissertation von 1964 gründete, brachte mir gleich nach Erscheinen die Beförderung zum Associate Professor an der Queen's University in Kingston (Ontario) ein. Bedeutungsvoller war jedoch die Aufmerksamkeit, die mir 1975 entgegengebracht wurde. Offensichtlich hat *Anabaptists and the Sword* ein Interesse geweckt, weil in dieser Untersuchung die Spannungen auf den Punkt gebracht wurden, die sich aus den von Harold S. Bender bestimmten Forschungen und denen des tonangebenden Täuferforschers John Howard Yoder ergeben hatten. Yoder hatte unter Karl Barth in Basel studiert, an einer Universität, die mit der Universität in Zürich konkurrierte. Seine kirchenhistorische Dissertation, die von Ernst Stähelin betreut wurde, schloss er 1957 ab; 1962 wurde diese Untersuchung über die Gespräche, die zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz von 1523 bis 1538 geführt worden waren, in der Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins veröffentlicht. 1968 folgte ein zweiter Band, in dem diese Gespräche einer dogmengeschichtlichen Untersuchung unterzogen wurden (im EVZ-Verlag Zürich). Um 1974 wurden diese beiden Untersuchungen in meinem Reformationssseminar gelesen und analysiert; und während meines Aufenthalts in der Schweiz erfuhr ich, was Ulrich Gäßler von diesen beiden Untersuchungen hielt. Yoder war der Meinung, dass die Reformatoren den katholischen Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche durch die Unfehlbarkeit der Theologen ersetzt haben, Luthers und Zwinglis (die bald in einen Gegensatz zueinander geraten sollten), während die täuferische Auffassung von christlicher Autorität auf den Konsens in der Gemeinde zielte, wie er aus dem Dialog hervorging, an dem sich alle Christen beteiligen konnten. Gäßler sagte, dass diese Untersuchung die Unfähigkeit Yoders zeige, zwischen theologischer Polemik und historischem Urteil zu unterscheiden. Dennoch entwickelte Yoder seine Auffassung von den Anfängen des Täuferturns weiter. Wie viele Forscher sah er keinen Widerspruch darin, seine Einsichten zu einem Thema zu verbessern und gleichzeitig zu versichern, dass er in allem, was er sagte und schrieb, stets im Recht gewesen sei. 1972 veröffentlichte er einen Aufsatz, in dem er sich dafür einsetzte, dass die *Schleitheimer Artikel* von 1527 der »Kristallisationspunkt« des schweizerischen Täuferturns gewesen seien, d. h. das Ende der Entwicklung des frühen Täuferturns als Bewegung. Im Hinblick auf die Schwertgewalt war das ein Standpunkt, der mit *Anabaptists and the Sword* übereinstimmte. 1973 hatte Yoder eine Quellensammlung unter dem Titel *The Legacy of Michael Sattler* übersetzt und herausgegeben (im ersten Band der Reihe *Classics of the Radical Reformation*).

Yoder las meine an der Cornell University angefertigte Dissertation, *The Doctrine of the Sword in the First Decade of Anabaptism*, kurz nachdem sie 1964 beendet war. Wir trafen uns anlässlich einer anderen Gelegenheit und haben ein langes und grundsätzlich freundliches Gespräch geführt. Er hatte mit meiner Dissertation keinerlei Probleme, zumal sie seiner Meinung nach die täuferische Gewaltlosigkeit in einer weniger rigiden Weise präsentierte und geeignet zu sein schien, in ökumenische Gespräche des späten 20. Jahrhunderts eingeführt zu werden. Ohne darüber viel nachgedacht zu haben, betrachtete Yoder mich als einen Teil seines »Teams«. Doch *Anabaptists and the Sword* war etwas ganz und gar anderes. Die Linien der Interpretation waren eindeutig und für die Absichten Yoders nicht zu gebrauchen. Er soll gesagt haben, dass es kein geeigneter Weg sei, die Täuferquellen nach entsprechenden Stellen und Stellungnahmen zu durchsuchen, die vom »Schwert« handeln, um auf dieser Grundlage ein Buch zu schreiben, das etwas Wichtiges über das Täufertum allgemein auszusagen hätte. 1974 befasste er sich mit meinem Buch in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte*: *„Anabaptists and the Sword“ Revisited*. Doch das war nicht Yoder »at his best«, der hier zum Zuge kam, zumal es sich lediglich um ein Sperrfeuer gegen mein Buch und zwei frühere Studien handelte, die dieses Thema auf andere Weise als ich angegangen waren. Die Quintessenz dieses Aufsatzes bestand darin, dass die *Schleitheimer Artikel* Gewalt und Zwangsausübung als Verhaltensmöglichkeiten für Christen ablehnten, aber nicht ausschlossen, dass irregeleitete Christen, die ein obrigkeitliches Amt innehatten, trotzdem Christen seien. An anderen Stellen wies Yoder in seinem Artikel darauf hin, dass Michael Sattler, der Autor der *Schleitheimer Artikel*, in der Obrigkeit einen Teil der gefallenen Ordnung sah, die vom Satan beherrscht wird. John H. Yoder und Heinold Fast haben sich zu der Meinung durchgerungen, dass die totale Ablehnung der Politik im ökumenischen Dialog nach dem Zweiten Weltkrieg unangemessen gewesen sei. Daher musste ihre Berufung auf das täuferische Erbe anders sein als die der älteren mennonitischen Generation in Nordamerika, d. h. auch als diejenige Harold S. Benders und Robert Friedmanns. Damals wandten sich alle möglichen Nichtmennoniten gegen Yoder und kritisierten den einen oder anderen Punkt. Ich sah in Yoder eine mennonitische »Institution«, der ein beträchtliches Maß an Respekt entgegengebracht werden sollte. So übte ich zwar Kritik an seinem Artikel, legte das Manuskript aber in eine Ablage und entschied mich, es nicht zu veröffentlichen.

From Monogenesis to Polygenesis

Ich erinnere mich vage, dass John Oyer, der Schriftleiter von *The Mennonite*

Quarterly Review, mich einlud, einen Artikel für eine Ausgabe dieser Zeitschrift zu schreiben, in der an das 450-jährige Täuferjubiläum der ersten Glaubens-taufen in Zürich erinnert werden sollte. Walter Klaassen, der John Oyer 1975 in der Schriftleitung vertrat, schrieb: »James Stayer nahm die Einladung an, einen Aufsatz zu schreiben, der Probleme der neueren Forschung zu den Anfängen des Täuferturns erörtern sollte.« Ich erinnere mich genau, dass ich die zweite Wahl war. Doch das störte mich nicht, und so nahm ich die Einladung an. Also, was war zu tun? Zweifellos war (...) dieser Artikel wohl der wichtigste, den ich je schrieb. Bemerkenswert war vor allem der Titel. In meinem Reformationssseminar für Fortgeschrittene sagte »Tiff« Butts, ein Bucknell-Student, der in Queen's aufgetaucht war, wiederholt, dass meine Forschungen, die auf »eine polygenetische Betrachtungsweise der täuferischen Ursprünge« hinausliefen, dem traditionellen »monogenetischen« Ansatz überlegen seien. Tiff hatte diese Begrifflichkeit aus einem Seminar von Klaus Hansen (Queen's University) zur Geschichte des amerikanischen Bürgerkriegs importiert, einer Zeit, in der Sklavenhalter darüber debattierten, ob menschliche Rassen einen monogenetischen oder polygenetischen Ursprung hätten. Oder: Waren die Sklaven tatsächlich Nachfahren von Adam und Eva? Mein Titel hieß: *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins* (erschieden in: *Mennonite Quarterly Review* 1975).

Dieser Artikel war eine historiographische Abhandlung zur neueren Forschungsliteratur über die Anfänge des Täuferturns. Er basierte auf der forschungsgeschichtlichen Vorarbeit in meinem Graduiertenseminar und ersparte mir viel Zeit, die ich sonst in Quellenforschungen hätte investieren müssen. Tatsächlich war so eine sehr gute Besprechung der neueren Literatur entstanden. Ich begann damit, die veraltete Sicht Benders zu beschreiben, der das Täuferturn mit den ersten Taufen in Zürich 1525 anfangen ließ, und der anderen Auffassung Hans Hillerbrands, des deutschen lutherischen Historikers, der sich in den USA niedergelassen hatte. Er ging davon aus, dass das Täuferturn bereits 1521 in Sachsen mit Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer entstanden sei, die sich gegen Martin Luther gestellt hatten. Der frostige Streit war müßig, behauptete ich, weil das schweizerische, oberdeutsche und niederländisch-niederdeutsche Täuferturn drei separate Bewegungen gewesen seien und auf drei verschiedene Gründer zurückgingen: auf Konrad Grebel, Hans Hut und Melchior Hoffman. Diese Gestalten unterschieden sich charakterlich voneinander, und es gab keine Sukzession in der Praxis der Erwachsenentaufe, die sie hätte miteinander verbinden können. Ich kümmerte mich um die Diskussion der schweizerischen Anfänge. Das Material über das oberdeutsche Täuferturn hatte bereits Werner O. Packull zusammengestellt und konnte aus

seiner Dissertation übernommen werden, die 1974 gerade fertig gestellt worden war. Ich weiß nicht mehr, ob er mir einen Text sandte, den ich überarbeitete, oder ob ich mich einfach mit Material aus seiner Dissertation behalf. Den dritten Teil schrieb Klaus Deppermann, der in die Kontroverse mit Yoder in diesem Jahr mit verwickelt war und kurz vor Abschluss einer größeren biographischen Monographie über Melchior Hoffman stand, die 1979 veröffentlicht werden sollte. Ich war Klaus Deppermann vorher noch nicht begegnet, so fuhr ich nach Freiburg, wo er an der Universität lehrte, um ihn zu besuchen. In seinem Haus außerhalb der Stadt setzte ich mich hin und übersetzte einen kurzen Artikel, den er in deutscher Sprache geschrieben hatte, und der sich – ein wenig unbeholfen – in den Rahmen der beiden anderen Artikel einfügen ließ. Deppermann war der Meinung, dass Hoffmans Bewegung sich aus Menschen der unteren sozialen Schichten zusammensetzte. Um diese Sicht auszubalancieren, erhielt ich seine Erlaubnis, einen Abschnitt über das gerade veröffentlichte Buch Karl-Heinz Kirchhoffs zum Täuferum in Münster einfügen zu dürfen. Kirchhoff vertrat den Standpunkt, dass die Täufer in Münster zu den wohlhabenden Schichten gehörten. Ich ließ allerdings die Entscheidung, ob das niederländisch-niederdeutsche Täuferum der »Protestantismus der Armen« gewesen sei als eine umstrittene These offen und empfahl sie einer weiteren Erforschung. Mit diesem Artikel verdiente ich mir meine Sporen als Täuferforscher, was mir mit *Anabaptists and the Sword* noch nicht so recht gelungen war. Der Aufsatz zeigte, dass ich mit zahlreichen, hauptsächlich theologischen Themen offensichtlich vertraut war, die damals die akademischen Diskussionen beherrschten.

Es ist eine Binsenweisheit, dass Ideen einen großen Einfluss ausüben, wenn mehr als die Hälfte derer, die sie kennen, ihnen schon zugetan ist – und das war sicherlich der Fall mit *From Monogenesis to Polygenesis*. George H. Williams, der Autor von *Radical Reformation* (1962), hatte gelegentlich in seinen kleineren Schriften angemerkt, dass das Täuferum drei Ursprungsherde hatte: in Zürich, Augsburg und Emden. Jüngere Forscher wie John Oyer, der das mitteldeutsche Täuferum untersucht hatte, widersprachen Benders Überbetonung von Zürich und der Zeitangabe 1525. So war es nur zwangsläufig, dass einige Monate später ein mennonitischer Forscher aus Benders Generation, der aber aus einer anderen mennonitischen Glaubensrichtung als die Gruppe um Bender stammte, Werner Packull auf dem Campus der University of Waterloo aufsuchte und ihm sagte: »Ich habe Ihren Artikel gelesen und stimme mit ihm überein.«

Das Umstrittene Täuferum

So wie *From Monogenesis to Polygenesis* ein wichtiges Zeichen für eine einset-

zende Revision der Täuferforschung war, erwies sich das Erscheinen des 1975 von Hans-Jürgen Goertz bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen herausgegebenen Sammelbandes mit dem Titel *Umstrittenes Täuferstum, 1525-1975. Neue Forschungen* als bedeutsam. Goertz hatte 1974 eine wissenschaftliche Anstellung an der Universität Hamburg erhalten, die es ihm erlaubte, sich in Blankenese, einem Vorort an der Elbe, niederzulassen, nicht weit von der Mennonitenkirche in Altona entfernt, wo er von 1963 bis 1969 als Pastor gewirkt hatte. Er war in den Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins gewählt worden und wurde 1970, zusammen mit Heinold Fast und Horst Quiring mit der Schriftleitung der *Mennonitischen Geschichtsblätter* betraut. Ich besuchte Hans-Jürgen Goertz und seine Frau 1974 in Blankenese und ein zweites Mal im Jahr darauf mit meiner Familie in Kampen auf Sylt. Als wir uns das erste Mal trafen, trug er als Erkennungszeichen *Anabaptists and the Sword* in der Hand. Goertz sperrte sich gegen John H. Yoders Präsentation des pazifistischen Erbes der Täufer, von dem sich die europäischen Mennoniten angeblich abgewandt hätten, um letztlich jedoch zu diesem Standpunkt unter der Führung der nordamerikanischen Mennoniten wieder zurückzukehren. Dass Yoders Äußerungen eine schütterte historische Grundlage hatten, war Hans-Jürgen Goertz eine willkommene Neuigkeit, als er *Anabaptists and the Sword* las. So gab er dem Sammelband zum 450-jährigen Täuferjubiläum den Titel *Umstrittenes Täuferstum*. Dieser Titel war uns beiden im Gespräch in dunkler Gewitternacht auf dem Heimweg von einem Restaurant durch den Bours Park an der Elbe auf einmal eingefallen – in der entschiedenen Absicht, die Kontroverse in die breitere Öffentlichkeit hineinzutragen, in der die Yoder-»Orthodoxie« und die Revisionisten repräsentiert waren. Das geschah auf eine solche Weise, dass kein Zweifel darüber herrschte, dass die Revisionisten das Recht auf ihrer Seite hätten.

So sind *From Monogenesis to Polygenesis* und *Umstrittenes Täuferstum*, das wenig später erschienen ist, auch editorisch miteinander verbunden. Ich habe die ersten drei Beiträge im *Umstrittenen Täuferstum* in meinem Teil des Aufsatzes zu den Anfängen des Täuferstums in der Schweiz mit diskutiert (ohne allerdings schon genaue Seitennachweise geben zu können). In seiner Einleitung zu dem Sammelband hat der Herausgeber *From Monogenesis to Polygenesis* zitiert, um auf seine Weise die gewählte Anordnung der Kapitel zu begründen. Der erste Teil des *Umstrittenen Täuferstums* bringt vier Aufsätze zu den schweizerischen Ursprüngen, der zweite Teil je zwei Aufsätze zum oberdeutschen und zum niederdeutsch-niederländischen Täuferstum; der letzte Teil enthält interpretierende Essays unterschiedlicher Provenienz. Eröffnet wird der Sammelband mit meinem Beitrag zum frühen Schweizer Täuferstum und

dem Aufsatz von Martin Haas über den Weg der schweizerischen Täufer in die Absonderung. Mit Haas hatte ich in diesem Jahr Seite an Seite in der Bibliothek des Großmünsters gearbeitet, und wir entdeckten, dass wir einander ergänzende, fast identische Einsichten in die Bewegungsdynamik des frühen Schweizer Täuferniums gewonnen hatten. Am Anfang hegten die Menschen, die später Täufer wurden, vor allem Konrad Grebel, Absichten, Zwingli, in ihren Augen halbherzige und kompromisslerische Kirchenreform durch eine eigene radikale Reform zu ersetzen, ähnlich wie die Puritaner im England des 17. Jahrhunderts versuchten, die Anglikanische Kirche zu ersetzen. Die Radikalen wurden jedoch in ihren Bemühungen, die Massen für sich zu gewinnen, ausgespielt und separierten sich als Sekte: Haas wählte den Titel *Der Weg der Täufer in die Absonderung*. Ursprünglich trug er sich mit der Absicht, eine Monografie über dieses Thema zu schreiben, was durch eine ungünstige hochschulpolitische Situation jedoch verhindert wurde. Haas war offensichtlich der wichtigste Schüler des emeritierten Leonhard von Muralt, der Täuferquellen aus verschiedenen Regionen der Schweiz gesammelt und herausgegeben hatte (zuerst 1952 die Zürcher Täuferquellen). Von dessen Nachfolger wurde Haas jedoch als ein »unmoderner ideengeschichtlich orientierter Historiker«, wie von Muralt es auch war, kaltgestellt, da er nicht wie die modernen Wirtschaftshistoriker mit quantifizierenden Methoden arbeitete. So jedenfalls beschrieb er mir die Situation. Die Welle der »quantifizierend arbeitenden« Historiker (zu denen der Täuferforscher Claus-Peter Clasen gehörte) erwies sich als recht kurzlebig. Haas wurde Stadtpräsident in Winterthur (1990-2002) und gab später, erst im Ruhestand in 2008, den dritten Band der Schweizer Täuferquellen heraus. In das *Umstrittene Täufernium* waren Beiträge von Werner O. Packull und Klaus Deppermann genauso aufgenommen worden wie Aufsätze von Heinold Fast, John Howard Yoder und Abraham Friesen, der damals nicht genau wusste, auf welcher Seite der Forschung er stand. Aber dieser Sammelband hatte doch insgesamt den Effekt, der sich gegen Yoder richtenden Revision Geltung verschafft zu haben.

Wichtig war für mich, dass meine Interpretation des Täuferniums im 16. Jahrhundert in zwei bedeutsame mennonitische Publikationen aufgenommen worden war, die zum 450-jährigen Täuferjubiläum veröffentlicht wurden. Daraus entwickelte sich die Dynamik einer breiten Reaktion gegen John Howard Yoders Anspruch, der vorherrschende mennonitische Täuferforscher und täuferisch orientierte Theologe seiner Generation zu sein. So wird verständlich, warum der lutherische Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß, dessen Untersuchung zu Hans Hut so wichtig für die Dissertation Werner O. Packulls geworden war und der in diesen Jahren mit mir zu korrespondieren begann,

wie selbstverständlich davon ausging, dass ich Mennonit sei. Ich antwortete ihm, dass ich nie Mennonit gewesen sei, ebenso wenig Marxist oder Lutheraner und, will's Gott, es dabei bleiben sollte.

Wichtige Konferenzen zum 450-jährigen Täuferjubiläum

Neben den Veröffentlichungen von 1975 standen einige Konferenzen. Die erste hervorzuhebende Konferenz war ein Kolloquium, das von der Fakultät für protestantische Theologie in Straßburg vom 20. bis 22. Februar 1975 zum Thema »Die Anfänge und Charakteristik des Täuferturns« ausgerichtet wurde. John Howard Yoder hatte, so wird gesagt, eine Berufung an die Straßburger Fakultät als eine ökumenische Geste erhalten. Die Vorträge wurden entweder auf Französisch, Englisch oder Deutsch gehalten. Leider konnte ich nur die englischen und deutschen Vorträge verstehen (acht von dreizehn). Diese Konferenz war keinesfalls mit meinen Freunden oder Sympathisanten bestückt – Klaus Deppermann war da, ebenso John Oyer – die meisten anderen waren aber auf je verschiedene Weise mit der traditionellen Täuferforschung verbunden. Mein Vortrag über *Brötli und Reublin, the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism* stellte eine Herausforderung für Paul Peachey's Arbeit über die soziale Herkunft des Schweizer Täuferturns dar. Peachey war inzwischen als mennonitischer Soziologe an der Catholic University in Washington D. C. tätig und hielt selbst ein Referat auf der Straßburger Tagung. Er hatte in früheren Veröffentlichungen versucht, einige lokale Anführer des frühen Täuferturns von den bauerlichen Erhebungen, die in der Umgebung wüteten und von denen sie Schützenhilfe erhalten hatten, grundsätzlich zu trennen. Dagegen argumentierte ich, dass es 1525 eine deutliche Verbindung zwischen dem Täuferturn und lokalen Aufständen im Zuge des Deutschen Bauernkriegs gegeben habe. Anwesend war in Straßburg auch Kenneth Davis, ein früherer Lehrer Werner Packulls in Waterloo. Das Buch, das Davis 1974 veröffentlicht hatte, vermittelte die Vorstellung von einem »evangelikalen Täuferturn«, d. h. der guten Täufer, die auf Kosten der anderen erforscht werden sollten. Im Gespräch mit mir beklagte sich Davis, was er als ein Zeichen meiner Arroganz deutete, dass ich mir angemaßt habe, *From Monogenesis zur Polygenesis* mit dem Untertitel zu versehen: »The Historical Discussion of Anabaptist Origins« statt mit »A Historical Discussion of Anabaptist Origins«. Er verstand nicht, dass ich mit dem bestimmten Artikel nur die Gattung einer historiografischen Übung bezeichnen wollte – mehr nicht. John Oyer hatte in seiner charakteristischen Bescheidenheit einen Vortrag über einen möglichen Einfluss des radikalen Predigers Jakob Strauß auf die Täufer gehalten. Jahre später erinnerte er daran, dass die Öffnung von *The Mennonite Quarterly Review*, auch wenn er nicht

mit uns in allem übereinstimmte, eine »heimliche Operation« gewesen sei, zu der er von Elizabeth Bender, der Witwe Harold S. Benders, besonders ermutigt worden war. E. Bender arbeitete selbst für diese Zeitschrift auf selbstlose Weise vor der feministischen Frauenforschung. Die Straßburger Konferenz war ein angenehmes Erlebnis, nicht zuletzt wegen Klaus Deppermanns Bemühungen, mich und meine Frau Marcia durch diese wundervolle alte europäische Stadt zu führen.

Explizit herausgefordert wurde die revisionistische Täuferforschung in diesem Sommer während der Jubiläumsfeierlichkeiten am Baptistischen Seminar in Rüschlikon am Zürichsee von Heinold Fast, meinem alten Freund und ausgezeichneten Täuferforscher in der Blüte seines Wirkens. Vertreter aller miteinander verbundenen Traditionen, zu denen auch mein Kollege vom Bridgewater College Bob Neff gehörte, der damals am Brethren Seminary in Chicago tätig war, waren dabei, als Heinold Fast über »*Die Wahrheit wird euch freimachen*«. *Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit* (Mennonitische Geschichtsblätter 1975, S. 7-33) sprach. In seinem Vortrag unterstrich er die zentrale Stellung der Grebel-Sattler-Linie. Hans-Jürgen Goertz, der nicht anwesend war, hatte geahnt, was Heinold Fast sagen würde und mich ermutigt, zu antworten und für die Polygenesis-These zu werben. Ich tat es, ohne mir über dieses Thema schon so klar gewesen zu sein wie heute; und Heinold Fast hatte, was in Ordnung war, das letzte Wort. Er begann mit zahlreichen Zugeständnissen an meinen Standpunkt, hielt dann aber auf prägnante Weise inne. Ich saß neben Bob Neff und flüsterte ihm zu: »aber...!« In gewissem Sinn hat Heinold Fast seine Position schon 1973 zu erkennen gegeben, als er seine exzellente kritische Edition der *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz*, John Howard Yoder und Samuel Gerber widmete.

Zur Spitze der Täuferforschung

Am Ende meines Forschungsurlaubs hatte ich nur ein Fragment von einhundert Seiten des ideengeschichtlichen Projekts zur Biographie Ulrich Zwinglis zustande gebracht. Schätzungsweise habe ich die Hälfte der Zeit auf das Zwinglistudium verwandt und die andere Hälfte auf Projekte zum Täufertum. Wie der vorliegende Auszug aus meinen Lebenserinnerungen zeigt, waren die Täuferstudien, die mich an die Spitze (oder nahe daran) der Täuferforschung katapultierten, bei weitem die wichtigsten.

Diese Erinnerungen verdeutlichen aber auch, dass die Forschungsarbeit meinen akademischen Alltag nie so stark beherrscht hat wie in den frühen Jahren in Europa (1961/62). Marcia, die später ihrer Mutter schrieb, dass dies das glück-

lichste Jahr ihres Lebens gewesen sei, erzählte mir, dass sie eine Veränderung in meiner Persönlichkeit beobachtet hätte. Ich erwiderte, ich hätte nur getan, was damals getan werden musste. Der Rundbrief aus dem Jahr 1975 brachte es unbeabsichtigt bissig folgendermaßen zum Ausdruck: »Es war unsere letzte Chance, Europa als eine Familie zu erleben, und wir haben es in vollen Zügen genossen.« (...).

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz.

Von neuen Büchern

Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe. Mennonitische Forschungsstelle Weierhof und Samenkorn Verlag, Steinhagen 2013, 1205 S., Abb., Hardcover.

Die Ankündigung des nordamerikanischen Verlags *Pathway Publishers*, keine weiteren Auflagen der Werke von Menno Simons in Deutsch zu veröffentlichen, veranlasste Garry Waltner, den Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle (Weierhof), einen deutschen Herausgeber für die Werke des niederländischen Reformators zu finden. Längere Nachforschungen und Verhandlungen führten schließlich zu einer Kooperation mit dem Verlag Samenkorn im westfälischen Steinhagen, der von russlanddeutschen Mennoniten gegründet wurde und bereits einige anspruchsvolle Bücher zur Geschichte der Freikirchen in der Sowjetunion in Deutsch und Russisch veröffentlichte.

Wie im Vorwort formuliert, richtet sich die Sammlung der Schriften von Menno Simons in erster Linie an eine Leserschaft aus den »Gemeinden der mennonitischen und allgemein täuferischen Tradition« und an christusgläubige Nachfolger. Mit dieser Ausgabe werden erbauliche und nicht akademische Zwecke verfolgt. Die theologische Position der Herausgeber ist bereits im ersten Satz des Vorworts definiert: Sie sehen den Reformator als einen »Eiferer für die Wahrheit des Evangeliums und der Heiligkeit der Gemeinde Christi«. Die Intention der Verleger besteht darin, »das Zeugnis von Jesus Christus, (...) seinen Weg des Heils (...) und das Zeugnis des geistlichen Kampfes der Gemeinden« lebendig erhalten.

Die Samenkorn-Gesamtausgabe von Menno Simons stellt keineswegs eine in lateinische Schrift konvertierte John Funk-Ausgabe von 1876 dar, obwohl diese die Grundlage für das Werk bildet. Der Text wurde vielmehr mit den niederländischen *Opera Omnia Theologica of alle de godtgeleerde Wercken van Menno Simons* 1681 abgeglichen. In Einzelfällen wurde auch auf *The Complete Writings of Menno Simons* (Ausgaben 1956 und 1984) zurückgegriffen. Der niederländische Text hatte Priorität: Im Zweifelsfall wurden Textpassagen aus dem Niederländischen neu übersetzt, dies gilt auch für einige wenige Schriften aus *Doopsgezinde Bijdragen*. Zu den 1876 veröffentlichten Schriften sind so zehn neue hinzugekommen. Gemessen an der Zahl der veröffentlichten Schriften, ist damit die Samenkorn-Ausgabe die umfangreichste.

Die deutschen Texte der nordamerikanischen Ausgabe 1876 wurden unter

der Leitung von Viktor Fast in mehreren Zyklen bearbeitet und an das heutige Deutsch angepasst; die Kriterien und Vorgehensweise sind im Anhang beschrieben. Die Arbeit mit den Texten übernahmen ehrenamtliche, größtenteils junge Mitarbeiter, überwiegend aus der Mennoniten-Brüdergemeinde Frankenthal. Allein schon ihre Zahl lässt das Potential der Projektgruppe erahnen: In den Danksagungen werden 52 von ihnen namentlich erwähnt. Für einen qualifizierten Umgang mit nicht deutschen Quellen in der Gruppe sorgte der Theologe Auguste Moussault, ein gebürtiger Niederländer, der auch den einleitenden Artikel über Menno Simons verfasst hat.

Die Arbeit mit den Schriften soll begleitendes Material über den Reformator und seine Zeit erleichtern helfen. Es wurde von Gerhard Wölk, dem einstigen Leiter der Frankenthaler Gemeinde, unter Verwendung der Simons-Biografie von J. A. Brandsma erstellt. Das Buch enthält auch Empfehlungen für ein vertiefendes Studium der Biografie von Menno Simons und des Täufern. Es verweist auf Darstellungen von C. Krahn, Chr. Bornhäuser, G. H. Williams, H.- J. Goertz oder P. Visser. Der erbauliche Charakter der Ausgabe wird durch zahlreiche Illustrationen und Randglossen unterstrichen. Sogar ein Lied von Menno Simons in der Übersetzung Gerhard Wölks fehlt nicht.

Eine besondere Erwähnung verdient die typografisch anspruchsvolle Gestaltung des Buches. Trotz der wertvollen Ausstattung und vierstelligen Seitenzahl konnte der Preis niedrig gehalten werden, was der Verbreitung des Werkes sicherlich förderlich sein wird.

Johannes Dyck

Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. 2., durchgesehene Aufl., Verlag C. H. Beck, München 2013, 713 S., mit 51 Abb. und 4 Karten, kart., ISBN 978 3 406 65627 9.

Als Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte hatte Heinz Schilling oft Gelegenheit, sich mit speziellen Problemen der Lutherforschung zu beschäftigen. Sein großes Thema aber waren die Epochen übergreifenden Entwicklungen vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit. Sie wurden auf hervorragende Weise in seinen Büchern über *Aufbruch und Krise. Deutsche Geschichte 1517 – 1648* (1994) und über *Die Neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten 1250 – 1750* (1999) nachgezeichnet. Schilling hatte sich für die Strukturgeschichte entschieden und kaum Interesse an dem Wirken einzelner Gestalten in der Geschichte gezeigt. Dass er sich nun mit einer Biographie des Wittenberger Reformators in die Vorbereitungen des Reformationsjubiläums

2017 einschalten würde, war nicht zu erwarten. Die Jahrhundertfeiern der Reformation haben das Bild Martin Luthers oft idealisiert oder sogar heroisiert, Schillings Biographie zeichnet dagegen einen zwiespältigen oder problematischen Reformator und mutet Kirche und Gesellschaft zu, sich jetzt schon auf ein schwieriges Jubiläum einzustellen.

Luther ist nicht der »Rebell«, der einen Umbruch in der Geschichte herbeigeführt und durchgesetzt hat, er rebellierte vielmehr in einer Zeit, die sich bereits im Umbruch befand. So wird der Untertitel dieser Biographie zu verstehen sein. Der Wittenberger Reformator ging mit der Zeit, aber er widersetzte sich ihr auch. Es war diese Ambivalenz, die Spuren hinterließ und die Erinnerung an Martin Luther wach hält. Pointiert bringt Schilling das so zum Ausdruck: Einerseits hätte Luther in dem, was sich unter dem Einfluss der Täufer, der Juden, deistischer und atheistischer Denker verwirklichte, Pluralismus und Individualismus, neuzeitliche Toleranz und Gewissensfreiheit, vermutlich als unheilvollen »Sieg Satans« verabscheut, und andererseits hätte sich neuzeitliche Toleranz und moderner Pluralismus ohne das rebellische Aufbegehren Luthers gegen den »exklusiven und autoritären Wahrheitsanspruch der kirchlichen Hierarchie« nicht durchgesetzt (S. 630). Die eigentliche Leistung Luthers besteht aber darin, wie Schilling besonders hervorhebt, dass er der Neuzeit die Bedeutsamkeit des Glaubens aus eigenem Recht erklärt hat.

Wer über die Bedeutung Luthers für unsere Zeit nachdenkt, wird auch, wie Schilling beispielhaft vorgeführt hat, die gegenläufigen, umstrittenen, verzweifelten und verheißungsvollen Bemühungen anderer um eine Erneuerung der Christenheit an der Schwelle zur Neuzeit einbeziehen. Damit wird die historische Leistung des Reformators nicht geschmälert, auch nicht, wenn Schilling dessen unerbittliches Vorgehen gegen die aufständischen Bauern als einen »Hauch von nachgerade fundamentalistischem Fanatismus« kritisiert (S. 314). Umsichtig an den Ergebnissen der Forschung orientiert, geht Schilling in drei Teilen den Schwerpunkten der Biographie Luthers nach: Kindheit, Studium und Kloster (Teil 1), Anfänge der Reformation in Wittenberg von 1511 bis 1525 (Teil 2) und Festigung der Reformation »zwischen Prophetengewissheit und Scheitern« von 1525 bis 1546 (Teil 3). Dem kurzen Prolog über »Luther als Mensch in einer Epoche des Umbruchs« entspricht am Ende der Epilog über »Luther und die Neuzeit – die Dialektik von Scheitern und Erfolg«.

Schilling erzählt von den wichtigsten Ereignissen im Leben des Reformators. Er stellt sie in den politischen, sozialen, kulturellen und kirchlichen Rahmen; oft scheinen sich allerdings die allgemeinhistorischen Summarien, die in den biographische Erzählablauf eingestreut werden, fast zu verselbstständigen; sie werden aber dem Vorhaben, Luther »im Umbruch« zu erfassen, durchaus ge-

recht. Das gilt vor allem für die Darstellung der »großen« Politik, die auf den Reichstagen eine Rolle spielte, auf denen die Luthersache am Anfang und im weiteren Verlauf die Einführung der Reformation in Territorien und Reichsstädten verhandelt, Bündnisse geschlossen und kriegерische Auseinandersetzungen vorbereitet wurden. Das gilt auch für die Schilderung des Bauernkriegs von 1525, aus der sich die Kritik an den rabiaten Vorwürfen Luthers gegen die aufständischen, schließlich geschlagenen Bauern ergibt. Das gilt ebenso für die nachvollziehbare Darstellung, wie Luther zu einer positiven Einschätzung der weltlichen Obrigkeit kam und versuchte, sein Ziel, die Predigt des Evangeliums ohne machtpolitische Absicherung, nicht aus den Augen zu verlieren. Noch deutlicher hätte Schilling hier die Frage klären können, ob Luther nicht letztlich doch gegen seinen eigenen Vorsatz, sich das Evangelium ohne Zwang und Gewalt durchsetzen zu lassen, verstoßen und seinen Vorwurf gegen das Gewalt predigende Vorgehen Thomas Müntzers oder der Täufer zu Münster selbst entschärft habe (S. 315). Wie Luther hatte auch Müntzer beispielsweise die Anwendung von Gewalt an die bestehende Ordnungsmacht und dann an das Widerstandsrecht gebunden.

Ein anderes Beispiel ist der Abschnitt über das Vorgehen Luthers gegen die Juden. Hier wird nichts verharmlost oder gerechtfertigt, wohl aber erklärt. Auf eindrucksvolle Weise beschreibt Schilling den »Widerstreit der Emotionen«, in den Luther gegen Ende seines Lebens geraten war, ein »Gemisch von Gottvertrauen und blankem Vernichtungswillen« (S. 544). Luther fühlte sich zunehmend von Feinden seines Evangeliums umstellt und bedrängt: von der Kirche des Antichrist zu Rom, von den Juden und Türken, den ausgemachten Feinden der Christenheit. Seine Bedrohungsängste waren geradezu obsessiv und entluden sich in verbaler Aggressivität. Schilling zeigt, wie stark Luther unter dem Eindruck einer heilsgeschichtlichen Entscheidungssituation reagierte. Zunächst hatte der Reformator um die Juden geworben, dann verdammt er sie aber von Grund auf, und sie fielen seiner apokalyptisch aufgeladenen Unerbittlichkeit zum Opfer. Er beteuerte zwar, dass der Glaube der anderen nicht mit dem Schwert verfolgt werde, wohl aber lieferte er die Feinde des Evangeliums der weltlichen Obrigkeit aus und drängte diese, den verheerenden Einfluss der Juden im weltlichen Reich zu unterbinden und die Juden genauso wie die Türken, die das Reich von Außen bedrohten, zu vernichten. Im Grunde aber konnte die Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre nicht verhindern, dass die Andersgläubigen der Gewalt ausgeliefert waren, sobald das Evangelium mit dem Schwert geschützt wurde. Luther hatte das theologisch nicht gewollt, praktisch aber doch forciert. Das Urteil Schillings ist eindeutig und nachdenkenswert: »Die Unfähigkeit, mit Andersdenkenden in einen Dialog einzutreten, und der

ihm gelegentlich selbst zur Qual werdende Zwang, sie als Widersacher Gottes bedingungslos zu bekämpfen, waren die dunkle Kehrseite von Luthers prophetischer Selbstsicherheit« (S. 571).

Schilling hat es nicht versäumt, auch auf die weniger spektakulären Seiten im Wirken des Reformators hinzuweisen: auf Luther als den Prediger des Evangeliums und als Seelsorger, der mit seinen Trostbriefen die Menschen weit über Wittenberg hinaus begleitete; auf den Dichter des Gemeindeliedes, auf den Familienvater, der mit seiner Frau ein gastfreies Haus führte und Freunde wie Studenten zu Gesprächen bei Tisch einlud, die teilweise nachgeschrieben und später veröffentlicht wurden. Sichtbar wird Luther auch als Reformator, der die Politik der Reichsstände und des Reichstags aufmerksam verfolgte und den einen oder anderen Territorialherrn beriet (S. 445-506). Auch der Theologe gehört dazu, der in innerem Ringen und in der Diskussion mit Kollegen an der Universität zur Endgestalt seiner Rechtfertigungslehre fand, dass Gott sich dem Sünder *sola gratia* zuwendet – übrigens nicht vor, sondern wohl erst nach der Veröffentlichung der berühmten Ablassthesen von 1517 (S. 144-179). Schilling hat sich weder von der umstrittenen Deutungsgeschichte der lutherischen Rechtfertigungslehre irritieren lassen, noch hat er sich im berüchtigten »Irrgarten der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« (Johannes Heckel) verbiestert (S. 476-81). In der Regel hat er gegenläufige Interpretationen gegeneinander abgewogen und Kontraste auf besonnene Weise entschärft. Niemand wird von einem Historiker erwarten, dass er die Arbeit des systematischen Theologen übernimmt und die theologischen Einsichten Luthers bis in die letzten Tiefen dialektischer Argumentation verfolgt; und doch hat Schilling die Akzente zuverlässig nachgezeichnet, die Luther in seiner Theologie setzte.

Bald nach den berühmten Reformschriften von 1520 ging es auch um die praktischen Konsequenzen, die aus der neuen Rechtfertigungserkenntnis gezogen wurden. Luther musste nach seinem Auftritt vor Kaiser und Reich in Worms von der Wartburg aus mit ansehen, wie andere mit seinem Kollegen Andreas Karlstadt zu ersten Reformen in Wittenberg schritten und wie Thomas Müntzer seit 1523 im kursächsischen Allstedt versuchte, seine Rechtfertigungslehre »in ein besseres Wesen« zu führen. Das energische Vorgehen Karlstadts behagte ihm nicht, und die Gerüchte, die bald auch über Müntzer zu ihm drangen, ließen ihn um seinen Deutungsanspruch in Sachen Reformation bangen. Die Gegnerschaft, die sich im Lager der Reformation aufzubauen begann und im Bauernkrieg einem Höhepunkt zu trieb, wird von Schilling ausführlich erörtert: der Kampf um die Deutungshoheit im eigenen Lager (S. 276 - 317). Es wird gezeigt, dass im Streit mit den »falschen Brüdern« das heilsgeschichtlich orientierte Auseinandersetzungsmuster ausgebildet wurde, das kein abweichendes

Evangeliumsverständnis neben sich duldeten, und auch den späteren Auseinandersetzungen mit dem Papst als dem Antichrist, mit Juden und Türken zur Geltung kam. Den Feinden der Christenheit wurde keine Barmherzigkeit entgegengebracht. Auch wird nicht verschwiegen, dass der frühe Kampf gegen die »falschen Brüder« und aufständischen Bauern nicht ohne Blessuren für Luther ausging (S. 315). Sowohl Karlstadt als auch Müntzer sind jedoch auf einer recht schmalen Quellen- und Forschungsbasis dargestellt worden. Ähnliches gilt für Ulrich Zwingli und Erasmus von Rotterdam. Im Falle Müntzers, der vorschnell mit der Problematik des Bauernkriegs belastet ins Gespräch gebracht wurde, ist das besonders misslich. Hier hätte deutlicher gezeigt werden können, dass die Kritik, die Schilling an Luther übt, eigentlich auch Müntzer hätte gelten können oder umgekehrt, dass Müntzer gar nicht so weit von Luther entfernt war – der Revolutionär nicht vom Rebell. Auch er sah sich als Akteur mit prophetischem Sendungsbewusstsein in einem heilsgeschichtlich orientierten Kampf um die wahre Kirche der Endzeit verwickelt, auch er warb um die Fürsten und drängte sie, die Reformation mit Gewalt durchsetzen zu helfen, und auch er rief dazu auf, die Feinde der Christenheit zu vernichten. Dass Luther die Fürsten für sich gewinnen konnte, während Müntzer ihrem Schwert zum Opfer fiel, ist von größerer Deutungsbrisanz, als diese ansprechende und für das bevorstehende Reformationsjubiläum überaus nützliche Biographie zu erkennen gibt.

Hans-Jürgen Goertz

Dieter Kamber, Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525). Chronos Verlag Zürich 2010, 510 S., zahlr. Abb., kart., ISBN 978-3-0340-0808-2.

Es kommt selten vor, dass ein Historiker, wie im Vorwort erklärt, seine Dissertation erst ungefähr zwanzig Jahre nach der Annahme zur Promotion veröffentlicht. Peter Kamber hat in einem Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds bei Prof. Peter Blickle in Bern 1984 begonnen, Material zur Reformation im ländlichen Herrschaftsgebiet Zürichs zu sammeln und mit akribischem Blick für die kleinen, oft unscheinbaren Details im Leben der Bauern aufzuarbeiten. Daraus ist schließlich die Untersuchung entstanden, die 1991 abgeschlossen und im letzten Jahr als umfangreiches, mit zahlreichen Illustrationen versehenes Buch erschienen ist.

Diese Untersuchung hat nicht nur das Konzept Peter Blickles von der »Gemeindereformation« bestätigt und ihm zusätzlich Farbe verliehen, sie ist auch

zu einem Zeitpunkt erschienen, der nicht günstiger hätte gewählt werden können: mitten in der Dekade zur Vorbereitung für das fünfshundertjährige Reformationsjubiläum (1517 – 2017). Auf besonders eindrucksvolle Weise wird vor Augen geführt, dass es verfehlt wäre, die Erinnerung an die Reformation nur auf die reformatorische Gestalt Martin Luthers bzw. auf ein religiöses Geschehen einzuschränken, das sich von den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen abhebt. »Die« Reformation hat es nicht gegeben, wohl aber unterschiedliche Versuche, sich für eine Erneuerung der Kirche einzusetzen: in den Reichsstädten anders als auf dem Lande, unter weltlichen Territorialherren anders als in einem geistlichen Fürstentum. Es hieße, die Reformation des 16. Jahrhunderts aus den Augen zu verlieren, wenn die äußerst bewegte, eigenwillig durchgeführte, dennoch in spätmittelalterlichen Traditionen verwurzelte und in eine neue Zeit weisende »bäuerliche Reformation« dem strengen Maßstab der lutherischen Rechtfertigungslehre zum Opfer fiel und nicht mitgefeiert würde.

Es ist eine kurze, aber eruptive Zeit, von 1522 bis 1525, die Kamber unter verschiedenen Gesichtspunkten in fünf Teilen untersucht: die Geschichte bäuerlicher Religiosität und die Politik der Bauern angesichts obrigkeitlicher Autorität vor der Reformation (Teile 1 und 2), die Bauern als Akteure der Reformation (Teil 3), die besonderen Aktionsformen bäuerlicher Reformation, in denen die Inhalte bäuerlicher Bemühungen um die Erneuerung von Kirche und Gemeinwesen insgesamt vorgestellt und problematisiert werden (Teil 4) und das Verhältnis von Religion und Politik, wie es in der bäuerlichen Reformation zur Sprache gebracht wird (Teil 5). Behutsam wird herausgearbeitet und ausgiebig belegt, wie sich neben der Reformation in Zürich, einer Stadtreformation, reformatorische Bewegungen auf dem Lande herausbilden: die religiösen und sozialen Erhebungen der Bauern und die sich formierende Bewegung der Täufer. Beschrieben wird, wie sich die bäuerliche Reformationsbewegung in eine »sozial-religiöse Oppositionsbewegung« verwandelte und neben radikalen Predigern auch die Täufer und Täuferinnen »mit strikt evangelischen Schlussfolgerungen eine radikale Theologie des Dissenses entwickelten« (S. 367). Allgemein gesprochen: »Religion wurde zur Freisprache einer neuen gesellschaftlichen Gegenwart« (S. 449).

Durch ihr Bemühen, eine eigene Kirche im Dorf zu haben und sich den Kirchgang in andere Orte zu ersparen, hatten viele Dorfbewohner Erfahrungen mit kirchlichen und weltlichen Behörden gesammelt. Dabei ist das Bewusstsein religiöser Subjektivität gesteigert und gefestigt worden; das Verantwortungsgefühl für die Belange des kirchlichen Lebens sind gewachsen, ebenso das politische Verlangen, über die Angelegenheiten der eigenen Kommune selbst zu bestimm-

men. In solchen Konfliktsituationen lernten die Bauern, wie wichtig es ist, sich politisch zu verhalten. Sie erfuhren auch, dass ihre Vorstellung von Herrschaft sich grundsätzlich vom Herrschaftskonzept der Obrigkeit zu unterscheiden begann. So sind religiöse Aktivität mit politischer Ambition verbunden worden. Diesen Zusammenhang hat Kamber an Beispielen einzelner Gemeinden eindrucksvoll herausgearbeitet und Argumente dafür gefunden, dass es nicht die Missstände in der Kirche waren, die zum Anlass wurden, sich der reformatorischen Botschaft zu öffnen, sondern der »Wunsch nach mehr Religion und nach mehr Kirche« (S. 39). Hier kommt nicht nur ein ein Bündel neuer Ideen in den Blick; hier wird versucht, im Sinne der französischen Strukturgeschichte den Haltungen und Gefühlen der Bauern nachzuspüren und »jene Erfahrungen zu rekonstruieren, die erst Anlass zum Reden gaben, um so zu verfolgen, wie die Bauern zu ihrer Sprache fanden und wie das Gesprochene mit ihrem Handeln zusammenhing« (S. 11). Politische und soziale Fragen wie die Leibeigenschaft suchten nach religiösen Antworten und religiöse Fragen wie die Abgabe des Zehnten, die Pfründen der Priester und das Recht, die Pfarrer selber zu wählen, zogen weltliche Konsequenzen nach sich, zumal der Zürcher Rat längst danach strebte, die Gerichtshoheit über die Belange der Kirche an sich zu ziehen. Kamber zeichnet eine bewegte Welt am Vorabend der Reformation auf der Zürcher Landschaft, eine Welt im Aufbruch. Aus den mit der täglichen Erfahrungswelt verbundenen Bedürfnissen erklärt sich das Verlangen nach Erneuerung und Reform des kirchlichen Lebens, ja, der gesamten Lebenswelt.

Erste Hinweise auf eine reformatorische Bewegung im Zürcher Landgebiet findet Kamber bereits für das Jahr 1522, in dem der reformatorische Prozess in der Stadt durch das berühmte Wurstessen während der Fastenzeit im Hause des Buchdruckers Christoph Froschauer vorangetrieben wurde und Huldrych Zwingli, der daran nicht teilgenommen hatte, mit seiner Schrift *Vom Erkiesen und Freiheit der Speise* den Verstoß gegen die Fastengebote rechtfertigte. Die Bauern könnten das eine oder andere reformatorische Schlagwort bei ihren Marktbesuchen in der Stadt aufgegriffen haben, anderes werden sie von Predigern gehört haben, die im regen Austausch mit Zwingli bzw. dem Gesprächskreis in der Buchhandlung Andreas Castelbergers standen, in dem auch Prototäufer verkehrten. Polemische Äußerungen auf den Kanzeln der Dorfkirchen über die Anbetung der Heiligen, die Abgabe des Zehnten, die Lehre vom Fegfeuer, kurzum, gegen Lehranschauungen und Gebote, die keinerlei Begründung in der Heiligen Schrift hatten und das Glaubensvolk schwer belasteten, all dies stieß auf offene Ohren. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift, das göttliche Recht, und die Freiheit von nicht schriftgemäßen Verordnungen waren Stichworte, die unter der ländlichen Bevölkerung geradezu eine Befreiungsbe-

wegung in Gang gesetzt hatten. Besonders deutlich zeigte sich das in den Formen bäuerlicher Agitation: in der Zehntverweigerung, im Sturm auf die Heiligenbilder und in der Besetzung des Kartäuserklosters in Ittingen, das schließlich teilweise in Flammen aufging, auch im Sturm auf das Kloster Rüti und das Johanniterhaus Bubikon ein Jahr später. Sowohl der Bildersturm (1523/24) als auch der Klostersturm (1524) erhalten einen breiten Raum in der Darstellung (S. 131-200 und S. 282-315). Besonders verdienstvoll ist die quellengesättigte Analyse des Klostersturms. Für die Täuferforschung ist die Darstellung des Bildersturms allerdings ebenso wichtig, da einige Prototäufer in Höngg und Zollikon daran beteiligt waren und sich zeigen lässt, wie tief verwurzelt die Täufer im antiklerikalen Milieu des reformatorischen Aufbruchs waren. (Der Antiklerikalismus spielt allerdings in dieser Untersuchung keine konzeptionelle Rolle, wie insgesamt eine Scheu vor methodologisch-konzeptionellen Forschungsproblemen zu beobachten ist). In allen diesen Konfliktbereichen zeigt sich, dass jetzt reformatorische Einsichten anfangen, eine Rolle zu spielen und die Szene zu radikalisieren bzw. zu revolutionieren. Je heftiger die Reaktionen des Zürcher Rates ausfielen, den Zehnverweigerungen beispielsweise zu widerstehen, und je entschiedener Zwingli dem Rat das Recht zusprach, Zehntforderungen durchzusetzen, um so deutlicher entwickelte sich in dieser Region eine bäuerliche Aufstandsmentalität, die schließlich zum offenen Aufstand gegen die Obrigkeit führte. Aus den Ansätzen einer bäuerlichen Reformation wurde eine bäuerliche Revolution (s. Titel des Buches). Der Charakter der Reformation entschied sich an der Stellung der Menschen zur weltlichen Obrigkeit – entweder mit ihr oder gegen sie. »Revolutionär sein, das heißt, eine grundlegende Umwälzung der Verhältnisse ins Auge fassen, konnten die Bauern und ihre radikalen Prediger, weil eine neue Auffassung der Religion sie zu einer neuen Sicht des Sozialen führte« (S. 449). So wurde aus der Zürcher Stadtreformation auf dem Lande eine andere Reformation, ein eigener Reformationstyp. Der letzte Teil der Untersuchung mündet in eine ausführliche Erörterung zum »Verhältnis von täuferischer und bäuerlicher Bewegung« ein (S. 367-443). Hier bewegt Kamber sich auf einem Interpretationsweg, den schon die neuere Täuferforschung eingeschlagen hat, und bestätigt die These, dass der Einfluss der Prädikanten auf der Zürcher Landschaft für den Entstehungsprozess des Täufertums in Zürich nicht unerheblich gewesen sei. Wenn Grebel und Mantz sich nach ihrer Ausweisung aus Zürich im Januar 1525 dem Grüninger Aufstandsgebiet der Bauern zuwandten und an der Seite der Aufständischen für eine Reformation eintraten, die der Zürcher Obrigkeit abgerungen werden musste, dann wird noch deutlicher als bisher herausgestellt, wie intensiv die bäuerlichen und täuferischen Kräfte an einem Strang zogen. Konrad Grebel, der 1524

Thomas Müntzer davor warnte, Gewalt zur Durchsetzung der Reformation anzuwenden, hat sich im Grüninger Amt im Schutz der Aufständischen bewegt, deren Reformationsziele unterstützt und sich mit keinem Wort gegen die Gewaltbereitschaft der Bauern gewandt. Wie Kambers Untersuchungen zeigen, waren täuferische und bäuerliche Agitation nur schwer voneinander zu unterscheiden. Den wichtigsten Unterschied sieht er in dem Akzent, den die Täufer angeblich darauf legten, die Gläubigen in Gemeinden zu sammeln (S. 436). Hier allerdings scheint er den freikirchlichen Zug der frühen Täufer im Sinne der älteren Forschung zu stark zu betonen. Noch waren die ekklesiologischen Vorstellungen der Täufer recht offen und keineswegs, wie das 1527 im Bekenntnis von Schleithem geschehen sollte, auf ein separatistisches Gemeindemodell eingeeengt. Gemeinsam mit den aufständischen Bauern war unter ihnen das Bewusstsein einer »neue(n) religiöse(n) Gemeinschaft« entstanden (S. 370), wie bereits oben erwähnt, »einer neuen gesellschaftlichen Gegenwelt« (S. 449), von einer »Freikirche im Untergrund« (S. 430) kann noch keine Rede sein. Nicht wegen der Feststellung möglicher Unterschiede zwischen aufständischen Bauern und Täufern ist die Untersuchung Kambers für die Täuferforschung so wichtig, sondern wegen der vielen Quellenaussagen, die eine schillernde, fast ununterscheidbare Nähe zwischen Bauern und Täufern in der »bäuerlichen Revolution« zum Ausdruck bringen. Von besonderem Wert ist, dass Quellen zur Kenntnis gebracht werden, die in Emil Eglis *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519 bis 1533* (1879) oft nur in Form kurzer Inhaltsangaben (Regesten) zu lesen sind.

Hans-Jürgen Goertz

Katharina Reinholdt, Ein Leib in Christo werden. Ehe und Sexualität im Täufertum der Frühen Neuzeit. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 227, Göttingen und Bristol 2012, 325 S., Abb., geb., ISBN 978-3-525-10107-0.

Als 2010 die Selbstanzeige der nunmehr im Druck vorliegenden Saarbrücker Dissertation in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* erschien, lautete der Untertitel noch etwas anders: *Ehevorstellungen und Ehepraxis im Täufertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts*. Dass sich die Sexualität nun im Titel hinzugesellt hat, ist zu begrüßen, zumal es sich um zwei Aspekte handelt, die schwerlich voneinander zu trennen sind. Sowohl Ehe als auch Sexualität sind im Rahmen der Täuferforschung bislang nur sporadisch behandelt worden. Wer beispielsweise den von John D. Roth und James M. Stayer herausgebe-

nen Band *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (2007) zur Hand nimmt und im Index u. a. nach Sexuality, Polygamy und Divorce sucht, wird keineswegs mit Verweisen überflutet. Anders als Verfolgung, Taufe oder Spiritualität scheinen Ehe und Sexualität eher von eingeschränktem Interesse zu sein, obwohl diese Bereiche das Leben von Täufern und Täuferinnen wesentlich bestimmten, wobei die Frage zu klären ist, inwieweit beide Aspekte ausgeprägt täuferische Züge aufweisen können. Kann von täuferischer Sexualität und Ehe gesprochen werden? Bei allem Bedauern über ein vernachlässigtes Thema, darf das Münsteraner Täuferreich nicht außer Acht gelassen werden, stieß doch gerade die in Münster praktizierte Polygamie nicht nur bei Historikern, sondern auch bei Literaten immer wieder auf Interesse. Gleichzeitig ist die im Münsteraner Täuferreich eingeführte Institution der »Vielweiberei« vor allem dafür verantwortlich, dass den Täufern im landläufigen Verständnis in Sachen Ehe und Sexualität ein Makel anhaftet, der sich mit Ausschweifung, Zügellosigkeit und moralischer Verworfenheit umschreiben lässt.

Katharina Reinholdts Untersuchung zeigt, dass es mit der Feststellung libertinistischer Vorstellungen allein nicht getan ist. Zwar führten ihre Forschungen sie im Rahmen der abgesteckten Thematik auch nach Münster, aber das ist letztlich nur ein Mosaikstein im weiten Feld täuferischer Ehevorstellungen und gelebter Praxis, der keineswegs repräsentativ ist. Das Ziel ihrer Arbeit sieht die Verfasserin gerade in der zu vergleichenden Vielfalt der Erscheinungsformen. Ihr geht es darum, »das komplexe Verhältnis von spiritueller Ehe-Metaphorik, Glaubensvorstellungen und Ehepraxis bei den Täufern vergleichend zu untersuchen« (S. 15), und darüber hinaus, das täuferische Eheverständnis mit dem der etablierten Kirchen zu vergleichen und als radikalen Gegenentwurf zu deuten. Dies schließe jene Gruppen mit ein, »deren spirituelle Ehevorstellung zu deviantem Sexualverhalten führte« (S. 16).

Die Untersuchung umfasst neben der Einleitung fünf Kapitel und ein gut sieben Seiten umfassendes Fazit. Zunächst einmal geht es im 1. Kapitel um »Die spirituelle Ehe im täuferischen Glaubensverständnis« (S. 29-54), die als ein wesentliches Charakteristikum des täuferischen Eheverständnisses herausgearbeitet wird, ohne jedoch die Ehe auf speziell diesen theologischen Aspekt zu reduzieren (S. 277). Im Zentrum des 2. Kapitels stehen dann »Spirituelle Ehevorstellungen und sexuelle Devianz« (S. 55-155), wobei hier all jene täuferischen Gruppierungen in Erscheinung treten, denen ein sexuell deviantes Verhalten eigen gewesen sei, wobei u. a. Täufer in St. Gallen, Uttenreuth und Münster ins Blickfeld geraten. Wichtig erscheint die generelle Feststellung, dass es sich bei den Abweichungen eher um Ausnahmerecheinungen gehandelt habe: »Sexuelle Devianz war unter Täufern weder die Norm noch weit verbreitet« (S. 55).

Nun wäre es an dieser Stelle vielleicht erforderlich gewesen, etwas ausführlicher zu klären, worin das »normale« Sexualverhalten der Zeit bestand, um aus ihm dann das »deviante« abzuleiten und in seinem abweichenden Charakter zu bestimmen. Dies gilt auch für die täuferischen Ehevorstellungen, die nur dann in ihrer Eigenart erfasst werden können, wenn ausführlich geklärt ist, in welchen Punkten sie sich von katholischen und protestantischen Einstellungen und Praktiken unterscheiden. Zwar wird in der Arbeit immer wieder auf nicht-täuferische Vorstellungen und Praktiken hingewiesen, aber vielleicht hätte es hier eingangs doch eines eigenen Kapitels bedurft, um die untersuchten täuferischen Werte und Praktiken im Zuge der Untersuchung schärfer kontrastieren oder sie im Falle von Übereinstimmungen auch bewusst in das bestehende Normengefüge integrieren zu können. Das folgende, dem Thema »Brautwerbung und Eheschließungen« (S. 157-192) gewidmete 3. Kapitel zeugt schließlich vom täuferischen Interesse, die Eheschließungspraxis ihren theologischen und gesellschaftlichen Überzeugungen entsprechend zu gestalten (S. 191). Dazu gehörte vor allem, dass bei Hochzeiten »die spirituelle Bedeutung und nicht die weltlichen Funktionen in den Mittelpunkt« rückten (S. 174). Über das Eheschließungsritual selbst geben die Quellen nur spärlich Auskunft, wobei die schlichte Gestaltung ohne herkömmliches Hochzeitsfest und feierliche Kleidung der Trauung einen »geradezu beiläufigen Charakter« verliehen hätten (S. 183). Wenn es etwas gab, was täuferische Eheschließungen generell miteinander verband, so seien es die »Abkehr vom profanen Brauchtum und die Fokussierung des Rituals auf das Wort« (S. 192) gewesen. Abseits von Eheschließung und eigenmächtiger Trennung vom Ehepartner wurde dem täuferischen Eheleben in der Forschung bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dieses bislang vernachlässigte Thema wird im 4. Kapitel aufgegriffen, das unter der Überschrift »Geschlechterbeziehungen zwischen Norm und Praxis steht« (S. 193-231). Das täuferische Eheleben war geprägt durch diverse Probleme, die es zu bewältigen galt. Zunächst einmal war es nicht immer leicht und selbstverständlich, beide Ehepartner für den täuferischen Glauben zu gewinnen: »die Ehegemeinschaft war die erste Zielgruppe der Bekehrungsbemühungen der Neu-Täufer« (S. 194 f.). Auch bestimmten obrigkeitliche Verfolgungen in nicht unerheblichem Maße das eheliche Miteinander, wenn Ehepartner sich heimlich treffen mussten oder der verwiesene Partner unbemerkt zurückkehrte. Manche Frau wurde von ihrem Mann gezwungen, sich ebenfalls den Täufern anzuschließen, notfalls auch mit Schlägen; andere Paare machten gemeinsame Sache, indem sie den Kirchgang verweigerten. Auch in diesem Kapitel wartet Katharina Reinholdt mit einer Fülle von Quellenbelegen auf, die zusammen ein farbiges Panorama täuferischen Miteinanders ergeben. Wie aber sah es mit

der Hierarchie innerhalb der Ehe aus? Anhand von Märtyrerbriefen, die in der Forschung bislang als »Festschreibung eines traditionellen Geschlechterverhältnisses gelesen« worden seien (S. 225), bietet die Verfasserin eine veränderte Perspektive an, indem sie in dieser Textform eine neue Qualität im Ausdruck ehelicher Liebe entdeckt (S. 226-230). Im letzten Kapitel geht es dann um »Ehetrennungen und Scheidung« (S. 233-276). Manche Täufer verließen Frau und Familie für immer, andere für kurze Zeit, auch hier bieten die Quellen eine Fülle von Einzelfällen, die individuelle Züge tragen, wobei in Verhören von täuferischer Seite im Falle »böswilligen Verlassens« gewiss auch taktisch argumentiert wurde (S. 242). Der Verfasserin geht es in diesem Kapitel vor allem um eine standortgebundene perspektivische Vielfalt. Wie wurde die Trennung vom Ehepartner aus Sicht der Betroffenen beurteilt? Wie wurde darüber hinaus von obrigkeitlicher Seite mit ihr umgegangen und in Täuferschriften in Sachen Scheidung argumentiert?

Die Stärke der vorliegenden Arbeit liegt vor allem in dem Bemühen, Ehe und Sexualität in einer alle täuferischen Bewegungen umfassenden facettenreichen Darstellung zusammenzuführen. Zwar verweist Katharina Reinholdt in ihrer Zusammenfassung auf Kontinuitäten zwischen spätmittelalterlichen Sekten und den Radikalen des frühen 16. Jahrhunderts, die in der neueren Forschung jedoch als überholt gelten. Dennoch könnte es durchaus sinnvoll sein, den Blick ins Mittelalter schweifen zu lassen, da sich hier hinsichtlich Sexualität und Ehe manches entdecken lässt, was an täuferische Einstellungen und Verhaltensweisen erinnert. Mögen sich Kontinuitäten auch schwerlich nachweisen lassen, so ist doch ein wenig zu bezweifeln, dass die täuferischen Ehevorstellungen lediglich bzw. vorrangig als Gegenentwurf zum reformatorischen Eheverständnis zu bewerten sind (S. 282).

Marion Kobelt-Groch

Günter Vogler, Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension eines Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 88, Gütersloh 2014, 517 S., Ln., ISBN 978-3-579-05379-0.

Dass sich die Täufer in Münster lange halten konnten, hat viele Gründe. Fürstbischof Franz von Waldeck führte seit Beginn der Täuferherrschaft im Februar 1534 einen Belagerungskrieg, aber erst im Juni 1535 gelang den Truppen unter militärischer Führung der Reichsstände die Eroberung der Stadt und Beendigung der Täuferherrschaft.

Günter Vogler hat vier Jahrzehnte lang »die reichspolitische Dimension des Konflikts um Münster« (S. 9) erforscht und Ergebnisse von Zeit zu Zeit veröffentlicht, zum Beispiel in zwei Aufsätzen in den *Mennonitischen Geschichtsblättern*: *Das Täuferreich zu Münster als Problem der Politik im Reich. Beobachtungen anhand reichsständischer Korrespondenzen der Jahre 1534/35*, in: MGBI 1985, S. 7-23, und: *Von Orsoy nach Oberwesel. Die schwierigen Anfänge des Kampfes gegen die Täufer in Münster im Jahr 1534*, in: MGBI 2002, S. 79-110.

Seine jetzt vorliegende, seit langem erhoffte Gesamtdarstellung widmet sich auf gut 500 Seiten dem ganzen Thema. Sie stellt sich als konzises, in Form und Inhalt ansprechendes Werk dar, das man sowohl dank seiner Übersichtlichkeit als auch wegen seiner klaren Argumentation und Sprache mit zwanglos eingeflochtenen, im Wortlaut wiedergegebenen Literatur- und Quellenziten gern in die Hand nimmt. Hilfreich sind eine chronologische Übersicht (S. 471-475) und ein Register (S. 497-517).

In zwölf Hauptkapiteln stellt Vogler nach einer thematisch gegliederten Einführung in die Geschichte der Täufer sowie der Täuferherrschaft von Münster (I.) schrittweise die diplomatischen Bemühungen dar, die zur Niederwerfung der Täufer in Münster führten (II.-XI.). Das abschließende Hauptkapitel (XII.) fasst die Ergebnisse in elf chronologisch und sachlich angeordneten Themenfeldern zusammen. Hier formuliert Vogler zu den Themenfeldern je vier bis zehn – insgesamt 77 – Schlussthesen.

Über die Täuferbewegungen (S. 22-37) sowie die Täuferherrschaft in Münster (S. 13-22, S. 37-43) informiert Vogler auf der Grundlage der aktuellen, in den letzten fünfzig Jahren veröffentlichten Forschungen in angemessenem knappen Umfang. Er schöpft aus relevanten Veröffentlichungen, deutet aber Diskussionen allenfalls an und zitiert zu Münster aus Brendler, Goertz, Kirchhoff, Klötzer, Laubach, Nagamoto, Trelenberg und anderen. Ihn interessieren weniger die Kontroversen und Forschungsfragen, denn er will das aktuell gültige

Gesamtbild wiedergeben. So verwendet er für Münster auch den Begriff Täuferherrschaft anstelle des früheren Begriffs »Täuferreich«. Die Vorliebe für eine klare Position lässt an wenigen Stellen eine nötige Differenzierung vermissen. So war Jan Matthijs nicht erst am 24. Februar 1534 (Chronologische Übersicht, S. 472), sondern schon eine Woche früher in Münster. Und am 17. Mai 1553 erhielt Münster nicht wieder die »alten« (S. 475), sondern – zum Beispiel betreffend Wahl des Rates – eingeschränkte Rechte.

Die detailreiche Darstellung der Diplomatie, die die Niederwerfung der Täufer zögernd ermöglichte, steht im Zentrum des Werkes (S. 50-448). In vier Jahrzehnten hat Vogler mehr Quellen und Archive benutzen können, als es Karl-Heinz Kirchhoff möglich war, der 1962 zum ersten Mal das Thema, wenn auch in eingeschränkter Perspektive, darstellte: *Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35. Militärische Maßnahmen und politische Verhandlungen des Fürstbischofs Franz von Waldeck*, in: *Westfälische Zeitschrift* 112, 1962, S. 77-170. Voglers Blickwinkel ist weiter, indem er die Diplomatie der Reichsstände thematisiert. Da nicht Franz von Waldeck die Täuferstadt eroberte, sondern die Reichsstände schließlich Münster bezwangen, ist es erklärungsbedürftig, warum niemand vor Vogler das bedeutende Thema bearbeitet hat. Ein wesentlicher Grund ist sicher die Fülle der unedierten Quellen, die Vogler in 29 großen Archiven zwischen Düsseldorf und Dresden, zwischen Augsburg und Wien fand.

Kein Reichstag hat stattgefunden, um das Vorgehen gegen die Täufer in Münster zu beschließen. Es waren Reichskreiseversammlungen, die den Erfolg der Täufergegner schließlich ermöglichten. Grund für das Nichtzustandekommen eines Reichstags war, dass maßgebliche Beteiligte keinen Reichstag wünschten, da sie dort über die Religionsfrage hätten verhandeln müssen, die noch in der Schwebe war.

Abgesehen von den im Hintergrund laufenden diplomatischen Verhandlungen wurden bis zur militärischen Überwindung der Täufer in Münster die folgenden Tage zur Koordinierung von Maßnahmen gegen Münster abgehalten. Sie finden sich bei Vogler in der chronologischen Übersicht (S. 471-475), aber nicht in einer eigenen Aufstellung, die man ein wenig vermisst. In einer ersten Phase (März bis September 1534) verhandelte der Fürstbischof von Münster mit dem Kurfürsten von Köln und dem Herzog von Kleve, und zwar in Orsoy (26. März), Neuss (7. Mai, 16.–20. Juni), Essen (19.–20. August) und in St. Mauritius vor Münster (2. September). Nach dem Kurfürstentag in Mainz (Kurköln, Kurmainz, Kurtrier, Kurpfalz, 1.–5. Oktober) und wenig später dem Tag des Niederrheinisch-westfälischen Reichskreises in Köln (25. Oktober) beteiligten sich auch weitere Reichsstände an den Verhandlungen. An einem weiteren Tag

in Essen (5.–8. November) war der Kurfürst von Sachsen einbezogen. Auf den Tag in Oberwesel (16.–17. November), an dem Botschaften von Kurmainz, Kurtrier, Kurpfalz, Würzburg und Hessen teilnahmen, folgten die Tage der Reichskreise in Koblenz (drei Reichskreise, 13.–26. Dezember) und Worms (acht Reichskreise, 4.–27. April 1535).

Weitere Tage folgten in der zweiten Hälfte des Jahres 1535, nachdem die Täufer besiegt waren: Worms II (13.–23. Juli), Neuss III (15.–19. Juli), Horstmar (Fürstbischof von Münster und Landstände, 27. September) und Worms III (1.–20. November). Der Tag in Münster 1536 (Kommissare der Reichsstände, 13.–23. März 1536) ließ Fragen offen, die bis zur Endabrechnung der von den Reichsständen geleisteten Finanzhilfen beim Reichstag in Worms 1545 nicht geklärt wurden.

Hilfe suchte Franz von Waldeck also zunächst in der Nachbarschaft. Bis November 1534 stand noch die niederheinisch-westfälische Diplomatie ganz im Vordergrund. Hilfen sagten Kurköln und Kleve zu. Nachdem die Täufer am 31. August 1534 den zweiten Sturmversuch der Belagerer abgewehrt hatten, wurden allmählich die weiter entfernten Reichsstände einbezogen (Kurfürstentag zu Mainz, 1.–5. Oktober 1534). Die Wende markierte der Reichskreisetag zu Koblenz im Dezember 1534, an dem drei Reichskreise den folgenden Reichskreisetag zu Worms im April 1535 vorbereiteten. Diesen besuchten acht der zehn Reichskreise. Der burgundische sowie der österreichische Reichskreis fehlten.

In seiner breiten, aber nirgends ausufernden Darstellung geht es Vogler immer darum, die Bedingungen der Möglichkeiten zu veranschaulichen, die die Reichsständediplomatie zu nutzen versuchte, um in die Lage zu kommen, die Täufer in Münster zu besiegen. Von besonderem Gewicht ist in diesem Zusammenhang schon am Ende des Einführungskapitels der Schlussabschnitt »Politische und religiös-konfessionelle Konstellationen im Reich« (S. 43–49). Die Konflikte um die Restitution Herzog Ulrichs von Württemberg (1534), die sich im Kern als Auseinandersetzung zwischen Hessen und Habsburg darstellten, sowie die Lübecker Grafenfehde unter Bürgermeister Jürgen Wullenwever (1533–1535) führten dazu, dass der Nordwesten des Reichs außerhalb der Hauptauseinandersetzungen lag.

Für den hilfesuchenden Franz von Waldeck und für den weiteren Verlauf des Kriegs gegen Münster war die burgundische Hilfe, wenn auch mit 15.000 Gulden eher gering, letztlich von entscheidender Bedeutung, da die Reichsstände burgundisches Eingreifen fürchteten (S. 128). Franz von Waldeck hatte diese Möglichkeit seinen Gesprächspartnern immer wieder vor Augen geführt. Habsburgischen Machtzuwachs im Nordwesten wünschten die anderen Reichsstände jedoch nicht. Mit zwei Schreiben zog sich Maria von Burgund im

November 1534 zurück, und ab Dezember 1534 waren mit dem Reichskreistag zu Koblenz die Weichen gestellt, ohne weitere burgundische Hilfe zurecht zu kommen.

Außer mit Burgund stand Franz von Waldeck auch immer in Verbindung mit Hessen. Beide Kontaktlinien beobachteten Kurköln und Kleve mit Argwohn, da Hessens möglicher Machtzuwachs befürchtet wurde. Tatsächlich unterstützte Philipp von Hessen den münsterschen Fürstbischof als erster (S. 455). Die genannten Befürchtungen förderten die Hilfsbereitschaft Kurkölns und Kleves. Den Gang der Diplomatie hielten auch die Entwicklungen in Münster in Bewegung, die den Reichsständen durch Ereignisberichte und Informationen aus den Verhören gefangener Täufer mitgeteilt wurden. Je mehr die Täufer aus der Umklammerung strebten, desto stärker wurde die Bereitschaft der Gegenseite, Gegenmaßnahmen durchzuführen. Die letzten Wochen des Jahres 1534 markierten auch in dieser Hinsicht einen Wendepunkt. Münster entsandte Boten und warb um Hilfe. Das alarmierte die Reichsstände.

Wie schwer sich die Reichsstände taten, ihre zum Teil divergierenden Absichten zu bündeln, wird schon an der langen Dauer der beiden Reichskreistage in Koblenz (13.–26. Dezember 1534) und Worms (4.–27. April 1535) deutlich, die vor der Niederwerfung der Täuferherrschaft stattfanden. Die diplomatischen Gemengelage sind für die Reichsgeschichte bedeutsam, tragen jedoch zur Täufergeschichte weniger bei. Unter diesem Gesichtspunkt hätte der Titel des Buches vielleicht anders formuliert werden müssen. Im Zentrum der Darstellung steht nicht die Täuferherrschaft, im Zentrum stehen die Reichsstände. Aber es ist heute wie damals. Jeder hervortretende Hinweis auf die Täufer in Münster verspricht, Interesse zu wecken.

Neben den militärischen Optionen gab es, wie Vogler wiederholt unterstreicht, auch das Bemühen um eine Verhandlungslösung (S. 453). Insbesondere die Städte – teils Reichsstädte, teils Hansestädte – versuchten so, die Niederwerfung Münsters abzuwenden, da dieser Schlag die städtischen Freiheiten treffen würde. Der angestrebte Verhandlungserfolg hätte die Spaltung der Täuferstadt und einzelne Bestrafungen erfordert. Eine Spaltung der Täufer war jedoch nach der Überwindung des internen Putschversuchs im Juli 1534 (Aufstand Mollenheckes) kaum noch wahrscheinlich.

Aus den Briefen und Berichten über die Belagerung finden sich in Voglers Darstellung auch viele bisher nicht veröffentlichte Passagen, so zum Beispiel über einen im Frühjahr (vor dem 1. Mai) 1535 getöteten Landsknecht und Esslinger Bürger, der durch Beschuss aus der Stadt ums Leben gekommen war (S. 338, Anm. 212).

Ein großes Problem stellte für die Belagerer der andauernde Geldmangel dar.

Die vereinbarten Gelder gingen verzögert und unvollständig ein, so dass die Befehlshaber immer wieder Meutereien befürchteten. Man unterschied eilige Hilfe, die vor allem in den ersten Monaten vereinbart wurde, von beharrlicher Hilfe – der Übernahme laufender Kosten – auf die man in der Schlussphase setzte. Für die beharrliche Hilfe gab es Legeorte, die das Geld sammelten, zum Beispiel Nürnberg (S. 341-345).

Reichspolitisch trugen die Maßnahmen gegen Münster dazu bei, dass die 1512 eingerichteten Reichskreise 1534/35 wachsende Bedeutung als Verfassungsorgane des Reiches erhielten. Sie wurden sogar zur kriegführenden Macht. In der Endphase war der Konflikt ein »Krieg der Reichsstände zur Wiederherstellung der Verfassungsordnung im Reich« (S. 466). Grundlage hierfür war der gegen die Täufer erhobene Vorwurf des Landfriedensbruchs (S. 451). Dass dieser Krieg auch »Züge eines konfessionellen Bürgerkriegs« (S. 466) trug, bedarf sicherlich weiterer Erörterung.

Von besonderem Interesse sind noch Voglers abschließende Thesen zu der Frage: »Warum konnten die Täufer in Münster sich so lange behaupten?« (S. 468-470). Erstens nennt Vogler das gemeindereformatorische Anliegen: »Das Vorhaben, eine Ordnung zu schaffen, die dem Willen Gottes entspreche, vereinte und stärkte die Täufer (...)«. Zweitens verweist Vogler auf äußere Bedingungen: starke Befestigung der Stadt, verzögerte Beschlüsse von Hilfszahlungen durch die Reichsstände, verzögerte Hilfszahlungen, Verzicht auf dritten Sturmversuch wegen verzögerter Soldzahlungen. Drittens leisteten die Reichsstände relativ geringe Hilfen, indem sie zur Deckung der Gesamtkosten von 500.000 Gulden lediglich 185.000 Gulden bewilligten, aber bis zur Eroberung lediglich 100.000 Gulden tatsächlich zahlten. Viertens beteiligten sich die habsburgischen Reichskreise (österreichischer und burgundischer Reichskreis) nicht an den Hilfen. Fünftens behinderten die Rivalitäten zwischen Burgund, Kurköln, Kleve und Hessen ein frühes wirkungsvolles Vorgehen gegen die Täufer. Sechstens waren die Täufer bis zum Schluss militärisch in der Lage, sich durch Ausfälle gegen die Belagerer immer wieder Luft zu verschaffen.

Aus den verwickelten diplomatischen Bemühungen im Kampf gegen die Täufer von Münster lässt sich immer wieder herauslesen, dass die Täufer als ernste Bedrohung der verfassungsgemäßen Ordnung im Reich angesehen wurden. Verteufelungen, wie sie vor allem die spätere sowohl katholische als auch protestantische, ja noch die bürgerliche Polemik des 19. und 20. Jahrhunderts verbreitete, äußerten die Reichsstände und ihre Diplomaten, die Münster bekämpften, jedoch kaum. Insofern trägt Vogler auch viel zur Kenntnis der zeitgenössischen Wahrnehmung der Täufer durch ihre Gegner bei.

Ralf Klötzer

Sem Christian Sutter, Friedrichstadt an der Eider. Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz 1621-1727 (Mitteilungen der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte, 84), Friedrichstadt 2012, 272 S., kart., ISBN 1617-4127 (zu beziehen durch die Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte oder den Buchhandel).

Das schleswig-holsteinische Friedrichstadt an der Eider bietet das wohl eindrucksvollste Beispiel einer frühneuzeitlichen Stadt des Alten Reiches, die im Zeichen der Gewissensfreiheit geplant wurde. Von der Gründungsidee bis zum Aufbau und zur Festigung politischer Strukturen lässt sich die Entwicklung der Stadt nachvollziehen, die nicht zuletzt für die Mennoniten eine sichere Bleibe bot. Doch es war auch in Friedrichstadt, wo Mennoniten bereits sehr früh politisch aktiv waren und sich für sie ein wesentlicher Identitätswandel vollzog. Friedrichstadt an der Eider zeigt darüber hinaus, dass Tolerierung als politisches Instrument nicht nur dem human-sozialen Engagement oder dem geistlichen Selbstverständnis der Herrscher geschuldet war, sondern aus verschiedenen Quellen gespeist wurde. Ein großer, nie versiegender Fluss, der Interessen leitete und Untertanen anzog, waren wirtschaftliche Belange. Angebot und Nachfrage regelten die Besiedlung, doch auch politische Spannungen, wie im vorliegenden Fall zwischen der königlichen und der herzoglichen Linie der Gottorfer, eröffneten Freiräume für Tolerierung.

Die hier zu besprechende Veröffentlichung ist die leider mit sehr großer Verspätung herausgebrachte und von Heike Norden übersetzte Dissertation Sem Christian Sutters, die bereits 1982 an der Universität Chicago abgeschlossen wurde. Das »leider« verstärkt sich noch dadurch, dass bis auf einige neuere Literatur, die Sutter im Vorwort anführt, keine Überarbeitung der Dissertation stattgefunden hat. So ist die vorliegende Studie in der Forschung der 1970er Jahre verankert, was auch die positivistische Herangehensweise erklärt. Dies ist insofern schade, da seit 1982 gerade zu den verschiedenen konfessionellen Gruppen, wie den Lutheranern, Remonstranten, Mennoniten und Quäkern, aber auch zu pietistischen und radikal-pietistischen Gruppierungen, die in Friedrichstadt Aufnahme fanden, zahlreiche Forschungsarbeiten vorgelegt wurden.

Nichtsdestotrotz eröffnet Sem Christian Sutter dem Leser einen umfangreichen Einblick in das frühneuzeitliche Friedrichstadt. Er beginnt mit den ersten Ideen und Initiativen zur Stadtgründung, schildert die Ankunft der Siedler und die Konstituierung in den ersten Jahren und zeigt anhand der späteren Epochen auf, wie sich manches Idealbild in der Praxis zu bewähren hatte. Die Grenzen der Toleranz bekamen vor allem die Polnischen Brüder, aber zeitwei-

se auch die Quäker zu spüren. Es wird deutlich, dass Glaubensgemeinschaften, die selbst unter dem Vorzeichen der Toleranz Aufnahme gefunden hatten, sehr rasch Mechanismen der Intoleranz zur Behauptung erreichter Macht entwickeln konnten.

Sem Christian Sutter geht von der These aus, dass der Erfolg und das Überleben als »eine tolerante pluralistische Stadt« dann sichergestellt waren, wenn ein Kern von Bürgern von Toleranz als Prinzip überzeugt war, auch wenn der Anstoß zur Errichtung der Gemeinschaft von einem Herrscher ausging, der vor allem ökonomische Interessen verfolgte (15 f.). So stand das Kalkül der Herzöge von Holstein am Anfang, die die Gründung von Friedrichstadt und die Aufnahme neuer Untertanen als Teil ihrer Handelskontakte und ihres Handelssystems begriffen. Die Planungen für die neue Stadt begannen 1619 als gemeinschaftliches Projekt Herzog Friedrichs III. von Schleswig-Holstein-Gottorf und der remonstrantisch gesinnten Holländer Joan de Haen und Willem van den Hove. Das vorliegende Buch zeigt auf eindrucksvolle Weise, dass die Stadtgründung keine Einbahnstraße war, sondern die Verhandlungen mit den holländischen Remonstranten sich äußerst schwierig gestalteten. Die weitreichenden Privilegien, die am Ende der Verhandlungen standen, lockten schließlich Remonstranten, aber auch Mennoniten in die neu zu gründende Stadt an der Eider. Auch Katholiken, vor allem aus den spanischen Niederlanden und aus Holland, wurden unter dem Vorzeichen der Tolerierung, jedoch mit dem Anspruch, den Herzögen von Holstein bessere Handelsbedingungen mit Spanien zu verschaffen, nach Friedrichstadt geholt.

Als sehr aufschlussreich über das Zusammenleben in einer Stadt, die versuchte, verschiedene konfessionelle Anschauungen unter einen Hut zu bringen, erweisen sich die im Buch geschilderten Konflikte und deren Bewältigung. Manche Konflikte stärkten konfessionell begründetes Verhalten, wie im Fall einiger Quäker, die 1691 angeklagt wurden, weil sie an Feiertagen ihre Läden offen hielten – mit der Begründung, Feiertage seien von Menschen eingeführt. Obwohl der Stadtrat die Quäker verurteilte, erhielten sie letztlich doch Recht, weil die Gottorfer Regierung ihre Duldung ausdrücklich wünschte und sich für sie einsetzte. Auch die Mennoniten erreichten 1696, von den Kosten für den feierlichen Lehnseid gegenüber dem neuen Herrscher befreit zu werden. Zudem mussten die Mennoniten bei den Huldigungsfeierlichkeiten nicht vor dem Herzog knien und nicht den Lehnseid sprechen, sondern konnten ihre Loyalität auf andere Art und Weise zum Ausdruck bringen. Hinsichtlich der politischen Ämter waren die Mennoniten allerdings sehr rasch bereit, Zugeständnisse an den eigenen Glauben zu machen. Von Anfang an saßen sie im Magistrat, nahmen jedoch nicht an Sitzungen teil, in denen Recht

gesprochen wurde. Zahlenmäßig hielten sich die Remonstranten, Mennoniten und Lutheraner in den 1630er Jahren innerhalb der Stadt noch ungefähr die Waage, in den folgenden Jahrzehnten nahm die Zahl der Lutheraner zu, jene der Remonstranten und der Mennoniten ab.

Eine Herausforderung für die vorgegebene Gewissensfreiheit stellte die Tatsache dar, dass Friedrichstadt verschiedenste Spiritualisten, Mystiker und andere religiöse Abweichler anzog. Die Gruppe um Antoinette Bourignon dürfte die diesbezüglich bekannteste sein, auch wenn Bourignon selbst wohl nie nach Friedrichstadt kam. Doch ihre Anhänger besaßen ein Haus in der Stadt. Auch Johannes Rothe, von Jacob Böhme beeinflusster Spiritualist, fand in Friedrichstadt eine neue Heimat. Besonders schillernd war Oligier Paulli, der mit einer violetten Schärpe in Friedrichstadt auftauchte, weil er davon überzeugt war, dass seine Lenden von Gott umgürtet worden seien und er der »König der Juden« sei. Er sah seine Mission nicht nur in der Gründung einer »apostolischen Gemeinde zur Vereinigung der Juden und Christen«, sondern auch in der Eroberung Palästinas für die Juden. Nach einer Beschwerde des Friedrichstädter Stadtrates bei der Regierung in Gottorf floh Paulli nach Altona, wo er sich vor allem von den Mennoniten verleumdet sah – er selbst beschimpfte deren Gemeinde als »Braut Christi beinahe ganz tot«.

1723 schrieb Martin Günther, lutherischer Pastor aus der Pfalz, über einen Besuch in Friedrichstadt: »In Friedrichstadt habe (ich) einen Mischmasch von Leuten getroffen, dergleichen anderwärts nirgends gesehen. Es waren da Lutheraner, (in stärkerer Anzahl, Gott sei Dank, als vor diesem), Arminianer, Mennoniten, Quäker, Petersianer, Gichtelianer und andere Schwärmer die Menge« (S. 226 f.). Die konfessionelle Vielfalt bot Chancen, führte jedoch auch zu Problemen in einer frühneuzeitlichen Gesellschaft, die zwar Gewissensfreiheit gewähren, Gleichheit vor dem Gesetz jedoch nicht garantieren konnte. Die »Große Religionskommission«, die der Herzog von Gottorf 1724 einsetzte und mit der Sem Christian Sutter seine Untersuchung beschließt, verdeutlicht dies noch einmal. Hintergrund war einerseits der Übertritt von Lutheranern zu den Remonstranten, was laut herzoglichem Erlass eigentlich mit dem Verlust des Besitzes geahndet werden sollte. Andererseits galt es herauszufinden, ob sich der radikale Pietist Georg Philipp Wicht wirklich in Friedrichstadt aufhielt, und schließlich schuf die wohl verbreitete Praxis unter den Gläubigen, ihre Konfession mehrfach zu wechseln, Regelungsbedarf. Das Ergebnis der Kommission ist gleichsam symptomatisch für das frühneuzeitliche Toleranzverständnis. Es schrieb die Gewissensfreiheit zwar fest, begrenzte diese jedoch auf genau festgelegte konfessionelle Gemeinschaften und schuf so eine obrigkeitlich kontrollierte Gewissensfreiheit. Gerade auch wegen dieser Ergebnisse

der Kommission ist es etwas unverständlich, warum im Buch durchweg von »Toleranz« die Rede ist, einem Begriff, der verschleiert, dass es sich um eine frühneuzeitliche Form der Tolerierung und Gewissensfreiheit, nicht um eine verfassungsmäßig gegebene Gleichbehandlung handelte.

Es bleibt das Fazit, dass die Dissertation von Sem Christian Sutter eine grundlegende Studie zur Geschichte Friedrichstadts und zu frühneuzeitlichen Formen der Tolerierung verschiedener Konfessionen in einer Stadt darstellt. Sie bietet einen äußerst spannenden, detailreichen und bunten Einblick in die Vor- und Nachteile, mit denen eine Stadt konfrontiert war, die sich die Tolerierung ganz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften auf die Fahnen geschrieben hatte. Sie erweitert das Bild der frühneuzeitlichen Politik von Tolerierung und Privilegierung, und ganz besonders das Bild der frühneuzeitlichen Mennoniten in Friedrichstadt, um ein bedeutendes Mosaiksteinchen.

Astrid von Schlachta

Philipp Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014, 173 S., Hardcover, ISBN 978-3-534-26406-3.

Ein in seiner Konzeption ungewöhnlicher Aufsatzband ist hier vorzustellen. Insgesamt fünfzehn Beiträge werden von Studien zu Hitlers religiöser Sprache flankiert (Thomas Schirrmacher: »Hitlers religiöse Sprache – Propaganda oder Glaube?«) und zur Haltung von Papst Pius XII. in der Zeit des Nationalsozialismus (René Schlott: »Das Leben von Papst Pius XII. und die NS-Diktatur«). Diese beiden zeitgeschichtlich bedeutsamen Gegenspieler weisen mehr Gemeinsamkeiten auf, als man bislang anzunehmen gewagt hatte. Unter dem unscheinbaren Buchtitel »Christen im Dritten Reich« finden sich in dieser Aufsatzsammlung nicht nur Darstellungen zu den beiden Volkskirchen, sondern es kommen auch mennonitische, altkatholische, neapostolische, pfingstlerische und methodistische Autoren zu Wort. Das unterschiedliche Agieren der Volks- und Freikirchen gegenüber dem NS-Staat kommt so relativ übersichtlich in den Blick. Dies ist einer der entscheidenden Vorzüge dieses Buches gegenüber den mittlerweile in großer Zahl vorliegenden Gesamtdarstellungen und Spezialuntersuchungen zum Thema.

Praktisch alle Kirchen hatten 1933 den Unrechtscharakter des Hitlerregimes massiv unterschätzt, mit ihm aus taktischen Gründen einen Burgfrieden geschlossen und den autoritären Führerstaat oft überschwänglich begrüßt, aus heutiger Sicht absolut unverantwortlich und erschreckend. Volkskirchen und

Freikirchen waren sich schon Jahre davor einig gewesen in ihrer Ablehnung bürgerlicher Freiheitsideen und in ihrem Nein zur parlamentarischen Demokratie der Weimarer Republik. Ihre Sehnsucht nach einer neuen, Volksgemeinschaft und sittlichen Erneuerung der Gesellschaft hatten die wenigen kritischen Stimmen in ihren Reihen verstummen lassen. Selbst als sich die mörderischen Kräfte dieser »Volksgemeinschaft« der Juden und anderer »Volksschädlinge« bemächtigten, blieb öffentlicher kirchlicher Protest aus.

Bei der Lektüre der in der Regel kurzen Beiträge (sie umfassen jeweils kaum mehr als zwölf Seiten) treten erschreckende Denklinien und Wertvorgaben der kirchlichen Führer jener Zeit zu Tage: »(...) die Verantwortung und persönliche Schuld an diesen Zusammenbrüchen der Kultur (waren) viel breiter verteilt, als bisher gedacht wurde«, so Anton Grabner-Haider in »Denklinien des Kurienbischofs Alois Hudal« (S. 152). Die beiden wirkmächtigen Feindbilder des »zerstörerischen Judentums« und »gottlosen Bolschewismus« ziehen sich wie ein roter Faden durch alle Konfessionen. Ein tief verwurzelter kirchlicher Antijudaismus (sehr beeindruckend dazu Eberhard Busch: »Die protestantische Kirche und Theologie während der Hitlerzeit«) hatte der staatlichen Judenverfolgung nichts entgegenzusetzen, ja man kommentierte diese Untaten in einer Weise, die heute immer noch beschämt. Selbst das 1938 noch freie Luxemburg liefert nach dort geflohene jüdische Familien den deutschen Verfolgern aus, durchaus mit dem Einverständnis kirchlicher Stellen (Tanja C. Müller zur Haltung der katholischen Kirche Luxemburgs gegenüber dem Nationalsozialismus: »Das Schweigen der Hirten«). Und die prägnante Kurzstudie über Papst Pius XII. fällt auch bei dem Thema Judenverfolgung beklemmend aus: »Der Papst hat sich für das Schweigen entschieden« (S. 170). Er drohte Kommunisten mit der Exkommunikation, weigerte sich aber, Hitlers *Mein Kampf* auf den Index zu setzen.

Trotz Repressalien gegenüber einzelnen Mitgliedern waren die Freikirchen im Dritten Reich kaum gefährdet. Sie genossen durch ihr politisch und ideologisch angepasstes Verhalten relativen Schutz, verzeichneten in Einzelfällen sogar Mitgliederwachstum und genossen staatliche Privilegien (Klaus Schabronat: »Die neuapostolische Kirche unter der nationalsozialistischen Herrschaft«). Emil Händiges, der Vorsitzende der Vereinigung Deutscher Mennonitengemeinden, konstatierte selbst noch nach Kriegsende, dass die nationalsozialistische Regierung die Mennoniten »loyal behandelte und die Glaubens- und Gewissensfragen, die wir immer wieder frei und offen an sie herantrugen, in ihre Überlegungen einbezog« (Hans-Jürgen Goertz: »Mennoniten und der Nationalsozialismus«, S. 81). Und methodistische Vertreter ließen sich als Teilnehmer der Weltkirchenkonferenz 1937 bereitwillig vom NS-Kirchenamt

zur Verunglimpfung der Bekennenden Kirche instrumentalisieren (Karl Heinz Voigt: »Freikirchen im Nationalsozialismus«). Die Freikirchen »waren Opfer ihrer Bereitschaft geworden, sich einschüchtern zu lassen, um sich selber und den Bestand ihrer Gemeinden nicht zu gefährden« (Hans-Jürgen Goertz, S. 79). Allein der kleinen Gruppe der Quäker, die hier allerdings unberücksichtigt bleibt, kommt aufgrund ihres bewundernswürdigen Einsatzes für bedrohte jüdische Menschen eine Sonderstellung zu.

So ist die Behauptung des Klappentextes: »Erst allmählich regte sich in den Reihen der Christen mehr und mehr Widerstand« durch die Buchbeiträge nur sehr eingeschränkt gedeckt (speziell dazu Gerhard Ringhausen: »Der Widerstand und die Kirchen«). Es gab mutige Formen der Resistenz vor allem in Jugendvereinen des katholischen Milieus (Günther Gehl: »Katholische Jugendliche im Dritten Reich«). Selbst öffentlich vorgebrachte Proteste gegen Euthanasie-Aktionen seitens des Bischofs von Galen waren meist mit Treuebekundungen gegenüber dem Hitlerstaat verknüpft. Nur für Österreich, dessen kirchliche Einrichtungen, Klöster und Ordensgemeinschaften unter besonders aggressiven Unterdrückungsmaßnahmen zu leiden hatten, ist ein herausragender katholischer Widerstand zu verzeichnen. Über hundert Geistliche fielen ihm zum Opfer, darunter die Nonne Helene Kafka, die wegen Verteilung von regimekritischem Material hingerichtet wurde. Bei allen diesen nach dem Krieg selig gesprochenen Blutzeugen wurde jedoch in den Seligsprechungsakten ihre politische Aktivität verschwiegen (dazu Maximilian Liebmanns Beitrag zum österreichischen Katholizismus und zur Rolle des Wiener Kardinals Innitzer: »Der Führer und Reichskanzler hat mich heute empfangen«).

Christliche Auflehnung gegen das Hitlerregime war immer Widerstand von Individuen kraft persönlicher Gewissenbindung und Zivilcourage. In keinem Fall riskierten Kirchenführer den Konflikt mit der Obrigkeit. Eine systematisch fundierte Theologie des Widerstandes oder der Menschenrechte, die das Gewissen der Gläubigen hätte schärfen können, wird man für den in Blick genommenen Zeitraum vergeblich suchen. Dafür wurde oft vom Aufbau einer »völkischen« Kirche geschrieben; und evangelische Theologen – nicht nur aus den Reihen der Deutschen Christen – sprachen von der »Vollendung der deutschen Reformation im Dritten Reich« (sehr erhellend dazu Uwe Puschner: »Deutschchristentum – Entstehung – Ideologie – Organisation«). Bis zum katastrophalen Ende 1945 hielten die Kirchenleitungen der beiden Volkskirchen und auch der Freikirchen der Gewaltherrschaft Hitlers die Treue.

Philipp Thull – er ist katholischer Diplomtheologe und Kirchenrechtler in Münster – hat mit dieser Publikation eine wichtige und weiterführende Aufsatzsammlung vorgelegt, die gerade durch ihre ökumenische Breite überzeugt.

Die Qualität dieser Schrift liegt auch in der engagierten und selbstkritischen Haltung der Autoren und ihrer durchweg klaren Sprache. Ein Namensverzeichnis hätte allerdings den Gebrauchswert dieses ansonsten vorbildlich edierten Bandes erhöht.

Helmut Foth

Wittenberger Sonntagsvorlesung: Vortrag über Täuferinnen

Im Rahmen der Wittenberger Sonntagsvorlesungen, die vom Evangelischen Predigerseminar organisiert werden und über eine dreißigjährige Tradition verfügen, hielt Marion Kobelt-Groch am 13. April 2014 einen Vortrag über Täuferinnen, die als Führergestalten in die Geschichte eingegangen sind: Helena von Freyberg – Täuferinnen und ihr Beitrag zu Glaubensfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter.

Der gut besuchte Vortrag, der im Anschluss an den Gottesdienst stattfand, führte die Zuhörer und Zuhörerinnen in die Reformationszeit, in der die neue Glaubensvielfalt nicht nur Männer, sondern auch Frauen mobilisierte und zur Entscheidung drängte. Dies gilt keineswegs nur für überzeugte Täuferinnen, die auf der Grundlage ihres Bekenntnisses auf gefährlichen Pfaden wandelten, sondern generell für altgläubige und neugläubige Frauen, die ihren herkömmlichen Glauben entweder vehement verteidigten oder sich rigoros von ihm abwandten. So bildete die neue Gewissensfreiheit beispielsweise die Grundlage für zahlreiche Klosteraustritte. Sowohl Katharina von Bora, Luthers zukünftige Ehefrau, als auch Otilie von Gersen, die Thomas Müntzers später heiratete, hatten den Schritt in die Welt gewagt und die Klostermauern hinter sich gelassen. Verbunden mit der reformatorischen Leitidee vom Priestertum aller Gläubigen kam es vor, dass Frauen das paulinische Schweigegebot ignorierten, eigenmächtig das Wort ergriffen und über Geschlechtergrenzen hinweg für ihre Überzeugung energisch eintraten. Im Täuferum geschah dies durch weibliche Führergestalten, die, wie Helena von Freyberg, Versammlungen abhielten und für den täuferischen Glauben warben. Andere weibliche Führergestalten, wie die Münsteraner Täuferin Hille Feicken oder die Straßburgerin Ursula Jost, gelangten auf spirituellem Weg in eine Position, die ihnen Aufmerksamkeit und Macht verschaffte. Wenn auch von weiblichen Führergestalten im Täuferum gesprochen werden kann, so das Fazit, darf nicht übersehen werden, dass es für Frauen hinsichtlich ihrer Führungskompetenzen Grenzen gab, die u. a. darin sichtbar werden, dass sie nicht taufte, auch wenn dies von obrigkeitlicher Seite in Erlassen gelegentlich suggeriert wurde. – Eine Druckfassung des Vortrages ist in Vorbereitung. Er wird zusammen mit weiteren Sonntagsvorlesungen des Jahres 2014, die unter der Hauptüberschrift »Reformation und Politik« stehen, vom Evangelischen Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg veröffentlicht.

MGBI

Feierliche Verabschiedung von Prof. Dr. Piet Visser

Anlässlich der Emeritierung und seines 65. Geburtstags fand am 13. Juni in Amsterdam ein Symposium zu Ehren Piet Vissers statt. Es stand unter der Überschrift: Religious Minorities and Cultural Diversity in the Dutch Republic (Religiöse Minderheiten und kulturelle Vielfalt in der Republik der Vereinigten Niederlande). So lautet auch der gleichnamige Titel der Festschrift, die bei dieser Gelegenheit überreicht wurde. Piet Visser hat nicht nur als Professor für die »Geschichte des Täufern und verwandter Strömungen« an der Freien Universität Amsterdam, sondern auch als Konservator der Sondersammlungen der Universitätsbibliothek wertvolle Beiträge zur Erforschung der frühneuzeitlichen Dissidenten geliefert. Gründliche Kenntnisse der Geschichte des Buchwesens gepaart mit seinem Wissen als Literaturhistoriker haben ihm die Möglichkeit eröffnet, auf dem weiten Feld der Mennoniten- und Dissidentengeschichte interdisziplinär zu arbeiten. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die von Piet Visser gemeinsam mit Alastair Hamilton und Sjouke Voolstra herausgegebene historische Einführung und Analyse jenes kulturellen Assimilationsprozesses, der die Mennoniten von einer verfolgten Minderheit zu Mitgliedern der Elite werden ließ: *From Martyr to Muppy* (1994). Mit diesem Band geriet die Kultur- und Assimilationsgeschichte von Täufern und Mennoniten erstmals ins Rampenlicht der Forschung.

Das Symposium wurde durch innovative Vorträge von Gary Waite, Michael Driedger und Anna Voolstra mitgestaltet. Zudem präsentierte Adrian Plak als Konservator der Sondersammlungen einige seltene alte Drucke, die von Piet Visser für die Sammlung der Amsterdamer Universitätsbibliothek angekauft worden waren. Im Mittelpunkt von Gary Waites Vortrag stand u. a. die Verneinung der realen Existenz des Teufels, die Radikale Reformation und Aufklärung miteinander verbinde, wobei besonders die wissenschaftliche Analyse dieser Kontinuität ein Forschungsdesiderat darstellt. Michael Driedger befasste sich mit einer ganz anderen Thematik, er zeigte, dass die Vorstellung eines pazifistischen Mennonitentums eher einem Stereotyp entspreche, das mit der Realität oft wenig gemein habe. So seien während der Patriotenbewegung (1780-1795) viele Mennoniten in gewalttätige Wirren verstrickt gewesen. Nicht nur im Rahmen dieser Bewegung, sondern auch im Kontext der Amerikanischen Revolution stehen die Forschungen hinsichtlich der Beteiligung von Mennoniten erst am Anfang. Anna Voolstra gab einen Überblick über die Geschichte der Amsterdamer Mennonitengemeinde des 17. und 18. Jahrhunderts, wobei sie sich besonders auf den Aspekt der Taufe konzentrierte. Worin unterschied sich die mennonitische Taufe von der allgemein kirchlichen? Und wie sind die Unterschiede zu interpretieren? Abschließend ergriff Piet Visser das Wort. In

seiner Abschiedsrede sprach er über Menno Simons' Mankos. Er zeigte, dass Vielfalt und Konflikte innerhalb der Mennonitischen Bewegung auf sein Gedankengut zurückzuführen sind. Mit seiner Abschiedsrede bewies Piet Visser noch einmal, dass er wie kaum ein anderer Historiker in der Lage ist, historisches Wissen zu popularisieren und neue Erkenntnisse einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Mirjam van Veen

Gedenkstätte für die verfolgten Täufer in Innsbruck geplant

Der Hutterer Arbeitskreis Tirol & Südtirol plant gemeinsam mit kirchlichen und staatlichen Behörden, im Innsbrucker Park an der Franz-Greiter-Promenade eine Gedenkstätte zu errichten, die an die blutige Verfolgung und Vertreibung der Tiroler Täufer im 16. Jahrhundert erinnern und für ein tolerantes-pluralistisches Tirol werben soll.

Die künstlerische Gestaltung wurde der Innsbrucker Künstlerin Verena Simoni übertragen. Zwölf von Wasser und Geröll geformte, kreisförmig angelegte Steine sollen unter anderem an zwölf in Innsbruck und Umgebung zwischen 1529 und 1567 inhaftierte, gefolterte und zum Teil hingerichtete Täuferinnen und Täufer erinnern. Auf jedem Stein wird je ein Wort aus Sacharja 9, 16 stehen: »Denn Steine an einem Diadem sind sie, die über seinem Land funkeln.« Die Lage dieser Gedenkstätte liegt in einer Parkanlage am Inn, einem der Hauptfluchtwege der Täufer nach Mähren, und soll den Namen »Huttererpark« erhalten. Eine feierliche Eröffnung ist im Herbst 2015 vorgesehen.

Eduard Geissler

Was ist euMENnet?

Alle sechs Jahre findet im mennonitischen Europa die MERK statt – die Mennonitische Europäische Regionalkonferenz. Die Schwierigkeit dabei ist, dass sich die verschiedenen Mennoniten Europas für kurze Zeit begegnen, gemeinsam Gottesdienste feiern, sich austauschen und nach ein paar Tagen alle wieder getrennte Wege gehen. So bleiben bei manchen Fragen wie: Gibt es denn eine mennonitisch-europäische Identität? Wissen wir in unserem Land bzw. in unserer Region genügend über die anderen Mennoniten Europas? Werden wir von der Öffentlichkeit und den Bewohnern Europas als eine Historische Friedenskirche gesehen?

Auf der Basis solcher Überlegungen entstand die Idee für euMENnet, einem Projekt, in dem über die Mennoniten Europas informiert und Geschichte und Gegenwart dieser Historischen Friedenskirche erzählt wird. »Wenn wir unsere Geschichte nicht erzählen, könnte sie verloren gehen«, meint Prof. Dr. Fernan-

do Enns hierzu (vgl. Jan Willem Stenvers, Bericht zu euMENnet auf <http://www.dgeindhoven.doopsgezind.nl/index.php/verhalen/overige-verhalen/110-eumennet>, Stand: 29.04.2014, eigene Übersetzung). Auf einer Internetplattform werden Videos, Texte, Bilder und Statistiken zu Täufern und Mennoniten der letzten fünf Jahrhunderte zugänglich gemacht. Mit euMENnet sollen also die Migrationsbewegungen der Täufer und Mennoniten in Europa besser verstanden werden. Es sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Mennoniten, die verteilt über Europa leben, sichtbar gemacht werden.

euMENnet will darüber hinaus aber auch Nicht-Mennoniten einen Einblick in diese Welt der europäischen Mennoniten geben. Dabei kann die Verbindung der mennonitischen mit der europäischen Geschichte aufgezeigt werden. Es wird auf mennonitische Beiträge zu lokalen Gemeinschaften hingewiesen (z.B. landwirtschaftliche Errungenschaften) aber auch auf soziale und politische Einflüsse, die von den Mennoniten auf die demokratische Entwicklungen in Europa ausgingen.

Parallel zur Bereitstellung der Webseite wird es mit deren Veröffentlichung eine *Anabaptist Migration Tour* geben. Es wird eine Tour-Karawane vom 29. Juni bis zum 31. August 2014 durch Europa ziehen. Dabei soll mit lokalen Events und über verschiedene nationale und internationale Medien Aufmerksamkeit für die Internetplattform euMENnet gewonnen werden.

Diese Initiative des *International Menno Simons Center* (NL) will also, in Kooperation mit dem Mennonitischen Seminar der Freien Universität Amsterdam und acht verschiedenen Regionalgruppen, von Frankreich bis in die Ukraine, die letzten fünf Jahrhunderte mennonitischer Präsenz in Europa auf einer Webseite zugänglich machen. Die Onlineschaltung ist für den Sommer 2014 geplant. Bis heute sind verschiedene europäische Mennoniten dabei, Texte zu schreiben, Bilder zu sammeln, Filme zu produzieren und eben Webseiten zu programmieren, damit die Internetseite www.eumen.net bald Geschichte(n) erzählen kann.

Mehr Informationen zu euMENnet unter: http://www.mwccmm.org/sites/default/files/website_files/project_proposal_eumennet_en.pdf

Jonas Widmer

Menno Simons in spanischer Sprache

Nun kann das Fundamentbuch der christlichen Lehre, das Menno Simons zwischen 1539 und 1540 schrieb, auch in spanischer Sprache gelesen werden. Im Auftrag des Centro de Estudios de Teología Anabautista y de la Paz (CETAP) und der Versammlung der Prediger mennonitischer Gemeinden in Paraguay hat Carmen Epp die Übersetzung aus dem Original angefertigt. Helmut Isaak,

mit seinem Buch über Menno Simons and the New Jerusalem (2006) ein ausgewiesener Kenner der Schriften dieses Täuferführers, und Robert Wiens haben diese Ausgabe mit einer orientierenden Einleitung versehen und editorisch betreut.

Menno Simons, Un Fundamento de Fe, Centro de Estudios de Teología Anabaptista y de la Paz, San Lorenzo (Paraguay) 2003, 210 S. kart.

MGBI

Neue Bücher über John H. Yoder in Deutschland

In letzter Zeit sind drei Bücher zur Theologie John Howard Yoders in Deutschland veröffentlicht worden. Neben dem Buch von Hans-Jürgen Goertz über *John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch* (2013), das im Vorjahr in den Geschichtsblättern angezeigt wurde, ist die Dissertation *Der gewaltfreie Messias. Einführung in Theologie und Ethik von John H. Yoder* erschienen, mit der Joel Driedger an der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg promoviert wurde. Schließlich konnte Marco Hofheinz, der am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover lehrt, seine breit angelegte Berner Habilitationsschrift zur Friedenstheologie Karl Barths (2014) vorlegen. Wie der Untertitel anzeigt, wird darin auch der friedensethische Ansatz John H. Yoders analysiert, der in jungen Jahren in einem intensiven Gespräch mit seinem Lehrer Karl Barth stand. Für diese Schrift erhielt Marco Hofheinz 2011 den J. F. Goeters-Preis der Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus.

John H. Yoder (1927-1997) ist wohl der bedeutendste Theologe unter den Mennoniten in Nordamerika gewesen, der das Friedenszeugnis der Täufer für unsere Zeit neu interpretiert und im Rahmen der ökumenischen Bewegung immer wieder zur Sprache gebracht hat. Auf Grund seiner Lehrtätigkeit an der University of Notre Dame in South Bend, Indiana, reichten seine Impulse auch tief in die katholische Kirche hinein. In Nordamerika setzte nach Yoders Tod geradezu eine Renaissance seiner Theologie ein, die sich in zahlreichen Neuauflagen, Dissertationen und allgemeinen Publikationen weit über das Mennonitentum hinaus bemerkbar machte. Jetzt kann die Einführung Joel Driedgers, der an der Arbeitsstelle der Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg gearbeitet hat und nunmehr Pastor der Berliner Mennoniten-Gemeinde ist, genutzt werden, um sich auch in Deutschland intensiv auf die Friedenstheologie Yoders einzulassen. Die Bücher von Hans-Jürgen Goertz und Marco Hofheinz werden dazu beitragen, die Probleme zu erkennen und kritisch zu verarbeiten, mit denen jede Theologie des Friedens heute zu ringen hat.

Hans-Jürgen Goertz, John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, kart., 240 S.

Joel Driedger, Der gewaltfreie Messias. Einführung in Theologie und Ethik von John H. Yoder. Texte zur Wirtschafts- und Sozialethik, Bd. 10, EB-Verlag Berlin 2014, brosch., 416 S.

Marco Hofheinz, »Er ist unser Friede«. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder. Studien zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 144, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, kart., 706 S.

MGBI

Neuaufgabe erschienen: Ludwig von Baczko, Die Mennoniten

Das Werk ist über 200 Jahre alt und sein Verfasser nahezu in Vergessenheit geraten. Dennoch hat der Wehrhahn Verlag sich entschlossen, Ludwig von Baczkos *Die Mennoniten. Ein Familiengemälde in drei Aufzügen* (1809) noch einmal im Druck erscheinen zu lassen. Dass dies eine gute Entscheidung war, dafür gibt es mindestens zwei Gründe. Zunächst einmal wird mit diesem Stück der Blick auf den literarischen Umgang mit Mennoniten gelenkt. Anders als ihre täuferischen Vorfahren, wobei speziell an das Münsteraner Täuferreich zu denken ist, sind die Mennoniten vergleichsweise selten in literarische Gewänder gehüllt worden. Warum dies so ist, lässt sich an von Baczkos Stück erahnen – es gibt wenig Spektakuläres oder Spannendes über diese gläubige und integere Gemeinschaft zu verkünden. Ihre Mitglieder sind ehrliche, arbeitsame, bescheidene, hilfsbereite Leute, die allenfalls dazu angetan sind, als moralische Vorbilder in Erscheinung zu treten. Wenn es lange Zeit überhaupt etwas an den Mennoniten zu kritisieren gab, so war es die Wehrlosigkeit, wie sie Ernst von Wildenbruch in seinem umstrittenen Trauerspiel *Der Menonit* problematisiert hat. Andererseits wird mit dieser Neuaufgabe von Baczkos *Die Mennoniten* der Blick auf einen äußerst produktiven Schriftsteller und Historiker gelenkt, der trotz vieler Hindernisse und Benachteiligungen, die das Leben ihm bescherte, unbeirrt seinen Weg ging. Erwähnt sei, dass der historisch interessierte Ludwig Franz Adolf Josef von Baczko (1756-1823), der in Königsberg Rechte studiert hatte, eine Zeit lang als Geschichtslehrer tätig war und vergebens auf eine Professur in Königsberg hoffte, bereits mit 21 Jahren erblindet war. Aus seiner Lebenssituation heraus, befasste er sich als Katholik bevorzugt mit jenen Menschen, die im Abseits standen, die unterdrückt und verfolgt wurden oder gegen den Strom schwammen. Zu ihnen gehörten nicht nur die Juden und Thomas Müntzer, sondern auch die Mennoniten. In von Baczkos Werk tauchen sie mehrmals auf, besonders ausführlich in dem 2. Bd. des von ihm herausgegebe-

nen Werkes *Nankes Wanderungen durch Preussen* (1800). In seinem sogenannten Familiengemälde *Die Mennoniten* lässt von Baczko sie vor allem in Gestalt des Gutsbesitzers Peters und seiner Tochter nebst Bräutigam und Haushälterin in äußerst angenehmem Licht erscheinen. Sie stehen im Kontrast zu der verschwenderischen Familie des Amtsrats Pustmann, wobei von Baczko sich in seinem Stück jedoch nicht auf diesen allzu simplen Dualismus beschränkt. Vielmehr geht es ihm um eine weiterreichende Verständigung, um eine neue, versöhnliche Perspektive, die weit über familiäre und religiöse Grenzen hinausweist. Wie der Herausgeber Joseph Konen in seinem Nachwort hervorhebt, sei das Werk nicht nur ein unüberhörbares und unübersehbares »Manifest gegen den Krieg schlechthin«, sondern auch »eine erstaunliche Hinbewegung zu einem konstruktiven Europäischen Gedanken« (S. 70). Schön wäre es gewesen, wenn der Herausgeber vorgenommene Veränderungen am Originaltext, die lediglich pauschal als »einige notwendig gewordene Korrekturen« beschrieben werden, konkret benannt hätte. Außerdem wäre es wünschenswert und geradezu notwendig gewesen, das den Text ursprünglich begleitende Nachwort in den Nachdruck ebenfalls aufzunehmen, nicht minder gilt dies auch für die einleitenden Worte. Dennoch, diese Neuauflage eines heute nahezu unbekannten Stückes macht Lust darauf, sich mit von Baczko näher zu befassen, was in einer der nächsten Ausgaben der *Mennonitischen Geschichtsblätter* geschehen soll.

Ludwig von Baczko, Die Mennoniten. Ein Familiengemälde in drei Aufzügen. Mit einem Nachwort hg. von Joseph Kohnen, Wehrhahn Verlag (Theatertexte 42), Hannover 2014, 70 S., brosch.

Marion Kobelt-Groch

Aus der Ukraine in den Gran Chaco – Eine Lebensgeschichte

In den letzten Jahren sind zahlreiche Lebenserinnerungen und Biografien erschienen, die von der Flucht mennonitischer Familien aus Russland nach dem Ersten Weltkrieg berichten, eine Fluchtbewegung, die sich während und nach dem Zweiten Weltkrieg fortsetzte. In Deutschland haben Johannes Harder (1992) und Hans Rempel (2013) ihre Memoiren geschrieben, erschienen ist außerdem eine Biografie Benjamin Unruhs (2009), in Kanada liegen Erinnerungen von Harry Loewen (2006) vor und die biografische Studie von Hans Werner über die Art, wie sein Vater aus seinem bewegten Leben, vor allem die Erlebnisse im Krieg, erzählte (2013). Neben vielen anderen Biografien, die für die Nachwelt aufgearbeitet wurden, hat Helmut Issak sich mit Hilfe seiner Geschwister der Mühe unterzogen, über das Leben seiner Eltern, den Ältesten Jakob Isaak und seiner Ehefrau Elisabeth Hildebrandt, zu schreiben. Es ist keine wissenschaftlich aufbereitete Biografie, wie der Autor einräumt, sondern

eher ein Erinnerungsbuch, das sehr persönliche Züge trägt.

Seine Eltern gehörten zu den Mennoniten aus Karlovka, Memrik (Ukraine), die 1929 in Moskau ihre Ausreise in den Westen erwirken konnten und über Deutschland nach Paraguay auswanderten. Sie wurden in der Kolonie Fernheim sesshaft, zuerst in Auhagen und dann in Blumenort. Dort haben sie unter den härtesten Bedingungen eine Landwirtschaft aufgebaut und für die inzwischen auf elf Kinder angewachsene Familie ein Auskommen erarbeitet. Jakob Isaak machte zudem sein Gelöbnis wahr, sich ganz in den Dienst der Gemeinde zu stellen, sollte er mit seiner Frau und den ersten Kindern heil aus Russland herausgeführt werden. Er wurde zu einem der bedeutendsten Ältesten im Chaco. Der Sohn Helmut Isaak zeichnet auf unpräntiöse Weise das Leben seiner Eltern nach, den täglichen Existenzkampf, das Vertrauen in die Fügungen Gottes, den unspektakulären, aber um so wirksameren Einsatz seines Vaters für die Gemeinden in der Kolonie Fernheim und darüber hinaus, auch seine engen Kontakte zu den nordamerikanischen Vertretern des Mennonite Central Committee, das die Siedler unterstützte. Liebevoll wird das Leben der Mutter gezeichnet, die sich vor allem um die Landwirtschaft und den Haushalt der heranwachsenden Familie auf entsagungsvolle Weise kümmerte. Viele können sich heute noch an dieses Ehepaar erinnern.

In seine Erzählungen hat Helmut Isaak Aufzeichnungen seines Vaters eingestreut, Auszüge aus Briefen, Predigten und Reden, außerdem Tagebuchaufzeichnungen seiner Mutter und briefliche Äußerungen von Gemeindegliedern und Freunden. So ist ein Lebensbericht einer Familie entstanden, der einen tiefen Einblick in ein entbehrungsreiches, aber erfülltes Leben der mennonitischen Chacopioniere gewährt: »Der verfilzte Chacobusch, der für die staatenlosen Flüchtlinge aus Rußland erst schlimmer als eine Wüste erschien, wurde auch für Jakob und Elisabeth Isaak zum verheißenen Land, wo schließlich nach unsäglicher schwerer Arbeit und Mühe genügend Milch und Honig für die große Familie floss« (S. 134).

Helmut Isaak, Glaubet Ihr, so bleibet Ihr. Die Lebensgeschichte von Jakob und Elisabeth Isaak. Herausgegeben vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, Loma Plata 2013, 136 S., kart., zahlr. Abb., zu beziehen durch jede Buchhandlung oder Verlagsagentur Rudolf Dück Sawatsky, Buchenweg 23, 25451 Quickborn (Nr. EAN: 9783735763099), auch als E-Book erhältlich. Englische Ausgabe: Your Faith Will Sustain And You Will Prevail, EAN: 9783735757685.

MGBI

Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte (Europa) in deutscher Übersetzung

2012 wurde das fünfbändige Projekt der *Global Mennonite History Series* (Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte) mit dem Band über Nordamerika abgeschlossen. Alle Bände wurden zunächst in englischer Sprache veröffentlicht. Übersetzungen ins Spanische und Französische sind in Arbeit, in deutscher Sprache liegt nunmehr Band 2 des Projekts vor: Europa. Die insgesamt neun Kapitel nebst Anhang umfassende Darstellung täuferisch-mennonitischer Geschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart ist sowohl regional (Niederlande, Deutschland, Schweiz, Frankreich, Russland) als auch problemorientiert strukturiert (Überblick über die Geschichte, Kontext Europa, Missionsarbeit, Mennonitisches Leben im neuen Europa). In ihrem Geleitwort zur englischsprachigen Originalausgabe (2006) betonten John A. Lapp und Arnold C. Snyder, dass es sich bei dem vorliegenden Band um eine Gemeinschaftsarbeit von insgesamt neun Autoren handle, die darum gerungen hätten, »eine bemerkenswerte und fesselnde Form« zu finden. Entstanden sei, »eine gemeinsame Geschichtserzählung« (S. 7), wobei der epische Charakter des mehrbändigen Werkes auch von den Herausgebern Hanspeter Jecker und Alle G. Hoekema noch einmal unterstrichen wird (S. 10). Zu dieser erzählten Geschichte gesellen sich knapp gehaltene Quellenauszüge sowie Bilder, die den allgemeinverständlichen Charakter der Darstellung unterstreichen. Was diesen Band von anderen der Reihe unterscheidet, ist ein weiter gefasster zeitlicher Rahmen, der sich auch auf die Zeit vor 1850 erstreckt, was angesichts der täuferisch-mennonitischen Entwicklungsgeschichte mit ihren europäischen Wurzeln eigentlich selbstverständlich und deshalb nur zu begrüßen ist. Das Kapitel über Deutschland wurde von James Jakob Fehr und Diether Götz Lichdi geschrieben, von Lichdi wurden ebenso der »Überblick über die täuferisch-mennonitische Geschichte von 1525 bis 1800« (Kap. I) verfasst und die Kapitel über die Mennoniten in der Schweiz und in Frankreich (Kap. V und VI). Es ist ein wenig zu bedauern, dass sich in der Schweiz und in Frankreich niemand gefunden hat, diese Darstellungen aus der Nähe zu den eigenen Gemeinden selbst zu schreiben. Das hätte auch dem Konzept globaler Vielfalt mehr entsprochen, das dem Gesamtwerk zu Grunde liegt.

So empfehlenswert die allgemeinverständliche Darstellung auch ist, wäre eine ausführlichere Schilderung der täuferischen Anfänge wünschenswert gewesen, das gilt vor allem auch für die Anfänge um Menno Simons in den Niederlanden, zumal alle übrigen Bände sich auf diese Entstehungsgeschichte zurück beziehen. Kaum zu verstehen ist, dass der bahnbrechende Aufsatz von James M. Stayer, Werner O. Packull und Klaus Deppermann *From Monogenesis to*

Polygenesis (Mennonite Quarterly Review 1975) nicht in die Literaturliste aufgenommen wurde. Wohl legen die Herausgeber einen großen Wert auf den Überblickscharakter dieses Bandes, doch die Präzisierungen, wie sie in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Täuferium erarbeitet wurden, sollten nicht in den popularisierenden Darstellungen wieder verwischt werden. Nur so wird es gelingen, den Anspruch einzulösen, täuferisch-mennonitische Vergangenheit in der Gegenwart sichtbar werden zu lassen und für die Zukunft zu bewahren.

Hanspeter Jecker und Alle G. Hoekema (Hg.), *Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe. Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte, Bd. 2: Europa*, Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2014, 432 S., zahlr. Abb., brosch.

Marion Kobelt-Groch

Mennoniten und Nationalsozialismus – eine Tagung für alle Interessierten

Viele Stimmen, verschiedene Lebenssituationen, unterschiedliche Erfahrungen – eine Gemeinde? Unter diesem Motto veranstaltet der Mennonitische Geschichtsverein vom 25. bis 27. 9. 2015 in Münster eine Tagung zur Geschichte der Mennoniten in der NS-Zeit. Sie soll neue Einblicke in mennonitisches Leben zwischen Familien-, Gemeindealltag und politischer Diktatur, zwischen Absonderung und Interaktion, zwischen Heimatfront und Kampflinie eröffnen. Flucht und Integration in die Gesellschaft nach 1945 sind weitere Bausteine zur NS-Zeit und ihren Folgen.

Die Tagung greift Anregungen aus den Gemeinden auf, die in letzter Zeit eine intensivere Aufarbeitung der NS-Zeit gefordert haben. Nachdem die Vorreiter unter den Mennoniten, Hans-Jürgen Goertz und Diether Götz Lichdi, die Aufarbeitung in den 1970er Jahren vorangetrieben haben, wurde es in der Forschung ruhiger. Erst in den letzten Jahren begann erneut eine intensivere Auseinandersetzung, wobei die Frage nach Verweigerung und möglichen Widerstandsaktionen besonders ins Zentrum des Interesses gerückt zu sein scheint. Das ist ein wichtiger Aspekt, wird doch in der neuesten Publikation – *Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany* (2008) – von James Irvin Lichti ein eher ernüchterndes Resümee gezogen, was den Widerstandsgeist in den von ihm untersuchten Gemeinden der Mennoniten, Siebenten-Tags-Adventisten und Quäker angeht. Das mennonitische Leben in der NS-Zeit war jedoch vielschichtiger, als oft dargestellt wird, und bis heute sind viele Bereiche kaum beleuchtet – vielleicht, weil vor allem die »großen« Fragen im Mittelpunkt standen.

In Münster wird es besonders auch darum gehen, noch nicht aufgearbeitete

Quellenbestände zu berücksichtigen, um mennonitisches Leben in der NS-Zeit in seiner ganzen Breite zu erfassen. Dazu gehören Nachlässe und Lebensberichte ebenso wie die Vielzahl mennonitischer Publikationen, die ein weites und sehr buntes Feld an Einstellungen und Meinungen überliefern. Doch auch der »einfache« Mennonit und die »einfache« Mennonitin sollen zu Wort kommen und ihre Stimmen über Tagebücher, Feldpostbriefe und Interviews hörbar gemacht werden.

Informationen und Anmeldungen zur Tagung unter:

Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, mennoforsch@t-online.de

Tagung zur radikalen Reformation in Worms 2014

»Zwischen Provokation und Rückzug« – unter diesem Titel fand vom 26. bis 28. 9. 2014 in Worms eine Tagung zur radikalen Reformation statt. Sie war verankert im Reigen der Veranstaltungen zur Reformationsdekade wie auch zu den Feierlichkeiten, mit denen die Mennoniten in der Pfalz dieses Jahr an die »Mennistenkonzession« von 1664 erinnern. Im Mittelpunkt standen die verschiedenen täuferischen Bewegungen in Worms und in der Kurpfalz mit ihren Verbindungen zu täuferischen Gruppen in anderen Territorien des Alten Reichs und angrenzender Gebiete. Verschiedene Einblicke in täuferisches Leben zwischen dem Mandat von Speyer (1529) und der Mennistenkonzession verdeutlichen die Spannbreite frühneuzeitlicher Politik, die die Täufer einerseits immer wieder unter Druck setzte, ihre Anwesenheit jedoch auch wirtschaftlich zu nutzen wusste. Referenten waren Claus Bernet, Frank Konersmann, Martin Rothkegel, Astrid von Schlachta, Andreas Wagner und Alejandro Zorzin.

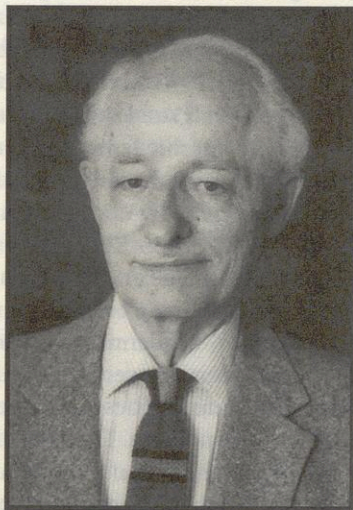
Neben der Betrachtung der historischen Situation stellte sich die Frage nach der heutigen Bedeutung der radikalen Reformation. Sehr intensiv setzte sich die abendliche Podiumsdiskussion damit auseinander, an der von mennonitischer Seite Joel Driedger und Wolfgang Krauß, von evangelischer Seite Karen Hinrichs und Ulrich Oelschläger und von katholischer Seite Thomas Nauerth teilnahmen. Angesichts der aktuellen Krisen wurde besonders das Friedenszeugnis der täuferischen Bewegungen als Erbe hervorgehoben, wobei die konkreten Schritte und das konkrete Zeugnis durchaus verschiedentlich gesehen wurde. Ein Besuch in der mennonitischen Gemeinde Worms-Ibersheim sowie eine Stadtführung in Worms und eine Dorfführung in Ibersheim rundeten das Programm ab.

Astrid von Schlachta

In Memoriam Cornelius J. Dyck

(1921 – 2014)

Cornelius J. Dyck wurde 1921 in einer der mennonitischen Siedlungen Südrusslands, in Lysanderhoehe an der Wolga, geboren. Mit seiner Familie wanderte er 1927 nach Laird, Saskatchewan, Kanada, aus, wo er aufwuchs. Er wurde 1939 in der Tiefengrund Mennonite Church getauft. 1952 heiratete er Wilma Regier, aus der Ehe gingen drei Töchter hervor. Am 10. Januar 2014 starb C. J. Dyck in Normal, Illinois, dorthin hatte er sich mit seiner Frau in den Ruhestand zurückgezogen.



Sein lebenslanger Dienst in der Kirche hatte mit einer sechsjährigen Betreuung und Wiederansiedlung von Flüchtlingen nach dem Zweiten Weltkrieg im Auftrag des Mennonite Central Committee (MCC) begonnen: vier Jahre in Deutschland und zwei Jahre in Südamerika. Von 1945 bis 1949 war C. J. Dyck MCC-Arbeiter in England, den Niederlanden und Deutschland. Mit großer Befriedigung erinnerte er sich, dass er die tägliche Speisung von 100.000 Kindern in Norddeutschland mit Nahrungsmitteln organisieren konnte, die von Mennoniten aus Nordamerika dorthin geschickt worden waren. Von 1949 bis 1951 half er europäischen bzw. russischen Flüchtlingen, sich in Paraguay und Uruguay anzusiedeln. Nicht nur dort vertrat er die Interessen des MCC, sondern auch in Brasilien und Argentinien. Zu seinen größten Verdiensten zählt die Errichtung eines Krankenhauses für Leprakranke am Kilometerstein 81 in Paraguay.

Als C. J. Dyck nach Nordamerika zurückgekehrt war, erwarb er den Titel eines Bachelor of Arts am Bethel College in North Newton, Kansas, und einen Master of Arts an der University of Wichita, Kansas, den Bachelor of Divinity und schließlich den Dr. phil. an der University of Chicago. Während des Studiums wurde er Geschäftsführer des Mennonite Biblical Seminary, das von der Gene-

ral Conference der Mennoniten unterhalten wurde, auch leitete er den Umzug des Seminars nach Elkhart, Indiana, im Jahre 1958, wo es mit dem Goshen Biblical Seminary der Altmennoniten vereinigt wurde. Bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand 1989 erfreute er sich eines erfüllten Lebens in Lehre, Forschung, Verwaltung und im Predigtendienst. Diese Interessen verfolgte er auch im Ruhestand weiter. Auf schöpferische Weise konnte er sowohl akademische Kollegen als auch Gemeindeglieder für die »Anabaptist Vision« begeistern, so dass sowohl die Besonderheiten als auch die Bedürfnisse der General Conference Mennonite Church gefördert wurden.

Von 1961 bis 1973 war C. J. Dyck Generalsekretär der Mennonitischen Weltkonferenz. Aufgrund seines guten Rufes unter den deutschsprachigen Mennoniten in verschiedenen Ländern war er in der Lage, ihre Unterstützung für den Zusammenhalt der internationalen Bruderschaft zu gewinnen. In dieser Zeit war er auch der einzige mennonitische Beobachter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Rom (Herbst 1965). Seine Berichte boten den Mennonitengemeinden eine erste Gelegenheit, sich mit den Reformbemühungen in der Katholischen Kirche bekannt zu machen.

Unter seinen akademischen Veröffentlichungen verdienen einige besonders hervorgehoben zu werden. Zunächst ist seine Dissertation über Leben und Werk des Hans de Ries zu nennen, den herausragenden Anführer der holländischen Mennoniten. Das war die erste gründliche Untersuchung der frühen niederländischen Täuferbewegung in englischer Sprache (unveröffentl. 1962). 1967 brachte er auf dem neuesten Stand der Forschung und allgemeinverständlich geschrieben einen Überblick über die Geschichte des weltweiten Mennonitentums heraus: *Introduction to Mennonite History*. Dieses Buch wurde schnell zu einem Standardwerk in Mennonitengemeinden und darüber hinaus. Gleich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn gründete er in Elkhart das Institute of Mennonite Studies (IMS), um Forschungen und Publikationen zu allen Gebieten des mennonitischen Lebens zu fördern. Sein kreativstes Unternehmen auf diesem Feld war die Herausgabe der *Classics of the Radical Reformation*, Quellen aus dem 16. Jahrhundert in englischer Übersetzung. In den frühen siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts konzentrierte sich C. J. Dyck mit den finanziellen Ressourcen des IMS darauf, vier Manuskripte John Howard Yoders, darunter das prominente Buch *The Politics of Jesus* (1972), für den Druck vorzubereiten. Mit seinem Mitarbeiter Dennis Martin arbeitete er zehn Jahre lang an der Herausgabe des fünften Bandes der *Mennonite Encyclopedia*, die 1990 erschienen ist. Zwei Jahre später wurde er mit einer Festschrift geehrt, die Walter Klaassen herausgab: *Anabaptism Revisited* (1992). Dyck übersetzte und edierte *Spiritual Life in Anabaptism*, eine umfassende Sammlung früher täuferei-

scher Erbauungsschriften (1995). Mit dieser Sammlung lenkte er die Aufmerksamkeit auf die individuelle und kollektive Frömmigkeit in einer Bewegung, die sonst vor allem für den ethischen Akzent ihrer Religiosität bekannt war. Diese Aufzählung der Arbeiten und Veröffentlichungen werden dem Bemühen C. J. Dycks um die Geschichte der Kirche nicht ganz gerecht. Das eigentliche Feld seiner Arbeit war die Lehre. Seine umfassenden und tiefen Kenntnisse der mittelalterlichen und reformatorischen Bewegungen ließen ihn zu einem ökumenisch gesinnten Forscher werden, der das Täuferium mit großem Sachverstand aus seinen historischen Zusammenhängen heraus interpretierte. Er war ein kritischer Kirchenhistoriker und ein frommer Mensch: geduldig im Umgang mit Differenzen, bedacht auf die Zusammenarbeit mit anderen, aber nicht ohne eine eigene feste Überzeugung.

John Rempel

Mennonitischer Geschichtsverein (MGV)

Protokoll der Mitgliederversammlung

1. Juni 2014 in Krefeld

Ort: Mennonitenkirche, Königstr. 132, 47798 Krefeld

Zeit: 13:00 Uhr bis 15:20 Uhr

TOP 1 Begrüßung

Christoph Wiebe begrüßt als Pastor der Gemeinde Krefeld die Anwesenden. Dr. Astrid von Schlachta bedankt sich für die Gastfreundschaft der Gemeinde sowie bei den Mitgliedern und Gästen für ihr Kommen. Gary Waltner liest die Tageslosung der Herrnhuter Brüdergemeine für den 1. Juni und bittet im Gebet um den Segen für die Versammlung.

TOP 2 Annahme der Tagesordnung

Die Tagesordnung wird mit der Ergänzung beim Punkt Verschiedenes (Ruthild Foth zu Lois Gunden) und den Erläuterungen von Wolfgang Krauß zu den Veranstaltungen in Worms und Heidelberg einstimmig angenommen.

TOP 3 Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 13. 04. 2013 in Augsburg

Das Protokoll wird einstimmig angenommen.

TOP 4 Bericht des Vorstandes

4.1 Bericht der 1. Vorsitzenden

Dr. Astrid von Schlachta skizziert die aktuelle Lage des Vereins sowie künftige Aufgaben, Problemfelder und mögliche Ziele. Es geht um drei Bereiche:

4.1.1 Die Forschungsstelle (Fst)

Es muss intensiv überlegt werden, wie die von Gary Waltner geleitete Forschungsstelle, die ein »unverzichtbares Kleinod in der Forschungslandschaft der täuferischen Geschichtsforschung« und das »historische Gedächtnis der Mennoniten« darstellt, weitergeführt werden kann. Sie ist Anlaufstelle für Historiker und historisch Interessierte, die sich u. a. für Familiengeschichte, Gemeindegeschichte oder die Regionalgeschichte der Pfalz interessieren. Au-

ßerdem bietet die Fst interessierten Jugendlichen und jungen Erwachsenen die Gelegenheit, ein Praktikum zu absolvieren, wofür in den Gemeinden verstärkt geworben werden soll.

Die Vorsitzende bedankt sich bei Gary Waltner und den ehrenamtlichen Mitarbeitern der Fst, die viel Arbeit investiert haben. Die Zukunft der Forschungsstelle liegt in der »Professionalisierung« – d. h., die Bestände müssen besser zugänglich gemacht werden, wozu auch eine Onlinerecherche gehört. Die ersten Schritte zur Vernetzung mit der Bibliothek der Evangelischen Landeskirche in Speyer sind getan. Über die Vernetzung kann der Bestand der Fst besser sichtbar gemacht werden und jeder über die Homepage der Bibliothek in Speyer online auf die Bestände des Weierhofs zugreifen. Die technische Umsetzung soll demnächst erfolgen.

4.1.2 Mennoniten im Nationalsozialismus

Aus den Gemeinden heraus ist der Wunsch geäußert worden, sich mit der Rolle der Mennoniten im Nationalsozialismus auseinanderzusetzen. Der MGv sieht hier ebenfalls Forschungsbedarf und hat das Thema aufgegriffen. Im Vergleich zu anderen Freikirchen haben die Mennoniten in den 70er und 80er Jahren früh und engagiert begonnen, sich dieser Thematik anzunehmen, dies jedoch nicht durchgehalten.

Der MGv will die Aufarbeitung nicht nur wissenschaftlich forcieren, sondern das Thema auch in die Gemeinden hineinragen; u. a. wird eine Tagung in Münster zur Geschichte der Mennoniten in der NS-Zeit stattfinden.

Durch Fragebögen ist das Thema mittlerweile erfolgreich in die Gemeinden gelangt. Auch wurden bereits Interviews mit Zeitzeugen aufgenommen.

Für den MGv ist es wichtig, so Dr. von Schlachta, dass alle zu Wort kommen: »Wir wollen alle Erfahrungen sammeln, von der Fluchterfahrung bis zum Widerstand, Gewissensbisse, Hitlerjugend usw., alles soll einen Platz haben in der Aufarbeitung«. Es ist nicht das Ziel zu richten oder zu verurteilen, sondern möglichst sachlich aufzuarbeiten und das Handeln der Menschen aus der Zeit heraus zu verstehen.

4.1.3 Jubiläum 1525

2025 steht im Zeichen des Jubiläums der ersten Erwachsenentaufe 1525 in Zürich. Die Vorsitzende sieht es als Aufgabe des MGv an, dieses Jubiläum mit zu gestalten und auf die Bedeutung dieses Ereignisses hinzuweisen. In die Diskussion um dieses Ereignis sollen die Jugendlichen integriert und evtl. ein Schulbuch zur täuferischen Geschichte gestaltet werden.

Dies ist eine Chance, die täuferisch-mennonitische Geschichte sowie den Ge-

schichtsverein einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen und außerdem die Jugend anzusprechen. Anregungen für 2025 werden gerne entgegengenommen.

Wolfgang Krauß berichtet, dass die Verbindungsperson zur mennonitischen Weltkonferenz, Liesa Unger, meine, es solle für die Weltkonferenz 2027 eine Einladung aus Europa, genauer aus Deutschland kommen. 2025 ist ein Jahr, in dem keine Weltkonferenz stattfindet. Somit ist geplant, dass sich der General Council in der Schweiz trifft, um an das Jubiläum zu erinnern. Krauß regt an, die Messestadt Augsburg als Ort für die Weltkonferenz 2027 ins Auge zu fassen. In diesem Jahr könnte man dem fünfhundertjährigen Jubiläum der Augsburger Märtyrersynode gedenken.

4.1.4 Bericht über die Tätigkeiten des MGV im abgelaufenen Jahr

Die Mitgliedsbeiträge für 2012 und 2013 wurden erst Anfang 2014 eingezogen; im August erfolgt der Einzug für 2014. Dies ist eine Folge zwischenzeitlich behobener Schwierigkeiten bei der Kassenführung. Die Vorsitzende entschuldigt sich bei den Mitgliedern für die konzentrierte Aktion. 2014 muss auch die SEPA-Umstellung bewältigt werden, dazu ist ein Schreiben an die Mitglieder versandt worden.

Der Band der Mennonitischen Geschichtsblätter 2013 liegt vor.

Für Werbezwecke wurden neue Folder für den MGV gedruckt, sie sind über den Weierhof zu beziehen.

Für Günther Voglers Buch *Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände 1534-36*, wurde ein Druckkostenzuschuss gewährt.

Gleichzeitig sind die Schriften von Menno Simons in modernem Deutsch erschienen. Das Buch ist zu beziehen über die Fst auf dem Weierhof.

Im Zusammenhang mit der Erinnerung an die Mennistenkonzession von 1664 stellt Wolfgang Krauß das Logo (»Ohne Gewehr und Krieg. Menschen die aufbauen – 350 Jahre Mennistenkonzession in der Kurpfalz«) sowie eine Reihe von Veranstaltungen und Aktivitäten vor, u. a. am 8.11.2014, um 11:00 Uhr, die Jubiläumsfeier in der Hoffnungskirche in Heidelberg mit einem Festvortrag von Astrid von Schlachta und am 26.-28.9.2014 eine Tagung in Worms mit dem Titel: »Zwischen Provokation und Rückzug«; eine Internetseite ist im Aufbau: www.mennisten.de

4.1.5 Berichte aus anderen Geschichtsvereinen

Der deutsche MGV ist allen mennonitischen Geschichtsvereinen aus dem Ausland (AU, CH, NL, F, PY) sehr verbunden. Beiratsmitglied Hans Theodor Regier aus Paraguay (PY) übermittelt Grüße und folgende Information: Das

Jahrbuch des paraguayischen Geschichtsvereins ist erschienen: »Institutionen, Tradition und Erneuerung im Mennonitentum in Paraguay«. Gleichzeitig hat der MGVP PY alle Rechte an den Büchern von Peter Klassen kostenlos erhalten und will sie neu auflegen. Auch wird sich der MGVP PY an der NS-Tagung in Münster beteiligen und auf eigene Kosten einen Vertreter entsenden.

Aus Österreich kommt eine Einladung, das Täufermuseum in Niedersulz zu besuchen. Dort wurde in einem Museumsdorf ein eigenes Haus zur täuferischen Geschichte eingerichtet. Das Museum wird sehr gut angenommen, auch Reisegruppen aus Übersee informieren sich dort über die täuferische Geschichte. Astrid von Schlachta sieht in einem eigenen Museum ein Vorhaben, das der deutsche Mennonitische Geschichtsverein in Angriff nehmen sollte. Die österreichischen Mennoniten gestalten aktiv das Reformationsjubiläum und erinnern mit Gedenktafeln an die Leiden der Täufer im 16. Jh. Eine Gedenktafel gibt es für Balthasar Hubmaier in Nikolsburg, eine weitere für zwölf hingerichtete Täufer in Bruck an der Mur folgt.

Im letzten Jahr wurde dem Bund der freikirchlichen Gemeinden, zu dem auch die Mennoniten gehören, offiziell der Status einer Religionsgemeinschaft zuerkannt. Damit kann er eigenen Religionsunterricht erteilen; Unterrichtsmaterialien werden gerade erstellt.

In der Schweiz ist ein neuer Band der *Mennonitica Helvetica* erschienen. In deutscher Sprache liegt nunmehr der Europa-Band der *Global Mennonite History* vor. Der Schweizerische Verein für Täufergeschichte ist involviert in die Planungen zum Reformationsjubiläum 2017-2024.

4.1.6 Mitgliederbewegungen

Seit der letzten Mitgliederversammlung sind 17 Mitglieder ausgeschieden bzw. verstorben. Die Namen der Verstorbenen werden verlesen, es wird ihrer gedacht. 10 Mitglieder sind neu eingetreten.

4.2 Bericht des Leiters der Forschungsstelle

Gary Waltner berichtet: Die Bearbeitung elektronischer, schriftlicher und telefonischer Anfragen, die Bücherausleihe, die Betreuung von in- und ausländischen Besuchergruppen (bis zu 50 Personen) bestimmen neben der Katalogisierungs- und Erfassungsarbeit den Alltag der Forschungsstelle. Die Betreuung großer Besuchergruppen teilen sich Gary Waltner und Jochen Schowalter. Zuletzt war eine Gruppe von der Brüderbewegung (Darbysten) aus Heilbronn zu Besuch mit sehr vielen Personen aus Siebenbürgen, die mehr über Menno Simons und die Mennoniten erfahren wollten.

Zurzeit arbeiten zwei Kräfte auf 450-Euro-Basis in der Fst: Erdmute Rummer

hilft bei der Organisation und erledigt Büroarbeiten; Auguste Moussault hilft bei der Katalogisierung der Bücher.

Bei den Altbeständen gibt es immer noch einen Katalogisierungsrückstand von mehr als 1000 Bänden.

Der Antrag an die Kulturstiftung Rheinland-Pfalz auf Unterstützung für die Umstellung und Erneuerung der Bibliothekssoftware, ist ablehnend beschieden worden. Mit den Verantwortlichen in Mainz, auch mit der Landeskirchlichen Bibliothek in Speyer, soll das mit einer zweijährigen Laufzeit geplante Projekt nochmals besprochen und beraten werden. Ein erneuter Antrag, evtl. auch bei einer anderen Stiftung, ist ins Auge gefasst.

Im Archiv sind ehrenamtlich Jochen Schowalter und Ortwin Driedger tätig, beide schaffen viel und leisten sehr gute Arbeit. Horst Krüger hat heute von Gary Waltner nachgefragtes Aktenmaterial über die ehemalige Ostberliner Mennonitengemeinde mitgebracht. Ihm wird gedankt.

Es ist wichtig, dass darauf geachtet wird, aufbewahrungswürdiges und möglichst vorsortiertes Material der Fst zu übergeben.

Hans Joachim Wienß aus Enkenbach arbeitet einmal pro Woche in der Fst, wo er Bücher katalogisiert. Seine Russischkenntnisse kommen der Fst zugute.

Hanne Penner, ebenfalls aus Enkenbach, sortiert und registriert die Zeitschriften und komplettiert Jahrgänge.

Im Juli 2014 wird ein Schüler aus Enkenbach ein Praktikum in der Fst machen. Ohne freiwillige Mitarbeit wäre der Betrieb der Forschungsstelle unmöglich.

Gary Waltner verweist auf den Artikel über Siegfried Dehmelt in der »Brücke«: Dehmelt hat sich jeweils für 14 Tage im Gästezimmer über der Fst einquartiert und in der Fst dankenswerterweise Bücher gebunden.

Im Jahr 2016 wird Gary Waltner die Fst 40 Jahre geleitet haben. Er merkt, dass seine Kräfte nachlassen, obwohl er die Arbeit sehr gerne macht. Er sagt: »Wir müssen über die Zukunft nachdenken. Ich bitte Euch, Ideen und Gedanken einzubringen – wir brauchen die Hilfe des ganzen Vereins in dieser Sache.«

4.3 Bericht über die Stiftung

Kassenwart Günther Ingold berichtet: Das letzte Jahr verzeichnete die Stiftung eine positive Entwicklung ähnlich wie in den Vorjahren. Der Kassenstand hat sich von 126.806,35 Euro am Jahresanfang 2013 auf 135.823,05 Euro am Jahresende entwickelt. Dafür sind im Wesentlichen Zuwendungen (5.650 Euro) sowie Kapitalerträge (3.000,55 Euro) verantwortlich. Vom Gesamtvermögen macht das Stiftungskapital 117.630,50 Euro aus. 5.490,42 Euro könnten an den Verein abgeführt werden. Zweck der Stiftung ist es, aus ihren Erträgen Personalkosten der Fst zu finanzieren.

Das Kapital ist angelegt im Immobilienfonds „Hausinvest“, im DWS-Stiftungsfonds, sowie in Aktien .

4.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI)

Dr. Marion Kobelt-Groch berichtet: Die MGBI 2014 werden vor Weihnachten erscheinen, die Nummer ist komplett, teilweise liegen die Artikel bereits vor und sind lektoriert. Vorgesehen sind Aufsätze von Martin Rothkegel, Jonathan Seiling, Jonas Driedger, Ben Goossen, Alfred Neufeld und John Rempel und Fernando Enns. Über die zu erscheinenden Beiträge entscheidet das Redaktionsteam. Die Auswahl folgt keiner festgelegten Systematik, sondern stellt eine Mischung dar. Einige Beiträge werden dem Reaktionsteam angeboten, andere durch aktuelle Forschungsdebatten angeregt und angefordert, wie z. B. zum Thema Mennoniten im Nationalsozialismus. Beiträge, die den qualitativen Anforderungen nicht entsprechen, werden zurückgewiesen. Die MGBI sind ein wissenschaftliches Organ. Sie sollen verständlich sein, aber auch wie *The Mennonite Quarterly Review* wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Es gibt jederzeit die Möglichkeit, mit Dissertationen, Beiträgen oder Berichten an das Redaktionsteam heranzutreten. Wenn erforderlich, werden fremdsprachige Texte auch übersetzt.

4.5 Bericht über die Mennokate

Ulrich Wiebe von der Mennonitengemeinde Hamburg, Mitglied des fünfköpfigen Ausschusses der Mennokate mit Mitgliedern aus Hamburg und Kiel, berichtet. Der Ausschuss kümmert sich um den Bauunterhalt und die Bewohnbarkeit der Mennokate. 2012 wurde der Versöhnungsbaum der lutherischen Kirche gepflanzt. 2013 wurde die Südhälfte des Reetdaches repariert. 11.000 Euro waren dafür nötig, die aus eigenen Mitteln, Spenden, u. a. durch einen Spendenaufruf in der Brücke, finanziert werden konnten. Der Fußboden ist reparaturbedürftig. Die Baumaßnahme ist jedoch den derzeitigen Mietern nicht zuzumuten. Erst wenn eine Neuvermietung ansteht, kann die Sanierung durchgeführt werden. Eine große Pappel ist auf die Gedenkstätte gestürzt, der Stein und der Versöhnungsbaum blieben aber unbeschädigt. Die Besucherzahlen schwanken. Aus Holland kommen Busse mit Besuchern, die Mennokate ist ebenfalls Ziel norddeutscher Mennonitenpastoren mit ihren Unterweisungsgruppen. Das Ehepaar Janzen macht die Führungen. Eintritt wird nicht verlangt, wohl aber um eine Spende gebeten. Auf dem großen Gelände kann im Sommer kampiert werden. Mit öffentlichen Verkehrsmitteln ist die Mennokate vom Bahnhof in Bad Oldesloe per Bus oder Taxi zu erreichen. Im Ausnahme-

fall besteht die Möglichkeit, sich von Janzens vom Bahnhof abholen zu lassen.

4. 6 Bericht des Kassenführers

Günther Ingold berichtet: Er legt sein Amt mit dem heutigen Tag nieder. Das Kassenjahr 2013 schließt mit einem Defizit von 2.076,08 Euro ab. Dies ist mit auf die 2013 nicht erfolgten Beitragseinzüge zurückzuführen, die erst Anfang 2014 vorgenommen wurden. An Spenden sind 12.768,60 Euro eingegangen, 5.000 Euro davon zweckgebunden für den Druck der Werke von Menno Simons und 1.200 für die Mennokate. Am 1. 1. 2013 betrug der Barbestand auf allen Konten zusammen 72.636,25 Euro, am Jahresende 70.560,17 Euro.

4.7 Verabschiedung des Haushaltsplans für 2015

Günther Ingold stellt den von ihm ausgearbeiteten Entwurf für das laufende Jahr vor. Einwände des Kassenprüfers machen Korrekturen erforderlich. Mit ihnen wird der vorgestellte Haushaltsplan bei zwei Enthaltungen angenommen.

Top 5 Bericht der Kassenprüfer

Günter Krüger verliest die Prüfungsberichte. Die Prüfung für die Kassenführung des Vereins und der Stiftung ist am 8./9. Mai 2014 von den Kassenprüfern Günter und Gisela Krüger durchgeführt worden. Günter Krüger legt dem Verein die Einführung einer Lohnbuchhaltung und der doppelten Buchführung nahe.

Top 6 Entlastung des Vorstandes

Vorstand und Kassenprüfer werden durch die Mitgliederversammlung bei einer Enthaltung entlastet.

Top 7 Wahlen

Die Wahlen werden nach einstimmigem Einverständnis per Handzeichen durchgeführt.

7.1 Wahl des zweiten Vorsitzenden

Die Amtszeit des zweiten Vorsitzenden Gary Waltner ist abgelaufen. Er stellt sich wiederum zur Wahl. Er wird ohne Gegenstimmen und Enthaltungen wiedergewählt. Er nimmt die Wahl an.

7.2 Wahl des Kassenführers

Nach Rücktritt von Günther Ingold ist das Amt des Kassenführers nicht mehr besetzt. Leonhard Horsch, kommissarischer Kassenführer, hat seine Kandida-

tur kurzfristig zurückgezogen. Bis zur nächsten Mitgliederversammlung stellt sich Gary Waltner als Kassensführer zur Wahl. Jochen Schowalter und Dieter Schlosser werden ihm zuarbeiten. Der Vorstand ist zuversichtlich, einen neuen, fachlich kompetenten Kandidaten zu finden. Es wurden bereits Gespräche geführt.

Gary Waltner wird ohne Gegenstimme und Enthaltung für ein Jahr zum Kassensführer gewählt.

7.3 Wahl von Beiratsmitgliedern

Bei vier Beiratsmitgliedern ist die sechsjährige Amtszeit abgelaufen. Alle stellen sich zur Wiederwahl. Die Kandidaten sind nicht anwesend. Sie werden alle wiedergewählt: Dr. Gabriele Stüber (einstimmig), Rainer W. Burkart (einstimmig), Wolfgang Driedger (einstimmig), Dr. Horst Gerlach (8 Jastimmen, 4 Neinstimmen, 11 Enthaltungen). Ein Vereinsmitglied gibt zu bedenken, dass Beiratsmitglieder nicht automatisch »auf Lebenszeit« wiedergewählt werden sollten. Die Beiratsposten sollen auch für Jüngere offen stehen. Bei der nächsten Bestellung von Beiräten sollen keine Automatismen mehr zum Tragen kommen, sondern es muss überlegt werden, ob der Posten erneut mit derselben Person oder neu besetzt wird.

Die Zusage, dass die Wahl jeweils angenommen wird, holt die Vorsitzende bei den Gewählten ein.

TOP 8 Künftige Einladungen zur Mitgliederversammlung – Umstellung auf E-Mail

Antrag: Mitglieder, die ihre E-Mail-Adresse bekannt gegeben haben, sind damit einverstanden, dass sie künftig auch die Einladungen zur Mitgliederversammlung per E-Mail erhalten. **Abstimmungsergebnis:** Der Antrag wird mit 19 Jastimmen, 1 Neinstimme und 2 Enthaltungen angenommen.

TOP 9 Bericht über Projekte der Forschungsstelle Weierhof

Dieser Punkt erledigt sich durch den Bericht des Leiters der Fst (s. Pkt. 4.2.).

TOP 10 Bericht über die Vorbereitungen zur Tagung

»Mennoniten und NS-Zeit« vom 25. bis 27.9.2015 in Münster

Die Tagung wird in Münster, im Haus Mariengrund, stattfinden. Als »Täuferstadt« bietet sich Münster für eine derartige Tagung an. Eine Stadtführung auf den Spuren der Täufer im 16. Jahrhundert ist im Programm enthalten.

Zur inhaltlichen Vorbereitung sind Fragebögen an die Vereinsmitglieder ausgegeben worden, um ein möglichst umfassendes Bild von der Lebenssituation

im Nationalsozialismus zu erhalten einschließlich der Jahre 1946 und 1947. Mögliche Referentinnen und Referenten sind bereits ins Auge gefasst worden. Die Tagung soll die wissenschaftliche Aufarbeitung vorantreiben, sich gleichzeitig aber auch an ein breiteres Publikum wenden, wozu u. a. Diskussionen, Ton-Collagen, Lesungen von Erinnerungsberichten beitragen können. Die Mitglieder sind aufgerufen, das Thema in die Gemeinden zu tragen und nach Dokumenten (Briefe, Tagebücher, Filme, Fotos usw.) Ausschau zu halten. Diese sollten möglichst in der Forschungsstelle archiviert werden. Wenn die Rückgabe erwünscht ist, besteht die Möglichkeit, das Material zu digitalisieren. Das Vorbereitungsteam ist bereit, Gespräche in Gemeinden und Seniorenkreisen aufzunehmen.

Ruthild Foth weist auf eine Veröffentlichung von Richard Hertzler über die Schulspeisungen des MCC in Ludwigshafen hin.

TOP 11 Verschiedenes

Ruthild Foth berichtet über die amerikanische Mennonitin Lois Gunden, Lehrerin in Goshen, die 1941 mit dem MCC in Frankreich gearbeitet und dort u. a. jüdische Kinder gerettet hat. Als vierte Amerikanerin wurde sie jetzt posthum vom Weltzentrum für Holocaust Forschung **Yad Vashem** als »Gerechte der Völker« ausgezeichnet.

Mehr unter: <http://forward.com/articles/180051/mennonite-is-righteous-for-saving-french-jews/>

Die nächste Mitgliederversammlung soll in Zusammenhang mit der Tagung voraussichtlich in Münster stattfinden.

Für das Protokoll

Messerschwanderhof,
den 24. 7. 2014
Sibylla Hege Bettac

Gegengelesen und freigegeben:
Regensburg, den 25. 7. 2014
Astrid v. Schlachta, 1. Vorsitzende

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende: Dr. Astrid von Schlachta, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg; astrid.von-schlachta@geschichte.uni-regensburg.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden; mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Sibylla Hege-Bettac, Messerschwanderhof 2, 67697 Otterberg; hegebettacsibylla@t-online.de
- Kassenführung: z. Zt. durch 2. Vorsitzenden kommissarisch geführt
- Schriftleitung siehe S. 2.

Aufgaben und Ziele

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

Mennonitische Forschungsstelle

Leiter: Gary Waltner
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

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

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

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

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun. Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben.
Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Payments to Europe from overseas
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to Gary J. Waltner. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.
- Payments in US- or Canadian-Dollars
Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e.V., may be sent to Gary J. Waltner, Mennonitische Forschungsstelle (see above).

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitische Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 60410), Kontonummer 41 41 31.
Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel,
IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

www.mennoniten.de/Geschichtsverein.html

Lieferbare Bücher des Vereins

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

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

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

1. Hans-Jürgen Goertz u. a., Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

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

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

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

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

Kassenbericht des Mennonitischen Geschichtsvereins

1.1.2013 bis 31.12.2013

EINNAHMEN	SUMMEN	DARIN
MITGLIEDSBEITRÄGE	3.494,40 €	
SPENDEN	12.768,60 €	
SPENDEN ALLGEMEIN		5.488,60 €
SPENDEN SONDERFONDS		5.000,00 €
SPENDEN MENNOKATE		1.200,00 €
SPENDENKASSE Fst.		1.080,00 €
BUCHVERKÄUFE	2.355,15 €	
GESCHICHTSBLÄTTER		941,30 €
BUCHVERKAUF		1.413,85 €
KAPITALERTRÄGE	1.024,10 €	
STIFTUNGSFÖRDERUNG UND VEREINIGUNG	0,00 €	
MIETEINNAHMEN UND MIETNEBENKOSTEN	5.024,60 €	
SONSTIGE EINNAHMEN	248,10 €	
ZUSTIFTUNG	500,00 €	
UMBUCHUNG	0,00 €	
DURCHLAUFENDE POSTEN	0,00 €	
SUMME EINNAHMEN	25.414,95 €	
AUSGABEN	SUMMEN	DARIN
FORSCHUNGSSTELLE	12.815,76 €	
BÜCHER, RESTAURIERUNGEN		752,31 €
BETRIEBSKOSTEN, GEBÄUDE		4.498,06 €
Fst. PERSONAL		7.207,55 €
GERÄTE, EDV, INVENTAR		357,84 €
SONSTIGER AUFWAND: ARCHIV UND BIBLIOTHEK		0,00 €
BUCHVERLEGUNGEN	2.428,37 €	
MGBL, DRUCK UND VERSAND		2.428,37 €
ANDERE BÜCHER		0,00 €
FÖRDERUNGEN	7.610,00 €	
BUCH GERLACH		2.010,00 €
VEREIN FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE		600,00 €
SAMENKORN VERLAG		5.000,00 €
MENNOKATE	1.200,00 €	
VERWALTUNGSKOSTEN	3.119,40 €	
REISEKOSTEN	317,50 €	
FLYER, BEILAGE, WERBUNG	0,00 €	
SONSTIGE AUSGABEN	0,00 €	
UMBUCHUNGEN	0,00 €	
DURCHLAUFENDE POSTEN	0,00 €	
SUMME: AUSGABEN	27.491,03 €	
EINNAHMEN - AUSGABEN	-2.076,08 €	

geändert Krüger

BESTANDSKONTEN				
		01.01.2013	31.12.2013	
PB GIRO	6.455,63 €	16.838,12 €	10.382,49 €	
PB BuSPAR		23.309,97 €	23.489,07 €	179,10 €
EKK GIRO 100414131		16.870,65 €	4.232,98 €	- 12.637,67 €
EKK WACHSTUM 280414131		26.000,00 €	26.000,00 €	
GESAMT	72.636,25 €	70.560,17 €	- 2.076,08 €	

Noch ausstehend:

Vorauslagte Kosten, Beitragseinzug

24. 05. 2014 geprüft Gisela und Günter Krüger

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
71. Jahrgang, Bolanden 2014 | ISSN 0342-1171
ISBN-10: 3-921881-36-6
ISBN-13: 978-3-921881-36-1

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

Satz: Benji Wiebe, mennox.de
mit Adobe InDesign CS6
Schrift: Minion Pro 10/12
Papier: Werkdruck, 90g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen
Auflage 600 Exemplare

