ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

77. Jahrgang 2020

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein
77. Jahrgang 2020

Mennonitische Geschichtsblätter

Schriftleitung

Ulrike **Arnold,** Am Werrauferpark 2, D-37269 Eschwege;
unseregeschichtslehrerin@web.de

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

Mitarbeit im Lektorat

Leonard **Horsch**, Hohenzollernstr. 99, D-80796 München;
leonard.horsch@gmx.de

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieser Nummer

Pastor Dr. Joel **Driedger**, Herrenstr. 52 a, D - 76133 Karlsruhe;
joel@driedger.de

Johannes **Dyck**, Detmolderstr. 80, D - 33813, D - Oerlinghausen;
jdyck@t-online.de

Benjamin W. **Goossen**, Harvard University, Dep. Of History,
Robinson Hall, 35 Quincy Street, Cambridge, Mass., USA;
bengoossen@g.harvard.edu

Dr. Christiane **Gruber**, Albert-Schweitzer-Str. 7, D-82008 Unterhaching;
christiane.gruber@hotmail.com

Pastor i. R. Dr. Hans Adolf **Hertzler**, Peter-Lauten-Str. 93 a, D - 47803 Krefeld;
haghertzler@t-online.de

Herbert **Holly**, Föhrenstr. 34, D - 85649 Brunnthal; herbert.holly@gmx.net

Frank **Peachey**, c. o. Mennonite Central Committee USA, 21 South 12 th Street,
Akron, PA, 17501, USA; FrankPeachey@mcc.org

Prof. Dr. Calvin W. **Redekop**, 1520 Hawthorne Circle, Harrisonburg, VA, 22802, USA;
calvin.redekop@gmail.com

Prof. Dr. Dr. Martin **Rothkegel**, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-
Oncken- Str. 7, D - 14641 Wustermark; martin.rothkegel@th-elstal.de

Dr. Nina **Schroeder**, Van Breestraat 123 (huis), Amsterdam 1071 ZK, Niederlande; ninahschroeder@hotmail.com

Timothy Kennel **Shenk**, c. o. Mennonite Central Committee USA, 21 South 12 th Street, Akron, PA, 17501, USA.

Prof. Dr. James M. **Stayer**, 142 Country Club Drive, Kingston, Ont., K7M 7B6, Kanada; jms2@queensu.ca

Pastor i. R. Bernhard **Thiessen**, Wartburgstr. 11, D - 10823 Berlin; b.thiessen@posteo.de

Rainer **Wiebe** M. A., Agnetendorfer Str. 55, D - 53119 Bonn; rainer@wiebe-pro.de

Abbildung auf der Titelseite

Hendrik M. Sorgh: Jacob Bierens mit Ehefrau Cornelia Haeck, ihren drei Kindern und einem Hausmädchen, 1663, Öl auf Holz, 52,5 x 71 cm, Museum Amsterdam (Leihgabe des Rijkedienst vo het Cultural Erfgoed).

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Bilder in der Reformationszeit, ein Jahrhundert später und heute

11 Hans-Jürgen Goertz • Bilderstürme in reformatorischen Bewegungen und im späteren Täufertum

25 Christiane Gruber • Radikal-reformatorische Bildmotive auf Druckgrafiken der Reformationszeit

45 Nina Schroeder • Das frühe Täufertum in Kunst und Bildkultur während der Niederländischen Republik (1581 – 1795)

75 Hans Adolf Hertzler • Die Wiederkehr der Bilder in den Gottesdienst

Ein großes Jubiläum – Einhundert Jahre Mennonite Central Committee

95 Timothy Kennel Shenk und Frank Peachey • Mennonite Central Committee (MCC) – Ein Lexikonartikel

103 Johannes Dyck • Das Mennonitische Zentralkomitee (MCC) und die Mennoniten in der Sowjetunion während der 1950er Jahre

129 Benjamin Goossen • Abraham Esau – Hitlers mennonitischer Physiker

Erinnerungen

141 Calvin W. Redekop • MCC-Arbeit in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg (1950 bis 1952)

151 Rainer Wiebe • Zusammenarbeit mit dem MCC

Fundstücke

159 Herbert Holly • „…nach mennonitischen Gebräuchen zur Erde bestattet“

Von neuen Büchern

164 Ronald K. Rittgers und Vincent Evener (Hg.): Protestants and Mysticism in Reformation Europe, Leiden 2019 (James M. Stayer))

168 Thomas Kaufmann, Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019 und Astrid von Schlachta, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020 (Martin Rothkegel)

173 Martin Rothkegel und Reinhard Assmann (Hg.): Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft, Berlin 2019 (Hans-Jürgen Goertz)

177 James C. Enns: Saving Germany. North American Protestants and Christian Mission to West Germany, 1945 – 1974, Montreal, Kingston, Ont., London und Chicago 2017 (Bernhard Thiessen)

180 William Joseph Hutto: Neither Grand Nor Noble. An Overview and Appraisal of John Howard Yoder's Sexual Politics, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Aberdeen, 2018 (Joel Driedger)

186 Fernando Enns: Gerechten Frieden predigen. „ … und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens", Leipzig 2019 (Hans Adolf Hertzler)

189 Buchanzeigen

Nachrichten und Berichte

193 Gelungener Auftakt zu „500 Jahre Täuferbewegung" (Ulrike Arnold)

195 Umgestaltung der Menno-Kate (MGBl)

195 Bild macht Religion – Kunst zwischen Verehrung, Verbot und Vernichtung. Katalog zu einer Ausstellung in Bochum 2018 (Hans Adolf Hertzler)

196 Fünfzig Jahre Sixteenth Century Studies Conference (Geoffrey Dipple)

198 Christlich geprägt – Russlanddeutsche (MGBl)

199 Europäische Geschichtsvereine vernetzen sich (Ulrike Arnold)

201 Auf dem Weg nach 2025: Themenheft, Wanderausstellung, Symposium, Eröffnungsgottesdienst (Ulrike Arnold)

202 Tagung zur Täufergeschichte (MGBl)

202 Erinnerung an die Frankenthaler Religionsgespräche (MGBl)

203 Reformationsgeschichtliche Tagung in Tübingen (MGBl)

203 Mennlex für den Druck vorbereitet – günstiges Subskriptionsangebot (MGBl)

Mennonitischer Geschichtsverein

205 Der Mennonitische Geschichtsverein

207 Lieferbare Bücher des Vereins

208 Impressum

Zu dieser Nummer

Mit jeder neuen Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* nähern wir uns dem Gedenken an die 500jährige Wiederkehr der ersten Glaubenstaufe in Zürich im Jahr 1525. Überlegungen zur Deutung der Reformation in ihrer Vielfalt und Anregungen aus unterschiedlicher konfessioneller Sicht zu der Frage, wie des täuferischen Erbes gedacht werden könnte, wurden im vergangenen Jahr zur Diskussion gestellt.

Dieses Mal kommen die Probleme in den Blick, die sich mit Heiligenbildern und -skulpturen im Aufbruch zur Reformation stellten und zu zahlreichen Bilderstürmen in den Kirchen führten. Von Anfang an waren auch diejenigen unter den Bilderstürmern anzutreffen, die bald eigene Wege zur Reform der Kirche suchten. Schon sehr früh wurden den Täufern kulturfeindliche Ressentiments vorgeworfen, und sie wurden fortan häufig zu radikalen Kulturverächtern stilisiert, die ins Abseits gedrängt werden sollten. Als die Täufer eigene Gemeinden zu gründen begannen und sich in harter Verfolgungszeit behaupten mussten, war es jedoch nur noch vereinzelt zu Übergriffen auf Heiligenbilder und geweihtes Kultgerät gekommen. Von kollektiv organisierten Ausfällen gegen Bilder in den Kirchen wird nicht mehr berichtet, allein der große Bildersturm im Täuferreich zu Münster sorgte noch für Furore. Erhalten hat sich aber der Geist, der die frühen Bilderstürme in den reformatorischen Bewegungen inspiriert hatte, nämlich alles daran zu setzen, die apostolische Reinheit der Kirche wiederherzustellen.

Abgelehnt wurde die Vorstellung, durch die Verehrung von Bildern das Heil zu erlangen, nicht abgelehnt wurden aber Bilder allgemein. Das hat Christiane Gruber erst kürzlich noch einmal in ihrer kirchengeschichtlichen Dissertation *Radikal-reformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560)* gezeigt, mit der sie 2016 an der Ludwig-Maximilians-Universität München promoviert wurde. Sie hat den Ertrag ihrer Untersuchungen an einigen Beispielen für unsere Geschichtsblätter zusammengefasst und herausgearbeitet, wie intensiv Täufer und Spiritualisten den Buch- und Flugblattdruck nutzten, um wichtige Themen der radikalen Reformation im Bild zu präsentieren.

Mit kunsthistorischem Blick hat sich Nina Schroeder in ihrer Dissertation an der Queen´s University in Kingston, Kanada, der Bildproduktion zugewandt, die in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts entstan-

den war und sich ambivalent gestaltete. Einmal richtete sie sich gegen die Täufer, die in eine abschreckende Ketzergalerie eingeordnet wurden, und das andere Mal erinnerten Porträts und Aufsehen erregende Szenen an die frühe Märtyrergeschichte der täuferischen Vorfahren: *Heretics and Martyrs. Picturing Early Anabaptism in Visual Culture of the Dutch Republic* (2018). Die breit ausgefächerten Analysen werden für die Geschichtsblätter noch einmal kurz zusammengefasst.

Schließlich werden diese Aufsätze mit dem historischen Bericht Hans Adolf Hertzlers über die Wiederkehr der Bilder in den Gottesdienst der Mennonitengemeinde Krefeld abgeschlossen. Mit Bildern wird die Verkündigung veranschaulicht und zu eigener Besinnlichkeit geführt. Sie stützen die Auslegung biblischer Texte und verselbstständigen sich nicht, weil ihnen die numinose Kraft des vorreformatorischen Kults gar nicht erst zugedacht wird.

In diesem Jahr wird weltweit an die Gründung des Mennonite Central Committee vor einhundert Jahren erinnert. Wie diese Hilfswerksarbeit „In the Name of Christ" nach dem Ersten Weltkrieg begann, als die Glaubensgeschwister in Russland in ein tiefes Elend gestürzt waren, und wie sie sich im Laufe der Jahrzehnte weiter entwickelte, den Flüchtlingen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg half und später in vielen Krisen verschiedener Kontinente präsent war, schildert der Artikel, den die beiden Mitarbeiter des MCC, Timothy K. Shenk und Frank Peachey, für die Revision des *Mennonitischen Lexikons* (www.mennlex.de) geschrieben haben und der hier als Vorabdruck erscheint. Den Erfahrungen der Mennoniten in der Sowjetunion mit dem MCC während der so genannten „Tauwetterperiode" nach Stalins Tod geht Johannes Dyck nach intensivem Quellenstudium nach. Der junge Historiker Benjamin Goossen zeigt in seinem biographischen Essay, wie Mitarbeiter des MCC sich um den wohl wichtigsten mennonitischen Physiker Hitler-Deutschlands, Abraham Esau, im niederländischen Internierungslager nach dem Zweiten Weltkrieg gekümmert haben – gleichsam eine Fallstudie zur Arbeit in prekärer Situation. Schließlich ist es geglückt, dem betagten Religionssoziologen Calvin W. Redekop, einem Pionier der nordamerikanischen Freiwilligen in der Arbeit unter deutschen Flüchtlingen in Westdeutschland, seine Erinnerungen an die desolaten Nachkriegsjahre in Deutschland zu entlocken. Rainer Wiebe, der in Gremien der Hilfswerke mitgearbeitet hat, erzählt von frühen Begegnungen mit den Pax-Boys in Bechterdissen und von Erfahrungen in der Zusam-

menarbeit mit Vertretern des MCC in europäisch-nordamerikanischen Projekten. So reihen sich die *Mennonitischen Geschichtsblätter* mit einem bunten Strauß der Informationen, Analysen und Erinnerungen in die Reihen der Geburtstagsgratulanten ein, die sich über die so erfolgreichen Jahre des MCC freuen.

Die Schriftleitung

Bilder in der Reformationszeit, ein Jahrhundert später und heute

Hans-Jürgen Goertz

Bilderstürme in reformatorischen Bewegungen und im späteren Täufertum

Alte Bilder wurden zerstört, neue Vorstellungen kündigten sich an.

Der Einführung der Reformation in Reichsstädte und Territorien liefen oft Bilderstürme in zahlreichen Kirchen voraus. Heiligenbilder und -skulpturen wurden aus ihren Verankerungen gerissen und zerstört, Kruzifixe umgerissen und verbrannt. Mit diesen Säuberungsaktionen sollte den Bildern der numinose Charakter genommen werden, wie er in der Verehrung von Geistlichen und Laien zum Ausdruck gebracht wurde – ihre angeblich heilsvermittelnde Kraft. An solchen Aktionen reformatorischer Bewegungen waren auch diejenigen beteiligt, die ihren Weg ins Täufertum fanden und die hergebrachten Rituale aus ihren Gottesdiensten verbannten. Je mehr die Gemeinden der Täufer eine feste Gestalt annahmen und ins Abseits gedrängt wurden, umso weniger bestand allerdings ein Anlass, mit den Bilderstürmen fortzufahren. Erhalten hat sich aber der Geist dieser frühreformatorischen Aktionen in dem rigorosen Anspruch, Gemeinden „ohne Flecken und Runzeln" entstehen zu lassen. Sie wandten sich nicht gegen die Errungenschaften künstlerischer bzw. kultureller Kreativität, sondern mit aller Entschiedenheit dagegen, Bilder und Skulpturen als Mittel zur Erlangung des Heils einzusetzen.

Die Bilderstürme waren keine Nebenerscheinung in den frühen Jahren der Reformation; sie waren auch keine Exzesse am Rande reformatorischer Bewegungen.[1] In ihnen brachte sich die Reformation, soweit

1 Zu Bilderstürmen in der Reformationszeit: Margarete Stirm: Zur Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977. Jörg Jochen: Die Macht der äußeren und inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation, in: Ialo Michele Battafarano (Hg.): Begrifflichkeit und Bildlichkeit in der Reformation, Bern u. a. 1992, S. 9–37. Zur älteren kulturgeschichtlichen Deutung des Zusammenhangs von Radikalen (Schwärmern) und Bildersturm s. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus – Bildersturm.

sie Gestalt anzunehmen begann, vielmehr selbst zum Ausdruck – oft nur sporadisch, impulsiv und noch nicht ausgereift. Doch nicht Zerstörungswut, Klamauk und Aversion gegen den Kultus in den Kirchen waren das Entscheidende an den Bilderstürmen. Entscheidend war die Botschaft, die sie vermittelten, nämlich Zeugnis der Gemeinschaft, die Gott zwischen sich und den Menschen wiederhergestellt hatte. Diese Gemeinschaft brauchte keine Vermittlung, wie sie die Bilder nach altgläubigem Ritus leisten sollten, sofern sie als Objekte der Verehrung betrachtet wurden und das Heil verhießen. Diese Gemeinschaft war in der Zuwendung Gottes zum Sünder entstanden: direkt und unmittelbar. Sie war Ausdruck der Rechtfertigung des Sünders sola gratia. Alles Trennende zwischen Gott und Sünder war gewichen. Es bedurfte also keiner Werke, um das Trennende beseitigen zu helfen. Wo die heilsvermittelnden Werke gepflegt wurden, mit noch so ernstem Eifer und in aller Ehrfurcht, bestätigten sie nur die Trennung, anstatt die Gläubigen anzuregen, die Überwindung dieser Trennung dankbar anzunehmen und „in nüwe deß la(e)bens vnd geist“ zu wandeln.[2]

1.

So blieb es nicht aus, dass oft dort, wo sich die ersten Anzeichen reformatorischer Neuerungen zeigten, Bilder und Skulpturen sowie Kelche und Monstranzen aus den Kirchen geworfen wurden. Bilderstürme fegten durch Magdeburg, Braunschweig und Stralsund beispielsweise, und bald danach hatte sich die lutherische Reformationsbewegung in diesen Städten durchgesetzt.[3] Besonders heftig wurde gegen die Bilder und allerlei kultisches Gerät in Zürich und auf der Zürcher Landschaft vorgegangen, zum Beispiel bei Stadelhofen, in Höngg und Zollikon.[4] Ein Wegkreuz wurde bei Stadelhofen vor den Toren Zürichs gefällt, die ewigen Lichter wurden in der Zürcher Frauenkirche zerschlagen und Kirchen wurden von Bildern, Skulpturen, Reliquienschreinen und allerlei

---

Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996, S. 9 ff.

2 Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch (bearb. und kommentiert): Thomas Müntzer. Briefwechsel, Thomas-Müntzer-Ausgabe, Bd. 2, Leipzig 2010, S. 357.

3 Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm.1), Magdeburg S. 107 u. ö., Braunschweig S. 177 u. ö., Stralsund, S. 165 u. ö.

4 Vgl. Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525), Zürich 2010, S. 131–200.

Kirchengerät befreit.[5] So eng die Bilderstürme mit der Einführung der Reformation verbunden waren, wurden sie sowohl von Martin Luther als auch von Ulrich Zwingli abgelehnt oder zurückhaltend beurteilt.[6] Selbst Andreas Karlstadt, der die Wittenberger Bewegung angeregt hatte, sich gegen die Bilder in den Kirchen zu stellen und von der *Abtuung der Bylder und das keyn Betdler vnther den Christen seyn soll (1522)* schrieb, warnte vor einem zu ungestümen Vorgehen gegen die Bilder. Auch Balthasar Hubmaier, der sich in Waldshut für eine Reformation der Stadt einsetzte und 1525 einen großen Teil der Bevölkerung taufte, warnte wie Luther vor gewaltsamer Agitation der Bilderstürmer. In Nikolsburg, wohin er ausgewichen war und zum Anführer der Täuferreformation in dieser Stadt wurde, hatte er zwar die Verehrung der Bilder als Götzendienst verworfen, gleichzeitig aber auch darauf bestanden, „solch Götzen vnnd Bilderwerckh vor allen dinngen mit dem wort Gottes auß den hertzen der menschen auß(zu)wurtzlen".[7] Schnell wurde der Bildersturm von den Reformatoren mit der reformerischen Radikalität der Täufer identifiziert und als Agitationsmittel im Durchsetzungsprozess der Reformation bekämpft, nicht aber die theologische Verurteilung des altgläubigen Umgangs mit Kultbildern zurückgenommen. So sehr sich die radikalen Anhänger Zwinglis auf dem Weg ins Täufertum befanden und sich im Januar 1525 von der Kirche Zürichs trennten, war der Bildersturm zunächst keinesfalls eine speziell täuferische Novität, sondern ein Agitationsmittel, das im Kampf um eine Erneuerung der Kirche allgemein genutzt wurde – von Prototäufern wie Mitläufern Zwinglis sonst. Diese ikonoklastischen Aktionen trugen einen frühreformatorischen Bewegungscharakter. „Die Bilderstürme traten gewöhnlich in

5 Peter Jezler und Hans-Dietrich Altendorf (Hg.): Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984. Peter Jezler: Etappen des Zücher Bildersturms. Ein Beitrag zur soziologischen Differenzierung ikonoklastischer Vorgänge in der Reformation, in: Bob Scribner (Hg.): Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990, S. 143–175. Lee Palmer Wandel: Iconoclasts in Zürich, in: Bob Scribner (Hg.): Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, S. 125– 142. Dies.: Voracious Idols and Violent Hands.Iconoclasm in Reformation Zürich, Strasbourg and Basel, Cambridge 1995, S. 53–102. Bruce Gordon: The Swiss Reformation, Manchester und New York 2002, S. 63– 65. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, S. 175– 193: „Bilderstürme und die Agitation gegen die Messe". Anders Carl C. Christensen: Art and the Reformation in Germany, Athens, Ohio, 1979, S.81: „In Zurich there had been no iconoclastic riots or mass disturbances."

6 Martin Luther: Werke (WA) 15, S. 395. Charles Garside Jr: Zwingli and the Arts, New Haven und London 1966, Yale Historical Publications 33, 2. Aufl. 1982.

7 Balthasar Hubmaier: Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IX), Gütersloh 1962, S. 320. Vgl. Martin Luther: WA 15, S. 395.

Situationen auf, in denen sich Bewegungen formierten, die erst noch für eine Durchsetzung reformatorischer Ziele eintreten sollten, Bewegungen, die sich auf ganz konkrete Verhältnisse einstellten und auf politischen Druck sensibel reagierten, dabei Organisationsform, Strategie und Taktik ihres Vorgehens zu ändern bereit waren und ursprüngliche Reformziele modifizierten."[8] Gelegentliche Akte willkürlicher Zerstörung von Kultobjekten wechselten mit geplanten Aktionen einer geregelten Entfernung der Bilder aus Kirchen ab, obrigkeitlich angeordnete Säuberungen der Kirchen mit Ausbrüchen des Volkszorns, zumeist Gesten und Aktionen Einzelner. Verschieden waren auch Gründe und Anlässe der Bilderstürme: Angriffe auf Herrschaftspraktiken geistlicher Obrigkeiten einerseits und vehemente Reaktionen gegen die Bevormundung der Laien durch den Klerus andererseits. Oft vermischten sich auch Angriffe auf Sachen mit Gewalt gegen Personen. Was für den Bildersturm galt, traf auch auf Predigtstörungen oder die Weigerung beispielsweise zu, am Messgottesdienst teilzunehmen – alles Akte einer frühreformatorischen Strategie: Proteste, Rituale und variantenreiche Agitationsformen reformatorischer Bewegungen. Sie waren „variabel, provisorisch, unberechenbar" und alles andere als Akte einer bereits gefestigten und theologisch gut durchdachten Reformation.[9]

2.

So erklärt sich vielleicht, warum die Urteile über die Bilderstürme so unterschiedlich ausfielen. Martin Luther lehnte sie von Grund auf ab, Andreas Karlstadt agitierte vorsichtig, Ulrich Zwingli stellte sich zwar hinter die Beschlüsse der Zweiten Züricher Disputation im Oktober 1523, in der auch der Götzendienst mit den Bildern als unbiblisch verworfen worden war, überließ allerdings den Vollzug dieser Beschlüsse, das Entfernen der Bilder aus den Kirchen beispielsweise, dem Zürcher Rat. Zwinglis radikale Anhänger aber stellten sich gegen die Absicht, die Umsetzung dieser Beschlüsse einer weltlichen Obrigkeit zu überlassen.[10] Offensichtlich waren sie davon überzeugt, dass sich im Gebot, die Bilder aus den Kirchen zu entfernen, die Erfahrung aussprach, Gott habe die Gemeinschaft mit dem Sünder bereits wiederhergestellt

8 Hans-Jürgen Goertz: Bildersturm im Täufertum. Von der Verehrung der Heiligen zur Heiligung der Laien, in: ders.: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 312.

9 Ebd., S. 313. Vgl. auch N. Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 1),1996.

10 John Howard Yoder: Täufertum und Reformation im Gespräch, Zürich 1968, S.128. Lee Palmer Wandel: Iconoclasts in Zürich (wie Anm. 5), S. 125–142.

und die Gläubigen seien autorisiert, ihre Glaubenspraxis bis in jedes Detail selber zu gestalten und keiner Obrigkeit zu überlassen, die sich nicht eindeutig zu dieser neuen Gemeinschaft verhält, sondern – im schlimmsten Fall – ihr Amt auf widergöttliche Weise versieht. Einerseits sahen die Radikalen, die sich bald zu Täufern mit eigener Kirchenbildung entwickelten, im Bildersturm eine Antwort auf die gnädige und befreiende Zuwendung Gottes zum Sünder, und andererseits konnten sie Abstand vom großangelegten Bildersturm nehmen, als sie sich von den offiziellen Kirchen getrennt, ihre Gemeinden gegründet und eigene Formen gefunden hatten, der Gemeinschaft mit Gott einen besonderen Ausdruck zu verleihen: Versammlungen in einfachen Räumen, gelegentlich in Hinterzimmern von Wirtshäusern, in Scheunen und Wohnstuben, im Gehölz oder in Höhlen, bald auch in Gefängnissen; der Abendmahlswein wurde aus hölzernen Bechern getrunken, und die Einsetzungsworte des Abendmahls waren „wort daß uftgesetzten malß der vereinbarung, nicht der consecrierung“[11]; das Abendmahl selbst war ein Gemeinschaftsmahl „on götzen und zusatz“[12] und wurde allein zum Gedächtnis an Tod und Auferstehung Jesu Christi gefeiert; der Taufstein wurde in Waldshut durch einen Milchkübel ersetzt und im Rhein versenkt. Alles war schmucklos und alltäglich, auch die Kleidung der Gläubigen. Über die Bibel wurde nicht gepredigt, aus ihr wurde vielmehr vorgelesen und das Gehörte gemeinsam besprochen. Geistliche auf der Kanzel wurden durch „Leser“ ersetzt – das konnten gelegentlich auch Frauen sein – und die Laien mit der Autorität ausgestattet, zu biblischer Erkenntnis in Gesprächen untereinander zu gelangen.[13] Die traditionellen Grenzen zwischen dem Sakralen und Profanen wurden aufgelöst, und der Bildersturm selbst spielte bald keine wichtige Rolle mehr. Andrea Strübind hat die prototäuferische Phase der Auseinandersetzungen im reformatorischen Lager Zürichs und die allmähliche Trennung der späteren Täufer von Zwingli beschrieben und gelangt zu dem Schluss, dass das Reformationsprogramm, wie es in den Bilderstürmen zum Ausdruck kam, nicht eigentlich von Zwingli, sondern von seinen radikalen Anhängern recht begriffen und zur Vollendung geführt wurde: im Separatismus der Täufer. Einen frühen Ausdruck dieser separatistischen Bemühungen sieht Andrea Strübind neben den ikonoklastischen

11 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Bd. 1, (TQ Zürich), Zürich 1952, S. 15.

12 Ebd.: S. 15.

13 John Howard Yoder: Täufertum und Reformation im Gespräch (wie Anm. 10), S. 111–116: „Das Gespräch als Struktur der Gemeinde“.

Aktionen in der Stadt auch in den Bilderstürmen auf der Zürcher Landschaft, wo die Forderung erhoben wurde, die Entfernung der Bilder nicht dem Zürcher Rat, sondern den einzelnen Gemeinden zu überlassen.[14] Dabei wird allerdings übersehen, dass es sich hier noch um eine Forderung zugunsten der politischen Gemeinden auf dem Lande handelte, die um ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Zürcher Rat zu kämpfen begonnen hatten, und nicht zugunsten der sich separierenden Gemeinschaft der Gläubigen. Die Bilderproblematik wird auf dem Lande mit demselben politischen und ekklesiologischen Konzept der Einheit von Bürger- und Kirchengemeinde ausgefochten, wie Zwingli es getan hat. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Landgemeinden noch um ihre politische Autonomie kämpfen mussten, während sich ein solcher Kampf in der Stadt erübrigte. In dieser Einheit und nicht in der Trennung von Bürger- und Kirchengemeinde hat die Forderung nach einer „Abtuung der Bilder" ihren Sitz im Leben. Möglicherweise ist das der Grund, warum im Fortgang zur Institutionalisierung und Konfessionalisierung auch der radikalreformatorischen Bewegungen das Interesse der Täufer an den Bilderstürmen auffällig nachließ. So findet sich weder in der *Mennonite Encyclopedia* noch im *Mennonitischen Lexikon* das Stichwort „iconoclasm" oder „Bildersturm"[15], und doch ist gerade der Bildersturm zumindest in der Anfangsphase der täuferischen Bewegungen ein wichtiges Mittel im Kampf um die Erneuerung der Kirche gewesen und hat viele mobilisiert, sich zu kirchenkritischen Bewegungen zusammenzuschließen und das Gemeinschaftsgefühl mit Gott und untereinander zu stärken. Er erinnert an die Herkunft der täuferischen Gemeinschaften und Gemeinden aus dem turbulenten, ja, revolutionären Bruch mit der alten Kirche, ebenso an deren Nähe zur Gemeindereformation des „gemeinen Mannes" auf dem Lande und in der Stadt.

3.

So hatten die Täufer den numinos aufgeladenen Kultus der Kirche verlassen und ihren Gottesdienst im Alltag verankert. Dort mussten sie sich bewähren, und dort fanden sie Formen, die Gemeinschaft mit Gott in dieser Welt zu bezeugen und auszuleben. 1556 wurde in einer *Brüderlichen Vereinigung zwischen uns und etlichen Schweizer Brüdern* daran erinnert, dass die „apostel keine, es seien hölzerne, goldene oder

14 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli (wie Anm. 5), S. 182 f., S. 192 f.

15 Siehe aber die revidierte Fassung des Mennonitischen Lexikons: Hans-Jürgen Goertz: Art. Bildersturm, in: www.mennlex.de.

silberne götzen gemacht haben, noch machen lassen, auch kein tempel von steinen oder holz, silber oder gold, sondern vilmer darwider geredt und gezeugt, daß Gott kein gefallen dran hat und auch nicht darinnen wone, noch das ihm damit gedienet werde".[16] So wurde begründet, warum die Täufer die Gottesdienste der offiziellen Kirchen mieden. Diese Meidung war ein Akt der Desakralisierung der religiösen Praxis, also Bewährung des Glaubens im alltäglichen Leben. Auf eine besondere Weise hatte Ludwig Hätzer schon 1523 in seiner Schrift vom *Urteil Gottes (…), wie man es mit allen Götzen und Bildnissen halten soll* gefragt: „Warumb vergült man die götzen dann, warrumb bekleidt man sy offt mit syden, warumb zücht man das paret vor inen ab? Warumb krümpt man sich vor ihnen? In summa, sag waz du wilt, so thu(o)t man den schebigen götzen eer an, die allein Got zimpt."[17] Das ist nicht der wahre Gottesdienst. Er ist anders. „Wil jeman hie noch ein tempel zieren, so thu(o)g er den armen flyßliche stür (d. h. bringe ein Geldopfer), die ein lebendiger tempel sind, so werdend wir ewige freud besitzen. Amen."[18] Dass Haetzer darauf besonders Wert legte, zeigt das „Amen", mit dem er seine Aussage bekräftigt. Vielleicht hat er mit dieser Äußerung auch einen Gedanken Karlstadts aufgegriffen, der die Problematik des Bildersturms mit der Sorge um die Bettler verbunden hatte; und so blieb es nicht aus, dass die Sorge um die Bedürftigen die Verehrung der Heiligen in den Bildern ablösen sollte. Ähnlich hatte Claus Hottinger die Zerstörung des Kreuzes bei Stadelhofen begründet und möglicherweise auf ein Argument Zwinglis zurückgegriffen.[19] Er wollte das Holz verkaufen und den Erlös den Armen geben.[20] Dass ausgerechnet die Bilderproblematik mit dieser ethischen Forderung verbunden wurde, hatte

16 Lydia Müller (Hg.): Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 269. Vgl. auch den Sendbrief Jacob Huters (1535): „Derhalben die welt voll abgötterei und greul ist, sehe man an die ville irer götzen und götzentempel, die sie aufgericht und darvor sich naigt, buckt und kniet und dieselbigen anbet und anrueft und sie für mittler gegen Gott haben will und sie heilige nennt." (Ebd., S. 175); schon früher: ebd., S. 207: „Hi wirt uns veracht alle abgötterei, hölzene, steinene, silberne, guldine und suma allerlei mallwerck, schnitzwerck und bilder nach dem wort des herren…" (1536).

17 Ludwig Hätzer: Ein Urteil Gottes, wie man es mit allen Götzen und Bildnissen halten soll (1523), in: Adolf Laube u. a. (Hg.): Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, Bd. 1, Berlin 1983, S. 279 f. (Holzschnitt von Hans Weyditz). Zur Entstehung: S. 281. Vgl. Charles Garside Jr: Ludwig Haetzer´s Pamphlet against Images: A Critical Study, in: Mennonite Quarterly Review 34, 1960, S. 20-36.

18 Ebd., S. 285.

19 Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli (wie Anm. 5), S. 177.

20 Lee Palmer Wandel: Voracious Idols and Violent Hands (wie Anm. 5), S. 76.

für Karlstadt einen tiefen Grund: nämlich zu erkennen, dass die Bettler das Bild Gottes im Menschen verdecken und die christliche Gemeinde einen solchen Schandfleck nicht dulden könne. Auf diese Weise wurde das biblische Bilderverbot (Ex. 20, 5) mit der Gemeinschaft begründet, die als Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ihren Ausdruck gefunden hatte. Mit einer so tiefgründigen Begründung haben sich die Täufer nicht geäußert. Ihnen genügte der Hinweis, dass es kein Sakrileg sei, die Bilder zu verachten und aus den Kirchen zu verbannen, sondern ein Gebot war, den neu erworbenen Glauben an Gott im alltäglichen Umgang mit den Bedürftigen und Armen zu bewähren und eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln", wie Menno Simons später forderte, zu errichten. Hier und da wird erwähnt, dass „auf bildnissen sei nichts zu hallten".[21] Das erklärt, warum im Täufertum oft von Reinigung, Säuberung und Besserung des Lebens gesprochen wurde. In der prototäuferischen Zeit war der Bildersturm ein Mittel des Kampfes, um sich in der Freiheit zu bewähren, die in der Gemeinschaft mit Gott verheißen wurde. Später war der Bildersturm in seinen kämpferischen Varianten nicht mehr aktuell, aber die Rede- und Handlungsstruktur des Ikonoklasmus hatte sich im Täufertum doch erhalten und andere Ausdrucksformen gefunden: Absonderung, Meidung und die Säuberung der Gemeinden durch die Anwendung des Banns nach der „Regel Christi" in Matth.18, 15–18. Alle Unreinheit (oft ist von „unflat" die Rede) wurde bekämpft: „Darumb, wo schlagen, hauen, stöchen, schiessen, einander beschädigen, verderben, hadern, palken, töten und bluetvergiedden ist, da ist des teufels unrainer berg und Lucifers platz."[22] Robert Scribner hatte einst davon gesprochen, dass sich in der Reformation insgesamt ein Wechsel „from Sacramental World to Moralised Universe" vollzogen habe.[23] Das gilt ganz besonders für das Täufertum. Der Bildersturm war ein früher Ausdruck dieses Wechsels, bald wurde er durch andere Formen ersetzt, ja zu einer grundsätzlichen Glaubens- und Lebensweise ausgeweitet. Er selbst jedoch hatte ausgedient. Nur gelegentlich flackerte er in singulären Aktionen auf, eher beiläufig als programmatisch wurde ein Wegkreuz niedergerissen, ein „Götzenhauslin" geschändet, ein Weihwasserbecken demoliert oder ein Kruxifix nie-

21 Quellen zur Geschichte der Täufer (TQ), Teil 1: Österreich, hg. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964, S. 43.

22 Lydia Müller: Glaubenszeugnisse (wie Anm. 16), S. 248.

23 Robert Scribner: Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe, in: Ronnie Po-Chia Hsia und R. W. Scribner (Hg.): Problems in the Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 75–92.

dergerissen.[24] Von solchen Begebenheiten wird in den Täuferquellen hier und da berichtet, oft ohne Kommentar oder theologische Erörterung. Selbst in den frühen Jahren der Reformation, also bevor die Reformation sich in zahlreichen Städten und Territorien durchgesetzt hatte, war der Bildersturm kein isolierter Akt reformfreudiger Zeitgenossen, er war tief in das antiklerikale Auseinandersetzungsmilieu reformatorischer Bewegungen eingebettet.[25] Die künstliche, religiös abgehobene Kommunikation mit Heiligen, Bildern, auch mit Priestern und deren Handlungen, die eine besondere Aura des Numinosen umgab, musste einer schlichten und tatkräftigen Kommunikation der Laien untereinander weichen. In einer *Urgicht* gefangener Täufer in Wien 1527, d. h. in der Wiederholung einer unter Folter erpressten Aussage vor Gericht bzw. eines Widerrufs, heißt es: „die todten heiligen mugen nit fürpitter sein noch uns erschließen (helfen) bei Gott (also Gottes Barmherzigkeit erwirken); die lebendigen heiligen seien die brueder und schwester irer bruederschafft und cristenlichen gemaind, die sollen und mügen woll für einander pitten und gnad erwerben".[26] Das aber heißt, dass die Bilderstürmer bereit waren, nach den radikalsten Mitteln ihrer Götzenverachtung zu greifen und mit dem Bildersturm auch andere Akte der Säuberung zu verbinden, z. B. die oft rabiate Störung der Predigt, um den Gottesdienst von unlauterer Indoktrination durch die Prediger der offiziellen Kirchen zu befreien: „under der predigt annder unnützen tant ußrichtind, das gotzwort unnd die verkünder desselben verspottind, verlachind, schäntzlind, vermupfind und ettwa den priestern on alle not, uß vermässener bescheyt, inn ir red unnd predig mit ungeschickten, unzüchtigenn wordtenn fallind (…)."[27] Besonders fällt auf, wie

24 Vgl. TQ Österreich, Teil 1, S. 7. In den Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2, Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973 (fortan: TQ Ostschweiz), findet sich im Register kein Eintrag zu Bildern oder Bilderstürmen; in: TQ Schweiz, Bd. 3, hg. von Martin Haas, Zürich 2008, wird im Register auf einige sporadische Fälle von Bilderschändungen hingewiesen. In den Berichten von Verhören, Nachstellungen oder Widerrufen stehen in der Regel die Meidung der Gottesdienste, vor allem des Abendmahls, und die Gläubigentaufe im Zentrum, auch Predigtstörungen, Eidverweigerung und Weigerung, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen; vom Bilderfrevel ist keine Rede (s. vor allem Bd. 1, TQ Schweiz: Zürich, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952).

25 Den engen Zusammenhang zwischen Bildersturm und Antiklerikalismus betont auch Norbert Schnitzler: „Kirchenbruch" und „lose Rotten". Gewalt, Recht und Reformation (Stralsund 1525), in: Bernhard Jussen und Craig Koslofsky (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 299, S. 304, S. 308.

26 TQ Österreich, Teil 3, S. 43.

27 TQ Zürich, S. 291. Vgl. Heinold Fast: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg):

stark oft die Fäkaliensprache genutzt wurde, um die „unrainen Geister" zu beschimpfen und zu denunzieren. So haben Laien, vor allem im frühen Aufbruch der Reformation, auch die Gelegenheit genutzt, sich an Bildern und Statuen, ja, an Priestern, Nonnen und Mönchen drastisch abzureagieren, ihnen nicht nur mit Hohn und Spott zu begegnen, sondern sie gelegentlich auch mit Kot und Dreck zu bewerfen. Den Statuen der Heiligen wurden, wie von Stralsund berichtet wird, „Nasen und Ohren voll Dreck geschmiert".[28] Schon sehr früh hatten Anhänger Müntzers einen altgläubigen Priester aus dem Gottesdienst gejagt und auf dem Friedhof mit Steinen und Kot beworfen. Das geschah am Stephanstag in Zwickau und war wohl als späte Rache an denjenigen gedacht, die für die Steinigung des neutestamentlichen Märtyrers verantwortlich waren: an dem Stand der geistlichen Elite, der sich seit früher Zeit als Feind der Christen etabliert hatte.[29] Dieser Gebrauch der Fäkalien ist nicht als unflätige Geste eines reformatorischen Eifers zu verstehen, es sollte vielmehr gezeigt werden, welch ein „gestankh" das Sakrament „vor Gott" und welch ein „sudlwesch" (gelegentlich auch „sudlbad") die Kindertaufe, auch wie „unrein" Maria ist, wenn sie als „hu(o)r" (Hure) beschimpft wird.[30] Ein ähnlicher Fall wird von Peter Kamber für die Zürcher Landschaft beschrieben und als eine Geste gedeutet, die den Bildern den Charakter des Numinosen nehmen soll.[31] Im Bildersturm werden nicht nur biblische Säuberungsmotive aufgegriffen, hier werden auch tief in der Volkskultur wurzelnde Reinigungsriten zum Zuge gebracht. In Fruchtbarkeitsriten wurde die Geburt einer neuen Welt, wie Piero Camporesi gezeigt hat, aus dem ekelerregenden Schmutz einer alten beschworen. Im Anbruch einer neuen Welt der Gemeinschaft mit Gott zu leben, war das Motiv, das hinter den Bilderstürmen und ihren purifikatorischen Weiterungen stand.[32]

Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 79–110.

28 TQ Ostschweiz, S. 359. Norbert Schnitzler: „Kirchenbruch" (wie Anm. 25), S. 292.

29 Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München 2015, S. 68 f.

30 TQ Österreich, Teil 3, S. 301; Ebd., Teil 1, S. 153: „Man hab in den weichprunn (Weihwasserbrunnen) menschen khot gefunden". TQ Ostschweiz, S. 363 (1524).

31 Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution (wie Anm. 314), S. 167. Siehe auch das Beispiel aus Höngg, S. 147: Thomas Grossmann soll vor dem Gemeinderat in Höngg ausgesagt haben, dass er „solliche Bilder nüdt anders dann für Kat (Kot) und Dreck achti und wer (sei) ouch suntst nüdt".

32 Piero Camporesi: Bauern, Priester, Possenreißer. Volkskultur und Kultur der Eliten im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. und New York 1994, S. 97–139, bes. S.

4.

Besonders spektakulär waren die Bilderstürme im Täuferreich zu Münster 1534/35. Der Übergang von einer reformatorischen Bewegung zu einer institutionalisierten Täuferreformation war in dieser Stadt bereits vollzogen und der Bildersturm von der täuferischen Obrigkeit angeordnet und organisiert worden. Die Statuen, Skulpturen und Epithaphien wurden nicht ohne Sinn und Verstand aus ihren Verankerungen gerissen und zertrümmert. Sie wurden vielmehr mit Bedacht – wohl nach dem Muster mittelalterlicher Hochgerichtsbarkeit – einem Strafgericht unterzogen.[33] Auf eine geradezu ritualisierte Weise wurden den Heiligen die Augen ausgestochen, den abgebildeten Klerikern die Münder aufgeschlitzt oder die Hände abgehauen. Sie wurden verstümmelt oder enthauptet.[34] Die Exekution der Strafen zeigte oft symbolhaft an, welche Vergehen geahndet wurden. Solchen ikonoklastischen Ambitionen lag, wie der Kunsthistoriker Martin Warnke bemerkte, ein „Concetto" zugrunde.[35] An den Bilderstürmen in Münster ließ sich das besonders eindrucksvoll nachvollziehen. Für die Täufer war das ein seltener Fall, und doch hatte er für sie verheerende Auswirkungen. Die weltlichen Obrigkeiten, ob in Norddeutschland, Bayern oder Mähren, nahmen diese Bilderstürme bzw. die täuferische Herrschaft insgesamt zum Anlass, alle Täufer schärfer als zuvor zu verfolgen, außer Landes zu treiben oder hinzurichten. In die Bilderstürme waren geistliche und weltliche Herrschaften involviert, sie fühlten sich in ihrer Würde angetastet und in ihrer praktizierten Autorität eingeschränkt. So wird verständlich, dass die Bilderstürmer nicht nur ein theologisch-reformatorisches Anliegen verfolgten, sondern auch politische und soziale Dimensionen aufwiesen.[36] Sie waren geeignet, Macht zu brechen (Belting) oder Widerstand gegen ungerechte Herrschaft zu leisten (Warnke).[37] Mit ihnen wurde versucht, einen laikalen Machtanspruch gegenüber geist-

121.

33 Vgl. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm. 1), S. 15. Martin Warnke, Durchbrochene Geschichte? Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/35, in: Ders. (Hg.): Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, München 1973.

34 Einige Beispiele bei Martin Warnke: Durchbrochene Geschichte? (wie Anm. 33), S. 95.

35 Ebd., S. 69–98; S. 159–167.

36 Vgl. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm. 1), 305–325. Carlos M. N. Eire: War Against Idols, Cambridge 1986 (durchgängig).

37 Hans Belting; Macht und Ohnmacht der Bilder, in: Peter Blickle u. a. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen

licher und weltlicher Herrschaft geltend zu machen. Die Bilderstürme wurden als Zeichen wahrgenommen, die auf eine Veränderung der Welt hinwiesen und die Partizipation der Laien an der Durchsetzung der Reformation mobilisierten. Sie waren ein gesamtgesellschaftliches Phänomen. Die Macht der Bilder musste gebrochen werden, um die Ohnmacht der Laien gegenüber den Herrschenden zu beenden.

5.

Die Bilderstürmer wurden oft als Verächter von Sitte und Kultur denunziert und den Täufern wurde Bilderfeindlichkeit generell in die Schuhe geschoben. Doch kulturfeindlich waren sie nicht. Sie gingen nur auf andere Weise mit Bildern um. Sie nutzten das mit dem Buchdruck aufgekommene neue Medium der Flugschriften und Einblattdrucke als Agitationsliteratur in Wort und Bild, soweit ihnen das in Verfolgungszeiten möglich war, und warben auf diese Weise für ihre radikalreformatorischen Vorstellungen.[38] Bekannt ist der in der Werkstatt Lukas Cranachs d. Ä. in Wittenberg entstandene *Höllen- und Himmelswagen* (1519) Karlstadts, das *Passional Christi und Antichristi* (1521) von Lukas Cranach d. Ä. oder Ludwig Hätzers *Kreuzgang*, ein illustriertes Flugblatt von 1528/29.[39] Insgesamt ist die Bildproduktion, die im Zuge der Reformation und des Deutschen Bauernkriegs entstand, immens.[40] Diese Bilder vermitteln nicht das Heil, wohl aber öffnen sie dem Betrachter die Augen und weisen auf Jesus Christus beispielsweise hin, in dem das Heil allein beschlossen ist. Oft sind sie auch Kampfbilder in den Auseinandersetzungen um die Reformation oder das schwierige prorefor-

---

Geschichte, Beiheft der Historischen Zeitschrift 23, München 2002, S. 20; Martin Warnke: Durchbrochene Geschichte? (wie Anm. 33), S. 84–90.

38 Werner O. Packull: Art. Pamphleteering, in: Mennonite Encyclopedia V, S. 669–671 (auf die Bildproduktion der Täufer in Flugschriften und -blättern wird nicht eingegangen). Zur Verwendung von Bildern in der Reformation allgemein s. Christian Rümelin, Bilderverwendung im Spannungsfeld der Reformation. Aspekte oberrheinischer Buchillustration, in: Peter Blicke u. a. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder (wie Anm. 37), S. 195–222.

39 Vgl. Aleandro Zorzin: Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528), in: Mennonitische Geschichtsblätter 2010, S. 25–49 (Abb. S. 10).

40 Beispiele: Carl C. Christensen: Art and the Reformation in Germany (wie Anm. 5), 1979. Kunst der Reformationszeit, Ausstellung im Alten Museum Berlin 1983. Dasein und Vision. Bürger und Bauern um 1500, Ausstellung im Alten Museum Berlin, Dezember 1989 bis Februar 1990. Martin Warnke: Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image, Frankfurt/M. 1984.

matorische Engagement namhafter Künstler.[41] Nicht zu übersehen sind die zahlreichen illustrierten Flugblätter, die reformatorische Bildpropaganda allgemein[42] und die bildnerische Ausgestaltung der Titelblätter einiger Täuferschriften sowie die Selbstverständlichkeit, mit der die Bildende Kunst unter den Mennoniten gepflegt wurde.[43]

Festgehalten wurden antiklerikale Aktionen, die Entfernung der Bilder und Skulpturen aus den Kirchen, apokalyptische Visionen, wie sie im Metaphernreichtum der prophetischen Gesichte oder Visionen in Straßburg zur Schau gestellt wurden, Bilder von Kampf und Zerstörung einerseits, von der Verheißung eines neuen Jerusalems und der Wiederkunft Christi andererseits.[44] Es wäre nicht falsch, von ikonoklastischer Vision analog zur „Anabaptist Vision" zu sprechen. Doch inhaltlich ist dieser Begriff variabler und weiter als das Leitbild Harold S. Benders.[45] Er korrespondiert auch intensiver mit dem antiklerikalen Milieu, dem die reformatorischen Bewegungen entsprungen waren, von dem sie Richtung und Ziel erhielten. Er umfasst theologische Einsichten und apokalyptische Visionen von der „Veränderung der Welt", die vor der Tür steht[46], und der Ankunft des göttlichen Reiches am Ende der Tage. So markieren die Bilderstürme mit ihrer desakralisierenden Tendenz

41 Franz-Josef Sladeczek: „das wur entlichs verderbens und des bettelstabs sind". Künstlerschicksale zurzeit der Reformation, in: Peter Blickle u. a. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder (wie Anm. 37), S. 273–304.

42 Vgl. Robert W. Scribner: For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, Cambridge 1981.

43 Siehe den informativen Artikel „Bildende Kunst" von Reinhild Kauenhoven Jantzen in: www.mennlex.de.- S. neuerdings auch die inzwischen veröffentlichte Dissertation von Christiane Gruber: Radikalreformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560), Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 115, Göttingen 2018, ebenso die Dissertation von Nina Schroeder, Heretics and Martyrs: Picturing Early Anabaptist in Visual Culture oft he Dutch Republic, Queen´s University, Kingston, Ont., 2018.

44 Melchior Hoffman: Prophetische gesicht vnd Offenbarung/ der göttlichen würkung zu(o) dieser letsten zeit/ (…) einer gottes liebhaberin [Ursula Jost] durch den heiligen geist geoffenbart seind/ (…), Straßburg 1530. Vgl. Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S.178-186. Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation (wie Anm. 8), S. 176–178. John D. Derksen: From Radicals to Survivors. Strasbourg´s Religious Nonkonformists over two Generations 1525–1570, ´t Goy-Houten (Utrecht), Niederlande, 2002.

45 Harold S. Bender: The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3–24.

46 Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch (bearb. und kom.): Thomas Müntzer: Briefwechsel (wie Anm. 2), S. 314: „Gedenckt auff dye voranderung der welt, itzt vor der tho(e)r".

die Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Sie vermittelten den Zeitgenossen die Erfahrung, das kirchliche und politische Leben auf besonders wirkungsvolle Weise mitgestalten zu können, ebenso eröffneten sie allen, denen die altgläubige Kirche zum Problem geworden war, eine neue Zukunft, in der „Gott steht so nah bey euch, das yhrs nicht gleubt".[47]

Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und gestraffte Fassung einer kleinen Abhandlung, die erstmals in dem von Peter Blickle, André Holenstein, Heinrich Richard Schmidt und Franz-Josef Sladeczek herausgegebenen Sammelband Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, Beiheft der Historischen Zeitschrift 23, München 2002, S. 239–252, erschienen ist. Danach wurde er in meine Gesammelten Aufsätze und Abhandlungen unter dem Titel Radikalität der Reformation, Göttingen 2007, S. 310–322, aufgenommen.

47 Thomas Müntzer: Schriften, hg. von Armin Kohnle und Eike Wolgast, Thomas-Müntzer-Ausgabe, Bd. 1, Leipzig 2017, S. 257.

Christiane Gruber

Radikal-reformatorische Bildmotive auf Druckgrafiken der Reformationszeit

Druckgrafiken der Reformationszeit enthalten wiederholt Themen und Bildmotive radikal-reformatorischen Ursprungs, welche spannende Einblicke in Selbstwahrnehmung und Fremddarstellung der heterogenen Gruppe der Radikalen Reformation offenlegen. Neben der unterschiedlichen Perspektive auf religiöse Grundansichten nahmen auch divergente Einstellungen zu Bildmedien, Versuche eines Verzichts figürlicher Darstellung des göttlichen Wesens, die reichsweite Verfolgung mancher Gruppierungen, strenge Zensurbestimmungen und dadurch eingeschränkte Publikationsmöglichkeiten großen Einfluss auf die Art und Weise der bis heute überlieferten Grafiken, wie im Folgenden knapp und exemplarisch gezeigt werden soll.

Für eine differenzierte Analyse radikal-reformatorischer Themen im Bild[1] kann es nicht das Ziel sein, genuin radikal-reformatorische Bilder zu entdecken, sondern die Umsetzung radikal-reformatorischer Vorstellung ins Medium der Druckgrafik zu entschlüsseln. So weisen die zahlreich überlieferten Druckgrafiken aus der Reformationszeit zwar eine Fülle an religiösen Themen, Denkfiguren und Symbolen auf, jedoch lassen sich auf Flugschriften und Illustrierten Flugblättern nur vereinzelt Bildmotive aus dem heterogenen Feld der Radikalen Reformation finden. Auf diesen Grafiken kann folglich die Auswahl der Motive, deren kontextuelle Verwendung und die daraus erwachsende Intention der Illustration als auch die Konstellation traditioneller Symbole in neuen Sinnzusammenhängen untersucht werden. Darüber hinaus sind zahlreiche Fragestellungen leitend, so jene nach dem Konzept „Radikale Reformation" per se und den Arten von überlieferten Bildmedien als Untersuchungsgrundlage, weiter die persönliche Disposition der entsprechenden religiösen Personen und Gruppierungen in der Bilderfrage (da Bildergegner beispielsweise meist wenig Wert auf eine künstlerische Illustration ihrer Theologie legten), zudem Fragen danach, wie religiöse und gesellschaftliche Lehren ins Bildmedium umgesetzt wurden, wel-

1 So vorgenommen in Christiane Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560), Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen 2018, S. 115.

che Themen und Gedanken überhaupt Verwendung fanden und welche Formen der Selbstdarstellung gewählt wurden. Aufschlussreich ist ebenfalls ein Vergleich der von der Radikalen Reformation verwendeten Symbole und Motive mit denen, welche die lutherischen Gegner für ihre charakteristisch-evangelischen Lehren heranzogen und mit denen sie sich gleichzeitig von den anderen religiösen Gruppierungen distanzierten. Des Weiteren stellen sich Fragen wie die nach der Möglichkeit eines Zugangs zum Druckwesen im Allgemeinen – denn gerade die reichsweite Verfolgung mancher Gemeinschaften erschwerte den Druck ihrer Schriften – sowie jene nach der Rezeption radikal-reformatorischer Themen in Druckgrafiken der Gegner, wie die zahlreichen illustrierten Flugblätter zum Münsteraner Täufertum zeigen.

Radikale Reformation

Die heute noch geläufige Bezeichnung „Radikale Reformation" wurde von George H. Williams 1962 geprägt.[2] Williams stellte die Bewegung der radikalen Reformatoren neben die „Magisterial Reformation"[3] um Luther und Zwingli und die katholische Gegenreformation und unterteilt die sog. Radikalen in drei Gruppen. „This Radical Reformation was a loosely interrelated congeries of reformations and restitutions which, besides the Anabaptists of various types, included Spiritualists and spiritualizers of varying tendencies, and the Evangelical Rationalists, largely Italian in origin."[4] Trotz wiederholter Kritik an dieser Einteilung und der Gegenüberstellung von „Radical" zu „Magisterial Reformation" – denn auch „radikale" Gruppen wie die Schweizer Täufer und Personen wie Balthasar Hubmaier strebten eine obrigkeitliche Reformation an[5] – wurde die Bezeichnung „Radikale Reformation" dennoch charakteristisch für viele religiöse Personen und Gruppen des 16. Jahrhunderts. Der Radikalen Reformation werden in der Forschung diverse Vertreter unterschiedlichster Ansichten und Haltungen zugeordnet: pazifistische Täufer wie Michael Sattler und Menno Simons, militante Bewegungen wie die um Thomas Müntzer, die Bauernaufstände, Antitrinitarier, Sozinianer, auf das fromme Subjekt konzentrierte Männer wie Johan-

2 George H. Williams: The Radical Reformation, 3. Aufl., Kirksville, Mis., 2000.

3 Williams: The Radical Reformation, S. 19 (s. Anm. 2).

4 Williams: The Radical Reformation, S. 19.

5 So bei Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 10 f., und Gottfried Seebaß: Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006, S. 149.

nes Bünderlin, Sebastian Franck oder Caspar von Schwenckfeld, für die kirchliche und politische Ordnungen nebensächlich waren, und im Gegensatz dazu die apokalyptisch-revolutionär eingestellten Täufer um Jan van Leiden, die in Münster das endzeitliche Neue Jerusalem aufrichten wollten und von Reformatoren wie Melchior Hoffman theologisch geprägt wurden. Einige Gruppen wollten mit der Obrigkeit zusammenarbeiten und suchten zum Teil deren Schutz, andere sonderten sich bewusst von der in ihren Augen gottlosen Welt ab. Wieder andere gingen in den offenen Kampf gegen diese über. Die einzelnen Persönlichkeiten standen vielfach in regem Austausch miteinander. Es existierten weit verästelte radikal-reformatorische Netzwerke.[6]

Diesen religiösen Devianten eigen sind wiederholt auftauchende, charakteristische Kennzeichen, welche für viele radikal-reformatorische Gruppen zutrafen, jedoch stets in unterschiedlich starker Ausprägung. Zum einen ist dies die Kritik an der bestehenden Gesellschaftsform mit dem Wunsch nach einer umfassenden Erneuerung derselben. Zum anderen ist es das Bestreben mancher Täufer-Kreise, eine Versammlung wahrhaft Gläubiger in einer Kirche der reinen Frommen zu errichten, oftmals verbunden mit dem Bestreben einer Absonderung von der gottlosen Welt, ebenso die Umwandlung der Säuglingstaufe in eine Glaubenstaufe mündiger Personen. Wichtig sind ebenso die Vorstellung einer Heiligung des Sünders durch eine konsequente Christus-Nachfolge wie die Betonung einer subjektiv-unmittelbaren Erfahrung des Heiligen Geistes, in deren Konsequenz es vermehrt zu einer Relativierung und Ablehnung der heilsvermittelnden Wirkung der Sakramente sowie vereinzelt – wie bei Sebastian Franck – zu einem Bedeutungsverlust des Wortes in Predigt und Schrift kam.

Reformatorische Bildmedien

Bei der Beantwortung der Frage, welche Bildmedien radikal-reformatorische Darstellungen aufweisen, sind vor allem die Titelillustrationen von komplexen Schriften und von Flugschriften zu nennen, ebenso Illustrierte Flugblätter und vervielfältigbare Porträts, beispielsweise Holzschnitte und Kupferstiche. Dies liegt vor allem an einem Strukturwandel im Druckwesen, bedingt durch dessen Aufschwung während der Reformationszeit. Die Herstellung aufwändig verzierter Bücher verlor an Bedeutung, während schnell und kostengünstig produzierte Dru-

6 Vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild, Göttingen 2018, S. 301-305.

cke wie Flugschriften und Flugblätter den Markt dominierten. Zugleich differenzierte sich das Angebot an literarischen und druckgrafischen Waren deutlich; neue Gattungen wie Illustrierte Flugblätter oder Neue Zeitungen entstanden. Entscheidend war die Aktualität der Druckmedien, ihr Bezug auf die Fragen, Diskussionen und Streitpunkte der Zeit, ihre Behandlung aktueller Ereignisse und die Möglichkeit, schnell auf die Vorwürfe der gegnerischen Seite eingehen zu können. Mit der Ausbreitung des Buchdrucks in Europa erschlossen sich den einzelnen Druckereien immer ausgedehntere literarische Märkte über die eigenen Stadtgrenzen hinaus, der potenzielle Adressatenkreis vergrößerte sich zunehmend. Gleichzeitig vervielfältigte sich aber auch das Angebot an Druckwaren, wodurch ein erstes Wettbewerbsdenken auf dem Buchmarkt entstand. Das Deckblatt der produzierten Schriften musste nun mögliche Leser auf das Werk aufmerksam machen und mittels ausgefeilter Titelgestaltung um Käufer werben. Ähnlich verhielt es sich mit dem Illustrierten Flugblatt. Wurden bereits in den Jahren 1513–1523 um die 3000 Flugblätter allein im deutschsprachigen Gebiet hergestellt, so steigerte sich ihre Produktion noch einmal gewaltig in den Jahren des Bauernkrieges.[7]

Die Flugschrift

Flugschriften, nur wenige Seiten umfassende, ungebundene Büchlein, waren aufgrund der hohen Dichte an Informationen und persönlichen Stellungnahmen der jeweiligen Verfasser zu aktuell bedeutenden Themen beliebt. Die Aktualität der Schriften war bedingt durch die Möglichkeiten einer kostengünstigen, schnellen Produktion und einer raschen Verteilung an ein breitgefächertes Publikum auf dem literarischen Markt. Im Zusammenhang mit dem Münsteraner Täufertum ist vor allem das Medium Neue Zeitung bedeutend, denn Ziel dieses Nachrichtenmediums war es unter anderem, die Sensationsgier der damaligen Menschen mit Neuigkeiten über außergewöhnliche Vorfälle und mit Berichterstattungen über wichtige politisch-gesellschaftliche Ereignisse zu befriedigen. Gerade die Ereignisse in Münster 1534/35, die Belagerung und Eroberung der Stadt und der selbsternannte Täuferkönig Jan van Leiden sorgten im ganzen Land für großes Aufsehen. Die Neuen Zeitungen warben nicht nur mit aussagekräftigen Titeln wie *Warhafftiger bericht der wunderbarlichen handlung der Tauffer zu Müns-*

7 Hermann Meuche und Ingeburg Neumeister (Hg.): Flugblätter der Reformation und des Bauernkrieges. 50 Blätter aus der Sammlung des Schloßmuseums Gotha, Leipzig 1976, S. 65.

ter oder *Des Münsterischen Künigreichs vnd Widertauffs an vn abgang* um Leser, vielfach wurde auch das Deckblatt mit einer Grafik versehen, beispielsweise einem Porträt des Täuferkönigs. Insgesamt dienten die Titelbilder der Flugschriften als Veranschaulichung der komplexeren schriftlichen Ausführungen, als lebhaftes Vor-Augen-Führen der beschriebenen Nachrichten, und wiesen nur selten eine eigenständige, auch ohne den Inhalt der Flugschrift verständliche Aussage auf. In erster Linie zielten die Illustrationen folglich auf den Anreiz zum Kaufen und der Aufwand ihrer Herstellung schien sich ökonomisch betrachtet zu lohnen. Solche Titelgrafiken auf Flugschriften bieten eine geeignete Untersuchungsgrundlage, um zu analysieren, inwiefern und auf welche Weise thematische Schwerpunkte, Persönlichkeiten und Handlungen im Zusammenhang mit der Radikalen Reformation künstlerisch wiedergegeben werden.

Das Illustrierte Flugblatt

Ein anderes beliebtes Medium der Reformationszeit ist das Illustrierte Flugblatt, bei welchem es sich um ein meist einseitig gestaltetes, im großflächigen Format hergestelltes Einzelblatt handelt. Charakteristisch ist die Verbindung eines Textes mit einer Grafik, deren Bildsprache meist eigenständiger Art war. Die Intention war dabei die Mitteilung und Meinungssteuerung sowie die Möglichkeit einer schnellen, kostengünstigen Herstellung und einer anschließend plakativen Verwendung in privaten als auch öffentlichen Kreisen. Die meist fettgedruckten Titel lockten die Käufer mit werbewirksamen Begriffen wie ‚new', ‚erschröcklich', ‚wunderbar', ‚vnerhört', ‚seltzam'[8]. Die Grafik hatte nicht die Funktion einer additiven Illustration, sondern sollte den Text entweder deuten, eine Hilfestellung zum Einprägen des Inhalts auf visuellem Wege sein oder den Text durch eine alleinstehende Bildaussage ergänzen.[9] Es wurde mit durchdacht konzipierten Grafiken auf die persuasive Kraft des Bildmediums gesetzt. Nicht nur Blickfang, sondern auch Blickwechsel auf Seiten der Rezipienten lagen im Fokus der Formschneider. Eines der bedeutendsten radikal-reformatorischen Flugblätter ist das 1529 anonym in Straßburg gedruckte, Ludwig Hätzer zugeschriebene Flugblatt *Kreuzgang*, welches in seiner komplexen Illustration Hät-

8 Vgl. Meuche und Neumeister: Flugblätter der Reformation und des Bauernkrieges, S. 76 (s. Anm. 7).

9 Vgl. Wolfgang Harms: Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd.1. Tübingen 1985, S. 11.

zers Ablehnung der kirchlichen Trinitätslehre, seine Vorstellung eines rein geistlichen, unaussprechlichen Gottes, die Glaubenstaufe als Zeichen von Buße und Umkehr, die unbedingte Christus-Nachfolge und die Bereitschaft zu Leiden, Verfolgung und Martyrium im Sinne eines bedingungslosen Gehorsams gegenüber Gott abbildet.[10]

Das Porträt

Eine gänzlich andere Variante von druckgrafischen Medien stellen Bildwerke wie das Porträt dar. In der Renaissance wurden nicht länger nur wichtige Persönlichkeiten im Bild festgehalten, sondern neben Theologen und Reformatoren wie Martin Luther und Caspar von Schwenckfeld wurden auch Soldaten und Bauern porträtiert. Das Bestreben lag darin, den Charakter von Personen wiederzugeben wie gesellschaftliche Stellung, Frömmigkeit und Tatendrang, aber auch darin, milieutypische Wesenszüge wie ärmliche Kleidung, Hagerkeit, Falten der hart arbeitenden Landbevölkerung aufzuzeigen. Der lateinische Ursprung des Begriffes „Porträt", die Wörter protrahere und protractum, verdeutlichen das Bestreben der Künstler, das Gemüt des Abzubildenden hervorzuziehen, das Wesentliche herauszustellen.[11] Der Vergleich von Zeichnungen Martin Luthers und Caspar von Schwenckfelds hat jedoch verdeutlicht, dass auch die Intention des Künstlers bei der Abbildung eine wichtige Rolle spielt. So wurde der große Reformator vielfach nahezu als Heiliger dargestellt, während im Kontrast dazu Porträts von Schwenckfeld zweierlei Darstellungsvarianten aufzeigen. So zeigt ein von seinen Anhängern in Auftrag gegebenes Bild ihn auf einem Flugblatt aus dem Jahr 1556 als 66-jährigen belesenen Mann mit sanftem Gesichtsausdruck, klugen Augen und Buch in den Händen, während Balthasar Jenichen ihn 1565, als „Stenckfelt" betitelt, mit trüben, ausdruckslosen Augen abbildet und dadurch beim Betrachter eine gänzliche andere Empfindung hervorruft.[12]

Auf die heute überlieferte Zahl von Druckgrafiken radikal-reformatorischen Inhalts nahmen verschiedene Faktoren Einfluss: erstens die Einstellung der entsprechenden Theologen zu Bildnissen im Allgemeinen, zweitens der Zugang zum Druckwesen und die damit verknüpf-

10 Vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild, Göttingen 2018, S. 125.

11 Vgl. Rudolf Preimesberger: Einleitung, in: Rudolf Preimesberger, Hannah Baader und Nicola Suthor (Hg.): Porträt, Berlin 1999, S. 38.

12 Vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild, S. 290–296.

ten erschwerten Bedingungen durch Zensurverordnungen, drittens die Urheberschaft der Bilder sowie viertens Rezeptionsbedingungen. Der reformatorische Bilderdiskurs spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Positionen der radikalen Reformatoren zu Bildern wider. Viele Devianten wie Andreas Bodenstein von Karlstadt lehnten religiöse Bildwerke in sakralen Räumen strikt ab und sprachen sich für eine baldige Entfernung derselben aus. So wurde Karlstadts berühmte Schrift *Von Abtuhung der Bylder Vnd das keyn Bedtler vnther den Christen seyn soll* vielerorts rezipiert und regte beispielsweise den Zwingli-Anhänger und späteren Schweizer Täufer Ludwig Hätzer dazu an, sich in einer eigenen kritischen Stellungnahme in den reformatorischen Bilderdiskurs einzubringen. Karlstadts Zusammenarbeit mit dem Wittenberger Maler Lucas Cranach an dem gemeinsamen Illustrierten Flugblatt *Fuhrwagen* sowie die wiederholt bei Karlstadt auftauchende Titelillustration zum Thema ‚Sünde – Gottesfurcht' zeigen jedoch auch die Erkenntnis vieler radikaler Reformatoren, dass Grafiken einen didaktischen Nutzwert zur Veranschaulichung der eigenen Lehre besitzen sowie als ein Transfermedium von einem äußeren Bild zu einem im eigenen Herzen dienen können. Analog zu lutherischen Theologen verstanden auch deviante Strömungen das neue Medium des Illustrierten Flugblattes gezielt einzusetzen, um mittels propagandistischer oder agitatorischer Ausdrucksweisen auf Ansicht, Glaube und politische Haltung der Leser einzuwirken. Einen anderen Weg suchte der Laienprediger Clemens Ziegler aus Straßburg, welcher gezielt für seine Anhänger Handzeichnungen äquivalent zu seinen Lehren anfertigte, um seine reformatorischen Vorstellungen möglichst plastisch vor Augen führen zu können.[13] Zieglers wunderbare Zeichnungen wurden aufgrund der Straßburger Zensur jedoch niemals öffentlich publiziert, da er nach dem Bauernkrieg keine Druckgenehmigung mehr vom Stadtrat erhielt.

Johannes Bünderlin: Theologie im Bild

Eine besonders ausgefeilte Veranschaulichung der eigenen Theologie findet sich in Titelillustrationen auf zwei Werken von Johannes Bünderlin. Dieser Täufer und Spiritualist, welcher der Meinung war, dass äußere Bilder das Aufkeimen eines inwendigen göttlichen Bildes in der Seele des Gläubigen verhindern würden, konnte nur jene Bildmedien tolerieren, welche auf das göttliche Zeugnis verwiesen und deren göttlicher Sinn sich im Inneren erschließen lasse, beispielsweise Kruzifixe.

13 Vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild, S. 202–224.

Aber auch die künstlerische Wiedergabe der eigenen Lehre schien seinen Vorstellungen zu entsprechen. So findet sich auf den Titelblättern der beiden Schriften *Ein gemeyne berechnung* und *Ausz was vrsach* eine ausgeklügelte Umsetzung der theologischen Grundansichten Bünderlins. Der Aufbau der beiden Titelblätter ähnelt sich sehr, unter dem ausführlichen Namen folgt der Holzschnitt, welcher in seiner Größe jeweils etwa die Hälfte des Blattes ausmacht. Unterhalb der Illustration befinden sich Bibelzitate und die Jahresangabe. Die Bibelverse auf dem Titel von *Ein gemeyne berechnung*[14] lauten „Brufents alles/ vnd behaltet das gůt. 1.Thess 5.“ sowie „Vrteylent nit vor der zeyt“, dahingegen fin-

Abb. 1

14 Johannes Bünderlin: Ein gemeyne berechnung vber der heyligen schrifft innhalt…, Straßburg 1529, Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München (fortan: BSB), digitalisiert von der BSB München, VD 16 B9143, Res/Asc.856m#Beibd.1, fol. Ai r.

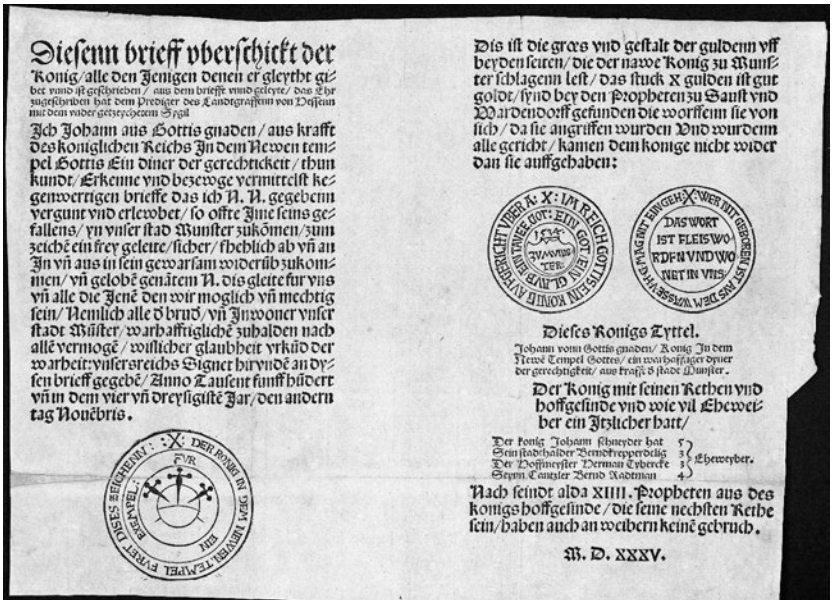
det sich unter dem Bild von *Ausz was vrsach* die Stelle in Römer 11,36 „Dan auß jm. Vn durch jn. Vn in jm. Seind ale ding". Die einzigen vier von Bünderlin überlieferten Werke wurden 1529 in Straßburg in der Druckerei Balthasar Becks herausgegeben und befassten sich alle mit spiritualistischen Vorstellungen wie einer göttlichen Kraft im Inneren des Menschen, welche im Laufe der Geschichte durch die Sünde zunehmend verdeckt worden sei und nun mit Hilfe der Hinweise Gottes wiedererkannt werden müsse (Abb. 1).

Der spiritualistischen Grundhaltung Bünderlins entsprechend versuchte der Künstler der Titelillustration, bewusst sowohl Gott als auch den Menschen nicht figürlich greifbar wiederzugeben, sondern das immaterielle, ewig währende Wesen Gottes sowie den göttlich-geistigen Ursprung des Menschen hervorzuheben. Statt einer für die Renaissance-Malerei charakteristischen Darstellung Gottes versucht der Straßburger Künstler hier eine sinnbildliche Veranschaulichung des Göttlichen ausschließlich mittels geometrischer Figuren und Schriftzeichen und entwickelt in diesem Zusammenhang ein neues Symbol für Gott: das Tetragramm des hebräischen Gottesnamens. Das Symbol der vier Buchstaben des hebräischen Gottesnamens, eingebunden in einen figurenleeren Kreis, tauchte erstmals auf dem zuvor genannten, radikal-reformatorischen Flugblatt *Kreuzgang* auf, ebenfalls 1529 in Straßburg erschienen. Dieses neue Symbol für Gott scheint auf den Straßburger Formschneider Hans Weiditz zurückzugehen. Die Tendenz der Kunst in der Reformationszeit zur Abstraktion zeigt sich neben dem Tetragramm auch in weiteren Motiven auf dem Titelbild Bünderlins, denn das Tetragramm im Kreis ist wiederum mittig in ein gleichschenkliges Dreieck platziert und spielt damit auf die Trinitätslehre an. Die Bedeutungszuweisung als göttliche Triangel wird durch die Bezeichnungen Vater, Sohn und Heiliger Geist verstärkt. Gott ist zudem Alpha und Omega, Anfang und Ende. Doch auch der Mensch ist in dieses göttliche Dreieck integriert, und das ist natürlich eine stilistische Besonderheit. In der nach unten gerichteten Spitze des Dreiecks finden wir das Symbol für den Menschen, eine zweigeteilte Raute mit den Bezeichnungen Adam und Engel. Gemäß der Vorstellung Bünderlins und anderer Spiritualisten ist der Mensch durch den Dualismus von Geist und Leib gezeichnet, der göttliche Geist befindet sich in der Seele des Menschen, kann sich aber aufgrund des sündhaften Körpers mit all seinen Begierden und Lastern nicht voll entfalten. Im Bild wird dieser Gegensatz passend durch die zwei Hälften der Raute ausgedrückt. Als Adam, als sündhaftes Wesen, ist der Mensch mit der

Welt verbunden und wirkt dort als ‚Irdisch Kreatur', zugleich ist seine Seele Bestandteil der himmlischen Sphäre. Nach Bünderlin hat nämlich jeder Mensch einen göttlichen Funken im Seelengrund, den es aufzudecken gilt, damit der Mensch, ähnlich dem Engel, Gott direkt schauen kann. Anders als in der lutherischen Rechtfertigungslehre kann der Gläubige angesichts der inneren Nähe Gottes zu ihm nach Bünderlin bewusst seinem Seelenheil entgegenstreben, indem er sich von seinem fleischlichen Teil, dem Adam, versucht frei zu machen und sein Sehnen in die entgegengesetzte Richtung, auf seinen göttlichen Ursprung hin, ausrichtet. Im Menschen verbindet sich das geistig-immaterielle Göttliche mit der greifbaren Schöpfung, wie es durch die Anordnung der einzelnen Bildelemente ebenfalls aufgezeigt wird. So steht der Kreis um das Tetragramm des Gottesnamens zum einen distanziert dem Weltkreis gegenüber, die beschreibenden Worte für das Göttliche befinden sich in der Jenseitigkeit. Zugleich ragt die symbolisch dargestellte göttliche Sphäre in die Diesseitigkeit der Welt hinein, ist mit ihr durch die irdische Kreatur, den Menschen, direkt verbunden. Das göttliche Wort ist folglich auch in der Welt präsent und für die Menschen in ihrem ‚Engel'-Anteil unmittelbar vernehmbar. Das Römerbrief-Zitat „Dan auß jm. Vn durch jn. Vn in jm. Seind ale ding" unter dem Titelholzschnitt zu *Ausz was vrsach* unterstreicht die Intention des Künstlers, den göttlichen Ursprung des Menschen und dessen Bestimmung einer Rückkehr zum Göttlichen bildhaft darzustellen. Die Tatsache, dass Bünderlin nur in einem kurzen Zeitraum in Straßburg Werke drucken ließ, zeigt, welche Schwierigkeiten radikal-reformatorische Persönlichkeiten wie er hatten, aufgrund bestehender Zensurbestimmungen, Publikationsverbote und mangelnder finanzieller Mittel geeignete Drucker für ihre Schriften zu finden. Zugleich zeigen Bünderlins Titelillustrationen, dass nicht nur die Reformatoren selbst, sondern auch die Formschneider und Drucker mit einem gewissen Interpretationsspielraum Einfluss auf Art und Ausgestaltung der Illustrationen nahmen.

Die Täufer von Münster: Siegel und Münze

Wieder andere radikale Reformatoren wie die Münsteraner Täufer vermieden dagegen Bildnisse aller Art. Nach Übernahme der Herrschaft im Frühjahr 1534 löste die strikte Ablehnung von religiösen Bildnissen auf Seiten der Täufer sogar ihre tumultartige Entfernung aus der Stadt Münster aus. Dies ist auch der Grund, weshalb es von diesen Täufern selbst keine bildlichen Zeugnisse gibt – mit Ausnahme des Abdrucks



(Abb. 2, s. S. 34).

des eigens entworfenen königlichen Siegels und der Abbildung ihrer selbst geprägten Münzen. Eine Abbildung dieses Siegels und einer Münze findet sich auf einem Nürnberger Illustrierten Flugblatt aus dem Jahr 1535, welches Hans Guldenmundt folglich noch während des Täuferregiments in Münster anfertigte (Abb. 2)

Das Flugblatt bildet auf der linken Seite neben einem Brief des Königs Jan van Leiden mit sicherer Geleitzusage auch dessen Siegel ab. Die obere Hälfte der rechten Flugblattseite zeigt die Vorder- und Rückansicht eines Goldtalers der Täufer mitsamt Erklärung, während die untere Hälfte weitere Informationen rund um die Münsteraner Königsherrschaft nennt. Dieses Flugblatt stellt eine Außenperspektive auf die Vorgänge in Münster dar und kann daher nicht als unmittelbare Selbstdarstellung der Radikalen Reformation angesehen werden. Die grafischen Bestandteile des Einblattdrucks mit ihrer Abbildung von Königssiegel und Münzen geben jedoch von den Münsteraner Täufern selbst entworfene Gegenstände wieder und können als Bildmedien im weitesten Sinne bedeutende Aufschlüsse über das Selbstverständnis der Täufer liefern.

Das Flugblatt zeigt nach eigenen Angaben einen 10-Gulden-Taler der Täufer, wie er ab September 1534 geprägt wurde. Zur vergleichenden Untersuchung der Münzen-Darstellung des Flugblatts können noch erhaltene Täufer-Münzen herangezogen werden. Insgesamt vier Verse sind auf die jeweiligen Goldtaler geprägt worden und somit auch auf der Nachbildung des Flugblattes enthalten. Die Umschrift auf dem äußeren Rand lautet dort: WER NIT GEBOREN IST AVS DEM WASSE: V: H: G: MAG NIT EINGEH und endet im äußeren Kreis der Rückseite: IM REICH GOTTIS. Die Wiedergabe der Umschrift entspricht jener des Originals. Es handelt sich um einen aus Johannes 3, 5 übernommenen Bibelvers, welcher vom Nürnberger Drucker lediglich ins Hochdeutsche übersetzt wurde. Auf den erhaltenen Silbertalern der Münsteraner lautet der Spruch im Original: WE: NICHT: GEBORE‘: IS: VTH: DE‘ WATE‘ VN‘ GEIST: MACH: NICHT: IN: GAEN: INT: RIKE: GODES. Auf den Flugblatt-Abbildungen der Münzen zeigt das Mittelfeld der Vorderseite den Spruch: DAS WORT IST FLEIS WORDEN VND WONNET IN VNS, sowie die beiden inneren Kreise der Rückseite den Vers: EIN GOT/ EIN GLAVB/ EIN TAVEE: GOT: 1534 ZV MVNSTER. Im äußeren Kreis der Rückseite steht zudem noch der Satz: EIN KONIG AVFGERICHT VBER A:. Dies entspricht den Umschriften auf den überlieferten Silber- und Goldtalern, welche während der Königsherrschaft geprägt wurden, dort jedoch im Westfälischen Dialekt: ‚DAT WORT IS FLEISCH GEWORDEN VN WANET IN VNS‘, ‚EIN GODT EIN GELOVE EIN DOEPE‘, ‚EIN KONINCK VPRECHT OVE‘ AL‘. Erste Vorläufer dieser Taler waren die im Februar 1534 an alle bereits Getauften ausgeteilten Erkennungszeichen, welche die vier Buchstaben DWWF enthielten. Diese Abkürzung besagt nach dem Bericht des Augenzeugen Heinrich Gresbeck ‚Das Wort wird Fleisch‘.[15] Die spätere Umwandlung in ‚DAT WORT IS FLEISCH GEWORDEN‘ auf den Münzen ab April 1534 zeigt einen wegweisenden Wandel in der apokalyptischen Vorstellung der Täufer. Sie vertraten zunehmend die Idee einer Errichtung des Neuen Jerusalems vor Ort in Münster. Ihrer Vorstellung nach war die damalige Welt verdorben und im Untergang begriffen, mit dem Erscheinen des Messias könnte jedoch die Umwandlung der aktuellen Zustände kommen. Der Antichrist mitsamt seinem ungläubigen Gefolge würde vernichtet werden und das Neue Jerusa-

15 Vgl. Kat.-Nr. 36 ‚Erkennungszeichen der Täufer‘, in: Das Königreich der Täufer. Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster, hg. vom Stadtmuseum Münster, Bd. 1, Münster 2000, S. 99.

lem, ein tausendjähriges Friedensreich, beginnen. Sie glaubten, dass es erst nach diesem Zwischenreich zum endgültigen Weltgericht, der Auferstehung der Seelen und schließlich der Welterneuerung käme.[16] Nach erfolgreicher Ratswahl im Februar 1534 scheinen sich die Täufer in Münster am Beginn des Übergangs zu eben jenem Tausendjährigen Reich gesehen zu haben. Mit der Übernahme der Herrschaft in der Stadt und der Ausweisung aller gottlosen Taufunwilligen schien ihre Zeit des Leidens und der Bedrängnis beendet. Mit Eifer machten sie sich an die Umstrukturierung der bestehenden Welt und ihrer traditionellen Verhältnisse, um die Welt auf das Erscheinen Christi vorzubereiten. Bereits nach dem Tod des ursprünglichen Täuferführers Jan Matthijs, welcher noch für Ostern 1534 das Weltgericht prophezeit hatte, erwarteten die Münsteraner Täufer nicht mehr alleine die Wiederkunft Christi, sondern versuchten, ihre Stadt nach dem göttlichen Willen umzugestalten und als Vorbild zu agieren. Es galt folglich nicht mehr, nur bis zur erneuten Menschwerdung des göttlichen Wortes auszuharren, sondern der Welt zu beweisen, dass Gottes Wort bereits in Münster Fleisch geworden und dort inmitten der Gläubigen zu finden sei. Neben dem Zeichen DWWF fand sich auf den frühen Erkennungsmedaillen bereits der Spruch aus dem Epheserbrief ‚EIN HER EIN GLOVBE EIN DOEPE'. Dieser Satz findet sich auch auf den Münzen wieder, EIN GOT/ EIN GLAVB/ EIN TAVEE: GOT: 1534 ZV MVNSTER, sowie im äußeren Rand von Vorder- sowie Rückseite der Taler, WER NIT GEBOREN IST AVS DEM WASSE: V: H: G: MAG NIT EINGEH - IM REICH GOTTIS.

Wegweisend für das Taufverständnis der Münsteraner Täufer war Melchior Hoffmans Tauflehre sowie seine apokalyptischen Visionen. So berechnete Hoffman das Hereinbrechen des Jüngsten Tages auf das Jahr 1533 und erklärte Straßburg zum endzeitlichen Himmlischen Jerusalem, aus dem die in der Offenbarung nach Johannes prophezeiten 144.000 apostolischen Sendboten ausgehen müssten, um alle wahrhaft Gläubigen in der Welt zu vereinen. Bei Melchior Hoffman steht die Taufe nicht am Anfang des Weges eines gläubigen Menschen, sondern sie ist das öffentliche Zeichen für die bereits vollzogene innere Wandlung des Menschen. In der Taufe gibt der Gläubige daher Antwort auf Gottes Gnadengeschenk und bekräftigt durch das Zeichen des Wassers

16 Vgl. Otthein Rammstedt: Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln 1966, S. 52.

seinen Glauben an Christus und das göttliche Wort.[17] Dies bedeutete für Hoffman in der Folge, dass einerseits nur vernünftige, reife Personen die Taufe als Zeichen ihres eigenen Glaubens empfangen könnten, und andererseits der Geistempfang im Inneren bedeutender sei als die äußerlich vollzogene Wassertaufe. Hoffman konnte daher nach der Hinrichtung von neun seiner Anhänger 1531 die Einstellung der Gläubigentaufen für eine Zeitlang beschließen. Die Taufe hatte bei ihm weder den Zweck einer organisierten Versammlung von Frommen, wie es bei anderen Täufer-Führern der Fall war,[18] noch sah er in ihr die Notwendigkeit eines Schutzes vor dem göttlichen Zorn der Apokalypse. Letztere Vorstellung findet sich jedoch bei seinen niederländischen Anhängern um Jan Matthijs, welcher 1534 als Täuferführer nach Münster kam. Matthijs hob im November 1533 ohne Einwilligung Hoffmans den Taufstillstand auf und behauptete, die Ausgießung des Heiligen Geistes erfahren und eine göttliche Offenbarung empfangen zu haben. Gemäß dieser erklärte er die Zeit für die Sammlung der Endgemeinde mittels der Taufe als gekommen und taufte als einen der ersten Jan van Leiden, welcher im Folgenden als apostolischer Sendbote zur Mission ausgeschickt wurde.[19] Für Matthijs war die Taufe ein entscheidender Schritt während der endzeitlichen Umwandlung der Gesellschaft. Die Taufe sollte als sichtbares Zeichen für seine Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen dienen und alle in Gottes Augen geheiligten, auserwählten Menschen zum neuen Volk Israel zusammenschließen. Darüber hinaus wurde die Taufe mit Wasser als Akt einer Versiegelung vor Gottes Strafe während der Wirren der Endzeit gedeutet, denn gemäß dem Spruch auf der Münze könne nur der in das Reich Gottes eingehen, welcher aus dem Wasser und dem Geist neu geboren sei. In Münster bot sich diesen durch die Taufe zu Bundesgenossen vereinten Gläubigen schon nach wenigen Wochen die einzigartige Möglichkeit, ihre religiösen Ansichten offen auszuleben und den Ausbau einer Gemeinde der Endzeit voranzutreiben. Vor allem in der Anfangszeit wurde die Gläubigentaufe zum wichtigsten Indikator der Gruppenzugehörigkeit und mit eigens geprägten Erkennungszeichen für die bereits vollzogene Taufe das Gemeinschaftsgefühl gestärkt sowie die bewusst ins Auge gefasste Absonderung von den ungläubigen Mitbürgern beschleunigt. Mit der

17 Vgl. Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 203.

18 Vgl. James M. Stayer: Anabaptists and the Sword, Lawrence 1976, S. 212.

19 Vgl. Deppermann: Melchior Hoffman, S. 289.

durch die gewonnene Ratswahl ermöglichten Einführung der Taufpflicht im Februar 1534 stand der Umwandlung Münsters in das Neue Jerusalem nichts mehr im Wege. Der Vers ‚Ein Gott, ein Glaube, eine Taufe' wurde zur Leitidee dieser Täufer.

Der verbleibende Spruch, ‚EIN KONIG AVFGERICHT VBER A', welcher auf die Münzen geprägt wurde, verdeutlicht das Selbstverständnis der Münsteraner Königsherrschaft unter Jan van Leiden, wie es sich auch in besonderer Weise im Siegel widerspiegelt. Nachdem der ursprüngliche Täuferführer Matthijs bei einem Ausfall aus der belagerten Stadt im April 1534 ums Leben gekommen war, stieg Jan van Leiden zum alleinigen Führer der Täufer auf. Er ernannte sich selbst zum König und regierte mit Hilfe eines Rates, den sogenannten zwölf Ältesten, von denen vor allem sein Statthalter und Scharfrichter Bernd Knipperdolling viel Macht hatte. In Vorbereitung auf die Apokalypse ließ er alle Bücher bis auf die Bibel verbrennen, führte eine Gütergemeinschaft, angelehnt an jene der Jerusalemer Urgemeinde, ein, bestrafte Verstöße gegen die biblischen Gebote mit dem Tode und führte schließlich, ausgelöst durch Frauenüberschuss in der Stadt, die Polygamie ein und nahm selbst 17 Frauen als Gattinnen.

Die Münzprägung galt als alleiniges Recht des Königs, weshalb die in Münster bereits früh durchgeführte eigene Geldherstellung ein bewusster Affront gegen die Autorität des Kaisers war. Mittels dieser Handlung veranschaulichten die Täufer ihre Sicht auf die geltende Ordnung, welche laut ihnen in den Tagen der apokalyptischen Wirren keine Gültigkeit mehr habe. In Münster galt es nun, eine eigene göttliche Rechtsordnung aufzubauen und zu diesem Zwecke die im Reich verstreuten Gläubigen zu finden und in einem neuen Bund zu sammeln. Münster wurde das Neue Jerusalem, die auserwählte Stadt, in welcher die Parusie Christi stattfinden würde. Aus diesem Grunde schien es billig und recht, mit dem gottlosen Reich und seinen Traditionen zu brechen und in der Konsequenz auch eigene Zahlungsmittel herzustellen. Die Sprüche auf den Münzen verdeutlichten zudem das Selbstverständnis der Täufer und warben mit ihren Bibelverweisen und der implizierten Rechtgläubigkeit um neue Anhänger. Die Münzen an sich entsprachen in Größe, Gewicht und Silber- bzw. Goldgehalt den im Reich gängigen Talern und Halbtalern[20], sie wiesen jedoch die Besonderheit auf, bildliche Darstellungen jeglicher Art zu meiden. Eine Neuheit der Taler aus der Zeit

20 Vgl. Ralf Klötzer: Herrschaft der Täufer, in: Das Königreich der Täufer, (s. Anm. 15), 4.

der Königsherrschaft Jan van Leidens war die Angabe ‚EIN KONINCK VPRECHT OVE‘ AL‘, welche im Sinne der Propaganda einerseits für die Akzeptanz des eigenen Königs werben sollte, andererseits seinen besonderen Geltungsanspruch ausdrückte.

Neben der abgebildeten Münze zeigt auch der gedruckte Geleitbrief interessante Aspekte des Täuferreichs auf. Die linke Seite des Flugblattes enthält den Auszug aus einem Geleitbrief des Königs Jan van Leidens an Dietrich (Theodor) Fabricius, ausgestellt am 2. November 1534, welcher mit einem Siegel versehen war. Auf der eigentlichen handschriftlichen Geleitzusage für Dietrich Fabricius ist noch ein vollständiger Siegel-Abdruck erhalten, welcher zeigt, dass jene Siegel-Abbildung auf dem Flugblatt eine Eigenkreation des Druckers darstellt. Das Mittelfeld des Original-Emblems Jan van Leidens enthält das Wappen des Münsteraner Königs, einen Erdkreis mit Kreuz obenauf, von zwei Schwertern durchstochen. Dort herum befindet sich in zwei Kreisen die Inschrift: „De konick in dem nien tempel fort dit vor ein exsempel“.[21] Der Nürnberger Herausgeber des Flugblattes hatte offensichtlich Kunde von Art und Gestalt, denn auch sein erstelltes Siegel enthält im Mittelfeld das Wappen mit den wesentlichen Elementen, und die Inschrift ist lediglich an den örtlichen Sprachduktus angepasst: „DER KONIG IN DEM NIEWEN TEMPEL FVERT DISES ZEICHENN FVR EIN EXEMPEL“.

Das im Siegel wiedergegebene Herrschaftsemblem Jan van Leidens besticht durch seine zwei Schwerter, welche den Reichsapfel durchstoßen. Es handelt sich hierbei einerseits um das Schwert der Rache und weltlichen Macht sowie andererseits um das Schwert des Geistes. Indem beide die Weltkugel mit Kreuz durchstoßen, wird auf die wiedergewonnene Einheit von weltlicher und geistlicher Gewalt in den Händen des Münsteraner Königs verwiesen.[22] Jan van Leiden verstand sich gemäß der biblischen Vorlage als König im Neuen Tempel, als Herrscher über das Neue Israel – ein Universalitätsanspruch, welcher ihn zugleich zur einzig rechtmäßigen Obrigkeit in der gesamten Welt machte und zum König über die Stadtgrenzen hinaus erhob. Münster wurde zur auserwählten Stadt erklärt, in welcher der gefallene Thron Davids wiederaufgerichtet worden sei, um die baldige Ankunft des wahren Friedenskönigs vorzubereiten. Von dieser Stadt aus sollten

21 Vgl. Kat.-Nr. 69, Siegel es Jan van Leiden als König, in: Das Königreich der Täufer, S. 178.

22 Vgl. Deppermann: Melchior Hoffman, S. 300f.

Abb. 3

die Idee der Restitution und Glaubenstaufe in die Welt getragen und die Feinde Gottes besiegt werden, um Christi Erscheinen den Weg zu ebnen. Jan van Leiden selbst wollte als universaler König möglichst bald Münster zusammen mit allen Männern und deren Familien verlassen.[23] Er umgab sich trotz Kritik aus eigenen Reihen, der

23 Vgl. Klötzer: Herrschaft der Täufer, S. 121f.

Armut und Lebensmittelknappheit in der Stadt, ausgelöst durch die lange Belagerung, mit höfischem Prunk und königlichen Herrschaftszeichen. Bei öffentlichen Auftritten waren er und seine Frauen reich gekleidet, Jan van Leiden meist in schwarzen und weißen Samt gewandet, mit schwarzem Hut und goldenem Kronreif, mit Goldmünzen als Halsschmuck, Zepter und Schwert (Abb. 3).[24]

So wird er auch von gegnerischer Seite auf der Flugschrift *Warhafftiger bericht der wunderbarlichen handlung/ der Tauffer* dargestellt.[25] Sie zeigt eine nach außen zur Schau gestellte Königswürde, die auch Dietrich Fabricius bei seinem Aufenthalt in Münster bewusst wahrnahm und welche durch seine Berichterstattung im Reich als Anmaßung ohnegleichen weiterverbreitet wurde. Seinen Münsteraner Kritikern hielt der König entgegen, er sei bereits dem Fleische abgestorben und von Gott selbst als neuer David erwählt worden, weshalb all der äußerliche Prunk nur zu Ehren Gottes gezeigt werde.[26]

Zur Wirkungsgeschichte radikal-reformatorischer Druckgrafiken

Abgesehen von Münster, wo es den aus den Niederlanden eingewanderten Täufern durch ihre erfolgreiche Wahl in den Stadtrat und ihre innerhalb kürzester Zeit ausgebaute Machtposition gelang, schnell erfolgreich und nachhaltig das gesellschaftliche, politische und religiöse Leben in der Stadt zu verändern, litten die meisten Täufer im deutschsprachigen Raum zu Beginn der Reformationszeit unter schweren Verfolgungen. Das reichsweite Verbot der Wiedertaufe war für viele Täufer eine besondere Erschwernis, ihre Ideen publizieren zu lassen. Ähnlich erging es den verfolgten Antitrinitariern und vielen Spiritualisten. Das bereits erwähnte Illustrierte Flugblatt *Kreuzgang* von 1529 erschien vermutlich aus diesem Grund anonym. Seine Verbreitung konnte nur unter der Hand und abseits der Öffentlichkeit erfolgen. Strenge Zensurrichtlinien verhinderten darüber hin-

24 Vgl. Klötzer: Herrschaft der Täufer, S. 121.

25 Warhafftiger bericht der wunderbarlichen handlung/ der Tauffer zu Munster ynn Westualen/ wie sich alle sachen nach eroberung der Stadt/ vnd ynn der eroberung zu getragen/ auch wie alle handlung yhr entschafft genomen [et]c, Erfurt 1535, Exemplar der BSB München, digitalisiert von der BSB, VD 16 W 663, Res/ 4 H.ref. 804,6.

26 Vgl. Klötzer: Herrschaft der Täufer, S. 119 f.

aus die Herstellung radikal-reformatorischer Bildnisse, wie die Bleistiftzeichnungen Zieglers belegen. Ein anderes Beispiel findet sich bei dem Spiritualisten Sebastian Franck, welcher in Ulm selbst eine eigene kleine Druckpresse betrieb, jedoch gezwungen war, seine theologischen Schriften heimlich in Augsburg drucken zu lassen, da die strengen Auflagen des Ulmer Stadtrates es ihm unmöglich machten, seine Werke innerhalb der Stadt zu drucken. Auch Karlstadt durfte nach Luthers Rückkehr von der Wartburg nicht mehr länger seine Traktate in Wittenberg herausgeben, weshalb er ab 1523 Offizien in anderen Städten wie Jena und Nürnberg mit dem Druck beauftragte. Strafen für das Umgehen der Zensurbestimmungen drohten allerorts. Sebastian Franck wurde der Stadt Ulm verwiesen, als bekannt wurde, dass er das Druckverbot umging, indem er seine Werke in Augsburg publizieren ließ. Anderenorts wurden Drucker und Formschneider radikal-reformatorischer Texte und Bilder mit Haftstrafen belangt.

Interdikte und Verfolgung der Dissidenten erschwerten die Distribution und weite Verbreitung ihrer Schriften und somit auch die breite Rezeption der entsprechenden Flugblätter und Grafiken auf Flugschriften. Die Auseinandersetzung mit der Radikalen Reformation erfolgte zumeist nur unmittelbar vor Ort und wurde vielfach durch die Obrigkeit reglementiert. Die Beschäftigung evangelisch-lutherischer oder zwinglianischer Theologen mit den Devianten geschah vor allem auf schriftlichem Wege, durch theologische Widerlegungen der abweichenden Lehrauffassungen. Es ist daher nur eine überschaubare Anzahl von Druckgrafiken radikal-reformatorischen Inhalts überliefert. Eine leichte Verbreitung des theologischen Gedankenguts auf visuellem Wege war kaum möglich, ein bleibender Eindruck konnte bei der Nachwelt nur durch die schriftlichen Erzeugnisse erweckt werden. Die wenigen bekannten Bilder wurden zudem nur mangelhaft rezipiert. Nachwirkungen und künstlerische Weiterentwicklungen radikal-reformatorischer Motive auf Druckgrafiken finden sich kaum. Lediglich das Münsteraner Täufertum erfuhr eine lebhafte Aufnahme und Verarbeitung. Die Aufsehen erregenden Ereignisse aus den Jahren 1534 und 1535 schlugen sich in zahlreichen Illustrationen, vor allem jenen auf den sogenannten Neuen Zeitungen[27], nieder. Der

27 Weitere Beispiele sind: Die Ordnung der Widerteuffer zu Münster. Jtem was sich daselbs nebenzu verloffen hatt/ vonn der zeytt an alls/ die Statt belegert ist wordenn, Augsburg 1535, Exemplar der BSB München, digitalisiert von der BSB, VD 16 O 883, Res/ 4 H.ref.814,36.; UND Des Münsterischen Königreichs vnd Widertauffs an vnd abgang/ Bluthandel vnd End/

Fokus der Rezeption lag hierbei auf bestimmten Aspekten. Beliebte Themen waren die Belagerung und anschließende erfolgreiche Eroberung Münsters 1535, die anmaßende Erwählung eines eigenen Königs, später die Hinrichtung der Täuferführer 1536. Nach der Vorlage Heinrich Aldegrevers wurden zahlreiche Porträts von Jan van Leiden, dem selbsternannten zweiten David, und seiner treuen Gefolgschaft angefertigt. Auf diese Weise wurde über Generationen eine spezielle Sichtweise auf den Täuferführer und seine Handlungen in Münster geprägt. Die zugrundeliegende radikal-reformatorische Theologie der Münsteraner Täufer fand dagegen keine bildliche Umsetzung auf Seiten der Opponenten.

Dr. theol. Christiane Gruber wurde 2016 an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Fach Kirchengeschichte promoviert und arbeitet jetzt als Gymnasiallehrerin.

Auff Sambstag nach Sebastiani. Anno M.D.xxxvi. Ein gedechtnus wirdig histori, Nürnberg 1536, Exemplar der BSB München, digitalisiert von der BSB, VD 16 M.; SOWIE: Der gantze handel vnd geschicht/ von der stat Münster in Westphalen gelegen/ wie es ergangen ist/ in einer kurtzen Summa begriffen, Nürnberg 1536, Exemplar der BSB München, digitalisiert von der BSB, VD 16 G 376, Res/4 H.ref.396. Vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild, S. 192-202.

Nina Schroeder

Das frühe Täufertum in Kunst und Bildkultur während der Niederländischen Republik (1581 – 1795)

Das Thema des frühen Täufertums wird auf unterschiedliche Weise und in verschiedenen Genres in der bildenden Kunst der Niederländischen Republik (1581-1795) dargestellt. Diese künstlerische Arbeit, die ihr Medium vor allem im Druck fand, nahm zwar einige polemische Muster frühmoderner Kunsttraditionen auf, regte aber auch die Entwicklung und Verbreitung neuer Motive an. Fast alle erhaltenen niederländischen Kunstwerke zum Täufertum waren im 17. Jahrhundert oder später entstanden. Deshalb sollten diese künstlerischen Darstellungen nicht hauptsächlich als historische Dokumentation des Täufertums verstanden werden, wie es im 16. Jahrhundert entstanden war, sondern eher als ein Zeugnis seiner Rezeptionsgeschichte. Die Analyse der Bildwerke im Kontext ihrer Entstehung betont auch einige der praktischen Funktionen, die das frühtäuferische Thema im Hinblick auf die Sorgen und Prioritäten des republikanischen Zeitalters erfüllen sollte. Polemisch gefärbte Kritik stilisierte die Täufer als Ketzer oder irregeleitete Außenseiter und warnte mit diesen Bildern auch vor Radikalismus und Aufruhr in der eigenen Zeit. Wohlwollende Ansichten vom frühen Täufertum, die sich langsamer und gewöhnlich von und für Mennoniten entwickelten, gaben Erzählungen von Aufruhr einen Laufpass und konzentrierten sich auf das Martyrium und auf wenige Schlüsselfiguren, indem sie friedfertige Täufer hervorhoben, die als Vorbilder der Glaubenstreue für wohlsituierte Mennoniten in der Republik eingesetzt werden konnten.

I. Einleitung: Ketzer und Märtyrer – eine kunsthistorische Untersuchung

Wie keine andere Zeit brachte die Ära der Niederländischen Republik (1581 – 1795) einen Reichtum an Kunstwerken hervor, in denen das frühe Täufertum auf besondere Weise Gegenstand künstlerischer Darstellungen war.[1] Das hing auch damit zusammen, dass dieses Thema

1 Harold S. Bender hat diesen Trend in seinem Artikel „Mennonites in Art" in: Mennonite Quarterly Review 27, 3, 1953, S. 193, beschrieben. Einiges ist in Benders Aufsatz veraltet

für eine Vielfalt theologischer, polemischer und historischer Absichten genutzt werden konnte. Zudem stellte diese Ära einen Höhepunkt holländischer Kreativität dar: Die niederländische Republik erfuhr eine Goldene Zeit der künstlerischen Innovation, und die Region galt aufgrund der blühenden Kultur des Buchdrucks als der „Buchladen der Welt".[2]

Für meine Dissertation, *Heretics and Martyrs. Picturing Early Anabaptism in Visual Culture of the Dutch Republic (Queen´s University, Kingston, Canada, 2018)*, habe ich Kunstwerke der republikanischen Ära (17. und 18. Jahrhundert) analysiert, die sich mit der frühen Täufergeschichte in den Niederlanden beschäftigen (d. h. mit Ereignissen und Personen zwischen 1530 und 1580). Meine Absicht war dabei, *erstens* die Schlüsselthemen zu klären, die dargestellt wurden, und die Motive und Bildprogramme zu analysieren, die eingesetzt wurden, um die täuferischen Themen zur Darstellung zu bringen; *zweitens* die wichtigsten Medien und Gattungen zu benennen, die verwandt wurden, um diese Themen zu verbreiten; *drittens* die Künstler und das ins Auge gefasste Publikum zu betrachten; *viertens* die Tradierung einzelner Kunstwerke in die jeweilige historische Situation einzuordnen und dabei die Verbreitung neuer Bilder, Reprints und Kopien durch andere Künstler zu berücksichtigen; und *fünftens* die Veränderungen in der Funktion, die den Bildern über die Jahrzehnte hin zugewiesen wurden, hervorzuheben.

Der größte Teil der Kunstwerke, die sich in den Niederlanden mit der frühen Täufergeschichte befassen, entstanden nicht zeitgleich mit den Ereignissen des 16. Jahrhunderts, sondern im 17. Jahrhundert und danach.[3] Kritiker der Täufer waren die ersten, die Bilder von den frühen Täufern schufen oder in Auftrag gaben. Diese Bildwerke stellten die

---

und muss auf den neuesten Stand gebracht werden; und doch ist dieser Aufsatz ein wichtiger Ausgangspunkt für dieses Thema, nämlich Mennoniten und bildende Kunst.

2 Zum niederländischen Buchhandel s. kürzlich Andrew Pettegree und Arthur der Weduwen: The Bookshop of the World: Making and Trading Books in the Dutch Golden Age, New Haven 2019.

3 Material aus Deutschland zum Täufertum liegt aus dem 16. Jahrhundert vor, aber dieses Material kursierte nicht im Großen und Ganzen auf bedeutsame Weise in der Niederländischen Republik des 17. Jahrhunderts (Aldegrevers Porträts von Jan van Leyden und Bernhard Knipperdolling sind eine Ausnahme). Dazu Nina Schroeder: Heretics and Martyrs: Picturing Early Anabaptist in Visual Culture of the Dutch Republic (Diss. Queen´s University, Kingston, Ont., Canada), 2018, S. 92 – 94; S. 262 – 264.

Täufer als radikale Ketzer und irregeführte religiöse Außenseiter dar. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Bildprogramme umfassen *erstens* Illustrationen für polemisch gefärbte Berichte zur frühen Täufergeschichte, *zweitens* Porträtserien von Häretikern, die vor allem Täuferführer darstellen; und *drittens* verunglimpfende oder satirisch-allegorische Programme. Nach und nach entstanden auch Bilder, allerdings in geringerem Maße, die von oder für Mennoniten geschaffen wurden und ein freundlicheres Bild von ausgewählten Täufern der frühen Zeit als Vorbilder der Glaubenstreue boten, u. a. einige Porträts von Menno Simons und Dirk Philips. Diese Porträts zirkulierten als Huldigungsdrucke. Bilder, die eine positive Sicht früher täuferischer Erfahrungen bieten, sind vor allem Drucke, die das Martyrium abbilden. Wichtige Beispiele sind *erstens* auf den Titelseiten der mennonitischen Märtyrerbücher zu finden, *zweitens* in Jan Luykens umfangreichen Abbildungen für die zweite Auflage des *Märtyrerspiegels* von Thieleman Jansz. van Braght (1685) und *drittens* in den Wiederabdrucken und Kopien, die das Erbe von Jan van Luykens Märtyrerbildern nach 1685 angetreten haben.

Der historische Kontext: Von verfolgter Minderheit zu kultureller Elite

Im 16. Jahrhundert erreichte die täuferische Bewegung die Niederlande mit dem Kürschner und Täuferprediger Melchior Hoffman. Sie hatte sich 1530 von Emden aus bis Amsterdam, Leeuwarden und andere Zentren in den niederländischen Provinzen verbreitet. Diese Bewegung wuchs schnell unter Händlern und Handwerkern an und hatte in den frühen Jahren oft einen revolutionären und apokalyptischen Charakter angenommen. Sie erreichte ihren Höhepunkt in den radikalen und berüchtigten Ereignissen um 1535, wie dem Sturm auf das Rathaus von Amsterdam und der Eroberung der Herrschaft im westfälischen Münster.[4] Spiritualistische Gruppen und Gruppen um Obbe Philips, Dirk Philips und später Menno Simons verurteilten den revolutionären Charakter dieser Täufergruppen. Dennoch zogen solche Gruppen die Aufmerksamkeit der obrigkeitlichen und geistlichen Stände wegen ihrer abweichenden religiösen Ansichten und ihrer Radikalität auf sich. Sie waren in den Niederlanden fast unmittelbar, nachdem sie in der Region

4 Ralf Klötzer: The Melchiorites and Münster, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.): Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521 – 1700, Leiden 2007 und 2011, S. 257 – 298.

Fuß gefasst hatten, Verfolgungen ausgesetzt. Die letzte Hinrichtung wurde in den nördlichen Niederlanden in den 1570er Jahren vollzogen.

Zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert änderte sich die gesellschaftliche Stellung der Mennoniten dann auf dramatische Weise: Aus einer verfolgten Minderheit wurde eine kulturelle Elite. Mit der Union von Utrecht (1579) wurde den religiösen Minderheiten in den nördlichen Niederlanden Gewissensfreiheit zugesichert. Mennoniten, von denen viele es vorzogen, sich „Doopsgezind" (Taufgesinnte) zu nennen, konnten ihre Religion in der entstehenden Niederländischen Republik frei ausüben, solange sie ihren Gottesdienst in versteckten Kirchen hielten.[5] Während die reformierten Bürger in den Niederlanden bevorzugt behandelt wurden und einige Berufe den Minoritäten anderen Glaubens verschlossen blieben, waren die Mennoniten dennoch in der Lage, sehr erfolgreich im Handel zu sein, und viele spezialisierten sich in medizinischen Berufen; viele waren auch als Schriftsteller, Künstler, Verleger und Drucker tätig.[6]

Von einigen streng konservativen Gruppen abgesehen, nahmen alle niederländischen Mennoniten freudig an einer Kultur der Kunstförderung teil, wie sie im 17. Jahrhundert aufgeblüht war.[7] Viele Mennoniten gaben Porträtbilder von sich und ihren Familien in Auftrag, von einfachen Porträts Einzelner in schlichter (aber modischer und teurer) Kleidung[8] bis zu komplexen Gruppenansichten von Familien in bunten Kleidern auf den Terrassen ihrer verschwenderisch ausgestatteten

5 Piet Visser: Mennonites and the Doopsgezinden in the Netherlands, 1535 – 1700, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521 – 1700, hg. von John D. Roth und James M. Stayer, Leiden 2011, S. 299–347.

6 Alistair Hamilton, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg.): From Martyr to Muppy: A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands – the Mennonites, Amsterdam 1994, passim.

7 Unter den konservativen Ausnahmen von der Regel waren die Groninger Alten Flamen. Sie stellten 1659 eine Liste von 20 Regeln zusammen, die u. a. häuslichen Schmuck verboten. Piet Visser: Een achttiende-eeuws afschrift van een verordening uit 1659 voor uiterlijk, kleding en huisrichting bij de Groninger Oude Vlamingen, in: Doopsgezinde Bijdragen 27, 2001, S. 235 – 238.

8 Der holländische reformierte Pfarrer Jacobus Triglandus bemerkte, dass der „Mennist fluwel" (mennonitischer Samt) und „Mennist laken" (mennonitischer Stoff) zwar einfach in der Farbe sein mögen, aber von „hoher Qualität" seien: Stephanie S. Dickey: Rembrandt – Portraits in Print, Amsterdam 2004, S. 49 und S. 178, Anm. 113.

Landhäuser.[9] Inventarlisten aus dieser Zeit zeigen, dass Mennoniten wohl in derselben Weise Kunst sammelten wie ihre Nachbarn anderen Glaubens. Sie besaßen umfangreiche Bildsammlungen, und ihre Porträtbilder heben manchmal Elemente ihrer Kunstsammlungen im Hin-

Abb 1. Hendrik M. Sorgh: Jacob Bierens mit Ehefrau Cornelia Haeck, ihren drei Kindern und einem Hausmädchen, 1663, Öl auf Holz, 52,5 x 71 cm, Museum Amsterdam, Rijkedienst vo het Cultural Erfgoed.

tergrund hervor. So stellt z. B. das Gruppenporträt der Familie Bierens aus dem 17. Jahrhundert mehrere Landschaftsmalereien über dem Sims ihrer Küchenwand zur Schau (Abb. 1).[10]

9 Landhäuser zu kaufen, wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts teilweise populär. Es gab einige Orte, wo so viele Mennoniten sich angesiedelt hatten, dass diese Orte als „Mennistenhemels" (mennonitische Himmel) bekannt wurden. Beispiele von diesen Porträts und weiterführende Literatur bei Nina Schroeder: „Heerlijck beplannte Boomgaerden als Paradijsen": Natuur en beeldende kunst bij doopbsgezinden in de Republiek der Nederlanden, in: Doopsgezinde Bijdragen 44, 2018, S. 9–56.

10 Das unübliche Gemälde, das die Familie bei gemeinsamer harter Arbeit in der Küche zeigt, deutet auch darauf, dass Werte wie Fleiß geschätzt werden, während das Thema der Familienharmonie vom Cellospiel eines Sohnes der Familie gestärkt wird. Zu einigen anderen Porträts von Mennoniten s. u. a. Piet Visser u. a., (Hg.): Menno Simons, S. 140 – 153; Marieke de Winkel, Fashion and Fancy: Dress and Meaning in Rembrandt´s Paintings, Amsterdam 2006, S. 76 – 79; Frans Grijzenhout: Frans Hals: The Portraits of a Mennonite Watch Maker and his Wife, in: Rijksmuseum Bulletin 61 2, 2013, S. 128 –138; Michelle

Mennonitische Präsenz in der Bildkultur der Niederlande ist auch deshalb bedeutsam, weil einige Künstler und Schriftsteller Täufer und Mennoniten als ernstzunehmenden Forschungsgegenstand ansahen, als Gegenstand der Kritik oder als Stoff für Satiren. Die so entstandenen Kunstwerke veranschaulichen die vielfältigen Ansichten über täuferisch-mennonitische Traditionen dieser Zeit. Sie heben Spannungen hervor, die mit der gesellschaftlichen Anpassung im 17. Jahrhundert verbunden waren, ebenso eine Theologie, die für ein einfaches Leben und die Absonderung von der Welt eintrat, und erhellen die Geschichte des 16. Jahrhunderts, die von den Erfahrungen heftiger Verfolgung quer durch die Splittergruppen dieser Minderheitsbewegung bestimmt wurde. Porträts, die Mennoniten von sich selbst in Auftrag gaben, und Kunstwerke, die die kirchliche Praxis der Mennoniten in der republikanischen Ära illustrierten, formten und verstärkten Vorstellungen vom Leben der Mennoniten in der niederländischen Republik. Die Illustrationen zum frühen Täufertum prägten auf Jahrzehnte, ja sogar Jahrhunderte die Erinnerungskultur. Die Bilder zeigen uns heute, wie die Niederländer über die täuferische Geschichte dachten, und veranschaulichen den flexiblen Umgang mit diesen historischen Themen in der Bildkultur.

II. Radikale Ketzer und irregeführte Außenseiter

1. Illustrationen für polemisch geprägte historische Berichte

Im 17. und 18. Jahrhundert hatte die niederländische Obrigkeit kaum etwas von den gewaltlosen mennonitischen Minderheitsgemeinden zu befürchten, die die theologischen Nachfahren der Täufer waren. Dennoch kursierten Aufsehen erregende Geschichten in der Niederländischen Republik. Diese Geschichten dienten als abschreckende Beispiele, indem sie das schreckliche Schicksal der aufrührerischen Täufer nutzten, um vor Revolution und Widerstand zu warnen. Schockierende oder blutrünstige Illustrationen unterstützten diese Absicht.

Moseley-Christian, Salvation and Community in Seventeenth-Century Dutch Mennonite Portraiture: Egbert van Heemsberck´s Portraits of Jacob Hercules and His Family, 1669, in: Sixteenth Century Journal 45, 3, 2014, S. 599 – 630. Margiet van Eikema u. a.: The Hidden Youth of Dirck Jacobsz. Leeuw: A Portrait by Govert Flinck Revealed, in: The Rijksmuseum Bulletin 64, 2016, S. 5 – 61.

In zahlreichen Schriften des 16. Jahrhunderts waren die frühen Täufer Zielscheibe der Kritik.[11] Allerdings waren alle diese Schriften nicht mit Illustrationen versehen worden. Erst später – nach Jahrzehnten, ja sogar Jahrhunderten – wurden einige der frühen Berichte in illustrierten Neuauflagen veröffentlicht. Die Idee, solche Illustrationen zu schaffen, wurde am stärksten von der ersten holländischen Übersetzung des *Tumultuum Anabaptistarum liber unus* (1548) in Gang gesetzt, die der Historiker, Lehrer und katholische Priester Lambertus Hortensius geschrieben hatte und die unter dem Titel *Oproer der weder-doperen* 1614 mit einem Satz von neun Illustrationen erschien.[12] Diese populäre Ausgabe wurde immer wieder nachgedruckt.[13]

Der *Tumultuum anabaptistarium* beginnt mit einem kurzen Bericht der täuferischen Anfänge und konzentriert sich dann auf Aktionen der radikalen Täufer in den Niederlanden und in Münster während der 1530er Jahre.[14] In der Widmung des Buches feiert Hortensius die Art und Weise, mit der der Rat Amsterdams die täuferischen Bedrohungen erfolgreich zurückgewiesen hatte, anders als in Münster, wo die Täufer in der Lage waren, die Herrschaft über den Rat zu erlangen.[15]

Die Illustrationen in der Ausgabe von 1614 stellen verschiedene Aufsehen erregende Momente aus der Mitte der 1530er Jahre dar, u. a. einen heimlichen Taufgottesdienst, den Verkauf von Eigentum, um

---

11 S. den Überblick in Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 90 f.

12 Lambertus Hortensius: Tumvltvvm Anabaptistarvm liber vnvs, Basel (Per Joannem Oprinum), 1548; Lambertus Hortensius (I.M. P., Übers.), Van den Oproer der Weder-dooperen… Enkhuizen (Jacob Lenaertsz. Meyn), 1614. S. Christian Neff und Harold S. Bender: Hortensius, Lambertus (1500-1574), in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO), Web, 1956.

13 Kurz zusammengefasst in: J. W. J. Burgers und P. Knevel (Hg.): Nieuwe maren – Amsterdam 1534 – 1535, Hilversum 2016, S. 60, Anm. 152; Michael Driedger, Against the „Radical Reformation": On the Continuity between Early Modern Heresy-Making and Modern Historiography, in: Bridget Heal und Anorthe Wetzel (Hg.): Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform, Bristol 2017, S. 142. 2017, S. 142. Zur Analyse des Gebrauchs von Illustrationen in der Geschichte des Drucks s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 100 – 130.

14 Der größte Teil dieses Berichts scheint tatsächlich eine lateinische Übersetzung des holländischen Augenzeugenberichts zu sein, der Joost Buyck zugeschrieben wird. J. W. J. Burgers und P. Knevel (Hg.): Nieuwe maren – Amsterdam 1534 – 1535, Hilversum 2016, S. 56 – 64.

15 Zur Biografie des Hortensius, s. Christian Neff und Harold S. Bender: in: GAMEO (wie Anm. 12).

Abb 2. Anonymus (nach Barend Dircksz.): Die Nacktläufer in Amsterdam, Kupferstich, 21,3 x w17,3 cm, in: Lambertus Hortensius: Van de Oproer der Weder-dooperen, Enkhuizen 1614, S. 18, Rijksmuseum Amsterdam.

nach Münster aufbrechen zu können, die „Schwertläufer" von 1534, die „Nacktläufer" von 1535 (Abb. 2 - folgende Seite), den Sturm der Täufer auf das Kloster bei Bolsward in Friesland, den Sturm auf das Rathaus in Amsterdam, den Gegenangriff auf die Täufer, die Zurschaustellung der Täufer am Galgen und ihre Hinrichtung.[16]

16 Zu den Illustrationen und ihrer detaillierten Analyse s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 102–113.

Die Illustrationen in der ersten holländischen Ausgabe der Hortensius-Schrift von 1614 stammen von einem unbekannten Künstler und sind die frühesten existierenden Beispiele für die meisten dieser Bildmotive.[17] Es gibt, wie I. Q. Regteren van Altena gezeigt hat, schriftliche Belege dafür, dass diese Arbeiten (höchstwahrscheinlich mit Ausnahme der nicht mit Amsterdam verbundenen Szene am Kloster in Bolsward) auf einer Reihe von Gemälden beruhen, die von Amsterdamer Ratsherren beim Maler Barend Dirkcsz. (1450/1510 – nach 1557), bekannt als der „Doove" (taube) Barend, für das Rathaus in Auftrag gegeben worden waren. Die Gemälde, die inzwischen verschollen sind, sollten vor einer radikalen Empörung warnen und die Bedeutung einer guten Regierung ins Gedächtnis rufen.[18] Die früheste Quelle, die Barend Dircksz.s Bilderfolge beschreibt, findet sich in der Biografie seines Sohnes Dirk Barendsz. im Schilderboek (1604), die von dem Künstler und Kunsttheoretiker Karel van Mander verfasst wurde. Van Mander nennt die Täufer nicht bei Namen, sondern bezeichnet sie nur als „revolutionäre Sekte". Er bemerkt, dass die Bilder „schrecklich anzuschauen" und nachfolgende Bearbeitungen dieses Themas künstlerisch weniger wertvoll seien als diejenigen von Dircksz.[19] Karel van Mander war Mitglied der Altflämischen Mennoniten.[20] Sein Text ist eines von vielen Beispielen dafür, wie sich Mennoniten von den frühen gewaltbereiten Melchioriten und Münsteranern mit Abscheu abwandten.[21] Der Text ist auch deshalb besonders bedeutsam, weil er einen frühen schriftlichen Beleg für Kunstwerke darstellt, die sich mit dem Täufertum in den Niederlanden befassen. Später haben andere Stadtchroniken und -geschichten

17 Zu einer früheren Abbildung der Schwert- und Nacktläufer s. Anm. 33.

18 I. Q. Regteren van Altena: Doove Barend, de schilder en de Wederdoopers, in: Jaarboek van het genootschap Amstelodamum 22, 1925, S. 114.

19 Sein Kommentar lässt an andere künstlerische Darstellungen des Gegenstands denken, die vor 1604 existierten (aber inzwischen verschollen sind). Karel van Mander: Het schilderboeck, Harlem 1604, fol. 259 r; transkribiert und erörtert in: Regteren van Altena: Doove Barend, S. 117 (wie Anm. 18).

20 Zu Details s. David A. Shank: Karel van Mander´s Mennonite Roots in Flanders, in: Mennonite Quarterly Review 19, 2005, S. 331–249.

21 Von früh an wurden Apologien, die die Münsteraner Täufer verurteilten und Toleranz forderten, von Menno Simons und anderen Täuferführern geschrieben: z. B. Menno Simons 1552 in: Complete Writings of Menno Simons, Elkhart 1871, S. 75–87. Dieses Bemühen der Mennoniten, sich von den Münsteranern abzusetzen, wurde in der Märtyrerliteratur, der mennonitischen Geschichtsschreibung und Apologie beibehalten (s. auch Anm. 49 zu den Waldensern).

diese Details bestätigt.[22] Obwohl es nur sehr wenige holländische Kunstwerke des 16. Jahrhunderts zum frühen Täufertum gibt, hat eines der wenigen Beispiele, Dirksz.s verschollene Bilderfolge, in hohem Maße die folgenden polemisch ausgerichteten historischen Darstellungen der niederländischen Täufer für die gesamte Frühe Neuzeit geprägt, wenn auch mit Kopien, die ihren Weg in den Bericht des Hortensius von 1614 fanden und sich von dort her weiter verbreiteten.

Einige wenige, recht unterschiedliche Illustrationen wurden entworfen, um diese besonders frühen täuferischen Szenen darzustellen. Die großformatigen Bilder wurden in kleinerem Format kopiert und um sieben neue Illustrationen zu weiteren historischen Ereignissen für eine neue holländische Ausgabe von 1659 ergänzt. Diese auf 16 Kupferplatten erweiterte Sammlung wurde in die nachfolgenden holländischen Hortensius-Ausgaben und einige französische Übersetzungen übernommen.[23] Die neuen Illustrationen konzentrieren sich auf die Täuferherrschaft in Münster und zeigen z. B., wie der holländische Schneiderkönig Jan van Leyden von einem erhöhten Thron aus über die Bürger der Stadt regiert, oder die schreckliche Szene, wie Jan van Leyden eine seiner Frauen enthauptet, oder auch die Darstellung seiner Hinrichtung, nachdem die Stadt von den katholischen Truppen zurückerobert worden war.[24] Die neuen Illustrationen stützten und ergänzten den Bericht des Hortensius, indem sie Bilder zur Verfügung stellten, die bisher nicht in der auf die Amsterdamer Ereignisse beschränkten Bildtradition dieses Buches vertreten waren. Schließlich regten auch weitere Berichte wie diejenigen Guy de Brays und Hermann Kerssenbrochs die Entstehung neuer Bilder an, doch das war erst im 18. Jahrhundert der Fall.[25] Aus diesem Grunde waren die für diese Berichte geschaffenen

22 Z. B. Johannes Isacius Pontanus: Rerum et urbis Amst. Historia, Amsterdam 1611, S. 245; Petrus Montanus: Historische beschrijvinghe der seer wijt beroemde coop-stadt Amsterdam, Amsterdam 1614, S. 141 f.; und (nach der Zerstörung des alten Rathauses) Melchior Fokkens: Beschrijvingh der wijdt vermaarde Koopstadt Amstelredam, Amsterdam 1662 und 1663, S. 101. S. Regteren van Altena: Doove Barend, S. 110 f.

23 Die erste Ausgabe, in der diese neuen Bilder genutzt wurden, wurde veröffentlicht von Jan Jacobsz. Schipper: Lambertus Hortensius (Übers. unbekannt): Van den oproer der Wederdooperen…, Amsterdam 1659. Näheres zu den folgenden holländischen und französischen Versionen s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 84–90; s. auch Anm. 13.

24 Zur Bildanalyse im Einzelnen s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 115 –130.

25 Guy de Brays Bericht sollte wohl für eine einzigartige Serie von einhundert Zeichnungen um 1720 genutzt werden; und schließlich wurde Kerssenbrochs Manuskript mit Illustrationen zunächst 1771 in deutscher Sprache mit einigen Illustrationen gedruckt, die sich auf

Illustrationen weniger verbreitet und wirkten in der visuellen Kultur weniger lange nach als der Hortensius-Bericht. Die Illustrationen, die zuerst in den holländischen Ausgaben des Hortensius genutzt wurden, fanden ihren Weg auch in andere holländische Publikationen des 17. Jahrhundert wie z. B. in einige Beschreibungen von Amsterdam, wo eng miteinander verwandte Kopien ausgewählter Bilder zu sehen sind.[26] Die holländischen Hortensius-Illustrationen wurden sogar als Anregungen für Bilder genutzt, die in anderen Ländern entstanden.[27]

Wenn man Gattung und künstlerische Herangehensweise betrachtet, so ist die wichtigste und vorrangige Funktion dieser Illustrationen, historische Ereignisse zu bebildern – wenn auch recht fantasievoll und sensationsheischend. Obwohl sich die Illustratoren nicht besonders anstrengten, die Täufer freundlich darzustellen, enthalten ihre Darstellungen keine übertriebenen satirischen Elemente oder extreme Karikaturen. Vielmehr unterstützen sie die starken antitäuferischen und antisektierischen Signale in den erzählenden Texten, indem sie die dramatischsten Momente in diesen Geschichten unterstreichen.

2. Christoffel van Sichem und die Ketzerporträts

Nur sehr wenige täuferische und mennonitische Führungspersonen des 16. Jahrhunderts wurden zu Lebzeiten porträtiert. Ausnahmen sind die bekannten Porträts des münsterischen Königs Jan van Leyden und seines Ratgebers Bernhard Knipperdolling, die vom deutschen Künstler Heinrich Aldegrever kurz vor deren Tod 1536 angefertigt wurden.[28]

---

bekannte Szenen aus der Bildtradition des Hortensius beziehen, und einige andere, die auf der Grundlage dieses anderen Berichts neu konzipiert wurden. S. Hans Galen u. a.: Die Wiedertäufer in Münster, exh. Cat., Stadtmuseum Münster, Münster 1983, S. 214; Adriaan Plak: De wortel van het kwaad in honderd tekeningenbijeengebracht. Portfolio, ingeleid en toegelicht door Adriaan Plak, in: Doppsgezinde Bijdragen 26, 2000, S. 121 – 136. Zu den Kerssenbroch-Bildern: Rommé und Albrechts: Das Königreich der Täufer: Die münsterischen Täufer im Spiegel der Nachwelt, Bd. 2, exh. Cat., Stadtmuseum Münster, Münster 2000, cat. Nr. 187, S. 180 –183. Vgl. Günter Vogler, Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte. Eine kulturhistorische Dokumentation. Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Veröffentlichungen Nr. 13, Mühlhausen 2010.

26 Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 134–142.

27 Zu Kopien und Varianten außerhalb der Niederländischen Republik s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 115–130. Zum Pantheon Anabaptisticum und einigen anderen bebilderten Werken s. Michael Driedger: Against the „Radical Reformation", S. 139–161.

28 Über sie ist viel in den Katalogen der Museen in Münster geschrieben worden, s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 190–196 (genauere bibliografische Angaben).

Auch von dem Spiritualisten David Joris scheint es einige wenige frühe Porträts zu geben.[29] Obwohl es keine naturgetreuen Abbildungen der meisten Täuferführer und vieler anderer religiöser Dissidenten gab, verbreiteten sich Darstellungen von ihnen in der Niederländischen Republik, vornehmlich dank der Ketzerporträt-Serie des beginnenden 17. Jahrhunderts, die Christoffel van Sichem (I.) geschaffen hatte. Er schuf Porträts, die von der Ähnlichkeit mit den porträtierten Gestalten inspiriert waren (wenn es sie denn gab wie bei Jan van Leyden, Knipperdolling und Joris), und für den Rest erfand er Züge, die eine Ähnlichkeit andeuten sollten. Seine Serie von Porträts der „Erzketzer" wurde in Flugblättern und Büchern verbreitet, auch wurden sie von anderen Künstlern genau kopiert.

Diese „Ketzerporträts" können als Gegenentwürfe zu den Porträts ehrwürdiger Geistlicher, Reformatoren und Landesherren aus dem 16. Jahrhundert verstanden werden. Solche Porträts waren in der Frühen Neuzeit begehrte Sammelstücke. Anders als Porträts „großer Männer", die bewundert und denen nachgeeifert wurde, dienten „Ketzerporträts" als negative Beispiele: Wie die polemischen Geschichtsdarstellungen der täuferischen Erhebungen verfolgten diese Porträts den Zweck zu warnen, auch wenn sie gleichzeitig Interesse an den überraschenden und fremden biografischen Details weckten.

Einige der ersten Ketzerporträts van Sichems waren als Flugblätter in Umlauf, die mit holländischen und deutschen Lebensbeschreibungen zwischen 1605 und 1607 gedruckt wurden. Eine umfangreichere Sammlung von Porträts erschien 1608 unter dem Titel *Historische Beschreibung und abbildünge der fürnembste Haupt-Ketzer* in einer holländischen und einer deutschen Ausgabe.[30] In diesen Veröffentlichungen wurden die Abbilder, die in den Flugblättern kursierten – mit den Porträts der münsterischen Anführer Jan Matthijs, Jan Beuckelsz. Van Leyden und Bernhard Knipperdolling, des Spiritualisten David Joris, des Leiters der Nacktläufer Dirck Snijder, des exzentrischen Propheten

29 Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 197–199.

30 Van Sichem: Historische Beschreibung unnd abbildünge der fürnembste Haubt-Ketzer, so von de Catholische unnd Christliche Kirchen, gleich für Schwörmer unnd irrige gaister verbantt und verworffen seind, ihre lehr, leben, anfang unnd einde kurtz beschrieben. Desgleichen im truck allso keinmahl (aber yetz neuw) auszgangen, Amsterdam 1608. (niederländisch: Historische beschrijvinge ende affbeeldinge der voorneemste hooft ketteren (…), Amsterdam 1608. S. auch Nanne van der Zijpp: Art. Van Sichem, family, in: GAMEO, 1959, Web.

Abb 3. Christoffel van Sichem (I): Porträt von Dirk Snijder, vor 1608, Kupferstich, 19,2 x 13,0 cm, niederländischer Druck, in: Historische beschrijvinge ende affbeeldinge der voorneemste hooft ketteren, Amsterdam 1608, und andere Publikationen, Rijksmuseum Amsterdam.

Herman Sutor van´t Sant und wohl auch des Dissidenten Michael Servet[31] – um einige neue Porträts von religiösen Dissidenten ergänzt, die in Verbindung zum Täufertum oder zur Radikalen Reformation standen: Ludwig Hätzer, Hans Hut, Melchior Hoffman, Adam Pastor, Hendrik Niclaes, Balthasar Hubmaier, Melchior Rinck und Thomas Müntzer. Die einzigen Porträts in dieser Serie aus dem Jahr 1608, die in keiner Beziehung zu den Täufern standen, waren solche von Bischof Arius aus dem vierten Jahrhundert und von Mohammed.

Nach dem Vorbild der Flugblätter van Sichems übernahmen die Titelseiten dieser Sammlungen das biblische Zitat aus Matth. 5,17, eine Warnung vor falschen Propheten, das sich für solche antisektiererische Polemik vorzüglich eignete. Während van Sichems Buchtitel nahelegt, dass es sich hier um einen Bericht von den Ketzern quer durch die Geschichte der Christenheit handelte – nicht um einen Bericht von täuferischen Häretikern – waren doch nahezu alle Gestalten, die er porträtierte, mit der Radikalen Reformation, die meisten auch mit den Täufern verbunden. Diese Sammlung stellt deshalb – ganz buchstäblich – das Täufertum als das Gesicht der Häresie im weitesten Sinne vor.

In jedem Porträt van Sichems werden die Abgebildeten durch eine Kombination von Attributen, Gesten, Hintergrundvignetten und Inschriften identifiziert. Zum Beispiel wird Melchior Hoffman, der seine Tage in einem Straßburger Gefängnis beendete, bezeichnenderweise in einem Raum mit vergitterten Fenstern sitzend dargestellt. Das Porträt des Anführers der Nacktläufer[32] stellt auch die täuferischen Schwertläufer von 1534 und die Nacktläufer von 1535 im Hintergrund dar (Abb. 3).[33]

---

31 Wie ich bezüglich der erreichbaren Einblattdrucke und anderer Ketzerporträts, die von Christoffel van Sichem und Haestens in den frühen 1600er Jahren veröffentlicht wurden, argumentiert habe, ist es wahrscheinlich, dass das Porträt Servets auch als einer der größeren Einblattdrucke kursierte, bevor es als eine der Abbildungen von 1608 wiederverwendet wurde. Das Porträt vom umstrittenen katholischen Mönch Cornelisz. Adriaensz. van Dordrecht, Bruder Cornelis genannt, das auch im großformatigen Einblattdruck erscheint, wurde nicht in die Veröffentlichungen von 1608 aufgenommen. Siehe aber Anm. 35.

32 Es gibt einige Unklarheiten bezüglich seines Namens in den verschiedenen niederländischen Druckserien: Diederick Snijder / Dirck Janssen / Theodorus Sutor / Hendrick Hendricksz. Snijder. S. Nanne van der Zijpp: Art. Sichem, van, family, in: GAMEO; s. auch Art. Dirck Janssen (d. 1535), in: GAMEO, Web. 1956; und Nanne van der Zijpp: Art. Naaktlopers (Naaktloopers), in: GAMEO, Web. 1957.

33 Interessanterweise geht diese Illustration der Schwertläufer und Nacktläufer der Illustration dieser Themen für die Hortensius-Ausgabe von 1614 voraus. Zugegebenermaßen ist seine Ritterrüstung verwirrend. Möglicherweise nutzen deshalb spätere Veröffentlichungen

Auf van Sichem geht auch das Porträt von Menno Simons zurück, das ihn mit einer Krücke, einem weitkrempigen Hut und einer geöffneten Bibel zeigt, auf der sein Wahlspruch (1. Kor. 3, 11) zu lesen ist. Es ist das einzige Beispiel in dieser Sammlung, das eine offene und lesbare Buchseite zeigt, während viele andere Porträtierte geschlossene Bücher bei sich tragen. Das Porträt kursierte in Flugblättern neben einer Biografie im frühen 17. Jahrhundert.[34]

Dieses Porträt hatte aber ein anderes Format als die anderen großformatigen beschrifteten Drucke der Ketzerporträts und wurde niemals in die Bücher von 1608 aufgenommen, auch nicht in die meisten Sammlungen von Kopien nach der Serie van Sichems.[35] Die Biografie von Menno Simons wird in den frühen Blättern sehr sympathisch und lobend dargestellt – im Unterschied zu den verurteilenden Biografien, die mit den Porträts der „Erzketzer" van Sichems veröffentlicht waren.[36] Aus den Archivfunden Leonard Forsters geht hervor, dass van Sichem wohl mit einer Täuferin verheiratet war – obwohl er selbst kein Täufer war – und dass sein Sohn, ebenfalls ein bildender Künstler, in seinem späteren Leben in einer mennonitischen Gemeinde der Waterländer getauft wurde.[37] Das macht van Sichems Rolle als eines Künstlers, der

---

Hendrick Haestens (Anm. 39) und einige andere eine andere nackte Gestalt; s. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 237.

34 Zu den zahlreichen Abbildungen von Menno Simons s. G. J. Boekenoogen: De Portretten van Menno Simons, in: Doopgegezinde Bijdragen 53, 1916, S. 33–106; S. Smeding: The Portraits of Menno Simons, in: Mennonite Life, July 1948, S. 16–19; und Piet Visser u. a.: Menno Simons, S. 62–115; zu Van Sichem bes. S. 65 f.

35 Das Porträt von Menno Simons erscheint nur gemeinsam mit den anderen Ketzerdrucken in einem Reprint der Druckplatten mehrere Jahre nach van Sichems Tod (eine Reihe, in die auch Porträts Bruder Cornelis, und erstmals des Dr. Faustus, und Christoffel Wagenaar aufgenommen wurden). Het Tooneel der Hooft-Ketteren, bestaande in verscheyde Afbeeltsels van Valsche Propheten, Naacktloopers (…) in´t Koper gesneden door C. V. Sichem, Middelburg 1677. Nanne van der Zijpp: Art. Sichem, van, family, in: GAMEO (wie Anm. 30).

36 Das ist in anderen existierenden Untersuchungen noch nicht ausreichend herausgestellt worden. So diskutiert Boekenoogen beispielsweise das Porträt insgesamt und transkribiert die ihm beigegebene Biografie von Menno Simons, doch er führt seine Beschreibung des Bildes und van Sichems, als ob der Druck tatsächlich als Kritik an Menno und den Mennoniten gemeint gewesen sein sollte. Boekenoogen: De Portretten (wie Anm. 34), S. 52–58. S. meine alternative Analyse und englische Übersetzung, Nina Schroeder, Heretics and Martyrs: S. 226–231.

37 Leonard Forster: Christoffel van Sichem in Basel und der frühe deutsche Alexandriner, Amsterdam 1985, S. 7 und S. 106 –111.

so viele Anführer der Radikalen Reformation als „Erzketzer“ verewigt hat, umso interessanter: mit dieser Serie der Porträtdrucke trägt er zur Pflege eines extrem kritischen visuellen und schriftlichen Narrativs bei, nicht nur im Hinblick auf viele wichtige frühe Täufer, sondern auch um die Geschichte der Mennoniten von ihnen zu unterscheiden.[38]

Vor 1610 hatte die Druckserie van Sichems auf wirkungsvolle Weise die Konzeption geprägt, die in den meisten Fällen die nachfolgenden Porträts der Täuferführer bestimmen sollte. Darstellungen anderer wichen fast nie von dieser Bildkonzeption ab, abgesehen von einigen interessanten Ausnahmen, zu denen auch einige Porträts gehören, die von dem Leidener Drucker Hendrik Haestens einbezogen wurden, als er mehrere Bücher herausbrachte, in denen Kopien der Illustrationen nach den Drucken van Sichems genutzt wurden[39], und auch z. B. zwei besondere Rembrandt-ähnliche Radierungen, die von dem Künstler und Kunsttheoretiker Samuel van Hoogstraten als „Jan van Leyden koning tot múnster (König zu Münster)“ und „Knipperdolling“ geführt wurden.[40] Van Sichems Porträtfolge ist auch deshalb bedeutsam, weil sie den Umfang der täuferischen Ketzererzählungen auf markante Weise um Bilder und Berichte von schweizerischen und süddeutschen Täufergestalten über die holländischen Anführer hinaus erweitert hat.

38 Zum erweiterten Argument s. Nina Schroeder, Heretics and Martyrs: S. 226–234.

39 Haestens nutzt das Abbild von Jan Matthijs für Thomas Müntzer und fügt ein ganz neues Porträt hinzu, das Jan Matthijs darstellt. Weiterhin wird das Abbild des Anführers der Nacktläufer neu gestaltet: anstatt als Mann in Ritterrüstung wird er als Mann dargestellt, der sich umdreht und über seine nackte Schulter mit offenem Mund schaut, als ob er schreit, und seine Hände fuchteln in der Luft. Das deutet stärker darauf hin, dass er nackt durch die Straßen läuft. Haestens veröffentlichte zunächst ein Oktav mit dem Titel *Grouwelen der voornaemster hooft-ketteren* (1607). Viele andere Veröffentlichungen folgten. Zur genaueren Analyse der Geschichte des Drucks von Haestens und eine ergänzende Bibliografie s. Nina Schroeder, Heretics and Martyrs: S. 238.

40 Erstere ist eine Radierung nach einem Gemälde eines anonymen Mannes (auch *Tronie* genannt) aus der Rembrandt-Schule. David DeWitt: “Bearded Man in a Fur Hat (vorher “Jew in a Fur Hat”), in: *The Leiden Collection Catalogue*, hg. von Arthur K. Wheelock Jr.: https://www.theleidencollection.com/artwork/bearded-man-in-a-fur-hat/ (Zugriff: 19.05.2020). Letztere Radierung ist nur in seinem zweiten Zustand als „Knipperdolling“ bezeichnet. Sie ist im Stil Rembrandt ähnlich, aber es gibt eigentlich keine bereits vorhandene gleiche Arbeit von Rembrandt oder seines Kreises, die als Modell hätte dienen können. Van Hoogstraten stammte aus einem mennonitischen Haus in Dordrecht und war exkommuniziert worden, weil er eine Ehe außerhalb der mennonitischen Gemeinschaft eingegangen war. Zu einer intensiveren Analyse dieser beiden Radierungen s. Nina Schroeder, Heretics and Martyrs, S. 250 – 258.

Abb 4. Anonymus: Kirchenführer kämpfen um Johannes den Täufer, in: Aermout van Geluwe: Eerste Deel Over De Ontledinghe Van dry verscheyden Niew-Ghereformeerde Martelaers Boecken, Antwerpen 1556, S. 26, Bibliothek von Piet Visser, Zaandam.

3. Allegorisch-polemische Programme

Frühmoderne allegorische und satirische Flugblätter (Einblattdrucke), Buchillustrationen und auch einige Gemälde verließen sich auf eine bestimmte Bild- und Formensprache, um die täuferisch-mennonitischen Traditionen zu erfassen. Da es notwendig war, bestimmte Gruppen schnell und eindeutig zu identifizieren, wurden einfache ikonographische Ausdrucksmittel eingesetzt. Am häufigsten wurden Motive verwendet, die die Erwachsenentaufe oder Menno Simons ins Bild setzten bzw. die sich auf Radikalität und Aufruhr – oft im Zusammenhang mit Münster – bezogen.

Wie ich ausführlich an anderer Stelle gezeigt habe, war die Erwachsenentaufe ein geeignetes Bildmotiv, um die Täufer und Mennoniten aufs Korn zu nehmen, da die Erwachsenentaufe eine der strittigsten Praktiken war, zumal die Darstellung dieser Praxis die Unterschiede zu den Katholiken und den anderen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts gut verdeutlichen konnte. Außerdem war es ein-

facher, diesen konkreten Akt abzubilden als viele andere theologische Unterscheidungsmerkmale.[41]

In Flandern und der Niederländischen Republik war die Darstellung Menno Simons' ein geeignetes Mittel, wenn Künstler Gruppen mit Hilfe eines Porträts ihres Anführers polemisch darstellen wollten. Obwohl es im 16. Jahrhundert viele weitere täuferische Führungsgestalten gab, wurde fast immer Menno gewählt, um ihn anderen bedeutenden Reformatoren gegenüberzustellen. (Anderswo, in England zum Beispiel, neigte man eher dazu, allgemeine Motive zu verwenden).[42] Wie bereits oben gezeigt, wissen wir nicht, wie Menno Simons tatsächlich aussah. In satirischen Darstellungen und anderen Drucken wird er häufig mit Bart, Krücke oder Bibel dargestellt.[43]

Die Darstellung von Menno erscheint in einer der Abbildungen, die für ein Buch des katholischen Polemikers Arnoud Geluwe von 1656 angefertigt wurde (Abb. 4).[44] Wie in anderen flämischen Beispielen zielen Text und Bild darauf ab, alle anderen Gruppen gegenüber der katholischen Tradition, die Ende des 16. Jahrhunderts in den südlichen Niederlanden wieder dominierte, als unterlegen herauszustellen. Der Autor kritisiert, dass andere Glaubensgruppen katholische Heilige als ihre eigenen Märtyrer zu vereinnahmen suchen. Deshalb wird Menno hier – gemeinsam mit Calvin und Luther – dabei gezeigt, wie sie versuchen, Johannes den Täufer mit einem Lasso einzufangen und auf ihre Seite zu ziehen.[45] Während die polemische Auseinandersetzung mit den Täufern die Entwicklung von einigen neuen ikonographischen Motiven anregte, zeigen die polemischen Werke in vielen Fällen auch die Wiederverwendung älterer polemischer Motive der Flugblätter. Hier scheint es so zu sein, als ob der

41 Nina Schroeder: Illustrations of Adult Baptism in the Anabaptist-Mennonite Tradition. An Evolving Motif in Visual Culture of the Dutch Republic and Early Modern Europe, in: Reframing Reformation. Understanding Religious Difference in Early Modern Europe, Toronto 2020, S. 113–168.

42 Beispiele aus England bei Nina Schroeder: Illustrations of Adult Baptism, S. 123–126.

43 Verschiedene Beispiele bei Boegenoegen, Smeding und Visser (wie Anm. 34).

44 Aernout van Geluwe: Eerste Deel Over De Ontledinghe Van dry verscheyden Nieuw-Ghereformeerde Martelaers Boecken, ofte Reden-kamp-strydt tusschen de Lutheriaenen, Calvinisten, end Weder-doopers... Antwerpen 1656, S. 26.

45 Visser et al., cat. no. 15, S. 117. Ausführlicher: P.J.A Nissen: De katholieke polemiek tegen de dopers. Reacties van katholieke theologen op de doperse beweging in de Nederlanden (1530–1650), Proefschrift Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam, Enschede 1988, besonders S. 226–235.

Abb 5. Cornelis Anthonisz: Patientia, Holzschnitt, 21,4 x 26,8 cm, Rijksmuseum Amsterdam.

Autor sein Motiv einem Holzschnitt des 16. Jahrhunderts entliehen hat, in der die Geduld (als allegorische Figur) zu sehen ist, die vom Teufel in die eine, vom Tod in die andere Richtung gezogen wird (Abb. 5).[46]

Das Beispiel zeigt, wie das Täufer- bzw. Mennonitentum künstlerisch identifiziert und so zur Zielscheibe der Kritik gemacht werden konnte; dennoch ist es auch wichtig festzuhalten, dass Bildmotive und Themen, mit denen das Täufertum erkennbar gemacht werden sollte, *auch* in anderen polemischen Zusammenhängen – und sogar darüber hinaus – verwendet werden konnten. Ikonographische Vorbilder aus der frühen Täuferbewegung wurden gern genutzte Symbole für Ketzerei, Sektierertum und revolutionären Überschwang. So zeigt z. B. ein anonymes holländisches Flugblatt aus dem Jahr 1651 eine kleine Abbildung von Knipperdolling innerhalb einer Gesamtkomposition, die Oliver Cromwell und die Puritaner verächtlich macht.[47] Wie der Begleittext erklärt, entsteigt der Geist

46 Weitere Beispiele bei Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 290–297.

47 Anonymus: Danck-Predikatien. Kupferstich, British Museum, London. Weitere Informationen bei Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 285–286.

Knipperdollings dem Grab und überreicht Cromwell ein Buch und ein Schwert. Knipperdolling, als Symbolfigur des gescheiterten Täuferreichs zu Münster, soll hier Cromwell in die Nähe einer umstürzlerischen und fehlgeleiteten fanatischen Ideologie rücken. Es gibt auch zwei holländische Stillleben, die Jan van Leyden und das Täuferreich von Münster als Symbole einer aberwitzigen Tragödie in Vanitas- bzw. Memento-Mori-Darstellungen einbetten. Das Stillleben von Collier enthält das Porträt Jan van Leydens, das auf Aldegrever zurückgeht, das andere von Jurriaan van Streek ziert die Titelseite eines holländischen Theaterstücks über das Täuferreich von Münster.[48] Die Künstler konnten darauf vertrauen, dass die Bezüge zu Münster erkannt und als allgemeine Symbole für Wahnwitz und Unglück gedeutet werden konnten.

Die Geschichte der frühen Täuferbewegung war Zielscheibe der Kritik – die dabei entwickelten Bildmotive konnten aber auch in anderen religiösen und sozio-politischen Zusammenhängen in polemischer Art und Weise wiederverwendet werden. Es ist bemerkenswert, dass in den Niederlanden zwischen 1530 und 1600 sehr wenige polemische Bilder zum frühen Täufertum entstanden, während in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ganze Serien von Drucken über täuferischen Radikalismus in Amsterdam und Münster und über frühe Täuferführer aus verschiedenen europäischen Regionen in großer Zahl produziert wurden. Diese Drucke und ihre Bildmotive wurden zu Musterbeispielen für Publikationen des 17. und 18. Jahrhunderts.

III. Märtyrer und Vorbilder der Frömmigkeit

1. Martyrologische Titelbilder: Die Entwicklung eines alternativen mennonitischen Narrativs

Viele Mennoniten, die in der Niederländischen Republik lebten, waren an der lebhaften Produktion von bebilderten Andachtsbüchern und anderer Erbauungsliteratur für einen christlichen Leserkreis beteiligt. Dennoch brachten sie wenige oder keine Bilder in den Druck, die sich

48 Die Bedeutung des Porträts von Jan van Leyden wird herausgestellt in R. Fritz: Heinrich Aldegrevers Kupferstich 'Jan van Leiden' als Vanitas-Symbol, in: Zeitschrift Westfalen 47, 1969, S. 134–143. Luckhardt et al.: Heinrich Aldegrever und die Bildnisse der Wiedertäufer, exh. Cat., Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Münster 1985, cat. no. 46, S. 130; Rommé und Albrecht, et al.: Das Königreich der Täufer, vol 2, cat. no. 180, S. 164. Zum Bild van Streeks (1632–1687) vgl. Rommé und Albrecht, et al., 2000, vol. 2, cat. no. 181, S. 166.

Abb 6. Anonymus: Illustrierte Titelseite von Hans de Ries: Historie der Martelaeren ofte waerachtighe Getuygen Jesu Christi, Haarlem 1615, Bibliothek von Piet Visser, Zaandam.

auf ihr täuferisches Erbe bezogen. Schließlich wurden doch einige Bilder produziert, aber die Reichweite dieser Inhalte war nicht im entferntesten so verschieden wie viele der negativen bzw. polemisch ausgerichteten Abbildungen, die in Umlauf waren. Die Mennoniten verleugneten die

revolutionäre Geschichte von Münster, indem sie sie nicht zur Kenntnis nahmen, verurteilten oder ihr auswichen, wie die Martyrologien als frühe Versuche mennonitischer Geschichtsschreibung zeigen.[49] Für den größten Teil des 17. Jahrhunderts blieben die sympathisierenden und berühmten Bilder, die sich auf das frühe Erbe der Mennoniten bezogen, tatsächlich nur auf einige Porträtdrucke von friedfertigen frühen Täuferführern wie Menno Simons und Dirk Philips beschränkt. Wir wissen, dass solche Porträts in einigen mennonitischen Familien gesammelt wurden.[50] Daneben gab es eine kleine Anzahl von Titelbildern, die Märtyrerbücher des 17. Jahrhunderts schmückten, und später die Illustrationen Luykens, die die ersten Bemühungen der Kunstgeschichte darstellen, die Verfolgung der Täufer in ein positives Licht zu rücken. Die Sammlungen der Geschichte der Märtyrer schufen ein täuferisches Narrativ, das darauf abzielte, das revolutionäre und gewalttätige Täufertum hinter sich zu lassen. Dabei stützte man sich auf die Erwachsenentaufe und die Wehrlosigkeit als Säulen der eigenen Frömmigkeit und zeichnete die frühen Täufer als Vorbilder für eine Glaubenshaltung, die sich in Übereinstimmung mit den Vorbildern der Bibel und der frühen Kirche wusste.[51] Die verzierten Titelblätter und Illustrationen der Martyrologie unterstützten diese Aufgabe.

Bis 1685 fanden sich wohlwollende Illustrationen des frühen Täufertums nur in fünf Titelbildern mennonitischer Märtyrerbücher. Das

49 Der „waldensische Mythos", nach dem Mennoniten die Wurzeln ihres Glaubens bis zu der mittelalterlichen Reformbewegung der Waldenser zurückverfolgen können, ist hier auch von Bedeutung. Er erzählt eine Geschichte der Mennoniten, die die gewalttätigen und revolutionären Taten einiger früher Täufer völlig umgeht und sich auf diejenigen beruft, von denen man annahm, dass sie der Gewalt standhaft widerstanden haben. Vgl. Hermannus Schijn: Korte historie der protestante christenen, die men Mennoniten of Doopsgezinden noemt, waar in niet alleen hunne oorsprong en voortgang, maar ook ... hun duidelyk onderscheit van de Munstersche Wederdopers ... wort aangewezen, Amsterdam 1711.

50 Einige testamentarische Inventarlisten belegen dies. Solche Schlüsselporträts von friedfertigen Anführern der Mennoniten wurden auch in einer Serie von 30 Porträts und Biografien mennonitischer Gemeindeleiter und in einer neuen erweiterten Ausgabe von Schijns Geschichte der Mennoniten kopiert und genutzt, die beide von Kornelis de Witt in den 1740er Jahren veröffentlicht wurden; s. Nina Schroeder, Heretics and Martyrs, S. 176-190.

51 Zu den mennonitischen Märtyrerbüchern vgl. Brad S. Gregory: Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Cambridge 1999, S. 197–249; ders.: Anabaptist Martyrdom. Imperatives, Experience, and Memorialization, In A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden 2007, S. 467–506; David L. Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History, Baltimore 2016, passim.

Märtyrerbuch des waterländischen Predigers Hans de Ries von 1615 (*Historie der Martelaren*) war das erste mennonitische Märtyrerbuch, das eine illustrierte Titelseite enthielt. Das Bildprogramm stellt den ersten Versuch der Frühen Neuzeit dar, die Verfolgung der Täufer aus einer von Sympathie getragenen Perspektive heraus zu bebildern (Abb. 6). Der unbekannte Künstler illustrierte verschiedene Methoden, mit denen die Täufer und Mennoniten des 16. Jahrhunderts getötet wurden (verbrennen, ertränken, enthaupten, bei lebendigem Leib begraben, usw.). Unten, in der Mitte, zeigt eine Vignette die Inquisition, bei der der Antichrist mit bürgerlichen und kirchlichen Autoritäten Umgang pflegt.[52] Oben auf der Seite weisen eine Inschrift und eine Illustration auf das Jauchzen der Gerechten (4 Esra 2, 43) hin.[53] Die biblischen und allegorischen Vignetten interpretieren den Tod der Märtyrer – gegen bürgerliche und katholische Autoritäten – als Tod der Gerechten, der für die im Buch verzeichneten Märtyrer nicht das Ende bedeutete.

Die Bildtafeln, die Pieter Jansz. Twisck in den Ausgaben seines Märtyrerbuchs (*Historie der Martelare ofte warachtighe Getuygen Jesu Christi*) von 1617 und 1626 auf der Titelseite abdruckte, sind fast identisch mit den Bildtafeln bei Hans de Ries. Ein unbekannter Künstler hat jede der Vignetten sorgfältig kopiert; dabei hat er allerdings die Inquisitionsszene ersetzt durch die Darstellung eines Engels, der über eine Herde von Schafen wacht.[54]

1631 veröffentlichte de Ries eine neue Ausgabe seines Märtyrerbuches, deren Titelbild in eine andere thematische Richtung weist: Das Bildprogramm erzählt nicht mehr von den täuferischen Märtyrern; stattdessen

52 Gregory vermutet, dass dies eine Kritik an der Kirche und den weltlichen Obrigkeiten wegen ihrer Beteiligung an der Verfolgung religiöser Minderheiten darstellt. Gregory: Salvation at Stake, S. 237, 463, Anm. 205.

53 „Ich, Esra, sah auf dem Berge Zion ein unzählbares Volk; sie priesen alle den Herrn mit Lobgesängen. Mitten unter ihnen stand ein schlanker Jüngling, der über alle hervorragte, jedem derselben eine Krone auf das Haupt setzte und je länger je mehr verherrlicht ward. In tiefer Verwunderung sprach ich zum Engel: Herr, wer sind diese? – die, welche das sterbliche Kleid abgelegt, das unsterbliche angezogen und den Namen Gottes bekannt haben: jetzt werden sie gekrönt und empfangen Palmzweige – wer ist der sie mit Kronen und Palmzweigen versehende Jüngling? – der Sohn Gottes, den sie in der Welt bekannt haben." (Auszug aus 4. Esra 2, 43, nach der Übersetzung von Simon Grynäus, Basel 1776, Band 4, S. 283).

54 Gregory nimmt an, dass diese ganz allgemein für die Mennoniten stehen (Gregory: 1999, S. 237, 463, Anm. 205). Ich würde behaupten, dass man zur Interpretation auch Mt. 25, 31–33 heranziehen könnte, wo von der Absonderung der Herde die Rede ist.

werden biblische Vorbilder gezeigt, die getötet oder verfolgt worden waren. Dadurch wird das Schicksal der Täufer mit den Erfahrungen der biblischen Glaubenszeugen verknüpft. Um diese Verbindung noch weiter zu betonen, werden die Bilder von vielen Bibelzitaten begleitet, die die Geschichten der Bibel mit den täuferischen Martyriumserfahrungen auf vielfältige Art und Weise in Beziehung setzen.[55] Die Verflechtung mit biblischen Beispielen wird in dem Vorwort, das Hans de Ries der Ausgabe von 1631 voranstellte (wahrscheinlich verfasst von seinem Glaubensgenossen Philips Schabalje), noch stärker deutlich.[56] Das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Bild und Text auf diesem Titelbild lässt vermuten, dass die Herausgeber mit einer theologisch und künstlerisch kundigen Leserschaft rechnen konnten.

Die niederländischen mennonitischen Martyrologien aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (de Ries, Twisck) bauten auf der mennonitischen Märtyrertradition auf, wie sie in *Het Offer des Heeren* präsentiert worden war, und nahmen auch zunehmend weitere täuferische Märtyrergeschichten aus ganz Europa auf. Die entscheidende Erweiterung geschah 1660, als Thieleman Jansz. van Braght seinen *Märtyrerspiegel* herausbrachte. Diese neue Ausgabe enthielt einen neuen ersten Teil, der christliche Märtyrer von der Zeit Jesu bis ins 16. Jahrhundert vorstellte. Dadurch wurden die Täufer noch stärker mit den Aposteln und der frühen Kirche verknüpft, als es Hans de Ries getan hatte. Das Titelblatt dieses Buches, wahrscheinlich innerhalb der mit der mennonitischen Familie Savery verbundenen Künstlerkreise entstanden, kombiniert Darstellungen von Hinrichtungen der Täufer (unten) mit Illustrationen von Märtyrern der frühen Kirche (rechts und links), z. B. des Stephanus, der gesteinigt, oder des Ignatius, der von Löwen zerfleischt wurde.[57] Das Bildmotiv oben auf dem Titelblatt nimmt wie bei den vorangegangenen ersten drei mennonitischen Märtyrerbüchern wieder Bezug auf den Text aus 4. Esra 2, 43 (allerdings ist die Inschrift nicht mehr enthalten).

55 Für eine detaillierte Analyse der komplexen Text-Bild-Beziehungen dieses Titelkupfers vgl. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 353–369.

56 Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History, (wie Anm. 51), S. 42 und Anm. 91. Zur Rolle Schabaeljes vgl. Piet Visser: Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw, Deventer 1988, Band I, S. 43–45.

57 Zur Verbindung mit der Familie Savery vgl. Stephanie S. Dickey: Pietism and Pictorial Convention in Jan Luyken's Illustrations for the Martyrs' Mirror (1685), in: Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit, hg. von Andrea Strübind und Klaas-Dieter Voss, Tübingen 2019, S. 157–184.

Obwohl nur wenige solcher Titelbilder existieren, bieten sie doch die Möglichkeit, sowohl künstlerische als auch thematische Zusammenhänge über die Jahrzehnte hinweg nachzuzeichnen.

2. Jan Luyken und die Illustrationen von 1685

Erst 1685 wurde das von Sympathie getragene Bildprogramm zum frühen Täufertum wesentlich weiterentwickelt. In diesem Jahr veröffentlichte eine Gruppe niederländischer Unternehmer, die der reformierten Kirche angehörten und die Chance ergriffen, vom Markt der wohlhabenden Mennoniten zu profitieren, eine neue Ausgabe des Märtyrerspiegels von van Braght. Damals wurde das Buch mit 104 Bildern ausgeschmückt, die bei dem mennonitischen Künstler Jan Luyken in Auftrag gegeben worden waren.[58] Das Titelkupfer war von D. Penning nach einer Vorlage des Mennoniten Laurens Vincentsz. van der Vinne (1658–1729) gestochen worden, einem der vielen Künstler innerhalb dieser Familie, die über mehrere Generationen hinweg Künstler hervorgebracht hatte.[59] Er schuf ein stark allegorisches Bildprogramm, das, da das Buch im Inneren eine Menge detaillierter Bilder enthielt, bei der Titelgestaltung auf die typischen täuferischen bzw. biblischen Motive verzichten konnte.[60] Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Kirche der Märtyrer, die das Böse meidet.[61] Die Szenerie lenkt den Blick auf den Berg Golgatha, im Hintergrund ist die Kreuzigung Christi zu erkennen.[62]

Luykens Illustrationen des Märtyrerspiegels bezogen sich ab und zu auf Kompositionen und Ikonographien zeitgenössischer Märtyrerdarstellungen aus Märtyrerbüchern anderer, unterschiedlicher Glaubenstraditionen. Einige Kompositionen stützten sich auf bestehende Vorbilder biblischer Illustrationen bei Dürer oder auf andere Beispiele nordeuro-

58 Zu den niederländischen reformierten Unternehmern vgl. Piet Visser: De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld, in: Doopsgezinde Bijdragen 25, 1999, S. 167–179, besonders S. 170.

59 Luyken entwarf auch eine Skizze für dieses Titelblatt, die jedoch nicht realisiert wurde. Das Rijksmuseum verzeichnet das Werk als Schöpfung von Laurens Vincentsz. van der Vinne, während verschiedene Bücher und Artikel es irrtümlich Vincent Laurensz. van der Vinne zuschreiben.

60 Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History, S. 120.

61 Für eine detaillierte Analyse aller Figuren auf dem Titelkupfer vgl. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 391–400. Vgl. auch die Quellen in Anm. 63.

62 Golgatha wird als Ort in dem Gedicht genannt, das die allegorischen Elemente des Titelkupfers erklärt. Vgl. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 399.

päischer Bildgestaltung. Daneben entwarf Luyken aber auch viele neue Motive, besonders für die Darstellung der Täufer.[63] Das Bildprogramm des zweiten Bandes, in dem die täuferisch-mennonitischen Märtyrer des 16. Jahrhunderts vorgestellt werden, bietet das erste Beispiel zahlreicher detaillierter und individueller Bilder, die Verfolgung und Tod der besonders erwähnten frühen Täufer und Mennoniten aus einer mitfühlenden Perspektive schildern. Damit unterscheiden sie sich deutlich – was Zielgruppe und Art und Weise der Darstellung angeht – von dem Bildprogramm, das in dieser Zeit in polemischen Beschreibungen der Täufer als Ketzer verbreitet wurde.

3. Luykens Erbe

Die Märtyrerbilder Luykens erschienen zuerst nur in der äußerst kostbaren und teuren Ausgabe des Märtyrerspiegels von 1685. Dennoch fanden seine Bilder allmählich Aufnahme in verschiedene andere niederländische Publikationen und markierten einen Einschnitt sowohl in der Bildkultur der niederländischen Mennoniten als wohl auch darüber hinaus. Die Ausgabe des Märtyrerspiegels von 1685 wurde in der Niederländischen Republik nie wieder neu aufgelegt. Dennoch schuf Luyken auf der Grundlage ausgewählter Bilder neue Darstellungen für eine kleine Anzahl Geschichten über die Täufer und Mennoniten, die in eine spätere Beschreibung Amsterdams aufgenommen wurden.[64] Darüber hinaus wurden, wie James Lowry gezeigt hat, die Original-Druckplatten mehrere Male zusammen als Bilderbücher des späten 17. und des 18. Jahrhunderts veröffentlicht – obwohl dies zunächst durch ein fünfzehn Jahre gültiges Vorrecht der Herausgeber, das vor der Veröffentlichung 1685 im Jahr 1683 abgeschlossen worden war, verhindert worden war.[65] Die erste illustrierte Sammlung, die alle Drucke Luykens

63 Zu den Beziehungen zur Bild- und Formensprache anderer Märtyrer-Publikationen vgl. Sarah Covington: Jan Luyken, the Martyrs Mirror, and the Iconography of Suffering, in: Mennonite Quarterly Review 85, July 2011, S . 441-476. Zu den Bezügen zu weiteren Beispielen europäischer Kunst und zu Luykens Innvoationen vgl. Stephanie S. Dickey: Pietism and Pictorial Convention, S. 157-184. Für eine sorgfältige Analyse der durch die Bilder veranschaulichten Themen und Topoi vgl. David L. Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History, S. 89-122. Vgl. auch Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 382-446.

64 Adriaan Plak: Portfolio. Een keuze uit de prentencollectie van de Doopsgezinde Bibliotheek, in: Doopsgezinde Bijdragen, Band 24, 1998, S. 61–80; Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 449–455.

65 Visser, Boekenwereld: De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld, S. 169.

Abb 7. Jan Luyken: Dirk Willems rettet seinen Verfolger, Radierung, 11,8 x 14, 1 cm, in: Thieleman Jansz. van Braght: Het bloedig toonel of Martelaers spiegel der doopsgezinde of weerloose christenen die, omt´ getuygenis van Jesus haren selighmaker, geladen hebben, ende gedood zijn, van Christi tijd af, tot desen tijd toe, Amsterdam 1685, Buch 2, S. 387, Rijksmuseum Amsterdam.

aus dem Märtyrerspiegel von 1685 enthielt, wurde kurz vor dem Auslaufen dieses Vorrechts 1696 in Venedig veröffentlicht. Es wurde von dem Drucker und Buchhändler Girolamo Albrezzi unter dem Titel *Il Teatro Della Crudeltà* (Das Theater der Grausamkeiten) herausgebracht. Zwei weitere Ausgaben erschienen in der niederländischen Republik im 18. Jahrhundert: Die erste veröffentlichte der Lutheraner Pieter van der Aa, die zweite 1738 der Mennonit Marten Schagen.[66] Darüber hinaus wurde schließlich auch eine Auswahl der Bilder für eine Kurzfassung des Märtyrerspiegels Van Braghts verwendet, die wahrscheinlich von Josse Bout herausgebracht wurde. Sie erfuhr mehrere Aufla-

66 Die Version Van der Aas enthält auch einige zusätzliche Abbildungen Luykens von Märtyrern. James W. Lowry: Martyrs' Mirror Picture Albums and Abridgements: A Surprising Find, in: Pennsylvania Mennonite Heritage 25: 4 (October 2002), S. 2–8.

Abb 8. Peter Sawatsky: Dirk Willems rettet seinen Verfolger, Bronzestatue 2017, Abb. mit Erlaubnis des Mennonite Heritage Village, Steinbach, Kanada.

gen.[67] Absicht dieser Kurzfassung war, die Märtyrerberichte wieder in die Hände weniger begüterter Mennoniten zu legen, die sich über die hohen Kosten der Ausgabe von 1685 beschwert hatten.[68] Während die erste Ausgabe der Kurzfassung von 1699 keine Bilder enthielt, wurden sie wohl doch von der Leserschaft vermisst. Dies zeigt die Tatsache, dass alle folgenden Auflagen (1722, 1736, 1769) 52 Illustrationen enthielten, die Kopien der Bilder Luykens waren. Die letzte Ausgabe von 1769 ent-

67 Piet Visser: De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld, S. 167–179, und Visser: Mennonites and Doopsgezinden, S. 342 und Anm. 73. James W. Lowry: Martyrs' Mirror Picture Albums and Abridgements. S. 2–8. J.B. [Joost or Josse Bout]: 'T merg van de historien der martelaren, Haarlem 1699.

68 James W. Lowry: Martyrs' Mirror Picture Albums and Abridgements (wie Anm. 66), S. 4, 8, Anm. 23.

hielt auch ein neues Titelkupfer.[69] Die Bilder im Inneren, die von einem unbekannten Künstler stammen, sind sorgfältig gearbeitete, wenn nicht sogar verfeinerte Kopien der Originale Luykens: Sie sind zwar spiegelbildlich (aufgrund des Druckverfahrens), behalten aber die wichtigsten Details bei, wenn auch in halber Größe.

Dass Luykens Bilder nicht nur Teil der Druckgeschichte des Märtyrerspiegels wurden, sondern auch fester Bestandteil der mennonitischen Ideengeschichte und der mennonitischen materiellen Kultur, wird besonders daran deutlich, dass diese Bilder in darauffolgenden Ausgaben und Übersetzungen des Märtyrerspiegels in anderen Regionen Verwendung fanden. So wurden z. B. alle Druckplatten für die erste deutsche Übersetzung, die in Primasens 1780 entstand, verwendet. Später fanden auch einige ausgewählte Bilder und schließlich auch Fotografien der Originaldrucke ihren Weg in einige deutsche und englische Ausgaben in Nordamerika.[70] Das Bild von Dirk Willems, der seinen Verfolger rettet (Abb. 7), wurde dabei wohl zum bekanntesten Motiv der mennonitischen Bildkultur.[71] In jüngerer Zeit wurde z. B. eine Bronzestatue des zeitgenössischen Bildhauers Peter Sawatzky, die das Motiv des Drucks von 1685 aufnimmt, im Mennonite Heritage Village in Manitoba/Kanada aufgestellt (Abb. 8).

Obwohl die mennonitische Märtyrer-Bildsymbolik sich langsamer entwickelte und zahlenmäßig kleiner war als die polemische Bildsymbolik, die sich gegen das frühe Täufertum richtete, erreichten die Bilder Luykens und andere Motive[72] des Märtyrerspiegels von 1660 bzw. 1685 bald eine große Verbreitung und wurden für viele Generationen Teil der mennonitischen Bildtradition.

---

69 Für eine Analyse des Titelkupfers vgl. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 463–466.

70 Zu den späteren Ausgaben und der Druckgeschichte vgl. Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History (wie Anm. 51), S. 123-177. Zur Wiederaufnahme der Bilder in den Ausgaben vgl. Nina Schroeder: Heretics and Martyrs, S. 474–482.

71 Weaver-Zercher: Martyrs Mirror. A Social History, (wie Anm. 51), S. 264–291.

72 Zum Beispiel das populäre Motiv des "digging man", das ursprünglich nur die Druckermarke des Druckers des Märtyrerspiegels von 1660 war, dann auch in die Ausgabe des Märtyrerspiegels von 1685 und spätere Übersetzungen aufgenommen wurde. Julia Kasdorf: 'Work and Hope'. Tradition and Translation of an Anabaptist Adam, in: Mennonite Quarterly Review 69, 2, 1994, S. 178–204.

IV. Zusammenfassung

Da die Bilder, die in der Niederländischen Republik im 17. und 18. Jahrhundert zum frühen Täufertum entstanden, viele Jahre nach den historischen Ereignissen angefertigt wurden, stellen sie natürlich keine historische Dokumentation dieser Frühzeit dar. Sie sind aber insofern wertvoll, als sie die Rezeptionsgeschichte des Täufertums in der Niederländischen Republik dokumentieren. Darüber hinaus eröffnen sie Einsichten in die Art und Weise, wie täuferische Geschichte und täuferische Motive in der niederländischen Bildkultur für verschiedene Zwecke Anwendung fanden. Einige dieser Bilder bezweckten tatsächlich in erster Linie die Kritik oder die Verherrlichung bzw. Vergegenwärtigung des frühen Täufertums. Andere Kunstwerke hatten dagegen eine weitere Funktion: Sie wollten weniger die Anliegen des 16. Jahrhunderts dokumentieren als vielmehr diese Themen auf die Gegebenheiten des 17. und 18. Jahrhunderts anwenden. Außerhalb der mennonitischen Kreise wurden die frühen Täufer des 16. Jahrhunderts zu berüchtigten Beispielen, mit denen man vor theologischer Irrlehre und Sektierertum warnte. Innerhalb mennonitischer Kreise dienten die sorgfältig ausgewählten frühen Täufer – gezeichnet als friedvolle leidende Märtyrer – dazu, die Mennoniten in der Ära der Niederländischen Republik vor weltlichen Ausschweifungen zu warnen und eine einheitlichere Darstellung des frühen Täufertums zu schaffen.

Dr. Nina Schroeder ist eine kanadische Kunsthistorikerin. Sie wurde 2018 an der Queen´s University in Kingston, Ont., Kanada, promoviert. Gegenwärtig arbeitet sie am Doopsgezind Seminarium, das mit der Fakultät für Religion und Theologie an der Vrije Universiteit von Amsterdam verbunden ist, wo sie weitere Forschungen zum Engagement der Mennoniten in der bildenden Kunst der Niederländischen Republik (1581 – 1795) durchführt. Sie ist auch Koordinatorin des Nebenfaches „Peace Theology and Anabaptist-Mennonite Traditions" für Bachelor-Studiengänge der Universität und gehört dem Vorstand des Doopsgezinde Historische Kring an.

Hans Adolf Hertzler

Die Wiederkehr der Bilder in den Gottesdienst

In der Krefelder Mennonitenkirche gibt es immer wieder einmal etwas zu sehen – seit Jahrzehnten

Der Artikel beschreibt, wie es dazu kam, dass seit Jahrzehnten in der Krefelder Mennonitenkirche Bilder verschiedener Art, Abbildungen von Kunstwerken, originale Kunstwerke gezeigt wurden und bis heute gezeigt werden. Unterschieden wird zwischen Projektionen, Drucken und Originalen. Exemplarisch werden einige der präsentierten Arbeiten im Kontext des Artikels benannt, begleitet von Meditation oder Interpretation. Dies geschieht jeweils mit Bezug auf den gottesdienstlichen Kontext bei der ersten Präsentation. (Abbildungen in der Bildbeilage dieser Ausgabe).

1. Der Anfang

In der Krefelder Mennonitenkirche stand bis gegen Ende der 2001 abgeschlossenen großen Kirchenrenovierung im Chorraum hinten mittig die noch heute genutzte Kanzel aus Eichenholz. In der Zeit von etwa 1980 bis zum Ende der damaligen Renovierung gab es zusätzlich eine kleine Kanzel in mattem Weiß als Alternative. Sie ließ sich innerhalb des Chorraums verschieben. Man konnte sie nach Überwindung der beiden Stufen sogar direkt vor den aufgereihten Kirchenstühlen unterbringen. Sie war manchen ein Dorn im Auge; einige nannten sie den Eisschrank in der Kirche.

Ich mochte die kleine Kanzel, weil sie nah bei der versammelten Gemeinde stand, sich leicht bewegen ließ . Eines Tages sah ich, dass ihre glatte Frontseite als Projektionsfläche geeignet war. Bei nächster Gelegenheit projizierte ich mit einem Diaprojektor ein Foto auf die weiße Frontseite: Mit dem Bild eines Hirten und seiner Schafherde wollte ich bildhafte Elemente des Predigttextes aus Johannes 10 sichtbar machen. In diesem Text ist vom guten Hirten und seinen Schafen die Rede. Meiner Erinnerung nach – einen Beleg auf Papier kann ich in meinen Unterlagen nicht mehr finden – kam mit dieser Projektion die Geschichte der Bilder in der Kre-

felder Mennonitenkirche in Gang, schließlich auch die Geschichte der Ausstellung von Kunstwerken. Das wusste ich damals natürlich nicht.[1]

2. Zustimmung oder Ablehnung?

Zum ersten Versuch mit dem Einsatz eines Bildes in der Kirche hatte ich positive Rückmeldungen bekommen, aber auch heftigen Widerspruch. Vor allem den Einwand eines älteren Herrn habe ich in Erinnerung. Ich kannte ihn als gebildeten Menschen mit klaren Überzeugungen. Wir hatten immer wieder miteinander geredet, auch diskutiert seit der Zeit, als die Krefelder Gemeinde letztlich erfolgreich versucht hatte, mich zum Wechsel von Enkenbach nach Krefeld zu bewegen, und er Mitglied des Konsistoriums war, des Leitungsgremiums der Gemeinde. Unterstrichen von entschiedener Gestik erklärte er mir, dass Bilder in einer mennonitischen Kirche nichts zu suchen hätten. Wenn das hier nun Mode sei, werde er nicht mehr an den Gottesdiensten teilnehmen. Ich versuchte, ihm meine Sichtweise näherzubringen. Es gab einige Diskussionen in dieser Angelegenheit.

Von der Idee, bei Gottesdiensten gelegentlich Bilder einzusetzen, brauchte ich mich nicht zu verabschieden. Das Leitungsgremium, das Kleine Konsistoriums, stellte sich nicht quer. Die Vereinbarung war: Kunstwerke und andere Bilder durften auf Zeit in die Kirche kommen, aber nicht für immer bleiben. Bald erschien auch der kritische alte Herr wieder zu den Gottesdiensten. Das hat mich gefreut. Es war aus meiner Sicht logisch, dass er seine Meinung geändert hatte. Privat gehörten Bilder von Künstlern zu seinem Leben.

Das Resümee: Mein Versuch mit der Projektion eines Bildes im Gottesdienst wurde nicht nur geduldet, sondern von vielen positiv gewertet, andere ließen sich trotz ihrer Vorbehalte auf Gespräche ein oder

1 Auf die Idee, einen Bericht über Kunstwerke und andere Bilder in der Krefelder Mennonitenkirche für die Mennonitischen Geschichtsblätter zu schreiben, bin ich nicht selbst gekommen. Die Schriftleitung fragte mich, ob ich diese Aufgabe übernehmen wolle. Ich sagte zu, obwohl meine Unterlagen lückenhaft sind. Ich hatte Predigten aufbewahrt, aber Skizzen, kleine Drucke, Notizen zu Gottesdiensten nach Beginn des Ruhestandes entsorgt, weil ich mit einer späteren Verwendung nicht rechnete. Mit Kunst in der Kirche war es nach meiner Zeit als Krefelder Pfarrer weitergegangen; erfreulicherweise war ich nicht der einzige Akteur in diesem Bereich gemeindlicher Arbeit geblieben. Das wird deutlich werden in Texten und Bildern. Wenn meine Darstellung lückenhaft erscheint oder nicht ausgewogen, so bitte ich um Nachsicht. Eine Vorstellung aller hier gezeigten Bilder und Kunstwerke samt Meditationen habe ich nicht angestrebt – der Artikel wäre viel zu lang geworden.

änderten sogar ihre bisherige Meinung. Ich sah mich in meinem Vorhaben bestätigt, Bilder in die Kirche zu bringen – besonders bei Gottesdiensten.[2]

3. Mein Interesse an Kunstwerken und anderen Bildern

Für mich selbst waren bildhafte Elemente, Skizzen, künstlerische Bilder oder andere Werke bildender Kunst, in welcher Gestalt auch immer, keineswegs nebensächlich. Konzentriert in Szene gesetzt lenkten sie meinem Empfinden zufolge auch in einer Kirche nicht von Wesentlichem ab, ganz im Gegenteil – wenn denn das Zusammenspiel zwischen Raum, bildhaften Elementen, Bildern, Skulpturen und den Akteuren (Teilnehmenden an Gottesdiensten, Organistin, Pfarrer, schließlich auch Künstlern) gelang.

Die Angelegenheit hatte eine persönliche Seite. Ich habe mich für Bilder interessiert, solange ich zurückdenken kann. Ich meine damit nicht nur intensives eigenes Zeichnen und Malen und Fotografieren als Kind, als Jugendlicher[3], auch noch in späteren Lebensabschnitten, sondern ebenso das frühe Interesse an Werken bildender Kunst. Ich bin auf einem Bauernhof aufgewachsen, wo man normalerweise keinen Kontakt zu Kunst erwartet. Aber auf diesem Hof gab es im Wohnhaus neben einer Sammlung von Kunstpostkarten auch Originale zu sehen: Gerahmte Zeichnungen des in der Region bekannten und geschätzten mennonitischen Malers und Zeichners Daniel Wohlgemuth.[4] Im Lexikon unserer Familie hatte ich als Jugendlicher nach Bildern bekannter Maler gesucht und kleinformatige Abbildungen gefunden, bisweilen in Farbe. So hatte ich zum Beispiel den Namen von Max Ernst[5] kennengelernt und eines seiner Bilder in starker Verkleinerung. Als Heidelberger

2 Die Gemeinde erhielt während der ersten Jahre von „Kunst in der Kirche" ein Angebot. Ein Mitglied bot an, eine Himmelsleiter (oder Himmelstreppe) als Gabe an die Gemeinde in der Kirche aufzustellen – auf Dauer. Mit Blick auf die Vereinbarung, Kunstwerke jeweils nur auf Zeit in die Kirche zu bringen, wurde das Angebot freundlich abgelehnt.

3 Hinweise zu diesen Interessen in meinem Text „Hofkind", in: Mennonitische Geschichtsblätter 2019, S. 180.

4 http://www.daniel-wohlgemuth.de/und https://gameo.org/index.php?title=Art_(1955), GAMEO: South German Mennonites have produced one good artist, Daniel Wohlgemuth (1875-1967) of the Weierhof (Palatinate) community living in 1950 at Gundersheim near Worms." Einen etwas älteren, ebenfalls sehr freundlichen Artikel zu Daniel Wohlgemuth findet man auch in Band 4 des Mennonitischen Lexikons, geschrieben von Cornelius Krahn.

5 Viele Jahre später bewunderte ich im Krefelder Kaiser Wilhelm Museum sein Bild *Meerestiefe*.

Student hatte ich Ausstellungen in der Mannheimer Kunsthalle gesehen, während meines Jahres als Trainee in den USA das Art Institute in Chicago besucht. Und so war es weiter gegangen.

Ja, ich hatte Theologie studiert, textorientiert in Exegese, Dogmatik und Ethik, Kirchengeschichte, in den Theorien zu Homiletik, zu Pastoraltheologie, praxisorientiert an Texten entlang auch im Blick auf kirchliche Jugendarbeit und auf Unterweisung. Ich war auf dieser Spur, als ich Pfarrer der Gemeinden Enkenbach und Neudorferhof in der Pfalz wurde und später nach Krefeld kam. Neben der pastoralen Praxis und neben dem gedanklichen Prozess einer allmählichen Umorientierung in meinem Verständnis von Theologie hatte ich aber weiterhin auch Bilder aus der Welt der Kunst vor Augen und im Kopf. Das wirkte sich zunächst auf Kinder- und Jugendarbeit, Taufunterricht, Erwachsenengruppen aus, auch auf meine private Sphäre. Glücklicherweise teilte meine Frau das Interesse an Kunst.

4. Publikationen und Hilfsmittel

In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf Kunstwerke und andere Bilder in der Krefelder Mennonitenkirche – bei Gottesdiensten.[6] Zunächst profitierte ich von gelegentlichen Besuchen einiger Kunstmuseen (Köln, Düsseldorf). Auch in den Krefelder Museen Haus Lange, Haus Esters, Kaiser Wilhelm Museum gab es viel zu sehen. Mit der Zeit entstanden infolge des Besuchs von Ausstellungen Kontakte zu einzelnen Künstlerinnen und Künstlern aus Krefeld und dessen näherer Umgebung. Das wirkte sich langfristig aus: Zuerst gab es bei meinen Gottesdiensten eher einfache eigene Skizzen, Fotos, Schriftbilder zu sehen, nach und nach Abbildungen von Kunstwerken, schließlich auch Originale.

Als junger Pfarrer hatte ich rasch entdeckt, dass ich in diesem Beruf mit meinem Interesse an Bildern und Kunstwerken nicht allein war. Zum Thema Kunst und christliche Kirchen ließen sich sachkundige Hinweise, Einfälle, Vorschläge, Hilfen finden. Ich profitierte von der Arbeit anderer. Abbildungen von Werken vieler Künstler und Interpretationen dazu wurden in Publikationen sichtbar. Besonders bekannt war *Jörg Zink*s *DiaBücherei Christliche Kunst*[7] mit sehr vielen Bildern und ausführlichen Interpretationen.

6 Im Gottesdienst konnte es auch um Fotografien gehen, um Skizzen, Cartoons.

7 24 Bände, Verlag am Eschbach, Eschbach, 1981–1988.

Vor der ersten Verwendung eines Bildes im Gottesdienst hatten bei mir theoretische Überlegungen eine Rolle gespielt. Ich hatte mir zwar eine eigene provisorische Meinung gebildet, aber Bücher, auf die ich nach und nach aufmerksam geworden war, erwiesen sich als hilfreich, waren anregend. Als junger Pfarrer stieß ich auf ein Buch, dessen Titel und Untertitel mich interessierten: *Alte Botschaft Neue Wege. Wie erreicht die Kirche die Menschen von heute? Was verkündigt die Kirche den Menschen von heute?*[8] Herausgeber *Hans-Joachim Girock* hatte eine Reihe von Autoren für die Mitarbeit gewonnen, darunter den „Fernseh-Pfarrer" Adolf Sommerauer und zwei Theologieprofessoren, die ich vom Studium her kannte. Vom Einsatz von Bildmedien in der kirchlichen Arbeit war in diesem Buch nicht die Rede, aber solche Veröffentlichungen ließen nicht mehr lange auf sich warten. 1969, ebenfalls während meiner Enkenbacher Zeit, war ich auf das Buch *Bildinterpretation. Zum Umgang mit Bildern in Schule, Jugend- und Gemeindearbeit* von *Ingrid Riedel*[9] aufmerksam geworden. Ich hatte mich damit beschäftigt. Reproduktionen dargestellter Bilder zeigte ich später in dem einen oder anderen Zusammenhang.

Ein Ringbuch mit dem Titel *Materialien zur Bildmeditation. Dias. Anregungen. Entwürfe, herausgegeben von Friedemann Fichtl*, erschien 1973,[10] die gekürzte Sonderausgabe 1976. Der Herausgeber schickte der Sammlung „Einige Überlegungen zum Sinn und zur Praxis der Bildmeditation" voraus. Teil I dieser Sammlung steht unter dem Motto „Begegnungen mit Jesus", in Teil II geht es um „Grunderfahrungen des Glaubens". Im Lauf der Jahre habe ich einzelne Bilder aus dieser Sammlung in Gruppen und in Gottesdiensten gezeigt, um das Hören oder Lesen biblischer Texte durch das Element des ruhigen Schauens, Meditierens zu ergänzen. 1989 kam die kleine Reihe *Dias zur Bibel*[11] heraus: Den Titeln *Schöpfung, Jesusreden, Lebenserfahrung* sind jeweils zwölf Dias zugeordnet (Abbildungen von Kunstwerken bzw. Fotografien), begleitet von teils stark herausfordernden Texten.

8 Quell-Verlag Stuttgart 1966. Vermutlich kaufte ich das Buch 1968/69 in der evang. Buchhandlung in Kaiserslautern.

9 Chr. Kaiser Verlag München, 1969.

10 Christophorus - Verlag Freiburg i. Br. und Burckhardthaus - Verlag, Gelnhausen/Berlin.

11 Verlag am Eschbach 1989, hg. von Martin Schmeisser und Jürgen Schwarz.

Das Buch *Mit Bildern predigen. Beispiele und Erläuterungen* kam 1989 in den Buchhandel.[12] Ich erwarb es 1990: rund 100 Seiten Erläuterungen zu zehn Abbildungen von Kunstwerken, auf Folien gedruckt beifügt. Man benötigte also einen Overhead-Projektor, um sie zu zeigen. 1990 erschien das *Arbeitsbuch Gottesdienst. Ideen und Modelle für ein ganzheitliches Erleben des Gottesdienstes*, herausgegeben von *Erhard Domay.*[13] Es bietet verschiedenartige Anregungen, auch zum Thema *Bilder im Gottesdienst*.[14] Dies Buch kam meiner eigenen Praxis näher. *Phantasievoll Gottesdienst feiern* von *Friedrich Holze* erschien 1992.[15] Es enthält eine „Predigt mit Bildmeditation" zu Epiphanias[16] und nutzt dafür ein Werk mit dem Titel *Anbetung der Könige* des flämischen Malers Gerard David aus Bd. 17 der *DiaBücherei von Jörg Zink*[17], außerdem einen „Passions- und Osterzyklus" mit Altarbildern von Tilman Riemenschneider.[18] *Peter Klever* stellte in *Gottesdienste anders feiern 9 Modelle für das Kirchenjahr mit Farbdias und Liedteil vor.*[19] Dies Buch bot gute Vorschläge für die Gestaltung von Gottesdiensten, die mich inspirierten, es brachte mich in Bezug auf Kunst im Gottesdienst aber nicht weiter. 1995 stieß ich auf das Heft *Predigtbilder 96. Material für Bildpredigten, Unterricht und Gemeindearbeit zu ausgewählten Bibeltexten.*[20] Im Vorwort las ich, dass bereits zum „neunten Mal ein Arbeitskreis Bilder aus der Kunst des 20. Jahrhunderts ausgewählt und für die Betrachtung im Gottesdienst, in der Gemeindearbeit und im Religionsunterricht kommentiert" hatte[21], was mir in den Jahren zuvor entgangen war. Die für

12 Hg. von Heinz-Ulrich Schmidt und Horst Schwebel, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh. Außer den Herausgebern haben neun weitere Personen an dem Buch mitgearbeitet, eine Frau und acht Männer.

13 Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.

14 Der Autor dieses Abschnitts ist Rainer Volp, S. 30 ff. Das Buch enthält vier Beispiele für die Verwendung von Bildern in Gottesdiensten, darunter die Abbildung eines Ausschnittes eines Glasfensters von Marc Chagall: Elia in der Wüste. Das Original ist Teil der Chagall-Fenster in St. Stefan in Mainz. Diese Fenster hatte ich gesehen.

15 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

16 A.a.O., S. 59 ff.

17 Siehe Anm. 7.

18 Holze: a.a.O., S.78–109. Holze verwendet hier M. Schmeisser, „…damit wir lebendige Hoffnung haben" Die Passions- und Ostergeschichte in Bildern von T. Riemenschneider: Diabuch im Verlag am Eschbach/Eschbach, 1981.

19 Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1992.

20 Spener Verlagsbuchhandlung GmbH, Frankfurt/M. 1995.

21 A.a.O., S. 4.

1996 ausgewählten Bilder lagen als Drucke im DIN A5-Format bei. Zur Verwendung im Gottesdienst konnte man die benötigte Anzahl beim Verlag bestellen. Da wir nicht mit sechshundert oder mehr[22] Gottesdienstteilnehmern rechnen konnten, waren die entstehenden Kosten vertretbar. Ein wichtiger Vorteil in meinen Augen: Die Teilnehmenden konnten anders als bei einer Bildprojektion ihr Exemplar mit nach Hause nehmen und in Ruhe noch einmal betrachten. Die Abbildungen waren zwar viel kleiner als die Originale, sicher nicht ganz farbgetreu, konnten aber gut wahrgenommen werden. Das war anders als bei einer Projektion vormittags mit Diaprojektor oder Overheadprojektor, wo der Einfall hellen Sonnenlichtes in den Kirchenraum die Bildbetrachtung empfindlich stören konnte.[23] Die m. E. praxistaugliche Reihe *Predigtbilder* wurde unter dem neuen Titel *Bildbegegnungen* noch mehrere Jahre weitergeführt.

Predigtbilder und *Bildbegegnungen* kamen aus dem Bereich der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Auch das Gottesdienstinstitut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern[24] bot aus meiner Sicht gut verwendbare gedruckte Bildmaterialien an, zu einem niedrigen Stückpreis.

Das Fazit für die Praxis: Man konnte bei einem Verlag oder bei einer landeskirchlichen Materialstelle Reproduktionen kaufen in DIN A6- oder DIN A5-Format, manchmal auch in Plakatgröße – dann genügte ein Exemplar.

5. Erinnerungszettel

Kunstwerke wurden in der oben aufgeführten Literatur in der Regel nicht analytisch im Stil von Kunstkritik in den Blick genommen. Es ging auch nicht um eine im strengen Sinn meditative Versenkung. Die Annäherung an Bilder erfolgte behutsam, assoziativ, oft im Zusammenwirken des Hörens auf einen Bibeltext und des Anschauens eines Bildes, das entweder per Projektion präsentiert wurde oder wie gezeigt als kleinformatiger Druck – in unsrer Krefelder Kirche schließlich in Verbindung mit dem sogenannten *Erinnerungszettel*. In einer evan-

22 Als Gerhard Tersteegen seinerzeit in der Krefelder Mennonitenkirche seine wohl einzige Predigt hielt, sollen 600 bis 700 Menschen anwesend gewesen sein. Ohne Bestuhlung mag das möglich gewesen sein.

23 Für die beiden Fenster im Chorraum gibt es etwa seit 2002 einen wirksamen Sonnenschutz.

24 http://www.gottesdienstinstitut.org

gelischen Kirche hatte ich einen solchen Zettel gesehen. Er enthielt im Gottesdienst verwendete Bibeltexte, Nummern von Gesangbuchliedern, Informationen für die Gemeinde. Diese Zettel wurden den Teilnehmenden an der Kirchentür ausgehändigt. Sie sollten Orientierung im Gottesdienst bieten, zudem die Erinnerung daran vertiefen, Ich griff die Idee auf, zunächst versuchsweise: Teilnehmende an Gottesdiensten in unsrer Krefelder Kirche erhielten am Eingang ein solches Papier im Format DIN A5, quer gefaltet, also vier Seiten DIN A6. Es lag gut erkennbar im ausgehändigten Gesangbuch. Ich hatte Mitglieder und Freunde der Gemeinde nach den ersten Gottesdiensten mit dem neuen Zettel um Rückmeldung gebeten. Eine Frau – sie war regelmäßig im Gottesdienst – erklärte mir entschieden, dass sie den Zettel nicht brauche; meiner Erinnerung zufolge sprach sie von Papierverschwendung. Die Zustimmung einer großen Mehrheit war jedoch überwältigend.

Den genauen Zeitpunkt des Beginns mit dem Zettel habe ich nicht mehr im Kopf. Es wird Mitte der 90er Jahre gewesen sein, denn dies kleine Papier setzt einen problemlos funktionierenden PC voraus und Routine im Umgang damit. Unter der Hand war aus einem Pfarrer mit herkömmlich erwarteten Fertigkeiten in den verschiedenen Bereichen des Gemeindedienstes auch noch ein Layouter und Drucker im Kleinformat geworden. Bald zeigte sich, dass man auf diesem gefalteten Blatt neben dem Gottesdienstplan und passenden Bibeltexten auch Zitate zum Schwerpunkt des Gottesdienstes unterbringen konnte, kleine Schriftbilder (also Text in einprägsamer Weise gesetzt), Abbildungen von Kunstwerken in kleinem Format, ein passendes Foto oder Cartoons.[25] Gabriele Harder-Thieme hatte während ihrer Krefelder Zeit als Pfarrerin die Idee aufgegriffen, und zuvor schon hatte Christoph Wiebe, seit 1994 wie ich Pfarrer der Krefelder Mennonitengemeinde[26], dasselbe getan und hält bis heute am Erinnerungszettel fest.

Wenn es um Kunstwerke und andere Bilder in der Krefelder Mennonitenkirche geht, ist also dieser Erinnerungszettel wegen der Druckversionen von Kunst oder anderen Bildern im Spiel, neben Projektionen und Originalen.

25 Mit Erlaubnis des Verlags Herder in Freiburg zeigte der Zettel zum Einführungsgottesdienst für Christoph Wiebe im September 1994 einen Cartoon aus dem Taschenbuch Pfarrerträume von Martin Fuchs, 1980.

26 Von 1979 bis 2012 gab es in der Krefelder Gemeinde zwei Pfarrstellen.

6. Beispiele für Projektionen[27] in der Kirche

(a) Das Auge, auf dem man blind ist (Abb. 1)

Rudolf Otto Wiemer[28] hat eine Weihnachtsgeschichte geschrieben mit dem Titel „Das Auge, auf dem man blind ist". Ich wollte sie in den 90er Jahren in einem abendlichen Gottesdienst für Kinder und Erwachsene in der Adventszeit vorlesen, der Kinder wegen begleitet von Skizzen. Die Zeichentechnik mit einfachen, raschen Strichen hatte ich in der Enkenbacher Zeit mit Hilfe eines Buches von Helmut Uhrig gelernt.[29] Er hat das *Sprechzeichnen* entwickelt, um Kindern biblische Geschichten während des Erzählens anschaulich zu machen. Mit seiner Methode hatte ich zuvor wie vorgesehen gearbeitet, mit schwarzem Stift auf hellem Papier. Zu diesem Anlass aber hatte ich Glas-Diapositive mit schwarzer Farbe bemalt und nach dem Abtrocknen mit einem spitzen Metallstift 21 Kratzbilder hergestellt, den vorgegebenen Abschnitten des Textes folgend. Ich zeigte in der dunklen Kirche das *Wirtshaus zum fünfzackigen Stern* und die folgenden Bilder mit Hilfe von Fernbedienung und Diaprojektor, während ich Wiemers Geschichte las.[30] Die kleinen Zeichnungen erschienen in großem Format. Vier der Bilder sind hier wiedergegeben.

(b) Die Heilige Familie im Stall (Geburt Christi) – Teil eines Altarbildes (15. Jahrhundert) (Abb. 2)

Im Weihnachtsgottesdienst am 25. 12. 1998 war schon während des Zwischenspiels der Orgel ein großes Bild zu sehen – als farbige Diaprojektion auf der hellen Wand in der Mitte des Chorraums.[31] Darum

---

27 Bei Projektionen kamen neben den hier dargestellten u. a. auch diese Werke in den Blick: Max Hunziker, Angelus Silesius: Halt an; Renate Kirchhof-Stahlmann: Bilderzyklus Schöpfungsgeschichte; Alfred Manessier: Auferstehung; Sigmunda May: Holzschnitte zu Worten Jesu; Meister des Pfullendorfer Altars: Geburt Christi; Fritz Winter: Triebkräfte der Erde.

28 Rudolf Otto Wiemer lebte von 1905 bis 1998. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen (Gedichte, Kurzgeschichten, Romane, Texte für Laienschauspiele u.a.) gehört auch ein Roman, der auf das Schicksal russlanddeutscher Mennoniten während der Stalin-Zeit eingeht: Brenn Feuerchen, brenn doch, Stuttgart 1992.

29 Helmut Uhrig: Sprechzeichnen. Ein Weg zur biblischen Geschichte, Kassel 1970.

30 Eine kleine Leuchte in der Kanzel spendete Leselicht.

31 Vgl. Anm. 7: Ich hatte das Bild in Jörg Zinks DiaBücherei Christliche Kunst, Band 1. Advent und Weihnachten, gefunden, als Bild 11. Im Textbuch heißt es „Die heilige Familie im

konnte ich in meiner Predigt sagen: „Sie haben, Ihr habt dies Bild vor Augen – wie ein Wandbild. Es verändert unsere vertraute Kirche. Die Atmosphäre ist anders als sonst. Das Bild fordert zum Hinschauen heraus. Ein Weihnachtsbild, gemalt im 15. Jahrhundert, eine von zahlreichen Tafeln eines großen Altarbildes, des Wiener Schottenaltars.[32] Jörg Zink nennt dies Bild *Die heilige Familie im Stall – Geburt Christi*. Genau darauf konzentrieren wir uns immer wieder, Jahr für Jahr, lassen uns ein auf die Botschaft vom Kommen Gottes in die Welt: Jesus, wahrer Mensch, Zeichen dafür, dass Gott in der menschlichen Welt erscheint. Ein ergreifendes Bild immer wieder. Beim genauen Hinsehen zeigt sich, dass der alte Meister, der sogenannte Schottenmeister, mit seinen Helfern kein Idyll gemalt hat. Josef hat den Wanderstab noch oder schon wieder in der Hand. Eine Hirtenszene mit Engeln gibt es weit draußen. Die Engel vor Maria mit dem Kind tragen ein großes, weißes Tuch.[33] Die Bretter hinter Maria sehen verrottet aus. Vor Maria fehlt eine Platte im Bodenbelag. Der Maler hat nicht vergessen, die Bedrohung dieses Kindes noch direkter darzustellen: Ein viereckiges dunkles Loch, das in die Tiefe weist, schlecht gesichert, ist zwischen Maria mit dem Kind und Josef zu sehen – ein Hinweis auf Gefahr, Schrecken und Angst. Wir nehmen das alles wahr, haben es vor Augen und haben es sogar im Herzen. Es ist demnach nicht so, dass wir uns nicht einließen auf die Botschaft vom Kommen Gottes, auf die Geschichte von Christi Geburt … Jetzt könnte ich mein Ringbuch zuklappen und mich wieder einreihen in die Gemeinde, könnte auf meinem Stuhl Platz nehmen …“[34]

(c) Jesaja 35 und Martin Luther King 1963 – ein Filmzitat in der Kirche

In der Predigt[35] hatte ich Jesaja 35 vorgelesen, diesen Predigttext ausgelegt, ihn als bewegenden, schönen Traum beschrieben. Dann erzählte ich, dass ich während meines Jahrs als Trainee in den USA (1958/59)

Stall (Geburt Christi) nach den Tafeln des Wiener Schottenmeisters“. Die Farben meines Exemplars stimmen nicht mehr, darum Abbildung hier nach: Arthur Saliger, Der Wiener Schottenmeister, München, Berlin, London, New York, 2005, S. 81.

32 Siehe https://de.wikipedia.org/wiki/Meister_des_Wiener_Schottenaltars. Das in der Kirche damals gezeigte Bild ist auf dieser Webseite nicht zu sehen.

33 Inzwischen las ich, 2020, dies Tuch sei “als vorausweisender Detailrealismus auf die Passion Christi zu werten.” So Arthur Saliger, a.a.O., S. 152

34 Im Internet fand ich Bilder des Schottenmeisters, nicht aber das hier genannte.

35 Adventszeit 2012. Auch im Ruhestand (Mai 2004) konnte ich noch den einen oder anderen Gottesdienst gestalten, habe seit Sommer 2016 damit aufgehört.

Anfänge der Bürgerrechtsbewegung mitbekommen hatte: „Ich lebte damals zunächst auf einer Farm im Staat Illinois bei einer hellwachen mennonitischen Familie. Hier arbeitete ein schwarzer Student aus den Südstaaten während der Semesterferien und lebte mit im Haus. Das hatte John vermittelt, ein Sohn der Familie dem während seines Friedensdienstes in einem der Südstaaten die Ausmaße und Folgen der Rassentrennung voll bewusst geworden waren. Inzwischen studierte John Medizin in Chicago, wo ich ihn und seine Frau mehrfach besuchen konnte. Ich hatte selbst gesehen, wie Menschen in den Vierteln der Schwarzen in Chicago lebten. Dieser Freund und seine Frau waren dort Mitglieder einer Schwarze und Weiße verbindenden Mennonitengemeinde, die ich kennen lernte samt ihrem inspirierenden Pastor.

Ein anderer amerikanischer Freund hatte mich zu einem Urlaub über Weihnachten in Florida eingeladen. Dank seiner Kontakte sah ich nicht nur den Strand, die Everglades, Miami, sondern auch andere Details: Zum Beispiel, dass der Reichtum eines mennonitischen Farmers (Gemüseanbau in großem Stil) in diesem Staat zum guten Teil auf der billigen Arbeitskraft von Puerto Ricanern basierte, die während der Erntezeit in elenden Hütten auf seinem Gelände untergebracht waren. Er war ungefähr fünfzehn Jahre zuvor aus einem der Nordstaaten in den Süden gezogen. Dort hatte er sich die Auffassung von der dienenden Rolle der Schwarzen zu eigen gemacht. Es war in dieser Zeit, als die Bürgerrechtsbewegung schwarzer Amerikaner angelaufen war (1955 Busstreik in Montgomery, Alabama). Leitfigur war der Baptistenpastor Martin Luther King, gewählt im Alter von 27 Jahren. Seine Ideale sind im christlichen Glauben verwurzelt. Er war überzeugt, dass Gerechtigkeit und Aussöhnung realistische Ziele waren. 1963 hielt er in Washington D. C. die berühmte Rede, in der er seinen Traum beschrieb: *I have a dream ...*“ Dieser kurze Abschnitt der Rede wurde mit Hilfe zweier Freunde per Laptop, Beamer, Leinwand als Filmzitat in unsrer Kirche gezeigt und zu Gehör gebracht.[36] Dann folgte der letzte Abschnitt der Predigt.

36 https://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm

7. Beispiele für Fotos von Kunstwerken und Drucke in der Kirche

(a) Maria und Elisabeth, Alte Holztür von St. Maria im Kapitol, Köln[37] *(Abb. 3)*

„St. Maria im Kapitol zählt zu den berühmten romanischen Kirchen in Köln. Im Innenraum der Kirche wird die alte Holztür des Hauptportals aufbewahrt. Die beiden Flügel der Tür mit Holzplastiken waren zur Weihe der Kirche fertig (1065). Reste der Bemalung sind erkennbar. Es ist etwas Besonderes, dass diese Holztür aus dem Mittelalter erhalten ist. Die Türflügel sind 4,85 m hoch und 2,50 m breit. Auf starke Eichenbretter sind in Nussbaum geschnitzte Rahmen und Bildfelder aufgesetzt. Die Tür ist beschädigt, aber die meisten der abgebildeten Szenen sind gut erkennbar. Im Mittelalter konnten nicht viele Menschen lesen. Darum waren Bilder in den Kirchen wichtig. Die Bilder auf dieser Tür beziehen sich auf Jesus: Den Menschen, die damals die Kirche betraten, wurden Szenen aus Christi Geschichte vor Augen geführt – direkt am Eingang. Darin steckt Symbolhaftes: Die Christusgeschichte öffnet dir die Tür in die Welt des Glaubens. Anschaulich wird diese Welt in Andacht und Gottesdienst. Auf der Bildtafel ist links die Verkündigung an Maria abgebildet, in der Mitte eine Dienerin, rechts die Begegnung von Maria und Elisabeth, in alter Ausdrucksweise Heimsuchung genannt: Maria besucht Elisabeth daheim, würden wir sagen. Gezeigt wird die Begrüßungsszene, die freundschaftliche Begegnung von zwei schwangeren Frauen, die einander nah sind. Beide tragen den Nimbus (Heiligenschein). Der Gesichtsausdruck von Elisabeth (rechts) zeigt Erstaunen, Überraschung, ein wenig Angst: Die Szene weist über die gegenseitige Begrüßung hinaus. Elisabeth versteht noch nicht recht, in welches Geschehen sie hineingezogen wird als Mutter eines Kindes, das einmal der Täufer Johannes sein wird. Die jüngere Frau, Maria, wird hier als die stärkere gezeigt. Sie ist im Einklang mit ihrer Rolle als Mutter Jesu, eines heiligen, göttlichen Kindes; sie identifiziert sich mit dem ihr vorgegebenen Weg. Sie hört in sich hinein, erinnert die Worte, die ihre Rolle beschreiben, ihr den Weg weisen. Der Künstler, der im 11. Jahrhundert diese Szene schnitzte, hat wie viele vor und nach ihm eine der Geschichten aus den Eingangskapiteln des Lukasevangeliums ins Bild gesetzt.“[38]

37 https://de.wikipedia.org/wio/St_Maria_im kapitol

38 Lukas 1, 39–56 war beim Gottesdienst am 5. 12. 1999 Predigttext. Die Abbildung war als Postkarte auf dem Erinnerungszettel zu sehen. Sie kam von der Materialstelle für

(b) Max Hunziker, Grisaille zu Psalm 78 (Abb. 4)

DER PSALTER mit vierzig Grisaillen von Max Hunziker erschien 1964 bei der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart.[39] Ich hatte Hunzikers Bild zu Ps 78,53 … *und er leitete sie sicher…* auf dem Erinnerungszettel zu einem Taufgottesdienst untergebracht.[40] Ich begann die Predigt zu Hebräer 10,35 mit Hinweisen auf das Bild: „Ich sehe den einen Menschen, der unterwegs ist … Es ist ein junger Mensch auf seinem Weg. An blühende Landschaften denke ich, wenn ich mir die Sträucher links anschaue, aber ich denke bei diesem Bild auch an Wüste … wer hineinschaut in dies Bild, wird sich an eigene Erfahrungen erinnern, an harte Zeiten und an gute, wo es leicht und schön ist … Besonders auffällig: Dieser junge Mensch ist allein unterwegs. So ist es ja normalerweise nicht. Und doch weiß jede und jeder unter uns, wie allein man immer wieder einmal ist, wie sehr auf sich gestellt. Manchmal fühlt man sich elend allein. Gerade junge Menschen wissen das sehr genau. Denn ihr Leben verläuft noch nicht auf Schienen, wie es im Leben der älteren, der Erwachsenen oft erscheint … junge Menschen wissen … genau, dass sie Wegweiser und Hilfen brauchen … und kommen doch … an den Punkt, wo sie … nicht mehr hören können, was ihnen an Ratschlägen, an Ermahnungen und Forderungen mit auf den Weg gegeben wird.

Wenn ich an all das denke, so wundere ich mich sehr darüber, dass der Künstler Max Hunziker in sein Bild noch nicht einmal einen einzigen klitzekleinen Wegweiser hinein gemalt hat ... Und noch mehr erstaunt mich, dass dieser Mensch auf seinem Weg aufrecht vorangeht, ganz zielbewusst unterwegs ist ... Was ist sein Geheimnis? Ich weiß natürlich nicht, ob Sie meine Sicht teilen, ob ihr meine Sicht teilt: … für mich ist klar: Dieser Mensch kann geradewegs unterwegs sein, kann aufrecht gehen – weil er Vertrauen hat."

(c) Brigitte Baldauf: Der dritte Tag (Abb. 5)

Die Krefelder Künstlerin Brigitte Baldauf stellte mir ihr Bild *Der dritte Tag* für den Gottesdienst am 31. März 2013 zur Verfügung. Sie überließ mir die Datei für den kleinformatigen (farblich nicht ganz exakten)

Gottesdienstgestaltung, Nürnberg, zusammen mit Bildhinweisen. Ich kannte diese Kirche und die alte Holztür von Besuchen in Köln.

39 Das Buch begleitet mich seit Jahrzehnten. Zum Künstler siehe https://de.wikipedia.org/wiki/Max Hunziker

40 Im April 2000. – Im o. a. Buch hat dies Bild eine Höhe von ca. 22,5 cm.

Druck. Ich hatte das Bild bald nach der Entstehung kennengelernt, in ihrem Atelier. Sie hat es 2005 gemalt, Acryl auf Leinen, 80x160 cm. Im Gottesdienst sagte ich zu diesem Bild:

„Es erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Dann hilft es, sich Zeit zu lassen. Einen Hinweis liefert der Bildtitel. Er erinnert an christlichen Osterglauben: Jesu Auferstehung am dritten Tag. Von den Elementen biblischer Ostergeschichten ist aber nichts zu sehen: Keine Frauen, keine Engel, kein leeres Grab, keine Wächter. Es handelt sich um ein abstraktes österliches Bild. Dass es ein österliches Bild ist, liegt an Farben und Formen, an Atmosphäre und Stimmungen, die es hervorruft.

Ich sehe im Bild harte Gegensätze. Wie in unserm Leben liegt einiges quer: Der graue Sockel unten im Bild, wie eine Bodenplatte aus Beton, undurchdringlich, lebensfeindlich. Und dann die drei querliegenden Rechtecke: Sie erinnern mich an Särge, an Gräber. Sie scheinen – so meine Wahrnehmung – durchs Bild zu driften wie die Erinnerung an vertraute Menschen, die mir fehlen, weil ihr Leben gelebt ist, und die doch in meiner Erinnerung lebendig sind. Das, was querliegt im Leben und im Bild, kann aber das andere nicht überwältigen: Die Zone aus leichtem Grün, frühlingshaft, mit feinen und groben Strukturen: Ich denke an Gärten. Ich denke an die Hoffnungen, die in uns wach sind, wenn ich das leichte Rosa sehe, fast Weiß, das sich wie ein Schleier über verborgenes dunkles Rot breitet. Es gibt Übergangszonen im Bild, wo die Härten abgemildert erscheinen, nicht ganz überwunden, z. B. grau über rot links. Am meisten beschäftigt mich das Viereck rechts. Ich sehe ein Bild mit goldenem Rahmen. Ein Bild, das einen Durchblick zeigt: blauweiße Linien, Streifen. Oder sehe ich eine Tür, in der sich ein heller Vorhang leicht öffnet? Mitten in unserm Leben, das schwer und schwierig und gefährdet und endlich ist: Auf dieser Erde mit Tod und Gewalt und Blut und Tränen – ein Osterbild, eine Geschichte von neuem Leben am dritten Tag. Ein Spalt öffnet sich. Ein Geheimnis in Gold. Ein himmlisches Bild.“[41]

41 Text meiner Predigt am 31. 03. 2013 war Matth. 28, 1–10 in der Übersetzung von Walter Jens. – In unserer Kirche wurden im Lauf der Jahre weitere Drucke gezeigt, z.B. Georges Braque: Zwei Boote; Hermann Buß: Altarbild Ev. Kirche Langeoog o.T; Candace Carter: Frauenaltar; Piero Della Francesca: Taufe Jesu; HAP Grieshaber: Herzauge; Paul Klee: Goldfisch; Alfred Manesssier: Kreuzigung; Barnett Newman: Jericho; Barnett Newman: Mitternachtsblau; Jürgen Partenheimer: De coloribus; Rembrandt: Die Emmausjünger; Werner Schlögl: Thomas; Jeff Wall: Entangling. – Siehe auch unten, Hinweise im Nachwort.

8. Beispiele für Kunstwerke (Originale) in der Krefelder Mennonitenkirche

(a) Ulrich Brinkmann: Getragen (Abb. 6)

„Bei diesem Kunstwerk geht es um Last: Auf der stehenden Hälfte hängt die abgespaltene Hälfte als schwere Last. Die obere Hälfte wird also getragen. Unermüdlich. Tag für Tag. Stunde für Stunde. Wer sich dessen gewiss ist, getragen zu werden, weiter und weiter, hat ein gutes Gefühl: Da schwingt Vertrauen mit. Gelassenheit gegenüber den Anforderungen des Daseins. Hoffnung für die Zukunft. Getragen werden und Tragen gehören zueinander. Wenn ich sage: Er wird getragen, stellt sich die Frage: Wer trägt? Wenn ich sage: Er trägt, stellt sich die Frage: Wer wird getragen? Das Kunstwerk von Ulrich Brinkmann bringt diese beiden Seiten in eine enge Beziehung: Tragen und Getragen werden erscheinen hier als raue Berührung. Nur die Außenflächen der beiden Hälften des Objekts sind glatt, die einander zugewandten Flächen lassen Spannung erwarten, Reibung, Schmerz. Das ist die eine Wahrheit, die ich in diesem Kunstwerk sehe. Und die andere: Wir sind in beiden Rollen unterwegs. Wir tragen. Wir werden getragen. Die eine den anderen, der andere die eine. Wir spielen beide Rollen. Immer wieder. So ist es.Wir haben einander nötig.“[42]

(b) Hans-Walter Kessler: Stufen zur Vollendung (Abb. 7)

Gabriele Harder-Thieme hat während ihrer Krefelder Zeit[43] mehrere Kunstwerke ausführlich vorgestellt, das hier abgebildete am 8. 3. 2009. In ihrer Predigt sagte sie damals u. a.: „Im unteren Teil des Pfeilers erkennt man auf der einen Seite, die der Gemeinde abgewandt ist, einen Bohransatz, der Kern ist noch von der umgebenden Materie eingeschlossen – Symbol für *Entstehung*. Wie ein Embryo, der noch nicht für alle zu entdecken ist.

Etwas höher ist die Kernbohrung vollendet, der Kern steckt eng in der Bohrung, ist aber frei beweglich – Symbol für *Geborgenheit***.** So wie

---

42 Predigt zu Gal 6, 1–5, 24. 2. 2002. – Damals stand ein weiteres Werk von Ulrich Brinkmann in der Kirche: *GEÖFFNET*. Im Gottesdienst eine Woche zuvor war es besonders im Blickpunkt gewesen.

43 Sie war 2004 bis 2012 in der Krefelder Gemeinde als Pastorin tätig. Das vorgestellte Kunstwerk war für die Ausstellung „Auferstehen“ in Marienthal (Hamminkeln) 2008 angefertigt worden.

Menschen in den ersten Lebensjahren Geborgenheit von Familie und Umfeld brauchen, um zu wachsen und zu gedeihen ….

Nach der nötigen Geborgenheit folgt die Stufe der *Selbständigkeit***.** Die Bohrung ist im Durchmesser ein Zentimeter größer als die der Geborgenheit. Der Kern löst sich nun vom umgebenden Stein. Ein schönes Symbol für körperliche und geistige Selbständigkeit.

Dann durchbricht die Bohrung die Außenhaut des Gesteins, der Bohrkern ist aber noch eingebunden – das sieht nach Freiheit aus, nach Öffnung, ohne den eigenen Kern zu vernachlässigen. Das *Loslassen* soll hier dargestellt werden.

Im oberen Teil ist nur noch eine Spur der Bohrung zu sehen, ihr Durchmesser ist wesentlich kleiner als alle anderen Bohrungen, vergoldet, der Kern ist verschwunden – Symbol für *Vollendung*. Vollendung – der Kern verschwunden und verwandelt in Gold.

Darüber befindet sich eine dünne goldene Spur – wie ein Rest der Vollendung – Symbol für *Erinnerung.* Es fragt sich, ob unser Leben wirklich so verläuft. Das Leben ist manchmal ein Abbruch mit einer scharfen Kante, ähnlich der oberen Kante des Kunstwerkes. Manche werden plötzlich aus dem Leben gerissen. Andere verlieren körperliche oder geistige Fähigkeiten, so dass wir Umstehenden langsam Abschied nehmen müssen von dem Menschen, den wir kannten. Da ist das Loslassen, das Freigeben gefragt. Besonders schockierend ist für viele, wenn der Verstand dahingeht … Diese schwierigen Phasen am Ende eines Lebens lassen sich wohl alle im Symbol des Loslassens ansiedeln. Nur ein bisschen Vollkommenheit glänzt hier und da in diese schwierige Phase hinüber!

Trotz des unvollkommenen Ist-Zustandes tragen wir alle – oder zumindest viele – etwas Perfektionismus in uns. Wir wollen perfekte Gesprächspartner sein, perfekte Eltern und so weiter. Wer will schon zugeben, dass er beispielsweise nicht der vollkommene Arzt ist, dass er oder sie nicht alles weiß und kann? Wir alle streben nach Vollkommenheit. Die amerikanische Autorin Pearl S. Buck hat dazu einen wahren Spruch geprägt: *Das Streben nach Vollkommenheit macht manchen Menschen vollkommen unerträglich …*“

(c) Christiane Hartmann: Brücken, Bogen, Tore – Utopia[44] *(Abb. 8)*

An den Seitenwänden der Kirche waren neun Werke von Christiane Hartmann zu sehen: Im Gottesdienst am Totensonntag 2019 bezog Christoph Wiebe[45] die Ausstellung, insbesondere das hier gezeigte Bild, in seine Meditation ein:

Gedanken zu Psalm 30
„Der 30. Psalm wird in der biblischen Überlieferung David zugeschrieben. Und anders als bei vielen anderen biblischen Texten wird sogar ein konkreter Anlass genannt: die Einweihung des neuen Tempels. Darum ist der Ton auf Freude gestimmt. Aber auch die dunklen Momente in Davids bisherigem Leben werden benannt: Lebensgefahr, Bedrängnis, Versinken in Angst und der Verlust allen Lebensmutes. Damit sind Erfahrungen und Gefühle benannt, die auch Trauernde in ihrer Trauer um einen lieben Angehörigen erfahren. So, als ob man selbst mit gestorben sei, fühlt man sich wie abgeschnitten und herausgerissen aus dem Zusammenhang des Lebens – und ist überwältigt von der Erfahrung, herausgeholt worden zu sein und wieder die eigene Lebendigkeit zu spüren. Schreckensstarr, wenn mit einmal mitten in das gewohnte Leben hinein der Tod einbricht, wenn mit einmal die Zeit stehen bleibt und zugleich davonrast. Es sind solche widersprüchlichen Erfahrungen, die wir in unserer Trauer um einen lieben Angehörigen machen. Es ist der Gesang eines Menschen, der überlebt hat und sich darüber freut. Und es soll nicht verschwiegen werden, dass es auch die andere Erfahrung derer gibt, die genauso um Rettung beteten wie David, und die doch starben. Diese Einsicht gehört zum Wechselbad der Gefühle, die Trauernde durchmachen zwischen Verzweiflung und Überschwang, zwischen Klage und Dank. Und es gehört zur Ehrlichkeit an einem Tag wie heute, das auch so auszusprechen. Auch die Bilder, die Christiane Hartmann in dieser Kirche ausstellt, sprechen vielfältige und gegensätzliche Erfahrungen an. Schon der Titel zeigt es: „Trauer, Schmerz, Hoffnung, Zuversicht und Liebe." Allesamt Erfahrungen, die Sie[46] in den letzten Jahren in der Trauer um Ihren Mann durchlebten und die in diesen Bildern ihren Ausdruck fanden. Da ist die dunkle Gletscherlandschaft

44 Eins von neun Bildern, die Christiane Hartmann in der 2. Novemberhälfte 2019 in der Krefelder Kirche zeigte: Malerei/ Mischtechnik, 2019, fotografiert von Kira Schulz.

45 Pfarrer der Gemeinde seit 1994, vgl. Anm. 24.

46 Hier wird die anwesende Künstlerin direkt angesprochen, im übrigen Text die gesamte Gottesdienstgemeinde.

aus Eis, die Kälte ausstrahlt. Da ist der Stein, der zerbrochen ist und dessen scharfe Kanten Zeit brauchen, bis sie abgeschliffen und rund werden. Da ist der Spiegel, der uns vieldeutig Mehreres zurückspiegelt. Da ist die Doppeldeutigkeit der Farbe rot in dem Bild, das Sie „Brücken, Bogen, Tore – Utopia" genannt haben und das ich auch auf den Erinnerungszettel gesetzt habe. Rot ist die belebende, tonische Farbe, die Lebensfreude und Zuversicht ausdrückt. Rot ist andererseits aber auch die Farbe des Schmerzes, wenn alles entzündet ist und jede Bewegung und jede Berührung einfach nur wehtut.

So ist es in der Trauer. Wir spüren, dass wir nach dem Verlust des lieben Menschen selbst auf dem Spiel stehen, dass es offen ist, wie es mit uns weitergeht. Gerade darum ist es so wichtig, uns zu vergewissern und gegenseitig zuzusprechen, dass Gott es gut mit uns meint und dass er nicht will, dass wir zugrunde gehen, auch nicht in der Trauer um einen lieben Angehörigen. Am Ende der Trauer steht Lebensbejahung, neuer Mut zum Leben und Freude: Du hast meine Klage in einen Tanz verwandelt, mein Trauergewand hast du geöffnet und mich mit Freude umgürtet. Damit Schönheit dich besinge und nicht schweige. Für immer, mein Gott, will ich dich loben. Die mit Tränen säen, werden sich freuen, wenn sie ernten."

9. Nachwort

Infolge unsrer „Offenen Kirchentür" an Samstagen, ebenso bei Sonntagsgottesdiensten, wurden ausgestellte Kunstwerke auch von Menschen wahrgenommen, die nicht zu den Mitgliedern und Freunden der Gemeinde zählen, aber wegen des Kirchengebäudes, wegen eines allgemeinen Interesses an Mennoniten, aufgrund eines Zeitungsartikels, den Weg in die Kirche gefunden hatten.

In meinem Bericht ist vieles von dem, was in der einen oder anderen Gestalt gezeigt wurde, unerwähnt geblieben. Anderes ist nur am Rande benannt. Einiges konnte exemplarisch beschrieben werden, Projektionen, Drucke, Originale. Am Schluss nenne ich weitere Originale, die in unsrer Kirche (bzw. in einem Fall im Gemeindehaus) zu sehen waren, in Gottesdiensten wahrgenommen und interpretiert wurden. Abbildungen samt Interpretationen wurden im Gemeindebrief oder als „Predigt im Briefumschlag" weitergegeben.[47]

47 Auf der Homepage der Gemeinde, https://www.mennoniten-kr.de/kunst-in-der-kirche/ sind in der Kirche gezeigte Originale aufgelistet.

- Im Herbst 2002 wurde das Bild *Licht erscheint* von Wilhelm Josef Strunk in der Kirche gezeigt. Es war Teil einer Bildserie, die zuvor im Krefelder Papst-Johannes-Haus zu sehen war.[48]
- 2003 war das großformatige Bild *Schemkel* von Brigitte Baldauf für einige Zeit ausgestellt. Sie hatte es im Herbst 2001 gemalt, bald nach den Terrorattacken in den USA. Der Titel ist Überschrift eines Gedichts des polnischen Autors Zbigniew Herbert[49]. Er beschrieb *Schemkel* als liebevoll-fehlerhaften, unvollkommenen Boten Gottes: *Schemkel* bringt Hoffnung in ein düsteres, verwirrendes Traumbild der Welt.
- Von Anfang Dezember 2005 bis Ende Januar 2006 hing das großformatige, farbenfrohe Bild *Stadt*[50] von Monika Leufen in der Kirche.
- Sebastian Jochum hatte 2006 seine Installation *Let the dead bury their own dead* im Chorraum der Kirche zusammengefügt. Der Titel der Installation, ein Jesuswort, steht in der *Revised Standard Version* der englischen Bibel.[51]
- Hagen Thieme zeigte aus Anlass der „Nacht der offenen Kirchentür Krefelder Kirchengemeinden" in den Jahren 2006 und 2010 jeweils für einige Stunden mit Projektoren, Strahlern usw. die Mennonitenkirche innen und außen in einem faszinierenden Wechselspiel von Farben und Formen.
- Zur „Nacht der offenen Kirchentür 2008" und noch lange danach waren das großformatige Objekt *Sinuskurve* und *Sphärische Hohlspiegelobjekte* des Lichtkünstlers Adolf Luther (1912–1990) in der Kirche zu sehen.
- Fotografien von Jari Berger wurden 2010 unter dem Titel *Siehe der Mensch* im Mennonitischen Gemeindehaus ausgestellt. Sie zeigten – warmherzig und einfühlsam – alte, demente Menschen.
- Vom 27. 4. bis zum 18. 5. 2017 war die Ausstellung *Wendepunkt* des FrauenKunstForums Südwestfalen in unsrer Kirche aufgebaut. Neun Künstlerinnen waren mit ihren Werken beteiligt, darunter die Krefelderin Mathilde C. Jaeger.

---

48 Diese katholische Bildungseinrichtung besteht seit etlichen Jahren nicht mehr.

49 Zbigniew Herbert: Das Land, nach dem ich mich sehne. Lyrik und Prosa, Frankfurt am Main, 1987, S.111 f.

50 Es wurde 1989 gemalt.

51 Mt. 8, 22: Jesus aber sagte zu ihm: Folge mir! Und lass die Toten ihre Toten begraben (Zürcher Bibel 2007).

Wie es mit Kunst in der Krefelder Mennonitengemeinde weitergeht, konnte man im November 2019 bei der Ausstellung von Bildern von Christiane Hartmann sehen, dann in der Weihnachtszeit: Christoph Wiebe präsentierte in einem Gesprächskreis, danach in zwei Gottesdiensten als Druck ein Bild zur Geburt Christi von Hugo van der Goes (15. Jahrhundert). Darüber wurde intensiv nachgedacht und geredet: Kunst in der Krefelder Mennonitenkirche ist ein offener Prozess.

Hans Adolf Hertzler, Jg. 1939, Dr. theol., Pfarrer i.R. (1968–1973 in den Mennonitengemeinden Enkenbach und Neudorferhof, 1973–2004 in der Mennonitengemeinde Krefeld), Mitglied der Krefelder Mennonitengemeinde. Er beschäftigt sich im Ruhestand u. a. mit Bildern und Texten.

Ein großes Jubiläum – Einhundert Jahre Mennonite Central Committee

Timothy Kennel Shenk und Frank Peachey

Mennonite Central Committee (MCC)

Ein Lexikonartikel

Seit seinen Anfängen ist das Mennonite Central Committee (MCC) dem Ruf Jesu gefolgt, sich der Nöte in der Welt anzunehmen. „Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt. Ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherbergt. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen“ (Matth. 25, 35 f.). Die Antwort auf diesen Ruf spiegelt sich in der aktuellen Leitlinie des MCC zur Mission wider: „Das Mennonite Central Committee, ein weltweites Hilfswerk täuferisch-mennonitischer Kirchen, nimmt an Gottes Liebe und Hingabe für alle Menschen im Namen Christi teil, indem es sich menschlicher Grundbedürfnisse annimmt und für Frieden und Gerechtigkeit einsetzt. Das MCC stellt sich Gemeinschaften weltweit vor, die in Beziehung zu Gott, zueinander und zur Schöpfung stehen.“

1. Die Anfänge

1920 wurde die Ukraine (Südrussland) von Bürgerkrieg, Hungersnot und Krankheit heimgesucht und in das Chaos gerissen, das der Russischen Revolution folgte. Die Mennoniten in der Ukraine, die ungefähr 75 000 Personen zählten, sandten einen Hilferuf an ihre Brüder und Schwestern in Westeuropa, den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada und schickten vier Männer zu mennonitischen Gemeinden in den USA, um sie um Hilfe zu bitten. Am 27. und 28. Juli 1920 trafen sich Repräsentanten einiger mennonitischer Hilfswerke in der Prairie Street Mennonite Church in Elkhart, Indiana, um über eine Hilfsaktion zu beraten. Das Ergebnis war eine provisorische Organisation, die Mennonite Central Committee genannt werden sollte. Sie verfolgte den Zweck, alle mennonitischen Hilfsorganisationen und Konferenzen in den USA

und Kanada zu vereinigen, die daran interessiert waren, die Not in der Ukraine zu lindern. Dieses Central Committee kam zur ersten offiziellen Sitzung am 27. September 1920 in Chicago, Ill., zusammen.

Zunächst entschied sich das MCC, drei Männer in die Ukraine zu entsenden, um Möglichkeiten einer Hilfswerksarbeit zu erkunden und Hilfsprojekte in Gang zu setzen. Das waren Orie O. Miller aus Akron, Pa., der die Gruppe anführte, Arthur Slagel aus Flanagan, Ill., und Clayton Kratz aus Perkasie, Pa. Nach fünfundzwanzig Tagen erreichten sie Konstantinopel (Istanbul), ein Tor zur Ukraine. Slagel blieb in Konstantinopel, Kratz und Miller reisten weiter, um verwüstete mennonitische Dörfer in der Ukraine zu besuchen und sich mit mennonitischen Ältesten und Hilfswerksarbeitern zu treffen. Miller kehrte bald nach Konstantinopel zurück, um für Nachschub an Hilfsgütern zu sorgen, aber Kratz blieb vor Ort. Kurz danach wurde der Bürgerkrieg zugunsten der Kommunisten entschieden, als die Rote Armee die weißrussische Armee besiegte und die Ukraine unter ihre Kontrolle brachte. Kratz verschwand und scheint am Ende des Krieges umgebracht worden zu sein, der neun Millionen Menschen das Leben gekostet hatte. Heute bewahrt das MCC Clayton Kratz als dem ersten MCC-Mitarbeiter, der sein Leben im Dienst für andere opferte, ein ehrendes Andenken.

Vom Herbst 1920 bis Sommer 1922 betrieb das MCC Notunterkünfte für Mennoniten und andere Flüchtlinge in Konstantinopel. Nach wiederholten Versuchen, Eingang in die Ukraine zu finden, um dort humanitäre Hilfe zu leisten, war das MCC in der Lage, im Frühjahr 1922 in mennonitischen Gegenden Küchen einzurichten. Diese Küchen kamen nicht nur Mennoniten, sondern auch anderen zugute. Von 1922 bis 1923 versorgte das MCC 75 000 Menschen mit den notwendigen Gütern, um deren Überleben zu sichern, 60 000 Hilfsbedürftige waren Mennoniten. Das MCC stellte auch fünfzig Traktoren und zweihundert Pferde für mennonitische Bauern in der Ukraine zur Verfügung. Als die Hungersnot um 1925 nachließ, beendete das MCC die Arbeit. In diesen Anfangsjahren hatte das MCC nahezu 1,3 Millionen US-Dollar für Kleidung und Lebensmittel von nordamerikanischen Mennoniten zur Verfügung gestellt bekommen und den Bedürftigen zugeführt. Noch war die Not allerdings nicht ganz beseitigt, so dass das MCC ungefähr zweitausend Mennoniten helfen konnte, Russland zu verlassen und sich in Paraguay anzusiedeln. Im Zuge dieser Aktion erwarb das MCC 1937 seinen rechtlichen Status als Hilfsorganisation in Akron, PA., wo sich heute noch das Hauptquartier in den USA befindet.

2. Im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit

Im Zweiten Weltkrieg versorgte das MCC Polen (nach dem Überfall der deutschen Wehrmacht), Frankreich und England mit Hilfsgütern, vor allem für Kinder. Spanische Flüchtlingskinder wurden in Südfrankreich betreut und Schulkinder in Lyon unterrichtet. Während Männer in den USA zum Kriegsdienst eingezogen wurden, konnte das MCC Verantwortung für die Organisation eines Mennonite Civilian Public Service (CPS) übernehmen, das für mennonitische Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen als ziviler Freiwilligendienst eingerichtet worden war. Auf dem Höhepunkt des CPS-Programms im Jahr 1945 waren 4288 Männer in verschiedenen Camps und Einheiten tätig, die von den USA und Puerto Rico aus geleitet wurden. Die Freiwilligen arbeiteten in der Landwirtschaft, im Forstei- und im öffentlichen Gesundheitswesen. Einige stellten sich sogar freiwillig als Versuchskaninchen der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung. Die monatlichen Ausgaben zur regelmäßigen Unterstützung der Freiwilligen beliefen sich auf 50 000 US-Dollar. Diese Ausgaben wurden vom MCC und den mennonitischen Gemeinden aufgebracht.

Nach dem Krieg dienten viele Männer und auch Frauen in verschiedenen internationalen Einsatzgebieten im Pax-Programm. Das MCC verschiffte auch Kleidung, Schuhwerk, Seife, Lebensmittel und Lernmaterial für Schulunterricht nach Europa, vor allem in die Niederlande und nach Deutschland. In Frankreich stellte das MCC fünf Jahre lang Milch für Flüchtlingskinder bereit und unterhielt sechs Kinderheime. In den Niederlanden lief eine Hilfswerksarbeit bereits 1945 an; in Deutschland wurde sie 1946 aufgenommen und in Frankfurt am Main ein Büro errichtet. Besonders unter der Leitung von Peter J. Dyck wurde von Frankfurt aus eine intensive Betreuung notleidender Menschen aufgebaut. Auch für die geistliche Erbauung in zahlreichen Gemeinden wurde gesorgt, nicht zuletzt mit der Herausgabe der internationalen Gemeindezeitschrift *Der Mennonit* und der Beteiligung an der Gründung des Agape-Verlages in Basel sowie der mennonitischen Bibelschule auf dem Bienenberg bei Basel. In Espelkamp, Backnang, Bechterdissen (Bielefeld) und anderen Orten haben nordamerikanische Kriegsdienstverweigerer begonnen, Siedlungs- und Gemeindehäuser für die Flüchtlinge aus dem Osten zu bauen. Außerdem dienten fünfzehn MCC-Mitarbeiter in Camps unter jugoslawischen und griechischen Flüchtlingen in Ägypten und Palästina. Eine Mitarbeiterin, Marie K. Fast, verlor ihr Leben auf einem Schiff, das auf eine Mine gelaufen und gesunken war.

In den drei Jahren nach dem Krieg half das MCC ungefähr 11.500 mennonitischen Flüchtlingen aus der Ukraine, aus Ost- und Westpreußen, eine neue Heimat zumeist in Kanada und Paraguay zu finden.

1946 brachte Edna Ruth Byler, eine Mitarbeiterin des MCC aus Akron, Pa., Stickereien aus Puerto Rico mit nach Hause, um sie an ihre Freunde und Nachbarn zu verkaufen. Sie ergänzte ihr Verkaufsangebot mit Nadelarbeiten aus Palästina und brachte eine Handelsorganisation auf den Weg, die gegenwärtig Künstler in dreiunddreißig Entwicklungsländern unterstützt. Heute vermarktet diese Organisation unter dem Markenzeichen „Ten Thousand Villages" ihre Produkte in ungefähr 450 Läden in den USA und Kanada. Darüber hinaus führen mehr als vierhundertfünfzig „Fair trade"- und Spezialitäten-Läden in beiden Ländern ausgewählte „Ten Thousand Villages"-Produkte.

3. Neuere Entwicklungen

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat das MCC unter Flüchtlingen aus Konfliktgebieten weltweit gearbeitet und sich in viele andere Dienstbereiche verzweigt, die das täuferische Glaubensverständnis widerspiegeln. Darunter befand sich das Teachers Abroad Program (TAP), unter dem mehr als 650 Lehrer von 1962 bis in die Mitte der 1980er Jahre in mehr als einem Dutzend afrikanischer Länder südlich der Sahara eingesetzt waren.

1963 wurde das MCC in Winnipeg, Manitoba, als MCC Canada mit eigenem Korporationsrecht ausgestattet. Heute wird die Leitung der internationalen Arbeit sowohl von MCC Canada als auch von MCC USA wahrgenommen. Das MCC unterhält auch acht Provinzbüros in Kanada, von denen fünf selbstständig organisiert sind und drei national arbeiten, ebenso vier getrennt konzipierte Regionalbüros in den USA. Zusätzlich wird es von Interessenvertretern in New York, Ottawa und Washington, DC, repräsentiert. In jedem Jahr bringen mehrere tausend Unterstützer mehr als 35 Millionen US-Dollar für das MCC auf, um dessen internationale und nationale Arbeit zu fördern. Sie arbeiten freiwillig mit und kaufen in 102 Second Hand Shops ein, sie organisieren und besuchen zweiundvierzig MCC-Volksfeste mit Verkaufsstellen (Relief Sales) und leisten finanzielle und materielle Zuwendungen. Unter anderem stellen freiwillige Unterstützer besondere Pakete mit Artikeln der Hygiene und Kinderpflege, Hilfsgüter und Lernmittel zusammen. Sie spenden Grundnahrungsmittel und konservieren mehrere hunderttau-

send Pfund Fleisch für Menschen, die Krieg, Armut und Naturkatastrophen ausgesetzt sind. Diese Hilfsgüter, die das MCC von den USA und Kanada aus verschifft, beziffern sich auf einen Wert von mehr als vier Millionen US-Dollar jährlich.

Das MCC ist das Haupthilfswerk und die wichtigste Agentur für Entwicklung und Frieden der nordamerikanischen und kanadischen Mennoniten sowie der Gemeinden der Brethren of Christ. Zurzeit unterhält das MCC Büros in mehr als fünfzig Ländern und leistet darüber hinaus Hilfswerksarbeit, Entwicklungs- und Friedensdienst in mindestens zehn weiteren Ländern. 1125 Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sind in Projekten der Gemeindeentwicklung, der Landwirtschaft, der Trinkwasserzubereitung, eines erschwinglichen Hausbaus, des Gesundheitswesens (Aids-Prävention), der Arbeitsbeschaffung, der Friedensarbeit und Erziehung eingesetzt. Darüber hinaus unterstützt das MCC die Arbeit von 466 Partnerorganisationen.

Nachdem am 26. Dezember 2004 ein Tsunami im Indischen Ozean gewütet hatte, stellten mehrere zehntausend Menschen dem MCC mehr als 16 Millionen US-Dollar für die Versorgung der Betroffenen als Spende zur Verfügung. Das MCC half beim Wiederaufbau der verwüsteten Häuser, förderte die wirtschaftliche Entwicklung und die psychologische Betreuung traumatisierter Opfer. Das war der größte Einsatz des MCC in einem Katastrophenfall nach dem Zweiten Weltkrieg.

Dieser Einsatz wurde in den Jahren, die dem Erdbeben in Port-aux-Prince und den umliegenden Städten auf Haiti am 12. Januar 2010 folgten, übertroffen. Das MCC nahm sich der unmittelbaren Nöte an, stellte Geldmittel zur Verfügung, Filteranlagen zur Reinigung des Trinkwassers und zahlreiche Hilfsgüter. Es entsandte auch Statiker, die die Sicherheit der öffentlichen Gebäude überprüfen und eine erdbebensichere Bauweise fördern sollten. Auf längere Sicht konzentrierte sich die Arbeit auf Reparatur und Bau von Wohnhäusern, auf die Beschaffung von Arbeit und den Aufbau des Erziehungswesens. Es unterstützte die haitianische Bevölkerung in ihren Forderungen nach sicheren Wohnverhältnissen. Dafür hat das MCC annähernd 20 Millionen US-Dollar aufgebracht.

Am 5. August 2010 fanden die MCC-Arbeiter Glen Lapp und neun andere Personen bei einem militärischen Überfall in Badakhstan, der nordöstlichen Provinz Afghanistans, den Tod. Die Getöteten gehörten einem medizinischen Team an, das aus vier Einwohnern Afghanistans, sechs Amerikanern, einem Engländer und einem Deutschen bestand.

Das Team arbeitete im Auftrag der International Assistance Mission, einer Organisation, die für die Heilung von Augenkrankheiten und erste medizinische Hilfe zuständig war. Dieses Team kehrte nach Kabul zurück, nachdem es zwei Wochen lang Menschen mit Augenleiden in der Provinz Nuristan auf Bitten der Gemeinden dort behandelt hatte.

In neuerer Zeit sind ungefähr 15 Millionen Menschen in Syrien und Irak auf der Flucht, „der größten menschlichen Krise in einer Generation". Im Winter 2015/16 sorgte das MCC für Öfen und Heizmaterial, Winterkleidung und Decken, zusätzlich zu den Lebensmitteln, Unterkünften und Erziehungseinrichtungen. Mit besonderer Priorität wandte das MCC die Aufmerksamkeit auch religiösen Spannungen und Konflikten in den Gemeinden zu, die von den Konflikten in Syrien und Irak verschärft worden waren. Der Einsatz von 37 Millionen US-Dollar, der größten Summe in seiner Geschichte, war möglich geworden, weil dem MCC finanzielle Spenden Einzelner, Decken und Hilfsmittel für Hygiene, für Neugeborene und Schulkinder zur Verfügung gestellt wurden. Außerdem konnten finanzielle Mittel aus Einlagen des MCC bei der Canadian Food Grain Bank zur Unterstützung der Produktion von Nahrungsmitteln und Fördermittel der kanadischen Regierung genutzt werden.

2016 waren 211 Personen weltweit in sechs Programmen tätig, die besonders für christliche Jugendliche geschaffen wurden:

• SALT (Serving and Learning Together) - ein einjähriger Dienst für Jugendliche aus Nordamerika

• IVEP (International Volunteer Program) - eine einjährige Gelegenheit zu Arbeit und Austausch in Nordamerika für Jugendliche aus aller Welt

• YAMEN (Young Anabaptist Mennonite Exchange Network) - ein einjähriger Dienst für Jugendliche außerhalb Nordamerikas

• Seed - ein zweijähriges Programm, unter dem junge Erwachsene zwischen zwanzig und dreißig Jahren aus allen Teilen der Welt sich über das Friedensverständnis miteinander beraten und für den Frieden arbeiten

• Summer Service - ein Kurzzeitprogramm in den USA, mit dem junge Farbige durch Mitarbeit in ihren Gemeinden vor Ort in ihrem Bemühen unterstützt werden, Führungsaufgaben zu übernehmen

• Summerbridge - ein Dienstprogramm für Jugendliche von siebzehn Jahren, die acht bis zehn Wochen eine Kirche der Mennoniten oder Brethren of Christ besuchen.

• Schließlich leistet das MCC wieder Hilfe in der Ukraine: Speisung von Waisenkindern in der Ostukraine, die vor den militärischen Konflikten nach Kiew geflohen sind; Unterkunft und Heizmaterial für Flüchtlinge in der Region von Zhytomyr, zusätzlich Versorgung mit Lebensmitteln, Heizmaterial und Unterkunft für Flüchtlinge in der Gegend von Zaporizhzia; Lebensmittel und Unterkunft für Flüchtlinge in Nikopol in der Gegend von Dnipropetrovsk.

4. Ausblick

Nach sechsundneunzig Jahren befindet sich das MCC in der privilegierten Lage, die Hilfswerksarbeit, den Entwicklungs- und Friedensdienst „im Namen Christi" fortsetzen zu können. Während der Vorbereitungen auf das Jubiläum des einhundertjährigen Bestehens im Jahr 2020 wird das an Christus orientierte mitfühlende Dienen und das Lernen von beschädigten Menschen weltweit noch einmal bestätigt. Das MCC fährt fort, dem Ruf Gottes zu folgen, indem es seine Arbeit auf fünf Bereiche konzentriert:

1. Sorge zu tragen für das Leben und die Zukunft entwurzelter und beschädigter Menschen; 2. für Wasser, Lebensmittel und Unterkunft in Hungersnöten, Naturkatastrophen und Konflikten, für Erziehung und die Möglichkeit beruflicher Beschäftigung zu sorgen; 3. mit Kirchen und Gemeinden zusammen zu arbeiten, um Gewalt zu verhindern, Frieden und Gerechtigkeit zu fördern; 4. in Gelegenheiten für Jugendliche in Kanada und den USA zu investieren, in Hilfsdiensten zu arbeiten; 5. in Demut und im Geist der Partnerschaft lokalen Nöten mit lokalen Lösungsmöglichkeiten zu begegnen.

Timothy Kennel Shenk arbeitete von Juni 2004 bis April 2009 als Nachrichtenkoordinator in der Kommunikationsabteilung des Mennonite Central Committee. Frank Peachey arbeitet seit Juli 2003 als Manager der U. S. Records and Archives beim Mennonite Central Committee. Zu seinen Hauptaufgaben gehört die Verwaltung der gedruckten, digitalen und audiovisuellen Archivalien des MCC USA, der gemeinsamen Programme des MCC und der vier regionalen MCC-Büros in den USA.

Der vorliegende Beitrag wurde 2016 verfasst

Johannes Dyck

Das Mennonitische Zentralkomitee (MCC) und die Mennoniten in der Sowjetunion während der 1950er Jahre

Vor einem Jahrhundert, im Juli 1920, wurde in Nordamerika das Mennonitische Zentralkomitee (engl.: Mennonite Central Committee, fortan: MCC) als Reaktion auf die Leiden der Mennoniten in der Sowjetunion gegründet. Die vorliegende Studie richtet den Blick auf Initiativen des MCC für die verfolgten Glaubensgeschwister in der UdSSR nach dem Tod Stalins (1953), die die Kommunikation zwischen den Mennoniten innerhalb und außerhalb der UdSSR veränderten. Berücksichtigt wurden dazu staatliche Archive in der ehemaligen Sowjetunion ebenso wie konfessionell betreute Quellenbestände in den USA.

Das US-amerikanische mennonitische Wochenblatt *Mennonite Weekly Review* brachte am 11. August 1955 eine Schlagzeile über die gegenwärtige Lage der Mennoniten in der Sowjetunion: „Alle wurden aus ihrer Heimat in das Uralgebiet umgesiedelt."[1] Der Autor, Harold S. Bender (1897-1962), war als Dekan des *Goshen College Biblical Seminary*, Präsident der Mennonitischen Weltkonferenz und Mitglied des Exekutivkomitees des MCC einer der einflussreichsten US-amerikanischen Mennoniten. Er schöpfte seine Erkenntnisse aus einem ausgedehnten Gespräch mit der Leitung des baptistischen Dachverbandes in der Sowjetunion, die zusammen mit Bender am Jubiläumskongress der *Baptist World Alliance* (BWA) in London teilgenommen hatte. Bender war tief beeindruckt von dem Bericht über die neue Freiheit der Verkündigung in der Zeit der politischen Lockerungen in der UdSSR und dem Wandel der Lage der Mennoniten ebenda. Zu Benders Gesprächspartnern gehörten Jakov Židkov (1885-1966), Alexandr Karev (1894-1971) und Il'ja Ivanov (1898-1985), Vorsitzender, Generalsekretär und Schatzmeister des Allunionsrates der Evangeliumschristen-Baptisten (fortan: AUREChB).[2] Karev sprach wie Bender fließend Deutsch. Beide gehören zu den Hauptakteuren dieser Studie.

1 Harold S. Bender: Report on Mennonites in Soviet Russia Today, in: Mennonite Weekly Review, 11. 8. 1955.

2 Dem Dachverband gehörten Baptisten, Evangeliumschristen, Pfingstler sowie kleinere Gemeinschaften von Darbysten, Heilsarmee u.a. an. 1966 schloss sich ihm ein Teil der

Harold S. Bender (1897-1962), Präsident der Mennonitischen Weltkonferenz und Mitglied im Exekutivkomitee des MCC, um 1960

(Abb.: Mennonite Church USA Archives – Goshen)

„… ein Besuch in Russland jederzeit möglich"

Am nächsten Tag, dem 29. Juli 1955, verfasste Bender einen Pressebericht, den die *Mennonite Weekly Review* in vollem Umfang unter der oben zitierten Schlagzeile abdruckte. In ihm fallen nicht nur einige falsch festgehaltene geographische Bezeichnungen auf, sondern auch die Begeisterung, die die sowjetischen Gäste in Bender geweckt hatten: „Sie sind sicher, dass ein Besuch in Russland jederzeit möglich wäre, bei völliger Bewegungsfreiheit mit Aufsuchen von allen mennonitischen Zentren und Predigten in mennonitischen Gemeinden."[3]

Der unerschütterliche Optimismus Benders, der schweizerischer Abstammung war, erzeugte in der mennonitischen Welt Nordamerikas ein gespaltenes Echo. Zwar druckten beide deutschsprachigen mennonitischen Wochenzeitungen in Kanada, *Der Bote* und *Mennonitische Rundschau,* in ihren Ausgaben vom 17. August 1955 Benders Pressebericht ebenfalls in voller Länge ab, mahnten aber zur Zurückhaltung. Die *Mennonitische Rundschau* etwa leitete den Artikel mit einer Bemerkung ein: „Diese Nachrichten datieren vom 29. Juli aus Amsterdam. Sie können weder von dem Einsender noch von uns als erschöpfend

Mennoniten an.

3 Report on Mennonites in Soviet Russia Today, in: Archiv des MCC, Akron, PA (fortan: AMCC), Box 154, Ordner IX-6-3-92 „MCC Corresp. 1957. Russia Bender H.S".

absolut zuverlässig bezeichnet werden."[4] Die russlanddeutschen Leser konnten Benders Mitteilung mit Briefen aus der UdSSR wie dem folgenden aus der gleichen Ausgabe des *Boten* vergleichen: „Wir sind auch mit Geringerem zufrieden, wenn wir nur könnten die ewige Seligkeit erlangen. Hier wandern wir ja in der Fremdlingschaft als Kreuzesträger […] Gepredigt wird bei uns nicht so wie früher, aber viel gesungen, etliche Gedichte aufgesagt und hin und wieder liest auch jemand einen Vers aus der Bibel und spricht darüber etwas."[5]

Die Sowjetunion war immer im Blick der nordamerikanischen Mennoniten russlanddeutscher Abstammung geblieben, deren Schicksale historisch mit diesem Land eng verbunden waren. Deren letzte große Gruppe von ca. 7.000 Personen war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Kanada angekommen.[6] Sie alle waren Zeugen der blutigen stalinistischen Gewaltherrschaft und gehörten zu den etwa 12.000 Mennoniten,[7] denen es gelang, der Repatriierung in die UdSSR zu entkommen und im Westen zu bleiben. Zurück mussten etwa 23.000 Mennoniten, die zwischen 1943 und 1945 vorübergehend nach Deutschland gelangt waren.[8] Viele kanadische Mennoniten hatten nahe Verwandte in der UdSSR und litten unter der Trennung der Familien.

In ihrer Berichterstattung über die Sowjetunion musste die deutschsprachige mennonitische Presse sich auch an diesem bestens informierten Personenkreis orientieren. So informierte die *Mennonitische Rundschau* am 18. März 1953 etwa über Stalins Tod und berichtete ausführlich über die Trauerfeierlichkeiten.[9] Mehr noch als regelmäßigen Informationen über sowjetische Politik und Wirtschaft galt das allseitige Interesse den abgedruckten privaten Briefen aus der Sowjetunion, deren Zahl 1954 sprunghaft anstieg. Die Intensivierung des Briefverkehrs zwischen der UdSSR und Kanada könnte zwei Umständen geschuldet sein: der

4 Harold S. Bender: Zur heutigen Lage der Mennoniten in Russland, in: Der Bote, 17.08.1955, 3; Harold S. Bender: Etliche Informationen über Mennoniten in Sowjetrussland heute, in: Mennonitische Rundschau, 17.08.1955, S.2.

5 Sowjetrussland. Kubanka, Orenburg, den 29. Mai 1955, in: Der Bote, 17.08.1955, S. 8.

6 Royden Loewen, Steven Nolt: Seeking Places of Peace. Global Mennonite History Series: North America, Intercourse, PA 2012, S. 19.

7 Frank H. Epp: Mennonite Exodus. The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution, Altona 1962, S. 351.

8 Vgl. Harry Loewen: Between Worlds. Reflections of a Soviet-born Canadian Mennonite, Kitchener, ON 2006, S. 65.

9 Nachrichten. Sowjetrussland, in: Mennonitische Rundschau, 18.03.1953, S. 13.

Lockerung der sowjetischen Postzensur[10] und dem Mut der Deutschen in der UdSSR, Briefkontakte sowohl zueinander als auch in andere Länder wiederaufzunehmen.[11]

Über die Begegnung Benders mit den Baptisten am 28. Juli 1955 berichtete auch die zweimonatliche Zeitschrift der sowjetischen Baptisten *Bratskij Vestnik* (Der Bruderbote), allerdings in verhaltenem Ton: „Im Anschluss an unsere Rückkehr nach Birmingham erwartete uns ein amerikanischer Mennonit, Dr. Bender, der extra aus London nach Birmingham anreiste, um Baptisten aus der Sowjetunion zu treffen und sich mit ihnen über die Mennoniten in der UdSSR zu unterhalten. Bender äußerte den Wunsch, die Sowjetunion zu besuchen. Er ist Präsident der Mennonitischen Weltkonferenz und Dekan eines mennonitischen theologischen Colleges in den USA."[12]

Eine wichtige, wenn nicht entscheidende Rolle im Schicksal der Mennoniten als Religionsgemeinschaft spielte der sowjetische Staat. In den Kriegsjahren erfuhr seine Religionspolitik eine bedeutsame Korrektur. Der erbitterte Kampf gegen die Religion mit seinem Höhepunkt in den 1930er Jahren wurde durch eine Instrumentalisierung der Kirche für politische Ziele des Staates abgelöst. Im Zuge der Reform wurde am 19. Mai 1943 im Bereich der Exekutive der Rat für Angelegenheiten der religiösen Kulte (RARK) gegründet.[13] Er war dem Rat der Volkskommissare (später Ministerrat) untergeordnet und diente als Schnittstelle zwischen den Religionsgemeinschaften und den sogenannten Direktivorganen der Macht, die nicht in Erscheinung traten. Den Vorsitz im RARK führte bis zu seinem Tod im Oktober 1956 I.V. Poljanskij, 1944-1947 gleichzeitig Leiter der 2. Abteilung des Geheimdienstes NKGB.[14] Das seit Beginn der 1990er Jahre zugängliche Archiv des RARK lässt die

10 Vgl. L. Avzeger: Ja vskryval Vaši pis'ma… Vospominanija byvšego tajnogo cenzora MGB [Ich brach eure Briefe auf… Erinnerungen eines ehemaligen geheimen Zensors der Staatsicherheit], in: Istočnik 1993/4, S. 41-57.

11 Vgl. Nikolai Reimer: Nur aus Gnaden. Erinnerungen, Chișinău 1996, S. 113.

12 A.V. Karev: Poezdka predstavitelej Vsesojuznogo soveta evangel'skich christian-baptistov v Angliju [Die Reise von Vertretern des Allunionsrates der Evangeliumschristen-Baptisten nach England], in: Bratskij vestnik 5, 1955, S. 5–13, 11.

13 M.I. Odincov, A.S. Kočetova: Konfessional'naja politika v Sovetskom Sojuze v gody Velikoj Otečestvennoj vojny 1941-1945 gg. (Konfessionelle Politik in der Sowjetunion in den Jahren des Großen Vaterländischen Krieges), Moskau 2014, S. 155.

14 Central'nyj moskovskij archiv-muzej ličnych sobranij: putevoditel' [Museumsführer durch das Zentrale Moskauer Archiv-Museum für private Sammlungen], Moskau 2008, S. 286.

Vermutung zu, dass die Entscheidungsbefugnis bei dem Zentralkomitee der Kommunistischen Partei lag. Die staatliche Religionspolitik bestand einerseits darin, die Gemeinden aus der Illegalität in die Öffentlichkeit zu führen, andererseits im Aufzwingen einer Zentralisierung und „einer Art Standardisierung des organisatorisch-hierarchischen Aufbaus und der Rituale" nach dem Vorbild der streng hierarchisch organisierten Russisch-Orthodoxen Kirche.[15] Laut dieser Vorgabe wurden Religionsgemeinschaften vor Ort mitsamt ihren Leitern bedingungslos einem konfessionellen Zentralorgan untergeordnet, über das der RARK seine Politik durchzusetzen versuchte.

Eine wichtige Rolle in der Nachkriegsgeschichte der Mennoniten spielten die Baptisten und Evangeliumschristen. Die russischen Baptisten im Süden des Russischen Imperiums hatten in ihrer Entstehungsphase in den 1870er Jahren einen starken Einfluss der Mennoniten-Brüdergemeinde erlebt: Für beide gehörte eine Vielzahl von Wortverkündigern in einer Ortsgemeinde zur Norm. Die Evangeliumschristen, entstanden in den 1870er Jahren als eine lokale Erweckungsbewegung in St. Petersburg, gerieten früh unter baptistischen Einfluss und bauten nach 1905 einen eigenen landesweiten Gemeindeverband auf. Im Zuge der Religionsbekämpfung wurde nach 1930 die gesamte Leitung des Baptistenbundes verhaftet. Der Bund hörte 1935 auf zu existieren. Die meisten Gemeinden der Baptisten und Evangeliumschristen wurden bis 1931 geschlossen; in der Ukraine behielten höchstens zehn Gemeinden ihren legalen Status.[16]

… mit „deutlich artikulierter staatsfeindlicher Ausrichtung"?

Mitten im Krieg, 1942, wurde „ausgehend von der momentanen politischen Situation eigenmächtig und ohne entsprechende organisatorische Eintragung das vereinte Zentrum"[17] beider Konfessionen gegründet. Das von Poljanski verwendete Passiv lässt einen fehlenden Eingriff des

15 Ju. Sadovskij: Priem u tovarišča K.E. Vorošilova 4 janvarja 1947 g. (Empfang durch Genossen K.E. Vorošilov am 4. Januar 1947), in: Staatsarchiv der Russischen Föderation (fortan: GARF für Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj Federacii), Bestand 6991, Verzeichnis 3, Akte 8 (fortan: GARF 6991/3/8), Blatt 102. Das Dokument wurde durch N. Beljakova für das Projekt eines Dokumentensammelbandes der Euro-Asiatischen Akkreditierungsassoziation ausgewählt, an dem der Autor als Berater teilgenommen hat. Der Autor dankt ihr.

16 Istorija evangel'skich christian-baptistov v SSSR (Geschichte der Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR), Moskau 1989, S. 221-225.

17 I.V. Poljanskij an V.M. Molotov, 24.07.1944, in: GARF 6991/3/1, Bl. 1.

Staates beim Vereinigungsprozess der beiden Konfessionen vermuten. Dem neuen Zentrum kamen mindestens drei Pluspunkte zugute: Patriotismus, Befürwortung des Militärdienstes (der Allrussische Bund der Baptisten wurde in den 1930er Jahren ausgerechnet aufgrund der pazifistischen Grundhaltung aufgelöst[18]) und die Aufnahme von Beziehungen zu verwandten Konfessionen in den Ländern der Kriegsverbündeten USA und Großbritannien, wo die Baptisten eine herausgehobene gesellschaftlich-politische Rolle spielten.[19] 1944 ebnete der RARK den Weg für die Gründung des gemeinsamen Zentralorgans, die zugleich den Zusammenschluss beider Konfessionen bedeutete und den Namen Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten erhielt.

Im selben Maße, wie der Staat das Aussterben der Religion vorantrieb, musste auch der AUREChB nach einer Strategie suchen, die ihm selbst und seinen Gemeinden das Überleben im legalen politischen Raum sicherte. Das war der Kampf für den Frieden. Gelegenheit dazu bot die Zweite Allsowjetische Konferenz der Friedensbefürworter im Oktober 1950. Der Vorsitzende des AUREChB Židkov nahm nicht nur daran teil, sondern trat bald darauf auch im sowjetischen Radio mit einem Aufruf an alle Baptisten der Welt zur Unterstützung der Friedensbewegung auf.[20] Der Kampf für den Frieden wurde zum vierten Pluspunkt des AUREChB, in Wirklichkeit aber zum ersten.

Der Einsatz für den Frieden im Rahmen der uneingeschränkten Integration in den sowjetischen Friedenskampf öffnete dem AUREChB die Türen für eine Gemeinschaft mit Glaubensgeschwistern im Westen. Der RARK identifizierte für ihn als würdigen Partner die Methodisten und Baptisten der Vereinigten Staaten, die für die Annäherung an die Sowjetunion plädierten, als Gegengewicht zur „kriegerischen und reaktionären" Politik des Vatikans und zur „antisowjetischen politischen Ausrichtung" der ökumenischen Bewegung.[21] Der AUREChB konnte allerdings nicht frei mit religiösen Kreisen im Westen kommunizieren – selbst der Text eines unschuldigen Weihnachtstelegramms wurde vom

18 Ebd.

19 Ebd., Bl. 12 rück.

20 Učastie evangel'skich christian-baptistov SSSR v dele zaščity mira (Teilnahme der Evangeliumschristen-Baptisten der UdSSR an der Verteidigung des Friedens), in: Bratskij vestnik 1, 1953, S. 3-8, 6.

21 I.V. Poljanskij an I.V. Stalin und K.E. Vorošilov, April 1947, in: GARF 6991/3/1, Bl. 139–141.

RARK genehmigt.[22] Nach 1948 hörten die internationalen Kontakte des AUREChB praktisch auf.

Der größte und wichtigste, aber stumme Akteur unserer Studie, die Mennoniten der Sowjetunion, existierten außerhalb des legalen Raumes. Vielen von ihnen war der Glaube bereits fremd geworden (bereits vor dem Ersten Weltkrieg hatte sich in Russland eine Schicht der Kulturmennoniten herausgebildet, die sich vom Glauben distanzierten, aber Traditionsgut pflegten). Ihr bekennender Teil stellte in den 1920er Jahren die einzige Freikirche im Land dar, die sich konsequent zum Waffenverzicht bekannte und dies auf ihrer letzten Konferenz im Jahr 1925 bekräftigte. Die Behörden haben das nie vergessen.[23] Nach dem Krieg war dies der Grund für ihre Einstufung als religiöse Organisationen mit „deutlich artikulierter staatsfeindlicher Ausrichtung",[24] deren Existenz per se illegal war. Sie unterlagen der Überwachung durch die Staatssicherheit.[25] Die Intensität der Verfolgung der Mennoniten in der Nachkriegszeit zeigt sich daran, dass allein im Gebiet Molotov 1950-1951 elf Mennoniten zu langen Haftstrafen von 10 bis 25 Jahren verurteilt wurden,[26] während es sechs Jahre später in dem Gebiet lediglich 160 bis 170 Träger dieses Bekenntnisses gab.[27] Nach dem Krieg blieben die Mennoniten der Sowjetunion an die äußere Peripherie einer feindlich gesonnenen Gesellschaft gedrängt. Zum Zeitpunkt des Gesprächs zwischen Bender und den Moskauer Baptisten durften sich die wenigsten Mennoniten im Land frei bewegen. Die Mehrzahl der Deutschen, deportiert bzw. repatriiert, stand unter Sonderaufsicht und durfte ihre Siedlungen nur mit Genehmigung eines Kommandanten verlassen; der Rest in den vor 1917 von Mennoniten gegründeten Siedlungen, die im Krieg einer Deportation entgangen waren, hatte wie auch die gesamte bäuerliche Bevölkerung des Landes keine Inlandspässe. Trotzdem ent-

22 I.V. Poljanskij an V.M. Molotov, 27.12.1947, in: GARF 6991/3/48, Bl. 30.

23 A. Rejnmarus A, G. Frizen: Mennonity (kratkij očerk) (Mennoniten: ein kurzer Abriss). Moskau 1930, S. 83.

24 I.V. Poljanskij an K.E. Vorošilov, S.V. Kaftanov, G.F. Aleksandrov, V.S. Abakumov, 01.07.1947, in: GARF 6991/3/47, Bl. 202–218, 205.

25 Ebd.

26 Liste der Bürger deutscher Nationalität, die im Gebiet Perm 1919-1959 politisch verfolgt wurden, in: Nemcy v Prikam'e. XX vek [Deutsche im Kama-Gebiet, XX Jh.], Bd. 1, Buch 2, S. 144-222.

27 Ebd., S. 227.

stand in den Siedlungsgebieten eine Vielzahl von illegalen Gebetskreisen und kleinen Gemeinden.[28]

Vor diesem Hintergrund fand das Gespräch Benders mit den Moskauern statt, über das er umgehend telegrafisch das MCC-Hauptbüro in Kenntnis setzte.[29] Bender selbst bezeichnete das Treffen als eine glückliche Fügung. Die Pressemitteilung enthält Angaben des AUREChB-Generalsekretärs Karev über etwa 20.000 Mennoniten in der UdSSR, die hauptsächlich Farmer (*Der Bote* korrigierte: Kolchos-„Farmer") und wohlhabender als ihre Mitbürger seien. In Karaganda gebe es 400 Mennoniten in einer tausendköpfigen Baptistengemeinde und mennonitische Prediger, die ihnen auf Deutsch predigen würden. Den Mennoniten stehe es frei, sich zu Gottesdiensten zu versammeln, obwohl ihre Gemeinden nicht amtlich registriert, d. h. illegal seien. Für eine amtliche Registrierung von Gemeinden werde eine registrierte nationale Organisation benötigt, und die Mennoniten würden diesen Schritt in der Tat erwägen. Die neuen Informationen bezeichnete Bender als den ersten authentischen Bericht über die Lage der Mennoniten in der UdSSR seit dem Zweiten Weltkrieg.[30]

Die neue Informationsquelle entfaltete vor den Augen der nordamerikanischen Mennoniten eine alternative Perspektive auf den Glauben in der UdSSR im Vergleich zu den zahlreichen Briefen aus der alten Heimat – eine Perspektive der eingetretenen Religionsfreiheit, voller Licht und Hoffnung. Allerdings verbreiteten die sowjetischen Baptistenführer Wunschdenken, allein schon in puncto Besuch in den mennonitischen Sondersiedlungen. Inwieweit hatten sie Grund, das Leben der Mennoniten, denen sie in den vergangenen Jahrzehnten kaum begegnet waren, in so optimistischen Farben zu skizzieren?

28 Mehr dazu in Johannes Dyck: Der russlanddeutsche freikirchliche Dissens in der sowjetischen Religionslandschaft, in: Victor Dönninghaus, Andrej Savin: Unter dem wachsamen Auge des Staates. Religiöser Dissens der Russlanddeutschen in der Breschnew-Ära, Wiesbaden 2019, S. 293-362, 294-319.

29 Telegramm 29.07.1955 aus London, England, an Mencencom, in: AMCC, Box 125, Akte IX-6-3-75 „MCC Correspondence Archives Material 1955. Bender, Harold S."

30 Zit. nach *Der Bote* und *Mennonitische Rundschau*, s. Anm. 4.

„Es ist dumm und schädlich, bestimmte sowjetische Bürger wegen ihrer religiösen Überzeugungen politisch anzuzweifeln."

Ein gewisser Grund für Optimismus existierte. Nach allerlei Hin und Her in der sowjetischen Religionspolitik war die Verfolgung von Gläubigen tatsächlich zurückgegangen. Am 7. Juli 1954 fasste das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei den „Beschluss über bedeutende Mängel in der wissenschaftlichen atheistischen Propaganda und Maßnahmen zu ihrer Verbesserung".[31] Dieser blieb unveröffentlicht, diente aber möglicherweise als Grundlage für einen Leitartikel des Parteiorgans *Pravda* vom 24. Juli 1954.[32] Das poststalinistische politische „Tauwetter" sollte wohl unter keinen Umständen diesen wichtigsten Bereich der ideologischen Arbeit erreichen. Nur vier Monate später konnte das ganze Land jedoch in der *Pravda* den Beschluss des Zentralkomitees über Fehler bei der Durchführung wissenschaftlicher atheistischer Propaganda unter der Bevölkerung vom 10. Oktober 1954 nachlesen.[33] Mutmaßlich war die Kernbotschaft des zweiten Beschlusses der Satz „Es ist dumm und schädlich, bestimmte sowjetische Bürger wegen ihrer religiösen Überzeugungen politisch anzuzweifeln."[34] Nach derartigen politischen Schwankungen waren die lokalen Bevollmächtigten des RARK lange nicht mehr in der Lage, „in dieser Angelegenheit einen parteikonformen Mittelweg"[35] zu finden, und setzten den illegalen Religionsgemeinschaften keine Hindernisse in den Weg. Nach diesem Beschluss begannen auch die Verurteilten nach dem politischen Artikel 58 des Strafgesetzbuches der Russischen Föderation aus ihren Straflagern zurückzukehren (den erwähnten Mennoniten aus dem Molotow-Gebiet reduzierte man ihre Haftstrafen auf fünf Jahre).[36]

---

31 KPSS v rezoljucijach i rešenijach s"ezdov, konferencij i Plenumov CK (KPdSU in Resolutionen und Beschlüssen der Kongresse, Konferenzen und Plenen), Bd. 8, 1946-1955, Moskau 1985, S. 428-436.

32 vgl. Karpov, Poljanskij: Zamečanija i dopolnenija k proektu Postanovlenija CK KPSS „Ob ošibkach v provedenii naučno-ateističeskoj propagandy sredi naselenija" (Bemerkungen und Ergänzungen zum Projekt des Beschlusses des ZK der KPdSU „Über Fehler in der Durchführung der wissenschaftlichen atheistischen Propaganda in der Bevölkerung"), Oktober 1954, in: GARF 6991/3/102, Bl. 313–316, 316.

33 KPSS v rezoljucijach, ebd., S. 446-450.

34 Ebd., S. 447.

35 Vystuplenie Upolnomočennogo Soveta pri Kievskom Oblispolkome tov. Olejnikova (Auftritt des Bevollmächtigten des RARK für Kiev), zw. 25. und 27.11.1958, in: GARF 6991/3/165, Bl. 52-55, 52.

36 Nemcy v Prikam'e, Bd. 1, Buch 2, Zusatzblatt vor S. 160.

Im selben Jahr, 1954, wurde vom AUREChB die Tür zur internationalen Politik wieder etwas geöffnet. Am 9. März 1954 wendete sich der RARK-Vorsitzende Poljanskij an die höchste Parteiinstanz im Land, den Ersten Sekretär der Partei N. Chruščëv mit der Bitte, einen offiziellen Besuch des Präsidenten der BWA, F. Townley Lord, sowie dessen stellvertretenden Exekutivsekretär Walter Lewis in die UdSSR zu genehmigen. Diese Personen wurden vom AUREChB vorgeschlagen und zuvor von der sowjetischen Botschaft in Großbritannien bestätigt. Poljanskij argumentierte, dass Lords Besuch die „westliche Diffamierungskampagne" gegen die UdSSR etwas lindern und das Gewicht des AUREChB im Friedenskampf erhöhen könnte.[37] Die Parteiführung genehmigte den Besuch. Im Vorfeld inspizierte der RARK-Abteilungsleiter N. Kol'cov die gesamte vom AUREChB vorgeschlagene Route, überprüfte alle Gemeindehäuser und stellte sicher, dass in jeder Gemeinde ein enger Kreis von Gesprächspartnern für die Würdenträger benannt wurde.[38] Der Besuch fand im Juni 1954 statt. Die Delegation besuchte eine Reihe von Orten, die sonst für ausländische Touristen gesperrt waren; für Reisen durch das Land wurde ein Spezialflugzeug eingesetzt.[39] Am Ende des Besuchs verbreiteten die staatlichen Medien die Erklärung Lords, dass Baptisten in der UdSSR „volle Religionsfreiheit genießen. [Zahlreiche Gespräche] in Gebetshäusern haben gezeigt, dass die Menschen in der Sowjetunion von Friedenswillen erfüllt sind."[40] Der für den AUREChB (und RARK) positive Ausgang der Reise lag auf der Hand. Im Gegenzug wurde eine Reise von zehn Personen im Sommer 1955 zum Kongress der BWA in London genehmigt. Sie ermöglichte schließlich auch die Begegnung zwischen Bender und Karev mit seinen Kollegen.

Die Lage der Mennoniten in der UdSSR verbesserte sich weiter. Am 13. Dezember 1955 hob der Oberste Sowjet der UdSSR den Sondersiedlungsstatus der Deutschen und damit auch der Mennoniten auf. Endlich konnten die Deutschen ihre aufgezwungenen Aufenthaltsorte verlassen und ihren Wohnsitz frei wählen, obwohl es ein geheimes Verbot für die Rückkehr in ihre Heimat im europäischen Teil des Landes gab. Die Deutschen, einschließlich der Mennoniten, fühlten sich endlich

37 Poljanskij: Memo an das ZK der KPdSU, 09.03.1954, in: GARF 6991/3/102, Bl. 84-85.

38 Poljanskij: Memo an das ZK der KPdSU, 11.06.1954, in: GARF 6991/3/102, Bl. 143-148.

39 Ja.I. Židkov: Prebyvanie delegacii Vsemirnogo sojuza baptistov v SSSR (Visite der Delegation des Baptistenweltbundes in der UdSSR), Bratskij vestnik, 3-4, 1954, S. 88-100.

40 Dejateli Vsemirnogo sojuza baptistov o svoej poezdke po sovetskoj strane (Kirchenmänner des Baptistenweltbundes über ihre Reise in die Sowjetunion), ebd., S. 110.

frei. Ab 1956 kam nach und nach eine Binnenmigration in Gang. Überall in ihren alten und neuen Siedlungsorten entstanden neue Gemeinden. Alle waren illegal, wurden aber von den Behörden toleriert.

Die Nachrichten von der Wiederbelebung des Mennonitentums in der Sowjetunion steigerte die Hilfsbereitschaft der nordamerikanischen und europäischen Glaubensgeschwister und Blutsverwandten. Eine zögernde Haltung des MCC hätte dessen Glaubwürdigkeit in Frage gestellt. In den Vereinigten Staaten nahm die Hilfsbereitschaft schnell Gestalt an. Bereits im Januar 1954 wandte sich der stellvertretende Geschäftsführer des MCC William T. Snyder an den prominenten russlanddeutschen Mennoniten russischer Herkunft Cornelius F. Klassen (1894-1954), der in Deutschland arbeitete und viel mit Kriegsgefangenen und Flüchtlingen aus der sowjetisch besetzten Zone kommunizierte, mit einer Bitte um Material über das Leben hinter dem Eisernen Vorhang und die Mennoniten im Osten der Sowjetunion.[41] Es stellte sich schnell heraus, dass die MCC-Mitarbeiter in Deutschland bereits eine Kartei mit Adressen von Mennoniten in der UdSSR angelegt hatten. Sie sollte „eine wichtige Vorarbeit für die Hilfsmaßnahmen nach dem Fall des Eisernen Vorhangs" werden.[42]

Die Kartei entwickelte sich zu einem der wichtigsten Werkzeuge für die Organisation der Hilfe für Glaubensgeschwister. Geführt wurde sie bis 1979 und enthielt zu diesem Zeitpunkt 17.719 Namen.[43] Die Kartei wurde mit Informationen aus der Korrespondenz zwischen Verwandten gefüllt, aber auch durch Kommunikation mit dem deutschen Familiensuchdienst „Heimatortskartei", dem Roten Kreuz und Suchanzeigen aus der sowjetischen Zeitung „Neues Leben". Die Kartei spiegelte die tatsächliche mennonitische Siedlungsgeographie in der UdSSR nur unzureichend wider. Primär enthielt sie Angaben über die durch den Krieg getrennten Familien und Repatriierten aus der Ukraine. Einwohner ehemaliger mennonitischer Kolonien in Sibirien und im Südural sowie Familien, die keine direkten Verwandten im Westen hatten, sind im Karteibestand deutlich weniger vertreten. Auch die Binnenmigration nach 1956 wurde in der Kartei kaum erfasst.

41 William T. Snyder an C.F. Klassen, 28.01.1954, in: Mennonite Church Archive, Goshen, IN (weiterhin MCA) Akte 61/48 „HIST- MSS. 1-278 H.S. Bender MCC, 1953-62, Russia".

42 C.F. Klassen an William T. Snyder, 21.01.1954, ebd.

43 Karteibestand: AMCC, Akte IX-19-16.5 „MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST, Box 36 „Addresses Akmolinskaja – Kemerowskaja", Box 37 „Addresses Kijewskaja – Pawlodarskaja", Box 38 „Addresses Permskaja Oblast – the end".

„…begierig darauf, eine Delegation von Mennoniten in die UdSSR zu schicken"

Die Unterstützung der Mennoniten in der UdSSR erhielt im MCC hohe Priorität. Die konzeptionelle Grundlage für das Projekt erarbeitete Paul Peachey.[44] Der Mennonit amischer Herkunft war 1946 als Freiwilliger nach Europa gegangen und 1950 zum Direktor des MCC in Europa aufgestiegen. Das Konzept wurde von einer Gruppe von angesehenen amerikanischen Mennoniten gebilligt, die aber keineswegs mit den sowjetischen Realitäten vertraut waren.

Peacheys Plan sah die Entsendung eines Goodwill-Teams von vier bis sechs Mennoniten über die *Historical Peace Churches Association* vor, zu der auch Quäker gehörten, denen die Einreise in die UdSSR gestattet wurde. (AUREChB wurde 1951 von einer Delegation von Quäkern aufgesucht, die über das sowjetische Friedenskomitee in die UdSSR kam[45]; 1953 besuchte eine Delegation des AUREChB Schweden auf Einladung von dortigen Quäkern[46]). Das Team sollte eine sechsmonatige Reise durch die UdSSR und weitere Länder unternehmen. Dem Ansinnen nach sollte das Team das Misstrauen zerstreuen und die Botschaft des guten Willens durch Kontakte mit Personen und Gruppen an die einfachen Menschen weitergeben; ihre christliche Botschaft sollte aus Liebe und Versöhnung bestehen. Das Ziel des Teams war Unterstützung der Friedenskirchen und Missionare, sein Zeugnis sollte unpolitisch sein. Außerdem wurde auch eine fünfköpfige Gruppe von Freiwilligen aus den Vereinigten Staaten vorgeschlagen, die ein Jahr lang in einem Landwirtschafts- oder Industriebetrieb nach Wahl der sowjetischen Behörden arbeiten und dabei das Zeugnis von Christus, Umkehr und Versöhnung unter Gebet verbreiten sollten.[47]

Über die Realisierbarkeit dieser Vorstellungen machte man sich in den USA keine Gedanken. Bender strahlte weiterhin Optimismus aus.

---

44 Paul Peachey: Proposal for a Goodwill Team to Russia and the Orient (14.11.1955), in: AMCC, Akte IX-12 (#1) „Russia Goodwill Team".

45 Poseščenija kvakerami Vsesojuznogo soveta evangel'skich christian-baptistov (Besuche des AUREChB durch Quäker), in: Bratskij vestnik 1, 1953, S. 13-15.

46 A.V. Karev: Poezdka delegacii Vsesojuznogo soveta evangel'skich christian-baptistov v Šveciju (Reise einer Delegation des AUREChB nach Schweden), in: Bratskij vestnik 2–3, 1953, S. 45-53.

47 J. Harold Sherk: Minutes of a Meeting for Consultation, 14.11.1955, in: AMCC, Akte IX-12 (#1) „Russia Goodwill Team".

Anfang Januar 1956 beschloss das MCC, eine Delegation in die Sowjetunion zu entsenden, bestehend aus Bender, möglicherweise Snyder als US-Mennoniten sowie dem Kanadier Jakob J. Thiessen (1893-1977), einem russlanddeutschen Einwanderer, der als Leiter des *Canadian Mennonite Board of Colonization* die Bedingungen für die Einreise der Mennoniten nach Kanada mit der Regierung ausgehandelt hatte. Beabsichtigt wurde ein Besuch von Regionen mit einer bedeutenden mennonitischen Präsenz. Dazu wurden 18 Orte von Vorkuta nördlich des Polarkreises bis Stalinabad (heute Duschanbe) tief im Süden der UdSSR ausgewählt.[48] Thiessen lehnte ab, sorgte aber für Unterstützung der Delegation durch die kanadische Regierung.[49] Die kanadische Botschaft in Moskau bezeichnete am 14. Februar 1956 die Erfolgsaussichten der Delegation indes als gering. Die Botschaft konnte auch keine Informationen über die Mennoniten im Land ermitteln.[50]

Am 1. April 1956 beantragte das MCC bei der sowjetischen Botschaft in Ottawa ein Visum für eine Delegation von Mennoniten, bestehend aus Bender und zwei jungen kanadischen mennonitischen Predigern, David B. Wiens und Heinrich M. Epp, die 1924 aus der UdSSR eingereist waren. Wiens gehörte der Mennoniten-Brüdergemeinde und Epp der Mennonitengemeinde an. Als Ziel der Reise wurde die Herstellung von Kontakten mit Christen in der Sowjetunion als Mittel zur Förderung des guten Willens und der Kommunikation zwischen Kirchen und Ländern angegeben. Im Antrag wurde das MCC als die einzige Organisation dargestellt, in der die Mennoniten der westlichen Hemisphäre zusammenarbeiten würden. In der Begründung wurde ausführlich auf das Treffen mit der Leitung des AUERChB in England 1955 sowie ein Gespräch mit dem Erzbischof der Russisch-Orthodoxen Kirche in Kanada, Boris, im Dezember 1955 in Toronto hingewiesen. Die Reise sollte etwa am 23. Juni 1956 beginnen. Beantragt wurde folgende Reiseroute: Moskau – Čkalov – Karaganda – Slavgorod – Novosibirsk –

48 Snyder an Bender, 09.01.1956, in: AMCC, Box 135, Akte IX-6-3-82 „MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H. S."

49 Bender an Thiessen, 21.01.1956, ebd.

50 [Canadian] Embassy Moscow an External 28, 14.02.1956, MCA, Akte „HIST- MSS. 1-278 MCC, 1953-62, Russia".

Omsk – Sverdlovsk – Moskau.[51] Ein ähnliches Schreiben wurde auch an die sowjetische Botschaft in den USA gerichtet.[52]

Bender informierte über den Visumantrag auch den AUREChB, der seinerseits unverzüglich den RARK in Kenntnis setzte.[53] Das Thema wurde am 14. Mai 1956 beim Empfang von Židkov und Karev durch den Vorsitzenden des RARK, Poljanskij, diskutiert. Dem handschriftlichen Vermerk auf dem Brief nach zu urteilen, der aufgrund der Mängel der Bindung der Archivakte nur in Teilen lesbar ist, wurde Karev empfohlen, den Mennoniten eine Reise als Touristen zu empfehlen. Aus dem Vermerk wird ebenfalls klar, dass alle Teilnehmer des Empfangs sich dessen bewusst waren, dass keiner der vom MCC angeforderten Orte über die staatliche Gesellschaft für ausländischen Tourismus Intourist besucht werden konnte.

Im selben Brief lud Bender Židkov und Karev, die im Mai 1956 auf Einladung der BWA in die USA reisen wollten, in die mennonitische Kirche nach Goshen, Indiana, ein. Die Haupteinladung für sie ging vom BWA aus. Diese erklärte sich bereit, die Gemeinschaft mit den Mennoniten in das Programm der Delegation aufzunehmen. Es stellte sich heraus, dass die Behörden der UdSSR und der USA symmetrisch vorgingen: Goshen stand auf der Liste der Orte, die vom US-Außenministerium für Sowjetbürger gesperrt waren;[54] das Treffen wurde nach Chicago verlegt. Die Behörden verlangten auch von der BWA einen bis auf Angabe von Stunden genauen Zeitplan für den Aufenthalt der Gäste im Land und forderten ein Minimum an Berichterstattung über den Besuch. Auf Wunsch der Behörden wurden auch die Kontakte mit Gästen eingeschränkt.

Am 28. Mai 1956, zwei Wochen nach dem Termin im RARK, fand ein großes Treffen der Delegation des AUREChB mit der mennonitischen Öffentlichkeit statt, an dem mehr als 200 Personen teilnahmen, und am Tag darauf mit einem engen Kreis von Leitern des MCC und russlanddeutscher mennonitischer Verbände. Trotz der Vorgaben der amerikanischen Behörden veröffentlichte die kanadische deutschsprachige mennonitische Presse sowohl die kurze Pressemitteilung des MCC über

51 Orie Miller an Dmitri S. Chuvahin, 01.04.1956, MCA, Akte „HIST- MSS. 1–278 61/49 MCC, 1953-62, Russia".

52 Orie Miller an G.N. Zarubin, 02.04.1956, in: GARF 6991/4/61, Bl. 202-205.

53 Bender an Karev (Übersetzung aus dem Engl.), 13.04.1956, in: GARF 6991/4/61, Bl. 198-201.

54 Robert S. Denny an Snyder, 04.05.1956, in: AMCC, Box 135, Akte IX–6-3–82 „MCC Correspondence. Archives Material 1956. Baptist World Alliance".

das Treffen[55] als auch einen ausführlichen Bericht.[56] Das Treffen mit den Mennoniten wurde auch im *Bratskij Vestnik* erwähnt.[57]

Für die mennonitische Öffentlichkeit in Nordamerika war das Treffen einmalig und einzigartig. Sie zeigte gewaltiges Interesse, vor allem an der Entwicklung der Religionsfreiheit in der UdSSR. Entsprechende Fragen wurden positiv beantwortet, allerdings mit der Einschränkung, dass sich die Religionsgesetzgebung nach Stalins Tod nicht geändert habe und dass Gemeinden bestimmte Einschränkungen bei der Nutzung von Versammlungshäusern hätten. Karev, Mitglied der Delegation, verband das grausame Leiden der Christen in der UdSSR mit dem Namen von Lavrentij Berija[58], seit dessen Tod Ende 1953 sich im Land vieles verändert hätte. Als Manifestation der Verbesserung nannte er, dass viele Prediger, die aufgrund politischer Verleumdungen verurteilt worden waren, aus der Haft entlassen worden seien. Die Gäste gaben zu, dass die Mennoniten bei den Behörden nicht als Religionsgemeinschaft registriert seien und so keinen rechtlichen Anspruch auf eigene Gebetshäuser hätten. Sie würden sich entweder in Privathäusern oder wie in Zentralasien, Sibirien und im Ural zusammen mit Baptisten treffen. Die Frage nach den Aussichten auf eine eigenständige Registrierung der Mennoniten beantwortete Karev, der die Chancen für eine legale separate mennonitische Glaubensgemeinschaft sehr nüchtern einschätzte, mit dem Hinweis auf eine Vereinigung mit dem AUREChB. In einem privaten Gespräch mit J.J. Tissen, der auch bei dem Treffen anwesend war, rieten die Gäste, eine eigene Religionsgemeinschaft zu organisieren und zu registrieren.[59] Die Teilnehmer waren beeindruckt von der Nachricht, dass der Militärdienst in Sowjetrussland verweigert werden könne, obwohl Karev auf die entsprechende Frage lediglich bemerkte, dass niemand das Gesetz über die Kriegsdienstverweigerung

55 Sowjetische Baptisten und amerikanische Mennoniten trafen sich in Chicago, in: Der Bote, 06.06.1956, S. 3.

56 So verlief die Konferenz der sowjetrussischen Baptisten mit den Vertretern der Mennonitengemeinden in Chicago, in: Der Bote, 20.06.1956, 1, S. 3-4.

57 A.V. Karev: Prebyvanie delegacii Vsesojuznogo soveta evangel'skich christian-baptistov v Soedinennych Štatach Ameriki (Besuch der Delegation des AUREChB in den USA), in: Bratskij vestnik 3-4, 1956, S. 4-23, 12.

58 Lavrentij Berija wurde 1938 Chef des sowjetischen Geheimdienstes und damit eine der Schlüsselpersonen des Terrors. Berija wurde am 26. Juni 1953, zweieinhalb Monate nach dem Tode Stalins, verhaftet und am 23. Dezember 1953 hingerichtet.

59 Evaluation of Russian Baptist Delegation Meeting, May 29, in: AMCC, Box 135, Akte IX-12-4 „Russian Baptist Delegation to U.S., 1956", S. 23.

von 1919 abgeschafft habe und er sich selbst dafür als Beispiel während des Bürgerkriegs dreieinhalb Jahrzehnte früher anführte.[60] Wünsche wurden als Realität dargestellt. Selbst die Frage nach der Teilnahme von Vertretern aus der UdSSR an einer mennonitischen Friedenskonferenz beantwortete Karev nicht negativ und riet den Amerikanern, eine Einladung zu senden.[61]

Die Charmeoffensive der sowjetischen Delegation feierte vollen Erfolg. Die ausweichenden Formulierungen wurden bereitwillig akzeptiert und den spezifischen Umständen im Land zugeschrieben. Die die Delegation begleitenden Vertreter des BWA stellten fest, dass „die baptistische Delegation noch nirgendwo über die Verhältnisse in der Sowjetunion gesprochen habe wie hier bei den Mennoniten in Chicago".[62] In einem Ausbruch guter Gefühle wurde der zukünftigen MCC-Delegation, die in die UdSSR reisen sollte, empfohlen, sich in allem der Leitung des AUREChB anzuvertrauen.

Die Leitung des AUREChB führte ein Doppelspiel. Nach ihrer Rückkehr reichten alle Delegationsmitglieder ihre Reiseberichte bei dem RARK ein. Mennoniten wurden nur von Židkov erwähnt: „Einige der Mennoniten, die aus der UdSSR seinerzeit auswanderten, verließen ihre Verwandten in der UdSSR […] [und] sind begierig darauf, eine Delegation von Mennoniten in der Person von Bender, Epp und Fast in die UdSSR zu schicken, um nach ihren Glaubensgeschwistern in der UdSSR zu suchen. Da ihr einziger Weg über den Intourist geht, wollen sie es tun. Die Delegation des AUREChB erklärte ihnen, dass […] alle Deutschen in der UdSSR nun das Recht erhielten, an ihre früheren Wohnorte zurückzukehren […] weshalb ihre Route, die sie für sich selbst geplant hatten, ins Leere laufen wird […] Aber wie man's spürt, machten unsere Worte auf sie wenig Eindruck."[63]

60 The Russian Baptist Delegation Meeting, Mennonite Biblical Seminary, May 28, 1956, 7:30 p.m., in: AMCC, Box 135, Akte IX-12-4 „Russian Baptist Delegation to U.S., 1956", S. 1-25, 6.

61 Ebd., S. 25.

62 So verlief die Konferenz, S. 3.

63 Ja.I. Židkov: Poseščenie SŠA i Finljandii delegaciej russkich evangel'skich christian-baptistov (Besuch in den USA und Finnland durch eine Delegation russischer Evangeliumschristen-Baptisten), in: GARF 6991/4/64, Bl. 81-89, 88.

Ehrgeizige Pläne und erste Enttäuschungen

Die erste Enttäuschung erwartete die Teilnehmer der mennonitischen Delegation recht bald. Die sowjetischen Behörden verzögerten die Ausstellung der Visa. Das Visum für Bender wurde erst am 28. Juni 1956 genehmigt und landete in Washington. Bender weilte zu diesem Zeitpunkt bereits in Deutschland.[64] Erst am 9. Juli traf es in der Botschaft in Bonn ein. Bevor es aber ausgehändigt wurde, musste Bender zunächst die Reise im Intourist bezahlen, um erst danach zu erfahren, dass die Einreise in den asiatischen Teil des Landes nicht möglich sei. Der Optimist Bender entschied sich für Kujbyshev und das Gebiet Orenburg (damals Čkalov).[65] Das Visum für den Kanadier Wiens wurde erst Mitte September erteilt.[66]

So traten die Reise in die UdSSR nur zwei Personen an und zwar mit einem Touristenvisum – Bender und Wiens. Die Delegation erhielt Unterstützung aus der großen Politik – dem Ersten stellvertretenden Außenminister Kanadas A. Day, dem ehemaligen kanadischen Botschafter in der UdSSR Watkins[67] sowie den Botschaftern Kanadas und der Vereinigten Staaten in Moskau D.M. Johnson und Ch.E. Bohlen.[68] Das MCC stellte mithilfe der Adressenkartei für die Delegation eine Liste von 20 Regionen der UdSSR mit mennonitischer Bevölkerung auf. Sie enthielt auch Auszüge aus den Briefen. Informationen über die Region Aktjubinsk zum Beispiel waren zusammengefasst wie folgt: „Religionsfreiheit; keine ordinierten Prediger, sondern junge Brüder, die sich in den letzten Jahren bekehrt haben und fleißig im Zeugnis sind. Menschen bekehren sich. Haben sich zu einer Gemeinde zusammengeschlossen. […] Umstände wie 1933 mit Ausnahme der schrecklichen Hungersnot. Wollen gerne das Land verlassen.“[69] Benders Pläne blieben

64 Snyder an Bender, 28.06.1956 (Telegramm), in: AMCC, Box 135, Akte IX–6–3-82 „MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H. S.“

65 Bender an Snyder, 09.07.1956 (Brief Nr. 2): in: ebd.

66 Snyder an Georgi N. Zaroubin, 12.09.1956, in: MCA, Akte 61/49 „HIST– MSS. 1–278 MCC, 1953, 62, Russia”.

67 Vor der Abreise der Delegierten nach Russland, in: Mennonitische Rundschau. 31.10.1956. 1, 4, 4.

68 Snyder an Bender und Wiens, 20.10.1956, in: AMCC, Box 135, Akte „MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H. S.“

69 The Following Copies of the Comments we have Selected on Life of Mennonites in Russia, in: MCA, Akte 61/53 „HIST- MSS. 1-278 H.S. Bender MCC, 1953–62, Russian Reports”, 1–7, 1.

immer noch ehrgeizig und sahen eine Reise in die mennonitischen Orte in den Gebieten Molotov, Altai und nach Karaganda vor.[70]

Bender und Wiens erreichten Moskau am 26. Oktober 1956. Hier wartete auf sie eine weitere Enttäuschung: Der Intourist lehnte die Reise in die geplanten Regionen ab und bot stattdessen eine Tour durch Kiew, Taschkent mit Samarkand und Alma-Ata an – Orte, die für ausländische Touristen nicht gesperrt waren. Die Reisenden hatten keine andere Wahl, als zuzustimmen. Vom Hotel aus schickten sie mehrere Telegramme an mennonitische Prediger aus der Kartei und an Verwandte von Wiens mit der Einladung, entweder nach Moskau oder Alma-Ata zu einem Treffen zu kommen.[71] Im AUREChB erwartete sie ein freundlicher Empfang. Hier führten sie ausführliche Gespräche mit der Führung des AUREChB, dem sie Pläne für eine umfassende Unterstützung durch den MCC für die UdSSR vorstellten, darunter Programme für den Bau von Gebetshäusern durch Freiwilligenteams aus den Vereinigten Staaten. AUREChB erhielt eine Einladung zur mennonitischen Weltkonferenz in Deutschland und zu einer Friedenskonferenz in den Niederlanden im Jahr 1957. Beide Gäste predigten zweimal in der Moskauer Baptistengemeinde. Bender und Wiens stellten zufrieden fest, dass Karev und Židkov ein weiteres Mal den RARK aufsuchten, um sich für eine Reise durch die mennonitischen Regionen einzusetzen,[72] obwohl sie ein negatives Ergebnis leicht voraussehen konnten. Den Delegierten selbst wurde ein Empfang durch die Leitung des RARK verweigert, was mit dem Tod des Vorsitzenden Poljanskij zehn Tage davor begründet wurde. Stattdessen schickten sie einen höflichen Brief an den stellvertretenden Vorsitzenden Gostev.[73] Bender ging noch immer davon aus, dass Poljanskij die Reise genehmigt hatte.[74]

Treffen zwischen Bender, Wiens und Mennoniten fanden trotzdem außerhalb des AUREChB-Rahmens statt. Am 4. November 1956 tra-

70 Air Travel Book, in: MCA, Akte „HIST- MSS. 1–278 Box 120 H.S. Bender, 1897-1962, Personalia: Diaries, Datebooks, Notebooks".

71 H. S. Bender: Itinerary – Russia Trip of H.S. Bender and David B. Wiens, October 22 - November 18, 1956, in: MCA, Akte 61/53 „HIST- MSS. 1–278 H. S. Bender MCC, 1953-62, Russian Reports", S. 1.

72 Ebd., S. 1.

73 Bender an Gostjev. 15.11.1956, in: AMCC, Box 135, Akte IX–6-3–82 „MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H. S."

74 Bender an Snyder. 31.10.1956, in: MCA, Akte 61/48 „HIST- MSS. 1–278 H. S. Bender, 1953-62, Russia".

fen sie im Hotel Johann Wölk, einen Prediger aus Borovsk im Gebiet Molotov; kurz vor Mitternacht schloss sich ihnen der Älteste Heinrich Voth aus Krasnovišersk an. Voth war der prominenteste Mennonit, den die Delegierten trafen. Er wurde 1925 in der Ukraine als Ältester eingeführt, 1931 in den Ural verbannt und verbrachte 18 Monate in Haft in den Jahren 1938-1939. In Krasnovišersk leitete er eine kleine mennonitische Gemeinde, unternahm aber auch lange Reisen durch das riesige Land, um zerstreute Gruppen von Gläubigen zu besuchen und neue Älteste einzuführen.[75] Ein dreistündiges Gespräch mit Voth in Anwesenheit von Wölk war das wichtigste Treffen für die Delegierten – ihnen gelang es, mit einem der wenigen mennonitischen Leiter zu sprechen und von ihm unabhängige und ungeschönte Informationen über den Zustand der Mennoniten im Land zu erhalten.

Einige Treffen mit Mennoniten kamen auch in Alma-Ata zustande.[76] Bender und Wiens konnten sich nicht einmal vorstellen, dass ihre Treffen mit sowjetischen Bürgern unter strenger Aufsicht der Behörden standen. Sie luden nach Alma-Ata Philipp Cornies ein (aus Arykbalyk, Gebiet Kokčetav),[77] der in den 1920er Jahren zu der Leitung des Verbandes Bürger holländischer Herkunft gehörte und die Auswanderung von Mennoniten aus der UdSSR nach Kanada organisierte. Unmittelbar vor dem Treffen mit den Ausländern führten die Behörden mit ihm ein achtstündiges prophylaktisches Gespräch, welches Bender als eine übliche Dokumentenüberprüfung vorgestellt wurde (Wiens betrachtete den Vorfall als Festnahme).[78] Cornies, der bis zu diesem Zeitpunkt mehrere Haftstrafen abgebüßt hatte, darunter auf den berüchtigten Soloveckі-Inseln und im Gebiet Pečora im Norden Russlands,[79] reagierte auf den Zwischenfall aber gelassen. Für ihn hatte das Ereignis keine Folgen.[80]

---

75 Hermann Heidebrecht: Ein Hirte der Zerstreuten. Das Leben des Ältesten Heinrich Voth 1887-1973. Bielefeld 1999; Karteikarte Nr. 378 (2361), Voth Heinrich Peter, in: AMCC, „MCC Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja – Pawlodarskaja", Abteilung „Frunsenskaja O.".

76 H. S. Bender: Itinerary – Russia Trip, S. 2–3.

77 Akt. Nr. 1931. Cornies Philipp David, in: „MCC Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja – Pawlodarskaja", Abteilung „Koktschetawskaja O."

78 Harold S. Bender an C.H. Blaauw. 01.01.1957, in: MCA, Akte 61/49 „HIST- MSS. 1-278 MCC, 1953-62, Russia".

79 Cornies, Philipp David (1884-1962), in: https://gameo.org/index.php?title=Cornies,_Philipp_David_(1884-1962) (Zugriff am: 10.04.2020).

80 Heinrich Cornies an H.S. Bender, 19.03.1957, in: MCA, Akte 61/52 „HIST– MSS. 1–278 H. S. Bender MCC".

Nach der Rundreise durch die Sowjetunion fand am 13. November 1956 das letzte Treffen der Delegierten mit der Leitung des AUREChB statt. Sie wurden sogar zu einem abschließenden Empfang zu Židkov nach Hause eingeladen – eine Ehre, die nicht jedem zugestanden wurde.[81]

Begeisterte Berichte

Bender und Wiens verließen die UdSSR am 16. November 1956 und kehrten voller Hoffnung nach Hause zurück. Beide berichteten begeistert über ihre Reise in mennonitischen Gemeinden in Kanada und den Vereinigten Staaten; an diesen Veranstaltungen nahmen alles in allem 40.000 Menschen teil.[82] Noch mehr Menschen lasen davon – der Informationsdienst des MCC veröffentlichte eine Reihe von Materialien für die mennonitische Presse.[83] Basierend auf den Ergebnissen des Besuchs legte das MCC eine Strategie für die UdSSR fest. In Anbetracht der Bedeutung und Perspektiven wurde beschlossen, eine eigene Abteilung für Angelegenheiten der Mennoniten in der UdSSR innerhalb des MCC zu gründen. Neben dem Delegationsaustausch sollte sich das Büro mit Familienzusammenführung, Friedensaktivitäten, Hilfsprojekten und der Organisation einer Friedenskonferenz in Europa befassen. Alle Kontakte zwischen den Mennoniten im Westen und der UdSSR sollten über die MCC-Kanäle abgewickelt werden. Für 1957 war eine große Delegation von 15 bis 20 Personen aus der UdSSR geplant. Zu deren Vorbereitung wollte Bender im April 1957 in die UdSSR reisen. Auch der enge Kontakt zum AUREChB sollte bestehen bleiben.[84]

So übernahm das MCC die Hauptlast der Arbeit für Mennoniten in der UdSSR. Zweifellos hatte es dafür genügend Ressourcen, sowohl personell als auch finanziell. Das MCC und Bender berücksichtigten jedoch einen wichtigen Umstand nicht: die Bereitschaft der sowjetischen Regierung, mennonitische Projekte im Land zu genehmigen. Darüber hinaus hatten die amerikanischen Mennoniten absolut keine Ahnung,

81 H. S. Bender: Itinerary – Russia Trip, S. 3.

82 Bender an Zaroubin, 06.03.1957, in: MCA, Akte 61/52 „HIST- MSS. 1–278 H. S. Bender MCC".

83 AMCC, Box 17, Akte IX-12–2 „Russia Visit, 1956 (Bender, Wiens)"

84 Harold S. Bender: Recommendations Regarding Future Contacts with Mennonites in Russia, 11.12.1956, in: MCA, Akte 61/53 „HIST- MSS. 1–278 H.S. Bender MCC, 1953-62, Russian Reports".

inwieweit ihr Partner, der AUREChB, zu diesem Zeitpunkt zur Zusammenarbeit mit ihnen tatsächlich bereit war.

Zwei Wochen nach der Abreise der Delegierten schickte Karev einen detaillierten Bericht über den Aufenthalt von Bender und Wiens an den RARK. Karev informierte über den Zweck ihres Besuchs: Kontaktaufnahme mit den Mennoniten, Kennenlernen ihrer Lebensbedingungen und Möglichkeiten für religiöse Aktivitäten sowie die Einladung von baptistischen und mennonitischen Vertretern aus der UdSSR zur Weltkonferenz der Mennoniten 1957 nach Karlsruhe in Westdeutschland und zu einer Friedenskonferenz in die Niederlande. Er gab Worte von Bender und Wiens wieder, dass „die Mennoniten in der UdSSR sehr aktiv sind, untereinander korrespondieren, Treffen von Leitern und Aktivisten organisieren und dabei sind, eine landesweite Organisation zu gründen. Die Mennoniten, mit denen sie sich trafen, sagten ihnen, dass ein mennonitischer Bund in jedem Fall gegründet würde, unabhängig davon, ob die Regierung ihn registrieren wird oder nicht."[85] Der letzte Satz wurde im Text von einem unbekannten Funktionär des RARK unterstrichen und zusätzlich am Rande mit einem Strich markiert: Die Gründung eines neuen Religionszentrums war keinesfalls Teil der staatlichen Pläne. Karev weiter: „Im Zusammenhang mit den Mennoniten in der UdSSR äußerten sie folgende Wünsche: wenn den Mennoniten ein eigener Bund untersagt wird, wäre es den Baptisten möglich, sie in ihren Bund aufzunehmen, ohne ihre Besonderheiten aufzugeben, besonders die Mennoniten, die Begießungstaufe üben und nicht Taufe durch Untertauchen wie bei den Baptisten üblich."[86] Hier wurde zum ersten Mal dem RARK die Idee einer Aufnahme von Mennoniten in den AUREChB vorgestellt.

Ob Bender sich bewusst war, dass er ohne Zustimmung der Mennoniten in der Sowjetunion höchst sensible Themen wie Legalisierung mit einer Behörde zu diskutieren beabsichtigte, die keine generellen Entscheidungen über dieses Thema zu treffen imstande war? Konnte er sich als US-Amerikaner vorstellen, dass der RARK alles daransetzte, ausländ-

85 A.V. Karev: Mennonity Bender i Vins (Die Mennoniten Bender und Wiens), in: GARF 6991/4/66, Bl. 36–38, 36.

86 Ebd,. 37-38.

dische und vor allem US-amerikanische und britische Einflüsse auf die Freikirchen in der UdSSR zu minimieren?[87]

Ob Bender Karevs Darstellung zustimmen würde? Er sprach über die Gründung eines registrierten mennonitischen Verbands lediglich mit drei Mennoniten – Voth, Wölk und Cornies –, wobei er ihre Meinung zu einer Erwähnung des Themas in einem eigenen möglichen Gespräch im RARK erfragte. „Alle waren sich darüber einig, dass es nützlich wäre, die Frage anzuregen, obgleich sie sich nicht darüber klar sind, was die Mennoniten tun sollen."[88] Erst „nach reiflicher Überlegung und Beratung mit den Baptisten und mit Blick auf die negative Stellung des Kultusministers" ist man zum Entschluss gekommen, „dass es wohl am besten wäre, wenn die mennonitischen Gemeinschaften sich dem Baptisten-Bund für die Gegenwart anschlössen. Auf diese Weise können sie registriert und gesetzlich anerkannt werden. Sie können dann ihre eigene Konferenz in dem Baptisten-Bund organisieren und, wenn die günstige Gelegenheit kommt, können sie sich aus dem Baptisten-Bund ohne Schwierigkeit zurückziehen und eine vollständig separate mennonitische Konferenz oder Konferenzen bilden."[89] Karev verfolgte jedoch eigene Ziele.

Dank Benders Beharrlichkeit setzte sich die Geschichte im nächsten Jahr fort. Am 15. März 1957 empfing der stellvertretende Vorsitzende der RARK V.I. Gostev Židkov und Karev. Diese informierten ihn über die Ankündigung Benders, im April erneut in die UdSSR zu reisen, um eine zehnköpfige Delegation in den Westen vorzubereiten. Karev fügte hinzu, ob man nicht über das Außenministerium ein Einreisevisum für Bender verhindern könnte: „Wir kennen ihn vom letztjährigen Aufenthalt in der Sowjetunion."[90] Gostev sagte zu und bat die Leitung des AUREChB, über Gemeindeälteste Informationen über die Mennoniten im Land zusammenzutragen und dass sie „den gläubigen Mennoniten

87 I.V. Poljanskij an K.E. Vorošilov, S.V. Kaftanov, G.F. Aleksandrov, V.S. Abakumov, 01.07.1947, in: GARF 6991/3/47, Bl. 202-218, 215.

88 Harold S. Bender, David B. Wiens: Einleitender Bericht über die Russlandreise, 20.11.1956, in: MCA, Akte 61/53 „HIST– MSS. 1-278 H.S. Bender MCC, 1953-62, Russian Reports", S. 1-13, 5.

89 Ebd.

90 Zapis' priema I.O. Predsedatelja Soveta po delam religioznych kul'tov pri Sovete Ministrov SSSR t. Gostevym V.I. Predsedatelja VSEChB Ja.I. Židkova i General'nogo sekretarja VSEChB A.V. Kareva (Aufzeichnung über den Empfang durch den stellv. Vorsitzenden des RARK Gostev von AUREChB-Vorsitzenden Židkov und Geneeralsekretär des AUREChB Karev), 15.03.1957, in: GARF 6991/4/74, Bl. 95-97, 97.

die Möglichkeit einräumten, den Gebetsversammlungen der EChB beizuwohnen."[91]

Am 6. März 1957 beantragte Bender bei der UdSSR-Botschaft in den USA ein Sieben-Tage-Visum zur Vorbereitung einer großen mennonitischen Delegation im August. Er erhielt kein Visum. An den AUREChB erging hingegen im Sommer 1957 eine Einladung zur mennonitischen Weltkonferenz und zu einer Friedenskonferenz. Der AUREChB fand einen Vorwand, um die Teilnahme abzulehnen. Bender erhielt den Rat, sich in puncto Visum an die staatlichen Stellen der UdSSR zu wenden.[92] Das MCC kehrte erst 1958 zur Frage der Mennoniten in der UdSSR zurück, aber nicht mehr mit Bender als treibender Kraft und Hauptakteur.[93]

Das Ende der „Tauwetterperiode"

Benders Initiative hatte eine unerwartete Fortsetzung, von der weder er noch AUREChB wussten. Am 17. Januar 1957 erhielt Gostev einen geheimen Bericht des Abteilungsleiters Kol'cov über eine dringliche Dienstreise in das Gebiet Orenburg in mennonitischer Angelegenheit.[94] In einer Atmosphäre höchster Geheimhaltung sammelte und fasste er zahlreiche Daten über Mennoniten, ihre Anzahl, gegenseitigen Kontakte und Verbindungen mit dem Ausland zusammen. Die Gläubigen wüssten bereits von der Reise der Führer des Weltbundes [sic!] der Mennoniten in der UdSSR; nach den örtlichen Genossen trage jene Reise zur Wiederbelebung „nicht nur der religiösen Situation, sondern auch der ‚Repatriierung' und der Emigrationsbestrebungen" bei.[95] Die Genossen bestätigten auch Informationen über den Plan, im Januar 1957 in Solikamsk einen mennonitischen Kongress abzuhalten. Die Mennoniten suchten nach Wegen, sich zu legalisieren. Kol'cov erwähnte in seinem Bericht einen Registrierungsantrag mit 513 Unterschriften.[96]

---

91 Ebd.

92 Karev an Bender. [March 1957], in: MCA, Akte 61/49 „HIST- MSS. 1–278 MCC, 1953-62, Russia".

93 Snyder an Miller, 01.07.1958, in: MCA, Akte 61/48 „HIST- MSS. 1–278 H.S. Bender, 1953-62, Russia".

94 Kol'cov: Dokladnaja zapiska o komandirovke v Čkalovskuju oblast' (Bericht über Dienstreise in das Gebiet Čkalov), 16.01.1957, in: GARF 6991/3/145, Bl. 31-41.

95 Ebd., 38.

96 Ebd., 39-40.

Der RARK setzte seine Arbeit an einer eigenen mennonitischen Statistik fort. Im Juli 1957 erhielt der neue Vorsitzende des RARK, A.A. Puzin, einen Bericht mit einer detaillierten Geographie der mennonitischen Siedlungen in der UdSSR mit insgesamt 55 Gruppen und 10.000 Mitgliedern in fünf Republiken und weiteren dreizehn Gebieten der Russischen Föderation.[97] Als Hauptgrund für die Aktion galt immer noch Benders Aktivität, diesmal im Zusammenhang mit seinem Einreiseversuch in 1957.[98] Der Lagebericht enthielt viele Namen mennonitischer Leiter und analysierte die Beziehung zwischen verschiedenen Gruppen. Thematisiert wurde auch die Einstellung zum Militärdienst. Wie auch im Bericht für Gostev wird Benders Reise mit dem Anstieg der Emigrationsbestrebungen in Verbindung gebracht, es fehlt auch nicht das Thema eines Kongresses, der durch ein geheimes Treffen im Januar 1957 in Solikamsk ersetzt wurde.[99] Einer der Vorschläge des Berichts bestand darin, Informationen über Mennoniten an die politischen Entscheidungsträger zu richten.

Puzin hat nach Erhalt des Berichts keine eindeutige Entscheidung getroffen. Einerseits wies er die Beamten des RARK an, einen Informations- und Instruktionsbrief nicht nur über die Mennoniten, sondern auch über Deutsche zu verfassen; andererseits wurde der Brief nicht unterzeichnet, geschweige denn an die lokalen RARK-Bevollmächtigten versendet.[100] Die Frage der Deutschen im Allgemeinen und der Mennoniten im Besonderen schien in den Entscheidungsgremien noch offen zu sein. Puzin hütete sich, selbst Initiative zu ergreifen, bereitete aber alles vor, um im richtigen Augenblick die notwendigen Anweisungen zu erteilen.

Höchstwahrscheinlich waren sich damals die Direktivorgane auf der Suche nach einem parteikonformen Mittelweg in Bezug auf Religion noch nicht einig. Im Jahr 1958 setzte aber eine drastische Verschärfung der Religionspolitik ein, die bis 1964/65 anhielt. Erst 1966 räumte man den Mennoniten einen legalen Status ein. Das Jahr 1957 markierte somit das Ende einer Entspannungspause für die Mennoniten. Dank Bender gerieten sie wieder ins Blickfeld der Behörden, und es war nicht mehr

97 Murtuzov: Dokladnaja (Lagebericht), 02.07.1957, in: GARF 6991/3/132, Bl. 150–164 rück, 151, 162.

98 Ebd., 150.

99 Ebd., 161.

100 Ebd., 150 rück.

möglich, sie zu ignorieren – schon allein wegen ihrer internationalen Verflechtung nicht.

Das hier dargebotene Beispiel der Mennoniten belegt, dass der kurze Abschnitt zwischen 1955 und 1957 einen einzigartigen Augenblick der Freiheit für nicht-orthodoxe christliche Konfessionen in der UdSSR repräsentierte. Schwankungen in der Parteipolitik führten zu einer kurzfristigen Verringerung des Drucks auf die Religionsgemeinschaften. Das Ende der repressiven Religionspolitik nach dem Tode Stalins führte zu einer Wiederbelebung der Gemeinden, einschließlich der illegalen. Alle versuchten ihre Grenzen über die *trial-and-error*-Methode auszuloten, ohne repressive Eingriffe des Staates befürchten zu müssen. Nach neuen Möglichkeiten suchten auch Leiter großer Religionsgemeinschaften, die jedoch am stärksten die anhaltende Bevormundung des Staates wahrnahmen. Sie versuchten, ihre engen Grenzen durch Einsatz für den Frieden zu erweitern, was ohne ausländische Kontakte undenkbar war. Vor diesem Hintergrund ergriffen kleine Religionsgemeinschaften im Westen die Chance, ihren marginalisierten Glaubensgeschwistern im Osten zu helfen. Auch das MCC nutzte das Momentum, um für sie ein stabiles System der Unterstützung aufzubauen. Sein Maximalprogramm wurde nie erfüllt, aber seine erste Hilfsaktion zeitigte mehr Erfolge, als ursprünglich erwartet: Die amerikanischen Mennoniten führten ihre Glaubensgeschwister aus einer politischen Nicht-Existenz in einen Bereich, aus dem sie nicht mehr verdrängt werden konnten.

Johannes Dyck ist Prediger der Mennonitischen Brüdergemeinde Lemgo und leitet das Institut für Theologie und Geschichte am Bibelseminar Bonn.

Benjamin W. Goossen

Abraham Esau – Hitlers mennonitischer Physiker

Kontakte mit dem MCC in der Haft nach dem Zweiten Weltkrieg

Ein Mennonit namens Abraham Esau leitete während eines Großteils des Zweiten Weltkriegs das Atomprogramm der Nationalsozialisten.[1] Diese Aktivitäten Esaus trugen dazu bei, dass sich Albert Einstein entschied, mit seinem Brief vom 2. August 1939 den Präsidenten der USA, Franklin D. Roosevelt, zu warnen, dass Hitlers Regierung atomare Kettenreaktionen untersuchen lässt, die zu „extrem mächtigen Bomben" führen könnten.[2] Esaus Atomprogramm im Dritten Reich war eine wesentliche Rechtfertigung für das geheime Manhattan-Projekt der Vereinigten Staaten, mit dem die ersten Atomwaffen hergestellt wurden. Nach dem Krieg half das in Nordamerika ansässige Mennonite Central Committee (MCC), Esau zu rehabilitieren. Dieser wiederum verharmloste die Beteiligung der Mennoniten am Nationalsozialismus.

Abraham Esau wurde 1884 in einer angesehenen mennonitischen Familie in Westpreußen geboren. Sein Großvater väterlicherseits war Ältester der großen Mennonitengemeinde in Tiegenhagen. Er wurde von seinem Vater, einem örtlichen Beamten, erzogen.[3] Während Esaus Jugendzeit traten Mennoniten in ganz Deutschland für nationalistische Ideale ein.[4] Esau profitierte vielleicht mehr als jeder andere von der neuen Begeisterung, die in seiner Freikirche für Hochschulbildung und den Militär-

1 Die vollständigste Biographie Esaus stammt von Dieter Hoffmann and Rüdiger Stutz: Grenzgänger der Wissenschaft: Abraham Esau als Industriephysiker, Universitätsrektor und Forschungsmanager, in: Kämpferische Wissenschaft. Studien zur Universität Jena im Nationalsozialismus, hg. von Uwe Hoßfeld, Jürgen John, Oliver Lemuth und Rüdiger Stutz, Köln 2003, S. 136–179.

2 Albert Einstein: Einstein on Peace, New York 1968, S. 295. Zum Manhattan-Projekt siehe Jeff Hughes: The Manhattan Project. Big Science and the Atom Bomb, New York 2003.

3 Zu Esaus Verhältnis zu den Mennoniten siehe Horst Penner: Abraham Esau. Der Große Physiker aus Tiegenhagen, in: Mennonitisches Jahrbuch 14, 1974, S. 54-57; Horst Gerlach: Abraham Esau. Ein Physiker und Pionier der Nachrichtentechnik, in: Westpreußen-Jahrbuch 27, 1977, S. 57–66; Ders.: Artikel „Esau, Abraham Robert", in: Mennonitisches Lexikon, V: www.mennlex.de.

4 Mark Jantzen: Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772–1880, Notre Dame, Ind., 2010; Benjamin W. Goossen: Chosen Nation. Mennonites and Germany in a Global Era, Princeton 2017, S. 18–95.

dienst ausgebrochen war. Nach seiner Promotion im Jahr 1908 leistete er als Radiophysiker den waffenlosen Dienst. Er beteiligte sich an einem ehrgeizigen, staatlich geförderten Projekt, das durch den Aufbau eines globalen Funknetzes zur Verbreitung deutscher Nachrichten der militärischen Macht Großbritanniens besser entgegentreten konnte.[5]

In Verbindung mit dem deutschen Expansionismus sammelte Esau Erfahrungen mit großangelegten Physikprojekten im kolonialen Afrika. 1914, am Vorabend des Ersten Weltkrieges, reiste er in die deutsche Kolonie Togo, um eine Großfunkstation zu installieren, die er aber angesichts einmarschierender französischer Truppen wieder zerstörte. Die französische Gefangenschaft vertiefte Esaus Nationalismus, wie es auch der Versailler Vertrag nach dem Krieg tat, durch den ein Großteil seiner preußischen Heimat polnisch wurde. 1925 wechselte Esau an die Fakultät der Universität Jena und entwickelte dort ein physikalisches Forschungsprogramm. Er entdeckte, wie man Radiowellen zur Therapie einsetzen konnte, wurde für den Nobelpreis nominiert und zum Rektor der Universität gewählt.

Der Aufstieg Adolf Hitlers im Jahr 1933 erwies sich für Esau als Glücksfall. Mit seinem Beitritt zur NSDAP im Mai festigte er innerhalb der neuen politischen Ordnung sein Amt als Rektor in Jena. Der Ministerpräsident von Thüringen ernannte ihn zum Staatsrat und verschaffte ihm Zugang zu mächtigen Nazifürhrern. In der Zwischenzeit machte ihn sein radiophysikalisches Wissen für das Propagandaministerium wertvoll, für das er als Berater tätig wurde. Ende des Jahrzehnts zog Esau nach Berlin, wo er die Physikalisch-Technische Reichsanstalt leitete. Als prominenter Wissenschaftsverwalter mit tadellosen politischen Referenzen verfolgte er eifrig neue Entdeckungen auf dem Gebiet der Hochenergiephysik und Atomphysik.

Esau leitete für kurze Zeit 1939 und dann von März 1942 bis Ende 1943 das nationalsozialistische Nuklearprogramm.[6] Im April 1939 organisierte er eine Konferenz mit dem Reichsministerium für Bildung über nukleare Kettenreaktionen, auf der er Pläne zur Sammlung des gesam-

5 Heidi Tworek: News from Germany. The Competition to Control World Communications, 1900-1945, Cambridge, Mass. 2019, S. 45–69.

6 Informationen für diesen Abschnitt sind entnommen aus: Mark Walker: German National Socialism and the Quest for Nuclear Power 1939–1945, Cambridge 1989, S. 17–206; Kristie Macrakis: Surviving the Swastika. Scientific Research in Nazi Germany, New York 1993, S. 162–186.

ten Urans in Deutschland ankündigte. Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs im September verlor er die Kontrolle an das Heereswaffenamt, das das Programm in den nächsten achtzehn Monaten ausbaute. Als die Armee feststellte, dass die Kernenergie nicht rechtzeitig zur Verfügung stehen würde, um den Krieg zu gewinnen, gab sie die Kontrolle an den Reichsforschungsrat ab, den Esau führte. Er leitete das Projekt, bis er in Ungnade fiel.

Im Gegensatz zum US-amerikanischen Manhattan-Projekt war das Atomprogramm Esaus auf industrielle Anwendungen der Atomenergie und nicht auf die Bombenproduktion ausgerichtet. Die Nuklearwissenschaft war im Dritten Reich sicherlich ein großes Unternehmen. Esau betreute 1943 ein Budget in Höhe von RM 2.000.000 (heute 16 Mio. Euro).[7] Dieses Budget war jedoch hunderte Male kleiner als das Manhattan-Projekt, dessen Gesamtkosten 2 Mrd. USD (heute 26 Mrd. Euro) erreichten. In einer Zeit, in der Naziführer nach „Wunderwaffen" suchten, war Esau bestrebt, nicht zu viel zu versprechen, und unterließ es absichtlich, mit seinen Vorgesetzten über Atombomben zu diskutieren. Dies war jedoch nicht auf mangelndes militärisches Engagement zurückzuführen, sondern darauf, dass wichtige Kriegsmittel nicht für langfristige Forschung verschwendet werden sollten.

Am 1. Januar 1944 tauschte Abraham Esau seinen Titel „Bevollmächtigter für Kernphysik" gegen „Bevollmächtigter für Hochfrequenztechnik". Durch interne Machtkämpfe in dem Atomprogramm erwarb sich Esau die Feindschaft Albert Speers, des Reichsministers für Rüstung und Kriegsproduktion. Als Esau das Atomprogramm seinem Nachfolger übergab, konnte er große Erfolge vorweisen, darunter die Anreicherung von Uranisotopen mittels einer Zentrifuge, die Anwendung der Kernphysik auf Biologie und Medizin sowie den Erfolg mit Teilchenbeschleunigern. Esau blieb im Dienst von Hermann Göring, dem Chef der Luftwaffe, der ihm die Kontrolle über die Funktechnik gab.

Esaus Kriegsverbrechen, für die er schließlich verurteilt wurde, beging er nicht als Atomwissenschaftler, sondern als Bevollmächtigter für

7 Klaus Hentschel (Hg.): Physics and National Socialism. An Anthology of Primary Sources, Basel 1996, S. 312–323. Bernd-A. Rusinek: Deutsche und Niederländische Physiker. Vortrag auf der Konferenz Ambivalente Funktionäre: Zur Rolle von Funktionseliten im NS-System, vom 9. bis 10. November 2001 in Osnabrück, Deutschland. online: http://www.rusinek.eu/wp-content/uploads/2012/02/Deutsche-und-niederl%C3%A4ndische-Physiker-Vortrag-2001-unver%C3%B6ffentlicht.pdf

Hochfrequenztechnik. Das Dritte Reich hatte einen Vertrag mit dem Elektronikunternehmen Philips in den von den Nationalsozialisten besetzten Niederlanden geschlossen, um Materialien im Wert von mehreren Millionen Reichsmark für die Kriegsanstrengungen herstellen zu lassen. Im Herbst 1944, als die alliierten Streitkräfte vorrückten, befahl Esau einem SS-Hauptmann namens Alfred Boettcher, die Ausrüstung von Philips in der niederländischen Stadt Eindhoven nach Deutschland zu evakuieren. Boettcher transportierte Waren im Wert von rund 66.000 Reichsmark (heute 350.000 Euro) auf drei großen Lastwagen über die Grenze und beteiligte sich somit an Kriegsplünderung.

Als der Zweite Weltkrieg 1945 zu Ende ging, wurde Abraham Esau von einem speziellen Team amerikanischer Soldaten festgenommen, das hochkarätige Nazi-Wissenschaftler und -Ingenieure ausfindig zu machen hatte, wie etwa Albert Speer, den Raketenpionier Wernher von Braun und andere. Esau wurde interniert und verhört. Ende 1946 beantragten niederländische Staatsanwälte, ihn in die Niederlande zu verlegen, um ihn zusammen mit Alfred Boettcher wegen Plünderung des Elektronikunternehmens Philips vor Gericht zu stellen. US-Beamte stimmten zu, hielten Esau aber für weniger schuldig als Speer und für weniger wichtig als von Braun. Esau wurde in die niederländische Stadt ‘s-Hertogenbosch gebracht, wo er achtzehn Monate im Gefängnis verblieb.[8]

Esaus erster Kontakt mit nordamerikanischen Mennoniten fand im niederländischen Gefängnis statt. Nach dem Zweiten Weltkrieg baute das Mennonite Central Committee ein effektives Hilfsangebot in den Niederlanden, in Deutschland und in anderen Teilen Europas auf. Diese Agentur blickte auf eine lange Geschichte transnationaler Hilfsarbeit zurück, die bis in die 1920er Jahre zurückreicht. Sie war zwischen 1939 und 1942 für kurze Zeit im Dritten Reich und in Frankreich in der Vichy-Zone tätig, bis die Vereinigten Staaten in den Krieg eintraten. Das MCC konzentrierte sich mehrere Jahre lang auf die Bedürfnisse Nordamerikas. Aber mit dem Kriegsende kehrte es nach Europa zurück, wo

8 Dazu Benjamin W. Goossen: Taube und Hakenkreuz. Verhandlungen zwischen der NS-Regierung und dem MCC in Bezug auf die lateinamerikanischen Mennoniten, in: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 18, 2017, S. 133–160; Goossen, Chosen Nation, S. 174–199.

die Mitarbeiter Lebensmittel und Kleidung an die Opfer der kriegerischen Gewalt verteilten.[9]

Das MCC rekrutierte einige Mitarbeiter aus Gemeinden in Deutschland und den Niederlanden, aber die einflussreichsten Mitarbeiter kamen aus Kanada und aus den Vereinigten Staaten. Zwei frühe Mitglieder waren Peter und Helene Goertz aus Kansas. Peter Goertz war Studiendekan am Bethel College, von dem er 1947 und 1948 mit seiner Frau die Erlaubnis erhielt, in Europa zu arbeiten. Ein Großteil ihrer Tätigkeit betraf die 45.000 mennonitischen Flüchtlinge aus der Ukraine, Polen, Deutschland und der ehemaligen Freien Stadt Danzig, die nach dem Krieg über ganz Europa verteilt waren. Ihr ungewöhnlichster Fall war Abraham Esau.

Nach mehr als einem Jahr in niederländischer Haft schwand für Esau die Hoffnung, entlassen zu werden. Er schrieb ununterbrochen Briefe, um Kontakte zu seinen ehemaligen wissenschaftlichen Kollegen zu knüpfen und jemanden zu finden, der ihm helfen könnte, frei zu kommen. Als Esaus Tochter, die damals in Norddeutschland lebte, entdeckte, dass in Kiel ein Büro des MCC eingerichtet worden war, erklärte sie dort die Lage ihres Vaters und fragte, ob das MCC helfen könne. Das Kieler Büro schrieb an das MCC in Amsterdam, wo Peter und Helene Goertz die Anfrage erhielten.[10] Am 25. Februar 1948 fuhr Peter Goertz zwei Stunden mit dem Zug nach 's-Hertogenbosch und traf sich mit dem inhaftierten Esau.

Peter Goertz beschrieb seine Begegnung mit Abraham Esau in Briefen an Freunde und Verwandte in Kansas. Er berichtete, dass er bei seiner Ankunft im Gefängnis in 's-Herzogenbosch zwanzig Minuten lang mit dem Aufseher gesprochen habe, der sich bereit erklärte, sein Büro zu räumen, damit sich die beiden Mennoniten unter vier Augen begegnen könnten. Sie sprachen zwei Stunden lang. Für Goertz war Esau ein verzweifelter Mann geworden, der „geistliche Ermutigung" brauchte. Esaus Haltung schien sich während der Unterhaltung aufzuhellen, und er drückte seinen Dank so leidenschaftlich aus, dass sich Goertz selbst gerührt fühlte. Die Erfahrung hatte einen tiefen Eindruck bei ihm hin-

9 Peter Goertz an Peter [unbekannt], 26. Februar 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas (fortan: MLA).

10 Helene Goertz an C. Henry Smith, 24. September 1948, Cornelius Krahn Collection, Box 5, Folder: Correspondence, Horst Quiring 1943–1949, MLA.

terlassen. Zurück in Amsterdam schrieb er: „Das sind selbst für mich ziemlich aufregende Momente."[11]

In den folgenden Monaten sollen Peter und Helene Goertz den Berichten zufolge eine echte Freundschaft mit Esau aufgebaut haben, obwohl sich aus ihrer Korrespondenz der Eindruck aufdrängt, dass der ehemalige Nazi-Wissenschaftler mit seinen mennonitischen Wohltätern ein zynisches Spiel getrieben hat. Peter Goertz kannte die gerichtlichen Vorwürfe gegen Esau genau, dennoch vertraute er den Worten des Gefangenen und schrieb, dieser sei „kein überzeugter Nazi" gewesen, er sei vielmehr „gezwungen worden, sich in ganz Deutschland um Physiklaboratorien zu kümmern", und wüsste auch nicht, „warum er im Gefängnis ist."[12] Helene Goertz zeigte sich wie ihr Ehemann beeindruckt von Esaus akademischer Laufbahn und beschrieb ihn als „einen großen Physiker der deutschen Mennoniten".[13]

Die Bereitschaft, Esaus Unschuldsbehauptungen zu glauben, war typisch für die Behandlung anderer Mennoniten aus dem ehemaligen Dritten Reich durch das MCC. Nachdem Goertz mehrere Flüchtlingslager besucht hatte, schrieb er: „Es ist erstaunlich, wie viele Männer aus der Danziger Gegend, auch unter den Mennoniten, in die [Nazi-] Partei eingetreten sind."[14] Unter dieser Gruppe nahm Helene Goertz auch rassistische Einstellungen und „Heim ins Reich"-Ideologien wahr.[15] Doch weder sie noch ihre Kollegen oder das gesamte MCC scheinen jemals ernsthaft ihr Projekt in Frage gestellt zu haben, mennonitischen Glaubensgenossen zu helfen. Konfessionelle Verbindungen wogen schwerer als die allbekannte Kollaboration mit den Nationalsozialisten.

Abraham Esau wurde mehrmals von Peter Goertz im Gefängnis besucht. Goertz suchte auch mit seiner Frau Esaus Tochter in Deutsch-

11 Peter Goertz an Peter (unbekannt), 26. Februar 1948, (wie Anm. 9).

12 Peter Goertz an Pat Goertz und Ruth Goertz, 27. Februar 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

13 Helene an Mitglieder ihrer Familie, 27. Februar 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

14 Peter Goertz an Emil [unbekannt] und Rachel [unbekannt], 15. November 1947, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence October-December 1947, MLA. Zur MCC-Flüchtlingshilfe nach dem Krieg siehe auch: Benjamin W. Goossen: From Aryanism to Anabaptism. Nazi Race Science and the Language of Mennonite Ethnicity, Mennonite Quarterly Review 90, 2, 2016, S. 135–163.

15 Helene Goertz an Emil [unbekannt] und Rachel [unbekannt], 15. November 1947, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence October-December 1947, MLA.

land auf. Er versorgte seinen inhaftierten Freund mit wissenschaftlicher und religiöser Lektüre. Dieser stellte mindestens ein Buch zum Thema Elektromagnetismus dem MCC-Hilfsfonds zur Verfügung.[16] Besonders erfreut zeigte sich Esau über das Buch *Die Geschichte der Mennoniten* des nordamerikanischen Historikers C. Henry Smith.[17] Mit der Bemerkung, dass dieses Buch für die mehr als zehntausend damals in ganz Europa verstreut lebenden mennonitischen Flüchtlinge erhältlich sein sollte, begann Esau, den Band von achthundert Seiten ins Deutsche zu übersetzen. Peter Goertz hatte ihn mit Bleistiften und Schreibheften versorgt, die er aus Amsterdam mitgebracht hatte.

Am 27. April 1948 ließ ein niederländisches Gericht in Den Haag Abraham Esau zusammen mit seinem Kollegen und Mithäftling Alfred Boettcher, dem ehemaligen SS-Hauptmann, ohne strafrechtliche Verurteilung frei. Warum genau Esau und Boettcher freigelassen wurden, ist unklar. Möglicherweise überzeugten einer oder mehrere Briefe Esaus und seiner Tochter jemanden, der seinen Einfluss zugunsten des Gefangenen geltend machen konnte. Es ist wahrscheinlich, dass das MCC dabei mindestens eine geringfügige Rolle spielte, indem es Esau die Möglichkeit bot, seine Verbindung mit einem bekannten und angesehenen Hilfswerk ins Spiel zu bringen. Das MCC hatte zu dieser Zeit einen bemerkenswerten gesetzgeberischen Einfluss bei mehreren alliierten Regierungen, einschließlich der niederländischen.

Auf jeden Fall machten sich Esau und Boettcher nach dem Verlassen des Gefängnisses sofort auf den Weg zum MCC-Zentrum in Amsterdam. Sie kamen am 1. Mai an und blieben fast einen Monat. Am 28. Mai brachen die beiden Männer auf, hielten sich in einem Lager an der niederländischen Grenze auf und kamen schließlich wieder in Deutschland an. Während ihres Aufenthalts im MCC-Haus lernten Esau und Boettcher viele der führenden mennonitischen Helfer in Europa kennen, die regelmäßig Amsterdam passierten. Beide Besucher schrieben begeisterte Dankesschreiben. Boettcher war von der Großzügigkeit der MCC-Mitarbeiter nach seiner Zeit in Isolation gerührt, und er war

16 Peter Goertz an Dewey Yoder, 15. April 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

17 C. Henry Smith: The Story of the Mennonites, Berne, Ind., 1941.

froh, mehr über mennonitische Glaubensgemeinschaften erfahren zu haben.[18]

In ihren Briefen beschrieb Helene Goertz die Wochen, die Esau und Boettcher in Amsterdam verbrachten. Sie bezeichnete beide Männer als „Universitätsprofessoren" und betrachtete sie als „unschuldig befunden". In Helenes Augen waren Esau und Boettcher Opfer von Umständen, Männer, die dennoch „ihre Manieren, Kultiviertheit und ihren Sinn für Humor behalten hatten".[19] Die ehemaligen Nazis spülten Geschirr, trugen Gepäck und belebten die Atmosphäre. Beide überhäuften Helene mit Blumen und frischem Obst. „Prof. Esau ist seit Deiner Abwesenheit mehr als großzügig gewesen", schrieb Helene an ihren Ehemann, der auf Reisen war. „Zweimal während ich krank war, sandte er einige wunderschöne Erdbeeren und einmal einen Pfirsich!"[20]

Das MCC unterstützte Abraham Esau, weil er mennonitischer Herkunft war. Es ist jedoch unklar, ob Esau vor seinem Kontakt mit Peter und Helene Goertz praktizierender Mennonit war. Er hatte eine Mennonitin geheiratet, die inzwischen schon verstorben war, und unterhielt weiterhin andere familiäre Verbindungen. Aber ich habe keine Hinweise auf religiöse Kontakte zwischen Esau und aktiven mennonitischen Gemeinden während des Dritten Reiches entdecken können. In einem 1936 in Deutschland veröffentlichten mennonitischen Adressbuch ist der Name Esaus nicht enthalten, obwohl Mitgliederlisten aller Gemeinden aufgeführt sind, denen er angehört haben könnte.[21] In einem Artikel aus der Nazi-Zeit wurde einfach geschrieben, dass er aus einer „alten Bauernfamilie" stammte.[22]

Trotzdem stellte Esau sich seinen MCC-Freunden als guter und gläubiger mennonitischer Bruder vor. Er besuchte mit Helene Goertz die Amsterdamer Kirche und verwendete in seinen Briefen an ihren Ehemann religiöse Wendungen. „Ich danke Gott, dass er mich in Ihr Haus und Ihre Familie geführt hat", schrieb Esau an Peter Goertz, nachdem

18 Alfred Boettcher an Helene Goertz, 20. Mai 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

19 Helene Goertz an Pat Goertz und Ruth Goertz, 8. Mai 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

20 Helene Goertz an Peter Goertz, 16. Mai 1948, Peter S. Goertz Collection, Box 2, Folder: Correspondence 1948–1950, MLA.

21 Christian Neff (Hg.): Mennonitisches Adreßbuch, Karlsruhe 1936.

22 Klaus Hentschel (Hg.): Physics and National Socialism, S. 324 (wie Anm. 7).

er Amsterdam verlassen hatte. Er stellte sogar seine wissenschaftlichen und administrativen Tätigkeiten im Dritten Reich so dar, als hätten sie im Einklang mit dem christlichen Glauben gestanden, indem er schrieb: „Ich werde die Aufgabe, die Gott mir geben wird, mit der alten Energie und auf die gleiche Weise wie zuvor wieder aufnehmen."[23] Und während der ganzen Zeit arbeitete er mit täglich zehn Seiten an der Übersetzung der *Geschichte der Mennoniten* weiter.

Esau hatte seine deutsche Version der *Geschichte der Mennoniten* fast fertiggestellt, als er im Mai 1948 das MCC-Zentrum verließ. Seine abgeschlossenen Aufzeichnungen ließ er bei Peter und Helene Goertz zurück. Als Esau im Haus seiner Tochter in Norddeutschland ankam, beendete er die Arbeit und übergab den letzten Teil seiner Übersetzung MCC-Mitarbeitern in Kiel, die dieses Dokument dann in die Niederlande brachten. Schließlich nahmen Peter und Helene Goertz Mitte 1948 das vollständige Manuskript mit nach Kansas, wo sie es in der Bibliothek des Bethel College deponierten. Sie berichteten von Esaus eigener Hoffnung, dass sich seine Übersetzung als „ein Gewinn für mennonitische Kreise weltweit" erweisen möge.[24]

Zur gleichen Zeit, als Abraham Esau wieder Verbindungen mit seiner mennonitischen Herkunft aufbaute, wurde er von seinen ehemaligen wissenschaftlichen Fachkollegen kritisiert. In den frühen Nachkriegsjahren bildeten deutsche Nuklearphysiker eine bemerkenswert starke Front gegen vermeintliche Eingriffe durch die alliierten Besatzungsmächte. Sie gaben alte interne Streitigkeiten auf und halfen sich gegenseitig, nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches neue Karrieren zu starten. Dass Esau von dieser Gruppe weitgehend abgelehnt wurde, war ungewöhnlich. Physiker wie Werner Heisenberg, der einen Nobelpreis für die Begründung der Quantenmechanik erhalten hatte und Esaus wichtigster Rivale im nationalsozialistischen Atomprogramm gewesen war, schilderten Esau als hoffnungslos verdorbene Person.[25]

Bemerkenswert ist es, dass es kein Kernphysiker, sondern der Radiowissenschaftler Leo Brandt war, der Esau beim Wiedereintritt in die

23 Abraham Esau an Peter Goertz, 17. Juni 1948, Cornelius Krahn Collection, Box 5, Folder: Correspondence Horst Quiring 1943–1949, MLA.

24 Abraham Esau an Peter Goertz, 1. Juli 1948, Cornelius Krahn Collection, Box 5, Folder: Correspondence Horst Quiring 1943–1949, MLA.

25 Klaus Hentschel: The Mental Aftermath. The Mentality of German Physicists 1945–1949, Oxford 2007, S. 96.

deutsche Wissenschaftskultur half. Brandt kannte Esau aus den früheren Rundfunkforschungen und lud ihn nun nach Nordrhein-Westfalen ein. 1949 wurde Esau Professor in Aachen und Mitglied in einem neuen Luftfahrtforschungsinstitut. Brandt nominierte Esau auch für den höchsten Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland. Aber andere Wissenschaftler, darunter der Nobelpreisträger Max von Laue, intervenierten. Von Laue schrieb, dass Esau sich selbst während der NS-Zeit als „oberster Vertreter des Nationalsozialismus" stilisiert habe. Ein ehemaliger Untergebener sagte auch aus, dass Esau zweimal gedroht hatte, ihn zu ermorden.[26]

Nach seinem Tod im Jahr 1955 hinterließ Abraham Esau zwei höchst unterschiedliche Hinterlassenschaften. In der wissenschaftlichen Welt wurde er als leidenschaftlicher Nazi bezeichnet, der nach dem Krieg von vielen seiner ehemaligen Freunde abgelehnt wurde. Er war auch ein verurteilter Kriegsverbrecher, der von einem niederländischen Gericht in Abwesenheit erneut angeklagt und wegen seiner Plünderung der Philips-Werke zu einer Haftstrafe verurteilt worden war.[27] Im Gegensatz dazu wurde Esau in Deutschland und in den USA von prominenten mennonitischen Intellektuellen gepriesen. 1964, als Esaus Übersetzung der *Geschichte der Mennoniten* endlich in gedruckter Form erschien, lobte ihn das Vorwort, verfasst von Cornelius Krahn vom Bethel College, als „einen Mann von ungewöhnlicher Schaffenskraft".[28]

Die deutsche Ausgabe der *Geschichte der Mennoniten* säuberte nicht nur die Vergangenheit Abraham Esaus, sondern auch die umfassendere Rolle der Mennoniten im Dritten Reich. Das MCC bekundete Interesse an dem Manuskript, um „unserer deutschen Anhängerschaft" gerecht zu werden. Die General Conference der Mennoniten in den USA über-

26 Bernd-A. Rusinek, Leo Brandt: Ein Überblick, in: Leo Brandt (1908–1971): Ingenieur, Wissenschaftsförderer, Visionär, hg. von Bernhard Mittermaier und Bernd-A. Rusinek, Jülich 2009, S. 22–23; Bernd-A. Rusinek: Von der Entdeckung der NS-Vergangenheit zum generellen Faschismusverdacht. Akademische Diskurse in der Bundesrepublik der 60er Jahre, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, hg. von Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers, Hamburg 2000, S. 120.

27 Bernd-A. Rusinek: Schwerte/Schneider. Die Karriere eines Spagatakteurs 1936–1995, in: Der Fall Schwerte im Kontext, hg. von Helmut König, Opladen 1998, S. 44–45.

28 C. Henry Smith: Die Geschichte der Mennoniten Europas, übersetzt von Abraham Esau, Newton, KS. 1964, Einleitung.

nahm die Druckkosten.[29] Cornelius Krahn stellte ein Team von sechs Korrektoren zusammen, darunter Esau und drei andere ehemalige nationalsozialistisch gesinnte Personen, die die gedruckten Kapitel korrigieren sollten. Diese erschienen ab 1951 als Serie in einer kanadisch-mennonitischen Zeitung. Die endgültige Fassung des Buches enthielt einige Ergänzungen, ließ jedoch ein kritisches Originalkapitel über das Dritte Reich gänzlich aus.

Man kann annehmen, dass Abraham Esau, der wohl mächtigste Mennonit im Dritten Reich, ungewollt dazu beigetragen hat, dass die ersten Bemühungen, die Verstrickung dieser Kirche mit dem Nationalsozialismus öffentlich zu machen, in Gang kamen. Im selben Jahr, in dem Esaus Übersetzung der *Geschichte der Mennoniten* erschien, promovierte ein junger Mennonit namens Hans-Jürgen Goertz in Deutschland über die Geschichte der radikalen Theologie Thomas Müntzers. Goertz, der Pastor der mennonitischen Gemeinde in Hamburg wurde, fiel das Schweigen des Buches zum Dritten Reich auf. Er übersetzte das ausgelassene Kapitel und ließ es 1965 in einer deutschsprachigen konfessionellen Zeitschrift als Serie erscheinen.[30]

Die „Wiederbelebung" des ausgelassenen Kapitels über Nazideutschland aus der *Geschichte der Mennoniten* durch Hans-Jürgen Goertz half mit, eine langsam anlaufende Beschäftigung mit der bewegten Vergangenheit dieser Freikirche in Gang zu setzen. Die Auseinandersetzungen mit ehemaligen Nationalsozialisten sowie ein anhaltendes Interesse an radikaler Theologie von Goertz führten 1974 zu seinem wegweisenden Aufsatz *Nationale Erhebung und religiöser Niedergang*, in dem behauptet wurde, die deutschen Mennoniten hätten während des Dritten Reiches ihre Prinzipien für den Nationalismus aufgegeben.[31] Dieser Artikel, der weitere Diskussionen auslöste und die erste Studie über die Nazi-Kom-

29 Orie Miller an Cornelius Krahn, 6. Oktober 1948, Cornelius Krahn Collection, Box 5, Folder: Correspondence Horst Quiring 1943–1949, MLA.

30 Hans-Jürgen Goertz: Umwege zwischen Kanzel und Katheder. Autobiographische Fragmente, Göttingen 2018, S. 70.

31 Der Originalessay von Goertz ist noch einmal nachgedruckt und mit einem Kommentar versehen in: Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen, Bolanden-Weierhof 2017, S. 11–38. Zum historischen Kontext siehe: John Thiesen: Menno in the KZ or Münster Resurrected. Mennonites and National Socialism, in: European Mennonites and the Challenge of Modernity. Contributors, Detractors, and Adapters, hg. von Mark Jantzen, Mary Sprunger, and John Thiesen, North Newton, Kan., 2016, S. 313–328. Deutsche Übersetzung in: Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit, S. 61–75.

plizenschaft dieser Freikirche in Buchform anregte, inspiriert weiterhin einen Prozess von Forschung und Diskussion, der noch nicht abgeschlossen ist.

Die Geschichte von Hitlers mennonitischem Physiker erhellt vieles über die mennonitische Beteiligung am Nationalismus vom späten 19. Jahrhundert bis in die Nachkriegszeit. Der konfessionelle Hintergrund Abraham Esaus bereitete ihn vor, Wissenschaft mit dem staatlichen Militarismus zu verschmelzen und das nationalsozialistische Atomprogramm während des Zweiten Weltkriegs zu leiten. Danach hielt das nordamerikanische MCC Esau wie Tausende andere Kollaborateure für unschuldig und hilfsbedürftig. Währenddessen stellte sich Esau selbst als Mustermennonit dar und wischte so den dunklen Flecken seiner Kriegsverbrechen aus. Mennonit zu sein, war plötzlich für Esau in einer ganz neuen Art und Weise von Bedeutung.

Mennoniten in Nordamerika, Europa und auf der ganzen Welt sollten über diese Geschichte von Täterschaft und Leugnung jeglicher Mitschuld nachdenken. Warum haben europäische Mennoniten wie Esau so bereitwillig in Hitlers Völkermordregime mitgewirkt, warum fanden sie die Zusammenarbeit so erstrebenswert? Wie konnten nordamerikanische Mennoniten ihre Glaubensgenossen so vorschnell decken, ohne über die Verbrechen, die sie begangen haben könnten, ernsthaft nachzudenken? Der Fall Abraham Esaus verlangt auch heute noch eine kritische Aufarbeitung. Das betrifft seine direkte und bedeutende Rolle in der NS-Kriegsmaschinerie sowie seine weiteren Auswirkungen auf den globalen Anstieg von Atomwaffen. Aber auf der anderen Seite war Esau auch nur einer unter den Zehntausenden von mennonitischen Nazi-Kollaborateuren.

Benjamin W. Goossen ist Historiker an der Harvard University und Autor von „Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era, Princeton 2017“
– Der Autor dankt Hans-Jürgen Goertz, Dieter Hoffmann, Bernd-A. Rusinek, Allan Teichroew, John Thiesen, Mark Walker und Madeline J. Williams für Anregungen und vielseitige Hinweise bei der Arbeit an diesem Aufsatz.

Aus dem Englischen übersetzt von Helmut Foth.

Erinnerungen

Calvin W. Redekop

MCC-Arbeit in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg (1950 bis 1952)

Ein Veteran des Freiwilligendienstes erzählt.

Am 20. August 1946 erreichte mich endlich die Nachricht, dass ich vom Militärdienst zurückgestellt werde. Ich hatte bereits ein Semester lang das Goshen College besucht, weil ich von der Wehrpflicht-Behörde die Information erhalten hatte, die Freistellung stehe unmittelbar bevor, zumal meine gesundheitliche Eignungsprüfung für das Militär negativ ausgefallen sei. Im Juni 1949 erwarb ich einen Bachelor of Arts in den Sozialwissenschaften, nachdem ich zahlreiche Kurse in mennonitischer Geschichte und Glaubenslehre bei so hervorragenden Gelehrten wie Guy F. Hershberger, Harold S. Bender und John C. Wenger belegt hatte. Das Täufertum, das mir hier vermittelt wurde, brachte mich vollends vom Erbe meiner fundamentalistischen Bruderthaler Gemeinde (Evangelische Mennoniten-Brüdergemeinde) in Mountain Lake, Minnesota, ab.

Der Freiwilligendienst des Mennonite Central Committee (MCC) schien mir der beste Weg zu sein, meinen neuen Glauben mit der Tradition der Täufer zu verbinden. So wurde ich denn nach meinem Studium sofort als Freiwilliger des MCC für den Dienst in Europa angenommen. Im Sommer 1949 begann in Akron (Pennsylvania) eine dreiwöchige Vorbereitung auf das „Friedensteam", bestehend aus Vorlesungen zu Geschichte und Glauben der Mennoniten. Wir wurden in eine sehr abgeschiedene Gegend im nördlichen Saskatchewan geschickt (Carrot River), wo sich erst kurz zuvor Flüchtlinge aus Russland und Ostdeutschland angesiedelt hatten, Menschen, die im Zweiten Weltkrieg verschleppt worden und mit Hilfe des MCC nach Kanada ausgewandert waren. Wir spürten sofort, dass wir nicht willkommen waren. Diese Leute waren nicht bereit, uns zuzuhören. Wir drei MCC-„Missionare", Menno Siemens, Peter Derksen (Kanada) und ich – wunderten uns – jung, wie wir waren – darüber, dass die neuen Siedler uns und unse-

rem Friedenszeugnis gegenüber so wenig aufgeschlossen waren, bis wir erfuhren, dass sie unser mehr als ärmliches Deutsch nicht mochten. Ein Zuhörer schimpfte sogar: „Wenn ihr kein besseres Deutsch sprechen könnt, solltet ihr nach Hause gehen." Auch eine andere Schlussfolgerung schien sich uns nahezulegen, nämlich dass diese Leute an ihrem täuferischen Erbe nicht sehr interessiert zu sein schienen und eine intensivere Ausbildung erhalten müssten.

Zwischendurch kehrte ich in das Hauptquartier des MCC in Akron zurück und half bei der Ausbildung der Freiwilligen, die an verschiedenen MCC-Projekten rund um die Welt teilnehmen sollten. Meine Vorbereitung der Freiwilligen auf ihren Dienst im Ausland war, so denke ich heute, eine einzige Verlegenheit.

Am 5. Januar 1950 verließ ich New York auf der niederländischen „Veendam" in Richtung Rotterdam. Die Überfahrt von normalerweise sieben Tagen dauerte vierzehn Tage. Der Kapitän versicherte, dass dies die schlimmste Reise sei, die er je erlebt habe. Da hatte er tatsächlich recht: Ich war fast die ganze Zeit lang seekrank.

Kulturschock: Ankunft in Deutschland

In Rotterdam waren die Zerstörungen des Krieges überall sichtbar. Unsere kurze Besichtigungstour vermittelte uns jedoch den Eindruck, dass die Stadt schon dabei war, sich von den Verwüstungen des Bombenkrieges zu erholen. Mennonite Travel Service (MTS), die Reiseagentur des MCC, brachte mich und Menno Gaeddert dann nach Espelkamp in Westfalen. Die eisigen Januar-Temperaturen und die niedrig am Himmel stehenden Wolken waren kein einladendes Willkommen. Das trübe Winterwetter und die Unterkunft in Baracken (ehemalige Giftgasbunker, die für die Flüchtlinge aus Ostdeutschland und Russland hergerichtet worden waren) waren ein Schock für mich. Ich fragte mich, ob dieses niederdrückende Milieu mein Schicksal für die nächsten beiden Jahre werden sollte. Die Arbeit in Espelkamp war ein Ableger der Conservative Mennonite Mission, der vom Freiwilligendienst des MCC betrieben wurde. Geleitet wurde dieses Programm von Milton Harder aus Mountain Lake. Nach und nach wurde ich mit dem Leben der Flüchtlinge in der Umgebung vertraut. Viele Bauernhöfe erinnerten mich an meinen Besuch am Carrot River in Saskatchewan mit den Siedlungen der Flüchtlinge dort.

Im April 1950 bat mich Paul Peachey, der Direktor des MCC-Programms in Deutschland, zu Beratungen nach Frankfurt am Main zu kommen. Das MCC bot mir an, Direktor des Freiwilligenprogramms in Deutschland zu werden. Während der nun folgenden dreijährigen Dienstzeit war ich viel in Deutschland und Europa unterwegs. Ich kann nicht einmal mehr schätzen, wie viele Kilometer ich mit der Bahn und mit dem Auto zurücklegte. Waren es fünf- oder zehn- oder gar fünfzehntausend Kilometer?

Auch in Frankfurt war die Zerstörung Europas, besonders Deutschlands, an allen Ecken und Enden zu sehen. So befand sich das MCC-Büro in der Vogtstraße 44 in Frankfurt zwischen zwei zerbombten Häusern. Überall gab es Flüchtlinge und kriegsversehrte Veteranen – wir sahen Männer in Lumpen auf Krücken, denen ein Bein oder ein Arm fehlte. Bettler waren überall. Auf einer meiner Reisen kehrte ich irgendwo zum Mittagessen ein und wurde auf einen Platz gebeten, neben dem eine Witwe saß. Draußen stand ein Bettler, der seine Hand aufhielt. Während ich aß, blieb er neben mir stehen. Ich wollte, dass er sich davonscheren sollte, nachdem ich versucht hatte, ihn nach dem Bezahlen zu stellen. Ich war ziemlich aufgebracht und habe dieses Erlebnis niemals vergessen.

Ein anderes Bild, das sich mir eingebrannt hat, war Gronau an der niederländischen Grenze, das wichtigste Durchgangslager für Flüchtlinge. Hier gab es Familien, die in Räumen von drei Quadratmetern wohnten, die mit Decken voneinander getrennt waren.

In Frankfurt erinnerte uns das riesige IG-Farben-Gebäude in der Eschersheimer Landstraße, unweit des MCC-Büros, an die Konfrontation zwischen Siegern und Besiegten im Krieg. Niemals fand ich eine vernünftige Erklärung dafür, warum dieser mächtige Gebäudekomplex nicht zerstört worden war, während das ganze Gebiet rundherum fast dem Erdboden gleichgemacht worden war. In dem Gebäude war ein regionales Büro der Alliierten Hohen Kommission für Westdeutschland untergebracht, in dem verschiedene Konferenzen und Treffen stattfanden, die über religiöse, wirtschaftliche und soziale Themen berieten. Darunter befand sich auch ein Komitee, welches das schnell wachsende Programm der internationalen Arbeitslager unterstützte. Auf einer Konferenz zu religiösen Angelegenheiten bat mich einmal Franklin Littell, ein amerikanischer Vertreter im Komitee, ohne Vorwarnung in Abwesenheit des MCC-Direktors Paul Peachey den Segen für die Mit-

tagsmahlzeit von 250 Teilnehmern zu sprechen. Das war mein eigener, kleiner persönlicher Beitrag auf einem internationalen Treffen.

Die Spuren des Krieges, die wir überall entdecken konnten, verstörten uns. Gleichzeitig wurden wir mit der europäischen Kultur konfrontiert. Die Staunen erregende Autobahn und die Ehrfurcht einflößenden Orgel- und Chorkonzerte im Frankfurter Dom, auch die über die ganze Stadt erklingenden Glocken der Kirchtürme am frühen Sonntagmorgen weckten in uns das Bewusstsein für die Macht von Glaube und Kunst. Durch viele Konzerte und Museumsbesuche gewannen wir den Eindruck, dass der Krieg weder den Geist noch die Kultur hatte zerstören können. Mir wurde bald klar, dass – wenn ich auch ein „Junge vom Land" war – unsere amerikanische Gesellschaft uns die Tiefe des intellektuellen, religiösen und künstlerischen Geistes vorenthalten hat, die Deutschland zu bieten hatte. Auf der anderen Seite erlebte ich eine überraschende Rückständigkeit, von der ich nicht wusste, ob sie Folge des Krieges oder Überbleibsel früherer Zeiten war: Im Ackerbau wurden wie eh und je Zugtiere eingesetzt, eine Modernisierung des Ackerbaus war offensichtlich noch nicht erfolgt, so schien es mir. Ich sah z. B. eine Frau, die mit einer Kuh und einem Pferd den Acker pflügte. Als ich mich später aber noch besser in der europäischen Geschichte auskannte, erfuhr ich, dass Mennoniten, besonders in Süddeutschland, Pioniere in der Pflege des Bodens durch Fruchtwechsel und Düngung gewesen waren.

Der einzig mögliche Weg, mit den gewaltigen Zerstörungen fertig zu werden, schien uns MCC-Arbeitern der zu sein, uns an den Auftrag zu halten, den uns das MCC erteilt hatte, nämlich „im Namen Christi" zu dienen. Dennoch begannen einige von uns auch daran zu zweifeln.

Die Gründung des mennonitischen Freiwilligendienstes

Das Konzept des Freiwilligendienstes hatte in Nordamerika schon während des Zweiten Weltkriegs Fuß gefasst. Bereits 1945 hatte das MCC mit seinem Dienst in Deutschland begonnen. Zunächst wurden Flüchtlinge mit Nahrungsmitteln und Kleidung versorgt. Bald darauf begann man damit, Häuser, Wohnungen und Kirchen wiederherzustellen. 1947 sandte das MCC eine Aufbaueinheit („Builders Unit") nach Frankreich, um dort Häuser für mennonitische Familien wiederaufzubauen; zwei weitere Aufbaueinheiten verrichteten dieselbe Arbeit in Belgien und in den Niederlanden. Schon 1946 war das „Students Abroad"-Programm

ins Leben gerufen worden, das von mennonitischen und mit ihnen verbundenen Colleges (Asssociation of Mennonite and Affiliated Colleges) betrieben wurde. Die Absicht war nicht nur, die Ausbildung der Studierenden zu fördern, sondern ihnen auch mehr über die mennonitische Glaubensgemeinschaft zu vermitteln. Um 1948 bemühten sich amerikanische Studierende um eine engere Beziehung zur deutschen Jugend, die unter einer schweren Traumatisierung durch den Krieg litt. So wurden 1950 dreiwöchige Arbeitslager dem laufenden Programm hinzugefügt, die den vertriebenen Flüchtlingen nach den verheerenden Zerstörungen durch den Krieg auch materielle Unterstützung zuteilwerden ließen – besonders in Deutschland.

Die Aktivitäten des Freiwilligendienstes wurden von der europäischen Jugend auf überwältigende Weise begrüßt. Bei weitem nicht alle Jugendlichen, die sich beworben hatten, konnten auch aufgenommen werden. Der Erfolg dieses Programms führte am 20. August 1950 auf dem Thomashof bei Karlsruhe schließlich zur Gründung des Mennonitischen Freiwilligendienstes (MFD).

Ich unterstützte Paul Peachey in der Planung und Durchführung von sechs Lagern während des Sommers 1950. Mein Auftrag war es, die Aktivitäten des Mennonitischen Freiwilligendienstes zu verstärken und für das Friedenszeugnis unter den Jugendlichen zu werben. Dies bot mir die Gelegenheit, die Unterschiede zwischen den Teilnehmern der Lager, ja, sogar die subtilen Unterschiede, zu verstehen, und führte zu erstaunlichen Einsichten – hier nur ein kleines Beispiel: In einem Arbeitslager, das ich 1951 in Mainz leitete, konnte ich beobachten, wie deutsche Teilnehmer haufenweise Schweineschmalz aus Dosen des MCC zur Mittagsmahlzeit verschlangen, als wäre es reine Butter. Für manche waren die MCC-Lager tatsächlich kaum etwas anderes als die Chance, üppig zu essen.

Manches ist mir auch verborgen geblieben. Durch die Verantwortlichkeiten, die ich wahrzunehmen hatte, erfuhr ich nur selten, was die Teilnehmer wirklich genossen: nämlich miteinander zu musizieren, Spaß zu haben und sich an Spielen zu erfreuen. Ich musste auch manche Gelegenheit verstreichen lassen, den Gedankenaustausch mit der internationalen Gruppe der Teilnehmer aus sechs bis acht Ländern, einschließlich derjenigen aus dem Osten Deutschlands, zu pflegen. Manchmal fühlte ich mich wie jemand, der lediglich Almosen an die geschlagene Bevölkerung austeilte.

Aber es gab auch andere Begebenheiten, die unsere Beziehungen zueinander verstärkten. Irmgard Braun, einst eine Teilnehmerin in einem Arbeitslager, hatte mich zum Beispiel eingeladen, ihre Familie zu besuchen, die Familie Abraham Brauns in Ibersheim (Pfalz). Wir diskutierten über das gemeinsame russische Erbe und sprachen dabei „Plautdietsch". Während einer köstlichen Mahlzeit schlug ich ein Glas Wein nicht aus, auch wenn das MCC uns von Alkohol abgeraten hatte. Diese Geste bewegte Onkel Braun zutiefst, denn ich war einer der ersten Amerikaner, der das deutsche mennonitische Symbol der Gastfreundschaft akzeptiert hatte. So war eine enge Beziehung zueinander entstanden – und später wurde ich sogar eingeladen, in der Ibersheimer Mennonitenkirche „zu predigen". Diese Beziehung zur Familie Braun existiert bis auf den heutigen Tag – Onkel Brauns Schwiegertochter Ursula Noack Braun, die Witwe seines Sohnes Christian, lebt jetzt in Syracuse, New York.

Meine dreijährige Dienstzeit war eine unglaubliche, unverdiente und bereichernde Erfahrung – und immer noch nicht ganz zu verstehen. Ich durfte Familien in ihren Wohnungen besuchen, Verbindungen mit ehemaligen Teilnehmern pflegen und mit Familien und Gemeindeleitern aus den Ländern Erfahrungen austauschen, in denen der Mennonitische Freiwilligendienst arbeitete: in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz und anderswo.

Das Freiwilligenprogramm des MCC hatte das Ziel, Jugendliche, die unter dem Krieg stark gelitten hatten, zu heilen und ihnen die Gelegenheit zu verschaffen, ihrerseits anderen zu helfen und für den Frieden zu arbeiten. Dass dies immer wieder auch gelungen ist, wurde mir besonders an einem Beispiel deutlich: Der Maler Daniel Wohlgemuth aus Gundersheim in der Pfalz schrieb mir im Sommer 1950 einen Brief, in dem er anfragte, ob der MFD seinen Sohn Ulrich aufnehmen könne, der sehr verschlossen geworden sei; teilweise, wie der Vater meinte, sei das eine Folgeerscheinung des Krieges. Ulrich war erst fünfzehn Jahre alt, dennoch hat das MFD eine Ausnahme zugelassen und ihn ins Freiwilligendienstprogramm aufgenommen. Ich habe mich selbst um ihn im Mainzer Arbeitslager gekümmert, das ich damals leitete. Das Lager hatte Ulrich tatsächlich zum Guten verändert. Einige Monate später luden mich die Wohlgemuths zu einem wunderbaren Essen ein. Nach der Mahlzeit bat Daniel mich, vier von seinen zahlreichen großen Bildern auszuwählen und als Anerkennung für die Wohltat, die seinem Sohn

widerfahren sei, mit nach Hause zu nehmen. Noch heute hängen sie in meinem Haus in Harrisonburg.

Um das MFD-Programm weiterzuentwickeln, mussten wir mit mennonitischen Jugendleitern Kontakt aufnehmen, die bereits in MCC-Lagern gearbeitet hatten. Sie führten mich dann bei Personen und Organisationen ein, die schon in Europa aktiv waren. Ebenso stellten sie die Verbindung zu mennonitischen Gemeindeleitern her, die später beim Ausbau des MFD helfen sollten. Ein Beispiel war der Besuch des Voluntary Service Teams vom 5. bis 12. November 1950 bei Schweizer Gemeinden. Dabei waren Milton Harder, der Direktor des Espelkamper Programms, Erich Habegger, ein Freiwilliger aus der Schweiz, Walter Bartel, ein Flüchtling aus West- oder Ostpreußen, und ich selbst. Wir zeigten Dias, beschrieben die Ziele des Freiwilligendienstes und die Nöte der Flüchtlinge in Deutschland. Samuel Gerber, der bereit war, die Schweizer Mennonitengemeinden im MFD zu vertreten, war „sehr begeistert" und sagte, das sei „wohl der erste organisierte Versuch, die Jugendlichen zu mobilisieren". Im Vorstand des Freiwilligendienstes waren dann Richard Hertzler aus Deutschland, Ernest Hege aus Frankreich und Adrian Swartendijk aus den Niederlanden vertreten. Die Niederländer zögerten allerdings zunächst noch eine Weile, auch wenn Johann Hilverda, ein Jugendleiter, bereits ein Arbeitslager in der Nähe Frankfurts geleitet hatte.

Finanzielle Mittel kamen vom Ökumenischen Rat der Kirchen und vom Arbeitskreis für internationale Gemeinschaftsdienste. So fand das MFD bald Anschluss an die interreligiösen und nationalen wie internationalen Jugend- und Rehabilitationsorganisationen.

Das zweite Hauptziel, die Erziehung zum Frieden, war eine folgerichtige Fortentwicklung der MFD-Arbeitslager. Eine ganze Reihe von Konferenzen und Freizeiten wurde vom MCC und dem MFD veranstaltet, um täuferisch-mennonitische Orientierung zu geben. Ein Beispiel war die jährliche Zusammenkunft der MCC-Mitarbeiter, die in Rüdesheim am Rhein vom 27. bis 29. Dezember 1950 stattfand und die jährliche Freizeit der MFD-Mitarbeiter einschloss. Einer der Vortragenden war der berühmte „Onkel" Benjamin Unruh, der das Trauma der russlanddeutschen mennonitischen Flüchtlinge während und nach der Zeit Adolf Hitlers beschrieb. Er hatte mir anvertraut, dass seine Mutter eine geborene Redekop war.

Ein anderes Beispiel war das „Friedensseminar für mennonitische Jugend" vom 19. bis 25. März 1951 in Frankfurt. Das Seminar umfasste

tägliches Bibelstudium und Vorlesungen zu Kirche und Staat sowie Gewalt. Diese Vorlesungen wurden von Paul Peachey geleitet. C. F. Klassen gab einen Überblick über Mennoniten und den alternativen Dienst in Russland, Kanada und den USA und warnte die Mennoniten vor der Versuchung, den Wehrdienst zu akzeptieren.

Der Koreakrieg und die Pax-Boys

Am 25. Juni 1950 marschierten nordkoreanische Truppen in Südkorea ein. Über die Konsequenzen, die ein drohender Krieg in dieser Region für den Wehrersatzdienst haben könnte, war in der europäischen Führung des MCC bereits kurz zuvor diskutiert worden. Paul Peachey und ich fragten uns, was der Koreakrieg für die jungen Wehrpflichtigen in Amerika wohl bedeuten könnte. Und wir fragten uns, ob die jungen US-amerikanischen Wehrpflichtigen überhaupt noch nach Europa kommen und ihr Dienst in Europa als Wehrersatzdienst von den US-Behörden anerkannt werden würde. Wir mussten reagieren und machten uns daran, eine Vision zu konzipieren und sie dem Exekutivkomitee des MCC zu unterbreiten. Am 5. Dezember 1950 wurde dieser Idee zugestimmt. So entstand das Pax-Programm, das Wehrdienstverweigerern aus Gewissensgründen die Möglichkeit eröffnete, in Deutschland einen Wehrersatzdienst zu leisten. Orie O. Miller, der Exekutivdirektor des MCC, hatte sich diese Idee zu eigen gemacht. Und so kam am 6. Juni 1951 die erste Gruppe der so genannten Pax-Boys in Espelkamp an und begann, Häuser für Flüchtlinge zu bauen. Es war unglaublich, wie schnell diese Idee akzeptiert wurde und wie schnell die ersten Freiwilligen nach Europa kamen!

Die Vorbereitungen, die auch die politischen und juristischen Aspekte einschlossen, wurden auf Veranlassung einiger älterer MCC-Mitarbeiter wie C. F. Klassen und C. L. Graber vorgenommen, um die komplizierten juristischen Probleme zu klären. Ich berichtete Klassen direkt, einem Mitglied des MCC-Exekutivkomitees in Frankfurt, und natürlich beriet ich mich auch laufend mit Paul Peachey. Sein Rat war besonders hilfreich, da er mit vielen Personen und Organisationen vertraut war. Er war ein vorbildlicher „Boss", niemals brachte er sein Missfallen oder Missbehagen gegenüber den Mitarbeitern zum Ausdruck. Unsere Freundschaft währte bis zu seinem Tod.

Nachdem die Pax-Boys Häuser in Espelkamp errichtet hatten, entstanden auch in Backnang und Neuwied neue Siedlungen. Zwischen den

Freiwilligen und den Flüchtlingen, die beobachten konnten, wie ihre zukünftigen Häuser von den amerikanischen Pax-Boys gebaut wurden, entwickelten sich vielfältige Kontakte. Die Flüchtlinge luden die Pax-Boys in ihre vorübergehenden Unterkünfte ein, aßen mit ihnen und erzählten von ihren tragischen Erfahrungen. So entstanden Freundschaften, die ein Leben lang hielten.

1951 besuchte General Lewis B. Hershey, der US-Direktor der Einberufungsbehörde zum Militärdienst, die Pax-Boys und den Mennonitischen Freiwilligendienst in Mainz, um sich von der Glaubwürdigkeit des Freiwilligenprogramms zu überzeugen. Als er wieder aufbrach, stimmte er dem Pax-Programm von Herzen zu und nannte die Freiwilligen „meine Jungs". Ich weiß noch, wie ein Pax-Boy erwiderte: „Ich bin nicht Ihr Junge, ich bin Kanadier."

Helfen und sich helfen lassen

Der wechselseitige Nutzen, den das weltweite Pax-Programm mit sich brachte, „helfen und sich helfen lassen", wurde von jedem Pax-Boy bezeugt – „Es öffnete mein Leben für die Welt" –, während die Empfänger des Pax-Dienstes rund um die Welt niemals die Freundschaft und die Hilfe vergessen werden, die sie von den Pax-Boys erhalten hatten. Obwohl das Pax-Programm als ein amerikanisches Projekt entstanden war, wurde dieser wechselseitige Nutzen für die Pax-Boys und die europäischen Mennoniten sowie die Flüchtlinge bald offensichtlich. Es schien, dass jede Person, jeder Pastor, jede Gemeinde, jede Konferenz und nationale Gruppierung das Programm kannte und finanziell unterstützte, sei es materiell oder mit freiwilligem Dienst. Beide, Pax-Boys und europäische Mennoniten, waren Geber und Empfänger zugleich. Sie arbeiteten zusammen, teilten ihre Erfahrungen und feierten gemeinsam Gottesdienst. Viele haben sich sogar ein Leben lang miteinander verbunden. Es gibt heute noch amerikanische Touristen, die Familien in den damals entstandenen Flüchtlingssiedlungen besuchen, wie umgekehrt einige der ehemaligen Flüchtlinge immer noch Pax-Boys in Amerika aufsuchen.

Unvergessliche Jahre

Als sich der MFD und die Arbeit der Pax-Boys zu internationalen Projekten entwickelten, schickte mich Orie O. Miller ins MCC-Hauptquartier nach Basel, um dem Europa-Direktor H. A. Fast, meinem Vetter aus

Mountain Lake in Minnesota, Bericht zu erstatten. Das bereicherte meinen kulturellen Horizont enorm. Auch verschiedene Reisen in Europa trugen dazu bei: Um mehr über Europa und seine Kultur zu erfahren, fuhren Paul Peachey, Richard Wagner (Prediger der Mennonitengemeinde in Frankfurt) und ich vom 18. April bis 10. Mai 1951 im Auto über Osteuropa nach Athen. Wir übernachteten auf dem Areopag mit der Akropolis im Hintergrund. Später konnten Richard Wagner und ich es einrichten, einen Stierkampf in Spanien zu besuchen und bei anderer Gelegenheit im Juni 1952 eine Prozession Papst Pauls XII. im Vatikan zu beobachten.

Am 15. April 1952 traf ich mich mit MCC-Vertretern und Missionsarbeitern der Mennonite Church (Irvin Horst, Paul Peachey, David Shank, John Miller, John Howard Yoder, Oley Swartzentruber) in Amsterdam, um zwei Wochen lang darüber zu diskutieren, wie wir unsere überwältigenden Erfahrungen von 1950 bis 1952 einzuschätzen hätten. Diese Zusammenkunft veränderte das Leben der Teilnehmer von Grund auf. In Amsterdam entstand die so genannte Concern-Group, die mit ihren Veröffentlichungen bald von sich reden machte.

Meine Erfahrungen in Europa waren überaus positiv, und ich denke, dass die meisten, wenn nicht alle meine MCC-Kollegen in Europa ähnliche Veränderungen an sich erfahren haben wie ich: Wir gewannen mehr, als wir einzubringen vermochten.

Calvin Redekop

Prof. Dr. Calvin Redekop lebt im Ruhestand in Harrisonburg (Virginia, USA). Er lehrte an mennonitischen Colleges im Fach Soziologie, zuletzt am Conrad Grebel College der University of Waterloo (Ontario, Kanada). Bekannt wurde er einst mit seinem Buch „Mennonite Society" (Baltimore 1989). Der Text, der hier erstmals veröffentlicht wird, erinnert an seine dreijährigen Erfahrungen im Freiwilligendienst des Mennonite Central Committee nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland. Zu Problemen des Dienstes hat er sich kürzlich noch einmal gemeinsam mit Prof. Dr. Terry Beitzel, Direktor des Mahatma Gandhi Center for Global Nonviolence an der James Madison University in Harrisonburg, Virginia, geäußert: „Service. The Path to Justice", Friesen Press, Victoria, BC, Kanada, 2019.

Rainer Wiebe

Zusammenarbeit mit dem MCC

Begegnungen – Erfahrungen – Erkenntnisse

Die drei Buchstaben MCC begleiten mich schon seit gut 60 Jahren. Aus Anlass des 100jährigen Bestehens des Mennonite Central Committee werden in diesem Beitrag aus der Erinnerung Begegnungen und Folgen daraus für die eigene Weltsicht beschrieben. Dies sind nicht unbedingt Reflexionen, die zum Zeitpunkt der Begegnungen stattfanden, sondern sich vielfach auch erst später und in vielen einzelnen Schritten entwickelten.

Ende der 50er Jahre,

als in der Mennonitengemeinde Bechterdissen das Gemeindehaus mit Hilfe der Pax Boys (Kriegsdienstverweigerer aus den USA) gebaut wurde, waren diese in Familien untergebracht. Soweit Familien keine Pax Boys beherbergen konnten, nahmen sie diese reihum zu den Mahlzeiten in die Familien auf.

Für mich als knapp 10-Jährigem war die erste Begegnung ein mit Spannung erwartetes Ereignis. Da kamen Menschen aus einem Land, mit dem Deutschland anderthalb Jahrzehnte zuvor noch Krieg geführt hatte, um Hilfe bei der Bewältigung der Kriegsfolgen zu leisten. Diese Erfahrung eröffnete mir einen anderen Blick auf den Krieg als politisches Mittel, aber – und vor allem – auch einen anderen Blick auf die große weite Welt, in der ich fremde Menschen als Bereicherung zu empfinden lernte und nicht als Ursache diffuser Ängste.

Anfang der 60er Jahre

erlebte die Mennonitengemeinde Bechterdissen einen erheblichen Zuzug durch mennonitische Rückwanderer aus Paraguay. Dies brachte es mit sich, dass es immer wieder Veranstaltungen – meist Dia-Vorträge – über das Leben in den mennonitischen Kolonien im Chaco gab. In der Erinnerung geblieben ist besonders die Erleichterung der Kooperativen, die mit der Eröffnung der Ruta Trans Chaco im Oktober 1961verbunden war.

Mit einer gewissen Verwunderung nahm ich zur Kenntnis, dass Mennoniten (die sich – wie ich gelernt hatte – als die Stillen im Lande aus staatlichen Aktivitäten heraushielten) sich nicht nur mit der Führung des Staates arrangierten, sondern dass das MCC zentral in den Aufbau staatlicher Infrastruktur involviert war.

Ende der 60er Jahre,

es muss nach der Tet-Offensive im Frühjahr 1968 gewesen sein, berichteten Arno und Jaqueline Thimm bei einem Gemeindeabend über das Engagement des MCC im Vietnamkrieg. Da ich mich im Rahmen des Bürgerkundeunterrichts in der Berufsschule intensiver mit dem Indochinakonflikt und seiner Vorgeschichte befasst hatte, war es sehr anregend, eine andere Perspektive auf den Vietnamkrieg in den Blick zu bekommen.

Beeindruckend war, dass sich das MCC – pauschal die Mennoniten – nicht auf einer Seite des Konflikts positionierte, sondern sich den Menschen auf beiden Seiten des Konflikts zuwandte, so dass sich die kommunistische nationale Befreiungsfront schriftlich für die unparteiische Hilfe bedankte.

Mit Beginn der 70er Jahre,

im Kontext der neuen Ostpolitik der sozialliberalen Koalition, wurde es den Russlanddeutschen in der UdSSR und so auch den Mennoniten zunehmend erleichtert, nach Westdeutschland auszureisen. Schon früh zeigte sich der Bedarf für eine Mennonitische Umsiedlerbetreuung (MUB), die am 1. November 1972 ihre Arbeit aufnahm. Seit März 1975 wurde die Arbeit in einem gemeinsamen Gremium von IMO, MCC und Umsiedlergemeinden verantwortet. Zunächst als „member at large" im Vorstand der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und später im Vorstand der Internationalen Mennonitischen Organisation (IMO)[1] hatte ich immer engen Einblick in die Entwicklung. Bei aller

1 Mit der Dekolonisierung in den 60er Jahren war Anfang der 70er Jahre das Interesse an der – heute sagen wir – Entwicklungszusammenarbeit entstanden. Angeregt und angestoßen durch das MCC schlossen sich einige mennonitische Hilfswerke in Europa 1968 zur Internationalen Mennonitischen Organisation (IMO) zusammen, die zunächst mennonitische Migranten in Paraguay und Brasilien sowie Projekte des MCC unterstützte. Diese Unterstützung verlagerte sich bald auf die Unterstützung von Projekten der mennonitischen Gemeinschaften in Paraguay und Brasilien, die Hilfsangebote für die Bevölkerung in den Favelas oder den indigenen Gemeinschaften im Chaco bereitstellten. Das Vorbild des MCC prägte über viele

Unterschiedlichkeit in Glaubenserfahrungen und Glaubensvorstellungen wurde die Aufgabe gemeinsam in Angriff genommen. Die Erwartungen der ansässigen Mennoniten konnten nicht erfüllt werden, sie sind heute eine Minderheit innerhalb der Mennoniten im eigenen Land. Beindruckend waren dabei immer die vielen Freiwilligen aus Nordamerika, die durch das MCC in die Arbeit der MUB eingebracht werden konnten. Es waren vielfach Menschen, die selbst ihre Wurzeln in Russland hatten und die bzw. deren Eltern bereits Jahrzehnte zuvor nach Nordamerika ausgewandert waren und – last but not least – die noch Plattdeutsch sprachen.

Bis zum Rückgang der Zahl der Umsiedler Anfang der 90er Jahre blieb diese Konstellation erhalten.

In den 80er Jahren

bekam ich in der Schriftleitung des Mennonitisches Jahrbuchs Zugang zu einem „Bericht über den Dienst des MCC im ehemaligen Südvietnam", der von Hermann Behrend unter dem Titel „Vietnam – ein Lehrstück" im Jahrbuch 1980 vorgestellt und eingeordnet wurde. Nach diesem Bericht wandelte sich das Friedenszeugnis der Mennoniten von einer Verweigerung des Kriegsdienstes und der Verpflichtung, denen zu helfen, die vor dem Kommunismus flohen, hin zu einem eindeutigen Bestreben, aktiv auf die Beendigung des Krieges hinzuarbeiten. Dies führte dazu, dass die mennonitischen Akteure Kontakte zu der kommunistischen Seite über deren Vertretungen in europäischen Hauptstädten fanden.

Luke S. Martin, der Verfasser dieser Studie, konstatierte: „Wir können nicht mit Sicherheit sagen, was wir in Vietnam veränderten. Dass wir selbst uns aber gewandelt haben, steht außer Zweifel." Wer der Welt dienen will, sollte sie gut kennen.

Die 1990er Jahre

begannen mit der Gelegenheit, direkt bei einer Aktion des MCC beteiligt zu sein. Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs unternahm es das MCC zusammen mit ADRA (*Adventist Development and Relief Agency*) nach dem Sturz der Ceaucescu-Regierung, Hilfe nach Rumänien zu bringen.

Jahrzehnte die Arbeit der IMO, die jedoch nicht die Geschlossenheit erreichte, die das MCC trotz einer heterogenen Trägerschaft hatte.

Dabei ging es vor allem um medizinische Hilfsgüter und Saatgut. Die Mitarbeit in der Organisation des Transportes und der Grenzpapiere gab einen intensiven Einblick in die schwierigen Details solcher Missionen – aber auch die Einsicht, dass auch das MCC nur mit Wasser kocht.

Höhepunkte der verschiedenen Begegnungen und Kontakte mit dem MCC waren zwei

Ereignisse im Jahre 1997:

Im Mai 1997 kam Peter Dyck auf seiner Rückreise vom Eirene-Jubiläum in die Bonner Gemeindegruppe und übernachtete bei uns. Diese private Zeit war mit anregenden und inspirierenden Gesprächen gefüllt, die anlässlich eines etwa zehn Jahre späteren Treffens in Paraguay fortgesetzt werden konnten. Absolut beeindruckend war für mich seine Fähigkeit des „story telling".

Im Sommer des gleichen Jahres bat mich das MCC, an einer Reise zur ökonomischen Evaluation der Projekte in der Ukraine teilzunehmen. Dies geschah gemeinsam mit Robert Martin-Koop (MCC Europa) und Steve Hochstetler-Shirk (MCC Moskau). Die Mehrzahl der besuchten Wirtschafts- und Ausbildungs-Projekte lag im Umkreis von Odessa. Darüber hinaus gab es einen Abstecher nach Zaporozhye, um die dort seit einigen Jahren bestehende Mennonitengemeinde zu besuchen.

Gerne erinnere ich mich an die Gespräche mit den beiden Reisepartnern, insbesondere bei den beiden langen Fahrten mit dem Nachtzug von Odessa nach Zaporozhye und zurück. Beide standen in ihrer Reflektiertheit über ihre Arbeit Peter Dyck in nichts nach.

Insgesamt zeigte sich hier, wie auch in vielen anderen Bespielen, die Gabe des MCC, Graswurzelinitiativen zu entdecken und mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Nachdem in der ersten Hälfte der 90er Jahre die Zahl der mennonitischen Aussiedler aus der Sowjetunion signifikant zurückgegangen war und der Geschäftsführer der MUB davon ausging, dass alle Ausreisewilligen ausgereist seien, wurde die MUB aufgelöst. Die Betreuung der Aussiedlergemeinden wurde von der Mennonitischen Aussiedlerbetreuung weitergeführt. Lediglich die Integrationsarbeit in Niedergörsdorf wurde gemeinsam von MCC und HVDM (später MH) verantwortet.

Im Dezember 2002

fand nach 1979 („Wir wollen ein MCC-Büro in Europa“) und 1991 („Wir wollen als Hilfswerke zusammenarbeiten“) auf Einladung des MCC eine weitere Konsultation der europäischen Werke statt, die der Frage nach dem zukünftigen Weg des MCC nachgehen sollte. Wie auch schon in den beiden früheren Konsultationen schaffte es das MCC, die verschiedensten mennonitischen Akteure an einen Tisch zu holen. Im Einzelnen ging es um vier Fragen: (1) Welche Rolle hat das MCC in Europa gespielt? (2) Was war hilfreich? (3) Was erwarten die europäischen Mennoniten vom MCC? (4) Was sind Eure Visionen für den Auftrag der europäischen Mennoniten?

Obwohl es verschiedenste Meinungen über viele Bereiche der MCC-Arbeit zu hören gab, herrschte zum Abschluss der Gespräche ein Gefühl der Hoffnung und auch der Erwartung. Von den Teilnehmern wurden fünf Vorschläge akzeptiert und in einem Fahrplan konkretisiert:

1. Einbezug von Personen und Mitteln aus Europa in MCC-Gremien und -Arbeit
2. Einrichtung eines Verbindungsbüros Europa – Nordamerika
3. Jährliche Konsultationen von Konferenzvertretern, IMO & Werken, MCC, MWK
4. Stärkung der Zusammenarbeit von MWK und MCC
5. Ermöglichung von Zusammenkünften von MitarbeiterInnen aus verwandten Arbeitsgebieten

Leider hatte diese Einigkeit nur eine sehr kurze Halbwertzeit, da sich einige Teilnehmer in den folgenden Wochen von dem Fahrplan zurückzogen.

2004

erfolgte eine Einladung zum Annual General Meeting des MCC in Akron, Pa, das Koreferat zum Thema „War on Terrorism“ zu halten. Die Teilnahme an der Jahresversammlung gab mir vertiefte Einblicke in die Arbeitsweise des MCC Binational, wobei auch die Spannungen zwischen MCC-Canada und MCC-USA deutlich wurden. Auch wenn die MCCler in ihrer Mehrheit in einem europäischen Sinn als linksliberal zu beschreiben sind, vertrauen die meist konservativen Mennonitengemeinden mehrheitlich dem MCC ihre Spendengelder an. Diese Haltung ermöglicht es dem MCC in Europa, die sehr unterschiedlichen

Strömungen bei den europäischen Mennoniten immer wieder an einen Tisch zu bringen.

Im Jahr 2006

eröffnete sich eine neue Perspektive auf die MCC-Arbeit, als eine meiner Töchter gefragt wurde, für ein halbes Jahr das MCC-Büro in Kinshasa (Demokratische Republik Kongo - DRK) bei Buchhaltungsaufgaben, die gute zwei Jahre im Rückstand waren, zu unterstützen. Ihr Aufenthalt in Kinshasa fiel in die Zeit des Wahlkampfes für die Stichwahl um das Präsidentenamt im Herbst 2006. Dabei muss man sich daran erinnern, dass die DR Kongo einen Krieg im Ausmaß eines Weltkrieges hinter sich hatte und der Wahlkampf selbst in der Hauptstadt mit militärischen Mitteln ausgetragen worden war. Ich hatte angenommen, dass das örtliche MCC-Büro auch Vorkehrungen zur Sicherung des Personals und gegebenenfalls zur Evakuierung getroffen hätte – das war aber nicht der Fall. Wenige Wochen nach der Rückkehr meiner Tochter kam es dann zu einem Zwischenfall, so dass das MCC-Personal das Büro nicht verlassen konnte. Die Hausmeisterfamilie teilte ihre Notvorräte. Hier war – um das schon benutzte Bild aufzunehmen – wohl kein Wasser im Topf gewesen.

Im Jahr 2012

schloss das MCC einen vierjährigen und 2,5 Millionen US-Dollar teuren Beratungsprozess ab, der unter der Jesus-Metapher „Neuer Wein in neuen Schläuchen" nach einer neuen Struktur für die Verantwortung des MCC suchte. Ziel des Beratungsprozesses war es zum einen, die Vielzahl der Partner besser in die Entscheidungsfindung einzubeziehen, und zum anderen „mehr Raum für die nationalen Unterschiede zwischen Kanada und den USA zu geben." Mit der neuen Struktur war eine erhebliche Machtverschiebung vom MCC in Akron zum MCC in Winnipeg verbunden. MCC Binational ist zum 30. März 2012 aufgelöst worden.

Das internationale Programm des MCC wird seitdem von den beiden Programmdirektoren für MCC-Canada (Willie Reimer) und MCC-USA (Ruth Keidel Klemens) gemeinsam verwaltet. Die beiden nationalen MCC sind ausdrücklich die gemeinsamen Eigner für das Internationale Programm.

Erkenntnisse

Das MCC ist im Bewusstsein der älteren Generation der europäischen Mennoniten eine Legende. Die Hilfen in der existenziellen Not nach dem Zweiten Weltkrieg, die Unterstützung der Auswanderung nach Paraguay, Uruguay, Brasilien und Kanada eröffnete vielen eine neue Lebensperspektive. Von daher gibt es in dieser Generation eine Grunddankbarkeit gegenüber dem MCC. Mit vielfältigen Initiativen und Projekten wurden auch dem kirchlichen Leben in Europa neue Impulse verliehen. Besonderer Nachdruck wurde dabei auf das mennonitische Friedenszeugnis gelegt.

Im Laufe seiner Geschichte entwickelte das MCC eine bemerkenswerte Fähigkeit, mit Basisbewegungen außerhalb konfessioneller Strukturen in Kooperation zu treten. Schon vor dem Fall des Eisernen Vorhangs hatte das MCC Kontakte zu Kirchen und Universitäten in den Staaten Osteuropas, so dass nach 1990 an bestehende Kontakte mit Projekten angeknüpft werden konnte.

Diese ausgeprägte Stärke, persönliche Beziehungen zu entwickeln und zu unterhalten, wird kontrastiert von der Schwäche, institutionelle Beziehungen zu pflegen. Häufig konnte ich beobachten, dass mit dem turnusmäßigen Wechsel von MCC-Arbeitern die bestehenden Kontakte nicht weitergeführt wurden. Vielfach wurden die kirchlich-institutionellen Partner ignoriert: So wurden nach der Evaluation der MCC-Aktivitäten in Europa um 2008 nur noch diejenigen Organisationen als Partner bezeichnet, die Unterstützung vom MCC erhielten, während Werke, die sich an MCC-Programmen mit nennenswerten Beiträgen beteiligten, nicht mehr als Partner aufgeführt wurden.

Es bleibt festzuhalten: Das MCC ist die (finanz-)stärkste Organisation innerhalb der täuferischen Kirchen, die im Laufe ihrer 100jährigen Geschichte Beeindruckendes geleistet hat. Dies prägt sowohl die Erwartungen an das MCC als auch dessen Selbstverständnis.

Das MCC ist aber immer auch eine US-amerikanische Organisation gewesen, die durch ihren ursprünglichen Kulturkreis geprägt wurde – auch wenn es immer wieder gute Beispiele gibt, wie diese Prägung überwunden werden konnte (siehe Vietnam).

Mein Fazit: Das MCC ist ein Vorbild für das soziale Handeln täuferischer Kirchen. Dieses Vorbild darf aber nicht als eine Kopiervorlage missverstanden werden.

Von 1973 bis 2017 war Rainer Wiebe ehrenamtlich in mennonitischen Gremien und Organisationen tätig. Über DMFK und IMFK entstanden erste Kontakte zum MCC, die von den 90er Jahren an in verschiedene Beteiligungen an MCC-Aktivitäten mündeten. Später ergaben sich aus dem IMO-Vorstand und Vorsitz heraus vielfältige Kontakte und Gelegenheiten zur Zusammenarbeit, darüber hinaus zwischen 2002 und 2011 auch Mitarbeit im MCC NordWestEurope.

Fundstücke

Herbert Holly

„…nach mennonitischen Gebräuchen zur Erde bestattet“

Die Auseinandersetzung um die Bestattung von Mennoniten in Bayern

Seit dem Beginn der amischen Einwanderung nach Bayern 1802/03[1] kam es landesweit zur Konfrontation mit der katholischen Kirche. Die Verunsicherung beim katholischen Klerus war groß, wenn die fremd aussehenden und andersgläubigen Neubürger in den Dörfern und auf den Einödhöfen erschienen. Für Konflikte sorgte die zunächst noch unzureichende Umsetzung der staatlichen Regelungen zur Religionsfreiheit. Obwohl am 1. September 1807 in einer Anweisung[2] verfügt worden war, dass den Mennoniten die Bestattung ihrer Glaubensgeschwister ohne Hinzuziehung eines fremden Geistlichen zu gestatten sei, versuchten die katholischen Ortsgeistlichen mehr oder weniger erfolgreich und vielfach außerordentlich hartnäckig, die Beerdigungen von Amischen auf den katholischen Friedhöfen zu verhindern. Die Regelung, dass allen Religionsgemeinschaften zur Beerdigung ihrer Verstorbenen der Ortsfriedhof zur Verfügung zu stellen sei, wenn sie keinen eigenen Begräbnisplatz hatten, wurde erst 1818 getroffen. Viele amische Familien begruben bis dahin ihre Toten im Garten ihrer Pachthöfe oder auf einem eigens angelegten Friedhof. Doch auch nach der Regelung von 1818 gab es immer wieder Schwierigkeiten mit der katholischen Kirche, die nicht dulden wollte, dass amische Mennoniten auf den Ortsfriedhöfen bestattet wurden.

1 Hermann Hage: Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, Regensburg 2009, S. 54

2 Georg Döllinger: Sammlungen der im Gebiete der Inneren Staats-Verwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen. Aus amtlicher Quelle, Band VIII, S. 1779 , München 1835

Im Staatsarchiv München findet sich ein Dokument aus dem Jahr 1846, eine Anfrage der Regierung in Oberbayern an das Landgericht Ebersberg in dieser Frage:[3]

Kammer des Inneren.
Im Namen
Seiner Majestät des Königs
von Bayern.
Königliche Regierung von Oberbayern.

„Kammer des Inneren. Im Namen seiner Majestät des Königs von Bayern. Dem k. Landgerichte Ebersberg wird aufgetragen, in rubrizierter Sache binnen 8 Tagen die Entschließung vom 6. vor. Mts zu bevolgen, oder die entgegenstehenden Hindernisse berichtlich anzuzeigen. München den 5. Juni 1846. Königliche Regierung von Oberbayern (Unterschrift: Hörmann?)"

Das Antwortschreiben wurde am 10. Juli 1846 erstellt[4] und lautet wie folgt:

„Zur Regierung von Oberbayern zu München. Ebersberg den 10. Juny 1846. Beerdigung der Mennoniten betreffend. Zur unterthänigsten Befolgung des hohen Regierungsbefehls vom 6. des vorigen Monats wird folgendes berichtet. Im Bezirk des Landgerichts Ebersberg befanden sich zwei Mennonitenfamilien, nämlich in der Gemeinde Anzing

3 Staatsarchiv München LRA 75457

4 Staatsarchiv München LRA 75457

die Bauer Jakob Hollyschen von Lindach, und in der Gemeinde Pliening die Bauern Christian Roggyschen zu Gerharding, erstere zählt 6 die andere 12 Köpfe. Deren Gottesdienst wird abwechselnd bald bei dieser Familie in Gerharding, bald bei jener in Anzing und bei anderen Familien bei dieser Sekte im Landgericht München abgehalten. Seit der Existenz dieser Mennoniten im Amtsbezirke ging keines derselben mit dem Tod ab. Wohl aber starben 1.vor einigen Jahren die Gattin eines Protestanten des Bauers Philipp Schenkelberger von Glonn, welche mennonitischer Religion angehörte. 2. am 24. April des Jahres der gräfliche Ökonomiebaumeister Joseph Roggy von Oelkofen, gleichfalls Mennonit. Dieselben wurden in dem gemeinschaftlichen Begräbnisplatze des Ortes ihres Ablebens und zwar die Bäuerin Schenkelberger durch den protestantischen Pfarrer von Karolinenfeld nächst Rosenheim, Roggy durch den Mennoniten Johann Schott Ökonomen zu Dornach Landgericht München, nach mennonitischen Gebräuchen zur Erde bestattet. Beschränkungen hierdurch so wie gegen den Sinn und Zweck der mennonitischen Confesion überhaupt, kam weder von Seite der Kirchengewalt des Ortes noch von der Seite der übrigen Einwohner derselben vor. Wie überhaupt die genannten Mennoniten des Gerichtsbezirks im Allgemeinen nicht unbeliebt zu sein scheinen, da dieselben alle ihre bedingungslosen Pflichten gehörig erfüllen, und sich auch keinen Antheil an den Rechten u. dem Eigenthum der Kirche bis jetzt anmaßten. In diefster Erfurcht empfhielt sich der k.Reg.v. Oberbayern u.g.L.Ebersberg."

Der Pfarrer der katholischen Kirche in Anzing nahm wie folgt in dieser Sache Stellung[5]:

„Dem gestrigen Briefe gelangten kgl. Landgerichtl. Anfrage gemäß ist in rubr. betreffend folgendes zu berichten: In der Pfarrei Anzing befindet sich nur eine Mennonitenfamilie, nämlich die Jakob Hollysche, Selmaierbauers Eheleute zu Lindach bei Anzing. Diese Familie ist in der Pfarrei nicht unbeliebt, da sie alle ihre bürgerlichen Pflichten gehörig zu erfüllen strebt. Der Mennoniten Gottesdienst, bestehend in einer Anrede und in Erklärung irgendeiner Schriftstelle, wird abwechselnd bald bei dieser, bald bei der Mennoniten Familie in Gerharding bei Gelting, bald bei einer anderen Wiedertäuferfamilie im Landgericht München abgehalten. Die erwähnte Familie ist hier erst seit 14 Jahren. Keines ihrer Mitglieder ging seither hier mit dem Tod ab; sollte aber eines

5 Staatsarchiv München LRA 75457

der Ihrigen sterben, so wünschen sie eine Begräbnißstelle im hiesigen katholischen Friedhofe; Die Begräbnisfeyer wünschen Sie aber, daß sie ohne Prunk, ohne Geläute, und Priester stattfinde, sondern nur der bei ihren eben zur selben Zeit funktionierende Religions Verwandte und Familienvater verrichtet dabei seine Ceremonien, bestehend in einer Anrede, und in Vorlesung zweier Schriftstellen. Dies auf Angabe des betheiligten Jakob Holly berichtend, ist nur noch zu bemerken, daß man von Seite des Pfarramts gegen dieses Angegebene nichts einzuwenden habe. Mit aller Hochachtung: Des kgl. Landgerichts unterthänigst Pfarramt, Anzing d. 21.Mai 1846, A. Schreuerkropf."

Offensichtlich wurden also inzwischen von dem katholischen Pfarrer keine Einwände mehr gegen eine Bestattung von Mennoniten „im hiesigen katholischen Friedhofe" erhoben.

Die Pfarrei Glonn berichtete folgendes[6] an das Königliche Landgericht Ebersberg

„Auf den Grund des vor einigen Tagen hier vorgelegten Briefes im obigen Betreffe wird erwidert, daß a) in der Pfarrgemeinde Glonn zwey Protestanten sich befinden, Philipp Schenkelberger, Vater, und Sohn Ludwig Schenkelberger. Sie sind der lutherischen Pfarrey in Karolinen=Felde einverleibt.

b) Als die Gemahlin des Philipp Schenkelbergers 1836 starb: sie war eine Mennonitin: bestattete die Leiche der lutherische Pfarrer von Karolinenfeld nächst Rosenheim, im hiesigen Gottesacker. Der dortige Pfarrer untersagte zwar das Grabgeläute, aber der Mesner hat wider Verbot durchgeläutet. Hochachtung! Glonn den 30. May 1846, Das kathol. Pfarramt Glonn, Franz Vodermayer, Pfarrer."

Diese Dokumente zeigen die Situation im Jahre 1846. Es gab je nach Pfarrer unterschiedliche Reaktionen der katholischen Kirche, die ja im Besitz des jeweiligen Ortsfriedhofes war[7]. Dass die Vorbehalte gegenüber den Amischen später von einer gewissen Faszination gegenüber den „Fremden" abgelöst werden konnte, zeigt diese Schilderung eines

6 Staatsarchiv München LRA 75457

7 Hermann Hage: Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, Regensburg 2009, S. 56ff

mennonitischen Begräbnisses aus dem Jahr 1869 durch den Pfarrer von Oberschneiding[8]:

„Am 11.April 1869 am Tag der ersten Schwalbe hatte unser idyllisches Dorf das seltene Schauspiel eines mennonitischen Begräbnisses. In Wolkertshofen siedelte sich in der Osterwoche der Mennonit Gascho mit Familie an. Kaum recht angekommen starb seine Tochter Katharina verw. Ringenberg. Der Sarg kam mit dem Wagen zum Friedhof ihm folgten ca. ein dutzend Leidtragende. Man trug die Mennonitin an das einsame Grab. Der Schloßökonomiepächter Ackermann von Irlbach der Älteste nahm die Zeremonie vor. In einer prunklosen Ansprache von 10 Minuten gab er die Lebensverhältnisse bekannt und schloß mit Mahnungen aus der Schrift. Er las Gebete in Fülle weitere 10 Minuten, beendend mit dem mennonitischen Vater unser und dem Segen. Er dankte den Anwesenden für die Teilnahme, und die Beerdigung war zu Ende. Dann entfernte sich die stille Mennonitengruppe mit den charakteristischen Haften. Es hatte sich viel einheimisches Volk angesammelt aus Teilnahme oder Neugier. Des mennonitischen Ältesten Rede und Gebet am Grab klang ihnen schier so erbaulich wie katholisches Gotteswort. Und die unbefangenen Kindlein sperrten Augen und Mund auf und konnten sich kaum satt sehen an dem seltsamen Prediger mit dem Haftenrock und weißem Bart.“

Herbert Holly beschäftigt sich seit 45 Jahren mit der Erforschung seiner amisch-mennonitischen Familiengeschichte. Seit ca. 25 Jahren sammelt er Dokumente über die bayerischen amisch-mennonitischen Familien aus den verschiedenen Archiven.

8 Bayerische Staatsbiliothek Bavarica: Straubinger Anzeiger 14.04 1869, S. 352

Von neuen Büchern

Ronald K. Rittgers und Vincent Evener (Hg.): Protestants and Mysticism in Reformation Europe. Andrews Studies in Reformation History XIV, E. J. Brill Verlag Leiden 2019, Hardcover, 459 S., ISSN 2468-4317.

„Gottes Wort und Luthers Lehr werden vergehen nimmermehr." Diese Aufsatzsammlung markiert ein wichtiges Stadium in den lutherisch-orthodoxen Bemühungen, diese Äußerung (wie sie auf stets wechselnde Weise von Jahrhundert zu Jahrhundert interpretiert wurde) endlich aufzugeben. Diese Sammlung ist ihrer Anlage nach eine sich entwickelnde Arbeit über die Beziehungen zwischen „Protestantismus" und sogenannter „Mystik" in der „Reformation Europas", d. h. in Deutschland, der Schweiz, den Niederlanden, England und Schottland während des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwanzig Beiträge von unterschiedlicher Qualität in Analyse und sprachlichem Ausdruck folgen einer Einleitung der Herausgeber Ronald K. Rittgers und Vincent Evener. Letzterer hat auch ein ausgezeichnetes Nachwort hinzugefügt. Die zwanzig Themen haben bisher eine recht unterschiedliche Aufmerksamkeit gefunden – im Prinzip sollten alle für „weitere Forschungen" offen sein, worauf von den verschiedenen Autoren dieses Bandes denn auch hingewiesen wurde.

Dieser Zugang zu dem Themenkomplex ersetzt den Unterricht in protestantischen Seminaren etwa von Beginn des 20. Jahrhunderts an bis ungefähr in die 1960er Jahre, der von solchen Autoritäten wie Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Karl Barth und Emil Brunner geprägt worden war, sofern zwischen Martin Luthers theologischen Einsichten und den Traditionselementen seines Denkens unterschieden wurde. Diese Elemente schlossen die Mystik ein, die der Reformator von seinen mittelalterlichen Vorgängern geerbt hatte. So war die „Mystik" der Definition nach eine fremde „mittelalterliche" Erscheinung außerhalb der protestantischen Reformation, die ihr Zentrum in Luthers Soteriologie (Heilslehre) gefunden hatte und sich auf die Rechtfertigung durch den Glauben allein gründete, auf eine Lehre, mit der die Kirche steht oder fällt. Luthers Lehre neigte dazu, systematisiert zu werden, wie es dem Charakter der evangelischen Kirche gemäß war, die Lutherisches und Reformiertes als eine Art von Proto-Calvinismus miteinander verband. Das schloss die doppelte Erwählung ein und brachte die forensi-

sche Rechtfertigungslehre mit der Heiligung in ein Gleichgewicht. Das war die Theologie Karl Holls, des Begründers der „Lutherrenaissance", die den deutschen, schweizerischen und angloamerikanischen Protestantismus von seinen Anfängen im Konservatismus Deutschlands am Ende des Ersten Weltkriegs 1918 bis zu den frühen 1960er Jahren dominierte. Gerade im Augenblick weist die deutsche Forschung noch einmal den Nordamerikanern den Weg. Seit den 1960er Jahren haben die Deutschen den „Lutherozentrismus" in der Reformationsgeschichtsschreibung überwunden.

Holl war der Vordenker einer Trennung von Luther und Mystik in ihrer schlimmsten Form mit seiner Abhandlung *Luther und die Schwärmer* (1923). Im Jahr 1523 hatte Luther begonnen, den Begriff „Schwärmer" für alle seine Feinde im protestantischen Lager zu gebrauchen. „Schwärmer" (Enthusiasten, Fanatiker) waren in Luthers Polemik vom Teufel Besessene. Die Frage, ob Luther einen anderen Protestanten als „Schwärmer" bezeichnete, war nicht von der Zustimmung zur neuen Lehre oder ihrer Ablehnung abhängig, sondern ob jemand von Luther abgefallen war oder nicht. So waren Andreas Karlstadt und Ulrich Zwingli „Schwärmer", Martin Bucer und Johannes Calvin waren es nicht. Als Holl Luthers Begrifflichkeit übernahm, sah er sich gezwungen, Zwingli davon zu befreien, ein „Schwärmer" gewesen zu sein, war er doch neben anderen ein Mitbegründer der deutschen evangelischen Kirche. In seiner Abhandlung von 1923 unterschied Holl zwischen der rechtmäßigen theologischen Tradition der Reformation, die auf Luther zurückging, und der „von der Mystik geprägten Frömmigkeit der Schwärmer", die einen mittelalterlichen Ursprung hatte. Diese abweichende Frömmigkeitstradition innerhalb des Protestantismus begann angeblich mit Thomas Müntzer und verkam danach stufenweise im Täufertum, bei Sebastian Franck und George Fox. Das Prinzip dieses Niedergangs war anschwellender Individualismus und Spiritualisierung, eine wachsende Distanzierung von der lutherischen Theologie. Nach dem Zweiten Weltkrieg brütete „Luther und die Schwärmer" eine Tradition von Nachahmern aus. So veröffentlichte Hans Hillerbrand, ein deutscher Lutheraner, der ein nordamerikanischer Akademiker wurde, *A Fellowship of Discontent* (1967). Hillerbrand kopierte Holls Reihung von Thomas Müntzer zu Sebastian Franck und George Fox und fügte zwei weitere biographische Vignetten über Thomas Chubb, den Privatgelehrten, und David Friedrich Strauß, „den ungläubigen Agnostiker" hinzu. Statt der Degeneration dieser falschen religiösen

Tradition zu einem spiritualistischen Individualismus führte Müntzers „mystische" Tradition auf unerbittliche Weise zur totalen Preisgabe der Religion. Sechs Jahre später führte Steven Ozment, ein amerikanischer Methodist, der an der Drew Theological School ausgebildet wurde, eine weniger extravagante Version dieser theologischen Zielführung in *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century* vor. In den Augen Ozments waren Müntzers „mystische" und „rebellische" Nachfolger Hans Hut, Hans Denck, Sebastian Franck, Sebastian Castellio und Valentin Weigel. Hier zog Ozment die Verbindungen zwischen Müntzer und Franck erfolgreicher aus, als Holl dazu 1923 in der Lage war, indem er sich auf Hut und Denck konzentrierte. Frank war freilich ein wohlgesonnener Beobachter der Außenseiter der Reformation. Castellio war der entschiedenste Anwalt der religiösen Freiheit im 16. Jahrhundert, und Weigels theologische Spekulationen wiesen auf den Pietismus und bzw. oder die Theosophie voraus.

Ozments Darstellung war ein freundliches und zwingendes Kompendium der Häresie, wie es in der Tradition von *Luther und die Schwärmer* geschrieben worden sein könnte. 1967 hatte Ozment argumentiert, dass Luthers Heilslehre eine Zurückweisung dessen gewesen sei, was er bei Tauler gelesen hatte. In den 1970er Jahren jedoch meinte Karl-Heinz zur Mühlen, dass die charakteristische Soteriologie Luthers „extra nos" (das Heil außerhalb von uns) aus seiner Taulerlektüre entwickelt wurde, indem er „eine Mystik des Wortes" kreierte, um die mittelalterliche mystische Anschauung eines ungeschaffenen inneren Wortes zu ersetzen. So bewegte sich in den 1970er Jahren die Anschauung von der Mystik als protestantischer Ketzerei rasch zur Analyse der Frage hin, wie Protestanten umsetzten, was sie von der spätmittelalterlichen Mystik gelernt hatten. Es entbehrt nicht der Ironie, dass Steven Ozment einer der beiden Forscher war, dem die Aufsatzsammlung von den Herausgebern gewidmet wurde. Wichtiger für dieses Projekt ist der römisch-katholische Theologe Bernhard McGinn, dessen Lebenswerk seine Buchreihe zu *Christian Mysticism. The Presence of God* (begonnen 1971) ist, von der er bis 2007 sechs der geplanten sieben Bände publizierte: Protestant Mysticism, 1500–1650 (früher sah man in dieser Wortverbindung einen Widerspruch). Die protestantische Auffassung von der Reformation im 20. Jahrhundert war eine geschützte Bezeichnung, sofern man zögerte, den Begriff einer „katholischen Reformation" zu akzeptieren, und es bei dem bevorzugten Begriff von der „Gegenreformation" beließ.

Mehrere Male wird in den Aufsätzen McGinns die stärker ökumenisch ausgerichtete Definition der christlichen Mystik zitiert, als eine Erscheinung, die von der Antike und dem Mittelalter bis zur Reformation reicht und die theosophische Begrifflichkeit des antiken Neuplatonismus vermeidet, wie sie im Hinduismus und Buddhismus zu finden ist: „die Vorbereitung dessen, was als unmittelbare oder direkte Gegenwart Gottes beschrieben werden kann, auch das Bewusstsein davon und die Reaktion darauf." Die protestantischen Kirchenführer waren im Gespräch mit den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, Augustins, Bernhards von Clairvaux, der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis, der Predigten Johannes Taulers und der *Theologia Deutsch*, die sie beeinflussten und die sie ihren Heilslehren und Sakramentstheologien anzugleichen versuchten.

Die zwanzig Aufsätze gehen jedoch darüber hinaus, was McGinn als protestantische Mystik bezeichnen würde. Als die lutherischen Traditionen in die Jahre gekommen waren, änderte sich die Begriffsvorstellung von „Luthers Lehr" in Deutschland und Skandinavien, während in der Schweiz, Frankreich, England und Schottland die reformierte Theologie die lutherische Lehre in den Schatten stellte. Das Anliegen der Aufsatzsammlung neigt dazu, die protestantische Frömmigkeit insgesamt als „mystisch" zu bezeichnen. Allmählich hatte der Akzent, der auf eine ausgesprochen antikatholische Soteriologie und Sakramentstheologie gelegt wurde, eine emotionale Dürre in den protestantischen Kirchen geschaffen, auf die Pfarrer und Theologen mit einem gefühlsbetonten Pietismus reagierten und das Bekehrungserlebnis ins Zentrum stellten. So wurden schroff entgegengesetzte Religionsauffassungen als „mystisch" bezeichnet: Für die Reformierten, die sich weigerten, die Gottheit in den Sakramenten zu entdecken, förderte der gefühlsbetonte Charakter des Gottesdienstes eine „mystische Erfahrung" zutage. Unter den Lutheranern geht umgekehrt mit der „communicatio idiomatum" eine mystische Erfahrung einher, genau deshalb, weil sie der Gottheit im Sakrament begegneten. Luther wies Pseudo-Dionysius zurück, nicht aber Tauler, ohne sich in einem Widerspruch mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Mystik zu wähnen.

Mit diesen Bemerkungen will ich nicht sagen, dass der eine oder andere Aufsatz in dieser Sammlung nicht wertvoll sei. Vincent Evener eröffnet uns ein bemerkenswert umfassendes Verständnis für die mystischen Schriften Karlstadts. Hans-Jürgen Goertz trägt eine erhellende Erläuterung zum Zusammenspiel von Mystik und Apokalyptik in Müntzers

Denken bei. Patrick Hayden-Roy gelingt es, die Beziehung Sebastian Francks zur Mystik angesichts der Tatsache zu erklären, wie begrenzt einige Untersuchungen zu Franck sind. Douglas Shantz trägt einen einleuchtenden Aufsatz zu Valentin Weigel bei. Der Weg des reformatorischen Denkens zum puritanischen und separatistischen England ist gut ausgewiesen. Die Herausgeber verstehen zu Recht, dass uns ein umfassendes und noch nicht ganz erforschtes Gebiet seit Bernd Moellers Kritik am „Lutherozentrismus" um 1960 und seit Thomas Kaufmanns kürzlicher Zurückweisung der „lutherischen Engführung der Reformation" eröffnet wurde. Martin Luther beherrschte die Reformation mit seiner Schriftauslegung und seiner Streitliteratur eher als ein großer Autor und weniger als ein systematischer Theologe.

James M. Stayer

Thomas Kaufmann, Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, C. H. Beck Verlag, München 2019 (C. H. Beck Wissen 2897), 128 S., 7 Abbildungen, 1 Karte. ISBN: 978-3-406-73866-1 (auch e-Book).

Astrid von Schlachta, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2020 (UTB 5336), 432 S., 32 Abbildungen. ISBN: 978-3-8252-5336-3 (auch Online-Zugang).

2025 wird sich die Taufhandlung, die am 21. Januar 1525 im Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz in Zürich stattfand, zum fünfhundertsten Mal jähren. Im Vorfeld des Gedenkjahrs und vier Jahrzehnte nach der inzwischen klassischen Synthese *Die Täufer. Geschichte und Deutung* von Hans-Jürgen Goertz (1980/88) sind nun wieder zwei für eine breite Leserschaft bestimmte Überblicksdarstellungen zum Thema „Täufer" erschienen. Jede Gesamtdarstellung des Täufertums, sie sei knapp oder ausführlich, erfordert grundlegende Entscheidungen über die Abgrenzung des Gegenstands. In der deutschsprachigen und nordamerikanischen Forschung herrschen Definitionen des Begriffs „Täufertum" bzw. „Anabaptism" vor, die sich auf Bewegungen beschränken, die im Verlauf des 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen und niederländischen Raum entstanden waren und die Bekenntnistaufe praktizierten. Daran leuchtet allerdings nicht ein, warum die in den 1540er Jahren entstan-

denen norditalienischen Täufergemeinden nicht Teil des Phänomens „Täufertum" sein sollen. Dieselbe Frage stellt sich im Hinblick auf die in den 1560er Jahren entstandenen Polnischen Brüder, die ebenso wie die Italiener Impulse aus dem oberdeutschen Täufertum aufnahmen und weiterentwickelten. Versuche, die germanozentrische Engführung des Begriffs „Täufertum" zu überwinden, wurden z. B. von George H. Williams (The Radical Reformation, 1962/2000), von Ugo Gastaldi (Storia dell'anabattismo, 1972/81) und, ganz knapp, von Mario Biagioni und Lucia Felici (La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento, 2012) vorgelegt. Die dort vertretene weitere, transnationale Perspektive hat sich in der Historiographie bislang nicht durchgesetzt. Geht eine Darstellung des Täufertums über das Reformationsjahrhundert hinaus, steht die Verfasserin oder der Verfasser ferner vor der Entscheidung, wie das Verhältnis später entstandener Gruppen, die die Bekenntnistaufe praktizierten (z. B. die Rijnsburger Collegianten, die englischen Baptisten und die Schwarzenauer Neutäufer), zum Täufertum zu bestimmen sei.

Sowohl Thomas Kaufmann als auch Astrid von Schlachta halten an der Beschränkung auf den deutschen und niederländischen Raum fest, verfolgen für die anschließenden Jahrhunderte aber jeweils ganz unterschiedliche Erzählstränge bis zur Gegenwart. Thomas Kaufmann, Professor für Kirchengeschichte in Göttingen, ist den Lesern der *Mennonitischen Geschichtsblätter* bereits als empathischer Anwalt auch der von zeitgenössischen konfessionellen Polemiken und langlebigen historiographischen Stereotypen stigmatisierten Radikalen der Reformation bekannt. Nach einer Heranführung an das Thema, die einen weiten Bogen von der Wahrnehmung der Täufer in der Polemik zeitgenössischer Gegner bis zur Historiographie der Gegenwart skizziert, bietet er in *Die Täufer* in vier Abschnitten einen gelungenen, dem vorgegebenen knappen Umfang des Bändchens entsprechend prägnanten und zugleich differenzierten Überblick über Vorgeschichte, Entstehung und Eigenart täuferischer Bewegungen und Gruppen von den Anfängen in der Frühreformation bis zur Konsolidierung mehrerer täuferischer Gemeindenetzwerke mit jeweils unterschiedlichem konfessionellem Profil seit den 1530ern und 1540ern.

Als gegenwartsrelevanten Aspekt des Täufertums hebt Kaufmann in einem Epilog (S. 108 – 115) insbesondere die Ausbildung der auf das pluralistische Gesellschaftsverständnis der westlichen Moderne vorausweisenden Vergesellschaftungsform der Freiwilligkeitskirche hervor. Dass jedoch der Weg der frühen Täufer zum Konzept der Freiwillig-

keitskirche nicht geradlinig und widerspruchsfrei verlief, wird erkennbar, wenn in einem Atemzug davon die Rede ist (S. 31), bereits die erste Zürcher Taufe vom Januar 1525 habe die Konstituierung einer „separierten Heiligkeitsgemeinschaft" impliziert, obwohl es andererseits den Beteiligten nicht „von vornherein primär um die Gründung einer minoritären Freikirche" ging. Den Widerspruch zwischen dem auf Massenwirksamkeit zielenden Aktivismus der ersten Täufer in den aufsässigen Zürcher Landgemeinden (S. 32 f.) und dem tendenziell exklusiven Streben nach „Schaffung einer sichtbaren Heiligkeitsgemeinschaft" (S. 34) muss sich der Leser selber auflösen; etwa indem er die Hypothese bildet, dass die Akteure der frühen täuferischen Aufbrüche zunächst durchaus mit der Abschaffung der Kindertaufe und Durchsetzung einer neuen Gestalt der Kirche in naher Zukunft rechneten, so wie sie zuvor bereits die Abschaffung von Fastenvorschriften, Bilderdienst, Messe und Zölibat innerhalb weniger Jahre erlebt hatten.

Die souveräne Dichte und argumentative Kohärenz der Darstellung, die die ersten vier Abschnitte auszeichnen, lassen ab dem fünften Abschnitt, der eine allzu knappe theologische und religionskulturelle Zwischenbilanz des reformationszeitlichen Täufertums zieht, etwas nach. Als sechstes und siebtes Kapitel schließen sich ein sehr geraffter Überblick über die weitere Entwicklung der aus dem Täufertum hervorgegangenen konfessionellen Traditionen (Mennoniten, Hutterer, Amische) seit dem 17. Jahrhundert in Europa und Nordamerika und ein nur locker mit dem Vorangegangenen verbundener, gedrängter Abriss der Geschichte der Baptisten an. Das Buch schließt mit einer bemerkenswert wohlwollenden und engagierten Einschätzung der Bedeutung des Täufertums, von dessen Gemeindeverständnis der Verfasser sich Impulse auch für die weitere Entwicklung der großen Kirchen in Deutschland erhofft. Ein bibliographischer Anhang erfasst die wichtigsten Hilfsmittel, Quelleneditionen und deutschen sowie englischen Forschungsbeiträge. Für Studierende ist das preiswerte Büchlein als Einführung in das historische Täufertum bestens geeignet und wird hoffentlich auch in täuferischen und anderen freikirchlichen Gemeinden zahlreiche Leser finden.

Wesentlich umfangreicher, aber ebenfalls für den Einsatz in Studium und Gemeindearbeit erschwinglich ist das Buch von Astrid von Schlachta, Privatdozentin für Neuere Geschichte (Universität Regensburg), Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof und durch zahlreichen Publikationen zur täuferischen und mennonitischen Geschichte als Kennerin der Materie ausgewiesen. Von Schlachta wid-

met etwas weniger als die Hälfte ihres (durch 36 im Internet aufrufbare Quellentexte ergänzten) Buchs (S. 15 – 173) dem deutschen und niederländischen Täufertum des 16. Jahrhunderts. Die zweite Hälfte (S. 175 – 388) ist eine Geschichte der deutschsprachigen Mennoniten vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart mit wiederholten ausführlichen Seitenblicken auf die Amischen und Hutterer.

Die erste Hälfte der Darstellung ist unterteilt in vier thematisch angelegte Kapitel über die Entstehung täuferischer Bewegungen im Kontext der Reformation, über alltagskulturelle Lebensformen der verfolgten Täufer, über religiöse Konzepte und Praktiken und über das Verhältnis der Obrigkeiten und Mehrheitskonfessionen zu den Täufern. Einige erzählende Passagen, etwa über die Zürcher Prototäufer und die erste Taufhandlung (S. 31 – 35) oder das Täuferreich in Münster (S. 99 – 106), bilden Unterabschnitte zu Themenkapiteln. Eine fortschreitende Erzählung von kausalen Zusammenhängen, Entwicklungen und Ereignissen strebt die Verfasserin in den vier Kapiteln nicht an. Das anspruchsvolle und vielversprechende Vorhaben einer Darstellung des Täufertums anhand von kulturwissenschaftlichen Rubriken erweist sich jedoch in der Durchführung als problematisch.

Zwar betont die Verfasserin wiederholt die Pluralität der von ihren Entstehungskontexten und ihren theologischen Prägungen her unterschiedlichen täuferischen Bewegungen, nutzt diese grundlegende Feststellung aber nicht, um ihren umfangreichen Stoff zu ordnen und zu strukturieren. In den einzelnen thematischen Kapiteln und Unterabschnitten wird eine Fülle von Aussagen und Sachverhalten zusammengestellt, die oft ausgesprochen interessant sind und eine ausgedehnte Quellenkenntnis erkennen lassen, die aber aus ganz unterschiedlichen chronologischen und theologischen Kontexten stammen. So sind etwa in dem Abschnitt 2.2.3 über Frauenrollen bei den Täufern (S. 86 – 89) Beispiele so unterschiedlicher Herkunft zusammengestellt, dass sich daraus nicht viel mehr ergibt als die Schlussfolgerung, dass die täuferischen Positionen zur Rolle der Frau vielfältig und widersprüchlich waren. Im Kapitel über die theologischen Konzepte der Täufer (S. 113 – 147) werden, nach theologischen Rubriken geordnet, Aussagen derart unterschiedlicher Herkunft zusammengestellt, dass Proprium und innere Kohärenz der theologischen Ansätze eines Hans Denck, Balthasar Hubmaier, Hans Hut oder Menno Simons sich dem Leser nicht recht erschließen. In diesem Zusammenhang wäre es auch nützlich gewesen,

stärker, als geschehen ist, auf die biographische und theologische Forschungsliteratur der letzten Jahrzehnte hinzuweisen.

Konventionellen Leseerwartungen kommt die zweite Hälfte des Buches mit den Kapiteln 5 – 9 in viel höherem Maß entgegen als die Darstellung des Täufertums der Reformationszeit in den ersten vier Kapiteln. Auf einen Überblick über die Migrationsbewegungen der täuferischen Gemeinschaften vom 17. bis zum 19. Jahrhundert folgt eine facettenreiche und geschickt strukturierte Darstellung der Geschichte der deutschsprachigen Mennoniten in ihren geographisch weit ausgedehnten Verbreitungsgebieten. Mitberücksichtigt werden dabei die Amischen, die sich um 1700 von den in die mennonitische Konfessionsfamilie hineingewachsenen Schweizer Brüdern abgespaltet hatten, sowie die Hutterer. Auch die Schwarzenauer Neutäufer finden Erwähnung (S. 217 – 219). Weitgehend ausgeblendet wird dagegen die Entwicklung der Taufgesinnten in den Niederlanden, die auch im Literaturverzeichnis nicht berücksichtigt sind. Diese Einschränkung ist angesichts der Fülle des verarbeiteten Stoffs durchaus nachvollziehbar. Allerdings standen die nach Friedrichstadt, Altona und in die Danziger Bucht ausgewanderten Mennoniten bis ins 18. Jahrhundert und teilweise noch bis ins folgende Jahrhundert hinein in einer viel engeren Verbindung mit ihrer niederländischen Heimat und den dortigen Taufgesinnten als mit den in vieler Hinsicht anders geprägten süddeutschen Mennonitengemeinden. Das Buch schließt mit einem reflektierenden Kapitel über mennonitische Erinnerungskultur.

Einige Versehen sind in dem als Lehrbuch zur Arbeit mit Studierenden angelegten, aber auch für die private Lektüre empfehlenswerten Band stehengeblieben. So saßen im Frankfurter Paulskirchenparlament von 1848 nicht die Sozialisten und Kommunisten auf der linken Seite (S. 12), da sie dort noch gar nicht vertreten waren, sondern die Demokraten. Ein angebliches Zitat von Thomas Müntzer über die Taufe (S. 26) stammt von Ulrich Zwingli (ZwB 2, 236, Nr. 348). Die melchioritische Inkarnationslehre hielt sich bei den Täufergemeinden der mennonitischen Tradition nicht nur bis in die Zeit von Menno Simons (S. 52), sondern wesentlich länger, teilweise bis ins 18. Jahrhundert. Der Zwickauer Prophet hieß nicht Manfred Hübner (S. 95), sondern Markus Stübner. August Hermann Francke gründete nicht Waisenhäuser in Glaucha und Halle (S. 209), sondern in Glaucha, einer Vorstadt von Halle. Die von John Bunyan verfasste, wohl bekannteste Bekehrungs-

erzählung ist nicht dessen *Pilgrim's Progress*, sondern *Grace abounding to the Chief of Sinners*.

Beide Veröffentlichungen zusammen bieten einen instruktiven Überblick über das Täufertum des 16. Jahrhunderts und eine umsichtig konzipierte Darstellung der Geschichte der deutschsprachigen Mennoniten.

Martin Rothkegel

Martin Rothkegel und Reinhard Assmann (Hg.): Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Schriftenreihe des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30, Berlin 2019, kart., 338 S., ISBN 978-3-931232-375; Bestellungen direkt am Institut, Bethaniendamm 25, 10997 Berlin.

„Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft" ist der Titel der zwölf Vorträge, die auf einer internationalen Tagung des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung und der baptistischen Theologischen Hochschule Elstal am 6. und 7. Dezember 2017 in Berlin gehalten wurden. Diese Vorträge verfolgen die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche vom Täufertum und den Polnischen Brüdern sowie Sozinianern des 16. Jahrhunderts über die Baptisten im England des 17. Jahrhunderts, das sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelnde Verhältnis von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika, den Zusammenhang von Dissentertum und Liberalismus im England des 19. Jahrhunderts zur Black Church in der Bürgerrechtsbewegung der USA, den deutschen Freikirchen im 19. Jahrhundert und im Nationalsozialismus, auch zu den Freikirchen in der DDR und Polen. Abgeschlossen wird diese Vortragsreihe mit einem kurzen Abriss über „Staat, Kirchen und Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland", den ein Richter am Amtsgericht Hannover und Leiter des Instituts für Religionsfreiheit an der adventistischen Theologischen Hochschule in Friedensau vorgetragen hat. Im Zentrum der meisten Beiträge stehen die Baptisten, von den Veranstaltern der Tagung bewusst so gewollt, eingestreut ist ein Beitrag über die Herrnhuter Brüdergemeine und zu Beginn, wie bereits erwähnt, eine Erörterung der täuferischen Stellung zur weltlichen Obrigkeit im Reformationsjahrhundert von Astrid von Schlachta. Interessant ist nicht nur die zeitliche und geographische Spannweite der Vorträge, sondern vielversprechend sind auch die internationalen

Fachleute, die sich mit ihrer Expertise auf nuancenreiche Weise zu Wort gemeldet haben. So wird deutlich, dass es „die" Freikirche nicht eigentlich gibt, sondern unterschiedliche Traditionen ausgebildet wurden, in denen das Verhältnis zwischen Staat und freikirchlich verfassten Religionsgemeinschaften geregelt wurde.

Die Problematik, die sich mit der Stellung der Freikirchen zum Staat bzw. umgekehrt mit dem verfassungsrechtlich geregelten Umgang des Staates mit den Freikirchen verbindet, wird auf fachkundige Weise von den Herausgebern in der Einleitung beschrieben. Dieser Umgang ist in der Bundesrepublik Deutschland von dem Grundgesetzartikel über die Trennung von Kirche und Staat bestimmt, die allerdings nur halbherzig ausgestaltet wird. Die Freikirchen kommen nicht in den Genuss der staatlichen Förderung durch finanzielle Zuwendungen, den administrativen Einzug der Kirchensteuer und die finanzielle Ausstattung der akademischen Bildungseinrichtungen wie die großen, einst staatstragenden evangelischen und katholischen Kirchen. Diese „hinkende" Trennung (S. 325), wie sie gelegentlich genannt wurde, ist der Kontext, in dem das Tagungsthema diskutiert wird und seine kritische Schärfe erhält, gelegentlich auch mit einem Anflug von Selbstkritik.

Mit dem Hinweis auf die Täufer verbindet sich gewöhnlich die Erinnerung an die Ursprünge der freikirchlichen Tradition, die „erste Freikirche", im Zeitalter der Reformation: frühe Forderungen nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und freier Religionsausübung, insgesamt der Trennung von Kirche und weltlicher Herrschaft. Zu Recht hat Astrid von Schlachta (Privatdozentin in Regensburg und Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof) darauf hingewiesen, dass „Freikirche in einer freien Gesellschaft" im 16. Jahrhundert einen Anachronismus darstellt. Noch waren Gesellschaft und Staat nicht soweit, den Täufern einen Freiraum zuzugestehen, in dem sie sich in religiöser Selbstbestimmung selbst entfalten konnten. Die Freiwilligentaufe, die zu ihrem hervorstechenden Merkmal wurde, stieß auf allgemeine Ablehnung und wurde als Angriff auf die politische und geistliche Ordnung der Zeit empfunden und als Devianz verfolgt und bestraft. So blieb die Erneuerung der Kirche, wie die Täufer sie anstrebten, sozusagen negativ an die Obrigkeit gebunden, wie dieser Anachronismus wohl verstanden werden musste. Nicht zuletzt war es diese angeschlagene Freiheit, die den Versuchen einer religiösen Selbstverwirklichung eine recht unterschiedliche Gestalt verlieh und die Grenzen zwischen biblischem Auftrag der Gemeinde und obrigkeitlich verord-

netem Wohlverhalten nicht eindeutig ziehen ließ. Das ist für das spätere Täufertum eindrucksvoll herausgestellt worden. Das wurde nicht an dem frühen leidvollen Prozess der Täufer, die Kirche aus den Zwängen des Corpus Christianum zu befreien, wie auf der Suche nach den Anfängen des Freikirchenkonzepts zu erwarten gewesen wäre, sondern an den späteren separatistischen Entwicklungen der Täufer und Mennoniten demonstriert, an Gemeinden, die in ihrer Gesellschaft nicht frei, sondern wohl teilweise nur geduldet, aber im Grunde immer noch willfährig oder bedrängt waren. Illustriert wurde die Variationsweite täuferischer Positionen an Balthasar Hubmaier, Menno Simons und Peter Riedemann. Doch diese Beispiele sind keineswegs so charakteristisch, dass sie den Eindruck nahelegten, das Täufertum hätte insgesamt einen vitalen Impuls für die weitere Entwicklung einer freikirchlichen, weltweit ausgreifenden Tradition geben können. Die beiden ersten Beispiele rechnen in ihrem Obrigkeitsverhältnis mit einer Partizipation der Christen an obrigkeitlichen Ämtern, und das letzte Beispiel ist ein sehr besonderer Fall eines konfessionellen Separatismus mit beschränkter Reichweite.

Kräftigere Impulse für ein freikirchliches Konzept gingen hingegen von baptistischen Gemeinden in England und Nordamerika aus. Darüber berichtet der englische Historiker John Coffey, ein ausgewiesener Kenner des englischen und amerikanischen Protestantismus. Auch wenn sich in und unmittelbar nach der Englischen Revolution des 17. Jahrhunderts das Prinzip der Religionsfreiheit nicht durchsetzen konnte, haben dennoch radikale Forderungen weitergewirkt. Sie haben sich mit frühaufklärerischen Anschauungen verbunden und bald Eingang in Nordamerika gefunden. Darüber berichtet der baptistische Theologe Curtis W. Freeman (Duke University School of Divinity). Er verfolgt die Anregungen, die aus England von Roger Williams und der englischen „Dissenter Tradition“ in den englischen Kolonien weitergeführt und bald einen Weg in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika gefunden haben. In dieser Entwicklung zeigt sich, dass das Freikirchenkonzept nicht eigentlich an einen kirchlichen Separatismus und an politische Enthaltsamkeit gebunden war, sondern sich im Kampf um sozialreformerische Neuerungen Ausdruck verschaffte und den politischen Raum mitzugestalten half. Diese Tendenz setzte sich dann im 19. Jahrhundert in England fort, wie der Kirchenhistoriker Gerhard Lindemann (Dresden) zeigt, wo sich Impulse der Dissenters mit Reformforderungen des philosophischen und politischen Liberalismus verbanden

und zum Beispiel im Kampf um die Abschaffung der Sklaverei und in den Aktivitäten der Arbeiterbewegung mitwirkten.

In Deutschland haben sich die Freikirchen, vor allem Baptisten und Methodisten, anders entwickelt. Sie haben ihre angelsächsischen Wurzeln geschwächt und die Verantwortung für die Gesellschaft aufgegeben. Unter dem Eindruck der pietistischen Erweckung haben sie ihren Auftrag verinnerlicht, sich eine apolitische Gesinnung zugelegt, aber sich zunehmend der politischen Ordnungsmacht des Reiches in einem deutsch-nationalen Sinn ergeben. Nur so meinten sie, sich in einer teilweise animosen Umgebung behaupten zu können. So ist das Programm des *Social Gospel* des Baptisten Walter Rauschenbach kaum auf Widerhall gestoßen, ebenso wenig die Bejahung der Revolution von 1848 durch den Hamburger Prediger Julius Köbner. Gerhard Oncken sah in den Revolutionären eine „Partei Satans" (S. 239). Diese Entwicklung im 19. Jahrhundert wird von Thomas Hahn-Bruckart, Habilitand an der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, facettenreich nachgezeichnet. Das ist gleichzeitig auch die historische Voraussetzung, die den Weg der Freikirchen in ein grundsätzlich positives Verhältnis zum Nationalsozialismus des Dritten Reichs zu erklären vermag. Darüber hat Andreas Liese, Vorsitzender des Historischen Beirats des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, ausführlich informiert. Die Mennoniten, die seit einiger Zeit auch dabei sind, ihre Vergangenheit unter dem Nationalsozialismus aufzuarbeiten, werden nicht erwähnt. Auf ihre Weise könnten sie das Erscheinungsbild der anderen Freikirchen aber bestätigen. Vor allem das befremdliche Verhältnis zur Weimarer Republik, obwohl hier ja die Trennung von Kirche und Staat in die Verfassung aufgenommen worden war, und die Furcht vor dem Bolschewismus haben sie alle bestärkt, sich dem Führer des Dritten Reichs anzuvertrauen, so groß auch die Sorge war, mit den großen Kirchen gleichgeschaltet zu werden und ihre Identität zu verlieren. Schließlich soll noch der argumentativ bedachte Vortrag des Zeithistorikers Imanuel Baumann über die Lage der Baptisten in der Etablierungsphase der SED-Diktatur in der DDR erwähnt werden, eine andere Gelegenheit, sich in einer Diktatur zu behaupten. Beides wird registriert: politisches Wohlverhalten und in einzelnen Fällen zurückhaltend-halbherzige Loyalität oder, wie im Falle des baptistischen Laienpredigers Helmut Samjeske, geschickt geäußerte Kritik.

Diese Vorträge zeigen, wie eng das Selbstverständnis aller Kirchen mit dem Verhältnis zu Politik, Staat und Gesellschaft verbunden ist, und

auch, wie intensiv das religiöse Selbstverständnis der Kirchen die Einstellung zu Staat und Gesellschaft bestimmt, umgekehrt die politische Einstellung das kirchliche Selbstverständnis in Mitleidenschaft zieht. So sind alle Kirchen aufgerufen, wachsam zu sein und aus der Geschichte für ihre Zukunft zu lernen. Dazu regt dieser Sammelband an. Er ist hochbedeutsam.

Hans-Jürgen Goertz

James C. Enns: Saving Germany. North American Protestants and Christian Mission to West Germany, 1945 – 1974, Studies in the History of Religion, Series Two, 77, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston, London und Chicago 2017, 308 Seiten, ISBN 978-0-7735-4912-8 (Ln.), 978-0-7735-4913-5 (Paperb.).

Als der Zweite Weltkrieg zu Ende ging, waren nicht nur die Länder und Städte in Europa und insbesondere in Deutschland zerstört, auch die Menschen waren an Leib und Seele geschädigt (S. 3f). Die Christen in Nordamerika sahen beide Bedürfnisse: humanitäre Hilfe und geistliche Erneuerung („humanitarian relief and spiritual renewal", S. 4). Die Monografie von James C. Enns basiert auf seiner Dissertation. Seine Bibliografie enthält mehr als 400 Titel (!). In fünf Kapiteln beschreibt er verschiedene christliche Gruppen, die den notleidenden Menschen in Europa, insbesondere in Westdeutschland, geholfen haben. Die nordamerikanischen Missionsgesellschaften traten an, um Deutschland zu retten („North American Protestants sounded the missionary call to save Germany", S.18), indem sie die Reformation zurückbringen (siehe ebd.), d.h. Deutschland nach der Naziherrschaft wieder christianisieren und die deutsche Gesellschaft demokratisieren wollten („democratizing German society by promoting democratic principles in German church life", S. 21).

Das große Verdienst des anzuzeigenden Buchs besteht darin, dass in ihm verschiedene nordamerikanische Missionsbewegungen in Westdeutschland in der Nachkriegszeit untersucht werden: die ökumenische Bewegung, die mennonitische und baptistische Mission und evangelikale Missionswerke. So blickt Enns nicht nur auf *eine* Gruppe, um ihre Wirkungen im historischen Kontext zu beschreiben, sondern zeigt parallele Entwicklungen auf.

Die ökumenische Bewegung arbeitete mit den traditionellen protestantischen Kirchen zusammen. „Brot zuerst, Katechismen später!“ (S. 53) war ein Slogan. CRALOG, eine ökumenische Verbindung verschiedener amerikanischer Hilfswerke, arbeitete mit dem Evangelischen Hilfswerk und der Inneren Mission zusammen. Auch die kleineren Kirchen profitierten davon und erhielten Hilfe (Kapitel 1).

Die radikale Strömung der Reformation wurde durch die Mennoniten und die Baptisten repräsentiert. Diese „Freikirchen“ werden auch als die „Kirchen der Gläubigen“ bezeichnet (S.60). Das nordamerikanische Hilfswerk Mennonitisches Zentralkomitee (MCC) nahm Kontakt zu deutschen Mennoniten auf und „nutzte ihre deutschen Gemeinden als Stützpunkte, um die breitere deutsche Bevölkerung zu erreichen“ (S. 61). Zehn Prozent der Hilfsgüter des MCC wurde an deutsche Mennoniten geliefert, neunzig Prozent ging an die deutsche Bevölkerung „ohne institutionelle Vorurteile“ (S. 68). Ein Ziel der nordamerikanischen Mennoniten war es, „den europäischen Kirchen dabei zu helfen, angesichts der eskalierenden Politik des Kalten Krieges zur militärischen Abschreckung ein sichtbares Friedenszeugnis zu organisieren“ (S. 61 f). Die Baptisten betrieben sechzehn „Ernährungsprogramme, von denen vierzehn speziell für Mitglieder baptistischer Gemeinden bestimmt waren“ (S. 79). Die „Baptistische Welthilfe“ unterstützte Kirchen beim Wiederaufbau, beim Aufbau theologischer Einrichtungen wie dem Baptistenseminar in Hamburg, des Verlags in Kassel (siehe S. 79) und eines neuen Seminars in Rüschlikon/Schweiz (S. 85, Kapitel 2).

Missionsorganisationen wie Youth for Christ (YFC) kamen aus den USA und Kanada. Enns bezeichnet sie als „konservative evangelikale Missionen“ (S. 103, Kapitel 3). Ihre Ziele waren „persönliche Erweckung und demokratische Freiheit“ (ebd.). Diese Missionen suchten und arbeiteten mit Studierenden an Universitäten in Deutschland, wie z. B. an der Freien Universität (FU) in West-Berlin, die von der kommunistischen Deutschen Demokratischen Republik umgeben war. YFC hatte eine „antikommunistische Rhetorik“ und eine enge Verbindung zum US-Militär (S. 106). Sie organisierte „Kreuzzüge“ und betrachtete Deutschland als ein geistliches „Schlachtfeld“ (S. 111). YFC-Missionare waren „nicht nur Botschafter des amerikanischen Erweckungsgedankens, sondern auch Apostel der amerikanischen Popkultur“ (S. 118). Sie benutzten den im Radio populären Musikstil und die im Fernsehen populäre Choreographie. Aus dem YFC gingen zwei weitere für Deutschland wichtige Missionsgesellschaften hervor. Die Janz Team

Ministries (JTM) hatten einen mennonitischen Hintergrund, kamen aus der kanadischen Prärie und brachten Massenevangelisation nach Deutschland (S. 123). JTM begannen als ein Gospelmusik-Quartett von drei Brüdern: Leo, Hildor und Adolph Janz sowie Cornie Enns, dem Vater des Autors dieses Buches. Im Sommer 1951 kamen sie mit dem YFC für drei Monate nach Deutschland. Ende der 1950er Jahre kehrten JTM zurück. Nun führten sie ihre eigene Evangelisation durch Radiosendungen, die Zeitschrift „Der Ruf" und Massenevangelisationen durch. Sie ließen sich in Lörrach an der Schweizer Grenze nieder und arbeiteten über zwei Jahrzehnte lang in deutscher Sprache.

Der umstrittenste und berühmteste nordamerikanische Missionar war der Baptistenprediger Billy Graham (Kapitel 4). Er kam mit YFC-Missionen nach Europa und baute bald seine eigene Missionsgesellschaft auf. Zwischen 1954 und 1970 kam Graham fünf Mal nach Deutschland. Im Jahr 1954 besuchten 30.000 Menschen seine Kundgebung in einem Düsseldorfer Fußballstadion und im selben Jahr versammelten sich 80.000 Menschen im Olympiastadion in Berlin. Die öffentliche Meinung in Deutschland war gespalten. Die einen hielten ihn für einen begabten Prediger, die anderen nannten ihn einen „Showmaster" (S. 146) oder „Maschinengewehr Gottes" (S. 258, Anm. 25). Zu Beginn seiner Mission in Deutschland teilte Graham die Welt in zwei Lager: die westliche Kultur, die ihre Grundlage in Bibel und christlicher Erweckung habe; auf der anderen Seite der atheistische Kommunismus, der „(...) vom Teufel motiviert" sei (S. 152). In späteren Jahren „mäßigte Graham seine antikommunistische Rhetorik" (S. 153). Rückblickend gesehen bestand Grahams Schlüsselrolle darin, einem Teil der evangelischen Christen eine „evangelikale Identität" zu geben und ihnen so zu helfen, ihr „reformatorisches Erbe" neu zu verstehen (S. 175). Dies führte schließlich zum Internationalen Kongress für Weltevangelisation (ICOWE) 1974 in Lausanne, Schweiz (S. 176).

Das Buch von James C. Enns bietet einen weiten Blick für die (auch theologisch) verschiedenen Richtungen der Missionsaktivitäten, doch bleibt einiges unbefriedigend offen. Nehmen wir die mennonitischen Aktivitäten. Hier nutzt Enns einige englischsprachige Texte als Grundlage seiner Untersuchung, nimmt aber wichtige deutschsprachige Publikationen wie Der Mennonit, Mennonitische Blätter, Junge Gemeinde, Mennonitisches Jahrbuch, Mennonitische Geschichtsblätter u. a. gar nicht wahr. Damit entgehen ihm wichtige Quellen für sein Thema. Und: Am Ende wäre ein deutsches Lektorat gut gewesen, das hätte viele

Fehler in den deutschen Zitaten, Begriffen und Literaturangaben verhindern können. Nicht nur „Saving Germany", sondern auch „Saving German Language"!

Nichtsdestotrotz hat James C. Enns einen wichtigen Beitrag geleistet, indem er schildert, was im Nachkriegs-Westdeutschland durch die Bemühungen um Demokratie und Christentum geschah. Es scheint, dass sein Herz vor allem für eine modifizierte Art von Mission schlägt, wie sie das Janz-Team aus Kanada unternommen hat. Auch ist sein Buch am ehesten aus der Perspektive der Deutschen Evangelischen Allianz gewinnbringend zu lesen. Die Vielfalt der Mennonitengemeinden und der Evangelischen Landeskirchen Deutschlands bleibt dagegen ein wenig unentdeckt.

Bernhard Thiessen

William Joseph Hutto: Neither Grand Nor Noble. An Overview and Appraisal of John Howard Yoder's Sexual Politics, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Aberdeen, 2018 (Online Ressource: https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.768130).

Der wohl bekannteste mennonitische Theologe des 20. Jahrhunderts, John Howard Yoder (1927–1997), hat sich in vielen Fällen sexueller Gewalt schuldig gemacht. Es begann vermutlich im Jahr 1973, als Yoder beim Autofahren seiner Beifahrerin die Hand auf den Oberschenkel legte, und endete wenige Tage vor seinem Tod im Jahr 1997, als Yoder in einer Mail an eine jüngere, unbekannte Frau um eine „vertrauliche Begegnung" bat. Seine Vergehen lassen sich zwar nur teilweise juristisch eindeutig benennen, aber es sind eindeutig Straftaten im heutigen Sinn. Es handelt sich um sexuelle Belästigung, unangemessene sexualisierte Berührungen, Exhibitionismus, Voyeurismus, Briefe mit explizitem Inhalt, mehrere Fälle von schwerer körperlicher Nötigung, Machtmissbrauch und zumindest einen physischen Übergriff. Mit seinem Verhalten hat Yoder weltweit über einhundert Frauen beschädigt und womöglich einer ganzen Generation mennonitischer Pastorinnen Schaden zugefügt.

Spätestens seit Ende der 1970er Jahren war ein kleiner Kreis von Verantwortlichen im Associate Mennonite Biblical Seminary in Elkhart,

wo Yoder unterrichtete, über sein missbräuchliches Verhalten detailliert informiert. Unter den Studierenden kursierten Gerüchte und Halbinformationen. Teilweise wurden neue Studentinnen und Mitarbeiterinnen informell mit dem Hinweis eingeführt, sie sollten vertrauliche Situationen mit Yoder vermeiden, spätabends nicht mehr in die Bibliothek gehen und die Büros nach Anbruch der Nacht abschließen.

Die Verantwortlichen wollten Öffentlichkeit unter allen Umständen vermeiden. Eine Studentin, die Ziel von Yoders Übergriffen geworden war und dies klar benannte, wurde vom Präsidenten des Seminars mundtot gemacht, indem ihr die Exmatrikulation angedroht wurde. Mit der Zeit wurde der interne Druck allerdings so groß, dass Yoder 1984 das mennonitische Seminar verlassen musste (schon seit 1977 hatte er hauptsächlich an der Notre Dame University unterrichtet). Die Hintergründe dieses Weggangs wurden allerdings nicht öffentlich gemacht. Yoder wurde gedeckt und behielt den Schlüssel für die Seminarbibliothek.

Öffentlich wurde Yoders sexuelle Gewalt erst 1992, als auf Druck von acht Frauen ein Disziplinarverfahren in Yoders mennonitischer Heimatgemeinde Prairie Street Mennonite Church eröffnet wurde. Dieses Verfahren konzentrierte sich sehr auf die Person Yoders und gab den Frauen nur wenig Aufmerksamkeit. Obwohl Yoder nur wenig Einsicht oder gar Reue zeigte, wurde das Verfahren 1996 mit einem positiven Bescheid beendet. Yoder wurde ermutigt, weiter zu schreiben und zu unterrichten.

In der Rückschau erwies sich dieses Disziplinarverfahren als unzureichend und unaufrichtig. Daher setzte die Mennonite Church USA im Jahr 2013 eine weitere Untersuchungskommission ein. Bisher unter Verschluss gehaltene private Korrespondenz und unveröffentlichte Dokumente wurden zur Verfügung gestellt, um die Geschehnisse umfassend aufzuarbeiten (allerdings bleiben einige Dokumente mit einer Sperre bis 2047 belegt). Die Kommission legte Ende 2014 ihren Bericht vor und bewertet darin ausführlich nicht nur Yoders Vergehen, sondern auch strukturelles und persönliches Versagen der kirchlichen und akademischen Institutionen vor dem Hintergrund patriarchaler Gesellschaftsstrukturen (veröffentlicht in MQR 1, 2015). Der genannte Bericht legt nahe, dass Yoders Vergehen nicht unabhängig von seiner Theologie geschah, sondern ganz im Gegenteil von theologischen Prämissen getragen wurde.

Hier nun kommt endlich das Werk ins Spiel, das es eigentlich zu besprechen gilt. William Hutto hat in seiner bisher nur als PDF-Dokument zugänglichen Doktorarbeit die Mühe unternommen, die theologischen Hintergründe von Yoders Verhalten aufzuarbeiten (S. 2 und S. 244). Der Titel seiner Arbeit „Neither Grand Nor Noble" bezieht sich auf eine Aussage Yoders gegenüber einer Frau. Demnach versuchte Yoder, sie zu sexuellen Handlungen zu überreden, indem er ihr versicherte, dass ihre sexuelle Beziehung ein bedeutendes, edles Experiment („grand, noble experiment") für die Zukunft der ganzen Kirche sei. Sie würden eine Vorreiterrolle für die christliche Kirche einnehmen und eine dem Vorbild Jesu entsprechende Sexualität für die ganze messianische Gemeinschaft einüben, so Yoder (S. 120). Diese wenigen Worte deuten schon an, wie Yoder sein Verhalten theologisch rechtfertigte und wie sehr er dabei der Methodik und dem Vokabular verhaftet blieb, das aus seinen friedensethischen und ekklesiologischen Schriften gut bekannt ist. Insofern ist dieser Titel wohl gewählt.

Die Quellen von Huttos Arbeit bestehen nicht nur aus Berichten und Stimmen aus den Disziplinar-Prozessen um Yoder, sondern vor allem aus Texten von Yoder selbst. Einige Schriften Yoders wurden zwar nicht publiziert, aber doch als eine Art Rundschreiben am theologischen Seminar ausgegeben und/oder in kleinen Stückzahlen vervielfältigt und/oder in unterschiedlichen Ausgaben verbreitet. Diese Aufsätze bekamen in der neuerlichen Untersuchung von Yoders Übergriffen erneut Aufmerksamkeit und werden nun von Hutto akribisch untersucht. Eindrücklich arbeitet Hutto die entsprechenden Texte auf und analysiert deren Zusammenhang mit dem gesamten Denken Yoders.

Nach Hutto beginnt alles mit einem Text über den Umgang mit ungebunden lebenden Menschen (Singles), die neuerdings – wir befinden uns Anfang der 1970er Jahre – vermehrt in den Gemeinden anzutreffen sind („Singleness in Ethical and Pastoral Perspective", Frühjahr 1974). Yoder will eine defizitäre Sichtweise („nicht verheiratet") überwinden und stellt das Ungebundensein als Berufung aller Christen heraus. Die Kirche solle nicht nur Raum für Menschen geben, die außerhalb traditioneller Beziehungs- und Rollenmuster lebten, sondern endlich anerkennen, dass Singlesein der normative Status jedes Christen sei. Hier öffnet Yoder durchaus Perspektiven, die bis heute in gewisser Weise relevant sind. Problematisch, ja kriminell wird es allerdings, als Yoder die sexuellen Bedürfnisse der Singles in den Blick nimmt und gleichzei-

tig seine theoretische Auseinandersetzung mit praktischen Versuchen verbinden will.

In einem Rundschreiben, überschrieben mit „A Call for Aid", das Yoder im August 1974 am theologischen Seminar in Elkhart in Umlauf bringt, bittet er um Unterstützung. Yoder möchte sich im Hinblick auf Single-Dasein und Sexualität weiterbilden. Da er von der vorhandenen Literatur zum Thema enttäuscht sei, bittet er Menschen in den entsprechenden Lebensumständen, insbesondere Single-Frauen, um Unterstützung. Er möchte eine „hermeneutische Gemeinschaft" zum Thema „Sexualität von Singles" begründen.

Yoders Herangehensweise wird mit der Zeit immer deutlicher. Je mehr er sich auf die Sexualität von Singles konzentriert, umso deutlicher zeigt sich sein egoistisches, perverses Interesse (S. 82 f.).

Yoders Theorie stellt sich folgendermaßen dar: Sexualität von Singles solle sich weder in körperlicher Isolation noch in außerehelichem Sexualverkehr ausdrücken. Deshalb sucht Yoder neue Formen der sexuellen Begegnung. Yoder möchte sexuelle Ängste lösen und sexuelle Bedürfnisse insbesondere von Single-Personen ansprechen, indem er eine „familiäre Intimität" entwickelt als Gegensatz zu einer „genitalen Intimität", die ausschließlich in einer monogamen Ehe stattfinde. Ganz konkret gehe es darum, so Yoder, sexuelle Grenzen im kleineren und größeren Rahmen zu überschreiten, von Küssen, Umarmungen und (teilweisem) Entkleiden, bis zum Berühren der Geschlechtsteile und zum Geschlechtsverkehr. In einer späteren Definition zählt Yoder sexuelle Penetration ohne Samenerguss nicht als Geschlechtsverkehr, sondern zum Bereich der „familiären Sexualität".

Praktisch bedeutet das: Die sexuellen Bedürfnisse von Single-Personen werden z. B. durch verheiratete Männer im mittleren Alter wahrgenommen (Yoder war damals 47). Die älteren Geschwister lassen sich auf sexualisierte Begegnungen ein, in denen sie allerdings jede persönliche „Erregung" außenvorlassen. Auf Seiten der älteren Geschwister „regt" sich also nichts. Der Single-Person – bei Yoder zumeist junge Studentinnen – werde dadurch aber sexuell geholfen, so die perverse Theorie. Aus theologischen Gründen verbat sich Yoder bei seinen „Experimenten" einen gemeinsamen Orgasmus, Geschlechtsverkehr wurde zunächst nur als coitus interruptus durchgeführt, später wurde von dieser Regel aber abgewichen. Die Unterscheidung von „familiärer" und „genitaler"

Sexualität konnte Yoder praktisch nicht durchhalten. Yoders Übergriffe wurden mit der Zeit immer größer.

Es klingt völlig absurd, aber für Yoder machte dieses Konstrukt offensichtlich jahrzehntelang Sinn. Er war davon überzeugt, an einer Sexualität für das Reich Gottes zu experimentieren (S. 120). Allerdings überrascht es wenig, dass niemals andere Männer Teil seines „Experiments" wurden. Es waren dabei immer nur er und mehrheitlich junge Frauen beteiligt. Daran wird deutlich, dass es dabei um nichts anderes als das persönliche Experiment eines privilegierten, skrupellosen, beratungsresistenten – aber hochgelobten, wirkmächtigen, in mennonitischen Kreisen einzigartigen – Professors ging, der seine Macht ausnutzte, um sich auf Kosten anderer sexuelle Abwechslung zu verschaffen. Erstaunlich ist nur – aber psychologisch sicherlich erklärbar –, dass er dazu eine theologische Theorie entwickelte, mit der er sein Verhalten vor sich selbst moralisch rechtfertigen konnte. Erstaunlich auch, dass dieses Verhalten eindeutig als grenzüberschreitend wahrgenommen, aber niemals konsequent geahndet wurde. Selbst zur damaligen Zeit, in der die Gesellschaft sich noch frauenfeindlicher darstellte als heute, war Yoders Verhalten eindeutig inakzeptabel, auch wenn das Wort „sexuelle Belästigung" („sexual harrasment") noch nicht existierte und sexueller Missbrauch oft verharmlost wurde.

Entgegen seiner eigenen Beteuerungen war Yoder durchaus rücksichtslos und gewalttätig. Mit Charme und Intellekt überzeugte er Studentinnen – Frauen, die direkt von ihm abhängig waren – von seinem Vorgehen und drängte sie zu sexuellen Handlungen. Obwohl Yoder selbst Gewalt als etwas definierte, das schon dort beginnt, wo die Würde einer anderen Person verletzt wird, war er in diesen Situationen unsensibel für die Verletzungen, die er den Frauen zufügte. Yoder insistierte auf seinen sexuellen Ideen und ließ sich manchmal nur durch massives abwehrendes Verhalten (Wegschubsen o.ä.) von seinen Avancen abbringen.

Jahrzehntelang wurde Yoder von Freunden, Weggefährten, Untersuchungskommissionen, Geschwistern, Kindern und seiner Ehefrau auf falsches Verhalten aufmerksam gemacht. Aber Yoder ließ sich nicht davon überzeugen, dass er viele Menschen tief verletzte. Es ist erschreckend, dass es all diese Personen und Institutionen nicht vermochten, Yoders Verhalten öffentlich zu machen, es zu verurteilen, disziplinarisch oder juristisch zu ahnden oder persönliche Konsequenzen daraus zu ziehen. Hier haben beispielsweise die Verantwortlichen der theo-

logischen Institutionen, an denen Yoder unterrichtete, ihre Fürsorgepflichten massiv verletzt. Das schmälert nicht Yoders persönliche Verantwortung, sondern deutet nur die Verantwortungslosigkeit anderer Männer an, die aus unlauteren Motiven die Machenschaften Yoders jahrzehntelang verharmlosten. Schließlich übernahmen die verletzten Frauen selbst die Initiative und forcierten sowohl 1984 den Ausschluss Yoders aus dem theologischen Seminar als auch den Disziplinarprozess 1992–1996.

Neben den Frauen, die von Yoder verletzt wurden, gibt es auch einige Frauen, die Yoder nicht als grenzüberschreitend und pervers erlebt haben. Yoder hatte Doktorandinnen, die sich von ihm unterstützt fühlten. Er führte neben seiner Ehe Beziehungen mit Frauen seines Alters, die von den Frauen als angenehm und wertschätzend empfunden wurden. Sie berichten, sie hätten sich mit Yoder eine „genitale Intimität" vorstellen können, aber es sei nicht dazu gekommen. Yoder führte also gleichzeitig Verhältnisse, die von Missbrauch und Gewalt geprägt waren, und Beziehungen, die von Wertschätzung und Liebe bestimmt waren. Eine ähnliche Gleichzeitigkeit wird in seinen Schriften deutlich.

Huttos Arbeit belegt, wie verflochten Licht und Schatten in Yoders Denken sind. Es wird nicht möglich sein, die Sex-Schriften Yoders in „Quarantäne" zu stellen und den Rest seines Werkes bedenkenlos zu nutzen. In Zukunft gilt es, noch sorgsamer als bisher die blinden Flecken in Yoders Texten zu markieren. Yoders sexualethische Auslassungen decken insbesondere zwei wesentliche Defizite in all seinen Ansätzen auf: 1. Yoder arbeitet nicht mit einem umfassenden Begriff von Gewalt. Deshalb hat er seine eigene, auf sozialer Macht beruhende Gewaltausübung nicht eingesehen. 2. Yoders Idealismus lässt die praktischen Implikationen letztlich immer offen. Das macht einerseits die große Stärke seines Ansatzes aus, gleichzeitig ist es mehr als nur eine inhaltliche Schwäche – dadurch wird Willkür und Gewalt die Tür geöffnet! Diese beiden Punkte wurden bereits durch andere Autoren herausgearbeitet. Huttos Arbeit unterstreicht diese Bewertungen erneut. Insofern können wir ihm für seine Mühe dankbar sein, auch wenn er Yoders Schriften zu wenig in ihre historischen und juristischen Bezüge einordnet.

Tragischerweise wird es nur schwer möglich sein, ganz auf Yoders Texte zu verzichten. Zu einleuchtend und fruchtbar waren und sind hier einige Theorie-Ansätze Yoders im Hinblick auf Friedenstheologie und Gewalt-

freiheit. Die betroffenen Frauen werden leider nicht davon befreit werden, immer und immer wieder den Namen eines Gewalttäters im Zusammenhang von Gewaltfreiheit und Frieden zu hören. Das ist schmerzhaft für diese Frauen und tragisch für alle Theologen und Theologinnen. Deshalb muss gleichzeitig gesagt sein: Yoders Name wird nicht mehr fallen können, ohne an die Schicksale dieser Frauen zu erinnern. Was die Anhänger und Anhängerinnen von Yoders Theologie – sei es von seinen Texten selbst oder seinen mittlerweile zu einer „Theologie-Schule" gewachsenen Ansätzen – jetzt dringend benötigen, sind weniger Auseinandersetzungen mit Person, Taten und Theologie Yoders und mehr Auseinandersetzung mit struktureller Gewalt und Sexismus. Das Negativ-Beispiel Yoders muss dafür sorgen, dass die Zeichen sexueller Gewalt in Institutionen und Kirchengemeinschaften zukünftig frühzeitig erkannt werden. Zusätzlich sollte es für sexualisierte Gewalt in Familien sensibilisieren und dazu anhalten, die alarmierenden Missbrauchszahlen auch in mennonitischen Gemeinden ernst zu nehmen. Sex-Fragen sind immer Macht-Fragen. Wer über das „Schlafzimmer" bestimmt, beherrscht Menschen bis in ihre innerste Privatsphäre. Insofern muss gerade eine Friedenskirche selbstkritisch auf die Suche nach Antworten gehen und Einsichten und Perspektiven gewinnen, die den eigenen Traditionshorizont neu erschließen. Eine mennonitisch-täuferische Theologie der sexuellen Integrität, die sowohl das „Geschenk" der Sexualität als auch dessen Verstrickung in Machtstrukturen konstruktiv behandelt, ist dringend nötig.

Joel Driedger

Fernando Enns: Gerechten Frieden predigen. „… und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens", Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2019, kart., 179 S., ISBN 978-3-374-06178–5.

Um die Bedeutung dieses Buchs im Taschenbuchformat einschätzen zu können, lohnen sich für mennonitische Leser Momente der Erinnerung, z. B. an Artikel aus MennLex V oder aus den Mennonitischen Geschichtsblättern: Wir wissen, dass es während der NS-Zeit aus dem deutschen Mennonitentum keinerlei offene Stellungnahme gegen Diktatur, Krieg, Kriegsdienst gegeben hat. Wir wissen auch, dass eine Anknüpfung an pazifistische Traditionen im täuferisch-mennonitischen Erbe nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst nur schleppend in Gang kam und keineswegs durchgängig Zustimmung fand. Neben

anderen aber hat Fernando Enns als Angehöriger einer jüngeren Generation sehr entschieden und theologisch reflektiert an friedenskirchliches Erbe angeknüpft, das vor allem bei nordamerikanischen Mennoniten lebendig geblieben war. Seine theologische Position ist in seinem Artikel *Friedenstheologie* (MennLex V) gut erkennbar, auch in diesem Buch, das sechzehn Predigten enthält. Fernando Enns hatte sich nach einer kurzen Phase im Gemeindedienst für die wissenschaftliche Theologie (Universität Heidelberg) entschieden und ist diesen Weg konsequent gegangen, hat aber weiterhin immer wieder einmal gepredigt, auch in mennonitischen Gemeinden.

Das neue Buch hat er seinem 2019 verstorbenen Vater Abram Enns gewidmet, der lange Jahre als Pfarrer tätig war. Die sechzehn veröffentlichten Predigten wurden von seinen Mitarbeiterinnen an der Universität Hamburg zusammengestellt, wo er die Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen" hält. Er ist außerdem Professor für Theologie und Ethik an der Vrije Universiteit Amsterdam und Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) sowie Vorsitzender der Internationalen Reference Group „Pilgrimage of Justice and Peace". Vor diesem Hintergrund ist es stimmig, dass Renke Brahms, Friedensbeauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, das Vorwort zu diesem Buch geschrieben hat. Er stellt dar, wie eng Fernando Enns mit der ökumenischen Bewegung verbunden ist, nennt die Dekade zur Überwindung von Gewalt, die Friedenskonvokation in Kingston (Jamaika), die Vollversammlung des ÖRK 2013 als Beispiele: „So liest sich dieser Predigtband auch als eine Ermutigung, auf dem ‚Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens', den der Ökumenische Rat der Kirchen ausgerufen hat, mutige Schritte zu gehen …" Es ist also nicht überraschend, dass Fernando Enns die im Buch nach Bibeltexten geordneten Predigten (eine Bibelarbeit inklusive) aus den Jahren 2006 bis 2018 in deutscher Sprache an verschiedenen Orten, in Kirchen verschiedener Konfessionen gehalten hat – in Berlin, Hamburg, Rendsburg, Köln (Hoher Dom), Weierhof, Eisenach, Kaiserslautern (Universitätsgottesdienst der TU), einmal auf einem Marktplatz (Bremen).

Fernando Enns spricht zu seinen Zuhörerinnen und Zuhörern, hat sie im Blick. Er weiß, dass „eine Predigt eine Rede ist, keine Schreibe", wie es in einer etwas flapsigen Formulierung heißt. Als Autor dieser Rezension kann ich das behaupten, denn ich habe Predigten von ihm gehört, auch eine der hier abgedruckten. In seinen Predigten kommen Impulse aus biblischen Texten vor, theologische Akzente aus friedenskirchlicher

Tradition im ökumenischen Kontext, dogmatische Erkenntnisse, Wahrnehmungen aus dem aktuellen gesellschaftlichen, politischen Zusammenhang und schließlich persönliche Erfahrungen und Einschätzungen. Das dritte Stichwort von Vancouver 1989, Bewahrung der Schöpfung, wurde und wird vermutlich in anderen Predigten von Fernando Enns pointiert angesprochen, hier stehen Gerechtigkeit und Frieden im Vordergrund. Die Lektüre ist anregend, ermutigend, aufbauend.

Auffällig ist schließlich die Werbung des Leipziger Verlags auf der letzten Buchseite für: Hartwig von Schubert, Pflugscharen und Schwerter. Plädoyer für eine realistische Friedensethik, Leipzig 2018. Im Begleittext heißt es: „Der erfahrene Militärdekan … steuert das Schiff zwischen radikalpazifistischer Friedensethik und einer einzig auf nationale Stärke setzenden Interessenpolitik hindurch." Wer Streitgespräche liebt, wird also in dem einen oder dem anderen Buch Argumente finden.

Hans Adolf Hertzler

Buchanzeigen

Peter Letkemann: Ein Gedenkbuch. Mennoniten in Arkadak und Zentral 1908-1941, Steinhagen o. J., (Samenkorn Verlag), 530 Seiten. ISBN 978-0978468637.

Inzwischen liegt die deutsche Übersetzung der Publikation des kanadischen Historikers Peter Letkemann „A Book of Remembrance. Mennonites in Arkadak and Zentral 1908-1941", Old Oak Publishing, Winnipeg 2016, vor. Peter Letkemann (*1950) rekonstruiert aufgrund sorgfältigen Quellenstudiums die beiden mennonitischen Siedlungen in Zentralrussland von ihrer Gründung 1908 bis zur Deportation der Siedler im Herbst 1941. Dabei werden alle Opfer der sowjetischen Repressionspolitik zwischen 1917 und 1941 namentlich genannt, um „die Menschen dem Vergessen zu entreißen", wie Ulla Lachauer in ihrer Rezension in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2017 (S. 141) feststellte. Peter Letkemann, dessen Großvater die mennonitischen Kolonien gegründet hatte, erzählt, so Ulla Lachauer, „eine kurze, tragische Geschichte, von 1908, als die Mutterkolonie Chortitza ein letztes Mal tüchtige Familien zum Neusiedeln entließ, bis 1941, als die Bewohner nach Sibirien deportiert wurden".

„Mennoniten in der DDR. Vernetzt und verbandelt"

lautet der Titel einer historischen Untersuchung von Bernhard Thiessen, die im Oktober erscheint und über den Mennonitischen Geschichtsverein bezogen werden kann. Anhand der Geschichte der Mennoniten in der SBZ und der DDR zwischen 1945 und 1990 untersucht der Autor, wie sich internationale und interkonfessionelle Vernetzungen auf Minderheiten in Diktaturen auswirken. Da es bisher zur Geschichte der Mennoniten in der DDR keine umfassende Untersuchung gibt und Archivmaterial nur punktuell ausgewertet wurde, schließt Bernhard Thiessen mit seiner Studie eine Forschungslücke. Das Buch beruht auf der Auswertung vielfältiger Dokumente, auf Archivstudien in Deutschland, der Schweiz und Nordamerika und auf vielen Zeitzeugengesprächen. Es ist als Begleitband zu einer Wanderausstellung konzipiert, die in den kommenden Monaten an verschiedenen Orten gezeigt wird. Eine Dissertation des Autors zum selben Thema an der Freien Universität Amsterdam bei Prof. Dr. Fernando Enns wird vorbereitet.

Karin Förster: Das reformatorische Täufertum in Oldenburg und Umgebung (1535-1540). Unter der besonderen Berücksichtigung des Täufertheologen David Joris. Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 26, Münster (LIT-Verlag) 2019, 280 Seiten, ISBN: 978-3-643-14231-3.

Die Studie bietet anhand neu entdeckter Quellen einen Einblick in die vielgestaltige reformatorische Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts in Niederdeutschland. Dadurch wird im Vergleich mit traditionellen Darstellungen zur Kirchengeschichte Oldenburgs forschungsgeschichtliches Neuland erschlossen. Im Fokus steht der Theologe David Joris (1501 - 1556), der nach dem Ende der Täuferherrschaft von Münster (1534/35) zum Vermittler zwischen divergierenden Strömungen des Täufertums wurde. Trotz anhaltender Verfolgung zielte seine Dialogbereitschaft auf Einheit und Frieden in der Bewegung und ermöglichte damit eine Neukonstituierung in Teilen des niederdeutschen Täufertums.

Jan Matthias Hoffrogge: Der „Wiedertäufermythos". Münsters umstrittener Erinnerungsort. Kleine Schriften des Stadtarchivs Münster 15, Münster 2018, 118 Seiten, ISBN: 978–3-402–13121–3.

Warum hängen mit den drei Eisenkörben in Münster bis heute Hinrichtungszeugnisse am Kirchturm von St. Lamberti, und ist dies wirklich angemessen für die „Stadt der Wissenschaft und Lebensart"? Eine Suche nach den Hintergründen dieses einzigartigen Denkmals führt zum schauspielenden Zoodirektor Hermann Landois, zum Karneval, zu Bischof von Galen und seinen nationalsozialistischen Widersachern, zu Reichs- und Bundeskanzlern, zu Punkern, Dritte-Welt-Aktivisten und Offizieren der US Navy, denn sie alle nutzten die Täufer als Wertmaßstab und schufen den „Wiedertäufermythos", von dem dieses Buch handelt. So entsteht eine etwas andere Stadtgeschichte. Sie handelt davon, wie sich Münster sieht beziehungsweise was Menschen von außerhalb darin erkennen. Und sie ist die Grundlage für ein Plädoyer, die Körbe am Turm von St. Lamberti zu lassen – aber anders zu nutzen.

John D. Rempel: Recapturing an Enchanted World. Ritual and Sacrament in the Free Church Tradition. Dynamics of Christian Worship, Bd. 1, InterVarsity Press, Downers Grove, IL. 2020, XVIII und 221 Seiten, kart. ISBN 9780-0-8308-4929.

Von John D. Rempel, der in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2019 (S. 77–92) einen Beitrag über das täuferische Abendmahlsverständnis veröffentlicht hat, liegt nun eine Publikation vor, in der der Autor, Senior Fellow des Toronto Mennonite Theological Centre, gottesdienstliche Riten und Sakramente in der freikirchlichen Tradition untersucht. Die historischen und theologischen Studien kontrastieren die heutige, von Aufklärung und Rationalismus gekennzeichnete „entzauberte" Welt mit der „verzauberten" Welt des Glaubens und ermutigen dazu – so der katholische Theologe Hans Boersma –, Gottes Nähe im Gottesdienst zu suchen und zu erfahren. Im Anhang werden praktische Vorschläge für die liturgischen Feiern des Abendmahls, der Fußwaschung und des Agape-Mahls gegeben. „Was das Buch so außergewöhnlich macht", so Marlene Kropf, emeritierte Professorin am Anabaptist Mennonite Biblical Seminary, Elkhart, Indiana, „ist Rempels Gabe, treffend zu formulieren und gut gewählte Beispiele anzuführen, sowie seine immer spürbare Leidenschaft für Gottesdienste – eine echte Fundgrube für alle, denen gottesdienstliche Feiern wichtig sind."

MGBl

Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025. Themenjahr 2020: mündig leben. Herausgeber: 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V., Frankfurt 2020, 118 Seiten. Zu beziehen bei: shop.oekumene.ack.de (Schutzgebühr 2 Euro)

Zu den Stichworten „Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit" sind in dem Magazin vielfältige Beiträge zusammengetragen worden, die zu einer Auseinandersetzung in den Kirchen und Gemeinden einladen. Neben Beiträgen zu „Täufer, Toleranz und Taufe" finden sich biographische Skizzen, Bibelarbeiten und Gottesdienstentwürfe, persönliche Statements aus verschiedenen konfessionellen Perspektiven und Hinweise auf Spuren der Täufer in verschiedenen Ländern.

Nachrichten und Berichte

Gelungener Auftakt zu „500 Jahre Täuferbewegung"

Am 29. Oktober 2019 versammelten sich in Erfurt etwa 80 Mennoniten, Baptisten und Angehörige anderer Kirchen zu einem Studientag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) unter dem Titel „Nonkonformisten – Märtyrer – Visionäre. Der Beitrag der täuferischen Kirchen zu Theologie, Ökumene und Weltdeutung". Veranstalter des Studientages war der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.", dem Vertreter mennonitischer Gemeinden und des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden angehören.

Dass der Auftakt zum Gedenken an 500 Jahre Täuferbewegung ausgerechnet im Augustinerkloster Erfurt, in dem Martin Luther als Mönch gelebt hatte, stattfand, war ein schönes Zeichen der Offenheit und Wertschätzung innerhalb der Familie der reformatorischen Kirchen. Damit war der Rahmen gesteckt, in den sich der erste Hauptvortrag mühelos einordnete. Die Oldenburger Kirchenhistorikerin Prof. Dr. Andrea Strübind machte deutlich, dass die Täufer nicht als deviante oder randständige Fehlentwicklung der „eigentlichen" Reformation gedeutet werden dürften, sondern vielmehr als gleichberechtigter, wenn auch pluriformer Teil des reformatorischen Aufbruchs. Sie sprach sich dafür aus, noch viel stärker als bisher die Verflechtungsgeschichte der verschiedenen reformatorischen Bewegungen in den Blick zu nehmen und das „spannungsvolle Gegenüber und Miteinander" zu erhellen. Die bleibende Bedeutung der Täuferbewegung sah sie in der Ausbildung von Gemeinden mit egalitären Strukturen, im Einsatz für Glaubens- und Gewissensfreiheit und in der konsequenten Nachfolge. Daneben gebe es aber auch Gefährdungen und Grenzen, mit denen die täuferischen Kirchen in ihrer Geschichte zu tun hatten. Sie nannte hier das dualistische Weltbild, das zur Absonderung geführt habe, oder ein exklusives Gemeindeverständnis, das sich mit einer umfassenden Sozialkontrolle verbunden habe. Weitere Probleme bestünden in der Vernachlässigung des universalen Sendungsauftrags der Christen und im Biblizismus.

Den zweiten Hauptvortrag hielt der Theologe Prof. Dr. Marco Hofheinz (Hannover), der die ethischen Ansätze dreier nordamerikanischer Theologen des 20. Jahrhunderts vorstellte. Der Mennonit John H. Yoder, der Baptist James W. McClendon und der Methodist Stanley Hauerwas

haben jeweils erforscht, wie das Friedenszeugnis und die Gewaltlosigkeit der Täufer auf die heutige Situation bezogen werden kann.

Das sich anschließende Podium war mit PD Dr. Astrid von Schlachta (Mennonitischer Geschichtsverein, Weierhof), Alexander Neufeld (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden, Dresden), Prof. Dr. Dorothea Sattler (Römisch-katholische Kirche, Universität Münster) und Dr. Lothar Triebel (landeskirchlich-evangelisch, Konfessionskundliches Institut Bensheim) ökumenisch besetzt. Dorothea Sattler bekannte, viele Impulse aus der täuferischen Theologie empfangen zu haben, etwa die Wertschätzung der Taufe, die Betonung der Einzelgemeinde oder die Friedensbotschaft in Wort und Tat. Es gebe im ökumenischen Gespräch allerdings auch Punkte der künftigen Verständigung, etwa das Abendmahl, die Frage nach der Bedeutung übergeordneter kirchlicher Ämter oder die Schrifthermeneutik. Im Übrigen sprach sie sich dafür aus, anstatt Konvergenzerklärungen aufs Papier zu bringen, sich lieber zusammenzusetzen und von den eigenen Erfahrungen in den jeweiligen kirchlichen Traditionen zu erzählen.

Alexander Neufeld wies darauf hin, dass die täuferische Bewegung viele Gaben in die Ökumene einbringen könne, etwa die Betonung der Nachfolge Jesu, die Rolle der Kirche als freiwillige Bekenntnisgemeinschaft oder das Versöhnungs- und Friedenszeugnis. Gleichzeitig gebe es aber auch Mentalitäten, die aus dem Minderheitenstatus erwachsen seien und das ökumenische Gespräch belasten, etwa eine gewisse Opfermentalität oder – als ebenfalls mögliche Konsequenz – eine gewisse Arroganz gegenüber den „großen" Kirchen.

Lothar Triebel zitierte mit Eberhard Jüngel einen bedeutenden landeskirchlichen Systematischen Theologen, der schon vor etlichen Jahren von „unordentlicher Taufpraxis" in den Landeskirchen gesprochen habe; Triebel zeigte sich umso dankbarer als Impulse aus den täuferischen Kirchen auch unter vielen landeskirchlichen Pfarrerinnen und Pfarrern zu einem vertieften Taufverständnis geführt hätten. Er wies darauf hin, dass das Fehlen einer zentralen mennonitischen bzw. baptistischen Organisation die ökumenische Zusammenarbeit erschwere, da dadurch Unklarheiten über Zuständigkeiten und Ansprechpartner entstünden.

Astrid von Schlachta betonte deshalb noch einmal die Vielfältigkeit der täuferischen Bewegungen und Kirchen, auf die man am besten mit gesunder Neugier und Gesprächsbereitschaft reagiere. Als Schatz der

täuferischen Kirchen nannte sie deren internationale Vernetzung, die schnelle Hilfeleistungen ermögliche, und die gemeinsame Auslegung der Bibel.

Ulrike Arnold

Umgestaltung der Menno-Kate

Die Menno-Kate, am Ortsausgang von Bad Oldesloe gelegen, ist ein aus Feld- und Ziegelsteinen errichteter, weiß verputzter kleiner Bau. Die Kate und die davor stehende Linde, die von Menno Simons gepflanzt worden sein soll, stehen unter Denkmalschutz. Ob Menno Simons selbst in der Kate gewohnt hat, ist nicht sicher. Wir wissen jedoch, dass er seine letzten Lebensjahre im Kreise einer täuferischen Gruppe im nahen Dorf Wüstenfelde verbracht hat. Ursprünglich beherbergte die Kate eine Druckerei, in der auch Schriften von Menno Simons vervielfältigt wurden, unter anderem die zweite Auflage des „Fundamentbuchs".

1960 konnte die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM) die Kate und das dazugehörige Land pachten. Seit 1961 wurde die Kate zur Menno-Simons-Gedenkstätte ausgebaut. Die Museumsräume zeigten Werke und Schriften von und über Menno Simons (nur im Nachdruck). Landkarten, Stiche und Bilder ergänzten die Sammlungen. Nun wurde die Ausstellung völlig neu konzipiert und modernisiert. Nach einer Renovierung und der Behebung von Wasserschäden im Frühjahr 2019 wurden in den zwei Ausstellungsräumen luftige Stoffbahnen mit bebilderten Textinformationen (dt./engl.) aufgehängt, die von Matthias Bartel entworfen wurden. Eine Vitrine zeigt ausgewählte Bücher.

Besichtigungstermine können unter Tel. 04531-894656 oder unter mail@mennokate.de vereinbart werden.

MGBl

Bild macht Religion – Kunst zwischen Verehrung, Verbot und Vernichtung. Katalog zu einer Ausstellung in Bochum 2018

Die Ausstellung mit diesem Titel fand von Oktober 2018 bis Februar 2019 im Kunstmuseum Bochum statt. Ich habe sie nicht gesehen, kenne jedoch den großformatigen Katalog: 264 S., 2019, ISBN 978-8093-0320-06. Dieser Katalog wurde konzipiert und herausgegeben von Hans Gün-

ter Golinski (Kunstmuseum) im Auftrag der Stadt Bochum und Martin Rademacher für das Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES, Universität Bochum) und enthält zahlreiche Bilder aus der religiösen Welt, zudem Aufsätze zu einzelnen Themen, wie z. B. Aspekte jüdischer Religionsgeschichte; Kalligraphie in der heutigen arabisch-islamischen Kultur; Christliche Bilderkontroversen vor dem byzantinischen Bilderstreit; Reformation und Bildersturm. Zwischen Ikonoklasmus und Bildprogrammen, Geschichten von Zerstörung, Verfall und Blasphemie (Buddhastatuen von Gandhara), Macht und Ohnmacht der Bilder (Hans Belting), Was ist so schlimm an den Bildern? (Jan Assmann), Ikonoklasmus in der Antike (Jan N. Bremmer). Zum Schluss dieses Hinweises einige Worte zu einem der Bilder im Katalog: Dimitri Kosakov, Ohne Titel, 2017, Öl auf Leinen, 40 x 40 cm. Dies Bild knüpft an Ikonenmalerei an. Es hat einen gemalten schwarzen Rahmen, der außen kantig wirkt, mit grauen unscharfen Rändern nach innen geneigt ist. Der Innenbereich – eine weiße Fläche: Ein abstraktes Bild, eine Anregung zur Meditation, für mich eine warmherzige Erinnerung an abstrakte theologische Sätze des Nikolaus von Kues.

Hans Adolf Hertzler

Fünfzig Jahre Sixteenth Century Studies Conference

Das fünfzigste Treffen der jährlichen Sixteenth Century Society and Conference wurde vom 17. bis 20. Oktober 2019 in St. Louis, Missouri abgehalten. Zwei vollständige Sessionen und zwei zusätzliche Veranstaltungen konzentrierten sich auf Themen, die dem Täufertum und der Radikalen Reformation vorbehalten waren.

Die erste Session, "Mysticism, Dissent and Rejection of the Ecclesiastical Order" (Mystik, Abweichung und Ablehnung der kirchlichen Ordnung), bot vier Vorträge an, die sich auf Aspekte des Sächsischen Radikalismus und des Bauernkriegs bezogen. "Der Bauernkrieg und die Juden", präsentiert von Roy Vice (Wright State University), zeichnete die Entwicklung der bäuerlichen Beschwerden in den Aufständen des Taubertales vom späten 13. bis ins 16. Jahrhundert nach. Ursprünglich richteten sich die Beschwerden hauptsächlich gegen die Juden, dann konzentrierte sich die Kritik in den Aufständen des 16. Jahrhunderts auf die kirchlichen Institutionen, eine Kritik, in der sich die anschwellende Ausbeutung durch die Kirche widerspiegelte. Marvin Anderson

(University of Toronto) schaute sich noch einmal das Verhältnis der sächsischen Radikalen zur mittelalterlichen Mystik in seinem Vortrag mit dem Titel "*Hidden Under the Bench*": The Radicals´ Retrieval of the Inner Word à la Eckhartian and Taulerian Mysticism" („Unter der Bank versteckt": Die Wiederaufnahme des Inneren Wortes im Sinne der Mystik Meister Eckharts und Johannes Taulers) im Kontext von Luthers eigener Aneignung dieser Tradition an. Gleichfalls untersuchte Christopher Martinuzzi (DePaul University) die sogenannten Grebelbriefe an Thomas Müntzer als seine Weise, die Beziehungen und Abweichungen zwischen den Radikalen in Sachsen und in Zürich zu klären. Schließlich forderte Archie MacGregor, Doktorand an der Marquette University (PhD), in "*Take then the Body of the Lord*: The Unusual Liturgy and Theology of Thomas Müntzer" ("Nimm hin den Leib des Herrn Jesus Christus" die ungewöhnliche Liturgie und Theologie Thomas Müntzers) unsere Kenntnisse über Müntzers Radikalität und die Kategorien heraus, mit denen sie definiert werden. Er baute seine Argumentation auf eine Analyse der liturgischen Zeremonien Müntzers und dessen Korrespondenz mit den Radikalen auf. Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass Müntzer an die Realpräzenz Christi im Abendmahl glaubte.

Die zweite Session, "Constructions of Radicalism in the Long Sixteenth Century" (Die Konstruktion des Radikalismus im langen sechzehnten Jahrhundert) bestand aus drei Vorträgen, in denen untersucht wurde, wie die gesellschaftlichen Eliten und die geistlichen sowie weltlichen Obrigkeiten Anschauungen und Definitionen des Radikalismus im langen sechzehnten Jahrhundert konstruierten. In "Anabaptist Recanters: Masculine Identity and the Maintenance of Dishonor" hob Adam Bonikowske, ein PhD-Doktorand an der University of Arizona, auf die Eidesformeln für den Widerruf (Urfehden) und besonders die Details ab, die sie über die Art der Bestrafung preisgeben, um die Bedeutung dieser Bestrafung für die männliche Ehre der Widerrufenden zu verstehen. In ihrem Beitrag über einen Fall der Eigentumsenteignung und des täuferischen Streits in den 1550 Jahren in Münster (A Case of Property Dispossession and Anabaptist Contention in the 1550s) untersuchte PhD-Doktorandin Jessica Lowe (Vanderbilt University) umfangreiche Gerichtsprotokolle, die sich auf Versuche eines enteigneten Täufers bezogen, der mit dem Täuferreich in Münster verbunden war und das Familieneigentum außerhalb der Stadt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wiederzuerlangen versuchte. Dieser Vortrag hob die Verbindungen zwischen Beweglichkeit, Strafbarkeit und Eigentum in den

Augen der Gesetzgeber hervor. Schließlich untersuchte Jonathan Trayners Vortrag, "The Sword in the Ragged Sheath: The Motif of the Peasant Radical in 16 th Century Prints" (Das Schwert in der beschädigten Scheide: Das Motiv des radikalen Bauern), den Gebrauch des Bildes vom bewaffneten Bauern in den Drucken des langen 16. Jahrhunderts. Er identifizierte die verschiedenen Bedeutungen, die dieses Bild sowohl für die Eliten als auch den "gemeinen Mann" hatte, und schlug vor, auf die Beziehungen zwischen diesem volkstümlichen Bild und den Überlegungen zu radikalen politischen und religiösen Tagesordnungen zu achten.

Zwei weitere Beiträge konzentrierten sich auf Themen, die mit der Radikalen Reformation allgemein und der Täuferforschung im Besonderen verbunden sind. In "*Under the Guise of Christian Charity*: Anabaptist Responses to Poverty in Reformed Zurich, 1570-1650"(Unter dem Deckmantel christlicher Wohltätigkeit: Täuferische Antworten auf die Armut im reformierten Zürich, 1570-1650), skizzierte David Yoder Neufeld die Entwicklung der täuferischen Kultur der Wohltätigkeit in den ländlichen Territorien der reformierten Schweiz vor 1650. Diese Ausweitung der täuferischen Regel gegenseitiger Hilfe über die Gemeinden hinaus verletzte die Grenzen der reformierten Wohlfahrtsfürsorge und hatte eine heftige Antwort seitens der Behörden zur Folge, die oft am Modell der Strategien zur Unterdrückung des fahrenden Bettels entwickelt wurden. Und an einem runden Tisch, der von der Society for Reformation Research unter dem Titel "Rewriting Reformation Textbooks" (Textbücher zur Reformation neu schreiben) organisiert wurde, ließ Geoffrey Dipple neuere Kritik an dem Konzept einer Radikalen Reformation und den Typologien Revue passieren, die eingesetzt wurden, um sogenannte Radikale der Reformation, besonders Spiritualisten und Täufer, zu charakterisieren.

Geoffrey Dipple

Christlich geprägt – Russlanddeutsche

Der Westdeutsche Rundfunk WDR strahlte am 1. Juni eine Radiosendung unter dem Titel „Christlich geprägt – Russlanddeutsche" aus. Das Feature von Dorothea Brummerloh (https://www1.wdr.de/mediathek/audio/lebenszeichen/audio-christlich-gepraegt--russlanddeutsche-100.html) zeichnet die Geschichte der Deutschen in Russland nach und lässt

viele Experten zu Wort kommen, darunter auch den ersten Bundestagsabgeordneten russlanddeutscher Herkunft, Heinrich Zertik, und den Leiter des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold, Dr. Kornelius Enns. Die Sendung verdeutlicht, welche Bedeutung die historischen Erfahrungen der stalinistischen Diktatur noch immer für die Identität der Russlanddeutschen haben, welche Rolle die Religion spielt, und warum die Ausbildung von Parallelstrukturen in Ostwestfalen nicht unbedingt integrationshemmend ist.

MGBl

Europäische Geschichtsvereine vernetzen sich

Am 19. Juni trafen sich Mitglieder verschiedener täuferischer Geschichtsvereine aus Europa und den USA in einer Videokonferenz, um sich kennenzulernen und auszutauschen. Der kollegiale Austausch über Arbeiten, Forschen und Lehren in der Corona-Krise zeigte, dass die Arbeitsbelastung trotz „Lock-down" nicht weniger wurde, da neue Herausforderungen in der digitalen Welt gemeistert werden mussten. Durch die Schließung von Archiven und Bibliotheken konnten manche Forschungsvorhaben nicht weitergeführt werden. Geplante Veranstaltungen mussten abgesagt werden, so z. B. die Eröffnung des Gedenkens an 500 Jahre Täuferbewegung oder die zentrale Feier aus Anlass des 100. Gründungstages des Mennonite Central Committee.

Die Vertreter des Hutterischen Arbeitskreises Tirol & Südtirol berichteten von einer Gedenkfeier am 6. September 2019, mit der an Jörg Blaurock erinnert wurde, der am 6.9. 1529 in Klausen/Südtirol hingerichtet worden war. Bei der Gedenkfeier war auch eine Reisegruppe japanischer Mennoniten und der Steyler Mission anwesend. Ein ökumenischer Gottesdienst wurde gefeiert.

Franz Seiser vom Verein für Täufergeschichte Österreich berichtete, dass die vom Verein entwickelte Wanderausstellung zur Täuferbewegung aufgrund der Corona-Krise nicht wie geplant an mehreren Orten gezeigt werden konnte. Auch der für den 16. Mai geplante Festakt mit Kardinal Christoph Schönborn, der schon im November 2019 die täuferischen Kirchen um Vergebung für die Verfolgung gebeten hatte, musste verschoben werden. Nachdem der Verein im letzten Jahr eine Studienreise nach Konstanz durchgeführt hatte, ist für das kommende Jahre eine Studienreise auf den Spuren von Menno Simons geplant. Franz Seiser beobachtet ein großes Interesse an der täuferischen Geschichte in der

Öffentlichkeit und hofft, demnächst in Linz einen Gedenkort für hingerichtete Täufer einrichten zu können.

Reinhold Eichinger vom Hutterischen Geschichtsverein wies darauf hin, dass beim Täufermuseum im Museumsdorf Niedersulz/Niederösterreich ein Gemüsegarten nach hutterischem Vorbild angelegt wurde. Eine Vernetzung mit Vereinen und Initiativen aus Tschechien und Ungarn, vielleicht auch aus der Slowakei, ist im Entstehen.

Hanspeter Jecker berichtete, dass der Kanton Bern mit der Konferenz der Mennoniten in der Schweiz einen Nutzungsvertrag abgeschlossen hat, der vorsieht, dass in Schloss Trachselwald im Emmental, einem Symbol für die Unterdrückung der Täuferbewegung, eine Dauerausstellung zu Leben und Glauben, Geschichte und Gegenwart des Täufertums eingerichtet werden soll. In den Gefängniszellen des 19. Jahrhunderts sollen auf ca. 120 qm Dokumente und Gegenstände zur täuferischen Geschichte gezeigt werden.

Astrid von Schlachta vom Mennonitischen Geschichtsverein wies darauf hin, dass das Online-Nachschlagewerk zur täuferischen Geschichte „Mennlex V" nun gedruckt wird. Die drei Teilbände werden zum Preis von 75 Euro (Subskription erforderlich!) angeboten. Sie berichtete, dass in Rheinland-Pfalz bereits ca. 40 Tafeln zu „Täuferspuren" an historischen Orten angebracht wurden. Eine Ausweitung des Projekts, evtl. nach Bayern oder Hamburg, ist vorgesehen. Gemeinsam mit Mirjam van Veen berichtete sie von einem Doktoranden-Workshop im Januar 2020 in Amsterdam, der Forschende zur Täufergeschichte aus unterschiedlichen Regionen zusammengebracht hat. Eine Fortsetzung im Zwei-Jahres-Rhythmus ist vorgesehen.

In der Zukunft, so der Wunsch der Teilnehmenden, soll es ein länderübergreifendes, europaweites Netz von Täuferspuren-Tafeln geben. Die täuferischen Gedenkorte in Europa sollen auf einer gemeinsamen Karte / Website abrufbar sein. Für geschichtlich interessierte Reisegruppen wäre darüber hinaus ein kleiner Reiseführer bzw. eine Täufertouren-App wünschenswert.

Ulrike Arnold

Auf dem Weg nach 2025: Themenheft, Wanderausstellung, Symposium, Eröffnungsgottesdienst

Der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“, der 2018 gegründet wurde, will die täuferisch-theologische Tradition in den ökumenischen Dialog einbringen und zur Bedeutung täuferischer Überzeugungen und Haltungen für heute und morgen Anstöße geben. In fünf Themenjahren werden vielfältige Anregungen zur Auseinandersetzung mit dem täuferischen Erbe gegeben. Das Konzept, das von einer ökumenisch besetzten Steuergruppe erarbeitet wurde, will dabei die Kernpunkte täuferischer Überzeugungen benennen und Impulse für heute geben. Dazu wurde in diesem Jahr zum Motto „Gewagt! Mündig leben: Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit“ ein Themenheft herausgegeben mit vielen Beiträgen und Anregungen zur Vertiefung des Themas in den Gemeinden. Außerdem wurde eine Wanderausstellung entwickelt, die Männer und Frauen aus der mennonitischen und baptistischen Tradition vorstellt.

Nachdem die Auftaktveranstaltung zu „500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025“ aufgrund der Corona-Pandemie nicht wie geplant im Mai während des Mennonitischen Gemeindetages und zeitgleich bei der Bundesratstagung der Baptisten in Kassel stattfinden konnte, wird der Auftakt zu den Themenjahren rund um das Erbe der Täuferbewegung bei einem Symposium im Mittelpunkt stehen, das die Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik gemeinsam mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, dem Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ und der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg veranstaltet. Das Symposium findet vom 9. bis 11. Oktober 2020 in der Mennonitenkirche Hamburg-Altona statt. Es steht unter dem Thema „500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025 – Religionsfreiheit: Erbe, Label, Verpflichtung?“ und nimmt damit das Motto des ersten von fünf Themenjahren auf, die zur großen Gedenkveranstaltung im Jahr 2025 hinführen. Vorträge kommen von Prof. Dr. Fernando Enns, Uni Hamburg / Vrije Universiteit Amsterdam, Prof. Dr. Andrea Strübind, Uni Oldenburg, Dr. Kim Strübind, Uni Oldenburg, PD Dr. Astrid von Schlachta, Uni Regensburg, Prof. Dr. em. Erich Geldbach, Marburg, Dr. Marie Anne Subklew-Jeutner, Uni Hamburg, und Bernhard Thiessen, Berlin, Prof. Dr. Mirjam van Veen, Vrije Universiteit Amsterdam, Prof. Dr. Christian Polke, Uni Göttingen, und Prof. Dr. Martin Rothkegel, Theologische Hochschule Elstal.

Um das Gedenken an „500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025“ offiziell zu eröffnen, laden der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ in Kooperation mit der ACK Deutschland, der ACK Hamburg, der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden - Baptisten und Brüdergemeinden (BEFG) zu einem ökumenischen Gottesdienst ein. Er findet am 10. Oktober um 19.30 Uhr in der Mennonitenkirche Hamburg-Altona (Mennonitenstr. 20) statt. Für die Predigt ist Prof. Dr. John Roth, Goshen College/USA, angefragt.

Nähere Informationen erteilt die Vorsitzende des Vereins PD Dr. Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, astrid.von-schlachta@posteo.de.

Ulrike Arnold

Tagung zur Täufergeschichte

Unter dem Thema „Radikalität“ wird sich eine Tagung der Evangelischen Akademie der Pfalz am 15. und 16. Januar 2021 mit der Geschichte der Täufer beschäftigen Dabei sollen auch aktuelle Bezüge hergestellt werden. Die Tagung findet im Protestantischen Bildungszentrum Butenschoenhaus in Landau statt. Weitere Informationen sind in der Mennonitischen Forschungsstelle (Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof: mennoforsch@t-online.de) erhältlich.

MGBl

Erinnerung an die Frankenthaler Religionsgespräche

Im Zuge der Konfessionalisierung des 16. Jahrhunderts fanden an unterschiedlichen Orten und mit verschiedenen Diskussionspartnern Religionsgespräche statt. Vor 450 Jahren, im Frühsommer 1571, diskutierten in Frankenthal 15 Täufer drei Wochen lang mit sieben reformierten Theologen. Bei den vom Kurfürsten Friedrich III. einberufenen Treffen wurden dreizehn kontroverse Punkte besprochen, so z.B. das Bibelverständnis, die Christologie, die Ekklesiologie, die Rechtfertigungslehre, aber auch praktisch-theologische Fragen wie Ehe, Gütergemeinschaft, Haltung zu Staat und Gewalt, Eid, Taufe und Abendmahl. Ein Konsens konnte nicht erreicht werden. Nach den Gesprächen verbot Kurfürst Friedrich III. den Täufern jede weitere Aktivität auf seinem Territorium. Die täuferischen Prediger mussten das Land verlassen. Das „Protocoll, Das ist Alle Handlung des gesprechs zu Franckenthal inn der

Churfürstlichen Pfaltz, mit denen so man Widertäuffer nennet“ wurde in Heidelberg 1571 veröffentlicht. Am 18./19. November 2021 wird eine Tagung zum Frankenthaler Religionsgespräch stattfinden; im Juni 2021 soll zudem in Frankenthal eine Täuferspuren-Tafel aufgehängt werden. Nähere Informationen sind in der Mennonitischen Forschungsstelle (Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof: mennoforsch@t-online.de) erhältlich.

MGBl

Reformationsgeschichtliche Tagung in Tübingen

Zum Thema „Die Täufer – Fremdwahrnehmung und Selbstbilder im 16. und 17. Jahrhundert“ wird vom 1. bis 3. Oktober 2021 in Tübingen eine Tagung stattfinden, die vom Institut für Spätmittelalter und Reformation der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Prof. Dr. Volker Leppin. Dr. Jonathan Reinert) in gemeinsamer organisatorischer Verantwortung mit Prof. Dr. Andrea Strübind (Oldenburg) und PD Dr. Astrid von Schlachta (Regensburg / Weierhof) veranstaltet wird.

MGBl

Mennlex für den Druck vorbereitet – günstiges Subskriptionsangebot

Im Mai 2020 ist die Online-Version des revidierten *Mennonitischen Lexikons* einer gründlichen Korrektur unterzogen worden (www.mennlex.de). Damit wurde die Voraussetzung für den Druck der Revision als *Mennonitisches Lexikon*, Bd. V in drei Teilbänden, geschaffen. Diese Bände werden voraussichtlich Ende 2020 erscheinen und können bei der Mennonitischen Forschungsstelle (Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof: mennoforsch@t-online.de) bezogen werden. Jetzt schon können sie für den günstigen Subskriptionspreis von zusammen 75 Euro bei der Forschungsstelle bestellt werden (s. das allen Mitgliedern des Mennonitischen Geschichtsvereins zugesandte Subskriptionsangebot).

MGBl

*Die **Mitgliederversammlung des MGV** wird 2020 erst im Oktober stattfinden. Das Protokoll der MV kann in der Mennonitischen Forschungsstelle unter mennoforsch@t-online.de angefordert werden. Oder postalisch unter: Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden*

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende:	Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.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:	Peter Hege, Schillerstr. 20, 04720 Döbeln; aphege@freenet.de
Schriftleitung:	siehe S. 2: Ulrike Arnold, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz

Der Kassenbericht des MGV liegt dem Vorstand vor und kann von den Mitgliedern in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof eingesehen oder von dort angefordert werden.

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
Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta
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«
Vors. des Menno-Katen-Ausschusses
Matthias P. Bartel
Tangstedter Landstraße 151a
info@mennokate.de

Anschrift der Menno-Kate:
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 (MGBl) und ist am Jahresanfang fällig. Die MGBl 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: DE2O 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
  Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dies 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: DE2O 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 dies durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1. 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

facebook.com/mennonitischergeschichtsverein

Lieferbare Bücher

Die genannten Preise gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten. Mitglieder des Vereins erhalten 20% Rabatt auf die genannten Preise, sofern diese 10 € übersteigen.

Alle Bestellungen über Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: mennoforsch@t-online.de

400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, hg. von Annelie Kümpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 9,80

Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 1, Revidierte 2.Auflage 2006, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 384 S., Euro 14,00

Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 2, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 416 S., Euro 14,00

Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00

Ulrich Hettinger: Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 19,80

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 23,00

Peter P. Klassen: Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 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. 0. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 29,90

Diether Götz Lichdi: Täuferspuren im Kraichgau, 2015, 39 S., Euro 3,00

Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover Euro 25,00

Harry Loewen: Keine bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten. 2. überarbeitete Auflage 1997, Kümpers Verlag Hamburg, 280 S., Euro 10,00

Lutherischer Weltbund: Heilung der Erinnerungen, Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, Evangelische Verlangsanstalt Leipzig, 1997, 223 S., Euro 20,00

Helmut Suttor und Astrid von Schlachta (Hg.): Abseits der Front. Alltag einer jungen Frau 1936-1945: Das Tagebuch der Elisabeth Horsch, Bolanden-Weierhof 2018, Euro 9,50

Diether Götz Lichdi/Bernd Röcker/Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof 2018, Euro 19,95

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

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

Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

Birgit Kerstin Häge: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 12,00

Friedrich Wilhelm Strohm: Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 22,80

Robert Dürr und Helmut Funck: Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 9,90

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins

Marion Kobelt-Groch, Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. 392 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2017, Euro 29,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 76 (2019)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
77. Jahrgang, Bolanden 2020
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-26-2

Preis für Abonnenten: 25,00 EUR
zzgl. Porto und Versandkosten

Satz: Benji Wiebe, mennox.de

Papier: Werkdruck, 90g, 1,3 faches Volumen

Herstellung: Wiebe, mennox.de/IT

Auflage 550 Exemplare