

ISSN 0342-1171



Mennonitische Geschichtsblätter

81. Jahrgang 2024

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

81. Jahrgang 2024



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTLEITUNG

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

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

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

MITARBEITER UND MITARBEITERINNEN DIESER NUMMER

Dr. Martin **Arnold**, Am Werrauferpark 2, D-37269 Eschwege;
martin.arnold@posteo.de

Dr. Marion **Dammaschke**, Am Schützenwäldchen 141, D-15537 Erkner;
marion.dammaschke@freenet.de

Prof. Dr. Geoffrey **Dipple**, Augustana Faculty, University of Alberta, 490146 Avenue,
Camrose, Alberta, Canada TAV 2R3; dipple@ualberta.ca

Ernst Christian **Driedger**, Herzog-Otto-Straße 116, D-6710 Schifferstadt;
ECDriedger@web.de

Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstr. 192, D-22359 Hamburg;
Fernando.Enns@uni-hamburg.de

Prof. Dr. Michael **Grisko**, Universität Erfurt, Nordhäuserstr. 63, D-99089 Erfurt,
michael.grisko@uni-erfurt.de

Dr. Hermann **Hage**, Weinbergstraße 1, D-93093 Donaustauf;
Hage.Hermann@quickbyte.info

Dr. Marius van **Hoogstraten**, Hamburg / Amsterdam; m.m.van.hoogstraten@vu.nl

Prof. Dr. Mark **Jantzen**, c. o. Bethel College, 300 East 27 th Street North Newton,
Kans. 67117, USA; mjantzen@bethelks.edu

Dr. Elisabeth **Kludas**, Laarmannstr. 25, D-44879 Bochum;
Elisabeth.kludas@t-online.de

Susanne **Laun**, Stabsstelle Ökumene und Theologische Grundsatzfragen im Bistum
Speyer, Kleine Pfaffengasse 16, D-67346 Speyer; oekumene@bistum-speyer.de

PD Dr. Astrid von **Schlachta**, Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof;
astrid.von-schlachta@posteo.de

Prof. Dr. James **Stayer**, 142 Country Club Drive, Kingston, Ont., K7M, Kanada;
jms@queensu.ca

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

Dr. Lothar **Triebel**, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig Str. 7,
D-64625 Bensheim; lothar.triebel@ki-eb.de

James **Urry**, 28 Makara Road, Karori, Wellington, New Zealand 6012;
james.urry@vuw.ac.nz

Dr. Jochen **Wagner**, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, D-60487 Frankfurt
am Main; Jochen.Wagner@ack-oec.de

Johann Peter **Wiebe**, Milser Ring 15, D-33818 Leopoldshöhe,
jop.wiebe@t-online.de; www.mennonitischerarbeitskreispolen.de

Simon **Wiebe**, Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte, Georgstr. 24,
D-32756 Detmold; s.wiebe@russlanddeutsche.de

ABBILDUNG AUF DER TITELSEITE

Ruine der Mennonitenkirche in Krefeld, die gegen Ende des Zweiten Weltkriegs einem Bombenangriff auf die Stadt zum Opfer fiel und nach dem Krieg wieder aufgebaut wurde. Das Foto der zerstörten Mennonitenkirche wurde 1947 von Robert Kreider aufgenommen, der von 1946 bis 1949 die Verteilung von Hilfsgütern durch das Mennonite Central Committee in der britischen Besatzungszone organisierte. Mit freundlicher Genehmigung der Bethel College Archives.

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Zum Täufergedenken 2025: Reaktionen auf Gewalt und Krieg – Beispiele

- 9 JAMES M. STAYER · Der Deutsche Bauernkrieg und das Täuferum: 1524 und 1525
- 25 ULRIKE ARNOLD · Müntzers Erben? Anmerkungen zu Bauernkrieg und Täuferum in Thüringen
- 33 ASTRID VON SCHLACHTA · „Durch Krieg ist noch nie ein dauernder Friede erkämpft worden“. Impulse täuferischer Gewaltfreiheit vom 16. Jahrhundert bis zur Moderne
- 55 MARK JANTZEN · Die Verstrickung ost- und westpreußischer Mennoniten in den Nationalsozialismus. Eine quantitative Studie
- 93 ERNST CHRISTIAN DRIEDGER · Wo der Zweite Weltkrieg begann: Der 1. September 1939 in Simonsdorf
- 101 JOHANN PETER WIEBE · Zwanzig Jahre Mennonitischer Arbeitskreis Polen: Erinnerung, Verständigung, Versöhnung

Zu besonderen Aspekten täuferischer Identität

- 109 MARTIN ARNOLD · Hoffen trotz Ausgrenzung. Frühe Täufer und Juden im Gespräch
- 143 GEOFFREY DIPPLE · Gab es spiritualistische Täufer?
- 165 HERMANN HAGE · Die bayerischen Amischen und die Meidung

Nonkonform – Beispiele aus Film und Literatur

- 175 MICHAEL GRISKO · Thomas Müntzer in Allstedt. Ausgestellter Diskurs statt revolutionärer Handlung. Zu einem nicht realisierten DEFA-Szenarium aus dem Jahr 1984.
- 185 ELISABETH KLUDAS · Eine Familiengeschichte. Das Gedächtnis der Töchter. Ein Roman von Irene Langemann, 2023.
- 189 JAMES URRY · Verlassene Reisen. Jakob Martens: Am Ende die Freiheit, 202

Berichte und Vorschau

- 195 Studenttag „Gewagt! gewaltlos leben – das Friedenspotenzial der Ökumene“
- 196 Gewaltfreiheit als non-konforme Lebenshaltung auf dem Prüfstand
- 200 Vom Konflikt zur Koinonia: Täuferische Kirchen in Deutschland – Geschichte und ökumenische Gegenwart
- 203 „Gemeinsam zur Nachfolge berufen“. Ökumenischer Studien- und Begegnungstag zu Impulsen der Täuferbewegung für die Ökumene

- 205 Maria in Lateinamerika
- 206 100 Jahre Thomashof: Bibelheim, Altenheim, Tagungsstätte
- 207 500 Jahre Bauernkrieg und 500. Todestag von Thomas Müntzer: eine Vorschau auf das Jahr 2025
- 210 Exkursion auf den Spuren Michael Sattlers – Vom Klosterleben zur Täuferbewegung
- 211 Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins vom 15. bis 17. November 2024): „Thomas Müntzer, der Bauernkrieg und die Täufer“
- 211 „Mut zur Liebe“ – Die Mennonitische Weltkonferenz feiert 500 Jahre Täufern in Zürich
- 212 Internationale Tagung zur Geschichte der Täufer in Zürich, vom 2. bis 4. Juni 2025

Von neuen Büchern

- 215 Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden – 1525 (LEONARD HORSCH)
- 218 Nicole Grochowina und Astrid von Schlachta: Täuferisches Leben in Bayern (ULRIKE ARNOLD)
- 220 Knut V. M. Wormstädt: Versöhnung erzählen (MARIUS VAN HOOGSTRAATEN)
- 222 Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, 2022 und 2023 (HANS-JÜRGEN GOERTZ)

Nachruf

- 225 Ein besonderes Interesse an mennonitischer Geschichte : Wolfgang Schultz, 1929 – 2023 (BERNHARD THIESSEN)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 228 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 230 Buchempfehlungen des Vereins
- 232 Impressum

Zu dieser Nummer

Mit dieser Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* nähern wir uns dem Jahr 2025, in dem an die Gründung täuferischer Gemeinden vor 500 Jahren erinnert wird. Ebenso wird an den Aufstand der Bauern, kleinbürgerlicher Gruppen und Bergknappen gedacht, die sich in den Jahren 1524 und 1525 gegen ihre Herren erhoben. Die Aufstände, die als „Bauernkrieg“ in die Geschichte eingegangen sind, waren ein die Zeitgenossen erschütterndes Ereignis, das sich nachhaltig im kollektiven Gedächtnis verankerte und die historische Forschung bis heute beschäftigt. Schließlich wird 2025 auch an die Hinrichtung Thomas Müntzers vor den Toren Mühlhausens erinnert, den einstigen Gefährten und späteren Gegenspieler Martin Luthers. 1525 war ein bewegtes Jahr: Es forderte weltliche und geistliche Obrigkeiten heraus, versprach Hoffnung auf bessere Zeiten für den „gemeinen Mann“ und setzte reformatorische Bewegungen frei, die höchst unterschiedliche Ziele kirchlicher und sozialer Erneuerung verfolgten.

Mit dieser Ausgabe wird noch einmal die Aufmerksamkeit auf das Milieu gelenkt, in dem das Täufertum in seinen verschiedenen Ausprägungen entstanden war und um eine eigene reformatorische Identität rang, ein Milieu antiklerikaler Polemik und kriegesischer Gewalt. In diesem Milieu suchten die Täufer von Anfang an und über die Jahrhunderte hinweg nach Wegen, sich ihre friedfertige Grundhaltung in der Nachfolge Jesu Christi zu bewahren oder immer wieder zu aktualisieren, auch wenn sich dabei ein Teil ihres konfessionellen Erbes veränderte oder verloren ging. Dieses Ringen begann bereits in den frühen Erfahrungen mit den bauerlichen Erhebungen, wie sie hier von James M. Stayer und Ulrike Arnold noch einmal auf dem neuesten Stand der Forschung erörtert werden. Auf andere Weise wurde darum in den folgenden Jahrhunderten kriegesischer Auseinandersetzungen gerungen. Diese Bemühungen werden von Astrid von Schlachta in den Wechselfällen der Zeiten bis in die Moderne verfolgt. Eine besondere Herausforderung stellten im 20. Jahrhundert für die Täufer- und Mennonitengemeinden nicht nur die beiden Weltkriege dar, sondern vor allem auch die Propaganda und Agitation des nationalsozialistischen Regimes, denen sie ausgesetzt waren. Darüber berichtet der nordamerikanische Historiker Mark Jantzen, der am mennonitischen Bethel College in Kansas lehrt und bereits mit eigenen Forschungen zu diesem Aspekt mennonitischer Geschichte hervorgetreten ist. Hier zeigt sich, wie schütter der pazifistische Entstehungsimpuls des Täufertums geworden war und

wie empfänglich die Mennonitengemeinden besonders in den Grenz- und Krisengebieten im Osten Deutschlands für die aggressive Militanz nationalsozialistischer Propaganda wurden. So tritt der weite Weg vor Augen, der von revolutionärem Engagement, von Absonderung und Martyrium unter weltlichen Obrigkeiten bis hin zur Begeisterung für die nationalsozialistische Politik geführt hat. Reaktionen auf den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges beschreibt der Beitrag Ernst Christian Driedgers (Der 1. September 1939 in Simonsdorf) und auf das Ende dieses Krieges der Bericht Johann Peter Wiebes über die Aussöhnung der Mennoniten mit der polnischen Bevölkerung, wie sie seit zwanzig Jahren in dem Mennonitischen Arbeitskreis Polen gepflegt wird.

Nicht nur Konfrontation mit der offiziellen Kirche und Obrigkeit, Absonderung und Anpassung haben den konfessionellen Selbstfindungsprozess der Täufer und Mennoniten bestimmt, sondern auch Abwehr und Anleihe bei nonkonformen Religionsgemeinschaften oder randständischen Frömmigkeitstraditionen. Martin Arnold knüpft an neuere Forschungen an und liefert eine komprimierte Gesamtdarstellung des Verhältnisses, in dem Täufer in der Frühzeit der Reformation zum Judentum ihrer Zeit standen, besonders zu Aspekten kabbalistischer bzw. apokalyptisch-messianischer Tradition. Interessant ist dieses Verhältnis, weil sowohl Täufer als auch Juden Minderheiten im eigenen Land waren und sich trotz Ausgrenzung behaupten mussten. Der nordamerikanische Historiker Geoffrey Dipple hat den spiritualistischen Grundzug täuferischer Bewegungen untersucht und zeigt, wie sich die meisten Täufer zwischen die beiden Typen „spiritualistischer und sektenhafter Gestalt“ einfügen und dort ihre Eigenart entfalten. So wird eine allzu strikte typologische Engführung der Bewegungsvielfalt in der frühen Reformation aufgeweicht. Anders hat die amische Abspaltung der Täufer in Bayern versucht, sich ihre abgesonderte Existenz mit einer ausgesprochen strengen Bannpraxis zu bewahren. Darüber hat Hermann Hage, der dieser Tradition entstammt, auf der Grundlage archivalischer Studien geschrieben, interessanterweise auch über den Auflösungsprozess dieser strikten Gemeindedisziplin berichtet.

Flankiert werden diese Beobachtungen von verschiedenen Rezensionen und Tagungsberichten. Sie weisen auf Anknüpfungspunkte für eine ökumenisch orientierte Beschäftigung mit einer von der Reformation geprägten Vergangenheit des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens hin.

Die Schriftleitung

Zum Täufergedenken 2025: Reaktionen auf Gewalt und Krieg – Beispiele

JAMES M. STAYER

Der Deutsche Bauernkrieg und das Täuferum: 1524 und 1525

1521 war das Jahr, das mit der Exkommunikation Martin Luthers und seinem Erscheinen auf dem Reichstag zu Worms für die Entwicklung der Reformation besonders wichtig war. Im darauffolgenden Jahr erschien dann seine weithin einflussreiche deutsche Übersetzung des Neuen Testaments – weithin einflussreich, weil dieses Testament für die Laien zugänglich und prägend war wie keine volkssprachliche Übersetzung zuvor.

Martin Luther ging aus einem Kreis junger Theologen an der Universität Wittenberg hervor, der den Ton auf eine humanistisch orientierte Auslegung der Bibel gelegt, diese aber bald in den Schatten gestellt hatte. Eine ähnliche Gruppe von Bibelhumanisten, die sich auf das Studium des Griechischen und bald auch des Hebräischen konzentrierte, war 1520 in Zürich entstanden. Im Zentrum dieser Gruppe stand Ulrich Zwingli, der 1519 an das Zürcher Grossmünster berufen worden war. Diese Gruppe übte einen Einfluss auf die Predigten Zwinglis aus. Zu ihr gehörten Konrad Grebel, Sohn eines Patriziers, der sich an der Universität von Paris dem Studium des klassischen Altertums widmete¹, Felix Mantz, Sohn eines Domherrn, und Simon Stumpf, ein humanistisch gebildeter Priester.² 1522 entstand ein Kreis von Laien, die sich mit der volkssprachlichen Bibel beschäftigten und Zwinglis reformatorische Botschaft unterstützten; im Zentrum standen der Bäcker Heini Aberli, der Schneider Hans Oggenfuß, der Schreiner Wolf Ininger und der Weber Lorenz Hochrütiner.³ Zwingli vertrat damals die Meinung,

-
- 1 Vgl. Harold S. Bender: Conrad Grebel, c. 1498-1526. The Founder oft he Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists, Goshen, Ind., 1950. Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526, Eine biographische Skizze, Bolsnden und Hamburg 1998.
 - 2 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, S. 131-147.
 - 3 Werner O. Packull: The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man, in: Journal of Mennonite Studies 3, 1985, S. 36-59.

dass die Auslegung der Heiligen Schrift nicht auf eine gelehrte oder klerikale Elite beschränkt sei, sondern allen offen stehe, die sich geistlich vom Wort inspirieren ließen. Den Reformationen Luthers und Zwinglis war eine antiklerikale Stimmung vorausgegangen. In den frühen 1520er Jahren äußerte sie sich in der Nordschweiz vor allem in Opposition gegen das, woran Laien, insbesondere auf dem Land, als Missbrauch des Kirchenzehnten durch das Domkapitel und die Klöster Anstoß nahmen. Es setzte sich der Gedanke durch, dass der Zehnt in den Pfarreien Verwendung finden sollte, in denen er erhoben wurde. Wilhelm Reublin, der spätere Täuferführer, wurde 1522 wegen seiner reformatorischen Aktivitäten aus Basel ausgewiesen und zog in die Gemeinde Witikon bei Zürich. Ohne die Einwilligung des Großmünsterkapitels, das den Zehnten in Witikon einzog, beschlossen die Gemeindeglieder im Dezember, ihn als Pfarrer ihrer Gemeinde zu berufen. Im Juni 1523 baten die Landgemeinden Zollikon, Riesbach, Fällanden, Hirslanden, Unterstrass und Witikon – offensichtlich unter dem Einfluss Reublins – den Rat in Zürich, sie vom Kirchenzehnten zu befreien. Sie erklärten, sie seien „nun durch das heilige Evangelium belehrt und unterrichtet, dass der Zehnt nichts anderes als ein Almosen sei“, das den Armen gegeben werden müsse.⁴ Der Zürcher Rat jedoch lehnte das Gesuch der Dorfbewohner ab.

Reublin weitete seine Agitation für Reformen von der Infragestellung des Zehnten auf die Ermutigung zum Sturm auf die Bilder in den Kirchen aus. So zog er schließlich mit Erfolg die Grenze zwischen den altarzentrierten Kirchen der Reformation, die dem Erscheinungsbild der katholischen Kirchen ähnelten (z. B. lutherische und anglikanische Kirchen), und den radikaleren reformierten Denominationen, in deren Gottesdiensten eine große Bibel im Zentrum stand, die auf dem einstigen Altartisch auslag.⁵ In der Zürcher Disputation vom 26. bis 28. Oktober 1523 vertrat Zwingli einen Standpunkt zur Ablehnung von Bildern in den Kirchen, wie ihn der Zürcher Rat bestätigte. Dies war jedoch auch der Anfang einer sich allmählich vertiefenden Kluft zwischen Zwingli und seinen radikaleren Anhängern. An dieser Disputation nahmen reformorientierte Persönlichkeiten aus den umliegenden Städten teil: Sebastian Hofmeister aus Schaffhausen, der den Vorsitz innehatte, Joa-

4 Emil Egli (Hg.): *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533*, Zürich 1879, S. 132 f.

5 James M. Stayer: *The Contours of the Non-Lutheran Reformation in Germany, 1522-1546: the Distinction between the Bible-centered Meeting Places and the Altar-Centered Churches*, in: *Church History and Religious Culture* 101, Nr. 2-3, (Juli 2021), S. 167-174.

chim von Watt (Vadian) aus St. Gallen, Christoph Schappeler aus Memmingen und Balthasar Hubmaier aus Waldshut am Rhein. Aus der Sicht täuferischer Geschichte war Hubmaier der wichtigste dieser Außenseiter. Er war von der altgläubigen Fakultät der Universität in Ingolstadt promoviert worden, hatte aber seit seiner Berufung nach Waldshut die evangelischen Reformen unterstützt.⁶

Waldshut war habsburgisches Erbland, das von Ensisheim im Elsass aus verwaltet wurde, aber geographisch im Einflussbereich der Schweizer Reformbewegung lag, nur dreißig Meilen von Basel, Schaffhausen und Zürich entfernt. Während eines Besuchs in Zürich im Mai 1523 diskutierte Hubmaier mit Zwingli über die Taufe und, wie beide sich erinnerten, waren sie sich einig, dass „Kinder nicht getauft werden sollten, bevor sie volljährig waren“ und im Glauben unterrichtet werden konnten.⁷ Später rückte Zwingli von diesem Standpunkt wieder ab.

Im Dezember 1523 kamen Vertreter österreichischer Behörden nach Waldshut, um Hubmaier zu denunzieren, seine Verhaftung und Übergabe an den Bischof von Konstanz zu fordern. Die Waldshuter Behörden widersetzten sich den Österreichern und verteidigten ihren Prediger. Im Sommer des folgenden Jahres schlossen sich im benachbarten Schwarzwald 3500 Personen dem Haufen des ehemaligen Söldners Hans Müller an. Bereits in einem Bericht vom Oktober wurde ihre Tätigkeit so beschrieben: „Wenn sie irgendwo hinkamen, ließen sie sich ihre Klagen vorlesen, taten niemandem etwas zuleide, sondern bezahlten für das, was sie aßen und tranken, und riefen alle Bauern auf, sie bei der Durchsetzung des Rechts zu unterstützen.“⁸ Im September und Oktober, als Waldshut unter starken österreichischen Druck geraten war, hatte Hubmaier seine Freundschaft mit Hofmeister genutzt und für zwei Monate vorübergehend Zuflucht im benachbarten Schaffhausen gefunden. In der Zwischenzeit wandten sich einige der Zürcher Radikalen an Heini Aberli, den Bäcker aus dem Bibelkreis, und baten ihn, eine Gruppe Freiwilliger zusammenzustellen, die bei der Befestigung und Verteidigung

6 C. Arnold Snyder: *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523-1525*, in: *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, hg. von John Roth und James M. Stayer, Leiden und Boston 2007, S. 54, S. 56 f.

7 Ebd., S. 56 f.

8 Heiko A. Oberman: *The Gospel of Social Unrest*, in: *The German Peasant War. New Viewpoints*, hg. von Robert W. Scribner und Gerhard Benecke, London 1979, S. 50.

von Waldshut helfen sollten, eine Aufgabe, die später von den Bauernkriegshaufen übernommen wurde.⁹

Der „Deutsche Bauernkrieg“ war in erster Linie ein Ereignis von etwa vierundzwanzig Wochen, von Ende Januar bis Mitte Juli 1525, auch wenn er von dem Vorspiel im Schwarzwald, das von Hans Müller oben beschrieben ist, vorweggenommen wurde und ein kämpferisches Nachspiel hatte, das sich bis in das Jahr 1526 in Tirol und im Erzbistum Salzburg erstreckte. Die Bewegung von 1525 bediente sich der Sprache der Reformation. Eine der von den Aufständischen am Oberrhein angepassten Fassung der oberschwäbischen Bundesordnung verpflichtete sich zur Verkündigung „des Wortes Gottes, ohne menschliche Zusätze“. Dies war die Sprache der Reformation oder zumindest des Übergangs zur Reformation in den schweizerischen und süddeutschen Dörfern. Der Begriff des „Bauernkriegs“ war die Rhetorik der politischen Kräfte, die gegen den Aufstand auftraten – früher wurde er von den Habsburgern gegen die gesamte Eidgenossenschaft verwendet. Unzureichend anerkannt ist, dass es in den verschiedenen deutschen Territorien und in der Eidgenossenschaft vom Beginn des 14. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger kontinuierlich zu Volksaufständen gekommen war, auch wenn kein anderer Aufstand an Allgemeinheit, Ausmaß und Bedeutung mit jenem von 1525 verglichen werden kann. Er war für die „Bauernkriege“ das, was die Große Depression der 1930er Jahre für die Wirtschaftskrisen war. Wie fast alle bedeutenden Historiker der neueren Zeit – Peter Blickle, Heiko Oberman – sagen, war der Bauernkrieg von 1525 die Form der Reformation in den süddeutschen Dörfern, eine Reformation, wenn auch von kurzer Dauer, wie die Reformation in Wittenberg und Zürich, etwas später auch in Genf.¹⁰

Ausschlaggebend für den Widerstand der Dorfbewohner im Jahr 1525 waren sicherlich die traditionellen Möglichkeiten der politischen Meinungsäußerung, die sie bereits in Süddeutschland besaßen. Die wichtigste davon war die dörfliche Gemeinde. Der Bauernkrieg vereinte alle Dorfbewohner, ob sie nun Bauern oder Handwerker waren, und seine

9 Johann Loserth: Die Stadt Waldshut und die vorderösterreichische Regierung in den Jahren 1523-1526, in: Archiv für österreichische Geschichte 77, 1891, S. 102 f.

10 James M. Stayer: The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods, Montreal und Kingston 1991, S. 30 f., S. 42. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz: Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz, in ders.: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 323-342. Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation, Zürich 2010, S. 367-443.

Anführer waren in der Regel keine Bauern – unter ihnen befanden sich Söldner, Adlige, Handwerker, Geistliche und Regierungsbeamte. Stadtbewohner, Bergleute und Dorfbewohner bildeten die Basis der Rebellen Gruppen. Sogar der Begriff „gemeiner Mann“ muss erweitert werden, denn Frauen beteiligten sich häufig an der Plünderung von Klöstern und der Einschüchterung von Priestern und Nonnen, gelegentlich auch an militärischen Aktionen.

Bis Anfang April 1525 überwog der waffenlose Widerstand unter den fahrenden Haufen. Sie entschieden sich für vermeintlich legale Demonstrationen, karnevalesk provokante Aktionen und Streiks. Die Gewalt der Aufständischen richtete sich eher gegen Sachen als gegen Personen. Die Zerschlagung einer Burg konnte anständig und geordnet vor sich gehen, die „Plünderung“ eines Klosters konnte sich im Rahmen feierlich-ritueller Ausschreitungen halten. Die Gesamtheit der Belege aus den verschiedenen Regionen deutet darauf hin, dass die Landbevölkerung echte soziale und wirtschaftliche Beschwerden über die Leibeigenschaft, die Rechte auf Jagd, Fischerei, Holzschlag und Allmende sowie über die Last der Zahlungen und Dienstleistungen an die Territorial- und Grundherren vorzubringen hatte. Einige der *Zwölf Artikel*, wie Artikel 1, der die Wahl und Abberufung von Pfarrern durch die Gemeinden forderte, Artikel 2, der die Kontrolle durch die Gemeinden und die Zuteilung des Zehnten verlangte, Artikel 4, der die Kontrolle der Wasserwege durch die Dörfer anstrebte, Artikel 5, der die Kontrolle der Wälder durch die Dörfer beanspruchte, und Artikel 10, der die gemeinsamen Wiesen und Felder betraf, zielten auf die Stärkung der Dorfgemeinde ab. Die Hauptschuldigen scheinen 1525 die klösterlichen Grundbesitzer und die Domkapitel gewesen zu sein, die den Gemeinden Reichtum und evangelische Pfarrer vorenthielten und das Leben der Armen verschlechterten. 1525 trugen die Bauern auf ihren Transparenten die Figur Christi, des einzigen Heilsvermittlers, oder die Buchstaben V.D.M.I.E. (Verbum Dei Manet/Maneat In Eternum: „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“ oder „Möge das Wort Gottes in Ewigkeit bleiben“). Die Theologen, auf die sich die Haufen beriefen, weisen auf ihre Identifizierung mit der Reformation hin, auf Martin Luther, Ulrich Zwingli, Phillip Melanchthon, Andreas Osiander, Theobald Billican, Matthäus Zell und Jakob Strauss. Katholische Schiedsrichter wurden nicht vorgeschlagen; die Namen ausgesprochen Radikaler, Karlstadts und Müntzers, fehlten. Die universal geltende Autorität war für

die Haufen von 1525 das Wort Gottes, wie es von den tonangebenden Reformatoren ausgelegt wurde.¹¹

Im späten Winter und zu Beginn des Frühjahrs 1524 kam es zwischen Zwingli und einigen seiner engagierteren evangelischen Anhänger zu Streitigkeiten über die Taufe. Im Sommer 1524 erfuhr der Zürcher Rat, dass sich fünf Gemeindemitglieder aus Witikon und Zollikon geweigert hatten, ihre neugeborenen Kinder zur Taufe zu tragen. Die drei Gemeindemitglieder aus Zollikon erklärten, sie seien „von der Kanzel“ mit den Worten der Heiligen Schrift belehrt worden, dass ihre Kinder erst getauft werden sollten, wenn sie volljährig seien und den Glauben für sich bezeugen könnten. Wilhelm Reublin, der ehemalige Zehnt-Agitator, war der Anstifter; er wurde sofort inhaftiert und verhört. Der Rat verlangte, dass alle ungetauften Kinder sofort zur Taufe gebracht werden sollten; im Falle einer Weigerung drohte den Eltern eine Strafe von einer Silbermark.¹²

Zu Beginn des Jahres 1525 verdichteten sich die biblischen Argumente auf beiden Seiten der Debatte über die Kindertaufe. In einem Brief an Vadian berichtete Grebel am 14. Januar 1525, dass für den 17. Januar eine Disputation zum Thema Kindertaufe angesetzt worden war. Er erwähnte ein Gerücht, dass auch Hubmaier eingeladen worden sei, äußerte aber Zweifel, „denn er ist wider den Zwingli deß toufs halb und wirt wider in schreiben, so er nit abstatt.“¹³ Grebel war offensichtlich gut über Hubmaiers Ansichten und Absichten informiert. Was folgte, war keine öffentliche Disputation, sondern eine Anhörung der radikalen Dissidenten vor Vertretern des Zürcher Rates und der Geistlichen. Wie Heinrich Bullinger berichtete, argumentierten Felix Mantz, Konrad Grebel und Wilhelm Reublin gegen die Kindertaufe. Am Ende befahl die Obrigkeit den Radikalen, „daß sy hinfür von söllichem irem disputieren und fürnemen standent und inen miner herren meinungen gfallen lassent“¹⁴, ihre Meinung aufzugeben und friedlich zu sein. Die beiden Mandate gegen die Radikalen, die der Zürcher Rat am 18. und 21. Januar verkündete, machten deutlich, dass der Rat keine abweichenden Meinungen dulden werde. Das erste Mandat verfügte, „das man die kinder, so sy werdint (...), taufen sölle und dass bisher ungetauften Kinder

11 Ebd.: S. 39 f.

12 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1 (fortan: TA 1), hg. v. Leonard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 10 f.

13 Ebd.: S. 33 f.

14 Ebd.: S. 36.

„in acht tagen“ getauft werden sollen“.¹⁵ Diejenigen, die sich weigerten, sollten verbannt werden. Das zweite Mandat ließ die „besonderen Schulen“ schließen, in denen solche Fragen diskutiert wurden, und ordnete an, dass Grebel und Mantz in Zukunft schweigen sollten. Außerdem sollten Reublin, Brötli, Ludwig Hätzer und Andreas Castelberger (alle Nichtbürger) Zürich binnen acht Tagen verlassen.¹⁶

Die Reaktion der Radikalen auf das zweite Mandat, mit dem ihre abweichende Meinung unterdrückt werden sollte, war die am frühesten dokumentierte Erwachsenentaufe im 16. Jahrhundert. Wahrscheinlich wurde sie, wie Fritz Blanke vermutete, im Haus der Mutter von Felix Mantz, nur wenige Straßen vom Grossmünster in Zürich entfernt, am Abend des 21. Januar 1525 vollzogen, dem Tag, an dem das Dekret verkündet wurde. Wir kennen dieses Ereignis nur aus den hutterischen Geschichtsbüchern – ein Zeichen für den engen Kontakt zwischen den Schweizer Täufern und den Hutterern in Mähren. Anwesend und beteiligt waren Grebel und Mantz sowie Georg Blaurock, ein ehemaliger Priester aus Chur, der erst vor kurzem in Zürich angekommen sein muss, da er im Dekret nicht unter den auszuweisenden Nichtbürgern genannt wird. Es waren noch weitere Personen anwesend, die jedoch nicht namentlich genannt wurden. Wahrscheinlich waren Wilhelm Reublin, der an der vorangegangenen Debatte über die Taufe teilgenommen hatte, und Johannes Brötli, der am nächsten Tag in Zollikon taufte, anwesend. Die hutterische Chronik beschreibt das Ereignis so: „Nach dem Gebet stand Georg Blaurock auf und bat Conrad Grebel im Namen Gottes, ihn mit der wahren christlichen Taufe auf seinen Glauben und die Anerkennung der Wahrheit zu taufen. Mit dieser Bitte kniete er nieder und Conrad taufte ihn. Dann wandten sich die anderen ihrerseits an Georg und baten ihn, sie zu taufen, was er auch tat.“¹⁷

Die erste nachweisbare Erwachsenentaufe in Zollikon fand am 22. Januar mit der Taufe von Fridli Schumacher durch Johannes Brötli an einem öffentlichen Brunnen statt. Während acht Tagen breitete sich im Dorf ein Tauffieber aus, das vor allem von Johannes Brötli und Georg Blaurock, teilweise auch von Felix Mantz, geschürt wurde. In Zollikon wurde die Taufe vornehmlich als Bußhandlung verstanden. Blanke hat die Atmosphäre dieser „Erweckungsbewegung“, die das Dorf zu durchdringen schien, treffend beschrieben. Tränen und Wehklagen waren

15 Ebd.: S. 34 f.

16 Ebd.: S. 35 f.

17 A. J. F. Ziegelschmid: Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaca 1943, S. 47.

bei diesen ersten Taufen üblich, ebenso wie die Verpflichtung, nicht mehr zu sündigen und ein neues Leben zu führen.¹⁸ Die Zeugnisse aus Zollikon verbinden Liebe und brüderliches Teilen von materiellen Gütern ausdrücklich mit der Taufe und dem Abendmahl. Diese ersten „Brüder und (Schwestern) in Christo“ dachten daran, das Leben der Urgemeinde, wie es in Apostelgeschichte 2, 4 und 5 beschrieben wird, wieder aufleben zu lassen. Eine abschätzige Bemerkung Zwinglis beschreibt die Mitglieder der Gemeinde Zollikon als „rühmend, dass sie schon alles gemeinsam haben“.¹⁹ Eine weitere abwertende Beobachtung stammt aus der *Sabbata*, der Chronik des Johannes Kessler von St. Gallen: „Diewil nun Zollica gemeinlich ließ widertoufen und die sich war christenlich kirch sin vermaintend, undernomend sy och, wie die ersten christen gemeinschaft der zeitlichen guetter ze halten (wie in den Geschichten der der Apostel gelesen wirt), brachen sie schlößer ab den thüren, kasten und keller, bruchend spis und trank in gu(e)uter gemeinschaft un underschaid. Glich aber wie zu(o) der apostel zit weret es nit lang.“²⁰ Tatsächlich kann man sagen, dass die Preisgabe des Ideals der Gütergemeinschaft – von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich interpretiert – im Täuferum erst stattfand, nachdem das Münsteraner Täuferreich von 1534-1535 die täuferische Gütergemeinschaft überall in Misskredit gebracht zu haben schien (außer auf den hutterischen Bruderhöfen in Mähren).

Zur gleichen Zeit, als sich Ungehorsam gegen die Taufe vor den Toren Zürichs zu regen begann, wurden die reformatorischen Bemühungen in der Region nördlich davon zunichte gemacht, als sich die Bauern von Hallau in Schaffhausen auf das „Wort Gottes“ beriefen, um politische Rebellion zu rechtfertigen.

Genau in diese Region zogen nun die Anführer der Taufreform. Am 26. Januar verließen Wilhelm Reublin und Johannes Brötli Zollikon und reisten direkt nach Hallau. Reublin und Brötli fuhren dann weiter nach Schaffhausen, wo sie sich mit Konrad Grebel trafen und einen Abend mit Sebastian Hofmeister und Sebastian Meyer, den Pfarrern der Stadt, verbrachten. Grebel blieb in Schaffhausen, wo er sich zwei Monate lang bis Ende März aufhielt; Brötli und Reublin kehrten nach Hallau zurück,

18 Fritz Blanke: *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde*, 2. Aufl., Zürich 1975, S. 22 ff.

19 Huldrych Zwingli sämtliche Werke, Zürich, 6 – 1, S. 43.

20 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz (fortan: TA 2), hg. von Heinold Fast, Zürich 1973, S. 601.

und Reublin reiste weiter nach Waldshut, wo er am 29. Januar eintraf. Bemerkenswert ist, dass der Grebel-Kreis bereits eine Woche nach den ersten Taufen in Zürich eine Täufergruppe in Zollikon gründete und sich in Schaffhausen, Hallau und Waldshut um Unterstützung für seine Vision einer biblischen Reform bemühte. Die wirtschaftliche Misere in den Dörfern der Region verlieh den Forderungen nach einer Befreiung vom Zehnten und von Steuern deutlich mehr Nachdruck. Bereits im Juli 1524 hatten die Hallauer Bauern dem Schaffhauser Rat solche Forderungen unterbreitet, in denen sie baten, keinen anderen Herrn als Gott allein zu haben, den Zehnten dort auszugeben, wo er eingezogen wurde, und die Geistlichkeit solle allein vom Zehnten leben. Diese und weitere Forderungen wurden zu Beginn des Jahres 1525 wiederholt. Reublin und Brötli hatten bereits Sympathien für Gemeinden, die ihren Zehnten und ihre Pfarrstellen selbst kontrollierten, wie ihre Predigten und ihr Handeln in Witikon und Zollikon zeigten. Ende Januar trugen sie diese Anliegen in Hallau vor; zusätzlich brachten sie ihr neues Verständnis von Kirchenreform ein, das nun die Erwachsenentaufe, ein Gedächtnismahl und die Verpflichtung der Getauften, je nach Bedarf die Güter miteinander zu teilen, vorsah. Im April 1525 wurden sie als Pastoren in Hallau akzeptiert und konnten ihr täuferisches Programm bis Anfang November, als der Widerstand der Bauern zusammenbrach, erfolgreich umsetzen. Genaue Zahlen sind nicht verfügbar, aber die historischen Aufzeichnungen zeigen, dass sie die Unterstützung der Mehrheit der Hallauer genossen, die die Erwachsenentaufe akzeptierten, und dass sich ihre Aktivitäten auf die Dorfgemeinde konzentrierten, wo zumindest einige Erwachsenentaufen stattgefunden haben sollen. Auch wenn die meisten Hallauer Dorfbewohner die Taufe annahmen, beteiligten sie sich weiterhin am Bauernkrieg. Als Schaffhausen im August 1525 Truppen schickte, um die Täuferprediger von Hallau zu verhaften, wurden sie von den Dorfbewohnern daran gehindert, die Reublin und Brötli „mit der Waffe in der Hand“ schützten. Obwohl diese beiden Täuferprediger Mitglieder des radikalen Grebel-Kreises waren, nahmen sie eindeutig nicht die Möglichkeit wahr, sich den Schaffhauser Truppen als „Schlachtschafe“ auszuliefern. Ähnlich wie Grebels eigenes Vorgehen nach dem Beginn der Taufen deutet auch das Vorgehen von Reublin und Brötli in Hallau auf einen offenen, flexiblen Umgang mit der Obrigkeit und dem Schwert im Jahr 1525 hin.²¹

21 TA 1: S. 23-36.

Waldshut – eine Täuferstadt

Die stabilste, zahlreichste und wichtigste Täufergemeinde im Jahr 1525 war zweifellos die Kirche von Waldshut, die gegründet wurde, als Balthasar Hubmaier im April 1525 die Mehrheit der Waldshuter Bürger, einschließlich der Mehrheit des Stadtrats, taufte. Waldshut wurde eine Täuferstadt und blieb es für siebeneinhalb Monate, bis sie am 5. Dezember 1525 vor den österreichischen Truppen kapitulierte. Hubmaier ist als Erbe und Gefährte der Schweizer Täufer von der taufenden Bewegung bestätigt worden, die sich 1525 in den benachbarten schweizerischen und süddeutschen Gebieten ausbreitete. Wie Grebel und seine Freunde suchte auch Hubmaier nach einer Bestätigung seiner Ansichten über die Erwachsenentaufe von außen. Die Zürcher wandten sich an Karlstadt und Müntzer, Hubmaier schrieb an benachbarte Reformatoren, an Johannes Oecolampad in Basel und Sebastian Hofmeister in Schaffhausen, um von ihnen Rat zu erbitten. Der wichtigste Anstoß zum Nachdenken über die Sache kam jedoch von den Zürcher Radikalen. Hubmaier wurde von Grebel beeinflusst, der ihn während seines zweimonatigen Aufenthalts in Schaffhausen nachweislich in Waldshut besuchte und ihn wohl noch öfter getroffen haben könnte. Hubmaier ließ sich 1525 von Reublin taufen und hielt Kontakt zu einzelnen Täufern aus Zollikon, die in Waldshut ein- und ausgingen. Hubmaiers erste täuferische Schriften gingen aus seinem Dialog mit Grebel hervor und stellten eine Weiterentwicklung der Ideen der Grebel-Gruppe in Zürich dar. Die frühesten programmatischen Schriften der Täufer – weniger als sechs Monate nach den ersten Erwachsenentaufen in Zürich veröffentlicht – stammen nicht von Grebel, Mantz, Blaurock oder Reublin, sondern aus der Feder Balthasar Hubmaiers und wurden in Waldshut verfasst.

Die erste dieser programmatischen Veröffentlichungen war ein kleines Buch mit dem Titel *Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens*, das schon am 1. Juli 1525 erschien. Darin beschrieb Hubmaier das Wesen eines christlich-täuferischen Lebens und skizzierte eine täuferische Ekklesiologie, die viel ausgeprägter ist als die Ekklesiologie in den früheren Schriften von Grebel oder Mantz oder in den Zeugnissen aus Zollikon. Hubmaiers Taufverständnis integrierte die Kirchenzucht fest in die kirchliche Struktur der Gemeinde Freiwilliger. Die an gläubigen Erwachsenen vollzogene Wassertaufe bedeute eine gegenseitige Verpflichtung der Gläubigen zu brüderlicher Disziplin, die ihre feste Bedeutung als Zulassung zum Abendmahl erhalten hatte. Diese Verknüpfung, die Hubmaier in der Begegnung mit dem Zürcher pro-

totäuerischen Kreis kennengelernt hatte, sollte ein Schlüsselmerkmal der täuferischen Ekklesiologie bleiben. In diesem Stadium der kirchlichen Entwicklung der Täufer – fast zwei Jahre vor dem Erscheinen der *Schleitheimer Artikel* – war zwar die Annahme der Erwachsenentaufe, der Kirchenzucht und des Gedächtnismahls für eine Kirche engagierter erwachsener Gläubiger charakteristisch, deutete aber noch nicht auf die Gründung einer abgesonderten, wehrlosen Minderheitskirche der Gläubigen hin. Im Mai 1525 hatte Zwingli die Schrift *Von der Taufe, Wiedertaufe und Säuglingstaufe* veröffentlicht, die speziell zur Bekämpfung der wachsenden Täuferbewegung in St. Gallen geschrieben worden war. Zwei Monate nach Zwinglis Buch und nur zehn Tage nach der Veröffentlichung seiner *Summe* veröffentlichte Hubmaier ein kleines Meisterwerk, das offenbar in fünf Tagen geschrieben worden war: *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*. Diese Schrift enthielt die zuvor veröffentlichte Zusammenfassung als Anhang und war eine noch explizitere Antwort auf Zwingli. Sie widersprach seiner Kritik, lieferte aber auch detaillierte biblische Argumente, die für die Gläubigentaufe sprachen. Das Büchlein fand bald weite Verbreitung und war in Basel, im Zürcher Raum, in Zollikon und vor allem im Amt Grüningen, wo Grebel nun tätig war, bekannt. Es war die erste Publikation, die systematische biblische Argumente für die Erwachsenentaufe vorbrachte und mit einer programmatischen Ekklesiologie auf der Grundlage der Erwachsenentaufe abschloss. Der unpolemische Ton des Buches, seine klare Gliederung, die einfache Sprache und die überzeugende Darstellung eines breiten Spektrums biblischer Belege machten es zu einem unverzichtbaren Handbuch für Täufer.²²

Hubmaiers weites Verständnis der Rolle der Christen, die in und mit der weltlichen Obrigkeit zusammenarbeiten, war keine Anomalie im frühen Schweizer Täufertum von 1525, sondern spiegelte die tatsächliche Praxis der ersten Täufergemeinden wider; es war die Mehrheitsposition. Von Anfang an hatten diese Gemeinschaften darauf bestanden, dass die weltliche Obrigkeit sich nicht in kirchliche Angelegenheiten einmischt, aber sie hatten offen gelassen, wie genau die Mitglieder dieser Kirchen Getaufte ihr Leben als Weltbürger führen sollten. Wann immer es möglich war, bemühten sich die ersten Täufer, täuferische Gemeinschaften mit lokaler politischer Unterstützung zu gründen. Die politische Unterstützung vor Ort schützte zwar für einige Monate, von März und April bis Dezember 1525, Taufgemeinden in Waldshut und Hallau unter dem

22 Snyder: *Swiss Anabaptism Beginnings*, S. 70-72.

Schirm der noch nicht niedergeschlagenen Bauernaufstände, aber nirgendwo sonst war sie vorübergehend so erfolgreich wie hier.

St. Gallen: Täuferische Massenbewegung

Nach den ersten Taufen in Zürich und Zollikon begab sich Konrad Grebel an Orte, wo er Einfluss auf Verwandte und Personen ausüben konnte, von denen er annahm, dass sie seine Überzeugungen von der Erneuerung der Kirche teilten, insbesondere nach Schaffhausen und St. Gallen, wo er von Februar bis April 1525 einen großen Teil seiner Zeit verbrachte. St. Gallen stand unter dem politischen Einfluss von Grebels Schwager Joachim Vadian, der sich für Zwinglis Art der Reformation entschieden hatte und Grebel im November 1524 sein Votum für die Kindertaufe mitteilte. Aber St. Gallen war auch eine Stadt ohne einen wirkungsmächtigen reformatorisch gesinnten Pfarrer. Sie erlebte eine von Laien geleitete Reformation, in deren Mittelpunkt obrigkeitlich autorisierte Bibelstudiengruppen standen. Im Herbst 1524 war Wolfgang Ulimann, Sohn eines St. Galler Zunftmeisters und ehemaligen Mönchs, Leiter dieser Studiengruppen, die bald mehr als tausend Personen umfassten. Lorenz Hochrütiner, 1523 wegen Bilderstürmerei aus Zürich verbannt, war ab Sommer 1524 der erste Gegner der Kindertaufe, und seine Ideen setzten sich in den Laiengruppen durch. Grebel selbst taufte Ulimann etwa einen Monat nach den ersten Taufen in Zürich durch Untertauchen im Rhein. Am 25. März war Grebel in St. Gallen und arbeitete für die bereits im Entstehen begriffene Taufbewegung. Er machte Vadian das Leben gewiss nicht leichter: Am Palmsonntag, dem 9. April 1525, soll Grebel dreihundert Menschen in der Sitter getauft haben. Der St. Galler Chronist Johannes Kessler schätzte die Zahl der Täufer auf achthundert getaufte Mitglieder, wobei es sich bei vielen von ihnen um Dorfbewohner aus den Gebieten der Abtei St. Gallen oder aus dem Appenzellerland gehandelt haben mag. Im April und Mai 1525 nahm das Täufertum in dem politischen Raum, den St. Gallen bot, den Charakter einer Massenbewegung an. Die Massentaufen und Abendmahlsfeiern in St. Gallen spiegelten die flexiblen kirchlichen Grenzen wider, die auch in Zollikon und bei den Massentaufen in Waldshut zu beobachten sind. Die religiöse Freiheit, die der Übergang zur Reformation in St. Gallen mit sich brachte, währte allerdings nur zwei Monate lang. In der letzten Maiwoche und in der ersten Juniwoche wendete sich das politische Blatt in St. Gallen entschieden gegen das Täufertum. Am 6. Juni erließ der St. Galler Rat ein Mandat gegen Grebel und die Täufer und für die Kindertaufe, wie Vadian und Zwingli sie verstanden. Von

nun an sollten alle aufhören, Erwachsene zu taufen und das Abendmahl miteinander zu feiern.

Höhe- und Wendepunkt der kommunalen Widerstandsbewegung

Nachdem Grebel einige Tage vor Ostern 1525 St. Gallen verlassen hatte, geriet sein Wirken eine Zeit lang in den Hintergrund. Anfang Juni reiste er nach Waldshut, um sich mit Hubmaier zu beraten, der zu dieser Zeit an seiner programmatischen Täuferschrift arbeitete, die einen Monat später im Juli veröffentlicht wurde. Nach seiner Rückkehr aus Waldshut zog Grebel in die Gegend südöstlich von Zürich, wo er von Ende Juni bis zu seiner Verhaftung durch die Zürcher Behörden am 8. Oktober in und um Grüningen arbeitete.²³ Mit Hilfe von Freunden entkam Grebel im März 1526 aus der Zürcher Gefangenschaft. Er begab sich in die Gegend von Maienfeld in Graubünden, wo seine älteste Schwester lebte. Kurz nach seiner Ankunft starb er, wahrscheinlich im Spätsommer.

Harold Bender bewertet die vier Monate im Jahr 1525, die Grebel in Grüningen verbrachte, als den Höhepunkt seiner Karriere.²⁴ Grebel kombinierte öffentliche Predigten, private Studien und Treffen mit den örtlichen Pfarrern. Am 2. Juli 1525 predigte er vor großen Versammlungen in den Dörfern Hinwil und Bäretswyl. Kurz darauf gesellten sich Georg Blaurock und Felix Mantz in Grüningen zu ihm, die gemeinsam in Chur und Appenzell tätig gewesen waren. Matthias Hui, der sich intensiv mit dieser Zeit in Grebels Spätwerk befasst hat, stellt Verbindungen zwischen dem Schweizer Täufertum und dem Bauernkrieg im Sommer 1525 her und stellt fest: „...zwischen verschiedenen Gruppierungen (bäuerlich-reformatorische Bewegung, Täufertum) oder Postulaten (evangelische Verkündigung, Laienpredigt, Abschaffung des Zehnten, völlige Gemeindeautonomie, Kirchenbann, Glaubenstaufe)“ dürfen „keine klaren Grenzen“ gezogen werden.²⁵

Unter den „bäuerlichen“ Haufen, die sich den *Zwölf Artikeln* und der Umsetzung der Programme der großen Reformatoren verschrieben hatten, kam der Sturz von den Höhen des biblischen Hochgefühls schnell und brutal. Der April 1525 war der Höhepunkt der kommunalen

23 Ebd.: S. 74-77.

24 Harold S. Bender: Conrad Grebel, c. 1498 – 1526. The Founder oft he Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists, Goshen, Ind., 1950, S. 148 f., S. 153 f.

25 Matthias Hui: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 137.

len Widerstandsbewegung und der Beginn ihrer unerbittlichen militärischen Niederschlagung. Ende April hatten sich Franken, Elsass, Württemberg und Thüringen den oberrheinischen und oberschwäbischen Kerngebieten des Aufstandes angeschlossen und oft die *Zwölf Artikel* neu herausgegeben. Am Ende des Monats gab es jedoch kaum noch eine Grundlage für einen friedlichen Idealismus, der eine neue, auf dem Evangelium basierende Gesellschaftsordnung im Auge gehabt hätte. Im April begann der Schwäbische Bund mit habsburgischer Unterstützung einen sorgfältig vorbereiteten militärischen Feldzug in Oberschwaben selbst.

An die Stelle der bauerlichen Belagerung einer bedrohlichen Burg trat nun der Einsatz eines Heeres erfahrener deutscher Landsknechte unter Seneschall Georg von Waldburg, einem der wohlhabendsten Adligen Oberschwabens. In der neuen kriegerischen Atmosphäre gaben die Bauern allmählich ihre Illusionen über eine legale Verhandlungslösung auf. Sie begannen mit der umfassenden Zerstörung von Burgen und Klöstern, die ihnen den weitgehend unverdienten Ruf zerstörerischer Gewalt eingebracht hat. Die Zerschlagung dieser potenziell feindlichen Festungen konnte ein sehr geordneter Prozess sein, wie aus Franken berichtet wird. Die Bauernhaufen unternahmen ehrgeizige, aber erfolglose Belagerungsaktionen gegen große Festungen wie die des Bischofs von Würzburg oder gegen die habsburgische Festung Radolfzell am Bodensee. Auch in dieser Zeit waren die militärischen Aktionen des „gemeinen Mannes“ eher zögerlich und defensiv. Mit der üblichen Doppelmoral der vom Adel dominierten öffentlichen Meinung wurde viel über das „Massaker von Weinsberg“ berichtet, einem Einzelfall aufständischer Brutalität, bei dem adelige Gefangene nach einer militärischen Aktion am 17. April getötet wurden. Man hielt es für angemessen, den verantwortlichen bauerlichen Befehlshaber bei seiner Gefangennahme einen Monat später langsam zu Tode zu rösten. Dem Heer Seneschall Georgs gelang es im April nach kleineren Kampfhandlungen, die ausgehandelte Auflösung der Baltringer- und Bodenseehaufen zu erreichen. Diese vorläufige Befriedung Oberschwabens ermöglichte es dem Heer des Bundes, blutige, einseitige Militäroperationen gegen den „gemeinen Mann“ in Württemberg und Franken im Mai und Juni durchzusetzen, während Philipp von Hessen und Herzog Antoine von Lothringen Mitte Mai ähnliche Massaker an Aufständischen in Thüringen und im Elsass anrichteten. Nun herrschte tatsächlich Krieg, eine massive militärische Antwort auf einen Generalstreik, der darauf abgezielt hatte, das wirtschaftliche, soziale und politische System mehr oder weniger gewaltlos

auf legale Weise zu verändern. Als am 15. Juli die letzten Reste des ober-schwäbischen Widerstands im Allgäu vor dem triumphierend zurück-kehrenden Heer Georgs flohen, ohne eine Schlacht zu wagen, war der Bauernkrieg beendet.²⁶

Spätere Aufstände in den österreichischen Alpen, die im Mai und Juni im Bistum Brixen in Südtirol und im Erzbistum Salzburg aufbrachen, brachten den Aufständischen, die nun von Bergleuten und Landsknechten unterstützt wurden, ihren kleinen Anteil an militärischem Ruhm. Diese Aufstände, die mit dem Namen Michael Gaismairs verbunden sind, wurden erst 1526 niedergeschlagen.²⁷

Fazit

Der Bauernkrieg war also wesentlich mit den Anfängen des Täuferturns verbunden. Er erwuchs den allgemeinen Bemühungen des gemeinen Mannes um eine Gemeindereformation in Stadt und Land.²⁸ Im Raum Waldshut-Schaffhausen-St. Gallen, vor allem in den ländlichen Dörfern, verursachte er für den größten Teil des Jahres 1525 einen vorübergehenden Zusammenbruch der obrigkeitlichen Autorität und ermöglichte so die Ausbreitung des schweizerischen Täuferturns hinter seinem Nebelschleier. Viel wichtiger ist, dass in Osthessen, Franken und Thüringen Veteranen des Bauernkriegs die Hauptleitung und wahrscheinlich auch den größten Teil des Fußvolks der frühen Täuferbewegung stellten. So entstand „ein ganz anderes Täuferturn“ als das schweizerische. Dieses Täuferturn war von den Erinnerungen an Frankenhausen und Thomas Müntzer durchdrungen. Vielleicht am wichtigsten von allen, aber immer noch eine Hypothese, die der Dokumentation harrt, ist, dass der Tiroler Bauernkrieg die Masse der Bevölkerung so vollständig von der habsburgischen Herrschaft und der römischen Kirche entfremdet haben könnte, dass er die unabdingbaren Voraussetzungen für die Gründung von Jakob Hutter's „Neuem Tirol“ in Mähren schuf.²⁹

26 James M. Stayer: *The German Peasant's War*, S. 40 f.

27 Ebd.: S. 41 f.

28 Vgl. auch J. Denny Weaver: *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, 2. Aufl., Scottdale, PA, 2005, bes. S. 50-64: „Communal Reformation and the Peasants' War“. Weaver lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass die Gemeinde der Täufer nicht deckungsgleich mit dem Charakter und den Zielen der „Communal Reformation“ war, sondern im Kontext kommunaler Bemühungen zu einer Gemeinschaft fand, die sich der Nachfolge Jesu verschrieben hat (S. 58).

29 Emmy Barth Maendel und Jonathan Seiling (Hg.): *Jakob Hutter. His Life and Letters*, Walden, N. Y., 2024.

Die täuferische Gütergemeinschaft war schließlich eine logische Fortsetzung der sozialen Botschaft der Reformation und ein radikaler Ausdruck der kommunalen Reformation während des Bauernkriegs und nach dessen Niederschlagung.

Dr. James M. Stayer, em. Professor für Geschichte an der Queen's University in Kingston (Ont.), Kanada, ist mit wichtigen Veröffentlichungen zur radikalen Reformation bzw. dem Täuferium hervorgetreten: Anabaptists and the Sword, (2. Aufl.), Lawrence, Ks., 1976; The Peasants' War and Anabaptist Community of Goods, Montreal 1991; Martin Luther. German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, Kingston, London und Ithaca 2000. Besonders geprägt hat er die Täuferforschung mit seiner These vom „polygenetischen Täuferium“ (Mennonite Quarterly Review, 1975)

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz.

ULRIKE ARNOLD

Müntzers Erben?

Anmerkungen zu Bauernkrieg und Täuferum in Thüringen

James Stayer urteilte in Bezug auf Thüringen: „Hier waren keine Täufer in den Bauernkrieg verwickelt (...), vielmehr übte das Täuferum erst eine bemerkenswerte Anziehungskraft auf einzelne Personen aus, die nach der Niederlage Müntzers verfolgt und vertrieben worden waren.“¹ Während in der früheren Forschung Verbindungslinien zwischen den beiden Bewegungen bestritten wurden, hat sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt, dass es vielfältige Bezüge zwischen aufständischen Bauern und täuferischen Gruppen gab. Anlässlich des 2025 bevorstehenden Doppeljubiläums – 500 Jahre Bauernkrieg und 500 Jahre Täuferum – wird das Verhältnis zwischen beiden Bewegungen wieder neu diskutiert werden. Dazu möchte ich einige Beobachtungen zur Situation in Thüringen beisteuern.

Zwar hat sich das Täuferum erst nach der Niederschlagung der bäuerlichen Erhebungen verbreitet, die Wurzeln des Täuferums reichen jedoch in die Zeit der bäuerlichen Aufstände zurück. Vor allem in Mitteleuropa lassen sich nicht nur inhaltliche Verbindungslinien, sondern auch biographische Kontinuitäten entdecken, wenn z. B. ehemalige Aufständische wenige Jahre später in täuferischen Gruppierungen zu finden sind. So wissen wir, dass die späteren Täufer Hans Hut, Melchior Rinck, Klaus Scharf, Hans Römer und Heinz Kraut 1525 an der Seite Thomas Müntzers in der Schlacht von Frankenhausen kämpften. Sie trugen die militant-apokalyptischen Ideen Müntzers und Pfeiffers, die 1524 in Mühlhausen den Ewigen Bund gegründet und die Erhebung des „gemeinen Mannes“ vorangetrieben hatten, nach der Niederlage der Aufständischen weiter. Paul Wappler urteilte: „Ihre Häupter sind im Anfang meist Männer des Bauernkrieges, Gesinnungsgenossen Müntzers, mit dem sie auch die mystisch-enthusiastische Grundstimmung sowie gewisse apokalyptisch-eschatologische Erwartungen gemein haben.“²

1 Bauernkrieg [MennLex V]

2 Paul Wappler: Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens. Band II: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584, Jena 1913, S. 220

Als Beispiel kann das im hessisch-thüringischen Grenzgebiet liegende Dorf Sörga bei Hersfeld herangezogen werden. Die Dorfbewohner beteiligten sich 1525 an einem Aufstand gegen den Abt von Hersfeld; 1528 ist dort unter dem Einfluss Melchior Rincks eine recht große und einflussreiche Täufergemeinde entstanden. Die Gemeinde, die vielleicht 50 Mitglieder umfasste, wurde 1533 von Landgraf Philipp von Hessen des Landes verwiesen und wanderte zum größten Teil nach Mähren aus, dem Zufluchtsort vieler Täufer aus Hessen und Thüringen.

Doch es gibt, gerade für Mitteldeutschland, in den Quellen vereinzelte Hinweise darauf, dass es nicht nur die Veteranen des Bauernkriegs waren, die nach 1525 als prägende Gestalten der entstehenden Täuferbewegung „Müntzers Erbe transformierten und weitertrugen“³, sondern dass die Erhebung des „gemeinen Mannes“ und die Täuferbewegung von Anfang an miteinander verwoben waren. So hat der Mitstreiter Müntzers, Heinrich Pfeiffer, wohl im Frühjahr 1525 Katharina Kreutter, die Frau des Bürgers Claus Kreutter, in Mühlhausen getauft.⁴ Dies wäre ein Beleg nicht nur für Kontinuitätslinien vom Bauernkrieg zum Täufertum, sondern auch für die Kongruenz beider Bewegungen.

Blickt man von außen auf beide Bewegungen, so wird deutlich, dass beiden, Bauern und Täufern, „Aufruhr“ vorgeworfen wurde und beide von den jeweiligen Obrigkeiten scharf verfolgt wurden. Aber auch inhaltliche und strukturelle Parallelen zwischen beiden Bewegungen fallen ins Auge, z. B. der Maßstab der Bibel für die Umgestaltung sozialer und politischer Verhältnisse unter dem Vorzeichen der Freiheit, sich daraus speisende antiklerikale Verhaltensweisen und provokative Handlungen, die Verweigerung des Eides, die Ausbildung überregionaler Netzwerke, die Forderung nach freier Pfarrerwahl oder die Idee und Praxis der Gütergemeinschaft. Die Ablehnung der Kindertaufe, wichtiges Unterscheidungsmerkmal der jungen Täuferbewegung, begegnet auch bei Thomas Müntzer, dem Anführer der Bauern, wenn er auch wohl selbst keine Erwachsenen getauft hat. Und Hans Hut, Mitstreiter Thomas Müntzers und der wohl erfolgreichste Täufermissionar bis

3 Thomas Kaufmann: Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019, S. 41

4 Gerhard Günther: Müntzer und die Täufer. Zur Frage: Hat Müntzer die Glaubenstaufe praktiziert?, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1990/91, S. 38-48. Vgl. auch Thomas T. Müller: Thomas Müntzer im Bauernkrieg, Mühlhausen 2016, S. 13. Zu Katharina Kreutter vgl. Marion Kobelt-Groch: Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen, Frankfurt/New York 1993, S. 147-153

1527, machte bereits Ende 1524 von sich reden, als er sein drittes Kind nicht zur Taufe bringen wollte.

Beide, Müntzer und die mitteldeutschen Täufer, sind ohne die Verwurzelung in der spätmittelalterlichen Mystik, nicht zu verstehen. Vor allem Hans Hut, der die mystisch-apokalyptischen Ideen Müntzers und dessen Deutung der Niederlage der Bauern in das Täuferium hineintrug, spielte eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung des Täuferiums in Mitteldeutschland, das seine Anhänger gerade bei früheren Aufständischen suchte und fand.⁵ Hut hat mit seiner Mission in den ehemaligen Aufstandsgebieten keine neue Aufgabe übernommen, sondern eine bestehende weitergeführt; Müntzers Gedanken gehörten „weiterhin zu Huts Repertoire“.⁶

In Mühlhausen, dem letzten Wirkungsort Müntzers, ist seit 1527 eine größere Täufergruppe nachweisbar, die in ein täuferisches Netzwerk eingebunden war, das sich u. a. von Hessen bis nach Halberstadt und Jena erstreckte. Wie weit der Einfluss Müntzers auch nach Jahren noch wirksam war, erfahren wir aus den Bekenntnissen verhafteter Täufer. Diese Bekenntnisse entstammen den Verhören, denen die verhafteten Täuferinnen und Täufer unterzogen wurden, die zunächst „gütlich“, dann auch „peinlich“, also unter Anwendung der Folter, befragt wurden. In diesen Verhören hatten die Täufer nur selten Gelegenheit, ihre Überzeugungen aus ihrer Sicht darzustellen. Stattdessen wurde ihnen ein immer wiederkehrender Fragenkatalog zu kritischen Punkten wie Obrigkeit, Gütergemeinschaft oder Ehe vorgelegt. Die Verhöre zielten vor allem auch darauf ab, die Namen weiterer Täuferinnen und Täufer zu erfahren, um ihre Netzwerke zerschlagen zu können.

Klaus Scharf, der aus Mühlhausen stammte, Sohn eines Leinewebers und Teilnehmer der Schlacht von Frankenhausen, sagte am 26. Oktober 1534 in einem Verhör, seit „der aüfrür“ sei er nicht mehr zum Abendmahl gegangen; von der Obrigkeit halte er nichts, es sei denn, dass sie von Gott eingesetzt sei, und dass er dem Rat keinen Gehorsam schulde, weil Gott das Schwören verboten habe.⁷ In weiteren, auch durch Folter begleiteten Verhören sagte er, dass er die Taufe noch nicht empfangen

5 Gottfried Seebaß: Bauernkrieg und Täuferium in Franken, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85, 1974, S. 140-156

6 Nicole Grochowina: Der Täufer ohne Schwert? Hans Huts Sicht auf die Gewaltfrage, in: Thomas T. Müller (Hg.): Umstrittene Empörung. Zur Gewaltfrage in der frühen Reformation, Mühlhausen 2017, S. 41-56, hier: S. 47

7 Paul Wappler, Täuferbewegung in Thüringen, S. 374

habe, weil er noch nicht „volkomen (...) in dem worte“ sei.⁸ Er kam wieder frei und ließ sich im Frühjahr 1536 taufen. In einem Verhör vom 19. Oktober 1537 bekannte er, dass er „ein jar oder vier“ sich zu den Täufern halte.⁹ In seinem Haus fanden auch täuferische Versammlungen und Taufen statt.

Katharina Goldschmidt, Täuferin aus Mühlhausen, wurde in einem Verhör am 7. Dezember 1537 darauf angesprochen, dass sie nach der Einnahme Mühlhausens 1525 durch die Truppen der Fürsten von Sachsen und Hessen gesagt habe, „des Münzers und Pfeiffers lere were recht, sie wolde dabei bleibe und nimants solle sie davon wenden“. Nun bekannte sie: „sie wolde bei Gott bleibe, Münzer und Pfeiffer worden sie nicht selig machen, sie habe es auch nicht geredt.“¹⁰

Jakob Storger, ein aus dem fränkischen Coburg stammender Büchsenmacher, der sich 1529 in Wels/Oberösterreich hatte taufen lassen und zum Prediger gewählt worden war¹¹, sagte am 12. Oktober 1537 in Mühlhausen in einem Verhör, Müntzer sei einer der in der Offenbarung des Johannes genannten Propheten (Off 11,3-14) gewesen. Müntzers Lehre sei richtig gewesen. Er sei ein Anhänger Müntzers, was dessen Lehre vom inneren Wort angehe (*„und hengeset im an, so vil das innerliche wort ergreift, und bewerets damit, das er das eusserliche schwert mit dem innerlichen wort gefurt habe“*).¹² Storger gibt weiter an, *„er helt auch vil von treumen, die sich zum evangelio ziehen“*¹³. Er war also wohl nicht nur Gefolgsmann Müntzers, sondern könnte auch ein Anhänger der Uttenreuther Träumer gewesen sein, einer von Hans Hut beeinflussten endzeitlich-apokalyptisch ausgerichteten Gemeinschaft. Nicht nur er, sondern auch andere Täufer versuchten, die Traumata des Bauernkrieges „in apokalyptische Hoffnungsbilder einer besseren Welt“ zu transformieren.¹⁴

Der am selben Tag vernommene Hans Hentrock aus Ammern bekannte ebenfalls, dass er *„viel von Munzerß lere“* halte, *„und sei recht gewest,*

8 Ebd. S. 377

9 Ebd. S. 432

10 Paul Wappler: Täuferbewegung in Thüringen, S. 451f

11 Ebd. S. 159f

12 Ebd. S. 429

13 Ebd. S. 429

14 Thomas Kaufmann: Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019, S. 50

aber von dem auffrur helt er nichts“.¹⁵ Am 19. Oktober 1537 bekannte auch die verhaftete Appollonia Kaiser, dass sie „*der secten anhengig*“ gewesen sei, seit Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer in Mühlhausen gepredigt hätten.¹⁶ Damit betont sie wie schon zuvor Katharina Goldschmidt die Bedeutung der beiden Mühlhäuser Reformatoren Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer 1524/25 für die spätere Mühlhäuser Täufergemeinde.

Am 29. Oktober 1537 wurde Jakob Storger wieder verhört. Er berichtete, dass einer seiner Brüder, der Schneider Heinz Kraut aus Esperstedt, in Jena hingerichtet worden sei, und nannte weitere Mitglieder der täuferischen Gruppen in Mühlhausen, der Region Südharz und der Saale-Region.¹⁷ Mit dem Schneider Heinz Kraut, der ab 1535 in Mühlhausen getauft hatte, kannte Storger einen einflussreichen Täuferführer Mitteldeutschlands, der an der Seite Thomas Müntzers und Heinrich Pfeiffers in der Schlacht von Frankenhausen gekämpft hatte. Als Heinz Kraut am 26. Januar 1536 zusammen mit zwei weiteren Täufern, Hans Peißker und Jobst Möller, in Jena hingerichtet wurde, rief er: „*Do Adam rewte und Eva span, wer war diezeit ein idelman?*“¹⁸ Der Zweizeiler „Als Adam rodete und Eva spann, wer war denn da ein Edelmann?“ war ein im Bauernkrieg populär gewordener Vers, der bestreitet, dass die hierarchische Gliederung der feudalen Gesellschaft dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes entspricht. Die Bauern brachten damit ihre Kritik an den Privilegien des Adels zum Ausdruck. Dass Kraut mit dieser Losung auf den Lippen starb, zeigt, wie eng er sich immer noch den Anliegen der aufständischen Bauern verbunden fühlte.

Am 5. November wurde Storger noch einmal im Beisein verschiedener Geistlicher aus Mühlhausen verhört, die ihn zum Einlenken bewegen sollten. Er sagte jedoch, „*er gebe auf ir disputiren eben so vil als auf ein lauß, und wen sie schon ein ganzen tag redten, so wolle er doch nicht abstehe, sunder darauf sterbe*“.¹⁹ Am 8. November 1537 wurde Jakob Storger, „*der widerteufischen sect ein lerer und prediger*“, mit neun anderen Täufern, darunter auch Klaus Scharf und Appollonia Kaiser, zwischen Mühlhausen und Ammern in der Unstrut ertränkt. Bevor sie hingerichtet wurden, riefen sie, als sie auf dem Schinderkarren an

15 Paul Wappler: Täuferbewegung in Thüringen, S. 430

16 Ebd. S. 432

17 Ebd. S. 441

18 Ebd. S. 417

19 Ebd. S. 442

der Menge vorbei gefahren wurden, die Zuschauer zur Buße auf. Nachdem sie ertränkt worden waren, zog man ihre Leichen wieder aus dem Wasser heraus und begrub sie an Ort und Stelle.²⁰ Margarethe, die Frau Jakob Storgers, wurde einen Tag später ausgewiesen.

Ein weiterer Beleg für die enge Verbindung zwischen beiden Bewegungen zeigt sich in der Person des Kürschners Hans Römer, der 1528 einen Aufstand in Erfurt plante. Römer war bereits 1524 Mitglied des „Ewigen Bundes“ in Mühlhausen gewesen, der mit „Elf Artikeln“ den Stadtrat von Mühlhausen zu Reformen aufgerufen hatte. Er nahm an der Schlacht von Frankenhausen teil, konnte fliehen und versuchte, im Lager des Bildhäuser Bauernhaufens die aufständischen Bauern für ein gewaltvolles Vorgehen gegen die Obrigkeiten zu gewinnen: „*Nun kame derselbigen zeit ain kursner aus Thuringen, so des Thomam Muntzers junger ainer was in das läger, der fing auch an zu predigen, und was sein predig dahin gericht, man sollte die obrickait mit dem schwert vertilgen (...)*“²¹. Römers Predigt stieß bei den Bauern auf Ablehnung, aber auch Zustimmung. Römer ließ sich 1527 taufen. Zusammen mit weiteren Täufern bereitete er einen Umsturzversuch vor, der am Neujahrstag 1528 in Erfurt stattfinden sollte. Als Motiv nannte er, dass Erfurt diejenige Stadt sei, die seinen „*vater Thomaßen Munzern erwurget*“ hatte.²² Erfurt hatte nämlich 1525 eine Bitte Müntzers um militärischen Beistand abgelehnt; Römers Umsturzplan sollte also wohl auch eine Vergeltungsaktion für die Niederlage der Bauern bei Frankenhausen und die Hinrichtung Müntzers sein.

Die Beispiele zeigen, dass nicht nur die Theologie Thomas Müntzers in täuferischen Kreisen weiterlebte, sondern auch dessen Bereitschaft, mit Gewalt für die große Veränderung zu kämpfen, weiter getragen wurde. Diese Militanz erlosch jedoch nach und nach. Die Täufer in Thüringen transformierten das militante Erbe des Bauernkriegs in „wehrlose Gelassenheit“.²³ An der Person Volkmar Fischers lässt sich das nachvollziehen: Fischer, der von Hans Römer getauft worden war und mit diesem den Aufstand in Erfurt geplant hatte, sagte 1534 über seine Mit-

20 Ebd. S. 446

21 Gottfried Seebaß: Bauernkrieg und Täufertum in Franken, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85, 1974, S. 140-156, hier: S. 151

22 So Römer in seiner Urgicht vom 3.9. 1534 in Göttingen, in: Paul Wappler: Täuferbewegung in Thüringen, S. 363

23 Astrid von Schlachta: Die Täufer in Thüringen. Von wehrhaften Anfängen zu wehrloser Gelassenheit, Jena 2017, S. 46ff

verschwörer: „*Er hab sich aber zu Basel von inen gethan und gedacht, es wehr nicht der rechte weg, und sei ins land zu Behmen komen (...) und seindt der zeit zwei kinder (...) nach alter gewonheit teufen lassen.*“²⁴ Und weiter: „*Idem hat bekant, zu Basel halten sich der widderteufer viel, heissen sich bruder und tragen kein Schwerter nach lange messer.*“²⁵ Fischer hatte sich also wohl unter dem Einfluss friedfertiger Täufer in Basel von der Gewalt losgesagt, allerdings auch von seinen täuferischen Überzeugungen, denn seine Kinder ließ er in Böhmen nach katholischem Ritus taufen.²⁶

Festzuhalten bleibt, dass, wie die Verhöre der Mühlhäuser Täufer zeigen, viele Täufer die Reformbemühungen Thomas Müntzers und das täuferische Anliegen als zusammengehörig empfanden. Sie betrachteten Müntzer und Pfeiffer auch nach deren gewaltsamem Tod 1525 weiter als ihre Lehrer und sich selbst als Wahrer des Erbes der Mühlhäuser Reformatoren.

24 Paul Wappler: Täuferbewegung in Thüringen, S. 366

25 Ebd. S. 372

26 Ebd. S. 374

ASTRID VON SCHLACHTA

„Durch Krieg ist noch nie ein dauernder Friede erkämpft worden“.

Impulse täuferischer Gewaltfreiheit vom 16. Jahrhundert bis zur Moderne

Dauerhafter Frieden, so schrieb der im Titel zitierte Älteste der Orlofffelder Mennonitengemeinde, Peter Froese, 1850, sei deshalb nie durch Krieg erreichbar, weil jede Kriegspartei stets versuchen wird, stärker als der Gegner zu werden. So beginne der Kampf immer wieder von Neuem und das Wort Jesu bewahrheite sich: „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen.“¹ Froese ist nicht der erste Mennonit, der die Spirale der Gewalt heraufbeschwört und damit die Tiefen und Schrecken von Kriegen offenlegt. Seit dem 16. Jahrhundert gehört die Gewaltfreiheit zur theologischen DNA der Täufer. Dass Vertreter täuferischer Gemeinden jedoch „Krieg“ und „Frieden“ definierten und sich Gedanken über die Auswirkungen von Kriegen auf die menschliche Gesellschaft machten, war nicht von Anfang an der Fall. So führt die Frage danach, welche Impulse täuferische Gemeinden in Sachen Gewaltfreiheit in die Gesellschaft hineintrugen, in ein vielfältiges Thema, das stets auch auf die geistig-geistliche Situation der Gemeinden und auf die jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verweist.

Vom „Amt des Schwertes“ und seiner Legitimität

Täuferische Aussagen zur Gewaltfreiheit waren im 16. Jahrhundert sprachlich von der Rede über den „Gebrauch“ oder das „Amt des Schwertes“ geprägt, beschrieben inhaltlich also die Legitimation der Obrigkeiten, Recht zu sprechen und für Ordnung zu sorgen. In den Artikeln von Schleithem hieß es 1527 kurz und knapp: „Das Schwert ist eine Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi.“ Der Verfasser, Michael Sattler, setzte nach, das Schwert zu gebrauchen, seien die weltlichen Obrigkeiten eingesetzt. In der „Vollkommenheit Christi“ dagegen werde „der Bann gebraucht allein zur Mahnung und Ausschliessung

1 Peter Froese: Liebreche Erinnerung an die mennonitischen Glaubens-Genossen in Hinsicht des Glaubens-Artikels von der Wehrlosigkeit, Tiegerweide 1850, S. 10, 32.

dessen, der gesündigt hat“.² Aus dieser sehr klaren Trennung der Reiche folgte erstens, dass ein Christ kein Schwert oder andere Waffen in die Hand nehmen dürfte, egal zu welchem Zweck. Zweitens bedeutete diese, dass die Obrigkeit nie christliche Normen erfüllen könnte und drittens war damit festgelegt, dass kein Christ Teil der Obrigkeit sein könnte. Prämissen, unter denen es Täufern lange nicht möglich war, einen positiven Beitrag zur Gesellschaft zu leisten; für sie blieben lediglich der Rückzug und die Absonderung.³

Wie stark die Artikel von Schleithem auf die täuferischen Gemeinden des 16. Jahrhunderts ausstrahlten, darüber gibt es unterschiedliche Auffassungen.⁴ Deutliche Spuren von Schleithem finden sich jedoch insbesondere in verschiedenen Schriften der Hutterer in Mähren, unter anderem im Mitte des 16. Jahrhunderts begonnenen *Geschichtsbuch*.⁵ Sehr prononciert thematisierten die Hutterer in einer Auslegung von 1. Kor. 13 die Dichotomie von „Liebe“ und „Schwert“. „Die Lieb ist langmütig und freundlich, das Schwert und seine Diener bellt auf gäch (Eile, v. S.), rach und feindselig.“ Die Liebe, so heißt es weiter, ließe sich nicht „zu Zorn reizen, das Schwert ist lauter Zorn und ein Geschirr und Instrument des Zorns“. Die Obrigkeit, so der hutterische, mit Schleithem übereinstimmende Rückschluss könne erst dann als „christlich“ bezeichnet werden, wenn sie sich „ihres Prachts mit Christo äußert, sich

-
- 2 Zit. nach: Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Hg.): Das Schleitheimer Bekenntnis 1527, Zug o.J., S. 69; zur politischen Ethik der Täufer, siehe: Peter Brock: *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972; James M. Stayer: *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl., Lawrence 1976; Clarence Baumann: Gewaltlosigkeit als Kennzeichen der Gemeinde, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Die Mennoniten* (Kirchen der Welt, 8), Stuttgart 1971, S. 128-140; Gerald Biesecker-Mast: *Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confessional Rhetoric from Schleithem to Dordrecht* (The C. Henry Smith Series, 6), Telford 2006; Astrid von Schlachta: „Du sollst nicht töten!“. Täuferische Wehrlosigkeit als Lebenshaltung in der Reformationszeit, in: Angelika Dörfler-Dierken (Hg.): *Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten*, Göttingen 2019, S. 49-61.
 - 3 Eine Ausnahme stellt die Situation der Hutterer in Mähren dar. Vgl. zum Hintergrund: Astrid von Schlachta: *Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung Religionsgeschichte, 178), Mainz 2003.
 - 4 Zur Debatte über den Einfluss der Artikel von Schleithem unter den frühen Täufern, vgl. Arnold Snyder: *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 63, 1989, S. 323-344.
 - 5 Rudolf Wolkan (Hg.): *Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Twilight Colony*, Falher 1990, etwa S. 226-234, 332 f.

mit ihn niedert, das Schwert hinlegt, das Kreuz auf sich nimmt und ihm nachfolget“.⁶

Einen inner-täuferischen Kontrapunkt zur strikten Gewaltfreiheit, die auch Verteidigung und Gegenwehr ausschloss, setzte Balthasar Hubmaier.⁷ Er vertrat eine pragmatischere Auffassung, die die täuferischen Christen stärker „in der Welt“ positionierte und die es ihm letztendlich auch ermöglichte, seine täuferische Reformation in Nikolsburg, die von den Stadtherren, den Herren von Liechtenstein, unterstützt wurde, durchzuführen. In seinem Werk *Von dem Schwert* aus dem Jahr 1527 kritisiert Hubmaier täuferische Glaubensgenossen, die sich für eine strikte Absonderung von der Welt aussprechen: Es „sagen etlich Brüder, das ein Christ nit müg das Schwert fieren“, mit der Begründung, dass „der Christen Reich (...) nit von dieser welt“ sei. Der Nikolsburger Prediger distanziert sich von dieser scharfen Trennung der Reiche und verweist unter anderem auf das Vaterunser, das zeige, dass auch der Christen Reich „von dieser welt“ sei. Schließlich würde man beten: „Vater, Dein Reich komme.“⁸

Hubmaier schließt nicht aus, dass eine Obrigkeit christlich sein könnte, auch wenn sie das Schwert zur Herstellung von Ordnung einsetze. Es sei „der Obrigkeit Amt, wie es Gott selbst vielfältig in der Schrift anzeigt“, und dieses könne nicht „ohne Blut und Tötung“ ausgefüllt werden. Darum habe Gott der Obrigkeit „ein Schwert an die Seite gehängt, und nicht einen Fuchsschwanz“.⁹ Im Ernstfall müsste die Obrigkeit das Schwert eben auch gebrauchen, um „all fromb vnd vnschuldig menschen“ zu verteidigen und zu schützen. Das äußerliche Schwert sei der Obrigkeit gegeben, um einen „gmaynen landsfriden darmit zu vnderhalten“. Doch es könne auch als „geystlich schwert“ angesehen werden, nämlich dann, wenn man es nach dem Willen Gottes gebrauche. Beide Schwerter „seind ein ander nit widerwertig“ – eine Formulierung, die den Unterschied zwischen Hubmaier und Schleithelm sehr deutlich macht. Wichtig sei jedoch, dass die Obrigkeit das Schwert nur in voller

6 Wolk: Geschichtsbuch (wie Anm. 5), 232 f.

7 Zu seiner Biografie, siehe Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum, 1421-1528 (Acta Universitatis Upsaliensis, 3), Kassel 1961; auch: Martin Rothkegel: Von der schönen Madonna zum Scheiterhaufen, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 120, 2004, 49-73.

8 Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Hg.): Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9), Heidelberg 1962, S. 436; siehe auch: Bergsten: Hubmaier (wie Anm. 7), bes. S. 297-301, 320-323.

9 Zit. nach: Westin/Bergsten: Hubmaier (wie Anm. 8), S. 454, 437 f.

Verantwortung vor Gott und in Legitimation durch Gott gebrauchte und ein Christ ein obrigkeitliches Amt nicht „auß begirde der hörschung“ annehme. Wenn somit klar sei, dass die Obrigkeit aus christlichen Motiven heraus handle, sei jeder Untertan verpflichtet, der Obrigkeit beizustehen, wenn er „durch glocken, büchssensturm, kreützschuß, brief oder durch ander auffbot“ dazu aufgefordert wird.¹⁰

Auch wenn die vielfältigen Äußerungen verschiedenste Räume des Interagierens von Täufern mit landesfürstlichen oder städtischen Obrigkeiten eröffneten und die Täufer, entsprechend Römer 13, die Obrigkeiten generell als von Gott legitimiert ansahen – die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen –, konnte ihre politische Theologie über die gesamte Frühe Neuzeit gegen sie verwendet werden. Die Distanz zu Politik und Gesellschaft sowie die Weigerung, Eide zu schwören und Waffendienste zu leisten, ließen genügend Spielraum für Vorwürfe, aus einer solchen Überzeugung könnten letztendlich nur Gewalt und Aufruhr resultieren. Untermuert wurden diese Vorwürfe stets mit dem Hinweis, die politische Unzuverlässigkeit sowie die Widerstands- und Gewaltbereitschaft der Täufer hätten sich im Bauernkrieg und in den Ereignissen von Münster 1534/35 gezeigt.¹¹

Die Mandate des 16. Jahrhunderts griffen die Warnungen auf und deklarierten die Täufer nicht nur als „Ketzer“, sondern beschuldigten sie zudem, gegen die „guet sitten, erber policey, gemainen frid und ainighkait“ zu verstoßen.¹² Die täuferische Angelegenheit war eine hochpolitische. Durch die Reichsabschiede, die von allen Ständen bei den Reichstagen unterzeichnet wurden, erlangten die Drohbilder von den „Wiedertäufern“ reichsweite Verbreitung und Gültigkeit. Im Abschied des Reichstags von Augsburg (1555) heißt es, aus den Reihen der „Wiedertäufer“ würden viele „zum Theil nach Bürgerlicher Ordnungen / den Obrigkeiten nicht huldigen und schwehren / zum Teil gar keine Obrigkeit erkennen wollen“. Daraus wäre nur „Zerrüttung und Unter-

10 Zit. nach: Westin/Bergsten: Hubmaier, S. 437, 447, 452, 455.

11 Vgl. generell: Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009, bes. S. 83-100; Dies.: Erzählungen von Devianz. Die wiedertauffer zwischen interner Absonderung und äußerer Exklusion, in: Gerd Schwerhoff/Eric Piltz (Hg.): Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 51), Berlin 2015, S. 311-332.

12 Mandat Cyriak von Polheims (1527), zit. nach: Grete Mecenseffy (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 11, Österreich, I. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 31), Heidelberg 1964, S. 27.

gang des gemeinen Nutzens / aller guter Policey / der natürlichen und gesetzten Rechten auch aller Erbarkeit zu gewarten“.¹³ Es ist ein Zeugnis für die lange Erinnerungskultur in der Frühen Neuzeit, dass sich die zitierten Zuschreibungen und Stigmatisierungen noch im 18. Jahrhundert finden, etwa in der 1702 erschienenen Gegenschrift *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* von Johann Friedrich Corvinus, aber auch in regionalen Mandaten oder in den Verhandlungen im Staatsrat Maria Theresias in den 1760er Jahren, als es um die Duldung der Hutterer in Siebenbürgen ging.¹⁴

Die Weigerung der Täufer, zu den Waffen zu greifen und das „Vaterland“ zu verteidigen, war auch ein wesentlicher Grund für das harte Vorgehen der reformierten Obrigkeiten in der Schweiz im 17. Jahrhundert. Der Verweis auf den Dreißigjährigen Krieg, der ganz Europa „entflammt“ hätte, enthielt hinreichend Potenzial, um eine Gefahr für die Schweiz heraufzubeschwören. Täuferische Aussagen, dass „der krieg, die raach, und der todtschlag“ Christen verboten sei, oder der Vorwurf, die Täufer würden „auch anderen Leuten in Stadt und Land, die ansonsten zum Dienst bereit gewesen wären, (einflüstern, v. S.)“, dass die Herrschaften „nicht mit Waffen verteidigt werden dürften, sondern durch Reinheit der Sitten“, wurden in der politischen Kommunikation immer wieder zitiert, um vor den Täufern zu warnen.¹⁵ Noch 1710, im Zuge der Deportation der Berner Täufer, stellte der Berner Gesandte in Holland, Francois Louis Pesme, fest, dass „die Möglichkeit einer Verteidigung unseres Staatswesens nur auf der Kompetenz des Souveräns“ beruhe, seine Untertanen „zu den Waffen zu rufen, so oft es notwendig ist“. Der

13 Zit. nach: Johann Friedrich Corvinus: *Anabaptisticum Enthusiasticum Pantheon* und Geistliches Rüst-Haus, [Cöthen] 1702, S. 17 f.

14 Siehe zum Hintergrund: Robert Dollinger: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17) Neumünster 1930, S. 131 f.; Michaela Schmolz-Häberlein/Mark Häberlein: Die Ansiedlung von Täufern am Oberrhein im 18. Jahrhundert. eine religiöse Minderheit im Spannungsfeld herrschaftlicher Ansprüche und wirtschaftlicher Interessen, in: Mark Häberlein/Martin Zürn (Hg.): *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum*, St. Katharinen 2001, S. 377-402; Helmut Klima: Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die siebenbürgischen Wiedertäufer und Herrenhuter, in: *Südostforschungen* 7, 1942, S. 118-136, hier S. 124.

15 Brief von Johann Jakob Hottinger an Godofroy Hotton von 1642, in: Philipp Wälchli/Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Hg.): *Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam*, Zug 2010, S. 138, 195; zum Hintergrund auch: von Schlachta: Gefahr oder Segen? (wie Anm. 11), S. 227-309.

„Grundsatz der Wiedertäufer, keine Waffen tragen zu wollen“, führe zur „Zerstörung der Verteidigungsfähigkeit“ des Landes.¹⁶

Privilegien und Militärdienst

Die Gewaltfreiheit blieb über die gesamte Frühe Neuzeit ein Identitätsmerkmal der Täufer. In den verschiedenen Schriften und Bekenntnissen fehlte sie nicht, auch wenn die Thematik in unterschiedlicher Weise behandelt wurde und von obrigkeitlicher Seite in einigen Regionen des Alten Reichs und in den Niederlanden ab dem 17. Jahrhundert nicht mehr in der eben beschriebenen Brisanz wahrgenommen wurde. Eine Taufpredigt aus Krefeld bezeichnete den Punkt der „Wehrlosigkeit“ 1716 als einen, über den „Verschiedenheit“ herrsche; einige gingen „etwas schärfer“ vor als andere. Darüberhinaus dürften das Gebet für die Kirche, die Obrigkeit und den „Gedanken des Frides“ bei den Königen sowie Bitten, Blutvergießen durch Kriege zu verhindern, in vielen mennonitischen Gottesdiensten im 18. Jahrhundert üblich gewesen sein.¹⁷

Die Duldung täuferischer Gemeinden durch Privilegien, etwa in Holstein, Altona, Neuwied oder in der Kurpfalz sorgte ab dem 17. Jahrhundert dafür, dass sich die Frage, ob Kriegsdienst geleistet werden müsse oder nicht, über längere Zeiten in vielen Gemeinden gar nicht stellte. Die Privilegien enthielten stets Ausnahmegenehmigungen für die neuen Siedler, beispielsweise die 1664 für die Kurpfalz erlassene „Mennistenkonzession“, in der es hieß, es sei „nicht erachtenswert“, dass die Mennoniten sich „des Gewehrs und aller Kriegshändel“ „entäußern“. Schließlich benötigte man zuallererst Leute, die das vom 30jährigen Krieg verwüstete und entvölkerte Land wieder aufbauten. Auch noch die Einladungsprivilegien, die der bayerische Kurfürst Maximilian Joseph 1802 für die Besiedlung der bayerischen Moosgebiete ausstellte, konkretisierten in einem Nachtrag für Mennoniten und Amische, dass diese in der ersten Generation keinen Wehrdienst leisten müssten.¹⁸

16 Zit. nach: Ernst Müller: Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, S. 260.

17 Vgl. Simon Friedrich Rues: Aufrichtige Nachrichten von dem Gegenwärtigen Zustande der Mennoniten oder Taufgesinnten, Jena 1743, S. 47; zur Taufpredigt von 1716: Ernst Crous: Eine Krefelder Taufpredigt aus dem Jahr 1716, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 44, 1935, S. 64-8, hier S. 67.

18 Mennistenkonzession, zit. nach: Christian Neff: Die Konzessionen. Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in der Kurpfalz, Manuskript, in: MFSt Weierhof; zum Hintergrund: Frank Konersmann: Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664-

Allerdings verpflichtete die Duldung die Täufer in den meisten Regionen zu Ersatzleistungen, etwa zur Zahlung hoher Geldsummen, zum Wachdienst in den Städten, um Brände zu löschen, oder zur Stellung eines Ersatzmannes.¹⁹ Schon während des Aufstands der Niederlande gegen das habsburgische Spanien (ab 1568), aber auch während des Französisch-Holländischen Krieges (1612-1679) hatten niederländische Doopsgezinde nicht unbedeutende Summen zur Verfügung gestellt, um die protestantischen Truppen zu unterstützen.²⁰ Diese Kompromisse boten eine Chance auf ein ruhiges Leben, wie beispielsweise der Neuwieder Mennonit Lorenz Friedenreich 1769 in einem Brief an seinen westpreußischen Glaubensbruder Hans van Steen betont. Er schreibt, die Mennoniten würden sich „allhier unter dem Schutz und gnädigen Beistand Gottes halten und richten, sowohl in Wehrlosigkeit, als auch Eidschwören und Erwachsenentaufe“. Im „öffentlichen Gottesdienst“ und in den „Religionsexerzitien“ sei man „bisher noch nicht gestört worden“.²¹

Im Folgenden sollen einige Facetten der täuferischen Gewaltfreiheit beleuchtet werden, die den vielfältigen Umgang mit dem Thema in der Frühen Neuzeit illustrieren.

Ein neues Narrativ der „Waffen- und Rachlosigkeit“

Nähert man sich dem Thema „Gewaltfreiheit“ unter dem Aspekt der begrifflichen Analyse, so fällt auf, dass die Rede vom „Schwert“ und seinem Gebrauch ab dem 17. Jahrhundert immer weniger gebräuchlich war. Zwar gehört die Versicherung, die Obrigkeiten würden ihr Amt in legitimer Weise und somit von Gott eingesetzt ausüben, zum Inhalt aller täuferischen Bekenntnisse, doch gewann nun eine andere Bezeichnung für Gewaltfreiheit an Bedeutung. Seit der zweiten Hälfte des 17.

1802), in: Mark Häberlein und Martin Zürn: *Minderheiten*, S. 339-375; zur Einwanderung in Bayern, vgl. Astrid von Schlachta: *Mennoniten und Amische im Donaumoos*, in: *Neuburger Kollektaneenblatt* 167, 2019, S. 82-100.

19 Zur Stellung eines Ersatzmannes war Christian Unzicker 1867 die Frage auf, ob es eigentlich mit dem Gewissen zu vereinbaren sei, jemanden anderen für einen selbst kämpfen zu lassen. Vgl. Christian Unzicker: *Unsere Wehrlosigkeit*, in: *Mennonitische Blätter* 14, 1867, S. 45.

20 Vgl. Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700*, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), Leiden/Boston 2007, S. 299-345, bes. 318 f.; Wilhelm Mannhardt: *Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung*, Marienburg 1863, S. 35.

21 Zit. nach: Mannhardt: *Wehrfreiheit*, S. 54.

Jahrhunderts wiesen Vertreter der Mennoniten nämlich drauf hin, dass sie als „rach- und wehrlose Christen“ für die „waffen- und rachlose“ Tradition des Christentums stehen würden. Damit einher ging die vehemente Beteuerung, keine wie auch immer geartete Verbindung zu den „Wiedertäufern“ des 16. Jahrhunderts zu haben. Diese Argumentationsschiene lässt sich unter anderem im Vorwort des *Märtyrer-Spiegels* von 1660 fassen, aber auch in der von Tieleman van Sittert herausgegebenen deutschen Version des *Dordrechter Glaubensbekenntnisses* von 1664 sowie in den Schriften von Gerhard Roosen, die kurz nach 1700 erschienen. Gleichzeitig wird immer häufiger der Begriff „Taufgesinnte“ als Sammelbezeichnung verwendet, vermutlich als Eindeutschung des niederländischen Begriffs „Doopsgezinde“.²²

Mit der Neubenennung und der Distanzierung vom alten stigmatisierenden und kriminalisierenden Begriff „Wiedertäufer“ verband sich zudem ein Narrativ, das die Tradition des „waffen- und raachlosen Christentums“ sehr deutlich im Protestantismus verankerte und sich dagegen verwahrte, darin etwas Neues oder Fremdes zu sehen. Tieleman van Sittert schrieb, Taufgesinnte würden aus „Irrtum und Unerfahrenheit, (... v. S.) Ungunst und Haß“ stets als eigenständige Gruppe angesehen, „als sollten wir unter dem Namen und der Zahl der Protestanten, reformierten und evangelischen Christen nicht bekannt oder zu ihnen zu zählen und deshalb für intolerabel oder unerträglich zu halten sein“.²³ Doch diese Erzählung stimme nicht. Und so ist Distanz von allen gewaltbehafteten Ereignissen und Personen Programm. Thomas Müntzer bezeichnet van Sittert als „Aufrührer“ und „Geisttreiber“. Er sei nicht aus dem Kreis der „Taufgesinnten“ hervorgegangen, sondern aus dem Umfeld von Andreas Bodenstein von Karlstadt. Auch von den Münsteranern distanziert sich van Sittert und stellt es als zeitlich sehr

22 Gerhard Roosen: Unschuld und Gegen-Bericht der Evangelischen Tauff-gesinnten Christen / so Mennonisten genandt werden, Hamburg 1702; Cornelius van Huyzen: Historische Verhandeling van de Opkomst en Voortgang, Mitsgaders de Goddt-Geleerdheyd der Doopsgezinde Christenen, Emden und Hamburg 1712, 1 (eigene Paginierung). Zur Debatte vgl. die zeitgenössische Stimme: Joachim Christian Jehring: Gründliche Historie von Denen Begebenheiten, Streitigkeiten (...) biß auf das Jahr 1615, Jena 1720, bes. S. 26-33; von Schlachta: Gefahr oder Segen?, zur Bezeichnung „Doopsgezinde“ s. Visser, Mennonites and Doopsgezinden, S. 299 f.

23 Christliche Glaubens-Bekentnus Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekannten Christen, herausgegeben von T.T.V.S., Amsterdam 1664; die folgenden Zitate zitiert nach: Eine kurze Darstellung des Glaubens des wehr- und rachlosen Christentums, in: Die ernsthafte Christenpflicht, Aylmer 1994, S. 146-183, hier S. 148, 166 f.; zum Hintergrund s. Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen?, S. 199-205.

unglückliche Koinzidenz dar, dass „Münster“ zur Hochzeit der Täufer geschehen sei. Weil die Münsteraner auch gegen die Kindertaufe gewesen seien, habe man die „Taufgesinnten“ und die Münsteraner in einen Topf geworfen. Doch die „Unsrigen“ hätten Münster „nie angefangen noch vollzogen oder ausgeführt, noch zugestimmt oder gebilligt“. Im Gegenteil: Es seien „etliche unerfahrene, einfältige menschen, die auch aus der dicken Finsterniß des Papstthums gekommen waren“, von „etlichen lutherischen Predigern zum Schwertführen überredet und gebracht“ worden.

Somit lag also der Selbstbezeichnung „rach- und waffenlose Christen“ eine historiografische Neudeutung zugrunde, die die Täufer im breiten Spektrum des Protestantismus zu etablieren versuchten. Taufgesinnte oder Mennoniten würden, so noch einmal van Sittert, wie Christus „ohn alle weltliche macht und fleischliche gegenwehre und waffen“ ihr Leben führen. Gleichzeitig verwahrte sich van Sittert mit Verweis auf Römer 13 gegen den Vorwurf, diese Tradition des Christentums neige dazu, das Amt der Obrigkeit gering zu schätzen oder gar zu verwerfen.²⁴ Beim Begriff „Rache“ beziehungsweise „Rachlosigkeit“, der nun für Gewaltfreiheit gebräuchlich wurde, schwang nach frühneuzeitlichem Verständnis einerseits mit, dass ein Mensch empfundenes Unrecht vergilt. Andererseits bedeutete „Rache“, dass dabei immer außerhalb des gesetzten Rechts vorgegangen würde.²⁵ Von „Rachlosigkeit“ zu sprechen, schloss also noch einmal die Affirmation obrigkeitlicher Legitimität ein. Verschiedene mennonitische Bekenntnisse des 17. und 18. Jahrhunderts veranschaulichen, wie das Wort „Rache“ zum Schlagwort wurde. So heißt etwa im Bekenntnis von Dordrecht der Artikel zur Gewaltfreiheit „Von der Rache und Gegenwehr“. Neben der Aufforderung, nicht „Böses mit Bösem, noch Scheltwort mit Scheltwort“ zu vergelten, sondern das Schwert in die Scheide zu stecken und Pflugscharen daraus zu machen, werden Täufer und Täuferinnen ermutigt, „um des Herrn willen“ von der einen Stadt oder dem einen Land in das andere zu fliehen, wenn es die Not erfordere. Niemanden beleidigen und lieber die andere Backe hinhalten, wenn man geschlagen werde – dies sei das

24 Eine kurze Darstellung des Glaubens, S. 171.

25 „Rache, f.“, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, [https://www.woerterbuchnetz.de/DWB/?lemid=R00095, abgerufen am 17.05.2024], Wörterbuch, Bd. 14, Sp. 14 f.

Gebot Gottes.²⁶ Im Bekenntnis der preußischen Mennoniten von 1660 wird im Artikel „Von der Rache“ auf den Apostel Paulus und die Stelle in Röm. 12, 19 verwiesen und daraus die Lehre gezogen, dem „Zorn Gottes“ keinen Raum zu geben, denn „es stehet geschrieben: die Rache ist mein, ich will vergelten spricht der Herr“. Auch das Bekenntnis von 1660 stellt den Aspekt der Leidensbereitschaft heraus: Für Christen gelte es, um der Wahrheit willen zu leiden.²⁷

Wohl generelle, auf die Gesellschaft bezogene Überlegungen des 18. Jahrhunderts widerspiegelnd, fügt dann das Bekenntnis von Cornelis Ris aus dem Jahr 1766 der „Rache“ noch den „Krieg“ hinzu; der entsprechende Artikel heißt in der 1776 herausgebrachten deutschen Übersetzung „Von der Rache und dem Krieg“. Wesentlich umfassender als in früheren Bekenntnissen verweist Ris darauf, dass es in der Natur des Menschen liege, Rache als gerechtfertigt anzusehen, wenn Ungerechtigkeit vergolten werden soll. Im Alten Testament habe Gott seinem Volk die Rache „in gewisser Hinsicht erlaubt“. Jesus Christus jedoch habe das „Gesetz der Liebe“ dagegen gestellt, was Christen auferlege, nicht nur auf Rache zu verzichten, sondern auch Rachsucht zu überwinden. Geduld und die Bereitschaft, lieber eine zweite Beleidigung zu erdulden und Schaden zu erleiden, seien christliche Tugenden. Daraus ergebe sich „von selbst“, dass Waffen und Krieg einem Nachfolger Jesu Christi „durchaus unschicklich, ungeziemend und unerlaubt“ seien. Ein „Krieg der gewöhnlichen Art“ könne „unmöglich geführt“ werden, ohne die „Grundgesetze des Reiches Christi zu übertreten“. Erlaubt sei aber, dem Bösen zu entfliehen, durch Vorsichtsmaßnahmen, die dem Gegner „nicht zum Verderben gereichen“, „bösen Anschlägen zuvorzukommen“ und sie „zu vereiteln“, sowie durch „vernünftige Verteidigung, gute Worte und mannigfaltige Woltaten“ den Bösen „zum Nachdenken zu bringen und zufrieden zu stellen“.²⁸

Ursachen und Folgen von Kriegen

Neben den Bekenntnissen und ihren Begründungen für Rachlosigkeit erscheinen ab dem späten 17. Jahrhundert aus der Feder taufgesinn-

26 Zit. nach: Dordrecht, in: Ernsthafte Christenpflicht (wie Anm. ##), 205 f.; vgl. auch: Hanspeter Jecker: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung, in: Mennonitische Geschichtsblätter 50, 1993, S. 81-104.

27 Confession oder Kurtze einfeltige GlaubensBekantnus derer So man Menonisten nennet in Preußen 1660, S. 37 f.

28 Cornelis Ris: Die Glaubenslehre der Mennoniten oder Taufgesinnten, hg. von C.H.A. van der Smissen, Summerfeld 1895, S. 49-51.

ter und mennonitischer Autoren vermehrt Texte, die sich in sehr viel reflektierender Weise, und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt mit dem Thema „Gewaltfreiheit“ beschäftigen. Über christliche Verhaltensmaßregeln und Tugendkataloge hinausgehend setzten sich die Autoren mit den Ursachen und den Folgen von Kriegen auseinander. Peter Brock hat die Vermutung geäußert, dass die Veröffentlichung von Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis* (1625) den Anstoß für Mennoniten gegeben haben könnte, um sich intensiver mit der Legitimität von Krieg, und insbesondere auch mit der Frage nach dem „gerechten Krieg“, auseinanderzusetzen. Erasmus von Rotterdam dürfte mit seiner Schrift *Klage des Friedens* von 1517 ebenfalls ein Ideengeber gewesen sein, auch wenn die täuferischen Schriften, anders als Erasmus, „gerechte Kriege“ zunächst noch ablehnten.²⁹ Damit nahmen sie weiterhin einen Kontrapunkt zur fürstlichen Politik und Kriegstheorie der Frühen Neuzeit ein, denn dort war die Idee vom „gerechten Krieg“, der nur aus einem gerechten Grund heraus vom Souverän geführt werden durfte, handlungsleitend. Das übergeordnete Ziel war allerdings stets, dass am Ende des Krieges Frieden stehen sollte.³⁰

Sehr viel intensiver und tieferreichender als vorher setzten sich täuferische Autoren in ihren Schriften nun damit auseinander, was „Krieg“ ist. So definierte der taufgesinnte Lehrer in Emden, Kornelius van Huyzen, in einer Predigt, die er 1709 auf einer Kirchenversammlung in Altona hielt, „Krieg“ als „gewaltsamen Streit“, der „von Völkern gegen Völker“ mit „verderblichen Waffen“ geführt wird, mit dem Ziel einander zu vernichten. Hermann Schyn, Taufgesinnter in Amsterdam, sah „Krieg“ 1743 noch umfassender, nämlich als „Streit“, der „zum Schaden und Verderben des Nächsten zwischen zwei oder mehreren Personen geführt wird“ – sowohl mit Worten als auch mit Werken.³¹ Es sind insbesondere zwei Schriften, die in dieser Phase der täuferischen Geschichte die Auswirkung von Kriegen auf die Menschen und auf die Gesellschaft sehr grundlegend analysieren – ein *Sendschreiben* des Taufgesinnten Predigers in Ryp, Engel Arentson van Dooregeest, und

29 Vgl. Brock: *Pacifism in Europe to 1914*, S. 177.

30 Erasmus von Rotterdam: *Die Klage des Friedens*, hg. von Brigitte Hannemann, München/Zürich 1986; Wolfgang Reinhard: *Kriegsstaat und Friedensschluß*, in: Ronald G. Asch und Wulf Eckart Voß/Martin Wrede (Hg.): *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit. Die europäische Staatenordnung und die außereuropäische Welt (Der Frieden. Rekonstruktion einer europäischen Vision, 2)*, München 2001, S. 47-57, hier S. 49 f.

31 Kornelius van Huyzen: *Predigt*, in: Mannhardt: *Wehrfreiheit*, XXXIX; Hermann Schyn: *Erster Auszug von dem christlichen Gottesdienst*, zit. nach ebd., XLV.

die bereits erwähnte Predigt von Kornelius van Huyzen. Beide Prediger zählte Johann Heinrich Zedler 1744 in seinem *Universallexikon* zu den in „ietziger Zeit zum Theil gar geschickten und gelehrten Männern“ unter den Mennoniten.³²

Mit seinem *Sendschreiben*, das 1693 erschien, antwortete Engel Arentson van Dooregeest auf eine Schrift Friedrich von Spanheims, Professor für Theologie an der Universität Leiden. Der Ryper Prediger griff Vorwürfe auf, die Spanheim in den 1640er Jahren gegen die Täufer erhoben hatte. Unter Verweis auf Heinrich Bullingers *Der Wider-teufferen ursprung* sowie auf eine antitäuferische Schrift des Züricher Antistes Johann Jakob Breitingen hatte Spanheim das harte Vorgehen der Schweizer Obrigkeiten gegen die Täufer gerechtfertigt und unter anderem eine Traditionslinie der Züricher Täufer zu den Münsteranern gezogen.³³ Somit galt es für van Dooregeest, weit zurückreichenden und altbekannten Verleumdungen unter dem Vorzeichen der generellen Kritik an Kriegen zu widersprechen.

In seiner Argumentation geht der Ryper Prediger zunächst auf die allgemeine Auffassung ein, dass Kriege in der „Freyheit der Natur“ liegen würden. Christen jedoch, so stellt er klar, sollten „über die Natur“, „nach der wahren Art der Gnade des neuen Bundes“, leben. Dem „Temperament oder Maaß“ der „göttlichen und natürlichen Rechte“ würden die Übel, mit denen Kriege verbunden seien, ebenfalls zuwiderlaufen. Kriege, so van Dooregeest, würden stets mit dem Ziel des Raubes und der Bereicherung sowie um Mutwillen zu treiben geführt. Unwürdige Ziele, die Fürsten zur Besinnung bringen und zur Vermeidung von Kriegen motivieren sollten. Auch „gerechte Kriege“ lässt van Dooregeest nicht zu. Diese würden zwar immer wieder, auch in christlichen Reden, legitimiert, aber Krieg sei stets ein „Meer voll Elends“ und leiden tue stets der Unschuldige: „Denn wer hat jemals den wilden Krieg an die gerade Pfäle der Gerechtigkeit und Billigkeit binden können?“ Die „Beschirmung des Rechtes und der Unschuld“ würden in einem Krieg lediglich „vorgewendet“ - „aber wer will glauben, daß jemand durch anderer Unglück kan glücklich werden?“ Zwar könne in einem Krieg „einige Wirckung der Gerechtigkeit [gespürt, v. S.]“ werden, weil manchmal ein „Missethäter andern zum Exempel gestrafft“

32 Johann Heinrich Zedler: Allgemeine Staats-Kriegs-Kirchen- und Gelehrten-Historie, 13. Bd., Leipzig 1744, S. 282.

33 Friedrich Spanheim: *Variae disputationes anti-Anabaptisticae*, 1643; Ders.: *Diatribae historicae de origine, progressu, sectis et nominibus anabaptistarum*, 1645; vgl. auch Leu und Scheidegger: Täufer und Reformierte im Disput, 60 f.

werde, doch halte auch dies einer Prüfung an christlichen Normen nicht Stand. „Gerechtigkeit“ bedeute für Christen, sich von dem zu enthalten, was einem nicht gehöre, und diejenigen nicht zu schädigen, die keinen Schaden anrichten. Zeitgenössische Referenzgrößen sind für van Dooregeest Hugo Grotius und Gisbert Voetius.³⁴

Auch Dooregeests Predigerkollege Kornelius van Huyzen aus Emden unterstreicht in seinem Text, der 1709 zunächst als Predigt in Altona gehalten worden war, dass ein Krieg „nicht aus der Vernunft“ bewiesen werden könne, sondern vielmehr der Vernunft widerspreche. Schließlich verfüge der Mensch, anders als das Tier, von Natur aus nicht über Waffen, um sich zu verteidigen, sondern über „eine sprachfähige und vernehmliche Stimme und einen vernünftigen Geist“. Dieser folge dem Gesetz, dass man das, was einem selbst nicht geschehen soll, auch anderen nicht antue. Tatsächlich würden in Kriegen aber Menschenleben riskiert, nur um Güter zu verteidigen. Doch diese seien immer weniger wert als ein Menschenleben, „welches nicht wieder zu schaffen möglich ist“. Auch van Huyzen thematisiert den „gerechten Krieg“. Er verwirft alle Stimmen, die forderten, ein Krieg sei dann gerechtfertigt, wenn er „dem Bösen“ Widerstand leiste, um es daran zu hindern, alles zu „überströmen“. Dies sei keine christliche Reaktion.³⁵

Kompromisse im Bürgertum

Die Vielfalt täuferisch-mennonitischer Haltungen zum Thema „Krieg und Frieden“ in der Frühen Neuzeit wird ab dem 18. Jahrhundert angereichert durch eine zunehmende Offenheit, bürgerliche Normen zu übernehmen. In seinem Buch *Aufrichtige Nachrichten von dem Gegenwärtigen Zustande der Mennonisten oder Taufgesinnten*, das täuferisches Leben zum ersten Mal mit dem Anspruch der Objektivität darstellte, geht der Historiker Simon Friedrich Rues 1743 auch auf die bereits erwähnte Änderung der Selbstbezeichnung von „wehrlose Christen“ in „wraklose Christen“ ein. Er erklärt diese mit der Überzeugung taufgesinnter Christen, zwar weiterhin „Rache und Gewaltthätigkeit“ abzulehnen, wenn diese als Angriff verstanden würden, jedoch nicht mehr davor zurückzuschrecken, „unrechtmäßige Gewalt mit Gegenwalt“ zu bekämpfen, also letztlich „gerechte Kriege“ zu akzeptieren. Einige Gemeinden würden auch bereits Soldaten in den eigenen Reihen dul-

34 Engel Arentson van Dooregeest: Sendschreiben an den Herrn Fridericus Spanhemius, in: Mannhardt: Wehrfreiheit, XXIX-XXXVI, hier XXXI, XXXIII-XXXV.

35 Kornelius van Huyzen: Predigt, in: Mannhardt, Wehrfreiheit, XXXIX-XLIV, hier LXI, XLIII.

den. Mit dem veränderten Selbstverständnis verbanden sich zudem Neuerungen im wirtschaftlichen Leben. Taufgesinnte Kaufleute transportierten ihre Güter nun auf Schiffen, die mit Kanonen ausgerüstet waren und bewaffneten sich auch selbst, wenn sie auf Reisen gingen. Die Bereitschaft, in die Kriegswirtschaft einzusteigen, zeigte sich bereits Mitte des 17. Jahrhunderts in der Familie Roosen, die in Holstein Pulvermühlen betrieb und mit der Produktion von Schießpulver Geld verdiente.³⁶

Die erwähnten Kompromisse sind Beispiele dafür, wie im Verlauf der Frühen Neuzeit wirtschaftlicher Erfolg für eine zunehmende Integration in die bürgerliche Stadtgesellschaft sorgte und wiederum die Bereitschaft erhöhte, allgemeine gesellschaftliche Normen zu übernehmen. Für Krefeld etwa, wo enge Beziehungen zu den taufgesinnten Gemeinden in den Niederlanden bestanden, ist überliefert, dass Mennoniten Teil der Ehrengarde waren, die die Schwester Friedrichs des Zweiten, Anna Amalie, 1763 bewaffnet in Uniform in der Stadt begrüßte. Und 1793 taucht der Mennonit Gottschalk Floh als wachhabender Offizier der Krefelder Bürgerwache in den Quellen auf.³⁷ Aus der Neuwieder Gemeinde ist ebenfalls bekannt, dass junge Männer sich militärisch kleideten und ein Schwert trugen, um dem jungen Fürsten entgegenzureiten und ihn einzuholen, also ehrenhalber in die Stadt zu begleiten.³⁸

Eine weitere Stufe, Gewalt und Krieg als legitim anzusehen, wenn die Motive stimmten, nahm das täuferische Selbstverständnis im Verlauf der verschiedenen Freiheitsbewegungen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. 1783 erschien in den *Stats-Anzeigen*, die der Historiker und Publizist August Ludwig Schlözer herausgab, ein Artikel über Men-

36 Rues: Aufrichtige Nachrichten, S. 103 f.; vgl. auch Michael D. Driedger: Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Cord, Gerritt und B.C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532 bis 1905, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52, 1995, S. 101-121; Troy Osborne: Mennonites and Violence in Early Modern Amsterdam, in: Church History and Religious Culture 95, 2015, S. 477-494; zur Theorie des gerechten Krieges: Aaron Looney: Die Lehre vom gerechten Krieg im frühen Christentum: Augustinus, in: Ines-Jacqueline Werkner/Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2027, S. 225-239.

37 Vgl. Christoph Wiebe: Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: Mennonitische Geschichtsblätter 65, 2008, S. 114-146, hier S. 133; s. auch Froese: Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794-1871), in: Ders. (Hg.): Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart (Krefelder Studien, 8), Krefeld 1995, S. 105-156.

38 Heinrich Donner und Johannes Donner: Chronik der Mennonitengemeinde Orlofferfelde in Westpreußen 1735-1830, Abschrift von Werner Janzen, 1985, S. 78 f.

noniten, der in folgender Aussage gipfelte: „Die Mennoniten sind in den heutigen Zeiten, unter den bekannten ReligionsSecten, dem State, in Ansehen der bürgerlichen Verfassung und des Verhältnisses der Untertanen gegen die Obrigkeit, die gefährlichsten.“ Der Autor machte den Mennoniten den Vorwurf, in Verteidigungsfragen zwar „unbeweglich (zu sein, v. S.), die Waffen zu führen“, sich jedoch voller „Eifer“ zum Streit zu „rüsten“ sowie „Krieg und Blutvergießen“ zu predigen, wenn es darum ginge, „das StatsSystem umzukeren, Aufrur zu stiften, die Bande der Gesellschaft aufzulösen“.³⁹

Hintergrund des Artikels war die Anweisung des Erbstatthalters, Wilhelm V., an die Stadt Schiedam, öffentliche Ämter nur an Reformierte zu vergeben. Dies rief Kritiker auf den Plan, die dadurch den „Geist der Toleranz“ verraten sahen. Die zitierten Anschuldigungen den Mennoniten gegenüber nun sollten die Politik des Erbstatthalters verteidigen, denn schließlich würden damit die „zu Revolutionen geneigten Glieder der Mennoniten Gemeinden“, die sich durch ihren Reichtum und ihre guten Kontakte den Weg in öffentliche Ämter immer öfter bahnen würden, von weiteren Agitationen und von einer größeren öffentlichen Präsenz abgehalten werden.⁴⁰

Der Beitrag provozierte den empörten Protest des Krefelder Mennonitenpredigers Francois Adriaan van der Kemp, der 1787, in der übernächsten Nummer der *Stats-Anzeigen*, erschien. Er drückte seine „Befremdung“ über die Verunglimpfung der Mennoniten aus und wies die „wirklich lächerliche“ Unterstellung zurück, territoriale Herrscher könnten ein Interesse daran haben, Mennoniten aus politischen Ämtern herauszuhalten. Eine solche Politik sei völlig unnötig, denn die Mennoniten seien unter den „bekannten ReligionsSecten“ die am wenigstens gefährliche, weil ihr Gewissen ihnen nicht erlaube, Waffen zu führen oder sich gegen „ihre rechtmäßige Obrigkeit zu empören“.⁴¹ Allerdings räumte der Autor dann auch ein, dass gerade in der Provinz Friesland Mennoniten auch schon mal „in ihrem patriotischen Eifer (... , v. S.) zu weit gegangen“ und als „allzuhitzige Verfechter der Freiheit“ in Erscheinung getreten seien. Doch könne dies nicht als „Aufruhr“ bezeichnet werden, denn es sei lediglich um den Einsatz für die „freie Regierung ihres Landes“ gegangen.⁴²

39 Stats-Anzeigen, hg. von August Ludwig Schlözer, Göttingen 5, 1783, S. 445-449, hier S. 447.

40 Ebd.

41 Stats-Anzeigen, hg. von August Ludwig Schlözer, Göttingen 7, 1785, S. 71-80, hier S. 72 f.

42 Ebd.: 78 f.

Die Diskussion in den *Stats-Anzeigen* beleuchtet eine neue Phase mennonitischen Selbstverständnisses, die letztlich die schrittweise Aufgabe der Gewaltfreiheit einläutete. Tatsächlich boten die Freiheitskriege des späten 18. Jahrhunderts mit ihren Zielen, Freiheit und Menschenrechte durchzusetzen, ein erstes größeres Betätigungsfeld für Mitglieder von Taufgesinnte-Gemeinden, was die Schwelle senkte, sich patriotischen Bewegungen anzuschließen. Es brachen nun Diskussionen auf, die zu entscheidenden Weichenstellungen führten.

Wehrlosigkeit in der Debatte

Im vorliegenden Kontext soll es weniger um die zunehmende konkrete Involvierung von Mennoniten in die Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts gehen, als um die Debatten, die ab dem frühen 19. Jahrhundert über die „Wehrlosigkeit“ geführt wurden. Damit ist ein weiteres Schlagwort benannt, das nun die Diskussionen prägte. Daneben wurde es gebräuchlich, von der „Wehrfreiheit“ zu sprechen, wohl als Gegenbegriff zur „Wehrpflicht“ und zum „allgemeinen Wehrrecht“. Die Diskussionen entzündeten sich an der Abschaffung von Privilegien zugunsten der Gleichheit aller Staatsbürger, womit die Frage, wie man sich zum Wehrdienst verhalten solle, unter den Mennoniten ganz neu aufbrach. Bereits 1789 hatte Preußen den Neuerwerb von Land und den Erwerb der vollen Bürgerrechte an die Ableistung von Militärdienst gekoppelt. 1814 führte das Land die Allgemeine Wehrpflicht ein; andere Staaten des Deutschen Bundes folgten.⁴³ Während eine Richtung unter den Mennoniten in der Folgezeit weiterhin jeglichen Militärdienst ablehnte und diesen unter „Kirchenstrafe“ stellte, wie es sich unter anderem in den *Ibersheimer Beschlüssen* von 1803 niederschlug, drang die Gegenbewegung darauf, sich den staatlichen Pflichten zu unterwerfen, um in den Genuss der vollen Bürgerrechte zu kommen. In der Mitte zwischen diesen Polen lagen Stimmen wie jene von Christian Unzicker, Mennonit und Abgeordneter zum Nassauischen Landtag. Er sprach sich zwar für die Beibehaltung der Wehrfreiheit unter Berücksichtigung der Bedürfnisse des Staates aus, meinte jedoch, es müsste ein Weg gefunden werden, der das Gewissen der Mennoniten nicht belaste.⁴⁴ Von staatlicher

43 Zum Hintergrund Mark Jantzen: *Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880*, Notre Dame 2010, bes. S. 42-70; Peter J. Klassen: *Mennonites in Early Modern Poland & Prussia*, Johns Hopkins University Press 2009, bes. S. 168-174; Donner-Chronik, S. 35 f., 77.

44 Christian Unzicker: *Unsere Wehrlosigkeit*, S. 45; Vgl. Paul Schowalter: *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 20, 1963, S. 29-48.

Seite stellte die Allerhöchste Kabinettsordre König Wilhelms I. von 1868 den Endpunkt aller „Wehrfreiheits“-Debatten dar. Sie bestätigte die Aufhebung der Wehrfreiheit, erlaubte Mennoniten jedoch, Militärdienst in nicht kämpfenden Einheiten abzuleisten. All jenen, die auch danach keinen Dienst in nicht kämpfenden Einheiten übernehmen wollten, blieb nur die Auswanderung. Für das Jahr 1872 überliefert ein Beitrag in den *Mennonitischen Blättern*, dass zwei von 14 westpreußischen Gemeinden sich weiterhin jeglichem militärischen Dienst verweigern würden, nämlich Heubuden und die kleine Niczewker Gemeinde bei Thorn.⁴⁵

Verschiedene Dokumente pflasterten den Weg der argumentativen Auseinandersetzung mit der neuen staatlichen Politik. Einerseits bildeten sich die Debatten in Zeitschriften wie den *Mennonitischen Blättern* und dem *Gemeindeblatt* ab, die ab 1854 beziehungsweise 1870 monatlich erschienen. Auch die *Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten* des Königsberger Predigers Carl Harder, die dieser von 1846 bis 1848 publizierte, griff die Frage der „Wehrlosigkeit“ mehrfach auf. Andererseits erschienen thematisch fokussierte Publikationen, etwa die 1863 veröffentlichte Schrift *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*. Ihr Verfasser war Wilhelm Mannhardt, der seine Studien im Auftrag der Danziger Mennoniten betrieben hatte, mit der Vorgabe, seine Darstellung anhand historischer Dokumente möglichst neutral zu halten. Auch die Petition der Badischen Mennoniten 1848 an die Nationalversammlung drehte sich vornehmlich um die Wehrlosigkeit.⁴⁶

Aus der Vielfalt dieser Beiträge sollen im Folgenden zwei herausgegriffen werden, die die unterschiedlichen Argumentationen veranschaulichen. Ein sehr deutliches Plädoyer für die „Wehrlosigkeit“ lieferte der anfangs bereits zitierte Text des Orlofffelder Ältesten Peter Froese aus dem Jahr 1850, entstanden, wie er schreibt, in „politisch aufgeregten Zeiten“. Froeses Argumentation ist einerseits geprägt von der Beteuerung, dass es zwar die militärische Macht brauche, um Ordnung und Ruhe aufrecht zu erhalten, diese jedoch als unvereinbar mit der Lehre der Wehrlosigkeit sah. Andererseits stellt der Text eine massive Kritik

45 Jakob Mannhardt: Können und dürfen wir Mennoniten der von dem Staate geforderten Wehrpflicht genügen?, in: *Mennonitische Blätter* 19, 1872, S. 41; siehe auch: Brock: *Pacifism*, S. 425 f.

46 Rudolf Muhs: „Das schöne Erbe der Väter“. Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um Befreiung von Eid und Wehrpflicht, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 42, 1985, S. 85-102; Mannhardt: *Wehrfreiheit*; zum Hintergrund: Jantzen, *Mennonite German Soldiers*; Benjamin W. Goossen: *Chosen Nation. Mennonites and Germany in a Global Era*, Princeton 2017; Ulrich Hettinger: *Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler*, Krefeld 2010.

an jenen mennonitischen Zeitgenossen dar, die für den „Vollgenuss der bürgerlichen Freiheiten“ bereit waren, Militärdienst zu leisten. Froese beschwor die bekannten christlichen Tugenden herauf und hielt seinen mennonitischen Glaubensgeschwistern das Vorbild Jesu Christi sowie die Bedeutung der Bergpredigt vor Augen. Allerdings zeigte er sich selbst äußerst zurückhaltend, was die Wirkung des Friedenszeugnisses für die Gesellschaft betraf. Er erwarte nicht, so der Orlofffelder Älteste, dass „alle Menschen zur Wehrlosigkeit“ kommen werden. Frieden auf Erden sei sowieso nur zu erreichen, wenn man Gott walten ließe und sein „wahres Glück“ nicht in menschlichen Verfassungen und Staatsformen suche. Froeses Analyse der Zeit ist diesbezüglich eher ernüchternd. Seine Hoffnung richtete sich darauf, dass die Mennoniten „mit Schonung“ behandelt werden.⁴⁷ In eine ähnliche Richtung zielte die Petition der Badischen Mennoniten, die von den Ältesten der Gemeinden unterzeichnet und im September 1848 an das Paulskirchenparlament gesandt worden war. Unter Verweis auf die Grundrechte des deutschen Volkes forderten die badischen Mennoniten Gewissensfreiheit in Glaubensangelegenheiten und baten, anstelle des Wehrdienstes weiterhin eine Steuer zahlen zu dürfen. Eine Ausnahme der Mennoniten vom Wehrdienst würde, so die Überzeugung, kaum die „Waffenmacht des Vaterlands“ beeinträchtigen.⁴⁸

Für die Gegenposition steht ein kurzer Beitrag des Königsberger Predigers Carl Harder, der im Mai 1848 in der *Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten* erschien. Wohl unter dem Eindruck der Ereignisse des Revolutionsjahres bezog Harder klar Stellung, dass die Anwendung von Gewalt für den Schutz der Schwachen beziehungsweise zur Bestrafung oder Zurechtweisung legitim sei. Dies würde weder der Bergpredigt noch dem Ausspruch Jesu Christi, „Liebt Eure Feinde“, widersprechen. Ein Rückblick in die Geschichte festigte Harders Meinung, denn auch aus den Schriften Menno Simons' sei nicht ersichtlich, dass man sich nicht gegen Ruhestörer zur Wehr setzen dürfe. Mennoniten hätten diesbezüglich umzudenken, denn sie stünden nur noch einzig und allein aus der „Gewohnheit der Väter“ zur „Wehrlosigkeit“. Harders Auffassung nach hätte das Prinzip der Wehrlosigkeit in der Vergangenheit Sinn gemacht, denn man hätte sonst nur den Missbrauch der Waffen unterstützt. Jetzt aber seien andere Zeiten angebrochen, und es gelte,

47 Froese: Wehrlosigkeit, S. 2 f., 32.

48 Muhs: „Das schöne Erbe der Väter“.

die Ordnung in der Welt aufrechtzuerhalten und durch den Gebrauch der Waffen ein „großes Unglück“ zu verhindern.⁴⁹

Ins Horn des Umdenkens stieß 1872 auch der Danziger Mennonit Jakob Mannhardt mit einem Artikel, der in den *Mennonitischen Blättern* erschien. Mannhardts Argumentation unterstreicht sehr deutlich, wie eng ein Teil der Mennoniten bereits mit der nationalen Bewegung des 19. Jahrhunderts verbunden war, was hieß, alle Fragen des Wehrdienstes und der konfessionellen Eigenheiten dem obersten Gebot, der Liebe zum Vaterland und dem Schutz desselben, unterzuordnen. Mannhardts Ausgangspunkt war die Feststellung, dass die Mennoniten Glieder des irdischen Staates seien und dessen Wohltaten und Schutz genießen. Also habe man auch Pflichten und teile mit allen anderen Staatsangehörigen die Lasten. Lange, so Mannhardt, hätte man nicht über die Wehrlosigkeit nachgedacht, sondern in der Unterordnung im Staat ein stilles und ruhiges Leben geführt. Doch nun stelle sich die Frage der Wehrlosigkeit wieder. Ausführlich beschäftigte sich der Danziger Prediger mit den Grundlagen der allgemeinen Wehrpflicht und beschrieb die Idee, die dieser zugrunde liege, als den „im Christenthum begründeten Gedanken des Hingebens der eigenen Persönlichkeit des Einzelnen im Staate zum Wohl und Besten des Ganzen und in den Dienst desselben mit Leib und Leben“. Es genüge nicht, dass der Einzelne sich als „ruhiger Bürger und Unterthan“ erweise, „Schoß und Zoll leiste und Ehre gebe, dem Ehre gebührt“. Er solle sich vielmehr „verpflichtet“ fühlen, „persönlich mit einzutreten zum Schirm und Schutz der Staatsfamilie und zur Abwehr alles dessen, was ihren Besitz und ihre Wohlfahrt schädigen kann“.⁵⁰ Um diese Ordnung zu garantieren, gäbe es den Wehrdienst und die allgemeine Wehrpflicht. Dass zu einem solchen Dienst „alle gegenwärtig dazu befähigten männlichen Staatsangehörigen gesetzlich herangezogen werden können“, sei ein „Akt der Gerechtigkeit gegen die Gesamtheit“. Absonderung, wie sie die Täufer lange lebten und wie sie als Prämisse ja auch noch durch den Text von Peter Froese hindurchschimmert, lehnt Mannhardt ab. Im Christenthum gäbe es keine Absonderung, die bedeutet, außerhalb der Welt zu leben und mit der man sich den Pflichten der politischen Gemeinwesen entziehe. Das Motto für täuferische Christen laute vielmehr: „Dient einander.“

49 Carl Harder: Wehrlosigkeit der Mennoniten, in: Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten 2, Mai 1848, S. 15 f.

50 Dieses und die folgenden Zitate: Mannhardt, Können und dürfen wir Mennoniten, S. 42, 51.

Resümee

Vom „Dient einander“ unter den Vorzeichen nationaler Verantwortung bis hin zur Erkenntnis, dass durch Kriege „noch nie ein dauernder Friede erkämpft worden“ sei: Die täuferisch-mennonitischen Positionen zu Krieg und Frieden sowie der Anspruch, als täuferische Minderheit ein Leben in Gewaltfreiheit führen zu wollen, beleuchten ein sehr facettenreiches Thema. Es ließe sich mit dem Blick auf das frühe 20. Jahrhundert noch dahingehend erweitern, dass die „Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden“ in ihrer Verfassung von 1934 den Griff zur Waffe dem Gewissen jedes Einzelnen freistellte und die beiden Weltkriege viele mennonitische Gefallene sahen.⁵¹

Die jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen prägten täuferische Aussagen und präjudizierten Verhalten. So war die Idee der Gewaltfreiheit in täuferischen Gemeinden im 16. Jahrhundert zunächst sehr stark nach innen gerichtet, in die Gemeinden hinein. Ein Leben unter den Prämissen der Lehren Jesu Christi und der Bergpredigt konnte nicht in der „gefallenen“ und „bösen“ Welt umgesetzt werden, sondern nur innerhalb der Gemeinden der wahren (täuferischen) Christen. Die Verfolgungssituation trug ihr Übriges zur abgesonderten Lebensweise bei. Eine gesellschaftliche Verantwortung entstand daraus nur ganz selten. Täuferische Bekenntnisse und Aussagen überliefern ein Nachdenken über das „Amt des Schwertes“ und dessen legitime Ausübung, thematisieren jedoch noch nicht „Krieg“ und „Frieden“ in ihren gesellschaftlich relevanten Facetten.

Erst als die Gemeinden sich öffneten und Mennoniten und Mennonitinnen ihren Platz in der Gesellschaft fanden, erlangte die täuferische Gewaltfreiheit mehr gesellschaftliche Relevanz. Zwar waren die verschiedenen Autoren weiterhin davon überzeugt, dass der gewaltfreie Weg vornehmlich durch Gebet und das Aushalten von Leid um des Glaubens willen beschritten werden müsste. Doch richtete sich der Blick dennoch viel stärker in die Gesellschaft hinein, und der täuferische Beitrag stellte Anfragen an die politischen Akteure über Aktion und Reaktion in Konflikten und Krisen. Ziel eines christlich motivierten Lebens in Gewaltfreiheit unter täuferischen Vorzeichen sollte sein, wie es der

51 Vgl. generell: Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 10), Bolanden-Weierhof 2017.

Hamburger Mennonit Gerhard Roosen 1702 formulierte: „Frieden halten, Frieden bauen, Frieden machen.“⁵²

52 Gerhard Roosen: Evangelisches Glaubens-Bekändtniß der Taufgesinnten Christen oder also genandten Mennoniten, zit. nach: Mannhardt: Wehrfreiheit, S. XXXVIII.

MARK JANTZEN

Die Verstrickung ost- und westpreußischer Mennoniten in den Nationalsozialismus

Eine quantitative Studie¹

Etwa ein Drittel aller mennonitischen Ältesten, Prediger und Diakone in den west- und ostpreußischen Mennonitengemeinden waren Mitglieder der NSDAP. Die vorliegende Studie untersucht mit quantitativen Methoden, welche Mennoniten politische Ämter im NS-Staat ausübten, wie viele Gemeindeleiter Parteimitglied oder als Ortsgruppenleiter der NSDAP in Leitungsaufgaben der Partei eingebunden waren und welche Rolle familiäre Verbindungen der Akteure für das politische Bekenntnis zur NS-Herrschaft spielten. So liefert beispielsweise ein Vergleich der Liste der Gemeindeleiter der ost- und westpreußischen Mennoniten mit den Mitgliederlisten der NSDAP neue Erkenntnisse bezüglich der Art und des Umfangs der Beteiligung von Mennoniten an der NS-Herrschaft.

Wenn anlässlich des 500jährigen Bestehens des weltweiten Täuferturns in dieser Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* an die Geschichte der Mennoniten im 20. Jahrhundert erinnert wird, so muss, was die Thematik dieses Beitrags angeht, darauf hingewiesen werden, dass es nun genau 50 Jahre her ist, dass Hans-Jürgen Goertz mit einem Aufsatz über die Mennoniten im Dritten Reich² eine selbstkritische und schmerzhafteste Analyse der mennonitischen Haltungen und Handlungen in der Zeit des Nationalsozialismus angestoßen hat. In den letzten zehn Jahren haben sich die zunächst spärlichen Veröffentlichungen zum Thema Mennoniten und Nationalsozialismus zu einer Fülle von Publikationen ausgeweitet, die von drei großen internationalen Konferenzen auf drei verschiedenen Kontinenten angestoßen wurden.³

- 1 Dank gebührt dem Vorstand und der Verwaltung des Bethel College für ein Forschungssemester im Frühjahr 2022, das die Recherchen ermöglicht hat, auf denen dieser Aufsatz beruht. Besonderer Dank gilt Bernhard Thiessen für seine Hilfe bei der Suche nach weiteren Akten im Bundesarchiv.
- 2 Hans-Jürgen Goertz: Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 31, 1974, S. 61-90.
- 3 Diether Götz Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977; John D. Thiesen: Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America 1933-1945, Kitchener 1999; Bert Friesen: A Sharing of Diversities. Proceedings

Der Aufsatz von Hans-Jürgen Goertz begann mit einer theologischen Frage: Wie begründeten Mennoniten theologisch und ekklesiologisch ihre Anpassung an das NS-Regime? Dieser Ansatz ist für viele Forscher wichtig geblieben. James Irvin Lichti fügte den theologischen Kategorien, die Goertz verwendete, einen soziologischen Aspekt hinzu und hob hervor, dass das mennonitische Gemeindeverständnis es den Mennoniten im Vergleich zu den Quäkern und Siebenten-Tags-Adventisten tatsächlich leichter machte, die Ideale der NS-Bewegung zu akzeptieren und zu unterstützen. Imanuel Baumann hat in jüngerer Zeit Vergleiche mit den Baptisten und dem Rhönbruderhof angestellt.⁴

Zu Theologie und Kirchenpolitik kamen schnell weitere Forschungsbeiriche hinzu. Mennonitische Zeitungen und offizielle Verlautbarungen waren eine wichtige frühe Quelle, die in den meisten der bisher erwähnten Monographien ausgewertet wurden. Die Handlungen prominenter Pastoren oder von Mennoniten mit politischen Funktionen können so aus den öffentlich zugänglichen Dokumenten rekonstruiert werden. Dazu kommen als weitere Quellen Anekdoten, die in den Familien

of the Jewish Mennonite Ukrainian Conference “Building Bridges”, Saskatoon 1999; James Irvin Lichti: *Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany*, New York 2008; John D. Thiesen: *Menno in the KZ or Münster Resurrected. Mennonites and National Socialism – Historiography and Open Questions*, in: Mark Jantzen, Mary S. Sprunger und John D. Thiesen (Hg.): *Mennonites and Modernity: Contributors, Detractors, and Adapters*, North Newton 2010, 313-328; *Doopsgezinde tijdens de Tweede Wereldoorlog, Doopsgezinde Bijdragen*, 41, 2015; Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.): *Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen*, Bolanden-Weierhof 2017 (dieser Sammelband geht auf eine Tagung in Münster vom 25. bis 27. September 2015 zurück); Benjamin W. Goossen: *Chosen Nation. Mennonites and Germany in a Global Era*, Princeton 2017. In *Mennonite Quarterly Review* 92, Nr. 2 vom April 2018 findet man einige Ergebnisse einer Tagung im März 2017, die vom Mennonitischen Geschichtsverein in Paraguay veranstaltet wurde. Vgl. auch die Online-Bibliographie zu den Beziehungen zwischen Mennoniten und Juden: https://www.mennoniteusa.org/bibliographymennonitejewishrelations_2018feb/; Mark Jantzen und John D. Thiesen (Hg.): *European Mennonites and the Holocaust*, Toronto 2020 (dieser Sammelband geht auf die Tagung „Mennonites and the Holocaust“ am Bethel College, North Newton, Kansas, vom 16./17. März 2018 zurück). John P. R. Eicher: *Exiled Among Nations. German and Mennonite Mythologies in a Transnational Age*, New York 2020; Imanuel Baumann: *Loyalitätsfragen. Glaubensgemeinschaften der täuferischen Tradition in den staatlichen Neugründungsphasen des 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2021; Hans-Jürgen Goertz, Gerhard Rempel, Alfred Neufeld Friesen: *Drittes Reich*, in: *MennLex V*, http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:drittes_reich.

- 4 Lichti: *Houses on the Sand?* (siehe Anm. 3); James Irvin Lichti: *Enjoying the Entitlements of German Freedom. German Mennonites and Nazi Church-State Policy*, in: Mark Jantzen und John D. Thiesen (Hg.): *European Mennonites and the Holocaust* (siehe Anm. 3), S. 72-103; Baumann: *Loyalitätsfragen* (siehe Anm. 3).

erzählt wurden, die jedoch oft einseitig wirken beziehungsweise schwer einzuschätzen sind, da man meist nur von denjenigen berichtete, die sich den Nationalsozialisten widersetzt oder dies von sich behauptet hatten, jedoch nur selten von jenen, die sie aus voller Überzeugung unterstützt hatten.

Was bleibt nach 50 Jahren Forschung noch zu sagen? Vor allem in den letzten Jahrzehnten wurde die aktive Beteiligung der Mennoniten an der Ermordung der Juden dokumentiert, ihre Unterstützung der nationalsozialistischen Politik des Völkermordes, ihr Profitieren von der deutschen Besatzung im Osten und von der NS-Herrschaft in Deutschland. Ein weiterer wichtiger Schritt war die Erweiterung des Narrativs der Zerstörung, der Flucht und des Wiederaufbaus durch die Flüchtlinge nach 1945. Dieses Narrativ, in dem das deutsche und mennonitische Leid dominierte, war in den meisten Publikationen und mündlichen Überlieferungen nach dem Krieg gepflegt worden. In jüngerer Zeit wurde jedoch herausgearbeitet, dass viele Mennoniten Augenzeugen der von den Deutschen begangenen Gräueltaten waren. Dennoch konzentrierte sich der Forschungsansatz zur mennonitischen Beteiligung in vielen dieser Fälle auf einige wenige Schlüsselpersonen und Anführer, oder anders ausgedrückt, er war nicht sehr systematisch, so dass einige grundlegende Fragen unbeantwortet blieben, denen ich nachgehen möchte: Wie viele Mennoniten waren Mitglieder der NSDAP? Wann und warum traten sie in die Partei ein? Wie viele waren in Führungspositionen der Partei auf den verschiedenen Ebenen tätig? Wie viele der Ältesten, Prediger und Diakone traten der Partei bei? Bietet das Verblasen der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und dessen Schrecken die Chance, weitere, weniger vorteilhafte, aber dafür ausgewogenere Familiengeschichten zu erzählen? Und welche Lehren können wir angesichts der Herausforderungen, als Christen in gewalttätigen, rassistischen und imperialistischen Gesellschaften zu leben, aus der NS-Vergangenheit für mennonitische Gemeinden und ihre Theologie ziehen?

Dieser Aufsatz ist ein Versuch, diese Fragen im Hinblick auf die mennonitische Gemeinschaft in Ost- und Westpreußen tiefer und breiter zu untersuchen und so die bereits geleistete Forschungsarbeit weiterzuführen. Drei spezifische Bereiche sollen systematisch untersucht werden: 1) Mennoniten in politischen Ämtern und in Führungspositionen der NSDAP, 2) mennonitische Gemeindeleiter und ihre Mitgliedschaft in der NSDAP und 3) die Rolle familiärer Verbindungen für das politische Bekenntnis zu den Zielen der NSDAP. Für jede dieser Ebenen können

mennonitische Verstrickungen mit der NS-Herrschaft belegt werden, die bisher nicht bekannt waren.

Die Frage, wie und warum Mennoniten die Ideale des Nationalsozialismus unterstützten, könnte Mennoniten heute in unseren vielfältigen und unterschiedlichen Kontexten helfen, darüber nachzudenken, wie tief wir in die gegenwärtigen sozialen Strukturen und die herrschende Moral eingebettet sind und welche Möglichkeiten wir haben, den gegenwärtigen verführerischen und destruktiven politischen Verstrickungen zu widerstehen. Dazu ist es notwendig, uns zunächst ehrlich über die Entwicklungen in unserer Geschichte Rechenschaft abzulegen.

1. Mennoniten in politischen Ämtern und Führungspositionen der NSDAP

Dass einige wenige Mennoniten in der Parteiführung aktiv waren, ist seit langem belegt. Daneben gab es vage Behauptungen, dass vielleicht viel mehr Mennoniten die NSDAP unterstützt haben könnten und es wohl mehr Mitglieder der NSDAP unter den Mennoniten gegeben hat als bisher angenommen, ohne jedoch immer genaue Einzelheiten zu nennen. Zum Beispiel zitiert Imanuel Baumann die Behauptung von Dirk Cattepoel, dem Pastor der Krefelder Mennonitengemeinde, dass 500 seiner mehr als 800 Mitglieder der Partei beigetreten seien. Diese Behauptung ist jedoch nicht im Detail untersucht und belegt worden. 1936 behauptete ein Bericht von Cornelius Bergman an das Büro von Rudolf Hess, dass in der Freien Stadt Danzig ein großer Teil der Mennoniten Nationalsozialisten seien. Wie hoch ist dieser Anteil genau?⁵

Genauere Antworten können durch eine gründlichere Suche in den Archiven gefunden werden. Doch je größer die untersuchte Gruppe ist, desto mehr Zeit wird benötigt. Anstatt also die gewaltige Frage nach der Mitgliedschaft aller Mennoniten in der NSDAP zu stellen, wird hier eine klar umrissene Frage gestellt: Wie viele westpreussische Mennoniten können wir in Führungspositionen der NSDAP nachweisen, abgesehen von den wenigen, die schon vor fünfzig Jahren genannt wurden? Dies wäre ein kleiner Anfang für eine systematischere Untersuchung der Frage nach der mennonitischen Verstrickung mit dem Dritten Reich, obwohl selbst dieser Versuch hier zweifellos ebenfalls unvollständig ist.

5 Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 19; Lichti: Houses on the Sand?, S. 35.

Eine wichtige mennonitische Verbindung zum NS-Regime, die hier nicht untersucht wird, ist die Rolle des Reichsnährstandes. Diese Organisation, die eng mit dem Landwirtschaftsministerium verflochten war, umfasste alle, die in der Landwirtschaft tätig waren. Wie die Parteistruktur umfasste sie mehrere Hierarchieebenen, in diesem Fall Gau-, Kreis-, Bezirk- und Ortsbauernleiter, wodurch die Regierung letztendlich Zugriff auf jeden einzelnen Landwirt hatte. Die Mennoniten in der preußischen Provinz waren in dieses System so sehr eingebunden, dass es eine eigene Untersuchung verdienen würde.

Der prominenteste mennonitische Nationalsozialist war **Otto Andres**. Bereits 1977 wurde sein Name an erster Stelle auf der Liste der von Dietrich Götz Lichdi identifizierten Parteifunktionäre genannt. In dieser Darstellung wird behauptet, Andres sei 1929 aus der mennonitischen Glaubensgemeinschaft ausgetreten, vermutlich auf der Grundlage einer Behauptung, die Horst Gerlach 1974 in einem Interview mit Andres aufgestellt hatte. Dennoch traf Andres 1933 und 1934 mit der Leitung der Westpreußischen Mennonitenkonferenz zusammen, wo er anscheinend als Bruder begrüßt wurde, und er half bei der Formulierung der mennonitischen Reaktion auf die Machtergreifung der Nationalsozialisten. Noch 1936 wurde er in der Gemeinde Tiegenhagen als Mitglied geführt. Er war 1930 in die NSDAP eingetreten, als eines von nur 1.300 Mitgliedern im gesamten Gau Danzig, der etwa 400.000 Einwohner hatte. Er nahm an der Gründungsversammlung der Ortsgruppe Neuteich/Nowy Staw am 22. Oktober 1930 teil, wo er zum Stellvertretenden Ortsgruppenleiter gewählt wurde. Im Jahr 1931 war er Parteivorsitzender für den Kreis Großes Werder und im Mai 1932 für kurze Zeit Ortsgruppenleiter in Neuteich. 1933 wurde er Mitglied des Danziger Volkstags, der 1939 aufgelöst wurde, und 1940 zog er in den Reichstag ein. Im Jahr 1933 wurde er auch zum Landrat des Kreises Großes Werder ernannt. Bis 1937 stand er der mennonitischen Glaubensgemeinschaft so kritisch gegenüber, dass es unklar ist, ob er als Bruder und Mitglied angesehen wurde oder überhaupt noch eine mennonitische Identität für sich beanspruchte. Laut Imanuel Baumann ist es unwahrscheinlich, dass er 1939 noch als Mitglied der Mennoniten geführt wurde. Ab Januar 1940 war er vierzehn Monate lang stellvertretender Gauleiter von Danzig-Westpreußen und bekleidete damit den höchsten Rang innerhalb der NSDAP, den ein Mennonit jemals erreicht hat. Danach diente er bis zum Ende des Krieges in der Wehrmacht. Teilweise arbeitete er als Ingenieur in einer Landmaschinenfabrik in Posen. Nach dem Krieg wurde er nach Polen ausgeliefert und 1949 zu einer fünfzehnjährigen Gefäng-

nisstrafe verurteilt, weil er „zum Schaden der polnischen Bevölkerung“ gehandelt habe. Er wurde 1956 entlassen und verbrachte den Rest seines Lebens in Westdeutschland, schloss sich aber nie wieder einer mennonitischen Gemeinde an. Als er 1975 starb, wurde er auf Wunsch der Familie von einem mennonitischen Pastor beerdigt, obwohl er immer von sich behauptet hatte, „gottgläubig“ zu sein.⁶



Begeisterter Empfang für Hitler am 19. September 1939 in Danzig.

Bildnachweis: Ben Goossen: Hitler's Mennonite Voters, in: Anabaptist Historians (blog), <https://anabaptisthistorians.org/2021/10/07/hitlers-mennonite-voters/>

Ein zweiter Mennonit im Danziger Volkstag, ebenfalls seit 1933, war **Gustav Fieguth**. Nachforschungen von Arnold Neufeldt-Fast aus dem Jahr 2023 belegen erstmals seine Verbindung zur NSDAP, da er 1941 als Ortsgruppenführer für Kunzendorf/Kończewice genannt wird. Fieguth

6 Christian Neff (Hg.): Mennonitisches Adreßbuch (MA), Karlsruhe 1936, S. 207; Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 19, 39, 71, 106; Horst Gerlach: The Final Years of Mennonites in East and West Prussia 1943-45, in: Mennonite Quarterly Review 66, Nr. 2, April 1992, S. 237; Dieter Shenk: Hitlers Mann in Danzig. Albert Forster und die NS-Verbrechen in Danzig-Westpreußen, Bonn 2000, S. 75; Imanuel Baumann: Der Mennonit und Nationalsozialist Otto Andres (1902-1975), in: Mennonitische Geschichtsblätter 75, 2018, S. 87-100; Imanuel Baumann: Loyalitätsfragen, S. 238-247; Tiegenhof und Neuteich älteste Ortsgruppen, in: Tiegenhofer Wochenblatt (TW) 58, Nr. 127, 25. Oktober 1940, S. 7; Handbuch für den Danziger Volkstag. 5. Wahlperiode, Danzig [1933], S. 99, <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/62728/edition/56442>.

war Mitglied der Gemeinde Heubuden, in deren Aufzeichnungen von 1936 sein Stand und Beruf als Bauer, Deichhauptmann und Kreisbauernführer angegeben ist. Seine Mitgliedschaft im Volkstag wurde dort nicht verzeichnet. Fieguth beutete die Arbeitskraft von Häftlingen aus dem nahe gelegenen, im September 1933 am nordöstlichen Rand des Weichseldeltas errichteten KZ Stutthof aus, die als Zwangsarbeiter von der SS an umliegende Betriebe gegen eine Gebühr verliehen wurden. Jerzy Piotrowski, ein Häftling, der im Herbst 1939 auf dem Bauernhof der Fieguths arbeiten musste, erinnerte sich an Fieguth als einen fanatischen Nationalsozialisten, der seine Arbeiter misshandelte und sie zwang, alle Arbeiten im Laufschrift zu erledigen. Seine Frau Margarethe gab den KZ-Häftlingen jedoch manchmal heimlich zusätzliches Essen. Fieguths Mitgliedschaft im Volkstag war eine öffentliche Position, die in mennonitischen Kreisen sicherlich bekannt war.⁷

Fieguth war der NSDAP am 1. August 1932 beigetreten; zu diesem Zeitpunkt gab es im Gau etwa 9.000 Parteimitglieder. Als Deichhauptmann war er für das Deich- und Entwässerungssystem zuständig, von dem das Deltagebiet abhing, und gehörte er zu den Spitzenbeamten. Als Kreisbauernführer war er das organisatorische Oberhaupt aller Landwirte im Kreis und wurde in seiner Autorität durch das Landwirtschaftsministerium gestützt. Bereits 1932 stand er an der Spitze des Kreisbauernverbandes, und unter dem neuen Titel „Kreisbauernführer“ erfolgte der Übergang in seine neue Parteifunktion also offenbar nahtlos. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Organisation der Evakuierung des Kreises bei Kriegsende, wobei er darauf achtete, die Kriegsgefangenen und osteuropäischen Zwangsarbeiter mitzunehmen. Er erwähnte nicht die Zehntausenden von Juden, die zur gleichen Zeit auf den Todesmärschen aus Stutthof evakuiert wurden, von denen nur wenige überlebten. Fieguths zentrale Rolle in der lokalen NS-Herrschaft wurde von Historikern, die sich mit der Geschichte der Mennoniten beschäftigen, bisher überhaupt nicht erläutert, vielleicht weil sie dachten, dass er kein aktives Gemeindeglied gewesen war. Im *Mennonitischen Adreßbuch* von 1936 werden seine beiden wichtigsten Ämter des Hauptdeichmanns und des Kreisbauernführers verzeichnet, während seine Funktion als Abgeordneter

7 Arnold Neufeldt-Fast: Danzig-West Prussian Mennonites as Nazi Party „Local Group Leaders“, 1941, in: History of the Russian Mennonites (blog), <https://russianmennonites.blogspot.com/2023/05/danzig-west-prussian-mennonites-as-nazi.html>, hier irrtümlich als aus Simonsdorf stammend aufgeführt; Neff (Hg.): MA, S. 88; Jerzy Piotrowski, in: Gdańsk 1939. Wspomnienia Polaków-Gdańszczan, Brunon Zwarra (Hg.), Gdańsk 1984, S. 400, 405 Anm. 25; Handbuch für den Danziger Volkstag, S. 103. Die polnischen Namen der Dörfer werden, soweit vorhanden, bei der ersten Nennung angegeben.

des Volkstags und als Ortsgruppenleiter der NSDAP ausgeklammert werden, was gut veranschaulicht, was in mennonitischen Veröffentlichungen vorzeigbar war und was besser ungesagt blieb.⁸

Cornelius Janssons Karriere in der NS-Parteiführung wurde bereits 1977 skizziert, aber es können noch weitere Details hinzugefügt werden. Er lebte in dem Dorf Tiege/Tuja. Er wurde 1933 stellvertretender Landrat des Kreises Großes Werder unter Otto Andres und rückte 1939 in das Landratsamt auf, also im selben Jahr, in dem Andres stellvertretender Gauleiter wurde. Jansson war in den 1920er Jahren im deutsch-nationalen Jungdeutschen Orden aktiv gewesen und trat später der NSDAP bei. Seine NSDAP-Mitgliedskarte gehört zu den etwa 20 Prozent, die aus dem Register, das heute in der Berliner Außenstelle des Bundesarchivs aufbewahrt wird, verloren gegangen sind. Aufgrund seiner Position kann man jedoch belegen, dass er am 1. Februar 1931 in die NSDAP eingetreten war, womit er einer der ersten Mennoniten war, die der Partei beigetreten sind. Im nächsten Monat wurde er Ortsgruppenleiter in Tiege und kandidierte für die NSDAP bei den Wahlen zum Kreistag im Frühjahr. Offenbar wurde er auch Kreisleiter der NSDAP, als er Landrat wurde und die Führungsposition in Tiege an jemand anderen weitergab. Im Oktober 1943 nutzte auch er die Vorteile des nahe gelegenen KZ Stutthof und setzte etwa zwölf bis 15 Häftlinge als Zwangsarbeiter in seinem Betrieb ein, die in diesem Monat insgesamt 17 Tage auf seinem Hof arbeiteten.

Jansson war Mitglied der Gemeinde Ladekopp/Orloffelfelde. Den Hof seines Vaters hatte er von 1921 bis 1927 gepachtet und 1928 gekauft. Er behauptete, er sei von den Nationalsozialisten aufgefordert worden, aus der Kirche auszutreten, habe sich aber geweigert, dies zu tun. Seiner Meinung nach war das der Grund, warum man ihm den Rücktritt von seinem Amt als Landrat nahegelegt hatte, der am 3. November 1941 erfolgte. Gauleiter Albert Forster hatte ihn im September 1939 aufgrund seiner langjährigen Parteizugehörigkeit und seiner tiefen Verbundenheit mit der Landwirtschaft zum Landrat ernannt. Doch 1941 wurde Jansson wegen seiner mangelnden Verwaltungserfahrung, weil er angeblich zu viel Zeit in die Bewirtschaftung seines eigenen Landes steckte und weil er in Zeiten des Krieges als zu „gutmütig“ galt, negativ beurteilt.

8 Berlin-Lichterfelde Bundesarchiv (BArch) R 9361-IX (Gaukartei) KARTEI/8710662; Shenk, Forster, S. 75; Gustav Fieguth: Kreis Groß-Werder, in: Hans Jürgen v. Wilckens (Hg.): Die Grosse Not Danzig-Westpreussen 1945, Sarstedt 1957, S. 157-163; Danuta Drywa: The Extermination of Jews in Stutthof Concentration Camp, Gdańsk 2004, S. 259-324; Neff (Hg.): MA, S. 88.

Um seiner Entlassung zuvorzukommen, reichte er seinen Rücktritt ein und erklärte, er freue sich darauf, mehr Zeit für die Landwirtschaft zu haben. Nach dem Krieg blieb er der mennonitischen Glaubensgemeinschaft in Westdeutschland verbunden.⁹

Walter Neufeldt war ein weiterer mennonitischer Landrat. Er trat am 19. Februar 1932 sowohl der NSDAP als auch der SA bei, wie aus seiner Personalakte hervorgeht, in der seine Religion als mennonitisch angegeben ist. Er wurde 1939 zum Landrat des Kreises Marienburg ernannt und hatte dieses Amt bis Kriegsende inne. 1941 wurde er außerdem Kreisleiter der NSDAP. In einem Interview mit dem Historiker Horst Gerlach schilderte er nach dem Krieg seine Teilnahme an einem Empfang am 19. September 1939 im Haus der Gauleitung, heute Piwna-Straße, in Danzig. Anlass war der Besuch Hitlers im „befreiten“ Danzig. Wilhelm Löbsack, der Gauschulungsleiter, soll Hitler die Mennoniten beschrieben und ihn dann auf Neufeldt hingewiesen haben. Hitler fragte dann angeblich nach dem Glauben der Mennoniten, und Neufeldt nannte das Priestertum aller Gläubigen, die gegenseitige Hilfe und die Verpflichtung, ein einmal gegebenes Wort auch zu halten – alles Lehren, die Hitler guthieß. Ob sich diese Geschichte so zugetragen hat, ist schwer zu sagen. Das Datum und der Ort des Treffens können bestätigt werden, aber die darüber veröffentlichten Berichte stellen Gauleiter Forster und militärische Details in den Mittelpunkt der Gespräche. Es wäre auf jeden Fall merkwürdig, wenn Neufeldt vor Andres, einem viel ranghöheren Nationalsozialisten, genannt worden wäre. Ohne weitere Quellen ist die Glaubwürdigkeit dieser Begegnung also nicht zu belegen.¹⁰

9 Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 41 und S. 177 Anm. 9; Stutthof Memorial Museum Archive (AMS), I-III-9 (Wpłaty należności na konto obozu za prace więźniów zatrudnionych w przemyśle i rolnictwie. Zestawienia. Korespondencja. [1943-44]), 192; Neff (Hg.): MA, 121; Jansson hat wahrscheinlich mehr als nur einen Monat lang Zwangsarbeiter aus dem KZ Stutthof genutzt. Da die meisten Listen verloren gegangen sind, erscheint er nur dieses eine Mal in den Aufzeichnungen des Lagers Stutthof, BArch R 1501/207645 (Reichsministerium des Innern: Personalakten und personenbezogene Vorgänge).

10 Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 19, 60, 180 Anm. 62; <http://www.territorial.de/dawp/marienburg/landkrs.htm>, Michael Rademacher: Handbuch der NSDAP-Gaue 1928-1945. Die Amtsträger der NSDAP und ihrer Organisationen auf Gau- und Kreisebene in Deutschland und Österreich sowie in den Reichsgauen Danzig-Westpreußen, Sudetenland und Wartheland, Hamburg, 2000, S. 45; Shenk: Hitlers Mann in Danzig, S. 135-137; BArch R 9361-II/753186 (Sammlung Berlin Document Center (BDC): Personenbezogene Unterlagen der NSDAP / Parteikorrespondenz).

Unterhalb der Kreisebene der Parteiführung befanden sich die Ortsgruppen. Hier gab es, wie Arnold Neufeldt-Fast gezeigt hat, neben Gustav Fieguth, der 1941 die Kunzendorfer Ortsgruppe der NSDAP leitete, mindestens neun weitere Ortsgruppenleiter, die 1936 als Mitglieder mennonitischer Gemeinden geführt wurden. Sechs davon befanden sich im Kreis Großes Werder, zwei im Kreis Schwetz und je einer in den Kreisen Marienburg und Elbing-Land.¹¹

Die anderen fünf Ortsgruppenvorsteher im Kreis Großes Werder waren Cornelius Dyck, der in Ladekopp/Lubieszewo wohnte und die Gruppe für Tiege leitete, Helmut Klaassen in Tiegenort/Tujsk, Albert Neufeld, der in Rückenau/Rychnow wohnte und die Gruppe in Marienau/Marynowy leitete, Hans van Riesen, Neumünsterberg/Nowa Kościelnica, und Johannes Warkentin, Altmünsterberg/Stara Kościelnica. Wie Fieguth gehörte auch Warkentin der Gemeinde Heubuden an. Dyck gehörte zur Gemeinde Ladekopp, wo er auch wohnte. Klaassen gehörte zur Gemeinde Tiegenhagen, Neufeld und van Riesen zur Gemeinde Rosenort.¹²

Cornelius Dyck trat am 1. Juni 1931 im Alter von 40 Jahren als erster der späteren mennonitischen Ortsgruppenleiter der NSDAP bei. Seine Parteinummer war 544.477; im Gau Danzig gab es zu dieser Zeit weniger als 4.000 NSDAP-Mitglieder. Dyck war nicht nur Ortsgruppenleiter der Partei, sondern auch Ortsbauernführer des Reichsnährstandes. In dieser Funktion war er für die Zuteilung von Zwangsarbeitern, darunter auch Juden, aus dem Lager Stutthof an die Bauern in der Umgebung zuständig.¹³ **Helmut Klaassen** trat am 2. Februar 1932 im Alter von 20 Jahren in die NSDAP ein und erhielt eine Mitgliedsnummer von unter einer Million. **Albert Neufeld** trat im April 1933 in die Partei ein; der genaue Tag ist auf seinem Ausweis nicht vermerkt. Er wäre dann 32 Jahre alt gewesen. Zu diesem Zeitpunkt war er mit Käthe Regehr verheiratet; das Paar hatte zwei kleine Kinder. **Hans van Riesen** trat noch vor Gustav Fieguth am 1. Mai 1932 in die Partei ein, mit der Parteinummer 526.786. Er gehörte zunächst zur Ortsgruppe Danzig, wech-

-
- 11 Arnold Neufeldt-Fast: Danzig-West Prussian Mennonites as Nazi Party „Local Group Leaders“, 1941. Es ist durchaus möglich, dass es noch mehr mennonitische Ortsgruppenleiter gab, als hier erwähnt werden, denn die Datenerhebung ist noch nicht abgeschlossen.
 - 12 Verordnungsblatt NSDAP Gau Danzig-Westpreußen 5, Nr. 6, Juni 1941, S. 20-21, <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/117319/edition/104759/content>; Neff (Hg.): MA, S. 120, 88, 209, 167, 63, 80.
 - 13 BAArch R 9361-VIII (Zentralkartei) KARTEI/7260186; Shenk: Forster, S. 75; Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 242.

selte dann aber nach Neumünsterberg, ohne dass ein Datum für den Wechsel angegeben ist. Mit seiner Ehefrau Elsa Heidebrecht hatte er sechs Kinder. Er starb 1964 in Vineland, Ontario. **Johannes Warkentin** trat am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein. Sein Todesdatum wird für das Jahr 1940 vermerkt, was nicht stimmen kann, da er noch in einer Mitgliederliste von 1941 verzeichnet wird. Entweder liegt also das tatsächliche Todesdatum später als angegeben oder die NSDAP-Liste von 1941 wurde nicht korrekt aktualisiert. Der Fall kann nicht eindeutig geklärt werden.¹⁴

Die Untersuchung der Ebene der Ortsgruppenleiter im Kreis Großes Werder bietet die Möglichkeit, die mennonitische Beteiligung an der NS-Parteiführung mit der nicht-mennonitischen Bevölkerung zu vergleichen. Mennoniten stellten 1941 sechs von 22 Ortsgruppenleitern im Kreis Großes Werder; das sind 27 Prozent. Die mennonitische Bevölkerung des Kreises dürfte etwa 5.000 der rund 66.000 Einwohner oder 8 Prozent ausgemacht haben.¹⁵ Bei dieser zugegebenermaßen kleinen Stichprobe sind Mennoniten als lokale NS-Parteiführer also deutlich überrepräsentiert.

Die Gemeinde Montau-Gruppe hatte zwei Ortsgruppenleiter. **Georg Kerber**, der in Klein Sanskau lebte, leitete die Partei in Montau/Mątawa, während **Heinrich Kopper**, der in Dragaß/Dragacz lebte, sie für Gruppe/Grupa leitete. Kerber beantragte am 1. Oktober 1940 die Aufnahme in die Partei und erhielt seinen Ausweis am 1. Februar 1942. Kopper wurde am 1. November 1941 in die Partei aufgenommen. Diese späten Eintrittsdaten werfen die Frage auf, wer die Ortsgruppen früher leitete und warum Kerber und Kopper erst so spät die Parteimitgliedschaft beantragten. Leider ist die Ebene der Ortsgruppenleiter noch nicht eingehend erforscht worden, so dass diese Fragen vorerst unbeantwortet bleiben.¹⁶

Rudolf Janzen war der Ortsgruppenleiter für Schwansdorf/Żurawiec, obwohl er in Hohenwalde/Krzewsk wohnte. Er war Mitglied der Thiens-

14 BArch R 9361-IX KARTEI/20371101, 30311014; Genealogical Registry and Database of Mennonite Ancestry Online (GMOL) 861302, <https://grandmaonline.org/gmol-7>; R 9361-IX KARTEI/34970269; GMOL 211635; R 9361-IX KARTEI/46941592; GMOL 2855710.

15 Ted Regehr: Polish and Prussian Mennonite Displaced Persons, 1944-1950, in: Mennonite Quarterly Review 66, Nr. 2, April 1992, S. 247. Die Daten zur Einwohnerzahl des Kreises stammen von Michael Rademacher, https://www.eirenicon.com/rademacher/www.verwaltungsgeschichte.de/dan_grosseswerder.html.

16 Verordnungsblatt NSDAP Gau Danzig-Westpreußen; Neff (Hg.): MA, S. 150, 145; BArch R 9361-IX KARTEI/19820574, 19820574.

dorfer Gemeinde und der einzige Mennonit, den ich auf der Liste von 1941 aus dem Kreis Marienburg identifizieren konnte. Er beantragte seinen Beitritt am 4. Juni 1937, aber seine Aufnahme wurde auf den 1. Mai zurückdatiert, als viele andere ebenfalls aufgenommen wurden. Diese Art der Rückdatierung war zu dieser Zeit üblich, so dass es den Anschein hat, dass viele zum gleichen Zeitpunkt in die Partei eingetreten sind. Viel mehr ist derzeit nicht über ihn bekannt.¹⁷

Der einzige Ortsgruppenleiter aus dem Kreis Elbing-Land war **Fritz Marienfeld**, geboren 1889, der in Oberkerbswalde/Karczowiska Górne wohnte und die Gruppe mit der Bezeichnung Kerbswalde leitete. Er trat der Partei am 1. Mai 1933 bei. Er und seine Frau Charlotte Froese hatten einen Sohn. Sie starben beide in den 1970er Jahren in Wallefeld, Nordrhein-Westfalen. Er ist der einzige Ortsgruppenleiter, der im nächsten Abschnitt über mennonitische Gemeindeleiter auftaucht, da er seit 1932, ein Jahr vor seinem Eintritt in die Partei, auch als Prediger in der Gemeinde Thiensdorf aufgeführt ist.¹⁸

Auffallend an dieser Gruppe von Ortsgruppenleitern, deren Geburtsdaten in der Mitgliederkartei der NSDAP verzeichnet sind, ist, wie jung einige von ihnen waren. Fieguth, Marienfeld und Dyck waren die ältesten. Sie waren zwischen 50 und 52 Jahre alt. Van Riesen war mit 41 Jahren der einzige im Alter zwischen 40 und 49. Neufeld, Janzen und Kerber waren in ihren 30ern, und Klaassen, Warkentin und Kopper waren mit Ende 20 schon Repräsentanten der NSDAP in ihren Dörfern.

Betrachtet man die Liste der Ortsgruppenleiter für 1941 im Gau Danzig-Westpreußen, so liest man einige weitere mennonitisch klingende Namen. Diese Namen sind jedoch im *Mennonitischen Adreßbuch* von 1936 nicht zu finden, so dass sie hier nicht aufgeführt werden. Es gab sicherlich viele Menschen mit vermeintlich mennonitischen Namen, die nie Mennoniten waren, oder Menschen mit mennonitischen Vorfahren, die aber nicht mehr Mitglied der mennonitischen Glaubensgemeinschaft waren. Hier könnten weitere Nachforschungen angestellt werden.

17 BArch R 9361-IX KARTEI/18090256; Neff (Hg.): MA, S. 187.

18 BArch R 9361-IX KARTEI/27610414, GMOL 1069826, Neff (Hg.): MA, S. 192; <https://www.mennonitegenealogy.com/prussia/prediger.htm>.

2. Mennonitische Gemeindeleiter und ihre Mitgliedschaft in der NSDAP

Eine zweite wichtige Quelle des nationalsozialistischen Einflusses in der mennonitischen Gemeinschaft waren die mennonitischen Ältesten, Prediger und Diakone, die Mitglieder der NSDAP waren. Jede Gemeinde wurde von einem Ältesten geführt, der allein berechtigt war, Taufe und Abendmahl zu spenden. Prediger konnten Gottesdienste, Beerdigungen und Hochzeiten leiten. Diakone waren für die Armenpflege in der Gemeinde zu ständig. Alle drei Ämter wurden von den Gemeinden auf Lebzeiten gewählt und „feierlich gefestigt“, also ordiniert. Die Rolle einiger prominenter Pastoren, die Mitglieder der NSDAP waren, ist gut dokumentiert, und die Haltung einer Handvoll anderer ist aus zeitgenössischen Zeitungsberichten bekannt, z. B. dass Prediger Walter Fellmann aus Monsheim bereits zwei Wahlperioden vor der Machtergreifung seine Stimme der NSDAP gab. Aber die frühere Forschung sagt nicht viel über die mennonitische Gemeindeleitung als Ganzes aus, da die Mitgliederkartei der NSDAP nicht leicht zugänglich war und es eine starke Zurückhaltung gab, offen über die mennonitische Unterstützung für die NSDAP zu sprechen.¹⁹

Über die mennonitischen Ältesten und die als „Deutsche Christen“ bekannte protestantische Bewegung, die 1933 und 1934 versuchte, nationalsozialistisches Gedankengut in die protestantische Kirche einzubringen und alle Nichtkatholiken, einschließlich der Mennoniten, in einer einzigen nationalen Kirche zusammenzufassen, ist mehr geschrieben worden. Erst vor kurzem hat Ben Goossen auf die Zahl der Ältesten hingewiesen, die sich der NSDAP angeschlossen hatten, und eine Aussage von Benjamin Unruh zitiert, wonach fünf der sieben Ältesten im

19 Die folgende Liste ist zwar nicht vollständig, enthält aber einige wichtige Beispiele: Hans Adolf Hertzler: Dirk Cattlepoel, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:cattlepoel_dirk; Gary Waltner: Bruno Ewert, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:ewert_bruno; Bernd Quiring: Erich Göttner: in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:goettner_erich; Corinna Schmidt: Emil Händiges, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:haendiges_emil; Gabriele Harder-Thieme: Gerhard Hein, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:hein_gerhard; Jochen Schowalter: Christian Neff, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:neff_christian; Eckbert Driedger: Johann Penner: in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:penner_johann_prangenau; Mark Jantzen: Ernst Regehr, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:regehr_ernst; Horst Gerlach: Gustav Reimer, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:reimer_gustav; J. Jacob Fehr: Fellmann, Walter: in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:fellmann_walter; Imanuel Baumann: Loyalitätsfragen, S. 133.

Danziger Gebiet Mitglieder der NSDAP waren. Später nannte Goossen sie in einem separaten Blogbeitrag. Es wurden jedoch keine systematischen Untersuchungen über Pastoren und Diakone durchgeführt.²⁰

Die hier vorgestellte Untersuchung stützt sich weitgehend auf die Online-Liste von Adalbert Goertz, die durch einige zusätzliche Namen ergänzt wurde. Diese Liste der Ältesten, Prediger und Diakone ist zwar umfangreich, aber sehr wahrscheinlich nicht vollständig. Auch die Liste der NSDAP-Mitglieder ist unvollständig, wobei die Website des Bundesarchivs davon ausgeht, dass sie etwa 80 Prozent der Mitglieder umfasst. Während wir also belegen können, ob jemand in der Partei war, ist es nicht möglich zu sagen, dass jemand nicht in der Partei war, da sein Ausweis verloren gegangen sein könnte. Daher arbeitet dieser Abschnitt mit zwei verschiedenen, etwas unvollständigen Listen und versucht zu zeigen, dass einige führende Persönlichkeiten der mennonitischen Gemeinschaft Mitglieder der NSDAP waren, während wir gleichzeitig anerkennen müssen, dass es durchaus noch weitere führende Persönlichkeiten mit NS-Verbindungen geben könnte, die durch weitere Forschungen aufgedeckt werden könnten. Angesichts der Lücken in den Quellen und der immer wiederkehrenden mennonitischen Namen ist auch nicht immer klar, ob die richtige Person identifiziert wurde, obwohl alle Anstrengungen unternommen wurden, die Geburtsdaten in den Mitgliederlisten der NSDAP mit Daten in den Mitgliederlisten der Gemeinden abzugleichen. Die Leser der folgenden Darstellung sollten deshalb einige dieser Unsicherheiten und Lücken im Auge behalten. Dazu kommen weitere Schwierigkeiten.²¹

Nach dem Zweiten Weltkrieg war es lange Zeit schwierig, über die Mitgliedschaft in der NSDAP zu sprechen. Parteimitglieder fallen in die Kategorie der Täter und Unterstützer der NS-Verbrechen und des Holo-

20 Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 79-84; Baumann: Loyalitätsfragen, S. 199-202, 226-238; Doris Bergen: *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill 1996; Goossen: *Chosen Nation*, S. 124; Ben Goossen: *Hitler's Mennonite Voters*, in: *Anabaptist Historians* (blog), Anm. 10, <https://anabaptisthistorians.org/2021/10/07/hitlers-mennonite-voters/>.

21 Die von A. Goertz erstellte Liste mennonitischer Führungspersönlichkeiten ist unter <https://www.mennonitegenealogy.com/prussia/prediger.htm> zu finden und wird in diesem Abschnitt ausgiebig ohne weitere Einzelzitate verwendet; <https://www.bundesarchiv.de/DE/Content/Artikel/Ueber-uns/Aus-unserer-Arbeit/Textsammlung-NSDAP-Aufnahmeverfahren/zum-nsdap-aufnahmeverfahren.html>; John D. Thiesen: *Menno in the KZ*, S. 313-328; Doris Bergen: *Mark Jantzen und John D. Thiesen: Introduction – Neighbors, Killers, Enablers, Witnesses. The Many Role of Mennonites in the Holocaust*, in: Jantzen/Thiesen (Hg.): *European Mennonites and the Holocaust*, S. 3-34.

causts. Sie betonen oft, wie Doris Bergen gezeigt hat, ihren geringen Einfluss in der NS-Bürokratie und sprechen davon, dass „es nicht meine Schuld war“, während ihre Opfer dazu neigen, sich schuldig zu fühlen, weil sie nicht weitsichtig oder aktiv genug gewesen seien, der Gefahr auszuweichen. Die psychologische Verteidigungshaltung im Umgang mit Schuld und Scham macht es sowohl für ihre Nachfahren als auch in den Gemeinden schwer, über die Täter zu sprechen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt beim Eintritt in die Partei und bei der Hinwendung zur nationalsozialistischen Ideologie war die Möglichkeit, sich selbst und anderen gegenüber neue Vorstellungen von Gewalt, Ausgrenzung und Hass zu rechtfertigen. Peter Fritzsche hat dies einen Prozess der Bekehrung genannt, der Akzeptanz einer neuen Realität, wie sie von den Nationalsozialisten definiert wurde. Diese „Bekehrung“ erfolgte zunächst bei den Mitgliedern der Partei, später mussten sich aber alle Deutschen mit dieser neuen Realität auseinandersetzen und sich damit arrangieren. Für viele gab dies ihrem Leben einen neuen Sinn. Sobald jedoch der verbrecherische Charakter des Regimes und seiner Kriegsführung deutlich wurde, hieß es, wie der deutsche Schriftsteller Hans Erich Nossack bemerkte, entweder „gestehen oder vergessen, eine dritte Möglichkeit gab es nicht“. So wurde am Ende des Krieges die Niederlage als ein Abgrund gesehen, in den man nicht zurückblicken wollte, und die nun notwendige rasche Anpassung an die neue Realität nach dem Krieg gab den Menschen das Gefühl, betrogen worden zu sein, und nicht, Kollaborateure gewesen zu sein.²² Zusätzlich zu diesen Schwierigkeiten, die allen Deutschen in der Nachkriegszeit gemeinsam waren, rangen die Mennoniten darum, ihre Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten anzuerkennen. Ihre Auseinandersetzung war dabei oft von theologischen Untertönen durchzogen, was vielleicht erklärt, warum Hans-Jürgen Goertz seine Untersuchung mit theologischen Fragen begann.

Die Identifizierung einer Person als Mitglied der NSDAP sagt uns nicht alles über diese Person oder ihre Gedanken. Waren einige Teile des nationalsozialistischen Programms für sie wichtiger als andere? War man eher dem Antisemitismus verpflichtet oder eher dem Antibolsche-

22 Doris Bergen: I Am (Not) to Blame. Intent and Agency in Personal Accounts of the Holocaust, in: Wendy Lower und Lauren Faulkner Rossi (Hg.): *Lessons and Legacies XII: New Directions in Holocaust Research and Education*, Evanston 2017, 87-107, Zitat auf S. 87; Peter Fritzsche: *Life and Death in the Third Reich*, Cambridge, MA 2008, Zitat auf S. 14; Jacob Mikanowski: *Goodbye, Eastern Europe. An Intimate History of a Divided Land*, New York 2023, S. xv-xix.

wismus (der für die Nationalsozialisten immer auch antisemitisch war) oder dem deutschen Nationalismus, der in dem Versprechen verankert war, den Versailler Vertrag zu zerreißen und Deutschland zu seiner früheren Größe zurückzuführen? Nicht alle Parteimitglieder waren gleichermaßen glühende Nationalsozialisten. Ein einfaches Beispiel: Die Partei musste einige Mitglieder dazu anhalten, ihre Beiträge pünktlich zu zahlen, was ein Zeichen für nachlassendes Engagement oder einen Mangel an nationalsozialistischem Eifer gewesen sein könnte. Am Ende des Krieges waren etwa 8,5 Millionen Deutsche Mitglieder der NSDAP. Inwiefern unterschieden sie sich von den Deutschen, die nicht beigetreten waren? Über die Parteimitgliedschaft hinaus waren die meisten anderen Deutschen Mitglieder in NS-Organisationen wie der Hitlerjugend, der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt oder dem Reichsnährstand oder nahmen an Aktivitäten von „Kraft durch Freude“ teil. Bei Kriegsbeginn 1939 waren 69 der 76,5 Millionen Menschen, die auf dem Gebiet des Deutschen Reiches lebten, in einer oder mehreren dieser Organisationen. Die Tatsache, dass es für Mennoniten viele Möglichkeiten gab, sich mehr oder weniger stark für die nationalsozialistische Ideologie oder für NS-Organisationen zu engagieren, macht deutlich, dass bei der Erörterung der Frage, wie Einzelne mit den Nationalsozialisten in Verbindung standen, Differenzierungen erforderlich sind.²³

Obwohl die Parteimitgliedschaft also allein nicht alles über die Haltung eines mennonitischen Gemeindeleiters aussagt, liefert sie doch wichtige Daten. Die NSDAP, die damalige deutsche Bevölkerung und die Historiker nach dem Krieg haben ein frühes Eintrittsdatum mit einem höheren Grad an Engagement für die Ideale des Nationalsozialismus gleichgesetzt. Diejenigen, die bis 1928 beitraten, wurden als „Alte Kämpfer“ bezeichnet und durften eine goldene Parteinadel tragen. Wer von da an bis zum 30. Januar 1933, dem Tag der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler, Mitglied wurde, erhielt den Titel eines „Alten Parteigenossen“. Zu der damals einer Million Mitglieder kamen bis zum 1. Mai 1933 weitere 1,5 Millionen hinzu. Danach verhängte die NSDAP ein Beitrittsverbot, da sie fürchtete, von Opportunisten überrannt zu werden. Es gab einige Ausnahmen von diesem Verbot für Personen, die in bestimmten anderen Organisationen waren. Ab dem 1. Mai 1937 wurden einige neue Mitglieder nach einer langen Probezeit aufgenommen, am 1. Mai 1939

23 Wolfgang Benz: Einleitung, in: ders. (Hg.): *Wie wurde man Parteigenosse? Die NSDAP und ihre Mitglieder*, Frankfurt a. M. 2009, S. 16; Mario Wenzel: *Die NSDAP, ihre Gliederungen und angeschlossenen Verbände*, in: Wolfgang Benz (Hg.): *Wie wurde man Parteigenosse?*, S. 20.

konnte man wieder direkt beitreten. Nach Kriegsbeginn wurden ab dem 2. Februar 1942 keine neuen Mitglieder mehr aufgenommen, mit Ausnahmen für Jugendliche, die in diesen letzten Jahren 18 wurden.²⁴

Für unsere Untersuchung ist es wichtig zu wissen, wie das Verfahren für den Parteieintritt funktionierte. Jeder Antragsteller musste ein Formular ausfüllen und persönlich unterschreiben. Dies geschah über die bestehenden Organisationsstrukturen der Partei und setzte eine positive Empfehlung der örtlichen Leitung voraus. Im Antragsformular hieß es: „Ich bin deutscher Abstammung und frei von jüdischem oder farbigem Rasseneinschlag [...]. Ich verspreche, als treuer Gefolgsmann des Führers die Partei mit allen meinen Kräften zu fördern.“ Jede Person, die Parteimitglied werden wollte, musste also ihre Unterschrift unter dieses rassistische Formular setzen, das die Loyalität zum Führer in den Vordergrund stellte. Johann Penner, der Älteste der Gemeinde Ladekopp, unterzeichnete diese Erklärung zum Beispiel am 22. April 1936. In jenem Jahr gab es im Gau Danzig bei einer Bevölkerung von rund 400.000 Einwohnern fast 30.000 NSDAP-Mitglieder. Seine Mitgliedskarte existiert nicht mehr, wohl aber sein Antrag, eine untypische Situation, aber es gibt keinen Hinweis darauf, dass sein Antrag nicht angenommen wurde. Da er sich von der Freien Stadt Danzig aus bewarb, zahlte er seine Aufnahmegebühr in Gulden und nicht in Reichsmark.²⁵

Von den 108 aufgelisteten Ältesten, Predigern und Diakonen, die von 1933 bis 1945 im Amt waren, waren 37 Mitglieder der NSDAP, also 35 Prozent. Da weder die Liste der Gemeindeleiter noch die der Parteimitglieder vollständig ist, stellt diese Zahl kein endgültiges Verhältnis dar, sondern bietet eine allgemeine Orientierung für die Einschätzung des nationalsozialistischen Einflusses in den Mennonitengemeinden. Ein Drittel ist eindeutig höher als die etwa elf Prozent der Gesamtbevölke-

24 Benz: Einleitung, S. 8 (siehe Anm. 23); Juliana Wetzel: Die NSDAP zwischen Öffnung und Mitgliedersperre, in: Benz (Hg.): Wie wurde man Parteigenosse?, S. 74-90.

25 BArch R 9361-VII KARTEI (Aufnahmeanträge) 79. Ein leeres Antragsformular bei <https://www.bundesarchiv.de/DE/Content/Virtuelle-Ausstellungen/Pg-Zum-Mitgliedschaftswesen-Der-Nsdap/pg-zum-mitgliedschaftswesen-der-nsdap.html>, Bild 3 von 21; Shenk: Hitlers Mann in Danzig, S. 75. Das Bundesarchiv verbietet die Nutzung von Archivgut innerhalb von zehn Jahren nach dem Tod einer Person. Ist das Sterbedatum nicht bekannt oder nur mit außergewöhnlichen Maßnahmen zu ermitteln, wird es 100 Jahre nach der Geburt der Person oder 60 Jahre nach der Erstellung des Archivguts freigegeben. Alle in diesem Artikel erwähnten Personen wurden vor mehr als 100 Jahren geboren. In den beiden bekannten Fällen, in denen Männer vor weniger als zehn Jahren gestorben sind, wurden deren Namen nicht genannt, <https://www.bundesarchiv.de/DE/Content/Artikel/Benutzen/Hilfe/hilfe-benutzungseinschraenkungen.html>.

rung, die der Partei beitraten, aber ein relevanterer Vergleich wäre der Prozentsatz der protestantischen Männer auf dem Lande, die im Gau Danzig beitraten – eine Gruppe, die höchstwahrscheinlich ebenfalls über der durchschnittlichen Mitgliedsrate lag. Solche detaillierten Mitgliederdaten scheinen jedoch nicht zu existieren. Der Nachweis, dass etwa ein Drittel der mennonitischen Ältesten, Prediger und Diakone in Ost- und Westpreußen Mitglied der NSDAP war, verleiht der Behauptung, dass Mennoniten ungewöhnlich enthusiastische Anhänger des Nationalsozialismus waren, eine gewisse Berechtigung.

Da fünf Älteste, die Mitglieder der NSDAP waren, bereits identifiziert wurden, wird dieser Abschnitt nach Gemeinden geordnet, und zwar gestaffelt nach der jeweiligen Anzahl der Gemeindeleiter, die NSDAP-Mitglied waren. Innerhalb jeder Gemeinde werden die Daten geordnet vom frühesten bis zum letzten Parteieintritt.

Thiensdorf-Markushof

In der Gemeinde Thiensdorf-Markushof waren neun von 19 aufgeführten Gemeindeleitern, also fast die Hälfte, Mitglieder der NSDAP. Der erste, der der Partei beitrug, war der Diakon **Ernst Marienfeld** am 1. Februar 1932. Seine Mitgliedsnummer lag noch unter einer Million. Vier Prediger traten dann am 1. Mai 1933 bei, als Teil der großen Welle nach Hitlers Machtübernahme. Einer davon war Fritz Marienfeld, der Ortsgruppenleiter. Über **Ernst Quapp** ist nicht viel bekannt. Alle drei Männer lebten in dem Dorf Oberkerbswalde/Karczowiska Górne.²⁶

Prediger **Otto Bartel** wurde 1884 im Dorf Groß Lubin/Wielki Lubień geboren, lebte aber auf einem Bauernhof in Grunau. Er wurde 1922 zum Prediger eingesetzt. Er hatte zwölf Kinder aus zwei Ehen, seine zweite Frau brachte drei Kinder mit in die Familie. Vier der Jungen fielen im Krieg. Nach dem Krieg ließ sich die Familie in Coaldale, Alberta, nieder, wo er Ältester der Coaldale Mennonite Church wurde. In einem kurzen Artikel in *Mennonite Life* beschreibt er sein Leben und seine Emigration, überspringt aber die NS-Jahre und setzt seine Lebensgeschichte mit der Ankunft der Roten Armee Anfang 1945 fort.²⁷

26 BArch R 9361-IX KARTEI/27610394, 27610414, 33460498; GMOL 1069825; 438409; Neff (Hg.): MA, S. 192.

27 BArch R 9361-VIII KARTEI/780808; GMOL 285924; Neff (Hg.): MA, S. 186; Otto Bartel: The Odyssey of a Mennonite Family. Prussia – Siberia – Alberta, in: *Mennonite Life*, 11, Nr. 4, Oktober 1956, 180-182, <https://mla.bethelks.edu/mennonitelife/pre2000/1956oct.pdf>; John P. Vogt und Marlene Epp: Coaldale Mennonite Church (Coaldale, Alberta, Canada),

Rudolf Hein lebte in dem Dorf Eschenhorst/Jasionno und wurde zur gleichen Zeit wie Bartel zum Prediger gewählt. Sein ältester Sohn Heinz wurde offenbar am ersten Tag des Angriffs auf die Sowjetunion getötet. Nach dem Krieg wanderte die Familie nach Uruguay aus, wo er 1953 Gründungältester der Mennonitengemeinde Gartental wurde. Einige seiner Kinder zogen nach Kanada, andere nach Westdeutschland weiter und wieder andere blieben in Uruguay.²⁸

Als der Eintritt in die Partei 1937 wieder möglich wurde, traten am 1. Mai zwei Diakone und ein Prediger ein. Von den beiden Diakonen lebte **Hermann Dyck** in Thörichthof/Szaleniec und **Johannes Bestvater** in Markushof/Markusy. Der 1883 geborene Dyck war 20 Jahre älter als Bestvater; beide wurden 1920 als Diakone eingesetzt. Dyck starb 1945 in Danzig.²⁹ Einzelheiten über diesen Prediger können aufgrund der Sperrfrist noch nicht veröffentlicht werden. Der letzte Gemeindeleiter, der der Partei beitrug, war Diakon **Heinrich Philipson** aus Güldenfelde/Złotnica. Er beantragte die Parteimitgliedschaft am 2. Oktober 1939, einen Monat nach Beginn des Zweiten Weltkriegs, und wurde am 1. Januar 1940 aufgenommen.³⁰

Die Gemeinde hatte zwei Älteste, ein Überbleibsel des Konflikts, der die Gemeinde in den 1780er Jahren gespalten hatte und der 1890 überwunden wurde. Die beiden waren Heinrich Wiehler in Thörichthof und Cornelius Dirksen in Markushof. Keiner von beiden hatte ein Parteibuch, obwohl es einen anderen Heinrich Wiehler in Thiensdorf/Jezioro gibt, der Parteimitglied war. Die Zuordnung zwischen der Liste der Gemeindeleiter und der Parteimitglieder ist nicht immer eindeutig.³¹

in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO), [https://gameo.org/index.php?title=Coaldale_Mennonite_Church_\(Coaldale,_Alberta,_Canada\)&oldid=172779](https://gameo.org/index.php?title=Coaldale_Mennonite_Church_(Coaldale,_Alberta,_Canada)&oldid=172779).

28 BArch R 9361-VIII KARTEI/9551630; GMOL 699116, Neff (Hg.): MA, S. 186; Emma Schlichting: Gartental (Uruguay), in: GAMEO, [https://gameo.org/index.php?title=Gartental_\(Uruguay\)&oldid=87672](https://gameo.org/index.php?title=Gartental_(Uruguay)&oldid=87672).

29 BArch R 9361-IX KARTEI/6141583, <?614158; GMOL 487652; Neff (Hg.): MA, S. 197, 190.

30 BArch R 9361-IX KARTEI/32380162; Neff (Hg.): MA, S. 187.

31 Horst Penner, Richard D. Thiessen und Erich Lohrey: Thiensdorf and Preußisch Rosengart Mennonite Church (Warmian-Masurian Voivodeship, Poland), in: GAMEO, [https://gameo.org/index.php?title=Thiensdorf_and_Preu%C3%9Fisch_Rosengart_Mennonite_Church_\(Warmian-Masurian_Voivodeship,_Poland\)&oldid=171472](https://gameo.org/index.php?title=Thiensdorf_and_Preu%C3%9Fisch_Rosengart_Mennonite_Church_(Warmian-Masurian_Voivodeship,_Poland)&oldid=171472), BArch R9361-IX KARTEI/48480585.

Tiegenhagen

Die Gemeinde Tiegenhagen weist die nächsthöchste Zahl von NS-Parteimitgliedern in der Gemeindeleitung auf: Sechs der zwölf bekannten Gemeindeleiter waren Mitglieder der NSDAP. Diakon **Willy Thiessen** war der erste, der der Partei am 1. Februar 1932 mit der Mitgliedsnummer 926.603 beitrat. Er und seine Frau Liesbeth Mekelburger hatten fünf Kinder. Nach dem Krieg lebte er in Enkenbach.³²

Am 1. Mai 1933 traten zwei weitere Gemeindeleiter in die NSDAP ein. Der Älteste **Franz Regehr**, der seit 1919 diese Funktion in der Gemeinde wahrnahm, war der zweite Älteste, der Parteimitglied wurde. Er und seine Frau Anganetha Huebert hatten sechs Kinder. Er starb im April 1945 in Pommern auf der Flucht vor der Sowjetarmee. Prediger **Johannes Harder** und seine Frau Auguste geb. Esau hatten fünf Kinder. Ihr Schicksal ist nicht bekannt, die Kinder lebten nach dem Krieg in Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg.³³

Am 1. Mai 1936 traten zwei weitere Prediger in die NSDAP ein. Beide waren 1929 zu Predigern gewählt worden. **Bruno Wiehler** war Landwirt in Petershagen/Zelichowo und starb 1990 in Kirchheimbolanden. **Johann Heidebrecht** war Landwirt im Dorf Stutthof/Sztutowo, wo sich das Konzentrationslager befand. Er und seine Frau Frieda hatten vier Kinder. Er starb 1981 in Hessen. Neben dem Amt des Predigers, zu dem er 1929 gewählt worden war, war er auch Ortsbauernführer. In dieser Funktion war er unter anderem dafür zuständig, die Abgaben der Dorfbauern für den Einsatz von Zwangsarbeitern aus dem KZ Stutthof einzutreiben. Für den Monat August 1943 ist im Archiv ein ungewöhnlich vollständiger Satz von Rechnungen erhalten, in dem sechs Bauern aufgeführt sind, die ihn für insgesamt 1.000 Tage weiblicher Arbeit und 613 Tage männlicher Arbeit auf ihren Höfen bezahlen sollten. Dies entspricht 45 bis 60 Frauen und 50 bis 60 Männern, die im August für drei bis neun Tage auf diesen sechs Höfen arbeiteten. Heidebrecht war einer von zehn Ortsbauernführern, die in diesem Monat Gebühren für das Lager einzogen. Der größte Teil der Zwangsarbeiter wurde in der SS-eigenen Kriegsindustrie oder in großen Handels- oder Bauunternehmen eingesetzt, so dass die Arbeit auf den Bauernhöfen nur 6,5 Prozent der Gesamtsumme des Monats ausmachte. Da die ihm unterstehenden Landwirte dem Lager am nächsten lagen, hatte Heidebrecht mit zwei

32 BArch R 9361-IX KARTEI/44550815; Neff (Hg.): MA, S. 202; GMOL 605760.

33 BArch R 9361-IX KARTEI/33981586; Neff (Hg.): MA, S. 208; GMOL 1290631; R 9361-IX KARTEI/13530884; Neff (Hg.): MA, S. 206; GMOL 606313.

Prozent aller in diesem Monat im KZ Stutthof abgerechneten Einsätze von Zwangsarbeitern den höchsten Anteil an den einzelnen Ortsbauernführern. Die zusammenfassende Rechnung, die diese Tatsache dokumentiert, ist jetzt Teil der Dauerausstellung in der Gedenkstätte Stutthof und zeigt öffentlich die Rolle dieses mennonitischen Predigers in diesem Verfahren, ohne ihn als solchen zu identifizieren.³⁴

Das letzte Mitglied der Gemeindeleitung, das sich der Partei anschloss, war Prediger **Arthur Heidebrecht** am 1. Februar 1937. Er ist als Kaufmann in Oliva/Oliwa und mit einer Familie in Tiegenhof/Nowy Dwor Gdański aufgeführt, also pendelte er vielleicht in die Stadt, um zu arbeiten. Er war bereits seit 1923 als Prediger tätig und starb 1970 in Winnipeg. Er war ein Cousin ersten Grades des Predigers und Ortsbauernführers Johann Heidebrecht.³⁵

Heubuden

In der Gemeinde **Heubuden** waren fünf der zehn bekannten Gemeindeleiter Parteimitglieder. Die ersten beiden, die am 1. Mai 1933 beitraten, waren die Prediger **Johannes Driedger** und **Hermann Neufeld**. Driedger wurde 1935 nach seinem Parteieintritt zum Prediger gewählt. War die Parteizugehörigkeit ein Vorteil oder ein Nachteil bei der Wahl zum Prediger oder war sie völlig gleichgültig? Er starb 1966 in Weierhof. Neufeld war bereits seit 1919 als Prediger tätig und wurde bei Kriegsende als möglicherweise in Westpreußen verstorben geführt. Prediger **Ernst Enss**, der in Warnau/Kościeleccki lebte, wurde 1935 in sein Amt gewählt und trat am 1. Dezember 1936 in die Partei ein.³⁶

Sowohl der Älteste **Bruno Ewert** als auch Diakon **Abram Friesen** traten am 1. Mai 1937 in die NSDAP ein. Warum traten die anderen nicht ein, darunter der bekannte Diakon Gustav Reimer oder der vorherige Älteste Heinrich Dyck? Friesen war bereits seit 1922 Diakon. Er war der Schatzmeister der Westpreußischen Mennonitenkonferenz. Am Ende des Krieges war er unter den Tausenden von Flüchtlingen, die starben,

34 BArch R 9361-IX KARTEI/48480569; Neff (Hg.): MA, S. 202; GMOL 488126, R 9361-VIII KARTEI/9400553; Neff (Hg.): MA, S. 205; GMOL 211493. Die zusammenfassende Rechnung bei AMS, I-IVB-9:50. Die sechs Einzelrechnungen bei AMS, I-III A-9:18-23.

35 BArch R 9361-IX KARTEI/14160476; Neff (Hg.): MA, S. 207; GMOL 19004.

36 BArch R 9361-IX KARTEI/6900469; Neff (Hg.): MA, S. 84; GMOL 491994; BArch R 9361-IX KARTEI/30311093, Neff (Hg.): MA, S. 90; BArch R 9361-IX KARTEI/7931492; Neff (Hg.): MA, S. 91.

als ein sowjetisches U-Boot die Goya versenkte, die die von der Sowjetarmee in Gdingen eingeschlossenen Menschen evakuieren sollte.³⁷

Bruno Ewert wurde 1935, zwei Jahre bevor er in die Partei eintrat, Ältester. Nach dem Krieg lebte er als Flüchtling in Dänemark, wo er einen oft zitierten Artikel in *Mennonite Life* über die 400-jährige Geschichte der Mennoniten in Preußen schrieb. Darin nannte er den Glauben der Mennoniten an das nationalsozialistische Programm einen „schweren Irrtum“. Das Lemma über ihn im *Mennonitischen Lexikon* ist eines der wenigen über mennonitische Gemeindeleiter, das die Parteimitgliedschaft nicht verschweigt. Er selbst hat seine Parteimitgliedschaft in dem Artikel in *Mennonite Life* allerdings nicht erwähnt. Er besuchte und unterstützte mennonitische Flüchtlinge in Dänemark und ließ sich schließlich in Uruguay nieder. Dort setzte er die geistliche Betreuung und Leitung der westpreußischen Mennoniten im Exil fort.³⁸

Ladekopp-Orlofferfelde

Fünf von insgesamt 14 Gemeindeleitern der Gemeinde Ladekopp-Orlofferfelde waren NSDAP-Mitglieder. Dies stellt bei der gleichen Anzahl einen geringeren Prozentsatz dar als in der Gemeinde Heubuden, immer vorausgesetzt, dass sowohl die Listen der Gemeindeleiter als auch die der Parteimitglieder vollständig sind (was sie natürlich nicht sind). Zusätzlich kompliziert wird die Situation durch die Tatsache, dass die Gemeinde eine einzigartige Mischform bildete. 1882 hatte sich die flämische Gemeinde Ladekopp verwaltungstechnisch mit der friesischen Gemeinde Orlofferfelde zusammengeschlossen, um die Körperschaftsrechte zu erlangen, aber jede Gemeinde behielt ihre eigenen Leitungsstrukturen, so dass es hier zwei verschiedene Älteste gab. Im *Mennonitischen Adreßbuch* von 1936 sind jedoch alle Mitglieder gemeinsam aufgeführt.³⁹

Mit seinem Eintritt in die NSDAP am 1. Mai 1933 war der Diakon **Heinrich Wiebe** der erste aus der Gemeinde, der Mitglied der NSDAP

37 BArch R 9361-IX KARTEL/9771444; Neff (Hg.): MA, S. 96; GMOL 438181.

38 BArch R 9361-VIII KARTEL/8601723; Neff (Hg.): MA, S. 93; Gary Waltner: Bruno Ewert, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:ewert_bruno; Bruno Ewert: Four Centuries of Prussian Mennonites, in: *Mennonite Life* 3, Nr. 2, April 1948, 10-18, <https://mla.bethelks.edu/mennonitelife/pre2000/1948apr.pdf>.

39 Mark Jantzen: German Mennonite Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame, 2010, S. 250; Christian Hege: Orlofferfelde, in: *Mennonitisches Lexikon* III, S. 310.

wurde. Seit 1929 war er Diakon. Er war Landwirt in Broeske/Brzózki und starb 1952 in Holstein.⁴⁰

Der Älteste **Johann Penner** wurde bereits früher als Beispiel für jemanden vorgestellt, dessen Mitgliedskarte nicht mehr existiert; sein Antrag ist allerdings noch vorhanden. Auf diesem Formular scheint 3.769.809 für seine Parteinummer zu stehen. Er wurde 1903 zum Prediger der Gemeinde Ladekopp gewählt und nach seinem Militärdienst im Ersten Weltkrieg 1919 zum Ältesten ernannt. Bereits 1929 wurde er als Vorsitzender des Ältestenausschusses der Konferenz der ost- und westpreußischen Mennoniten erwähnt, ein Amt, das er bis zu seinem Tod 1943 innehatte. Seine Witwe, Minna Neufeld Penner, starb 1949 in Weierhof.⁴¹

Johannes Dyck II., sein Nachfolger als Ältester, trat am 1. Mai 1936 der NSDAP bei. Zuvor hatte er eine politische Karriere in der Deutschen Nationalen Volkspartei (DNVP) gemacht. Er vertrat diese Partei im ersten Volkstag 1920, dem er ununterbrochen über vier Wahlperioden bis 1933 angehörte. In seiner offiziellen Biografie wurden sein einjähriger freiwilliger Militärdienst, sein Kriegsdienst und seine Tätigkeit als mennonitischer Laienprediger aufgeführt. Er starb 1962 in Coaldale, Alberta. Im Gegensatz zu diesen beiden Ältesten ist von keinem der neun Prediger, die Adalbert Goertz für Ladekopp auflistet, eine Mitgliedskarte der NSDAP erhalten.⁴²

Prediger **Alfred Hinz** aus dem Orlofffelder Teil der Gemeinde trat am 1. Mai 1936 in die Partei ein. In einem Brief an Horst Gerlach aus dem Jahr 1972 beschrieb Hinz die verschiedenen Arbeiter aus dem Lager Stutthof, die auf seinem Hof arbeiteten, obwohl sein Name in

40 BArch R 9361-IX KARTEI/48381303; Neff (Hg.): MA, S. 124.

41 BArch R 9361-VII Kartei 79; Eckbert Driedger: Johann Penner, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:penner_johann_prangenau.

42 BArch R 9361-IX KARTEI/6141689; R. Franke und Dr. O. Loening (Hg.): Staatshandbuch für die Freie Stadt Danzig. I. Die Verfassungsgebende Versammlung, Danzig, 1920, S. 61, https://www.freecitysourcebook.com/uploads/2/6/1/2/26123343/franke_loening_staatshandbuch.pdf; Neff (Hg.): MA, S. 120; GMOL 861192. Es gab zwei weitere Mennoniten im ersten Volkstag, Paul Epp aus Holm vertrat die Deutsche Demokratische Partei (DDP), Staatshandbuch, S. 61; Neff (Hg.): MA, S. 200, und Eduard Philipsen, der, wie Dyck, Abgeordneter der DNVP war, Staatshandbuch, S. 67; Neff (Hg.): MA, S. 31. Die politischen Aktivitäten der Mennoniten in der Freien Stadt Danzig vor der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten bedürfen eindeutig weiterer Untersuchungen.

den Archiven von Stutthof nicht auftaucht. Da diese Aufzeichnungen unvollständig sind, ist das keine Überraschung.⁴³

Der Älteste **Bruno Enss** aus der Gemeinde Orloffsfelde war der letzte Gemeindeleiter, der am 1. Dezember 1936 NSDAP-Mitglied wurde. Er hatte 1920 die ältere Schwester von Alfred Hinz, Helene, geheiratet. Er wurde 1933 zum Prediger und 1935 zum Ältesten gewählt. Seine beiden Söhne fielen im Krieg. Als Flüchtling in Dänemark arbeitete er daran, die verstreuten Mennoniten zu sammeln und seelsorgerlich zu betreuen. Nach dem Krieg zog das Paar nach Winnipeg, wo er das Mennonite Brethren Bible College besuchte. Er diente als Pastor der First Mennonite Church in Greendale in British Columbia und dann als Ältester der Springfield Heights Mennonite Church in Winnipeg, wo er 1967 starb. Helene lebte dort bis zu ihrem Tod im Jahr 1989.⁴⁴

Rosenort

In der Gemeinde Rosenort waren vier der zehn aufgeführten Gemeindeleiter Parteimitglieder. In dieser Gemeinde fand im Februar 1933 ein Ältestenwechsel statt, kurz nachdem Hitler zum deutschen Reichskanzler ernannt worden war und bevor die Nationalsozialisten die Regierung der Freien Stadt Danzig übernahmen. Eduard Dyck, der am 8. Februar 1933 starb, war seit 25 Jahren Ältester, also seit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Der Trauerzug von Tiegenhof zum Friedhof war über zwei Kilometer lang, was die Bedeutung dieses Ältesten für die Gemeinde unterstreicht.⁴⁵

Der nächste Älteste, **Ernst Regehr**, wurde am 11. März 1934 in dieses Amt gewählt. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits seit fast drei Jahren Mitglied der NSDAP, der er am 6. Juni 1931 mit der relativ niedrigen Parteinummer 553.483 beigetreten war. Er war der erste Gemeindeleiter, der eingetreten war und zwar am selben Tag wie der Ortsgruppenleiter und Ortsbauernführer Dyck aus Ladekopp. Dies erklärt vielleicht die Tatsache, dass Regehr bei der Gedenkfeier für Eduard Dyck auch an andere Tote erinnerte, darunter Soldaten im Krieg und SA-Männer,

43 BArch R 9361-IX KARTEI/15790900; Neff (Hg.): MA, S. 129; Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich, S. 243-244; Steven Schroeder: Selective Memory. Danziger Mennonite Reflections on the Nazi Era, 1945-1950, in: Jantzen/Thiesen (Hg.): European Mennonites and the Holocaust, S. 309-310.

44 BArch R 9361-IX KARTEI/7931481; Neff (Hg.): MA, S. 121; Richard Thiessen: Bruno Enss, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:enss_bruno; GMOL 1030320.

45 Baumann: Loyalitätsfragen, S. 119-121.

die in ihrem Dienst „am Volk“ ermordet worden waren. Er war 1930 Prediger geworden, bevor er der Partei beiträt. Es gab auch andere Prediger ohne Parteibuch, die als Älteste in Frage gekommen wären, aber nicht gewählt wurden. In jedem Fall bewies Regehr eindeutig starke Führungsqualitäten. Er setzte sich für die Wiederbelebung der Jugendarbeit in der Konferenz ein und schrieb für die *Mennonitischen Blätter* über die Geschichte der Gemeinde Rosenort. Nach dem Krieg sammelte er Mennoniten, die in Flüchtlingslagern in Dänemark gestrandet waren, und führte sie nach Uruguay, wo er maßgeblich am Aufbau der Gemeinde in El Ombu beteiligt war. Als ich einen Artikel über ihn für das *Mennonitische Lexikon* schrieb, wusste ich nichts von seiner Parteimitgliedschaft, und so wurde diese Tatsache wie in den meisten Artikeln über mennonitische Gemeindeleiter, die Parteimitglieder waren, nicht berücksichtigt.⁴⁶

Wilhelm Friesen aus Rückenau war seit 1919 Prediger in der Gemeinde und trat am 1. Mai 1933 in die Partei ein. Er starb im August 1945. Prediger **Gerhard Fast** aus Marienau trat am 1. Mai 1936 ein, Prediger **Hermann Dueck** am 1. Dezember 1936. Dueck und seine Frau Johanna Kroeker zogen nach dem Krieg nach Manitoba, wo bereits die meisten ihrer Kinder lebten, während andere sich in Westdeutschland niederließen.⁴⁷

Tragheimerweide

Von zwei der 14 Gemeindeleiter dieser Gemeinde sind noch Mitgliedskarten erhalten. Beide waren Prediger – **Hermann Ediger** seit 1919 und **Franz Cornelsen** seit 1939 – und waren am 1. Mai 1933 in die NSDAP eingetreten. Der eine trat also lange nach seiner Wahl zum Prediger ein, der andere davor. Über Ediger ist nicht viel bekannt. Cornelsen wohnte in Thiensdorf, als er die Parteimitgliedschaft beantragte, aber als das *Mennonitische Adreßbuch* 1936 herauskam, war er bereits nach Tragheimerweide/Barcice umgezogen. Er starb 1972 in Karlsruhe, seine Witwe Marie Wiehler Cornelsen 1985 in Münster.⁴⁸

46 BArch R 9361-IX KARTEI/33981585; Neff (Hg.): MA, S. 168; Baumann: Loyalitätsfragen, S. 120; Ernst Regehr: Geschichtstabelle der Gemeinde Rosenort, in: Mennonitische Geschichtsblätter 84, Nr. 1, 1937, S. 3-6; Mark Jantzen: Ernst Regehr, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:regehr_ernst.

47 BArch R 9361-IX KARTEI/9771567, 8360158, 6890215; Neff (Hg.): MA, S. 164, 167; GMOL 1254936, 605835, 757333.

48 BArch R 9361-IX KARTEI/7541282, 5570300; Neff (Hg.): MA, S. 215; GMOL 488841.

Elbing-Ellerwald

Aus der Gemeinde Elbing-Ellerwald in Ostpreußen schlossen sich nur zwei von elf bisher bekannten Gemeindeleitern der NSDAP an. Da diese Gemeinde keine Daten für das *Mennonitische Adreßbuch* einreichte, ist es hier schwieriger, Personen zu identifizieren. Sowohl **Walter Suckau** als auch **Paul Dyck** – beide waren Diakone – traten am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein. Suckau war laut seinem Parteibuch Landwirt und wohnte in Ellerwald. Dyck wohnte in Ellerwald III und war Mitglied der dortigen NSDAP-Ortsgruppe. Da für den 1860 geborenen Dyck kein Beruf vermerkt ist, kann man vermuten, dass er bei seinem Parteieintritt bereits im Ruhestand war. Es gibt einige kryptische Bemerkungen auf seiner Karte in der Zeile für „Ausgetreten“. Er starb im Jahr 1937, so dass diese beiden Tatsachen vielleicht zusammenhängen, jedoch kann sein Fall nicht ganz geklärt werden.⁴⁹

Fürstenwerder

Von der Gemeinde Fürstenwerder in der Freien Stadt Danzig sind ebenfalls nur zwei Diakone (von zehn bekannten Gemeindeleitern) nachweislich der Partei beigetreten. Der eine, **Gustav Wiens**, trat am 1. Mai 1933 ein; zu diesem Zeitpunkt war er bereits seit zehn Jahren Diakon. Sein Schicksal ist unbekannt, aber zumindest ein Teil seiner Familie hat es nach dem Krieg nach Baden-Württemberg geschafft. Der andere, **Gustav Schultz**, trat am 1. Mai 1937 ein.⁵⁰

Montau-Gruppe

Obwohl die Gemeinde zwei Ortsgruppenleiter hatte und durch den Versailler Vertrag zu Polen gehörte, trat nur einer von drei Ortsgruppenleitern aus der Gemeinde der NSDAP bei, und das auch noch recht spät. Prediger **Bernhard Kopper** stellte am 17. März 1940 einen Aufnahmeantrag und wurde am 1. November 1941 aufgenommen. Er starb 1968 in Enkenbach.⁵¹

49 BArch R 9361-IX KARTEI/43881305, VIII KARTEI/1906632; GMOL 1219034.

50 BArch R 9361-IX KARTEI/48531005, 40270110; Neff (Hg.): MA, S. 59, 61; GMOL 116103, 1146103.

51 BArch R 9361-IX KARTEI/22370522, Neff (Hg.): MA, S. 145; GMOL 860307.

Memelniederung

Der Älteste **Bruno Götzke** aus der Gemeinde Memelniederung trat am 1. April 1933 mit der Mitgliedsnummer 1.767.941 in die NSDAP ein. Nach dem Krieg war er als Reiseprediger für mennonitische Flüchtlinge in der sowjetisch besetzten Zone, der späteren Deutschen Demokratischen Republik, tätig. Seine Arbeit dort erregte die Aufmerksamkeit der ostdeutschen Geheimpolizei, so dass er 1953 in den Westen fliehen musste. Er ließ sich in Backnang nieder, wo er als Ältester der dortigen Gemeinde diente.⁵²

Elbing-Stadt

Weder der Älteste Aron Mäkelborger noch der Prediger Adolf Siebert der Gemeinde Elbing-Stadt hatten Mitgliedsausweise der NSDAP. Die Gemeinde ist nicht im *Mennonitischen Adreßbuch* aufgeführt, und es ist nichts über etwaige Verbindungen der Gemeinde zur Partei bekannt.

Danzig

Der hauptamtlich angestellte Pastor in Danzig, Erich Göttner, war kein Mitglied der NSDAP. Er hatte großen Einfluss in der regionalen und überregionalen mennonitischen Gemeinschaft. Seine Haltung ist gut dokumentiert. Während die deutschsprachigen Historiker seine Ablehnung der deutsch-christlichen Bewegung und seine Verbindungen zur oppositionellen Bekennenden Kirche hervorheben, räumen die englischsprachigen Historiker diese Aspekte seiner Arbeit zwar ein, halten Göttners Publikationen aber für problematisch. James Lichti hat Göttners Schriften, Reden und Predigten eingehend analysiert und dabei festgestellt, dass Göttner schon früh rassistische Kategorien als gegeben akzeptierte, aber nicht als letztlich wichtig betrachtete. Göttner befürwortete die Idee der Rassenreinheit und der Rassenhierarchie, wie sie von einigen protestantischen Theologen vor allem nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten vertreten wurde. Im weiteren Verlauf des Krieges bemühte er sich jedoch in seinen Predigten darum, „das Übergreifen rassistisch-germanischer Gefühle“ in seiner Gemeinde zurückzudrängen. Die Haltung dieses gut erforschten mennonitischen

52 Imanuel Baumann: Bruno Götzke, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:goetzke_bruno_albert, BArch R 9361-IX KARTEI/11410186; Neff (Hg.): MA, S. 137; Imanuel Baumann: Als der Entwurf zum Verbot der Mennoniten in der DDR bereits aufgesetzt war. Bemerkungen zu einem Fund von staatlichen Dokumenten aus den Jahren 1951 und 1952, in: Mennonitische Geschichtsblätter 73, 2016, S. 61-79.

Nicht-Nazi-Pastors verdeutlicht die Komplexität der möglichen Haltungen zum Nationalsozialismus, aber auch die Komplizenschaft, die es mit sich bringt, in jenen Zeiten ein Gemeindeleiter zu sein.⁵³

Königsberg

Horst Quiring diente als Ältester sowohl in der kleinen Königsberger Gemeinde als auch in Berlin. Er war mit einer Tochter von Benjamin H. und Frieda Unruh verheiratet, was ihm wichtige Verbindungen in der mennonitischen Welt verschaffte. Wie bei Göttner gibt es auch für ihn keine Mitgliedskarte, doch einige seiner Schriften, z. B. sein Buch *Grundworte des Glaubens*, waren ein theologisches Plädoyer dafür, dass die Mennoniten die nationalsozialistische Weltanschauung in ihre Theologie aufnehmen sollten, vielleicht sogar noch stärker als bei Göttner.⁵⁴

3. Familiengeschichten und familiäre Verbindungen

Eine dritte wichtige Quelle, um mennonitische Verbindungen zum Nationalsozialismus zu erforschen, ist die Untersuchung des familiären Umfelds einzelner Akteure und der Abgleich der in den Familien erzählten Geschichten mit archivalischen Quellen. Leider würde der Versuch, die in den ersten beiden Abschnitten aufgezeigte Methodik systematisch auf Familien auszuweiten, sehr viel Zeit in Anspruch nehmen. Stattdessen werden in diesem Abschnitt einige Beispiele dafür gegeben, wie ein neuer Weg in die Familiengeschichte aussehen könnte, der sich im Guten wie im Schlechten nicht vor archivalischen Funden scheut.

Ein herausragendes Beispiel dafür, wie die Familiengeschichte die Vielfalt der mennonitischen Interaktion mit dem NS-Regime veranschaulichen kann, ist Christina Epp Duchinskys Untersuchung *Mennonite Responses to Nazi Human Rights Abuses: A Family in Prussia/Danzig*.⁵⁵ Die Autorin schildert die Erfahrungen ihrer Großeltern Hermann und Helene Epp, geb. Dueck, und ihrer vier Söhne. Hermann senior hatte

53 Lichti: Mennoniten im Dritten Reich, S. 81, 87; Bernd Quiring: Erich Göttner, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:goettner_erich; Goossen: Chosen Nation, S. 139; Lichti: Houses on the Sand?, S. 76-84.

54 Renate Quiring: Horst Quiring, in: MennLex V, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:quiring_horst; Arnold Neufeldt-Fast: German Mennonite Theology in the Era of National Socialism, in: Jantzen und Thiesen (Hg.): European Mennonites and the Holocaust, S. 130-132; Lichti: Houses on the Sand?, S. 42; Goossen: Chosen Nation, S. 134.

55 In: Journal of Mennonite Studies, 32, 2014, S. 81-96.

sich lange vor dem Ersten Weltkrieg freiwillig zum Dienst in einer kaiserlichen Garde-Einheit in Berlin gemeldet, wurde im Krieg mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet und kehrte anschließend auf den Bauernhof der Familie zurück, wo er sich wenig zur Gemeinde hielt und nur ein paar Mal im Jahr den Gottesdienst besuchte. 1932 trat er in die NSDAP ein. Zwei seiner Söhne traten in seine Fußstapfen und unterstützten wie er Hitler und die deutsch-nationale Sache. Ein dritter entsprach wohl auch den politisch konservativen gesellschaftlichen Erwartungen. Der älteste Sohn jedoch, Hermann jr., hatte jüdische und linke Freunde und lief immer Gefahr, Probleme mit der Partei zu bekommen. Sein ältestes Kind, 1940 geboren, war behindert und wurde 1943 als „lebensunwertes Leben“ ermordet. Seine lautstarke Opposition gegen die Partei führte dazu, dass er im März 1944 in das Konzentrationslager Stutthof eingeliefert wurde. Im dortigen Archiv gibt es allerdings keine Quellen, die seine Anwesenheit belegen könnten. Etwa 15 Prozent der Häftlingskarten sind verloren gegangen. Da einer seiner Brüder eine einflussreiche Position innehatte, konnte seine Familie erreichen, dass er in ein Gestapo-Gefängnis verlegt wurde, wo die Bedingungen besser waren. Er überlebte den Krieg. Es überrascht nicht, dass der Bruder, der ihm geholfen hatte, nach dem Krieg behauptete, er sei trotz seiner Position in Opposition zum NS-Regime gewesen, was die Schwierigkeiten bei der Verwendung von Familienberichten bei der Aufarbeitung der Geschichte deutlich macht. Die bewusste Abwägung von mündlicher und quellenmäßig belegter Geschichte zeigen jedoch, wie fruchtbar dieser alle Quellen und Überlieferungen integrierende Ansatz zur Familiengeschichte sein kann. Es gibt sicherlich noch weitere Familiengeschichten, die mit den archivalischen Quellen verglichen werden können und diese ergänzen.

Allein die Auswertung der Archivalien mit Blick auf die Familien kann neue Erkenntnisse zu bereits aufgeworfenen Fragen bringen. Beispielsweise hatte die Gemeinde Fürstenwerder nur zwei von zehn Gemeindeführern in der Partei. Die Gemeinde wurde in diesem Zeitraum von zwei Ältesten betreut, Jakob Jantzen aus Vierzehnhuben von 1911 bis 1942 und Johannes Dyck von 1943 bis zum Kriegsende. Jedoch zeigt die Gesamtschau der Quellen, dass nicht die Familien oder Gemeinden als Ganzes, sondern ihre einzelnen Mitglieder auf ihre Beziehungen zur Partei zu überprüfen sind. Von Jakob Jantzens vier Töchtern war etwa Anna mit einem Parteimitglied, Otto Harder, verheiratet, der am 1. Mai 1933 eintrat.⁵⁶ Der Prediger Aron Hamm hatte einen Sohn gleichen

56 GMOL 1402298; BArch R9361-1X KARTEI/13531129; Neff (Hg.): MA, S. 92.

Namens, der am 1. August 1932, drei Jahre vor dem Tod seines Vaters, der Partei beiträt.⁵⁷ Selbst Männer aus der Gemeindeleitung, die keine Parteimitglieder waren, hatten ebenso mit NSDAP-Mitgliedern in der Leitung wie in der eigenen Familie zu tun.

Die Gemeinde Montau-Gruppe war eine weitere Gemeinde, die nur wenige dokumentierte Parteimitglieder in der Leitung hatte, mit nur einem von drei Leitern, obwohl zwei Mitglieder der Gemeinde Ortsgruppenleiter waren. Der 1932 verstorbene Älteste Wilhelm Tyart hatte jedoch sowohl einen Bruder als auch einen Schwiegersohn, die nach seinem Tod der Partei beitraten. Erhard Franz, der dessen Tochter Johanna geheiratet hatte, beantragte am 4. März 1940 die Aufnahme in die Partei und wurde am 1. Februar 1942 aufgenommen. Nach dem Krieg lebten sie in Schleswig-Holstein. Tyarts Bruder Leonhard beantragte am 2. Mai 1940 die Aufnahme in die Partei und wurde am 1. April 1942 aufgenommen. Der Prediger Bruno Nickel hatte einen Sohn Werner, der sich am 18. März 1940 bewarb und am 2. Februar 1942 aufgenommen wurde. Prediger Bernhard Kopper wohnte in Dragass und hatte 1936 einen Sohn Heinrich bei sich wohnen. Ein Heinrich Kopper aus Dragass beantragte am 5. Februar 1940 die Aufnahme in die Partei und wurde am 1. November 1941 aufgenommen. Vermutlich handelt es sich bei dem im *Mennonitischen Adreßbuch* aufgeführten Heinrich Kopper, also demjenigen, der in die Partei eingetreten ist, und demjenigen, der bereits als Ortsgruppenleiter erwähnt wurde, um ein und dieselbe Person, aber die bisherigen Dokumente belegen dies nicht vollständig. Auf jeden Fall könnte die Untersuchung der familiären Verbindungen der Gemeindeleiter die Sichtweise auf die Verstrickungen dieser Gemeinde mit den Nationalsozialisten verändern.⁵⁸

In der Gemeinde Heubuden hätte der 1935 verstorbene Älteste Heinrich Dyck, der kein Parteibuch besaß, einen Nazi-Schwager gehabt, wenn er ein Jahr länger gelebt hätte. Johann Reimer, der mit seiner Schwester Catharina verheiratet war, trat am 1. Mai 1936 in die Partei ein. Er starb im November 1945 in Marienburg, während sie nach dem Krieg in Enkenbach lebte.⁵⁹ Der einflussreiche Diakon Gustav Reimer, der keinen Mitgliedsausweis besaß, hatte einen ältesten Sohn Ernst,

57 GMOL 1184774; BArch R 9361-IX KARTEI/13291592; Neff (Hg.): MA, S. 61.

58 GMOL 756750; BArch R 9361-IX KARTEI 9411249; GMOL 756729; BArch R9361-IX KARTEI 45350317; Neff (Hg.): MA, S. 145; BArch R 9361-IX KARTEI/30510270; GMOL 934834; BArch R 9361-IX KARTEI/22370568.

59 GMOL 860753; BArch R9361-IX KARTEI/34171806.

der am 1. März 1937 der Partei beitrug und im Krieg fiel.⁶⁰ Der Älteste Bruno Ewert, der 1937 eingetreten war, hatte ebenfalls einen Sohn und einen Schwiegersohn in der Partei. Sein Ältester, Gerhard, trat am 1. Mai 1933 in die Partei ein. Er lebte nach dem Krieg in Espelkamp. Die älteste Tochter Christel heiratete 1936 Hans-Werner Goertz. Ein Jahr später trat er am gleichen Tag wie sein Schwiegervater, dem 1. Mai, in die Partei ein. Diese Familie schloss sich der von Bruno Ewert geleiteten Gruppe nach Uruguay an.⁶¹

In der Gemeinde Ladekopp waren beide Ältesten Parteimitglieder, aber sonst niemand aus der Gemeindeleitung. Johannes Dyck, der DNVP-Politiker, der im Mai 1936 der NSDAP beitrug und 1944 Ältester wurde, hatte drei Söhne, die ebenfalls der Partei angehörten. Alle drei traten sieben Monate nach ihrem Vater am 1. Dezember 1936 ein. Es ist schwer vorstellbar, dass dies nicht in gewisser Weise eine wenigstens von den Brüdern kollektiv getroffene Entscheidung war. Der älteste, Johannes, war damals 29, Otto 27 und Hellmuth 22 Jahre alt. Auch nach dem Krieg hielten die Brüder zusammen. Sie alle heirateten Frauen aus ihrer mennonitischen Heimatgemeinde, lebten nach dem Krieg eine Zeit lang als Flüchtlinge in Westdeutschland und wanderten 1951 oder 1952 mit ihren Kindern nach Alberta aus. Die beiden Jüngsten lebten eine Zeit lang in Coaldale bei ihren Eltern. Die Familie handelte geschlossen und koordiniert, wozu auch die gemeinsame Mitgliedschaft in der NSDAP während der Wirren der NS-Herrschaft und des Zweiten Weltkriegs gehört haben dürfte.⁶²

Prediger Otto Bartel von der Gemeinde Thiensdorf-Markushof war am 1. Mai 1933 der Partei beigetreten. Ein Blick auf seine familiären Verbindungen zeigt, was diese Mitgliedschaft für ihn bedeutet haben könnte. Sein ältester Sohn, Hans-Peter, trat am 1. August 1933 im Alter von 19 Jahren in die SS ein. Er meldete sich freiwillig zum dreijährigen Wehrdienst 1935-1938 und übernahm im November 1938 den heimischen Hof. Nach seiner Verlobung mit Lena Friesen am 31. Januar 1938 musste er bei der SS eine Heiratsgenehmigung beantragen, woraufhin Akten angelegt wurden, die wichtige Informationen über die Familie enthalten. In seinem Lebenslauf vermerkte Hans-Peter Bartel: „Ich bin arischer Herkunft und mennonitischen Bekenntnisses“. Er und seine Braut seien Mennoniten und planten eine mennonitische Hochzeit, was

60 GMOL 517275; BArch R 9361-VIII KARTEI/16561942.

61 GMOL 860027; BArch R 9361-VIII KARTEI/8610286, IX KARTEI/11331305.

62 GMOL 861219, 861190, 489112; BArch R 9361-IX KARTEI/6150026, 6150411, 6141554.

zu einem zusätzlichen Gespräch führte. In der Akte wurde vermerkt, dass die SS „bittet wie in ähnlichen Fällen die Antragsteller zu fragen, ob sie dieser Sekte weiter angehören wollen.“ In einer handschriftlichen Notiz wurde auch vermerkt: „Bekanntlich dürfen die Leute kein Gewehr anfassen.“ Der Ausgang des Falls ist nicht dokumentiert.⁶³ Die SS verhinderte in der Regel keine Eheschließungen, sondern genehmigte und missbilligte diese je nachdem, ob sie den rassistischen „Normen“ entsprachen, mit entsprechenden Folgen für das Paar und seine Kinder. Man kann sich leicht vorstellen, dass das junge Paar den Eindruck hatte, dass es einige Opfer brachte, um seine mennonitische Identität in der SS zu bewahren. Nutzten sie einige der theologischen Schriften oder Predigten, die sie von seinem Vater kannten, um die beiden Identitäten in ihrem eigenen Bewusstsein miteinander zu vereinbaren?

Was die familiären Verbindungen betrifft, so wurde in den Antragsformularen verlangt, dass Verwandte, die ebenfalls in der SS dienten, als eine Art Referenz angegeben werden. Dadurch werden Verbindungen sichtbar, die sonst nur schwer zu finden und besonders aufschlussreich sind. In diesem Fall gab Hans-Peter Bartel zwei Cousins (deren Namen auf Grund der Sperrfrist noch nicht genannt werden können) sowie Werner Friesen, einen Cousin seiner Braut, an. Hans-Peter musste auch zwei Bürgen für seine Braut angeben. Der eine war Ernst Bartel, sein Cousin, der am 1. Februar 1932 in die Partei eingetreten war, Gründungsmitglied der Ortsgruppe Kerbswalde und dort auch Ortsgruppenleiter von seinem Eintritt in die Partei bis zum 1. April 1938 war. Am 25. Mai 1939 wurde er zum Kreisbauernführer für den Kreis Elbing ernannt. In den Unterlagen für diese Ernennung gab er seine Kirchenzugehörigkeit als mennonitisch an. In seiner Akte findet sich ein Beschwerdebrief vom 8. November 1938 an Landwirtschaftsminister und Reichsbauernführer R. Walther Darré. „Soweit mir bekannt ist, dürfen die Angehörigen des mennonitischen Glaubensbekenntnisses keine Eide schwören und feiern den jüdischen Sabbat an Stelle des christlichen Sonntages.“ Der Beschwerdeführer hatte offenkundig die Mennoniten mit den Siebenten-Tags-Adventisten verwechselt und war in Unkenntnis darüber, dass Mennoniten längst nicht mehr den Eid verweigerten. Die Einwände waren also nichtig und Bartel setzte seine Ernennung durch, wenn auch zu spät, um noch Einfluss auf das Urteil der SS über die Heirat seiner Cousine zu haben.⁶⁴

63 GMOL 438542; Neff (Hg.): MA, S. 186; BArch R 9361-III/6608 (Personenbezogene Unterlagen der SS und SA); BArch R 9361-IX KARTEI/1450917.

64 R 16-I/891 (Deutscher Reichsbauernrat).

Diese familiären Verbindungen vervollständigen das Wissen über das soziale Umfeld des mennonitischen Predigers Otto Bartel und lassen sich unmöglich allein aus genealogischen Aufzeichnungen rekonstruieren. Lena und Hans-Peter heirateten jedenfalls am 8. Dezember 1938 und bekamen zwei kleine Mädchen. Er wurde am 20. Oktober 1941 in Stalingrad getötet; sie starb 2009 in Winnipeg.

Eine umfassendere Betrachtung des familiären Umfelds könnte einige neue Sichtweisen eröffnen, die über die Partei- und Gemeindeleitung hinausgehen, wie sie bisher im Mittelpunkt standen. Ein Beispiel ist die Rolle der Frauen in der Nationalsozialistischen Frauenschaft (NF). Im Tiegenhofer Wochenblatt vom Mittwoch, dem 31. August 1932, war zu lesen, dass sich die NF zu einem Arbeitsabend bei Familie Epp in Platenhof/Cyganka treffen würde. Otto und Meta Epp, die zur Gemeinde Ladekopp/Orlofffelder gehörten, betrieben dort eine „Wirtschaft“ und waren die einzige Familie Epp im Dorf. Die NF traf sich dort etwa monatlich. Auf den Mittwochs-Arbeitsabend am 10. Oktober folgte eine Singstunde am Donnerstag. Im November zog die Gruppe in das Schützenhaus um, vermutlich weil es größere Räumlichkeiten bot. In der Ankündigung für den Frauenschaftsabend in Tiegenhof am Mittwoch, 18. Januar 1933, wurde vorgeschlagen, Handarbeiten mitzubringen. Ob auch andere mennonitische Frauen dort waren, lässt sich natürlich nicht feststellen, aber es könnte sich lohnen, der Frage durch weitere Recherchen nachzugehen.⁶⁵

Eine weitere Quelle, um die Teilnahme mennonitischer Frauen an der NF zu dokumentieren, ist die Durchsicht der Todesanzeigen in der Zeitung. Olga van Riesen aus Neumünsterberg starb am 11. August 1938 und wurde von der Organisation für ihre Mitgliedschaft geehrt. Sie war Mitglied der Gemeinde Fürstenwerder. Frieda Klaassen aus Altendorf/Stare Wies wurde am Muttertag, dem 19. Mai 1940, mit dem Ehrenkreuz der deutschen Mutter ausgezeichnet und starb wenige Stunden später unerwartet. Sie war Mitglied der Gemeinde Tiegenhagen und wurde dort am 24. Mai beigesetzt. Da sie Blockfrauenschaftsleiterin war, gaben sowohl die Ortsgruppe der NSDAP als auch die NF Tiegenort eine Traueranzeige für sie auf, in der sie den Verlust ihres Mitglieds beklagten. Ein letztes Beispiel: Als Elise Woelke, 72 Jahre alt, am

65 TW 50, Nr. 102, S. 4; Neff (Hg.): MA, S. 127; Adreßbuch des Kreises Großer Werder, Danzig, 1930, S. 64-65; TW 50, Nr. 108, S. 4, Nr. 123, S. 4, Nr. 129, S. 4, 51, Nr. 8, S. 4.

5. Oktober 1940 starb, veröffentlichte die NS-Frauenschaft Ladekopp eine Mitteilung über das Ableben ihres Mitglieds.⁶⁶

Auch mit den Sammlungen des Winterhilfswerks der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt könnten mennonitische Frauen die NS-Herrschaft unterstützt haben. Niemand konnte sich dem wirklich entziehen, denn die freiwilligen Sammler tauchten überall auf und die Werbung dafür war allgegenwärtig. Die jährliche Sammelaktion war ein weiteres Mittel, mit dem die Nationalsozialisten die Deutschen dazu brachten, sich an ihrem Regime zu beteiligen, und sie brachte viel Geld ein. Doch die mennonitischen Frauen in Tiegenhof taten mehr als nur das Nötigste. Die evangelisch-mennonitische Frauenhilfe veranstaltete im November 1933 einen Basar, dessen Kollekte in diesem Jahr zum ersten Mal nicht an die eigenen kirchlichen Hilfsfonds ging, sondern „getreu dem Ruf unseres Führers“ an das Winterhilfswerk.⁶⁷

Die Lektüre lokaler Zeitungen aus dieser Zeit bietet viele Beispiele dafür, wie die Mennoniten in das Dritte Reich eingebettet waren. Sie schienen die widersprüchlichen Möglichkeiten, ihrem Leben in dieser Zeit einen Sinn zu geben, ohne erkennbare Schwierigkeiten zusammenzuhalten. Ein eindrucksvoller Fall ist der Tod von Arthur Wiens aus Marienau im Alter von 55 Jahren am 11. Januar 1933, 19 Tage vor Hitlers Machtübernahme. Das Tiegenhofer Wochenblatt brachte drei verschiedene Anzeigen zu diesem Ereignis.

Eine wurde vom örtlichen Spar- und Darlehnskassenverein in Marienau veröffentlicht, in dem der Verstorbene seit dessen Gründung Vorstandsmitglied gewesen war. Eine zweite Todesanzeige stammte von seiner Witwe Clara und ihren Kindern. Die dritte Anzeige stammte von der Ortsgruppe der NSDAP in Marienau, die mitteilte, dass sie mit seinem Tod „einen eifrigen Mitkämpfer“ verliere. Die letzte Zeile der Anzeige bot eine alternative Sicht auf das ewige Leben: „Sein Name wird in unsern Reihen fortleben.“ Ist diese nationalsozialistische Auffassung von der Hoffnung nach einem Weiterleben nach dem Tod unvereinbar mit dem, was bei einer mennonitischen Trauerfeier gepredigt wird, oder ergänzt sie es?⁶⁸

66 TW, 56, Nr. 95, 15. August 1938, S. 4, 58, Nr. 59, 20. Mai 1940, S. 5, 58, Nr. 118, 6. Oktober 1940, S. 6; Neff (Hg.): MA, S. 63, 199, 121.

67 Fritzsche: *Life and Death in the Third Reich*, S. 51-55; TW, 51, Nr. 132, 8. November 1933, S. 2.

68 TW, 51, Nr. 6, 13. Januar 1933, S. 4; Neff (Hg.): MA, S. 164.

Zwangserkennung.
 Am Donnerstag d. 14. d. März,
 wurde ich um 10 Uhr vor-
 zu dem Richteramt,
 hier, Herr Richter Herr
1. Soja
 öffentlich mitgeteilt gegen
 Verurteilung verurteilt.
 Währ, Oberverur-
 teilung in Flensburg.

3000 Gulden
 per 1. April auf 32 Jahre
 Währ, gütlich. Schriftl.
 Währ, a. O. d. d. d. d. d. d.

Oster Krippe
und Jugendwerk
 Währ, zu verkaufen. Die
 Währ, in der d. d. d. d. d.

★★★★★★★★
Fahrer
Nähmaschinen
Milch-Separatoren
repariert
gut und billig
Gustav Lepki.
 Flensburg, auf Flensburg 110
 Gerecht werden Schlichtung
 geschliffen
 ★★★★★★★★★★

Heute Sonntag 10^{1/2} Uhr pünktlich und unverändert zum vorbestimmten
 Mann, oder ganz Vater, Bruder, Schwester, und Vater,
 der Herrliche
Arthur Wiens
 im 55. Lebensjahre.
 In seiner Trauer
Clara Wiens und Kinder.
 Marienau, den 11. Januar 1935.
 Die Trauerfeier findet Montag, den 14. d. März, nachmittags 2^{1/2} Uhr
 in der Marienaukirche zu Ketschke mit nachfolgender Beerdigung statt.

Heute mittags 12^{1/2} Uhr öffentlich nach längeren Jahren, in
 Gehalt getragenen Leben zum Vater Wiens und ganz Vater
Heinrich Bock
 im Alter von 36 Jahren.
 Namens der trauernden Hinterbliebenen
Helene Bock geb. Siemens
und Sohn.
 Ketschke, den 11. Januar 1935.
 Die Trauerfeier findet am Montag, den 14. Januar, nachmittags 2 Uhr
 in der Marienaukirche zu Ketschke statt.

Heute 11^{1/2} Uhr öffentlich nach längeren Jahren
 getragenen Leben zum Vater
Thomas Siemens
 Einlage
 im Alter von 61 Jahren
Die trauernden Hinterbliebenen.
 Einlage 12^{1/2} Uhr, den 12. Januar 1935.
 Die Trauerfeier findet Montag, den 14. d. März,
 nachm. 2 Uhr mit nachfolgender Beerdigung
 in Ketschke statt.

Am 11. d. März. öffentlich nach längeren Jahren
 seiner Mutter und Freund,
 der Herrliche
Herr Heinrich Bock
 aus Ketschke,
 Als Entschuldigungsverfasser und in anderen Jahren
 ist er für das Wohl seiner Gemeinde tätig ge-
 wesen. Sein gutes Leben und lebender Charakter
 sichern ihm ein ehrenvolles Andenken.
Vertrauensgesellschaft
und Gemeinde Ketschke.

Am 11. d. März. nach ganz unverändert zum
 langjährigem Dienstverhältnis,
 Herr Herrliche
Arthur Wiens.
 Seit Verlassen des Dorfes gehörte er dem Dorfband
 an und hat sich stets für das Wohl des Dorfes
 eingesetzt.
 Wir werden sein Andenken in Ehren halten!
Im Namen des Marienauer
Spar- und Darlehensvereins.
 Erich Wöhe, Vereinsvorsitzer.
 Marienau, den 13. Januar 1935.

Pünktlich und unverändert nach seiner Trauer
 Verurteilung
Arthur Wiens.
 Die Totengruppe Marienau der U.S.D.A.P.
 vertritt in dem Verstorbenen einen eifrigen Mit-
 glieder und lieben Kameraden.
 Sein Name wird in seinen Reihen fortleben.
 Marienau, den 11. Januar 1935.
Totengruppe Marienau.
 Währ, d. d. d. d. d. d.

Todesanzeigen in der lokalen Presse

Die Dokumentation der gleichzeitigen Einbindung der Mennoniten in parteipolitische, soziale und gemeindliche Netzwerke zeigt, dass Menschen, die nicht vom Regime ausgeschlossen wurden, sich leicht zwischen diesen verschiedenen Identitäten bewegen konnten. Vielleicht befürchteten einige von ihnen soziale oder andere Nachteile, wenn sie die NS-Herrschaft nicht unterstützten, oder erhofften sich Vorteile, wenn sie sich der NSDAP anschlossen. Zuzulassen, dass solche

sozialen Nach- bzw. Vorteile ihre Handlungen und ihr Engagement als Nachfolger Jesu beeinflussen, wäre nicht der täuferische Weg im 16. Jahrhundert gewesen. Viele Mennoniten hatten sich jedoch so weit in der deutschen Gesellschaft akkulturiert, dass sie keinen Widerspruch mehr zwischen konkurrierenden Zielen sahen. Vielmehr glaubten sie, dass die NS-Bewegung die mennonitischen Ziele der Gemeinschaftsbildung umsetzen würde, wenn auch auf ihre eigene Rasse beschränkt, und nicht als etwas, das notwendigerweise den mennonitischen Werten widersprach. Außerdem schien es für Mennoniten nicht von Nachteil zu sein, sich der NSDAP anzuschließen oder sie zu unterstützen. Es scheint keine Anhaltspunkte dafür zu geben, dass Mennoniten wegen ihrer politischen Aktivitäten für den Nationalsozialismus für Aufgaben der Gemeindeleitung übergangen worden wären, dass ihr Ansehen und ihr Ruf in den Gemeinden gelitten hätte, dass sie im Mittelpunkt von Klatsch und Tratsch gestanden hätten oder dass man ihre Haltung offen missbilligt hätte.

Neue Einsichten

Die Verbindungen der ost- und westpreußischen Mennoniten zum Dritten Reich sind von Historikern bereits eingehend erforscht worden. Für manche mag es daher überraschend sein zu erkennen, wie viel mehr noch getan werden könnte. Ich hoffe, dieser Aufsatz hat einige der Möglichkeiten aufgezeigt. Eine wichtige Erkenntnis ist, dass die historische Situation oft komplexer ist, als es auf den ersten Blick scheint. Eine einzelne Person kann in der Gemeinde als Leiter oder Mitglied, in der Partei als Leiter oder Mitglied und im Regierungs- und Verwaltungsapparat, sei es in einer höheren oder niedrigeren Position, Verantwortung tragen. Einige Mennoniten mit Leitungsbegabung kombinierten all diese Bereiche, einige zogen sich aus dem Gemeindeleben zurück, um sich auf eine Parteikarriere zu konzentrieren, andere Gemeindeleiter und -mitglieder hielten sich aus dem Nationalsozialismus heraus. Die Kombination dieser verschiedenen Ansätze bietet die Möglichkeit, die komplexe soziale Realität der Unterstützung der NS-Politik durch die Mennoniten besser zu rekonstruieren.

Eine zweite Erkenntnis ist, dass selbst einfache Berechnungen von Prozentsätzen, wo dies möglich ist, uns helfen, den Umfang und das Ausmaß der mennonitischen Beteiligung an der NS-Politik genauer zu erfassen. Eine Handvoll mennonitischer Ortsgruppenleiter scheint nicht viel zu sein, aber sie reicht aus, um zu zeigen, dass Mennoniten in den Regionen mit einem hohen Anteil mennonitischer Einwohner in

der lokalen Parteiführung deutlich überrepräsentiert waren. Die Listen über mennonitische Gemeindeleiter, die Mitglieder der NSDAP waren, sind ziemlich ungenau, aber wenn man davon ausgeht, dass etwa ein Drittel aller mennonitischen Ältesten, Prediger und Diakone Parteimitglieder waren, stellt sich die Frage, wie tief die NS-Ideologie in die mennonitische Gemeinschaft eingedrungen war. Ist diese Zahl höher oder niedriger, als man erwartet? Eine ähnliche quantitative Erforschung familiärer Verbindungen würde erheblichen zusätzlichen Aufwand erfordern, da viel mehr Personen untersucht werden müssten.

Eine letzte Bemerkung: Für mennonitische Forscher (und Leser) ist die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit oft schwierig und erschütternd. Viele der damaligen Akteure tragen Namen, die wir kennen und die uns in guter Erinnerung geblieben sind. Doch zur Realität gehört auch die schreckliche Tatsache, dass jüdische Familien aus genau denselben Orten ermordet wurden, in denen Mennoniten den Nationalsozialisten geholfen, sie unterstützt oder sogar angeführt haben. Ehrlichkeit ist unter diesen Umständen ein schwieriges Unterfangen. Wir können die Verbrechen und die Täter und Unterstützer der Vergangenheit benennen. Wir können aber nicht wissen, was wir selbst unter solchen Umständen getan hätten.

Prof. Dr. Mark Jantzen lehrt seit 2001 Geschichte am Bethel College, North Newton, Kansas, USA. Er hat insgesamt fünf Jahre in Deutschland studiert, ein Jahr in Wuppertal und vier Jahre in Berlin. Zu seinen Publikationen und Herausgeberschaften zählen u. a. Mennonite German Soldiers: Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880 (2010) und als Herausgeber (mit John D. Thiesen) European Mennonites and the Holocaust (2020). Er ist Co-Leiter der Mennonite Polish Studies Association.

Aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Arnold.

ERNST CHRISTIAN DRIEDGER

Wo der Zweite Weltkrieg begann: Der 1. September 1939 in Simonsdorf

Mein Vater, Burkhard Driedger, hat in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts begonnen, seine Lebensgeschichte aufzuschreiben. Er erzählt von glücklicher Kindheit und früher Jugend, dem Trauma von Flucht und Vertreibung, dem Ankommen in der Pfalz und der Verwurzelung in einer neuen Heimat. In den Aufzeichnungen findet sich Anekdotisches, es finden sich aber auch Momente, wo die große und gewaltsame Weltgeschichte in der Familien-Erzählung Raum ergreift. Einem solchen Moment möchte ich nachgehen und mit meinen eigenen Recherchen ergänzen. Es geht um den 1. September 1939, den Tag, an dem Polen von der Deutschen Wehrmacht überfallen wurde.

Burkhard Driedger wurde im Jahr 1930 als Sohn von Margarethe, geb. Harder, und Ernst Driedger im Freistaat Danzig geboren. Der Vater war Landwirt. Großvater und Urgroßvater waren Laienprediger in der Mennonitengemeinde Heubuden. Der elterliche Hof lag an der Bahnstrecke zwischen Marienburg und Dirschau, nahe bei Simonsdorf.



Der neunjährige Burkhard Driedger mit seinem jüngeren Bruder und seinen Eltern

Freistaat Danzig (Freie Stadt Danzig)

Der Freistaat Danzig entstand als Folge des 1. Weltkrieges. Im Versailler Vertrag von 1919 wurde bestimmt, dass nicht nur Elsass-Lothringen an Frankreich zurückgegeben werden musste, sondern auch im Osten des Deutschen Reichs Gebiete an Polen abzutreten waren. Damit wurde für Polen ein Zugang zur Ostsee geschaffen („Korridor“). Ostpreußen blieb in einer Insellage weiterhin bei Deutschland. Danzig und das Umland wurden unter Aufsicht des Völkerbundes gestellt und erhielt als „Freistaat Danzig“ einen Sonderstatus. Die Hoheit über Zoll und Eisenbahn wurden dort vom polnischen Staat ausgeübt. Für die Bevölkerung des Freistaates Danzig, ganz überwiegend Deutsche, war dies problematisch, weil durch die neue Grenzziehung Zollschränken errichtet wurden, die die exportorientierte Industrie, das Handwerk und die Landwirtschaft einschränkten. Darüber hinaus wurde, insbesondere von den Mennoniten, als schmerzlich empfunden, dass durch die Grenzziehung die Kontakte und der Austausch mit anderen Gemeinden erheblich eingeschränkt wurden. Mennonitische Gemeinden sahen sich plötzlich durch polnische und deutsche sowie Grenzen des Freistaates voneinander getrennt.

Mennoniten in Westpreußen

Seit Mitte/Ende des 16. Jahrhunderts siedelten Mennoniten in Westpreußen. Sie kamen ganz überwiegend aus den Niederlanden, aber auch aus der Schweiz, dem Elsass und der Pfalz. Zunächst wurde ihnen unter polnischer Obrigkeit das Privileg der Wehrfreiheit und der religiösen Eigenständigkeit gewährt. Unter späterer preußischer Herrschaft mussten diese Privilegien immer wieder neu erkämpft oder erkauft werden. Diese Ungewissheit war eine Ursache für erhebliche Auswanderungsbewegungen nach Russland/Ukraine und Nordamerika. Spätestens mit der Reichsgründung 1871 empfanden sich die ehemaligen Holländer jedoch als Deutsche und prägten ein starkes Nationalbewusstsein aus. Trotz dieser Integration in die deutsche Gesellschaft blieb ein starker Rest von kultureller und religiöser Eigenständigkeit erhalten. Bis zum Ende der Existenz mennonitischer Gemeinden in Westpreußen herrschte ein diesbezüglich stark ausgeprägtes Selbstbewusstsein. Beispielsweise sollten mennonitische Kinder nicht mehr als unbedingt nötig mit Kindern aus dem römisch-katholischen oder protestantischen Kontext spielen. „Diese sind nicht unseresgleichen!“ war eine Redewendung unter den Mennoniten im Großen Werder. Mennoniten hatten im Freistaat Danzig einen Bevölkerungsanteil von etwas weniger als 1,5 %.

Westpreußische Mennoniten und der Nationalsozialismus

Die deutsch-national gewordenen Mennoniten, die sich mit ihrer patriotischen Befindlichkeit durchaus in Übereinstimmung mit dem größten Teil der Gesellschaft befanden, wurden für die antikommunistische und revisionistische Ausrichtung der NSDAP aus zwei Gründen besonders empfänglich: Zum einen war es durch die Grenzziehung aufgrund des Versailler Vertrages zu einer schmerzhaften Trennung der Gemeinden voneinander und „vom Reich“ gekommen. Zum anderen erfuhren sie durch ihre guten Kontakte mit den Geschwistern in der Sowjetunion unmittelbar von den Verfolgungen durch das kommunistische Regime, unter denen die Mennoniten unsäglich zu leiden hatten. In der sehr diversen Parteienlandschaft der Weimarer Republik traute man der Partei Adolf Hitlers am ehesten zu, die Versailler Grenzen zu revidieren und die Menschen vor der Gefahr eines kommunistischen Gesellschaftssystems zu schützen. So wurden viele Mennoniten schon sehr früh Mitglied der NSDAP oder einer ihrer Unterorganisationen. Nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Deutschen Reich meldeten sich auch Freiwillige aus dem Freistaat Danzig, die ihre Ausbildung an der Waffe entweder in regulären Truppen „im Reich“ oder bei irregulären Truppen („Selbstschutz“) absolvierten. Nach den Statuten des Freistaates Danzig war dies illegal. Auch mein Großvater und seine Brüder waren Mitglieder „der Partei“ oder einer ihrer Organisationen. Vater sagt, er wisse nur von einer Person in der Mennonitengemeinde Heubuden, die nicht in der Partei war. Er selbst war, wie alle anderen auch, Mitglied in der Hitlerjugend.

Die Dirschauer Brücke am Vorabend des Zweiten Weltkrieges

Zeugen, die über das spätere Geschehen befragt wurden, berichten, dass schon in den Wochen vor dem Überfall der Deutschen Wehrmacht auf Polen antipolnische Maßnahmen im Freistaat Danzig stattgefunden hätten. Durch Behörden, SA und irreguläre „Selbstschutz-Einheiten“ sei es zu Diskriminierung, Drangsalierung und Gewaltanwendung gegenüber der polnischen Minderheit im Freistaat gekommen. Die Gefahr eines heranziehenden Krieges muss atmosphärisch spürbar und greifbar gewesen sein. Spätestens durch einen fehlgeschlagenen Handstreich der Deutschen Wehrmacht am strategisch bedeutsamen Jablunka-Pass zwischen der von Deutschland besetzten Tschechoslowakei und Polen am 25./26. August 1939 musste Polen jederzeit mit einem Überfall rechnen. Dabei spielten in den Überlegungen der polnischen Seite und der deutschen Militärführung die Flussbrücken eine entscheidende Rolle.

Aus deutscher Sicht war wichtig, beim Überfall die Flussbrücken möglichst unbeschadet erobern zu können, damit die „Blitzkrieg-Strategie“ schnell entfaltet werden könne. Aus polnischer Sicht war wichtig, die Brücken rechtzeitig zu zerstören, um genau dies zu verhindern. Die polnische Weichsel-Brücke in Dirschau nahm in diesen Überlegungen einen zentralen Platz ein, da sie Bindeglied in der Eisenbahnverbindung Königsberg – Marienburg (Deutsches Reich-Ostpreußen) – Berlin war. Zwischen Dirschau und Marienburg verlief die Bahnlinie auf dem Gebiet des Freistaates Danzig. Dort befand sich der Bahnhof Simonsdorf, in dessen Nähe der Bauernhof meines Großvaters Ernst Driedger lag. Zum Hof gehörige Ackerflächen grenzten direkt an die Bahnlinie.

Durch „Führerbefehl“ Adolf Hitlers war das Oberkommando der Wehrmacht angewiesen worden, die strategisch wichtige Eisenbahnbrücke in Dirschau (Polen), die über die Weichsel führte, in einem Handstreich noch vor dem offiziellen Kriegsbeginn zu nehmen, um ihre Nutzung durch die deutsche Wehrmacht zu sichern. Auf polnischer Seite war durch vorbereitende Maßnahmen die mögliche Sprengung der Brücke bei einem Überfall sichergestellt.

Kriegsverbrechen vor Kriegsbeginn

In seinen Lebenserinnerungen schreibt mein Vater Burkhard Driedger, der zur Zeit des von ihm geschilderten Geschehens 9 Jahre alt war: *„Am 1. September 1939 begann der Krieg. Am Abend zuvor mussten sich die Parteileute, auch Vater, in Simonsdorf im Spritzenhaus einfinden. Keiner von uns, auch Vater nicht, wusste, was das zu bedeuten hatte. Am nächsten Morgen war Vater noch nicht zu Hause. Da die polnische Grenze ganz nahe war, waren wir darauf vorbereitet, dass wir eventuell würden irgendwohin flüchten müssen, wenn der Krieg beginnen würde. Wohin, war unklar. Vorbereitungen zur Flucht selbst waren aber nicht getroffen. Am 1. September 1939 wurden wir um 5 Uhr morgens durch Flugzeuggedröhn aufgeweckt. Als wir hinaus schauten, war der Himmel schwarz von Flugzeugen, die zum Teil ihre schreckliche Last inform von Bomben auf Dirschau absetzten. Der andere Teil der Flugzeuge flog tiefer nach Polen hinein. Zu gleicher Zeit fuhr auf der Bahnlinie, die an unser Land grenzte, ein schwerer Panzerzug vorbei, der an einem Bahnwärterhaus in Altweichsel durch Maschinengewehrfeuer aufgehalten wurde. Dieser kleine Zwischenfall genügte, um die deutschen militärischen Pläne über den Haufen zu werfen. Es war geplant, dass dieser Panzerzug zusammen mit den deutschen Flugzeugen genau 5 Uhr in Dirschau eintreffen sollte, um die große Weichselbrücke im Handstreich unbeschädigt in die Hand*

zu bekommen. Diese 5 Minuten genügten, um den Polen so viel Zeit zur Sprengung der Brücke zu lassen. Es musste so schnell gehen, dass die Polen nicht gerieten, die 70-köpfige Brückenbesatzung herunter zu holen. Sie alle flogen zusammen mit der Brücke in die Luft. Die Angst, wo Vater geblieben sein könnte, wich gegen Mittag, als wir ihn endlich kommen sahen. Er hatte, wenn auch nicht unmittelbar, Furchtbares erlebt: Die aus den umliegenden Ortschaften versammelten Parteileute hatten sich also am Abend vorher im Simonsdorfer Spritzenhaus versammelt, übernachteten dort und mußten in aller Frühe wieder antreten und zum Simonsdorfer Bahnhof marschieren, ohne zu wissen, was sie dort sollten. Es wurde eine Absperrungskette um den Bahnhof herum gebildet. Alle waren nur mit einem Gummiknüppel bewaffnet. Immer noch nicht wußte Vater, was das sollte. Da kam aus Richtung Tiegenhof um 5 Uhr plötzlich ein Zug in den Bahnhof eingefahren, aus welchem SS-Leute sprangen, bewaffnet mit Karabinern und Maschinengewehren. Sie stürzten sofort in das Bahnhofsgebäude und in die Privatwohnungen der polnischen Bahnbeamten und ermordeten sie rücksichtslos. (...) Der Überfall auf die polnischen Bahnbeamten war so überraschend, dass nicht einer von ihnen zu flüchten geriet. Vater und seine Kameraden brauchten nicht in Aktion zu treten. (...) Unter Vaters Parteikameraden waren viele Mennoniten.“ Soviel aus Vaters Lebenserinnerungen.



Der Simonsdorfer Bahnhof

Soweit das aus heutiger Sicht nachvollzogen und mit den zur Verfügung stehenden Quellen abgeglichen werden kann, ist seine Erzählung stimmig. Auch wenn eigenes Erleben und spätere Informationen von anderer Seite in der Erinnerung miteinander verschmelzen können, ist sein Bericht plausibel. Lediglich seine Information, bei der Sprengung der Dirschauer Brücke durch polnisches Militär seien auch 70 polnische Soldaten ums Leben gekommen, habe ich in keiner anderen Quelle belegt gefunden.

Bei dem Kriegsverbrechen am Simonsdorfer Bahnhof, das noch vor dem offiziellen Ausbruch des Krieges stattfand, wurden 22 Menschen mit polnischer Staatsangehörigkeit ermordet, darunter eine Frau, die im neunten Monat schwanger war. Ein polnischer Bahnbeamter konnte schwer verletzt entkommen. Nach verschiedenen Quellenangaben wäre die Ermordung polnischer Zivilisten weiter gegangen, hätte nicht ein Offizier der etwas später eintreffenden Deutschen Wehrmacht dem Treiben Einhalt geboten.

Misslungene Aufarbeitung

Aus militärhistorischer Sicht ist das Geschehen rings um die Dirschauer Brücke von polnischer und von deutscher Seite relativ gut dokumentiert. Beim Geschehen am Simonsdorfer Bahnhof ist dies jedoch nicht der Fall, da hier im Wesentlichen irreguläre Truppen des Freistaats Danzig und Akteure der NSDAP aktiv waren.

Kurz nach Kriegsende wurden 1947 von staatlichen polnischen Stellen Auslieferungsanträge gegen hauptverdächtige Täter und Helfer gestellt, die nach Westen geflohen waren. Der polnische Bahnbeamte, der den Massenmord schwer verletzt überlebt hatte, konnte umfangreiche Zeugenaussagen über die Beteiligung der Akteure vor Ort machen. Dabei geriet vor allem der Ortspolizist Hermann Gröning von Simonsdorf ins Visier der Verfolgungsbehörden. Er soll den mit dem Zug von außerhalb herbeigekommenen irregulären Truppen aus SA und/oder SS die Wohnungen der polnischen Bahnmitarbeiter im Bahnhof und in Privathäusern gezeigt und sich selbst an Misshandlungen und Tötungen beteiligt haben. Trotz erdrückender Zeugenaussagen wurde eine Auslieferung an Polen durch die zuständigen britischen Militärbehörden abgelehnt. Vermutlich war dies eine Reaktion auf den sich abzeichnenden „Eisernen Vorhang“. Auch der Bürgermeister Paul Foth von Simonsdorf wurde belastet. Eine Strafverfolgung erübrigte sich aber, da er 1945 bei einem Unfall ums Leben gekommen war.

Das Klavier

Vaters Lebenserinnerungen zum Verbrechen am Simonsdorfer Bahnhof gehen wie folgt weiter: *„An alle, die an dieser Nacht-und-Nebel-Aktion beteiligt waren, wurden die Möbelstücke der polnischen Bahnbeamten verteilt. Auch Vater wurde mit einem Stück bedacht: mit einem Klavier. Mutter hätte schon immer gerne ein Klavier gehabt, denn sie mochte gerne spielen. Diese „Beschenkungsaktion“ lief aber erst einige Zeit, bzw. einige Tage, später an (...). Es kam der Tag, an dem uns das Klavier ins Haus gebracht wurde. In dieser Zeit habe ich Vater viele Stunden lang und an vielen Tagen zusammengesunken auf einem Stuhl sitzen sehen, den Kopf auf beide Hände gestützt. Er bekam nicht eher Ruhe, bis er nach einigen Tagen das Klavier wieder auf den Wagen laden ließ, um es an die Absender zurück zu schicken.“*

Nachwort

Damit, dass Simonsdorf heute „Szymankowo“ heißt, hat Vater schon lange seinen Frieden gemacht. Nach Flucht und Vertreibung haben andere Menschen dort im Großen Werder eine Heimat gefunden. Viele von ihnen waren selbst Heimatvertriebene. Vater hat seine alte Heimat oft besucht, ist alten Spuren nachgegangen und hat neue Freundschaften geknüpft. Was ihn aber sein Leben lang umgetrieben hat, war die Frage danach, wie es passieren konnte, dass Menschen der Ideologie des Rassismus, Nationalismus und der Kriegsbegeisterung verfallen konnten.

Verwendete Quellen

- Burkhard Driedger: Lebenserinnerungen (1965), Manuskript
- Privater Schriftverkehr mit Hans Peter Goergens, Enkel des Dorfschmiedes von Simonsdorf
- Privater Schriftverkehr mit der Urenkelin des Bürgermeisters von Simonsdorf, Paul Foth
- Danziger statistisches Taschenbuch 1936
- Bundesarchiv B 162 Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen
- Jonas J. Driedger: „Wohin wir blicken, sehen wir Feinde“. Wie sich preußische Mennoniten von 1913 bis 1933 als Teil einer christlich-antibolschewistischen Volksgemeinschaft neu erfanden, in: Mennonitische Geschichtsblätter 71, 2014, S. 71-102
- Herbert Schindler: Mosty und Dirschau 1939. Zwei Handstreich der Wehrmacht vor Beginn des Polenfeldzuges (Einzelschriften zur militärischen Geschichte des Zweiten Weltkrieges, Nr.7), Freiburg, Verlag Rombach 1971

JOHANN PETER WIEBE

Zwanzig Jahre Mennonitischer Arbeitskreis Polen: Erinnerung, Verständigung, Versöhnung

400 Jahre lang war das Land an der unteren Weichsel, erst als Königliches Preußen unter polnischer Oberhoheit, dann ab 1772/1793 als Westpreußen unter preußischer Regierung, zunächst in bedrohten Zeiten Zufluchtsraum für verfolgte Täufer und Mennoniten und dann im Laufe der Zeit geliebte Heimat. Unter traumatischen Bedingungen musste das Land im Januar 1945 verlassen werden. Nicht nur die Heimat musste losgelassen werden, fast jede Familie hatte durch den jahrelangen Krieg und dann durch die Flucht Angehörige verloren. Zu dem Verlust von Besitz und gesicherter Existenz traten dann alle Schwierigkeiten des Flüchtlingsdaseins; man war nicht überall willkommen. Die als Unternehmer lebenden Bauern, die in der Erntezeit den Einsatz vieler Arbeiter organisierten, wurden nun vielfach selbst Arbeiter. Früher wohnte man in der Nähe der Versammlungshäuser und eines großen Teils der Verwandtschaft, nun hatte man weit verstreute Unterkünfte, oftmals war eine Mennonitengemeinde und Kirche so weit entfernt, dass Besuche nicht möglich waren. Die Übernahme der „Heimat“ durch Polen wurde als großes Unrecht empfunden. Der Eiserne Vorhang während des Kalten Krieges durch Europa verhinderte jegliche Kontaktaufnahme und führte zu einer Zeit der Sprachlosigkeit.

Durch Willy Brandts neue Ostpolitik, die zum Warschauer Vertrag vom 7. 12. 1970 führte, wurde der Eiserne Vorhang ein wenig durchlässig. Bald erkundeten Einzelpersonen die alte Heimat, oftmals mit viel Wehmut. Es bildeten sich Freundschaften zu den neuen Bewohnern, manchmal haben frühere Besitzer den neuen polnischen Bewohnern bei der Ernte geholfen. Unter der Leitung des Hamburger Pastors Peter J. Foth wurden über Jahrzehnte Busreisen nach Polen organisiert. Neben die Erinnerung an vergangene Zeiten und das Aufsuchen mennonitischer Erinnerungsorte trat das Bemühen um Verständigung und Versöhnung mit Polen. Mit diesen Zielen fanden Anfang der 1970er Jahre zwei mennonitische Freizeiten über Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF) im ehemaligen KZ Stutthof statt. Die ASF engagiert sich für Erinnerung, Verständigung und Frieden. Die Ziele der Organisation sind die Auseinandersetzung mit den beispiellosen Verbrechen des Nationalsozialismus und die Hilfe für Betroffene. Die Projekte

in Stutthof haben dazu beigetragen, geschichtliche Lernorte für die Zukunft zu erhalten.

Ebenfalls schon in den 1970er Jahren suchte Helmut Reimer Kontakte zu Polen und baute freundschaftliche Kontakte mit dem Ziel der Versöhnung auf. Er archivierte die Inschriften vieler Grabsteine und begann schon früh mit der Renovierung des ehemaligen Mennonitenfriedhofs Heubuden/Stogi. Als er dort 1991 verstarb, wurde er auf dem Friedhof in Heubuden beerdigt. Im Rahmen der Renovierungsarbeiten auf dem Friedhof in Heubuden entwickelte sich ein freundschaftlicher Kontakt zu dem Direktor der landwirtschaftlichen Versuchsanstalt Dr. Arkadiusz Rybak in Altfelde/Stare Pole.

Über lange Jahre wurde für viele Besucher aus Deutschland Boleslaw Klein, Präsident des „Klub Nowodworski“ in Tiegenhof/Nowy Dwór Gdański, ein wichtiger Kontakt. Er bemühte sich um die Bewahrung der Erinnerung an die 400jährige Präsenz der Mennoniten im heutigen Polen, organisierte Treffen mit Gruppen und half Einzelreisenden bei der Kontaktaufnahme zu den neuen Bewohnern. Auf Initiative des ersten Vorsitzenden des Mennonitischen Arbeitskreises Polen (MAP), Frank Wiehler, wurde Boleslaw Klein 2012 das Bundesverdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland verliehen.

Neben vielen weiteren persönlichen Kontakten entwickelte sich in Polen die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Mennoniten auf wissenschaftlicher Basis. Kasimierz Mezinski, in den 1930er Jahren Lehrer für Polnisch an der Goetheschule in Graudenz/Grudziądz, nach dem Krieg Professor für polnische Literatur in Danzig/Gdansk, veröffentlichte mehrere Aufsätze über die Mennoniten, 1961 ein zusammenfassendes Werk „O Mennonitach w Polsce“ / Die Mennoniten in Polen. Prof. Dr. Edmund Kizik, Historiker an der Universität Danzig, hat 1988 in seiner Dissertation die Geschichte der Mennoniten auf dem Gebiet des heutigen Polen aus polnischer Sicht dargestellt.

Gründung von Vereinen

Schon bald nach der Wende 1989/1990 gründete Dr. Peter J. Klassen, Fresno, Kalifornien, 1991 die „Mennonite-Polish-Friendship-Association“. Damit wollte er ein größeres Interesse an der polnisch-deutschen Geschichte der Mennoniten wecken. Er organisierte Reisen nach Polen und veranstaltete internationale Mennonitentage in Polen. In seinen Veröffentlichungen hob er besonders die den Mennoniten gewährten Privilegien in polnischer Zeit hervor und betonte die positiven Erfah-

rungen der Mennoniten in polnischer Zeit. Im Jahr 2003 starteten Mark Janzen und John D. Thiesen, Bethel College, North Newton, Kansas, das „Vistula Mennonite Studies Project“, das 2016 mit der „Mennonite-Polish-Friendship-Association“ unter dem Dach der „Mennonite-Polish Studies Association“ zusammengeführt wurde. Ziele dieser Organisation sind, Studien über die Mennoniten und ihre Wahrnehmung in Polen und im Weichseltal zu fördern, die Verständigung zwischen Mennoniten und Polen zu vertiefen und die englischsprachigen Leser über polnisch-mennonitische Aktivitäten, wie Ausstellungen und Forschungsprojekte, zu informieren. Zahlreiche Quellen, Kirchenbücher, Grundbücher, Kontributionslisten und vieles mehr werden digital zur Verfügung gestellt.

1993 wurde die „Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen“ gegründet. Die Stiftung organisierte internationale Freizeiten, die sich für die Restaurierung, den Erhalt und die Archivierung der Mennonitenfriedhöfe in Polen einsetzten. Die Friedhöfe waren in der Zeit mit Bäumen, Büschen und dichtem Unterholz überwuchert. Nach den Rodungsarbeiten wurden die zahlreichen umgestürzten Grabsteine wieder aufgestellt. Kontakte zu polnischen Vereinen und Forschern wurden gesucht und gepflegt. Bei Ausstellungen wurde Unterstützung gegeben. Noch heute kann die von den Niederländern mitgestaltete Ausstellung im Werdermuseum in Tiegenhof / Nowy Dwór Gdański besucht werden.

Gründung des MAP

Mehr als ein weiteres Jahrzehnt verging, bis die direkten Nachfahren der aus dem früheren Westpreußen geflüchteten und vertriebenen Mennoniten einen Verein zur Pflege des mennonitischen Erbes in Polen gründeten. Die Initiative und Vorbereitungen dazu gingen auf Pastor Peter J. Foth zurück. Auf dem Mennonitischen Gemeindetag in Emden wurde ohne den kurz vorher verstorbenen Initiator am 22. Mai 2004 der „Freundeskreis zur Pflege des Mennonitischen Erbes in Polen“ gegründet. Später wurde er in „Mennonitischer Arbeitskreis Polen“ (MAP) umbenannt. Die Gründungsversammlung wählte Frank Wiehler zum Vorsitzenden und Oskar Wedel, Marianne Schamp und Friedhelm Janzen zu Mitgliedern des Vorstands. Auf der Mitgliederversammlung des MAP im September 2015 wurde Johann Peter Wiebe zum Vorsitzenden gewählt, im Oktober 2022 wurde Werner Wiebe als stellvertretender Vorsitzender und Eckhart Klemens als Schriftführer und Kassenwart gewählt. Im Beirat sind Frank Wiehler, Bernhard Thiessen und Friedhelm Janzen. Im Jahr seiner Gründung hatte der Verein 65 Mitglieder,

2024 sind es 70. Über viele Jahre fanden die jährlichen Treffen der Mitglieder anlässlich der Versammlung des Freundeskreises I der Mennonitischen Jugend Norddeutschland statt. Nachdem keine Treffen des Freundeskreises I mehr stattfinden, werden die Mitgliederversammlungen des MAP über das Internetportal Zoom veranstaltet.

Ziele und Aktivitäten

Zu den Zielen des Vereins gehört die Pflege der 400-jährigen Geschichte der Mennoniten entlang der Weichsel, die Förderung des historischen Bewusstseins und die Bewahrung des mennonitischen Erbes im heutigen Polen wie auch die Zusammenarbeit mit Organisationen, Museen und Schulen in der Region. Dazu gehört auch die Zusammenarbeit mit den mennonitischen Schwesterorganisationen in den Niederlanden und Nordamerika, dem Mennonitischen Geschichtsverein und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG). Regelmäßig veranstaltet der MAP für seine Mitglieder und Freunde Busreisen nach Polen. Sie bieten Gelegenheit, Kontakte zu polnischen Vereinen, Historikern, Bürgermeistern, Pastoren und Freunden aufzubauen und zu pflegen.

Über viele Jahre wurden Workcamps in Polen angeboten. Junge Mennoniten aus Deutschland und den Niederlanden renovierten eine Schule in Tiegenhof und den ehemaligen mennonitischen Friedhof in Orloferfelde. Diese Projekte wurden vom MAP kofinanziert.

Als weiteres Projekt animierte der MAP, in Zusammenarbeit mit der EU, Schüler eines Gymnasiums in Elbing und auf dem Weierhof, im Rahmen ihrer Möglichkeiten die Geschichte der Mennoniten in ihrer Region zu erforschen. Sie publizierten die Ergebnisse auf Polnisch, Deutsch und Englisch gemeinsam in einem Buch. Zur feierlichen Buchpräsentation in Elbing erschienen der Bürgermeister, der Bischof und der deutsche Konsul aus Danzig. Der MAP spendete der Elbinger Schule einen größeren Betrag zur Deckung der Druckkosten.

Um die Auseinandersetzung mit unserer Geschichte auch in der nächsten Generation zu fördern, werden bis heute Jugendfreizeiten in Polen durch den MAP finanziell und inhaltlich unterstützt.

Ein weiteres Projekt war die Mitgestaltung einer Ausstellung des Danziger Historischen Museums, „Muzeum Narodowe w Gdansk“, mit dem Thema „Mennoniten in der Weichselniederung – Das gerettete Erbe“. In Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein brachte

der MAP Exponate ein und verfasste Beiträge für den sehr umfangreichen polnischsprachigen Ausstellungskatalog, in dem die Geschichte der Werdermennoniten ausführlich dargestellt ist. An der feierlichen Eröffnung der Ausstellung im Juli 2008 nahm eine Reisegruppe des MAP teil.

Viele Jahre lang hat der polnische Klub Nowodworski, Nowy Dwór Gdański in zweijährigem Abstand zu sogenannten „Mennonitenkonferenzen“ eingeladen, an denen der MAP regelmäßig teilgenommen hat. Diese Konferenzen stießen bei der gastgebenden polnischen Bevölkerung auf ein wachsendes Interesse. In den letzten Jahren entwickelten sich gute Beziehungen zu Dorfvereinen und interessierten Einzelpersonen, mit denen ein guter Austausch stattfindet.

In den ersten Jahren geschah die Pflege der ehemaligen Mennonitenfriedhöfe durch niederländische und deutsche Einsätze. Seit November 2013 stehen die ehemaligen mennonitischen Friedhöfe in Polen unter Denkmalschutz. Der Zerstörung und dem weiteren Verfall von Grabstätten soll dadurch Einhalt geboten werden. Viele Friedhöfe wurden nun von den örtlichen Kommunen gepflegt, sie wurden durch Zäune abgegrenzt und mit Hinweistafeln versehen. An anderen Orten, z. B. Schönsee in der Kulmer Niederung, gibt es Initiativen vor Ort, die die Pflege der Friedhöfe übernehmen.

Polnische Aktivitäten zum Erhalt des mennonitischen Erbes

In den letzten Jahren haben sich gute Kontakte zu dem Thorner Historiker Prof. Dr. Michał Targowski, und zu dem Historiker Łukasz Kępski, Pädagoge und Sprecher der KZ Erinnerungsstätte Stutthof/Sztutowo entwickelt. Zusammen mit dem Historiker Wojciech Marchlewski haben diese drei Forscher unter dem Titel „Mennoniten in Polen - Gemeinsames Erbe“ ein umfangreiches und zum Teil gänzlich neues Material insbesondere über die Alltags- und Kulturgeschichte der Mennoniten im Weichseldelta und in Masowien zusammengetragen.

2018 wurde unter Einbeziehung des restaurierten Mennonitenfriedhofs Ober Nessau/Wielki Nieczawka das Feilichtmuseum Olenderski Park Etnograficzny eröffnet. Drei typische Holländerhöfe aus verschiedenen Orten wurden in diesem Museum restauriert und aufgebaut. Historische Einrichtungen und Geräte geben ein anschauliches Bild vergangener Zeiten. Im Rahmen unserer Polenreise 2023 haben wir im Auftrag unserer niederländischen Geschwister 80 kg Saatgut einer alten von den Mennoniten genutzten Weizensorte dem Museum übergeben. Das

Saatgut soll in alten Zeiten bei der Einwanderung der Mennoniten von den Niederlanden nach Polen mitgebracht worden sein. Später kam es mit der Auswanderung nach Russland in die ukrainische Steppe, von dort wurde es nach Nordamerika mitgenommen, kam zurück in die Niederlande, um dort wieder von einem mennonitischen Bauern angebaut zu werden, und nun wächst der Weizen in dem Freilichtmuseum in Ober-Nessau.

Ein weiteres Freilichtmuseum wurde im Jahr 2018 in Wiączemin Polski eröffnet. Dieses Museum befindet sich in dem Siedlungsgebiet der früheren Mennonitengemeinde Deutsch Wymyschle, ca. 20 km südöstlich von Płock. Auf dem Gelände neben einer restaurierten früheren evangelischen Kirche wurden eine traditionelle Dorfschule und mehrere Holländerhöfe auf für die Niederungsgebiete typischen Warften aufgebaut. In der Kirche befindet sich eine Ausstellung zu den Mennoniten. Die Hofanlagen zeigen für die Region typische Produkte und Wirtschaftsweisen. In den Wohnräumen sind traditionelle Einrichtungen, die aus den früheren Holländersiedlungshäusern stammen, ausgestellt. In Kujawien und Pommerellen kümmert sich der Verein Lapidarium um verlassene Friedhöfe. Auf drei Ebenen ist der Verein aktiv: Dokumentieren, Aufräumen und Bildung. Die Arbeiten auf dem früheren Mennonitenfriedhof in Tryl bei Montau/ Mątawy sind bereits abgeschlossen. 2023 wurde die Arbeit mit dem ehemaligen Friedhof der Mennonitengemeinde Przechowka bei Schwetz/Świecie begonnen.

Wieviel Bedeutung der Geschichte der Mennoniten im heutigen Polen beigemessen wird, ist auch an einer Reihe von vor wenigen Jahren aufgestellten Gedenksteinen um die ehemalige Mennonitenkirche in Montau/Mątawy zu sehen. Auf mehreren Granitsteinen ist die Geschichte des Ortes beschrieben. Ein Stein erzählt von den Mennoniten in Montau, ein weiterer zeigt ein Bild Menno Simons' und auch der Wahlspruch Menno's aus 1. Kor. 3, 11 ist hier in Granit gemeißelt. Der wirtschaftliche und kulturelle Beitrag der Mennoniten in der Geschichte Polens wird als so wichtig erachtet, dass heute in den allgemeinbildenden Schulen Polens jeder Schüler zwei Schulstunden lang über die Geschichte der Mennoniten unterrichtet wird.

Mennoniten – Holländer

Bis heute gibt es immer wieder Diskussionen über die Gleichsetzung von Mennoniten und Holländern in Polen. Nun ist es auch so, dass der wesentliche Anteil der in Polen eingewanderten Mennoniten/Täufer

Niederländer waren. Daneben kam aber auch ein bedeutender Anteil der Einwanderer zu einem großen Teil über Mähren aus Oberdeutschland, Schweiz und Österreich. Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts haben sich die Mennoniten als Holländer gesehen, hatten enge Verbindungen in die Niederlande, beriefen Älteste aus Danzig nach Holland und umgekehrt, die Predigtsprache blieb das Niederländische und die Gesangbücher kamen aus den Niederlanden. In Wymyschle haben sich die Mennoniten noch im 19. Jahrhundert als Holländer gesehen. Nachdem Polen ab 1772 von seinen Nachbarn annektiert wurde, kam der größte Anteil der Mennoniten unter preußische Herrschaft. Obwohl sich für die Mennoniten durch die preußische Obrigkeit viele Probleme ergaben, haben sie sich nach langen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem preußischen System arrangiert und sich spätestens seit der Gründung des Deutschen Reichs 1871 als Deutsche gesehen. So wird von deutscher Seite betont, dass der Norden des heutigen Polens ein fast rein deutsches Gebiet war. Die polnische Sichtweise stellt dagegen fest, dass insbesondere vor der Teilung Polens der Norden ein gemischtethnisches und -religiöses Gebiet war. In diesem Ansatz werden die Mennoniten weiterhin als Holländer bezeichnet.

Die mittelalterliche Siedlungsform der deutschen Ostsiedlung war das Erbschulzendorf nach dem Kulmschen Recht. Anders lagen die Verhältnisse in den sog. Holländerdörfern seit Mitte des 16. Jahrhunderts. Das Land wurde nicht veräußert, sondern in Form einer langfristigen Erbpacht (Emphyteuse) verpachtet. Das neue Holländerdorf atmet den holländisch-republikanischen Geist, es gibt keinen Erbschulzen, sondern den Grundsatz der jährlichen oder auch mehrjährigen Wahl des Dorfschulzen. Und es erinnert auch an das Gemeindeverständnis der Mennoniten, welches ebenfalls kein hierarchisches ist. Die versammelte Gemeinde ist in wichtigen Fragen das entscheidende Organ. Die Dorfverfassung wird den Bauern nicht von ihrer Obrigkeit, ihrem „Herrn“, dem Grundherrn, verliehen, sondern von der „Nachbarschaft“ beschlossen. Die meisten Siedlungen von evangelischen und katholischen Deutschen im Polen der Neuzeit wurden nach dem Rechtssystem der Holländersiedlung angelegt. Das zeigt sich z. B. im Namen des Freilichtmuseums „Olenderski Park“.

Resümee

Das Bewusstsein und das Interesse für die Geschichte der Mennoniten in Polen ist zu einer breiten Bewegung geworden. Die Pflege der Fried-

höfe und anderer Relikte, früher mit hohem Einsatz aus den Niederlanden, USA und Deutschland begonnen, haben nun diverse Gruppen und Organisationen in Polen übernommen. Über den Denkmalschutz werden sie zusätzlich abgesichert. Die beteiligten Wissenschaftler, Privatinitiativen und interessierte Gruppen suchen und pflegen Kontakte zu Mennoniten. Zusammen bewahren wir ein gemeinsames Erbe. Das ist eine überaus freudige Entwicklung.

Mennoniten aus Südamerika, Mexiko und Nordamerika veranstalten regelmäßige Studienreisen nach Polen. Aber auch die von MAP veranstalteten Reisen nach Polen erreichen immer mehr jüngere Interessierte. So waren auf der letzten Reise unter den Teilnehmern nur noch zwei, die vor 1945 in den alten Mennonitensiedlungen geboren waren. Allerdings sehen wir auch ein deutlich schwindendes Wissen über die eigene Geschichte bei den Nachfahren der früheren west- und ostpreussischen Mennoniten. Vielleicht muss dies ein weiteres Aufgabenfeld des MAP werden, diese Geschichte auch bei uns lebendig zu erhalten.

Zu besonderen Aspekten täuferischer Identität

MARTIN ARNOLD

Hoffen trotz Ausgrenzung

Frühe Täufer und Juden im Gespräch

Im Jahr 2025 gedenken die mennonitischen und baptistischen Gemeinden, die sich auf die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts zurückführen, der ersten täuferischen Glaubenstaufe, die Ende Januar 1525 in Zürich stattfand. In Vorbereitung auf das Gedenken wird an die Ideale der Freiheit des Glaubens und der Gewaltlosigkeit erinnert, aber auch danach gefragt, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet.¹

Die Frage nach dem Verhältnis von täuferischem Christentum und Judentum ist dabei noch nicht in den Blick gekommen.² Sowohl Täufer als auch Juden hatten über Jahrhunderte hinweg als Minderheiten in der Gesellschaft einen schweren Stand. Juden wurden diskriminiert und nicht selten aus Städten und Territorien vertrieben. Auch Täufer wurden nach der ersten Glaubenstaufe im Jahr 1525 in vielen Städten und Territorien verfolgt und waren seit dem sogenannten „Wiedertäufermandat“ des Reichstags von Speyer (1529) auch reichsweit mit der Todesstrafe bedroht. Haben die einen die anderen wahrgenommen? Wie sahen die frühen täuferischen Gemeinden das Judentum? Gab es in der Reformationszeit, als die täuferischen Gemeinden entstanden, überhaupt Begegnungen zwischen Täufern und Juden?³ Haben auch Täufer die im 16. Jahrhundert weit verbreiteten Vorurteile gegenüber Juden und den Vorwurf der untilgbaren Schuld am Tod Jesu geteilt? Unterschied sich die Haltung der frühen Täufer von der Haltung der katholischen Kirche und von der Haltung der neu ent-

1 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.: Gewalt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025 <https://www.taefuerbewegung2025.de> (abgerufen 24.03.2024).

2 Helmut Foth: Art. Juden, in: Mennonitisches Lexikon, Band V, 3, hg. von Hans-Jürgen Goertz unter Mitwirkung von Jelle Bosma und Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 213–223, hier S. 221.

3 Vgl. insgesamt Foth (wie Anm. 2); Michael Driedger: The Intensification of Religious Commitment: Jews, Anabaptists, Radical Reform and Confessionalization, in: Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, hg. von Dean Phillip Bell/Stephen G. Burnett (Studies in Central European Histories Bd. 37), Leiden 2006, S. 269–299.

stehenden evangelischen Landeskirchen? In der nachfolgenden Untersuchung wird die frühe Reformationszeit bis etwa zum Jahr 1530 in den Blick genommen.

Seit der Shoah hat in allen Kirchen die Frage nach den Wurzeln des Antisemitismus stärkere Aufmerksamkeit gefunden. Die katholische Kirche hat ihr Verhältnis zum Judentum schon 1965 in der Erklärung *Nostra Aetate* neu bestimmt.⁴ Die Deutsche Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche hat im Jahr 1980 gefordert: „An die Stelle des unter Christen noch immer mehr oder weniger weiterlebenden ‚Antisemitismus‘ muß der von gegenseitiger Liebe und Verstehen getragene Dialog treten.“⁵ Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat im Vorfeld des 500-jährigen Reformationsjubiläums 2017 im Jahr 2015 erklärt: „Luthers Sicht des Judentums und seine Schmähungen gegen Juden stehen nach unserem heutigen Verständnis im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat. Sein Urteil über Israel entspricht demnach nicht den biblischen Aussagen zu Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk und zur bleibenden Erwählung Israels.“⁶

Juden und Christen in Spätmittelalter und Reformation

Das Verhältnis von Juden und Christen war nie unkompliziert. Schon die Schriften des Neuen Testaments zeigen, dass es von Anfang an durch Konflikte belastet war. Unter den Bedingungen der römischen Religionspolitik musste sich das Judentum von den verschiedenen Formen des Christentums distanzieren, um seinen Status als alte geduldete Religion nicht zu gefährden.⁷ Der zuerst von Paulus geforderte Verzicht auf die Beschneidung und die jüdischen Speisegebote sowie vor allem der Glaube an einen gekreuzigten Messias führten zu getrennten Wegen. Im Frühjudentum gibt es keinen positiven Beleg für eine

4 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (abgerufen 24. 03. 2024).

5 Deutsche Bischofskonferenz: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (1980) <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/Db26.pdf> (30. 07. 2023).

6 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/2015_Beschluss_Kundgebung_Martin_Luther_und_die%20Juden.pdf (abgerufen 24. 03. 2024).

7 Udo Schnelle: Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr., Tübingen 2019, S. 187.

Akzeptanz des Christentums durch eine jüdische Gruppe oder eine jüdische Persönlichkeit.⁸

War es anfangs mitunter das Judentum, das Christen verfolgte, kehrten sich die Verhältnisse schon bald um. Mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jahrhundert begann in der christlichen Welt eine lange Spur der Diskriminierung und Verfolgung von Juden. Insbesondere in der Zeit der Kreuzzüge, dann auch während der Pest in der Mitte des 14. Jahrhunderts, kam es trotz kaiserlicher Schutzbestimmungen immer wieder zu gewaltsamen Übergriffen auf die jüdischen Gemeinden.⁹ Aufgrund ihrer Schuld am Tod Jesu, so war man allgemein überzeugt, seien Juden zu immerwährender Knechtschaft („servitus judaeorum perpetua“) verurteilt.¹⁰ Sie wurden stigmatisiert durch eine allgemeine Kennzeichnungspflicht (gelbe Ringe oder Flecken auf der Vorderseite der Kleidung). Juden und Christen lebten weitgehend separiert nebeneinanderher. Juden waren „Fremde in der Nachbarschaft“, von denen man vor allem fürchtete, dass sie bedrohlich nahekommen könnten und die man deshalb auf Abstand hielt.“¹¹

Im Spätmittelalter verschlechterte sich die Lage der Juden noch einmal. Dabei vermischten sich soziale, religiöse und politische Motive. In Regensburg etwa entfachte der Domprediger und spätere täuferische Theologe Balthasar Hubmaier im Jahr 1519 einen Pogrom gegen die jüdische Gemeinde in Regensburg. Er schürte die feindselige Stimmung der Bürger, indem er die Juden des Wuchers beschuldigte. Hubmaier verband die Kritik an der Zinspraxis der Juden mit dem Vorwurf der Verunglimpfung Mariens, der Mutter Gottes. In Streitgesprächen wiesen Juden immer wieder darauf hin, dass die Jungfrauengeburt auf einer falschen Übersetzung von Jesaja 7,14 beruhe. Maria war jedoch durch die franziskanische Volkspredigt eine wichtige Identifikationsfigur für die Armen, Entrechteten und Schutzbedürftigen.¹² So wird verständlich, dass die Synagoge in Regensburg abgerissen und an ihrer Stelle eine Marienkapelle errichtet wurde, wie schon zuvor in Bamberg,

8 Ebd., S. 189.

9 Martin Goodman: Die Geschichte des Judentums. Glaube, Kult, Gesellschaft, Stuttgart 2020, S. 322ff.

10 Thomas Kaufmann: Luthers Juden, Stuttgart 2017, S. 18.

11 Ebd., S. 27.

12 Heiko A. Oberman: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1983, S. 108–112.

Nürnberg, Rothenburg und Würzburg. Die Juden wurden aus der Stadt vertrieben.¹³

Juden wurden nicht nur der Marien- und Gotteslästerung beschuldigt, sondern auch des „Hostienfrevels“. Dies geschah etwa im Kloster Heiligengrave bei Wittstock in Brandenburg. Dort entstand um das Jahr 1512 eine neue Wallfahrt. Im Mittelpunkt stand eine angeblich Wunder wirkende blutende Hostie, die von einem Juden zuvor gestohlen, zerrieben und vergraben worden sei. Obwohl die Geschichte auf das Jahr 1287 zurückdatiert wurde, erschien sie erstmals im Jahr 1516 in lateinischer Sprache und dann 1521 in deutscher Sprache und reich bebildert im Druck.¹⁴ Neben den Vorwurf des Hostienfrevels trat die Beschuldigung des rituellen Kindermordes. Juden hätten sieben Christenkin- der gekauft, gefoltert, getötet und ihr Blut mit Granatäpfeln zum Essen angerichtet, hieß es in einer Flugschrift, die im Jahr 1510 in Nürnberg erschien.¹⁵

Es könnten mehr solcher Beispiele angeführt werden. Sie zeigen: Juden- feindschaft war verbreitet und populär. Im 14. und 15. Jahrhundert verschlechterte sich die Situation der Juden in Süddeutschland, viele jüdische Gemeinden wurden ausgelöscht. Zwischen 1492 und 1519 wurden Juden aus Mecklenburg, Brandenburg, Württemberg, Kärnten, der Steiermark und Salzburg ausgewiesen, ferner aus den Städten Magdeburg, Halle, Nürnberg, Kolmar, Oberehnheim, Regensburg und Rothenburg ob der Tauber. Städtische jüdische Gemeinden gab es nur noch in Frankfurt am Main, in Worms und in Prag.¹⁶ Auch die politische Großwetterlage, die im frühen 16. Jahrhundert von der Bedrohung Europas durch das Osmanische Reich geprägt war, schürte die Angst vor den Juden. Sie galten gemeinhin als die Helfershelfer der Türken.¹⁷

13 Christof Windhorst: Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 125–136, hier S. 126f.

14 Uan dem || ortsprunghe des || klostors tom̃ hilligē gra=||ue jn der marke bele||gen/ vñd dem hil||ligē Sacramēte || darsuluest.|| 1521 (VD16 V 352).

15 Oberman (wie Anm. 12), S. 129–133.

16 Klaus Deppermann: Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Die Juden als Minderheit in der Geschichte, hg. von Bernd Martin (DTV. Geschichte Bd. 1745), München 1989, S. 110–130, hier 111f.

17 Anselm Schubert: Täuferium und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 81), [Gütersloh] 2008, S. 192.

Andererseits entstand besonders in humanistischen Kreisen ein neues Interesse an der hebräischen Sprache und Literatur. Ein herausragendes Beispiel dafür ist Johannes Reuchlin. Der 1455 in Pforzheim geborene Humanist, Jurist und erste deutsche Hebraist veröffentlichte im Jahr 1505 eine *Tütsch missive (...) warumb die Juden so lang im ellend sind*.¹⁸ Darin erklärt er das Elend der Juden als eine von Gott verhängte Strafe.¹⁹ Nur durch die Bekehrung zum christlichen Glauben werden sie Rettung finden. Der Weg zur Bekehrung führt für Reuchlin jedoch über die jüdische Mystik, die „Kabbalah“. Im Jahr 1517 veröffentlichte er sein großes Werk *De arte cabbalistica*.²⁰ Darin stellte er in drei Büchern die Kabbalah vor, die er durch den italienischen Humanisten Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) während eines Italienaufenthalts kennengelernt hatte.²¹ Zentral ist für ihn dabei der Gedanke, dass die hebräischen Buchstaben des Gottesnamens auf Jesus verweisen.²² Im Streit um die Konfiszierung jüdischer Bücher („Dunkelmännerstreit“) spricht er sich gegen die unterschiedslose Vernichtung des *Talmud* aus. Juden sollen durch Belehrung bekehrt werden, nicht durch Zwangsmaßnahmen.²³

Auch Martin Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) bot eine neue Perspektive auf das christlich-jüdische Verhältnis.²⁴ Luther hoffte, dass die Wiederentdeckung des Evangeliums in der Reformation auch viele Juden bewegen würde, den christlichen Glauben anzunehmen. Die Juden hätten den christlichen Glauben abgelehnt, weil sie von den Christen schlecht behandelt worden seien. Er forderte deshalb einen freundlichen Umgang mit Juden, um sie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Seine Schrift, die in insgesamt zehn deutschen und zwei lateinischen Auflagen herauskam, war der Anstoß zu

18 Doctor iohannis || Reuchlins tütsch missiue. warumb die Judē || so lang im ellend sind.|| (Gedruckt zů Pfortzheim.||) [Thomas Anshelm 1505] (VD16 R 1246).

19 Oberman (wie Anm. 12), S. 30–39.

20 OANNIS || REVCHLIN || PHORCENSIS LL. DOC.|| DE ARTE || CABALISTICA || LIBRI TRES LEONI || X. DICATI.|| Reuchlin, Johannes <1455-1522> Hagenau: Anshelm, Thomas, 1517 (VD16 R 1235; abgerufen 31. 10. 2023).

21 Vgl. zum Folgenden Anselm Schubert: Artikel „Kabbalah“, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S.235–237.

22 Oberman (wie Anm. 12), S. 35.

23 Ebd., S. 38.

24 Kaufmann (wie Anm. 10), S. 63–86; Thomas Kaufmann: Das Judentum in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), S. 429–461.

einer Reihe weiterer Schriften anderer Autoren, in denen das Gespräch mit Juden gesucht wurde.

Die christliche Wahrnehmung der Juden wurde zu Beginn des 16. Jahrhunderts in erheblichem Maße durch jüdische Konvertiten geprägt, die polemische Darstellungen des Judentums veröffentlichten. Dazu gehörten vor allem Johannes Pfefferkorn (*Ich bin ain Buchlinn, der Juden veindt ist mein namen*, 1509),²⁵ Victor von Carben (*Opus Aureum ac Novum in quo Omnes Judæorum Errores Manifestantur*, 1509) und Antonius Margarita (*Der gantz Jüdisch glaub*, 1530).²⁶ Alle diese Publikationen verstanden sich als Argumentationshilfen für die Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben. Dieses Ziel verfolgte auch der Straßburger Arzt und Astronom Lorenz Fries (1489-1530). In dem astrologischen Traktat „Der Juden pratica“ (Hagenau 1525) sagte er den Juden eine große Leidenszeit voraus und dass sie schließlich „gantz und gar außgetilcket werden / und das in allen orten keind <sic> Jud meer gefunden würt.“²⁷ Deshalb sei es besser, dass sie den christlichen Glauben annähmen.

Die jüdische Wahrnehmung der Christen war im Kern durch den Dissens in der Christologie gekennzeichnet. Der christliche Hebraist Sebastian Münster zitierte in seinem erstmals im Jahr 1529 gedruckten Messias-Dialog den jüdischen Theologen Nachmanides (Rabbi Moses ben Nachman, 1194-1270) mit den Worten: „Seht, wie sollte ich glauben, dass der Schöpfer des Himmels und der Erde und all dessen, was darin ist, sich in den Bauch einer Jüdin einschließt, neun Monate wächst, als Kind geboren wird und danach heranwächst und der Hand seiner Feinde ausgeliefert wird, sie ihn zum Tode verurteilen und am Holz töten. Dann, so sagt und glaubt ihr, sei er lebendig geworden und an seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt. Das kann der Verstand eines Juden und welches Menschen auch immer nicht dulden!“²⁸ Die Wahrnehmung der Christen war auch durch Erfahrungen wie Diskri-

25 Über Pfefferkorn vgl. Oberman (wie Anm. 12), S. 40–47; Hans-Martin Kirn/Johannes Pfefferkorn: Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns (Texts and studies in medieval and early modern Judaism, Bd. 3), Tübingen 1989.

26 VD16 M 972.

27 VD16 F 2855.

28 Alfred Bodenheimer (Hg.): Sebastian Münster, Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung herausgegeben von Alfred Bodenheimer, Basel 2017, S. 98. Der Text von 1539 ist ein Nachdruck der ersten Ausgabe aus dem Jahr 1529.

minierung, Bedrohung und Vertreibung geprägt, die zu Misstrauen Anlass gaben.

Im frühen 16. Jahrhundert war nicht nur unter Christen, sondern auch im Judentum das Bewusstsein verbreitet, in der Endzeit zu leben, jedoch in unterschiedlichen Ausprägungen: „Während Christen die Parusie, das zweite Kommen des Messias, spätestens zum Jüngsten Gericht erwarteten und vor dem Tag des Herrn zitterten, ersehnten zur gleichen Zeit Juden im deutschen Raum nicht minder inbrünstig die Ankunft ihres Messias.“²⁹ Die Beziehung zwischen jüdischem Messianismus und christlicher Apokalyptik war durch gegenseitige Ablehnung und wechselseitige Befruchtung gekennzeichnet.³⁰ Christen sahen in dem von Juden erwarteten Messias einerseits den Antichrist und befürchteten, dass der jüdische Messias Rache nehmen werde an den Christen. Andererseits zeigten sie auch Interesse an den mystischen und messianischen Hoffnungen der Juden.

Der jüdische Prophet Ascher Lemlein etwa war nicht nur ein geschätzter Kabbalist, der sich in Ekstase versetzen konnte und in Visionen mit Gott kommunizierte, sondern verstand sich auch selbst als Wegbereiter des Messias.³¹ Der Messias werde kommen, sobald das jüdische Volk Buße tue. Die von ihm im Jahr 1501/02 ausgelöste Bußbewegung ergriff nicht nur Italien, wo er lebte, sondern strahlte auch auf Deutschland aus. Als der Messias ausblieb, floh Ascher Lemlein zunächst nach Alexandria und später nach Zfat in Obergaliläa, einem Zentrum der Kabbalah. Es wird vermutet, dass unter anderem Johannes Pfefferkorn aus Enttäuschung über diese gescheiterte messianische Bewegung zum Christentum übertrat.³²

Die jüdische Messiaserwartung lebte seit dem Jahr 1523 erneut auf durch David Re'uveni und Salomo Molcho.³³ Beide gaben vor, Abgesandte der „roten Juden“, der verlorenen zehn Stämme Israels zu sein.³⁴ Ihre Aufgabe sei es, ein Bündnis zu schmieden für die Befreiung des Heiligen Landes von den Türken und für die Restitution Israels. Ein gewaltiges

29 Rebekka Voss: Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland 1500-1600 (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 11), Göttingen 2011, S. 12.

30 Ebd., S. 20.

31 Ebd., S. 58–69.

32 Ebd., S. 78.

33 Ebd., 91f.

34 Über den Mythos von den „roten Juden“ vgl. ebd., S. 92–122.

jüdisches Heer liege vor Jerusalem und sei dabei, es zurückzuerobern. In der anonymen Flugschrift *Von ainer grossen Meng und Gewalt der Juden, die lange Zeit verborgen gewesen* (1523) wurde der Mythos von den „roten Juden“ auch für Nichtjuden öffentlich zugänglich.³⁵ Dass Re'uveni und Molcho sowohl vom Papst in Rom als auch von Kaiser Karl V. in seiner Residenz in Regensburg empfangen wurden, zeigt, wie ernst ihre Initiative genommen wurde. Ein jüdisch-christliches Militärbündnis war für die von der Türkegefahr bedrohten Europäer offenbar eine zu prüfende Option.³⁶

Auch der Straßburger Theologe Martin Cellarius, der unter anderem bei Johannes Reuchlin studiert hatte, entwickelte eine neue Sicht auf die Juden. In seinem Buch *De operibus Dei* (1527) führte er im Rahmen der Prädestinationslehre aus, dass die Restitution Israels eine typologische Vorwegnahme und Voraussetzung für das tausendjährige Reich Christi auf Erden sei.³⁷ In dieser Sicht war eine Bekehrung der Juden nicht nötig. Die Restitution Israels durch die „roten Juden“ war so gesehen kompatibel mit der Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi auf Erden.

Begegnungen und Wechselwirkungen zwischen Täufern, christlichen Kabbalisten und Juden

Nicht nur die Juden, auch die frühen Täuferinnen und Täufer erlebten Ausgrenzung und Vertreibung. Seit der ersten „Glaubenstaufe“ am 21. Januar 1525 in Zürich wurden Täufer immer wieder aus Städten und Territorien vertrieben, ins Gefängnis gebracht oder gar mit dem Tode bestraft. In der Schweiz, in den habsburgischen Gebieten, in Oberdeutschland und in Mitteldeutschland wurden zwischen 1527 und 1533 mindestens 679 Täuferinnen und Täufer mit dem Tode bestraft, davon allein 352 in den Jahren 1528 und 1529.³⁸ Nach verschiedenen regionalen Strafbestimmungen verfügte der Reichstag von Speyer im Jahr 1529 in dem sogenannten *Wiedertäufermandat*, dass „alle und jede wyder-tauffer und wydergetaufften, mann- und weybspersonen verstandigs alters, von natürlichem leben zum todte mit dem fewer, schwerdt oder

35 VD16 V 2687. Vgl. Kaufmann (wie Anm. 10), S.76–78; Kaufmann (wie Anm. 24), 442f.

36 Voss (wie Anm. 29), S. 128.

37 Voss (wie Anm. 29), S. 137.

38 Claus Peter Clasen: *Anabaptism; A Social History, 1525-1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca 1972, S. 371.

dergleichen, nach gelegenheit der personen, one vorgeend der geystlichen richter inquisition, gericht und gepracht werden.“³⁹

Die zahlreich erhaltenen Quellen zur Geschichte der Täufer enthalten kaum Nachrichten über direkte Begegnungen zwischen Täufern und Juden. Wichtige Themen waren aus täuferischer Perspektive vor allem die Heiligung des Lebens, die Glaubenstaufe, die Gewaltlosigkeit und die Eidesverweigerung. Unter den 20 Lehrunterschieden, die der Täuferführer Michael Sattler um die Jahreswende 1526/27 gegenüber den Straßburger Prädikanten Wolfgang Capito und Martin Bucer benannte, ist das Verhältnis zum Judentum nicht enthalten.⁴⁰ Ein anderer und neuer Blick der Täuferbewegung auf das Judentum ist nicht erkennbar. Zwischen jüdischen und täuferischen Gemeinden gab es offensichtlich kaum Berührungspunkte. Auch in den *Schleitheimer Artikeln*, der wichtigsten Programmschrift zum Selbstverständnis der Täufer aus dem Jahr 1527, werden die Juden nicht erwähnt.⁴¹

Oswald Leber – Kabbalah aus erster Hand

Es gibt jedoch Ausnahmen. Eine wichtige Brückenfunktion zwischen Juden und Täufern hatte Oswald Leber inne.⁴² Leber war um 1485 in Buchen im Odenwald geboren. Er hatte in Heidelberg die „artes liberales“ studiert und erwarb dort den Grad eines Baccalaureus.

Nach seinem Studium wurde Leber Priester im Erzbistum Mainz. Im Jahr 1525 begegnet er als Priester an der Kirche St. Wendelin in Herbolzheim, das zum Bistum Würzburg gehörte. Das Patronat über die Pfarrei Herbolzheim, zu der auch das Kaplansamt an der Wallfahrtskirche St. Gangolf gehörte, lag bei dem Reichsritter Franz von Sickingen, der sich schon frühzeitig der Reformation zugewandt hatte. Auf dessen Stammburg, der Ebernburg, hatte 1519 auch der Humanist Johannes Reuchlin Zuflucht gefunden. Ende März 1525 begegnet Leber dann als Prediger der aufständischen oberschwäbischen Bauern.

Nach dem Zusammenbruch des Bauernaufstandes im Mai 1525 musste auch Leber um sein Leben fürchten. Er versteckte sich in der jüdischen

39 Zitiert nach Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte u. Deutung, München 1980, S. 206.

40 Manfred Krebs/Hans Georg Rott: Elsass, I: Stadt Strassburg, 1522-1532 (Quellen zur Geschichte der Täufer VII), Gütersloh 1959, S. 68–70.

41 Urs B. Leu/Christian Scheidegger: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Zug 2004.

42 Schubert (wie Anm. 17), S. 70ff.

Gemeinde in Worms. Die Wahl dieses Ortes dürfte auch damit zusammenhängen, dass er ein besonderes Interesse an der Hebraistik und an der jüdischen Kabbalistik hatte. Möglicherweise kannte er zu dieser Zeit schon Reuchlins Werk *De arte cabbalistica*, also die christliche Lesart der jüdischen Kabbalah.⁴³ In Worms nutzte er jedenfalls die Gelegenheit zum Studium der hebräischen Sprache und der Kabbalistik. Die jüdische Gemeinde in Worms war berühmt wegen ihrer Jeschiwa, an der bedeutende Rabbiner lehrten. Dazu gehörte auch der hochgebildete Kabbalist Rabbi Naftali Hirtz ben Elieser Treves. Von ihm ließ sich Leber nicht nur in die hebräische Sprache einführen, sondern auch in die messianische Kabbalah des Jerusalemer Kabbalisten Abraham ben Eliezer Ha-Levi (ca. 1470 bis nach 1528). Rabbi Hirtz war ein gefragter Gesprächspartner für christliche Hebraisten, nicht zuletzt auch deshalb, weil er über wertvolle kabbalistische Manuskripte verfügte. Ha-Levi und Rabbi Hirtz erwarteten das Kommen des Messias für das Jahr 1530.⁴⁴

Bereits in Worms könnte Leber im Jahr 1527 auch in Kontakt mit den Täufern gekommen sein. Dort bestand seit 1521 eine evangelische Bewegung. Unter dem Einfluss von Hans Denck und Ludwig Hätzer entstand dort im Frühjahr 1527 auch eine täuferische Gemeinde. Leber ließ sich jedenfalls auf sein Bekenntnis hin taufen,⁴⁵ entweder schon in Worms oder später in Straßburg.

Ludwig Hätzer und Hans Denck – Hebraisten und Spiritualisten

Ludwig Hätzer (um 1500 bis 4. 2. 1529) kam aus dem Umfeld Ulrich Zwinglis in Zürich.⁴⁶ Er war humanistisch gebildet und hatte gute Kenntnisse der drei alten Sprachen. Im Januar 1524 veröffentlichte er in Augsburg eine Übersetzung der *Epistola de Adventu Messiae* unter dem deutschen Titel *Ain beweysung das der war messias kommen sei*.⁴⁷ In diesem mittelalterlichen Bestseller schreibt angeblich ein Rabbi Samuel Marrochiamus im Jahr 1072 an einen Rabbi Isaak, den Leiter einer Syn-

43 Schubert (wie Anm. 17), S. 85.

44 Voss (wie Anm. 29), S. 143.

45 Schubert (wie Anm. 17), S. 85.

46 J.F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer. Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 25), Gütersloh 1957; Frank Jehle: Ludwig Hätzer (1500-1529) - der „Ketzer“ aus Bischofszell, in: Thurgauer Beiträge zur Geschichte 147 (2010), S. 7–125.

47 Ain beweysung/ das der || war Messias kômen sey/ des die || Juden noch on vrsach zû=||künfftig sein/ wartê.|| Beschriben durch || Rabbi Sa||muelê.|| ... || (Verteütscht durch || Ludouicum H#[ae]tzer ... ||) (VD16 S 1564).

agoge in Nordafrika.⁴⁸ Darin begründet Rabbi Samuel seinen Übertritt zum Christentum mit Argumenten aus dem Alten Testament. Zu diesem Text, der 1339 wohl von dem Dominikaner Alphonsus Bonhominis ins Lateinische übersetzt worden war,⁴⁹ steuerte Hätzer ein eigenes Vorwort bei. Er schreibt, die Juden hätten dieses Buch lange Zeit verborgen, „damit sy irer irrthumb nitt gestraffet würden von den Christen / durch die ding / so hierinn verschrieben steend.“ Die Juden, so Rabbi Samuel, seien unter dem Zorn Gottes und wegen ihrer Sünde in alle Welt zerstreut. Ihre Hauptsünde bestehe darin, dass sie Jesus „verkauft“ hätten und damit schuldig geworden seien an seinem Tod. Die Juden seien wegen „irs unglaubens verworffen / und die haiden umb irs glaubens willen erwölt.“ Hätzer teilte also die Vorstellung von der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Christen. Die Argumentation mit einer Fülle alttestamentlicher Bibelzitate zeigt ihn als Anhänger des Schriftprinzips und der Reformation. Es fällt jedoch auf, dass die im Spätmittelalter verbreiteten Vorwürfe des Ritualmordes und des Hostienfrevels darin nicht erhoben werden.⁵⁰

Hätzer lehnte später auch die Kindertaufe ab und teilte das Abendmahlsverständnis von Andreas Karlstadt und Ulrich Zwingli. In Straßburg lernte er im Jahr 1526 Hans Denck (um 1500 bis November 1527) kennen.⁵¹ Auch Denck war humanistisch gebildet und hatte Kenntnisse der drei alten Sprachen. Er war Verlagslektor in Basel gewesen, dann Rektor der Schule von St. Sebald in Nürnberg. Dort hatte er Kontakt zu den sogenannten „gottlosen Malern“, die unter dem Einfluss Thomas Müntzers standen.⁵² Auch Denck stand Müntzer nahe. Ebenso beherr-

48 Oberman (wie Anm. 12), S. 103; Kaufmann (wie Anm. 24), S. 432–442.

49 Kaufmann (wie Anm. 24), S. 433.

50 Kaufmann (wie Anm. 24), S. 441.

51 Geoffrey Dipple: Artikel „Denck, Hans“, in: *Mennonitisches Lexikon*, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 328–330; Alejandro Zorzin: Hans Denck: Radikalität im Verborgenen, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 72 (2015), S. 35–46; Werner O. Packull: *Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist movement, 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite history, no. 19), Scottdale, PA [etc.] 1977, S. 35–61.

52 Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 73), Gütersloh 2002, S. 177; Gottfried Seebaß: Hans Hut. Der leidende Rächer, in: *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 44–50.

bergte er in Nürnberg den reisenden Buchhändler Hans Hut.⁵³ Dieser hatte im Bauernkrieg an der Schlacht bei Frankenhausen teilgenommen. Seine Verkündigung war sehr stark von mystischen und apokalyptischen Traditionen des Spätmittelalters beeinflusst.⁵⁴ Er stand ebenfalls Thomas Müntzer und Andreas Bodenstein von Karlstadt nahe. Am 21. Januar 1525 musste Denck auf Anordnung des Magistrats Nürnberg verlassen.⁵⁵ Im Juni 1525 besuchte er Täufer in St. Gallen. Nach dem Bauernkrieg wandte er sich nach Augsburg, um dort fremdsprachlichen Unterricht zu erteilen. Er schloss sich dort einer Gruppe an, die von Ludwig Hätzer gesammelt worden war, und lernte auch Balthasar Hubmaier kennen. Anfang Mai 1526 ließ er sich selbst taufen, wahrscheinlich von Hubmaier.⁵⁶ An Pfingsten 1526 taufte er den nach Augsburg gekommenen Hans Hut.⁵⁷

Während seiner Zeit in Augsburg brachte Denck 1526 drei Schriften in den Druck: *Was geredt sei, daß die Schrift sagt, Gott tue und mache Gutes und Böses*,⁵⁸ *Vom Gesetz Gottes*⁵⁹ und *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat*.⁶⁰ In der Schrift *Was geredt sei* wandte er sich gegen die Auffassung, dass die Vorhersehung Gottes für die Sünde verantwortlich sei. Ferner unterschied er zwischen dem inneren und dem äußeren Wort Gottes. Nicht nur den Christen, sondern auch den Juden warf er vor, das äußere Wort Gottes mit der Wahrheit selbst zu verwechseln: „Das thund und habens gethan alle verkerte Juden, welche das gesetz, das Gott mit seinem finger in ir hertz geschriben hett, verleügneten und suchten in dem buch von menschenhenden gschriben (...)“.⁶¹ Für Christen und Juden komme es ganz darauf an, sich selbst und alle Kreaturen zu verleugnen, „leer“ zu werden im Herzen und Jesus Christus in

53 Walter Fellmann: Hans Denck. Schriften. 2. Teil: Religiöse Schriften (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, XXIV), Gütersloh 1956, S. 10.

54 Seebaß (wie Anm. 52); Packull (wie Anm. 51), S. 62–87.

55 Vgl. in diesem Zusammenhang sein „Bekenntnis für den Rat zu Nürnberg“, Fellmann (wie Anm. 53), S. 20–26.

56 Fellmann (wie Anm. 53), S. 12.

57 Werner O. Packull: Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 51–59, hier S. 52; Seebaß (wie Anm. 52), S. 47.

58 Fellmann (wie Anm. 53), S. 27–47.

59 Fellmann (wie Anm. 53), S. 48–66.

60 Fellmann (wie Anm. 53), S. 67–74.

61 Fellmann (wie Anm. 53), S. 36, 20–23.

der Liebe nachzufolgen. Es sind Begriffe und Vorstellungen der Mystik, mit denen Denck seinen Glauben artikuliert. In der Schrift *Vom Gesetz Gottes* wandte er sich gegen einen Glauben ohne ethische Konsequenzen. Wer sich auf die Genugtuung Jesu Christi verlasse, aber seinem Beispiel nicht folge, betrüge sich selbst. Schon Mose habe das Gesetz nicht nur äußerlich ausgelegt, sondern „in der juden herzen“ gelegt. „Doch hatt Christus solchs sovil mer gehton, wievil der sun mer im hauß ist, dann der knecht. Christus hat den seinen das götlich gsatz nit allain eüsserlich fürgesprochen oder geschriben wie Mose, sonder redt und schreybts inen von anfang der welt biß an das end in ir hertz.“⁶² Für den wahren Schüler Christi, der den Geist Gottes im Herzen hat, seien alle schriftlichen Gebote des Alten und des Neuen Testaments aufgehoben.⁶³ In der dritten in Augsburg entstandenen Schrift *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* listete Denck vierzig widersprüchliche Aussagen des Alten und des Neuen Testaments auf. Die Argumentation mit äußeren Schriftworten führt, so Denck, zu Streit und Zank; nur durch den „aynigen leermayster, den hayligen gayst“, könne man die Wahrheit erkennen.⁶⁴

Auch aus Augsburg wurde Denck ausgewiesen, so dass er sich Ende Oktober 1526 nach Straßburg wandte. Dort lernte er zum einen Ludwig Hätzer kennen, der gerade an einer Übersetzung des Propheten Jesaja arbeitete. Und dort begegnete er auch Wolfgang Capito, der als Propst des Thomasstiftes neben Martin Bucer und Matthias Zell eine führende Rolle in der Reformation Straßburgs spielte. Capito war einer der wenigen Theologen mit guten Hebräischkenntnissen.⁶⁵ Er hatte 1518 eine hebräische Grammatik veröffentlicht, die weite Verbreitung fand und 1525 in zweiter Auflage erschienen war. Seit Anfang 1524 hielt Capito im Barfüßerkloster Vorlesungen über die alttestamentlichen Bücher und veröffentlichte Kommentare zu den Prophetenbüchern Habakuk und Hosea. Diese Kommentare stießen auf Widerspruch wegen ihrer unkritischen Nähe zur rabbinischen Exegese.⁶⁶ Capito machte sich

62 Fellmann (wie Anm. 53), S. 53,17-20.

63 Fellmann (wie Anm. 53), S. 63,7-11.

64 Fellmann (wie Anm. 53), S.68; Hans Hut: Ain Christliche vnderrichtu[n]g, wie die Götlich geschriff vergleycht vnd geurtaylt soll werde[n], Augsburg 1527 (VD16 H 6217), A3r-A3v.

65 Capito hatte mehrere Jahre lang Hebräischunterricht bei einem Rabbiner. Vgl. Deppermann (wie Anm. 16), S. 128.

66 Marc Lienhard: Capito, Wolfgang (1478-1541), in: Theologische Realenzyklopädie (Theologische Realenzyklopädie / in Gemeinschaft mit Horst Balz ... hrsg. von Gerhard Müller; Bd. 22), Berlin, New York 1992-2004, S. 637-640, hier S. 639.

darin auch die chiliastischen Vorstellungen des Cellarius zu eigen. Mit seiner spiritualistischen Auffassung, der wahre Glaube sei nicht auf das Schriftwort, sondern auf das innere, lebendige Gotteswort gegründet, stand er Denck sehr nahe.

Denck geriet in Straßburg jedoch nicht nur in Konflikt mit den Stadtreformatoren, sondern auch mit einem Teil der dortigen Täufergemeinde um Michael Sattler. Am 20. Dezember 1526 diskutierte Denck mit Martin Cellarius,⁶⁷ am 22. Dezember dann mit Martin Bucer. Die Disputation mit Bucer fand ein riesiges Interesse, 400 Straßburger Bürger waren anwesend.⁶⁸ Doch auch hier musste er Weihnachten 1526 die Stadt verlassen. Er wandte sich nun nach Worms. Auf dem Weg dorthin besuchte er in Bergzabern den dortigen Prediger Nikolaus Thomae, der in einem Brief an Johannes Oekolampad berichtet: „Dieser hat, einige Tage bei uns verweilend, ohne leidenschaftliches Gezänk in brüderlicher Weise gestritten und gelehrt, und indem er mit unsern Juden während drei Tage disputierte, brachte er zwar sehr viel Beachtenswertes vor, richtete jedoch durchaus nichts? aus.“⁶⁹ Inhaltlich ging es in dem Gespräch mit Juden vor allem um das Verständnis des Gesetzes.⁷⁰ Man sieht: Denck suchte das Gespräch mit Juden. Und Juden waren bereit, sich auf eine Disputation einzulassen. Leider erfahren wir keine Einzelheiten über die Disputation mit den Bergzaberner Juden. Thomaes Aufmerksamkeit gilt mehr Dencks Kritik an den Predigern der Reformation („Lügenpropheten“) und dessen Lehre von der Allversöhnung. Ausdrücklich erwähnt er jedoch, dass Denck bei den Juden nichts ausrichtete.

Denck zog auf dem Weg nach Worms weiter nach Landau, wo bereits eine Täufergemeinde existierte, und disputierte dort mit dem Landauer Pfarrer Johann Bader über die Kindertaufe.⁷¹ Zuvor hatte dort schon der

67 Fellmann (wie Anm. 53), S. 87; Abraham Friesen: Martin Cellarius. In der Grauzone der Ketzerrei, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 210–222, hier S. 217.

68 Fellmann (wie Anm. 53), S. 14; Krebs/Rott (wie Anm. 40), S. 60f Nr. 64. Über die Disputation vgl. auch den Bericht von Nikolaus Gerbel in Krebs/Rott (wie Anm. 35), S. 60f Nr. 64 und den Brief Capitos an Zwingli vom 26.12.1526, ebd. S. 62 Nr. 66.

69 Johann Peter Gelbert: Magister Johann Bader's Leben und Schriften - Nicolaus Thomae und seine Schriften. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der Städte Landau, Bergzabern und der linksrheinischen Pfalz, Neustadt a.d.H. 1868, S. 160.

70 Fellmann (wie Anm. 53), S.15.

71 Vgl. Baders Schrift „Brüderliche Warnung für dem neuen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), M1r-P4r.

aus Hessen stammende Täufer Melchior Rinck, der mit Thomas Müntzer an der Schlacht bei Frankenhausen teilgenommen hatte, am 20. Januar 1527 mit Bader diskutiert.⁷² Denck kam mit einem Empfehlungsbrief Rincks nach Landau, in dem es hieß, dass die Landauer Denck „als ein rech<t>schanfenen <sic> bewerten Christen solten hören und annehmen / mit zusage und vertröstung / er werde sie seyner vorgethaner leer halben (...) noch baß underweisen und bestetigen.“⁷³ Im Gespräch mit Denck verglich Johann Bader die Kindertaufe mit der Beschneidung im Alten Testament. Denck entgegnete ihm, „die beschneidung sey den patriarchen Abraam und seinem fleischlichen samen von Gott geben und gebotten worden / und also durch ein öffentlich gebot uff die kinder der Juden erwachsen. Mit dem tauff aber ... halt es sich anders / dann dieselbig sey alleyn dem geistlichen samen Christi geben und verordnet worden. ... Dieweil die unschuldigen kindlin noch nit glauben so sein sie auch noch nit der geistlich samen Christi (...).“⁷⁴ Denck ordnete also die Beschneidung dem „fleischlichen Samen“ Abrahams und die Taufe dem „geistlichen Samen“ Jesu Christi zu.

Die „Wormser Propheten“

Denck zog im Januar 1527 weiter nach Worms. Dort hielt sich zu dieser Zeit nicht nur Ludwig Hätzer auf, sondern auch der schon erwähnte Melchior Rinck.⁷⁵ Denck unterstützte den örtlichen Prediger Jakob Kautz, der sich Dencks spiritualistischen Auffassungen angeschlossen hatte und in Worms eine Täufergemeinde etablieren wollte.⁷⁶ Vor allem half Denck Ludwig Hätzer bei der Übersetzung der alttestamentlichen Propheten. Im April 1527 konnten Ludwig Hätzer und Hans Denck noch vor Luther eine deutsche Übersetzung der prophetischen Bücher

72 Erich Geldbach: Rinck, Melchior, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Mennonitisches Lexikon V), S. 227–229, hier S. 227.

73 Brüderliche Warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), M1v.

74 Brüderliche Warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), N1r.

75 Fellmann (wie Anm. 53), S. 15; Geldbach (wie Anm. 72).

76 Syben Artikel zû || Wormbs von Jacob Kautzen ange=||schlagen vnnd gepredigt. Ver=||worffen vnd widerlegt mit || schrifftn vnnd vrsach=||en auff zwen || (Worms, Johann Schöffner 1527) (VD16 K 558). Über Dencks Theologie vgl. Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 163–169.

des Alten Testaments, die sogenannten *Wormser Propheten* vorlegen.⁷⁷ Sie kamen in der Druckerei von Peter Schöffner (dem Jüngeren) heraus und füllten eine Marktlücke.⁷⁸ Denn es bestand ein großes Bedürfnis, die ganze Bibel einschließlich der Propheten in einer verständlichen deutschen Übersetzung zu lesen. Peter Schöffner druckte in Worms nicht nur die Schriften Dencks, sondern auch das *Schleitheimer Bekenntnis* (1527), die sieben Artikel von Jakob Kautz (1527),⁷⁹ die *Theologia Deutsch* (1528) und eine umfangreiche hebräisch-lateinische Ausgabe mit den *Tredecim articuli fidei Iudearum* des Moses Maimonides (1529) und anderen Werken nach einer Übersetzung des renommiertesten christlichen Hebraisten seiner Zeit, Sebastian Münster.⁸⁰ Münster hatte gerade im Jahr 1529 einen Ruf an die Universität Basel angenommen und war zum Protestantismus übergetreten. Nach seiner Ansicht „waren Juden allgemein von Natur aus unverbesserlich in ihrem Unglauben und in ihrer Feindseligkeit gegenüber dem Evangelium.“⁸¹ In den 13 Artikeln versuchte Maimonides die Grundlehren des Judentums auf den Punkt zu bringen. Darin entfaltete er in den Artikeln 11 und 12 seine Lehre vom Messias. Im Unterschied zum christlichen Verständnis des Messias sieht Maimonides im Messias eine innerweltliche Gestalt, einen König aus dem Hause Davids, der das Königtum Israels wieder aufrichtet und die Heiden unterwirft.⁸² An diese Vorstellung sollte Augustin Bader später anknüpfen.⁸³ Dass Schöffner einen umfangreichen hebräischen Text (ohne Punktation) drucken konnte, setzt nicht nur das Vorhandensein von hebräischen Lettern, sondern wohl auch einen des Hebräischen kundigen Lektor voraus.

77 Alle Propheten || nach Hebraischer || sprach verteutschet. || ... || [Übers.v.Hans Denck und(Ludwig H#[ae]tzer ... ||)]. Ausgabebezeichnung: M.D.XXVII.|| (Getruckt zů Worms bei Peter Sch#[oe]ffner/|| vnd volendet am dreizehenden tag des || Aprillen ... ||) (VD 16 B 3720).

78 Alejandro Zorzin: Schöffner (der Jüngere), Peter, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 256–257.

79 VD16 K 558.

80 VD16 M 6424. Stephen G. Burnett: Einleitung zu Sebastian Münster, *Der Messias der Christen und Juden* (1539), in: Sebastian Münster, *Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung* herausgegeben von Alfred Bodenheimer, Basel 2017, S. 15–24, hier S. 15.

81 Burnett (wie Anm. 80), S. 20. Im selben Jahr 1529 veröffentlichte Münster auch einen Dialog unter dem Titel „Der Messias der Christen und Juden“ in hebräischer Sprache.

82 Schubert (wie Anm. 17), S. 301; Moses Maimonides, Sylvia Powels-Niami, Helen Thein (Hg.): *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias* (Jüdische Geistesgeschichte, Bd. 1), Düsseldorf 2005, S. 87–93; Burnett (wie Anm. 80).

83 Schubert (wie Anm. 17), S. 304.

In der Forschung wird übereinstimmend die Vermutung Martin Luthers geteilt, dass Hätzer und Denck für ihre Übersetzungsarbeit auch die Hilfe von jüdischen Gelehrten aus Worms in Anspruch nahmen.⁸⁴ Luther schrieb in seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) im Blick auf die Wormser Übersetzung kritisch, aber auch anerkennend, „das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzschen könne; wie das wol scheint inn den prophetenn zu Wormbs verdeutschet, darinn doch warlich großer vleis geschehen (...). Aber es sind Jüden dabei gewest, die Christo nicht grosse hulde erzeiget haben, sonst were kunst und fleiß genug da“.⁸⁵ Die Wormser Übersetzung ist insbesondere um den „Wortsinn“ bemüht. In zahlreichen Fußnoten erhält der Leser philologische Erläuterungen. Doch sie verzichtet auf die christologische Interpretation, die für Luther leitend war.

Dass Hätzer Kontakt zu jüdischen Gelehrten hatte, zeigt seine Vorrede zur Übersetzung des apokryphen *Buches Baruch*.⁸⁶ Dort informiert er über seinen Plan, auch alle apokryphen Bücher des *Alten Testaments* zu übersetzen. Er warte jedoch noch auf hebräische Texte dieser Bücher: „Mich haben auch deß etliche Hebreer vertröst / unnd mir darzu an eym ort anzeygung geben / die mich auch gereydt <zugesagt haben> die bücher Michabeorum / Hebraisch geschriben / sehen liessen.“⁸⁷ Die hebräische Gelehrsamkeit von Hätzer und Denck war unter den Zeitgenossen bekannt. Der Schweizer Reformator Heinrich Bullinger bezeichnete sie in seiner 1561 erschienenen Darstellung zur Geschichte der Täuferbewegung als die „zwen Rabbi under den Töuffern“.⁸⁸

Im Spätsommer 1528 gaben Denck und Hätzer auch die *Theologia Deutsch*, einen populären Haupttext der spätmittelalterlichen Mystik, neu heraus.⁸⁹ In einem Anhang veröffentlichte Denck einige *Hauptreden*, in denen er die Einheit Gottes besonders herausstellte: „Dises Eyn

84 Ulrich Oelschläger: Die Wormser Propheten von 1527 - Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel, in: Der Wormsgau 25 (2007), S. 67–94.

85 WA 30/2, S. 640, Z.28–32.

86 Alle Prophe=||ten nach Hebrai=||scher sprach ver=||teutsch.|| (Baruch der Prophet.|| Die Histori Susannah.|| Die histori Bel zû Babel.|| Alles newlich auß der || (...) Worms: Schöffer, Peter d.J., 1528 (VD16 B 3727).

87 Ebd., A2v.

88 Heinrich Bullinger: Der Widertöuffern ursprung, fûrgang, Secten, wäsen, fûrnemen und gemeine irer leer Artickel, Zürich 1561 (VD16 V 581), Bl. d2v.

89 Theologia/ teutsch.|| Newlich mit grossem fleiß || corrigirt vñ gebessert.|| [von Ludwig Hätzer] Etliche hauptreden/ eynem ieden || sch#[uo]ler Christi wol z#[uo] studiren.|| [von Hans Denck] (VD 16 T 908).

(Gott) will eyns / und ist allem zwey entgegen.“ Der Sohn Gottes ist ein Vorbild für den Menschen darin, dass er mit Gott und seinem Willen völlig eins war. Das Verlieren dessen, was dem Einen zuwider ist, nennt Denck „Gelassenheit“. Heil erlangt der Mensch nicht durch den Sühnetod Jesu Christi am Kreuz, sondern durch aktive Nachfolge des kreuztragenden Jesus.⁹⁰

Ludwig Hätzer ist wohl der Autor eines anonymen Flugblattes, das 1528/29 mit einem Holzschnitt von Hans Weiditz im Druck erschien.⁹¹ Das Flugblatt ist ein Zeugnis früher täuferischer Martyriumstheologie. Im Mittelpunkt des Holzschnittes steht das Tetragramm des hebräischen Gottesnamens. Anselm Schubert hat gezeigt, dass der Text des Flugblattes, bestehend aus einem antitrinitarisch geprägten Gedicht und einer Beschreibung des Holzschnittes, einen christlich-kabbalistischen Hintergrund hat, der Hätzer wohl über Oswald Leber in Straßburg vermittelt wurde.⁹² Der Holzschnitt nimmt die Vorstellung des Ha-Levi auf, dass die Konzentration auf den Namen Gottes den Märtyrer in seinem Leiden stärkt und schließlich rettet. Hätzer war davon überzeugt, dass man die *Heilige Schrift* nur verstehen könne, wenn man ihren Sinn zuvor im „Abgrund der Seele“ entdeckt habe: „Hat eyner lang imm Creutzgang spatzieret / so verstehet er destomehr schrift / Ist aber eyner nie darein kommen / so verstehet er ja nitt eynen buchstaben (...). Der schlüssel Davids muß dir alle schrift aufschliessen / Die züchtigung muß vorlesen / die mag dir alleyn das hertz reynigen / das du die lebendig stimm Gottes vernemen magst (...).“⁹³ Vom „Schlüssel Davids“ spricht Hätzer auch in seiner Vorrede zur Neuausgabe der *Theologia Deutsch* (1528). Dieser hermeneutische Schlüsselbegriff verweist auf die Nähe Hätzers zu Müntzer, Hut, Johannes Bunderlin und Melchior Hoffman, wie noch gezeigt wird.

90 Alejandro Zorzín: Artikel „Hätzer, Ludwig“, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 123–126, hier S. 125.

91 Alejandro Zorzín: Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528), in: Mennonitische Geschichtsblätter 67 (2010), S. 25–49; Schubert (wie Anm. 17), S. 350.

92 Anselm Schubert: „Heiligung des Namens“. Zu den jüdischen Anfängen täuferischer Martyriumstheologie, in: Mennonitische Geschichtsblätter 67 (2010), S. 9–24.

93 Alle Prophe=||ten nach Hebrai=||scher sprach ver=||teutsch.|| (Baruch der Prophet.|| Die Histori Susannah.|| Die histori Bel zü Babel.|| Alles newlich auß der || (...) .Worms: Schöffner, Peter d.J., 1528 (VD16 B 3727), A4r-A4v.

Johannes Bänderlin – Wie man Moses und die Propheten verstehen soll

In Straßburg, das zu dieser Zeit ein Kristallisationspunkt der Täuferbewegung war, kam es offensichtlich zu einer besonderen Synthese von Taufertum und Kabbalah.⁹⁴ Dies zeigt sich auch in dem Holzschnitt eines unbekannten Künstlers, der das Titelblatt von zwei Druckschriften des Täufers Johannes Bänderlin aus dem Jahr 1529 schmückt.⁹⁵ Auch dieser Holzschnitt zeigt in der Mitte eines Dreiecks, das als Zeichen der Trinität zu deuten ist, das hebräische Tetragramm. Der Holzschnitt nimmt einerseits Begrifflichkeiten von Hans Hut auf, andererseits aber auch Reuchlins Werk *De arte cabbalistica*.⁹⁶ Er stellt eine Synthese von Hutschen und kabbalistischen Traditionen dar.⁹⁷

In welcher Verbindung steht dieser Holzschnitt zum Inhalt der Schriften Bänderlins? Johannes Bänderlin (ca. 1499-ca. 1539) stammte aus Linz in Oberösterreich. Er hatte von 1515 bis 1519 an der Universität Wien studiert und war zunächst katholischer Priester, dann Sekretär und Prediger am Hofe des Bartholomäus von Starhemberg.⁹⁸ Im Frühjahr oder Sommer 1526 ließ er sich in Augsburg von Balthasar Hubmaier auf seinen Glauben taufen.⁹⁹ Ende 1528 oder Anfang 1529 kam er nach Straßburg. Dort gab er bei dem Drucker Balthasar Beck vier Schriften in den Druck: *Ein gemeyne Berechnung uber der heyiligen schriftt inhalt* (1529),¹⁰⁰ *Ausz was Ursach sich Gott in die nyder gelassen unnd in Christo vermenschet ist* (1529),¹⁰¹ *Ein gemayne einlayttung in den aygentlichen verstand Mosi und der Propheten* (1529)¹⁰² und eine *Erklärung durch vergleichung der Biblischen geschriff* (1530).¹⁰³

94 Abgebildet bei Schubert (wie Anm. 17), S. 91.

95 Schubert (wie Anm. 17), S.349; Geoffrey Dipple: Bänderlin, Johannes, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 260–262; Packull (wie Anm. 51), S. 155–163.

96 Schubert (wie Anm. 17), S. 93.

97 Schubert (wie Anm. 17), S. 94.

98 Dipple (wie Anm. 95), S. 260.

99 Schubert (wie Anm. 17), S. 45.

100 VD16 B 9143.

101 VD16 B 9141.

102 VD16 B 9144.

103 VD16 B 9142.

Der Holzschnitt mit seinen besonderen Details wird in den Bänderlin-Schriften seltsamerweise inhaltlich nicht aufgenommen. Die trinitarische Struktur des Holzschnitts findet sich aber bis in wörtliche Entsprechungen hinein in Huts Schrift *Eine christliche Unterrichtung*.¹⁰⁴ Die Verwendung dieses Holzschnittes für zwei Druckschriften Bänderlins könnte darauf hindeuten, dass der Drucker eine Nähe von Bänderlin zu Hut voraussetzte. Man darf auch vermuten, dass Bänderlin mit der Verwendung dieses Holzschnittes einverstanden war. Tatsächlich stand Bänderlin mit seinen spiritualistischen Auffassungen Hans Hut und Hans Denck sehr nahe.¹⁰⁵

Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Täufern und Juden ist auch interessant, wie Bänderlin das Alte Testament sieht. In allen vier Schriften ordnet er das Alte Testament der Sphäre des Äußerlichen und des Fleischlichen zu, denen er das geistliche und innere Wort gegenüberstellt, das in Jesus Christus begegnet. Die Zehn Gebote, die Gott dem Volk Israel in Stein geschrieben gab, sind nur eine „Figur“ für Christus, der „zu einem Felsen und zu einer Grundfeste in der letzten Zeit ist geoffenbart worden, in die der Finger, das ist der Geist Gottes, den Willen Gottes geschrieben hat“.¹⁰⁶ Die Zehn Gebote haben nur einen auf Christus hinweisenden Charakter. Christus lehrt im Unterschied zu Mose die Freiheit des Geistes und die Liebe ohne Zwang.¹⁰⁷ Im Alten Testament handle Gott stets mit der Menge, im Neuen Testament jedoch mit jedem Einzelnen.¹⁰⁸ Die Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit der Schrift könne man nur durch den „Schlüssel Davids“ verstehen, den er mit dem Geist Christi gleichsetzt.¹⁰⁹ Auch Denck sah die Widersprüche der Bibel aufgehoben durch den Geist. In seiner Schrift „Wer die Wahrheit lieb hat“ (1526) spricht er von dem „mayster, der alle doctores zu schul führt, welcher auch allein den schlüssel hat zu disem

104 Schubert (wie Anm. 17), S. 93; Hut (wie Anm. 64).

105 André Séguenny, Theobald Thamer, Wolfgang Schultheiss (Hg.): Johannes Bänderlin, in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*. Baden-Baden 1982, S. 9.

106 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 29.

107 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 31.

108 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 37.

109 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 37. Die Rede vom „Schlüssel Davids“ hat ihren Ursprung in Jes. 22, 22, wo Eljakim die Schlüssel zum königlichen Palast erhält. Sie wird in Offb. 3, 7 aufgenommen, wo Christus die Vollmacht zugesprochen wird, über die Teilnahme oder den Ausschluss vom himmlischen Jerusalem zu entscheiden.

buch, darin alle schetz der weyßheit begriffen seind.“¹¹⁰ Für jüdische Gesprächspartner wird diese spiritualistisch-christologische Auslegung kaum anschlussfähig gewesen sein. Sie unterscheidet sich aus jüdischer Perspektive auch kaum von der Hermeneutik Luthers und anderer Reformatoren.

Augustin Bader – Der Prophet der großen Veränderung

In Straßburg kam Oswald Leber im April 1528 in Kontakt mit dem aus Augsburg stammenden Webergesellen und Täufer Augustin Bader.¹¹¹ In Augsburg hatte sich schon im Mai 1526 eine Täufergemeinde gebildet. Zu ihren Gründungspersönlichkeiten gehörten die schon erwähnten Täufer Ludwig Hätzer, Hans Denck, Balthasar Hubmaier und darüber hinaus auch Hans Hut. Letzterer vertrat eine apokalyptisch-prophetische Endzeitlehre, die für Pfingsten 1528 ein Strafgericht Gottes an der ungläubigen Christenheit erwartete. Die mit einer Versiegelungstaufe Auserwählten sollten sich in die Berge und Wälder flüchten und dort auf das Strafgericht warten. Bader machte sich die Lehren Huts zu eigen und wurde zeitweise Vorsteher der Augsburger Täufergemeinde. Er leitete in Augsburg gottesdienstliche Versammlungen an verborgenen Orten und vollzog auch zahlreiche Taufen. Als der Augsburger Rat mit Verhaftungen gegen die Täufergemeinde vorging, verließ Bader am 8. April 1528 die Stadt und begab sich über Esslingen nach Straßburg. Mit ihm fanden etwa 100 weitere Augsburger Täufer in Straßburg Asyl.¹¹²

Hier begegnete er Oswald Leber, der ihn in die christliche Kabbalah und in die jüdische Messianologie einweihte.¹¹³ Bader kehrte jedoch nach Augsburg zurück, um dort das von Hut für Pfingsten 1528 vorhergesagte Strafgericht abzuwarten. Dieses Strafgericht blieb jedoch aus. Unter den Täufern breitete sich Enttäuschung und Ratlosigkeit aus. Zudem ließ der Augsburger Rat eine große Zahl von Täufern verhaften, so dass das täuferische Gemeindeleben in Augsburg zum Erliegen kam. Zehn Wochen lang versteckte sich Bader bei einem ehemaligen Nachbarn auf dem Dachboden und wartete auf eine Offenbarung, wie das Ausbleiben des Strafgerichts zu deuten sei. Schließlich wurden ihm Visionen zuteil, nach denen das Ende erst für das Jahr 1530 zu erwarten sei.¹¹⁴ Manches

¹¹⁰ Fellmann (wie Anm. 53), S. 74.

¹¹¹ Zum Folgenden vgl. Schubert (wie Anm. 17), S. 33–69; Packull (wie Anm. 51), S. 130–138.

¹¹² Deppermann (wie Anm. 76), S. 174.

¹¹³ Schubert (wie Anm. 17), S. 101.

¹¹⁴ Schubert (wie Anm. 17), S. 109.

spricht dafür, dass er diesen neuen Termin den kabbalistisch-messianischen Berechnungen Abraham ben-Eliezer ha-Levis entnahm, die ihm von Oswald Leber übermittelt worden waren.¹¹⁵ Leber wiederum hatte den Termin von einem Wormser Juden erfahren: „Item Oßwald, der pfaf, hab in vil gesterckt und underricht in der verkundung der verenderung“, bekannte Bader bei seinem Verhör am 1. Februar 1530, „dann der jud zu Worms hab es ine aus dem Hebreischen underricht (...), der habe Oßwalden die verenderung alle nach der leng angezeigt, und hab der Jud gesagt, das solche verenderung auf diez jar <1530> beschehen sol (...).“¹¹⁶

In mehreren Visionen fand Bader eine neue Orientierung. In einer ersten Vision von Christus als dem Weltenrichter erkannte er, dass der Termin für das Endgericht nur verschoben worden sei. Als neuen Endtermin nannte er Ostern 1530. In einer zweiten Vision erschien ihm Moses beim Durchzug durch das Rote Meer. Bader war selbst Teil der Vision. Er reichte darin einigen Menschen die Hand und rettete sie so vor dem Ertrinken, während viele andere zugrunde gingen. Damit nahm er eine Auslegung Huts auf, der den Durchzug der Israeliten durch das Meer auf die Taufe gedeutet hatte. Neu daran war allerdings, dass Bader selbst einige vor dem Ertrinken retten würde.

In Folge dieser Erleuchtungen lud Bader Anfang Oktober 1528 einige seiner Täuferfreunde zu einem Treffen nach Schönberg bei Geroldseck ein, dem Wohnort Oswald Lebers.¹¹⁷ Dort gründete er mit einigen Getreuen eine Art Personalgemeinde und sagte sich zugleich von allen anderen Täufern, die seinen besonderen Anspruch nicht anerkannten, los („das er kain widerteufer mer wöll sein“).¹¹⁸ Es folgte ein weiteres Treffen in Teufen in der Schweiz, wo Bader mit der Appenzeller Täuferbewegung in Kontakt kam und deren Kleidersymbolik kennenlernte, die er sich später zu eigen machte.¹¹⁹ Möglicherweise besuchte Bader im Januar 1529 auch ein weiteres Treffen von Täufern in der Umgebung von Nürnberg.

Ende Juli 1529 zog sich Bader mit seiner hochschwangeren Frau und seinen drei Kindern in eine Mühle bei Westerstätten in der Nähe von

115 Schubert (wie Anm. 17), S. 233.

116 Zitiert nach Paul Wappler: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, Jena 1913, S. 317f.

117 Schubert (wie Anm. 17), S. 119.

118 Schubert (wie Anm. 17), S. 131 Anm. 527.

119 Schubert (wie Anm. 17), S. 130.

Ulm zurück. Das Müllerehepaar gab später zu Protokoll, Bader und seine Freunde hätten „weder vom alten glauben, dem widertauf, von der luterschen noch der newen ler nichtzit gehalten“, sondern „mer vf der Juden dan vf unsern glauben.“¹²⁰ In dieser Zeit suchte Bader den direkten Kontakt zu Mitgliedern der jüdischen Gemeinde von Leipheim bzw. Günzburg: „Item er sei bei den juden zu Gunzburg, Leipen und Buhel <Bühl> gewest und in sein verendrung angezaigt, die im alle geantwort, sie wollen darauf warten und es gerne sehen, es sei der recht weg ... Item er hab eine gute hoffnung gehapt zu allen juden und widertaufern, sobald er anzogen, das sie alle zu ime zogen wern, und hab willen gehabt, sollichs umb Leipen und Gunzburg bei den juden anzufahren und solche verendrung mit irer hilf und aus ihrer schriefft den gemainen man zu lernen.“¹²¹ Mit seinem Anhänger Gastl Miller und mit Oswald Leber besuchte er den Juden Süßlin von Leipheim und trug ihm seine Endzeiterwartungen vor. Auf der Straße nach Augsburg traf er auch einen Juden aus Günzburg und belehrte ihn darüber, „wie ire altar vnd opfer nichts wern, ouch der wucher kein nutz, vnd es wurd ein verenderung komen, die wer ouch schon vorhanden.“¹²² Bader hoffte, dass er die Juden und die Täufer für seine Sache gewinnen könne. Offenbar nahm er an, dass die „verenderung“ auch mit Hilfe der Türken kommen werde, die gerade in dieser Zeit Wien belagerten. Die Türken, so Oswald Leber, seien ja die Vетtern der Juden.

Bader besaß ein kleines handgeschriebenes Buch mit einem Auszug aus dem 4. Esra-Buch. Dieses auch sonst in der Täuferbewegung verbreitete Buch enthält unter anderem die Vorstellung von der Rückführung der zehn Stämme Israels, die zur Zeit des Propheten Hosea in ein fremdes Land gezogen seien.¹²³ Bader erwartete die Rückkehr dieser „roten Juden“ und ihre Vereinigung mit den Türken. Das Strafgericht Gottes an den Ungläubigen stehe nun unmittelbar bevor. In einer Vision wurde ihm offenbart, dass er selbst mit seinem neugeborenen Sohn König werden würde in einem Tausendjährigen Reich. In diesem Tausendjährigen Reich würden nicht nur Christen, sondern auch Juden, Türken und Heiden einen Platz finden.¹²⁴ In Vorbereitung darauf ließ er sich

120 Schubert (wie Anm. 17), S. 139.

121 Zitiert nach Wappler (wie Anm. 116), S. 317.

122 Schubert (wie Anm. 17), S. 144.

123 Vgl. 4. Esra 13,39-50

124 Schubert (wie Anm. 17), S. 234.

ein Zeremonialschwert anfertigen.¹²⁵ Diese Vision könnte ein Reflex auf den Messias-Dialog des Hebraisten Sebastian Münster *Vikkuah Christiani Hominis cum Idueo* sein, der im September/Oktober 1529 im Verlag Froben in Basel erschien.¹²⁶ Darin vertritt der jüdische Gesprächspartner die Auffassung des Maimonides, dass der Messias ein rein weltlicher König sein werde, der Frauen und Kinder haben, ja sterben und seine Herrschaft an einen Sohn weitergeben werde.¹²⁷ Diese Messiasvorstellung des Maimonides ließ sich mit der chiliastischen Vorstellung eines Tausendjährigen Zwischenreiches auf Erden vor dem Endgericht (Apk 20,4-6) verbinden.¹²⁸ Aufgrund einer weiteren Vision von Gall Vischer, der zum engsten Kreis um Bader gehörte, ließ er sich schließlich auch eine Krone, ein Zepter und ein Schwert anfertigen und inszenierte sich und seinen neugeborenen Sohn in einer Zeichenhandlung als künftige Könige im Tausendjährigen Reich.¹²⁹

Bader wurde jedoch mit Oswald Leber und anderen Mitte Januar 1530 in Lautern bei Ulm verhaftet. Der Ort lag auf württembergisch-habsburgischem Gebiet, und die Regierung in Stuttgart ging besonders hart gegen Täufer vor. Bei dem Verhafteten fand man eine gemeinsame Kasse, mehrere kostbare Kostüme sowie eine Krone, ein Schwert, einen Dolch und ein Zepter.¹³⁰ Die Gefangenen wurden verhört und in einem Schauprozess beschuldigt, gemeinsam mit den Juden und den Türken einen Umsturz geplant zu haben. Damit bekam die Angelegenheit eine politische Dimension. Man vermutete als Hintermänner Baders die evangelischen Reichsfürsten, die die Rückführung Herzog Ulrichs nach Württemberg betrieben. Mit dem Prozess gegen Bader und die Täufer versuchte die habsburgische Regierung nicht nur die Täuferbewegung, sondern die evangelische Bewegung insgesamt zu diskreditieren.¹³¹

Bader wurde bei seinen Verhören schwer gefoltert und schließlich am 30. März 1530 in Stuttgart in besonders grausamer Weise hingerichtet. Seine Gedankenwelt lässt sich teilweise aus den umfangreichen Ver-

125 Schubert (wie Anm. 17), S. 154–156.

126 Schubert (wie Anm. 17), S. 207; Bodenheimer (wie Anm. 28).

127 Bodenheimer (wie Anm. 28), S. 91.

128 Richard Bauckham: Chiliasmus IV: Reformation und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie (Theologische Realenzyklopädie / in Gemeinschaft mit Horst Balz ... hg. von Gerhard Müller; Bd. 22), Berlin, New York 1992-2004, S. 737–745, hier S. 738f.

129 Schubert (wie Anm. 17), S. 286.

130 Schubert (wie Anm. 17), S. 160.

131 Schubert (wie Anm. 17), S. 181.

hörprotokollen rekonstruieren. Zum einen war Bader ein Schüler Hans Huts. Von ihm übernahm er die Lehre vom „Evangelium aller Kreatur“ und die Erwartung des nahe bevorstehenden Strafgerichts Gottes, dem ein Tausendjähriges Reich folgen würde. Auch in der Annahme einer dreiteiligen Erkenntnis Gottes folgte Bader seinem Lehrer Hut: „So wie Gott der Vater in den Kreaturen erkannt wird, wird Gott der Sohn im Gleichförmigwerden des Menschen mit Leiden und Kreuz erkannt. Und zuletzt offenbart sich Gott als Geist im Geist des Menschen selbst.“¹³² Zum anderen wurden ihm aber durch Oswald Leber auch die Berechnungen Abraham ben-Eliezer ha-Levis vermittelt, die ihn dazu veranlassten, das Strafgericht Gottes für Ostern 1530 zu erwarten. Durch Leber lernte er auch Elemente der christlichen Kabbalah Johannes Reuchlins kennen. Dazu gehörte etwa die Vorstellung, dass es drei Stufen der Erkenntnis Gottes gebe, die mit den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob verbunden seien. Für die dritte und höchste Stufe der Gotteserkenntnis benötige der Mensch die Hilfe eines Propheten bzw. eines Messias.¹³³ Schließlich vermittelte ihm Leber auch die Lehre des Maimonides, dass der Messias ein irdischer Herrscher sein werde, der seine Königswürde an seine Kinder weitergeben werde.¹³⁴ Bader hielt sich also wohl nicht im christlichen Sinne für den Messias, sondern im jüdischen Sinne des Maimonides.¹³⁵ Er versuchte, seine durch Hut geprägten Anschauungen mit der Autorität der Kabbalah zu bestätigen.

Melchior Hoffman – Die Verschmelzung von Apokalyptik, Spiritualismus und Täuferum

Unter dem Einfluss Hans Dencks kam es auch bei dem Täufer Melchior Hoffman in Straßburg zu einer Verschmelzung von Apokalyptik, Spiritualismus und Täuferum.¹³⁶ Der in Schwäbisch Hall geborene Kürschner war zunächst als von Luther anerkannter Laienprediger im Baltikum tätig gewesen.¹³⁷ Über Zwischenstationen in Stockholm, Schleswig-Holstein und Ostfriesland kam Hoffman im Juni 1529 nach Straßburg. Auch Hoffman rechnete damit, dass sich die Juden in der Endzeit zu Christus

132 Schubert (wie Anm. 17), S. 212.

133 Schubert (wie Anm. 17), S. 278.

134 Maimonides/Powels-Niami/Thein (wie Anm. 82), S. 87–93.

135 Schubert (wie Anm. 17), S. 305.

136 Deppermann (wie Anm. 76), S. 139–277.

137 Martin Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525), (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 42), Göttingen 1990, S. 268–295.

als ihrem Messias bekehren würden. Dieser Messias werde jedoch kein irdischer Herrscher sein, wie sich die Juden ihn vorstellten, sondern ein geistliches Oberhaupt. Die Juden würden dann nicht mehr unterdrückt sein, sondern im „himmlischen Jerusalem“ die „Spitze des ganzen Berges Zion“ bilden und sicher wohnen können.¹³⁸ In einer späten Überlieferung aus dem 17. Jahrhundert wird berichtet, einige elsässische Juden hätten Gemeinschaft mit den Straßburger Melchioriten gesucht. Dies sei jedoch an Hoffmans monophysitischer Christologie gescheitert.¹³⁹ Hoffmans typologische und allegorische Hermeneutik des Alten Testaments hat große Ähnlichkeit mit der Hermeneutik Dencks, Hätzers und Bündlerins.¹⁴⁰ Was ihn jedoch von diesen unterscheidet, ist seine radikale Apokalyptik.

Die Sabbater in Mähren

Im November 1529 wurde in Prag der Täufer Johannes Balbus verhaftet, der zuvor auf den Gassen und Plätzen der Stadt gepredigt hatte. In einem Verhör vor dem Konsistorium sagte er aus, dass der Sabbat anstelle des Sonntags zu halten sei. Der Sonntag habe in der Heiligen Schrift keine Grundlage.¹⁴¹ Die Prager Täufergemeinde unterhielt enge Beziehungen zu den Täufern in Mähren. Dort gab es spätestens seit 1530 täuferische Gruppen, die sich selbst „Sabbater“ nannten, weil sie anstelle des Sonntags den Sabbat, also den siebten Tag der Woche, als Feiertag begingen. Insbesondere in der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg waren die Sabbater stark verbreitet. Dort hatte Balthasar Hubmaier seit Juni 1526 eine täuferische Reformation einführen können. Unter dem Schutz des Landesherren Leonhard von Liechtenstein entstand dort eine Art täuferische Landeskirche.¹⁴² Im Mai 1527 traf jedoch der aus Augsburg geflohene Hans Hut in Nikolsburg ein. Zwischen Hut und Hubmaier kam es schon sehr bald zu einem Zerwürfnis. Der Konflikt entzündete sich zunächst an der Taufpraxis. Während Hubmaier alle taufte, die die Taufe begehrten, forderte Hut von jedem Einzelnen die Absage an das bisherige Leben und ein Bekenntnis des Glaubens.¹⁴³ Hut konnte den

138 Deppermann (wie Anm. 76), S. 223f.

139 Deppermann (wie Anm. 16), S. 129.

140 Deppermann (wie Anm. 76), S. 212–225.

141 Martin Rothkegel: Die Sabbater. Täuferischer Sabbatarismus in Mähren im 16. Jahrhundert, in: Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 217), Gütersloh 2016, S. 114–166, hier S. 126.

142 Seebaß (wie Anm. 52), S. 259.

143 Seebaß (wie Anm. 52), S. 259.

täuferischen Prediger Oswald Glaidt, der bis dahin Hubmaier unterstützt hatte, für sich gewinnen.¹⁴⁴ Hubmaier versuchte, Hut in einer öffentlichen Disputation als Irrlehrer darzustellen und damit seine Ausweisung zu erreichen. Aus verschiedenen Schriften Huts stellte er die „Nikolsburger Artikel“ zusammen, die nur noch in Bruchstücken erhalten sind.¹⁴⁵ In den Artikeln wurde nicht nur Huts apokalyptische Naherwartung genannt, sondern auch seine Christologie zugespitzt dargestellt. Christus sei nicht Gott, sondern ein Prophet, in der Erbsünde empfangen. Und er habe auch keine Genugtuung geleistet für die Sünde der Welt.¹⁴⁶

Hut floh aus Nikolsburg, wo man ihn gefangen gesetzt hatte, nach Österreich. Ihn begleitete Oswald Glaidt, der dann im Jahr 1531 ein (nicht erhaltenes) Buch *Vom Sabbat* veröffentlichte, in dem die Verbindlichkeit des Sabbatgebotes auch für Christen behauptet wurde.¹⁴⁷ Aus verschiedenen Gutachten, die der Landesherr Leonhard von Liechtenstein dazu erbat, lässt sich die Argumentation Glaidts in Teilen rekonstruieren. Der Sabbat, so Glaidt, sei eine „figur des ewigenn <Sabbats>“ und neben Taufe und Abendmahl ein christliches „Zeichen der Hoffnung“.¹⁴⁸ Das alttestamentliche Zeremonialgesetz sei zwar durch Christus aufgehoben, nicht jedoch das Sittengesetz und insbesondere der Dekalog. Im Unterschied zu den Juden müssten Christen nicht das ganze Zeremonialgesetz halten, sondern nur „drey czeremony“, nämlich Taufe, Abendmahl und den Sabbat. Seit etwa 1531 feierte ein Teil der mährischen Täufer den Sabbat anstelle des Sonntags, vor allem in der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg.

Martin Rothkegel versteht die Sabbatobservanz vor allem als Ausdruck eines biblischen Rigorismus.¹⁴⁹ Theologisch sieht er die „Sabbater“ in der Tradition Hubmaiers.¹⁵⁰ Anselm Schubert hat jedoch gezeigt, dass das besondere Interesse am Sabbat auch durch Karlstadt an Denck, Augustin Bader und Hut vermittelt worden sein könnte. Karlstadt veröffentlichte schon im Januar 1524 eine Schrift *Von dem Sabbat und gebotenen Feiertagen*, in der er den Sinn des Sabbats zum einen mit

144 Über Glaidt vgl. Rothkegel (wie Anm. 141), S. 120.

145 Seebaß (wie Anm. 52), S. 265–276.

146 Seebaß (wie Anm. 52), S. 270; Packull (wie Anm. 51), S. 99–106.

147 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 115.

148 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 117.

149 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 133.

150 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 145.

Begrifflichkeiten der christlichen Mystik erläutert: „Am Sabbat / solstu nichts anders thun / dann leyden / wenn deyn leydlickeyt gnugsam bereydt ist / so würd sie gottis geyst mit seinem werck erfüllen.“¹⁵¹ Am Sabbat solle der Mensch seines inwendigen Ebenbildes gewahr werden, der Gottheit gleich werden, es müsse Gelassenheit in die Ungelassenheit kommen.¹⁵² Zum anderen führt er aber auch aus, dass der irdische Sabbat als ein Zeichen für einen höheren himmlischen Sabbat zu verstehen sei: „Gott spricht nit vergeblich / der siebende tag ist ein Sabbat der Sabbate, nach Hebreyscher sprachen inhalt. Das yhe ein Sabbat solt werden / der ein sabbat aller sabbaten were / das ist / der do hoher / edler / reyner / heylicher / und besser wer / dann alle ander sabbaten (...).“¹⁵³ Diese Vorstellung könnte Karlstadt der christlichen Kabbalah entnommen haben. Seit dem Jahr 1516 beschäftigte er sich mit Reuchlins *De arte cabbalistica*. In seiner Sabbatschrift aus dem Jahr 1524 übernimmt er die kabbalistische Auffassung Reuchlins, dass der irdische Sabbat seine Bedeutung durch den himmlischen Sabbat erhält, dessen Abbild er ist.¹⁵⁴ Bereits bei Karlstadt verschmelzen also christliche und jüdische Mystik. Beide Traditionen geben dem irdischen Sabbat eine besondere Bedeutung. Schon Karlstadt hat Zweifel an der biblischen Begründung des Sonntags und weiß von einer Diskussion um den Sabbat: „Von dem Sontag ists unheimlich das ihn menschen eingesetzt haben. Von dem Samstag ists noch im zanck.“¹⁵⁵ Schon am 6. Februar 1525 schrieb Wolfgang Capito an Zwingli, dass es im Umfeld von Denck in Nürnberg einige gebe, die behaupten, dass der Sabbat eingehalten werden müsse.¹⁵⁶ Für Anselm Schubert ist die Frage, „wie der Sabbat in die Radikale Reformation kam, wohl noch einmal ganz neu zu stellen.“¹⁵⁷

Die Bedeutung der Sabbatobservanz bei täuferischen Gruppen in Mähren zeigt sich schon darin, dass sie sich selbst als „Sabbater“ bezeichneten. Doch welchen Impulsen verdankt sich die Entstehung der „Sabbater“? Luther vermutete, dass die Sabbater in Mähren durch jüdische Mission entstanden seien. Dafür gibt es jedoch keinerlei Belege. Es

151 Andreas Karlstadt: Von dem Sabbat vnd gebotten feyertagen, Jena 1524, D1r.

152 Karlstadt (wie Anm. 151), D2v.

153 Karlstadt (wie Anm. 151), D2v.

154 Anselm Schubert: Der Sabbat in der frühen christlichen Kabbalah. Pico - Reuchlin - Karlstadt, in: Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 217), Gütersloh 2016, S. 97–112, hier S.102.

155 Karlstadt (wie Anm. 151), D1r.

156 Vgl. Schubert (wie Anm. 154), S. 97 Anm. 4.

157 Schubert (wie Anm. 154), S. 112.

könnte jedoch sein, dass Impulse der christlichen Kabbalah, die über Reuchlin und Karlstadt täuferische Gruppen erreichten, zur Entstehung der Sabbater beigetragen haben. Jürgen Kaiser hat darauf hingewiesen, dass das Halten des Sabbats im Unterschied zur Versiegelungstaufe Huts ein Ritus ist, der auf Wiederholung und längerfristige Kontinuität angelegt ist.¹⁵⁸ Hut habe noch nicht gefordert, den Sabbat zu halten. Die Sabbatobservanz sei erst nach dem Ausbleiben der von Hut vorhergesagten Veränderung entstanden und dokumentiere die Verarbeitung einer enttäuschten Naherwartung. Dies könnte erklären, dass die Sabbatobservanz in Mähren erst mit dem Jahr 1530 beginnt. Sie ist vor allem mit der Person von Oswald Glaidt verbunden, der sowohl von Hubmaier als auch von Hut geprägt war. Dabei kam es zu einer Verschmelzung von biblizistischen Impulsen und mystischen Traditionen.

Theologische Schnittmengen

Juden und Täufer waren in der frühen Reformationszeit bedrohte Minderheiten. Angehörige beider Gruppen wurden angefeindet, vertrieben und, mindestens was die Täufer anging, umgebracht. Sowohl Juden als auch täuferische Christen entwickelten theologische Konzepte, um an ihrem Glauben und an ihrer Hoffnung auch unter schwierigsten Bedingungen festzuhalten. Auf beiden Seiten kam dabei apokalyptischen und mystischen Traditionen eine besondere Bedeutung zu.

Auf jüdischer Seite gab es die Erwartung, dass Gott schon sehr bald den Messias senden werde, der die jüdische Gemeinschaft von der Fremdherrschaft befreien würde. Insbesondere die Nachrichten über die „roten Juden“, die schon aus dem Osten aufgebrochen seien, um das Strafgericht an den Christen zu vollziehen, nährte diese Hoffnung. Auch einige Täufergruppen waren davon überzeugt, dass das Strafgericht Gottes unmittelbar bevorstehe. Eine zentrale Figur hierbei war Hans Hut, der schon im Bauernkrieg unter dem Einfluss Thomas Müntzers das Gericht Gottes verkündet hatte. Dazu gehörte auch die Vorstellung, dass Gott das Strafgericht an Pfingsten 1528 beginnen lassen würde und die wahren Christen daran mitwirken würden. „Die Gleichzeitigkeit akuter Endzeitstimmung“, resümiert Rebekka Voß, „bereitete im 16. Jahrhundert den Boden für ein verstärktes eschatologisches Interesse von Juden und Christen aneinander.“¹⁵⁹

¹⁵⁸ Jürgen Kaiser: Das neue Zeichen der Erwählten. Zur Entstehung des täuferischen Sabbatismus, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995), S. 40–51, hier S. 41.

¹⁵⁹ Voss (wie Anm. 29), S. 189.

Für Juden und Täufer hatte das Martyrium eine besondere Bedeutung. Bei Hans Hut kam dem Leiden in der Kreuzesnachfolge Jesu Christi eine zentrale, ja rettende Bedeutung zu. Seine Lehre vom „Evangelium aller Kreatur“ kann als Versuch verstanden werden, die verfolgten und mit der Todesstrafe bedrohten Täufer zu trösten. In der weiteren täuferischen Tradition entstand eine „Kultur des Martyriums“, die in Märtyrerliedern, im hutterischen *Geschichtsbuech* und im niederländischen *Märtyrerspiegel* ihren Niederschlag fand.¹⁶⁰ Auch auf jüdischer Seite gab es eine ausgeprägte Märtyrertheologie. Für Josel von Rosheim (1476-1554) etwa, den Sprecher der deutschen Judenschaft, war das Martyrium („Kiddush Hashem“, die Heiligung des Namens), ein religiöses Ideal.¹⁶¹ Obwohl das Martyrium nicht gesucht wurde, sah man in ihm doch einen starken Ausdruck des Glaubens. In sogenannten „Memorbüchern“ wurden die Personen verzeichnet, die den Märtyrertod erlitten hatten. Die Namen der Märtyrer wurden regelmäßig im Synagogengottesdienst verlesen.¹⁶² Durch die Vertreibung der Juden aus vielen Territorien und Städten, aber auch durch ihre Verfolgung in Spanien und in Portugal war das Leiden um des Glaubens willen sehr präsent.

Als eine Antwort auf die bedrohliche Lage lassen sich auch mystische Konzepte verstehen. Auf jüdischer Seite war es die Kabbalah, die für den einzelnen Frommen einen inneren Weg zur Erkenntnis und Vereinigung mit Gott anbot. Die äußeren Lebensbedingungen verloren dabei an Bedeutung. Stattdessen rückten die Ablösung von der Welt und der Aufstieg zu Gott über die Stufen der Erkenntnis in den Mittelpunkt. Auch ein Teil der Täuferbewegung sah in der Mystik, wie sie etwa in der populären *Theologia Deutsch* oder in den Predigten Johannes Taulers entfaltet wurde, einen hilfreichen Interpretationsrahmen für ihre durch die Reformation geprägte Theologie. Hans Denck etwa sah in der Vereinigung mit Gott das Ziel aller Hoffnungen. Das geschriebene Wort der Bibel oder die Sakramente rückten dabei in den Hintergrund. Stattdessen rief er zur Nachfolge Jesu Christi auf, um diesem im Leiden gleichförmig zu werden und dabei der Welt abzusterben. Denck war davon

160 Peter Burschel: Martyrium (Märtyrerinnen und Märtyrer), in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 432–438.

161 Elisheva Carlebach: Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany, in: Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, hg. von Dean Phillip Bell/Stephen G. Burnett (Studies in Central European Histories Bd. 37), Leiden 2006, S. 451–480, hier S. 477f.

162 Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden, Frankfurt am Main 21982, Bd. IV/1 Sp. 82f.

überzeugt, dass die Liebe Gottes letztlich alle Widerstände überwinden und auch Juden und Heiden selig machen würde. Diese universalistische Auffassung war dem Gespräch mit Juden sicher förderlich.¹⁶³ Auch die Tendenz Dencks und Ludwig Hätzers, in Jesus Christus mehr einen Propheten als die zweite Person der Trinität zu sehen, war anschlussfähig für jüdische Gesprächspartner.¹⁶⁴

Hans Hut, Oswald Leber, Augustin Bader und Melchior Hoffman verbanden mystische und apokalyptische Vorstellungen. Es waren zunächst humanistisch gebildete und des Hebräischen kundige Täufer wie Oswald Leber, Ludwig Hätzer und Hans Denck, die ein besonderes Interesse am Judentum und an der christlichen Kabbalah zeigten.¹⁶⁵ Die jüdische Mystik, vor allem vermittelt durch den christlichen Theologen Johannes Reuchlin, erregte die Aufmerksamkeit von Oswald Leber und Augustin Bader. Hinzu kamen jüdische Messiasvorstellungen, insbesondere die des Maimonides, die der Hebraist Sebastian Münster zugänglich machte. In beidem sahen sie eine Bestätigung ihrer Hoffnungen.

Innerreformatorische Abgrenzungen

Martin Luther meinte eine besondere Nähe zwischen Juden, Täufern und Anhängern der römischen Kirche zu erkennen: „Sie alle lehnen zentrale Inhalte seines Glaubens ab, nämlich seine Rechtfertigungs- und Zwei-Reiche-Lehre. Nach seiner Meinung halten seine drei großen Widersacher übereinstimmend an der Möglichkeit der Selbstrechtfertigung des Menschen durch einen freien Willen und durch eigene gute Werke fest, und alle drei würden, wenn sie nur könnten, eine irdische Theokratie aufrichten.“¹⁶⁶ In dieser Sicht traten jedoch die gravierenden Unterschiede innerhalb der Täuferbewegung und erst recht zum Judentum und zur römischen Kirche in den Hintergrund. Tatsächlich war die frühe Täuferbewegung sehr vielfältig und disparat. Dennoch gab es einige Gemeinsamkeiten in der Haltung gegenüber dem Judentum, die die Täufer auch mit der landesherrlichen oder städtischen Reformation teilten.

Auch die Täufer interessierte am Judentum nur das Alte Testament, mitunter – wie bei Hätzer – auch die alttestamentlichen Apokryphen. Das

¹⁶³ Packull (wie Anm. 51), S. 44f.

¹⁶⁴ Packull (wie Anm. 51), S. 50.

¹⁶⁵ Schubert (wie Anm. 17), S. 100.

¹⁶⁶ Deppermann (wie Anm. 16), S. 126.

außerbiblische jüdische Schrifttum jedoch, vor allem der Talmud, kam nicht in den Blick. Das Alte Testament wurde vor allem typologisch und allegorisch ausgelegt, indem man die dort erzählten Ereignisse und Personen auf Jesus Christus bezog. So unterschiedliche Theologen wie Balthasar Hubmaier und Hans Denck waren sich jedoch mit vielen, wenn nicht mit allen christlichen Theologen darin einig, dass Rettung und Heil nur durch Jesus Christus möglich sei.¹⁶⁷ Das Volk Israel galt als Typus für die Kirche. Es wurde assoziiert mit „äußerlich“ und „fleischlich“, dem die wahren Christen als „inwendig“ und „geistlich“ gegenübergestellt wurden. Die Überlegenheit der Kirche gegenüber der Synagoge stand außer Frage.

Der überwiegende Teil der vielgestaltigen frühen Täuferbewegung teilte wohl die frühe Hoffnung Luthers aus dem Jahr 1523, dass die Juden zum christlichen Glauben bekehrt werden könnten. Dies war etwa bei Ludwig Hätzer und Hans Denck der Fall. Die Gespräche zwischen Täufern und Juden lassen sich als Aufnahme und Weiterführung von Luthers Schrift aus dem Jahr 1523 verstehen. Doch die Hoffnung auf Bekehrung zum christlichen Glauben erfüllte sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht. Auch die in beiden Gruppen verbreiteten mystischen Vorstellungen und messianischen Hoffnungen führten nicht dazu, dass täuferische Christen und Juden zu einem Miteinander gefunden hätten. Manches spricht dafür, dass eher das Gegenteil der Fall war. Für Heiko A. Oberman waren die Täufer sogar überwiegend „alles andere als Judenfreunde: Sie gehörten jenen mittleren Schichten der kleinen, vielfach unselbständigen Handwerker an, die bereits seit einem Jahrhundert die städtische Judenhetze vorangetrieben hatten.“¹⁶⁸ Dies muss nicht im Widerspruch zu der Beobachtung stehen, dass zwischen 1526 und 1529 einige wenige besonders gebildete Täufer das Gespräch mit Juden suchten.

Unsere Untersuchung bestätigt die Feststellung Thomas Kaufmanns: „Wenn es irgendwo in der Reformationszeit tatsächlich zu einem intellektuellen und kulturellen Austausch zwischen Christen und Juden gekommen ist, dann bei Einzelpersonen oder Kleinstgruppen der heterodoxen radikalreformatorischen Milieus und einigen Mitgliedern der Synagoge.“¹⁶⁹

167 Driedger (wie Anm. 6), S. 285.

168 Oberman (wie Anm. 12), S. 103f.

169 Kaufmann (wie Anm. 10), S. 88.

Bei Hans Hut, Hans Denck und Ludwig Hätzer ist mit der Vorstellung von der unmittelbaren Geistbelehrung der direkte Einfluss Thomas Müntzers zu erkennen.¹⁷⁰ Auch Andreas Karlstadt hat mit seiner mystisch-spiritualistischen Theologie großen Einfluss auf Hans Denck ausgeübt und durch seine zahlreichen Schriften den radikalen Flügel der frühen Täuferbewegung mitgeprägt. Insbesondere in der Christologie kamen Hans Denck, Ludwig Hätzer, Hans Hut und Melchior Hofmann zu Auffassungen, die sie in einer sehr grundlegenden Weise von den „Schweizer Brüdern“, aber auch von der gesamten übrigen Reformation unterschieden, ja trennten. Die Begegnungen zwischen Täufern und Juden blieben auf wenige Jahre in der Frühzeit der Reformation (1526 – 1529) beschränkt. Fast alle täuferischen Akteure (Denck, Hut, Bader, Hätzer, Bündlerlin, Hubmaier, in gewisser Weise auch Hoffman) erlitten das Martyrium.

Die weitere Entwicklung

Bis zum 18. Jahrhundert waren Juden und Täufer bzw. Mennoniten als Minderheiten den gleichen rechtlichen Rahmenbedingungen unterworfen. Sie mussten Schutzgelder zahlen, um in einigen Territorien ein Bleiberecht zu erlangen, und auf jede missionarische Tätigkeit verzichten.¹⁷¹ In beiden Gemeinschaften waren Binnenheirat und Mischehenverbot obligatorisch. Beide erreichten im 19. Jahrhundert die Gleichberechtigung, die allerdings mit einer Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft einherging.

In der Zeit des Nationalsozialismus (1933 bis 1945) gab es in Deutschland – mit Ausnahme des Danziger Pastors Erich Göttner – keine mennonitischen Stellungnahmen, die sich gegen die Diskriminierung oder Verfolgung der Juden ausgesprochen hätten.¹⁷² Ganz im Gegenteil begegneten im *Gemeindeblatt* der süddeutschen Mennoniten viele alte judenfeindliche Klischees (Gottesmörder, ein von Gott gestraftes Fremdvolk). In den westpreußisch-mennonitischen Familienzeitschriften wurden die nationalsozialistischen Rassengesetze begrüßt.

Nach 1945 taten sich die deutschen Mennoniten – wie auch andere christliche Kirchen – schwer mit einem selbstkritischen Blick auf ihre Rolle in der Zeit des Nationalsozialismus. Erst im Jahr 1995 erklärte

170 Reinhard Schwarz: Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 55), Tübingen 1977, S. 26–34.

171 Foth (wie Anm. 2), S. 216.

172 Foth (wie Anm. 2), S. 219f.

die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland: „Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, fast alle Mennoniten haben zu den national-sozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen.“¹⁷³

Ausblick

Wie sehen die heutigen täuferischen Gemeinden ihr Verhältnis zum Judentum? Die mennonitischen und baptistischen Gemeinden haben sich zu ihrer Sicht des christlich-jüdischen Verhältnisses bisher nicht erklärt. In den USA bemühte sich vor allem John Howard Yoder um eine neue Perspektive für den christlich-jüdischen Dialog.¹⁷⁴ Die von ihm aufgeworfenen Fragen wurden in Deutschland jedoch bisher kaum weiter diskutiert.

Durch die weitgehende Vernichtung jüdischen Lebens in Deutschland ist ein Dialog mit dem Judentum sehr erschwert. Es wäre jedoch wünschenswert, wenn sich auch die täuferischen Gemeinden für die bleibende Erwählung Israels aussprechen und sich damit dem ökumenischen Lernprozess anschließen würden. Dabei könnten sie ihr besonderes Profil innerhalb der christlichen Ökumene einbringen. Dazu gehören etwa die besondere Aufmerksamkeit für die Heiligung des Lebens, das Festhalten am Bekenntnis auch in Verfolgungssituationen und die Erfahrung, als bedrohte Minderheit in einer Gesellschaft zu leben.

Dr. Martin Arnold ist Pfarrer und Dekan im Ruhestand. Promoviert in Göttingen mit einer Arbeit über „Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523-1525)“. Mitglied in der Historischen Kommission des Landes Hessen und in der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen.

173 Diether Götz Lichdi: Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekenntnisse der Mennoniten nach 1945, in: Mennonitische Geschichtsblätter 64 (2007), S. 39–54, hier S. 50.

174 Alain Epp Weaver: John Howard Yoder's *Alternative Perspectiv*“ on Christian-Jewish Relations, in: The Mennonite Quarterly Review 79 (2005), S. 295–328.

Gab es spiritualistische Täufer?

Die Bezeichnung „spiritualistische Täufer“ nimmt einen außergewöhnlichen Platz in unserem Verständnis täuferischer Geschichte und Radikaler Reformation ein. Nach Ernst Troeltschs Typologie religiöser Nonkonformisten im Zeitalter der Reformation scheinen diese Täufer ein Gemisch aus zwei Gruppen mit Merkmalen zu sein, die wohl unvereinbar miteinander sind. Und doch flossen, wie Troeltsch selbst meinte, einzelne Gestalten und Gruppen, die Merkmale mystisch orientierter Frömmigkeit und sektenhafte Züge täuferischer Gemeindebildung aufwiesen, schließlich wie zwei unterschiedliche Wasserströme zusammen. George H. Williams geriet dieses Gemisch unter der Hand zu einer typologischen Gestalt eigener religiöser Prägung. Sowohl Williams als auch James M. Stayer behandelten solche Gruppen als herausragende Phänomene der frühen Reformation, bevor konfessionelle Abgrenzungen klar in Erscheinung traten. Neue Forschungen zum Täufertum, wie es sich vom 16. bis 18. Jahrhundert entwickelt hat, zeigen, dass das Phänomen der „spiritualistischen Täufer“ weiter gefasst war, sowohl geographisch als auch zeitlich, als bisher angenommen wurde. Das ruft Fragen nach der fortdauernden Bedeutung historischer Typologien auf den Plan, auf denen diese Identifikationen religiöser Bewegungen und ihre Beziehungen zueinander ruhten. Historiker, die sich mit der Radikalen Reformation beschäftigten, haben dazu aufgerufen, eine spiritualistische Typologie nur mit aller Vorsicht auf historische Gruppen anzuwenden, da nur wenige dieser Gruppen alle charakteristischen Merkmale dieser typologischen Bestimmung aufweisen. Dieser Aufsatz legt es nahe, ähnliche Vorsicht walten zu lassen, wenn täuferische Gruppen mit dem Sektentypus Troeltschs identifiziert werden. Die meisten Täufer fügten sich vielmehr auf variantenreiche Weise irgendwo in die Reihe zwischen diesen beiden Typen spiritualistischer und sektenhafter Gestalt ein.¹

Unter den Idealtypen, die eingesetzt wurden, um die religiös motivierten radikalen Gestalten der Reformationszeit zu charakterisieren, hat der Typus der spiritualistischen Täufer eine lange und ehrwürdige Auslegungsgeschichte. Dieser Typus geht auf Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurück. Nach den typologischen Bestimmungen Troeltschs scheint diese Synthese aus Sektierern und von der Mystik ins-

1 Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel *Spiritualist Anabaptism: Oxymoron or Redundancy?* In: *The Mennonite Quarterly Review* (fortan MQR) 96, 2022, S. 417–424. Der vorliegende Aufsatz ist eine stark überarbeitete Fassung der englischen Version.

pirierten Spiritualisten auf den ersten Blick jedoch ein Widerspruch in sich zu sein, eine Mischung aus offenbar widersprüchlichen Merkmalen. Dennoch haben Historiker der Radikalen Reformation seit je versucht, diesem Phänomen einen Sinn abzugewinnen, indem sie ihm eine bedeutsame Rolle im frühen „Wildwuchs“ der Reformation zuwiesen. In jüngster Zeit jedoch stellte sich immer deutlicher heraus, dass die Synthese sektenhafter und spiritualistischer Merkmale, wie sie einst als spiritualistisches Täufern wahrgenommen wurde, ein weitaus häufiger aufgetretenes Phänomen war, als bisher gesehen wurde, und kaum auf die frühen Jahre der Reformation beschränkt geblieben ist. Diese Revision unseres Verständnisses war das Werk zahlreicher Forscher, die alle Gegenden untersuchten, in denen sich die Geschichte der Täufer abspielte. Das Ergebnis war implizit eine Aufforderung, nicht nur die Konzeption, was Täufern sei, zu überdenken, sondern auch, wie wir Typologien bei der Untersuchung von reformatorischen Bewegungen verwenden.

Spiritualistische Täufer: Geburt und Entwicklung eines Typus

Auf den ersten Blick scheint die Bezeichnung „spiritualistische Täufer“ ein Widerspruch in sich zu sein, denn sie fasst zwei Gruppen religiöser Dissidenten mit scheinbar gegensätzlichen Merkmalen zusammen. In der klassischen Formulierung Ernst Troeltschs waren Täufer biblizistisch, sektiererisch und kommunalistisch veranlagt. Sie betonten das Gesetz Christi, das die Schrift enthielt, und identifizierten sich mit der Kirche des Evangeliums und des Urchristentums, deren Struktur und Kult sie nachzuahmen versuchten.² Im Gegensatz dazu scheint Troeltsch im Spiritualismus eine protestantische Variante der Mystik zu sehen, die einer direkten, inneren religiösen Erfahrung den Vorzug gab, die Rolle des Heiligen Geistes in der Auslegung der Heiligen Schrift betonte und sich von äußerlichen Kultgegenständen und Zeremonien weitgehend befreit hatte.³ Trotz ihrer klaren typologischen Unterschiede fand Troeltsch jedoch heraus, dass solche Unterscheidungen zwischen Täufern und Spiritualisten historisch gesehen eher verschwommen waren. So beschrieb er sie folgerichtig als zwei verschiedene Ströme, deren Wasser sich gelegentlich für eine Zeit lang mischten, letztlich aber in ihren eigenen Kanälen weiterflossen.⁴ Später bemühten sich Forscher, allen

2 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Berlin 2021, S. 1551–1643.

3 Ebd., S. 1643–1745.

4 Ebd., S. 1556–1577, S. 1663–1669, S. 1710–1711.

voran George H. Williams, um weitere Details und um Klarheit über die Zeiten, in denen diese Ströme ineinanderflossen. Williams beschrieb spiritualistisch veranlagte und kontemplative Täufer als eine entscheidende, wenn auch zeitlich begrenzte Komponente der Radikalen Reformation.⁵ James M. Stayer hat Details dieser Begegnung 1995 in seinem Forschungsbericht zur Radikalen Reformation im *Handbook of European History 1400-1600* weiter ausgearbeitet.⁶ Er sah in ihr ein „konstruktives Missverständnis“, das sich zwischen den Schweizer Prototäufern und den antilutherischen Spiritualisten gebildet hatte und erstmals in dem Brief des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer (1524) in Erscheinung trat. Dieses Missverständnis war entstanden, weil beide Gruppen die Kindertaufe auf dieselbe Weise kritisierten, wenn auch ihre Kritik unterschiedlich begründeten. Während die Schweizer Prototäufer versuchten, eine korrekte, biblisch begründete Praxis der Taufe zu restaurieren (Glaubenstaufe), stellten die Spiritualisten Luthers zunehmenden Zeremonialismus in Frage (Kindertaufe). Dennoch war das „konstruktive Missverständnis“ weit verbreitet und von hoher Bedeutung, besonders im süddeutschen Täufertum, wo das Vermächtnis Hans Dencks und Hans Huts stark nachwirkte. Schließlich wurde das Missverständnis aber ausgeräumt, vor allem in Straßburg in den 1530er Jahren, als sich Pilgram Marpeck zunächst mit den spiritualistischen Täufern Christian Entfelder und Hans Bündlerlin sowie später mit dem Erzspiritualisten Kaspar von Schwenckfeld anlegte. Doch unter der Oberfläche des Täufertums, vor allem seiner melchioritischen Variante, tauchten immer wieder spiritualistische Elemente auf, am auffallendsten im Wirken des David Joris.⁷ Neuere Forschungen haben gezeigt, dass die Wechselwirkungen zwischen Täufertum und Spiritualismus sowohl geographisch als auch zeitlich doch weiter verbreitet waren, als dieses Erklärungsmodell zunächst vermuten lässt.

5 Spiritualist and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation, hg. von George H. Williams und Angel M. Mergal, Philadelphia, 1957, S. 21, S. 29–30; George H. Williams: *The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville 1992, S. 1238, 1252–1253, 1267–1268, 1275, 1297.

6 James Stayer: *The Radical Reformation*, in: *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Bd. 2: *Visions, Programs, and Outcomes*, hg. von Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman und James D. Tracy, Leiden 1995, S. 249–282

7 Ebd., S. 254–265.

Schlesien und Mähren

Schlesien und Mähren sind seit langem als wichtige Zentren für die Entwicklung des Spiritualismus und des Täuferturns angesehen worden. Werner Packull hat ihre Bedeutung besonders für unser Verständnis des spiritualistischen Täuferturns hervorgehoben, als er bemerkte, dass Pilgram Marpeck, Christian Entfelder, Johannes Bänderlin und Kaspar von Schwenckfeld enge Beziehungen zu diesen Regionen unterhielten.⁸ In neuerer Zeit haben die Forschungen Martin Rothkegels unser Wissen über das Ausmaß und die Bedeutung eines vom Spiritualismus beeinflussten Täuferturns in diesen Gebieten erheblich erweitert. Diese Traditionen spiegeln zum Teil den von Hans Hut vermittelten Einfluss Hans Dencks wider. Rothkegel hat hier jedoch ebenso daran erinnert, dass stark ausgeprägte spiritualistische Traditionen in diesen Regionen der Ankunft des Täuferturns vorangingen. Die bekannteste dieser Traditionen war die reformatorische Aktivität am Hof Friedrich III. von Liegnitz-Brieg-Wohlau, die von der „Liegnitzer Bruderschaft“ ausging, einer Gruppe reformorientierter Gestalten, die mit Schwenckfeld und Valentin Crautwald in Verbindung standen. Ihre Theologie, die Elemente des Lutherturns mit spätermittelalterlicher mystischer Frömmigkeit und erasmischem Humanismus verband, wies die Realpräsenz des Fleisches Christi in der Eucharistie zurück, während sie aber die Bedeutung einer wahrhaftigen, vom Heiligen Geist geprägten Eucharistie betonte und ernsthafte Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe äußerte.⁹ Obwohl Schwenckfeld 1529 freiwillig ins Exil ging und die offizielle Reformation in Liegnitz sich danach zunehmend zu einer lutherisch beeinflussten Reformation entwickelte, entstanden anderswo in Schlesien das Täuferturn und der Spiritualismus nebeneinander und interagierten regelmäßig miteinander. Rothkegel äußert sich vorsichtig

8 Werner O. Packull: *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferturn in der Schweiz, Tirol und Mähren*, Innsbruck 1996, S.156–158.

9 Zur spiritualistischen Reformbewegung in Liegnitz s. bes. R. Emmet McLaughlin: *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical: His Life to 1540*, New Haven 1986; Peter Erb (Hg.): *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, Pennsburg, PA, 1986; R. Emmet McLaughlin: *The Freedom of the Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden 1996; R. Emmet McLaughlin: *Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances*, in: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (fortan: *Companion to Anabaptism and Spiritualism*), hg. von John D. Roth und James Stayer, Leiden, 2007, S. 119–161, hier S. 124–133; und Douglas Schantz: *Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth-Century Silesia*, Baden-Baden 1992. Veraltet, aber noch nützlich: Gottfried Maron: *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld*, Stuttgart 1961; und Selina Gerhard Schultz: *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561)*, Norristown 1946.

darüber, inwieweit beide Gruppen sich gegenseitig beeinflusst haben. Er deutet jedoch an, dass die Grenze zwischen dem Spiritualismus, der die Kindertaufe ablehnte, und dem Täufern fließend gewesen zu sein scheint und dass es Hinweise darauf gäbe, dass die Täufer in Gebieten, in denen Schwenckfelder Theologen aktiv waren, größere Toleranz genossen als in anderen Regionen.¹⁰

Das dramatischste Beispiel eines möglichen Einflusses, der vom schlesischen Umfeld auf die Beziehung zwischen Spiritualismus und Täufern ausging, ist der Forschung nicht neu. Gabriel Ascherham begegnete anderen Täufergruppen mit vernichtender Kritik, vor allen den Hutterern, aus einer eindeutig spiritualistischen Perspektive. Ascherhams Gruppe, die sich ursprünglich im mährischen Rossitz niedergelassen hatte, verstand sich zunächst gut mit den frühen Hutterern. 1534 aber verschlechterten sich die Beziehungen zueinander, und während der Verfolgungen, die 1535 über Mähren hereinbrachen, floh Ascherham nach Schlesien, wo er den Kontakt zu seinen Anhängern weiterhin vor allem mit Sendbriefen aufrechterhielt. In polemischen Ausfällen, die Mitte der 1540er Jahre immer stärker wurden, prangerte er die Besessenheit, mit der die Hutterer an religiösen Äußerlichkeiten hingen, als eine neue Form des Götzendienstes an und behauptete sogar, dass Christus nie die Absicht hatte, eine sichtbare Kirche zu gründen. Vielmehr würde das von ihm angestrebte göttliche Reich die Voraussetzung für ein bevorstehendes Tausendjähriges Reich auf Erden bilden, das wiederum vom Ewigen Reich des Vaters im Himmel abgelöst würde. 1544 ging er soweit, die Praxis der Kindertaufe für zulässig zu erklären, weil sie eigentlich unbedeutend sei.¹¹

Hinter diesen kritischen Einwänden stand ein originaler und komplexer Spiritualismus. Ascherham lehnte die täuferische Bereitschaft zum Martyrium ab, stattdessen ermutigte er seine Anhänger, sich der herrschenden Form der Religionsausübung anpassen zu können, da der Glaube ja ein inneres Erleben durch und durch sei. Außerdem unterschied er zwischen irdischer Weisheit, die in den etablierten Kirchen durch eine wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift erlangt wird, und der himmlischen Weisheit, die vom Heiligen Geist direkt verliehen wird. Die irdische Weisheit biete die Grundlage für irdischen Frieden, während die himmlische Weisheit den Sieg über das Gesetz und die Sünde

10 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia, in: Companion to Anabaptism and Spiritualism, S. 163–215, hier S. 190–195.

11 Werner O. Packull: Die frühen Hutterer in Tirol (wie Anm. 8), S. 142–155, S. 261–267.

sowie ewige Belohnung durch Gott verheiße. Die Hutterer besäßen jedoch weder die eine noch die andere und verdienten deshalb nicht in den Genuss zeitlicher Belohnungen oder irdischen Friedens zu gelangen.¹² Die Parallelen zwischen seinen Positionen und denjenigen Entfelters und Bänderlins sind schon oft bemerkt worden. Ebenso stark sind jedoch die Übereinstimmungen mit der frühen Kritik der „Liegnitzer Bruderschaft“, die an den Täufern geübt wurde. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Ascherhams Aufforderung an seine Anhänger, sich äußerlich nach den Anforderungen der sie umgebenden Gesellschaft zu richten.¹³

Weniger bekannt, zumindest bis zu den neueren Forschungen Martin Rothkegels, doch nicht weniger bedeutsam als die Reform in Liegnitz waren die von Spiritualisten beeinflussten reformatorischen Aktivitäten in Nikolsburg (Mähren), die unter der Schirmherrschaft Leonhards von Liechtenstein durchgeführt wurden. Dort entwickelten katholische und utraquistische Reformer spätestens ab 1523 Positionen mit starkem spiritualistischen Einschlag, die nach 1525 das Interesse der reformatorischen Sakramentstheologie in den Auseinandersetzungen um das Abendmahl förderten. Auf einem Kolloquium in Austerlitz Anfang 1526 nahmen sie dezidiert spiritualistische Positionen zu Taufe, Abendmahl und zur Auslegung der Heiligen Schrift ein. Dies, so argumentiert Rothkegel, legte den Grundstein für viele spätere Auseinandersetzungen unter den Täufern, einschließlich derjenigen, an denen Bänderlin und Entfelter beteiligt waren.¹⁴ Trotz der verstärkt biblischen Ausrichtung, die mit der Ankunft Balthasar Hubmaiers 1526 in Nikolsburg in die Reformation dort eingeführt wurde, lebten die spiritualistischen Tendenzen weiter. Rothkegel hat festgestellt, dass der Sabbatarismus, der sich in Nikolsburg nach Hubmaiers Auslieferung und Märtyrertod 1527 entwickelte, aus seinen strengen biblischen Prinzipien erwuchs. Während dieser Zeit unterhielten die Reformatoren in Nikolsburg jedoch Beziehungen zu spiritualistisch gesinnten Reformatoren, und als Leonhard von Liechtenstein 1531 über die Rechtmäßigkeit von Vorschlägen zur Einführung des Sabbatarismus entschied, hatte er Stellungnahmen

12 Ebd., S. 146–155. Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia (wie Anm. 10) S. 195–198; Ders., *The Living Word: Uses of the Holy Scriptures among Sixteenth-Century Anabaptists in Moravia*, in: MQR 89, 2015, S. 357–404, hier S. 398–401.

13 Werner O. Packull: Die frühen Hutterer in Tirol (wie Anm. 8), S. 142 ff.; Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 191, S. 197.

14 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 166 f.; Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 366–371.

von Wolfgang Capito und Kaspar von Schwenckfeld aus Straßburg und Valentin Crautwald aus Liegnitz eingeholt.¹⁵

Darüber hinaus hat Rothkegel zwei Aspekte des Spiritualismus hervor-gehoben, wie Hans Hut sie vertrat und die im mährischen Täuferturn weiterlebten, wenn auch in institutionalisierten und auf diese Weise gezähmten Formen – seine Soteriologie, die innere Läuterung, Loslösung von allen Äußerlichkeiten und Unterwerfung unter Gottes Willen betonte; und seine Hermeneutik, die die Heilige Schrift als toten Buchstaben behandelte, wenn das „innere Wort“ fehlte, das ihren wahren, geistlichen Sinn erschloss.¹⁶ Diese Aspekte haben sowohl bei den Hutterern als auch bei den Austerlitzer Brüdern oder dem Marpeck-Kreis überlebt, den Täufern, die nach Rothkegel wohl treffender als „Bundesgenossen“ anzusprechen wären.

Beide Elemente des Hutschen Erbes treten bei den Hutterern unmittelbar in Erscheinung, wenn auch in Formen, die ihre spiritualistischen Züge abschwächten. So wurde beispielsweise die Betonung der Gelassenheit in seiner Soteriologie in die Notwendigkeit übertragen, den individuellen Willen den Anforderungen der Gruppe im Rahmen eines gemeinsamen Lebens zu unterwerfen.¹⁷ Ebenso bemerkenswert ist die Umwandlung des Akzents, den Hut auf die Rolle des lebendigen Wortes in der korrekten Auslegung der Schrift legte, in die Rechtfertigung einer charismatischen Redeweise unter den hutterischen Dienern des Wortes. Rothkegel beschreibt diese Praxis als Verinnerlichung des „äußeren“ Wortes, wie sie sich bereits in Jakob Huters „bibliolalia“ zu erkennen gab, seiner Beherrschung auswendig gelernter und verinnerlichter biblischer Sätze, die seine Briefe in „Transkriptionen eines charismatischen Redeflusses“ verwandelten, bei denen die eigentliche Botschaft in den Hintergrund trat. So wurde das Muster für den Autoritätsanspruch der hutterischen Prediger vorgegeben, die in Peter Riedemann in seiner *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* (1545) systematisch

15 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 172 f., S. 176; Ders.: Anabaptist Sabbatarianism in Sixteenth-Century Moravia, in: MQR 87, 2013, S. 419–573, bes. 520–523.

16 Martin Rothkegel: The Living Word (wie Anm. 12), S. 371–378, S. 386. Vgl. Werner O. Packull: Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottdale, Pa. 1977. Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 1977, S. 66–87; und Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002, S. 412–466.

17 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 202. Ders.: The Living Word (wie Anm. 12), S. 386.

dargestellt wurde.¹⁸ Es überrascht deshalb kaum, wenn in hutterischen Sammelbänden Werke prominenter Spiritualisten aufgenommen wurden oder wenn sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts der Älteste Andreas Ehrenpreis religiösen Traditionen öffnete und auf der Suche nach Verbündeten Sozinianer und Schwenckfelder ansprach.¹⁹

Die spiritualistischen Elemente, wie sie in der Theologie Huts noch voll zur Geltung kamen, wurden in der Täuferforschung bei den Bundesgenossen nicht so stark empfunden, wahrscheinlich weil die Auseinandersetzungen zwischen Pilgram Marpeck, einem der angesehensten Anführer der Bewegung, mit Kaspar von Schwenckfeld in den 1540er Jahren in aller Öffentlichkeit heftig ausgetragen wurden. Es sollte wohl kein falscher Einddruck von ihrer täuferischen Loyalität entstehen. Rothkegel hat die Bundesgenossen als konfessionelles Netzwerk beschrieben, das Gemeinden in Mähren und in Oberdeutschland miteinander verband.²⁰ Wegen der herausragenden Stellung Marpecks in diesem Netzwerk wird diese Gruppe gewöhnlich als Bollwerk gegen spiritualistische Trends im Täufertum angesehen. Doch auch hier deuten neuere Forschungen darauf hin, dass traditionelle Annahmen revisionsbedürftig sind. Rothkegels Untersuchungen der Gemeinden dieser Richtung außerhalb Mährens heben hervor, dass die Umstände dort spiritualistische Tendenzen sogar unter den Bundesgenossen weiter begünstigten. Im Kontext zunehmender Verfolgungen spürten sie – wie viele andere Täufer – die Anziehungskraft des Nikodemismus und damit den Reiz des Spiritualismus, der die Bedeutung religiöser Äußerlichkeiten herunterspielte. In Augsburg beispielsweise, wo Marpeck von 1544 bis 1556 wirkte, entwickelte sich eine heftige Auseinandersetzung darüber, ob es legitim sei, Praktiken zu vermeiden, die die Aufmerksamkeit und den Zorn der Obrigkeit auf sich zogen. So glichen die Versammlungen der Bundesgenossen der schriftlich harsch fixierten ekklesiologischen Unterschiede immer mehr den schwenckfeldischen Versammlungen, in denen Gespräche über die Heilige Schrift im Zentrum standen. Vor allem in den Städten waren Täufer auf bemerkenswerte Weise zu den Spiritualisten abgewandert. Das liefert einen wichtigen, häufig übersehenen Kontext für Marpecks Auseinandersetzungen mit Spiritualisten und ihnen zugewandten Täufern. Wie Rothkegel meinte, fischten Mar-

18 Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 386–397.

19 Martin Rothkegel: *Anabaptism in Moravia and Silesia* (wie Anm. 10), S. 205, S. 208 f.

20 Ebd., S. 187 ff.; Martin Rothkegel: *Pilgram Marpeck and the „Fellows of the Covenant“: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network*, in: *MQR* 85, 2011, S. 7–36.

peck und Schwenckfeld „im selben Teich“. Es dürfte deshalb nicht überraschen, dass die Sammelbände, die von den Ältesten der Bundesgenossen veröffentlicht worden waren, auch das *Kunstbuch*, Schriften von so prominenten Spiritualisten wie Schwenckfeld und Sebastian Franck enthielten.²¹

Eine kürzlich erschienene Untersuchung Arnold Snyders zeigt darüber hinaus, dass die Wurzeln dieser Zusammenarbeit auf die frühere Beziehung zwischen Marpeck und Schwenckfeld zurückgeführt werden können. Auch wenn ihre späteren Differenzen es kaum vermuten lassen, arbeiteten beide Männer in den 1530 Jahren zusammen, und auch nach ihrer Trennung waren ihnen weiterhin wichtige theologische Einsichten und Positionen gemeinsam. Dazu gehörte vor allem eine fortschrittliche spiritualistische Hermeneutik, die den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, wie sie im Alten und im Neuen Testament dargestellt wurden, betonte. Diese Einsichten wurden von Marpeck und Schwenckfeld übernommen und hatten eine erhebliche Auswirkung auf das Verständnis der Rechtfertigung, geistlicher Wiedergeburt und Heiligung. Dies erinnert daran, dass Marpeck und die Bundesgenossen nicht nur Schwenckfelds Spiritualismus ablehnten, sondern auch den strengen Biblizismus der Schweizer Brüder. Snyder gibt zu bedenken, dass die Unterscheidung zwischen Spiritualisten und abgesonderten Gemeinden in diesem Zusammenhang zu einfach sei.²² Aus dieser Perspektive erscheint die spätere Zusammenarbeit zwischen den Bundesgenossen und den Schwenckfeldern sowie mit solchen, die als Spiritualisten angesehen wurden, weder zufällig noch opportunistisch zu sein.

Die Schweiz und die Schweizer Brüder

Am scheinbar entgegengesetzten Ende des Spektrums spiritualistisch geprägter Täufer in Mähren und Schlesien befanden sich ihre Mitbrüder in der Schweiz. Der kompromisslose Biblizismus wird seit langem mit dem Schweizer Täufern in Verbindung gebracht. Und während die Untersuchungen Arnold Snyders die zentrale Bedeutung des radikalen Biblizismus in den frühen Jahren der Bewegung erhärtet haben²³, deuten andere Forschungen zum Täufern in der Schweiz á la longue

21 Ebd.: S. 32 f.; Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 379–386.

22 C. Arnold Snyder: *Caspar Schwenckfeld, Pilgram Marpeck, and Their Followers. An Examination of Similarity and Difference*, in: MQR 94, 2020, S. 467–537.

23 C. Arnold Snyder: *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530*, in: MQR 80, 2006, S. 501–645, hier S. 336.

darauf hin, dass einige seiner charakteristischen Merkmale nicht so eindeutig waren, wie wir einst dachten. Angesichts der Verfolgung wählten Nonkonformisten – sowohl Spiritualisten als auch Täufer – oft parallele Strategien, die die Linien zwischen ihnen verwischten und die Grenzen, die sie trennten, durchlässiger machten.²⁴ Christian Scheidegger hat zum Beispiel Beweise für die Existenz einer Gruppe von Schwenckfeldern in Zürich gegen Ende des 16. Jahrhunderts gefunden, die von den Behörden zunächst für Täufer gehalten wurden. Sie hatten keine festen Einwände gegen die Kindertaufe, praktizierten aber eine eingeschränkte Form der herrschenden Religionsausübung und weigerten sich, Eide zu schwören, obwohl sie den Wehrdienst oder politische Partizipation nicht wie die Schweizer Brüder strikt ablehnten. Außerdem besaßen sie schwenckfeldische und täuferische Bücher und unterhielten Beziehungen zu Täufern auf dem Land, die sie offensichtlich als Mitstreiter betrachteten.²⁵ Etwas Ähnliches hat Hans-Peter Jecker ungefähr zur selben Zeit in Basel (Stadt und Landschaft) beobachtet. Dort entwickelten sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts und bis ins 17. Jahrhundert hinein zwei verschiedene Täufergruppen: eine, die der Standarddefinition der Schweizer Brüder näherstand, in isolierten Regionen auf dem Land, und eine andere in und um die Stadt, die eine größere Neigung zur Integration in die allgemeine Gesellschaft zeigte. Jecker vermutet, dass die zweite Variante unter dem Einfluss zeitgenössischer spiritualistischer Traditionen stand, möglicherweise solcher, die mit David Joris oder Schwenckfeld, vielleicht auch anderen, die Beziehungen zu Marpeck unterhielten, in Verbindung gebracht werden, obwohl er behauptet, dass die theologische Ausrichtung zu diesem Zeitpunkt unklar geblieben sei.²⁶

Wenn zur Zeit keine Untersuchung zur Überschneidung von Spiritualismus und Täufertum in Bern vorliegt, deuten die Forschungen von Mark Furner doch darauf hin, dass auch dort die nikodemischen Stra-

24 John Roth: Marpeck and the Later Swiss Brethren, 1540–1700, in: *Companion to Anabaptism and Spiritualism* (wie Anm. 9), S. 347–388, hier: S. 377–381.

25 Christian Scheidegger: Schwenckfeldische Nonkonformisten, in: *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, hg. von Urs B. Leu and Christian Scheidegger, Zurich 2007, S. 144–164. Vgl. Urs B. Leu: Täuferische Netzwerke in der Eidgenossenschaft, in: *Grenzen des Täufertums/ Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*, hg. von Anselm Schubert, Astrid von Schlachta and Michael Driedger, Gütersloh, 2009, S. 168–185, hier S. 173.

26 Hans-Peter Jecker: *Ketzer-Rebellen-Heilige. Das Basler Täufertum von 1580-1700*, Basel, 1998, S. 590–592, 604–605.

tegien der ortsansässigen Täufer wahrscheinlich spiritualistische Einflüsse zu erkennen geben.²⁷

Außerdem hat es den Anschein, dass diese Mischung verschiedener Traditionen im Laufe der Zeit nur noch zunahm. Jecker hat den Fall einer Gruppe von Dissidenten in Langenbruck (Baselbiet) am Ende des 17. Jahrhunderts eingehend untersucht. Wie die Behörden, die dieser Gruppe damals nachspürten, sieht er in ihr eine Mischung aus Merkmalen, die zur Definition des Täufern herangezogen, und denjenigen, die mit dem radikalen frühen Pietismus in Verbindung gebracht werden. So hebt er denn die Schwierigkeiten hervor, eine klare Linie zwischen diesen Gruppen zu ziehen.²⁸

Württemberg

Die umfangreiche Erforschung der Interaktionen zwischen Schwenckfeldern und Täufern in Württemberg, wo die Anhänger Schwenckfelds besonders präsent waren, kann auch einen gewissen Einblick in die Dynamik geben, wie sie schon in den Schweizer Territorien wirksam waren. Caroline Gritschke hat Claus-Peter Clasen's anfängliche Beobachtungen über die Vermischung dieser beiden Gruppen aufgegriffen und ausführlicher beschrieben.²⁹ John Oyer hat als erster über die Bedeutung dieses Vorgangs für die Entwicklung des Täufern in dieser Region nachgedacht und zu bedenken gegeben, dass die charakteristischen Merkmale des Täufern in Württemberg, insbesondere die Bereitschaft einiger seiner Mitglieder, den Nikodemismus zu dulden, von den Schwenckfeldern entlehnt worden sein könnten.³⁰ Meine eigenen flüchtigen Streifzüge durch die Quellen zum württembergischen Täufern deuten darauf hin, dass die Wechselwirkungen zwischen Täufern und Schwenckfeldern sogar noch intensiver waren, als Oyer es sich vorstellte. Am offensichtlichsten ist, dass schwenckfeldische Adlige – oder Grundherren, die mit den Schwenckfeldern sympathisierten – Täufern auf ihren Ländereien Schutz gewährten. Es gibt aber auch Belege für mehrere Familien, die als die wichtigsten Stützen der

27 Mark Furner: Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern, in: MQR 75, 2001, S. 429–470.

28 Hans-Peter Jecker: Ketzer-Rebellen-Heilige (wie Anm. 26), S. 530–583).

29 Claus-Peter Clasen: Schwenckfeld's Friends: A Social Study, in: MQR 46, 1972, S. 58–69; Caroline Gritschke: 'Via Media': Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung, Berlin 2006, S. 28–29, 47–48, 154, 393–394, 425.

30 John Oyer: Nicodemites among Württemberg Anabaptists, in: MQR 71, 1997, S. 487–514, hier S. 510 f.

täuferischen Bewegung galten. Dieselben Personen erscheinen in offiziellen Aufzeichnungen manches Mal als Täufer und ein anderes Mal als Schwenckfelder. Der Nachweis, dass diese Menschen sowohl Täufer- als auch Schwenckfelderbücher besaßen, deutet darauf hin, dass die Identifizierung ihrer religiösen Zugehörigkeit mehr als nur Verwirrung in den Köpfen obrigkeitlicher Beamten ausgelöst hat. Um das frühe 17. Jahrhundert scheinen sowohl die Täufer als auch die Schwenckfelder weitgehend aus Württemberg verschwunden zu sein, um von privatem Dissent im Untergrund ersetzt zu werden, Dissidenten, die mit keiner der beiden Traditionen identifiziert werden können, aber durchaus Merkmale beider aufwiesen. Dieses Phänomen war wohl das Ergebnis einer Verschmelzung täuferischer und schwenckfeldischer Traditionen und deutet auf ein Modell der Gruppenbildung hin, das in scharfem Gegensatz zu den konfessionalistischen Aktivitäten der Täufer anderswo stand, besonders der Mennoniten und Hutterer. Ulrich Bubenheimer hat diese abweichende Tradition als Kryptoheterodoxie bezeichnet und sie als quasi-pietistisch charakterisiert.³¹

Die Täufer in Württemberg waren ganz anderen Bedingungen ausgesetzt als die Täufer in der Schweiz. Anstatt schwerer und anhaltender Verfolgung erlebten sie eine tolerantere Umgebung. Diese Tolerierung war jedoch nur relativ, denn die Behörden im Herzogtum übten Druck auf die Täufer aus, sich der offiziellen kirchlichen Ordnung anzupassen. Diese Täufer sahen sie als eine größere Bedrohung für die öffentliche Ordnung an als andere Abweichler, vor allem Schwenckfelder und Sakramentariar. Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts wurden die obrigkeitlichen Behörden in ihren Bemühungen, zwischen den Gruppen zu unterscheiden, immer raffinierter; und um die Mitte des Jahrhunderts enthielten die Anweisungen für die Verhöre Andersdenkender detaillierte Fragen zu Aspekten sowohl des täuferischen als auch des schwenckfeldischen Glaubens. Trotz dieser Bemühungen zeigen die Aufzeichnungen jedoch, dass die Beamten weiterhin Schwierigkeiten

31 Ulrich Bubenheimer: Von Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie. Die nachreformatorische Ketzerbekämpfung im Herzogtum Württemberg und ihre Wirkung im Spiegel des Prozesses gegen Eberhard Wild im Jahre 1622/23, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 110 (1993), S. 307–341; Geoffrey Dipple: Württemberg (Frühe Neuzeit), in: Mennonitisches Lexikon V, <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:wuerttemberg>; Geoffrey Dipple: Radical Spirits and Their Experiences, in: *Sister Reformations III: From Reformation Movements to Reformation Churches in the Holy Roman Empire and on the British Isles*, hg. von Dorothea Wendebourg, Euan Cameron, and Martin Ohst, Tübingen, 2019, S. 523–544; s. auch: *Herzogtum Württemberg, Quellen zur Geschichte der Täufer*, I, hg. von Gustav Bossert, Leipzig, 1930.

hatten, zwischen den Anhängern dieser Gruppen zu unterscheiden. Aus den oben genannten Gründen rührte die Verwirrung wahrscheinlich von einer Vermischung abweichender Traditionen her, die wiederum eine unbeabsichtigte Folge der Religionspolitik des Herzogtums war. Zunächst warfen die Beamten alle Andersdenkenden in einen Topf und förderten so die Vorstellung einer gemeinsamen konfessionellen Identität. Als sie dann in ihrem Verständnis der Andersgläubigkeit genauer wurden, verhängten sie härtere Strafen gegen diejenigen, die als Täufer galten, als gegen diejenigen, die als Schwenckfelder oder Sakramentariar angesehen wurden. Während sich die Beamten in unklaren Fällen eher für die Bezeichnung „Täufer“ entschieden, lag es eindeutig im Interesse der Verhörten, mit anderen konfessionellen Traditionen identifiziert zu werden. Gerichtsakten deuten darauf hin, dass Täufer und Schwenckfelder unter diesen Umständen oft ähnliche Strategien verfolgten.³²

Norddeutschland und Niederlande

Vielleicht ist die Veränderung, wie wir die Beziehung zwischen Spiritualismus und Täufertum verstehen, nirgendwo dramatischer dargestellt worden als in der Beschreibung der melchioritischen Täuferbewegung in Norddeutschland und besonders in den Niederlanden. Die traditionelle Darstellung der täuferischen Entwicklung im Norden behandelte die Einflüsse des Spiritualismus auf das Täufertum dort als eine aufbrechende Knospenblüte in der Geschichte der Bewegung, die am deutlichsten in der Lehre und Missionstätigkeit Melchior Hoffmans in Erscheinung trat. Sie wurde in der sakramentariischen Umgebung der Niederlande bereitwillig begrüßt. Doch das Scheitern der Vorhersagen Hoffmans, die Beeinträchtigung seiner Bewegung durch das Debakel der Täuferherrschaft in Münster und die Hinwendung des David Joris zum vollentfalteten Spiritualismus brachen die Verbindung zwischen Spiritualismus und Täufertum ab. Danach herrschte im Norden unter dem Einfluss von Menno Simons und seinen Anhängern ein nüchternes konfessionalisiertes Täufertum.³³

Die Untersuchungen der letzten zwanzig Jahre haben den Schwerpunkt der Forschung nicht nur auf den verbliebenen Einfluss des Spiritualismus auf die Anhänger der joristischen Bewegung gelegt, sondern auch

32 Geoffrey Dipple: *Radical Spirits* (wie Anm. 31), S. 536 ff.

33 Dieses Bild vom nördlichen Täufertum bestimmt noch Samme Zijlstra: *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum 2000.

auf seine Bedeutung für die spätere Entwicklung des Täuferturns und die Rolle der weniger streng konfessionalistischen Waterländer oder Doopsgezinde in diesem Prozess. Die Doopsgezinde, die in den ersten Jahren nach dem Fall Münsters etwa zwanzig Prozent der täuferischen Bevölkerung im Norden ausmachten, erlebten in den folgenden Jahren ein allmähliches Wachstum, aber noch wichtiger ist, dass auch ihr Einfluss auf andere Täufergruppen zunahm.³⁴ Die Bedeutung der Schlussfolgerungen, zu denen die Forschung gelangt war, wird durch zwei Entwicklungen verstärkt: die Prävalenz des Spiritualismus in der religiösen Kultur der Niederlande jener Zeit und die Bedeutung des niederländischen und norddeutschen Täuferturns innerhalb der breiteren Täuferbewegung.³⁵

Ein entscheidendes Element bei der Anerkennung des spiritualistischen Einflusses auf das Täuferturn im Norden war die Erkenntnis, dass Menno Simons und seine Gefährten die Bewegung nach Münster und den Abfall des David Joris nicht so schnell oder so gründlich verkräfteten, wie man früher angenommen hatte. Zum Beispiel zeigen Theo Broks Forschungen zu umherziehenden Täuferbischöfen am Niederrhein, dass sie ihren Einfluss für einige Zeit auf die lokalen Gemeinden beibehielten und sich ein Maß an Unabhängigkeit von der mennonitischen Bewegung bewahrten. Das schloss im Fall von Bischöfen wie Adam Pastor das Festhalten an eindeutig spiritualistischen Positionen in der Theologie ein.³⁶ Ein wesentlicher Bestandteil dieser Revision war auch die weitverbreitete Rehabilitierung des David Joris. Obwohl sein Name schnell zum Synonym für Exzentrizität und Heterodoxie geworden war, zeigen neuere Forschungen, dass viele seiner Ideen näher an spiritualistischen Mainstreampositionen lagen und dass sein Einfluss, losgelöst von seinem Namen, breiter und länger spürbar war, als bis-

34 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: *Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 299–345, bes. S. 299 f., S. 313 f., S. 327.

35 Der letzte Aspekt ist sehr klar erfasst von Michael Driedger: *The Year 1625, the Dutch Republic, and Book History. Perspectives for Reframing Studies of Mennonites and Early Modernity*, in: *MQR* 97, 2023, S. 9–50.

36 Theo Brok: *Adam Pastor's Vnderscheit/Onderscheet: The Reputation of an Anabaptist Bishop Alongside Menno Simons and Dirk Philips*, in: *MQR* 94, 2020, S. 207–232; Theo Brok: *Post-Münster Anabaptism in the Lower Rhine Area. The Case of Theunis van Hastenrath (gest. 1551)*, in: *MQR* 96, 2022, S. 479–502; Theo Brok: *Adam Pastor (ca. 1500–ca. 1565). A Post-Münster Bishop in the Borderlands between the Netherlands and Germany*, in: *Church History and Religious Culture* 101, 2021, Special Issue: *Spiritualism in Early Modern Europe*, hg. von Michael Driedger, Francesco Quatrini, Nina Schroeder-van 't Schip, und Gary Waite, Leiden 2021, S. 175–193.

her angenommen wurde. Mirjam van Veen hat zum Beispiel hervorgehoben, dass der Spiritualismus von David Joris dem Mainstream und damit der akzeptierten Variante des bekannten katholischen Verfechters religiöser Toleranz Dirck Volckertsz Coornhert entsprach.³⁷ Gary Waite ist wohl weitergegangen und hat gezeigt, wie viel selbst konservative Mennoniten aus joristischen Gedankengängen schöpfen konnten, und er deutet an, dass David Joris als wichtiger Vermittler für die Übertragung spiritualistischer Ideen vom Süden in den Norden diene.³⁸ Aus einer eher lokalen Perspektive hat Karin Förster den anhaltenden Einfluss seiner Ideen in Oldenburg nach dem Fall der Täuferherrschaft in Münster hervorgehoben.³⁹

Wie bereits erwähnt wurde, war das fortbestehende Erbe der Spiritualisten unter den Doopsgezinde am auffälligsten. Das zeigte sich am Ende des ersten Viertels des 17. Jahrhunderts in der sogenannten Zwei-Worte-Debatte in aller Deutlichkeit. In Kreisen der Doopsgezinde wurde die Frage aufgeworfen, ob das äußere Wort der Schrift ausreiche, um die heilbringende Wahrheit zu vermitteln, oder ob es dazu der Auslegung durch das innere Wort des Heiligen Geistes bedürfe. Im Zentrum des Konflikts stand der Älteste Hans de Ries aus Alkmar, der als Mann beschrieben wurde, der von seiner Taufe in den späten 1570er Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 1638 den Doopsgezinde seinen Stempel aufdrücken wollte. Er bemühte sich besonders darum, die Einheit der Gemeinschaft zu wahren, während er gleichzeitig auf andere abweichende Gruppen zuing.⁴⁰ Der Konflikt entzündete sich 1624, als er einen Mitältesten, Nittert Obbesz, des Sozinianismus beschuldigte, weil dieser im Verdacht stand, mit einem rational-kritischen Ansatz die Heilige Schrift auszulegen. Daraufhin warf Obbesz Hans de Ries vor, die Schrift durch seinen spiritualistischen Fanatismus zu entwer-

37 Mirjam van Veen: *Spiritualism in the Netherlands. From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert*, in: *Sixteenth Century Journal* 33, 2002, S. 129–150.

38 Gary Waite: *Peter Jansz Twisk an David Joris: A Conservative Mennonite and an Unconventional Spiritualist*, in: *MQR* 91, 2017, S. 371–402; Gary Waite: *Spiritualists*, in: *T&T Clark Handbook of Anabaptism* (fortan *Handbook of Anabaptism*), hg. von Brian Brewer, London 2022, S. 543–560.

39 Karin Förster: *Das reformatorische Täuferturn in Oldenburg und Umgebung (1535–1540). Unter der besonderen Berücksichtigung des Täufertheologen David Joris*, Berlin 2019.

40 Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinde* (wie Anm. 34), S. 314; Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both? Spiritualistic Currents within the Dutch Anabaptist Tradition — From David Joris to Hans de Ries and Pieter Jansz Twisk 1535–1630*, in: *Sebastian Castellio (1515–1563) — Dissidenz und Toleranz*, hg. von Barbara Mahlmann Bauer, Göttingen, 2018, S. 423–457, hier S. 433.

ten. Diese Angelegenheit geriet schnell außer Kontrolle, und der Streit wurde in aller Öffentlichkeit ausgetragen. Insgesamt wurden zwischen 1625 und 1628 nicht weniger als 22 Pamphlete zu dieser Kontroverse veröffentlicht.⁴¹

Die Glaubwürdigkeit von de Ries als Spiritualist steht außer Frage. Es gibt Hinweise darauf, dass er ein Freund Coornherts war; und als er seine geistliche Schriftauslegung verteidigte, berief er sich auf die Autorität keines geringeren als diejenige Schwenckfelds.⁴² Noch mehr überrascht, dass einige seiner schärfsten Kritiker in diesem Konflikt nachweislich dem Spiritualismus zuneigten. Prominent unter diesen Personen war der doopsgezinde Gastwirt und Buchverleger Jan Theunisz. Er verschärfte die Rhetorik in diesem Konflikt und beschuldigte de Ries, seine exegetische Methode unter dem Einfluss prominenter Spiritualisten wie Franck, Schwenckfeld u. a. entwickelt zu haben, offenbar in der Annahme, dass diese Hinweise de Ries diskreditieren würden. Doch auch Theunisz selbst war nicht frei von spiritualistischen Verbindungen. Gary Waite weist darauf hin, dass die Werke Coornherts zu denen gehörten, die in dessen Druckerei auf den Weg gebracht wurden, und dass Coornhert bei seinem Versuch, de Ries durch Schuldzuweisung zu diskreditieren, nie erwähnt wurde.⁴³ Theunisz war auch nicht der einzige Gegner von de Ries, der die Grenze zwischen Spiritualismus und Täufertum verwischte. Sein Freund, der angesehene Doopsgezinde und spätere katholische Dramatiker Joost van den Vondel meldete sich in dem Konflikt mit einem Gedicht zu Wort, mit dem Theunisz wohl nachdrücklich unterstützt wurde. Wie Theunisz kritisiert er den Einfluss des schwenckfeldischen Spiritualismus auf die Mitstreiter, ohne jedoch Coornhert in die Reihe der gefährlichen Spiritualisten einzuordnen.⁴⁴ Schließlich setzte sich de Ries und seine Version der Zwei-Worte-Exegese durch, obwohl rationalistische und spiritualistische Elemente im Verständnis des inneren Wortes auf beiden Seiten des Wettstreits vorhanden waren. Wie Gary Waite feststellte, ging es bei diesem Streit

41 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 434; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 14 f.

42 Gary Waite: *The Drama of the Two-Word Debate among Liberal Dutch Mennonites*, c. 1620-1660, in: *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, hg. von Bridget Heal and Anorthe Kremers, Göttingen 2017, S. 118–135, hier S. 123–126; Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 433–434.

43 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 131, Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 435; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 16 ff.

44 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 127 f.

um die Zwei-Worte-Exegese weniger um die Beziehung zwischen innerem und äußerem Wort als vielmehr um die Form, wie das innere Wort anzunehmen sei.⁴⁵

Interessanterweise zeigen sich solche spiritualistischen Einflüsse nicht nur in den Kontroversen unter den Doopsgezinde, sondern auch da, wo ihre konservativeren Zeitgenossen daran beteiligt waren. Gleichzeitig mit der Zwei-Worte-Debatte war de Ries auch in eine Auseinandersetzung mit dem konservativen altfriesischen Mennonitenältesten Pieter Jansz Twisk verwickelt. Zwischen 1615 und 1631 veröffentlichten de Ries und Twisk konkurrierende Martyrologien, die sorgfältig redigiert worden waren, um ihre jeweiligen Bemühungen zu fördern. Aus der Sicht meiner Studie überrascht es kaum, dass de Ries die Ökumene und Inklusion förderte und Twisk den Schwerpunkt auf Orthodoxie und konfessionelle Klarheit legte. Um diese Zeit veröffentlichte Twisk jedoch auch zwei Werke, in denen er sich für die Toleranz gegenüber religiös Andersdenkenden einsetzte: *Die Freiheit der Religion* (1609) und *Die Chronik des Niedergangs der Tyrannei* (1620). Wie Gary Waite argumentiert, stützte sich Twisk in seinen Werken auf Schriften einer Reihe von Spiritualisten, die für Religionsfreiheit eintraten, darunter so prominente Autoren wie Schwenckfeld und Coornhert, möglicherweise auch eine so prominente Gestalt wie David Joris. Waites Argument für die Unabhängigkeit von Joris stützt sich auf seine eigene und Mirjam van Veens Identifikation des David Joris mit Georg Kleinberg, dem Autor einiger Auszüge aus Sebastian Castellios *Von Ketzern und ob man sie verfolgen soll* (1554). Die Gründe, die für diese Identifikation sprechen, sind weitgehend überzeugend. Doch selbst wenn sie abgelehnt würden, ist klar, dass Twisk einen Großteil des Materials, das er zur Untermauerung seiner Argumentation verwendete, aus einer bedeutsamen Quelle der Spiritualisten, der *Geschichtsbibel* Sebastian Francks, entnommen hat.⁴⁶

Der Konflikt zwischen de Ries und Twisk sowie das Ausmaß, in dem beide von spiritualistischem Gedankengut beeinflusst waren, spiegelt allgemeine Tendenzen im religiösen Leben der niederländischen Republik wider. Dies wird möglicherweise nirgendwo deutlicher als in der Entwicklung der Collegianten-Bewegung und ihrer Interaktion sowohl mit den Mennoniten als auch den Doopsgezinde. Die Collegianten, die

45 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 434; auch Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 121, S. 131.

46 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 436–449.

aus den sich zuspitzenden Spaltungen unter den Reformierten in den Niederlanden 1619 hervorgingen, bildeten von 1620 bis ins 18. Jahrhundert hinein eine bedeutsame soziale und intellektuelle Kraft in der niederländischen Gesellschaft. Ihre Abneigung gegen strenge Dogmen, Glaubensbekenntnisse, Zeremonien und den etablierten Klerus zeugt von den rationalistischen und spiritualistischen Wurzeln dieser Bewegung. Sowohl Mennoniten als auch Doopsgezinde wurden von der Bewegung in großer Zahl angezogen; und da es den Collegianten erlaubt war, die Mitgliedschaft in ihren eigenen Kirchen beizubehalten, wurden die Bewegungen eng miteinander verflochten. Am deutlichsten und folgenreichsten war die Verflechtung im sogenannten Krieg der Lämmer, der die Amsterdamer Vereinigte Mennonitengemeinde Bij het Lam in den 1650er und 1660er Jahren zerriss und dann zu Spaltungen in verschiedenen Gruppen in der gesamten Republik führte.

Die Wurzeln dieses Konflikts lassen sich auf die Beziehung zwischen Collegianten und Galenus Abrahamsz, einen Prediger der Gemeinde von 1648 an, zurückführen. 1650 trat er den Collegianten bei, und aufgrund seines Einflusses folgten ihm auch einige andere Gemeindemitglieder. Die konservativen Gemeindemitglieder betrachteten diese Aktivitäten mit Argwohn. Als die Collegianten 1655 darum baten, die Kapelle der Gemeinde nutzen zu dürfen, kam es zu offenen Konflikten, die sich schnell verstärkten und ausweiteten. Die spiritualistischen Wurzeln im Denken des Galenus Abrahamsz werden in seiner Behauptung deutlich, dass die wahre Religion nicht im geschriebenen Wort, sondern in der Kraft des Geistes besteht. So stellte er die grundlegenden Lehren und Praktiken der etablierten Kirchen, einschließlich seiner eigenen in Frage. Er definierte die wahre Kirche als unsichtbar und universal, verwies die äußeren, sichtbaren Kirchen auf eine sekundäre Funktion, nämlich den Gläubigen auf dem Weg zum Heil behilflich zu sein. Er gab alle Ansprüche darauf auf, dass irgendeine sichtbare Kirche eine wahre Kirche sei, spielte den Wert und die Bedeutung von Glaubensbekenntnissen herunter, bestritt, dass irgendwelche zeitgenössischen Zeremonien oder kirchlichen Ämter direkt mit denen der Urkirche identifiziert werden könnten. Er meinte, dass die Taufe für die Mitgliedschaft in der Kirche nicht notwendig sei, und trat für bedingungslose religiöse Toleranz ein. Es überrascht überhaupt nicht, dass seine Gegner ihn 1663 vor dem Gericht der Niederlande wegen Sozinianismus anklagten. Die Nachwirkungen dieses Konflikts und der Präsenz der Collegianten in den Gemeinden der Mennoniten und Doopsgezinde waren in den größeren Städten der Republik zu spüren. 1668 spaltete sich die Ams-

terdamer Gemeinde. Die Anhänger des Galenus Abrahamsz blieben in der Kirche zum Lamm, während die Gegner in eine ehemalige Brauerei zogen, die zur Sonne genannt wurde. So kam es in der Gemeinschaft derjenigen, die die Erwachsenentaufe übten, zu einer Spaltung zwischen Lammisten und Sonnisten, die sich in der ganzen Republik als separate Gruppen verbreitet hatten und erst 1801 wieder auflösten.⁴⁷

Die neuere Forschung besonders zur Kultur- und Geistesgeschichte der Täufer in den Niederlanden während des 17. und 18. Jahrhunderts hat die Bedeutung dieses Konflikts und seiner Nachwirkungen hervorgehoben. Michael Driedger hat errechnet, dass die Täufer und ähnlich Betroffene im Verlauf dieser Streitigkeiten etwa 150 Flugschriften veröffentlichten.⁴⁸ Es überrascht also nicht, dass sich unter den Lammisten die Mischung aus Spiritualismus und Rationalismus von Galenus Abrahamsz durchsetzte. Vor mehr als zwanzig Jahren machte Driedger auch auf die bedeutende Rolle aufmerksam, die die Doopsgezinde in den ersten Jahren der Aufklärung in der niederländischen Republik spielten.⁴⁹ Seitdem haben Studien ihre Beteiligung an Aktivitäten der Aufklärung noch verdeutlicht. Diese Aktivitäten trugen auf erhebliche Weise zur Veröffentlichung und Verbreitung aufklärerischer Ideen bei, zahlreiche Dissidenten waren aktive Teilnehmer an Lesezirkeln und sozialen Netzwerken, die mit der täuferischen Bewegung in Verbindung standen, ebenso mit Freimaurern sowohl in den Niederlanden als auch in Teilen Norddeutschlands. Darüber hinaus wurde diese Überschneidung allmählich institutionalisiert. 1755 gründete die Amsterdamer Lammistengemeinde das Mennonitische Theologische Seminar, das zu einem Brennpunkt für die Auseinandersetzung mit den Ideen der Aufklärung wurde.⁵⁰ In vielerlei Hinsicht überraschender ist die Zahl der eher konservativen Mennoniten, die sich mit der Aufklärungsbewegung in den frühen Jahren auseinandersetzten und sie bereicherten.

47 Die beste Kurzbeschreibung dieser Entwicklungen ist wahrscheinlich immer noch von Andrew Fix: *Mennonites and Collegiants in Holland 1630–1700*, in: *MQR* 64, 1990, S. 160–177; Samme Zijlstra: *Om de ware gemeente* (wie Anm. 33), S. 402–429; und Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinden* (wie Anm. 34), S. 333–340.

48 Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 17.

49 Michael Driedger: *An Article Missing from the Mennonite Encyclopedia*: „The Enlightenment in the Netherlands“, in: *Commoners and Community: Essays in Honour of Werner O. Packull*, hg. von C. Arnold Snyder, Kitchener, Ont., 2002, S. 101–120.

50 Ebd.: S. 105–106, S. 111; Michael Driedger: *The Competing Visions of the Mennonite „Gemeinde“*. Examples from Early Modern Krefeld, in: *Defining Community in Early Modern Europe*, hg. von Michael J. Halvorson und Karen Spierling, New York 2008, S. 267–287.

So hat uns Driedger erst kürzlich davor gewarnt, harte Dichotomien zwischen progressiven Doopsgezinde und konservativen Mennoniten herauszustellen.⁵¹

Die Wechselwirkungen zwischen den Täufern und der radikalen Frühaufklärung lassen sich wahrscheinlich am besten an ihren Verbindungen zu René Descartes und Baruch Spinoza ablesen. Zu den engen Bekannten der Philosophen gehörten einige Doopsgezinde, darunter Jan Rieuwertsz, Jan Hendrik Glazemaker, Peter Balling, Jarig Jelles, Jacob Ostens und Simons Joosten De Vries, die alle Mitglieder der Amsterdamer Lammistengemeinde waren. Innerhalb dieser Gruppe hat Jan Rieuwertsz, der unter falschem Impressum an der Herausgabe von Spinozas *Theologisch-Politischem Traktat* mitwirkte, besondere Aufmerksamkeit erregt.⁵² Als Antwort auf Andrew Fixs Betonung der Rolle, die die Collegianten, besonders Adam Boreels, bei der Integration von Spiritualismus und Rationalismus in der frühen Aufklärung einnahmen, hat Gary Waite die Aufmerksamkeit stattdessen auf die Tradition der Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinden unter der Führung von Hans de Ries und Galenus Abrahamsz, die die Erwachsenentaufe praktizierten, gerichtet.⁵³

Schlussfolgerungen

Von Mähren und Schlesien bis in die Schweiz und von Württemberg bis Norddeutschland und die Niederlande konnte die Glaubenstaufe mit einer Reihe spiritualistischer Positionen leicht in Einklang gebracht werden und wurde es auch. Im Gegensatz zu den Schlussfolgerungen, die Williams und Stayer zogen, verschwand die Integration von Spiritualismus und Täufern außerdem nicht mit dem Radikalismus der frühen Reformation, vielmehr blühte sie in allen diesen Gebieten weiter auf, obwohl sie dabei den ursprünglichen Spiritualismus und das Täufern in neue Formen der Spiritualität und Religiosität goss. Sie beeinflussten andere intellektuelle und religiöse Bewegungen wie den frühen radikalen Pietismus und den Rationalismus der Frühaufklärung. In dem Maße, in dem wir unseren Horizont im Verstehen der Entwicklung des Täufern erweitern, scheinen die spiritualistischen Täufer weniger die Ausnahme als vielmehr die Regel gewesen zu sein.

51 Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 44 f.

52 Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinde* (wie Anm. 34), S. 334; Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 119 f.; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 43.

53 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 135.

In diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung „spiritualistischer Täufer“ kein Oxymoron, die sie zu sein schien, wenn Troeltschs Typologie für bare Münze genommen wird.

Vielleicht unterläuft uns eine begriffliche Verdoppelung, wenn wir jemanden als „spiritualistischen Täufer“ bezeichnen. Wie wir gesehen haben, tauchen Elemente des Spiritualismus in den Täuferbewegungen in vielen Gegenden Mitteleuropas während der Frühen Neuzeit auf. Könnte es also nicht so gewesen sein, dass die strengen biblischen Grundsätze, die mit den Schleithheimer Artikeln und dem Schweizer Täuferturn im Allgemeinen verbunden sind, nicht eher eine Abweichung als ein bestimmendes Merkmal der täuferischen Bewegung waren? Schon 1961 stellte Walter Klaassen die Anwendung der Typologien von Troeltsch und Williams auf das Täuferturn in Frage. Indem er den Spiritualismus als eine spezifische radikale Tradition zurückwies und stattdessen von Spiritualisierung als einem grundlegenden Prinzip sprach, das die gesamte Reformation durchzog, hat Klaassen gemeint, dass Spiritualismus und täuferischer Biblizismus in einer streng polaren Stellung existierten und dass eine ganze Reihe spiritualisierender täuferischer Möglichkeiten zwischen diesen Extremen existierte. So ist es tatsächlich sinnvoll, von mehr oder weniger spiritualisierenden Täufern zu sprechen.⁵⁴ In der dritten Auflage seiner *Radical Reformation* (1992) räumt George H. Williams ein, dass der Typus des Spiritualisten besonders schwammig und schwer zu fassen sei.⁵⁵ Dennoch haben sich die Forscher weiterhin für die Verwendung dieser typologischen Bestimmungen eingesetzt. In jüngster Zeit hat Emmet McLaughlin die Bedeutung von Idealtypen für die Untersuchung derjenigen hervorgehoben, die wir radikale Reformatoren nennen. Da es den religiösen Dissidenten „an anerkannten theologischen Autoritäten oder rechtlich erzwungenen Bekenntnissen fehlte“, bieten sich solche Normen oder Markierungen an, anhand derer Historiker sie charakterisieren können. Wenn McLaughlin jedoch speziell über Spiritualisten-Typen spricht, gibt er zu bedenken, dass es sich dabei um heuristische Werkzeuge handelt, die „den Vergleich zwischen ihnen (den Gruppen religiöser Devianz) erleichtern. Sie treffen auf keine Gruppe perfekt zu.“⁵⁶ Zu einem großen Teil können wir diese Art zu denken für die Analyse der Geschichte

54 Walter Klaassen: *Spiritualization in the Reformation*, in: MQR 37, 1963, S. 67–77.

55 George H. Williams: *Radical Reformation* (wie Anm. 5), S. 1298 f.

56 R. Emmet McLaughlin: *Reformation Spiritualism. Typology, Sources and Significance*, in: *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, hg. von Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer, Berlin 2002, S. 127–140, hier: S. 123–127.

des frühneuzeitlichen Täuferturns verwenden, obwohl hier eigentlich Klaassens Begrifflichkeit vorzuziehen ist. In diesem Sinne von Graden der Spiritualisierung zu sprechen, ist kaum eine Verdoppelung. Die Früchte eines solchen Ansatzes zeigen sich bereits in Jamie Pitts Unterscheidung zwischen schwachen und starken Pneumatologien, auch hyperpneumatologischen Ansätzen im Täuferturn., von denen keine „die endgültige, normative täuferische Pneumatologie“ ist, doch „ihre dynamische Interaktion hat das Feld geschaffen, auf dem Täufer über den Heiligen Geist gesprochen und ihn erfahren haben“.⁵⁷ Mit anderen Worten, der ideale sektenhafte, biblizistische Täufer ist genau das, ein Idealtypus so wie der individualistische mystisch geprägte Spiritualist einer ist. Und jeder dieser Typen gehört an die extrem entgegengesetzten Enden eines breiten Spektrums. Die Realität der Erfahrungen religiöser Dissidenten im Europa der Frühen Neuzeit liegt jedoch irgendwo in der Mitte des Spektrums, gewöhnlich weit entfernt von klaren Unterscheidungen der Idealtypen. In diesem Sinne gab es keine spiritualistischen Täufer, wohl aber waren spiritualistisch orientierte Täufer eine Stütze in der Geschichte des Täuferturns.

Dr. Geoffrey Dipple ist Professor für Geschichte an der University of Alberta (Kanada). Seine Forschungen haben sich in letzter Zeit auf die Geschichte der spiritualistischen Täufer in den frühen Jahren der Reformation konzentriert.

Gegenwärtig arbeitet er an einer Biographie Hans Dencks. 2023 hat er mit Kat Hill eine Sammlung von Aufsätzen herausgegeben, die neue Zugänge zum Studium der Radikalen Reformation präsentieren: Thinking Outside the Cages, E. J. Brill Verlag, Leiden.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz.

57 Jamie Pitts: Pneumatology, in: Handbook of Anabaptism (wie Anm. 38), S. 373-386, bes. S. 380.

Die bayerischen Amischen und die Meidung

I.

In der täuferischen Lehre spielte das Thema der Meidung oder des Banns, also des zeitweisen Ausschlusses von Gemeindemitgliedern, die gegen Glaubensgrundsätze verstoßen hatten, immer eine wesentliche Rolle. Für das Selbstverständnis der Nachfolge Jesu Christi war die konsequente Einhaltung der aus der Bibel abgeleiteten Glaubensinhalte ein zentrales Element, und auch die Vorgehensweise bei der Durchführung der Meidung wurde durchgängig mit Bibelstellen begründet.

Bereits Menno Simons sah sich veranlasst, in einem tiefgehenden Diskurs mit seinen Gegnern über die Reinheit der Gemeinde Position zu beziehen: „Er sah sich (...) gezwungen, seine mildere Auffassung von Meidung und Bann gegen den eigenen Willen zu verschärfen (...). Besonders deutlich wurde das in einer Schrift gegen die Forderung, sich in der Bannpraxis zu mäßigen, die süddeutsche Täufer gegen ihn und seine Mitältesten auf einer Zusammenkunft in Straßburg 1557 erhoben hatten (...). Die Tragik, die über dem Ende dieses Täuferführers liegt, entsprang weniger dem langwierigen Kampf mit seinen konfessionellen Gegnern als vielmehr dem unerbittlichen Streit mit seinen Gefährten um die Reinheit der Gemeinde.“¹

Im Dordrechter Bekenntnis, das 1633 in erster Auflage in den Niederlanden veröffentlicht wurde² und bei den Mennoniten in der Schweiz, im Elsass und in der Pfalz bis weit ins 19. Jahrhundert eine zentrale Glaubensschrift war, ist im 6. Artikel die Einhaltung und Durchführung des Banns beschrieben.

Auf dieses Bekenntnis berief sich auch der Schweizer Täuferführer Jacob Ammann,³ Er war 1693 bereits Ältester einer Gemeinde im Elsass, als es zwischen ihm und gemäßigten Täufergruppen zu einer jahrelangen grundsätzlichen Auseinandersetzung hauptsächlich über die Gemein-

1 Hans-Jürgen Goertz: Art. Simons (Simonszoon), Menno, in: Mennonitisches Lexikon, Band V, 3, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Bolanden-Weierhof 2020, S. 289.

2 Confessie ende Vredehandelinge tot Dordrecht anno 1632, Haarlem 1633. Erste deutsche Übersetzung 1664, zahlreiche Nachdrucke, zuletzt Regensburg 1876. Englische Übersetzung 1712 mit vielfachen Nachdrucken bis ins 20. Jahrhundert.

3 Robert Baecher : Art. Amman (Amann), Jakob, in: Mennonitisches Lexikon, Band V, 1, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Bolanden-Weierhof 2020, S. 37–38.

dezucht kam, die in der sogenannten amischen Spaltung mündete und zur Trennung der Anhänger Ammanns, der nach ihm benannten Amischen, von den gemäßigeren Täufern führte.⁴ Ammann forderte eine vollständige und konsequente Meidung von Gemeindemitgliedern, die gebannt worden waren. Er verstand darunter nicht nur den vorübergehenden Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft, sondern auch eine vollständige soziale Absonderung. Dies ging der Gruppe um seinen Gegenspieler Hans Reist zu weit, und es entspann sich ein erbitterter Streit über die richtige Auslegung der Bibelstellen und die „wahre“ reine Lehre.

Dieser Konflikt spiegelt sich in den heute neunzehn überlieferten Briefen der Amischen Spaltung wider.⁵ Neben der Meidung, die im Zentrum der Auseinandersetzungen stand, ging es auch um die Fußwaschung und die Häufigkeit der direkt darauffolgenden Feier des Abendmahls. Schon nach kurzer Zeit hatte Jacob Ammann seine Anhängerschaft auf eine strenge Gemeindezucht und die strikte Meidung der Gebannten verpflichtet. Die Mitglieder seiner Gemeinschaft trugen einfache Kleidung und lebten ihr Leben in völliger Konzentration auf ihren Glauben. Zu einer Aussöhnung mit den gemäßigten Gruppen in der Nachfolge Hans Reists kam es nicht mehr. Die Spaltung war besiegelt und dauerte in Form einer Teilung in konservative und gemäßigte Gruppen bis heute an.

Nach 1712 mussten die Täufer aufgrund einer Abschiebeverordnung des französischen Königs ihre bisherigen Aufenthaltsorte in Frankreich verlassen. Sie machten sich auf den Weg in Territorien deutscher Reichsfürsten im Elsass, nach Lothringen (kam erst 1766 zu Frankreich), in die Pfalz, ins Breisgau oder ins Berner Jura. Eine größere Gruppe der Anhänger Ammanns begab sich nach und nach in die Territorien der Pfälzer Wittelsbacher, denen sie schließlich Anfang des 19. Jahrhunderts nach Bayern folgten.

4 Hanspeter Jecker: Das Dordrechter Bekenntnis (1632) und die Amische Spaltung, in: Hege, Lydie und Wiebe, Christoph (Hg.): *Les Amish*, Ingersheim 1996, S. 202–226.

5 Isaac Zürcher (Hg.): Briefsammlung, in: Informationsblätter (des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte), Heft 10, Großhöchstetten 1987, S. 26–66. John. D. Roth (Hg.): *Letters of the Amish Division. A Sourcebook*, Goshen, IN 2002, hier besonders die Einführung, S. 1–17.

II.

Quellen zur Durchführung der Meidung in den vier bayerischen amischen Gemeinden sind äußerst dünn gesät. Das Thema betraf ausschließlich die innere Organisation dieser Gemeinschaften, und es ist bisher nur ein einziger Fall bekannt, in dem sich obrigkeitliche Behörden für Fragen der Meidung interessierten.

1835 hatte die bayerische Regierung die evangelische Landeskirche beauftragt festzustellen, wie viele Mennoniten in den einzelnen Dekanaten leben und wie sie ihren Kultus gestalten würden.⁶ Offensichtlich wussten die evangelischen Dekanate und Pfarrämter über die sehr zurückgezogen lebenden amischen Gemeinden kaum oder gar nicht Bescheid, wie aus einem Schriftverkehr des protestantischen Stadtpfarramts München mit dem königlichen Landgericht München hervorgeht: „Da nun in jenseitigem Landgerichtsbezirke Mennoniten sich aufhalten, von denen das protestantische Stadtpfarramt keine genaue Kenntnis hat, so ersucht man das K. Landgericht, gefälligen sicheren Aufschluss hierüber hierher mitteilen zu lassen.“⁷ Das Landgericht wandte sich daraufhin an Heinrich Stalter, Diener zum Buche aus Gern, mit dem Auftrag, dass er ein entsprechendes Verzeichnis zu erstellen habe und man ihn auch dazu befragen werde.⁸ Stalter verfasste die geforderte Aufstellung und legte sie umgehend vor. In diesem Zusammenhang wurde bekannt, dass der Katholik Georg Kettner mit der amischen Susanne Stalter seit 1811 in Gern in einer weder von der katholischen Kirche noch von der amischen Gemeinde anerkannten Ehe, die angeblich von einem katholischen Geistlichen eingesegnet worden war, lebte und mit ihr acht gemeinsame Kinder hatte.⁹

Dieser außergewöhnliche Zustand bestand also zum Zeitpunkt seiner Verschriftlichung in den Akten des Landgerichts Anfang Februar 1836 schon 25 Jahre. Was Georg Kettner dort zu Protokoll gab, beleuchtet die prekäre gesellschaftliche, religiöse und rechtliche Situation seiner

6 Hermann Hage: Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung 1802/03 bis zur Auflösung der Amischen Gemeinden Ende des 19. Und Anfang des 20. Jahrhunderts (Im Folgenden gekürzt: Hage, Amische) Regensburg 2009, S. 66-68.

7 Staatsarchiv für München und Oberbayern (fortan: StAM), LRA 58773, Schreiben des königlichen protestantischen Dekanats München an das königliche Landgericht München vom 3. 12. 1835.

8 StAM, LRA 58773, Konzept vom 30. 12. 1835.

9 StAM, LRA 58773, Befragung des Georg Köttner (Kettner) und des Heinrich Stalter durch das Landgericht München vom 8. 2. 1836.

Familie und führt direkt in das Zentrum der Ausübung der Meidung bei den Amischen in der Gemeinde München: „Sein Weib sei eine Men-nonitin, aber wegen seiner Verehelichung mit ihm als einem Katholiken in den Bann gelegt und besuche seitdem weder die Gottesverehrungen der Mennoniten noch irgendeiner anderen Religion. Georg Köttner selbst gesteht, dass er seit 1811 nicht mehr gebeichtet u. kommuniziert habe, er habe nämlich zu den Mennoniten übergehen wollen; er wäre dann noch einmal getauft worden u. dabei sein Weib aus dem Banne gekommen; allein sein Schwager Joseph Stalter sei wegen ausschweifender Lebensart von seinen zwei Töchtern Jacobina und Magdalena Stalter von der Bruder-Gemeind der Mennoniten zeitlich ausgeschlossen worden, u. deswegen habe er ihn zurückgehalten, zu den Mennoniten überzugehen. Er besuche wohl seitdem die Kirche der Katholiken, u. sein einziger Knabe Georg sei zu Mittersendling vom dortigen Pfarrer getauft worden, bereits 20 J. alt und bekenne sich fortan zur kath. Religion u. diene gegenwärtig bei Heinrich Stalter. Von seinen sieben Mädchen seien vier an Jahren bereits so weit vorgerückt, dass sie bei den Mennoniten getauft u. in ihren Glaubens-Bund aufgenommen worden; die übrigen Mädchen seien aber noch zu jung u. haben daher bei den Mennoniten noch nicht zur Taufe genommen werden“ können.

Der Verweis auf den früher erfolgten Bann des Joseph Stalter wegen des Verhaltens seiner Töchter, über deren Verfehlungen nichts bekannt ist, lässt erkennen, dass auch die Familienväter in die Verantwortung genommen wurden, wenn die Kinder gegen die Glaubensregeln verstießen. Es ging also auch immer um Vorbildfunktion im Sinne eines glaubenskonformen Lebens.

Heinrich Stalter, einer der drei damals aktiven Diener zum Buch der amischen Gemeinde München, erläuterte im Anschluss an die Ausführungen von Georg Kettner detailliert die Bedingungen für die Meidung und deren Durchführung: „Wer sich von ihrer Bruder-Gemeind, namentlich auch durch Ausschweifungen, verfehlt, es mögen diese mit gleichen oder andern Glaubensgenossen vollzogen worden sei, werde bei ihnen in den Bann getan; nämlich aus der Gemeind ausgeschlossen, wenn er sich dann bußfertig meldet, erhalte er sechs bis neun Monate Zeit zur Besserung u. in dieser Periode kommen sie in den sogenannten Abrath:¹⁰ sie werden nämlich vorwärts in dem Gebetshaus oder Zimmer vor den übrigen Versammelten aufgestellt, erhalten Lehren, wohnen der Predigt bei u. den übrigen gottesdienstlichen Verrichtungen im Gesang

10 Der Duden nennt für das Verb „abraten“ das Synonym „abmahnen“.

usw. Aber sie werden nicht zur Fußwaschung u. zum Abendmahl zugelassen u. können auch bei Beratungen und Wahlen der Diener nicht gegenwärtig sein, bis sie nach gelieferter Überzeugung wirklicher Besserung in der Gemeind wieder eingeführt werden. Diese Wiedereinführung könne aber so lange nicht geschehen, als die Ursache des Banns bestehe u. wenn daher eine Mennonitin mit einem andern Glaubensgenossen, wie im vorliegenden Falle Susanne Stalter mit Georg Köttner, lebe, so könne diese in den Glaubensbund nicht wieder aufgenommen werden. Stirbt aber eine solche im Bann befindliche Person, so wird sie doch in dem Begräbnisplatz der Mennoniten, wenn diese einen eigenen haben, aufgenommen.“¹¹

Wie die „Ausschweifungen“ definiert waren, ist nirgends explizit festgehalten. Allerdings gibt es bei mehreren Meidungen Nachweise, dass es sich dabei um vor- oder außereheliche Beziehungen und die Zeugung von unehelichen Kindern handelte (s. u.).

Die Belehrungen in den gottesdienstlichen Versammlungen vor allen Anwesenden exponierten die gebannten Personen vollständig. Der Gruppenzwang muss auch außerhalb des sonntäglichen Gottesdienstes jederzeit unmittelbar spürbar gewesen sein, wussten doch alle Gemeindeglieder über die zugrundeliegenden Verfehlungen Bescheid. Der Ausschluss von zentralen Glaubensinhalten wie Fußwaschung und Abendmahl war schwerwiegend. Die Betroffenen gehörten während der Zeit der Meidung damit sichtbar nicht zur Gemeinschaft der Nachfolger der Jünger Christi. Der hohe und permanente Druck, sich strikt an die Regeln zu halten, mag bei Einzelnen dazu geführt haben, dass sie sich für das Verlassen der Gemeinde entschieden. Eindeutige schriftliche Belege hierzu sind jedoch bisher nicht bekannt. Heinrich Stalters ältester Sohn Jakob wollte schon 1836 in die Vereinigten Staaten auswandern, was aber daran scheiterte, dass ihm der Vater den zustehenden Erbteil nicht auszahlte. Heinrich verließ die amische Gemeinde und heiratete 1841 in Moosach, heute München, die evangelische Anna Bäcker. Ihre Tochter Maria ehelichte 1860 mit Joseph Gascho jedoch wieder einen Amischen. Wie tiefgehend und prägend die Meidung für die Einzelnen tatsächlich wirkte, ist nur schwer abzuschätzen. Gegen Ende der amischen Zeit in Bayern sind vereinzelt Fälle von mehrfachem Bann hintereinander dokumentiert und die Meidung scheint bisweilen

11 StAM, LRA 58773, Befragung des Georg Köttner (Kettner) und des Heinrich Stalter durch das Landgericht München vom 8. 2. 1836.

auch der Grund zum Austritt aus der Gemeinschaft oder zur Auswanderung gewesen zu sein (s. u.).

Die konfessionell gesplante Familie Kettner (s.o.) lebte seit 1811 im ehemaligen Gemeindehirtenhaus von Gern. Als sich Ende 1835 abzeichnete, dass die Frage der Religionszugehörigkeit und des Aufenthaltsrechts von Familienvater Georg Kettner zu für ihn existenzbedrohenden Konflikten mit obrigkeitlichen und kirchlichen Stellen führen würde, handelten die von Heinrich Stalter vorab informierten Amischen schnell und pragmatisch. Ohne seine Konfession anzugeben beantragte Georg Stalter bei der zuständigen Gemeinde Nymphenburg einen Heimatschein, der ihm am 15. Januar 1836 ausgestellt wurde.¹² Am gleichen Tag überschrieben Joseph und Heinrich Stalter mit einer Schenkungsurkunde die ihnen gehörenden zwei Drittel des Hirtenhauses dauerhaft an Georg Kettner und seine Nachkommen.¹³ Die Gemeinde Nymphenburg bemerkte nun, dass der ursprünglich aus Petersberg bei Pirmasens stammende Georg Kettner katholisch war, fühlte sich hintergangen, forderte den Heimatschein zurück und wandte sich an das königliche Landgericht, da Kettner den Heimatschein nicht zurückgeben wollte.¹⁴ In der bereits dargestellten Anhörung vor dem königlichen Landgericht vom 8. Februar 1836 teilte man Georg Kettner mit, dass der Erwerb des Gemeindehauses noch keinen Anspruch auf Ansässigmachung begründen würde und setzte ihm eine Frist von acht Tagen, „um seine Verhältnisse besser zu ordnen u. hiernach weitere Erklärung abgeben zu können“.¹⁵ Georg Kettner wandte sich an das katholische Pfarramt Sendling und bat um Anerkennung seiner Eheschließung mit Susanne Stalter. Das erzbischöfliche Ordinariat lehnte dies ab. Daraufhin erklärte er, den Übertritt zu den Mennoniten anzustreben.¹⁶ Heinrich Stalter bestätigte auf Anfrage gegenüber dem königlichen Landgericht: „allerdings könne Georg Kettner in die Brudergemeinde aufgenommen werden, wenn er sich melde und auch sein Weib könne Befreiung vom dem

12 StAM, LRA 58773, Heimatschein der Gemeinde Nymphenburg vom 15. 1. 1836.

13 StAM, LRA 58773, von der Gemeinde Nymphenburg bewilligte Schenkungsurkunde vom 15. 1. 1836.

14 StAM, LRA 58773, Schreiben der Gemeinde Nymphenburg an das königliche Landgericht München vom 1. 2. 1836.

15 StAM, LRA 58773, Protokoll der Befragung des Georg Köttner (Kettner) und des Heinrich Stalter durch das Landgericht München vom 8. 2. 1836.

16 StAM, LRA 58773, Schreiben des katholischen Pfarramts Sendling an das königliche Landgericht München vom 22.12.1836.

Bann erhalten, wenn er sich zur Buße melde.“¹⁷ Kettner beantragte die Aufnahme und besuchte regelmäßig die Gottesdienste. Dies bescheinigten am 3. Februar 1837 alle drei Diener zum Buche der amischen Gemeinde München Heinrich Stalter, Nicolaus Augustin und Daniel Zehr zur Vorlage beim königlichen Landgericht.¹⁸ Spätestens am 11. Februar 1837 war er endgültig zur mennonitischen Brudergemeinde übergetreten.¹⁹ Die Familie lebte bis 1851 in Gern, als Georg Kettner mit seiner zweiten Ehefrau Maria, geborene Birki, und acht Kindern nach Illinois auswanderte.²⁰

Auch aus der amischen Gemeinde Ingolstadt-Neuburg hat sich mit handschriftlichen Aufzeichnungen des damaligen Ältesten Christian Güngerich vom Neuhof bei Rain am Lech unter dem Titel „Absonderungen von der Gemeinde“ eine Quelle über den Vollzug von Meidungen erhalten.²¹ Von 1884 bis Anfang 1890 wurden insgesamt 13 Meidungen und eine Wiederaufnahme in die Gemeinde von außerhalb festgehalten. Interessant ist die Tatsache, dass die Absonderung gegen drei Personen wiederholt ausgesprochen wurde. Die Gründe für die Meidung waren in fünf nachprüfbaren Fällen voreheliche Beziehungen, die zur Geburt von Kindern führten. Die meisten der Betroffenen waren zwischen 18 und 30 Jahre alt. Es scheint so, als hätten sich hauptsächlich Jüngere nicht mehr an die strengen Regeln der Gemeinschaft gehalten. Die Dauer der Meidung betrug in den aufgezeichneten Fällen meist drei bis vier Monate, nie über ein Jahr. Wenn die Ausgeschlossenen sich vor versammelter Gemeinde zu ihren Verfehlungen bekannt hatten und sie bereuten, wurden sie wieder aufgenommen. Einige dieser Beispiele sind auch durch mündliche Überlieferung zusätzlich dokumentiert (s. u.).²² So wurde der Besitzer des Tempelhofs,²³ Joseph Ingold (1831-1907)

17 StAM, LRA 58773, Protokoll der erneuten Befragung von Heinrich Stalter und Georg Kettner durch das Landgericht München vom 4.1.1837.

18 StAM, LRA 58773, Zeugnis vom 3. 2. 1837.

19 StAM, LRA 58773, Konzept Schreiben des Landgerichts München an das katholische Pfarramt Sendling vom 11. 2. 1837.

20 Friedrich Blendinger: Die Auswanderung nach Nordamerika aus dem Regierungsbezirk Oberbayern in den Jahren 1846–1852, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 27 (1964), S. 431–487, hier S. 478.

21 Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Ringenberg, „Absonderungen der Gemeinde.“ Die Notizen können eindeutig dem Ältesten Christian Güngerich vom Neuhof bei Rain/Lech zugeordnet werden.

22 Für entsprechende Hinweise danke ich Herbert Holly, Brunntal-Hofolding.

23 Tempelhof, heute Adelschlag, Landkreis Eichstätt, Oberbayern.

vom 30. März bis 13. Juli 1884 von der Gemeinde abgesondert, weil auf seinem Hof die schwangere unverheiratete Magdalena Holly, eine Verwandte seiner Frau, lebte. Magdalena wurde vom 20. September 1884 bis 1. Januar 1885 ebenfalls gebannt. Als sie erneut schwanger wurde, musste sie ihr zweites Kind im Mai 1885 bei Verwandten auf dem Klinghof in Probfeld²⁴ zur Welt bringen und wurde am 5. 4. 1885 erneut gebannt. Die Wiederaufnahme, das Datum ist nicht überliefert, erfolgte in der Gemeinde München. 1889 konnte sie schließlich den Vater ihrer beiden Kinder, den amischen Johann Christner heiraten.

Kein glückliches Ende fand die Geschichte des Andreas Eier von Aumühle,²⁵ dessen Name sich ebenfalls zweimal auf der Liste der Absonderungen findet (20. 9. 1884 bis 1. 1. 1885 und ab 5. 4. 1885). Er wurde zwar in die Gemeinde München wieder aufgenommen, allerdings musste er auf Betreiben seines Stiefvaters in die USA emigrieren²⁶ und konnte nur heimlich brieflichen Kontakt mit seiner Mutter halten. Unterschiedliche Wert- und Moralvorstellungen waren wohl der Ausgangspunkt für dieses Zerwürfnis und seine Folgen.

Ebenfalls vom 20.9.1884 bis 1.1.1885 wurde Magdalena Oesch von der Bartelstockschaige²⁷ mit dem Bann belegt. Sie hatte im August 1884 vorehelich eine Tochter geboren, die bei der späteren Eheschließung mit dem Kindsvater Daniel Suttor im März 1885 legitimiert wurde. Ungewöhnlich erscheint die Tatsache, dass Daniel Suttor nicht mit dem Bann belegt wurde.

Durch mündliche Überlieferung ist bekannt, dass noch im Jahr 1905 die auf dem Tempelhof geborene Barbara Holly gebannt wurde, als sie von einem Katholiken, der als Schweizer dort arbeitete, ein Kind erwartete. Sie musste ihren am 21. Dezember 1905 in Donauwörth geborenen Sohn in Pflege geben und durfte ihn viele Jahre lang nur einmal jährlich treffen.

Unehelich gezeugte Kinder mit Partnerinnen oder Partnern aus der amischen Gemeinschaft oder aus anderen Konfessionen waren während des gesamten 19. Jahrhunderts zahlreich. Es hat auch Fälle gegeben, in denen unehelich geborene Kinder nicht zur Absonderung von

24 Klinghof, Probfeld, heute Karlskron, Landkreis Neuburg-Schrobenhausen, Oberbayern.

25 Aumühle, heute Schondorf am Ammersee, Landkreis Landsberg/Lech, Oberbayern.

26 Hage, Amische, S. 85.

27 Bartelstockschaige, heute Buttenwiesen, Landkreis Dillingen, Schwaben.

der Gemeinde führten, so z. B. bei Elisabeth Holly aus Lindach.²⁸ Sie bekam 1835 und 1841 ein uneheliches Kind, einmal von einem Amischen und dann von einem Katholiken. Obwohl diese Fälle in den Zeitraum und in dieselbe Gemeinde wie der Bann von Susanne Stalter und die langwierigen Übertrittsverhandlungen von Georg Kettner zu den Amischen gehören (s. o.), wurden gegen Elisabeth Holly keine Sanktionen ausgesprochen. Die Gründe hierfür können heute nicht mehr nachvollzogen werden.

III.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Meidung bis zum Ende der amischen Periode in Bayern Anfang des 20. Jahrhunderts regelmäßig angewendet wurde, wenngleich die jüngere Generation das starre Festhalten an dieser Praxis zunehmend ablehnte. Für die Gemeinden selbst und besonders für ihre gewählten Leiter war sie wesentlicher Bestandteil der Glaubenslehre sowie ein wichtiges Instrument zur Aufrechterhaltung der Gemeindedisziplin und damit zum Überleben in der überall bestehenden Diasporasituation: „Reinhaltung der Gemeinde war einer der stärksten Grundsätze der Amischen (...). Der Bann wurde nicht selten ausgesprochen, besonders bei sittlichen Verfehlungen. Man war aber immer bereit, nach einem öffentlichen Bekenntnis und Abbitte vor der Gemeinde den Verfehlten wieder in Liebe aufzunehmen.“²⁹

Die Wiederaufnahme konnte nur von der gesamten Gemeinde ausgesprochen werden. Das dabei geübte Ritual ist aus Aufzeichnungen des Ältesten Christian Güngerich aus der Zeit um 1890 bekannt. Zunächst wurden von einem Diener, dann vom Ältesten verschiedene Bibelstellen über den Umgang mit Sünderinnen und Sündern vorgetragen, anschließend wurde die aufzunehmende Person vorgerufen, musste niederknien und wurde gefragt: „N.N. glaubst Du, dass Du durch Deine Sünde und Ungerechtigkeit Gott und die Gemeinde schwer beleidigt hast? Antwort: Ja. II. Glaubst Du auch, (dass Du) durch wahre Buße und Gebet Dich mit Gott wieder versöhnt hast, dass Du würdig bist, wieder zur Gemeinde Gottes aufgenommen zu werden? Antwort: Ja. III. Versprichst Du auch hinfort Gott und die Gemeinde nicht mehr zu beleidigen und den heiligen Taufbund nicht mehr zu übertreten, sondern Gott und der Gemeinde treu zu bleiben bis zum Ende Deines Lebens? Ant-

28 Lindach, heute Anzing, Landkreis Ebersberg, Oberbayern.

29 Josef Gingerich: Die amischen Mennoniten in Bayern, in: Mit unserem Erbe in die Zukunft, Regensburg 2001, S. 14–24, hier S. 16.

wort: Ja. So gib ich Dir im Namen Gottes und der Gemeinde die Hand (wird ihm die Hand gereicht), stehe auf und gehe hin in Frieden, Du bist wieder Bruder oder Schwester der Gemeinde und sündige hinfort nicht mehr, dass Dir nicht noch etwas Ärgeres widerfahre (...).“³⁰

Nachdem die überalterten amischen Gemeinden zwischen 1892 und 1912 mit neu entstehenden Mennonitengemeinden fusioniert hatten, wurde in diesen Gemeinden die Meidung nicht mehr geübt. Während die Amischen der ehemaligen Gemeinde München z. B. erfolgreich um die Beibehaltung der Fußwaschung kämpften³¹ oder in der neu entstandenen Mennonitengemeinde Regensburg das in amischer Zeit bestehende Verbot von Ehen mit nicht amischen Partnern als „Mischehen-Verbot“ erneuert wurde,³² verschwand die Meidung vollständig aus der Gemeindepraxis.

Dr. Hermann Hage ist 1955 in Regensburg geboren und hat amisch mennonitische Vorfahren. Er studierte Geschichte, Germanistik und Sozialkunde in Regensburg und Erlangen. Aus dem gymnasialen Schuldienst wechselte er an die Volkshochschule der Stadt Regensburg. 2008/09 absolvierte er ein berufsbegleitendes Promotionsstudium an der Universität Würzburg, das er mit einer Dissertation zur Geschichte der amischen Mennoniten in Bayern im 19. Jahrhundert erfolgreich abschloss. Nach Stationen als Leiter des Amtes für Weiterbildung und stellvertretender Kulturreferent war er von 2014 bis 2022 als berufsmäßiger Stadtrat und Referent für Bildung in seiner Heimatstadt tätig.

30 Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Ringenberg, Abschrift von Aufzeichnungen des Ältesten Christian Güngerich, spätestens 1890.

31 Hage: Amische, S. 86.

32 Willi Wiedemann: 70 Jahre „Mischehen-Verbot“, in: Mit unserem Erbe in die Zukunft, Regensburg 2001, S. 74–77, hier S. 74.

Nonkonform – Beispiele aus Film und Literatur

MICHAEL GRISKO

Artifizieller Diskurs statt revolutionärer Handlung

Unvollständige Bemerkungen zu einem nicht realisierten DEFA-Szenarium: *Thomas Müntzer in Allstedt* aus dem Jahr 1984

Biografien bzw. die Verfilmung einzelner Lebensabschnitte bedeutender Persönlichkeiten gehören seit der Erfindung der bewegten Bilder im Jahr 1896 zu den zentralen Stoffressourcen des Kinos und später, seit den 1930er Jahren, des Fernsehens. Das Interesse an Handlung, Haltung, Psychologie, Leistung einzelner Personen ist ein generationenübergreifendes Phänomen, das – nicht zuletzt aufgrund der immer stärkeren Präsenz von Massenmedien und der damit einhergehenden Ausdifferenzierung von Interessen und Identitätsperspektiven – eine Zunahme der potentiell interessanten Personen, bei gleichzeitiger Zersplitterung des Publikums, nach sich zieht.

Dabei entscheiden jede Generation und jede Filmproduktion neu, welche Persönlichkeiten sie in den Fokus des medialen Interesses rücken. Ebenso ist selbstverständlich, dass die Auswahl nicht nur zeit-, sondern auch kulturkreisspezifisch vorgenommen wird. Über die Verarbeitung, ob als Spiel- oder Dokumentarfilm oder als Mischform, entscheidet jeder Regisseur bzw. jeder Produzent neu. Dabei spielen insbesondere Jubiläen in der öffentlichen Aufmerksamkeits- und Förderpolitik eine besondere Rolle. Der Fokus liegt in der Regel auf Politikern, Künstlern aller Genres und Entdeckern oder Gelehrten.

Die im fiktionalen Bereich angesiedelten Biopics bzw. der biografische Film gehen dabei Allianzen mit anderen Genres, wie beispielsweise dem Liebes- oder dem Kriminalfilm, der Komödie ein, um das vorhersehbare biografische Element zu dramatisieren, einen notwendigen Spannungsbogen zu initiieren. Über die „dokumentare“ Darstellung des Lebens bzw. der Wiederholung der Fakten hinaus ist jeder dieser Filme auch als ein spezifischer Beitrag zur (aktuellen) Rezeptionsgeschichte, beziehungsweise als eine Auseinandersetzung mit gegenwärtigen diskursiven gesellschaftlichen Strömungen, zu der die Biografie einen Kommentar abgeben kann, zu verstehen. So können etwa einzelne Abschnitte der

Biografie vor dem Hintergrund jüngerer geschichtlicher Entwicklungen in einem neuen Licht erscheinen bzw. dazu einen Kommentar abgeben.

DEFA verfilmt Leben

Auch die 1946 gegründete staatliche Filmgesellschaft der DDR (DEFA) stellte von 1946 bis 1992 zahlreiche *Biographische Filme* her.¹ Produzierte die DEFA bis 1992 knapp 700 Spielfilme, waren davon über 40 vom Leben einzelner Persönlichkeiten bestimmt. Dabei standen Persönlichkeiten im Fokus, die in ihrem Denken und Handeln vorbildhaft für die Idee des Sozialismus galten oder die als Teil des Erbes verstanden bzw. verständlich gemacht wurden. Diese Persönlichkeiten wurden von den Dramaturgen gezielt für den Film gesucht, die z.T. hoch in der Planrealisierung angesiedelten Produktionen von der SED in Auftrag gegeben, mit zusätzlichem Budget versehen und zu staatlichen Jubiläen in die Kinos gebracht – wobei das Fernsehen ab Ende der 1950er Jahre eine wichtige Rolle bei der Popularisierung spielte. Wie groß die Zahl der nicht realisierten Treatments, Szenarien oder auch fertigen Drehbücher ist, bleibt im Dunkeln. Lediglich die Verbots- und Zensurfälle haben in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit erfahren.²

Thomas Müntzer als Medienstar

Der Theologe und Revolutionär Thomas Müntzer (ca. 1489-1525) war für den Bildschirm in herausragender Weise prädestiniert, stand er doch – in Folge der geschichtstheoretischen Arbeiten von Friedrich Engels – für die ruhmreiche Vorgeschichte des Sozialismus auf deutschem Boden – zumal auf „ostdeutschem“ Boden, da sich die wichtigsten Wirkungsstätten von Mühlhausen über Allstedt und Bad Franken-

-
- 1 Michael Grisko und Günter Helmes (Hg.): *Biographische Filme der DEFA*. Leipzig 2020.
 - 2 Ralf Schenk und Andreas Kötzing (Hg.): *Verbotene Utopie. Die SED, die DEFA und das 11. Plenum*, Berlin 2015, und Dieter Wolf: *Gruppe Babelsberg. Unsere nichtgedrehten Filme*, Berlin 2000. Die Gründe für eine Nichtveröffentlichung konnten – auch in den jeweiligen Stadien der Produktion – unterschiedlich sein und reichten von mangelnder Qualität über zwischenzeitlich geänderte thematische Schwerpunktsetzung bis hin zu kurzfristigen Verboten nach Veränderungen und Fertigstellung. Aber auch produktionstechnische Gründe, wie etwa die Finanzierbarkeit, der fehlende Zugang zu Drehorten oder das mangelnde Interesse von Regisseuren, konnten zum Tragen kommen. Zahlreiche Manuskripte kamen nicht über das Stadium eines Treatments hinaus. Auch die Abnahme und Beauftragung eines Szenariums war noch keine Garantie für die Anfertigung eines Drehbuches. Zuweilen wurde auch „auf Vorrat“ produziert, da im komplizierten Produktionsprozess und der nötigen Planerfüllung immer wieder die Notwendigkeit kurzfristiger Stoffentwicklung gefragt war.

hausen auf dem Gebiet der DDR befanden. Auch der Bauernkrieg als „erste Erhebung“ des Volkes ließ sich nicht nur bildwirksam in Szene setzen, sondern auch ideologisch einbetten.³

An Thomas Müntzer wird ebenso deutlich, dass Filme nur *ein* Medium in der Auseinandersetzung und Verankerung im kollektiven Gedächtnis bildeten, wurden nach ihm doch nicht nur Straßen, LPGs und Schulen benannt, sondern sein Konterfei auch auf Geldscheinen, Münzen und Briefmarken in Umlauf und damit unter die Leute gebracht. Gleich dreimal wurde in der DDR sein Leben verfilmt, 1956 (zum 10. Gründungstag der DEFA) von Martin Hellberg in einem Spielfilm der DEFA, 1970 von Hans Pfeiffer und 1989 (zum 500. Geburtstag Thomas Müntzers) von Kurt Veh, jeweils für das Fernsehen der DDR.⁴ Das ist auch für DDR-Verhältnisse besonders, nur Ernst Thälmann, Karl Marx und Johann Sebastian Bach spielten noch in dieser Popularitätsliga.

In diesem Umfeld scheint es umso erstaunlicher, dass das DEFA-Studio für Spielfilme im Jahr 1984 der Anfertigung eines Szenarios mit dem Titel *Thomas Müntzer in Allstedt* zustimmte, das der damals als freier Autor tätige Hans-Jörg Rother verfasste und welches nicht realisiert wurde. Nun liegt es seit 2020 als gedrucktes Szenarium der Reihe Manuskripte der DEFA-Stiftung vor, mit einem Interview von Rene Pikarski mit dem Verfasser.⁵ Das im Studio mit zwei Millionen Mark angesetzte Projekt wurde einigen hochrangigen Regisseuren, u. a. Rainer Simon und Lothar Warneke, vorgelegt, schließlich aber nicht realisiert.

Rother teilt in diesem als Einleitung positionierten Interview seine Motivation mit, dass es ihm um die Frage ging, „wie man die Figur Münzers für das Jahr 1984 aktualisieren“ könne. Ihm ging es um einen Müntzer, „der auch nachdenkerisch, grüblerisch, zweifelsvoll und auch einmal unentschlossen, gar gebrochen dargestellt wird“ (S. 7). Schon diese Herangehensweise macht eine andere Sicht deutlich, zumal für diese Zeit in Müntzers Leben.

3 Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung des Bauernkriegs im DEFA-Film steht aus.

4 Vgl. dazu: Michael Grisko: Thomas Müntzer in Film und Fernsehen, Mühlhausen 2012.

5 Müntzer in Allstedt. Ein Szenarium für einen Spielfilm von Hans-Jörg Rother im Auftrag der DEFA-Studien für Spielfilme, hg. von der DEFA-Stiftung, Berlin 2020 (Reihe Manuskripte). Ein im Bundesarchiv gesichtetes Treatment vom 28. 3. 1984 (DR 117/7957) weicht sprachlich im Text- und Kommentarteil geringfügig von dem abgedruckten Szenarium ab, das zusätzlich zahlreiche Bemerkungen zur Kameraführung enthält.

Folgt man den biografischen Darstellungen von Hans-Jürgen Goertz,⁶ kam Müntzer zur Passionszeit 1523 nach Allstedt und verließ das knapp 900 Einwohner zählende Städtchen im August 1524. Goertz zeigt, dass diese kurze Zeit für Müntzer von entscheidender Bedeutung und von einer starken Aktivität bei der Konkretisierung seiner reformatorischen Ideen und deren praktischer Umsetzung geprägt war. Sie bildete nicht zuletzt die Brückenzeit zu Müntzers Wirken in Mühlhausen und damit zur militärischen Auseinandersetzung, dem Bauernkrieg bzw. der Schlacht bei Frankenhausen.

Auf knapp 75 Druckseiten wird die kurze Zeit Thomas Müntzers in Allstedt in den Blick genommen. In seinen Anmerkungen stellt Rother mit Blick auf das Verhältnis von Biografie und Dichtung klar: „Die Handlung des Films folgt in freier Weise den verbürgten Ereignissen (...). Die Zusammendrängung der Begebenheiten (...) richtet sich nach dramaturgischen Erwägungen“ (S. 93). Das in 47 Bilder gegliederte Szenarium enthält sehr detailliert angegebene visuelle Auflösungen bis hin zu den Kamerapositionen, auch konkrete Anweisungen des Blicks („Plötzlich blickt er in die Kamera!“ (S. 25), und geht damit weit über die eigentliche Form des Szenariums hinaus. Damit wird auch der stark auf Choreographien und weniger auf Handlung, Sprache und Psychologie basierende Charakter des Drehbuchs deutlich.

Müntzer wird ohne Vorgeschichte eingeführt, weder wird seine persönliche Predigerlaufbahn nachgezeichnet noch die Entscheidung für Allstedt erklärt. Überhaupt erscheint Müntzer im ganzen Szenarium ohne Kontext, dies gilt sowohl für personale Verflechtungen (oder auch Auseinandersetzungen, etwa mit Martin Luther) als auch für seine sonstigen Stellungnahmen, etwa in gedruckter Form.

Während es in den historischen Quellen keinen Beleg gibt, wo er Ottilie kennenlernt, ist es hier eindeutig das Kloster. Hier weiß er zu überzeugen. Aber es ist eine Welt, die aus den Fugen geraten ist und die Nonnen zeigt, die sich prostituieren. Müntzer, der kein Dach über dem Kopf hat, und Ottilie werden bei Felicitas von Selmenitz, der Witwe des ermordeten Allstedter Amtmanns auf dem Schloss, aufgenommen. Müntzers Diagnose lautet: „Tausende leben schlechter als das Vieh, ausgeraubt von den Herren, irre geführt von den Pfaffen. Keiner weiß, wozu ja oder nein sagen. So folgt der Blinde den Blinden. Geht's noch lange so weiter, so wird das Gewissen bald nit mehr als ein Lappen sein, an dem man

6 Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. München 2015, zu Allstedt insbesondere S. 111-157.

seine schmutzigen Stiefel abwischt.“ (S. 24) Müntzer nimmt die Einladung von Felicitas von Selmenitz zu bleiben nicht an, aber ihr Geld und folgt, zusammen mit Otilie, die ab jetzt an seiner Seite ist, ihrer Aufforderung: „Reformiere in Allstedt! Aber bewahr dich!“ (S. 25).

Rother lässt in Müntzer die Erkenntnis zur Notwendigkeit des Handelns heranreifen. In Allstedt singt und predigt er auf Deutsch und wettet gegen die „Pfaffen und tyrannischen Herren“ (S. 29) Er sei gekommen, den verbreiteten „Aberglauben“ (S. 29) zu zerstören. Die Begeisterung der Jugend und die Kraft der Musik und des Tanzes am Osterfeuer spielen eine wichtige Rolle bei der Konstitution neuer Gemeinschaften (S. 33). Auch die auf Liebe gegründete Gemeinschaft von Otilie und Müntzer schafft ein Kraftzentrum (S. 33-35), von dem aber keine Impulse ausgehen.

Nach der Einführung auch von Simon Haferitz, Pfarrer an St. Wigberti in Allstedt, schürt Rother in seinem Drehbuch einen Konflikt in der Auseinandersetzung mit Luthers 1520 verfassten Schrift *Freiheit eines Christenmenschen* – ohne dass dieser und diese explizit genannt wird – und spitzt die Handlung zu, indem er die Frage nach dem Anführer, dessen Wort und dem dadurch erwachenden Volk stellt.

Rother legt Wert auf den differenzierten Blick der wirkenden Kräfte vor Ort und zeigt die Gegensätze zwischen dem Grafen Mansfeld und dem Schlosser Zeiß. In die immer erregter werdende Diskussion auf dem als Agora dienenden Anger, die in der Sentenz „Wer nit arbeitet, soll nit essen!“ (S. 44) mündet, fährt die Kutsche von Kurfürst Friedrich dem Weisen. Noch gibt es Bauern, die ihm zurufen, die vor ihm knien, noch hat der Aufstand nicht begonnen, denn Müntzer hat noch nicht alle überzeugt, und doch wird die Notwendigkeit zum Aufstand mit jeder Szene deutlicher (S. 47–48).

Beim ersten Besuch auf dem Schloss trifft schließlich er auf seinen ehemaligen Kommilitonen Georg Spalatin und muss sich „einige Fragen, Euren Glauben betreffend, (...) und Eure Lehre“ (S. 51) stellen lassen – auch mit Blick auf die sich organisierenden Bauern und Handwerker. Es ist aber nur eine kurze Szene. Immer wieder brechen die Szenen ab, Handlungsdynamik wird rausgenommen.

Dies führt nicht zuletzt dazu, dass Müntzer weniger als Visionär denn als Bremser und Mahner mit Weitblick inszeniert wird: „Wollen wir sorgen, die Herren abzuschaffen, nit dass wir selber zu Herren werden“ (S. 56).

In den Bildern 22 bis 24 richtet Müntzer dann plötzlich das Wort an die Menge und ruft zum Widerstand, zum Umsturz der „Altäre“ der Gottlosen, der Zerstörung ihrer „Götzen“ und zur Befreiung aus der Gefangenschaft auf: „Zerbrecht die Ketten, die sie um euch gewunden!“ (S. 57) Sie ziehen singend, Losungen skandierend und Fahnen schwenkend nach Mallerbach (S. 58-59). Sie zünden die Kapelle bei Mallerbach an und Müntzer befreit einen Hüttejungen symbolisch von seiner Kette (S. 60-61). Seine Perspektive ist: eine „neue Welt“ und ein „neuer Himmel“ (S. 63).

Doch der Funke springt nicht über und die Reaktion folgt: Verhaftungen drohen, ganze Familien werden vertrieben: „Steht die Wahrheit wieder so hoch im Kurs, dass man Menschen darum verfolgt?“, fragt Müntzer (S. 69) und stellt damit natürlich auch eine Frage, die für die DDR-Gesellschaft der 1980er Jahre hochaktuell war. Die Szene mündet in einen Sturm des Stadthauses und die Verbrennung der Akten (S. 71) und wieder ruft Müntzer zu einer neuen Gemeinschaft auf (S. 72), die als Zeichen ihrer Einigkeit sogleich verschiedene Fahnen entrollt und das Lied der Bauern von Hergau singt: „Bauern sind einig worden/und kriegen mit Gewalt./ Sie haben einen großen Orden/und sind auf überall/und tun die Schlösser zerreißen/und brennen Klöster aus./Man kann uns nit mehr bescheißen,/frei gehen wir nach Haus“ (S. 73).

Auf den folgenden Seiten des Manuskripts wird der beim Würfelspiel geäußerte Wunsch dreier Aufständiger loszustürmen beschowren, aber es bleibt bei diesem Wunsch, Müntzer wird nicht Teil, sondern nur Beobachter dieser Bewegungen in der Nacht (S. 74-79). Schließlich wird er auf das Schloss gerufen, um vor den Fürsten (Friedrich dem Weisen, Johann dem Beständigen, dessen Sohn Johann Friedrich, Kanzler Brück, Hans Zeiß, Nickel Ruckert, zwei Ratsherren) zu predigen (S. 82-84). Diese Predigt mündet in der Aufforderung: „Wollt ihr echte Regenten sein, schützt den gemeinen Mann und reißt das Übel bei den Wurzeln aus. Wer aber nit mit dem Volk ist, dem werden Schwert und Macht genommen vom Volk“ (S. 83).

Mit dieser Predigt scheint der letzte Damm gebrochen, Müntzer jedoch kehrt auf einen menschenleeren Anger zurück, auch die Fahnen der neuen Zeit sind verschwunden. Müntzer verabschiedet sich von Ottilie (S. 88-89) und zieht mit den Worten „Wir dürfen uns nit fürchten. Unser Grabe muss die Zukunft sein“ (S. 90) von dannen. Das letzte Bild ist mit dem Insert *Epilog 1527* überschrieben und zeigt die Hinrichtung der ehemaligen aktiven Bauern Warmuth, Reiff, Keiler, Schramm

und Beithoff. Der Krieg ist niedergeschlagen. Die Hinrichtung hat sich historisch nicht in Allstedt ereignet und den „Krieg“ hat es dort noch nicht gegeben. Rother verlegt wohl aus dramaturgischen Gründen das Finale des Bauernaufstands nach Allstedt und verzichtet auf die historische Niederlage bei Frankenhausen und Müntzers Hinrichtung vor den Toren Mühlhausens. Damit verdichtet er das Szenarium zu einem Kammerstück und verlegt die Entscheidung in gewisser Weise vom Schlachtfeld in den Diskurs. Müntzer verliert somit nicht praktisch auf dem Schlachtfeld, sondern ideell in Allstedt. Zudem benötigt der Film keine teuren Schlachtenszenen und keine neuerliche dramaturgische Hinführung zu einem weiteren Höhepunkt.

Schlussbemerkung

Auffällig am Ende ist der fehlende Ausblick, die Hoffnung bzw. die Charakterisierung als frühbürgerliche Revolution und damit der aktive Link in die sozialistische Gegenwart. Die Skizze verfährt frei mit den wenig angedeuteten konkreten historischen Ereignissen, die auch in ihrer Dauer nicht eingeordnet werden, modernisiert die Sprache deutlich und greift zu bildlichen Lösungen, die im Gegensatz zu damals stehen (Fernrohre, die Erschießung am Pfahl).

Die skizzierten Szenen erscheinen artifiziell und entfalten keinen revolutionären Schwung, keine ansteckende Massendynamik, die etwa in direkter Weise auf einen Aufstand, den Bauernkrieg, hinausläuft, das Feuer in Mallerbach bleibt in dieser Hinsicht ein Strohfeuer.

Thomas Müntzer erscheint seltsam kontextlos: er hat keine Vorgeschichte, keine Feinde oder Freunde, seine Ideen kommen aus dem Nichts – auch wenn zahlreiche Nebenfiguren andeuten, dass es eine auch jenseits der eigentlichen Handlung angesiedelte Gegenwart gibt. Es gibt keine Zukunft, nur die von Fragen und Ungewissheit bestimmte Gegenwart. Damit bleibt auch der Prozess der Reformation insgesamt blass, die tödlichen Folgen des Bauernkriegs nur ein bildliches Moment der Schlussapothese.

Die von Rother geschaffene Figur Thomas Müntzer behauptet, redet, geht einen Schritt vor und ebenso einen zurück. Seine Reden wirken trotz aller sprachlichen Modernisierung ausgestellt, artifiziell, mehr behauptet als gelebt, mit einem minimalen Pathos durchsetzt und stehen wenig für Dialog oder Energie. Müntzers Worte wollen nicht überzeugen oder überreden und scheinen auch nur wenige zu erreichen. Er bleibt einsamer Rufer in der Wüste, seine Reformen im Gottesdienst

und in der Perspektive auf die Gesellschaft kommen eher beiläufig daher und das auch, wenn Rother schreibt: „Bis zu seiner Vertreibung aus Allstedt versucht er die gärenden, doch zersplitterten Kräfte zu beruhigen, um ihnen den notwendigen Reifeprozess zu sichern“ (S. 96). Rother modelliert damit eher die Fragilität der revolutionären Prozesse und deren schleichende Entwicklung auch in der Gruppe.

Auch die Nähe zu Ottilie, die ihm emotionales Profil geben und Dramatik entfalten könnte, kann nicht wirklich überzeugen, es bleiben dafür zu wenige Szenen. Ottilie bleibt zu blass, wie auch seine Freunde und Gegner nicht wirklich eine dramaturgische Qualität bekommen.

Rother verhindert, nicht zuletzt durch die Tänze, die zahlreichen Szenen mit Musik, die in den Liedern eine zu starke programmatische Dimension entfaltet eine Identifikation, eine Nähe zur Handlung.

Es bleibt damit eine vorgeführte Handlung, die aber auch nicht durch eine wirklich besondere Ästhetik oder experimentelle Anlage eine Wirkung entfaltet. Dies bestätigt er, indem er schreibt, dass man „dem demonstrativen Wesen der Vorgänge auf seinem öffentlichen, authentischen und zugleich dramatischen Schauplatz“ folgt (S. 96). Gleichwohl setzt er damit dem revolutionären Pathos und der Eigengesetzlichkeit der Revolution ein neues Bild entgegen.

H. Lentz betont in seiner Stellungnahme zum Treatment, dass ein Müntzerbild entworfen sei, „das geprägt ist von dem schöpferischen Gestaltungswillen des Autors, das aber zugleich auch im Einklang steht mit dem Müntzerbild unserer sozialistischen Erbetradition“. Müntzer wird, so Lentz weiter, „als Revolutionär gezeichnet, als eine bewegende, leitende, weitertreibende Kraft in den Aufstandsbewegungen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Müntzer wird modelliert als ein Mensch, der sich mit seiner ganzen Person der Sache der Befreiung der Menschheit von Ausbeutung und Unterdrückung, von Knechtschaft und Herrschaft ergeben hat.“⁷ Lentz sieht in der Wahl der Allstedter Zeit einen Glücksgriff, da hier der „ganze Müntzer in Erscheinung“⁸ trete und die Auseinandersetzung mit den Volksmassen als „Reifeprozess“⁹

7 Bundesarchiv DR 117/7398 H. Lentz: Gutachten zum Treatment „Thomas Müntzer in Allstedt. Der Prediger“. Autor: Hans-Jörg Rother, S. 2.

8 Bundesarchiv DR 117/7398 H. Lentz: Gutachten zum Treatment „Thomas Müntzer in Allstedt. Der Prediger“. Autor: Hans-Jörg Rother, S. 3.

9 Bundesarchiv DR 117/7398 H. Lentz: Gutachten zum Treatment „Thomas Müntzer in Allstedt. Der Prediger“. Autor: Hans-Jörg Rother, S. 4.

zeige. Dies verwundert ein wenig, ist aber vermutlich die notwendige rhetorische Bestätigung, die eine spätere Kritik ermöglicht.

Er weist darauf hin, dass es dienlich sein jönnte, Müntzers Vorstellung eines neuen Menschen basierend auf der Nähe zu den Volksmassen stärker herauszuarbeiten. Und: „Der Autor sollte seinen Helden dazu befähigen, sein Fernziel und die Erfordernisse der Revolution (nämlich über das Eigene hinaus zu denken) offensiver zu vertreten.“¹⁰ Damit wird deutlich, dass Rother die Figur zu passiv, zu solitär und zu gegenwärtig denkt.

Rother hält dann auch in seiner „Anmerkung zu Konzeption und Stil“ zu Recht fest, dass die Vorgänge mehr „demonstrieren als sie bewirken“ (S. 95). Er weist darauf hin, dass die „Versuche, ihn (Müntzer, MG) zum bewussten Führer einer Revolutionspartei hochzustilisieren und damit vielleicht den eigenen Vorstellungen von Geschichte anzupassen, (...) sich als Wunschprojektionen erwiesen“ haben (S. 95). Rother versachlicht den Mythos und macht aus dem leidenschaftlichen Revolutionär Müntzer einen vorsichtigen Beobachter, der Schritt für Schritt nach vorne geht, es aber nicht schafft, dass sich ihm Massen anschließen.

Einige wenige gegen die absolutistische Herrschaft gewendeten Bemerkungen lassen sich – dies wurde weiter oben schon angedeutet – auch als Kritik an dem DDR-Regime lesen. Diese gewinnen aber keine inhaltliche Bedeutung. Ein Jahr nach dem großen Luther-Jubiläum und dem mit großem Erfolg im Fernsehen gelaufenen Mehrteiler *Martin Luther*, möglicherweise auch schon mit Blick auf das nahende Müntzer-Jubiläum, schafft Rother auch mit diesen Bemerkungen keine neue Dimension und insgesamt keine neue kinotaugliche Perspektive auf Müntzer, sondern stellt eher ein Idealbild in Frage. Das Szenarium lässt sich aber als Vorstufe zu dem dann 1989 realisierten Film *Ich, Thomas Müntzer, Sichel Gottes* lesen. In diesem Sinne ist es ein bemerkenswertes Rezeptionszeugnis.

Prof. Dr. Michael Grisko ist Geschäftsführer der Richard Borek Stiftung und Honorarprofessor an der Universität Erfurt. Seine Forschungs- und Publikationsschwerpunkte liegen in der Kultur- und Mediengeschichte, insbesondere der DDR und der Weimarer Republik. Zuletzt erschien ein von ihm herausgegebener Ausstellungskatalog zu „60 Jahre Nackt unter

10 Bundesarchiv DR 117/7398 H. Lentz: Gutachten zum Treatment „Thomas Müntzer in Allstedt. Der Prediger“. Autor: Hans-Jörg Rother, S. 5.

Wölfen. Zwischen Mythos, internationaler Filmgeschichte und regionaler Erinnerungskultur“ (Leipzig 2023) und ein Band unter dem Titel „Von Fahrstühlen und Hollywood-Stars. Amerika zwischen Denkfigur und kultureller Praxis in der Weimarer Republik“ (Leipzig 2023). Mit dem Thema „Thomas Müntzer in Film und Fernsehen“ beschäftigt er sich seit 2012.

ELISABETH KLUDAS

Eine Familiengeschichte

Irene Langemann: Das Gedächtnis der Töchter. Roman, Berlin 2023 (Friedenauer Presse), 478 Seiten, ISBN 978-3-7518-8000-8.

Zwischen den schmalen Buchdeckeln entfaltet sich auf 477 Seiten die Geschichte der russlanddeutschen 11jährigen Vera Bergen und zugleich die Geschichte ihrer mennonitischen Familie von 1805 bis in die Gegenwart. Das Cover zeigt eine Landkarte des westpreußischen Siedlungsgebiets der Mennoniten, wohin sie im 16. Jahrhundert aus den Niederlanden eingewandert waren. Vor der Karte ist eine Frau zu sehen, die mit erhobenen Armen davonläuft. Auf ihrem Rücken klammert sich ein Kind fest. Damit ist das Thema der Autorin umrissen: Ihr Anliegen ist es, das tief in den Familien verwurzelte kollektive Trauma der russlanddeutschen Mennoniten und der gesamten russlanddeutschen Bevölkerung ins Bewusstsein zu holen und es nicht dem Verschweigen und Missverstehen zu überlassen. Es geht um die Fähigkeiten dieser Menschen, Katastrophen zu überleben, und um Wege in eine hoffnungsvolle Zukunft. Zur Orientierung finden sich auf den Innenseiten des Buches der Stammbaum der Familie über sieben Generationen und eine kyrilisch beschriftete Karte der Sowjetunion.

Der historische Roman ist autobiografisch geprägt. Irene Langemann wurde 1959 in Issikul, einer Kleinstadt in Westsibirien, geboren und wuchs dort zweisprachig in einer deutschen Familie auf. Sie ging mit 17 nach Moskau, studierte dort Schauspielkunst und Germanistik an der Theaterschule und arbeitete als Autorin, Schauspielerin und Moderatorin. 1990 wanderte sie mit ihrer Familie nach Deutschland aus. Seither lebt sie in Köln. Ihre Dokumentarfilme erhielten internationale Preise.

Die Ich-Erzählerin Vera Bergen besucht Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die Schule in der westsibirischen Kleinstadt Belsk nahe Omsk. Auf dem Weg nach Hause schreien der Elfjährigen ihre russische Schulfreundin und ihr russischer Banknachbar plötzlich das Wort „Faschistin“ hinterher und bewerfen sie mit eisigen Schneebällen, die Verletzungen am Auge und eine schwere Erkrankung nach sich ziehen. Vera begreift, dass es sich um ein rassistisches Schimpfwort für Russlanddeutsche handelt, das sie demütigen, verstören und quälen soll. Bis dahin war es selbstverständlich, in der Schule Russisch zu sprechen und

zu Hause Plautdietsch mit der Mutter und Hochdeutsch mit dem Vater, einem Germanistik-Lehrer am Seminar. Vera versucht nun, die Einwanderungs- und Deportationsgeschichte ihrer Familie und die Verwicklungen mit der Geschichte Russlands nachzuvollziehen. Dazu hilft ihr „das Gedächtnis der Töchter“, das ihre Mutter, eine geachtete Kinderärztin am Krankenhaus, ihr im Lauf der folgenden Jahre anvertraut.

Im 16. Jahrhundert wurden die strenggläubigen Ahnen, die aus Friesland nach Holland gekommen waren, aus Holland vertrieben, weil sie sich unter dem Einfluss von Menno Simons zu Nächstenliebe und Gewaltlosigkeit bekannten. Ein polnischer König lud sie ins Weichseldelta ein, damit sie die verödeten Landschaften entwässerten und fruchtbar machten. Sie genossen über 200 Jahre das Privileg der Religionsfreiheit und Gewaltlosigkeit, bis Preußen die Herrschaft übernahm und den Wehrdienst erzwingen wollte. 1803 fasste die Ältestenkonferenz der preußischen Mennoniten den Beschluss, die Auswanderung nach Russland zu unterstützen, wo es im Gebiet der heutigen Ukraine bereits Kolonisten gab, die der Einladung von Katharina der Großen von Russland gefolgt waren. Die Familie von Abraham Klassen zieht mit bis zum Fluss Molotschna. Seine Schwiegertochter Katharina Reimer beginnt, ihre Geschichte an ihre Tochter weiterzugeben. Von Generation zu Generation bewahren die Töchter die hellen wie die dunkelsten Erfahrungen. In Rückblenden und Reflexionen sind sie eingefügt.

Vera helfen sie, sich zurechtzufinden in den familiären Spannungen, den deutschfeindlichen Stimmungen in der Sowjetunion, den Verleumdungen und Denunziationen. Sie muss den Tod des Vaters verarbeiten, erfährt aber auch Unterstützung durch befreundete russische und russlanddeutsche Familien. Ein Höhepunkt im eintönigen Leben in Belsk ist eine Urlaubsreise der Familie nach Moldawien ans Schwarze Meer. Vera saugt alle Eindrücke in sich auf, ihr Gehirn reflektiert unablässig alles, was sie mit feiner Beobachtungsgabe wahrnimmt. Sie geht ihren Begaungen nach, besonders der Musik, und beschließt, Belsk zu verlassen, wenn sie die Schule abgeschlossen hat.

Der Erzählstil ist knapp und präzise. Vera setzt sich mit ihren Gefühlen auseinander. Die unausgesprochenen Gefühle der vorausgehenden Generationen sind indirekt in den Verhaltensbeschreibungen spürbar. Die Personen sind mit ihren Liebenswürdigkeiten und Schwierigkeiten einfühlsam und lebensnah beschrieben. Berührend sind die kurzen Gebete der Frauen, die in den größten Nöten immer wieder Trost und Zuversicht spenden. Besonders das Porträt von Veras Mutter Elisabeth

Isaak (1922–2015), die die dunklen Jahre der Sowjetdiktatur und die Zwangsarbeit in der Arbeitsarmee während des 2. Weltkrieges überlebte, berührt durch Auszüge aus deren Tagebuch. Doch zeichnet das Buch keine Idealbilder von perfekten Menschen und Familien. Aber es vermittelt eine Ahnung von den Eigenschaften, die diese Familie überleben ließen.

Es gelingt der Autorin, die Leserinnen und Leser hineinzuziehen in das Schicksal von Vera Bergen und ihrer Familie. Die Deportation nach Kasachstan und die schwersten Jahre in der Trudarmija, der Arbeitsarmee im 2. Weltkrieg, wären fast unerträglich zu lesen, wenn nicht die sachliche, disziplinierte Sprache ermöglichte, Distanz einzunehmen, und wenn nicht die Beziehungen zwischen den Menschen so viel Liebe spüren ließen. Ein empfehlenswertes Buch, nicht nur für Mennoniten, das hilft, auch in schweren Zeiten Zuversicht zu finden.

Am Ende fragt sich Vera (Seite 473): „Sind die Grenzen eines Menschen durch die Geburt vorgegeben? Ich bin die Tochter von Anna Harder und Hermann Bergen. Selbst wenn es mir gelingen sollte, Belsk zu verlassen und am anderen Ende der Welt anzukommen, wird meine Abstammung ein Teil von mir bleiben, (...). Ich schließe Frieden mit meiner Herkunft. Doch viele Fragen bleiben unbeantwortet. Wenn von Generation zu Generation Hunger und Elend das Leben beherrschen, hinterlässt das Spuren bei den Nachkommen? Wenn Menschen in Unfreiheit leben und aus Angst vor Denunziation hinter verriegelten Fensterläden zu Gott beten oder verbotenen Radiosendern lauschen, Gefängnis und Karzer-Haft erdulden müssen, hinterlässt das Spuren im Gedächtnis der nachfolgenden Generationen? Entstehen so Demut und Unsicherheit? Oder das Gegenteil – Würde und Lebensmut?“

Ich denke, beides ist möglich. Wenn ich Irene Langemann im Internet in Aufzeichnungen begegne und ihr Lebenswerk betrachte, finde ich bei ihr viel Würde und Lebensmut.

Dr. Elisabeth Kludas, Jahrgang 1948, sammelt seit 2000 Daten mennonitischer Familien überwiegend Schweizer Abstammung. Zusammen mit Astrid von Schlachta und Renate Guth organisiert sie seit 2021 einmal monatlich die Zoom-Abende des Mennonitischen Geschichtsvereins zur mennonitischen Familienforschung. Ihr beruflicher Hintergrund sind 25 Jahre Tätigkeit in Leitungsfunktionen der Behindertenhilfe und Psychiatrie als Ärztin für Neurologie, Psychiatrie und Psychotherapie.

JAMES URRY

Verlassene Reisen

Jakob Martens: Am Ende die Freiheit: Durch Zarenreich und Sowjetunion nach Südamerika. hg. v. Berthold Kliever, Kliever-Verlag, Kaiserslautern 2022.

Nach einem gängigen Sprichwort zu urteilen, soll das ganze Leben des Menschen eine einzige Reise sein. Während des 20. Jahrhunderts waren viele Mennoniten in komplizierte Reisen verwickelt: zu Fuß, mit Pferdewagen und der Bahn, und das nirgendwo so sehr wie in der Sowjetunion. In seinem lebhaften autobiographischen Bericht beschreibt Jakob Martens (1897–1978) seine zahlreichen Reisen, die oft unter schwierigen Umständen – Revolution, Krieg und Leid in stalinistischen Straflagern – stattfanden.

Martens wurde in Grünfeld, Baratov-Schlachten, Russland, geboren, nach zahlreichen Reisen starb er in Philadelphia, Paraguay. Wie viele Berichte von mennonitischem Leben in Russland beginnt er seinen Bericht mit der Schilderung besserer Zeiten. Nach einer vierjährigen Ausbildung an der Zentralschule von Chortitza konnte Martens sich 1914 einer langen Bahnreise mit Klassenkameraden und Lehrern nach Moskau und St. Petersburg, den Zentren des russischen Kaiserreichs, erfreuen:

Nach der Ausfahrt aus dem Bahnhof biegt der Zug in nordwestlicher Richtung ab und macht eine große Schleife um ein breites, tiefes Tal. Chortitza entschwindet für einige Zeit unseren Blicken; dann taucht es wieder in nächster Nähe auf und wir können es noch einmal in seiner ganzen Größe mit seinen drei rauchenden Fabrikschlotten, Dampfmühlen, schönen Häusern und Gärten sehen (...). Jetzt ragt von einer Erhöhung nur noch der zwiebelartige Turm der russischen Kirche einsam in den Himmel. (...). Ja, es gab auch eine russische Kirche in der Mennonitensiedlung Chortitza für die vielen russischen Arbeiter, die in den Fabriken und anderen Betrieben arbeiteten. Auch an diese hoch auf dem Berge stehende Kirche knüpfen sich jetzt bei mir Erinnerungen. (S. 35–36)

Kurz nach seiner Rückkehr brach der Erste Weltkrieg aus. Nach kurzem Sanitätsdienst war Martens die meiste Zeit des Krieges im Forsteidienst eingesetzt, doch die Russische Revolution brachte ihn in die Heimat zurück, und nach Jahren, die auf Chaos, Banditenüberfälle und Bürger-

krieg folgten, ritt er hoch zu Ross entlang einer Eisenbahnlinie nach Hause:

Längst gibt es keinen Zugverkehr mehr und das Gleis ist mit Gras überwuchert. Früher war es immer blitzsauber. Die wenigsten der Bahnwärterhäuschen sind bewohnt. Fenster und Türrahmen sind herausgerissen, und große schwarze Öffnungen muten einem unheimlich an. (S. 158 f.).

Gleich, nachdem das bolschewistische Regime zur Macht gelangt war, begann eine Zeit des Wiederaufbaus mennonitischer Dörfer, doch 1929 wurde Martens, wie zahlreiche andere, als Kulak (reicher Bauer) inhaftiert. Nach seiner Verurteilung setzte für ihn eine Reise ins Unbekannte ein:

Der Zug braust durch die Nacht. Rechts der Eisenbahn liegen Ortschaften, deren einzelne Lichter wie goldene Sterne blinken.(...). Monoton rattert der Zug durch die trostlose winterliche Landschaft. Der Wind singt in den Telegrafendrähten sein monotones Lied. Gegen zehn Uhr morgens mäßigt der Zug seine Fahrt auf freiem Feld und bleibt stehen. Waren die Häuser der Dörfer in den Steppengegenden immer weiß gestrichen, so sind wir nun in Regionen, wo nur aus Holz gebaut wird und daher alles grau in grau ist.(...). Der eine oder andere liebäugelt im Stillen bereits mit dem Gedanken, nachts aus dem Zug zu springen und sich zur Grenze durchzuschlagen. Doch keiner bringt den Mut dazu auf (S. 202–204).

Bald wird ihm bewusst, dass er auf eine Reise zu einem Arbeitslager in die Wälder geschickt worden war, deren Arbeitsbedingungen schwerer als im Forsteidienst waren. 1930 wurde er in ein neues Lager beordert, das in der Nähe von Archangelsk lag. Dort wurde Papier hergestellt, und dort hört er von Anstrengungen anderer Mennoniten, die Sowjetunion zu verlassen. Das ermutigt ihn ebenfalls zur Flucht. Zu Fuß gelingt es ihm, einen Zug nach St. Petersburg zu erreichen, das inzwischen in Leningrad umbenannt worden war.

(...) Leningrad, dem sogenannten Fenster Russlands, das ich vor 18 Jahren als Schüler besuchte. Welch ein Kontrast! Damals ohne Sorge und voller hochfliegender Hoffnungen, heute auf der Flucht vor dem Terror und den Häschern (S. 256).

Nachdem es ihm nicht gelungen war, nach Deutschland mit Hilfe des deutschen Konsulats auszuwandern, wird er wieder verhaftet und in ein Lager im entfernten Sibirien deportiert. Diese Reise ist jedoch nicht so einfach wie seine früheren Reisen. Ein Teil des Weges wurde mit einem

Schiff zurückgelegt, gemeinsam mit kriminellen Häftlingen in einem sich heftig anbahnenden Winter:

Werden wir die Flussmündung noch vor dem völligen Zufrieren erreichen? Eine abermalige zehntägige Eismeerreise stünde uns dann freilich wieder bevor, eingepfercht unten im dunklen Schiffsladeraum mit all seinen Schrecken. Und was erwartet uns im tiefen Winter in Archangelsk? (S. 378).

Seine Reise endet in Workuta, einem Arbeitslager nördlich des arktischen Polarkreises. Er beschreibt den Ort in einem Gedicht, das den Titel *Schweigelager Workuta* trägt:

Hoch oben in nördlichen Breiten/wo fast die Sonne versiegt,/ wo zwei Kontinente sich weiten,/ einsam Workuta liegt."

Im Winter die Fröste klirren/ beengend die keuchende Brust, /Im Sommer die Mücken schwirren/ und rauben die Arbeitslust (S. 342).

Martens überlebt diese harte Probe an einem Ort, wo Kriminelle und politische Gefangene zu Arbeit und Tod verurteilt waren mit Hilfsarbeiten im medizinischen Zentrum und wird schließlich entlassen. Zwischen 1936 und 1937 arbeitet er auf einem Bauernhof in Arkadak, wo die meisten Männer Häftlinge waren. Sie waren dort hingeschickt worden, um auf gefrorenem Boden im Norden eine Bahnstrecke zu bauen – ohne Aussicht auf Rückkehr. Martens denkt darüber nach:

Wenn ich hier in Paraguay nach vielen Jahren dieser beispiellosen Tragödie die russische Landkarte studiere, so schlängelt sich inzwischen entlang des Weges, den ich zu Fuß in die Freiheit machte, ein dünner roter Faden von Kotlas hinauf bis Workuta, ja bis ans Eismeer. Es ist eine neuerbaute Eisenbahn, die all diese mir wohlbekannten Orte verbindet. Unwillkürlich frage ich mich, ob die Verhafteten aus meinem Heimatdorf auch Anteil am Bau dieser nördlichen Eisenbahnlinie hatten und eben dort ihr Grab fanden? (S. 410).

Schließlich gelingt es Martens, in seine Heimsiedlung zurückzukehren, allerdings nur, um einen anderen Krieg und die Besetzung seiner Heimat durch die deutsche Wehrmacht 1941 zu erleben. Als die russischen Truppen 1943 vorrückten, waren die Mennoniten gezwungen, sich mit der sich zurückziehenden deutschen Wehrmacht auf eine lange Reise gen Westen zu begeben. Während einige Mennoniten mit der Bahn fahren konnten, begaben sich die meisten, so auch Martens, mit ihren Pferdewagen auf den Treck.

Mehrere Wochen sind bereits seit unserem Auszug vergangen, manche Strapazen überstanden. Bald ist ein Wagenrad defekt, bald eine Achse verbogen. Alle diese Hindernisse werden gemeinsam beseitigt. Keiner in unserem Treck wird seinem Schicksal überlassen. Aber wie viele Beschwerlichkeiten harren unser noch in Zukunft? (S. 431).

Kaum waren russlanddeutsche Mennoniten im Warthegau angesiedelt worden, waren sie 1944 schon wieder gezwungen, sich auf die Flucht zu begeben.

Auch hier ist alles in Auflösung begriffen. Einige Frachtwaggons stehen auf den Nebengeleisen. Eisenbahner bereiten hier offenbar ihre Flucht vor. Bettgestelle, Tische, Schränke und anderer Hausrat werden in einem Wagen ordentlich verstaут. Im Bahnhof stehen alle Türen sperrangelweit offen. Papierfetzen, Stroh, Flaschen und anderer Müll bedecken den Fußboden. (S. 437).

Diese Reise fand kein Ende, als der Krieg 1945 beendet war. Wie andere Flüchtlinge bemühte sich auch Martens verzweifelt darum, sowjetischen Versuchen, alle Staatsbürger in die Sowjetunion zurückzuführen, zu widerstehen und einem unbekannten Schicksal zu entgehen. Schließlich erreicht er die Britische Besatzungszone in Deutschland, Zerstörung und die Millionen entwurzelter Personen erzwingen neue Reisen. Als der überfüllte Zug in Hannover einfährt, beschließt Martens, auf dem Bahnsteig zu bleiben.

(...) viele Passagiere (rennen) in die Wagen, auf die Dächer oder hängen wie Trauben an den Trittbrettern. Beunruhigt und mit sehr gemischten Gefühlen betrachtete ich das Treiben auf dem Bahnhof, erinnert es mich doch immer mehr an längst verflossene Tage in Russland während des Bürgerkrieges. (S. 469).

Schließlich kann Martens mit Hilfe des Mennonite Central Committee auf die Suche nach einem neuen Land gehen. Dieses Mal steigt er an Bord eines Schiffes, das ihn ins ferne Paraguay führt, wo er ein neues Zuhause finden wird.

Wir sind immer noch in voller Fahrt. Dunkle Wolken türmen sich am südlichen Horizont. Die Biskaya ist unruhig. Ich stehe an der Reling und schaue in die Flut. Mancher Hai oder Delphin lässt sich blicken (...). Das Schiff schaukelt immer mehr. Ich spüre, dass ich seekrank werde und fühle mich wie auf einer Schaukel. Mancher hat in letzter Zeit Neptun, dem Gott aller Meere, seinen Tribut gezollt (S. 483, nach einer Tagebuchaufzeichnung).

Seine letzte Reise ist ironischerweise wieder eine Bahnfahrt:

Morgens in aller Frühe werden wir, annähernd 170 Personen, in Eisenbahnwagen verladen und weiter geht die Reise dem Ziel zu. Nur sehr langsam und mit vielen Aufenthalten dampft das Schmalspurbähnle die Strecke bis »Kilometer 145.«. ... Vor Abend kommen wir an der sogenannten Endstation an. Eine Anzahl Wagen, mit Pferden und Ochsen bespannt, harrt unserer Ankunft. Mehrere alte Bekannte und Verwandte aus der russischen Heimat darf man hier schon begrüßen (S. 489).

Die zentralen Aspekte dieses Buches sind schon vorher veröffentlicht worden, zunächst 1961 in Kanada (*So wie es war: Erinnerungen eines Verbannten*) und dann in einer erweiterten Ausgabe 2000 in Paraguay (*Ein langer Weg in die Freiheit Gefangene der UdSSR. Erlebnisse eines russlanddeutschen Mennoniten während der zwei Weltkriege in Sowjet-russland*). Dies ist die erste Auflage, die in Deutschland veröffentlicht wurde. In einem Anhang macht Gundolf Niebuhr, der Archivar der Kolonie Fernheim (Paraguay) im Einzelnen darauf aufmerksam, wie Martens dazu kam, seine Memoiren zu schreiben, die sich hauptsächlich auf sein Erinnerungsvermögen gründeten, da seine frühen Tagebücher und Aufzeichnungen verschollen waren. Niebuhr schreibt:

Der panoramische Überblick zu historischen Abläufen, die nüchterne Berichterstattung aus eigener Erfahrung und das Pathos eines menschlichen Dramas, welches hier seinen Ausdruck findet, sind Grund genug, die Gesamtheit seiner Schriften erstmals in würdigem Format der heutigen Generation zur Verfügung zu stellen (S. 499).

Der Verleger dieser Memoiren, Berthold Kliewer, sollte sicherlich dafür beglückwünscht werden, dass er das Werk seines Onkels einer neuen Lesergeneration zugänglich gemacht hat. Niebuhr hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass Martens ein Schriftsteller sei, der seinen Erfahrungen literarische Gestalt verlieh. Auch überrascht wohl nicht, wenn wir hören, dass der bekannte kanadische Schriftsteller Rudy Wiebe diese Memoiren las und mit dem Autor das Gespräch suchte, während er für seinen Roman *The Blue Mountains of China* (1970) recherchierte, für einen Roman, der von Mennoniten handelt, die in den 1930er Jahren aus der Sowjetunion geflohen waren.

Was das Erinnerungsbuch von Martens als historische Quelle betrifft, kann es mit Jakob A. Neufelds *Tiefenwege: Erfahrungen und Erlebnisse von Russland-Mennoniten in zwei Jahrzehnten bis 1949* (1958) verglichen werden, mit einem Buch, das teilweise in einer englischen Über-

setzung den Schriften Neufelds inkorporiert wurde, in *Path of Thorns. Soviet Mennonite Life under Communist and Nazi Rule* (2014). In dem Bericht von Martens fehlen jedoch einige Details. Er konzentriert sich auf seine Zeit im Gulag und weniger darauf, was vor seiner Verhaftung und nach seiner Freilassung geschah. Der Bericht, den Martens veröffentlichte, beginnt mit der Schilderung einiger Einzelheiten vom Einmarsch der deutschen Truppen und geht dann zum Treck der Mennoniten aus ihrer russischen Heimat über. Was dazwischen geschehen war, wird kaum berührt, abgesehen von einer rätselhaften Bemerkung:

Trotz vieler angenehmer Seiten des neuen Lebens gibt es auch manche schlimme Enttäuschung. Dazu gehört in erster Linie die ‚radikale Lösung der Judenfrage‘. Was die russische Propaganda längst zu ihrem Nutzen ausgeschlachtet hat, und was die meisten von uns nicht wahrhaben wollten, das trifft tatsächlich ein. Es ist ein niederschmetternder Eindruck, von dem wir alle überwältigt werden. Doch die Feder sträubt sich, das Grauen wiederzugeben, das hier angerichtet wurde (S. 422).

Dr. James Urry ist Anthropologe und Historiker an der School of Social and Cultural Studies, Victoria University of Wellington, Neuseeland, und Autor zahlreicher Untersuchungen zum Leben der Mennoniten in Russland: Nur Heilige. Mennoniten in Russland, 1789-1889, Steinbach, Man., Kanada, 2005 (engl. 1989); neuerdings: On Stony Ground. Russländer Mennonites and the Rebuilding of Community in Grunthal, Toronto 2004.

Berichte und Vorschau

Studientag „Gewagt! gewaltlos leben – das Friedenspotenzial der Ökumene“

Zu den hochaktuellen Themen Frieden und Gewaltlosigkeit fand am 27. Oktober 2023 ein Studientag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) gemeinsam mit dem Verein 500 Jahre Täuferbewegung in Berlin statt. Getragen von der Grundüberzeugung, dass der Glaube und Gott „Gedanken des Friedens“ (Jer. 29,11) schenken und dazu inspirieren, standen am Vormittag Impulse zu den historischen Friedenskirchen und Martin Luther King jr. auf dem Programm. PD Dr. Astrid von Schlachta (Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Universität Hamburg) erläuterte in ihrem Vortrag „Täuferische Spuren zur Gewaltlosigkeit in der Neuzeit“ anhand einiger Beispiele, dass auch innerhalb der historischen Friedenskirchen über die Form der Gewaltlosigkeit – bisweilen sogar über die Gewaltlosigkeit an sich – diskutiert wurde und man diese Frage zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich beantwortete. Im zweiten Impulsvortrag sprach Prof. Dr. Michael Hapfel (Universität Erfurt) über „Menschenrechte und die Grenzen der Gewaltfreiheit bei Martin Luther King Jr.“ Als Experte für King gab er einen Einblick in dessen Weg zur Gewaltlosigkeit. Auch hier wurden unterschiedliche Phasen und unterschiedliche Motivationen deutlich, die einerseits davor bewahren, King auf einen Sockel zu heben, und andererseits das eigene Nachdenken über Gewaltlosigkeit bereichern. An beide Vorträge schloss sich eine rege Diskussion an.

Im Anschluss wurde in Kleingruppen über Frieden und Gewaltlosigkeit diskutiert und mit der Ökumene speziell Berlin ins Gespräch gebracht. So konnte man zwischen folgenden Inhalten wählen: Impulse der Gewaltlosigkeit aus der *Charta Oecumenica*, Impulse der Gewaltlosigkeit nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Best practice: Gewaltlosigkeit in aktuellen Krisenzeiten am Beispiel Naher Osten und Best practice: Die heutigen Auswirkungen der Friedlichen Revolution auf die Arbeit der Versöhnungskirche in Berlin.

Der Studientag endete mit einer Podiumsdiskussion zum „Versöhnungspotenzial der Kirchen zu Gewaltlosigkeit“ mit Landesbischof Friedrich Kramer (Friedensbeauftragter der EKD), Bischof Emmanuel von Christoupolis (griechisch-orthodox, Vorstand ÖRBB, Beauftrag-

ter der OBKD bei der Bundesregierung), PD Dr. Astrid von Schlachta und Jasmin Jäger (Moderation; Rundfunkbeauftragte der Vereinigung evangelischer Freikirchen). Aus dem Gespräch sei an dieser Stelle der gewinnbringende Einblick in die orthodoxe Welt sowie die Betonung der bleibenden Bedeutung der Friedensstimme der Kirchen hervorgehoben. Ferner wurde deutlich, dass es in den aktuellen Krisen nur um kleine Schritte auf dem Weg zum Frieden gehen könne, diese aber doch einen wichtigen Beitrag leisten. Schließlich wurde auch die geistliche Dimension der Friedensarbeit betont, weshalb der Studentag von der Bitte um Frieden im Gebet eingerahmt wurde.

*Jochen Wagner,
freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der ACK*

Gewaltfreiheit als non-konforme Lebenshaltung auf dem Prüfstand

Vom 3. bis 5. November 2023 fand an der Universität Hamburg eine Fachtagung statt, die sich intensiv mit dem christlichen Friedenszeugnis auseinandersetzte. Unter dem Motto „Gewaltfreiheit als non-konforme Lebenshaltung – auf dem Prüfstand!“ wurde die Tagung von der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik, dem Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte und dem Mennonitischen Geschichtsverein organisiert. Insgesamt wurden vier Themenfelder beleuchtet, die inspirierende Einblicke in das christliche Friedenszeugnis und seine Auswirkungen auf Gesellschaft und Kirchen boten.

Das erste Themenfeld zu Grundlagen, Spiritualität und Lebensstil des christlichen Friedenszeugnisses eröffnete die Alttestamentlerin Dr. Deborah Storek mit einer Diskussion über biblische Ansichten zu Krieg und Frieden. Dabei bedeute Frieden in der Bibel weit mehr als nur die Abwesenheit von Krieg: „Frieden in der Bibel meint ein umfassendes Wohlergehen und Unversehrtheit.“

Im zweiten Vortrag beleuchtete der systematische Theologe Dr. Dominik Gautier den amerikanischen Schriftsteller Henry David Thoreau und seine non-konforme Lebenshaltung. Thoreau betonte in seinen Werken und seinem Leben, wie wichtig der Widerstand gegen ungerechte Gesetze sei. In seinem bekannten Werk *Walden. Oder das Leben in den Wäldern* beschreibt Thoreau seine Erfahrung des Lebens im Wald, wo

er sich bewusst von gesellschaftlichen Konventionen und materiellem Konsum abwandte.

In der Abendveranstaltung gab der mennonitische Theologe Prof. Dr. Fernando Enns einen spannenden Überblick über die Rezeption des täuferischen Friedenszeugnisses in der ökumenischen Bewegung und warf die Frage auf, ob die Kirchen Privilegien schützen und Macht erhalten oder ein authentisches Friedenszeugnis leben sollten. Seine These lautete: „Das christliche Friedenszeugnis wird vermutlich immer ‚non-konform‘ bleiben, wenn man davon ausgeht, dass Machthabende nicht bereit sind, Privilegien aufzugeben und Mehrheiten stets nach Machtaufbau bzw. Machterhalt streben werden.“

Zum zweiten Themenfeld („Der Einfluss des christlichen Friedenszeugnisses auf Kirchen und Gesellschaft“) analysierte die baptistische Kirchenhistorikerin Prof. Dr. Andrea Strübind den non-konformen Einfluss auf Verfassungen. Dabei unterschied sie zwischen einem Nonkonformismus, der sich zurückzieht (Quietismus), und einem, der weltgestalterisch ist (Aktivismus). Am Beispiel des Bundesstaates Rhode Island und des Kampfes gegen die Sklaverei zeigte sie, wie ein innovativer Nonkonformismus mit gesellschaftlicher Gestaltungskraft einen zentralen Einfluss auf Verfassungen hatte.

Einen Blick über den Westen hinaus gab der Professor für Black Theology Robert Beckford. Er betonte, dass „Jah Love“ eine zentrale Idee im Rastafarianismus ist und für die göttliche Liebe und den Glauben an die universelle Geschwisterlichkeit und Einheit aller Menschen steht. Rastafarians glauben, dass Jah (Gott) Liebe und Einheit fördert und dass diese Liebe aktiv in der Welt manifestiert werden sollte.

Im dritten Themenfeld (Umstrittenes Friedenszeugnis – Erfahrungen zwischen Diktatur und Demokratie) konzentrierte sich der US-amerikanische Ethiker Prof. Dr. David Gushee auf die christliche Politik in den USA. Er plädierte für ein Modell des christlichen politischen Engagements, das sich an den Traditionen der kongregationalen Demokratie, der Politik schwarzer christlicher Dissidenten und der Bundestheologie orientiert.

Nach dem Blick auf die gegenwärtige Situation in den USA sprach die vor kurzem aus Russland ausgewanderte Historikerin Dr. Nadezhda Beliakova über das non-konforme Dasein in der späten Sowjetunion. Am Beispiel der freikirchlichen Gemeinden und ihrem Verhältnis zum Militärdienst machte sie deutlich, dass es selbst bei den religiösen Min-

derheiten (wie z. B. den Pfingstlern, Mitgliedern des baptistischen Rates, Altgläubigen und den Siebenten-Tags-Adventisten) lediglich „pazifistische Einzelfälle“ gab, die sich dem Kriegsdienst im Militär verweigerten. Dies lag nicht zuletzt daran, dass eine pazifistische Haltung in der Sowjetunion als eine Bedrohung der Macht angesehen wurde. Dementsprechend versuchte die Regierung, den Menschen keinen Zugang zu pazifistischen Texten zu ermöglichen.

Einen weiteren Blick auf die Erfahrungen in der Sowjetunion gab die Dozentin für Systematische Theologie Prof. Dr. Katya Tolstaya. Sie merkte an, dass sie zu Beginn ihres Studiums von der „Theologie nach Auschwitz“ hörte und wie diese ihr half, das Erbe der Gewalt zu konfrontieren und Denkweisen im Nachkriegsdeutschland zu ändern. Über die Zeit merkte Tolstaya, dass eine ähnliche theologische Reflexion über die sowjetische Vergangenheit ausblieb. Deshalb begann sie mit dem Projekt „Theologie nach Gulag, Bucha und darüber hinaus“ und betonte die Notwendigkeit, sich mit den Realitäten des Leidens und des Traumas auseinanderzusetzen. „Die Theologie wird sich mit den Realitäten, den Realitäten des Leidens und Traumas, aber auch dem echten Bedarf zu Heilung und Versöhnung auseinandersetzen müssen“ so Tolstaya.

Am Abend fand eine Lesung mit der Literaturwissenschaftlerin Dr. Lilli Gebhard statt. Sie las aus ihrem Gedichtbuch *Wie Schatten werden* vor und nahm die Tagungsteilnehmenden mit in die Migrations- und Fluchtgeschichten der Deutschen aus Russland. In ihren Gedichten malte sie den Zuhörenden Bilder vor Augen, die den Schrecken hinter dem Schrecken der Russlanddeutschen fühlbar machten. Durch die Lesung wurden die aus der Sowjetunion mitgebrachten und häufig nicht artikulierten Ängste in Worte gebracht. Musikalisch untermalte der Direktor des AHF-Musikzentrums Dr. Matthias Lang die Gedichte.

Im letzten Themenfeld (Das christliche Friedenszeugnis – Ambivalenzen, Brüche, Potenziale) sprach die Theologin Dr. Hyejung Jessie Yum aus koreanisch-nordamerikanischer Sicht über postkoloniale Perspektiven auf mennonitische Friedenstheologie. Sie betonte, dass die mennonitische Friedenstheologie sich von einem „Anti-Kriegs-Frieden“ zu einem „dekolonialen Frieden“ entwickeln sollte. Dafür benötige es besonders ein transformatives Erinnern, das mit dem Mitgefühl für den Schmerz des anderen und der Rekonstruktion von Transformationsgeschichten aus der Perspektive der Überlebenden und der zum Schweigen Gebrachten beginnt.

Dr. Andrés Pacheco-Lozano sprach über eine *Mennonite Innocence* in Anlehnung an das Konzept „White Innocence“. Eine „weiße Unschuld“ bezieht sich auf die Vorstellung, dass viele Weiße sich selbst als unschuldig in Bezug auf Rassismus und koloniale Unterdrückung sehen, während sie gleichzeitig von den Privilegien und Vorteilen profitieren, die mit ihrer Hautfarbe einhergehen. Pacheco-Lozano übertrug diese Vorstellung auf eine „mennonitische Unschuld“ und forderte zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem Fehlverhalten und den Vergehen innerhalb der täuferischen und mennonitischen Tradition auf. Sein Plädoyer: „Die Art und Weise, wie wir uns mit diesen Formen von Gewalt auseinandersetzen, wird entscheidend sein für die Art und Weise, wie wir unser Friedenszeugnis bekräftigen und ihm gerecht werden wollen.“

Zuletzt beleuchtete die Historikerin Dr. Astrid von Schlachta die Brüche und Ambivalenzen im täuferischen Friedenszeugnis. Sie verdeutlichte, dass nicht alle Täufer von der Idee einer absoluten Wehrlosigkeit überzeugt waren, weshalb sich Lager wie „Stäbler“ (Verzicht auf jegliche Gewalt) und „Schwertler“ (Gebrauch des Schwerts zur Verteidigung) bildeten. „Es gab verschiedene Grade der Nonkonformität bei den frühen Täufern“, schlussfolgerte sie.

Die Tagung fasste die Beobachterin Sabine Hübner treffend zusammen, indem sie betonte, dass eine gewaltfreie nonkonforme Lebenshaltung einen konkreten Alltagsbezug erfordert. Dieser besteht in Anlehnung an die Vorträge z. B. in einem Rückzug in die Natur und dem Verzicht auf Materialismus (Thoreau), einer Einflussnahme auf Verfassungen (Rhode Island), dem Verzicht auf Privilegien und Machterhalt (Enns), der Kriegsdienstverweigerung (Beliakova), einem Hören auf die Marginalisierten (Yum, Pacheco-Lozano, Gebhards Gedichte) und vielem mehr.

Die Fachtagung regte dazu an, über die Bedeutung einer gewaltfreien non-konformen Lebenshaltung nachzudenken und diese in die heutige Welt zu integrieren. Sie verdeutlichte, dass das christliche Friedenszeugnis nicht nur historisch relevant ist, sondern auch heute eine wichtige Rolle spielt.

*Simon Wiebe, Koordinator für Public History am
Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold*

Vom Konflikt zur Koinonia: Täuferische Kirchen in Deutschland – Geschichte und ökumenische Gegenwart

Am 23. und 24. Februar 2024 fand eine Tagung des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (KI) zum Thema „Täuferische Kirchen in Deutschland in Geschichte und ökumenischer Gegenwart“ statt. Im Vorfeld des Täufergedenkens 2025 stellt sich die Frage nach dem aktuellen Verhältnis „täuferischer“ Kirchen zu denen, die (auch) kleine Kinder taufen. Waren die Beziehungen dieser Kirchen in der Vergangenheit durch Verfolgungen durch die sogenannten Großkirchen geprägt, so ist in der Gegenwart *Koinonia*, Gemeinschaft durch Teilhabe, das noch nicht vollständig erreichte, aber doch schon vielfach gelebte Leitbild für dieses Verhältnis.

Bei der von Andrea Strübind (Oldenburg), seit vielen Jahren Ständiger Gast des Wissenschaftlichen Beirats des KI, und Lothar Triebel, Freikirchenreferent im KI, organisierten Tagung wurden diese Kirchenbeziehungen besonders in dreierlei Hinsicht untersucht: Was hat die Vielzahl von theologischen *Dialogen* zwischen z.B. Baptisten und Lutheranern oder Mennoniten und Katholiken, die in den letzten Jahrzehnten teils national, teils auf Weltebene stattfanden, theoretisch erbracht und in der Praxis verändert? Wie sind die Prozesse der „*Heilung der Erinnerungen*“ verlaufen? Was sind die *Konsequenzen*, die sich daraus ergeben haben, und welche sind noch zu ziehen?

In ihrem Eröffnungsvortrag zu „Die Geschichte der täuferischen Kirchen in Deutschland – Last und Lust“ – zeigten A. Strübind und Astrid von Schlachta (Regensburg / Hamburg) mit Beispielen aus dem 16., 19. und 20. Jahrhundert die grausame Last auf, konnten aber für das 19., das 20. und das 21. Jahrhundert auch schöne und Hoffnung machende Aspekte benennen.

Fernando Enns (Hamburg und Amsterdam) beleuchtete den Themenkomplex „Heilung der Erinnerungen“ am Beispiel des Versöhnungsprozesses zwischen Lutheranern und Mennoniten. Ausgehend von 2. Kor 5,17-20 analysierte er mit Hilfe eines Drei-Phasen-Modells diesen Versöhnungsprozess und beurteilte ihn abschließend als „ambivalent“. Verena Hammes (Ökumenische Centrale der ACK, Frankfurt a.M.) konnte bei der Frage nach „Römisch-katholischen Perspektiven zur Heilung der Erinnerung mit den täuferischen Kirchen“ einerseits auf weltweite bilaterale Dialoge des Vatikans mit Mennoniten und mit Baptisten sowie auf den dreiseitigen Dialog mit Lutheranern und Mennoniten verweisen; andererseits gebe es hier trotz eines kurzen Versöhnungs-

gebets anlässlich des Katholikentags in Münster 2018 noch keine dem lutherisch-mennonitischen Heilungsprozess vergleichbare Handlung. Hammes fragte abschließend, ob möglicherweise gemeinsames Wirken in der Gegenwart produktiver sei als „Heilung der Erinnerungen“.

Als angesichts dieser Befunde umso geeigneter erschien das Thema der von Lothar Peitz (ACK Hessen/Rhein Hessen, Frankfurt a.M.) moderierten Podiumsdiskussion mit F. Enns und Marco Hofheinz (Hannover): „Täuferische und nicht-täuferische Kirchen: Gegenseitige Herausforderungen angesichts der postchristlichen Gesellschaft“. Zunächst referierte Hofheinz die Typologie Karl Barths: „Kirche im Defekt / Kirche im Exzess“, die auf nichttäuferische und täuferische Kirchen angewandt wurde. In diesem Kontext fragte Enns kritisch nach dem Wert jedweder herkömmlichen Form, Gemeinde bzw. Kirche und auch ökumenische Gremien zu organisieren, und verwies demgegenüber auf die Bedeutung des Evangeliums selbst, um dessen Zukunft er sich keine Sorgen mache. So schloss diese Diskussion gut an den Vortrag von Alexander-Kenneth Nagel (Göttingen) an: „Minderheits- und Mehrheitskirchen im deutschsprachigen Raum. Pluralisierung, Internationalisierung, Transkonfessionelle Modelle“. Nagel weitete den Blick der Tagungsteilnehmer durch die Ergebnisse seiner religionssoziologischen Forschung zu Migrationskirchen. Dabei hatte er u.a. eine baptistische Gemeinde (Deutsche und Iraner), eine Brüdergemeinde (Spätaussiedler) und eine Gemeinde von Evangeliumschrsten-Baptisten (Spätaussiedler und Ukrainer) untersucht. In seinem Fazit fragte er, ob Freikirchen als Avantgarde interkultureller Öffnung ein Lernmodell für die verfassten Kirchen sein könnten. Auf anderem Weg war zuvor bereits Andreas Heiser (Ewersbach / Dillkreis) zu ähnlicher Einschätzung gekommen. Nach Schilderung eines 2013 bis 2016 gelaufenen Forschungsprojekts mit dem Titel „Heilung der Erinnerungen: Freikirchen und Landeskirchen im 19. Jh.“ Verwies er auf eine in diesem Zusammenhang 2015 publizierte Broschüre mit dem Titel „Die eine Welt reformieren. Freikirchliche Impulse für eine evangelische Aufgabe“.

Die zweite Hälfte der Konferenz bot nochmals vertiefte Einblicke in nationale und internationale theologische Dialoge. Paul Fiddes (Oxford) hielt den Hauptvortrag der Tagung. Er gilt als Begründer des Konzepts „Baptism and the Process of Christian Initiation“, welches besagt, dass die Taufe als Teil des lebenslangen Christ-Werdens angesehen werden muss, zu dem weitere Elemente gehören; betrachtet man die Taufe so, wird ihr Zeitpunkt innerhalb des Prozesses weniger bedeutsam. Dieses Konzept liegt heute den meisten Dialogen von täuferischen und

nicht-täuferischen Kirchen zugrunde. Fiddes zeigte allerdings in seinen *Reconsiderations* dieses Konzepts zum einen auf, dass schon im ÖRK-Text „Baptism, Eucharist, and Ministry“ (1982) bzw. in aufgrund dieses Textes in den 1980er Jahren geführten Gesprächsprozessen von „two total processes of initiation“ gesprochen worden war. Zum anderen präsentierte er einen aktuellen Text des Vatikans in dem dieser das Konzept, die Taufe als Teil eines (lebens-)langen Prozesses zu verstehen, auch für sich nutzbar macht; Fiddes zitierte dafür die XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *A Synodal Church in Mission, Synthesis Report*, Rom, 2023.

Die letzten drei Beiträge der Tagung standen unter der Überschrift „Aktuelle Dialoge zwischen täuferischen und nicht-täuferischen Kirchen – Ergebnisse und offene Fragen“. Dem schon von Hammes genannten trilateralen Dialog über „Die Taufe und die Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche“ von Lutherischem und Mennonitischem Weltbund sowie der Römisch-katholischen Kirche war gegen Ende der Tagung eine eigene Darstellung gewidmet, die Knut Wormstädt (Aachen) präsentierte. Dieser trilaterale Dialog konnte auf mehreren bilateralen Gesprächsprozessen der beteiligten Kirchen(bünde) aufbauen. Als eines der Gesprächsergebnisse hob Wormstädt hervor: „Keine der Gesprächsparteien will Erlösung nur den Getauften vorbehalten. [...] Gott mag andere Möglichkeiten und Wege als die Taufe haben, Säuglingen Erlösung zu bringen ...“

Maria Stettner (Landeskirchenamt München) stellte das neueste Dokument eines Dialoges zwischen einer täuferischen und einer nichttäuferischen Kirche vor: 2017-2023 hatten der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – Baptisten (BEFG) und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) miteinander Lehrgespräche geführt. Stettner referierte aus der Vorgeschichte u.a. die Magdeburger Tauberklärung, die zwar einerseits 2007 viele Kirchen miteinander verbunden hat, andererseits zur Folge hatte, dass die täuferische Tradition innerhalb (!) der ACK-Kirchen ausgegrenzt wurde. Stettner zeigte die Vorgehensweise der Dialoggruppe sowie den Dialog begünstigende Faktoren und Hindernisse auf, bevor sie Einzelheiten der nun erklärten „Kirchengemeinschaft auf dem Weg“ zwischen BEFG und VELKD nannte. Abschließend fragte sie nach nächsten Schritten und bat um Konkretionen.

Zu den zwischen BEFG und VELKD verabredeten Maßnahmen gehört „die wechselseitige Einladung zum Predigtdienst“. Markus Iff (Ewers-

bach) zeigte im letzten Vortrag der Konferenz, dass eine solche in noch weit größerem Maßstab geplant ist, nämlich zwischen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und der EKD. Während es im BEFG-VELKD-Text heißt, „Baptisten und Lutheraner verbindet eine Verkündigungsgemeinschaft“, wird von VEF und EKD (nur) eine „Predigtgemeinschaft“ angestrebt. Hintergrund ist, dass „Verkündigungsgemeinschaft“ auch „in der gegenseitigen Einladung zur Feier des Abendmahls“ von BEFG und VELKD zum Ausdruck kommt, was so noch nicht zwischen allen EKD- und VEF-Mitgliedskirchen möglich scheint.

Die Vorträge sind in überarbeiteter Form in Heft 3/2024 der im Verlag De Gruyter erscheinenden Zeitschrift des KI, dem „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts“, abgedruckt.

Lothar Triebel,

Referent für Freikirchen am Konfessionskundlichen Institut Bensheim

„Gemeinsam zur Nachfolge berufen“. Ökumenischer Studien- und Begegnungstag zu Impulsen der Täuferbewegung für die Ökumene

In bunter ökumenischer Vielfalt trafen sich am 9. März 2024 mehr als 50 mennonitische, katholische und evangelische Christinnen und Christen zu einem gemeinsamen Studien- und Begegnungstag, bei dem 500 Jahre Täuferbewegung im Jahr 2025 und ihre Bedeutung für die Ökumene im Mittelpunkt standen. Aus der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen nahmen zudem Vertreter der Evangelisch-Methodistischen sowie der Neuapostolischen Kirche teil.

Veranstalter des Tages waren neben dem Bistum Speyer die Evangelische Kirche der Pfalz sowie die Arbeitsgemeinschaft Südwestdeutscher Mennonitengemeinden.

Nach einer Begrüßung durch den Pastor der Mennonitengemeinde Enkenbach, Rainer Burkart, führte Susanne Laun, zuständig für die Stabsstelle Ökumene und theologische Grundsatzfragen im Bistum Speyer, in die Geschichte der Beziehungen der drei Konfessionen ein. Nach jahrhundertelangen gegenseitigen Verwerfungen und überlieferten Stereotypen, die oft Verfolgungen und Vertreibungen zur Folge hatten, kam es im 20. Jahrhundert durch die Entwicklung der ökumenischen Bewegung weltweit, aber auch auf nationaler Ebene zu wichtigen Prozessen der Annäherung und des theologischen Austauschs, bei dem

in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auch auf regionaler und lokaler Ebene bis heute eine wichtige Rolle spielt.

Im Zentrum des Tages standen zwei Fachreferate. Am Vormittag stellte die mennonitische Historikerin Dr. Astrid von Schlachta Anfänge und Weiterentwicklungen der Täuferbewegung als einen Teil der reformatorischen Bewegung dar. Dabei wurde deutlich, dass zentrale Begriffe täuferischer Theologie wie Mündigkeit, Nonkonformismus und Gewaltfreiheit das mennonitische Selbstverständnis bis heute prägen und zugleich einen wichtigen Beitrag auch für ein ökumenisches Lernen in den anderen Konfessionen darstellen.

Der Nachmittag rückte die weiterhin bestehenden Differenzen in der Frage der gegenseitigen Taufanerkennung zwischen römisch-katholischer und evangelischer Kirche und Mennoniten in den Mittelpunkt. Ein trilateraler Dialogprozess zwischen 2012 und 2017 zwischen Mennonitischer Weltkonferenz, Lutherischem Weltbund und dem damaligen römischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen hatte daher das Ziel, das jeweilige Taufverständnis der beteiligten Kirchen besser zu verstehen und nach Gemeinsamkeiten zu suchen. Der mennonitische Ökumeniker und Friedenstheologe Dr. Fernando Enns stellte den Dialog vor und beschrieb ihn als einen ökumenischen Lernprozess, bei dem trotz unterschiedlicher Praxis von Säuglingstaufe und Glaubens- taufe eine hohe Übereinstimmung erreicht wurde und tradierte theologische Vorurteile ausgeräumt werden konnten. Er machte zudem deutlich, dass als wesentliches Element täuferischer Theologie Taufe nicht nur als dogmatische Frage, sondern von ihren ethischen Konsequenzen in einer praktizierten Nachfolge Jesu betrachtet wird. Am Ende ermutigte er, die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung neu in den Blick zu nehmen. Moderiert wurde der jeweils anschließende ökumenische Austausch von Anja Behrens, Ökumenebeauftragte der Evangelischen Kirche der Pfalz, und Susanne Laun.

Der Studien- und Begegnungstag machte noch einmal deutlich, dass christliches Leben gerade angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen nur in einem ökumenischen Miteinander gelebt werden kann.

Susanne Laun, Leiterin der Stabsstelle Ökumene und theologische Grundsatzfragen im Bistum Speyer

Verschiedenes

Maria in Lateinamerika

Im April 2024 ist Frederik Rainer Siemens Dyck aus Asuncion, Paraguay mit einer Dissertation über *Maria in Lateinamerika: Eine täuferisch-mennonitische Perspektive* von Prof. Dr. Fernando Enns an der Freien Universität in Amsterdam promoviert worden. Die Untersuchung präsentiert eine theologische Rezeption Marias aus einer evangelisch-mennonitischen Perspektive im Kontext Lateinamerikas. Maria, die Mutter Jesu Christi, als theologisches Forschungsthema füllt eine bedeutende Lücke in der evangelischen Theologie seit der Reformation, da Maria im Allgemeinen selten Gegenstand eingehender theologischer Reflexionen im evangelisch-protestantischen Bereich war. Dieses Defizit wird insbesondere in Lateinamerika spürbar, wo die Marienfrömmigkeit eine eigene, starke Ausformung erhielt und zum gelebten Glauben der Mehrheit der katholischen Gläubigen gehört. Von Seiten der evangelisch-freikirchlichen Theologie blieb dies bisher ausgeblendet. Um dieses Vakuum zu füllen, werden in der vorliegenden Untersuchung religionsgeschichtliche, systematisch-theologische, ökumenische und interkulturelle Ansätze in die Untersuchung einbezogen.

In dem hier vorgelegten, dezidiert evangelisch-mennonitischen Ansatz wird zunächst Marias religionshistorische Inkulturation in Lateinamerika dargestellt. Diese Grundlage ermöglicht zunächst eine Annäherung an die volkskatholische Marienverehrung. Sodann werden die vorliegenden interkonfessionellen Kontroversen analysiert, die Marias herausragende Stellung in Theologie, Kult und Frömmigkeit thematisieren. In diesem Kontext untersucht die vorliegende Forschung die offiziellen katholischen Lehrschreiben seit dem II. Vatikanum (insbesondere *Lumen gentium* VIII) und den Katechismus der katholischen Kirche, um die Plausibilitäten der katholischen Marienperspektive nachzuvollziehen. Zusätzlich kommen dann die spezifischen katholisch-mariologischen Beiträge aus Lateinamerika zur Geltung.

Methodisch werden die katholischen Begründungszusammenhänge dann der bestehenden evangelischen Marienkritik unterzogen. Dieses Vorgehen ermöglicht es, polemische Spitzensätze zu vermeiden und grundlegende Divergenzen in der Marienfrage offenzulegen.

Die so herausgearbeiteten Einsichten erlauben es abschließend, unter Berücksichtigung täuferisch-mennonitisch-theologischer Voraussetzungen, eine eigene Rezeption Marias im Kontext Lateinamerikas vor-

zulegen. Im Fokus stehen dabei eine kritische Würdigung der Volksreligiosität, Marias Bedeutung für die kirchliche Liturgie, die Relevanz von Marias „Gottesmutterschaft“ für Christi Zweinaturenlehre sowie deren Auswirkungen auf Topoi wie die Heilsgeschichte, die Trinität, die Ekklesiologie, ihre Zugehörigkeit zur „Wolke der Zeugen“. Auch die Implikationen für eine Ethik der „Nachfolge Jesu“ im Kontext Lateinamerikas werden entsprechend vorgestellt. – So stellt sich im Ergebnis heraus, dass Maria nicht nur „römisch-katholisch“ ist, sie ist auch „mennonitisch“, weil sie Christus angehört.

Fernando Enns

100 Jahre Thomashof: Bibelheim, Altenheim, Tagungsstätte

Die mennonitische Tagungsstätte Thomashof, die oberhalb der Stadt Karlsruhe in den Nordausläufern des Schwarzwaldes liegt, geht auf ein 1894 errichtetes Gasthaus zurück. Nachdem David Horsch vom benachbarten Lamprechtshof 1918 das Anwesen erworben hatte, wurde es zum christlichen „Kurhaus Thomashof“ umgebaut. 1924 fand ein erster Bibelkurs für Jugendliche aus den süddeutschen Mennonitengemeinden dort statt. Im selben Jahr wurde ein „Brüdererrat“ mit Ältesten aus den süddeutschen Mennonitengemeinden ins Leben gerufen, der den Verein „Bibelheim der Mennoniten Thomashof e.V.“ gründete und das „Kurhaus Thomashof“ für 70.000 Goldmark erwarb, um dort ein christliches Erholungs- und eine Tagungsstätte für Bibelkurse der Mennoniten einzurichten. Die „Weckung und Förderung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung im Leben unserer Gemeinden und im persönlichen Leben des Einzelnen, sowie Aufruf und Zurüstung zum missionarischen und diakonischen Dienst am Nächsten“ waren die Ziele des Vereins, der für die süddeutschen Mennoniten eine große Bedeutung erlangen sollte. Am 29. Juni 1924 fand die feierliche Einweihung des Bibelheims statt, nachdem es bereits zum 1. Mai 1924 seinen Betrieb aufgenommen hatte. Ab 1962 trugen nicht nur der „Brüdererrat“, sondern alle Gemeinden des damaligen Verbandes baden-württembergisch-bayerischer Mennonitengemeinden den Verein.

Der Thomashof diente ab September 1924 als Mutterhaus für mennonitische Diakonissen. Die Diakonissen waren neben anderen Einsatzstellen auch in der Betreuung und Versorgung alter Menschen tätig, die schon seit 1925 auf dem Thomashof aufgenommen wurden. So war der Thomashof nicht nur ein „Bibelheim“, sondern entwickelte sich auch zu

einem Alten- und Pflegeheim, dem ein „Hausvater“ – zuerst Christian Schnebele, dann ab 1960 sein Sohn Adolf Schnebele – vorstand, Adolf Schnebele leitete das Bibelheim Thomashof bis 1974, von 1975 bis 1983 hatte er die geistliche Leitung des Bibelheimes inne. Walter Wüstrich übernahm für zwei Jahre die Leitungsaufgaben von Adolf Schnebele. Von 1975 bis 1982 nahm Gudrun Harder die Leitung des Thomashofs wahr. Ihr folgten Ruth Bachmann (1982–1983), Bernd und Käthe Dyck (1983–1993), Titus Horsch (1993–2001), Ingeborg Dettweiler (2001–2002) und Heinz-Martin Reichel (2002–2022). Seit 2022 leitet Daniel Dettweiler die Tagungsstätte. Ab 1960 diente der Thomashof auch als Versammlungsort der Mennonitengemeinde Karlsruhe. Als 1988 die letzte mennonitische Diakonisse starb, ging eine Ära mennonitischer Diakonie zu Ende.

Infolge behördlicher Auflagen musste das Altenheim 1992 aufgegeben werden. Der Thomashof wurde zu einer Tagungsstätte umgebaut. 1996 wurde ein großzügiges Foyer als Herzstück und Verbindungsbau des Haupthauses zum Waldheim errichtet. Der Neubau konnte 1998 bezogen und zum 75jährigen Jubiläum 1999 eingeweiht werden. Im gesamten Komplex werden nun Übernachtungsmöglichkeiten für bis zu 130 Gäste angeboten. Verschiedene Gruppenräume stehen in unterschiedlichen Größen mit zeitgemäßer Konferenztechnik bereit. Die Außenanlage bietet einen großen Spielplatz und weitere Sportanlagen sowie Grillmöglichkeiten unter freiem Himmel. Der Thomashof wird inzwischen nicht nur von mennonitischen und kirchlichen Gruppen gerne genutzt, sondern von allen, die ein großzügiges Tagungshaus in schöner Umgebung suchen.

MGBI

500 Jahre Bauernkrieg und 500. Todestag von Thomas Müntzer: eine Vorschau auf das Jahr 2025

Die Niederlage der Aufständischen bei Frankenhausen am 14. Mai 1525 war der finale Höhepunkt des deutschen Bauernkriegs in den zwischen Harz und Thüringer Wald gelegenen Territorien. Viele der historischen Ereignisorte sind in unserer Zeit im Bundesland Sachsen-Anhalt und im Freistaat Thüringen zu finden. Deren Landesregierungen beschlossen, den 500. Jahrestag des deutschen Bauernkriegs und den 500. Todestag Thomas Müntzers – der radikale Reformator hatte vor den Aufständischen auf dem Schlachtberg gepredigt und wurde nahe der Freien

Reichsstadt Mühlhausen am 27. Mai 1525 hingerichtet – zum Anlass für jeweils dezentral stattfindende Landesausstellungen zu nehmen und die authentischen Orte als Zentren einer vielgestaltigen Gedenk- und Erinnerungskultur zu gestalten. Dabei soll Thomas Müntzers Rolle in den frühen Reformationsjahren und dessen Handeln als entschlossener Kämpfer für Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit öffentlichkeitswirksam gewürdigt werden – ein bislang einmaliger Akt im offiziellen Geschichtsverständnis der Bundesrepublik.

Im Bundesland Sachsen-Anhalt steht die dezentrale Landesausstellung unter dem Motto „Gerechtigkeit 1525. Thomas Müntzer und 500 Jahre Bauernkrieg“ (<https://www.gerechtigkeit1525.de/Landesausstellung>). Sie findet 2025 an fünf Standorten statt, wobei die erste Präsentation „1525! Aufstand für Gerechtigkeit“ als interaktive Sonderausstellung bereits im Frühjahr 2024 in Mansfeld und in der Lutherstadt Eisleben eröffnet wurde.

Besonders Kunstfreunde werden sich für die Ausstellung „Frührenaissance. Mitteldeutschland am Vorabend des Bauernkriegs“ interessieren, die am 24. November 2024 im Kunstmuseum Moritzburg Halle/Saale eröffnet wird, während dort ab Mai 2025 internationale Künstler zeigen, wie sie sich von Thomas Müntzers Wirkungsstätten zu neuen Arbeiten anregen ließen.

Zu dessen Wirkungsorten gehört das am Südrand des Harzes gelegene Stolberg, das seit Jahren mit der historischen Persönlichkeit Müntzer als Sohn der Stadt aktiv wirkt. Ein besonderer Erinnerungsort ist das Museum „Alte Münze“. Zum Gedenken an den Reformator wird dort jährlich eine mit unterschiedlichen Motiven versehene Silbermünze geprägt. So wurde 2023 an Müntzers Eheschließung mit Ottilie von Gersen vor fünfhundert Jahren erinnert, während 2024 auf dem Medaillenavers Müntzers sogenannte Fürstenpredigt vom 13. Juli 1524 gewürdigt wird.

Die dargestellten Ereignisse fanden in Allstedt statt, wo der junge Reformator von Ostern 1523 bis August 1524 wirkte, zugleich die längste ihm vergönnte Zeit an einem Aufenthaltsort. 500 Jahre später werden dort Umzüge in historischen Kostümen, Straßentheateraufführungen und Volksfeste rund um den Gründungsort des „Allstedter Bundes“ zu erleben sein, während Burg und Schloss grundlegend saniert werden und höchst wahrscheinlich die Gäste nur in wenigen Bereichen empfangen können.

Auch in Thüringen wird anlässlich des Bauernkriegsgedenkens an Thomas Müntzer erinnert, wobei die dortige Landesausstellung mit dem Titel „freiht 2025. 500 Jahre Bauernkrieg“ wirbt und sich auf Mühlhausen als einem ehemaligen Zentrum der Aufstandsbewegung und auf Bad Frankenhausen konzentriert (<https://www.bauernkrieg2025.de/de>). In der auf dem Schlachtberg bereits im „Müntzer-Jahr“ 1989 eingeweihten Museumsrotunde wird das vom Leipziger Maler Werner Tübke (1929-2004) geschaffene Panoramagemälde „Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland“ weiterhin ein besonderer Besuchermagnet sein, wobei das spektakuläre Gemälde während der Landesausstellung 2025 von einer historischen Kunstaussstellung umrahmt werden wird.

Die Stadt Mühlhausen lädt ab dem 26. April 2025 zur Landesausstellung an drei Orten ein: Im Museum St. Marien und der darin befindlichen Müntzer-Gedenkstätte wird über die sozialen Verhältnisse an der Wende zum 16. Jahrhundert informiert. Im Bauernkriegsmuseum in der ehemaligen Kornmarktkirche erwartet die Besucher eine neu gestaltete Exposition, in der das Geschehen des Bauernkriegs der Jahre 1524 und 1525 zentrales Thema ist. Im Kulturhistorischen Museum wird die über Jahrhunderte währende Rezeptionsgeschichte Müntzers im Mittelpunkt stehen.

Unmittelbar bevor sich die Türen zur Landesausstellung öffnen, wird Mühlhausen mit einer neuen Sehenswürdigkeit aufwarten. Inmitten des historischen Stadtzentrums wird die von Albrecht Dürer (1471–1528) in Erinnerung an die „aufrührerischen Bauern“ 1525 entworfene Gedenksäule als sieben Meter hoher Bronzeguss enthüllt werden, für deren Errichtung sich Mühlhäuser Bürgerinnen und Bürger gemeinschaftlich engagierten.

Wie an allen Orten, so erhofft sich auch Mühlhausen für 2025 einen Besucheraufschwung und nutzt die Vorbereitungszeit für städtische Verschönerungs- und Restaurierungsarbeiten. Das historische Rathaus, in dessen Amtsstube der von Thomas Müntzer mitinitiierte Ewige Rat am 16. März 1525 eingesetzt wurde, soll dann barrierefrei erreichbar sein. Vorgesehen sind auch Filmaufnahmen über den nachgestellten Zug aufständischer Bauern Richtung Frankenhausen. Weiterhin sind umfassende landschaftspflegerische Arbeiten auf dem Rieseninger Berg geplant. Vermutlich handelt es sich um den Ort, an dem Müntzer hingerichtet wurde. 500 Jahre Bauernkrieg ist auch für die 2001 in Mühlhausen gegründete Thomas-Müntzer-Gesellschaft ein bedeutendes Ereignis, das Mitglieder aktiv mitgestalten, unter anderem bei der Konzeption und Organisation

der Landesaussstellungen oder als Referenten und Diskutanten wissenschaftlicher Tagungen, die über den regionalgeschichtlichen Rahmen hinausreichen, wenn sich Müntzers Theologie und seinem Widerstandsverständnis im Kontext der frühen reformatorischen Bewegung zugewandt wird. Den Auftakt dafür machte bereits 2023 eine gemeinsam mit italienischen und österreichischen Historikern und Kirchenhistorikern in Brixen veranstaltete Tagung über die Bauernaufstände der Jahre 1524 und 1525 in Südtirol und Thüringen. Ein singuläres Ereignis in der Vereinsarbeit wird die für Oktober 2025 geplante Thomas-Müntzer-Tagung sein, die gemeinsam mit der Luther-Gesellschaft in Wittenberg stattfinden wird.

Im Jahr 2025 verleiht die Gesellschaft zudem erstmals den Thomas-Müntzer-Preis, für den sich Studierende, junge Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aus dem In- und Ausland bewerben können, die über Müntzers Lehre, sein Wirken während der Zeit der Reformation und des Bauernkriegs sowie dessen Rezeptionsgeschichte arbeiten (<https://www.thomasmuentzer.de>). Aus Anlass des Gedenkens an den deutschen Bauernkrieg vor 500 Jahren und an Thomas Müntzers 500. Todestag ist somit ein vielfältiges wie umfangreiches Ausstellungs- und Veranstaltungsprogramm zu erwarten.

Marion Dammaschke

Exkursion auf den Spuren Michael Sattlers – Vom Klosterleben zur Täuferbewegung

Vom 3. bis zum 5. Oktober 2024 findet eine Exkursion statt, die Interessierte auf eine historische Reise vom Klosterleben zur Täuferbewegung führt. Im Mittelpunkt steht Michael Sattler, einst Prior im Kloster St. Peter und später Leiter einer Täuferversammlung in Schleithem. Die Teilnehmenden erwartet ein Programm, das Einblicke in zwei prägende Lebensstationen Sattlers und seiner Frau Margaretha bietet. Die Reise beginnt am 3. Oktober mit einer Führung durch das Kloster St. Peter, gefolgt von einem Vortrag über die Transformation Sattlers vom Prior zum Täufer. Die Übernachtung erfolgt in einfachen Zimmern innerhalb des Klosters. Am folgenden Tag setzen die Teilnehmenden ihre Reise mit einer Wanderung auf dem Täuferweg durch die Höhen des Randen fort, einem historischen Zufluchtsort der Täufer. Die Exkursion schließt am 5. Oktober mit einem Besuch in Schleithem ab, wo das Schleitheimer

Bekenntnis, ein Grundtext der Täuferbewegung, im Mittelpunkt steht. Organisiert wird die Veranstaltung vom Verband deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. unter der Leitung von Paul-Gerhard Schneider.

Mennonews.de

Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins vom 15. bis 17. November 2024): „Thomas Müntzer, der Bauernkrieg und die Täufer“

Der Mennonitische Geschichtsverein lädt alle Mitglieder und Interessierten zur Mitgliederversammlung ein, die wie in jedem Jahr mit einem historischen Begleitprogramm verknüpft sein wird. Die Mitgliederversammlung findet am 15. November in Eisleben (Sachsen-Anhalt) statt. Das historische Begleitprogramm führt die Teilnehmer am Samstag, dem 16. November, an diejenigen Orte, die für die Biographie Thomas Müntzers von Bedeutung waren. Der Ausflug führt über Stolberg, den Geburtsort Müntzers, nach Allstedt, wo er eine große Predigtgemeinde um sich versammeln konnte und erste Reformen durchführte, und schließlich nach Bad Frankenhausen, wo die Bauern im Mai 1525 von den fürstlichen Heeren vernichtend geschlagen wurden. Nähere Informationen erhält man bei: info@mennonitischer-geschichtsverein.de.

Es besteht zudem die Möglichkeit, im Vorfeld der Mitgliederversammlung an einer wissenschaftlichen Tagung teilzunehmen, die vom 14. Bis 15. November in Eisleben zum Thema „Bauernkrieg zwischen Unstrut und Elbe – die Aufstände 1524/25 im heutigen Sachsen-Anhalt“ durchgeführt wird. Die Tagung wird veranstaltet von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt und der Kulturstiftung Sachsen-Anhalt und widmet sich in verschiedenen Sektionen den regionalen Bauernaufständen und ihren verschiedenen Akteuren.

MGBI

„Mut zur Liebe“ – Die Mennonitische Weltkonferenz feiert 500 Jahre Täufertum in Zürich

Am 29. Mai 2025 wird die Mennonitische Weltkonferenz (MWK) unter dem Motto „Mut zur Liebe“ Gäste aus der ganzen Welt begrüßen, um an die Entstehung der Täuferbewegung in Zürich zu erinnern. Nach Workshops, Konzerten, einer Podiumsdiskussion und historischen Rundgän-

gen durch die Stadt an der Limmat versammeln sich die Teilnehmer um 17 Uhr zu einem ökumenischen Gottesdienst im Grossmünster von Zürich. Der Gottesdienst wird auf Englisch gehalten und ins Französische, Spanische und Deutsche übersetzt.

Als friedensstiftender Akt und als Zeugnis für die jüngste Versöhnung lädt die MWK dazu führende Vertreter weltweiter Kirchen (z. B. der katholischen, lutherischen und reformierten) ein, die einst in scharfem Gegensatz zur Täuferbewegung standen, um gemeinsam an die Täuferbewegung zu erinnern. „An diesem Tag werden die Täufer in den Straßen von Zürich sichtbar werden“, sagt Liesa Unger, MWC Chief International Events Officer. „Die Veranstaltung wird eine starke historische Komponente haben, die deutlich macht, warum wir uns in Zürich versammeln. Aber ein noch stärkerer Schwerpunkt wird auf der Zukunft liegen“, sagt der Historiker und Koordinator der MWK-Erneuerung 2025, John D. Roth. „Die Täuferbewegung ist nach wie vor dynamisch, vielfältig und kreativ, wenn es darum geht, das Evangelium in vielen verschiedenen Kulturkreisen weiterzugeben.“

Heute bekennen sich etwa 2,13 Millionen Gläubige in mehr als 80 Ländern zu den Täufern.

MWK

Internationale Tagung zur Geschichte der Täufer in Zürich, vom 2. bis 4. Juni 2025

Aus Anlass der Erinnerung an die ersten Zürcher Erwachsenentaufen im Jahr 1525 planen das Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich, die methodistische Theologische Hochschule Reutlingen und die Zentralbibliothek Zürich eine internationale Tagung vom 2. bis 4. Juni 2025 in Zürich. Dabei soll vor allem das Täufer_tum als von Anfang an theologisch ernstzunehmendes Phänomen in den Blick genommen werden:

Es gibt studierte Theologen wie Bernhard Rothmann und Balthasar Hubmaier – wie argumentieren sie (fach-)theologisch für täuferische Ansichten? Wie transformieren sie dabei evtl. mittelalterliche Theologumena – und wie greifen sie auf etablierte theologische Diskursformen zurück? Welche Rolle spielt die Bibel? Wie wird mit der Bibel argumentiert?

Diese Fragen lassen sich selbstverständlich nicht nur mit Blick auf theologisch graduierte und kirchlich bestellte Vertreter wie die beiden Genannten formulieren, sondern auch mit Blick auf täuferische Bekenntnistexte und täuferische Laientheologen.

Zu fragen ist auch mit Blick auf die „Gegenseite“: Lassen sich Vertreter der magistralen Reformation (fach-)theologisch von täuferischen Protagonisten herausfordern (und wenn ja, wie?), oder ziehen sie sich auf Marginalisierungsstrategien im Windschatten der weltlichen Obrigkeiten zurück?

Mit Blick auf die Täuferforschung ist auch zu fragen: (Wie) hat man sich in der neueren Forschung seit etwa dem 20. Jahrhundert inhaltlich mit täuferischen theologischen Anliegen beschäftigt?

Neben Fachvorträgen von Referentinnen und Referenten aus Europa und Amerika stehen auch eine Besichtigung der Täuferausstellung in der Zentralbibliothek und die Vorführung eines 2025 neu erscheinenden Dokumentationsfilms zu den Anfängen der Schweizer Täufer samt Werkseinführung und Gespräch mit den Filmemachern auf der Agenda. Informationen zur Tagung erteilt der Leiter des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte, Prof. Dr. Tobias Jammerthal, unter tobias.jammerthal@uzh.ch.

MGBI

Von neuen Büchern

Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden – 1525. Drei Vorlesungen (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 17), Bolanden-Weierhof 2024, 82 Seiten, ISBN: 978-3-921881-37-8.

Anlässlich der Jubiläen 2025 bietet Hans-Jürgen Goertz mit der hier zu rezensierenden Veröffentlichung eine Sammlung von drei Vorlesungen, in denen er sich mit der frühen Reformation, dem Bauernkrieg und der Täuferbewegung auseinandersetzt. Besonderes Augenmerk legt er auf die Perspektive der radikalen Reformation, eine Perspektive, die er als Konzept in den drei Vorlesungen stufenweise herausarbeitet. Es sei vorausgeschickt, dass der Autor die Leser auf das historische Gedenken vorbereiten möchte und ausdrücklich betont, keine neuen Quellenanalysen vorzulegen und daraus Schlussfolgerungen zu ziehen.

„Es muss anders zugehen“ – 1525: Das Jahr grundstürzender Veränderungen

Die erste Vorlesung bietet einen Überblick über die Entwicklung unterschiedlicher reformatorischer Strömungen von 1517 bis 1525. Dabei hebt Goertz einerseits die Rolle Luthers und seiner Rechtfertigungslehre *sola gratia* besonders hervor, andererseits subsumiert er diverse reformatorischen Gruppen unter die Definition der „sozialen Bewegung“ (Joachim Raschke), worunter er kollektive, aber zwangsläufig unter-koordinierte Akteure versteht. Der Autor nennt etwa die kommunalistische Bewegung um Andreas Bodenstein von Karlstadt und die Zwickauer Propheten. Entscheidend war, dass sich Luther konsequent auf die Seite der Herrschaftsträger stellte. Dies führte an jenen Orten, in denen die Verflechtung von Obrigkeit und Kirche auf relative Zustimmung stieß – etwa im albertinischen Sachsen oder in oligarchisch regierten Städten wie Nürnberg und Augsburg – zu einem Ausgleich zwischen Herrschenden und Beherrschten in Fragen der religiösen Praxis. In anderen, vor allem ländlichen Gebieten, ließen sich allerdings aus Sicht der Bevölkerung die politischen und sozioökonomischen Strukturen schlecht mit den reformatorischen Ideen verbinden. Hier führte Luthers Entscheidung für die Landesherren zum Auseinanderdriften der reformatorischen Strömungen. Der Bauernkrieg war in diesem Kontext – so Goertz – der Versuch, die Lehre der Rechtfertigung des

Sünders *sola gratia* in die Praxis umzusetzen. Diese Bestrebungen führten zum Versuch einer eigenständigen Reformation auf dem Land, die gegen Abgabendruck und die Einschränkung der persönlichen Freiheit durch die Herren protestierte.

Einen Sonderfall bildete Zürich, wo Zwinglis Predigten ursprünglich eine ethische Umgestaltung der Welt gefordert hatten. Jedoch war die Zürcher Reformation eine Reformation der Regierung, die die Interessen der herrschenden Klasse im Zentrum des Herrschaftsgebiets berücksichtigte und somit dem Kirchenvolk keine Mitspracherechte einräumte, indem sie etwa die Abschaffung des Kirchenzehnten und die Wahl des Pfarrers durch die Gemeinden verhinderte. Konrad Grebel und Simon Stumpf, die in Zürich ebenso als Mitglieder der städtischen wie der reformatorischen Elite einflussreich waren, kritisierten diese Widersprüche offen.

Radikalität reformatorischer Bewegungen im Übergang zur Neuzeit

Die zweite Vorlesung beleuchtet die sozialen Bewegungen während der Reformationszeit vor dem Hintergrund des Radikalitätsbegriffs. Radikale Bewegungen, insbesondere die radikale Reformation, wurden vom zeitgenössischen Justemilieu verurteilt. In der Forschungsgeschichte wurde hingegen versucht, die radikale Reformation von der restlichen Reformation zu trennen. Allerdings ist der Begriff der Radikalität zu differenzieren: Denn Luther war im theologischen Sinne radikal, da seine Rechtfertigungslehre *sola gratia* revolutionär war. Dagegen waren die Täufer vor allem politisch radikal, da sie die Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit forderten. Diese Forderung führte auch zu Konflikten mit den von den Reformatoren jüngst neu etablierten politischen und kirchlichen Strukturen. Radikalität erweist sich also als relativ. Als radikale Reformation sind daher all jene Anteile des reformatorischen Spektrums zu definieren, in denen selbst die Reformatoren kritisiert wurden. Kulturell und ideell waren die Ausformungen der Radikalität tief in weit verbreiteten antiklerikalen Vorstellungen des Spätmittelalters verwurzelt und deswegen im 16. Jahrhundert äußerst anschlussfähig.

Das Täuferturn: Eine Variante reformatorischer Radikalität

Der dritte Text konzentriert sich auf die Täuferbewegung in der Schweiz, Mittel- und Oberdeutschland sowie den Niederlanden als Teil der radikalen Reformation. Mit Andreas Castelberger und Konrad Grebel äußerten ursprüngliche Anhänger Zwinglis Zweifel an der Kindertaufe,

die im Januar 1525 in der ersten Erwachsenentaufe an Georg Blaurock gipfelten. Der Zürcher Rat stellte die Wiedertaufe im März 1526 unter Todesstrafe.

Der Text bietet ein detailliertes Bild der Verbreitung der Täuferbewegung unter verschiedenen Führern wie Hans Hut und Jakob Huter, und zeigt, wie sich die Bewegung in unterschiedlichen Regionen entwickelte. Während frühe Täufer auch in der Schweiz, etwa in Grünlingen, noch politische Ordnungsentwürfe mit der Forderung nach der Erwachsenentaufe verbanden, markiert die Schleithheimer Versammlung von 1527 den Entschluss bestimmter Täufergruppen, sich ebenso von der reformierten Obrigkeitskirche wie den gewalttätigen Bauern zu trennen und damit sozusagen allem Politischen zu entsagen. Diese Entscheidung führte zur Bildung geschlossener Gemeinschaften, die sich klar von der obrigkeitlich organisierten Kirche und den revolutionären Bewegungen abgrenzten, ohne allerdings den Verfolgungsansatz der Obrigkeit bremsen zu können.

Die Entwicklung der Täufer in den Niederlanden und im niederdeutschen Sprachgebiet, insbesondere die Gruppe um David Joris aus Delft und die Bewegung um Menno Simons, wird ebenfalls ausführlich dargestellt. Der Text zeigt, wie die Täufer sich unter Verfolgung und Druck weiterentwickelten und ihre Gemeinschaften organisierten. Ähnlich den süddeutschen Anhängern der Schleithheimer Artikel suchte die Bewegung um Menno Simons einen friedfertigen Weg, der aber die Verfolgung nicht beenden konnte. Insgesamt bietet die dritte Vorlesung ein handbuchartiges Panorama des polygenetischen Täuferturns, das sich ständig weiterentwickelte und an die politischen und sozialen Bedingungen anpasste.

Die drei Vorlesungen bieten eine äußerst informative Darstellung der frühen Reformationszeit und des Bauernkriegs aus der Perspektive der Täuferbewegung auf einem intellektuell anspruchsvollen Niveau. Die Darstellung profitiert dabei von den geschickt gewählten Erklärungsmodellen sozialer Bewegungen und radikaler Reformation, welche zunächst abstrakt eingeführt und dann anhand der Täuferbewegung mit allen gebotenen Differenzierungen exemplifiziert werden. Besonders hervorzuheben ist, dass der Autor im zweiten Beitrag die tiefe Verwurzelung antiklerikaler Ideen in der christlich abendländischen Kultur und ihre prägende Kraft in den frühreformatorischen Auseinandersetzungen erwähnt. Diese drei Modelle und Voraussetzungen – soziale Bewegung, Radikalität, kulturelle Verwurzelung – schaffen eine wohltu-

ende Ordnung und helfen, die komplexe Evolution der Täuferbewegung nachzuvollziehen.

Leonard Horsch

Täuferisches Leben in Bayern. Eine Spurensuche, hg. im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern von Nicole Grochowina und Astrid von Schlachta, Leipzig 2023. Paperback, 174 Seiten, ISBN 978-3-374-07213-2.

Das schmale Taschenbuch vereint Beiträge von zwölf Autorinnen und Autoren aus mennonitischen und evangelisch-landeskirchlichen Gemeinden, die unter den Rubriken „Täuferische Identitäten“, „Politik, Obrigkeiten und Täufer“, „Ein- und Auswanderung“ und „Mennoniten unterwegs mit anderen: Diakonie und Ökumene“ den Bogen vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart schlagen. Die beiden Herausgeberinnen schreiben im Vorwort: Die „wechselvolle Geschichte täuferischen Lebens in Bayern, die zwischen Verfolgung und Akzeptanz, zwischen Auseinandersetzung und Versöhnung, zwischen Abgrenzung und Ökumene changiert, wird hier erstmalig mit dem Blick von der Reformationszeit bis zur Gegenwart akzentuiert.“ Damit gibt der Sammelband nach der Publikation *Toleranz bejahen, Jesus Christus bekennen – 200 Jahre Mennoniten in Bayern*“, die auf die Zeit von 1802 bis 2002 eingeht, erstmals einen Gesamtüberblick über das täuferische Leben in Bayern (Helmut Funk, Klaus Hübert und David Neufeld (Bearbeiter): *Toleranz bejahen, Jesus Christus bekennen – 200 Jahre Mennonitengemeinden in Bayern*, Erlangen 2002).

In kurzen Aufsätzen werden z. B. die Täuferbewegung in Kaufbeuren (Stefan Dieter) thematisiert oder das Wirken Balthasar Hubmaiers und die Vertreibung der Juden aus Regensburg (Jonathan Reinert). Ins 19. Jahrhundert führen die Beiträge über die amischen Mennoniten (Hermann Hage) und ihre Ansiedlung im Donaumoos (Herbert Holly). Die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart werden von Rainer Burkart, Michael Martin, Lutz Heidebrecht und Maria Stettner dargestellt.

Da die Herausgeberinnen lediglich eine „Spurensuche“ unternehmen, werden die einzelnen Beiträge nicht zu einer zusammenhängenden Erzählung der täuferischen Geschichte in Bayern verknüpft, sondern eröffnen nur punktuelle Einblicke in die täuferisch-mennonitische Geschichte der Region. Reizvoll ist, dass den Beiträgen Quellen zur Seite

gestellt werden, z.B. ein Gutachten der Nürnberger Gelehrten von 1531, ein Brief aus Bayern nach „Ober-Canada“ aus dem Jahr 1840 oder ein Auszug aus dem Tagebuch Elisabeth Horsch's aus der NS-Zeit. Leider werden diese Quellen, so informativ sie sind, nicht in den historischen Zusammenhang eingeordnet oder erläutert.

Für die Zukunft der Beziehungen zwischen täuferisch-mennonitischen und landeskirchlichen Christen nennt Maria Stettner, Referentin für Ökumene im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, vier Punkte: Es müsse erstens darum gehen, das Geschichtsbewusstsein zu stärken und die gemeinsame Geschichte auch gemeinsam zu erzählen. Dann müssten die gegenwärtigen Realitäten akzeptiert werden, nämlich dass sowohl mennonitische als auch landeskirchliche Christen zu einer „kleinen Herde“ gehören und deshalb nur gemeinsam den Auftrag Jesu wahrnehmen können. Drittens müssten vor Ort die regionalen Kontakte gestärkt werden, ohne dabei (viertens) den Blick für die Einbettung in die weltweite „größere Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi“ zu verlieren.

So lädt das Büchlein zur gemeinsamen Verständigung über die Geschichte des Täufertums in Bayern und zu ökumenischen Gesprächen und Begegnungen ein, gerade im Hinblick auf das Jahr 2025, in dem die Christen an die Entstehung des Täufertums vor 500 Jahren erinnern. Es ist zu wünschen, dass das Büchlein dazu verhilft, täuferische Orte in Bayern sichtbar zu machen oder vielleicht sogar durch Pilgertouren miteinander zu verbinden.

Ein erster Schritt dazu sind drei ökumenische Begegnungstage, die von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Vereinigung Bayerischer Mennonitengemeinden veranstaltet werden. An jedem dieser Begegnungstage (Regensburg: 13. Juli, Bad Königshofen: 21. September, Kaufbeuren: 26. Oktober) lesen die Autorinnen und Autoren Auszüge aus dem Buch. Darüber hinaus wird eingeladen zu Workshops, Mittagessen und gemeinsamem Friedensgebet. Nähere Informationen gibt Pastor Lutz Heidebrecht, pastor@glauben-leben.de

Ulrike Arnold

Knut V. M. Wormstädt: Versöhnung erzählen. Eine prozesstheologische Untersuchung ökumenischer Versöhnungsbegegnungen mit den Mennonit*innen (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 173) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022, 389 S., ISBN-13: 9783525567333

Knut V. M. Wormstädt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Lehr- und Forschungsgebiet „Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaften und Technik“ an der RWTH Aachen. In der vorliegenden Untersuchung, die auf seiner Dissertation beruht, bezieht er sich auf die Prozesstheologie und auf das Werk der Philosophin Donna Haraway, um den Begriff der „Versöhnung“ in den ökumenischen Dialogen zwischen Mennoniten einerseits und römisch-katholischen, lutherischen und reformierten Kirchen andererseits zu interpretieren. Dabei wird in der Regel zwischen einer „vertikalen“ Versöhnung zwischen Mensch und Gott und der „horizontalen“ Dimension der zwischenmenschlichen (oder in diesem Fall zwischenkirchlichen) Versöhnung unterschieden, wobei die „vertikale“ Versöhnung der „horizontalen“ vorausgeht und diese bedingt. Wormstädt's Arbeit will diese beide Achsen, also Gottes Versöhnungswerk und die heilende Wiederherstellung verletzter geschöpflicher Beziehungen, als wesentlich miteinander verflochten betrachten.

Das Thema der Versöhnung hat im ökumenischen Gespräch eine besondere Bedeutung, nicht nur aufgrund der theologischen Identität der Mennoniten (für die Frieden ja zentral ist), sondern besonders auch aufgrund der wachsenden Bedeutung einer „Heilung der Erinnerungen“ nach der Verfolgung der Täufer durch die Kirchen der magistralen Reformation im 16. Jahrhundert. Aber wie können wir diese Versöhnung theologisch verstehen? Wormstädt meint, dass die Prozesstheologie – in der das Sein als ein offenes Werden in der Interdependenz komplizierter Beziehungsgeflechte und göttlich-menschlicher Kooperation verstanden wird – besonders geeignet sein könnte.

Nach einer Einleitung führt Kapitel 2 in die Prozesstheologie ein, diskutiert ihre (begrenzte) Rezeption im deutschsprachigen Raum sowie ihr Potenzial, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und die Kirche neu zu verstehen. Unter Bezugnahme auf Catherine Keller und Marjorie Suchocki versteht Wormstädt Gottes Macht mehr als Einladung und Kooperation denn als einseitige Allmacht. Auch die Kirche versteht er als relationale, sich im Prozess des Werdens befindende Größe.

In Kapitel 3 entfaltet Wormstädt sein Verständnis des titelgebenden „Erzählens“. Für Wormstädt bedeutet Erzählen, in zufällige Ereignisse Ordnung und Bedeutung zu bringen. Dies sei notwendig für die Stabilisierung der Identität, auch wenn nicht alle Erlebnisse und Ereignisse in Narrationen überführt werden können und blinde Flecken zurückbleiben. In diesem Kapitel finden sich auch ein aufschlussreicher Abschnitt über die „Provinzialisierung der Reformation“, die die Vorherrschaft der magistralen Reformation in der historischen Erzählung in Frage stellt, sowie eine anregende Darstellung der Art und Weise, wie Mennoniten ihre eigene Verfolgung erzählen. Auch Überzeugungen (wie etwa Lehrmeinungen) sind letztendlich eine Art Erzählung, stellt Wormstädt fest. Er meint, dass ein größeres Bewusstsein über die Eigenart des „Erzählens“ helfen könnte, in ökumenischen Dialogen die Spannung zwischen scheinbar unvereinbaren Unterschieden zu bewahren.

Kapitel 4 besteht aus Lektüren von Dokumenten, die aus offiziellen ökumenischen Dialogen zwischen Mennoniten und Kirchen der magistralen Reformation hervorgegangen sind. Es ist mit Abstand das umfangreichste Kapitel und analysiert Texte wie das mennonitisch-römisch-katholische „Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein“ (1998–2003), das mennonitisch-lutherische „Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus“ (2010) und das mennonitisch-reformierte „Christus ist unser Friede“ (2009). Wormstädt analysiert diese Dokumente anhand von drei Kategorien: Der Umgang dieser Texte mit der Erzählung der *Geschichte* (auf der Suche nach einer gemeinsamen Erzählung vergangener Ungerechtigkeiten, die laut Wormstädt offen bleiben muss), mit *Theologie* (in der hauptsächlich die Taufe und das Verhältnis von Kirche und Staat als Streitpunkte bestehen bleiben) und mit *Versöhnung* (in der das Modell einer „Heilung der Erinnerungen“ bedeutsam wird).

Kapitel 5 kehrt zurück zu den eher ontologischen Anliegen von Kapitel 2 und sucht nach Metaphern, um zu verstehen, was in diesen Dialogen geschieht. Theologisch bedeutsame Versöhnung entsteht für Wormstädt stets *als* und *in dem* Werden von zwischenmenschlichen Beziehungen. Die ökumenischen Bemühungen um Versöhnung können als Prozesse des „Miteinander-Werdens“, in denen göttliches Handeln nur rückblickend erkannt werden kann, verstanden werden. Wir lesen, „dass – zumindest als anthropologische Erfahrung – Versöhnung nicht durch das unilaterale Handeln Gottes in die Welt hineinbricht, sondern vielmehr fragmentarisch im Zwischenmenschlichen vorangetrieben wird, in der Hoffnung darauf, dass bei Gott möglich ist, was bei den Menschen unmöglich scheint“ (S. 366).

„Versöhnung erzählen“ ist anregend, kreativ, beherzt, gelehrsam und überzeugend. Die Kombination von Prozesstheologie und Ökumene ist, soweit ich weiß, völlig neu und ermöglicht der deutschen Leserschaft eine Auseinandersetzung mit Gedanken, die in diesem Sprachgebiet selten diskutiert werden.

Marius van Hoogstraten

Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, 500 Jahre Täuferbewegung: Eine gewagte Herausforderung II, Täufer Spuren bis Paraguay. Soziale Gerechtigkeit als Folge eines konsequenten Glaubenslebens, hg. vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, 2022 und Eine gewagte Herausforderung III: Mennoniten Paraguays im Wandel ihrer Geschichte, 2023 (www.mennonitica.org).

Wie historische Zeitschriften zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in Deutschland, den Niederlanden und Nordamerika hat seit zwei Jahren auch das *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay* seine besondere Aufmerksamkeit auf die Vorbereitung des Täufergedenkens im nächsten Jahr gelenkt: *500 Jahre Täuferbewegung: eine gewagte Herausforderung*. 2021 wurden die Anfänge des Täuferturns und Fragen täuferischer Identität erörtert, 2022 einige Aufsätze zum Thema „soziale Gerechtigkeit“ zusammengestellt und 2023 Vorträge veröffentlicht, die auf dem Geschichtssymposium *500 Jahre Täuferturn: Mennoniten Paraguays im Wandel ihrer Geschichte* gehalten wurden. Auf das Jahrbuch 2021 ist bereits in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2022 hingewiesen worden (S. 195 f.), hier soll jetzt der Blick besonders auf die Themenhefte zur sozialen Gerechtigkeit und zum Geschichtssymposium gelenkt werden. Beide Themenhefte führen recht deutlich vor Augen, wie intensiv sich die Mennoniten in Paraguay darum bemühen, historische Analyse mit theologischer bzw. sozialetischer Reflexion im Hinblick auf die eigenen Probleme heute zu verbinden.

Die Aufsätze zur sozialen Gerechtigkeit gehen der Wirkung nach, die auf die Gestaltung des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens unter dem Eindruck der Nachfolge Jesu in der Gemeinde der Täufer ausging und immer noch ausgeht. Angesichts der Absonderung von der Welt, die zum konfessionellen Merkmal eines Täuferturns hier und da geworden ist, ist das bemerkenswert. Astrid von Schlachta ist der täuferischen

Idee von sozialer Gerechtigkeit nachgegangen und hat sie in ihren Grundzügen bis ins 19. Jahrhundert nachgezeichnet. „Beeindruckende Beispiele treten zutage, wie aus einer christlichen Gemeinschaft heraus Ungleichheiten ausgeglichen und Bedürftige unterstützt wurden“ (S. 30). Gleichzeitig wird nicht übersehen, wie schwer sich die Täufer damit gelegentlich auch taten. Selbst die Hutterer, die auf ihren Bruderhöfen ein Höchstmaß an sozialer Gleichheit ausgebildet hatten, „waren nicht gefeit vor der Unterwanderung des Systems, vor Ungerechtigkeit, vor dem Streben nach eigenem Besitz sowie vor Unfrieden, Streit, Diskriminierung und Machtgelüsten“ (S. 30 f.). Unter einem theologisch systematischen Gesichtspunkt wird die Eigenart und Problematik sozialer Gerechtigkeit untersucht, einem eindrucksvollen geradezu enzyklopädischen Exerzitium von Viktor Wall unterzogen. Weitere Beiträge zeigen, wie Wohlstand und Reichtum „zum Fluch und zum Segen werden“, Wirtschaft und soziale Werke der Mennoniten in Paraguay sich zur „Nächstenliebe“ oder zum Selbstzweck entwickeln konnten (Theodor Regier). Abgeschlossen werden diese Beiträge mit einem Wiederabdruck einer Passage aus den *Schwarzen Reitern* von Peter P. Klassen, den *Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips* 1999). So ist ein lebendiges Heft entstanden, das Licht und Schatten mennonitischer Gemeindeentwicklung herausstellt, ein Heft, in dem historische Analyse und theologische bzw. sozialethische Reflexion mit besonderer Relevanz für die Herausforderungen verbunden werden, denen sich die Mennonitengemeinden weltweit zu stellen haben.

Die Vorträge auf dem 8. Geschichtssymposium, das im Juni 2023 in Loma Plato durchgeführt wurde, konzentrieren sich auf Herkunft und Entwicklung der Mennoniten in Paraguay. Sie bemühen sich, die Mennoniten, die mit ihrer Ansiedlung im Chaco Paraguays etwas abseits des weltweit sich entfaltenden Mennonitentums stehen, in die Vorbereitung der weltweiten Bruderschaft auf das Täufergedenken 2025 einzubeziehen. Schwerpunkte sind Herkunft aus den Auseinandersetzungen um den rechten Weg der Reformation in Zürich (von René Krüger an der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und seinen Gefährten um die rechte Taufe dargestellt) und Entwicklung der Mennonitengemeinden vom Schleithheimer Bekenntnis 1527 bis ins 21. Jahrhundert allgemein (Kornelius Neufeld). Erörtert werden auf einer Podiumsdiskussion auf engagierte Weise Problembereiche wie Gemeinde, Kultur, Wirtschaft und Politik, in denen sich das Ringen der Mennoniten reflektiert, aus dem Geist ihrer eigenen konfessionellen Tradition nach neuen Einstellungen und Lösungswegen zu suchen. Betont werden in eigenen Bei-

trügen die friedentheologischen und diakonischen Akzente, die sich in der Begegnung mit der allgemeinen Bevölkerung Paraguays (vor allem mit den indigenen Volksstämmen) ausgebildet haben (Heinz Dieter Giesbrecht). Abgeschlossen wurde das Symposium mit einem recht „evangelistisch“ anmutenden, aufrüttelnden Beitrag von Werner Franz, in dem die Beziehungen der paraguayischen Mennonitengemeinden zu internationalen mennonitischen Organisationen, z. B. dem Mennonite Central Committee (MCC), der Mennonitischen Weltkonferenz, der internationalen Organisation zur Wirtschaftsentwicklung und Armutsbekämpfung (MEDA) oder der Organisation der Mennonite Brethren in Kanada, beschrieben werden. Grundsätzlich stellen manche Kooperationen eine „Bereicherung“ dar, zu einer „Gefahr“ werden sie, wenn die Gemeinden sich auf den Wohltaten, die sie von diesen Organisationen einst empfangen, ausruhen und es versäumen, für diejenigen „zum Segen“ zu werden, die ihre Nähe und Hilfe in ihrer Umgebung suchen (Werner Franz). So wird die Besinnung auf die eigene konfessionelle Vergangenheit gemeinsam mit den Glaubensgeschwistern in aller Welt zu einer Kraftquelle, den vielfältigen Herausforderungen der Gegenwart offen und konstruktiv zu begegnen.

Hans-Jürgen Goertz

Nachruf

BERNHARD THIESSEN

Ein besonderes Interesse an mennonitischer Geschichte

Wolfgang Schultz 1929 – 2023

„Wenn wir in Berlin doch auch so ein schönes Gemeindezentrum hätten wie hier die Mennonitengemeinden in den USA!“, so oder so ähnlich soll Wolfgang Schultz seinem damaligen Mentor Prof. Harold S. Bender gesagt haben, als sie gerade von einem Sonntagsmeeting in einer Gemeinde auf dem Lande zurück nach Goshen (Indiana) gekommen waren. Von 1950 bis 1952 hielt Wolfgang Schultz sich in den USA auf, zunächst ein Jahr lang als Trainee und dann ein zweites Jahr als Student. Dieses Erlebnis hat ihn und sein Verhältnis zu den Mennoniten mit ihrer Geschichte sehr geprägt. H. S. Bender setzte sich nach langen Gesprächen mit ihm für die Berliner Mennoniten-Gemeinde ein, die inzwischen ihr weithin bekanntes Menno-Heim erhielt.

Wolfgang Schultz wurde am 6. April 1929 geboren und wuchs mit Eltern und Geschwistern in Berlin auf. Sie hatten schwere Zeiten in den letzten Kriegstagen durchlebt. Der Gemeindeleiter Dr. Ernst Crous blieb in Göttingen, wohin er evakuiert worden war, auch der hauptamtliche Prediger Dr. Horst Quiring kam nicht mehr nach Berlin zurück. Spätestens seit den letzten Kriegsmonaten war Familie Schultz eng mit der Berliner Mennoniten-Gemeinde verbunden. Sein Vater, der Architekt Erich Schultz, war zunächst Diakon, wurde dann Prediger, schließlich Ältester und Gemeindeleiter, und seine Mutter Johanna Schultz leitete das Hilfswerk der Gemeinde, das sich in der Nachkriegszeit besonders um Flüchtlinge aus dem Osten kümmerte. Im Hause der Eltern lernte Wolfgang Schultz Robert Kreider kennen, den MCC-Beauftragten aus den USA. Sicherlich weiteten diese und andere Begegnungen mit Glaubensgeschwistern aus Nordamerika sein Interesse für die mennonitische Gemeinschaft und ihre Geschichte. Aufgenommen in die Berliner Mennoniten-Gemeinde wurde er durch den Ältesten Ernst Crous, den Mitbegründer der Mennonitischen Forschungsstelle. Er war eigens zum Taufgottesdienst aus Göttingen nach Berlin angereist.

Nach dem Schulabschluss ging Wolfgang Schultz zur Lehre nach Sachsen-Anhalt auf einen Bauernhof und von dort aus über die „grüne Grenze“ weiter nach Göttingen. Ernst Crous riet ihm, an einem Jugendtreffen auf dem Thomashof bei Karlsruhe teilzunehmen. So lernte er Mennoniten in Süddeutschland kennen. Es entstanden Kontakte zum mennonitischen Landwirt auf dem Lamprechtshof bei Karlsruhe, wo er als Lehrling aufgenommen wurde. Dort organisierte er bald Erholungsferien für Kinder aus Berlin und der DDR auf mennonitischen Bauernhöfen in Süddeutschland. Auch berichtete er auf Sitzungen des Süddeutschen Jugendwerkes, an denen er als Gast teilnahm, über die Situation der Mennoniten in Berlin und in der DDR und wurde so zum Botschafter zwischen Ost und West.

Bereits als Jugendlicher in der Berliner Jugendgruppe lernte er seine spätere Frau, Christel Ewert, kennen. Da er nach seinem Studium der Agrarwissenschaften an der Landwirtschaftlichen Hochschule Stuttgart-Hohenheim, das er mit einem Doktorgrad abschloss, eine Anstellung bei einer Behörde in Frankfurt a. M. gefunden hatte, zog das Ehepaar nach Dietzenbach. Dort wurden Sohn Andreas und Tochter Sabine geboren. Die Mennonitengemeinde Frankfurt wurde Kontakt- und Orientierungsort, jedoch blieb für ihn Berlin immer seine große Sehnsucht. So zogen Christel und Wolfgang Schultz im Ruhestand denn auch nach Falkensee an die Stadtgrenze von Berlin, wo auch sein Sohn mit Familie wohnte. Gern hätte er, wie er ein wenig wehmütig gestand, ein Auto mit Berliner Kennzeichen gefahren. Doch Falkensee lag nicht auf Berliner Boden.

Bereits in Dietzenbach engagierte sich das Ehepaar sehr für den Mennonitischen Geschichtsverein, Christel Schultz war jahrelang Schriftführerin des Vereins und hatte in dieser Zeit den Versand der *Mennonitischen Geschichtsblätter* übernommen. Ab 2003 wurde Wolfgang Schultz in den Stiftungsrat des Geschichtsvereins berufen, in dem er bis vor kurzem noch tätig war und mit dem inzwischen verstorbenen Rainer Kümpers aus Hamburg zusammenarbeitete. Wolfgang Schultz war sehr gewissenhaft und genau, was zu Weilen zu ausufernden Besprechungen und Telefonaten führte. Im Geschichtsverein setzte er sich für die Einrichtung einer Teilzeitkraft in der Forschungsstelle auf dem Weierhof und für die Veröffentlichung der Revisionsbände des *Mennonitischen Lexikons* (2020) ein. Immer wieder drängte er darauf, das Lexikon auch drucken zu lassen und nicht nur digital zur Verfügung zu stellen. Auch haben er und seine Frau den Geschichtsverein dabei finanziell unterstützt.

Wolfgang Schultz starb am 24. Juni 2023. Die Trauerfeier und die Beisetzung fanden am 15. August 2023 in Berlin-Dahlem statt. Der Geschichtsverein trauert um einen langjährigen Förderer seiner Arbeit

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: Bernhard Thiessen, Wartburgstr. 11, 10823 Berlin;
b.thiessen@posteo.de
- Schriftführung: Andreas Wiebe, Am Heilen Berge 14, 32602 Vlotho;
cawiebe@live.de
- Kassenführung: Peter Hege, Schillerstr. 20, 04720 Döbeln; aphege@freenet.de
- Schriftleitung: siehe S. 2: Ulrike Arnold, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz,
Dr. Leonard Horsch

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, 22417 Hamburg
info@mennokate.de
Telefon: 040 / 3751 8025
Anschrift der Menno-Kate:
Altfresenburg 1, 23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

Normaler Beitrag	30,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis	10,00
Beitrag für Gemeinden	40,00

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

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

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann 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: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. 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 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

Buchempfehlungen des Geschichtsvereins

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

- Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusbachfolge Band 1, Revidierte 2. Auflage 2006, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 384 S., € 14,00
- Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusbachfolge Band 2, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 416 S., € 14,00
- Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., € 5,00
- Hans-Jürgen Goertz: John Howard Yoder - radikaler Pazifismus im Gespräch, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 240 S., € 9,90
- Ulrich Hettinger: Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien), Krefeld 2010, 372 S., geb., € 19,80
- Peter P. Klassen: Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), €10,80
- Diether Götz Lichdi: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., € 29,90
- Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover € 25,00
- Lutherischer Weltbund: Heilung der Erinnerungen, Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, Evangelische Verlangsanstalt Leipzig, 1997, 223 S., € 20,00
- Diether Götz Lichdi/Bernd Röcker/Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof 2018, € 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, € 2,50
 Birgit Kerstin Häge: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. € 12,00
 Friedrich Wilhelm Strohm: Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, € 22,80
 Robert Dürr und Helmut Funck: Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, € 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, € 29,90
 Helmut Suttor und Astrid von Schlachta (Hg.): Abseits der Front. Alltag einer jungen Frau 1936-1945: Das Tagebuch der Elisabeth Horsch, Bolanden-Weierhof 2018, € 9,50
 Bernhard Thiessen: Leben in Grenzen – Mennoniten in der SBZ und der DDR von 1945 bis 1990, 210 S., € 10,00
 Erwin Wittenberg und Manuel Janz (Hg.): Die Mennonitengemeinde im nördlichen Ostpreußen. Geschichte und Genealogie 1711–1944. 208 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2022, € 27,50
 Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Täufer. Aufrührer, Friedfertige, Märtyrer. Eine Galerie kleiner Porträts, 2021, 124 S., € 13,90
 Ulrike Arnold: Auf den Spuren der Täuferbewegung in Thüringen, 2022, 46 S., € 8,00
 Hans-Jürgen Goertz: Im Aufbruch der Reformation. Das Rechtfertigungsverständnis Thomas Müntzers und der Täufer, 2023, 120 S., € 13,90
 Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden – 1525. Drei Vorlesungen, 2024, 82 S., € 13,90.

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 80 (2023)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Mennonitisches Lexikon, Band V, Revision u. Ergänzung 2020, (3 Teilbände) € 95,00

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

facebook.com/mennonitischergeschichtsverein

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
81. Jahrgang, Bolanden 2024
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-38-5
Preis für Abonnenten: 30,00 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