

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

36. Jahrgang

Neue Folge Nr. 31

1979

Z A

2506

gelöst

N11< 31162591 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**



36. Jahrgang

Neue Folge Nr. 31

1979

Schriftleitung:

Dr. Heinold Fast, Brückstraße 74, D-2970 Emden

Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelmsallee 15, D-2000 Hamburg 55

Dr. Horst Quiring, Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

Liesel Quiring-Unruh, Schriftführung

Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Gerrit van Delden, Kassenführung

Enscheder Straße 57, D-4432 Gronau

Herstellung:

Heinrich Schneider, Buch- und Kunstdruckerei

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer

Adalbert Goertz, Rt. 4, Sunshine Trail, Waynesboro, PA, 17268, USA

Hermann Guth, Parsevalstr. 1, D-6600 Saarbrücken

Julia Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30a, D-3400 Göttingen

Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-7150 Backnang

Hans Meier, Society of Brothers, Norfolk CT, 06058, USA

Otto Regier, Rosenhof 1 E 020, Hoisdorfer Lanstr. 61, D-2070 Großhansdorf

Paul Schowalter, D-6719 Weierhof, Post Marnheim

Professor Dr. John B. Toews, 3407 Lake Court S.W. Calgary, Alberta,
T3E 6K2, Canada

Gary Waltner, Mennonitische Forschungsstelle, D-6719 Weierhof,
Post Marnheim

2

ZA 2506

Inhalt

Zu dieser Nummer	Seite
I. Täufer, Mennoniten und Neuhafterer unter dem Kreuz	
1. H.-J. Goertz: Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer	7
2. J. B. Toews: Die Flucht rußlanddeutscher Mennoniten nach China, 1929—1934	27
3. H. Meier: Die Auflösung des Neuhafterischen Rhön-Bruderhofes in Deutschland	49
II. Familiengeschichte	
1. Chr. Galle: Die Familie Galle	57
2. H. Guth: Mennoniten in der Gunst eines Fürsten	70
III. Von neuen Büchern	
a. Besprechungen	
1. Mennonite Bibliography 1631—1961 (G. Waltner)	81
2. H.-J. Goertz, Radikale Reformatoren (J. Hildebrandt)	83
3. A. Friesen / H.-J. Goertz (Hg.), Thomas Müntzer (H. Fast)	85
4. W. Klaassen, Michael Gaismair } J. Bücking, Michael Gaismair } (H.-J. Goertz)	88
5. J. Séguy, Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France (J. Hildebrandt)	92
6. H.-O. Fieguth, Familienbuch Wiebe (H. Klaassen)	100
b. Anzeigen	105
1. E. Tyart, Stammfolge Tyart	
2. P. Schowalter, Stammbuch der Familie Schowalter	
3. H. Gerlach, Bildband zur Geschichte der Mennoniten	
IV. Nachruf, Berichte, Hinweise	
1. Jacobus ten Doornkaat Koolman, 1889—1979 (H. Fast)	106
2. Gedenkstein der Umsiedler in Alt-Fresenburg (O. Regier)	111
3. Kassenbericht (G. van Delden)	113
4. Hinweise und Anzeigen des MGV (L. Quiring-Unruh)	114

Zu dieser Nummer

Die beiden ersten Aufsätze sind Jubiläumsbeiträge zu zwei verschiedenen Ereignissen. H.-J. Goertz hat seine Abhandlung über den Zweiten Speyerer Reichstag und die Täufer auf einer Tagung vorgetragen, die von der Evangelischen Akademie der Pfälzischen Landeskirche im Mai 1979 aus Anlaß des 450jährigen Gedenkens der Speyerer „Protestation“ einberufen worden war. J. B. Toews' Aufsatz über die Flucht von Mennoniten aus der Sowjetunion über China nach Nord- und Südamerika erscheint fünfzig Jahre nach dem Beginn eines sich über einen längeren Zeitraum hinziehenden Exodus, der auch noch andere Wege aus der UdSSR fand. Es ist jedoch nicht der Jubiläumscharakter, der die Beiträge aktuell macht. Mennonitische Jubiläen könnten alle Jahre zu wichtigen wie belanglosen Ereignissen gefeiert werden. Es gibt sogar einen Kalender zur mennonitischen Geschichte, der aus jedem Tag des Jahres einen Gedenktag macht. Die beiden Aufsätze erhalten ihre Aktualität vielmehr von ihren Themen her, die trotz der Verschiedenheit aufeinander bezogen sind.

Zusammen mit dem dritten Beitrag befassen sie sich mit verschiedenen Seiten des Konflikts zwischen Kirche und Staat. H.-J. Goertz beschreibt die Entwicklung und Anwendung der juristischen Mittel, mit denen die Obrigkeiten in Städten, Territorien und auf Reichsebene die Täuferbewegung in ihren ersten Jahren bekämpften. Er stellt fest, daß die drei Vorwürfe, mit denen man den Täufern beizukommen suchte (Ketzerie, Aufruhr und Gotteslästerung), nicht ausreichen, ihnen die Krone der Märtyrer vorzuenthalten. Indem sie in ihren Loyalitätskonflikten mit dieser Welt das Bekenntnis zu Jesus Christus durchhielten, legten sie ein Zeugnis ab, das von den sich anpassenden Landeskirchen versäumt wurde. Vierhundert Jahre später waren die mennonitischen Nachfahren der Täufer in der UdSSR wiederum in einen Konflikt mit den Machthabern geraten und entschlossen sich zur Flucht. Wie die Darstellung von J. B. Toews erkennen läßt, war es jedoch nicht in erster Linie das Bekenntnis zu Jesus Christus, sondern das wirtschaftliche und politische Chaos, dessentwegen sie sich auf die Suche nach neuen Siedlungsgebieten machten. Damit soll nicht bestritten werden, daß es damals auch zahlreiche Märtyrer um des christlichen Glaubens willen unter den rußländischen Mennoniten gegeben hat. Aber für das „sagenhafte Geschehen“ am Amur 1929 ff. war nicht das christliche Zeugnis, sondern die Frage des Überlebens maßgebend — sicher einschließlich der Frage des Überlebens einer durch vier Jahrhunderte aufgebauten schätzenswerten mennonitischen Kultur. Ohne Zweifel hat das „Mennovolk“ eine Reihe von Eigenschaften entwickelt, die für solch ein Überleben unabdingbar sind: Beweglichkeit, Internationalität, Genügsamkeit, wirtschaftliche Tüchtigkeit, Opferbereitschaft,

gegenseitige Hilfe, Selbstbewußtsein, Distanz zur Umgebung — aber auch Unterordnungswilligkeit und Anpassungsgeschick. Die Konfliktbereitschaft um des Evangeliums willen ist weniger im Zusammenstoß mit der Welt erprobt worden als bei den Auseinandersetzungen und Spaltungen innerhalb der eigenen Bruderschaft.

Die Auflösung des neuhutterischen Rhönbruderhofes durch den Nationalsozialismus, über die H. Meier berichtet, scheint mir deshalb das täuferische Erbe noch unmittelbarer zu vergegenwärtigen. Es gibt doch zu denken, daß dies einer Gruppe möglich war, die sich ohne Wissen um die Täufer in unserem Jahrhundert gebildet hatte, nach diesen selbständigen Anfängen in der täuferischen Tradition hutterischer Prägung die eigenen urchristlichen Ideale wiederentdeckte und mit ihr Verbindung aufnahm. Die Möglichkeit zum Konflikt war nicht erst durch das Aufkommen des Nationalsozialismus gegeben, sondern bereits durch die im Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung alternative Lebensordnung, welche die Vermögensverhältnisse einschloß. Der in diesem Sinne radikale Ansatz wird besonders deutlich durch das Verhalten der deutschen Mennoniten angesichts der Auflösung des Rhönbruderhofes. Hatten sie vorher ihr Interesse an den Neuhutterern durch gelegentliche Spenden von landwirtschaftlichen Naturalien an den Rhönbruderhof bekundet, distanzierten sie sich jetzt von ihnen öffentlich, als in einer Baseler Zeitung die Neuhutterer mit den Mennoniten identifiziert wurden. Tatsächlich läßt der Mangel an Solidarität in diesem Augenblick fragen, ob die deutschen Mennoniten von einem andern, nicht mehr vom täuferischen Geist bestimmt wurden. Schon damals machte man im Streit darüber geltend, die Auflösung des Rhönbruderhofes sei aus rein wirtschaftlichen Gründen erfolgt. Für Michael Horsch, der diesen Streit in einer privat gedruckten Dokumentation zusammenfaßte, mag es auch so erschienen sein. Liest man jedoch den Bericht von H. Meier, muß man schließen, daß Michael Horsch sich von den Behörden hat täuschen lassen. Der Bericht von H. Meier ist allerdings der eines damals Beteiligten. Das relativiert ihn in seiner Eigenschaft als Geschichtsschreibung, erhöht aber seinen Dokumentationswert. Es wäre zu begrüßen, wenn die Erörterung der historischen Frage nach den Hintergründen der Auflösung des Rhönbruderhofes, die mit der Darstellung von H. Meier sicher nicht beendet ist, ergänzt würde durch weiteres Fragen nach dem Geist, der bei uns gerade dann vergessen wird, wenn wir ihn nötig haben.¹

Heinold Fast

1 Die Schrift von Michael Horsch kann bei mir gegen Erstattung der Unkosten von DM 4,— als Fotokopie bezogen werden.

Hans-Jürgen Goertz

Ketzer, Aufrührer und Märtyrer

Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer

Walter Fellmann zum 80. Geburtstag

Der zweite Reichstag zu Speyer 1529 ist ein Meilenstein auf dem Wege zu neuzeitlicher Gewissensfreiheit. Er ist auch eine Wegmarke in der Geschichte der Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Nonkonformisten, sofern diese ohne politischen Einfluß und Nutzen waren. Auf der einen Seite steht die mutige Protestation der neunzehn evangelischen Reichsstände, und auf der anderen Seite steht das Mandat gegen die Täufer, das die Todesstrafe reichsrechtlich verfügt. Wohl haben die evangelischen Reichsstände sich der Erneuerung des Wormser Edikts von 1521, das die Reformation verhindern sollte, widersetzt; sie haben jedoch nicht gegen die verschärften Verfolgungsmaßnahmen, denen die Täufer ausgesetzt werden sollten, protestiert. Das Wiedertäufermandat wurde vielmehr einmütig zum Reichsgesetz erhoben und dem Reichsabschied einverleibt. Der Speyerer Reichstag ist die Geburtsstunde des Protestantismus genannt worden. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß mit ihm auch die Sterbestunde des Täuferturns eingeläutet wurde.

Inhalt und Begründung des Wiedertäufermandats

Der Inhalt des Wiedertäufermandats, genauer, der „Konstitution“, die dem Reichsabschied beigelegt wurde, ist schnell zusammengefaßt:

1. Wer wiedertaucht oder sich der Wiedertaufe unterzogen hat, ob Mann oder Frau, ist mit dem Tode zu bestrafen, ohne daß vorher noch ein geistliches Inquisitionsgericht tätig zu werden braucht.
2. Wer sein Bekenntnis zu den Wiedertäufern widerruft und bereit ist, für seinen Irrtum zu sühnen, soll begnadigt werden. Er darf jedoch nicht Gelegenheit erhalten, sich durch Ausweisung in ein anderes Territorium einer ständigen Aufsicht zu entziehen und eventuell rückfällig zu werden. Die hartnäckig auf der Lehre der Täufer Beharrenden werden mit dem Tode bestraft.

3. Wer die Wiedertäufer anführt oder für deren Verbreitung sorgt (Fürprediger, Hauptsacher, Landlaufer und die aufrührerischen Aufwiegler) soll „keines wegs“, also auch bei Widerruf nicht, begnadigt werden.
4. Wer nach einem ersten Widerruf rückfällig geworden ist und abermals widerruft, soll nicht mehr begnadigt werden. Ihn trifft die volle Strafe.
5. Wer die Taufe für seine neugeborenen Kinder verweigert, fällt ebenfalls unter die Strafe, die auf Wiedertaufe steht.
6. Wer von den Täufern in ein anderes Territorium entwichen ist, soll dort verfolgt und der Bestrafung zugeführt werden.
7. Wer von den Amtspersonen nicht bereit ist, nach diesen Anordnungen streng zu verfahren, muß mit kaiserlicher Ungnade und schwerer Strafe rechnen.¹

Diese Bestimmungen stehen in einer Reihe städtischer und territorialer Mandate gegen die Täufer seit 1526. Sie sollen die Rechtspraxis auf Reichsebene vereinheitlichen und vereinfachen. Wie noch zu zeigen sein wird, bedeuten diese Bestimmungen auch eine Verschärfung gegenüber manchen territorialen Verordnungen, und das heißt insgesamt: Die Verfolgung der Täufer wird intensiviert.

Begründet werden Straftat und Strafmaß mit dem Hinweis auf den Codex Justinianus, in dem die Ketzerei der Manichäer und Donatisten, auch die dort geübte Praxis der Wiedertaufe, unter Todesstrafe gestellt worden war.² Es brauchte also kein neues Reichsrecht geschaffen, sondern nur ein altes bestätigt und reaktiviert zu werden. Das Delikt ist eine kultische Handlung, und Delikt ist zugleich die Wirkung, die davon ausgeht: Unfriede und Uneinigkeit im Reich, obwohl dieser Aspekt, bis auf die Erwähnung der „aufrührerischen Aufwiegler“, in diesem Mandat sonst mehr indirekt als direkt zum Ausdruck gebracht wird. Der Kaiser erläßt das Mandat, um „fried und einigkeit im h. reich zu erhalten“.³ Die Täufer wurden also wegen eines geistlich-weltlichen Delikts verfolgt. Claus-Peter Clasen unterscheidet in seiner Sozialgeschichte des Täufertums drei Begründungen, die in den Verfahren gegen die Täufer angeführt wurden: 1. Verstoß gegen bürgerliche Gesetze, 2. Aufruhr und 3. Ketzerei und Aufruhr.⁴ In Speyer wird die dritte, zweifellos bald die häufigste, Begründung gewählt. Freilich steht die Ketzerei im Vordergrund, doch nicht um das Vorgehen gegen die Täufer der geistlichen Gerichtsbarkeit zu überlassen, sie wird in diesem Fall ja gerade für überflüssig erklärt, sondern um die Wiedertaufe als deutliches Erkennungszeichen für Verfolgung und Rechtssprechung

nutzbar zu machen. Die Erkenntnis, daß Ketzer auch Aufrührer seien, wird damit nicht zurückgenommen. Der Akzent, der hier auf die Wiedertaufe gelegt wird, hat einen pragmatischen Grund. Mit der Wiedertaufe ist ein Straftatbestand so eindeutig gegeben, daß ohne Umschweife und Verzögerung zur Bestrafung geschritten werden kann. Eindeutigkeit und schnelles Aburteilen sollen langwierige und laxe Gerichtsverfahren gegen die Täufer gar nicht erst weiter einreißen lassen. Was noch alles hinzukommen, zur Entlastung oder Milderung der Strafe beigebracht werden mag, Wiedertaufe ist ein eindeutiger und ausreichender Straftatbestand. Sie ist Ketzerei und wird mit dem Tode bestraft. Wer diese Anordnung nicht befolgt, wird mit Reichsacht bedroht. Diese Drohung soll die unbedingte Notwendigkeit der Täuferverfolgung unterstreichen. Sie bringt freilich auch die Ohnmacht zum Ausdruck, in der die Reichsexekutive sich befand. Denn die „tatsächliche Ausführung (ist) weitgehend ins Belieben der einzelnen Stände gestellt“.⁵ Das erklärt, worauf später noch zu achten ist, die unterschiedliche Behandlung der Täufer in den einzelnen Städten und Territorien. So gnadenlos, wie es das Reichsmandat verfügt, ist nämlich nicht überall gegen die Täufer vorgegangen worden.

Vorgeschichte des Mandats und die Beratungen auf dem Reichstag

Das Begehren, gegen die Täufer strafrechtlich vorzugehen, ist nicht plötzlich auf der Tagesordnung des Reichstags erschienen. Es hat eine Vorgeschichte. Das erste Mandat gegen die Täufer wurde am 7. März 1526 in Zürich erlassen und am 19. November desselben Jahres durch ein weiteres bestätigt, ergänzt und verschärft: nicht allein die Wiedertaufe wurde unter die Todesstrafe gestellt, sondern bereits auch die Predigt der Täufer.⁶ Diese beiden Mandate bildeten die rechtliche Grundlage für das Todesurteil, das durch Ertränken in der Limmat an dem Täuferführer Felix Mantz zu Beginn des Jahres 1527 vollstreckt wurde.⁷ Der Zürcher Rat hatte zunächst versucht, die Täufer durch Disputationen, gutes Zureden und milde Strafen von ihren Anschauungen abzubringen. Als das jedoch nicht zum erwünschten Erfolg geführt hatte und die Täufer sich immer mehr ausbreiteten, entschloß sich der Rat zu rigorosem Vorgehen. Zwingli kommentierte das erste Wiedertäufermandat in einem Brief an Vadian, den Bürgermeister in St. Gallen, so: „Wer sich von jetzt an noch taufen lasse, der werde ganz untergetaucht; das Urteil ist schon gefällt. So hat sich endlich die lang genug auf die Probe gestellte Geduld erschöpft.“⁸ Der Rat hatte sich von diesem Mandat vor allem eine abschreckende Wirkung erhofft. Als Begründung des

Todesurteils gegen Mantz hat er es jedoch nur indirekt verwandt. In der Urteilsbegründung spielt nämlich weniger die Wiedertaufe als solche eine Rolle als vielmehr der Bruch des Eides, den Mantz einst geleistet hatte, hinfort nicht mehr zu taufen, — wie ja auch besonders auf die obrigkeitsfeindlichen und aufrührerischen Konsequenzen seines Handelns, die Zerrüttung des gemeinen christlichen Friedens, hingewiesen wird.⁹ Offensichtlich konnte es sich die junge Reformation Zürichs in ihrer altgläubig-feindlichen Umgebung nicht leisten, mit dem Ketzervorwurf und dem Ketzerrecht gegen die Täufer vorzugehen. Sie hätte möglicherweise den Stab über sich selbst gebrochen. Der Rat zog es vor, das rigorose Urteil mit dem Verstoß gegen bürgerliche Gesetze begründen zu lassen. So ist beispielsweise noch später, wie Horst Schraepfer in seiner Untersuchung über die „Rechtliche Behandlung der Täufer“ erwähnt, auch im Kanton Bern und in anderen Territorien verfahren worden.¹⁰

Der Zürcher Rat hat bald erkennen müssen, daß gegen die Täufer nur wirksam vorgegangen werden könne, wenn die Verfolgung überregional organisiert würde. So entstand im Spätsommer 1527 ein „Abschied der Städte Zürich, Bern und St. Gallen wegen der Täufer“.¹¹ Die Irrtümer der Täufer werden so beschrieben, daß sich der Eindruck von ihrem „aufrührerischen Wesen“ alsbald aufdrängen und eine gemeinsame Beratung dringend nahelegen muß, „wie wir diß unchristlich, boßhaftig, ergerlich und aufrührisch unkraut außreüen und temmen möchten“.¹² Es ist, als ob der berüchtigte Thomas Müntzer, unter umgekehrtem Vorzeichen freilich, von den Toten auferstanden sei. Wieder wird versucht, die Täufer zunächst nur zum Widerruf zu nötigen oder sie zum Schwören der Urfehde zu bewegen, bevor zu kräftigeren Mitteln zu greifen ist. Und Milde soll übrigens gegenüber denen walten, die als unschuldige Menschen von den Täufern zur Wiedertaufe verführt worden sind. Wem allerdings der Bruch der Urfehde nachgewiesen werden könne, der solle „on alle gnad ertrenckt werden“¹³, wie Hartnäckige und Anführer auch. Eines fällt gegenüber dem Zürcher Mandat auf und ist möglicherweise eine Konsequenz, die aus dem Urteil gegen Felix Mantz gezogen wurde, daß die Todesstrafe hier nämlich nicht auf die Wiedertaufe fixiert, sondern auf das allgemeine „aufrührerische Wesen“ des Täufertums bezogen wird. Täufermandate, die die Todesstrafe androhen, gab es noch in anderen schweizerischen Städten und Kantonen. Sobald alle Täuferaktenbände für die Schweiz publiziert sind, müßten diese Mandate einmal systematisch untersucht werden. Claus-Peter Clasen hat versucht, die Anzahl der exekutierten Täufer in der Schweiz zu ermitteln. Er kommt nach seinen Berechnungen auf 30 mit Sicherheit und 43 mit Wahrscheinlichkeit feststell-

bare Hinrichtungen in der Zeit von 1525 bis 1618, wobei die meisten Hinrichtungen in die Jahre von 1527 bis 1533 fallen.¹⁴ Da Clasen die Verflechtung der Täufer mit den Bauernerhebungen nicht so eng sieht, wie es neuere Forschungen nahelegen, dürfte die Zahl der Hinrichtungen, vermehrt um unerkannte Täufer und Täufersympathisanten, vielleicht noch ein wenig höher sein, doch insgesamt sind weit weniger Täufer in der Schweiz hingerichtet worden, als bisher im allgemeinen angenommen wurde.

Die eidgenössische Schweiz, die übrigens auch zum Reichstag nach Speyer geladen war, ist ein Ursprungsland des Täufertums, ein anderes ist Mittel- und Oberdeutschland, das der Müntzerschüler Hans Hut mit missionarischem Eifer durchzog, um für ein mystisch-apokalyptisches Täufertum zu werben. Sehr schnell drang er mit seinen Anschauungen in die habsburgisch-österreichischen Lande ein und fand soviel Resonanz, daß Erzherzog Ferdinand I., König von Böhmen und Ungarn, bald auf die Täufer aufmerksam wurde. Die täuferische Bewegung sickerte sehr viel spektakulärer als die übrigen reformatorischen Bewegungen in Österreich ein und zog den Affekt gegen die Reformation allgemein auf sich. Vorgegangen wurde gegen alle Reformbewegungen auf der Rechtsgrundlage des Wormser Edikts, so beispielsweise auch gegen den Schweizer Täuferführer Michael Sattler in dem aufsehenerregenden Prozeß in Rottenburg am Neckar im Mai 1527. Das Urteil lautete: „Zwischen anwalt Keyserliche Maiestet vnd Michel Satlern ist zů recht erkannt worden, das man Michel Sattlern dem hencker in die hând soll geben, der sol ihn füren auff den platz vnd jm die zung abschneiden, darnach auff eyn wagen schmiden, vnnd alda zweimal mit glüenden zangen seinen leip reissen, nach mals, so mann ihn für dz thor bringet, der massen fünff griff geben. Ist also beschehen, darnach wie eyn ketzer zů pulver geprennt.“¹⁵ Mit Recht hat Horst Schraepler hier von einem „Ketzerprozeß vor weltlichem Gericht“ gesprochen.¹⁶ Ab 1527 scheint das Täufertum in Österreich so anzuwachsen, daß Ferdinand I. mit dem Vorgehen seiner Behörden und Gerichte gegen die Täufer selber befaßt wird und dieser Bewegung mit mehreren Mandaten Einhalt zu gebieten versucht. Im August 1527 bestätigt er noch einmal das Wormser Edikt und wendet sich nicht nur gegen die reformatorischen Bewegungen allgemein, sondern vor allem auch gegen die „new erschrockenlich unerhört leren“ der Täufer und Sakramentierer.¹⁷ Unter Hinweis auf das alte kaiserliche Recht, den Codex Justinianus, droht er dieser Ketzerei die Todesstrafe an. Es finden sich hier allerdings noch keine Regelungen, wie bei Widerruf im Falle von verführten Personen etc. zu verfahren sei. Wie ernst ihm die Verfolgung der reformatorischen Bewegungen ist, zeigt jedoch die detaillierte Beschreibung

der Delikte und die präzise Festsetzung des jeweiligen Strafmaßes, auch die eindringliche Drohung gegen jeden, der dieses Mandat nicht strikt befolgt. Das erste Mandat, das sich speziell gegen die Täufer wendet, wurde im Oktober desselben Jahres von seinem oberösterreichischen Landeshauptmann erlassen; genaugenommen ist das kein Strafmandat, sondern eine Aufforderung an die Untertanen, die Täufer anzuzeigen und den Behörden zur Bestrafung zuzuführen. Bemerkenswert ist hieran, was in dem Mandat zuvor nur leise angeklungen ist, daß von diesen Ketzern nicht nur die christliche Einheit in Mitleidenschaft gezogen werde, sondern daß von ihnen auch „widerwillen, auffruer, abfallung der obrigkeit und besunderung des gemain mans“ ausgehen könne.¹⁸ Das ist offensichtlich eine Erinnerung an die Bauernunruhen der Vorjahre. Deutlicher noch kommt in dem Mandat Ferdinands I. vom Dezember 1527 zum Ausdruck, wie stark die Furcht vor einem „khünfftigen aufstandt von der gemain wider all ober- und erbar-kaitten“ ist.¹⁹ So tritt allmählich neben den Ketzervorwurf auch der Vorwurf des Aufruhrs.²⁰ Ketzerei und Aufruhr werden aber noch nicht miteinander identifiziert. Es wird nur gesagt, daß Aufruhr aus der Ketzerei folgen könne. Deutlich erkennbar wird aber die Tendenz zur Verschärfung der antitäuferischen Maßnahmen; das geht soweit, daß Ferdinand ein Urteil gegen Täufer in Steyr, das ihm zu milde ausgefallen ist, kassiert und in ein Todesurteil umwandelt.²¹

Am 4. Januar 1528 wird schließlich ein kaiserliches Mandat in Speyer, dem Sitz des Reichsregiments, erlassen, in das zweifellos die Erfahrungen und Regelungen Österreichs eingegangen sind. Es wird gesagt, daß nach geistlichem und weltlichem Recht die Todesstrafe auf Wiedertaufe steht und daß die Wiedertäufer („wie dan auß bösem irrigen grundt nichts guts volgen mag“) den Umsturz und die Abschaffung der Obrigkeiten im Schilde führten.²² Der Kaiser erinnert die Obrigkeiten an ihre Pflicht, gegen diese Bewegung streng vorzugehen. Die Schlußpassage dieses Mandats ist jedoch so abgefaßt, daß es das vorher gesetzte Strafmaß nicht noch einmal ausdrücklich zur verpflichtenden Norm erklärt. Dies Mandat ist das erste auf Reichsebene und der unmittelbare Vorläufer des Wiedertäufermandats, das ein Jahr später auf dem Reichstag zum Reichsgesetz erhoben wird.

Das rechtliche Vorgehen gegen die Täufer ist vor dem Reichstag jedoch nicht überall so rigoros gewesen wie in der Schweiz und in Österreich. In Kur-sachsen und Straßburg beispielsweise wurden die Täufer nur mit Ausweisung bestraft, in Straßburg wurden sie nicht wegen ihres Glaubens sondern allein wegen Zerrüttung des bürgerlichen Gemeinwesens verfolgt.

Sehr milde ging man gegen sie auch in Hessen vor.²³ Und in der Kurpfalz weigerte sich das Landgericht Alzey auf der Grundlage eines Gutachtens, das der pfälzische Kanzler Florenz von Venningen angefertigt hatte, die dort einsitzenden Täufer ohne ein vorhergehendes Urteil eines geistlichen Inquisitionsgerichts abzuurteilen, da diese Täufer sich lediglich eines geistlichen, nicht aber eines bürgerlich-rechtlichen oder kirchlichen Delikts schuldig gemacht hätten. Nach dem Urteil des Inquisitionsgerichts sei allerdings mit der Todesstrafe gegen die Täufer vorzugehen. Kurfürst Ludwig V. setzte aber, wohl aus Angst vor Habsburg, wie Schraepler vermutet, das Todesurteil in Anlehnung an das kaiserliche Mandat vom Januar 1528 direkt durch.²⁴ Die Beratungen auf dem Reichstag mußten also Klärung und Vereinheitlichung im rechtlichen Vorgehen gegen die Täufer bringen. Er verfügte, wie bereits angedeutet wurde: Die Todesstrafe wird obligatorisch, die Ketzerei reicht als Rechtsbegründung aus, ein vorhergehendes Inquisitionsverfahren erübrigt sich, eine Ausweisung ist nicht gestattet.

Die Beratungen, die auf dem Reichstag zu dem Wiedertäufermandat geführt haben, scheinen unproblematisch verlaufen zu sein. Das jedenfalls ist der Eindruck, den die Reichsakten vermitteln.²⁵ In der kaiserlichen Proposition, die ja ganz die Handschrift König Ferdinands trägt²⁶, ist noch keine Maßnahme gegen die Täufer vorgesehen. Erst in dem Bedenken der Stände auf die kaiserliche Proposition, die in einem Großen Ausschuß formuliert wurden, taucht die Forderung nach einem Mandat gegen die Täufer auf.²⁷ Dagegen erhebt sich weder bei den Fürsten noch bei den Städten irgendein Widerspruch, auch in den beiden Protestationen der evangelischen Stände nicht. Die Altgläubigen sehen in einem solchen Mandat eine wirksame Waffe gegen das grenzüberschreitende Auftauchen der Täufer. So kommt diese Forderung vor allem König Ferdinand gelegen, denn das Vorgehen gegen die „auführerische(n), besonders täuferisch(n), Sekte“, so läßt er sich schon vorher vernehmen, gehört zu jenen Angelegenheiten, die „außerhalb des Reichstags nit wol fueglichen zu vergleichen oder hinzulegen sein“.²⁸ Den evangelischen Ständen kommt diese Forderung ebenfalls gelegen, ja, sie bietet sich ihnen als ein politisches Argument gegen die Absicht Ferdinands geradezu an, den Abschied des Ersten Speyerer Reichstags zu kassieren und und das Wormser Edikt wieder zum Zuge zu bringen. Mit ihrer Zustimmung zu einem strengen Wiedertäufermandat konnten sie *erstens* den Ketzervorwurf von sich auf die Täufer ablenken und zeigen, wie widersinnig es sei, die Erneuerung des Wormser Edikts zu betreiben, um Ruhe und Frieden im Reich zu gewährleisten. Dies Ziel ist nicht mit dem Wormser Edikt, sondern mit einem Wiedertäufermandat zu erreichen. Und mit ihrer

Zustimmung konnten sie *zweitens* unterstreichen, wie abwegig es sei, den Konsens des Ersten Speyerer Reichstags von 1526 aufs Spiel zu setzen, der gefunden worden war, um Aufruhr und Empörung des gemeinen Mannes zu beseitigen²⁹, eine Gefahr übrigens, die, so meinten vor allem viele Territorialherren, noch nicht gebannt war. Nicht die Anhänger des neuen Glaubens, sondern die „auführerischen“ Täufer seien die wahren Feinde des Reichs und der Christenheit, gegen die mit aller Entschiedenheit vorgegangen werden müsse. Und *drittens* ließen sich auch die evangelischen Stände gern von einem Reichstag indirekt bestätigen, daß die geistlich-kirchliche Jurisdiktion eine Angelegenheit der weltlichen Gewalt ist. Wenn es die Aufgabe der Obrigkeit sei, auf Ketzerei zu befinden („one vorgeend der geistlichen richter inquisicion“³⁰), dann, so müßte man schließen, konnte diese Obrigkeit doch selber nur orthodox sein. Diese politischen Argumente werden in dieser Form nicht ausgesprochen, doch sie stehen hinter der protestantischen Entscheidung. Die Zustimmung zum Wiedertäufermandat ließe sich nämlich als die politisch-rechtliche Rechtfertigung der eigenen Protestation gegen die Erneuerung des Wormser Edikts begreifen. Nur so erklärt sich, daß sich die evangelischen Reichsstände, die ja teilweise eine mildere Behandlung der Täufer in ihren eigenen Territorien gewählt hatten, einer rigorosen Strafverfolgung zustimmten. Auch Philipp von Hessen stimmte zu, obwohl er wahrscheinlich schon damals nicht daran dachte, in Zukunft schärfere Maßnahmen gegen die Täufer zu ergreifen. Offensichtlich wollten die evangelischen Reichsstände ihren eigenen Rechtfertigungsgrund nicht gefährden.

Wirkungen des Wiedertäufermandats im Reich

Auf das Reichsgesetz gegen die Täufer wurde in den einzelnen Territorien und Städten unterschiedlich reagiert, obwohl es von allen Ständen einmütig beschlossen worden war. Ferdinand I. mußte sich von seiner Innsbrucker Regierung sagen lassen, daß es nicht günstig sei, das Mandat in den eigenen Erbländen zu veröffentlichen, da es milder ausgefallen sei als die bisherige Rechtspraxis. Man befürchtete, die Täufer könnten sich mit einem bereitwillig gegebenen Widerruf allzu leicht aus der Affäre ziehen. Ferdinand interpretierte die Widerrufsklausel zwar als Kann- und nicht als Mußbestimmung und legte den Behörden nahe, nur in den seltensten Fällen an eine Begnadigung zu denken; er überließ es aber der Innsbrucker Regierung, das Mandat auch ohne die Widerrufsklausel zu veröffentlichen.³¹ Auf keinen

Fall wollte er den Eindruck entstehen lassen, die Täufer könnten bei ihm mit Nachsicht rechnen.

Philipp von Hessen ließ sich dagegen nicht von dem Reichsgesetz beirren, in seiner relativ toleranten Haltung gegenüber Andersgläubigen fortzufahren. In seinem Territorium wurde zwar strafrechtlich gegen die Täufer vorgegangen, es ist aber nicht bekannt, daß dort jemals ein Täufer zum Tode verurteilt worden wäre.³² Ähnlich verfuhr auch Straßburg, um ein anderes Beispiel zu nennen.³³ Selbst der gefährliche Täuferführer Melchior Hoffman, der das Wiedertäuferreich in Münster ideologisch vorbereiten half, wurde nur in lebenslanger „Untersuchungshaft“ gehalten, ohne daß ihm ein Prozeß gemacht worden wäre.

An das Reichsgesetz angeglichen wurde die Praxis allerdings in Kursachsen, dem Ursprungsland der Reformation. Der Kurfürst wollte dem Reichsgesetz, dem er selber zugestimmt hatte, Genüge tun und konnte sich auf ein von ihm angefordertes Gutachten berufen, das Melanchthon im Gegenzug zur abgemilderten Rezeption des Speyerer Mandats durch andere evangelische Reichsstände und Reichsstädte angefertigt und dem Luther zugestimmt hatte.³⁴ Melanchthon meinte, selbst die Täufer, denen keine aufrührerischen Lehren nachgewiesen werden könnten, seien mit dem Tode zu bestrafen, weil „sie das öffentlich ministerium verbi verwerfen, und lehren, man soll sonst heilig werden ohne Predigt und Kirchenamt.“³⁵ Die Verachtung des „öffentlich ministerium verbi“ sei Gotteslästerung und müsse mit dem Tode bestraft werden. Bei Aufrührern ist die Begründung der Todesstrafe ohnehin kein Problem. Milde solle nur bei den Schwachen walten, die zum Täufertum verführt worden und nun bereit seien, einen Widerruf zu leisten. Es muß auffallen, daß Melanchthon, der ja den Reichstag in Speyer besucht hatte, die Todesstrafe nicht wie das Mandat mit dem Hinweis auf die Ketzerei der Wiedertaufe, sondern mit dem Vorwurf der Gotteslästerung begründet. In einem evangelischen Territorium ließ sich Gotteslästerung offensichtlich eher als ein crimen publicum plausibel machen, für das die weltliche Obrigkeit zuständig sei, denn als Ketzerei. Gegen Ketzer, das haben die Reformatoren früher lauthals unter das Volk gebracht, dürfe nur mit geistlichen und nicht mit weltlichen Mitteln vorgegangen werden. Melanchthon verschiebt die Begründung der Todesstrafe gegen Täufer nicht von „Aufruhr“ auf „Gotteslästerung“, wie Horst Schraepler meint, sondern von „Ketzerei“ auf „Gotteslästerung“.³⁶ Er rechtfertigt das Strafmaß des Speyerer Reichsgesetzes mit einem Argument, das dem landesherrlichen Kirchenregiment eines evangelischen Territoriums an-

gemessener war als das katholisch empfundene Argument der Ketzerei. Im Speyerer Wiedertäufermandat war der Vorwurf des Aufruhrs in dem der Ketzerei enthalten; in Melancthons Gutachten rücken Gotteslästerung und Aufruhr eng zusammen. Luther hat das Gutachten seines Kollegen so kommentiert: „Wiewohl es crudele anzusehen, daß man sie mit dem Schwert strafft, so ist doch crudelius, daß sie ministerium verbi damniren und keine gewisse Lehre treiben, und rechte Lehr unterdrücken und dazu regna mundi zerstören wollen.“³⁷ Gotteslästerung und Aufruhr fließen hier zusammen. Diese Zustimmung Luthers zur Todesstrafe überrascht, da er noch in seiner Schrift „Von der Widdertauffe an Zween Pfarrherren“ (1528) geschrieben hatte: „Doch ists nicht recht, und ist mir warlich leid, das man solche elende leute (die Wiedertäufer) so iemerlich ermordet, verbrennet und gewrelich umbbringt. Man solt ia einen ieglichen lassen gleuben, was er wolt. Gleubet er unrecht, so hat er gnug straffen an dem ewigen fewr ynn der hellen. Warumb wil man sie denn auch noch zeitlich martern . . .?“ Er schränkt sein Urteil allerdings ein: „so ferne sie allein ym glauben yrren vnd nicht auch daneben auffrührisch odder sonst der öberkeit widderstreben.“³⁸ 1528 ist Luther noch bereit, den Straftatbestand differenziert zu erwägen (Glaubensirrtum oder Aufruhr), 1531 kommt er zu einem pauschalen Urteil. Die Wittenberger Reformatoren holen hier theologisch nach, was politisch auf Reichsebene bereits beschlossen worden war, und geben dem Kurfürsten, dem sie den Gang der Reformation mit der Aufsicht über die Kirchenvisitationen 1528 inzwischen ganz anvertraut hatten, das gute Gewissen, gegen die Täufer mit der Todesstrafe drastisch vorgehen zu dürfen. Vor Jahren noch hatte Luther es Thomas Müntzer nicht durchgehen lassen, die Ausrottung der Gottlosen mit dem mosaischen Gesetz zu rechtfertigen³⁹; jetzt stört es ihn nicht, wenn Melancthon die Hinrichtung der öffentlichen Gotteslästerer mit eben demselben Gesetz begründete, ja, er hat dieser Begründung in seiner Auslegung des 82. Psalms von 1530, wo er übrigens eine standrechtliche Bestrafung der Gotteslästerer empfiehlt, selber vorgearbeitet.⁴⁰ Die Wittenberger Theologie büßt nach und nach ihre innere Unabhängigkeit ein und wird zur Rechtfertigungsideologie ihres weltlichen Schutzherrn.⁴¹

Diese Beispiele genügen, um anzudeuten, wie unterschiedlich das Wiedertäufermandat im Reich angewandt wurde. Während es in den katholischen Territorien strikt exekutiert und in einigen evangelischen Herrschaftsgebieten mit eigener Begründung ebenfalls befolgt wurde, ist in den meisten evangelischen Gebieten jedoch zu beobachten, daß es mißachtet wurde oder nur halbwegs und bald gar nicht mehr zur Anwendung kam. Von 1515 bis 1618

sind in den katholischen Herrschaftsgebieten 84, in den protestantischen nur 16 Prozent der Hinrichtungen vorgenommen worden.⁴² Verfolgt wurden die Täufer zwar in allen Territorien, doch das harte Strafmaß des Reichsgesetzes hat sich nicht überall durchgesetzt. Die dezidierte Haltung Kur Sachsens kann nicht für die übrigen evangelischen Herrschaftsgebiete verallgemeinert werden. Sie ist eher eine Ausnahme als die Regel.⁴³ Die evangelischen Territorien und Städte fanden Schutz im Schmalkaldischen Bund, der 1531 das Reichsgesetz wegen dessen undifferenzierter Beurteilung der einzelnen Täufergruppen kritisierte und feststellte, daß nicht der Glaube, sondern nur die obrigkeitliche Herausforderung unter Strafe gestellt werden dürfte⁴⁴, im übrigen seine Mitglieder aber aus eben diesem Grund verpflichtete, „Schwärmer“ und „Sektierer“ zu unterdrücken. Hier deutet sich an, daß die evangelischen Stände den Täufern die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die sie auf dem Reichstag für sich selber reklamiert hatten, nicht mehr guten Gewissens zum Tode ausschlagen lassen konnten. Luther ist später möglicherweise von der Todesstrafe gegen die Täufer, sofern diese nicht ausgesprochen aufrührerisch waren, wieder abgerückt und zu seiner Haltung von 1528 zurückgekehrt.^{44a}

Das Wiedertäufermandat war erlassen worden, bevor sich das Täuferum in Nordwestdeutschland und in den Niederlanden ausbreitete und zur Katastrophe von Münster 1534/35 führte. Doch die Verfolgung der Täufer in den niederdeutschen Gebieten ist häufig mit dem Speyerer Wiedertäufermandat begründet worden. Es war die Rechtsgrundlage, wenn Strafnorm und Strafpraxis auch hier gelegentlich auseinanderfielen. Erneuert und erweitert wurde dieses Mandat noch auf den Reichstagen von 1544 und 1551.⁴⁵ Claus-Peter Clasen hat errechnet, daß außerhalb der Schweiz im Reich mit Bestimmtheit 715 und mit Wahrscheinlichkeit 130 weitere Täufer hingerichtet wurden, mehr als 400 in den Habsburgischen Erblanden und nur 61 in den Reichsstädten. Nicht berücksichtigt wurde allerdings der niederdeutsche Raum, für den bisher noch keine Angaben vorliegen. Gleichzeitig hat Clasen festgestellt, daß die meisten Hinrichtungen auf die Jahre 1528 und 1529, 41 Prozent aller Exekutionen zwischen 1525 und 1618, entfallen.⁴⁶ Die kaiserlichen Mandate dieser beiden Jahre haben sicherlich ihr Teil dazu beigetragen; sie haben die Sterbestunde des Täuferums eingeläutet. Danach ist, bis auf die Hinrichtungswelle nach der Katastrophe von Münster, die harte Strafverfolgung gegen die Täufer abgeflaut. Verfolgt freilich wurden sie noch lange. Das Zeitalter der Toleranz hat für das Täuferum nicht 1529 angefangen, sondern später, und dann nicht mit einer religiös, sondern mit einer wirtschaftspolitisch motivierten Toleranz.

Ketzer, Aufrührer oder Märtyrer?

Die Täufer haben auf die ihnen drohende Todesgefahr nicht unvorbereitet reagiert. Bereits in dem berühmten Brief des Zürcher Täuferkreises an Thomas Müntzer aus dem Jahre 1524 heißt es: „Rechte gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen, Schafe zum Schlachten, müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden, sich im Feuer bewähren ...“⁴⁷ Die Täufer haben das Martyrium vorausgesehen und als ein notwendiges Kennzeichen der wahren Kirche angenommen. Ein wenig idealisiert, doch im Grunde wohl richtig, ist das einmal so beschrieben worden: „Das Kreuz ist nicht eine leider unvermeidliche Verstrickung in die Übel der gefallenen Schöpfung, sondern ein Teilhaben an dem Sieg Jesu Christi über die Gewalten dieses Aons.“⁴⁸ Auch das oberdeutsche, von Hans Hut und Hans Denck geprägte Täufertum, war durch die aus der mittelalterlichen Mystik übernommene Vorstellung vom Leiden darauf vorbereitet, das äußere Leid, das ihren Anhängern zugefügt wurde, als Schicksal in der Nachfolge Christi zu akzeptieren. Das niederdeutsche Täufertum begrüßt die Verfolgung als endzeitliche Trübsal, die von jedem willig ertragen wird, der das Reich des ewigen Friedens erwartet oder mit herbeiführen darf. Viele wurden schwach und haben widerrufen, viele blieben auch standhaft und sind mit einem Gebet für ihre Richter und Henker auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Später wurde ihr Schicksal in Chroniken, Liedern und im sogenannten „Märtyrerspiegel“ der Taufgesinnten zum Anlaß genommen, so etwas wie eine „Märtyrertheologie“ zu entwickeln.⁴⁹ Der Historiker und Theologe steht heute vor der Frage: Waren die Täufer Ketzer, Aufrührer und Gotteslästerer, die zurecht mit der Todesstrafe verfolgt wurden, oder waren sie Märtyrer, deren Verfolgung bitteres Unrecht war?

Aus der Perspektive des modernen Rechtsempfindens, das sich auf die Menschenrechte gründet, dürfte die Antwort nicht schwer fallen. Die Täufer sind zu Unrecht mit dem Tode bestraft worden. Im Horizont der Reformationszeit wird es allerdings schwieriger, die Frage nach Recht und Unrecht der Täuferverfolgung zu beantworten.

1. Aus der Sicht der altgläubigen Stände war es kein Problem, in den Täuferten Ketzer zu sehen. Ketzer waren auch die übrigen Reformatoren. Nur so ist zu erklären, daß diese Stände wieder das Wormser Edikt zum Zuge bringen wollten. Probleme mit dem Ketzerbegriff hatten freilich die Evangelischen. Luther hatte wiederholt und sogar spektakulär in eigener Sache

darauf hingewiesen, daß der Ketzerprozeß in die Sphäre des Glaubens und nicht in die Sphäre des Rechts gehöre, also auch nicht mit Mitteln des Rechts verfolgt werden könne.⁵⁰ Für Luther waren die Altgläubigen Ketzer, weil sie die Schrift falsch auslegten, für ihn mögen auch die Täufer Ketzer gewesen sein. Ketzerei aber hätte, folgt man seinen Argumenten, nicht auf der Tagesordnung eines Reichstages stehen dürfen. Die evangelischen Stände haben dem auf Ketzerei abhebenden Wiedertäufermandat jedoch zugestimmt, weil sie die Ansprüche der geistlichen Jurisdiktion in ihren Territorien zurückdrängen wollten und in ihrer Zustimmung ein Mittel sahen, sich von dem altgläubigen Ketzervorwurf zu reinigen. Daß die Ketzerei eigentlich nicht mit weltlichen Strafmitteln verfolgt werden sollte, ist ein Problem, mit dem die evangelischen Autoritäten nach 1529 rangen. Es bleibt noch die Frage zu klären, ob die Täufer denn nun überhaupt Ketzer gewesen sind. Die Antwort darauf hängt ganz von dem Maßstab ab, an dem Orthodoxie und Heterodoxie gemessen werden. Die Täufer wiesen den Ketzervorwurf von sich. Balthasar Hubmaier liegt da beispielsweise ganz auf der Linie Luthers, wenn er sagt: „Ketzer sind, die fräuenlich der hailigen gschrift widerfechtend“ und „die so die gschrift verblendend vnd anderst auslegend dann der hailig gayst erfordert“.⁵¹ Luther hat das Kriterium für die rechte Schriftauslegung bald an das Bekenntnis gebunden und schließlich aus der Sphäre des Glaubens in die Sphäre des weltlichen Rechts verlagert. Wäre es bei seinem obrigkeitlich nicht abgestützten Kriterium geblieben, müßte man noch viel Kraft aufwenden, um die Täufer, zumal dort gelegentlich recht skurrile Vorstellungen herrschten, von dem Ketzervorwurf zu befreien. Jetzt hat Luther das, freilich ungewollt, selber besorgt. Sein Ketzerbegriff, wie er auf dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre konzipiert worden war, ließ sich auf die Täufer nicht anwenden.

2. Der andere Vorwurf, der mit Ketzerei eng verknüpft wurde, war der Vorwurf des Aufruhrs. In der Täuferforschung unseres Jahrhunderts neigte man ganz allgemein dazu, die Täufer, im Gegensatz zu Thomas Müntzer und den Auswüchsen im Wiedertäuferreich von Münster, von dem Verdacht auf Aufruhr oder Revolution zu entlasten. Es wurde an dem Bild einer apolitischen und rein religiösen Bewegung gearbeitet. In den letzten Jahren ist dieses Bild verändert worden. Gerade das frühe Schweizer Täufertum erscheint jetzt als eine aus dem reformierten Kongregationalismus hervorgegangene Bewegung, die eng mit dem bäuerlichen Befreiungskampf der Zürcher Landgemeinden vom Stadtre Regiment in Zürich verbunden war. Hier wurde eine volkskirchliche, noch keine freikirchliche Täuferreformation angestrebt, und die Wehrlosigkeit war noch nicht als Prinzip auf dem Pro-

gramm erschienen. Das frühe Täufertum war eine religiöse und sozial-revolutionäre Bewegung.⁵² Und so ist es nicht abwegig, wenn die Behörden einige Täufer unter die Anklage des Aufruhrs stellten.⁵³ Das freikirchlich orientierte Täufertum, das sich erst eigentlich mit den Schleithheimer Artikeln von 1527 konstituierte und dessen prominenter Führer Michael Sattler war, versuchte sich von dem anfänglichen Reformkurs zu trennen, wurde von den Behörden und ihren Theologen jedoch weiterhin als latent aufrührerisch eingeschätzt. Es war selber nicht in der Lage, diesen Verdacht zu zerstreuen. Ihm wurde auch gar keine Gelegenheit dazu gegeben, denn jeder Versuch, gegen die strafrechtliche Verfolgung Einspruch zu erheben, wurde ihm als ziviler Ungehorsam oder revolutionärer Anschlag ausgelegt. Und jede Maßnahme, die Täufer zu einer Loyalitätserklärung für die Obrigkeit zu bewegen, mußte scheitern, da diese Obrigkeit es ja war, die deren geistliche Haltung unter Strafe stellte. Die Täufer, die nach dem Speyerer Reichstag in den Gesichtskreis der Wittenberger Reformatoren traten, waren offensichtlich so wenig eindeutig als aufrührerisch und revolutionär zu bezeichnen, daß es notwendig wurde, den Straftatbestand der Gotteslästerung dem des Aufruhrs vor- und überzuordnen. Es ist von vielen Zeitgenossen sicherlich richtig empfunden worden, daß die täuferischen Grundanschauungen dazu beitrugen, die Grundlagen der geistlich-weltlichen Gesellschaftsform des Corpus Christianum aufzulösen. Dazu zählten auch die Anschauungen der friedlichen Täufer, die sich weigerten, öffentliche Ämter zu bekleiden, den Eid zu schwören und Wehrdienst zu leisten. Doch offensichtlich war es hier um 1529 nicht möglich, die ganze Bewegung rechtsverwertbar unter den Verdacht des Aufruhrs zu stellen. Das ist für kurze Zeit erst wieder bei den revolutionären Täufern Niederdeutschlands möglich geworden.

3. In dem Vorwurf der Gotteslästerung sahen die Reformatoren eine günstige Gelegenheit, den Ketzerbegriff des Wiedertäufermandats umzudeuten, um die Entwicklung zu einem landesherrlichen Kirchenregiment nicht durch einen reformatorisch verstandenen Ketzerbegriff zu gefährden, sondern mit Nachdruck zu fördern. Denn genaugenommen hätte das evangelische Ketzerverständnis denen in die Hände arbeiten müssen, die nicht bereit waren, auf eine geistliche Jurisdiktion zu verzichten. Gotteslästerer waren für Melancthon und Luther vor allem diejenigen, die das „ministerium verbi“ verachteten. Wenn die Täufer den offiziellen Amtsträgern mißtrauten und ihre Predigten und Gottesdienste mieden, mußte das ja noch nicht heißen, daß sie grundsätzlich das „ministerium verbi“ verwarfen. Sie hatten nur eine andere Vorstellung von Funktion und Wesen dieses Dienstes. Eine obrigkeitlich angeordnete und überwachte Visitation der Amtsträger war in den

Augen der Täufer alles andere als biblisch zu rechtfertigen. So nützlich es den Reformatoren erscheinen mochte, die Begründung der täuferischen Straftat von Ketzerei auf Gotteslästerung umzustellen, so problematisch war dieser Schritt. Eindeutiger konnte die reformatorische Entdeckung der Zwei-Reiche-Lehre, die ein hohes biblisches Recht für sich hatte, nicht desavouiert werden. Die Entscheidung für das Speyerer Wiedertäufermandat, die von den evangelischen Ständen gefällt und den kursächsischen Reformatoren nachvollzogen wurde, stand unter einem paradoxen Zeichen. Die evangelischen Stände haben sich auf dem Reichstag gegen die altgläubige Zumutung, das Wormser Edikt zu erneuern, gerade im Namen der Trennung von Geistlichem und Weltlichem gewandt, die sie den Täufern selber zum Verhängnis werden ließen, da sie in ihren eigenen Territorien den bereits eingeschlagenen Weg zu einem landesherrlichen Kirchenregiment ungestört fortsetzen wollten. Eine politisch abgesicherte Verkündigung des Evangeliums aber dürfte ein fragwürdiger Bestimmungsgrund für Gotteslästerung sein.

„Non poena, sed causa facit martyrem.“ Diesen Grundsatz, der gewiß nicht falsch ist, sprach Luther 1540 aus.⁵⁴ Ketzerei, Aufruhr und Gotteslästerung aber können, das ist das Ergebnis meiner Überlegungen, nicht der Grund sein, der es rechtfertigt, den Täufern die Krone der Märtyrer vorzuenthalten. Sie sind mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus, ja, wegen dieses Bekenntnisses gestorben, so unbeholfen und theologisch fragwürdig sie es oft auch formuliert haben. Entscheidend für die Frage nach dem Martyrium ist nicht die „doctrina“, entscheidend ist das Bekenntnis⁵⁵, das in den Loyalitätskonflikten des Christen in dieser Welt eindeutig durchgehalten wird und Zeugnis dafür ablegt, daß das Leben, das Gott will, noch anders ist, als das Leben, das Menschen einander bereiten. Das Bekenntnis der Täufer hat die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts herausgefordert, ihre Grundlagen neu zu überdenken und zu verändern; und das Martyrium der Täufer hat dieser Gesellschaft einen Pfahl ins Fleisch getrieben, der für die Einsicht sorgen wird, daß Religionsfreiheit⁵⁶ und Toleranz nicht Forderungen sind, die eine Gesellschaft zerstören sondern vermenschlichen.

1 Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., VII. Band, 2. Halbband, bearbeitet von Johannes Kühn, 2. Aufl. Göttingen 1963, S. 1325 ff.

2 Walther Köhler, Reformation und Ketzerprozeß, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 22, Tübingen und Leipzig 1910, S. 16.

- 3 Deutsche Reichstagsakten, a. a. O., S. 1326.
- 4 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*. Ithaca und London 1972, S. 374.
- 5 Hans H. Th. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529–1618. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, 88, Münster 1962, S. 113.
- 6 Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Band I: Zürich, Zürich 1952, S. 180 f. und 210 f. (fortan: Muralt-Schmid, Quellen).
- 7 Ekkehard Krajewski, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. Über die Anfänge der Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit*. 2. Aufl. Kassel 1958.
- 8 Oskar Farner (Hg.), *Zwingli's Briefe*, Band II, Zürich 1920, S. 174.
- 9 Muralt-Schmid, Quellen, S. 226: „Umb sollich sin, des genannten Felix Mantzen, ufrürig weßen, zesamenrotungen wider ein oberkeit, ouch güten christenlichen regiment und burgelicher einigkeit übel unnd myßthûn ist zû im also gricht, daß er dem nachrichter befolchen werden, der im sin händ binden, in ein schiff setzen, zû dem nideren hütly fûren und uff däm hütly die händ gebunden über die knüw abstreyfen und ein knebel zwüschent den arman und schenklen durhin stoßen unnd in also gebunden inn das wasser werfen und in dem wasser sterben und verderben laßen und er damit dem gricht und recht büß habenn solle.“ In dem Mandat vom 7. März 1526 wird zwar schon das obrigkeitsfeindliche Verhalten der Täufer geißelt, jedoch noch nicht zur Begründung der Todesstrafe angeführt. Dies Verhalten wurde lediglich mit „schwäre straff und gfengnuß“ geahndet (Muralt-Schmid, Quellen, S. 181). — Anders z. B. die Urteilsbegründung 1529 gegen Jakob Schaufelberg, Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Band 2: Ostschweiz, Zürich 1973 (fortan: Fast, Quellen), S. 51. Hier bezieht sich wohl „irtung, uncristenlich handlung, ubel und mißthun“ eher auf das hartnäckige Bekenntnis zur Wiedertaufe als auf den Eidbruch nach dem vorangegangenen Wider-ruf.
- 10 Horst Schraepler, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618. Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte*, 4, Tübingen 1957, S. 36.
- 11 Fast, Quellen, S. 1–17.
- 12 ebda., S. 5.
- 13 ebda., S. 5.
- 14 Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 370.
- 15 Walther Köhler, *Brüderliche Vereinigung etzlicher Kinder Gottes sieben Artikel betreffend. Item ein Sendbrief Michael Sattlers an eine Gemeinde Gottes samt seinem Martyrium (1527)*, in: Otto Clemen (Hg.), *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, 2. Band, Heft 3, Leipzig 1908, S. 331 f. Ein etwas anderer Text bei Gustav Bossert jun., *Michael Sattler*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1957, S. 20 f.; vgl. auch *Mennonitisches Lexikon*, IV, S. 36. Heinold Fast

(Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, S. 77, bringt einen leicht modernisierten Text nach W. Köhler.

16 Horst Schraepler, a. a. O., S. 42.

17 Grete Mecenseffy, (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Band XI: Österreich 1. Teil, Gütersloh 1964, S. 5 (fortan: Mecenseffy, *Quellen*).

18 ebd., S. 27.

19 ebd., S. 55.

20 Beide Vorwürfe bleiben nebeneinander bestehen; die Anklage steigt nicht, wie H. Schraepler, a. a. O., S. 19 und 42, übrigens ohne Beleg behauptet, von Ketzerei auf Aufruhr um. Vgl. gegen Schraepler auch C.-P. Clasen, a. a. O., S. 377: „In 1528, too, Anabaptism was considered both a heretical and a rebellious movement.“

21 Mecenseffy, *Quellen*, S. 93.

22 *Deutsche Reichstagsakten*, VII, 1. Halbband, S. 177. Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 376 f., hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die chiliastischen Vorstellungen Hans Huts als Bedrohung der Obrigkeit aufgefaßt werden und für die Intensivierung der Verfolgung 1528/29 mitverantwortlich sind.

23 Horst Schraepler, a. a. O., S. 32 f. und 46 f.

24 ebd., S. 44 f.

25 Johannes Kühn, *Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529*, Leipzig 1929, S. 167 f.

26 ebd., S. 59 ff.

27 *Deutsche Reichstagsakten*, a. a. O., S. 1142 f.

28 *Deutsche Reichstagsakten*, VII, 1. Halbband, a. a. O., S. 224.

29 Vgl. Günter Vogler, *Der deutsche Bauernkrieg und die Verhandlungen des Reichstags zu Speyer 1526*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 23, 1975, S. 1396–1410; Rainer Wohlfeil, *Der Speyerer Reichstag von 1526*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde*, 43, 1976, S. 5–20.

30 *Deutsche Reichstagsakten*, VII, 2. Halbband, a. a. O., S. 1326.

31 *Deutsche Reichstagsakten*, VII, 1. Halbband, a. a. O., S. 870 Anm. 4. Am 9. April 1529 gibt Ferdinand I. das Reichsgesetz für seine Erblande bekannt: Mecenseffy, *Quellen*, S. 187 f.

32 Vgl. Horst Schraepler, a. a. O., S. 46 f.; vgl. auch Franklin H. Littell, *Landgraf Philipp und die Toleranz*, Bad Nauheim 1957.

33 Vgl. Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 372 (aufgeführt werden noch: Ulm, Schwäbisch Hall, Reutlingen, Heilbronn, Nördlingen, Donauwörth und Windsheim). — Zur Haltung Straßburgs gegenüber den Täufern vgl. Marc Lienhard, *Les autorités civiles et les anabaptistes: Attitudes du magistrat de Strasbourg (1526–1532)*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, Den Haag 1977, S. 196–215.

34 Paul Wappler, *Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit*. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melandithons über Glaubens- und Gewissensfreiheit. Leipzig 1908, S. 57 ff.

Der Zusammenhang zwischen dem Reichsgesetz und der Begründung der Todesstrafe bei Melanchthon ist nicht berücksichtigt bei: John S. Oyer, Die Reformatoren als Gegner der täuferischen Theologie, in: Guy F. Hershberger (Hg.), Das Täufer-tum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 195–208, und ders., Lutheran Reformers Against Anabaptists. Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany, Den Haag 1964, S. 156 ff.

35 Zit. bei Paul Wappler, a. a. O., S. 61 f., nach Corpus Reformatorum IV, S. 737 ff.

36 Horst Schraepler, a. a. O., S. 24 f. Vf. stützt sich auf die sog. „Gotteslästerertheorie“, die Erich Meißner, Die Rechtsprechung über die Wiedertäufer und die antitäuferische Publizistik, Mschr. phil. Diss. Göttingen 1921, beschrieben hat. Schraepler hat nicht gesehen, daß es Melanchthon um eine neue Begründung des Reichsgesetzes und nicht um die Übertragung des Aufruhrvorwurfs von den aufständischen Bauern durch eine neue Begründung auf die Täufer ging.

37 Martin Luther, Werke, Weimarer Ausgabe, Briefe 6, S. 223.

38 Martin Luther, Werke, Weimarer Ausgabe, 26, S. 145 f. (fortan: WA).

39 Leif Grane, Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz (Hgg.), Thomas Müntzer, Wege der Forschung 491, Darmstadt 1977, S. 90 ff.

40 WA 31, I, S. 208 ff. Ob Luther eine standrechtliche *Hinrichtung* gemeint hat, läßt sich nicht eindeutig aus dem Text erheben; vgl. dazu auch Horst Schraepler, a. a. O., S. 25.

41 Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 382, hat den Nachholcharakter der reformatorischen Begründung des Speyerer Reichsgesetzes nicht erkannt. Hinsichtlich des Strafmaßes und der konkreten Durchführung der Prozesse haben die Reformatoren den kursächsischen Hof nicht beeinflußt sondern nur bestärkt. Daß protestantische Gutachten auch für die Täufer positiver ausfallen konnten als die Gutachten der Wittenberger, zeigt das Beispiel des Johannes Brenz. Er steht nicht unter demselben obrigkeitlichen Erwartungsdruck wie die Wittenberger. In Nürnberg, in dessen Auftrag Brenz offensichtlich Gutachten verfaßte, war bereits die Tendenz zu spüren, nicht mehr mit der Todesstrafe gegen die Täufer vorgehen zu wollen. Die Gutachten sind kritisch editiert und kommentiert in: Johannes Brenz, Frühschriften: Teil 2, hg. von Martin Brecht u. a., Tübingen 1974. Vgl. Gottfried Seebaß, An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 70, 1970, S. 40–99. Unter dem „Bedenken der Wiedertäufer halben“ (1557 von Melanchthon in Worms verfaßt), das die Todesstrafe wegen Gotteslästerung empfiehlt, findet sich auch die Unterschrift von J. Brenz. Dazu schreibt Seebaß (a. a. O., S. 97), „daß Brenz hier nicht seine eigene Meinung vertrat, sondern mit Rücksicht auf politische Überlegungen und die erstrebte Übereinstimmung mit den Wittenberger Theologen einem Kompromiß zustimmte. Es wirft zweifellos einen Schatten auf seine Person, daß er an einer solchen Stelle, an der es um Leben und Tod von Menschen ging, die eigene Auffassung nicht konsequenter vertrat. Man

darf aber auch nicht vergessen, daß die Beschlüsse von Ansbach (auch hier hat Brenz 1531 abweichend von seiner Überzeugung einem Gutachten zugestimmt, das die Todesstrafe rechtfertigte, d. Vf.) und Worms in den Gebieten, in denen Brenz Einfluß besaß, ein Stück Papier blieben und keine Auswirkung hatten.“ Zum Schicksal der Täufer in Nürnberg vgl. Hans-Dieter Schmid, Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, Nürnberg 1972; neuerdings auch Gottfried Seebaß, Dissent und Konfessionalisierung. Zur Geschichte des „linken Flügels der Reformation“ in Nürnberg. In: Werner Brändle (Hg.), Martin Walser. Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert. Mit Materialien. Frankfurt 1978, S. 366–393.

42 Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 410.

43 Vgl. Gottfried Seebaß, Dissent und Konfessionalisierung, a. a. O., S. 382 und 387.

44 ebd., S. 385 f.

44a J. Oyer, Lutheran Reformers, S. 139.

45 Vgl. Stiasny, a. a. O., S. 113 f.

46 Claus-Peter Clasen, a. a. O., S. 370.

47 Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 20.

48 John H. Yoder, Sendung und Auftrag der Gemeinde, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten, Die Kirchen der Welt 8, Stuttgart 1971, S. 124.

49 Vgl. Ethelbert Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 52, 1933, S. 345–398.

50 Vgl. Walther Köhler, a. a. O., S. 4 ff.

51 Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hgg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Quellen zur Geschichte der Täufer, Band IX, Gütersloh 1962, S. 96.

52 James M. Stayer, Die Anfänge des Täuferums im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferum 1525–1975, Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 49.

53 Vgl. Fast, Quellen, S. 42 ff. (Urteil gegen Hans Rüeger von Hallau); vgl. James M. Stayer, a. a. O., S. 43 f. Für das Zusammengehen von Täufern und Bauern vgl. auch ders., Reublin und Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: Marc Lienhard (Hg.), a. a. O., S. 83–102.

54 WA 51, S. 402 (Augustinus-Zitat).

55 John H. Yoder, a. a. O., S. 121, weist darauf hin, daß im Täuferum beide neutestamentlichen Bedeutungen des Begriffs „martyria“ zum Ausdruck gebracht werden: Zeugnis und Martyrium. Der Vorrang des Bekenntnisses vor der Lehre gilt auch für die Frage nach der Einheit der Kirche, vgl. Wolfhart Pannenberg, Konfessionen und Einheit der Kirchen, in: Ökumenische Rundschau, 23. Jg. Heft 3, 1973, S. 302 ff.

56 Vgl. Harold S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Wege der Forschung 246, Darmstadt 1977, S. 111–134. Vgl. auch Roland H. Bainton, Der täuferische Beitrag zur Geschichte, in: Guy F. Hersherberger (Hg.), a. a. O., S. 304: „Um ihrer Leiden willen kann daher gesagt werden, daß sie unmittelbar zur

Durchsetzung der Religionsfreiheit beigetragen haben.“ Nicht zu vergessen ist allerdings, daß die Täufer da, wo sie an die Macht gelangten, wie in Waldshut, Nikolsburg, besonders aber die melchioritischen Täufer in Münster, teilweise ein sehr intolerantes Regiment geführt haben.

Die Flucht rußlanddeutscher Mennoniten nach China (1929—1934)

Die Jahre 1929—1934 waren Zeugen eines sagenhaften Geschehens. Hunderte rußländischer Mennoniten, kulturell und sprachlich deutscher Herkunft, flohen nach Nordchina. Im größeren Zusammenhang der russischen Geschichte ist ihre Flucht nur ein schmaler Ausschnitt aus dem breiten Spektrum heftiger Bewegungen, die durch die Revolution, den Bürgerkrieg und den totalitären Stalinismus verursacht wurden. Für sich selbst genommen aber gehört sie zu den dramatischsten Episoden der Mennonitengeschichte unseres Jahrhunderts. Sie ist im Zusammenhang zu sehen mit mehreren mennonitischen Ansiedlungen in der Nähe von Blagowjeschtschensk am Amur. Ein Interesse an diesem Gebiet kam zuerst in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts auf, wurde aber abgelenkt zugunsten von Auswanderungen nach Amerika und Ansiedlungen anderswo in Rußland. Ab 1900 stieß man vor allem nach Westsibirien vor. Die mennonitische Ansiedlung am Amur begann ziemlich unvermittelt 1927 und hatte als direkten Hintergrund die bolschewistische Fernost-Politik eines Jahrzehnts.

Die Politik der jungen UdSSR, die sich vom zaristischen Imperialismus im Osten aus ideologischen Gründen kritisch distanzierte und darauf bedacht war, Frieden an der Ostgrenze zu haben, setzte sich dafür ein, die von Russen gebaute chinesische Ost-Eisenbahn an die chinesische Republik zurückzugeben. Bevor das Versprechen eingelöst werden konnte, fiel die Bahn an die Japaner, die im April 1918 in Wladiwostok landeten und ihre Herrschaft allmählich westlich bis zum Baikalsee ausdehnten. In der Zwischenzeit, 1919 nämlich, schalteten die Streitkräfte der Roten Armee die antibolschewistischen Truppen im Osten Rußlands aus. Um einen Zusammenstoß mit den japanischen Truppen östlich des Baikalsees zu vermeiden, wurde im April 1920 eine Art Pufferstaat gegründet, die Fern-Ost-Republik. Als Japan gezwungen wurde, sich vom chinesischen Festland bis zum November 1922 zurückzuziehen, schloß sich die junge Republik der UdSSR an. Die enorme Entfernung von Moskau garantierte jedoch für mehrere Jahre eine gewisse lokale Autonomie. Seine geographische Lage erlaubte es wohl dem neuen Staat, Siedlungsvorhaben in zaristischem Stil zu fördern, indem man Land auf einer pro-Kopf-Basis zur Verfügung stellte, Bargeld in Höhe von 400 Rubeln pro Familie gewährte, die Bahnkosten für den Transport

von Vieh und landwirtschaftlichen Geräten ermäßigte und besondere Steuernachlässe anbot.

Die Nachricht von der Möglichkeit, sich am Amur durch privaten Landenerwerb anzusiedeln, erreichte offensichtlich sowohl die sibirischen Mennoniten wie auch die im südlichen Rußland bereits 1926. Besondere Delegationen reisten zum Verwaltungszentrum des Amur-Oblast (= Regierungsbezirk) Blagowjeschtschensk, um die Bedingungen für eine Ansiedlung zu untersuchen. Alle kehrten mit günstigen Berichten zurück. Im März 1927 brach die erste Gruppe mennonitischer Siedler von Slawgorod nach dem Fernen Osten auf. Sie bildeten den Kern der Usman-Siedlung, die am Fluß Topkoschna lag, etwa 30 km vom Amur entfernt. Nach einiger Zeit bestand die Siedlung aus fünf Dörfern mit einer Bevölkerung von eben unter 600. Schumanowka war mit acht Dörfern und 867 Bewohnern die größte mennonitische Niederlassung am Amur. Eine dritte wichtige Siedlung war Sawitaja mit fünf Dörfern und insgesamt 520 Bewohnern. Newzorowka wurde im Frühjahr 1928 gegründet, und vier Dörfer waren geplant. Die erzwungene Einführung von Kollektiven ließ jedoch keine weitere Siedlungstätigkeit zu.¹

Faktoren im Hintergrund

Die vereinzeltten Berichte, die von der faktischen Ansiedlung im Bereich des Amur handeln, spiegeln Optimismus und Zuversicht wider. Da viele der Siedler aus Sibirien kamen, stellten die kurze Wachstumsperiode und der kalte Winter keine besondere Härte dar. Das Land war fruchtbar und die ersten Ernten, vor allem Hafer, Gerste und Kartoffeln, waren ziemlich reich. Warum verließen dann die Mennoniten, zusammen mit vielen deutschen Siedlern des Gebietes, ihre neuen Höfe und die gerade erst erworbenen landwirtschaftlichen Geräte kaum zwei Jahre nach der Ansiedlung?

Der Eifer, mit dem einige der sibirischen Mennoniten auf die Möglichkeit zur Ansiedlung im Fernen Osten eingingen, hing zusammen mit den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit. Die zwei Hauptsiedlungen Pawlodar (etwa 13 Dörfer rund 400 Werst südlich von Omsk) und Barnaul-Slawgorod (etwa 59 Dörfer um 1923) waren erst 1909/10 gegründet worden. Innerhalb von weniger als zehn Jahren wurden die um ihre wirtschaftliche Existenz kämpfenden Siedlungen mit den Härten des 1. Weltkrieges und dessen Folgen plus den zwei Revolutionen von 1917 konfrontiert. Obgleich der Bürgerkrieg nicht so viel zerstörte wie in der Ukraine, legte er doch die Wirtschaft der Gegend lahm. Der Kriegskommunismus kam voll zum

Austrag in dieser Gegend, als erst die Rote Armee die Kontrolle über Westsibirien im Herbst 1919 zurückgewonnen hatte. Als erstes wurde Getreide und Vieh beschlagnahmt, dann führte man eine Steuer auf die landwirtschaftlichen Erträge ein, zahlbar in Naturalien. Die Inflation, der 1922 Trockenheit folgte, vollendete den wirtschaftlichen Ruin. Als der Vorsitzende des Allrußland-mennonitischen landwirtschaftlichen Zusammenschlusses, P. F. Froese, 1924 die Siedlungen besuchte, berichtete er, Erwachsene und Kinder seien mit Lumpen bekleidet, benutzten Stroh als Betten und seien nicht in der Lage, Getreide zu pflanzen, weil vielen Pferde und Kühe fehlten.² Im August 1924 ernährte das amerikanische mennonitische Hilfswerk (AMR) beinahe 7000 sibirische Mennoniten.³ 1925 waren dreißig bis vierzig Prozent der sibirischen Mennoniten ihres täglichen Brotes nicht sicher. Die Selbsthilfe-Programme des AMR, die das Schwergewicht auf Schafzucht und Milchwirtschaft legten, aber auch eine gute Ernte 1926 ermutigten zu einer langsamen wirtschaftlichen Erholung gegen Ende des Jahres.

Als Stalins erster Fünfjahresplan auf dem Fünfzehnten Parteikongreß (Dezember 1927) auf den Weg gebracht wurde, stand der mennonitische Siedler in Sibirien vor einer „zweiten Revolution“, die er wirtschaftlich und psychologisch nicht bewältigen konnte. Was den durchschnittlichen Siedler bei der zwangsweisen Kollektivierung bedrohte, war nicht so sehr die Abschaffung der privaten Landwirtschaft als vielmehr Stalins Plan, die Gutsherren (Kulaken) zu liquidieren. Alle Mennoniten, die Lohnarbeit benutzt, landwirtschaftliche Einrichtungen angeschafft oder Ackergeräte an andere vermietet hatten, konnten dazu gerechnet werden. Die Bestrafung schloß ausnahmslos die Enteignung, politische Entrechtung, Gefangenschaft und das Exil im Norden ein. Die Möglichkeit, sich im Gebiet des Amur anzusiedeln, fiel mit erneutem Druck zusammen. Der Fall von Heinrich P. Isaak war nicht untypisch.⁴ Geboren in der mennonitischen Siedlung Neu-Samara, brach er 1909 mit seinen Eltern auf, welche im Dorf Lichtfelde in der Niederlassung Slawgorod siedelten. Bis 1924 hatte er Revolution, Bürgerkrieg und Hunger mitgemacht. Die Augenkrankheit Trachom verhinderte, daß er sich der mennonitischen Massenauswanderung nach Kanada in der Mitte der zwanziger Jahre anschloß. Dann wurde er als junger Landwirt und Vater zweier Kinder zwangsweise zur Roten Armee eingezogen, wo eine intensive Indoktrination den neuen Rekruten über Stalins Zukunftspläne unterrichtete.

Als er im August 1927 nach Hause zurückkehrte, erlebte er die ersten Presionen, die mit der zwangsweisen Kollektivierung verbunden waren: Men-

nonitische Prediger wurden verhaftet, ihre Namen und die anderer unerwünschter Personen auf schwarzen Listen in Lebensmittelgeschäften ausgehängt, Getreide wurde beschlagnahmt, Steuern erhöht und weitere „freiwillig“ auferlegt, der Kauf von Staatsanleihen erzwungen; in Lichtfelde erschienen GPU-Agenten. Während so der Druck stieg, kam im Januar 1929 der Bruder von Heinrich nach Lichtfelde. Er war vor kurzem in die neuen Siedlungen am Amur gezogen und kehrte jetzt als Vertreter der Regierung zurück, um Vieh zu kaufen. Wegen seines offiziellen Status wurde er auf eine Parteiversammlung am Ort eingeladen, auf der die Pläne für die bevorstehende Enteignung allen Besitzes, die Schließung aller Kirchen und das „erfolgreiche“ Durchziehen des Fünfjahresplanes in vier Jahren besprochen wurden. Als Heinrich davon hörte, beschloß er, in das Gebiet am Amur aufzubrechen, nicht um zu siedeln, sondern um nach China zu entkommen.⁵ Mennoniten und Deutsche (Lutheraner und Katholiken), welche 1927/28 neue Dörfer auf der Grundlage privaten Landbesitzes in der Amur-Oblast gegründet hatten, bekamen ab 1929 den Druck zur Kollektivierung zu spüren. Nicolai P. Janzen schloß sich einer Gruppe von etwa 37 Mennoniten an, die im Herbst 1927 die Molotschna-Siedlung verließen, um nach Blagowjeschtschensk zu ziehen.⁶ Bei ihrer Ankunft erhielten sie Land in der Größe von 6 ½ Dessiatinen pro Person zugeteilt und gründeten das Dorf Friedensfeld. Bereits im zweiten Jahr der Ansiedlung ging es nach dem nur allzu bekannten Schema los, das mit dem Fünfjahresplan verbunden war. Überhöhte Forderungen nach Getreidelieferungen wurden den Predigern und den sog. wohlhabenderen Siedlern auferlegt. Darauf folgte Verhaftung, Prozeß und Verbannung in den Norden. In allen Fällen wurde der Besitz des Opfers beschlagnahmt. „Familienmitglieder, die zurückblieben, wie Frau und Kinder, wurden von ihren Höfen vertrieben. Wer ihnen Unterschlupf gewährte, wurde schwer bestraft.“⁷ In diesem Fall wurde die Kollektivierung begleitet von antideutschen Artikeln in den lokalen Zeitungen, in denen man forderte, die Siedler sollten vom Einfluß der Gutsbesitzer (Kulaken) und Prediger befreit werden. Nur wer versprach, die eigenen Kinder antireligiös erziehen zu lassen, und wer dem Gedanken freier Liebe zustimmte, durfte sich dem Kollektiv anschließen. Janzen beschloß zu fliehen, als er sah, wie seine Dorfgenossen verhaftet und gezwungen wurden, 80 Werst nach Blagowjeschtschensk zu marschieren. Es ging das Gerücht um, noch wenigstens einhundert weitere Männer stünden vor der Verhaftung. Unverzüglich — selbst unter Zurücklassung einer Banküberweisung von 230 Rubeln, die auf der Post für ihn bereitlagen — teilte er seine Familie in zwei Gruppen ein, die beide sicher den Amur überquerten.

Fluchtunternehmen ganzer Gruppen häuften sich 1930/31. Einige von ihnen waren möglicherweise angeregt durch die Massenflucht des gesamten mennonitischen Dorfes Schumanowka am 16. Dezember 1930.⁸ Anfang 1929 war das Dorf gezwungen worden, sich den Nachbardörfern Friedensfeld, Klee-feld und New York anzuschließen, um ein neues Riesenkollektiv zu bilden. Dank der wirkungsvollen Kooperation unter den mennonitischen Gruppen brachte das Kollektiv im Herbst 1929 eine ertragreiche Ernte ein, welche die veranschlagten Quoten bei weitem überschritt. Der Vorsitzende des Kollektivs, der frühere Dorfschulze von Schumanowka, Jakob Siemens, nutzte seine guten Beziehungen zu den lokalen Beamten aus, um einen Plan von noch nicht dagewesener Kühnheit zu entwerfen. Da das Kollektiv das Soll an Getreide ohne Schwierigkeiten abgeliefert und bis zum Frühherbst eine neue Getreidemühle gebaut hatte, bat der Vorsitzende Siemens um die Erlaubnis, für das Kollektiv Schlitten und Pferde kaufen zu dürfen, die offensichtlich für Forstarbeiten in der Nähe der Stadt Chaborowsk bestimmt sein sollten. Auf diese Weise begannen die Vorbereitungen zu einer Massenflucht. Zunächst wurden nur die völlig zuverlässigen Bürger in den Plan eingeweiht. Man schickte zwei Abgesandte in ein chinesisches Dorf über den Amur, um wegen der Notunterkünfte zu verhandeln. Als die Vorsorgemaßnahmen abgeschlossen waren, wies man die Einwohner von New York und Schumanowka an, die Schlitten herzurichten und sich bereit zu halten, am 15. Dezember aufzubrechen. Im letzten Augenblick behaupteten die Einwohner von New York, sie brauchten noch eine Woche, und drohten damit, die Behörden zu informieren, wenn die andern nicht auf sie warten würden. Siemens hielt den Aufschub für zu riskant und bestimmte, daß die Bewohner von Schumanowka in der Nacht darauf losziehen sollten. Selbst zwei Personen, die man in Verdacht hatte, sie seien GPU-Spitzel, schlossen sich ihnen freiwillig an. Am 16. Dezember warteten die „Späher“, die von mißtrauischen New Yorkern geschickt worden waren, bis Mitternacht, bevor sie nachhause zurückkehrten.

Kurz danach fuhren sechzig Schlitten los zum Amur. Während die Temperatur bei etwa -40°C lag, passierten sie sicher eine zwanzig Mann starke Grenzpatrouille, die mit einem Maschinengewehr ausgerüstet war. Obgleich einige Schlitten unterwegs zusammenbrachen, setzten alle 217 Personen sicher hinüber nach China, die größte geschlossene Gruppe von Mennoniten, die das jemals getan hat.

Eine Anzahl von kleineren Gruppen war den Dorfbewohnern von Schumanowka vorausgegangen. Als diese eintrafen, hatte man bereits mit Erfolg

eine Methode entwickelt, wie man mit dem Flüchtlingsstrom fertig werden konnte. Tatsächlich wurden die Bedingungen dieser Regelungen im wesentlichen von den Beamten an Ort und Stelle diktiert und waren je nach Lage der Dinge verschieden. Zur Zeit des Höhepunktes der Auswanderung zogen russische und deutsche Flüchtlingsgruppen tagtäglich in die Mandschurei über den Amur im Norden, den Ussuri im Osten oder über die Grenze von Mandschuri. Anfangs kamen sie in kleinen chinesischen Dörfern entlang der Grenze an und versuchten, Städte wie Hulan, Hetsezde, Mishan oder Lishowchen zu erreichen, um eine Möglichkeit zur Weiterreise nach Harbin zu finden. Die Mennoniten von Schumanowka z. B. kamen im Dorf Kani-Fu an, erhielten eine vorläufige Aufenthaltserlaubnis in der Stadt Sachaliang und fuhrten zehn Tage später per Bus weiter nach Tsitsikar. Nach vielen Verzögerungen gelangten sie schließlich am 12. Februar 1931 nach Harbin.⁹

Mit unzähligen Belastungen wurden viele der Flüchtlinge gleich nach der Überquerung der Grenze konfrontiert. Chinesische Dörfer verlangten oft maßlose Gebühren für die Unterkunft am Ort, während die Beamten versuchten, Abgaben für einquartierte Dinge wie etwa Pferde zu erheben. Gaststätten und Hotels drohten mit gerichtlicher Ausweisung, wenn die Zimmer nicht im voraus bezahlt wurden. Die Menge der Pferde und Schlitten, die in Nordchina ankamen, sowie das Wissen, daß die Flüchtlinge verkaufen mußten, drückte die Preise für diese Dinge gewaltig. Banken setzten wenig Vertrauen in den russischen Rubel und boten niedrige Wechselkurse. Häufig brachten die Flüchtlinge wegen der übereilten Flucht wenig oder gar kein Bargeld mit. In einigen Fällen brauchte es stundenlanges Aushandeln durch besondere Vertreter aus Harbin, um die chinesischen Gastgeber finanziell zufriedenzustellen. Russische Bürger katholischen, lutherischen, orthodoxen, baptistischen und mennonitischen Glaubens wurden so „erlöst“ von den kleinen Ortschaften und in Sammellager wie Hetsezde gebracht, um nach Harbin weitertransportiert zu werden.¹⁰ Jede Verzögerung auf dem Weg nach Harbin verursachte mit Sicherheit den völligen Verlust aller Habe, welche die Flüchtlinge mit nach China gebracht hatten. Busreisen in größere Städte oder gar nach Harbin waren Prüfungen der Geduld. Die Busse, hoffnungslos überfüllt, wurden gezwungen, auf fast unmöglichen Landstraßen zu fahren und erlitten ständig technische Pannen.

Die erste mennonitische Gruppe, welche diese Schwierigkeiten mit Erfolg überwand, traf früh im Jahre 1929 in Harbin ein. Die Mehrheit der Gruppe von 52 Personen stammte aus Südrußland.¹¹ Sie waren ins Gebiet des Amur gewandert, um dem Zwang zur Kollektivierung zu entgehen. Kaum ein

Jahr später entschlossen sie sich, aus ihren neuen Siedlungen zu fliehen. Am 6. April kam eine vierte Gruppe (28 Personen) an, die beinahe zu gleichen Teilen aus Mennoniten aus Sibirien und Südrußland bestand. Als am 5. Mai eine sechste Gruppe (66 Personen) Harbin erreichte, belief sich die Gesamtzahl der mennonitischen Flüchtlinge, die dort wohnten, auf 206.¹² Ihre Herkunftsorte waren denkbar verschieden: Ufa, Orenburg, Omsk, Samara, Tomsk und die Molotschna-Siedlung. Das „Komitee deutscher Flüchtlinge“ in Harbin, erst unter dem Vorsitz von Nicolai P. Janzen, ab November 1930 unter dem von Peter J. Wiebe, half, die Flüchtlinge in Harbin einzuquartieren und möglichst die Auswanderung einzuleiten. Die Zahl der Entkommenen, mit denen sie zu tun hatten, wuchs wesentlich gegen Ende 1930 und Anfang 1931, sobald die zugefrorenen Flüsse wieder ein Überqueren nach China hinüber erlaubten. Als die Bewohner von Schumanowka Rußland am 16. Dezember verließen, brach eine andere Gruppe mit 87 Menschen in einer anderen Siedlung 100 km entfernt auf und überquerte mit 13 Schlitten den Amur. Am 10. Januar 1931 berichtete Wiebe an H. P. Krehbiel in Newton, Kansas: „Ich schreibe diese Zeilen in Tsitsikar . . ., wo 252 Flüchtlinge vor ein paar Tagen . . . angekommen sind. . . Außerdem befinden sich an die 55 Personen in Argun an der sowjetischen Grenze . . . Weitere 155 Flüchtlinge (Nicht-Mennoniten) warten auf unsere Hilfe . . . in der Grenzstadt Hulan.“¹³ Etwa 303 Mennoniten waren bis Ende Januar sicher nach Harbin gelangt, während die Gruppen in Tsitsikar und Argun noch auf den Übergang warteten. Ein Bericht vom 15. März 1931 zählt 544 Mennoniten auf. Die Quartiere waren überfüllt. Das Komitee konnte mit solchen Zahlen und besonders den finanziellen Problemen nur fertigwerden durch die großzügige Unterstützung der Mennoniten in Europa und Amerika, die inzwischen vollauf über die Not ihrer Brüder informiert waren.¹⁴

Für die Flüchtlinge selbst war das Leben in Harbin besonders schwierig bis Februar 1932, als endlich rund 373 nach Paraguay aufbrechen konnten. Wie schon beschrieben, war das Leben in China von Anfang an voller Unsicherheit. „Obgleich die Flüchtlinge in großen Scharen kommen“, berichtete Wiebe, „und Pferde, Ackergeräte und sogar kleine Wertsachen mitbringen, werden sie innerhalb weniger Tage von den einheimischen Chinesen ihrer ganzen Habe beraubt.“¹⁵ Die meisten gelangten völlig ausgeplündert nach Harbin und waren abhängig vom Kredit oder auch geradezu vom Wohlwollen des Komitees. Viele besaßen eine besondere Ausbildung als Handwerker. Aber unglücklicherweise überstieg die Zahl der Arbeitswilligen die Nachfrage bei weitem. Die Mehrzahl der Männer hatte Schwierigkeiten,

Dauerarbeitsplätze zu finden. Die Frauen und Mädchen hatten Glück und arbeiteten als Hausangestellte bei reichen chinesischen Familien. Ein Nachteil war, daß sich nur schwer eine Aufsicht über die Kinder besorgen ließ, deren Mütter lange Stunden arbeiteten.

Anfangs waren alle Flüchtlinge privat in Familien untergebracht. Mitte Januar 1931 gelang es dem Komitee, ein großes dreistöckiges Gebäude zu mieten, das 400 Menschen aufnehmen konnte. Zwei weitere Häuser wurden zusammen mit den anderen deutschen Flüchtlingen (Lutheranern, Katholiken, Baptisten) in der Stadt gemietet. Dadurch stieg die Unterbringungsmöglichkeit auf annähernd 725 Personen. Jetzt fanden die Alten, Verwitweten, Siechen und Arbeitslosen aller auslandsdeutschen Gruppen Unterkunft und ordentliche Verpflegung. Unterstützung kam von ihren jeweiligen Glaubensgenossen im Ausland oder auch von denen, die sich in Harbin wirtschaftlich selbst erhalten konnten. Daß man so eng aufeinander wohnte, hatte Folgen für Gesundheit und Hygiene. Die meisten Flüchtlinge waren „Fußbodenbewohner“: Sie aßen, schliefen und wohnten ohne irgendwelche Möbel. Sanitäre Einrichtungen blieben primitiv. Ansteckende Krankheiten verbreiteten sich trotz sorgfältiger Vorsichtsmaßnahmen leicht. Im Herbst 1930 schlug die erste Typhusepidemie zu. Die Krankheit blieb eine ständige Bedrohung und forderte bis zum 1. Oktober 1931 wenigstens acht Tote. Kinder waren besonders anfällig für Scharlach und Diphtherie. Innerhalb von zwölf Monaten zählte man 24 Scharlachtote. Für einige Flüchtlinge gab es ein anderes medizinisches Problem: Schwere Erfrierungen während der Flucht machten Gliedamputationen notwendig. Zwischen dem 1. Oktober 1930 und dem 1. Oktober 1931 starben von 1000 Bewohnern 78 deutschsprachige Flüchtlinge.¹⁶ Glücklicherweise erwiesen sich die deutschen Ärzte und die Krankenhäuser am Ort als äußerst entgegenkommend.

Die Gemeinde, die sich für die Zeit des Übergangs gebildet hatte, versuchte, sich den vorherrschenden Schwierigkeiten zu stellen. Um die besonders unter Kindern weitverbreitete Unterernährung zu bekämpfen, gab man eine warme Mahlzeit am Tag aus. Die politischen Ereignisse in Rußland hatten bereits den Schulbesuch vieler Kinder unterbrochen, und weiterer Aufschub war unvorstellbar. Eine rasch improvisierte Schule, die aus vier Lehrern und 148 Schülern bestand, behob nicht nur dieses Problem, sondern sorgte auch für die dringend benötigte Aufsicht über die Kinder, deren Mütter arbeiteten. Viele betrachteten die Schule als ein notwendiges Gegengewicht zur politischen Indoktrination, welche die älteren Kinder in den Sowjetschulen erhalten hatten. Zum Glück stellte das deutsche „Auslandsinstitut“

in Stuttgart Gelder zur Verfügung für Bücher und Lehrmaterial. Sorgfältig ausgewähltes Aufsichtspersonal kümmerte sich um die unvermeidlichen Probleme auf lokaler Ebene; Verbindungsleute und Komitees versuchten, mit den Auswüchsen der Bürokratie auf unterer Ebene fertigzuwerden; manche verhandelten über die Erneuerung der individuellen Aufenthaltserlaubnis, die alle drei Monate fällig war; es gab leitende Männer, von denen man erwartete, daß sie die Wechselfälle persönlichen Mißgeschicks entwirren oder manchmal die offiziellen Androhungen einer Deportation zurück nach Rußland abwendeten. Schließlich erwartete man von ihnen auch, daß sie die Verhandlungen über die weitere Emigration aller Flüchtlinge in eine neue Heimat führten. Dies erwies sich als eine der schwierigsten Aufgaben.

Exodus

Die Karawanen von sechzig und dreizehn Schlitten, die in der Nacht des 16. Dezember 1929 in China angekommen waren, steigerten die Probleme für das Flüchtlingskomitee in Harbin ungeheuer. Es gab Fragen grundsätzlicher Art, die weit über die unmittelbaren Aufgaben der Ernährung und Unterbringung einer wachsenden Zahl von Menschen hinausgingen. In den Jahren 1929 bis 1930 war die tropfenweise Einwanderung der Flüchtlinge durch eine bestimmte Auswanderungsquote in die Vereinigten Staaten einigermaßen aufgewogen worden. Dort hatte die „Mennonite Settlers Aid Society“ (Mennonitischer Siedlungshilfe-Verein)¹⁷ und das „Emergency Relief Board“ (der Katastrophenhilfe-Ausschuß)¹⁸ den Transport der Flüchtlinge entweder nach Seattle oder nach San Francisco organisiert.¹⁹ Anfang 1930 sicherte das amerikanische Konsulat in Harbin zu, daß an die 150 Personen im laufenden Jahr in die USA einreisen könnten.²⁰ Kleine Gruppen brachen bereits am 18. Februar und 4 März auf.²¹

Solch ein Fortschritt wirkte solange als erneute Zusicherung, wie sich die Zahl nicht wesentlich erhöhte. Es blieb auch dabei, bis scharfer Frost wiederum eine Winterbrücke über den Amur schuf. Als im Spätjahr 1930 der Zustrom von neuem einsetzte, überprüften die USA angesichts der gleichzeitigen wirtschaftlichen Depression die Einwanderungspolitik drastisch. In Abschnitt drei des Einwanderungsgesetzes vom 5. Februar 1917 wurde über alle Ausländer, „die aller Wahrscheinlichkeit nach eine öffentliche Last werden würden“, das Urteil „nicht zulassungsfähig“ gesprochen. Konsularbeamte erhielten (in Abschnitt 2 f des Einwanderungsgesetzes von 1924) besondere Anweisungen, das Visum denen zu verweigern, die sie

nach geltendem Gesetz für „nicht zulassungsfähig“ hielten, vor allem solche ohne finanzielle Mittel.²² Im Laufe des Jahres 1931 wurde es deutlich, daß eine weitere Einwanderung in die USA nicht in Frage kam. Jetzt begann eine hektische diplomatische Aktivität, die darauf abzielte, über 500 Mennoniten von Harbin abzuführen. Sie wurde in Europa von Benjamin H. Unruh und in den USA vom Mennonite Central Committee angeführt.

Von Anfang an versuchte B. H. Unruh, eine breite diplomatische Basis zu schaffen, um mit den Flüchtlingen in Harbin voranzukommen. Diese Strategie hatte Erfolg gehabt beim Aufbruch der Moskau-Flüchtlinge 1929, und er sah keinen Grund, warum sie nicht wieder angewandt werden sollte. In diesem Fall war eine Zusammenarbeit mit Lutheranern wesentlich, da in Harbin fast 250 Flüchtlinge dieser Konfession untergekommen waren. Unruh verließ sich wie gewöhnlich auf seine guten alten Beziehungen zum deutschen Außenministerium wie auch auf das Nansen-Komitee in Genf, eine Agentur, die vom Völkerbund für den besonderen Zweck eingerichtet worden war, sich um Vertriebene nach dem ersten Weltkrieg zu kümmern.²³

Gegen Herbst 1931 wurden die ersten Spannungen spürbar zwischen den amerikanischen und den europäischen Bemühungen, die Mennoniten in Harbin neu anzusiedeln. Das MCC dachte anfangs an Mexiko als mögliches Siedlungsgebiet, während die Vertreter des auswärtigen Amtes in Berlin und das Nansen-Komitee Paraguay bevorzugten.²⁴ Die Meinungsverschiedenheit löste sich im Dezember 1931 auf, als das MCC nach weiteren Untersuchungen offiziell die Ansiedlung in Paraguay befürwortete. Die Diskussionen über die Transportregelungen und die Finanzierung waren ernsthaft im Gang, als die ganze Unternehmung beinahe gefährdet wurde. Bolivien, das mit Paraguay wegen eines jahrzehntelangen Streites Krieg führte, protestierte im Völkerbund gegen jede weitere Ansiedlung von Mennoniten im Chaco.²⁵ Um seine Neutralität zu wahren, zog das Nansen-Komitee seine offizielle Unterstützung der Harbin-Umsiedlung zeitweilig zurück. Unter der Hand wurden die Vorbereitungen für den ersten Gruppentransport nach Paraguay fortgesetzt. Laut Plan sollte die Reise der Flüchtlinge von Harbin nach Schanghai auf Kosten des Nansen-Komitees erfolgen. Das deutsche Konsulat versorgte die Durchreisenden mit deutschen Personalausweisen, was sich als äußerst günstig für die verschiedenen Visum-Formalitäten unterwegs erwies. Am 22. Februar 1932 brachen 373 Mennoniten in Harbin auf und gingen am 27. Februar an Bord eines Schiffes nach Marseille, Frankreich.²⁶ Sie reisten unter dem offiziellen Schutz, wenn auch nicht auf Kosten des Nansen-Komitees. Das Schiff lief am 1. April in Marseille ein.

Die Wochen nach dem 22. Februar, die auf dem Schiff so ruhig verstrichen, waren in Europa ausgefüllt von einem nicht aufhörenden Kreislauf fieberhafter diplomatischer Tätigkeit. Unruhs Transportvorbereitungen waren auf nur 300 Flüchtlinge eingestellt. Jetzt wurden Gelder für 73 weitere benötigt. Nach der Ausschiffung in Marseille mußten die Durchreisenden für kurze Zeit untergebracht, medizinisch versorgt und nach Bordeaux transportiert werden. Inzwischen erhöhte Bolivien seinen diplomatischen Druck auf die möglichen Paraguay-Siedler. Der bolivianische Konsul in Frankreich versuchte, den Immigranten ein bolivianisches Visum aufzuzwingen, offensichtlich eine List, durch die bolivianische „Bürger“ in den paraguayischen Chaco verpflanzt werden sollten. Unruh widerstand diesem Druck, indem er nachdrücklich darauf hinwies, daß sowohl seine Stelle wie auch die Immigranten selbst kirchliche Körperschaften waren und nicht in politische Streitigkeiten verwickelt werden dürften. Der Konsul drohte darauf mit rechtlchem Vorgehen gegen American Lloyd. Der Europa-Direktor der Schifffahrtslinie setzte sich bei Unruh dafür ein, direkt zu verhandeln. Dieser lehnte ab. Bolivianische Beamte durchsuchten sogar das in See stehende Schiff nach Unruh — ohne Erfolg. Etwa 364 Mennoniten fuhren in Frankreich los ohne bolivianisches Visum.²⁷ Später lobten sowohl paraguayische wie argentinische Beamte Unruh wegen seiner „heldenhaften“ Haltung.

Für kurze Zeit hinderte eine weitere Krise den Fortgang. Da das Schiff Buenos Aires als Bestimmungsort hatte, wurde ein argentinisches Transitvisum erforderlich. Wiederum reduzierten energische Verhandlungen die Kosten solch eines Dokumentes von 500 auf 200 französische Francs pro Kopf. Ohne sorgfältige Planung hätte vielleicht auch die medizinische Frage eine Katastrophe für den Harbin-Transport bringen können. Anfangs war die ganze Gruppe in Schanghai geimpft und mit entsprechenden medizinischen Ausweisen versehen worden. Dies milderte nicht nur die Strenge der ärztlichen Untersuchung in Frankreich, sondern bewirkte eine reibungslose ärztliche Abfertigung in Buenos Aires.²⁸ Trachom, ein Hinderungsgrund bei der mennonitischen Auswanderung aus Rußland in den zwanziger Jahren, erwies sich nicht als Hindernis für die Harbin-Flüchtlinge. Obgleich an die 57 Fälle diagnostiziert wurden, nachdem das Schiff in Marseille angelegt hatte, überzeugten die guten Dienste eines Schweizer Arztes wie auch die Zusicherung weiterer Behandlung in Paraguay die lokalen Behörden, so daß sie davon absahen, irgend jemanden zurückzuhalten. Nur zwei Familien verließen das Schiff in Marseille wegen Krankheit. Beide wurden in das mennonitische Flüchtlingslager nach Mölln zur weiteren Behandlung gebracht.²⁹ Das Anlegen des Schiffes in Marseille bedeutete eine persönliche

Tragödie für wenigstens eine der beiden Familien. Nach der Flucht seiner Familie nach China war Jakob Mirau zu den Siedlungen am Amur in Rußland zurückgekehrt. Es war ihm gelungen, etwa 53 Personen nach Harbin zu führen. Er war krank geworden, bevor der Transport in Harbin aufbrach. Sein Zustand hatte sich während der langen Seereise verschlechtert. Er starb in einem Krankenhaus in Marseille am 4. April.³⁰ Unruh erledigte noch eine andere Aufgabe vor Anfang April. Schon bevor der erste Transport Schanghai verließ, bestellte er Pflüge für die Siedler von der mennonitischen Firma H. Schütt in Hamburg. Diese Ausrüstung sollte an Bord gebracht werden, wenn der Dampfer von Frankreich nach Buenos Aires aufbrach.³¹

Zweiter Transport

Das Los der Flüchtlinge, die nach der Abreise der Paraguay-Gruppe in Harbin zurückblieben, war nicht beneidenswert. Von praktisch jeder Ebene der chinesischen Regierung wurde Druck ausgeübt, Harbin so bald wie möglich zu räumen. Während offiziell strenge Anweisungen in Kraft waren, eine Beunruhigung der Auswanderer zu vermeiden, war die Durchführung dieser Anordnungen auf lokaler Ebene eine andere Sache. In einigen der entlegenen Zentren gab es sogar Fälle, in denen Frauen an chinesische Spekulanten verkauft wurden, während man ihre Männer nach Rußland deportierte. Das Problem, mit dem sich die Mehrzahl konfrontiert sah, war weit weniger dramatisch: Sie konnten grundsätzlich nicht in den Wirtschaftsablauf am Ort eingegliedert werden. Die Saisonarbeit für Männer endete gewöhnlich im Herbst. Nur Hausangestellte in chinesischen Familien blieben für die Wintermonate. Mobilität in weiterem Umkreis war ausgeschlossen, da die jeweilige Aufenthaltserlaubnis auf einen kleinen Bezirk beschränkt blieb. Häufig war die Erneuerung der Erlaubnis ein kostspieliges Unterfangen.³² Inzwischen versiegte die Hilfe aus dem Ausland, besonders aus den von der Depression heimgesuchten USA. Es wurde schwierig, die Appelle um Liebesgaben aufrechtzuerhalten, nachdem die ersten Nachrichten über die dramatische Flucht mehr und mehr in die Vergangenheit zurücktraten. Der Sommer 1932 brachte ein neues Problem: Schwere Regen verursachten eine Überschwemmung in Harbin; das Wasser stand sechzehn Tage lang in den Straßen.³³ Die unvermeidlichen Typhus- und Choleraepidemien folgten. In der zweiten Hälfte 1932 wurde zunehmend deutlich, daß die finanziellen Mittel für eine Evakuierung der Mennoniten in Harbin ausblieben. Viele, die damit rechneten, in die USA einreisen zu können,

waren schwer enttäuscht, als dieses Land praktisch jede Immigration aufhob. Über Siedlungsgebiet in Südamerika zu verhandeln wurde schwierig, und so schwanden allmählich die Hoffnungen auf einen bevorstehenden Exodus. Die Zukunft der gesamten Gemeinde hing ab von den leitenden Mennoniten in Harbin und den ausländischen Geldern, die ihnen zur Verfügung standen. Wachsende Arbeitslosigkeit verstärkte das unter den Flüchtlingen vorwiegende Gefühl der Hilflosigkeit und Abhängigkeit. Bereits im Frühjahr 1932 erlaubten die Geldmittel des Komitees die Verteilung von nur einem halben Pfund Brot pro Person und Tag. Es war nicht zu vermeiden, daß einige mehr als ihren gerechten Anteil erhielten, während andere übergangen wurden. Die Konfliktfälle nahmen zu und grenzten gelegentlich ans Krankhafte. Die Flüchtlinge stammten ja auch aus sehr verschiedenen Gegenden Rußlands und hatten verschiedene Sitten und Gebräuche mitgebracht. Daß sie alle Mennoniten waren, garantierte nicht christlichen Geist oder überdurchschnittliches Wohlwollen in zwischenmenschlichen Beziehungen. Versuche, lokale Gemeinden zu organisieren, waren weitgehend ohne Erfolg: Es gab wenige Prediger; die Menschen lebten verstreut und betrachteten ihre Lage als vorübergehend; es bestanden Spannungen zwischen Brüdergemeindlern und den sog. kirchlichen Mennoniten. Die Sonntagsgottesdienste im Flüchtlingsheim selbst boten möglicherweise die einzige Gelegenheit für die Mennoniten in Harbin, sich zu treffen.³⁴ Unter solchen Umständen kamen gelegentlich Flüsterkampagnen auf Grund von Gerüchten und verdrehten Tatsachen in Gang.

In der Zwischenzeit wurde das Leben der Flüchtlinge durch eine neue politische Entwicklung noch schwieriger. Von dem Augenblick an, da sie ihren Fuß auf chinesischen Boden setzten, betraten sie eine Nation, die sich mitten in einem sich hinschleppenden Bürgerkrieg zwischen Tschiang-Kai-Shek und den chinesischen Kommunisten befand. Fast durchweg berührte dieser Kampf das tägliche Leben in Harbin nicht. Eine zweite Schwierigkeit ergab sich aus der japanischen Eroberung der Mandschurei 1931—1933. In kurzem Prozeß errichtete Japan die Marionettenregierung Mandschukuo (18. Februar 1932), deren Machtbereich auch Harbin einbezog. Viele Japaner betrachteten die Invasion als wesentlich für ihr kleines Inselvolk, dessen Zukunft ausweglos ohne die Märkte und natürlichen Bodenschätze der Mandschurei und Chinas war. Der unmittelbare militärische Konflikt war nicht heftig, und obgleich Harbin ein wenig unter Beschuß lag, litt es kaum Schaden. Die Errichtung des Mandschukuo-Staates verbesserte in unerwarteter Weise die Lage der Flüchtlinge. Japan war an der landwirtschaftlichen Besiedlung der Mandschurei interessiert und tat alles, was in seiner Macht

stand, um die Siedler zu ermutigen. Nicht nur die einheimischen Mandschurier, sondern die Chinesen, Japaner, Koreaner wie auch die russischen und deutschen Flüchtlinge wurden ermutigt, Höfe auf den fruchtbaren mandschurischen Ebenen zu gründen. Attraktive Siedlungsbedingungen, wie sie von den Japanern angeboten wurden, faszinierten eine Anzahl Mennoniten in Harbin, von denen einige in wachsendem Maße an der Möglichkeit, China jemals wieder zu verlassen, zweifelten.³⁵ Schließlich wurden ein deutsches Dorf und mehrere russische Auswanderer-Dörfer in der Mandschurei gegründet. Zwei mennonitische Familien, die von H. J. Eckhardt und F. F. Quiring, schlossen sich dabei der deutschen Ansiedlung an. Beide hofften, entweder in die USA oder nach Kanada auszuwandern, und hatten es abgelehnt, mit nach Südamerika zu ziehen. Eckhardt zog dann im Sommer 1935 von Harbin in die Mandschurei. Bis 1937 hatte er ein eigenes Haus gebaut. Seine zwei Jungen sprachen — wie er feststellt — Plattdeutsch, Deutsch, Russisch und etwas Chinesisch. Sein letzter Brief an H. P. Krehbiel ist vom 10. Januar 1940. Er war noch optimistisch: Der vorhergehende Sommer hatte eine gute Gemüseernte einschließlich Zucker- und Wassermelonen erbracht; es gab viel Heu; er erwartete einen höheren Getreidedurchschnitt 1941. Sie hatten sogar eine kleine Gemeinde organisiert, die er leitete. Die Mitgliederzahl stieg von sechs auf zwanzig in einem einzigen Jahr. Eckhardt selbst las noch den „Bundesboten“, den „Herald“ und „Die Mennonitische Rundschau“.³⁶

Eine lange und zermürbende Wartezeit lag vor den Mennoniten, die nach der Abfahrt ihrer Glaubensbrüder nach Paraguay am 22. Februar 1932 in Harbin blieben. Anfangs war der Optimismus groß, da ein zweiter Transport mit American Lloyd am 21. Mai in Schanghai abgehen sollte.³⁷ Im Laufe der nächsten Monate nahmen jedoch zwei Probleme einer bevorstehenden Evakuierung jede Wahrscheinlichkeit. Das erste hatte mit der Finanzierung zu tun. Sowohl in Europa wie in den Vereinigten Staaten machte die wirtschaftliche Depression ein Auffüllen der Hilfswerkskasse unmöglich. Das MCC hatte keine Geldmittel für einen zweiten Transport. Selbst die Bereitschaft des Nansen-Komitees, den Kredit auf elftausend Dollar zu erhöhen, bot wenig Hoffnung, weil das MCC keine Bürgschaft für die Anleihe gewähren konnte.³⁸ Berichte von wachsenden Spannungen in Harbin zwangen die Agentur schließlich, ihre Richtlinien Mitte Juni zu ändern: Sie versprach, einer zweiten Gruppe nach Paraguay zu verhelfen, wenn ein Transportkredit von zwanzig- bis fünfundzwanzigtausend Dollar gefunden würde.³⁹ Für B. H. Unruh in Deutschland brachte der Erfolg auf dem einen Kontinent Mißerfolg im andern: Gelder vom Nansen-Komitee

standen nicht mehr zur Verfügung. Unermüdlich und mit einer Energie, die für ihn charakteristisch war, verhandelte Unruh über einen neuen Finanzierungsplan in Europa, der vierzehntausend Dollar zusammenbrachte und dem MCC die Verantwortung überließ, die restlichen zehntausend aufzubringen.⁴⁰ Sechs verschiedene Organisationen in Europa, besonders „Brüder in Not“ versprachen Anleihen und Schenkungen für das Wagnis.⁴¹

Inzwischen komplizierte eine zweite Schwierigkeit die Rettung der Flüchtlinge in Harbin. Der Konflikt zwischen Bolivien und Paraguay machte es den Mennoniten in Harbin unmöglich, sich ihren Glaubensgenossen im Chaco anzuschließen. Wo gab es ein neues Siedlungsgebiet? Einige Kreise in den USA waren offensichtlich durch begeisterte Briefe aus Harbin inspiriert und unterstützten eine mennonitische Ansiedlung in der Mandschurei. Neu-Guinea, vorgeschlagen von einem holländischen Ratgeber, wurde nach einiger Diskussion verworfen. Nach und nach tauchte eine Ansiedlung in Brasilien als einzige Alternative für europäische Beobachter auf, während das MCC, in der Überzeugung, der Chaco-Krieg werde bald zuende sein, das ganze Jahr 1933 hindurch für Paraguay eintrat. Als Unruh sich am 18. Dezember 1933 mit Orie Miller in Deutschland traf, war die Frage noch nicht entschieden. „Unsere holländischen Freunde betrachten eine Ansiedlung im Chaco mit Ablehnung . . .“, schrieb er. „Dem MCC nach könnten sie in Fernheim siedeln, besonders da die ersten Flüchtlinge aus Harbin im Chaco dies wünschen.“⁴² Die schon praktizierte Gewährung von Kredit an die Kolonie Fernheim wurde ohne weiteres auf die neuen Siedler ausgedehnt, während solche Regelungen mit den mennonitischen Kolonien in Brasilien nicht bestanden.⁴³ Die Frage des Bestimmungsortes wurde 1933 nicht gelöst. Noch bis zum Dezember wog man die geschätzten Kosten für Paraguay und Brasilien gegeneinander ab. Eine Lösung ergab sich erst im Frühling 1934.

Unterschiedliche Ereignisse in Europa und Harbin wirkten schließlich zusammen bei einer Lösung zugunsten des vorgeschlagenen zweiten Transportes, der jetzt beinahe zwei Jahre überfällig war. In Harbin verursachte der Aufschub beträchtliche Entmutigung und Unzufriedenheit. Der Mangel an Arbeitsstellen machte die Mehrheit der Flüchtlinge Mitte 1933 arbeitslos. Daneben gab es andere erschwerende Faktoren. Das Mißtrauen zwischen den sog. kirchlichen Mennoniten und der Mennoniten-Brüdergemeinde wurde nie ganz ausgeräumt. 1929/30 wurde die Einwanderung in die USA unmittelbar ermöglicht durch einen Fonds, der von beiden Konferenzen zur Verfügung gestellt worden war, und die Konferenzzugehörigkeit entschied

teilweise über den Bestimmungsort Kalifornien oder Washington. Viele der ersten Auswanderer der sog. kirchlichen Mennoniten (1929–30) kamen unter der Obhut des „Mennonitischen-Siedlungshilfe-Vereins“ an, dem H. P. Krehbiel vorstand. Seine Briefe aus dem Jahre 1931–32 beweisen, daß Krehbiel es ablehnte, die revidierte Einwanderungspolitik der USA als das Ende weiterer Einwanderungen aus Harbin zu akzeptieren. Viele seiner Mitteilungen an die Mitglieder des Komitees in Harbin wie auch an einzelne Flüchtlinge hielten weiterhin die Einreise in die USA für möglich, als das Konsulat tatsächlich bereits alle Anträge ablehnte. Noch während des Jahres 1933 gab es eine Anzahl von Familien, die sich weigerten, ein anderes Bestimmungsland in Betracht zu ziehen als die USA. Andere zögerten, Harbin zu verlassen, weil sie hofften mit Familienmitgliedern in der Sowjetunion wiedervereinigt zu werden. Da die Transportfrage keinen weiteren Aufschub erlaubte, forderte Unruh die Mennoniten in Harbin auf, in aller Form über das Bestimmungsland abzustimmen. Die Flüchtlinge entschieden sich zugunsten von Brasilien, woraufhin diplomatische Schritte eingeleitet wurden, um die Einreisevisa zu erhalten.⁴⁵

In den USA wurden die Vorbereitungen für den Transport zeitweise unterbrochen, als Berichte eintrafen, einige der Flüchtlinge planten auf Anregung der Japaner, in dem neu geschaffenen Staat Mandschukuo zu siedeln. Die Berichte waren böse übertrieben, und am Ende waren nur die zwei schon erwähnten Familien beteiligt. Selbst nachdem man sich auf die Ansiedlung in Brasilien geeinigt hatte, wurde der geplante Transport durch weitere ernsthafte Schwierigkeiten erschwert. Unter Mißachtung früherer Vereinbarungen verlangte die brasilianische Regierung höhere Einreisegebühren wie auch erhebliche Abgaben auf landwirtschaftliche Ausrüstung aus Deutschland, welche die Siedler mitbrachten. Einen Monat vor der geplanten Abreise aus Harbin schlug Unruh einen Wechsel in letzter Minute zur Ansiedlung in Paraguay vor, falls die brasilianische Regierung unzugänglich bleiben sollte.⁴⁶ Diese Taktik erwies sich als erfolgreich, und die früheren Versprechen wurden neu bestätigt. Der zweite Transport mit 180 Mennoniten verließ Harbin schließlich am 2. April 1934 und den Hafen von Schanghai fünf Tage später. Wie ihre Auswanderungsgefährten von 1932 fuhren sie zuerst nach Marseille, Frankreich, und reisten von dort nach Bordeaux, um nach Rio de Janeiro eingeschifft zu werden. Die Reise verlief ohne Zwischenfälle und mit nur geringfügigen Schwierigkeiten: Eine Pockenepidemie zwang die ganze Gruppe, sich impfen zu lassen; auch beschlossen die Brasilianer, die ihr Konsulat in Schanghai geschlossen hatten, die Einreisevisa in Hongkong auszugeben.⁴⁷ Die zweite Gruppe aus Harbin traf am 30. Mai

1934 in Rio de Janeiro ein. Die Beamten zeigten sich sehr entgegenkommend, gemessen an der angespannten, immer nur in letzter Minute zu einer Lösung bereiten Taktik in Bezug auf die Einreisevisa und die persönliche Habe der Siedler. Zehn Flüchtlingen wurde die Einreise wegen Trachom verweigert. Da das brasilianische Gesetz alle Trachom-Opfer ausschloß, zog dieser letzte Rest Anfang 1935 in den paraguayischen Chaco.⁴⁸ Die sagenhafte Geschichte der rußländischen Mennoniten in China war zu einem Ende gekommen.

Die Ereignisse um die Flucht über Harbin enthalten mehrere unklare Elemente. Da gab es rund 600 Mennoniten, jeder mit seinem eigenen einmaligen Erlebnis. Zusammengenommen spiegeln ihre abwechslungsreichen Erzählungen Abenteuer und hochdramatische Ereignisse wider, eine Glaubenskrisen, das Auseinanderbrechen von Familien, jahrelanges Flüchtlingsleben und zermürbendes Warten, schließlich für die Mehrzahl die Mühen einer weiteren Grenzsituation in Lateinamerika. Der Historiker wird, wenn er sich nicht in einen Romanschriftsteller verwandelt, nicht darauf hoffen können, die geistliche und psychologische Bedeutung der Flucht über China für die Beteiligten belegen zu können. Die meisten verließen eine neue Heimat, Sibirien, um eine andere zu gründen, die unglaublich weit von ihren Mutter-Kolonien entfernt lag. Hier zogen sie die ersten Furchen in einen jungfräulichen Boden und errichteten kleine Unterkünfte für sich selbst und ihr Vieh. Indem sie an diese fernen Fronten zogen, ließen sie auch die kulturellen, religiösen Einflüsse hinter sich, welche in der Lage waren, ihr Selbstverständnis zu bestärken. Die Siedlung am Amur litt Mangel an Lehrern und Predigern, und als wenigstens ein Drittel der Einwohner in Harbin eintraf, fehlten bedauernswerterweise religiöse und schulische Aktivitäten. In einer Hinsicht hatten die Auswanderer Glück: Ihre Glaubensgenossen in Europa und Nordamerika zeigten eine außerordentliche Fürsorge für sie und engagierten sich in einer glänzend eingespielten intermennonitischen Zusammenarbeit. Im Hinblick auf einen Punkt sind die Berichte aus Harbin nach 1929 ausführlich genug: Viele der Flüchtlinge wären umgekommen, wenn nicht diese Hilfe von draußen geflossen wäre.

Die mennonitische Flucht nach China wurde zu einem kleinen Portrait der sozialen und wirtschaftlichen Unruhen, mit welchen die rußländischen Mennoniten nach der bolschewistischen Revolution konfrontiert wurden. Eine sorgfältige Analyse der Dokumente könnte Erkenntnisse liefern über die mennonitische Antwort auf die Abschaffung von Privateigentum und Religionsfreiheit. Aber diese Themen können besser aufgrund anderer Ereig-

nisse und Quellen beurteilt werden.⁴⁹ In gewisser Weise wurde die Episode in Harbin ein Vorbote dessen, was die Mennoniten noch in Rußland erwartete. Denn die Flucht der Siedler am Amur war zwar noch eine Alternative, als sie dem Druck der Kollektivierung ausgesetzt waren. Ihre Glaubensbrüder anderswo hatten diese Möglichkeit nicht mehr. Die Siedler, die 1929 nach Moskau flohen, waren schon im Exil, als die Gruppen am Amur im Winter 1930–31 flohen. Inzwischen fanden in den Chortitza- und Molotschnakolonien die ersten Massenverhaftungen statt (1929–30). Das rußland-mennonitische Bewußtsein für eine Kontinuität durch die Generationen hindurch, wobei das Ideal des eigenen Dorfes und Herdes so wichtig wurde, verfiel rasch. Alte Sitten konnten nicht mehr an neue Fronten mitgenommen werden. Alle traditionellen Stützen eines eigenen Selbstverständnisses verschwanden. Seit 1930 mußten die rußländischen Mennoniten sich wieder in der Diaspora einrichten. Diese Entwicklung verlangsamte sich für kurze Zeit in der Mitte der dreißiger Jahre und verstärkte sich mit Stalins großen Säuberungen 1937–38. Der Zweite Weltkrieg mit der freiwilligen Repatriierung nach Deutschland beendete die traditionelle Form mennonitischen Lebens in Rußland. Das Leben von Henry J. Isaak umfaßte Neu-Samara, Slawgorod, das Amur-Gebiet, Harbin und schließlich Kalifornien. Für seine Glaubensgenossen, die in Rußland blieben, mögen es die Stationen Molotschna, Slawgorod, der Amur, das Exil im Norden und, wenn sie überlebten, ein neues Leben in der sozialistischen Sowjet-Republik Kasachstan gewesen sein.⁵⁰

1 Zu den Usman-Dörfern gehörten Rosental, Blumenort, Silberfeld, Eichenfeld, und Gnadenfeld; Schumanowka bestand aus Ebenfeld, Memrik, Schumanowka, Grünfeld, New York, Kleefeld, Belo Berozovo, Friedensfeld; die Dörfer in der Savitaya-Ansiedlung waren: Halbstadt, Rheinfeld, Orechow, Pribreschnoye, Schöensee.

J. Ewert: Blumenort, Amurgebiet (in: Unser Blatt, III, Nr. 4, Januar 1928, S. 89 f.); K. Peters: Halbstadt, Amurgebiet (in: Unser Blatt, III, Nr. 6, März 1928, S. 144); E. Boldt: Romanowka, Amurgebiet (in: Unser Blatt, II, Nr. 12, September 1927, S. 372). Siehe auch A. Friesen und A. Loewen: Die Flucht über den Amur, Steinbach 1946.

2 A. A. Friesen-Sammlung, Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas (im folgenden zitiert als AAF), P. F. Froese: Durch die Mennonitischen Dörfer in Sibirien, Moskau, August 1924.

3 L. Mumaw-Korrespondenz, Mennonite Archives, Goshen, Indiana (im folgenden zitiert als LMC), IX-I-I, 10: „Überblick über die Resultate der AMR-Tätig-

keit im sibirischen Distrikt von 1923 bis 1926“.

4 Siehe seine gedruckte Autobiographie: *Our Life Story and Escape*, Dinuba, California, 1977.

5 Heinrichs Bruder, Hans P. Isaak koordinierte die Flucht, als die Gruppe erst einmal im Amurgebiet angelangt war. Er besorgte sieben Schlitten für die zehn beteiligten Familien, teilte diese in zwei Expeditionen ein und führte sie dann um die größeren Dörfer herum, um nicht entdeckt zu werden. Wegen unerwarteter Verzögerungen überquerten sie das Eis des Amur bei hellem Tageslicht (B. B. Janz-Sammlung, Center for Mennonite Brethren Studies in Canada, Winnipeg, Manitoba (= BBJ) 103, XI, e; John P. Isaak an B. B. Janz, Juni 27, 1958). Verglichen mit andern Gruppen begegneten dieser relativ geringe Schwierigkeiten. Das lag an der sorgfältigen Planung durch Hans P. Isaak, der Verbindung aufgenommen hatte mit einem chinesischen Fotografen wegen der Paßfotos für ein Übergangsvisum und der Busse organisiert hatte, um die Gruppe nach Harbin zu bringen (ebd.). Ein persönlicher Bericht über seine Tätigkeit findet sich in: *The Mennonites in Russia from 1917 to 1930. Selected Documents*, hrsg. von J. B. Toews, Winnipeg, Manitoba, 1975, S. 491–496. In einem persönlichen Brief gibt Isaak seinen Gefühlen am Abend der Flucht Ausdruck: „Als ich am Abend von der Bibelbesprechung nachhause kam, stand ich in der Scheune und schaute auf die zwei Kühe, die zwei Schweine und die Hühner. Zum letzten Mal gab ich den Pferden Hafer. Ich ließ meinen Tränen freien Lauf, schickte einen Stoßseufzer zu Gott und fragte mich, wo ich morgen um diese Zeit sein würde — in China oder im Gefängnis der Grenzwatchen“ (BBJ, J. P. Isaak an B. B. Janz, Juni 23, 1958).

6 H. P. Krehbiel-Sammlung, Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas (im folgenden als HPK zitiert), 85: N. P. Janzen an H. P. Krehbiel, Harbin, Mai 30, 1930.

7 ebd.

8 Eine ausführliche Beschreibung bei A. Friesen und A. Loewen, a. a. O., S. 13 ff.

9 ebd., S. 55. Die ersten Flüchtlinge in Harbin, Mennoniten und Deutsche, organisierten sich und wählten am 24. März 1929 ein Exekutivkomitee (BBJ, 103, IX, e; Protokoll der allgemeinen Versammlung der deutschen Emigranten in Harbin, Nr. 1, März 24, 1929, und Nr. 2, Mai 5, 1929). Anfangs führte jede Flüchtlingsgruppe Verhandlungen mit ihrer Mutterkirche im Westen (Katholiken, Lutheraner, Mennoniten). Die Mennoniten z. B. sandten einen J. H. Friesen in die USA, um nach Siedlungsgebieten Ausschau zu halten und Transportkredit für die Gruppe zu suchen (ebd., Nr. 3, Mai 22, 1929). Später gab es eine gemeinsame Vertretung in einer einzigen Organisation, dem „Komitee der deutschen Flüchtlinge“, das mit den chinesischen Behörden und den amerikanischen und deutschen Konsulaten in Harbin verhandelte. Ein Bericht über die ersten Flüchtlinge in Harbin bei E. Kuhlmann, *Mennonitische Flüchtlinge in Harbin* (Mennonitische Rundschau, Bd. 52, Nr. 30, 24. 7. 1929, S. 2–4).

10 Emergency-Relief-Board-Sammlung, Mennonite Library and Archives, North

Newton, Kansas (im folgenden als ERB zitiert), 90: H. L. Haay, „On the Manchurian-Soviet Border“, 6 ff.

11 HPK, 85: „Liste der Mennoniten-Flüchtlinge aus Rußland in Harbin“.

12 ebd.

13 HPK, 86: P. W. Wiebe an H. P. Krehbiel, 10. Januar 1931. Die 252 Flüchtlinge schlossen die 217 Personen der Schumanowka-Gruppe ein. Siehe auch J. J. Isaak an N. P. Janzen, 21. Dezember 1930, in: Mennonitische Rundschau, Bd. 54, Nr. 5 (4. Februar 1931), 5; A. Thiessen, „Die Flucht über den Amur“, in: Bibel und Pflug, Bd. 13, Nr. 22 (16. November 1966), 2.

14 HPK, 87: „Liste der deutsch-russischen Flüchtlinge, Mennoniten, in Harbin, China“, 15. März 1931. Siehe auch D. Toews, „Etwas über unsere Flüchtlinge in Harbin“, in: Mennonitische Rundschau, Bd. 54, Nr. 21 (27. Mai 1931), 8.

15 HPK, 86: „Kurzer Bericht über die Deutschen Flüchtlinge in Harbin, China“, 26. Januar 1931.

16 P. J. Wiebe, „Die Lage der Flüchtlinge in Harbin“, 19. Oktober 1931, in: Der Bote, Bd. 8, Nr. 47 (25. November 1931).

17 Die Mennonite Settlers Aid Society (MSAS) wurde 1927 in Newton, Kansas, gegründet. Die Society verhandelte mit Holz-Firmen oder Eisenbahngesellschaften wegen zusammenhängender Landstücke, welche von Mennoniten der Allgemeinen Konferenz direkt vom Besitzer gekauft werden könnten, wobei die MSAS die Rolle des „ehrlichen Maklers“ einnahm. Etwa 50 000 acre geholzten Waldes wurden entlang der Great-Northern-Eisenbahnlinie reserviert und drei Siedlungen im Nordosten von Washington versucht — Newport, Elk und Deer Park. MSAS-Präsident H. P. Krehbiel probierte, die ersten Flüchtlinge von Harbin in Deer Park anzusiedeln. Diese erfahrenen Landwirte entdeckten bald, daß das Land unbrauchbar für die Landwirtschaft war, und gaben die Gegend so schnell wie möglich auf. Krehbiel, der die Überfahrt und den Transport organisiert hatte, war natürlich verärgert über das Zögern der Einwanderer, auf Kredit Land zu kaufen. Anscheinend hat er Vertreter der Mennoniten-Brüder-Konferenz in Verdacht gehabt, ihre Glaubensgeschwister von seinen Siedlungen wegzulocken. Siehe HPK, 86: „Statement, Joint Meeting of the Mennonite Settlers Aid Society and the Emergency Relief Board“, 11. Juni 1930.

18 Das Emergency Relief Board entstand 1899 als Organ der General Conference Mennonite Church. Anfangs trug es zur Hilfswerkarbeit in Indien bei. Zwei Jahrzehnte später (1920) schickte es Hilfe an die verhungernenden Mennoniten in Rußland und koordinierte alsbald seine Bemühungen mit dem neu gebildeten Mennonite Central Committee (MCC). Selbstverständlich trachtete es danach, bei der Linderung der Not der Flüchtlinge von Harbin mitzuwirken. In den folgenden Jahren beteiligte es sich aktiv an den Hilfsprogrammen im Inland und Ausland, bei einigen von ihnen in Verbindung mit dem MCC.

19 „Die Einwanderung der Harbiner mennonitischen Flüchtlinge in die Vereinigten Staaten“, in: Der Bote, Bd. 7, Nr. 6 (5. Februar 1930), 4.

20 HPK, 85: J. J. Isaak an H. P. Krehbiel, 23. April 1930.

- 21 HPK, 85: J. J. Isaak an H. P. Krehbiel, 14. Februar 1930. Siehe auch HPK, 86: „Statement, Joint meeting of MSAS and ERB“, 11. Juni 1930.
- 22 HPK, 86: A. D. Hodgden an H. P. Krehbiel, 19. Februar 1931.
- 23 Mennonitische-Flüchtlingsfürsorge-Sammlung, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, Pfalz (im folgenden als MFF zitiert): B. H. Unruh, „Bericht 24“, 22. September 1931.
- 24 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 36“, o. D. Anscheinend beeinflusste das Buch von Dr. Kempfski, *Die Landwirtschaft im paraguayischen Chaco*, Buenos Aires, 1931, einige europäische Vertreter, einschließlich Unruh, die Ansiedlung in Paraguay zu befürworten.
- 25 Der Chaco, der sich vom Paraguay-Fluß ab westwärts bis an die Anden erstreckt, war Gegenstand zahlreicher Verträge zwischen den beiden Staaten im neunzehnten Jahrhundert gewesen, von denen einige niemals volle Gültigkeit erlangten. Im zwanzigsten Jahrhundert wurden die Verhandlungen behindert durch die allmähliche militärische Besetzung des Chaco durch Bolivien. Als Paraguay sich auf eine ähnliche Politik einließ, trat Anfang 1927 an die Stelle von Verhandlungen Krieg. Militärische Zusammenstöße nahmen in den Jahren 1928 und 1929 zu. Voll in Gang kam der Krieg im September 1932 und fand seinen Höhepunkt im Sieg Paraguays 1935. Boliviens Winkelzüge beim Völkerbund müssen als unverschämter Schachzug zur Befestigung seiner territorialen Ansprüche bewertet werden. Siehe L. B. Route, *Politics of the Chaco Peace Conference 1935 bis 1939* (Austin, Texas, 1970), 3–40.
- 26 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht 44“, 30. März 1932.
- 27 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht 42“, 12. April 1932. Auch B. H. Unruh, *Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920–1933*, Karlsruhe 1966, 45–47 (= Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Nr. 8; noch zu kaufen).
- 28 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht, 47“, 30. April 1932.
- 29 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht 45“, 12. April 1932.
- 30 HPK, 89: G. Niebuhr an H. P. Krehbiel, 19. April 1932.
- 31 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 43“, 26. Februar 1932.
- 32 P. J. Wiebe trat von seinem Amt als Vorsitzender des Mennonitischen Flüchtlingskomitees zurück, um in Deutschland sein Studium fortzusetzen. B. H. Unruh hat einen langen Bericht über ihr gemeinsames Gespräch hinterlassen: MFF, „Bericht 58“, 18. November 1932.
- 33 HPK, 89: H. J. Eckhardt an H. P. Krehbiel, 26. August 1932.
- 34 J. J. Wall, „Harbin, China“, in: *Mennonitische Rundschau*, Bd. 54, Nr. 25. (24. Juni 1931), 7; ebd. Nr. 42 (21. Oktober 1931), 6 f.
- 35 HPK, 90: H. J. Eckhardt an H. P. Krehbiel, 19. November 1933.
- 36 HPK, 91: H. J. Eckhardt an H. P. Krehbiel, 10. Januar 1940. Eckhardt pflegte einen langen Briefwechsel mit Krehbiel von 1932 an. Die Briefe spiegeln all die Enttäuschungen des Flüchtlingslebens in Nordchina wider.
- 37 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht 45“, 12. April 1932.

- 38 ERB, 92: B. H. Unruh, „Bericht 55“, 19. September 1932.
39 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 58“, 18. November 1932.
40 ERB, 93: B. H. Unruh, „Bericht 66“, 12. Juli 1933.
41 MFF: B. H. Unruh, „Zwischenbericht“, 25. Januar 1934. „Brüder in Not“ war eine Organisation, die 1929 gegründet wurde und sich zusammensetzte aus einem Querschnitt deutscher Wohltätigkeitsorganisationen einschließlich der Katholiken, Evangelischen, Mennoniten, des Deutschen Roten Kreuzes und anderer. Im November 1929 veröffentlichte sie einen dramatischen Spendenaufruf an die ganze Nation, der von Präsident Hindenburg stark unterstützt wurde. Die Spenden waren speziell dafür bestimmt, jene deutschen und mennonitischen Siedler zu unterstützen, die nach Moskau geflohen waren, um Ausreisevisa zu erhalten, und denen es gelungen war, Ende 1929 nach Deutschland zu kommen. Die Beteiligung von „Brüder in Not“ an dem Harbin-Unternehmen war lediglich eine Erweiterung seiner früheren Aufgabenstellung.
42 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 69“, 28. Dezember 1933.
43 ERB, 93: B. H. Unruh, „Bericht 66a“, 26. Juli 1933, 7.
44 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 69“, 28. Dezember 1933.
45 MFF: B. H. Unruh, „Zwischenbericht“, 25. Januar 1934; siehe auch „Zwischenbericht“, 2. Februar 1934.
46 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 71“, 1. März 1934, 3.
47 MFF: B. H. Unruh, „Bericht 72“, 26. April 1943.
48 FA: B. H. Unruh, „Bericht 73“, 20. Juni 1934; auch ERB, 93a: B. H. Unruh, „Bericht“, 6. Februar 1935.
49 Siehe z. B. J. Toews, „The Origins and Activities of the Mennonite Selbstschutz in the Ukraine (1918–1919)“, in: *Mennonite Quarterly Review*, XLVI, no. 1 (Januar 1972), 5–40; J. Toews, „The Russian Mennonites and the Military Question“, *MQR*, XLIII, no. 2 (April 1969), 153–168.
50 Dieser Aufsatz ist aus dem Englischen übersetzt von Heinold Fast.



Am 22. Mai 1979 konnte Pfarrer i.R. Walter Fellmann in Mönchzell seinen achtzigsten Geburtstag feiern. In der Täuferforschung ist er in erster Linie durch seine vorbildliche Ausgabe der Schriften von Hans Denck bekannt geworden, hat aber auch für andere Täuferaktenbände hinter den Kulissen unentbehrliche Kärnerarbeit geleistet. Hans-Jürgen Goertz hat ihm seinen Aufsatz in dieser Nummer gewidmet.

Schwytz verbrennen zween vō wegen der Religio.

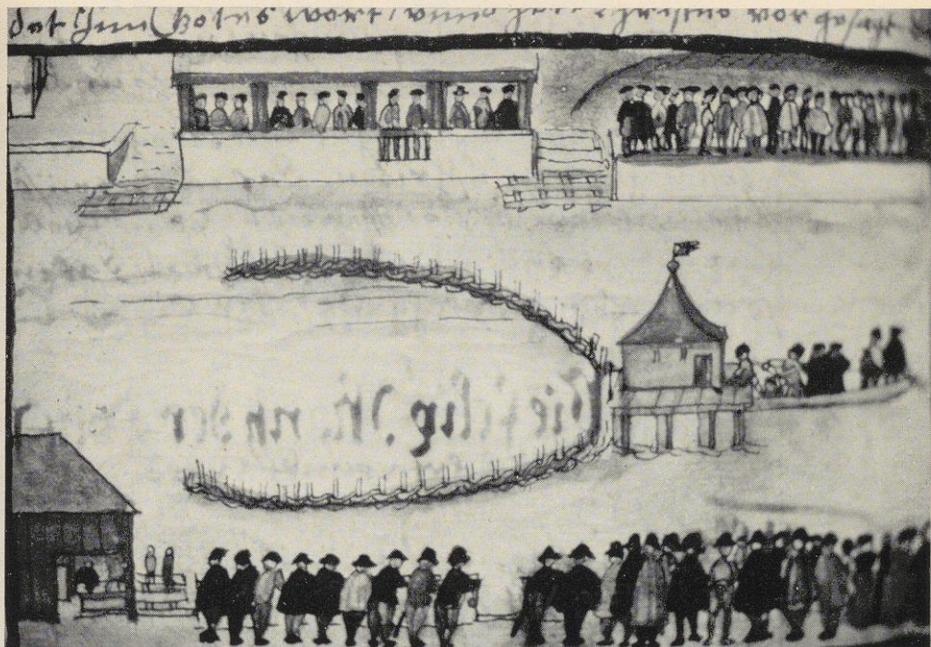


Inn der March denen vō Schwytz zūghörig
 was ein Schiffman der holtz uff dem See
 fertiget, Eberli Bolt genant. Der hat et
 was vom touff, un Sacrament gredt, anders
 dann dz papstumb vermag, dz inn die Schwytz
 er hiessen gfencklich gon Schwytz bringe
 Die inn der March vermeinten, man solt in in
 ire fryheiten vor irem Landtag fürstellen,
 un berächen. Die Schwytzer aber gebareten
 sich als wöltind sy den Boltan mit der panner
 zeirhe. Dorumb ward er inen gschickt. Den
 verbrannten sy. 29. may, mit einem prie
 ster, so ouch wider dz papstumb gredt, für
 widertoüffer in einem fhüwr. Sy waren
 gar bestenndig bis anns ennd, un endetend
 ir läben im anruffen des namens Jesu.
 Vil hatten groß mitlyden mit inen und miß
 fallen an diser tyranny.

Die ersten täuferischen Märtyrer, Eberli Bolt und ein ehemaliger Priester, verbrannt in Schwyz am 29. Mai 1525. Der Text aus der Reformationschronik von Heinrich Bullinger lautet:

Schwytz verbrennen zween von wegen der religion.

Inn der March, denen von Schwytz zūghörig,
 was ein schiffman, der holtz uff dem see
 fertiget, Eberli Bolt genannt. Der hat et
 was vom touff und sacrament gredt, anders
 dann das papstumb vermag, das inn die Schwytz
 tzer hiessen gfencklich von Schwytz bringen.
 Die inn der March vermeinten, man solt in noch
 iren fryheiten vor irem landtag fürstellen
 und berächen. Die Schwytzer aber gebareten
 sich, als wöltind sy den Boltan mit der panner
 reichen. Dorumb ward er inen gschickt. Den
 verbrannten sy, 29. may, mit einem prie
 ster, so ouch wider das papstumb gredt, für
 widertoüffer in einem fhüwr. Sy waren
 gar bestenndig bis anns ennd und endetend
 ir läben im anruffen des namens Jesu.
 Vil hatten groß mitlyden mit inen und miß
 fallen an diser tyranny.



Ertränkung des Tüfers Felix Mantz in Zürich
am 5. Januar 1527

Der dazu gehörige Text aus der Reformationschronik Heinrich Bullingers lautet:

Wie er uff dem hüttlin gebunden ward und vom nachrichter
in das wasser solt zogen werden, sang er mitt luther stimm:
„In manus tuas, domine, commendo spiritum meum“ (Herr, in
dine händ bevilch ich minen geist). Und hiemitt ward er
vom hüttli durch den nachrychter in das wasser gezogen
und ertränkt.

(Die beiden Bilder stammen aus einer Sammlung alter Zeichnungen zur ersten
Täufergeschichte, die Heinold Fast zur Veröffentlichung vorbereitet)

出境證明執照

廣東省特別區警察管理處

爲

發給執照事茲有 金榮桂 僑居東省
特別區內曾經領有 民國二十一年 之 執照
現擬前往 大連 業經本處調查屬實合行發給執
照由本人持呈交涉員公署查驗領得出口或出境護
照後此照仍由本人保存以備出境時官警查驗須至
執照者 右給 收執

此執照暫時居留如欲請領護照每本收費大洋一圓如欲出境者須將此執照交還本處領回出口費

處長 金榮桂

中華民國二十一年

月 九 日

全三第

伍

三

УДОСТОВЕРЕНИЕ № 5306

Дано сие Росс. Импер.

генер. Генерал-майору

Степану Степановичу

имѣющ. за № 18910-21

въ томъ, что къ выѣзду ея въ

Самарскую Полицейского Упра-

вления О. Р. В. П. препятствий не встрѣ-

чается.

Настоящее удостоверение подлежитъ

предъявить въ Дипломатическое Бюро для

полученія визы или охраннаго листа,

что и удостоверяется.

Начальникъ Полицейскаго

управления Степанович

Zum Beitrag
von J. B. Toews:

Ausreisegenehmigung aus
der Mandschurei für Peter
Hildebrand, der nach seiner
Flucht aus der UdSSR über
den Amur in Harbin die
Schule für Flüchtlingskinder
gründete, 1933 als Matrose
auf einem Schiff („Klaus
Rickmes“) nach Deutschland
entkam, später für einige
Jahre nach Südamerika ging
und heute in Wilhelmshaven
wohnt.

Hans Meier

Die Auflösung des Neuhutterischen Rhön-Bruderhofes in Deutschland

(Auch als Berichtigung der Schrift von Michael Horsch über die Auflösung des Rhön-Bruderhofes, Hellmannsberg 1937)

Am 14. April 1937 stürmten früh am Morgen Beamte der Gestapo (Geheime Staatspolizei), begleitet von etwa 50 bewaffneten SS-Männern (Sturm-Staffel) und Polizisten, auf den Rhön-Bruderhof. Sie erklärten der versammelten Gemeinschaft mündlich, daß der e.V. (eingetragener Verein Neuwerk-Bruderhof) hiermit aufgelöst und sein Vermögen beschlagnahmt sei, und daß alle Mitglieder innerhalb 24 Stunden an ihre Heimatorte zurückzukehren hätten. Als Grund für diesen Befehl wurden mündlich die Paragraphen 1) und 4) der „Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze von Volk und Staat“ vom 28. Februar 1933 erwähnt. Das Verlangen, diesen Befehl schriftlich zu erhalten und die Paragraphen vorzulesen, um zu erfahren, worin die Anklage besteht, wurde abgelehnt. Erst im Brief des Präsidenten der Reichsschrifttum-Kammer vom 6. August 1937, Berlin W 8, unter dem Zeichen III/134.G3c/Pö, an den Almbruderhof in Liechtenstein gesandt, stand die offizielle und schriftliche Bestätigung für die Gründe der Auflösung: „Auf Anordnung der Geheimen Staatspolizei in Kassel vom 9. IV. 1937 ist gemäß Paragraphen 1) und 4) der Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze von Volk und Staat vom 28. II. 1933 der Verein Neuwerkbruderhof e.V. in Veitsteinbach, Kreis Fulda, aus staatspolitischen Gründen aufgelöst und sein gesamtes Vermögen, und damit auch das Vermögen des Eberhard-Arnold-Verlages in Bruderhof-Neuhof (Fulda), der im Eigentum des genannten Vereins war, beschlagnahmt worden.“ In der „Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze von Volk und Staat“ wird als Grund für sie angeführt, daß sie „zur Abwehr kommunistischer staatsfeindlicher Gewaltakte“ diene. Die beiden angeführten Paragraphen heben die Rede-, Presse-, Versammlungsfreiheit sowie das Post-, Telephon- und Telegraphengeheimnis auf und geben der Gestapo die Vollmacht, ohne richterliche Ermächtigung Haussuchungen und Beschlagnahme von Eigentum durchzuführen. Mit ebenderselben staatspolizeilichen Begründung wurden dann am nächsten Tag drei Vorstandsmitglieder im Landratsamt in Fulda in sogenannte Schutzhaft genommen. Erst danach wurde die Schutzhaft in Unter-

suchungshaft zur Verfügung des Gerichtes wegen „krimineller Bilanzverschleierung“ umgewandelt. Als sie bei der Gelegenheit, da die Gestapo ihre Fingerabdrücke und Photographien für ihr „Verbrecheralbum“ nahm, gegen diese falsche Anklage protestierten, wurde ihnen lächelnd geantwortet, daß sie als Gefangene der Gestapo nicht entweichen könnten. Diese werde sie als „Staatsfeinde“ vom Gefängnis ins Konzentrationslager überführen, selbst wenn der Richter zu einem Freispruch kommen sollte.

Nach der mündlichen Eröffnung des Auflösungsbefehls vor der versammelten Gemeinschaft wurden alle aufgefordert, in ihren Heimatort zurückzukehren, von wo sie hergekommen seien, und die militärdienstpflichtigen Männer wurden aufgefordert, sich für die medizinische Untersuchung zu stellen. Jedes Mitglied, ohne Ausnahme, gab als Antwort zu Protokoll, daß er oder sie als Antwort auf den Ruf Christi zu dieser christlichen und brüderlichen Gemeinschaft aufgebrochen sei und deswegen nicht in das alte Leben zurückkehren würden, und daß die Liebe Christi auch zum Feinde jeglichen Militär- oder Kriegsdienst ausschließe, was es auch kosten möge. Im Reisetagebuch des Hutterischen Ältesten David Hofer vom Jamesvalley-Bruderhof in Manitoba, Kanada, der den Rhönbruderhof durch eine Führung Gottes gerade in jenen Tagen mit dem Ältesten Michael Waldner vom Bon Homme-Bruderhof in Süd-Dakota, USA, besuchte, was der Gestapo garnicht in ihr Programm paßte, berichtet über seine Erfahrung dabei folgendes: „... Die Polizisten aber standen draußen vor der Eßstube und hatten ihr Gespräch miteinander. Da bin ich zu ihnen hinausgegangen und habe mit ihnen angefangen, über diese Begebenheit zu sprechen. Ich sagte ihnen, daß dieses, was wir heute hier erlebt haben, uns ganz unverhofft war, und daß ich von dem Deutschland so etwas nicht erwartet hätte, ich hab immer gedacht, daß sie ihre Bürger und Bauern besser behandeln würden, als wir es heute sehen und erfahren mußten. Dann sagten sie zu mir: ‚Warum könnt ihr nicht wie die anderen Leute euren Gehorsam gegen die Regierung beweisen und erfolgen?‘ Ich sagte ihnen deutlich, daß wir die Regierung hochachten, aber was von ihr gegen unser Gewissen von uns verlangt wird, können wir keinen Gehorsam leisten. Dann fragte er mich: ‚Inwiefern?‘ Ich sagte ihm, daß das Wort Gottes sagt: ‚ich soll meinen Nächsten lieben und nicht töten‘, deswegen könnten wir der Regierung nicht folgen und gehorsam sein. ... Darauf behaupteten sie: ‚Auch wir wollen keinen Krieg, wir wollen uns nur stark machen, weil ein jeder den Starken fürchten tut ... Wenn wir aber stark sind, dann fürchten sie uns, und derowegen rüsten wir zum Krieg ein, und nicht daß wir kriegen wollen ...‘“ Vielleicht wurde der Gestapo erst durch ein solches Gespräch bewußt, daß zwei Zeugen der

Auflösung und ihrer Begründung anwesend waren, die nach ihrer Rückkehr in Nordamerika dort berichten konnten, daß der nationalsozialistische Staat Christen wegen ihres Glaubens verfolgt, was als ausländische Kritik und mögliche „Greuelpropaganda“ vermieden werden sollte, weil die Hitlerregierung für ihren Drang nach Osten eine wenigstens nicht feindliche Stimmung im Westen brauchte. Deshalb verfiel die Gestapo sehr bald auf den auch in vielen anderen Fällen angewandten Versuch, der Gemeinschaft ein von allen „anständigen“ Menschen zu verurteilendes Verbrechen zu unterschieben. Zu diesem Zwecke brachte die politische Polizei einen Gläubiger durch Drohungen dazu, „ein Protokoll zu unterschreiben, nach welchem er sich durch eine noch offen stehende Kaufpreisschuld betrogen fühle“ (Dr. O. Eisenberg, Rechtsanwalt in Hanau/M. in: „Der Pflug“, Heft 2, Jahrgang IV, 1957), das für eine Anklageerhebung vor einem Kriminalgericht gebraucht wurde. Der unter der Aufsicht der Gestapo stehende zuständige Richter in Hanau brauchte drei Monate, während derer die drei Mitglieder des Vorstandes im Gefängnis saßen unter der ständigen Drohung des Abtransportes ins Konzentrationslager, bis er entschied, daß keine verbrecherische Handlung seitens des Bruderhofes vorlag. Da er selbst unter der Kontrolle der Gestapo stand, konnte er eine solche Entscheidung nur fällen, nachdem auch nicht der leiseste rechtliche Verdacht mehr übrig blieb, während er gleichzeitig auf Grund des ihm vorliegenden Materials die Machenschaften der Gestapo durchschaute. Er muß ein Mann gewesen sein, der es trotz der Macht des damaligen Staates noch wagte, aus einem inneren Rechtsempfinden heraus zu helfen, wo er konnte. Er wählte den Zeitpunkt für die Aufhebung des Haftbefehls so, daß die von ihm erwartete gleichzeitige Benachrichtigung der Gestapo diese an einem Tag und zu einer Stunde erreichte, als der Chef für zwei Tage zu einer großen Nationalfeier abwesend war. Gleichzeitig sorgte unser Advokat dafür, daß Freunde die drei freigelassenen Gefangenen sofort in einem Auto ein gutes Stück weit wegbrachten. Anschließend halfen ihnen Quäker bis an die holländische Grenze, wo ihnen ein deutscher Grenzwächter, nachdem er sich überzeugt hatte, daß kein Vorgesetzter in der Nähe war, bei nächtlicher Stunde den Weg über die Grenze freigab und ihnen sogar den richtigen Weg zeigte, nachdem er sie dabei überrascht hatte, wie sie sich durchschleichen wollten. Noch ein anderes Beispiel in diesem Zusammenhange zeigt, wie Gott die Führung in Seiner Hand behielt und dabei Menschenherzen bewegte. Eines der Mitglieder des Vorstandes war ein paar Tage vor der Haftentlassung unter Polizeibegleitung zur medizinischen Untersuchung für den Militärdienst abgeholt worden. An Ort und Stelle weigerte er sich, sich dieser Untersuchung zu unterziehen und über-

gab als Erklärung dafür einen Brief an den kommandierenden Offizier, in welchem alle drei Gefangenen die christlichen Glaubensgründe darlegten, die ihnen eine Teilnahme an irgendwelchen kriegerischen Handlungen und ihrer Vorbereitung dazu als Sünde gegen das Gebot der Liebe auch zum Feinde verboten. Da der höchstverantwortliche Offizier an diesem Tage nicht anwesend war und die vorhandenen Offiziere die Sache nicht ohne ihn entscheiden wollten, wurde die medizinische Untersuchung vertagt mit der Bemerkung, daß der Militärpflichtige ihnen ja nicht entwischen könne als Gefangener. Aber gerade in dieser Zwischenzeit verfügte Gott die Freilassung der Gefangenen.

Am dritten Tage nach der offiziellen Auflösung des Rhönbruderhofes konnten mit Hilfe der beiden Hutterischen Brüder alle übrigen Mitglieder, nur mit dem Notwendigsten am Leib und in der Hand, das Land verlassen. Ein Teil (6 Erwachsene und 1 Kind) fuhr nach dem Almbruderhof in Liechtenstein, der größere Teil (18 Erwachsene und 13 Kinder) wurde unter Polizeiaufsicht bis an die holländische Grenze gebracht, auch die militärpflichtigen Männer. In Holland wurden sie in großer Liebe und Gastfreundschaft von den nahestehenden, befreundeten Mennoniten aufgenommen und zunächst in Bilthoven und später in Elspeet treulich versorgt, bis sie nach England einwandern konnten und damit auf dem Cotswoldbruderhof wieder mit allen Brüdern und Schwestern vereinigt waren.

Für die Haltung des Bruderhofes zum nationalsozialistischen Staat und seine Beurteilung durch den letzteren sind die beiden folgende Dokumente interessant:

Das Oberlandesgericht in Kassel antwortete am 25. Mai 1937 auf die Haftbeschwerde der drei Vorstandsmitglieder im Gefängnis folgendes: „Die Beschwerdeführer sind die Vorstandsmitglieder des am 14. April 1937 aus staatspolitischen Gründen gemäß der Par. 1 und 4 der Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze von Volk und Staat vom 28. 2. 1933 aufgelösten Vereins ‚Neuwerkbruderhof e.V. Veitsteinbach‘. Dieser Verein ist eine Gründung des verstorbenen Professors Eberhard Arnold, setzt sich aus den Angehörigen mehrerer Nationalitäten und aller Glaubensbekenntnisse zusammen und sollte das Leben der Ur-Christen in Liebe, Glauben, persönlicher Armut und pazifistischer Einstellung verwirklichen. Der Verein stand in engeren Beziehungen zu dem Almbruderhof im Fürstentum Liechtenstein, zum Cotswoldbruderhof in England und etwa 40 alt-Hutterischen Bruderhöfen in Amerika. Im Jahre 1920 auf dem kleinen Anwesen Sannerz bei Fulda begründet, erwarb diese Bruderhofgemeinde im Jahre 1926 den jetzt

aufgelösten und beschlagnahmten Bruderhof in Veitsteinbach, der offenbar mit erheblichen Mitteln, die zum großen Teil aus Spenden von Mitgliedern und Gönnern flossen, für die Zwecke des Vereins umgestaltet wurde. Es wurde auch eine Volks- und eine mittlere Schule mit staatlichen Zuschüssen, später auch ein Kinderheim errichtet, und eine Zuflucht für Wanderer und Arme geschaffen. Von der Systemregierung erhielt das Unternehmen fortlaufend Zuschüsse. Im Jahre 1933 wurden aber die Schule und das Kinderheim geschlossen und der Gästeverkehr untersagt, die staatlichen Zuschüsse wurden gesperrt, das Sammelverbot schnitt weitere erhebliche Einnahmen ab, und das Verbot, die Erzeugnisse des von der Bruderhofgemeinde betriebenen Eberhard Arnold Verlages und der Drechselei durch Reisende zu verkaufen, schmälerte weiterhin die Einkünfte des Vereins ganz erheblich, so daß in den Jahren seit 1933 die Weiterführung des Unternehmens fast nur durch Spenden und Darlehen ausländischer Gönner und Gleichgesinnter einigermaßen möglich war. Im Jahre 1936 wurde, wie sich aus den dem Bericht des Oberstaatsanwaltes in Hanau zugrundegelegten Ermittlungen der Staatspolizei ergibt, eine wertvolle Druckereimaschine und die wertvolle Bibliothek ins Ausland verkauft. Ein Teil des Erlöses ist angeblich zu Teilzahlungen auf die erheblichen Kontokorrentschulden verwendet worden . . .“ Die Schrift fährt dann mit den früher erwähnten Anklagen wegen Betrugsverdacht fort, und das Gericht weist die Haftbeschwerde wegen „Fluchtverdacht ins Ausland“ zurück. Zum besseren Verständnis einiger Stellen in diesem Schreiben sei noch erwähnt, daß mit „Systemregierung“ die frühere, demokratische Regierung von Weimar gemeint ist und daß die Druckerei mit der Bibliothek und dem Archiv formell an den Cotswold-Bruderhof in England „verkauft“ wurde, um sie vor dem erwarteten Zugriff der Gestapo zu retten. Der Erlös wurde tatsächlich und nicht nur „angeblich“ zu Zahlungen an Gläubiger verwandt. Um die tatsächliche wirtschaftliche Lage des Rhönbruderhofes zu verstehen, muß folgendes bedacht werden: Als die Hitler-Regierung an die Macht kam, befand sich der Bruderhof im Aufbau. Wohn- und Gemeinschaftsbauten wurden erweitert und die Landwirtschaft wesentlich verbessert durch von neuen Mitgliedern eingebrachte Mittel. Das wurde später sogar vom Erbgerichtshof anerkannt, der die Klage eines Gläubigers abwies, der die politische Richtung zu seinen Gunsten ausnutzen wollte und durch seine Forderungen das bereits Aufgebaute wieder zerstört hätte. Der Wert des Bruderhofes war immer weit höher als die Schulden, aber als dann die Bezahlung der Schulden verlangt wurde, *nachdem* das ganze Kapital von der Regierung beschlagnahmt worden war, mußte die Bruderhofgemeinschaft darauf bestehen, daß sie das nur tun könne, wenn

ihr der konfiszierte Bruderhof zu freier Verfügung zurückgegeben würde, was die Gestapo ablehnte. Wie das Schreiben des Oberlandesgerichtes, zwischen den Zeilen gelesen, erkennen läßt, wollte die Regierung schon seit 1933 den Bruderhof wirtschaftlich zerstören, was ihr aber bis dahin nicht gelang. Bei der Auflösung handelte sie bildlich gesprochen wie jemand, der einem, den man bereits weitgehend gelähmt hat, noch die letzten Krücken wegschlägt, um ihn dann anklagen zu können, daß er überhaupt nicht mehr gehen könne.

Das zweite Dokument ist ein Brief des Bürgermeisters Zeiher, als Ortspolizeibehörde von Veitsteinbach, Kreis Fulda, vom 10. Juni 1936, in welchem das in der vorangehenden Ablehnung der Haftbeschwerde durch das Oberlandesgericht erwähnte „Verbot die Erzeugnisse des von der Bruderhofgemeinde betriebenen Eberhard Arnold Verlages und der Drechselei durch Reisende zu verkaufen“ ausführlicher begründet wird. Diejenigen, die Bürgermeister Zeiher persönlich kannten, haben den starken Eindruck, daß er diesen Brief nicht selbst entworfen, sondern daß er ihm von „oben“ her zur Unterschrift vorgelegt wurde. Wörtlich steht darin: „Meine Weigerung von Legitimationskarten (Wandergewerbserlaubnis) für 4 Mitglieder des Bruderhofes, Hans Meier, August Dyroff, Adolf Braun und Karl Keiderling, stützte sich weniger auf die persönliche Unzuverlässigkeit und Ungeeignetheit dieser vier Personen als vielmehr ausschließlich auf die Tatsache, daß die vom Bruderhof ausgehende Propaganda staatsfeindlich ist. Der Eberhard Arnold Verlag GmbH ist aber nichts weiter als ein Teil des Neuwerk-Bruderhofes e.V. in Veitsteinbach, der mehr als die Hälfte der Gesellschaftsanteile des Eberhard Arnold Verlages besitzt. Die anderen Anteile dieses Verlages sind fast ausschließlich in den Händen der Führer des Bruderhof-Vereins. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der Eberhard Arnold Verlag in genau dem gleichen Sinne tätig ist wie der Bruderhof-Verein selbst. Diese Tätigkeit aber ist staatsfeindlich. Ich beziehe mich auf die aktenmäßig festgelegten Vorgänge der letzten drei Jahre. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Mitglieder der Bruderhof-Gemeinde, die sich früher selbst ‚Edelkommunisten‘ nannten, auch heute noch auf dem Boden einer Weltanschauung stehen und für diese Weltanschauung werben, die völlig kommunistisch ist und die im vollkommenen Gegensatz zum nationalsozialistischen Staate steht. Sie lehnen z. B. das unbedingte Vorrecht der Belange der Volksgemeinschaft und des Staates ab, ebenso wie sie die nationalsozialistischen Grundgesetze über Blut und Rasse nicht anerkennen. Es steht weiter fest, daß die Bruderhofgemeinde für ihre Mitglieder jeglichen Wehrdienst ablehnt. Sie hat nach dem Inkrafttreten der neuen Wehrgesetze

schleunigst alle Mitglieder des Bruderhofes, sowie sie deutsche Staatsangehörige waren und überhaupt ihrem Alter nach für den Wehrdienst in Frage kamen, nach dem im Fürstentum Liechtenstein gelegenen Zweigbruderhof Silum abbefördert und damit der Wehrpflicht entzogen. Die Mitglieder des Bruderhofes haben offen erklärt, daß sie keine Nationalsozialisten werden könnten. Es liegt mir gewiß völlig fern, die einzelnen Mitglieder des Bruderhofes in ihrer Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen, und ich würde als Ortspolizeiverwalter keinen Anlaß zu einem polizeilichen Einschreiten sehen, wenn die Bruderhofgemeinde sich auf ihren Kreis selbst beschränken und jede Werbung neuer Mitglieder unterlassen würde. Das tun sie aber nicht. Der rege Zugang von Mitgliedern zeigt vielmehr, daß sie eine zugkräftige Werbung für ihre Ideen entfalten. Die Tätigkeit des Eberhard Arnold Verlages dient nur dieser Werbetätigkeit für eine Weltanschauung, die nach meiner Auffassung staatsfeindlich ist. Deshalb bin ich nicht in der Lage, die beantragten Legitimationskarten auszustellen. Ich bitte, den Rekurs zurückzuweisen. 10. Juni 1936 (Stempel).“ An diesem Bescheid des Bürgermeisters ist zu korrigieren, daß sich die Mitglieder der Bruderhofgemeinde nie selbst „Edelkommunisten“ genannt haben, sondern von Außenstehenden etwa so bezeichnet wurden. Die Mitglieder des Bruderhofes haben sich nie als „edel“, sondern als gewöhnliche sündhafte Menschen gesehen, und obwohl sie in völliger Lebens- und Gütergemeinschaft lebten, und zwar aus christlichem Glauben und Liebe, ist der Hinweis, daß der „Boden ihrer Weltanschauung . . . völlig kommunistisch“ sei, insofern irreführend, als damit eine politisch-kommunistische Haltung gemeint war. Zu der wiederholten Behauptung der „Staatsfeindlichkeit“ des Bruderhofes ist zu sagen, daß er tatsächlich auf dem Glaubensboden der meisten Täufer des 16. Jahrhunderts, besonders der Hutterischen Brüder steht (siehe Peter Ridemanns ‚Rechenschaft unseres Glaubens‘), die die Notwendigkeit der weltlichen Obrigkeit aus Göttlichem Zorn anerkennt und ihnen deswegen untertan ist, aber in den Dingen nicht gehorsam sein kann, die der Liebe Christi widersprechen (Brief von Paulus an die Römer Kap. 13, Vers 1 bis und mit 8, und die Bergrede Jesu). Die Haltung des Bruderhofes war also nicht anarchistisch, auch wenn er, wie der Brief des Bürgermeisters aufzählt, das *unbedingte* Vorrecht der Belange der Volksgemeinschaft und des Staates ablehnte, die nationalsozialistischen Grundgesetze über Blut und Rasse (Judenverfolgung) nicht anerkannte und jeglichen Wehrdienst ablehnte, öffentlich für ihren Glauben eintrat, neue Mitglieder aufnahm und, was der Gestapo sicherlich bekannt war, durch Briefe an die Regierung und Hitler persönlich diese vor dem Vergießen unschuldigen Blutes warnte. Wie aus

diesem Brief des Bürgermeisters weiter hervorgeht, war der Bruderhof von Beginn der Hitlerregierung an („seit drei Jahren“) aufmerksam von der Polizei überwacht worden, wobei wahrscheinlich auch das Telephon und die Post kontrolliert worden sind und alles „aktenmäßig festgelegt (d. h. aufgeschrieben) wurde“. Es ist ein Wunder, daß das von der Gestapo aufmerksam verfolgte öffentliche Zeugnis überhaupt so lange möglich war, was nur dem Willen und dem Schutze Gottes zuzuschreiben und zu danken ist.

Es ist deswegen schade, daß im Zusammenhang mit der Auflösung des Rhönbruderhofes von verantwortlicher Seite der deutschen Mennoniten die dem Bruderhof von der Gestapo untergeschobenen, falschen Anklagen unterstützt wurden, wie durch die Veröffentlichung einer Schrift von Michael Horsch, die als Quelle für die Auflösung des Rhönbruderhofes im Mennonitischen Lexikon (ML III, 497 und in der Mennonite Encyclopedia IV, 322—23) angeführt wurde. Wer ernstlich daran interessiert ist, dem steht eine ausführliche Antwort auf die Schrift von Michael Horsch zur Verfügung. Für die unterschiedliche Beurteilung der Vorgänge auf dem Rhönbruderhof war sicher von Einfluß, was Lic. Händiges in der Schrift von Michael Horsch für die „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ berichtet. Er teilt darin mit, daß sie am 11. Juni 1934 das Prinzip der Wehrlosigkeit aufgegeben hätte, und dazu wird betont, daß schon im ersten Weltkriege weitaus die meisten Glieder der „Vereinigung . . .“ mit der Waffe gedient hätten und in manchen Gemeinden 6 % der Seelen im Felde gefallen seien. Ist das nicht ein Abfall von dem, wofür die Anfänger des Täufernams ihr Leben hingaben?

Die Familie Galle

Im Donnersberggebiet in der Pfalz und bei Alzey in Rheinhessen wohnen in einigen Dörfern und Höfen noch etwa zehn bis zwölf Familien mit dem Namen Galle, die alle auf einen Stammvater zurückzuführen sind. Wie viele Mennoniten in Süddeutschland ist auch dieser Stammvater Peter Galle aus der Schweiz um 1675 vertrieben worden. Die Überlieferung berichtet, daß seine Stiefmutter ihm das Vaterhaus verschlossen hatte. Vielleicht war jener Täuferlehrer und Schullehrer Galli ein Vorfahre von ihm, der an dem Religionsgespräch vom 16. Januar 1613 in Wädenswil, Kanton Zürich, teilnahm. Dieser wurde später zur Galeerenstrafe verurteilt. Als ein unmündiger Jüngling kam Peter Galle nach Erbesbüdesheim, Rheinhessen, wo ihn ein barmherziger Mann, ein Leineweber, aufnahm und das Weberhandwerk lehrte.

Erbesbüdesheim ist ein kleines Dorf mit heute etwa 1000 Einwohnern, das auf dem fruchtbaren Hügelgelände Rheinhessens unweit von Alzey liegt. In seinem südlichen Teil überragt das stattliche Schloß mit seinen weiten Wirtschaftsgebäuden die umliegenden Bauerngehöfte. In ihm saßen jene Freiherrn von Rohan und Laroche, die ihre Besitzungen vielfach an Mennoniten in Erbpacht gegeben haben. Schon frühzeitig hatten sich in der näheren und weiteren Umgebung vertriebene Täufer aus der Schweiz niedergelassen, wahrscheinlich nicht ganz zufällig in der Gegend, wo 150 Jahre früher Täufer als Märtyrer gestorben waren (Alzey!).

Von unserem Stammvater Peter Galle wird nur berichtet, daß er sich verheiratete, als er in die Jahre kam. Er hatte zwei Söhne, wovon einer, wahrscheinlich der älteste, Peter Galle hieß. Sein Bruder wird nirgends erwähnt. Man darf aber annehmen, daß jener Johannes Galle, der als Diener am Wort der Gemeinde Sembach genannt ist, der andere Sohn von Peter Galle war (E. Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, S. 212). Er war vermutlich Beisasse auf dem Herfingerhof. 1784 tritt nämlich ein Henrich Galle, geb. 1766, bei seiner Heirat mit einer Nichtmennonitin zur Evan-

* Über Christian Galle, Weierhof, 1897–1970, hat Paul Schowalter einen Nachruf geschrieben: „Ein Leben im Dienst der Bruderschaft“ (Der Mennonit, 23. Jg., Nr. 7, Juli 1970, S. 99).

gelischen Landeskirche über. Er wurde der Stammvater eines noch heute in der Otterberger Gegend blühenden Zweiges, der unserer Familie lange ganz unbekannt geblieben war. Seine Eltern Jakob und Anna-Maria Galle sind auf dem Herfingerhof verstorben (Akten des Standesamtes Otterberg). Peter Galle II. verehelichte sich mit Agnes Kolb von Wolfsheim, vermutlich einer jüngeren Schwester von Dielmann und Martin Kolb, die als frühe Auswanderer und Prediger in Germantown, Pennsylvanien, von größerer Bedeutung für die Mennonitengemeinden dort waren. Die neun Kinder, die dieser Ehe entsproßen, sind uns dem Namen nach alle bekannt. Sie sollen noch in Erbesbüdesheim geboren sein, denn der Vater erwarb erst 1734 die Geistermühle bei Uffhofen in Erbbestand.

Galles in der Geistermühle

Die Geistermühle liegt kurz vor Uffhofen, und zwar an der Stelle, wo der Wiesbach aus einem engen, waldreichen und reizvollen Tälchen heraustritt und nun eine offene Landschaft durchfließt. Wie ein wuchtiger Trutzbau bietet sich das Gehöft dem Beschauer dar. Die Wohn- und Wirtschaftsgebäude sind in einem großen Viereck um den geräumigen Hof angeordnet. Ein weites Tor öffnete sich mehr als zwei Jahrhunderte dem Fuhrmann, der mit einem Pferdegespann sein Mahlgut zur Mühle brachte, um mit Weiß- und Schwarzmehl, mit Kleie oder Schrot wieder heimwärts zu fahren. Heute ist sie stillgelegt.

Verschiedene Jahreszahlen berichten in lapidarer Kürze von den verschiedenen Um- und Neubauten. Der starke Torbalken trägt die Inschrift JAKOB GALLE MDCCCVII. Über dem Hofschuppen links lesen wir auf einem Balken 17 I. GALLE 87. Die Kellereingänge tragen die Jahreszahlen 1812, die Scheune 1819. Vielleicht ist die Mühle 1790 in den Besitz der Familie Galle gekommen, und man hat deshalb zwei Gedenksteine rechts und links der Haustüre eingesetzt. Der rechte Stein trägt die Worte JAKOB X GALLE — ANNA X GALLEIN — DAVID GALLE IUNIOR — JAKOB GALLE IUNIOR RICHTET DIESEN STEIN 1790. Der Stein ist geschmückt mit den Sinnbildern des Müllerhandwerks, einer Bille, dem Mühlrad und einem Handbeil (zum Behauen der Mühlsteine). Der rechte Stein stellt vermutlich das Familienwappen dar: Das Mühlrad und die Bille in heraldischer Umrahmung. 1850 wurde die Mühle verkauft, da der damalige Besitzer Jakob Galle nach Amerika auswanderte.

Die Familiengeschichte berichtet, daß die Geistermühle, als Peter Galle sie bezog, den üblen Ruf hatte, daß sich niemand darauf ernähren könne. Die

Mühle hatte als Pachtentgelt alljährlich 40 Malter Korn an das Schloß in Erbesbüdesheim zu liefern sowie 40 Malter multerfrei für dasselbe zu mahlen. Dazu mußte alle drei Jahre ein fettes Schwein nebst einem halben Malter Weißmehl geliefert werden. Dagegen mußte das Schloß alles, was es an Mehl und Schrot brauchte, in der Geistermühle mahlen bzw. schroten lassen. Außer der obigen Pacht hatte die Mühle auch noch für Wassergefäße und dergl. an das Amt in Flonheim zu bezahlen.

Die neun Kinder von Peter Galle II. setzen sich zusammen aus drei Söhnen und sechs Töchtern. Doch ist nur wenig von den Einzelschicksalen bekannt. *Peter* ist frühzeitig nach Amerika ausgewandert. Er soll mit dem Segelschiff ein Jahr gebraucht haben, bis er drüben ankam. *Johannes* heiratete Maria Kägy von der Schloßmühle zu Monsheim. Nach seinem frühen Tode nahm die Witwe Jakob Krebill von Altleiningen zum Mann. Die einzige Tochter erster Ehe soll mit dem Witwer Peter Strohm von Kriegsheim verheiratet gewesen sein. *Jakob* blieb in der Geistermühle. Von den Töchtern zweiter Ehe war *Maria* mit Johannes Weber von Niederwiesen verehelicht. Einer ihrer Söhne — *Jakob Galle* — kam auf den Naumburgerhof. *Barbara*, geb. 28. Juli 1724, hatte sich am 21. April 1748 mit Valentin Dahlem in Erbesbüdesheim vermählt. Nach dem Tode ihres Gatten 1760 heiratete sie Heinrich Borkholder vom Horzerhof bei Otterberg. Welche der Töchter Susanne, Dorothea, Christina und Anna mit einem Burkholder von Mosbach bei Biebrich, Zerger vom Neudorferhof oder Dimrotherhof, Steiner und Oswald Neff in Erbesbüdesheim verheiratet waren, bleibt noch zu erforschen. Jost Steiner hatte 1746 unter Mithilfe seines Schwiegervaters die Neugeistermühle am Westausgang von Uffhofen erbaut. Von ihren Nachkommen ist nichts mehr bekannt. Der Sohn von Barbara, ebenfalls Valentin Dahlem, geb. 26. 12. 1754 in Erbesbüdesheim, ist zu hohem Ansehen als Landwirt und als Mennonitenprediger gelangt. Er wohnte später auf dem Koppensteinerhof b. Wiesbaden. Er ist der Initiator der beiden Konferenzen in Ibersheim 1803 und 1805. Er gab ein Handbuch für die Prediger für den Gottesdienst und die kirchlichen Handlungen (Agende) heraus.

Jakob Galle, geb. 11. Dez. 1752, hatte sich am 13. Sept. 1754 mit Anna Hahn von Spiesheim, geb. 7. April 1734, vermählt. Die Mutter von Jakob wurde am 1. Dez. 1751, der Vater am 3. Osterfeiertag 1762 in Uffhofen beerdigt. Der Familienname Hahn war im 18. Jahrhundert unter den Mennoniten ziemlich verbreitet. Heute ist er unbekannt. Durch seine fünf verheirateten Kinder breitete sich das Geschlecht Galle weit über die nähere Umgebung aus. *Peter* kommt als Müller in die sogenannte Beutlermühle bei

Otterberg und gründet mit Elise Engel, geb. Risser von Friedelsheim, einen neuen Zweig der Familie. Er wird Prediger der Gemeinde Sembach und stirbt an einem Schlagfluß während des Gottesdienstes auf der Kanzel. Das Kirchenbuch Sembach berichtet ausführlich von der „großen Leich“. Diese Linie stirbt aber Ende des 19. Jahrhunderts wieder aus, da die Witwe des Enkels mit ihren Kindern nach Amerika auswanderte. *Elisabeth* folgt Michael Krehbiel vom Donnersberghof in die Ehe und wird Mutter einer zahlreichen Kinderschar. *Johannes* heiratet die Schwester von Michael und gründet in Monzernheim eine neue Seitenlinie, die erst in dieser Generation ausgestorben ist. *Jakob* bleibt in der Mühle und *Christine* folgt ihrem Ehemann Johannes Fellmann vom Rohrhof bei Mannheim.

Schon frühzeitig hatte sich ein Mennonit namens Landes in *Monzernheim* niedergelassen (um 1700). Neben den beiden Kirchtürmen fällt ein umfangreiches Gebäude auf, das ehemalige Schloß der Herren von Monzernheim. Hier hatte Landes ein größeres „schätzbares“ Gut, das einem holländischen Kaufmann gehörte, 1724 durch Kauf erworben. Doch verlor er dasselbe wieder durch einen Prozeß, bei dem man sich auf das sogenannte Auslösungsrecht berief (Christ.-Gemeindekalender 1912, S. 120–134). Am 29. April 1769 erhielt Johannes Krehbiel und seine Hausfrau Katharina als Schwiegersohn von Daniel Landes und seiner Hausfrau Susanne von Heppenheim die Hälfte von Wohnhaus, Scheuer, Stall, Keller und Gärten, nachdem er die andere Hälfte von Johann Michael Röhm (Böhm?) und Johann Jakob Claus erkaufte hatte. Wahrscheinlich ist dieser Johannes Krehbiel ein Schwager von Johannes Galle, der Susanne Krehbiel vom Donnersbergerhof zur Frau hatte. Dieser muß sich um 1790 in Monzernheim niedergelassen haben. Er erbaute 1819 einen großen Doppelhof, ein stattliches Wohnhaus und oben und unten die Wirtschaftsgebäude. Am Wohnhaus im unteren Hof ist ein Gedenkstein eingelassen: „Anno 1819 JOHANNES GALLE, geboren zu Uffhofen 1766. Wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen. Psalm 127.“ Über der Stalltür ist der Name der Ehefrau Susanne Galle und die Jahreszahl 1819 eingemeißelt.

Der Älteste Johannes Galle von Monzernheim

Über die Persönlichkeit von Johannes Galle ist uns leider nichts durch Familienpapiere überliefert. Noch bis ca. 1925 wußte man nichts mehr, als durch unser Familienbuch überliefert ist. Durch das Briefkopierbuch des Diakons David Kaegy von Offstein, das von Christian Neff aufgefunden

und im Gemeindekalender 1925 (S. 39—63) ausgewertet wurde, lernen wir Johannes Galle in seinem letzten Lebensjahrzehnt kennen. Er war Ältester und Prediger der Gemeinde Oberflörsheim (seit ca. 1800) und hatte schon in fast allen pfälzischen Gemeinden mit dem Worte gedient. Vielfach wurde er bei besonderen Anlässen wie Predigerwahlen oder zur Schlichtung von Meinungsverschiedenheiten in den Gemeinden herangezogen. Nach seinen schriftlichen Äußerungen scheint er ein Mann von umfassender Bibelkenntnis gewesen zu sein, der in Glaubensfragen oft um Schriftauslegungen angegangen wurde und den seine Mitbrüder „da sie sich selbst zu schwach dazu finden“ zu Verteidigungs- oder Mahnbriefen auffordern. Auch wirtschaftlich scheint er durch Fleiß und Umsicht eine sichere Stellung errungen zu haben, da er gelegentlich von seinen Gegnern als der „reiche Galle“ bezeichnet wird und man ihm seine Emsigkeit bis ins hohe Alter als ein „Trachten nach weltlichen Gütern“ vorhält. Wenn er als Landwirt auch nicht die Höhe eines Valentin Dahlem erreicht hat, so dürfen wir ihn diesem auf geistigem Gebiet zur Seite stellen, da er auch an der Abfassung des Fomularbuches beteiligt gewesen zu sein scheint und sich ihre gegenseitige Wertschätzung aus einem gelegentlichen Briefwechsel entnehmen läßt.

Über die Vergangenheit unserer Glaubensgemeinschaft ist er mehr als seine Mitprediger unterrichtet. Wenn er im wesentlichen seine Kenntnisse aus dem Märtyrerspiegel schöpft, so muß er doch auch die Schriften von Menno Simons und anderer Täuferlehrer gekannt haben. Besonders betont er immer wieder einen geistigen Zusammenhang mit den Waldensern, die er als unsere Vorfahren bezeichnet. Sehr stark tritt uns bei ihm jener Wesenszug bei den Täufern entgegen, die alles Trachten nach hohen Dingen ablehnten und sich zu den Niedrigen hielten, so daß von theologischer Seite manchmal die alten Täufer als nachreformatorische Mönchsorden bezeichnet wurden (besonders die Hutterischen Brüder mit ihren Bruderhöfen). In einem Schreiben, das in den Gemeinden verlesen wurde, hieß es im Anschluß an die Herrnworte „Wachet und betet“: „Soll man mit recht luxuriösen, modischen Kleidern, soll man mit Haarflechten oder mit Silber- und Goldgehängen im Bethause erscheinen oder sollen wir mit unseren Prachtkleidern unseren Mitgliedern, Brüdern und Schwestern zeigen, daß wir mehr Vermögen besitzen als sie? Die Heiligen Schriften sagen: Nein. Vielmehr soll man in Demut und mit zerknirschem Herzen im Bethaus erscheinen, wenn es uns nützlich zur Seligkeit sein soll. Wir sollen nicht in Pracht, Stolz und Hochmut im Bethause erscheinen; denn dieses ist Gott ein Greuel.“ Schroff lehnt er es auch ab, ja eine der neuen „prächtigen Kirchen mit zierlichen Fenstern, einem Altan oder Bordkirche (Empore) und einer Kanzel, die

sechs Fuß über dem Boden ist, zu betreten (gemeint ist die 1837 erbaute neue Kirche auf dem Weierhof).

Noch in der Zeit wurzelnd, in der die Mennoniten, als Religionsgesellschaft nicht anerkannt, ob ihrer Tüchtigkeit gerade geduldet wurden, sah Johannes Galle in der im Gefolge der französischen Revolution immer mehr um sich greifenden Weltoffenheit und Vergnügungsfreudigkeit die größte Gefahr. Bitter klagt er: „Nun da der gute Gott eine kurze Zeit Gewissensfreiheit gegeben hat, nun fangen die Mennoniten an geil zu werden und wollen sich nicht mehr strafen lassen. Sie heiraten, wohin sie wollen, und wandeln auf dem breiten Wege; von der engen Pforte wollen sie nichts mehr wissen.“

So bilden sich in den pfälzisch-hessischen Gemeinden langsam zwei Fronten heraus. Die einen sehen im bewährten Alten, die anderen im guten Neuen das erstrebenswerte Ziel. Dieser Gegensatz findet mit der Zeit seine stärkste Ausprägung zwischen den Weierhöfern und den Führern der Gemeinden Oberflörsheim und Obersülzen. Als 65jähriger bleibt Johannes Galle seinem Taufgelöbnis und seinem vor der Gemeinde als Prediger und Ältester abgelegten Versprechen treu: „So will ich doch nicht schweigen und will mein Leben lang fest und unbeweglich bei den 35 Fragen (damals benutzer Kurzkatechismus von Gerrit Roosen, Hamburg) stehen bleiben, welche ich vor der Gemeinde hoch und teuer gelobt und versprochen zu halten, es koste Leib oder Leben, Gut oder Blut.“

Als in verschiedenen Gemeinden sich ein Mangel an Gesangbüchern (lauter nichtmennonitische) bemerkbar machte, sollte ein neues (mennonitisches) Gesangbuch zusammengestellt werden. Ebenso will man einen neuen Katechismus herausbringen. Damit beginnt ein Kampf, der sich über Jahrzehnte erstrecken sollte. Johannes Galle war dabei der Anfänger des „kleinen und schwachen Häufleins der noch recht gesinnten Mennoniten, die sich gegen alle Neuerungen insbesondere auch gegen die studierten angestellten Prediger („Lohndiener“ genannt, weil sie ein Gehalt empfangen) wenden. Als 1832 das erste Gesangbuch herauskommt, wirft er ihm drei „Hauptkrankheiten“ vor: 1. daß die Lieder von Kreuz und Trübsal verworfen sind; 2. daß es mangelt an Liedern, die dem Bußfertigen Trost spenden, wenn er, von der Menge seiner Sünden gequält, in Herzens- und Gewissensangst fällt; 3. daß die Psalmen, so in Liedern gestellet sind, gänzlich weggeräumt sind, wo doch die ersten Christen nicht nur allein die Psalmen vor allen prophetischen Schriften vorgezogen, sondern auch als Gesanglieder in der Versammlung und zu Hause gesungen haben (Eph. 5, 19; Kol. 3, 16). Vier Briefe gehen in dieser Angelegenheit nach dem Weierhof, hinreichend mit

Schriftstellen (Beweisen) versehen. Doch dringt Galle mit seiner Ansicht nicht durch. Immerhin sträuben sich einige Gemeinden, das neue Gesangbuch einzuführen.

Auch wegen der Abfassung des neuen Katechismus kommt es zu keiner Einigung. Ja der Riß vertieft sich immer mehr und führt zu einer völligen Trennung. Der Streit geht vor allem um die 26. Frage des Büchleins von G. Roosen. Sie lautet: „Wird es einem Gliede der Gemeinde gar nicht zugelassen, um sich in die Ehe zu begeben mit einer Person, die nicht im Glauben und in der Lehre einig sind? Antwort: Nein; denn das ist wider die Ordnung und, wer solches tut, handelt wider die Lehre der Apostel. Römer 12, v. 16.“ Zunächst war vorgeschlagen worden, diese Frage so abzuändern, daß „nach Möglichkeit“ eine Heirat außerhalb der Konfession unterbleiben soll. Dann wollte man die Neuauflage so drucken lassen, daß bei 60–70 Exemplaren die strittige Frage weggelassen werden sollte. Dann scheint die Sache eine Zeitlang geruht zu haben. Vom Weierhof wird mitgeteilt, daß Prediger Koller von Stockborn, welcher seither der erste Lehrer zu Sembach und Umgebung war, wegen seines hohen Alters und des weiten Weges nach Sembach sich entschlossen habe, in der Nähe seines Wohnsitzes eine Gemeinde zu bilden und ein Lehrhaus zu bauen, was 1832 auf dem Kühbörncheshof geschah. Johannes Galle wendet sich in einem Brief an Freund Koller; er legt die Abschrift eines Schreibens an die Weierhöfer bei. Dieses lautet:

„Geliebte Brüder, die Ihr in dem Lehrstand seid — in der Gemeinde Weierhof. Die Gnade Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes wünsche ich Euch zu einem brüderlichen Liebesgruß und zu einem bleibenden Segen bis in alle Ewigkeit!

Diesen beiliegenden Brief samt dem dabei befindlichen Geld (*eine Spende aus verschiedenen Gemeinden für den Kirchenneubau auf dem Kühbörncheshof*) wünsche ich, daß einer von Euch selbst dem Mitdiener und Mitbruder Koller auf dem Stockborn in die Hand gebe. Ich hoffe aber, daß Ihr mir meine Bitte nicht versagen werdet (nur darum) denn der Brief tut viel enthalten, weil wir anjetzo in einer so betrübten und gefährlichen Zeit leben. — Er enthält

1. daß der Stolz und Hochmut unter den Mennoniten so hoch gestiegen ist und daß um deswillen die alten einfachen Bethäuser nach unserer Väter Sitte würden abgeschafft und dagegen nach dem Gebrauch dieser Welt neue und glänzende aufgerichtet werden.

2. Wie traurig und gefährlich es sei, daß nun mit Gewalt Sold- und Lohnknechte oder Mietlinge sollen allenthalben herbeigeschafft werden, alles nur

um den von Gott verfluchten Stolz zu vergnügen.

3. Ob er bei dieser so gefährlichen Zeit mit gutem Gewissen die Gemeinde Sembach um des weiten Wegs und um seines Alters willen verlassen könnte, so wie er wollte.

4. Was der Lehrer, besonders der volle Diener von Gott doch so eine hohe und teure Pflicht auf sich hätte.

Liebe Brüder, ich bitte zuvor, daß Ihr nicht glauben sollt, ich wollte Euch mit dem Nachstehenden schmeicheln, o nein gewiß nicht. Nun, ich finde, daß ich hierin sicher sein kann, daß Ihr noch fest seid und daß Ihr noch nicht einen Saldo oder Gefallen daran habt, wie ich von Euch selbst vernommen habe, auch schon mehrmals gehört habe, daß schon auf verschiedene Weise solche Lohnsknechte seien angeboten worden, aber Ihr hattet noch nicht gefolget. Ich bin selbst Augen- und Ohrenzeuge, daß Euch einer ist angeboten worden per Jahr um 300 Gulden und freie Wohnung und es waren wenigstens 10—12 Männer und Mannspersonen zugegen. Aber es hat keiner kein Wort darauf geantwortet. Das hat meinen Geist und meine Seele so vergnügt, daß ich mich in meinem Herzen fest entschlossen habe, die Gemeinde Weierhof nimmermehr zu verlassen. Dafür ist der liebe Gott mein Zeuge und daß ich sie mit brennender und feuriger Liebe im Herzen trage, besonders weil sie versichert sein kann, daß Ihr diesem Abgott keinen Altar bauen wollt und auch kein Opfer darauf bringen und das goldene Kalb nicht begehrt, woran Israel so schrecklich sich versündigt hat, was die Juden noch heutzutage bejammern und betrauern, was ich schon oft mit meinen Ohren gehört habe.

Weil ich nun das volle Vertrauen zu Euch haben kann, so fordere ich Euch hiermit auf, um Eures Gewissens willen und um Eurer Seelen Seligkeit willen, daß sich keiner von Euch sparen und schonen wolle, sondern mit allem Ernst und mit allen Kräften dagegen wehren wolle; denn das sage ich Euch, so wie die Gemeinde Sembach von diesem Artikel unserer Confession abgeht, das ist nach unserem Glaubensbekenntnis der 11., 12., 13. und 14. Artikel, so werden nicht allein ich der erste sein, sondern, ich weiß, noch mehr rechtschaffene Brüder, die noch mit festem Herzen an dem reinen Wort des Evangeliums und der Lehre der Apostel und an unserem väterlichen Gesetz hängen, wo ich hoffe, daß Ihr auch mit zuhalten werdet, daß wir uns von den sold- und mietlingsbegierigen Gemeinden abziehen und abscheiden und keine geistliche Gemeinschaft mit ihnen haben.

Hiermit grüße ich Euch und alle die Eurigen,
Euer heil- und segenswünschter Freund und Bruder
Johannes Galle“

Es sei hier auch seine Stellungnahme zu einigen anderen Fragen berührt, die uns heute zum Teil unverständlich vorkommen. Der Baptistenprediger Angas (vgl. Menn. Lexikon) war 1824 bei einer Konferenz auf dem Spitalhof (Branchweilerhof) bei Neustadt für die Gründung einer Missionsgesellschaft eingetreten. Von da an wurden in einer Reihe von Mennonitengemeinden der Pfalz Sammlungen für die Heidenmission durchgeführt. Johannes Galle lehnte die ganze Sache auf das entschiedenste ab und begründete seine Haltung mit Kol. 1, 5 u. 6.: „... von welcher ihr zuvor gehört habt durch das Wort der Wahrheit im Evangelium, das zu euch gekommen ist *wie auch in alle Welt*“, und sagt dazu: Also hat der Herr durch seine Apostel und Propheten und durch die ersten Christen sein Werk der Mission ausgeführt. Dann bekämpft er das Weglassen der Apokryphen aus der Bibel, für das er insbesondere die studierten Prediger der Mennoniten verantwortlich macht mit der Begründung, daß die Apostel diese Bücher auch gekannt und zitiert haben. Ferner wandte er sich dagegen, daß man jetzt allenthalben Bilder von Menno Simons verbreite. „Habt Ihr noch nicht gelesen, daß im 3. und 4. Säkulo (Jahrhundert) durch Einführung der Bilder und durch das Bilderwesen man den ersten und erschütternden Stoß der wahren christlichen Kirche gegeben hat?“

Die Annäherung scheint einige Zeit Bestand gehabt zu haben. Da aber die Gemeinden, die an der alten Ordnung festhalten wollten, immer mehr in Bedrängnis geraten, suchen sie Rat und Unterstützung über die engeren Grenzen hinaus. So wenden sie sich in zahlreichen Briefen, die an die alten Täuferbriefe des 16. Jahrhunderts erinnern, an die badischen, schweizerischen und amerikanischen Mennoniten, von denen dann auch Antwortschreiben eintreffen. Mit den badischen Brüdern war eine gemeinsame Besprechung vereinbart worden, aber das Hochwasser, das der Rhein führte, verhinderte die Zusammenkunft. In Baden hatte man sich an die Brüder Borkholder in Bruchhausen und Peter Bähr gewandt. In Bayern schrieb man zunächst an die Brüder Hirschler und Fr. Krämer bei München. Später wandte man sich noch an Jakob Seitz und Johannes Strohm zu Eichstock. In der Schweiz war Ulrich Kipfer in Langnau im Berner Gebiet der Schreiber und Vermittler der gegenseitigen Briefe. Johannes Lapp, Williamsville in den USA, hatte frühzeitig die Verbindung mit den pfälzischen Brüdern aufgenommen und über die Verhältnisse bei den amerikanischen Mennoniten berichtet. Die schweizerischen und die bayrischen Gemeinden erhielten von der neugedruckten Ausgabe des alten Fragebüchleins eine größere Anzahl zur eigenen Verwendung zugesandt. Dieser brüderliche Gedankenaustausch wurde, soweit feststellbar noch über den Tod von Johannes Galle (1838)

vor allen durch seinen Gesinnungsfreund David Kaege (s. Menn. Lexikon), gest. 10. 11. 1846, fortgeführt. Ein letzter Versöhnungsversuch wurde nochmals vom Weierhof eingeleitet. Die Antwort lautete.

„Monzernheim, 19. Dezember 1835

Lieber Vetter Christian Krehbiel!

Dein Brief vom 7. Dezember dieses Jahres war am 14. dieses in meiner Behausung angekommen, und weil ich nicht zu Hause war, so hatte ich ihn am 15. dieses gelesen. Ich sehe darin, daß Du wiederholt um die Verzeihung schreibst mit der Anmerkung, es würde doch bei uns eine Aussöhnung stattfinden können, wozu uns die Heilige Schrift doch genugsam vermahnt: es solle einer dem andern seine Fehler vergeben und unsere Lebenszeit sei kurz und es würde erschrecklich sein, wenn nicht einer dem anderen bei seiner Lebenszeit vergessen und vergeben würde.

Ja ich muß selbst sagen, daß dies durchaus eine gewisse Wahrheit ist. Der liebe Gott wird mein Zeuge sein, daß solches mein heiliger Wunsch und Wille ist; denn Matth. 6, 12. 14 wird es in und nach dem Gebet, so uns der Herr selbst gelehrt hat, wie auch Markus 11, 25. 26, und ob schon jetzt das Alte Testament sehr verkürzt und geschwächt wird und so viele schöne und nützliche Bücher werden ausgelassen, welche doch der Herr selbst gewiß als ein Zeuge seiner Wunder und seiner Wahrheit in die Heilige Schrift eingepflanzt — wer nun die Bibel der Vollkommenheit hat, der lese Sirach 28, 1—16. Da werden wir finden, wie kraftvoll der Herr dieses durch diesen Mann Gottes ausgedrückt hat.

Weil ein wahrer Christ eilet, seinen Beleidigern, wenn er ihn darum ersucht siebenzig mal siebenmal zu verzeihen, so finde ich mich schuldig nach dem Wort des Herrn solches auch zu tun — und es soll auch bei mir von Herzen geschehen, soviel als einem Menschen zukommt, daß er auch verzeihen kann. *(Es folgt eine Abschweifung, in der er auf eine gedruckte Predigt von Leonhard Weydmann, Monsheim, eingeht, in der anscheinend gewisse Märtyrer als am Buchstaben hängend gekennzeichnet werden):* Dafür können wir keine Verzeihung stellen. Die soll und muß Gott, der Allmächtige in Gnaden machen.

Lieber Vetter, es wird Dir wohl bewußt sein, wie schon so oft angeführt, daß unsere schrecklich harten Gegensätze einzig und allein wegen dem neuen Katechismus entstanden. — Es wird Euch doch alles wohl bewußt sein, daß schon vor 50 und vor 100 Jahren und noch länger, daß wenn ein Hauptteil

bei den Mennoniten sollte vergehen, so ist es doch zuvor auf 30 bis 60 Stunden Wegs weit an alle Mennonitengemeinden geschrieben worden und hatten sich nicht allein mit den Lehrern und Vorstehern beraten, sondern man hat noch Männer als Gemeindeglieder dazugenommen und nach sämtlicher Rat und Gutachten ist es nach dem lieben Gebet und durch den Beistand Gottes unternommen worden.

Aber wie ist der neue Katechismus so insgeheim ausgefertigt und ist gleich als ein Sturmwind an die unschuldigen und unbewußten Gemeinden geschickt worden. Weil nun mehrere Lehrer und Vorsteher, ja mehrere Mennonitengemeinden unmöglich das Licht Finsternis und Finsternis Licht und das Süße sauer und das Saure süß heißen konnten, daraus ist nun diese Uneinigkeit entstanden. Also war doch immer die Schuld auf deren Seite, welche die altgesinnten Mennoniten das so große Übel vor uns entworfen und angefangen haben.

Nun um diese für uns so schmerzliche Verwundung und unbeschreiblichen Schaden von Grund aus soll geheilt werden, so müßt Ihr uns hören lassen, daß Ihr den neuen Katechismus nicht in den Stand bringen, sondern ab- und wegschaffen wollt, und wenn dann solche Friedensboten vom Weierhof zu uns kommen, um uns dies zu verkündigen, so wollte ich der erste sein und wollte Herz und Hand ausstrecken und Euch mit einem innigsten Liebesgefühl umfassen und dem guten Gott viel, als herzlich und kindlich danken, wann ich in Wahrheit zu Euch sagen kann, Apg. 4, 32: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele.“ Und der liebe Gott wird durch seinen Geist und sein Wort alsdann die rechte wahrhafte Verzeihung und Vergebung in uns erwecken, daß durch die Hilfe Gottes die tiefen Wunden und großer Schaden von Grund aus geheilet werden und daß wir der rechten und wahren Verzeihung vor dem lieben Gott gewiß seien. Nun zum Schluß muß ich einen Artikel anführen. Es werden noch alte Personen auf dem Weierhof sein, die noch wohl wissen können, daß mein Vater lange Jahre, ungefähr in die 30 Jahre, den Dienst auf dem Weierhof, die Taufe, Abendmahl und Kopulation getan hat und, wie ich zu meines Vaters Zeit gehört habe, daß mein Großvater lange Jahre das Nämliche auf dem Weierhof getan hat und, wie Ihr wohl wissen werdet, daß ich ebenfalls schon oft oder schon lange Jahre durch die Gnade und Hilfe Gottes das bei Euch auch getan habe. Ich habe es schon oft angesehen, was der Herr spricht Jes. 8, 18; 29, 23; 45, 11, daß es der Herr an einem Tage von dem Vater fordern wird in Wahrheit zu sagen: Herr, hier bin ich und die Kinder, die du mir gegeben hast — und daß an jenem Tag, wie Jesus selbst spricht, ein jeder von

jedem unnützen Wort soll Rechenschaft geben, und Luk. 11, 31: Die Königin von Mitternacht wird auftreten vor Gericht mit den Leuten dieses Geschlechts und wird sie verdammen.

Das ist, wir können im Wort Gottes sehen, wie im letzten Gericht alles so genau gefordert wird. Ach wenn ich denn nun ein so schauderhaftes Übel für uns Mennoniten wollte zugeben und zubewilligen, so hätte ich zu fürchten, daß mein eigener Vater um der Wahrheit Gottes willen in Christo Jesu an jenem Gericht würde auftreten und würde zeugen und sagen: Hat uns der Herr die Gemeinde Jesu bei hundert Jahre anvertraut, warum bist du denn nicht an des Herrn Tag im Streit gestanden, wo dir der Herr doch durch seinen Geist Kraft und seinen Beistand geschenkt hat und du bist doch als ein verzagter und feiger Mensch gestanden und wenn ich dann mit Adam sagen würde: ‚Das Weib, das du mir zugesellet hast, hat mich verführt‘, ja dann würden gewiß keine Feigenblätter mehr da sein, womit ich Blöße und Schaden bedecken könnte.

Wenn ich aber in meinem Vorsatz, den mir der Herr gegeben hat, fest bleibe, so kann ich auch in Wahrheit sagen am letzten Gericht, weil ich nicht in ihren, für uns so schädlichen Rat gewilligt habe — darum so haben sie auch mich, gleich wie sie dich, o Herr Jesu, und alle deine lieben Apostel und deine Propheten ausgeschlossen, so haben sie mich auch aus ihrer Gemeinde ausgeschlossen. Der letzte Satz in diesem Brief ist einstweilen hierher gesetzt, daß wenn keine wahre Aussöhnung stattfinden sollte, so sei dieser letzte Teil schon eine weitere Antwort; doch hoffe ich das Beste. Ich grüße Dich und Deinen Vater und Deine Geschwister und alle guten Freunde auf dem Weierhof vielmals,

Euer von Herzen Gutes wünschender
Johannes Galle“

Zu der erstrebten Einigung kommt es nicht mehr. Im Winter 1835—36 nehmen die größeren Gemeinden Monsheim, Ibersheim, Friedelsheim, Sembach und Weierhof den neuen Katechismus an. Damit ist die Trennung endgültig. Es gehen wohl noch einige Schreiben hin und her, aber die Kluft vergrößert sich nur, obgleich auch die Bayerischen Brüder von einer Trennung abgeraten hatten. Die übrigen Gemeinden Gerolsheim, Obersülzen, Heppenheim, Oberflörsheim, Stockborn und Neudorferhof schlossen sich enger zusammen. Diese Spaltung scheint noch eine Reihe von Jahren bestanden zu haben, bis man sich nach dem Tode der alten Generation den anderen Gemeinden wieder anschloß.

Am 13. Juli 1838 abends 6 Uhr stirbt Johannes Galle im Alter von 72 Jahren. In der evangelischen Kirche sprach der Älteste Koller von Stockborn über den von dem Heimgegangenen noch selbst gewählten Text Jeremia 3, 26—34. Am Grabe hielt der evangelische Geistliche eine gute und wohlbedächtige Rede. Bei dem Leichenbegängnis waren viele Menschen, Fremde sowohl wie auch aus dem Ort zugegen.

In dem oberen Hof in Monzernheim lebten noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts männliche Nachkommen von Johannes Galle. Sein ältester Sohn Jakob, der seine Base in Uffhofen geheiratet hatte, zog nach dem Tode seiner Frau mit seinem dritten Sohn Peter auf den Weierhof. Peter heiratete Elisabeth Krehbiel und wurde der erste Galle auf dem Weierhof. Leider ist dieses Geschlecht durch den letzten Krieg im Mannesstamm erloschen.

Jakob, der Bruder von Johannes, der in der Geistermühle geblieben war, hatte sich mit Barbara Engel von Otterberg vermählt. Er war auch Prediger in der Gemeinde Uffhofen. Von seinen zahlreichen Kindern heirateten die beiden Brüder Johannes und Jakob die beiden Schwestern Katharina und Anna Kägy vom Schniftenbergerhof, der auf einer Anhöhe des schönen Wiedbachtals zwischen Nieder- und Oberwiesen liegt. In dem geräumigen Wohnhaus fanden eine Zeitlang die Versammlungen der Gemeinde Uffhofen statt, bis Johannes wieder in Uffhofen sesshaft wurde. Er ist mein Urgroßvater; denn sein Sohn Jakob heiratete zunächst seine Base Elisabeth, eine Enkelin des bekannten Johannes Galle, die aber schon nach kurzer Ehe kinderlos starb. So wurde Therese Krehbiel vom Weierhof meine Großmutter. Jakob mit seiner Frau Anna Kägy war in der Geistermühle geblieben. Nach dem Verkauf derselben zog er mit seinen acht Kindern am 12. September 1850 nach Amerika, wo zahlreiche Nachkommen in verschiedenen Staaten wohnen.

Von den in Uffhofen wohnenden Galles geht der im Oberdorf blühende Zweig auf den Urgroßvater Jakob zurück, der von Monzernheim kam. Durch ihren Beruf geführt, wohnen manche der Nachkommen in der Nähe oder Ferne. Die Galles im Unterdorf gehen über zwei verschiedene Zwischenglieder auf Jakob Galle zurück, der mit Barbara Engel verheiratet war. Soviel über die Vergangenheit eines Geschlechtes. Es ist Auftrag und Verpflichtung für die Zukunft.

Hermann Guth

Mennoniten in der Gunst eines Fürsten

Wanderungen mennonitischer Bauern aus der Pfalz über Bayern nach Amerika

Im Mennonitischen Gemeindekalender von 1912 ist unter dem Titel „Etwas zum Beitrag der Mennoniten-Geschichte im rechtsrheinischen Bayern“ ein Aufsatz von D. Dettweiler, München, abgedruckt, der auch für den heutigen Leser noch recht interessant ist. Familienforscher werden ihm sogar wertvolle Hinweise und Anregungen entnehmen können, obwohl die darin gemachten Angaben nicht alle einer Nachprüfung standhalten. Der Inhalt beruht, wie der Autor selbst angibt, auf „Erzählungen alter, ehrwürdiger Mennoniten“, deren Erinnerungsvermögen in einigen Passagen aber versagt haben muß. Nur so sind eine Reihe von Irrtümern und Namensverwechslungen zu erklären, von denen einige hier richtiggestellt werden sollen.

Im großen und ganzen geht es dabei um einige Mennonitenfamilien, die sich nach 1802, aus der Pfalz (und dem Elsaß) kommend, auf Höfen und Gütern in Bayern niederließen. Zur selben Zeit kamen mehrere Hundert Neusiedler, darunter ebenfalls zahlreiche Mennoniten, hauptsächlich aus ehemals kurpfälzischen Landesteilen, in die unwirtliche Gegend des Donaumoos zwischen Neuburg und Ingolstadt, sowie in die Moorgebiete bei Dachau und Rosenheim, wo sie auf die Initiative und unter der Regie der bayerischen Regierung das Land trocken legten und darauf neue Dörfer gründeten, die bis heute bestehen, wenn auch viele ihrer Bewohner später nach den USA und nach Kanada weitergezogen sind. Orte wie Neu-Schwetzingen deuten auf die Herkunft der Moorbauern, andere wie Maxweiler, Maxfeld, Karlsruhl, Karlskron oder Karolinenfeld tragen ihre Namen zu Ehren der damals regierenden Fürsten.

Über das Schicksal dieser Siedlungen, in denen sich mennonitische Gemeinden mit eigenen Kirchenbauten gebildet hatten — z. B. Eichstock und Maxweiler —, gibt es eine Anzahl sporadischer Berichte, eine zusammenhängende Darstellung der in ihrem Umfang doch recht bedeutenden organisierten deutschen Binnenwanderung steht bisher noch aus. Ob die erste größere Aktion des jungen bayerischen Staates zur Gewinnung neuen Ackerlandes und neuer Bürger wirklich erfolgreich war, ist zweifelhaft. Die Auswande-

rungswelle, die bereits in den zwanziger Jahren einsetzte und auch die für ihren ausgeprägten Pioniergeist bekannten Mennoniten erfaßte, spricht kaum dafür. Amerika hatte eben doch bessere Chancen zu bieten.

Merkwürdigerweise machten dabei auch jene mennonitischen Familien keine Ausnahme, die zur selben Zeit, da sich ihre weniger begünstigten Glaubensgenossen um eine Kätnerstelle im Moor abrackern mußten, Pächter und bald auch Besitzer großer und ertragreicher Hofgüter wurden. Zu dem Kreis dieser offensichtlich bevorzugt behandelten mennonitischen Bauern gehörten die Familien Augsburgers, Birky, Christner, Eyer, Gingerich, Guth, Joder, Hauter, Hochstettler, Oesch, Nafziger, Schowalter, Schrag, Stalter, Sutor und Unzicker, die untereinander mehr oder weniger verwandt oder verschwägert waren. Wie es zu dieser Bevorzugung kam, soll hier untersucht werden, und da der eingangs erwähnte Aufsatz von Dettweiler sich mit dem gleichen Problem befaßt, soll er zunächst mit einer allerdings geradezu grotesken Schilderung zitiert werden:

„Um das Jahr 1810 kam Josef Stalter aus der Zweibrücker Gegend als Gestütsdirektor auf das Hofgestüt Bergstetten bei Donauwörth, 149 Hektar groß, nebst Nebengestüt mit 292 Hektar Grundbesitz. Über ihn kursieren einige recht abenteuerliche Geschichten. Er soll dem Kaiser Napoleon dadurch das Leben gerettet haben, daß er ihn in einem Büschel Stroh über den Rhein brachte; deshalb soll ihm König Max jene Stelle gegeben haben, als er noch nicht König war und in Zweibrücken wohnte. König Max soll diesen Stalter aus der Schule, also aus der Knabenzeit gekannt haben und deshalb auch recht vertraut mit ihm gewesen sein. Später aber führte das Verhältnis zu Unzuträglichkeiten, weshalb Stalter Bergstetten verließ. Der König wollte ihm das Gut Gern bei München schenken, das heute einen Wert von mehreren Millionen repräsentiert, was Stalter mit dem Hinweis, es sei nichts wert, ablehnte. Der König habe ihm dann das Gut Stockau bei München geschenkt.“

Die Echtheit dieser „Überlieferung“ braucht nicht erst untersucht zu werden, und doch enthält sie ein Körnchen Wahrheit. Der Schlüssel zu der offensichtlichen Protektion, die der Zweibrücker Mennonitenfamilie Stalter und mit ihr den genannten weiteren Mennonitenfamilien von höchster Stelle zu teil wurde, fand sich in einigen Dokumenten, die in den Beständen des Landesarchivs in Speyer sowie des Staatsarchivs in München aufbewahrt werden und dem Verfasser als Photokopien vorliegen.

Am 11. Juli 1802 richtete die Witwe Katharina Stalter vom Bickenaschbacherhof bei Zweibrücken¹ an den damaligen bayerischen Kurfürsten und

gewesenen Herzog von Zweibrücken und ehemaligen Pfalzgrafen Max Josef persönlich (!) diese Bittschrift:

„Durchlauchtigster Kurfürst, gnädigster Kurfürst und Herr!

Euer kurfürstliche Durchlaucht geruheten vor ungefähr zwei und einem halben Jahr, meinem indessen verstorbenen Ehemann, dem Heinrich Stalter vom Kirschbacherhof bei Zweibrücken² in Rohrbach, höchstdero damaligen Aufenthalt, die gnädigste Zusicherung huldreichst zu erteilen, daß er dereinst bei eintretendem Frieden entweder wieder auf seinen Hof oder, wenn Euer Hochfürstliche Durchlaucht zu anderen Herrschaften gelangen sollten, auf einen anderen Hof wieder gnädigst auf und angenommen werden solle. Ich hatte unter dieser Zeit das große Unglück, gedachten meinen Ehemann zu verlieren und ... mit 9 Kindern, von denen 3 noch ledig und unverdorset sind, in den traurigsten Wittibstand versetzt zu werden.

Noch eingedenk dieser huldreichen Zusage unterwinden wir uns, ich und meine Kinder, Euer Kurfürstlichen Durchlaucht unterthänigst und demüthigst anzuflehen, womit Höchstdieselbe gnädigst geruhen wollen, uns die unserem respective Vater und Ehemann erteilte huldreichste Zusage fürstmildest angedeihen zu lassen, und ich werde mich nicht nur mit meinen Kindern bestreben dieser anzustehenden höchsten Gnade würdig zu bleiben, sondern es werden auch mehrere unseres Mennonistischen Glaubensbekenntnisses sich bestreben, sich in dero Staaten anzusiedeln.

Voll des zuversichtlichen Vertrauens auf ein gnädiges Gehör, ersterbe ich in tiefster Unterwerfung.

Euer Kurfürstlichen Durchlaucht demüthigste Magd Katharina dermalen sich auf dem Bickenaschbacherhof bei Zweibrücken sich aufhaltend.“

Bei aller Unterwürfigkeit dieser in Form und Inhalt für den damaligen Kanzleistil typischen Bittschrift bleibt es doch ungewöhnlich, daß sie an den Kurfürsten persönlich adressiert ist. Daraus und aus der ebenso ungewöhnlichen Tatsache, daß ein Bauer seinem ehemaligen Landesherren in dessen Exil (im Schloß zu Rohrbach bei Heidelberg) einen Besuch abstattet, läßt sich der Schluß herleiten, daß zwischen beiden ein besonderes Vertrauensverhältnis bestanden haben muß. Versucht man den Gründen eines solchen besonderen Verhältnisses nachzugehen, so braucht man ein so spektakuläres Ereignis wie eine Lebensrettung Napoleons keineswegs in Betracht zu ziehen. Der genannte Heinrich Stalter, Pächter auf dem Kirschbacher Hof, war 1725 geboren, also 30 Jahre älter als der „kleine Pfalzgraf“, ein Wittelsbacher sozusagen aus dem dritten Glied, dem an seiner Wiege niemand

seinen späteren Aufstieg zum Kurfürsten und König von Bayern vorausgesagt hätte.

Die Familie Stalter saß seit Jahrzehnten auf dem Hof in der Nähe von Zweibrücken, der den Zweibrücker Herzögen gehörte und bis 1762 im Besitz der Herzogin-Witwe Karoline, einer geborenen Prinzessin von Nassau-Saarbrücken, war, über die Geschichtsschreiber sehr viel Positives berichten. Sie war die Mutter des Herzogs Christian IV. aus der Birkenfelder Linie und damit auch die Großmutter von Max Josef, dessen Vater ein Bruder des Herzogs war. Später übernahm der Herzog den Hof von seiner Mutter für seine beiden Söhne, Wilhelm und Christian von Forbach, die mit ihrem Vetter Max etwa gleichaltrig und befreundet waren. Was liegt näher, als daß die jungen Leute — Max verbrachte einen Teil seiner Kindheit und Jugend in Zweibrücken — sich gelegentlich auf dem Hofe aufhielten, zumal er mitten in einem bevorzugten Jagdgebiet lag. Es wäre also durchaus nichts Außergewöhnliches darin zu sehen, wenn sich zwischen dem jungen Pfalzgrafen und dem Pächter Stalter bei allen Standesunterschieden ein gewisses freundschaftliches Verhältnis entwickelt hätte.³ Dieses Verhältnis wurde durch die im Gefolge der französischen Revolution auftretenden Kriegshandlungen, besonders während des Jahres 1793, nachhaltig gestört, als der damalige Herzog Karl II. August sein sagenhaftes Schloß Karlsberg bei Homburg verlassen und mit seinem Hofstaat und seinen Beamten nach Mannheim fliehen mußte.⁴

Unter den im Grenzgebiet der Pfalz eingedrungenen französischen Revolutionstruppen hatte auch die Bevölkerung sehr zu leiden. Planmäßige Kontributionen, aber auch Plünderungen waren an der Tagesordnung. Die herzoglichen Höfe um Zweibrücken müssen davon besonders betroffen gewesen sein; einige gingen in Flammen auf. Immerhin hatte die Familie Stalter den Kirschbacherhof verlassen und bei Verwandten in Lothringen Zuflucht gesucht, wo Heinrich Stalter auch verstorben ist. Vorher hatte er noch seinen geflüchteten Landesfürsten besucht — der inzwischen seinen Bruder beerbt hatte —, ihm vielleicht sein Leid geklagt und von ihm die in der obigen Bittschrift erwähnten Zusicherungen erhalten.

Die Einhaltung dieser Zusagen ist durch Belege im Bayer. Staatsarchiv in München nachzuweisen, doch sei zuvor ein kurzer Blick in die bayerische Geschichte gestattet. Nach dem Tode des kinderlos verstorbenen Kurfürsten Karl Theodor, der seinerseits zur Kurpfalz auch das Kurfürstentum Bayern geerbt hatte und von Mannheim nach München übersiedelt war, erhielt Max Josef die drei Fürstentümer zusammen, von denen Zweibrücken und die

linksrheinische Kurpfalz an Frankreich verloren gingen. Zusammen mit seinem Minister Graf Montgelas war der neue bayerische Landesherr für fortschrittliche Gedanken — heute würde man sagen für Reformen — sehr aufgeschlossen.⁵ Eine kluge Politik und eine zeitweilige Freundschaft mit Napoleon brachten ihm nicht nur die Königswürde, sondern als Ausgleich für die anderweitigen Verluste — die rechtsrheinische Kurpfalz wurde zu Baden geschlagen — eine erhebliche Ausdehnung Bayerns an Land und Leuten durch die in der Säkularisation erfolgte Auflösung der bisherigen geistlichen Reichsfürstentümer. Damit einher ging auch die Enteignung des umfangreichen Grundbesitzes der Klöster und seine Überführung in Staatseigentum. Für die Bewirtschaftung dieser Güter fehlte es an geeigneten Pächtern, da die katholischen bayerischen Bauern, vielleicht unter dem Einfluß des Klerus, dafür nicht zu gewinnen waren.

Die Bewerbung der Witwe Stalter um Ansiedlung in Bayern und die in dem Gesuch geäußerten gleichlautenden Absichten anderer Mennoniten mögen dem Bayerischen Kurfürsten und seiner Regierung recht willkommen gewesen sein, zumal Max Josef aus seiner Zweibrücker Zeit die herausragenden Leistungen der Mennoniten als Landwirte kannte und schätzte. So trägt denn auch die positive Entscheidung über das Gesuch die eigenhändige Unterschrift des Kurfürsten und die seines Ministers Montgelas mit einer entsprechenden Anweisung vom 19. Juli 1802 an die Spezialkommission für Zweibrücker Angelegenheiten.

Unterm 13. Juni 1803 ist folgender Aktenvermerk mit dem Zusatz „von Herrn von Schilcher aus Neuburg erhalten“ vorhanden:

„Seine Churfürstliche Durchlaucht wünschten dem gegenwärtig auf dem Sonnenblick etablierten Menonisten Stalter den älteren und einem von demselber empfohlenen Menonitenprediger den Diezischen Hof zu Gern bei Nymphenburg in Pacht zu geben.“

Auf diesem Hof Gern, der anscheinend geteilt wurde, sind später zwei Staltersöhne als Besitzer anzutreffen: Der „ältere“, 1770 geborene Josef Stalter verkauft 1836 sein Eigentum an einen Freiherrn von Walden und erwirbt das „Zieglergut“ in Neufahrn bei München. Er stirbt 1842 in München. Heinrich Stalter, geboren 1776, wohnt mit seiner großen Familie ebenfalls in Gern, wo er 1841 ein Ausreisegesuch nach Illinois stellt. Zusammen mit 7 seiner 8 Kinder wandert er 1842 nach dorthin aus. Auch er muß Eigentümer eines Hofanteils gewesen sein, da er bei seinem Weggang ein zum Hofe gehöriges Hirtenhaus an dessen Bewohner verschenkt hat. Damit diese Schenkung wirksam werden konnte, mußten die früheren Eigentümer

eine notariell beglaubigte Vollmacht aus Amerika schicken. Diese Vollmacht mit den Unterschriften des Heinrich Stalter und seiner Kinder befindet sich im Staatsarchiv in München.

Zwei weitere Staltersöhne, Jakob und Johannes Stalter, „gebürtige Zweibrücker“, bitten am 31. Oktober 1803 die Churfürstliche Landesdirektion um die pachtweise Überlassung der Ökonomie des Klosters Polling, wobei sie sich darauf berufen, „Seine Churfürstliche Durchlaucht geruhen gnädigst, sich vor ein paar Monaten gegen uns unterthänigst Endesgesetzte zu äußern, daß, wenn sich kein Käufer für die Kloster Polling'sche Ökonomie mit annehmbaren Bedingungen finden sollte, wir solche pachtweise erhalten werden.“

Diese Pachtung kam nur deshalb nicht zustande, weil mit dem Mennoniten Unzicker bereits ein Pachtvertrag auf 18 Jahre abgeschlossen war. Dennoch läßt die angeführte „persönliche Äußerung“ des Kurfürsten auf das besondere Verhältnis zur Stalterfamilie schließen. Während der eben erwähnte Johannes Stalter nicht mehr auftaucht, findet sich Jakob Stalter 1812 als Pächter des Gregorianischen Priesterseminars Erlach auf dem Erlachhof bei Donauwörth. Er geht 1819 in die Pfalz zurück.

Wie verhält es sich aber nun mit dem von Dettweiler als Gestütsdirektor auf dem Hof Bergstetten bei Donauwörth genannten Josef Stalter (dem Napoleonretter)? Tatsächlich ist 1803 ein Heinrich Stalter Pächter dieses großen Gutes. Dies geht aus einem Protokoll vom 20. 11. 1803 hervor, worin ihm „auf kurfürstliche Anordnung aus Neuburg“ ein Verweis erteilt wird „wegen unwahrer Behauptungen über das Kloster Thierhaupten“ (es sei unter seinem Wert verkauft worden). Dieser Bergstettener Heinrich Stalter war ein Neffe des churfürstlichen Schützlings gleichen Namens. Er war 1767 auf dem Gersbergerhof bei Zweibrücken geboren und somit wesentlich jünger als der ehemalige Zweibrücker Pfalzgraf, so daß sich die Mär von der Jugendfreundschaft, die Dettweiler anführt, von selbst erledigt. Immerhin hat auch er von den Beziehungen seines Onkels profitiert, da er später als Eigentümer des Hofes Hemerten bei Rain am Lech auftritt.⁶ Sein Sohn Jakob Stalter verkaufte um 1850 den Hof Hemerten, als seine erwachsenen Kinder aus erster Ehe nach Amerika auswanderten.⁷

Von den übrigen im Dettweiler-Aufsatz genannten Mennonitenfamilien konnten einige dokumentarisch als Besitzer von Höfen in Bayern nachgewiesen werden:

Christian Bürki übernahm 1803 die Schwaige Wahl bei Wolfratshausen. Johannes Birky und sein Vetter Friedrich Haag pachten am 10. 3. 1804 die

Ökonomie des Klosters Steingaden (vorher Bücherhof im Nassau-Weilburgischen Gebiet).

Andreas Birky und Katharina geb. Andermann kamen 1803 aus Lauterbach im Elsaß und geben 1835 ihrem Sohn Andreas jun. Vollmacht zum Verkauf ihres Hofes in Söcking, Kreis Starnberg.

Andreas Birky, Mennonit und gewesener Pächter des Gutes Eylmannsberg, besitzt laut Bescheinigung des Gräfl. Törring'schen Hofmarkgerichtes Pörnbach ein Vermögen von 9727 Gulden.

Christian Birky, Bauer zum „Mair“ in Kirchstockach und Witwer, will sich mit Elisabeth Stalter, Holzbauerntochter zu Gern, verheiraten, wozu ihm die Gemeinde Brunnthal aufgrund seines Vermögens die Einwilligung gibt.

Daniel Unzicker („stammt vom Königreicher Hof im Zweibrückischen“) nimmt 1803 die Realitäten des Klosters Polling für 18 Jahre in Pacht. Er kauft 1805 die zum Kloster Wessobrunn gehörige Schwaige Abtsried um 5000 Gulden.

Christian Schowalter besitzt 1845 das Einödgut Signau, Gemeinde Gerolsbuch.

Christian Jotter, „früher Kirchheim-Bolanden“, ist Pächter in Schönbrunn.

Johann Oesch, Sohn von Christian Oesch aus Hahnfeld bei Starnberg, und Barbara aus Unterweilburg bei Dachau schließen am 6. 5. 1820 einen Pachtvertrag über die Schwaige Kaps.

Wie auch schon von Dettweiler berichtet wird, sind fast alle genannten Familien ganz oder teilweise um die Mitte des 19. Jahrhunderts (einige auch schon früher) nach Amerika ausgewandert. Auch darüber ließen sich Nachweise im Münchner Archiv finden.

Heinrich Stalter erhielt unter dem 27. Mai 1842 für sich und sieben seiner Kinder zwischen 11 und 33 Jahren die Genehmigung zur Auswanderung nach Illinois. Die beiden mitaufgeführten ältesten Töchter Katharina und Magdalena werden „als bereits seit 1839 dort befindlich“ bezeichnet. Der älteste Sohn Jakob war schon früher mit unbekanntem Ziel nach Amerika gegangen.

Die Kinder des Jakob Stalter aus Hemerten bei Rain am Lech wanderten etwa um 1850 nach Foosland in Illinois, wo ihre Nachkommen noch heute auszumachen sind.

Andreas Birki und sein Bruder Jakob, Söhne des Gutsbesitzers Andreas Birki von Gern, wird, nachdem sie „der Konskriptionspflicht bereits Genüge

geleistet haben“, unterm 18. 3. 1845 die Ausreise nach Illinois gestattet.

Peter Schrag aus Görsing (vormals Kaplaneihof), seinen zwei Töchtern Magdalena und Katharina sowie den Söhnen Johann, Josef und Daniel, die der Militärpflicht Genüge geleistet hatten, wird 1855 die Ausreisegenehmigung nach USA erteilt. Mitgenommen wird die minderjährige Katharina Müller, außereheliche Tochter von Veronika Göritz, Vormund der Mennonit Holly. Der außereheliche Vater, ein Stiefsohn Schrags, befindet sich bereits in den USA.

Eine Ausnahme von der Regel: Jakob Stauffer, der 1863 in Ruchheim Christine Schowalter, Tochter von Peter, geheiratet hatte, wandert 1869 mit zwei Kindern nach Galizien, in die Nähe von Lemberg aus.

Alle diese Angaben beziehen sich auf Oberbayern. Für den Bereich um Augsburg, Donauwörth und Neuburg/Donau müßten noch die örtlich zuständigen Archive konsultiert werden.

Abschließend sei noch ein interessanter Briefwechsel aus dem Jahre 1814 zitiert, in dem die besonderen Beziehungen des Heinrich Stalter zu dem inzwischen zum König aufgestiegenen Max I. Josef noch einmal, wenn auch mit negativem Erfolg, als Begründung für eine Hofzuteilung angeführt werden:

„Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster, Allergnädigster König und Herr! Euer Königliche Majestät geruheten, meinem Schwiegervater Heinrich Stalter auf dem Kirschbacherhofe in Zweibrücken den allerhuldvollsten Trost zu geben, seinen Kindern durch allergnädigste Zuwendung irgend eines Guts-hofes oder Pachtes zu helfen. Mit Maria Stalter verhehlicht werfe ich mich daher mit der flehentlichsten Bitte zu allerhöchstdero Füßen. Euer königliche Majestät geruhen mir durch fristliche oder pachtweise Anvertraung eines ländlichen Anwesens allergnädigste Unterstützung zu gewähren, da mein Dienstherr Freiherr v. Gohren, k. Obermarschall, mir ein Zeugniß nicht versagen wird.

In tiefster Unterwürfigkeit ersterbe ich
Eurer königlichen Majestät!

München am 5. Sept.
allunterhänigst treu gehorsamster
Christian Nafziger.“

In einer Beilage präzisiert der Antragsteller seine Wünsche: Er möchte beispielsweise Fürstenried oder Schönbrunn als Pachtgut haben.

Der Zeitpunkt, an dem dieses Gesuch abgefaßt wurde, läßt vermuten, daß Christian Nafziger eine jüngere Tochter Maria des verstorbenen Heinrich

Stalter erst nach der Übersiedlung nach Bayern geheiratet hatte. Sollte dabei die Anwartschaft auf einen Hof einkalkuliert gewesen sein, so muß der Bewerber eine doppelte Enttäuschung erlitten haben. Ob „Seine Majestät“ verärgert waren über die nicht gerade bescheidenen Ansprüche oder ob freie Hofstellen nicht verfügbar waren, der ablehnende Bescheid ist in betont sachlichem Stil und ohne jeden Ausdruck von Bedauern formuliert.

Im übrigen dürfte dieser Christian Nafziger identisch sein mit einem Amerikauswanderer gleichen Namens, über den Hege im Mennonitischen Lexikon berichtet. Er soll 1822 in New Orleans gelandet und von dort 1500 km zu Fuß nach Pennsylvanien gewandert sein, wo ihn die dortigen Mennoniten auf Siedlungsmöglichkeiten in Kanada aufmerksam machten. Es gelang ihm, dort einen größeren Landstrich zu günstigen Bedingungen zur Ansiedlung auswanderungswilliger Mennoniten aus Bayern zu erwerben. Nachdem er sich auf dem Rückweg den Landerwerb durch den englischen König Georg IV. in London hatte bestätigen lassen, fuhr er zurück nach Bayern und organisierte dort die Auswanderung einer größeren Anzahl mennonitischer Familien, die 1826 in Kanada eine neue Heimat fanden.

1 Bickenaschbacherhof bei Hornbach (nahe Zweibrücken), heute im Besitz von Angehörigen der Stalterfamilie. 1802 war Pächter Christian Stalter, ein Sohn des Heinrich Stalter, vermutlich aus erster Ehe und damit Stiefsohn der Witwe Katharina Stalter. Er ist der Stammvater aller um Zweibrücken ansässigen mennonitischen Stalter.

2 Kirschbacherhof, heute zur Verbandsgemeinde Zweibrücken-Land gehörig und im Mitbesitz von Stalter-Nachkommen. Der ehemals herzogl. Hof wurde mit einigen anderen von Napoleon als Privatbesitz der Herzogin-Witwe Amalie anerkannt und von dieser 1805 an einen Kanzleidirektor Böhmer verkauft, wodurch diese sogen. Böhmerschen Höfe, alle um Zweibrücken gelegen, der Verstaatlichung entgingen und heute Privatbesitz sind.

3 Ähnliche Beziehungen sind auch in anderen Mennonitenfamilien überliefert, so über die Familie des Pächters und späteren Verwalters des Leichelbingerhofes bei Hornbach, Nikolaus Hauter. Diesen Hof erwarb etwa um 1780 der damalige Herzog Karl August und baute ihn zu einem Jagdschloß um, das er Monbijou nannte. Die zwei Söhne des Nikolaus Hauter besaßen später ehemals herzogliche Höfe als Eigentum und zwar Johannes Hauter den großen Königreicherhof und Christian Hauter den Neuhof bei dem in der Revolution zerstörten Jagdschloß Pettersheim im Kreis Kusel. Beide Brüder werden von Dettweiler auch als Kaufinteressenten für bayerische Hofgüter genannt, sie sollen aber darauf verzichtet haben, weil sie

als Mennoniten im katholischen Bayern für ihre Sicherheit fürchteten.

4 Geschichtsschreiber und Romanautoren lassen dieser ziemlich überstürzten Flucht eine Warnung durch einen Bauern vorangehen. Für die in der Stalterfamilie teilweise vertretene Version, dieser Bauer sei Heinrich Stalter gewesen, gibt es keinen Beweis. Die Schilderung, die Mannlich in seinen Erinnerungen als Augenzeuge über den Vorfall gibt, spricht nicht für ihre Richtigkeit. Es heißt dort, ein Bauer habe atemlos berichtet, französische Kavallerie sei in sein Dorf (!) eingedrungen und habe einen Führer nach Karlsberg verlangt. Darauf der Herzog: „Diese Nachricht scheint mir unglaublich; der gute Mann will einige Taler verdienen, das ist alles. Gib ihm einen Dukaten und er ziehe in Frieden.“ Heinrich Stalter, als langjähriger Pächter eines herzoglichen Hofes, war dem Herzog mit Sicherheit als redlicher Mann persönlich bekannt, dessen Nachricht er kaum in Zweifel gezogen hätte.

5 Für die Mennoniten in Bayern folgte daraus ihre Anerkennung als gleichberechtigte Religionsgemeinschaft. Die bisherige rechtliche Diskriminierung durch das sogen. Auslösungsrecht, wonach Güterkäufe von Mennoniten auf Einspruch eines Katholiken oder eines evangelischen Interessenten rückgängig gemacht werden konnten, wurde am 17. 4. 1801 aufgehoben, desgleichen am 20. 10. 1811 ihre besondere Form der Bekräftigung einer Aussage anstelle der Eidesleistung gesetzlich zugelassen.

6 Ob Heinrich Stalter bei der Umwandlung des Hofes Bergstetten in ein Staatsgestüt als Entschädigung den Hof Stockau als Geschenk erhielt, ließ sich nicht beweisen.

7 Mit den Nachkommen dieser Stalter-Kinder in Amerika steht der Verf. in brieflichem Verkehr. Ihr Wunsch, ihre bisher unbekannten Vorfahren in Bayern aufzuspüren, war der Anlaß zu den Recherchen in den Archiven von Speyer und München.

Quellen

A. Archivmaterial

1. Landesarchiv, Speyer
Aktenband B 2 Nr. 5032
2. Bayerisches Hauptstaatsarchiv, München
MI 18192 I u. II, 18205, 18208
MF 16792, 63152, MF 492 u. 493
MA 10011 I u. II, 10018, 10255–258, 16948
3. Bayerisches Staatsarchiv, München
RA Stillerhof 511, K 572
17964, 17127, 17147
LRA 121711, 11547, 6584, 2223–25 Reg.Fin.Kammer
4. Aktsammlung Springer (im Bayer. Staatsarchiv)

B. Literatur

- Brommer, Debus, Hermann: Inventar der Quellen zur Geschichte der Auswanderung, Selbstverlag der Landes-Archivverwaltung Rheinland-Pfalz, Koblenz 1976.
- E. Guth, E. u. R. Stalter, P. Schowalter: Mennonitenfamilie Stalter in der Umgebung von Zweibrücken (in: Mennonit. Gesch.Bl. 35. Jahrg. 1978, S. 62–76).
- Kampfmann: Zur Geschichte des Kirschbacher Hofes (in: Westpfälz. Gesch. Bl. 1909, S. 39).
- J. Chr. von Mannlich: Rokoko und Revolution, Neubearbeitung der Lebenserinnerungen durch Dr. Fr. Mathaesus, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1966.
- Mennonitisches Lexikon, 4 Bde. 1913–1967.
- K. Schaaf: Untertanenliste des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken des Jahres 1776 (Arbeitsgemeinschaft für Pfälzische Familienkunde, Ludwigshafen/Rh., 1977).

Von neuen Büchern · Besprechungen

Mennonite Bibliography 1631—1961, Compiled by Nelson P. Springer and A. J. Klassen; Vol. I: International, Europe, Latin America, Asia, Africa; Vol. II: North America, Indices; Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, and Kitchener, Ontario, 1977, 531 u. 634 S., Ln., 118,— US-Dollar (129,80 in Canada), ein einzelner Band 62,50 US-Dollar (68,70 in Canada).

Im Jahre 1977 veröffentlichte Herald Press in Scottdale, Penn., das zweibändige Werk von A. J. Klassen und Nelson Springer „Mennonite Bibliography“. Langjährige Vorarbeit ging diesem aufwendigen Unternehmen voraus: Fünfzehn Jahre lang forschten und sammelten Klassen und Springer für das inhaltsreiche, mehr als 600 Seiten starke Werk, bis es endlich für die Veröffentlichung reif war. Klassen, heute Professor in Fresno, Calif., und Springer, Bibliothekar der Goshen Historical Library, haben keine Hindernisse gescheut, um dieses für die Mennoniten grundlegende Werk zu schaffen. Beide Autoren sind wohlbekannt für ihre gewissenhaften Untersuchungen.

Die „Mennonite Bibliography“ (MB) umfaßt die gedruckte Literatur über und von Mennoniten aus den Jahren 1631 bis 1961. Das Anfangsdatum wurde so gewählt, weil die „Bibliographie des Täuferniums“ von H. J. Hillerbrand mit dem Jahr 1630 abschließt. Auf dieser Bibliographie von Hillerbrand bauten Klassen und Springer weiter. Zwar wurde teilweise auf die Anordnung Hillerbrands verzichtet. So haben Klassen und Springer die Einteilung Hillerbrands nach Autoren und den Sammelbegriff „Spezielle Untersuchungen“ fallen gelassen, andererseits aber dessen zusätzliche Einteilung nach geographischen Gebieten beibehalten und diese zum obersten Prinzip der Anordnung gemacht. So muß jede Publikation zunächst unter dem betreffenden Land (Europa/Deutschland oder Nordamerika) aufgesucht werden. Innerhalb dieser Einteilung wurde unterschieden zwischen „Zeitschriften“ (Periodica), „Geschichte und Darstellung“ (History and Description), „Glaubenslehre“ (Doctrine) und „Verschiedenes“ (Miscellanea). Innerhalb der drei letzten Oberpunkte wurden die verschiedenen Veröffentlichungen in der Reihenfolge: Bücher, Dissertationen, Festschriften, Artikel aus Nachschlagewerken und Zeitschriften angeordnet, und zwar jeweils chronologisch.

Man sieht aus dieser Einteilung, daß die MB mit der Aufnahme von Artikeln aus Nachschlagewerken und Zeitschriften über das hinausgeht, was üblicherweise in einer thematischen Bibliographie zu finden ist. Auch die geographische Einteilung — die wahrscheinlich angesichts eines so ausgedehnten Zeitraumes von drei Jahrhunderten die beste ist — bewährt sich im großen und ganzen. Allerdings mag der Benutzer doch in Schwierigkeiten geraten, wenn er — etwa auf der Suche nach „Taufe in Nordamerika“ — unter den Oberbegriffen Nordamerika/Glaubenslehre 185 Seiten kleingedruckte Angaben lesen muß, um daraus die für ihn wichtigen Titel herauszufiltern. Hier wäre eine weitere Untergliederung des Abschnitts „Glaubenslehre“ in „Taufe“, „Eid“, „Wehrlosigkeit“ u. a. m. sicher hilfreich gewesen.

Eine wissenschaftlich unentbehrliche Ergänzung stellt das etwa 300 Seiten starke Register von Verfassern und Schlagworten dar. Ursprünglich nicht geplant, verschob sich durch diese zweifellos notwendige Erweiterung der Herausgabetermin um ein Jahr. Das Verfasserregister enthält außer den Hinweisen auf die gedruckten Erzeugnisse auch kurze biographische Angaben. Das Schlagwortregister spiegelt in der Auswahl seiner Begriffe all das wieder, was den Mennoniten in aller Welt wichtig und wertvoll ist, und bietet so gekürzt ein Abbild mennonitischen Wesens. Der Forscher findet hier direkt zu einzelnen Themen, Namen oder Begriffen (z. B. Kirche und soziale Probleme, Luycken, Gehorsam) die passende Literatur, womit die Nachteile der etwas grobmaschigen geographischen Einteilung z. T. ausgeglichen werden. Dieser Teil der MB mag für den wissenschaftlichen Nachwuchs zu einem ideenfordernden Ausgangspunkt manch neuer Untersuchung werden. Aber auch dem neugierigen Leser vermag die MB einiges zu bieten: Was verbirgt sich wohl unter dem Stichwort „Ostereier“ (Easter Eggs)? Ein Herumblättern in der Bibliographie sei also auch demjenigen empfohlen, den keine bestimmten Absichten zu der MB leiten.

Es bleibt nicht aus, daß in einem so umfangreichen Werk auch Lücken zu verzeichnen sind. So fand ich zwei Titel nicht, nach denen ich in letzter Zeit zufällig auf der Suche war: Loewen, David, „Das deutsche rote Vieh als Zuchtmaterial“ Moskau, Zentral-Verlag der Völker der SRR, 1926, und Schlözer, Aug. Ludwig von, „Neu Jahrs-Geschenk aus Westfalen für einen deutschen Knaben“ (Stück I. Geschichte des Schneider = und Schwärmer Königs, Jan van Leyden, in Münster: A. 1535), Göttingen, 1784. Das mindert jedoch den großen Wert der MB nicht: Ihre Verfasser verdienen hohes Lob für ihre wissenschaftliche Sorgfalt, ihren Fleiß und ihren Opti-

mismus, mit dem sie ein solches Werk, das einst von H. S. Bender begonnen worden war, aufgenommen und auch zuende gebracht haben. Keine Bibliothek, die mit Mennoniten zu tun hat, wird in Zukunft ohne die MB auskommen.

Es ist zu hoffen, daß sich in nicht zu ferner Zeit ein Autor findet, der mit ähnlich uneigennützigem Eifer eine Fortsetzung für das Jahr 1961 bis zur Gegenwart verfaßt. Noch einmal eine Zeitspanne von 330 Jahren verstreichen zu lassen, dürfte jedenfalls nicht ratsam sein. Gary Waltner

Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus (Beck'sche Schwarze Reihe 183), C. H. Beck Verlag, München 1978, 263 S. mit 19 Abbildungen im Text, Paperback DM 17,80.

Die Skizzen, auf welche der Titel dieses Buches hinweist, sind kurze, biographische Darstellungen jener Reformatoren, die Jahrhunderte hindurch von einer breiten Öffentlichkeit nur als Randerscheinungen, als „Reformatoren im dritten Gliede“, neben den Hauptreformatoren Luther, Zwingli und Calvin gesehen oder auch übersehen worden sind. Erst die historischen und religionssoziologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben den Kritikern einer „steckengebliebenen“ Reformation den Platz zugewiesen, den sie damals in den großen Auseinandersetzungen über die Erneuerung des Christentums tatsächlich hatten. In der gegenwärtigen Forschungsliteratur sind diese reformatorischen Persönlichkeiten aus den bislang feststehenden Gruppierungen herausgehoben und in neue, bedeutsame Zusammenhänge gestellt worden. Hans-Jürgen Goertz, selbst ein anerkannter Kirchenhistoriker, hat nun 21 vornehmlich jüngere Wissenschaftler in Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz, den Vereinigten Staaten und Kanada gewinnen können, aus ihrem speziellen Forschungsbereich jeweils eine Gestalt unter den umstrittenen Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu profilieren, mit der sie sich in besonderem Maße beschäftigt haben. Dabei sind nicht nur eindrucksvolle Lebensbilder herausgekommen; vielmehr ist durch die Einordnung in den geistesgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Zusammenhang von den Autoren mit jeder dieser Kurzbiographien immer auch ein wichtiges Stück Geschichte neu dargestellt worden.

Und nun ergibt sich für den Leser das Erstaunliche, daß diese Hintergrundsituationen, so unterschiedlich sie auch erfaßt und beschrieben worden sind,

sich während der Lektüre ineinanderschieben. Gewiß, es sind dieselben mittel- und oberdeutschen Landschaften und Städte, in denen die religiösen Fragen vor allem der Jahre zwischen 1520 und 1530 so leidenschaftlich bewegt worden sind; doch es ist vor allem die allgemeine Unruhe einer neu aufbrechenden Zeit, die sich in den Gedanken, Visionen und neuen Lebensformen der dargestellten Reformatoren überall mitgeteilt und sie unaufhörlich in Bewegung gehalten hat. Denn alles war damals in Erschütterung geraten: geistliche und weltliche Institutionen, kirchliche Formen und Lehrmeinungen, am stärksten aber diejenigen Menschen, die für sich und ihre Zeit nach der bleibenden Wahrheit suchten.

Unter diesem Blickpunkt wird dann nicht nur das biographisch Besondere interessant, sondern gerade auch die Gemeinsamkeiten, Überschneidungen und Kontraste. Diese Männer: Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Hans Hut, Hans Denck, Wilhelm Reublin, Konrad Grebel, Michael Sattler, Balthasar Hubmaier, Jakob Huter und Pilgram Marpeck — sie kannten sich fast alle, sie standen miteinander im Briefwechsel oder suchten einander auf, um Gespräche zu Befestigung und Abgrenzung ihrer Überzeugungen zu führen. Und auch unbekanntere Gestalten wie Sebastian Lotzer, Michael Gaismair und Johannes Hergot bleiben in dem Kontext dieses reformatorischen Umbruchs keine Randfiguren, ebenso wenig wie Melchior Hoffman, Bernhard Rothmann und Menno Simons, deren Wirken in das folgende Jahrzehnt hineinreicht. Selbst die Einzelpersönlichkeiten Caspar Schwenckfeld, Sebastian Franck und Paracelsus gewinnen in dieser bewegten Darstellung Züge, die über das Nur-Individuelle hinausgehen. Einzig die „ketzerischen“ Reformatoren Martin Cellarius und Michael Servet fügen sich für den wissenschaftlich ungeübten Leser nicht in diesen Zusammenhang ein.

Aber fast alle diese Männer waren aus Anhängern Luthers oder Zwinglis zu deren Gegnern geworden; sie hatten sich mit ihrer Kritik an dem erstarrten Geist der Reformation auch von den großen Reformatoren selbst abgewendet und waren eigene, radikalere Wege gegangen.

Es ist dieser „radikale“ Ernst, mit dem sie danach trachteten, die neu gewonnenen Glaubensgrundsätze über die veränderte Beziehung des Menschen zu Gott auch auf eine erneuerte Beziehung der Menschen untereinander zu übertragen, welcher die in diesem Buche vereinten Persönlichkeiten auch innerlich verbindet.

Sie alle haben gelitten an der heillosen Welt, die in einer heillosen Kirche begründet zu sein schien, und sie alle wollten mit der Erneuerung der Kirche zugleich auch die Welt in den Bereichen des menschlichen Miteinander-

lebens bessern. Da bringt jeder dieser Reformatoren seine eigenen Zielvorstellungen ein: Karlstadt die neue Ethik aus dem wiedergeborenen Leben, Müntzer die Befreiung von geistlicher und politischer Beherrschung, Hut die endzeitliche Gerichtserwartung, Denck die Gewissensfreiheit, Gaismair die neue Gerechtigkeit für die Armen, Grebel und Mantz die Leidensbereitschaft in der Nachfolge, Sattler die Absonderung der durch Kirchenzucht geprägten Gemeinde, Hubmaier das aktive, die Welt verändernde Christentum, Huter die Bruderschaft der Urgemeinde, Marpeck die Gemeinschaft in der Freiheit Christi, Menno die Gemeinde als den Ort des in Christus erneuerten Christentums.

Für die Durchsetzung dieser Erkenntnisse, welche die herkömmlichen historischen Begriffe eines täuferischen, schwärmerischen oder spiritualistischen Christentums heute in Frage zu stellen scheinen, setzten diese Männer ihr Leben ein, sie nahmen Verfolgung, Flucht und Martyrium auf sich. Unter dem Blickwinkel solch groß angelegter und rückhaltlos verfochtener Bestrebungen zur Erneuerung der christlichen Wahrheit in der Welt hat der Herausgeber die Reformatoren dieses Buches mit dem Attribut „radikal“ zusammengefaßt, wohl wissend, daß dieser Begriff, aus dem hier beschriebenen Zusammenhang gelöst, auch ganz andere Deutungen zuläßt.

Den mennonitischen Lesern sind zumindest die täuferischen Gestalten in dieser Zusammenstellung nicht fremd. Sie erscheinen jedoch gerade durch die unmittelbare Nachbarschaft mit den andern Reformatoren in einem neuen Lichte. Vielleicht können wir unsere täuferischen Vorfahren nun nicht mehr ganz so ungebrochen und unabhängig sehen wie bisher; vielleicht aber haben sie auch durch die Einreihung in die größere Schar der radikalen Reformatoren für uns eine erweiterte geschichtliche Bedeutung, eine größere Menschlichkeit gewonnen.

Die „Skizzen“ lesen sich trotz der wissenschaftlichen Gedankenführung, die auf einer Fülle verarbeiteten Materials basiert, flüssig; dort, wo sich die Anteilnahme der Autoren an den von ihnen dargestellten Menschen auf den Leser überträgt, ist es eine geradezu packende Lektüre. Julia Hildebrandt

Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Thomas Müntzer (Wege der Forschung, Bd. 491), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, IX u. 536 S., Ln., für Mitglieder der WBG DM 49,—, im Buchhandel DM 74,—.

Als ich Anfang der fünfziger Jahre zum ersten Mal von der Gedankenwelt und Sprache Thomas Müntzers fasziniert wurde, war ich glücklich, die populäre Ausgabe von Müntzer-Schriften und -Briefen von Otto Brandt (1933) antiquarisch erstanden zu haben, und verschlang die so erleuchtenden Aufsätze von Karl Holl (1922) und Heinrich Boehmer (1923), in denen Müntzer zum ersten Mal theologisch ernst genommen wurde. Besondere Bedeutung hatten für mich außerdem die Untersuchung „Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers“ von Annemarie Lohmann (1931) und die Gegenüberstellung von Müntzer und Conrad Grebel in den „Studien zur Entstehung der sozialen Ideen des Täuferturns“ von Peter von Zahn (ungedruckte Dissertation, Freiburg 1942). Es gab damals auch noch einige andere ältere und jüngere Beiträge zur Müntzerforschung. Aber selbst wenn ich alles gelesen hätte und mich nach einem Vierteljahrhundert Pause auf diesem Gebiet wiederum umtun würde, müßte ich mir verloren vorkommen. Die Forschung hat hier einen gewaltigen Sprung nach vorn getan.

Die Auswahl der von A. Friesen und H.-J. Goertz herausgegebenen Aufsätze macht dies deutlich. Von den mir damals bekannten Beiträgen ist nur H. S. Benders Aufsatz über „Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer“ (1952) vertreten. Alle anderen Aufsätze stammen aus späterer Zeit. Das heißt nicht, daß frühere Positionen nicht zu Wort kämen. Es soll ja nicht nur der neueste Stand der Forschung, sondern der Weg dahin belegt werden. So sind die Beiträge des ersten Abschnittes über „Thomas Müntzer und die lutherische Reformation“ noch mehr oder weniger von der Schule Karl Holls geprägt, indem sie zwar die Theologie Müntzers in ihrer Abhängigkeit oder im Gegensatz zu Luther ernst zu nehmen versuchen, die revolutionäre Praxis aber aus dieser Theologie nicht erklären. Unter ihnen ist allerdings der Aufsatz von Leif Grane bemerkenswert, der die gegensätzliche Stellung Müntzers und Luthers zur Revolution in einem theologischen Gegensatz begründet sieht, der längst vor dem Bauernkrieg festlag und von beiden Seiten als solcher begriffen wurde. Auch der zweite Abschnitt über „Thomas Müntzer und die Täufer“ mit Aufsätzen von Bender, Baring und Gordon Rupp repräsentiert ein schon wieder überholtes Stadium der Forschung. Wohl ist der Schritt von der bloßen Abgrenzung der Zürcher Täufer von Müntzer (Bender) zum Nachweis der Abhängigkeit Hans Dencks und Hans Huts von Müntzer wichtig (wenn auch nicht neu) gewesen. Doch kann das nicht als festes Ergebnis, sondern muß als Aufgabenstellung für weitere Untersuchungen angesehen werden und ist faktisch auch bereits durch die Arbeit von G. Seebaß über Hans Hut weitergeführt worden. Der dritte Abschnitt handelt über die liturgischen Schriften Münt-

zers. Auf diesem Gebiet ist von der Sache her der Zusammenhang von (mystischer) Theologie und (kirchlicher) Praxis gegeben. Sollte das nicht auch für das Verhältnis von Müntzers Theologie und revolutionärem Handeln der Fall sein?

So läuft der Leitgedanke, nach dem die Beiträge gruppiert sind, auf den vierten Abschnitt zu, dessen Aufsätze alle von der Überzeugung ausgehen, daß Müntzers Theologie eine Einheit darstellt, aus der heraus auch „der revolutionäre Kampf“ begründet erscheint. Der Kern dieser Einheit wird allerdings jeweils woanders gesehen. Der Marxist Manfred Bensing untersucht die Idee und Praxis des „Christlichen Verbündnisses“ bei Müntzer (1965), die organisch aus seiner Welt- und Geschichtsauffassung erwachsen, nämlich aus der „Überzeugung von der kollektiven Messiasfunktion des niederen Volkes“. Der „Kommunismus Müntzers war die Quintessenz seiner ganzen religionsphilosophischen Weltauffassung“ (324). Der Lutheraner Gottfried Maron stellt „Müntzer als Theologen des Gerichts“ dar (1972) und findet im Begriff des „Urteils“, durch welches die endzeitliche Scheidung von Gottlosen und Erwählten geschieht, den Schlüssel für Müntzers Gedanken wie auch für seine Beteiligung am Bauernkrieg. Der Mennonit Abraham Friesen (1973) sieht im Interesse Müntzers am Alten Testament ein Element seiner von Joachim von Fiore beeinflussten Sicht der Heilsgeschichte. Da die drei Zeitalter, die des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, „weitgehend parallel verlaufen“, kann Müntzer die Maßstäbe für das Platzgreifen des Reiches Gottes im Zeitalter des Geistes aus dem Alten Testament, aus der Eroberung des verheißenen Landes durch Israel ablesen. Die Einheit von Theologie und Revolution läge damit auch nach Friesen in der Art der heilsgeschichtlichen Konzeption Müntzers.

Bereits in seiner Dissertation über „Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers“ (1967) hat Hans-Jürgen Goertz die besondere Art der Mystik Müntzers als einheitlichen Ursprung für dessen Gedanken und Taten dargestellt. Als „Der Mystiker mit dem Hammer“ (1974) tritt Müntzer auch im vorliegenden Band auf. Doch ist die Interpretation von Goertz jetzt ausgewogener: „Die Schriften Müntzers sperren sich dagegen, einseitig von der Mystik her ausgelegt zu werden, sie sperren sich aber auch gegen eine einseitige eschatologisch-apokalyptische Auslegung.“ Entscheidend ist nach Goertz, daß Müntzer seinen Glaubens- und seinen Weltbegriff so aufeinander bezieht, daß sie einander als Gegenbegriffe „im Wege stehen, verdrängen und zu beseitigen trachten.“ Die soziale Wirklichkeit, die „Welt“, wird allein unter dem Vorzeichen der Sünde gesehen. Dem Glauben, der die Sünde im Inneren radikal zerbricht, entspricht deshalb „das revolutionäre

Prinzip, das die bestehende Herrschaftsordnung, die aus der Sünde wächst, angreift und überwindet.“ Das revolutionäre Prinzip folgt also aus einer Verabsolutierung des negativen Zugs der biblischen Weltdeutung. „Die ‚Welt‘ muß vernichtet werden.“ Ich halte diese Darstellung (und zugleich Kritik) der Theologie Müntzers für überzeugend und frage mich, ob die Täufer nicht dort, wo sie den negativen Weltbegriff in ähnlicher Weise verabsolutiert haben, in bedenkliche Nähe zu Müntzer gerieten, selbst wenn sie die Gewaltanwendung verwarfen.

Der Band wird abgerundet durch Berichte von Friesen über „Die ältere und die marxistische Müntzerdeutung“ und von Goertz über „Schwerpunkte der neueren Müntzerdeutung“. Er bringt also nicht nur denjenigen auf den neuesten Stand, der sein Müntzerbild von vor 25 Jahren noch nicht korrigiert haben sollte, sondern gibt historiographischen Durchblick auch solchen, die nur die neueste Diskussion kennen. Dabei wird man auch informiert über solche Beiträge, die trotz ihrer Bedeutung wegen Platzmangel nicht in die Sammlung aufgenommen werden konnten. Hier finden sich bei Goertz zwei Abschnitte über die Versuche der Zuordnung Müntzers und der Täufer zueinander (S. 500—502; 511—513). Doch sind für die Täuferforschung nicht nur diese wenigen Seiten von Belang, sondern das ganze Buch, das ich mir gelungener nicht vorstellen kann.

Heinold Fast

Walter Klaassen, Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer. Studies in Medieval and Reformation Thought, Band 23, E. J. Brill Leiden 1978, X und 156 S., Ln., 44,— Gulden.

Jürgen Bücking, Michael Gaismair: Reformer — Sozialrebell — Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler „Bauernkrieg“ (1525/32). Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Band 5, Klett-Cotta Stuttgart 1978, 190 S., Ln., 54,— DM.

Michael Gaismair wurde von einem Zeitgenossen ein „arg pöser, aufruerig, aber listiger Mentsch“ genannt. Er hatte einem Landeshauptmann in Innsbruck und einem Bischof in Brixen als Sekretär gedient und war dann, als Bürger und Bauern sich im Mai 1525 entschlossen, gegen die fürstbischöfliche Regierung in Brixen gewaltsam vorzugehen, offen auf die Seite der Aufständischen getreten und bald zu ihrem Anführer gewählt worden. Der Tiroler Bauernkrieg ist mit seinem Namen verbunden, zumal Gaismair der Urheber der sogenannten „Landesordnung“ ist, die eine neue Verfassung

für Tirol darstellt und zu den kühnsten Entwürfen für eine bessere Gesellschaft im 16. Jahrhundert zählt.

Lange Zeit war Gaismair vor allem Gegenstand der Regionalgeschichte; doch mit der großangelegten Arbeit des marxistisch-leninistischen Historikers Josef Macek „Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair“ (1965) ist ein lebhaftes Interesse an diesem Mann auch über die regionalen Forschungsgrenzen hinaus erwacht. Zunächst erschien das Buch von Aldo Stella „La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr“ (1975), und im letzten Jahr folgten die beiden oben angeführten Abhandlungen von Walter Klaassen und Jürgen Bücking. Beide Autoren haben das italienische Buch vor der Fertigstellung ihrer Manuskripte noch nicht gekannt; beide Autoren haben sich tief in die Archive eingearbeitet und können die Darstellung, die Macek gegeben hat, an vielen Stellen mit neuem Material korrigieren und den großen Wurf, der aus Gaismair einen frühen Sozialisten werden ließ, mit Nachdruck kritisieren. Beide Neuerscheinungen sind ganz unabhängig voneinander entstanden und in Anlage und Durchführung so verschieden, daß sie zu einem (hier allerdings nur knapp durchführbaren) Vergleich reizen.

1. Walter Klaassen, der bisher auf dem Gebiet der Täuferforschung arbeitete, hat eine geistesgeschichtlich orientierte Biographie Gaismairs geschrieben. Er ist den spärlich überlieferten Quellen nachgegangen, die über die Ursachen und den Verlauf des Aufstandes in Tirol berichten und über die besondere Rolle des Anführers Auskunft geben; und er hat behutsam abwägend, aber zielstrebig versucht, die Aktivitäten und Gedanken, kurz, die revolutionäre Persönlichkeit Gaismairs zu rekonstruieren. Auf diese Weise ist ihm eine erstaunlich geschlossene und reife Biographie dieses schwer zugänglichen Revolutionärs gelungen. Als das Grundmotiv, das Gaismair zur Solidarität mit den aufständischen Bürgern und Bauern geführt hat, wird die Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit herausgestellt, die aus den beleidigenden Erfahrungen mit der willkürlichen Rechtspraxis der Behörden gegenüber den Untertanen erwuchs, die er im obrigkeitlichen Dienst sammeln konnte, und die von hinhaltenden Täuschungsmanövern genährt wurden, mit denen Erzherzog Ferdinand von Österreich die Erhebung zu ersticken trachtete. So vollzog sich in Gaismair ein vehementer Radikalisierungsprozeß, der ihn selbst nach dem gescheiterten Aufstand und der Flucht noch danach trachten ließ, Tirol mit Hilfe Zürichs und Venedigs von außen her militärisch zu befreien und in ein Gemeinwesen ohne Klerus, Adel und Landesherrn, wie es seine Landesordnung vorsieht, zu überführen. Das besondere Interesse Klaassens gilt der Interpretation dieser Lan-

desordnung; und dabei gelingt es ihm, was bisher so noch nicht gesehen wurde, die religiöse Grundsubstanz dieser Ordnung, die sich äußerlich sehr weltlich gibt, herauszuarbeiten. Er hat die Augen für sehr viele Anklänge an die Gedankenwelt Zwinglis und vor allem, von diesem wohl vermittelt, an alttestamentliche (deuteronomistische) Stellen geöffnet. Wenn ein direkter Nachweis dieser Anklänge in vielen Fällen auch nur umständlich oder gar nicht mehr zu führen ist, so hat Klaassen doch auf überzeugende Weise die zwinglische und alttestamentliche Affinität der Landesordnung erwiesen. Das bedeutet jedoch nicht, daß Gaismair auch die neutestamentlich-soteriologisch orientierte Grundentscheidung der Reformation, wie Klaassen sie vielleicht ein wenig zu allgemein beschreibt, mitvollzogen hätte. Klaassen geht auch sehr sorgfältig den Anklängen an täuferische Reformvorstellungen nach. Er beobachtet zwar Berührungen und Übereinstimmungen mit den Täufern oder solchen Gestalten, die später ins Täufertum übergehen sollten (sehr interessant sind die Ausführungen über die Zusammenhänge von Bauernkrieg und Täufertum in Tirol), vermerkt aber, daß die täuferischen Einflüsse nicht so stark gewesen seien, daß sie die immer wieder angestrebte, wenn schließlich auch erfolglose Zusammenarbeit mit Zwingli aufs Spiel gesetzt hätten. „Gaismair's revolution and Anabaptism did not merge and Gaismair himself was not an Anabaptist“ (S. 116). Das ist vor allem gegen Macek gesagt. Gaismair erscheint als eine eigenständige Gestalt im Gärungsprozeß der frühen Reformationsjahre, die religiöse Impulse für soziales Handeln fruchtbar zu machen verstand: „A deliberate return to biblical religion helped inspire Gaismair to become a social revolutionary and reformer“ (S. 119). — Eine deutschsprachige Zusammenfassung dieser Biographie, die im Anhang noch eine kurze Analyse der Gaismairforschung und eine englische Übersetzung der Gaismairtexte enthält, hat Klaassen übrigens in der Form einer biographischen Skizze für das kleine Sammelwerk „Radikale Reformatoren“ (s. o. S. 83 ff.) beige-steuert (S. 75–83).

2. Einen anderen, einen sozialgeschichtlich orientierten Zugang zu Gaismair sucht Jürgen Bücking, dessen Buch noch mehr als die Biographie Klaassens aus einer intimen Kenntnis der einschlägigen Archivbestände und teilweise auch abgelegener, nicht veröffentlichter Forschungsliteratur heraus entstanden ist. Bückings Vertrautheit mit den Tiroler Verhältnissen geht auf seine große Untersuchung über „Frühabsolutismus und Kirchenreform in Tirol (1565–1665). Ein Beitrag zum Ringen zwischen „Staat“ und „Kirche“ in der frühen Neuzeit“ (1972) zurück. Im Vordergrund des neuen Buchs steht nicht die Persönlichkeit Gaismairs, sondern eine Analyse der sozialen und politischen Verhältnisse, in denen Gaismair gewirkt hat. Auch Klaassens

Biographie sieht nicht vom sozialgeschichtlichen Hintergrund ab, hier aber wird eine sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Analyse vorgelegt, die bis in das lokale Detail hineinführt, z. B. der Stadt Brixen und des von den Aufständischen gestürzten Klosters Neustift bei Brixen. Auf diese Weise gelingt es Bücking, die Beschwerden der Bürger und Bauern gegen den geistlichen Grundherrn zu konkretisieren und zu zeigen, wie sehr gerade auch in dieser Grundherrschaft das Eindringen neuer (frühkapitalistischer) Wirtschaftsformen auf alle sozialen Schichten wirtschaftlich drückte und in welchem hohen Maße dieser Druck von den Grundherrn an die Bauern weitergegeben wurde, so daß es zeitweise zu einer Allianz zwischen den bedrängten Bürgern und Bauern kommen konnte. Bücking spricht von einer „Feudalkrise“ und sah hier den Boden für eine „radikale Reform- bzw. Revolutionsbewegung“ (S. 16 und 32) bereitet. Diese Krise ist nicht nur der sozialgeschichtliche Hintergrund, sie ist der Erklärungsgrund für das Wirken Gaismairs, das im zweiten Teil dieses Buchs untersucht wird. Dieser Teil trägt den Untertitel: „Reformer — Sozialrebell — Revolutionär“. Damit wird die Absicht angedeutet, Gaismairs Radikalisierungsprozeß erklären zu wollen. Deutlicher als bei Klaassen kommt hier zum Vorschein, daß Gaismair bereits während seiner Dienstzeit in Brixen auf der Seite der unzufriedenen Bürger stand und die Allianz von Bürgern und Bauern ihn nicht plötzlich zu den Aufständischen überwechseln und schließlich zu ihrem Anführer werden ließ, sondern er selber einer der Initiatoren dieses Bündnisses war. Genauer als bisher werden die Ereignisse rekonstruiert, die zur Wahl Gaismairs als Feldhauptmann führten (S. 67). In dieser Zeit, dazu gehören auch der Sturm auf das Kloster Neustift und die Verhandlungen mit den Behörden, verfolgte Gaismair bürgerlich-bäuerliche, d. h. noch recht gemäßigte Reformziele, vor allem die Abschaffung von Klerus und Adel als einer gesellschaftlich funktionslos gewordenen Schicht zwischen Bürgern, Bauern und dem Landesherrn. Aus dieser Zeit stammt ein Dokument, das Bücking entdeckt und die 1. Landesordnung genannt hat. Dieses Dokument ist Klaassen leider entgangen, so daß er den Radikalisierungsprozeß Gaismairs weniger genau beschreiben konnte. Dann folgt eine kurze Phase, die Bücking nicht eigentlich erklärungskräftig mit dem von dem englischen Sozialhistoriker Eric Hobsbawm geprägten Begriff des „Sozialrebellen“ beschreibt, und schließlich nach den hinterhältigen Verhandlungen des Erzherzogs die revolutionäre Phase. Jetzt wird das Revolutionsziel die totale Abschaffung der feudalen Ständeordnung mitsamt der landesherrlichen Obrigkeit, eine wirtschaftliche und soziale Neugliederung Tirols. Mehr als Klaassen geht Bücking auf die wirtschaftliche Konzeption der Landesord-

nung im realen ökonomischen Kontext dieser Region ein, allerdings viel schwächer, ja, geradezu oberflächlich auf die religiöse Grundsubstanz dieses Verfassungsentwurfs. Die Hinweise auf Zwingli und die Täufer bleiben blaß, deuten aber in die Richtung, die Klaassen eingeschlagen hat. Im dritten Teil verfolgt Bücking unter dem Stichwort der „politisierenden Verwertung von Geschichte“ die Wirkungs- und Deutungsgeschichte Gaismairs. Und in einem vierten Teil legt er einige religionssoziologische Überlegungen zum Thema „Religion als Legitimationsfaktor“ vor, wo er u. a. die Affinität zwischen der Landesordnung und den zeitgenössischen Sozialutopien herausstreicht. Exkurse schließlich zur Sozialgeschichte der Familie Gaismair, zur Lohn- und Preisstruktur in Tirol von 1500–1560 und die Texte beider Landesordnungen beschließen das Buch. Die beiden ersten Teile sind ausgereifte Analysen, alles weitere ist Studienmaterial, das darunter leidet, daß der Autor es nicht mehr selber für den Druck so bearbeiten konnte, daß sich alles in gleichwertigen Teilen zu einem Ganzen fügt. Jürgen Bücking, der als verheißungsvoller Sozialhistoriker der frühen Neuzeit begonnen hat, ist nach einer Gehirntumoroperation viel zu früh verstorben.

Es war aber gut, daß der Verlag sich trotz des Torsocharakters des nachgelassenen Manuskripts entschlossen hat, dies Buch posthum herauszubringen. Gerade im Vergleich mit der Biographie Klaassens wird der Wert dieser Veröffentlichung, der in der sozialgeschichtlichen Analyse, in vielen Beobachtungen am Detail (z. B. der genaueren Datierung von Gaismairs Dienstantritt in Brixen, der bündigeren Erklärung von Gaismairs Übertritt zu den Aufständischen und der präziseren Rekonstruktion einzelner Ereignisketten) und in der Entdeckung der 1. Landesordnung besteht, besonders deutlich. Deutlich wird allerdings auch der Wert der geschlosseneren biographischen Darstellung, die Klaassen vorgelegt hat. Obwohl ihm die 1. Landesordnung entgangen ist, hat er eine Interpretation der revolutionären Persönlichkeit Gaismairs vorgelegt, die im wesentlichen mit der Deutung Bückings übereinstimmt. Beide Bücher vermögen einander zu ergänzen und sich gegenseitig eine solide historische Qualität zu bescheinigen.

Hans-Jürgen Goertz

Jean Séguy, Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France (École des Hautes Études en Sciences Sociales: Société, Mouvements Sociaux et Idéologies. Première Série: Études XVII) Mouton & Co, Paris (auch bei de Gruyter, Berlin) 1977, VI, 904 S., Ln., DM 160, —.

Die Geschichte der Mennonitengemeinden Frankreichs hat mit diesem Werk eines französischen Religionssoziologen ihre bisher ausführlichste Darstellung erfahren. Der Anstoß dazu kam jedoch nicht von diesen Gemeinden; die Motivation lag vielmehr in dem beharrlichen Interesse des nicht-mennonitischen Wissenschaftlers Séguy an dem merkwürdigen Völkchen im äußersten Osten Frankreichs, das wegen seiner fortschrittlich betriebenen Landwirtschaft zwar einen allgemein guten Ruf genoß, sich in den Lebens- und Kulturformen jedoch auffällig von den französischen Nachbarn unterschied. Den Religionswissenschaftler interessierte dabei die auf die Reformationszeit zurückgehende Geschichte dieser „Anabaptisten“, die jahrhundertlang von ihren Gegnern verzerrt und tendenziös dargestellt worden war; den Soziologen Séguy wiederum, der bereits zuvor über protestantische Sekten in Frankreich gearbeitet hatte, mußte vor allem das Phänomen einer sich als autonom begreifenden Religions- und Lebensgemeinschaft fesseln. Ihre Erscheinungsformen, ihr Selbstverständnis und ihr Verhältnis zu einer sich ändernden Umwelt galt es zu erforschen. Mit der Erfassung des Problems der Spannung zwischen Anpassung und Beharrung stellte sich dem Forscher die Frage nach den Gründen des Überlebens.

Eine solche Frage erledigt sich nicht vom Schreibtisch aus.

Es begann im Jahre 1955 mit einem Briefwechsel zwischen Jean Séguy, Professor einer Hochschule für Sozialwissenschaften, und Pierre Widmer, dem Ältesten der Mennonitengemeinde Montbéliard, zugleich Schriftleiter der mennonitischen Monatsschrift „Christ Seul“. Den erbetenen und gern gegebenen Auskünften ließ Widmer in seiner Zeitschrift einige informative Hinweise über die Arbeit Séguys folgen. Darauf lud er, der mennonitische Laienprediger, den katholischen Professor ein, sich an Ort und Stelle ein Bild von der ihm noch unbekannten „Sekte“ zu machen. Ein Bericht Séguys über seine Teilnahme an der Frühjahrskonferenz 1956 in Valdoie erschien auf Bitten Widmers ebenfalls in „Christ Seul“, und zwar unter der Überschrift „Betrachtungen eines Katholiken . . .“ Weitere Besuche folgten. Pierre Widmer stellte ihm die kleine Bibliothek seines Schwiegervaters Pierre Sommer zur Verfügung, wodurch Séguy mit den Forschungsarbeiten der Amerikaner bekannt wurde. Sein Plan, eine Monographie der anabaptistisch-mennonitischen Gemeinden Frankreichs zu schreiben, nahm allmählich Gestalt an. In den öffentlichen Archiven des Landes fand er weiteres historisches Material, dessen soziologische Auswertung ihn reizte. Die spezifischen Lebensformen der französischen Mennonitengemeinden und ihre Wandlungen in der Geschichte schienen ihm nur mittels einer sozio-historischen Darstellung erfaßt werden zu können.

Nun intensivierte Séguy die Beziehungen zur Mennonitengemeinde Montbéliard. Beharrlich nahm er an ihren Versammlungen teil; bei Andachten, Trauungen und Taufen war er unter der Gemeinde; er reiste auch zu andern Gemeindegruppen, wo er ein ebenso aufmerksamer Zuhörer war. Bald gewöhnte man sich an seine Besuche, die in dreizehn Jahren nicht abrissen; man nahm ihn gastfreundlich in die Familien auf. Während der jährlichen Konferenzen wurde er aufgefordert, über den Stand seiner Forschungen zu berichten; die Weihnachtsnummer von „Christ Seul“ brachte jahrelang Betrachtungen aus seiner Feder. Von Pierre Widmer unterstützt, setzte er eine Fragebogen-Aktion bei den Ältesten der Gemeinden in Gang. Er fuhr zu den jungen Leuten auf ihre Freizeiten, in ihre Arbeitslager und Gruppenstunden; er fragte sie aus, er forderte sie zur Mitarbeit auf. Die Fragen betrafen die Gemeindestruktur, religiöse Gewohnheiten, wirtschaftliche Verhältnisse, aber auch das Familienleben. Und immer wieder Gespräche, gemeinsame Mahlzeiten, Teilhabe am gemeindlichen Leben.

Alte Menschen, die in einem langen Arbeitsleben kaum einmal die Feder in die Hand genommen hatten, begannen zu schreiben. Sie erzählten dem Professor Einzelheiten aus dem bauerlichen Leben vergangener Jahrzehnte. Dokumente und Erinnerungsstücke wurden ihm anvertraut, Berichte über Ereignisse und Familienfeste angefertigt. Die Wirkung dieser Tätigkeiten ging weit über die Ansammlung dokumentarischer Notizen hinaus, die für den Wissenschaftler von Bedeutung waren. Mit der Entstehung dieses Geschichtswerkes ist in den französischen Mennonitengemeinden, vor allem bei den jungen Menschen, ein Bewußtsein für die eigene Geschichte geweckt worden, das zuvor nicht da war.

Aus dem Forscher Professor Séguy wurde ein Freund, der den Kontakt mit den französischen Mennoniten nicht wieder verloren hat. Bei den besonderen Veranstaltungen gehört er zu den Ehrengästen; sein zustimmendes oder kritisches Wort wird aufmerksam gehört.

Dem breit angelegten Vorwort des Buches folgt eine ausführliche historische Einführung, in welchem der Verfasser über die Entstehung der Täuferbewegung in der Schweiz berichtet. Er bezieht sich dabei auf die Forschungsergebnisse der Bender-Schule. In dem dann folgenden Abriß der Täufergeschichte werden die wichtigsten Gestalten, Strömungen, Verzweigungen und Ereignisse bis zum Ende des 16. Jahrhunderts dargestellt. Séguy steckt die Beziehungen der pazifistischen Täufer zu den Spiritualisten und Radikalen auch mit soziologischen Kriterien ab. Die soziale Schichtung der frühen Gemeinden, ihre Ordnungen und Dienste, sieht er im ursächlichen

Zusammenhang mit den theologischen Gedankengängen der Täufer. Ihre eigentliche Zielvorstellung bezeichnet er mit G. H. Williams (*The Radical Reformation*, 1962) als „radikale Reformation zur Wiederherstellung der Apostolischen Kirche“.

Die Darstellung der eigentlichen französischen Mennonitengeschichte erfolgt in zehn großen Kapiteln. Jedes ist in sieben bis zehn Abschnitte unterteilt, in denen die verschiedenen Probleme der jeweiligen Epochen abgehandelt werden. Alle Kapitel schließen mit „Conclusions“, vertiefenden Zusammenfassungen, ab. Die Fußnoten mit den bibliographischen Hinweisen umfassen 154 Seiten. Die meisten Kapitel haben längere Anhänge mit Briefen, Urkunden, Erlassen und Bekenntnisschriften, alles in französischer Sprache. Einige dem Text eingefügte Karten veranschaulichen die besondere historisch-geographische Lage.

Den Beginn der französischen Mennonitengeschichte setzt der Verfasser um 1670/71 an. Damals als sich die frühe Straßburger Gemeinde bereits aufgelöst hatte, drangen, infolge der grausamen Verfolgungen in Bern, große Scharen täuferischer Flüchtlinge über die Grenze in den elsässischen Raum. Ihre erste Gemeinde entstand noch im selben Jahr in Markkirch, dem heutigen St. Marie-aux-Mines (Haut Rhin). Die Nachkommen dieser Einwanderer mußten sich auf Grund eines Edikts von 1712 auf die Provinzen Elsaß und Lothringen, sowie das Gebiet um Montbéliard verteilen. Es besteht kein Zweifel daran, daß das gesamte französische Mennonitentum schweizerischen, vornehmlich bernischen Ursprungs ist. Das mit Strafe der Austreibung durchgesetzte Verbot, die einheimische Bevölkerung für die täuferische Lehre zu gewinnen, bewirkte, daß die kleine Gruppe der Anabaptisten bis in die Gegenwart hinein nicht nur auf diesen Siedlungsbereich, sondern praktisch auch auf immer dieselben Familien beschränkt blieb. Ihr Bestreben, als Anabaptisten zu leben, das heißt, anders zu bleiben als die übrige Bevölkerung, mußte von Anfang an wenn nicht auf Ablehnung, so doch auf das mehr oder minder ausgeprägte Bemühen der neuen Autoritäten stoßen, die Fremdlinge zu integrieren. Diese Spannung zieht sich durch eine mehr als 200jährige Geschichte fort.

Séguy berichtet nicht nur von Gegnern, sondern auch von Gönnern, besonders unter dem Landadel, der die landwirtschaftliche Tüchtigkeit der zugezogenen Schweizer Brüder schätzte und ihnen später bereitwillig Pachtstellen überließ. Es gab in der französischen Bevölkerung damals auch schon philanthropische und pietistische Gewogenheiten gegenüber den Täufern. Die Abneigung der eingessessenen Bauern wurde von den Brüdern, die in

kleinen, festen Gruppen still und beharrlich weiterzuleben versuchten, ertragen wie alles andere, was einer Schar von Fremdlingen mit minimalen Rechten geschehen konnte. Man zahlte, hielt sich abseits und praktizierte weiterhin in gewohnter Weise die eigenen religiösen und familiären Lebensformen. Offizieller Widerstand der geistlichen und weltlichen Behörden bricht erst auf, als die Anabaptisten begehren, Land käuflich zu erwerben, eigene Bethäuser zu bauen und sich weigern zu schwören. Im allgemeinen leben die französischen Mennoniten bis zur großen Revolution unter der gleichmütig-freundlichen Duldung der Behörden. Die scharfen Gesetze der französischen Könige kommen hier, im äußersten Osten des Landes, wo den Anabaptisten aus ihrer einwandfreien Moral und ihrer wirtschaftlichen Nützlichkeit persönlicher Kredit erwächst, nicht recht zur Geltung. Mit der Revolution erfolgt die völlige Gleichstellung aller Bevölkerungsgruppen vor dem Gesetz; aber nun ergeben sich Konflikte wegen des Wehrdienstes, den jetzt auch die Anabaptisten zu leisten haben. Séguy stellt diesen Streitpunkt, der noch bis in die Gegenwart hinein zu Konflikten Anlaß gibt, besonders heraus.

Wichtiger aber noch sind ihm die Schwerpunktverlagerungen in den Gemeinden selbst. Der wachsenden Bedeutung des Ältestenamtes widmet er einen ganzen Kapitelabschnitt. Er nennt ihn: „Von der apostolischen Bruderschaft zum Corpus Ecclesiasticum“. In der Institutionalisierung der Gemeinde sieht Séguy einen schwerwiegenden Rückschritt gegenüber dem Gemeindeleben der „radikalen Reformer“ im frühen 16. Jahrhundert, wo es mit dem allgemeinen Priestertum aller Brüder auch die uneingeschränkte Spontaneität aller Äußerungsformen der Frömmigkeit gegeben hatte. Nun aber ist es der Älteste, der „bestätigte Diener am Wort“ allein, der das Brot für alle bricht und der Armenfürsorge vorsteht. Durch „Ordnungsbriefe“ wird die Gemeindezucht mit gesetzlichen Vorschriften festgelegt. Nicht mehr vom Sieg des wahren Evangeliums ist darin die Rede, wohl aber vom Prinzip des Nicht-von-der-Welt-Seins, das als Grund des frommen Lebens gilt. Das Bedürfnis zu überleben treibt die Anabaptisten zu festen, kontrollierbaren Formen des Lebens; die Bedeutung der Tradition beginnt bereits im 17. Jahrhundert wirksam zu werden. Gemeindezucht versteht sich mehr und mehr als Förderung der Einheit nach innen (Kleiderregeln) und als Abgrenzung nach außen. Nach dem Amman-Schisma ist die Isolation von der „Welt“ vollkommen. Gleichzeitig isolieren sich aber auch die einzelnen Gemeinden immer mehr voneinander. Séguy spricht von einer „Ghettosituation“.

Gegenüber dieser Kulturfeindlichkeit, die Séguy ausführlich — und immer

mit dem vergleichenden Rückblick auf die ersten Täufergemeinden in der Schweiz — darlegt, tritt umso erstaunlicher das Phänomen der Kultur-offenheit im wirtschaftlichen Bereich zutage. Die französischen Anabaptisten, die im familiären und gemeindlichen Bereich allem Neuen ablehnend gegenüberstanden und von ihrer Umwelt als respektabel aber altmodisch beurteilt wurden, entwickelten als Landwirte fortschrittliche Ideen und Praktiken, die ihnen Ansehen und Wohlstand einbrachten. In einem Exkurs über den „Erfolg“ stellt der Soziologe Séguy fest, daß die französischen Mennoniten, im Gegensatz zu ihrer Meinung von sich selbst, in beachtlichem Maße privilegiert gewesen seien und diese Begünstigungen zu ihrem wirtschaftlichen Vorteil zu nutzen verstanden hätten.

Auch in Perioden wirtschaftlichen Rückgangs blieben sie für ihre Umwelt, was sie immer waren: fremdartig (die meisten französischen Mennoniten sprachen noch den Berner Dialekt), ordentlich und tüchtig. Die Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnet eine Wende: Der Mitgliederschwund, bedingt durch die Auswanderung zahlreicher Mennoniten nach Amerika, aber auch durch die Abwanderung unzufriedener junger Leute aus den Gemeinden, ferner die Aufgabe mancher charakteristischer Traditionen (Tracht, Hochzeitsbräuche), aufbrechende Generationskonflikte in den Familien — das alles führt bis zur Identitätskrise, was allerdings der Umwelt und den Gemeinden selbst kaum bewußt wird. Statt der notwendigen Besinnung auf christlich-mennonitische Grundlagen gibt es zwischen den Gemeinden Streitereien, ja Spaltungen, und zumeist wegen kleiner Dinge. Soziales Prestige, auch staatlichen Stellen gegenüber, wird mehr und mehr erstrebt. Um 1900 ist alle Spontaneität aus dem religiösen Leben verschwunden, es ist in traditionellen kirchlichen Formen, in Gesetzlichkeit erstarrt.

Als Brücke zur Umwelt aus fast völliger Isolation gibt es eigentlich nur noch den Kontakt in Notsituationen: Die Mennoniten sind gastfrei und hilfsbereit zu jedermann; sie erweisen sich verschiedentlich auch als geschickte Ärzte an Mensch und Tier.

Mit derselben Gründlichkeit, mit der Séguy den Prozeß des geistlichen Niedergangs innerhalb der französischen Mennonitengemeinden darlegt, beschreibt er nun aber ungleich mehr persönlich beteiligt, auf den letzten 185 Seiten seines Buches die beiden großen Erweckungsbewegungen, die sich in den Jahren nach 1901 und nach 1945 in den Gemeinden auswirkten. Die erste dieser Erneuerungsbewegungen verbindet sich mit der Gestalt Pierre Sommers von Montbéliard, der nach dem Erlebnis der persönlichen Bekehrung in unermüdlicher Tätigkeit, als Evangeliumsprediger von Ort zu Ort reisend, den Zusammenhang unter den Gemeinden wieder festigte. Aus

eigener Initiative setzte er 1901 die erste Gemeindekonferenz an, die sich dann jährlich wiederholen sollte; mit einigen Brüdern gleicher Gesinnung begründete er das Monatsblatt „Christ Seul“. Das wiedererwachte Gemeindeleben, das sich sowohl in der Neubesinnung auf die Bibel, als auch in dem Bewußtsein einer größeren Zusammengehörigkeit untereinander äußerte, drohte mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges wieder zu stagnieren. Dennoch blieb die Idee eines Zusammenschlusses der „Eglises evangeliques-mennonites de France“ lebendig, an welcher die elsässischen Gemeinden, die sich der Süddeutschen Konferenz angeschlossen hatten, allerdings keinen Anteil hatten. Aber nach dem Kriege nahm Pierre Sommer seine Tätigkeit als Reiseprediger wieder auf. Um junge Leute für den Gemeindedienst zu gewinnen, setzte er in Montbéliard jährliche Bibelstundenwochen an. Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges wurde viel erreicht: Gemeindliche Kontakte zu den Mennoniten jenseits der Grenzen entstanden, der Missionsgedanke breitete sich aus, Beziehungen zu andern „evangelischen“ Gruppen in Frankreich wurden angeknüpft. Bei allem blieb „Christ Seul“ das verbindende Element und die „Stimme der Evangelisation“.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, in welchem übrigens alle wehrpflichtigen französischen Mennoniten den vorgeschriebenen Waffendienst leisteten, führte Pierre Widmer die Aufgabe der geistlichen und organisatorischen Förderung in den Gemeinden fort. Hier, bei der Beschreibung der vielseitigen Anregungen und Tätigkeiten seines Freundes, bringt Séguy besonders viele Einzelheiten in seine Darstellung. Mit ähnlich positiv gestimmter Ausführlichkeit beschreibt er das hilfreiche Eingreifen der amerikanischen Mennoniten (durch das MCC), welche mit den Mennoniten Frankreichs die großen Sozialwerke auf dem Mont des Oiseaux (Kinderheim) und in Valdoie (Jugendheim) begründeten. Dieser bedeutende Schritt aus der Isolation der Gemeinden blieb nicht der einzige: In Paris, Thionville und Brüssel entstanden während der fünfziger Jahre neue Gemeindegruppen, die besonders da, wo mit der Evangelisation auch Sozialarbeit verknüpft werden konnte, zu Stätten lebendiger Begegnung wurden.

Mit den Amerikanern — großenteils Schüler des Täuferforschers H. S. Bender — drang auch ein neues Bewußtsein der gemeinsamen täuferischen Vergangenheit in die mennonitischen Gemeinden Frankreichs. „The Anabaptist Vision“ wurde besonders von jungen Menschen als eine Herausforderung empfunden, welche das Gemeindeverständnis eines nur konservativen Christentums in Frage stellte. Die traditionellen Begriffe Bekehrung, Wehrlosigkeit und Absonderung wurden nun für viele zu persönlichen Problemen, die man auf Zusammenkünften interessierter Gruppen lebhaft diskutierte —

auch dies ein Novum in der Mennonitengeschichte Frankreichs.

Trotz dieser beachtlichen Bemühungen um Überwindung der geistigen und lokalen Isolation sind die Mennoniten in Frankreich für die übrige französische Bevölkerung immer noch eine Gruppe, die „anders“ ist. Liegt das an den immer gleichen, für Franzosen häufig schwer auszusprechenden Familiennamen, an der „geschlossenen Gesellschaft“ ihrer Versammlungen oder an der allen Gemeinden eigenen nichtfranzösischen Vergangenheit, die immer noch in Brauchtum und Sprache durchklingt? Und bekennen sich nicht auch noch überall Mennoniten ausdrücklich zu ihrem Anderssein, wenn sie selbst sagen: „Mennonit kann man nicht werden, man wird als Mennonit geboren“? Séguy ist zwar davon überzeugt, daß die französischen Mennonitengemeinden, sofern sie auf religiöser wie auf kultureller Basis nach mehr Offenheit streben, sich künftig immer mehr als ein Teil des französischen Protestantismus empfinden werden. Aber wollen sie sich überhaupt so entschieden aus Enge und Isolierung lösen, wenn sie damit ihre Identität zu gefährden fürchten, die sie jahrhundertlang als „nicht von der Welt“ gekennzeichnet hat? Und bringt der Prozeß geistiger und kultureller Anpassung selbst an andere mennonitische Gemeindegruppen nicht auch Spannungen und Konflikte in die französischen Gemeinden?

Séguy spricht hier von einer „ideologischen Isolation“, welche die physische Isolation abgelöst habe. Aber er ist zuversichtlich: Die ersten Schritte zur Integration in eine umfassendere Kultur, in eine größere Glaubengemeinschaft sind bereits getan. Und eine Zeit, in der die Kirchen der Welt bescheidener geworden sind und sich angesichts der wachsenden Gegenkräfte als Minderheiten empfinden, wird auch der Minderheit der Mennoniten Raum und Stimme gewähren.

Dieses Werk, ursprünglich als Doktorarbeit bestimmt, einem wissenschaftlichen, außermennonitischen Kollegium vorzulegen, tut vor allem den französischen Mennonitengemeinden einen Dienst, der über die historische Information weit hinausgeht. Die soziologischen Gesichtspunkte, die in den ersten Teilen des Geschichtswerkes mitbestimmend sind, treten später etwas zurück zugunsten einer beschreibenden und deutenden Dokumentation der Geschehnisse vor allem nach den beiden großen Kriegen dieses Jahrhunderts. Daran werden sich vor allem diejenigen Leser orientieren, die diese Zeiten noch miterlebt haben. Den Wandel der Ereignisse und Strukturen seit 1900 vom ausschließlich religiösen Standpunkt aus legt ein letztes Kapitel noch einmal zusammenfassend dar. Auch dies kann zur Selbstfindung dienen.

Und das nicht nur für die Mennoniten in Frankreich. Hier wünschte man sich eine stärkere Einbeziehung auch des außerfranzösischen Mennoniten-

tums. Bei der umfassenden Gründlichkeit und Genauigkeit, mit der Prof. Séguy seinen Stoff behandelt, hätte ein Blick über die Grenzen, wo Täufer-Mennoniten mit oft ganz ähnlichen Problemen, Konflikten und Krisen zu tun gehabt haben, wahrscheinlich manche Phänomene einleuchtender und in größeren Zusammenhängen erscheinen lassen. Aber die „anabaptistisch-mennonitischen Gemeinden Frankreichs“ — so schwierig diese Bezeichnung aus historischer und ethnischer Sicht auch sein mag — waren nun einmal das Forschungsgebiet des französischen Wissenschaftlers. Das Ergebnis rechtfertigt die Arbeit in großartiger Weise. Geschichtliches Denken an der Basis ist dadurch angeregt worden, dauernde Freundschaften sind darüber entstanden. Darüberhinaus haben sich dem katholischen Soziologen mit dem Verständnis, das er einbrachte, neue Lebensbereiche aufgetan. Das Buch enthält daher auch, neben einer Fülle von historisch-dokumentarischem Material, viele Zeugnisse seines persönlichen Einsatzes. Es ist ein außergewöhnliches, ein einmaliges Werk geworden. Julia Hildebrandt

Hans-Otto Fieguth: Familienbuch Wiebe, Behrends, Epp, Froese, Jansson, Regier. Mennonitische Geschlechter aus dem Weichsel-Nogat-Delta. Selbstverlag Oldenburg 1979, 666 Seiten, Leinen 50,— DM. Bestellung bei Peter Wiebe, Mühlenstraße 18, D-2433 Grömitz.

Nicht erst seit seiner Pensionierung, sondern schon als Knabe interessierte sich Hans-Otto Fieguth für die heute so beliebt gewordene Familienforschung. Angeregt hatte ihn dazu sein Vater, der bereits 1907/09 einen Fieguth-Stammbaum in Steindruck herausbrachte. 1963 konnte der Verfasser eine Fieguth-Stammfolge im Band 132 des Deutschen Geschlechterbuchs veröffentlichen, die bis in das 17. Jahrhundert zurückreicht und mit Ausnahme einiger nach Rußland ausgewanderter Familien alle Fieguths enthält. Man durfte gespannt sein, wie der 1899 in Irrgang bei Marienburg in Westpreußen geborene Ingenieur der Siemens-Schuckert-Werke in Berlin die Aufgabe lösen würde, gleich mehrere Familien auf einmal darzustellen.

Gegliedert ist das Buch in a) Einleitung mit Herkunft und Namenskunde, Geographie und Geschichte, Quellen, b) Stammfolgen, c) Literatur-Verzeichnis, d) Vornamen-Verzeichnisse, e) Nachnamen-Verzeichnis, f) Bildteil. Wohltuend wirkt die großzügige und saubere Form, sicher auch ein Verdienst von Sigrid Meyer geb. Thiessen aus Burgdorf, die für den Satz verantwortlich war. Das nimmt die Furcht vor einem Buch, das immerhin mit der schönen Seitenzahl 666 endet.

Anscheinend unvermeidlich sind Abkürzungen, aber zum Glück werden sie am Anfang wie in einer Dienstanweisung in deutscher und englischer Sprache erklärt.

Die Einleitung ist auf deutsch und englisch, denn viele Zweige der besprochenen Familien enden im englischen Sprachgebiet in Nordamerika. Im Abschnitt „Herkunft und Namenskunde“ wird auf vorliegende ausgezeichnete Arbeiten hingewiesen, wie auf Gustav E. Reimers „Die Familiennamen der westpreußischen Mennoniten“ und Horst Penners „Die ost- und westpreußischen Mennoniten ... 1526 bis 1772“. Überhaupt ist es ein Vorzug des Buches, daß immer Quellen genannt werden. Unbedingt lesen sollte man den Abschnitt „Geographie und Geschichte“, denn so einen kurzen und informativen Überblick über die Geschichte des Landes an der Mündung der Weichsel wird man kaum finden. Folgende Zeitabschnitte unterscheidet Fieguth: a) Deutscher Orden 13. Jahrhundert bis 1466, b) Polnische Oberhoheit 1466 bis 1772/1793, c) Preußische Zeit bis 1919/20, d) Teilungszeit nach Versailler Vertrag bis 1939, e) Wiedervereinigtes Westpreußen im Deutschen Reich bis 1945, f) Polnische Verwaltung seit 1945. Da Ortsnamen in einem Familienbuch besonders wichtig sind, die Namen und Zusatzbezeichnungen jedoch wechselten, hat der Verfasser die Orte so bezeichnet, wie sie im jeweiligen Zeitabschnitt richtig waren; zum Beispiel Orloff vor 1772 als in der Ökonomie Marienburg, danach als im Kreise Marienburg, nach 1920 als im Kreis Großes Werder liegend; das Dorf Warnau erscheint für frühere Zeiten als Koszelitzke. Das ist eine gute Lösung. Eine der wichtigsten Quellen für das Buch war die mennonitische Sippenforscherin Anna Andres aus Monsheim. Sie muß ein Wunder sein. Auch für mich grub sie vor zwanzig Jahren die Ahnen aus. Viel Hilfe leistete Hans-Joachim Wiebe aus Preetz. Daher ist die Sippe Jansson mit ihren Zweigen sehr ausführlich geworden.

Die Forschungen Fieguths galten ursprünglich den Wiebes, weil die Mutter und die Ehefrau geborene Wiebes sind. Es zeigte sich, daß es viele Wiebe-Linien gibt, die nicht auf einen gemeinsamen Stammvater zurückzuführen sind. Die reizvolle Aufgabe, die direkte Verbindung zu dem großen aus Harlingen in Friesland nach Danzig eingewanderten Erfinder und Ingenieur Adam Wiebe herzustellen, scheint noch keinem gelungen zu sein. Vier Wiebe-Linien werden hier veröffentlicht, zwei stehen bereits im Deutschen Geschlechterbuch. Als Nebenprodukt entstanden Stammfolgen anderer Geschlechter, die mit den Wiebes verflochten sind.

Jede Stammfolge enthält eine Einleitung über die Herkunft, die verwandtschaftlichen Verbindungen und das Verbreitungsgebiet. Es folgen graphische

Übersichten, bezeichnet mit Namen wie Heubuder Hauptstamm, Liefäuer Stamm, Kanada-Hauptast, Dirks Unterast usw. Diese Übersichten zu durchschauen erfordert Zeit. Besser wären die Zusammenhänge bei vollständigen Stammbäumen und Ahnentafeln zu verstehen gewesen, wie zum Beispiel in Hermann Thiessens Buch: Martin Thiehsen und seine Nachkommen. Die Schwäche von Thiessens Buch, nämlich fehlende Verzeichnisse, wird in Fieguths Buch vermieden. Im Gegenteil, es enthält ausgezeichnete Vornamen-Verzeichnisse der Behrends, Epps, Froeses, Janssons, Regiers und Wiebes sowie Verzeichnisse der anderen Nachnamen.

Im Hauptteil sind folgende Stammfolgen beschrieben:

- I. *Behrends*, beginnend mit Heinrich Behrends, geboren um 1660, Weideverwalter zu Neulanghorst bei Elbing;
 - A. Jakob *Wiebe* aus Groß Lichtenau, gestorben um 1824;
 - B. Gustav *Wiebe*, geboren 1856 in Koszelitzke;
 - C. Ahnen von Gustav *van Riesen*, geboren 1877 in Neuteichsdorf, fünf Generationen zurück bis auf den Anfang des 18. Jahrhunderts in Freienhuben geborenen Paul *van Riesen*.
- II. *Epp 1*, Herrenhager Linie, beginnend mit Jacob Abraham Epp, geboren 1804 in Koszelitzke.
- III. *Epp 2*, Zeyersvorderkamper Linie, beginnend mit Gerhard Epp, geboren 1784, Brunnenbaumeister in Zeyersvorderkampen;
 - A. Peter *Pauls* aus Krebsfelde, der die Tochter Susanna des 1817 geborenen Gerhard Epp heiratete.
- IV. *Froese 1*, Tiegerweider Linie, beginnend mit Cornelius Froese, geboren 1758 in Tiegerweide;
 - A 1. Heinrich *Mekelburger*, geboren 1841 in Tiegenhagen;
 - A. 2 David *Wall*, geboren 1863 in Orloffsfelde;
 - B. Cornelius *Kröker*, geboren 1843 in Altebabke;
 - C. Hermann *Penner*, geboren 1881 in Fürstenau;
 - D 1. Johannes *Dyck*, geboren 1860 (im Buch Druckfehler 1960) in Fresenheim, Gouvernement Samara/Rußland (ein Nachkomme ist Peter J. Dyck, geboren 1914, MCC-Direktor in Akron, USA);
 - D 2. Johannes (John) *Isaac*, geboren 1889 in Orloff am Trakt/Rußland.
- V. *Froese 2*, Vierzehnhubener Linie, beginnend mit David Froese, geboren 1765 in Vierzehnhuben.

- VI. *Jansson*, beginnend mit Cornelius Jansson, geboren 1827 in Tiege;
- A. Ahnen von vier Geschwister *Jansson* aus Tiege, geboren zwischen 1852 und 1859, zwei Generationen zurück bis auf Cornelius *Jansson*, geboren 1771 in Einlage (es geht noch drei weitere Generationen zurück, aber Verwandlung in *Jantzen*, was angezweifelt werden kann);
 - B. Johannes *Dyck*, geboren 1852 in Brodsack (auf Seite 232 hätte vermerkt werden müssen, daß die Kinder Braun nicht die Nachkommen der Ingrid Braun geb. Neufeld, sondern des Ehemannes sind);
 - C 1. Johannes *Wiens*, geboren 1836 in Schönsee;
 - C 2. Robert *Wiens*, geboren 1872 in Schönsee;
 - D. Gustav *Andres*, geboren 1882 in Sandhof;
 - E. Hans *Schröder*, Ehemann der 1888 in Orloff geborenen Frieda *Jansson*;
 - F. Hermann *Dueck*, geboren 1890 in Ladekopp;
 - G. Willy *Dyck*, geboren 1897 in Schönhorst.
- VII. *Regier*, beginnend mit Cornelius Regier, geboren 1743 in Rosenort(?), gestorben als Ältester 1794 in Chortitz bei der Organisation der dortigen Mennonitengemeinden;
- A. Erich *Wiens*, geboren 1885 in Kalteherberge;
 - B. Helmut Heinrich *Friesen*, geboren 1913 in Pommey;
 - C. Otto *Loepp*, geboren 1892 in Junkertroyl.
- VIII. *Wiebe 1*, Siebenhubener Linie, beginnend mit Andreas Wiebe, geboren 1732, gestorben 1797 in Siebenhuben;
- IX. *Wiebe 4*, Freienhubener Linie, beginnend mit Arendt (Arend oder Aron) Wiebe, gestorben 1775 in Freienhuben (sein Nachkomme Philipp Wiebe war Schwiegersohn des großen Organisators der Mennoniten in Rußland, Johann *Cornies*);
- A 1. Franz *Tgabrt*, geboren 1868 in Klein Schardau;
 - A 2. Johannes *Fieguth*, geboren 1866 in Brodsack (Vater des Verfassers Hans-Otto Fieguth);
 - A 3. Heinrich *Penner*, geboren 1880 in Irrgang (Vater von Dr. Horst Penner, Buch „Weltweite Bruderschaft“);
 - B. Peter *Braun*, geboren 1789 in Klein Heubuden;
 - B 1. Abraham *Reimer*, geboren 1853 in Kunzendorf (Vater von Diakon Gustav E. Reimer, geboren 1884 in Heubuden, Bauer, Historiker und „Laien-Jurist“).

X. *Wiebe 5*, Ellerwalder Linie, beginnend mit Isbrand Wiebe, lebte um 1727 in Einlage, Elbinger Niederung;

A. Ahnen der Louise *Wiens*, geboren 1802 in Koszelitzke, Ehefrau des Isbrand Wiebe aus Herrenhagen und der Anna *Wiens*, geboren 1800, Ehefrau des Gerhard Behrends aus Siebenhuben, vier Generationen zurück bis auf David *Suckau*, Vater der 1739 geborenen Maria, die Johann *Busenitz* heiratete;

B. Abraham *Penner*, geboren 1822 in Koszelitzke;

C. Jacob *Wiebe*, geboren 1788 in Orloff;

D. Ahnen von vier Geschwister *Wiebe*, geboren zwischen 1943 und 1953 in Beatrice/Nebraska, fünf Generationen zurück bis auf Peter *Froese*, geboren 1798 in Tiegerweide.

XI. *Wiebe 6*, Schönhorster Linie, beginnend mit Jacob Wiebe, geboren wahrscheinlich 1686, gestorben 1737 in Schönsee (Nachkomme ist Emil Wiebe, geboren 1894, Verfasser der „Geschichte der Familie Wiebe, Schönhorster Zweig“);

A 1. Bernhard *Wienß*, geboren 1837 in Fürstenwerder;

A 2. Adolf *Wiebe*, geboren 1862 in Rosenort;

C. Dirck *Wiebe*, geboren 1752, gestorben 1779 in Fürstenwerder;

C 1. Hermann *Enß*, geboren 1854 in Marienau;

D. Ahnen der Geschwister *Wiebe* aus Schönhorst, geboren zwischen 1889 und 1895, sieben Generationen zurück bis auf Peter van *Dyck*, geboren 1656;

E. Hermann *Harder*, geboren 1849 in Pordenau.

Das Literaturverzeichnis enthält neueste Werke. Es ist sehr gut lesbar, leider aber keine Ordnung erkennbar. Nach soviel mühevoller Arbeit wäre es doch leicht möglich gewesen, die 37 Titel alphabetisch zu ordnen.

Über die Personen der im Titel bezeichneten Familien ist ein Vornamen-Verzeichnis mit Geburtsjahr und Seitenzahl angelegt. Alle anderen vorkommenden Nachnamen sind in einem besonderen Verzeichnis mit Seitenzahl aufgeführt.

Abgeschlossen wird das Buch mit herrlichen alten Familienbildern. Es macht Spaß, sie anzuschauen, besonders wenn man Bekanntes entdeckt.

An Hans-Otto Fieguths achtzigstem Geburtstag, am 26. Februar 1979, lag das vollendete Werk auf dem Gabentisch. Das in vielen Jahren mit einer Menge Arbeit und erheblichen Kosten gesammelte Material ist nun in einem wirklich schönen Band veröffentlicht und genügt hohen Ansprüchen. Auch ist das Buch ein Anschriftenverzeichnis. Wer Freude und Zeit für Familiengeschichte hat, wird das Werk mit Gewinn studieren.

Horst Klaassen

Von neuen Büchern · Anzeigen

Erhard Tyart, Die Stammfolge Tyart. Eine Familienchronik, 1772–1978, 71 S., DM 25,— (Bezug durch Erhard Tyart, Helmrichsweg 16, D-3122 Hankensbüttel).

Die Familie Tyart war meist im Siedlungsbereich der Mennonitengemeinden Montau-Gruppe und Schönsee in Westpreußen beheimatet. Behandelt werden die Nachkommen von Peter Tiaht aus Jamrau (1772) in Deutsch Westphalen und Dragas, Kreis Schwetz. Vorkommende Familiennamen sind Balzer, Bartel, Dirks, Ewert, Foth, Franz, Goertz, Kerber, Martens, Nickel, Schröder, Siebrandt, Siewert, Stobbe, Tiaht-Tyart, Wichert u. a. Erfreulich ist die Beigabe zahlreicher Bilder und Landkarten. A. Goertz

Paul Schowalter, Stammbuch der Familie Schowalter 1979, 175 S., kart. DM 20,—, Ln. 25,— (Bezug durch Paul Schowalter, D-6719 Weierhof, Post Marnheim).

Die Darstellung reicht vom ältesten Vorkommen der Familie 1566 in Stengenbach/Schweiz über sieben Familienstämme bis zur Gegenwart. Alle noch lebenden Schowalter in Deutschland und z. T. auch im Ausland konnten mit eingearbeitet werden. Familienangehörige, die sich besonders verdient gemacht haben, erhielten je eine Kurzbiographie. 32 Seiten „Bilder aus der Familiengeschichte“ bereichern das Buch. P. Schowalter

Horst Gerlach, Bildband zur Geschichte der Mennoniten, Verlag Günter Preuschoff, D-3110 Uelzen-Oldenstadt, Meyerholzweg 5, 216 S., 640 Bilder, 20 Karten, einige Faksimiledrucke, DM 38,—.

Neben einer Reihe von bekannten Bildern erscheinen sehr viele bislang unveröffentlichte aus dem Leben der Mennoniten in Deutschland, Polen Galizien, Rußland, den Niederlanden, der Schweiz, Frankreich, Amerika (insbesondere Südamerika) und andern Ländern. Die historische Gesamteinleitung verfaßte Horst Gerlach. Horst Penner schrieb über Westpreußen, Gerhard Hein über Rußland. Vgl. auch MGB 1978, S. 106 f.

Heinold Fast

Jacobus ten Doornkaat Koolman, 1889 — 1978

Am 21. Oktober 1978 ist im Alter von 89 Jahren Jacobus ten Doornkaat Koolman gestorben. Mit ihm haben wir nicht nur den Senior unter den mennonitischen Historikern verloren, sondern einen Glaubensbruder, der, auch wenn er ganz andere Wege geführt wurde, mit seinem Herzen immer an der kleinen mennonitischen Bruderschaft gehangen hat.

Aus dem bekannten Norder Mennonitengeschlecht stammend, wurde er am 9. April 1889 in Hamburg als Sohn eines Arztes geboren. Er studierte Theologie in Marburg, Berlin und Amsterdam. Nach Abschluß seines Studiums und einem Vikariat 1913 in Krefeld-Neuwied war bei den Mennoniten keine Anstellung zu finden. So trat er in den Dienst der Rheinischen Evangelischen Kirche. 1919 jedoch erkrankte er an Tbc, wurde zur Kur nach Davos gebracht und blieb nach seiner Genesung für immer als Pfarrer in der Schweiz, zuerst in Graubünden, seit 1936 in Zürich. Hier hat er sich vor allem der Krankenhauseelsorge gewidmet.

Die besonderen Umstände, die dazu führten, daß Jacobus ten Doornkaat Koolman bei den Mennoniten keine Anstellung fand, sind von ihm selber in einem Rückblick geschildert worden. Sie sind vielleicht nicht nur für die damalige Zeit und das individuelle Schicksal ten Doornkaats bezeichnend und werden deshalb auch für breitere Kreise lesenswert sein. Nach einer Darstellung seines Studienwegs an deutschen Universitäten fährt er fort:

„Nach bestandenen Fakultätsexamen war für mich keine Verwendung. Die Lage in den Mennonitengemeinden war so prekär, daß man keine Kandidaten gebrauchen konnte. Für mich öffnete sich die Möglichkeit, in Amsterdam am Mennonitischen Seminar und an der Universität weiterzustudieren. Zu den bisherigen Stipendien der Vereinigung der Deutschen Mennoniten und der Heimatgemeinde kam noch ein persönlicher Zuschuß von Herrn Dr. Jan van Delden in Gronau, der diesen Plan begrüßte. In Holland bin ich erst richtig wach geworden, zu selbständigem Denken und Urteilen gelangt, mein Blick hat sich geweitet. Dazu hat wesentlich der Unterricht der

Professoren Cramer und de Bussy beigetragen, die Aufnahme in ihren Häusern, ferner der Verkehr mit den Studenten und am meisten die Verbindung mit meiner Verlobten, Mejuffrouw N. M. ten Bosch. Sie war eine der ersten Theologinnen in Holland, hatte 1906 das Staatsexamen, 1908 das propädeutische Examen in Leiden, 1911 das Kandidatsexamen in Amsterdam bestanden und war am 24. Juni 1913 als Proponentin der Algemene Doopsgezinde Societeit angestellt, d. h. für wählbar in den Gemeinden erklärt. Wir hatten uns 1912 im September in der Stille verlobt. Ich hatte nach meinem 2. theologischen Examen (9. 4. 1913) vorläufig ein Vikariat in Krefeld erhalten, mit dem Neuwied kombiniert war. Der Plan bestand, daß ich zu Neuwied Pastor werden und in Krefeld mit Predigt und Unterricht helfen sollte. Dann änderte P. Kraemer seine Ansicht. Er wollte mich fest an Krefeld binden mit einer Wohnung im Waisenhaus neben dem Pastorat. Davon versprach ich mir nichts Gutes. P. Kraemer war ein begabter Prediger und guter Katechet, aber ein recht sonderbarer Mensch, ein Neurasthener, der mit seiner Frau nur an den Hauptmahlzeiten zusammenkam und nur, wenn eine Drittperson anwesend war, mit ihr sprach. Ich hätte sein Angestellter sein müssen, da er in der Hauptsache repräsentieren wollte. Er hätte die Seelsorge an den einfachen Leuten, die weniger interessanten Unterrichtsstunden, vielleicht auch die Jugendarbeit, die ich schon angefangen hatte, mir überlassen. Auch in Neuwied, das ich im Turnus mit P. Kraemer besorgen sollte, wäre ich nicht selbständig gewesen. Alle anderen Lösungen, z. B. Neuwied mit Hilfe aus Holland wieder zu einer autonomen Gemeinde zu machen, wies er ab. So entschloß ich mich nach Beratung mit Prof. de Bussy (Prof. Cramer war am 30. Jan. 1913 gestorben), in Krefeld zu kündigen und nach Holland zurückzukehren, um dort meine Arbeit an Dirk Philips und der Täufergeschichte wieder aufzunehmen. Der Kriegsausbruch 1914 machte einen Strich durch alle Bemühungen, irgendwo eine Stelle zu erhalten. Vom Militärdienst war ich aus gesundheitlichen Gründen befreit, ich hatte mich Anfang August in Hamburg gemeldet. So habe ich denn in Hamburg auf der Stadtbibliothek gearbeitet und bin Ende Dezember nach Voorburg beim Haag gereist, wo mein Schwiegervater Dr. ten Bosch schwerkrank darniederlag. Nach seinem Tode (23. 1. 1915) suchte ich in Amsterdam wieder ein Zimmer, arbeitete weiter und bewarb mich rechts und links um eine Stelle. In Deutschland konnte ich als Mennonit nicht ankommen, in Holland nicht als geborener Deutscher. Für mich war es schwierig, aber für meine Verlobte noch schwieriger. Sie hätte in einer Mennonitengemeinde eine Pfarrstelle annehmen können, aber falls ich eine Anstellung bekäme, mußte sie den Pfarrdienst wieder aufgeben. So hat sie

vielfach Predigstellvertretungen übernommen und in der Woche auf dem Reichsarchiv im Haag gearbeitet im Auftrag von Herrn J. W. Yzerman, Vorsitzender der Linschoten-Vereinigung.

Schließlich habe ich kurzen Prozeß gemacht. Ein älterer Verbindungsbruder, Direktor der Rhein. Prov. Fürsorge-Erziehungsanstalt, Pfr. Karl Schenk, hatte mir schon 1913, als ich ihn von Krefeld aus besuchte, eine Anstellung an seiner Anstalt angeboten, dem Namen nach als Lehrer, in Wirklichkeit zu seiner Entlastung mit Predigt, Unterricht, sowie Verwaltungsarbeiten. Damals konnte ich mich nicht entschließen, da ich hierfür zur evangelischen Landeskirche übertreten mußte. Jetzt, im Herbst 1915 blieb mir keine andere Wahl. Auf meine Anfrage erhielt ich eine zusagende Antwort und in wenigen Wochen war die vorläufige Anstellung perfekt. Zuerst ging ich allein nach Solingen um zu sehen, ob ich die Arbeit leisten könnte. Dann haben wir die Heirat gewagt. Es blieb ein Stachel zurück. Ich hatte den deutschen Mennonitengemeinden sehr viel zu verdanken, aber fast 2 Jahre hatte sich niemand um mich gekümmert. Später hat man mir gesagt: die leitenden Herren hätten gedacht, ich würde in Holland eine Anstellung finden, aber sie kannten die Mentalität der Holländer gegenüber Deutschland und allem Deutschen nicht. Als ich 1964 auf eigene Kosten (8540 holl. fl.) mein Buch über Dirk Philips herausgegeben hatte, meinte ein Rezensent, ich hätte in dieser Form die Stipendien zurückgezahlt. Lieber hätte ich den Dank durch den persönlichen Dienst in den Gemeinden abgestattet, aber das war nicht möglich.“

Als Historiker gehörte J. ten Doornkaat Koolman zu den wenigen, die gleichermaßen in der niederdeutschen wie in der Schweizer Täufergeschichte Bescheid wußten. Sein Hauptwerk behandelt Leben und Werk von Dirk Philips, dem Freund und Mitarbeiter von Menno Simons. Daß er die Arbeit daran nach fast fünfzig Jahren wiederaufnahm und zuendeführte, ist kennzeichnend für ihn gewesen. Mit Geduld, Zielstrebigkeit, Gewissenhaftigkeit und Hingabe an jedes Detail hat er seine historischen Forschungen betrieben. Auch seine Aufsätze sind davon geprägt. Sie erschienen z. T. wie sein Buch in niederländischer Sprache, z. B. über „Die Täufer in Ostfriesland“. Von den Aufsätzen über die Schweizer Täufer ist der Artikel über „Zürich“ im Mennonitischen Lexikon hervorzuheben: Die Sekundärliteratur und die eigene Quellenkenntnis werden zu einer ausgewogenen Übersicht verbunden, in der man nie den Boden unter den Füßen verliert. Leider ist eine Arbeit über „Die Täufer im Zürcher Unterland“ im hohen Alter dann doch nicht mehr zuendegeführt worden.

Meine Gedanken gehen nach Zürich in die Streulistr. 73, wo J. ten Doorn-

kaat Koolman mit seiner zweiten Frau seinen Lebensabend verbrachte und wo er mich stets so freundlich empfing. Der Ernst und die Menschlichkeit seines Wesens, seine nüchterne, aber unbeirrbar Frömmigkeit erinnerten mich an seinen Landsmann Matthias Claudius und bestätigten mir, was er selbst gelegentlich bekannte, daß seine eigentliche Berufung trotz der so ausgesprochenen historischen Begabung in der Seelsorge an Kranken, d. h. im unmittelbaren Dienst am Evangelium gelegen hat.

Bibliographie der historischen Arbeiten von Jacobus ten Doornkaat Koolman

I. Selbständige Veröffentlichung

1. Dirk Philips. Vriend en Medewerker van Menno Simons. 1504–1568, Haarlem 1964

II. Zeitschriftenaufsätze

2. Leupold Scharnslager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden (Zwingliana, 4, 1926, 329–337)
3. Een Onbekende Brief van Dirk Philips (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, 43, 1960, 15–21)
4. In de Voetsporen van de Oude Dopers in het Noorden van Europa (Algemeen Doopsgezind Weekblad, 15, 1960, no. 17, p. 4 f.; no. 18, p. 2 f.)
5. Die Täufer in Mecklenburg. Ein Forschungsbericht (Mennonitische Geschichtsblätter, 18, 1961, 20–56)
6. Joachim Kükenbieter (Nossiophagus). Ein lutherischer Eiferer des Reformationszeitalters (NAK 44, 1961, 157–176)
7. The First Edition of Peter Riedemann's „Rechenschaft“ (The Mennonite Quarterly Review, 36, 1962, 169 f.)
8. De Anabaptisten in Oostfriesland ten Tijde van Hermannus Aquilomontanus (1489–1548) (NAK 46, 1963–64, 87–99)
9. Mededeling: Berichtigung des Nachtrages zu meinem Artikel Joachim Kükenbieter (NAK 46, 1963–64, 192)
10. The First Edition of Dirk Philips' Enchiridion (MQR 38, 1964, 357–360)
11. Het Enchiridion van Dirk Philips 1564–1964 (ADW 19, 1964, no. 44).
Nicht identisch mit Nr. 10.
12. Die Wismarer Artikel 1554 (MGB 22, 1965, 38–42)
- 12a. Noch einmal: Geburtsjahr Menno Simons (MGB 25, 1968, 67–69)
13. Dirk Philips 1504–1568 (ADW 23, 1968, no. 13)
14. Fritz Blanke, the Man (MQR 43, 1969, 5–21)
15. Täufer in Zürcher Zünften 1588 (Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1970, Zürich 1969, 31–47)
16. Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich Bullinger im Jahre 1549 (Zwingliana, 14, 1976, 263–273)

17. *Besprechung von:* Marja Keyser, Dirk Philips 1504–1568. A catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam, 1968 (MGB 33, 1976, 108–111)
- III. Artikel in: Mennonitisches Lexikon, 1913–1967 (ML)
und in: Mennonite Encyclopedia, 1955–1959 (ME)
18. Amsterdamer Taufgesinnten-Gemeinde

	ML I 58–66	2. Lfg. 1914
	ME I 101–106	
19. Amsterdamer Universität und Taufgesinntes Seminar

	ML I 66–68	2. Lfg. 1914
	ME I 108–110 ¹	
20. de Bussy, Isaak

	ML I 305–307	7. Lfg. 1917
--	--------------	--------------
21. Doornkaat Koolman, Jan

	ML I 467	10. Lfg. 1921
	ME II 91	
22. Graubünden

	ML II 157–159	19. Lfg. 1928
	ME II 584–586	
23. Vergerio

	ML IV 423 f.	51./52. Lfg. 1964
--	--------------	-------------------
24. Weyer, Matthes

	ML IV 522 f.	53./54. Lfg. 1966
--	--------------	-------------------
25. Wismar

	ML IV 548–550	53./54. Lfg. 1966
--	---------------	-------------------
26. Zaandam¹

	ML IV 581–583	55./56. Lfg. 1967
--	---------------	-------------------
27. Zendingraad, Doopsgezinde²

	ML IV 597	55./56. Lfg. 1967
--	-----------	-------------------
28. Zierikzee¹

	ML IV 602 f.	55./56. Lfg. 1967
--	--------------	-------------------
29. van der Zijpp

	ML IV 605–607	55./56. Lfg. 1967
--	---------------	-------------------
30. Zillis¹

	ML IV 607 f.	55./56. Lfg. 1967
--	--------------	-------------------
31. Zuidlaren

	ML IV 624	55./56. Lfg. 1967
--	-----------	-------------------
32. Zürich

	ML IV 625–640	55./56. Lfg. 1967
--	---------------	-------------------

1 zusammen mit van der Zijpp

2 zusammen mit Golterman

Ein Bild von J. ten Doornkaat Koolman findet sich in Jg. 33 (1976) unserer MGB gegenüber von S. 64.

Gedenkstein der Umsiedler in Alt-Fresenburg

Der Anlage zum Gedächtnis Menno Simons nahe der Mennokate ist am 16. September 1978 ein neuer Gedenkstein hinzugefügt worden.

Die ursprüngliche Anlage auf dem sogenannten Mennostück im Gelände des ehemaligen Wüstenfelde zeigte zu Füßen des hohen Gedenksteines mit dem Bildnis Menno Simons' — der Stein wurde 1902 errichtet, das Bronzebild 1906 angebracht — vier Steine, die 1921 gesetzt wurden. In den 30iger Jahren kam ein Stein hinzu, nach dem 2. Weltkrieg ein weiterer. Mit dem neuen Stein befinden sich nunmehr sieben Steine in der Gedenkanlage, die jetzt an der Mennokate ihren Platz hat. Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, daß der Gedenkstein für Menno Simons, von dem nach dem letzten Kriege fremde Hände das Bildnis entfernt hatten, 1958 mit einem neuen Bronzebild versehen worden ist.

Die sieben Steine liegen in folgender Reihenfolge und tragen diese Inschriften:

(1) Naussauer Gemeinde	(2) Pfälzer Gemeinde Weierhof	(3) Ost- und Westpr. Gemeinden 1530—1945	(4) In treuem Gedenken 4000 Mennoniten Flüchtlinge aus Rußland Möln 1929—30
(5) Gedenke . . 5. Mose 32, 7 In Dankbarkeit alle nach 1943 aus Rußland umgesiedelten Mennoniten	(6) Lockwisch Mecklenburg	(7) Gemeinde Regensburg Fichtelgebirge	

Alle diese Steine spiegeln ein Stück mennonitischer Geschichte wider, Geschichte von Gemeinden wie die der Nassauer Gemeinde und der Gemeinde Regensburg (Fichtelgebirge), die nicht mehr bestehen, der Siedlung Lockwisch, die 1920/21 für mennonitische Flüchtlinge errichtet wurde, deren Siedler — bis auf eine Familie — aber bald nach Amerika auswanderten. Dagegen weist der Stein vom Weierhof — der Weierhof ist seit Ende des 17. Jahrhunderts Mittelpunkt einer Mennonitengemeinde — auf eine große, stets lebendig gebliebene Gemeinde von starker Ausstrahlungskraft hin. An dem Stein der ost- und westpr. Gemeinden können wir mennonitische Geschichte von vier Jahrhunderten ablesen, beginnend mit der Flucht

aus den spanischen Niederlanden, der Auswanderung großer Gruppen nach Rußland in den Jahren 1788, 1803—06 und 1853—62, und endend mit der Vertreibung 1945.

Von leidvoller Geschichte spricht der nächstliegende Stein. Er erinnert an die in der Stadt Mölln untergebrachten Flüchtlinge, die von hier nach Paraguay und Brasilien auswanderten, um dort nach vielen Mühen eine neue Heimat zu finden. In diesem Zusammenhang ist auch an die damaligen Flüchtlingslager Hammerstein und Prenzlau zu denken.

Der jetzt hinzugefügte Stein ist nach seiner Inschrift ein Zeichen des Gedenkens und des Dankes zugleich. Bald 200 Jahre ist es her, daß die aus Ost- und Westpreußen nach Rußland ziehenden Familien mit dem Aufbau von Siedlungen begannen, die in der Folge zu zahlreichen blühenden Dörfern und Gemeinden wurden. Hier konnten sie ganz ihres Glaubens und ihrer Gesinnung leben, bis auch für sie nach manchem Jahrzehnt friedlichen Aufbaus mit der im Jahre 1874 eingeführten allgemeinen Wehrpflicht, die zwar durch den Forstdienst als Ersatzdienst gemildert wurde, die Einschränkung ihrer Freiheiten einsetzte. Obgleich nun die Auswanderung von Tausenden und immer mehr nach Amerika und Kanada begann, wuchsen die zurückbleibenden Familien weiter an, gründeten in den verschiedensten Gebieten zahlreiche Dörfer und führten ein reges und lebendiges Gemeindeleben. Dann aber kam von 1914 an mit der Kriegs- und Revolutionsepoche, vor allem aber mit dem Zweiten Weltkrieg, die Katastrophe, die immer mehr zu einer Leidenszeit unvorstellbaren Ausmaßes wurde. Mit dem, was nacheinander geschah, mit Evakuierung, Flucht, Vertreibung, westwärts ziehenden Trecks, Rückverschleppung, Verbannung und Straflager, wurde aus einem einzigartigen Aufstieg im 19. Jahrhundert ein Martyrium im 20. Jahrhundert.

Mit der Umsiedlung ist für die Lebenden neue Hoffnung gekommen. Waren es in den 50er und 60er Jahren nur einzelne, die ausreisen durften, so sind es seit Ende 1972 Tausende geworden, die zwar nicht in die Heimat ihrer Vorväter, aber in das Land, das den Vorvätern Heimatrecht gab, zurückkehren durften. Daher „in Dankbarkeit“ — hierfür, aber auch für die gute Zeit in Rußland.

Möge der einigende Geist, der das Denken und Leben Menno Simons erfüllte, alle, die hier beheimatet sind, und die, die hier die Heimat suchen, beseelen, auf daß im Zusammenwachsen eine rechte Gemeinschaft zur Ehre unseres Herrn sichtbar und fruchtbar werde. Der neue Stein zusammen mit den anderen Steinen zu Füßen des Gedenksteines für Menno Simons sei dafür ein Zeichen!