



Archivbild

WZ
Z A
2506

Mennonitische Geschichtsblätter

68. Jahrgang 2011



N12<526790933 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

68. Jahrgang 2011



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFÜHRUNG

Lukas Amstutz, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;

hans-juergen-goertz@t-online.de

Priv.-Doz. Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, 23669 Timmendorfer Strand;

kobelt-groch@web.de

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

MITARBEITER DIESER NUMMER

Lukas Amstutz, Untere Hupp 9, CH-4634 Wisen, Schweiz; lukas.amstutz@bienenberg.ch

Prof. Dr. Michael D. Driedger, Brock University, Dept. of History, 500 Glenridge Avenue,

St. Catharines, L2S 3A1 Ont., Kanada; mdriedger@brocku.ca

Mag. Josef Franz Enzenberger, Taborstraße 21 A/ 2/ 31, A-1020 Wien, Österreich;

J.F.Enzenberger@telez.at

Pfr. i. R. Helmut Foth, Beethovenstraße 13, 67126 Hochdorf-Assenheim;

h.foth@t-online.de

Dr. Horst Gerlach, Am Gerbach 3, 67295 Bolanden-Weierhof; hogerlach@aol.com

Prof. Dr. Ted Grimsrud, Eastern Mennonite University, 1200 Park Road, Harrisonburg, VA

22802, USA; grimsrud@emu.edu

Ds. Fulco van Hulst, Hoekerhof 12, NL-8862 PJ Harlingen, Niederlande;

fulco.vanhulst@kpnmail.nl

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Straße 19, 74080 Heilbronn; dglichdi@gmx.de

Tetsuya Nagamoto, Sendai-shi Aoba-ku Kaden 8-11, 980-0815 Japan;

saisenreih@gmail.com

Prof. Dr. Martin Rothkegel, Fachbereich für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar

Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin;

mrothkegel@baptisten.org

Dr. Astrid von Schlachta, Institut für Geschichtswissenschaft und Europäische Ethnolo-

gie, Christoph-Probst-Platz, A-6020 Innsbruck, Österreich;

astrid.von-schlachta@uibk.ac.at

Prof. Dr. Anselm Schubert, Reichartstraße 4, 99094 Erfurt; anselm.schubert@gmx.de

Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont., K7L 3N6,

Kanada; jms2@post.queensu.ca

Prof. Dr. Piet Visser, Jachtenlaan 20, NL-1503 HV Zaandam, Niederlande;

pvisser_sem@hotmail.com

OstR Steffen Wagner, Ziegelhütte 4, 67829 Callbach; bs.wagner.callbach@gmx.de



LA 2506-68

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 JAMES M. STAYER · Menno Simons – ein unbequemer Namenspatron
- 19 ASTRID VON SCHLACHTA · »Öffentlich«, sichtbar, gefährlich? Die »politische« Wirkung täuferischer Gemeinden
- 37 DIETHER GÖTZ LICHDI · Zum Staatsverständnis der deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert
- 59 HELMUT FOTH · »Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen«. Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich
- 89 STEFFEN WAGNER · »Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt?« Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936

Täufer und Mennoniten in der Literatur

- 161 MARION KOBELT-GROCH · »Ahnungsvolle Blicke in die selige Ewigkeit«. Ein Gedicht von Christine Schmutz (1838–1906)

Von neuen Büchern

- 177 Harry Loewen, *Between Worlds* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 181 Katja Beisser-Apetz, *Antje Brons* (MARION KOBELT-GROCH)
- 183 Folke Obermark-Stiller, »Grüne« Amische? (CHRISTOPH WIEBE)
- 186 James I. Lichti, *Houses on the Sand?* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 195 D. Kraybill/St. Nolt/D. Weaver-Zercher, *Die Gnade der Amish* (CHRISTOPH WIEBE)
- 199 P. Dula/Chr. Huebner (Hg.), *The New Yoder* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 202 Astrid von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (MICHAEL D. DRIEDGER)
- 208 Neal Blough, *Christ in Our Midst* (MARTIN ROTHKEGEL)

Berichte Hinweise, Meldungen

- 211 75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter auf einen Klick
- 211 Arbeitskreis der Täuferforschung in Japan (TETSUYA NAGAMOTO)
- 212 Tagung in Erfurt über den Sabbatarismus (ANSELM SCHUBERT)
- 213 Darstellung über Mennoniten in Bolivien (cw)
- 214 Geschichte der nichtorganisierten Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland (cw)
- 216 Eröffnung des neu gestalteten Museums für rußlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold (HORST GERLACH)
- 218 Katalog der hutterischen Handschriften (MARTIN ROTHKEGEL)
- 219 Gerechter Friede – Eindrücke von einem bemerkenswerten Kongreß (FULCO VAN HULST)
- 221 Menno Simons und die frühen Täufer – eine Publikation des Mennonitischen Geschichtsvereins im Jubiläumsjahr
- 222 Rund 190 Briefe und Dokumente Hermann von Beckeraths aufgetaucht (cw)
- 224 Ausstellung: Reformation und Bauernkrieg – Kunst im geteilten Deutschland (HJG)
- 225 Corpus Schwenckfeldianorum digitalisiert (MARTIN ROTHKEGEL)
- 226 Das Mennonitische Lexikon wird erneuert – www.mennlex.de (HJG)
- 227 Kolloquium am Theologischen Seminar Bienenberg (LUKAS AMSTUTZ)
- 229 Wer sind die Mennoniten? – Ein neues Faltblatt des Geschichtsvereins (cw)
- 229 Japanische Dissertation zur Reformation in Münster

Nachrufe

- 231 Gordon D. Kaufman (TED GRIMSRUD)
- 234 Adalbert Goertz (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 236 Irvin B. Horst (PIET VISSER)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 245 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 3. September 2011
- 253 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 254 Impressum
- 255 Lieferbare Bücher des Vereins
- 256 Kassenberichte 2010

Zu dieser Nummer

Vor zwei Jahrzehnten gab es einen Wechsel in der Schriftleitung der *Mennonitischen Geschichtsblätter*. Das Team, das damals seine Arbeit aufnahm, legt jetzt seine 20. Ausgabe vor. Seither hat sich einiges geändert, nicht nur der Umfang und das veränderte äußere Erscheinungsbild. Auch Schwerpunkte der Forschung zu den Täufern und Mennoniten haben sich verschoben. Die traumatischen Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind weiter weggerückt – und durch den Prozeß ihrer Historisierung werden sie zunehmend Gegenstand der Forschung. Andererseits hat sich das Interesse vom 16. Jahrhundert ab- und späteren Jahrhunderten zugewandt. Die Zäsur, die mit der Entstehung der modernen Welt gegeben ist, trat stärker ins Bewußtsein. Und damit auch das Interesse an der Frage, welche Entwicklungen die Mennoniten auf diesem Weg in die moderne Welt durchliefen.

Diese Tendenzen der gegenwärtigen Forschung prägen auch die vorliegende Ausgabe der *Geschichtsblätter*. Steffen Wagner, Oberstudienrat am Gymnasium Weierhof, hat in seiner außergewöhnlich materialreichen Untersuchung die Geschichte dieser Schule nachgezeichnet. Im Zentrum seines Interesses steht die Umwandlung der ehemals christlichen Schule in eine Eliteschule der Nationalsozialisten. Alle Facetten dieser Entwicklung, ihre Vorgeschichte und ihre Auswirkungen in der Nachkriegszeit werden nachgezeichnet. Noch bis in die 1980er Jahre hinein wurde dieser Teil der Geschichte in schuleigenen Publikationen beschönigend dargestellt.

Auch Helmut Foth, Pfarrer im Ruhestand, hat sich der Zeit des Nationalsozialismus zugewandt. Im Zuge seiner äußerst verdienstvollen Arbeit an einem Register sämtlicher Ausgaben der *Mennonitischen Geschichtsblätter* (siehe dazu die Meldung »75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter auf einen Klick«) hat er sich besonders der ersten sechs Jahrgänge angenommen, die in die Zeit des Nationalsozialismus und teilweise auch des Zweiten Weltkriegs fielen. Foth zeigt, wie verlockend manche Teile der nationalsozialistischen Ideologie für viele Mennoniten waren und wie weit sich etliche darauf einließen. Foths Untersuchung ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der deutschen Mennoniten im »Dritten Reich«. Für das Redaktionsteam war es selbstverständlich, diesen Aufsatz, der einen Anstoß zur Auseinandersetzung mit der Vereinsgeschichte gibt, in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* selbst zu veröffentlichen.

Diese Beiträge, zu denen auch die ausführliche Rezension des Buches von James Lichti *Houses on the Sand?* gehört, das sich mit Freikirchen zur Zeit des »Dritten Reiches« befaßt, bilden einen Schwerpunkt »Mennoniten und Nationalsozialismus«. Damit wird an die Ausgabe 2010 angeknüpft, die einen Beitrag von Gerhard Rempel zu diesem Thema enthielt. Dazu haben uns einige Reaktionen erreicht. In der kommenden Ausgabe sollen sie aufgegriffen und Raum für eine Auseinandersetzung mit dem Beitrag Rempels gegeben werden.

Die beiden Beiträge von Astrid von Schlachta und Diether Götz Lichdi spiegeln die andere Tendenz der Forschung wider, sich dem langen Weg der Mennoniten durch die Jahrhunderte zuzuwenden. Bei A. von Schlachta ist es die Wahrnehmung der Mennoniten aus obrigkeitlicher Sicht, speziell in der politischen Kommunikation der Frühen Neuzeit. D. G. Lichdi wendet sich dem Verhältnis der Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert zu.

Mit beiden Schwerpunkten dürfte diese Ausgabe der Geschichtsblätter ganz besonders den scheidenden Ersten Vorsitzenden des Vereins erfreuen: Frank Wiehler. Mehrfach hat er in den letzten Jahren dafür plädiert, sich der jüngsten Geschichte der Mennoniten zuzuwenden. Das Redaktionsteam bedankt sich bei Frank Wiehler für die stets angenehme Zusammenarbeit und wünscht ihm alles Gute. In den zurückliegenden sechs Jahren hat er der Vereinsarbeit wichtige Impulse gegeben. Bleibende Verdienste hat er sich durch die Überführung westpreußischer Kirchenbücher aus den USA und Südamerika in die Mennonitische Forschungsstelle erworben. Dies war ihm ein ganz besonderes Anliegen.

Das Jahr 2011 bot Mennoniten weltweit Anlaß, sich zur 450. Wiederkehr seines Todes mit dem Namensgeber ihrer Glaubensgemeinschaft auseinanderzusetzen. Der Mennonitische Geschichtsverein tat das mit der kleinen Publikation *Menno Simons und die frühen Täufer*, die allen Vereinsmitgliedern kostenlos zugesandt und mit der eine neue Reihe begonnen wurde, die *Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter*. In der vorliegenden Ausgabe würdigt der Täuferforscher James M. Stayer Menno Simons als »unbequemen Namenspatron« der Mennoniten.

Daneben finden sich die Beiträge zu den gewohnten Rubriken »Von neuen Büchern«, »Mitteilungen, Berichte, Hinweise« sowie Nachrufe und Vereinsinterna. Außerdem führt Marion Kobelt-Groch die Rubrik »Täufer und Mennoniten in der Literatur« mit einem Beitrag über die im 19. Jahrhundert dichtende Mennonitin Christine Schmutz fort.

Die Schriftleitung

Menno Simons – ein unbequemer Namenspatron

Eine Menno-Simons-Vorlesung am Bethel College in Kansas

Die große Mehrheit des weltweiten Täuferniums wird entweder »Mennoniten« oder »Amische« genannt. Das ist das Ergebnis einer Spaltung, die sich um 1700 ereignete. Mitglieder einer anderen täuferischen Tradition sind unter dem Namen »Hutterer« bekannt geworden. Diese Bezeichnungen rufen Erinnerungen an die frühen Anführer Menno Simons, Jakob Ammann und Jakob Huter wach. Die mit ihnen verbundene Bewegung in den Niederlanden wird »Doopsgezinde« genannt, wofür die englische Übersetzung »Baptists« steht, abgesehen davon, daß die kleinere täuferische und die größere baptistische Tradition es vorgezogen haben, sich voneinander abzusetzen – die baptistische Tradition, die in England entstand und sich in aller Welt verbreitete, führt ihre Entstehung auf eine Kombination aus täuferischen und calvinistischen Quellen zurück.

Wenn Gemeinsamkeit in den vielen täuferischen Gruppierungen angestrebt wird, stellt sich der Begriff »täuferisch/mennonitische Tradition« ein. »Mennonitisch« bezieht sich freilich auf den religiösen Lehrer Menno Simons (1496–1561), der aus Friesland stammte. Doch es gab unter Täufern ein Problem mit der weit verbreiteten Aneignung seines Namens – er war weder der Begründer ihrer Bewegung (Konrad Grebel hätte da mehr Anspruch auf diesen Titel), noch gehörte er zu ihren herausragenden Theologen (Balthasar Hubmaier und Pilgram Marpeck laufen ihm hier den Rang ab) oder ihren frühen Märtyrern (Felix Mantz und Michael Sattler wären hier zu nennen). Er gilt nicht als Held, sondern eher als jemand, der überlebt hat. Schon vor seinem Tod entschieden sich wohl ein Viertel der Anhänger der niederländischen Bewegung, die Menno angeführt hatte, wegen ihrer unversöhnlichen Differenzen mit ihm dafür, sich »Doopsgezinde« (Taufgesinnte) zu nennen und nicht »Mennoniten«. Die schweizerischen, süddeutschen und elsässischen Täufer wählten die Bezeichnung »Mennoniten« für sich erst im Laufe eines langsamen und ungleich verlaufenen Prozesses. Daß sie sich oft »Mennoniten« nannten und in Nordamerika als Mennoniten oder Amische einwanderten, ging wohl eher auf die wachsende kulturelle und finanzielle Abhängigkeit der Täufer von ihren Glaubensgenossen in der wohlhabenden und aufgeklärten niederländischen Republik zurück als auf irgendeine Ehrerbietung, mit der sie sich an Menno Simons erinnerten. So ergibt sich seine historische Bedeutung aus der Verbindung mit dem niederländi-

schen Täuftertum, wobei die Art dieser Verbindung selbst ein historisches Problem darstellt.

I.

Das Täuftertum der Niederlande und der Gebiete an der Nord- und Ostseeküste begann mit dem Laienprädikanten Melchior Hoffman. Das ist meine Meinung, und das ist sowohl die einhellige Meinung der Forscher, die mit den Gemeinden der Doopsgezinden in den Niederlanden verbunden sind, als auch der postkonfessionalistischen Forscher, die deren Geschichte schreiben. Unter den Zeitgenossen scheint nur Abraham Friesen dieser Sicht zu widersprechen – er behauptet, daß Menno seine Ansichten über die Glaubenstaufe direkt aus dem Studium der *Paraphrasen des Neuen Testaments* von Erasmus von Rotterdam, nämlich der Abhandlung über den Aussendungsbefehl Jesu (Matthäus 28,19f.), gewonnen habe. Friesens Meinung ist insofern nicht unbegründet, als Cornelius Augustijn gezeigt hat, daß Menno tatsächlich lateinische Schriften des Erasmus gelesen hat und ihnen theologisch manches verdankt. Doch die Auffassung, daß Mennos Gedanken und die frühe menonitische Tradition vor allem auf Erasmus zurückgehen, könnte als Vorwand aufgefaßt werden, die klar ersichtliche Abhängigkeit Mennos von Melchior Hoffman zu leugnen. In den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts reiste der Pelzhändler Hoffman als Laienmissionar für die Sache der Reformation durch die baltischen Länder. Schon 1526 sagte er das Ende der Welt für das Jahr 1533 voraus. Unordnung, Unruhen und die Bilderstürme, die sich mit seiner Person verbanden, stürzten Hoffman in Schwierigkeiten mit den akademisch gebildeten lutherischen Geistlichen, sobald sich die lutherische Reformation in den baltischen Ländern durchzusetzen begann. Hoffmans Rivalität mit den lutherischen Pastoren machte ihn zunehmend für nichtlutherische Lehranschauungen empfänglich. Die erste war offensichtlich die Ablehnung der Lehre Luthers von der Realpräsenz Christi in den Abendmahls-elementen. Dieser Standpunkt, den Hoffman in der Flensburger Disputation (1529) vertrat, brachte ihm die Ausweisung aus Skandinavien und den baltischen Ländern ein. Da Hoffmans Auffassung, daß das Brot und der Wein symbolische Erinnerungen an das Opfer Christi waren, in der Schweiz und in Süddeutschland weithin gelehrt wurde, nahmen ihn die Straßburger Reformatoren gern auf. Straßburg war in den späten 1520er Jahren ein sehr toleranter Ort, in dem ein äußerst breites Spektrum christlicher Dissidenten willkommen war. Dort traf Hoffman nicht nur täuferische Flüchtlinge, von denen einige die Gabe der Prophetie für sich in Anspruch nahmen, sondern auch nichttäuferische radikale Intellektuelle, die von der neueren Forschung

als »Spiritualisten« bezeichnet werden, wie Sebastian Franck und Kaspar von Schwenckfeld. In dieser anregenden Umgebung erarbeitete sich Hoffman eine umfassende radikale Theologie. Besonders überraschte Hoffmans Christologie, die die klassische und für Pilgram Marpeck so wichtige Lehre herunterspielte, daß Christus ganz Mensch geworden war – sowohl menschliches Geschöpf als auch Sohn Gottes. Den Weg zur Einsicht, daß Jesus Christus sogar in seinem irdischen Leben seine menschliche Natur nicht von seiner Mutter Maria empfangen habe, sondern allein vom Heiligen Geist, hatte Schwenckfeld gewiesen. Hoffmans Auffassung, daß das Fleisch Christi vom Himmel herunter gekommen sei (wie das alttestamentliche Manna) und keinerlei Substanz von seiner menschlichen Mutter Maria erhalten habe, betonte die göttliche Natur Christi, während die menschliche Natur dadurch noch radikaler abgeschwächt wurde als bei Schwenckfeld mit seiner Lehre vom »glorifizierten Leib Christi«. Diese besondere Lehre wurde im 16. und 17. Jahrhundert von drei Viertel der niederländischen Täufer übernommen, die sich selbst »Mennoniten« statt »Doopsgezinde« nannten. Für Menno Simons war dies von großer Bedeutung. Für die anderslautende Behauptung Abraham Friesens, Menno habe sich gezwungen gefühlt, diese Lehre gegen seinen Willen zu übernehmen, gibt es keine Belege. Die ungewöhnliche Inkarnationslehre ist das wichtigste Erkennungszeichen des melchioritischen Täuferturns, wie die überlieferte und konventionelle Christologie die charakteristischste Lehrauffassung des marpeckschen Täuferturns ist.

Einen weiteren Akzent legte Hoffman auf den zweiseitigen Bund zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Die Menschen waren der Sünde verfallen und konnten nur durch die Gnade des sündlosen Christus erlöst werden. Diese Gnade wurde jedem angeboten, und der erlöste Mensch war ganz und gar fähig, auf diese Gnade Gottes mit einem wiedergeborenen Leben zu antworten. Darüber hinaus war jeder, der wissentlich und willentlich den Bund mit Gott aufgab (mehr als durch ein Straucheln oder einen Fehltritt), für immer verloren – das war die charakteristische melchioritische Lehre von der unvergebbaren Sünde. Das Siegel des Bundes, der wissentlich und verantwortlich geschlossen wurde, war die Taufe der erwachsenen Gläubigen: sie war das Symbol des Bundes, der Ring, den Christus seiner Braut übergab. Doch Hoffman betonte die Taufe nicht so sehr wie andere Täuferführer. So wissen wir bezeichnenderweise nichts über seine eigene Taufe. Für ihn war immer sein Selbstverständnis wichtig, einer der zwei Zeugen der letzten Tage aus Offenbarung 11 zu sein. Die Tradition verband diese Zeugen mit Elia und Henoah, den beiden Menschen, die lebend in den Himmel erhoben wurden. Hoffmans Anhänger unter den Straßburger Propheten überzeugten ihn

davon, daß er der Elia der Apokalypse sei. Doch was genau in den letzten Tagen geschehen würde, blieb unklar. Es klang nach dem Gewaltrecht des Guten, das schließlich zur Geltung gebracht werde. Die unmittelbaren Anhänger Hoffmans sollten zwar alle Gewalt von sich weisen, wohl aber die von Gott eingesetzte Obrigkeit wie den Rat der Stadt Straßburg unterstützen, der dem Angriff des kaiserlichen Drachens in den letzten Trübsalen dieser Welt widerstehen wird. Hoffman trennte niemals die wahre Kirche von weltlicher Obrigkeit mit der Entschiedenheit eines Michael Sattler, eines Pilgram Marpeck oder sogar eines Balthasar Hubmaier. Ein christlicher Herrscher war in seinen Augen kein Widerspruch in sich, sondern eine Quelle apokalyptischer Hoffnung. Vieles von dem, was wir über Hoffman wissen, hilft uns, die Episode der Täuferherrschaft in Münster besser zu verstehen, ebenso die Theologie des Menno Simons, besonders in den frühen Stadien seiner Berufung zum Anführer der Täufer.

Nachdem Melchior Hoffman sich von Straßburg aus nach Ostfriesland gewandt hatte, begann er 1530 in Emden, erwachsene Gläubige zu taufen. Ostfriesland war eine unabhängige Grafschaft, die an die Habsburgischen Niederlande mit der Hauptstadt Brüssel grenzte. Ostfriesland hatte sich damals, begründet in der freundlichen Haltung seiner Herrscher und des Adels, verschiedenen Formen des Protestantismus geöffnet. Die niederländische Obrigkeit versuchte, die katholische Rechtgläubigkeit zur Geltung zu bringen, was ihr allerdings nicht recht gelang, da die lokale Unabhängigkeit der Provinzen und Städte dem entgegenstand. Die Mehrheit der religiös motivierten Laien in den Niederlanden, ebenso der Priester, waren in jenen Jahren Reformen gegenüber aufgeschlossen. Sie hatten von Luther und Erasmus gehört, ohne zwischen deren Lehren klar zu unterscheiden – allgemein waren sie für eine symbolische Deutung der Abendmahls Elemente empfänglich, wie sie Ulrich Zwingli, Andreas Karlstadt und natürlich auch Melchior Hoffman vertraten. Unter diesen Bedingungen konnte Hoffmans Lehre von der Glaubenstaufe leicht Eingang in die Niederlande finden. Es scheint jedoch, daß nur eine Minderheit unter den Reformbereiten, die Hoffmans Glaube an das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt überzeugt hatte, bereit waren, sich mit dem öffentlichen Akt der Taufe den obrigkeitlichen Nachforschungen aussetzen. Als einige prominente Anhänger Hoffmans 1531 in Den Haag hingerichtet wurden, schockierte ihn das so sehr, daß er einen zweijährigen Aufschub der Erwachsenentaufen erklärte – das heißt bis zu dem Jahr 1533, in dem er das Ende der Welt erwartete. So verbreitete sich Hoffmans apokalyptische Botschaft mehr im Untergrund unter jenen Gruppen, die in den Niederlanden und den angrenzenden Ländern ohnehin schon

dem Täuferum anhängen. 1533 wurde Hoffman in Straßburg, wo er noch in demselben Jahr das Neue Jerusalem erwartete, von einer jetzt nicht mehr so toleranten, die protestantische Rechtgläubigkeit stützenden Obrigkeit ins Gefängnis geworfen. In diesem Gefängnis blieb er zehn Jahre lang, höchstwahrscheinlich bis zu seinem Tod.

1533 war auch das Jahr wichtiger Veränderungen, die zu einer radikalen Reformation im westfälischen Münster führten. Münster war eine Stadt, die zwar unter der Oberhoheit eines Fürstbischofs stand, aber dennoch weitgehend unabhängig von ihm vom Rat der Stadt und der Gesamtgilde geführt wurde. Für die Reformation, die Eingang in die Stadt gefunden hatte, wurde Bernhard Rothmann wegweisend, ein Geistlicher vor Ort, der sich auf eine starke Unterstützung in den Gilden und die weniger privilegierte Bevölkerung stützen konnte. Die Gilden und die Unterprivilegierten hatten keine Geduld mehr mit dem Luthertum, das in allen prореformatorischen Territorien Deutschlands damals führend war. Rothmann und seine geistlichen Kollegen hatten sich für eine symbolische Deutung der Abendmahlselemente entschieden und setzten sich theoretisch auch für die Glaubenstaufe ein, ohne sie zu praktizieren. Münster zog 1533 die Aufmerksamkeit melchioritischer Täufer aus den Niederlanden auf sich, so auch den jungen Gastwirt Jan Beukels von Leiden, der die Stadt im Sommer aufgesucht hatte. Gegen Ende des Jahres wurden Rothmanns Schriften über die Sakramente einer Versammlung von Melchioriten in Amsterdam vorgelegt. Hoffmans zweijähriger Taufaufschub war abgelaufen, der Prophet lag im Gefängnis zu Straßburg, so daß seine Autorität offensichtlich im Schwinden begriffen war. In dieser Situation erklärte ein wankelmütiger Bäcker aus Haarlem, Jan Matijs, daß er »Henoch«, der zweite der Zeuge aus Offenbarung 11 sei, und daß die Erwachsenentaufe sofort wieder aufgenommen werden solle. Er sah das Ende der Welt für das nächste Osterfest im April 1534 voraus und beauftragte Sendboten, zu taufen und ein heiliges Volk zu schaffen. Von zwei dieser Sendboten werden Rothmann und die gleichgesinnten Kollegen im Januar 1534 getauft.

In den folgenden Tagen gewannen Rothmann und seine Kollegen in Münster 1400 Personen für das illegale täuferische Bekenntnis, das war ungefähr ein Viertel der erwachsenen Bevölkerung. In den nachfolgenden Wochen herrschten große Spannungen zwischen den Münsteraner Täufern, Lutheranern und Katholiken. Es kam allerdings zu keinem Gewaltausbruch, und die Täufer erklärten, daß sie keine Gewalt anwenden wollten. Doch der Bischof heuerte Söldner an, um die Stadt zu belagern. Lutheraner und Katholiken, die zunehmend um ihr Leben bangten, verließen die Stadt. Aus den regulären

Ratswahlen im Februar 1534 gingen die Täufer und ihre Sympathisanten als Mehrheit hervor. Ebenfalls noch im Februar sahen die Münsteraner Täufer Zeichen am Himmel, ungewöhnliche Konstellationen von Sonne und Wolken, die sie als Zeichen einer anscheinend wunderhaften Befreiung deuteten. Der erfolgreiche Ausgang der Ratswahl überzeugte Jan Mattijs und seine Anhänger davon, daß nicht Straßburg, sondern Münster das Neue Jerusalem sei, die Stadt, in der alle Nachfolger Christi Zuflucht finden sollten, um hier zu überleben, wenn Gott die Welt zu Ostern strafen werde. Daß die Münsteraner Täufer zu den Waffen griffen, um sich zu verteidigen, wird gegenwärtig von vielen Forschern als konsequente Antwort einer frühneuzeitlichen Stadt auf einen Angriff interpretiert, nicht aber als ein Makel an Jan Matthijs' Lehre. Die melchioritischen Täufer haben sich zu keiner Zeit von einer Übernahme obrigkeitlicher Funktionen distanziert, anders als die Täufer in Süddeutschland, der Schweiz und Mähren. Sie gingen also mit den Ideen der bürgerlichen Selbstverteidigung völlig konform.

Die Täufer verteidigten die Stadt mit bemerkenswertem Fachverstand und hielten die bischöflichen Truppen, die von katholischen und lutherischen Fürsten des deutschen Reichs unterstützt wurden, sechzehn Monate lang zurück, von Februar 1534 bis Juni 1535. Während dieser Zeit wurde das Leben in der Stadt zu einem Ärgernis, über das kleinere Flugschriften, das Medium für Kurznachrichten in den frühen Jahren des Buchdrucks, berichteten. Als Ausdruck dessen, daß sie einem Ideal huldigten, das allen Gruppen im frühen Täufertum gemeinsam war, zogen die Täufer in Münster das Geld aus dem Verkehr und versuchten, die Gemeinschaft der Güter nachzuahmen, wie sie in der frühen Kirche nach Apostelgeschichte 2 und 4 existiert hatte. Um die Ordnung aufrechtzuerhalten und die Versorgung in einer Stadt zu gewährleisten, in der die erwachsenen Frauen gegenüber den erwachsenen Männern in der Überzahl waren (auf drei Frauen kam ein Mann), wurde die Polygamie nach dem Muster des Alten Testaments eingeführt.

Schon bis Februar 1534 hatten 2500 melchioritische Einwanderer aus Westfalen und den Niederlanden die 2000 lutherischen und katholischen Bewohner, die die Stadt verlassen hatten, ersetzt. Die Neukömmlinge übten eine starke Macht in der Stadt aus: vor allem die »Propheten« Jan Mattijs und Jan Beukels van Leiden. Der unstete Jan Matthijs kam bei einem Ausbruchversuch aus der Stadt am 5. April 1534 zu Tode, an dem Ostersonntag, für den er das Ende der Welt vorhergesagt hatte. Danach übernahm der pfiffige und rücksichtslose Jan van Leiden die Kontrolle über die Stadt. Zuerst ersetzte er den Rat der Stadt durch einen Rat, der von zwölf Ältesten gebildet wurde, und erklärte sich dann zum Erstaunen der Welt, auch der Melchioriten außerhalb

Münsters, im September 1534 zum neuen König David, zum einzigen legitimen Herrscher der Welt, bis Christus als friedvoller Salomon wieder auf die Erde kommen werde. Viele Melchioriten in Norddeutschland und in den Niederlanden fühlten sich vom täuferischen Münster irritiert und zeigten sich verstört. Andere hatten versucht, im März 1534 dem Ruf der Münsteraner Täufer zu folgen und in die Stadt zu ziehen, wurden aber von den Obrigkeiten daran gehindert. Sie glaubten, daß sich dort ein Wunder ereignet und ihre Glaubensgenossen an die Macht gebracht habe. Aber sie selbst hatten solche Zeichen nicht erhalten, von denen die Flugschriften Rothmanns sprachen und die auch ihnen in Aussicht gestellt worden waren. So warteten sie ab. Einige bereiteten sich darauf vor, sich gegen die obrigkeitlichen Häscher zu verteidigen, andere wollten wehrlos bleiben.

II.

Welche Rolle spielte Menno Simons, der Priester im westfriesischen Pingjum und Witmarsum von 1524 bis 1536 und höchstwahrscheinlich der Bruder von Peter Simons, einem der Zwölf Ältesten, die Jan van Leiden berufen hatte, Münster vom April bis September 1534 zu regieren? Ein autobiographisches Fragment, das Menno Simons spät in seinem Leben geschrieben hat, deckt einige Teile seiner Geschichte auf, während es andere wohl verbirgt. Wie viele katholische Priester in den Niederlanden war auch Menno Simons ein evangelischer Reformator, der von Luther und Erasmus gehört hatte. Er begann, an der Lehre von der Transsubstantiation der Abendmahls Elemente zu zweifeln, der offiziellen katholischen Erklärung der Messe. Die Hinrichtung eines Anhängers Hoffmans in Friesland veranlaßte ihn schließlich, sich von der Kindertaufpraxis zu entfernen. 1536 verließ er seine Gemeinde und ging in den Untergrund, wurde allerdings bald zum Ältesten der zerstreuten Täufer berufen, die von der katastrophalen Niederlage Münsters erschüttert waren.

War Menno Simons jemand, der von den früheren Fehlern der Täufer völlig unberührt war – ein spätgeborener Retter der Bewegung, der von außen kam, um die Erwachsenentaufen zu rechtfertigen, mit denen Jan Matthijs in den letzten Monaten des Jahres 1533 begonnen hatte? Und geschah dies vielleicht auf der Grundlage seines Studiums des Aussendungsbefehls Jesu, den Erasmus von Rotterdam in seinen *Paraphrasen zum Neuen Testament* ausgelegt hatte? Das scheint unwahrscheinlich zu sein, denn Menno Simons hat sein Leben lang die typischen Lehren Melchior Hoffmans vertreten.

Im frühen 20. Jahrhundert meinte der eigenbrötlerische niederländische Pastor der Doopsgezinden, Karel Vos, daß Menno höchstwahrscheinlich schon 1534 getauft worden und ein Bundesgenosse der Täufer gewesen sei.

Diese Ansicht ist kürzlich von Helmut Isaak in seinem Buch über *Menno Simons and the New Jerusalem* (2006) bestätigt worden. Er berief sich auf einige Forscher des 20. Jahrhunderts, K. Vos, W. J. Kühler und H. W. Meihuizen, deren Äußerungen er mit seinen eigenen Untersuchungen an verschiedenen Auflagen der Schriften Mennos kombinierte, um eine neue chronologische Abfassung dieser Schriften vorzuschlagen, die von Irvin B. Horsts Chronologie der Veröffentlichung stark abweicht. Nicht alle Schriften Mennos wurden gleich nach ihrer Niederschrift veröffentlicht. Unter diesem Gesichtspunkt verdient die Schrift über die *Blasphemie des Jan van Leiden*, die Menno zugeschrieben wird, aber nicht vor 1627 veröffentlicht wurde, besondere Aufmerksamkeit. Die Authentizität dieser Schrift ist jedoch umstritten. Isaak weist auf die Übereinstimmung zwischen diesem Text und anderen Schriften Mennos hin: die *Meditation über den 25. Psalm*, *Von der Wiedergeburt* und auf die früheren und späteren Auflagen des *Fundamentbuchs*. Diese Textbeziehungen könnten die Behauptung stützen, daß die *Blasphemie* eine besonders geistreiche Fälschung sei. Für Isaak aber weisen sie auf die Echtheit dieser Schrift hin. Sie wurde während des Königreichs zu Münster geschrieben und bringt Mennos Entsetzen über Jan van Leidens Usurpation der Hoheitsrechte Christi zum Ausdruck. Daß diese Schrift nicht zu Lebzeiten Mennos veröffentlicht wurde, hängt mit Scham und Verlegenheit über die eigenen, engen Verbindungen zu den Täufern in Münster zusammen. Isaak meint, daß Menno sich nicht nur in den Schriften Melchior Hoffmans, sondern auch Bernhard Rothmanns bestens auskannte. Niemals während seiner täuferischen Laufbahn hat Menno die melchioritische Anschauung vom gottgewollten Herrscher aufgegeben. Darin sieht Isaak, daß Menno auf dem Höhepunkt seines Einflusses in den 1540er Jahren ernsthaft hoffte, einen Herrscher zu finden, der seine Untertanen zur wahren Religion führen würde, wie die alttestamentlichen Vorbilder Josua, Heskia und Josia es taten. Menno suchte sozusagen seinen eigenen Konstantin. Wenn man so auf Mennos Lebensweg schaut, erscheinen die 1550er Jahre als das Jahrzehnt eigener Desillusionierung. Unterstützt von der Habsburger Regierung in Brüssel, spürten die Inquisitoren die Mennoniten auf und stellten sie auf unerbittliche Weise vor die Wahl, entweder zu widerrufen oder den Tod zu erleiden. Es wurden ungefähr eintausend mennonitische Märtyrer gezählt. Zur selben Zeit erreichten Calvinisten aus Frankreich und Emden die Niederlande. Sie erhielten adlige und bürgerliche Unterstützung und waren in den 1560er Jahren in der Lage, die Revolte in Gang zu bringen, aus der die niederländische Republik hervorgehen sollte. Für Menno waren die Niederlande zu heiß geworden; er ließ seine Anhänger, die »unter dem Kreuz litten«, dort zurück und zog in relati-

ver Freiheit ins Rheinland und an die Küsten von Nord- und Ostsee. Er wurde zum Führer eines separaten Volkes, der »Stillen im Lande«. Themen wie Kirchenzucht, Bann und Meidung ungläubiger Ehepartner begannen seine letzten Tage zu beherrschen. Immer stärker wurde der Druck, der von der Absicht ausging, eine »Gemeinde ohne Flecken und Runzel« (Epheser 5,27) zu schaffen. Vielleicht ist dieses Bild noch zu schematisch gezeichnet. Isaak hat überzeugend dargelegt, daß Menno die Schriften Rothmanns studierte, und diese Schriften weisen wiederholt auf Epheser 5 hin. Isaak hat das Thema »Menno und Münster« und die Entwicklung seiner theologischen und ekklesiologischen Gedanken noch einmal angesprochen. Er hat die Fragen, die er aufwarf, zwar nicht mit Sicherheit beantwortet, wohl aber zum Nachdenken über unsere Deutung Mennos angeregt.

In der ersten Auflage seines *Fundamentbuchs* (1539/40) sah Menno Simons mit Mitgefühl auf die einfachen Täufer zurück, die in Münster gekämpft hatten, auch im westfriesischen Oldeklooster (März 1535) und im Amsterdamer Aufstand (Mai 1535): »Ick en twivel daer niet aen onse lieven broeders, de en weinich teghen den Here voormaels mishandelt hebben, vermits sy met geweer wolden hoeren gelove beschermen, ofte die hebben een genadigen God [...]« Dieser Satz wurde aus der revidierten Auflage des *Fundamentbuchs* in den 1550er Jahren getilgt. Dieses Mitgefühl bezog sicherlich nicht die Anführer mit ein, die die Täufer zur Gewaltanwendung getrieben hatten, auch nicht die »Bundesgenossen des Schwerts«, die mit Jan van Batenburg und dessen Gefolgsleuten nach dem Fall Münsters fortfuhren, das Land mit kleineren Gewaltaktionen zu überziehen. In den Augen Mennos waren das falsche Propheten.

Die Anführer einer friedfertigen Restgruppe melchioritischer Täufer trafen sich 1536 im westfälischen Bocholt, um die Katastrophe von Münster gemeinsam aufzuarbeiten. Für Menno Simons stellten diese Anführer ein größeres Problem dar. Sie waren zwar, wie er selbst, frei von Neigungen zur Gewaltsamkeit, ihre Lösungsvorschläge aber, die Krise der Bewegung zu beheben, waren zumeist spiritualistischer Natur. Die bedeutendste Gestalt unter diesen Anführern war David Joris von Delft, der einen gewagten, doch klugen Versuch unternahm, dem Erbe Münsters etwas Positives abzugewinnen. Joris stellte sich als der »dritte David« dar, eine kleinere Gestalt als König David von Israel oder Jesus Christus, der zweite David, aber dennoch mit der besonderen Gabe ausgerüstet, die Zeichen der letzten Tage lesen zu können. Die Vorstellungen von der Polygamie in Münster wurden von ihm abgeschwächt und zu einer Überwindung libidinöser Scham umgedeutet. Über die Erwachsenentaufe dachte er ähnlich wie Kaspar von Schwenckfeld. Die

Glaubenstaufe stimmte in ihren Augen zwar mit der Schrift überein, aber äußere Zeremonien waren weniger bedeutsam als geistliche Realitäten, deshalb konnte die Praxis der Kindertaufe als belanglos eingestuft werden. Eine solche Auffassung wurde 1539 auch dem in Straßburg inhaftierten Melchior Hoffman abgenötigt. David Joris war von Obbe Philips als Ältester eingesetzt worden, demselben friedfertigen Täuferführer, der auch Menno Simons beauftragt hatte. 1539 fand David Joris Zuflucht bei wohlhabenden Anhängern in Antwerpen, und Obbe Philips zog nach Rostock an der Ostsee. Menno Simons bemerkte 1540, daß Obbe Philips vom Glauben der Täufer »abgefallen« sei. In seinen *Bekenntnissen* hatte Obbe Philips tatsächlich den Standardvorwurf der Spiritualisten aufgenommen, Melchior Hoffman, Jan Matthijs und ihre Nachfolger seien in die Irre gegangen, als sie ohne einen ausdrücklichen Befehl Gottes versucht hätten, die apostolische Taufpraxis wiederherzustellen. So hatten wohl Menno Simons und Dirk Philips, der Bruder von Obbe Philips, zu Beginn der 1540er Jahre mit ihrem Versuch allein gestanden, das norddeutsche und niederländische Täufertum vor spiritualistischer Auflösung zu bewahren. Diese Situation wirft aber ein besonderes Licht auf die Bemerkung Helmut Isaaks, daß nämlich auch Menno Simons in seinen frühen Schriften vor dem Erscheinen des *Fundamentbuchs* von jenem starken spiritualistischen Zug beeinflusst war, der das melchioritische Täufertum nach dem Fall Münsters ergriff und auch bei Menno zunächst latent vorhanden war. In seiner Polemik gegen die Mennoniten stellte Nikolaas van Blesdijk, der Schwiegersohn und Sprecher des David Joris, die rhetorische Frage: Was ist denn der Unterschied zwischen der von Joris erlassenen Erlaubnis, sich als »Nikodemiten« verhalten und an den Gottesdiensten der bestehenden Kirchen vor Ort teilnehmen zu dürfen, und der Praxis schwangerer mennonitischer Frauen, zum Zeitpunkt der Niederkunft zu verreisen, so daß die Verweigerung der Säuglingstaufe vor den Nachbarn verschwiegen werden konnte? Menno Simons wandte sich in harscher Kritik gegen solche »korrupten Sektenführer« wie David Joris. Die täuferische Zukunft gehörte fortan dem Anführer, der bis zu einem gewissen Grad an gemeindlicher Organisation und Praxis festhielt, statt hauptsächlich durch Schriften zu wirken, wie es die spiritualistischen Anführer taten.

Um eine Kirche, selbst eine Minderheitskirche, erhalten zu können, mußten Grundsätze des Glaubens und der Lebensführung vereinbart und eingehalten werden. Die Auseinandersetzungen, die Menno Simons darüber im Kreise der Ältesten führen mußte, legten einen dunklen Schatten auf die letzten Jahre seines Lebens. Adam Pastor, der wohl 1534 in Münster die Taufe empfangen hatte, war einer der angesehenen Mitältesten Menno, ein

Mitkämpfer gegen David Joris. 1547 aber sprach Menno über ihn wegen christologischer Irrtümer den Bann aus. Ein Streitpunkt war, daß Adam Pastor Mennos melchioritische Christologie nicht mittrug und die Präexistenz Christi abgelehnt hatte, was eine typisch antitrinitarische Lehrmeinung war. Zehn Jahre später wurden die »Waterländer« ausgestoßen, weil sie sich weigerten, die rigorose Bannpraxis zu akzeptieren, die von Dirk Philips und dem jüngeren Ältesten Lenaert Bouwens gefordert wurde. Diese Waterländer im Norden Hollands machten zahlenmäßig ungefähr ein Viertel der niederländischen Täufer aus.

Lenaert Bouwens war einer der fleißigsten unter allen Täuferführern. Durch seine zahlreichen Taufen, über die er genau Buch führte, wurde die täuferische Bewegung schnell verbreitet. Der Riß in der Bannfrage entstand an dem Problem der Meidung des ungläubigen Ehepartners, die eine Trennung von Tisch und Bett zur Folge hatte. Menno, inzwischen alt und krank geworden, war angeblich selbst mit dem Bann für den Fall bedroht worden, daß er Dirk Philips und Lenaert Bouwens seine Solidarität entziehen würde. Die Waterländer neigten zu einer eher spiritualisierenden Version des Täuferniums: Bouwens nannte sie wegen ihrer angeblichen moralischen Laxheit den »Mistwagen«. Bezeichnenderweise waren es ausgerechnet die Waterländer, die Geld sammelten, um Wilhelm von Oranien in der Revolte der Niederländer gegen Spanien zu unterstützen, und auf diese Weise den Weg zur Tolerierung der Mennoniten in der niederländischen Republik ebneten. Sie nannten sich nicht länger »Mennoniten«, sondern »Doopsgezinde«. Menno Simons verbrachte seine letzten Jahre in Fresenburg, einer kleinen Grundherrschaft zwischen Hamburg und Lübeck, die Bartholomäus von Ahlefeldt, einem lutherischen Adligen, gehörte. Möglicherweise war er der christliche Herrscher, den Menno sich ein Leben lang erhoffte.

Menno Simons war eine sperrige Gestalt: ein Anführer der Mennoniten, der eigentlich alles getan hat, seine Nachfahren daran zu hindern, sich nach ihm zu benennen. Und doch haben sie es getan, allerdings um den Preis, daß sie seine theologische Herkunft aus dem melchioritisch-münsterischen Täufernium verwischten.

Auswahlbibliographie

Augustijn, Cornelis, Erasmus and Menno, in: *Mennonite Quarterly Review* 60, 1986, S. 496–508

Bakker, Willem de, Michael D. Driedger and James M. Stayer, Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster, 1530–1535, Kitchener, ON, 2009

Bornhäuser, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (etwa 1496–1561), Neukirchen/Vluyn 1973

- Deppermann, Klaus, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979
- Goertz, Hans-Jürgen, Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen von Hans-Jürgen Goertz mit zwei Predigten von Hans-Jochen Jaschke und Christoph Wiebe, Bolanden-Weierhof 2011
- Horst, Irwin B., A Bibliography of Menno Simons, Nieuwkoop 1962
- Horst, Irwin B. (Hg.), The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas, Leiden 1986
- Isaak, Helmut, Menno Simons and the New Jerusalem, Kitchener, ON, 2006
- Friesen, Abraham, Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission, Grand Rapids 1998
- Klötzer, Ralf, The Melchiorites and Münster, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, hg. v. John D. Roth and James M. Stayer, Leiden 2007, 217–236
- Meihuizen, H. W. (Hg.), Menno Simons. Dat Fundament des Christelycken Leers, Den Haag 1967
- Menno Simons, Die vollständigen Werke, Bd. 1 und 2, Elkhart, Ind., 1876 und 1981
- Visser, Piet, Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, hg. v. John D. Roth and James M. Stayer, Leiden 2007, S. 299–345
- Zijlstra, Samme, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531–1675, Hilversum und Leeuwarden 2000

»Öffentlich«, sichtbar, gefährlich?

Die »politische« Wirkung täuferischer Gemeinden

Im November 1535 saßen im württembergischen Güglingen die Täufer Hans Schmid, seine Ehefrau und Wolf Kürschner im Gefängnis.¹ Beim Verhör durch den Vogt gaben sie zu Protokoll, daß sie die Kindertaufe ablehnten, das Abendmahl lediglich als ein geistliches Zeichen ansähen und eine reale Präsenz von Blut und Leib Christi im Abendmahl bestritten. Neben diesen geistlichen Aspekten interessierte den Vogt auch die Einstellung der Täufer zu den Obrigkeiten. Eide würden sie, so Schmid und Kürschner, nicht leisten, man solle »ja« und »nein« antworten. Nur eine christliche, das heißt täuferische Obrigkeit sei legitim. Interessanterweise war die Frage, ob die beiden Täufer im Bauernkrieg mitgekämpft hätten, schon am Anfang des Verhörs gestellt worden. Schmid und Kürschner hatten sie verneint: Krieg sei keine Lösung für Konflikte, denn man dürfe niemanden töten. Zudem könnten Schutz und Schirm, den die Obrigkeit ja leisten solle, nur auf Gottes Geheiß hin angeboten werden. Gemeinschaft mit den Täufern in Münster stritten die Gefangenen ab, auch bestritten sie, Anschläge zu planen.

Obwohl dies lediglich die Aussagen »einfacher« Täufer sind, stehen sie doch symptomatisch für die Ambivalenz, mit der die Täufer in die frühneuzeitliche Gesellschaft hineinsprachen – eine Ambivalenz, die von den Obrigkeiten vor allem mit ihrer die »policy« und Ordnung gefährdenden Seite wahrgenommen wurde. Diese Ambivalenz verortet die Täufer in der politischen Kommunikation auf einer Skala, die von ihren gemeindeinternen, auf Absonderung und Wehrlosigkeit zielenden Bekenntnissen bis hin zu deren Interpretation durch die Obrigkeiten reichte. Letztere konnten daraus leicht herauslesen, daß der Abweichung vom obrigkeitlichen Kirchenregiment immer ein Hauch von Aufruhr anhaftete. Diese Ambivalenz stellte die Täufer in die politische Kommunikation zwischen ihren gemeindeinternen, auf Absonderung und Wehrlosigkeit zielenden Bekenntnissen und religiöser Abweichung.

Die Täuferforschung ist – mit etwas Zeitverzögerung analog zur allgemeinen Reformationsgeschichte – in den letzten Jahren mit neuen Forschungstheorien der kulturhistorischen Richtung konfrontiert worden und hat diese teilweise auch aufgenommen. Ein Trend geht dahin, die Geschichte der einzelnen täuferischen Gemeinden historiographisch aus ihrer immer noch theologisch begründbaren und manchmal apologetisch verteidigten Absonderung

zu holen. Auch was ihre zeitgenössischen Aussagen betrifft werden die Täufer nun stärker als Teil der frühneuzeitlichen Gesellschaft und damit auch als Teil verschiedener Prozesse der politischen Kommunikation in einzelnen Räumen des Alten Reichs und Europas wahrgenommen.²

Dafür sorgten die Täufer auch selbst. Spätestens ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts trugen interne Prozesse der Konfessionalisierung, aber auch der Entkonfessionalisierung oder punktuellen Entfernung von wichtigen Glaubenspunkten zu einem Wandel des täuferischen Selbstverständnisses bei. Daß ostfriesische und niederländische Obrigkeiten ab dem späten 17. Jahrhundert auf Täufer zugeschnittene Eidesformeln zuließen, ist die eine Seite, daß Täufer Kriege mit Geld unterstützten, die andere Seite der Medaille.³

Gerade bei Texten konfessioneller Gruppierungen wie denen der Täufer besteht die Gefahr, ihre überzeitlichen, weil meist biblisch begründeten und damit letztgültigen Aussagen hervorzuheben und aus ihnen einen ewigen Wahrheitsgehalt herauszulesen, der auch im 21. Jahrhundert seine Bedeutung nicht verloren hat. Ansätze der »neuen Politikgeschichte«, die auf Forschungen der Schule der »Annales« sowie der Cambridge School und der Begriffsgeschichte aufbauen, sind im Gegensatz dazu geeignet, Bekenntnisse, Korrespondenz, Chroniken und Verhöre in ihrem historischen Kontext zu verankern, ihren zeitgenössischen Bezug und die zeitgenössischen Einflüsse sowohl in der Entstehungs- als auch in der Rezeptionsgeschichte zu sehen und zu analysieren.⁴

Die Täufer sind keine homogene konfessionelle Richtung. Spätestens ab der Mitte des 16. Jahrhunderts festigten sie sich durch die Ausbildung der verschiedenen Gemeinden in einem breit gefächerten Spektrum. In dieser Verschiedenartigkeit, die ihre Faszination, aber auch ihre Schwierigkeiten mit sich bringt, sollen die Täufer im folgenden wahrgenommen werden. Generalisierungen sind allerdings manchmal unumgänglich.

Gemeindeverfassung und ihre Wirkung

Spätestens mit dem Reichstagsmandat von Speyer (1529) war die Todesstrafe für die Täufer reichsweit eingeführt und vereinheitlicht. Obwohl als Begründung für die Verfolgung der Täufer stets die »Wiedertaufe« beziehungsweise die Ablehnung der Kindertaufe angeführt wurde, zeigt der Blick in die tiefen Schichten der argumentativen Auseinandersetzungen, daß hinter der Glaubenspraxis und dem symbolisch-rituellen Akt der Taufe vor allem Gefahren für die frühneuzeitliche Ordnung gesehen wurden. Der Bauernkrieg von 1525 und die Ereignisse von Münster 1534/35, aber auch die Aktivitäten der gewaltsamen täuferischen Richtung um Jan van Batenburg, der konkrete

Umsturzpläne für einige Städte in den Niederlanden und im Nordwesten des Alten Reichs verfolgte, trugen später tatsächlich auch ihren Teil dazu bei, das Gefahrenpotential zu erhöhen.⁵ Die Störung frühneuzeitlicher »policylicher« Ordnung durch konfessionelle Devianz, die damit in eine »politisch« unruhige Ecke gerückt wurde, war das wesentliche Argument, das gegen die Täufer ins Feld geführt wurde. Was machte also die Täufer zur Gefahr für die frühneuzeitliche Gesellschaft? Diese Frage soll im folgenden unter zwei Aspekten analysiert werden – anhand der Worte und der Symbole.

Will man sich der Wirkung und Bedeutung der Täufer in politischen Räumen nähern, so stellen sich einige ganz grundsätzliche Probleme. Zunächst einmal die notwendige Trennung zwischen Innen- und Außenwirkung, die die täuferische Existenz in einem gemischten Licht erscheinen läßt. Handlungen, die innerhalb der Gemeinde rein theologisch zu erklären sind und die eine symbolisch-rituelle Bedeutung im Kreislauf des Glaubenslebens haben, konnten in der Wirkung nach außen das Bild deutlich verdunkeln, indem sie das Gefahrenpotential, das die Obrigkeiten in den Täufern sahen, konstituierten beziehungsweise erhöhten. Wir haben es also bei der Verfolgung der Täufer immer mit mehreren Bildern zu tun, die konfessionell deviante Gruppen auf die keineswegs eintönige Leinwand frühneuzeitlicher, obrigkeitlicher Ordnungsbestrebungen projizierten. Sie beinhalten unterschiedliche Formen von Tolerierung sowie komplexe und instrumentalisierbare Aussagen, die einfache Interpretationen häufig schwer machen.

Es ist eine Tatsache, daß aus der täuferischen Ecke zahlreiche Wortmeldungen, Diskussionsbeiträge und symbolische Akte nach außen, in die politische Kommunikation, eingebracht wurden und damit auch ihre Wirkung in der »Öffentlichkeit« entfalteten, wobei die Problematik dieses Begriffs für die Frühe Neuzeit nicht unerwähnt bleiben soll. »Öffentlichkeit« wird im vorliegenden Kontext verstanden als »öffentlich«, das heißt »sichtbar« sein.⁶ Diese andere, herausfordernde Sinngebung der Welt, die sich in der Gemeindeftheologie und in der Repräsentation christlichen Zusammenlebens ausdrückte, stellte frühneuzeitliche Normen und Wirklichkeitskonstruktionen des altgläubig-katholischen und lutherisch-reformatorischen Spektrums in Frage.⁷

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Bedeutung der rituell-symbolischen Akte, die, das soll betont werden, vor allem für die innere Verfaßtheit der täuferischen Gemeinden wichtig waren. Selbst eine weitgehend schriftgebundene, Bilder und Sakramente ablehnende konfessionelle Richtung wie diejenige der Täufer kam nicht ohne Symbole, Riten und Zeremonien aus, die den Mitgliedern Identität vermittelten und die »Verfassungsstrukturen« der Gemeinde vor Augen führten.⁸

Nach Menno Simons verfügte die Gemeinde Christi über folgende »sakramentliche Zeichen«: die Taufe der Gläubigen und das Abendmahl in beiden Gestalten in einer »Gemeinde, die Fleisch ist von Christi Fleisch und Gebein von Christi Gebein.«⁹ – So Menno Simons 1544 in seinem *Kurzen und klaren Bekenntnis und Schriftanweisung*, das er an Johannes a Lasco richtete. Das Abendmahl bilde die »Gemeinschaft seines [= Christi, v. S.] Fleisches und Blutes« ab und führe diese der Gemeinde »zu Gemüthe«. Die Gläubigen sollten so »die Geheimnisse, welche euch durch dieses Zeichen abgebildet und zu Gemüthe geführt werden, fleißig wahrnehmen« und sie sollten sich »treulich darnach richten.«¹⁰ Das zweite »sakramentliche Zeichen«, die Taufe, ist ebenso zunächst einmal als innergemeindliche Aussage zu interpretieren. Bei Balthasar Hubmaier hatte die Taufe die Bedeutung eines Gelübdes, ähnlich dem Priestergeleibde, bei Hans Hut fand durch die Taufe die »Versiegelung« der Gläubigen vor dem Endgericht statt. Sie war zudem das Bekenntnis, ein mögliches Martyrium anzunehmen. Für die Hutterer dagegen war die Taufe das Zeichen der »neuen Geburt«, die aus dem Glauben heraus geschehen war.¹¹

Die öffentliche, nach außen strahlende Wirkung der »sakramentlichen Zeichen« zeigte sich bereits bei der ersten Glaubenstaufe 1525 in Zürich, die eine harte Verfolgungswelle nach sich zog. Felix Mantz erlitt 1527 als einer der ersten Märtyrer der Täufer den Tod durch Ertränken. Hans-Jürgen Goertz hat hervorgehoben, daß es sich bei der ersten Taufe nicht um den Gründungsakt einer neuen Kirche und damit um die Einverleibung der Getauften in eine neu zu begründende Kirche handelte, sondern um ein antiklerikales Zeichen und Mittel zur Reinigung der bestehenden Kirche.¹² Allerdings verwahrt er sich dagegen, die täuferische Taufe lediglich auf einen Zeichen- und Symbolcharakter zu reduzieren. Sie stehe zwar im Gegensatz zum sakramentalen Charakter der katholischen oder der reformatorisch-lutherischen Richtung, könne jedoch nicht als »rein symbolische, nur zeichen-, aber nicht wesenhafte Auffassung des Taufakts« gedeutet werden. Doch die Taufe sei mehr gewesen, wie auch die Aussagen einiger Täufer, beispielsweise Felix Mantz, zeigen. Er brachte die Taufe mit dem Absterben des alten und der Entstehung des neuen Menschen realiter in Verbindung.¹³

So ist zur Taufe zu sagen: Sie war ein wesentliches, nicht nur namensgebendes Element des täuferischen Glaubenslebens, das mit seinem Akt und seiner ganzen Symbolkraft in die politische Ordnung hineinwirkte. Auch das Abendmahl stellte nicht nur ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit seinen Gläubigen dar, sondern zeigte seine Wirkung nach außen, beispielsweise sehr deutlich bei den Hutterern in Mähren, wo das Abendmahl eine Massenveranstaltung war. Mehrere Haushaben feierten gemeinsam an einem bestimmten Tag

im Jahr. Entsprechend griff der Ex-Hutterer Johann Eysvogel 1586 in seinem Spottlied über die Hutterer auch das Abendmahl auf: »Das Brot das thun sie brechen / Wol in dem Jar einmal / Ein jeder kann wol rechnen / Ist ihr ein grosse Zahl / Ehe sie kommen zusammen / Die Strassen die sein vol / Von Weib und auch von Mannen / Wöllen uns alle verdammen.«¹⁴ Die Manifestation der Gemeinde durch die Präsenz der Abendmahlsversammlung – interne Bedeutung und externe Rezeption – sind bei der Analyse der Botschaft nicht zu trennen. Vielmehr überlagert die Rezeption die interne Bedeutung.

In das Kapitel »die Ordnung gefährdende Signale« muß auch die symbolische Kommunikation eingeordnet werden, die beispielsweise in den messianisch-apokalyptischen Königsinszenierungen eines Jan van Leyden in Münster oder eines Augustin Bader in Augsburg zum Ausdruck kommt. So repräsentierte der Prophet, dann König Jan van Leyden seine Herrschaft mit den Insignien Zepter, Krone, Schwert und Apfel, wie in den Darstellungen Heinrich Aldegrevers oder Conrad Meits deutlich wird. Bei Augustin Bader wurden die Symbole Krone, Zepter und Schwert, die der Täufer für sich und seinen Sohn anfertigen ließ, um sich als mystisch-messianischer König des kommenden Reiches zu inszenieren, ebenfalls als Merkmale einer Usurpation interpretiert.¹⁵

Soviel zur Verfaßtheit und zur symbolischen Kommunikation der täuferischen Gemeinden und zu ihrer dadurch konstituierten Präsenz im politischen Raum. Die Täufer wurden nicht als abgesonderte Gläubige wahrgenommen, sondern ihre durchaus die Absonderung symbolisierenden öffentlichen Akte stellten eine Gefahr dar. Hinzu kamen konkrete politische Ordnungsvorstellungen, die auf das Fundament obrigkeitlicher Macht zielten, und diese betrafen das Bild, das die Täufer sich von der Welt machten. Nur eine christliche, also täuferische Obrigkeit wäre eine rechtmäßige Obrigkeit, so äußerten sich beispielsweise Schmid und Kürschner in Güglingen. Andere täuferische Gruppen, wie die Hutterer, gingen noch einen Schritt weiter: Aus der Unmöglichkeit, christliche mit politischen Normen zu verbinden, schlossen sie, daß ein Vertreter der Obrigkeit nie Christ sein und umgekehrt kein Christ jemals ein obrigkeitliches Amt übernehmen könne. Dennoch sahen die Täufer die Obrigkeit generell als von Gott eingesetzt an, sprachen ihr die Aufgabe zu, Schutz und Schirm zu geben, um die Bösen zu bestrafen und die Guten zu schützen. In der praktischen Konsequenz bedeutete diese Theologie, die letztlich die radikale Trennung in »innen« und »außen« beschreibt, allerdings nicht die Erlaubnis, aktiven Widerstand zu leisten.¹⁶ Es wird jedoch klar, daß diese täuferische Konstruktion von obrigkeitlicher Macht nicht gerade geeignet ist, auf Seiten der Obrigkeiten ein Sicherheitsgefühl zu erzeugen. Wer Inhabern obrigkeitlicher Ämter den christlichen Glauben abspricht,

bestreitet ihnen grundsätzlich die Legitimität, und das ist nicht dadurch weniger gefährlich, daß es von gewalt- und wehrlosen Personen vorgebracht wurde.

Wenden wir uns von der Gemeindeverfassung und der täuferischen politischen Theologie nun einem Teilaspekt der »Öffentlichkeit« und der Sichtbarkeit zu, nämlich der potenzierten Gefahr durch besondere Lebensformen.

»Öffentlichkeit« und Sichtbarkeit als potenzierte Gefahr

Die frühneuzeitlichen Quellen überliefern immer wieder Fälle öffentlicher Wirksamkeit täuferischer Präsenz, die Konflikte hervorbrachte – beispielsweise in Ostfriesland, wo in den 1620er Jahren Diskussionen über die Sichtbarkeit des mennonitischen Gottesdienstes entstanden. Die Gemeinde antwortete auf die Vorwürfe und beklagte sich ihrerseits darüber, daß das Gebäude, in dem der Gottesdienst stattfand, lediglich einen Eingang habe und die Versammlung deshalb nicht unbemerkt abgehalten werden könnte. Die mennonitischen Vertreter versicherten, man bemühe sich darum, ein neues Haus mit einem Hintereingang zu finden. Doch 1633 erregte der Gottesdienst erneut Ärger. Der mennonitische Prediger Jan Jacobs Vliedt versucht in seinem Brief an den Bürgermeister und den Rat der Stadt, alle Angriffe abzuwehren, und betont, daß der Gottesdienst hinter verschlossenen Türen stattfinde. Zudem würden die Versammlungen Sonntag morgens zwischen 7 und 9 Uhr und mittags zwischen 1 und 2 Uhr stattfinden, wenn keine andere Kirche Gottesdienst feiere – also eine reduzierte Öffentlichkeit gegeben war.¹⁷ 1614 waren die Täufer in Eiderstedt unter Druck geraten, nachdem Anklagen gegen sie vorgebracht worden waren, »nicht nur in geheimen conventiculis, sondern auch öffentlich« zu predigen. Schon einige Jahre vorher war ihnen vorgeworfen worden, den »spiritus Munsterianus« zu verbreiten. Die Räte der landesherrlichen Verwaltung sahen die Gefahr heraufziehen, die Täufer könnten versuchen, das »ganze Land Eiderstedt unter ihre Gewalt zu bringen, und zur Fortsetzung solches ihres intents ein aufrührerisch Blutbad« anrichten.¹⁸ Die Mennoniten verteidigten sich mit einer Gegenschrift und verwahrten sich gegen den Vorwurf, mit Münster in Verbindung zu stehen. Schließlich erreichten sie ihre Duldung, jedoch mit der Auflage, ihren Glauben nicht öffentlich auszuüben und keine »privat conventiculen« und Winkelpredigten abzuhalten.

Schon Martin Luther brachte die Öffentlichkeit devianter Glaubenspraxis mit »politischer« Unruhe in Verbindung. In seiner »Auslegung des 82. Psalms« von Anfang April 1530 definierte er »Ketzer«, die zu strafen seien, durch folgende vier Kriterien: öffentliche Lehren, daß man keine Obrigkeit dulden,

kein Christ ein obrigkeitliches Amt übernehmen und man Frau, Kind, Haus und Hof verlassen solle, sowie die Lehre von der Gütergemeinschaft. Anhänger dieser Lehren würden »öffentlich widder die weltlichen rechte und öberkeit streben« und sie seien nicht nur »ketzer«, sondern »aufrührer«, die Obrigkeit, Regierung und Ordnung angreifen.¹⁹

Interessant an Luthers Definition ist die Tatsache, daß er auch die Lehre von der Gütergemeinschaft als ein Kriterium nennt, noch vor den Ereignissen in Münster. Tatsächlich zeigen die frühneuzeitlichen Akten bis ins 17. Jahrhundert hinein, daß es gerade die hutterisch-gütergemeinschaftlich orientierte Richtung der Täufer war, die als potenzierte Gefahr wahrgenommen wurde. Ihre Weltdeutung aus der abgesonderten Perspektive heraus und ihre konkrete lebensweltliche Umsetzung christlichen Glaubens waren schon an sich eine räumliche Manifestation devianten Lebens. Die Formierung einer täuferischen Gemeinde als Gegenmodell zur frühneuzeitlichen, von den Obrigkeiten anerkannten kirchlichen Organisation der altgläubig-katholischen oder reformiert-lutherischen Gemeinde zeigt sich hier mit einem höheren Grad an Öffentlichkeit oder Sichtbarkeit. Ein Modell, das um so kritischer angesehen wurde, je mehr es im politischen Raum öffentlich präsent war. Dabei entzog die täuferische Gemeinde mit ihrem Anspruch auf Heiligkeit und durch ihren sakramentalen Charakter anderen christlichen Modellen grundsätzlich die Legitimation.

Arnold Snyder hat, und damit sei noch einmal auf den sakramentalen Charakter verwiesen, schon 1995 die »non-spiritual Anabaptists« als »not as thoroughly anti-sacramental« bezeichnet.²⁰ Gerade die Frage nach der Präsenz Gottes wäre richtungsweisend gewesen – die im spätmittelalterlichen religiösen und intellektuellen Kontext lebenden Täufer sahen diese vor allem in der Kirche und in ihren Versammlungen der »Heiligen« verwirklicht. Somit erhielt die täuferische gemeindliche Versammlung die Funktion, die physische Präsenz Christi nicht nur zu symbolisieren, sondern sie mit einem sakramentalen Charakter zu übernehmen – »there was a physical presence of Christ on earth, and that was the true church itself.«²¹

Daraus folgte zwar die Absonderung, jedoch mit einer hochpolitischen Note. Der Hutterer Peter Riedemann sah in der Kirche einen »Tempel des lebendigen Gottes«, dessen Realisierung Absonderung erforderte – »rühret kein Unreines an«. Die Gemeinschaft des Volkes Gottes sei »ohne Runzel, ohne Flecken, ohne Tadel, ohne Makel«. Doch implizieren die Aussagen Riedemanns eben die Sichtbarkeit und damit einen Auftrag an die Gemeinde: »Die Kirche Christi ist ein Fundament und Grundfeste der Wahrheit, eine Ampel, Lichtstern und Lucerne der Gerechtigkeit«, durch die »der ganzen Welt das

Licht der Gnaden vorgetragen und vorgehalten wird, auf daß ihre Finsternis, Unglauben und Blindheit dadurch erleuchtet und licht würde, daß sie den Weg des Lebens auch sähen und kennen lerneten.«²²

Diese Lucerne, also Fackel oder Lampe, leuchtete in Mähren besonders hell in die aus Sicht der Täufer gottlose Welt. Hier in Mähren hatten die gütergemeinschaftlich orientierten Täufer ab den frühen 1530er Jahren ihre »Haus-haben« etabliert und zu einer großen Akzeptanz geführt – kleine Dörfer im Dorf, in denen die vor allem aus Tirol stammenden Täufer lebten und arbeiteten. Ab den 1570er Jahren wurden sie dann nach ihrem ersten Leiter und Organisator Jakob Huter die Hutterer genannt.²³ Schon in den 1530er Jahren tauchte Mähren in den verschiedenen Ordnungen gegen die Täufer immer wieder als möglicherweise unkontrollierbares Sammelbecken auf, beispielsweise 1536 in der »ordnung der widerteufer«, die Herzog Ulrich von Württemberg erließ. Meist wird im gleichen Atemzug Münster genannt; so bittet Herzog Ulrich, herauszufinden, mit welchen geheimen Zeichen sich die Täufer in Münster und in Mähren verständigten.²⁴

Bis ins 17. Jahrhundert erhält sich dieser Blick auf jene täuferische Lebensweise, die einen besonders intensiven Anstrich von »Zusammenrottung« und Gruppenbildung und damit von klandestinen und möglicherweise nicht kontrollierbaren Zirkeln in sich barg. Sebastian Franck führte 1531 in seiner *Chronica* die Angst der Obrigkeiten vor den Täufern ebenfalls auf ihre Gemeinschaft und die rasche Zunahme ihrer Anhänger zurück: »wer aber yhrer Sect nit ware / den grüßten sie kaum / botten auch dem kein hand / hielten sich zû samen / vnd namen so geheling zû / also das die welt sich einer auffrur vor yhnen besorget (deren aber doch sie allenhalben wie ich hör / vnschuldig gefunden worden seind).«²⁵ Im 17. Jahrhundert bildeten die Hutterer dann mit ihrer Gütergemeinschaft den »dunkleren« Gegenpart zu den Schweizer Täufern. So unterschied der in Zofingen tätige Pfarrer Adam Forrer 1626 in einem Bericht zwischen jenen Täufern, die er für friedlich hielt und die für die reformierte Kirche gewonnen werden könnten, und jenen, wie den Hutterern, die eine andere Einstellung gegenüber den Obrigkeiten hätten.²⁶ 1657 schrieb der Theologe Johann Heinrich Ott, der in alle Bemühungen der niederländischen Doopsgezinden involviert war, die Schweizer Täufer in der harten Verfol-gungszeit des 17. Jahrhunderts zu unterstützen, daß er nicht verstehen könne, warum sich die Doopsgezinden so intensiv der Täufer in der Schweiz annäh-men, die ja »Hutterianer« seien. Es würde wohl aus »brüderlicher liebe« geschehen; aus diesem Grund würden die Mennoniten auch Thomas Müntzer und Jan van Leyden in den »Märtyrer-Spiegel« aufnehmen, womit wiederum eine Analogie zu den Aufrührern im Bauernkrieg und zu den gewaltsamen

Zweigen der Täufer gezogen wäre.²⁷ Otts semantische Scheidung ist insofern nicht unbedeutend, als sie sich in eine Strategie einfügt, die auch die Obrigkeiten in Zürich und Bern verfolgten – nämlich ihre des Landes zu verweisenden Täufer semantisch von den Doopsgezinden zu separieren, indem man sie mit Aufruhr in Verbindung bringt, während man die niederländischen Täufer dagegen als treue Untertanen darstellt.²⁸

Im Fall der Hutterer sind die Analogien sehr interessant, denn sie widersprechen der realen gesellschaftlichen Situation der Gemeinde. Es waren gerade die Hutterer, die sich von Anfang an als treue Untertanen etablierten und sich in das grundherrschaftliche System Südmährens, später Oberungarns und Siebenbürgens gut eingefügt hatten.²⁹ Aber: Die Gütergemeinschaft war ein geeignetes Element der Verleumdung. Und sie blieb bis ins 17. Jahrhundert unter besonders kritischer Beobachtung, wie auch eine Bemerkung des hugenottischen Philosophen Pierre Bayle aus dem späten 17. Jahrhundert zeigt. Er beschreibt den aus seiner Sicht positiven Wandel der Täufer nach den enthusiastischen und obrigkeitskritischen Anfängen und nennt die Unterordnung unter die Obrigkeiten, aber auch die Aufgabe der Gütergemeinschaft, als ein Kennzeichen dieses Wandels.³⁰

Die Angst vor Aufruhr, kombiniert mit der Vorstellung, täuferische Versammlungen oder Gemeinden könnten mit ihrer klandestinen Absonderung, die in den Gütergemeinschaften besonders sichtbar war, unkontrollierbar sein, war nicht nur eine sprachliche Strategie der Verleumdung, die jeglicher realer Grundlage entbehrte. Im hutterischen Fall zumindest wird sie ergänzt durch eine sehr brisante und polemische Wortmeldung Jakob Huters in der durch die Ereignisse in Münster aufgeheizten Situation der Jahre 1534/35. 1534 mußten sich die toleranten mährischen Herren einem Beschluß Ferdinands I. beugen, die Täufer von ihren Grundherrschaften zu vertreiben. Auch die Hutterer waren betroffen. Das »Geschichtsbuch« berichtet in sehr dramatischen Schilderungen von den Vorwürfen gegenüber der Gemeinde, sie würde mit »Geschütz und Gewehr [... v. S.] gerüstet« einen Aufstand planen. Der direkte zeitliche Zusammenhang mit Münster ist vermutlich verantwortlich für diese Gerüchte, die auch besagten, die Hutterer hätten sich zur Vorbereitung ihres Aufstands »mit so viel Tausend« »zu Feld gelegt«.³¹ Allerdings, so der hutterische Chronist, hätten Boten des Landeshauptmanns bei einer Visitation des hutterischen Lagers, das aufgrund der Vertreibung von ihren Haushaben auf der offenen Heide war, dann jedoch statt der »Büchsen und Brähsen« lediglich »viel Kinder und Kranke« gefunden.³²

Während der Visitation durch den Boten des Landeshauptmanns beschwerte sich Jakob Huter über die Behandlung seiner Gemeinde, woraufhin ihn der

Bote aufforderte, seinen Unmut schriftlich zu äußern. Huter tat dies auch – sein daraus resultierender Brief an den mährischen Landeshauptmann Johann Kuna von Kunstadt war allerdings von der Aussage und Botschaft her keineswegs geeignet, die Gerüchte gezielt zu widerlegen. Ganz im Gegenteil: Folge des Briefes war eine Intensivierung der Verfolgung, die letztlich zur Abreise Huters aus Mähren führte. Er ging nach Tirol, wo er gefangen genommen und im Februar oder März 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.³³

Die Konfrontation Jakob Huters mit dem mährischen Landeshauptmann Johann Kuna von Kunstadt ist von ihrer sprachlichen Radikalität und Schärfe in der täuferischen Geschichte eher ungewöhnlich. Die von Huter verwendete Sprache und seine Rhetorik bewirkten eine Radikalisierung in der speziellen Kommunikationssituation, wobei zwei Botschaften parallel liefen, die Huter nach außen transportierte. Einerseits betonte er, daß seine Gruppe ungefährlich sei, niemandem Böses wolle und keinen bewaffneten Aufstand plane. Andererseits titulierte er den Herrscher als »Tyran« und die beigefügten Attribute und Bezeichnungen aus dem Repertoire antichristlicher Vorstellungen erweiterten das Feld noch: Der König sei ein »Feind der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« und »Fürst der Finsternis«.³⁴ Daß er sich mit dieser Botschaft als von Gott legitimiert sieht, betont Huter mehrfach und gibt seinen Aussagen so die höchste denkbare Kompetenz. Seine zentrale Botschaft liegt also in der eindeutigen Unterordnung der Gemeinde unter Gott – er sei »Hauptmann und Schirmer« der Gemeinde, er würde für sie streiten, wodurch wiederum den weltlichen Obrigkeiten jegliche Legitimation abgesprochen werde.³⁵

Jakob Huters Botschaft von 1534 lief nicht nur auf die Feststellung der Tyranis durch einfache Untertanen hinaus, sondern belegte die mährischen Herren auch mit massiven Anklagen und prophetischen Gerichtsankündigungen. Vielleicht sei die Gemeinde gar nicht würdig und wert, überhaupt noch unter den mährischen Herren zu leben, weil diese durch die Verfolgung der Hutterer dem »grausamen Tyrannen und Feind der göttlichen Wahrheit, dem Ferdinandus« gehorchen und so den »sterblichen, unnutzen Menschen« mehr fürchten würden als den »lebendigen, ewigen und allmächtigen Gott und Herren«.³⁶ Eine weitere Steigerung stellt Huters Aufforderung an die mährischen Herren dar, sich von Ferdinand zu distanzieren. Ansonsten werde über die Herren »groß Unglück, Jammer, Angst und Not und große Trübsal, Schmerzen und Herzeleid, ja, ewiges Weh, Pein und Marter« hereinbrechen, die »von Gott im Himmel über Euch angeschlagen [ist, v. S.] hie und dort, immer und ewiglich«. Er spricht prophetisch, im Namen Gottes:

»Das sagen und verkündigen wir Euch in dem Namen unsers Herren Jesu Christi, daß Euch das gewißlich und in der Wahrheit nicht ausbleiben wird, und Ihr werdet in Kurz sehen und innen werden, daß wir die göttlich Wahrheit in dem Namen unsers Herren Jesu Christi mit Euch geredt haben, Euch zu einer Zeugnis und allen denen, die wider Gott tun und handeln oder sündigen.«³⁷ Die in der politischen Theologie stets präsente Ambivalenz zwischen Römer 13,1–2 (»Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu.«) und Apostelgeschichte 5,29 (»Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«) – wird in dieser Situation der Unsicherheit und Verfolgung von Jakob Huter klar zugunsten von Apostelgeschichte 5 entschieden. Geht man nach den hutterischen Quellen, so war eine direkte Folge des Briefes die Intensivierung der Verfolgung. Das »Geschichtbuch« berichtet: »Nachdem der Landeshauptmann das Schreiben der Gemein, an ihn getan, von seinen gesandten Dienern hat empfangen und gelesen, hat er gleich bald seine Diener zum andernmal geschickt mit ernstlichem Befehl, den Jakob Hueter gefänglich anzunehmen.«³⁸

Der Brief Jakob Huters wurde 1607 in der polemischen Kontroverse um die Hutterer in Mähren von Christoph Andreas Fischer, katholischem Pfarrer im südmährischen Feldsberg, mit warnender Intention in dessen Buch *Vier und funffzig Erhebliche Ursachen Warumb die Widertauffer nicht sein im Land zu leyden* aufgegriffen. Die polemischen Angriffe Jakob Huters gegenüber einem Repräsentanten der Obrigkeit sind willkommener Ausgangspunkt für alle Behauptungen Fischers, die Täufer würden »die Christen aller Empter vnd Obrigkeiten berauben« und diese »auff das höchste [...] schmähen [...] wider die außtruckliche gebott Gottes«.³⁹ Die Wiedergabe von Huters Brief versieht Fischer mit eigenen Kommentierungen – einerseits mit verstärkenden Anklagen gegen die Hutterer, andererseits mit ironischen Formulierungen. Zu den prophetischen Drohungen Huters gegen die mährischen Herren, den »Tyranen« Ferdinand nicht weiter zu unterstützen, heißt es: »Das sein lauter Teufelsfluch vnnd scheltwor wider die Obrigkeit.« Die ironische Distanz wiederum zeigt die Bemerkung, »man fürchtet sich sehr vor ewren drawen«.⁴⁰ Fischer beschließt die Passage mit dem Kommentar, daß die Hutterer als »widerspenstige / hoffertige und eigensinnige auszurotten« seien, weil »sie der Obrigkeit fluchen / den König ubel nachreden / die Herrschafften verachten / und die Majestäten lestern«.⁴¹

Der Kampf um die Begriffe – Täufer, Anabaptisten, Mennisten ...

Faßt man nun die weitere Entwicklung bis ins 18. Jahrhundert ins Auge, die letztlich zu einer immer größeren Integration der Täufer in die Gesellschaft und zu einer Abnahme des vermuteten Gefahrenpotentials führte, so sind nicht nur die tolerierenden Tendenzen von obrigkeitlicher Seite zu betrachten, sondern auch die Versuche der Täufer, sich in das christliche Spektrum einzufügen. Diese Versuche zielten darauf ab, die Täufer aus der aufrührerischen, mit den Mandaten des 16. Jahrhunderts belegten »Anabaptisten«-Ecke herauszuholen. Andererseits darf der generelle Einfluß der Täufer auf die Entwicklung der modernen Toleranz und auf die allmähliche Normveränderung nicht außer acht gelassen werden. Die täuferischen »Konfessionskulturen« und konfessionellen Identitäten, die sich analog zu den lutherischen in den jeweiligen Kontexten und Konflikten entwickelten und in der territorialen Konfessionalisierung einen Beitrag von unten darstellten, brachten wichtige Impulse hervor, die in die politische Kommunikation hineinwirkten. Es war eben nicht nur frühneuzeitliches staatliches Wirken, das Konflikte beendete.⁴² Gleichzeitig wirkten die Konflikte und Auseinandersetzungen mit Vertretern der Obrigkeiten identitätsbildend auf die verschiedenen konfessionellen Kulturen der täuferischen Gemeinden und forderten die Täufer immer wieder heraus, eigene Glaubenspunkte zu reflektieren und angesichts der obrigkeitlichen Normforderungen möglicherweise zu ändern – vor allem betraf dies die Frage des Eides, der obrigkeitlichen Ämter und des Waffendienstes.

Immer wieder mußten Täufer die politisch-»policylichen« Vorwürfe, im Bauernkrieg gekämpft oder zu den Münsteranern gehört zu haben, widerlegen und ihre Friedfertigkeit und Untertänigkeit unter die Obrigkeiten beteuern. Eine zweite argumentative Schiene, die sich in Briefwechseln mit obrigkeitlichen Institutionen, aber auch in längeren Druckwerken wie beispielsweise in der deutschen Übersetzung des *Dordrechter Bekenntnisses* von Tieleman van Sittert (1664) oder in Gerrit Roosens *Unschuld und Gegen-Bericht* (1702) überliefert hat, lief darauf hinaus, sich in die christliche Welt hineinzu reklamieren. Die Täufer distanzierten sich von den Bezeichnungen »Anabaptisten« oder »Wiedertäufer«, die durch die zahlreichen Mandate mit entsprechend negativen Konnotationen verbunden waren, und beriefen sich darauf, »Mennisten« oder »Mennonisten« zu sein. 1661 verwarfte sich beispielsweise Hans Plus, mennonitischer Kaufmann aus Hamburg, in einem Prozeß vor dem Reichskammergericht dagegen, »Anabaptist« zu sein; er sei ein »Minist« – und damit ein »Christ«, und somit würden die Mandate gegen die »Wiedertäufer« aus dem 16. Jahrhundert für ihn nicht gelten.⁴³ Zur Untermauerung der Gemeinsamkeit beriefen sich täuferische Fürsprecher meist auf

ihre Verwandtschaft mit anderen protestantisch-christlichen Konfessionen, die sie aus gemeinsamen Traditionen und der gleichen Herkunft aus der neutestamentlichen Urgemeinde herleiteten. Auch der Verweis auf den gemeinsamen Feind, die Katholiken, bot der Argumentation eine Grundlage.

Einige täuferfreundliche Obrigkeiten nutzten ebenfalls die argumentative Schiene der begrifflichen Trennung, wie das Beispiel der Stadt Hamburg zeigt, die 1672 mit Kaiser Leopold I. über die Duldung der Täufer in Konflikt geriet. Der Fall landete schließlich vor dem Reichshofrat. Leopold I. stellte in einem Mandat vom 8. Mai 1672 fest, daß die Duldung der »Wiedertäufer« gegen die »Reich constitutionen« und das »instrumentum pacis« (1648) sei, und er drohte damit, der Stadt einen harten Prozess zu machen, wenn die »Wiedertäufer« nicht ausgewiesen würden. Der Senat der Stadt stellte sich jedoch hinter die Täufer, lobte ihre Friedfertigkeit und ihre Handelstüchtigkeit und betonte, die Täufer in Hamburg seien »Mennoniten« und keine »Wiedertäufer«. Deshalb wären die Reichsgesetze und -abschiede des 16. Jahrhunderts nicht relevant. Die Mennoniten würden sich ruhig und friedlich verhalten, abgesondert und gehorsam leben und sie hätten sogar die Obrigkeit in ihr Kirchengebet aufgenommen.⁴⁴

Doch die Täufer erhielten auch Schützenhilfe von Gelehrten und Kirchenhistorikern, die häufig über reformierte Kanäle Kontakte zu den niederländischen Doopsgezinden hatten und die Täufer ebenfalls in ihrer friedfertigen Ausrichtung präsentierten. Viele von ihnen waren zudem in die Diskussionen über die Tolerierung der Täufer in den reformierten Kantonen der Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts involviert. Das zunehmende Bemühen von Historikern des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts, sich in ihren Arbeiten einer intensiveren Wissenschaftlichkeit zu verpflichten, trug dazu bei, die Täufer selbst durch ihre Schriften sprechen zu lassen oder Abhandlungen erst zu verfassen, nachdem man einige täuferische Gemeinden besucht hatte – so beispielsweise Gottfried Arnold in seiner *Kirchen- und Ketzer-Historie* (1729) oder auch Johann Christian Jehring in seiner *Gruendlichen Historie von Denen Begebenheiten* (1720), in der er sich mit der Geschichte der täuferischen Gemeinde beschäftigt; Jehring selbst war lutherischer Pfarrer im ostfriesischen Reepsholt.⁴⁵ Einen für unseren Zusammenhang interessanten Aspekt greift der Dichter und Sprachgelehrte Philipp von Zesen 1665 in seinem Werk *Des geistlichen Standes Urteile* auf. Neben aller Friedfertigkeit, die er mit Forderungen nach Tolerierung verbindet, setzt er zudem einen Kontrapunkt zur negativen Wahrnehmung der Gütergemeinschaft. Zesen rekurriert auf Aussagen von Johannes Brenz und kritisiert am Beispiel der Hutterer die Angst der Obrigkeiten vor einem gütergemein-

schaftlichen Leben. Es sei unbegründet, diese Lebensweise als potentiell rebellisch darzustellen, auch Mönche hätten in Klöstern in Gütergemeinschaft zusammengelebt.⁴⁶

Resümee

Fragt man nun vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Konfessionalität nach der Bedeutung der Täufer im größeren Zusammenhang von territorialer Politik und Ideen von Ordnung, Herrschaft und Tolerierung, so läßt sich sagen, daß Täufer Keile in die Ordnungsvorstellungen trieben, die von zwei, ab 1648 von drei anzuerkennenden Konfessionen ausgingen. Ihre Präsenz und ihre Beiträge zur politischen Kommunikation stellten eine fortdauernde Konfrontation der Obrigkeiten und der Gelehrten mit konfessionell devianten Ideen und der Anwesenheit entsprechender Untertanen dar. Die Täufer waren quasi ein Lackmустest für den Grad der Tolerierung und für die Bereitschaft, die (jederzeit wieder) instrumentalisierbare Obrigkeitstheologie von ihrer wehrlosen Seite aus aufzufassen.

Umgekehrt gerieten die Täufer sehr schnell in die Ecke des »Aufruhrs« und der »Rotterei« – Referenzereignisse waren der Bauernkrieg von 1525 und der Aufstand der Täufer in Münster 1534. Die zeitnahen Ereignisse Bauernkrieg und Entstehung von täuferischen Gemeinden – die erste Glaubenstaufe in Zürich fand ebenfalls 1525 statt – sorgten für eine Kumulation an Gefahrenpotential, das auch aufgrund personeller Überschneidungen in eine reale Bedrohung überging. Neue Nahrung erhielten diese Argumente durch entsprechende sprachliche Äußerungen, wie im Brief Jakob Hutters an den mährischen Landeshauptmann, aber auch durch ambivalente und instrumentalisierbare Aussagen in Bekenntnissen oder durch symbolische Repräsentationen wie im Fall der Inszenierung der Königsherrschaft in Münster oder in Augsburg. Die Obrigkeiten im Reich und in seinen angrenzenden Territorien sahen sich angesichts der täuferischen Präsenz mit der Machtfrage konfrontiert, die mit der Täuferfrage über das 16. Jahrhundert hinaus erhalten blieb. Bis ins 18. Jahrhundert war das Argument »Aufruhr« ein jederzeit abrufbares Element in der politischen Kommunikation, ein Stoppschild, das aufgestellt werden konnte, was letztlich auch unter dem Aspekt einer sehr langen Erinnerungskultur äußerst interessant ist.

Die Wirklichkeitskonstruktionen der Täufer waren geeignet, die Normen in den politischen Räumen in Frage zu stellen und die Identität und Legitimation der Obrigkeiten zu unterlaufen. Erst durch die Aufklärung sowie durch die Aufnahme von Täufern in Gebieten wie beispielsweise in Neuwied, in der Pfalz oder in Krefeld verschwand allmählich das Konfliktpotential. Dennoch

finden sich regionale Verfolgungen, die immer wieder auf gleiche sprachliche Argumentationsmuster zurückgreifen, bis ins 18. Jahrhundert.

In *Die Wiedertäufer* von Friedrich Dürrenmatt ruft der Prophet und spätere Täuferkönig von Münster, Jan van Leyden, am Anfang seiner Wirkungszeit in der Stadt: »Der Himmel hat Großes mit mir Unwürdigem vor, mein Freund. Die Täufer werden mich zu ihrem König wählen, der Papst von Rom nach Münster nackten Fußes wandeln, den Saum meines Mantels lecken, und Gott, auf seinem heiligen Richterthron, wird mich zum Herrn der Erde erheben!« Ob historisch überliefert oder nicht, vermutlich waren es genau diese Ideen, mit denen die Täufer – unbewußt – Angst und Schrecken verbreiteten und die, aufbauend auf einer langen Erinnerungskultur, stets das Potential zur Instrumentalisierung boten.

Anmerkungen

- 1 Siehe zu den folgenden Aussagen Gustav Bossert, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1, Herzogtum Württemberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 13), Reprint, New York/London 1971, 46 f.; zu Wolf Kürschner siehe: Gustav Bossert, *Wolf Kürschner, der Täufer von Bretten. Ein Beitrag zur Geschichte der Täufer in Baden*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F. 25, 1910, S. 431–452.
- 2 Vgl. hierzu vor allem Hans-Jürgen Goertz, *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen*, in: Anselm Schubert/ Astrid von Schlachta/ Michael Driedger (Hg.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), Heidelberg 2009, S. 21–48; ders., *Radikalität der Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 93)*, Göttingen 2007; Astrid von Schlachta, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Forschungen zur politischen Kommunikation, 5)*, Göttingen 2009; zur politischen Geschichte der Täufer vgl. auch die bereits etwas älteren Arbeiten: Hans Joachim Hillerbrand, *The Anabaptist View of the State*, in: *Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, S. 83–110; ders., *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters (Beihefte der Geschichte für Religions- und Geistesgeschichte, 7)*, Leiden/ Köln 1962; Franklin H. Littel, *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel 1966; Harold S. Bender, *Church and State in Mennonite History*, in: *Mennonite Quarterly Review* 13, 1939, S. 83–103.
- 3 Nicole Grochowina, *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 766)*, Frankfurt/Main et al. 2003, S. 392 f.; Piet Visser, *Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700*, in: John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700 (Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 6)*, Leiden/Boston 2007, S. 299–345, bes. S. 317–325; generell zur Annäherung von Täufern und Obrigkeiten: von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), S. 208–226; zur Vielfalt der täuferischen Bekenntnisse vgl. Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*, Kitchener, Ont. 2004.
- 4 Siehe dazu als neue Kompilation der Forschungen: Martin Mulsow/Andreas Mahler (Hg.), *Die Cambridge School in der politischen Ideengeschichte*, Berlin 2010; zudem: Roger

- Chartier, Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung, Frankfurt am Main 1992, S. 7–23; generell als Überblick: Luise Schorn-Schütte, Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2007, S. 541–567.
- 5 Vgl. zum Hintergrund: Otto Samuel Knottnerus, Wiedertäufer, Söldner und Freibeuter als Repräsentanten frühmoderner Mobilität, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 73, 2001, S. 1–50, bes. S. 4–14; Gary K. Waite, Apocalyptic Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and Holy Roman Empire, 1535–1570, in: Schubert/von Schlachta/Driedger, Grenzen (wie Anm. 2), S. 105–125.
 - 6 Vgl. hierzu: Rainer Wohlfeil, »Reformatorische Öffentlichkeit«, in: Ludger Grenzmann/Rainer Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 5), Stuttgart 1984, S. 41–52, bes. S. 47; Lucian Hölscher, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit (Sprache und Geschichte, 4), Stuttgart 1979, bes. S. 69–80.
 - 7 Vgl. zum Begriff der Repräsentation: Roger Chartier, Die unvollendete Vergangenheit (wie Anm. 4), bes. S. 14–22.
 - 8 Vgl. generell als Hintergrund: C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction, Kitchener, Ont. 1995, S. 355–363; zur Verfaßtheit der täuferischen Gemeinden und der Bedeutung der Sakramente auch: Goertz, Radikalität der Reformation (wie Anm. 2), bes. S. 145–152.
 - 9 Menno Simons, Ein kurzes und klares Bekenntnis und Schrifanweisung, zit. nach: Die vollständigen Werke Menno Simons', Aylmer, Ont./LaGrange, IN 2002 (Reprint der Ausgabe von 1876), S. 480.
 - 10 Simons, Ein gründliches und klares Bekenntnis der Armen, zit. nach: Die vollständigen Werke (wie Anm. 9), S. 384.
 - 11 Hans-Jürgen Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe, in: Mennonitische Geschichtsblätter 66, 2009, S. 7–30, hier 12 f., 15; Peter Riedemann, Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alb. 1988, 73 f.; vgl. ausführlich auch: Rollin Stelly Armour, Anabaptist Baptism. A Representative Study, Scottdale, PA 1998.
 - 12 Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte (wie Anm. 11), S. 12 f.; Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988, bes. S. 76–83.
 - 13 Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte (wie Anm. 11), S. 16.
 - 14 Christoph Erhard, Gründliche kurz verfaßte Historia, München 1589, fol. 38r; zum Hintergrund der Kontrovers-Literatur, vgl. neuerdings: Adam W. Darlage, An Anabaptist's Tale: Christoph Erhard and the Recantation of the Ex-Hutterite Hans Jedelshausen, in: Schubert/ von Schlachta/ Driedger, Grenzen (wie Anm. 2), S. 126–144.
 - 15 Zu Münster vgl. Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 131), Münster 1992; Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster, 3), Münster 2006; zu Bader vgl. Anselm Schubert, Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 81), Heidelberg 2008, bes. S. 285–306; Gustav Bossert, Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen, nach den Prozeßakten von 1530, in: Archiv für Reformationsgeschichte 11,

- 1914, Ss. 19–64, 103–133, 176–199; zur symbolischen Kommunikation und zur Bedeutung von Zeichen und Ritualen in der Konstituierung von Gemeinwesen vgl. u.a. Barbara Stollberg-Rilinger, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 31, 2004, S. 489–527.
- 16 Vgl. von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), bes. S. 64–79; zu den hutterischen Auffassungen: Riedemann, *Rechenschaft* (wie Anm. 11), S. 100 f.
- 17 Vgl. Erich von Reeken, *Zur Geschichte der Emdr Taufgesinnten (Mennoniten) 1529–1750* (Ostfriesische Familienkunde, 7), Aurich 1986, bes. S. 8–10. Zit. nach: Reimer Hansen, *Wiedertäufer in Eiderstedt (bis 1616)*, in: *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*, 2. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), 2. Bd., 1901, S. 175–238, hier S. 227 f.; zum »spiritus Munsterianus«, zit. nach: ebd., S. 212.
- 18 Ebd., S. 230, 232 f. Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17), Neumünster 1930, S. 81.
- 19 Vgl. als Hintergrund: Mordechai Breuer/ Michael Gaetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1. *Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München 1996, bes. S. 71–74; Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub«* (1530/31), Stuttgart 2002, bes. S. 233–238, 209–216; generell: Walter Bienert, *Martin Luther und die Juden*, Frankfurt am Main 1992.
- 20 Snyder, *Anabaptist History and Theology* (wie Anm. 8), S. 355.
- 21 Ebd.
- 22 Riedemann, *Rechenschaft* (wie Anm. 11), S. 31 f.
- 23 Astrid von Schlachta, *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte*, Innsbruck 2006, S. 105; zu den verschiedenen Epochen der Gemeindegeschichte bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts vgl. Werner O. Packull, *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren* (Schlern-Schriften, 312), Innsbruck 2000; ders., *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition* (Anabaptist and Mennonite Studies, 7), Kitchener, Ont. 2007; Andrea Chudaska, *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferium im 16. Jahrhundert* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 76), Heidelberg 2003; Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 23), 2. Aufl., Kitchener, Ont. 1998.
- 24 Grete Mecenseffy, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 11, Österreich, I. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 31) Heidelberg 1964, S. 278, 281; Gustav Bossert, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer* (wie Anm. 1), S. 54.
- 25 Sebastian Franck, *Chronica, Zeytbüch und geschychtbibel*, Straßburg 1531, cccclxliii v.
- 26 Vgl. Mark Furner, *The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, Switzerland, 1659–1743*, Ph.D. Thesis, Cambridge 1998, S. 70; Hanspeter Jecker, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Liestal 1998, S. 394 f.
- 27 Staatsbibliothek Hamburg, Codex theol. 1765a, 7r. Ich danke John D. Roth, der mir seine Transkription zur Verfügung gestellt hat. Zu Ott und seinen Beziehungen zu den Täufern vgl.: Martin Rothkegel, *Hutterische Handschriften in Hamburg*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 54, 1997, S. 116–152; siehe auch: Leonard Forster, *Dichterbriefe aus dem Barock*, in: *Euphorion* 47, 1953, S. 391–411, bes. S. 398 f.
- 28 Vgl. von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), S. 262–274.
- 29 Vgl. Leonard Gross, *Golden Years of the Hutterites* (wie Anm. 23), bes. S. 25–41; Frantisek

- Huby, Die Wiedertäufer in Mähren, Sonderdruck aus dem Archiv für Reformationsgeschichte 30–32, Leipzig 1935, bes. S. 23–36; Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, bes. S. 25–57.
- 30 Vgl. Pierre Bayle, Art. »Anabaptistes«, in: Dictionnaire historique et critique, Paris 1820, S. 201.
- 31 Dies läßt sich aus einer Äußerung Jakob Hutters entnehmen, vgl. Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher, Alb., 1990, S. 110–113.
- 32 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 110.
- 33 Vgl. hierzu: Packull, Hutterer in Tirol (wie Anm. 23), S. 268–291.
- 34 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 111 f.
- 35 Vgl. zur Apokalyptik in den täuferischen Gemeinden generell: Walter Klaassen, Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation, Lanham, London 1992.
- 36 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 113 f.
- 37 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 114.
- 38 Ebd., S. 114 f. Über weitere Reaktionen ist, soweit sich dies aus den Quellen erschließen läßt, nichts überliefert.
- 39 Christoph Andreas Fischer, Vier und funffzig Erhebliche Ursachen Warumb die Wiedertaufer nicht sein im Land zu leyden, Ingolstadt 1607, S. 40.
- 40 Fischer, Erhebliche Ursachen (wie Anm. 39), S. 48 f.
- 41 Ebd., S. 51.
- 42 Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 29), Tübingen 2006, u.a. S. 14–21.
- 43 Vgl. zu diesem Fall: Michael Driedger, Sind Mennoniten tatsächlich Wiedertäufer? Der Reichskammergerichtsprozeß Hübner contra Plus 1661–1663, in: Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz (Studies in Medieval and Reformation Thought, 61), Leiden et al. 1997, S. 135–148; zur begrifflichen Trennung und weiteren Argumentationen täuferfreundlicher Obrigkeiten vgl. auch: Frank Konersmann, Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664–1802), in: Mark Häberlein/Martin Zürn (Hg.), Minderheiten, Obrigkeiten und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, St. Katharinen 2001, S. 339–375, hier S. 343 f.
- 44 Vgl. zum Hintergrund: Dollinger, Mennoniten in Schleswig-Holstein (wie Anm. 18), S. 142; weitere Akten zum Fall, in: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, RHR Judicialia, Vota, Karton 21, 83r–85v; vgl. auch: Michael Driedger, Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age, Aldershot et al. 2002, S. 4.
- 45 Vgl. von Schlachta, Gefahr oder Segen (wie Anm. 2), S. 192–197.
- 46 Philipp von Zesen, Des geistlichen Standes Urteile wider den Gewissenszwang in Glaubenssachen, Amsterdam 1665, ediert in: Ferdinand van Ingen (Hg.), Philipp von Zesen. Sämtliche Werke, Bd. 13 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin/New York 1984, S. 1–154, hier S. 87 f.

Zum Staatsverständnis der deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert

Von der Diskriminierung zur Gleichberechtigung

Die Literatur zu diesem Thema ist nicht sehr umfangreich. Ich konnte nur fünf Aufsätze¹ sowie eine eben veröffentlichte Dissertation entdecken.² Dazu gibt es Hinweise im *Mennonitischen Lexikon*³ und die Darstellung des politischen Verhaltens von Mennoniten hauptsächlich in Rußland und Kanada.⁴ In Darstellungen der mennonitischen Geschichte allgemein wird das Thema zumeist nur im Hinblick auf die Wehrpflicht angesprochen.⁵ Dies ist angesichts der grundsätzlichen Problemstellung, wie sie sich im Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und täuferischer Gemeinde ihren Ausdruck verschafft, verwunderlich. Anders als für die spätere Geschichte der Mennoniten ist dieses Verhältnis für die Gemeinschaften der Täufer in der Reformationszeit ausführlicher untersucht worden (1525–1618).⁶

Das Verhältnis der Mennoniten zur Obrigkeit oder zum Staat wurde zu allen Zeiten durch theologische und soziale, politische und wirtschaftliche, rechtliche und persönlich geprägte Elemente bestimmt. Das Geflecht von Ursachen und Anlässen führte in vergleichbaren Situationen oft zu unterschiedlichen Entscheidungen und Auswirkungen, je nachdem auf welches Element der Akzent gelegt wurde. Eines der wichtigsten Themen für die Täufer und Mennoniten war von Anfang an die Begegnung mit der weltlichen Obrigkeit oder dem Staat. Zu Obrigkeit oder Staat hatten sie ein kompliziertes und oft schwieriges Verhältnis. Sie kritisierten Obrigkeit und Staat, weil beide in Glaubensfragen Zwang ausübten, Kriege führten und die Todesstrafe anwandten. Andererseits waren sie aber durchaus damit einverstanden, daß beide für Recht und öffentliche Ordnung sorgten, soziale und wirtschaftliche Strukturen aufbauten und erhielten. Das Verständnis der wechselnden Obrigkeiten und sich ändernden Staaten wandelte sich mit den jeweiligen Verhältnissen. Die Auffassungen unterschieden sich von Region zu Region, von Land zu Land und von Zeit zu Zeit. So wurden die einschlägigen Texte (Römer 13; Apostelgeschichte 5,29; Matthäus 22,21; Offenbarung 13) jeweils anders und den Gegebenheiten entsprechend ausgelegt.

1. Obrigkeit und Staat – Zäsur zwischen Vormoderne und Moderne

Der Doppelbegriff »Obrigkeit und Staat« deutet nicht nur auf ein wechselndes Begriffsverständnis hin, das den unterschiedlichen, noch nicht ausgegli-

chenen Herrschaftskonzeptionen und einem lokalen und territorialen Herrschaftspartikularismus im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit Rechnung trägt, sondern auf eine grundsätzliche Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit. »Obrigkeit« ist der Begriff für die weltliche Herrschaftsordnung, die als Gemeinwesen verstanden wird, in dem Herrscher und Beherrschte in einem personalbestimmten, hierarchisch gestuften Rechtsverhältnis miteinander verbunden sind. Das ursprüngliche Modell für diese Herrschaftsform ist das mittelalterliche Verhältnis von Lehnsherr und Lehnsmann. Geordnet wurde dieses Verhältnis durch eine göttlich verordnete Privilegierung der Stände: Der oberste Stand war der Klerus als der »Betstand« oder »Lehrstand«, darauf folgten der Adel als der »Krieger- oder Wehrstand« und schließlich die Bauern als der »Nährstand«. In den Städten, die sich erst seit dem zehnten Jahrhundert zu entwickeln begannen, wurden die Bürger dem dritten Stand zugerechnet (Handwerker, Kaufleute).

Wie in der ständischen Ordnung die einzelnen Stände aufeinander angewiesen sind, führen sie auch gemeinsam ein von Gott geordnetes Leben. Die hierarchische Gliederung bedeutet zunächst nicht, daß der höhere den niederen Stand beherrscht, bedrückt oder verknechtet, sondern daß der höhere Stand den niederen an seinem göttlichen Privileg teilnehmen läßt, der adlige Grundherr den Bauern beispielsweise unter seinen militärischen Schutz stellt und ihm Äcker, Wiesen und Wälder zur Verfügung stellt und auf diese Weise die Ernährung der gesamten Bevölkerung sichert.

Dieses grob skizzierte Ordnungssystem hat sich im Laufe der Zeit von innen her zersetzt und wurde von der bürgerlichen Gesellschaft abgelöst. Am signifikantesten wurde das durch die Französische Revolution zum Ausdruck gebracht, als der »dritte Stand« (das Bürgertum) sich zur »Nation« schlechthin erklärte und die Rechte eines obrigkeitlichen oder staatlichen Souveräns für sich in Anspruch nahm. Damit war das personenrechtliche Herrschaftsprinzip des Mittelalters zerstört und der Rechtsstaat in Richtung Demokratie, Menschenrechte und Parlamentarismus (zunächst noch oft unter der Zwischenkonstruktion einer konstitutionellen Monarchie) etabliert. Auf diese Weise wurde die ständische, vom Adel geführte Gesellschaft (»Adelswelt«) von einer Gesellschaft abgelöst, die sich bürgerlich-demokratischen Prinzipien verpflichtet fühlte und die Tagesordnung der Politik zu bestimmen begann.⁷ Daß sich dieser Ablösungsprozeß schließlich in Aufstand, Revolution und Unabhängigkeitskrieg durchsetzte, verdeutlicht, wie tief die Kluft zwischen vormoderner Obrigkeit und modernem (Rechts-)Staat ist, die nachträglich nicht übersprungen oder eingegeben werden kann. Diese Kluft hat Folgen für die Terminologie. Begriffe verändern sich,⁸ am Übergang von der

vormodernen »Obrigkeit« zum modernen »Staat« zeigt sich das besonders deutlich.

Für die Erforschung des frühen Täufern und des nachfolgenden Mennonitentums hat diese Kluft eine grundlegende Bedeutung. Man kann nicht so argumentieren, als ob die Obrigkeit, zu der die Täufer eine bestimmte Einstellung entwickelten, später immer noch dieselbe gewesen sei, zu der die Mennoniten im 19. Jahrhundert in Beziehung standen. Das aber bedeutet, daß das ursprüngliche Täufern in seinem Obrigkeitsverständnis nicht als Maßstab für das Verhalten der Mennoniten zum Staat späterer Jahrhunderte gelten kann. Wird die erwähnte Kluft zwischen Vormoderne und Moderne beachtet, verbietet es sich – wegen des allmählichen Wandels in der Frage der Wehrlosigkeit beispielsweise – vom Niedergang des Mennonitentums gegenüber dem Täufern des 16. Jahrhunderts zu sprechen. Die Mennoniten, die sich inzwischen in einem anderen Staat voranden, weil sie an dessen Souveränität selbst direkt beteiligt waren (»der Staat sind wir«), mußten nach einer eigenen Einstellung zu Krieg und Frieden, zu Toleranz und Religionsfreiheit suchen. Auch muß damit gerechnet werden, daß das Verhalten des Staates gegenüber den Mennoniten deren eigene Vorstellung und Lehre vom Staat entscheidend prägte. Auf die Wechselwirkung von christlichem Obrigkeitsverständnis und konkretem Verhalten der Obrigkeit gegenüber den Täufem hat übrigens erst kürzlich wieder Astrid von Schlachta in ihren Untersuchungen zur politischen Kommunikation der Täufer aufmerksam gemacht.⁹ Was für die Täufer gilt, gilt in diesem Fall auch für die späteren Mennoniten. Die Begegnungen mit der Obrigkeit verstanden die Täufer vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen theologischen Ansätze oder Besonderheiten. Die Schweizer Täufer waren durch die Lehre von der »Absonderung«, wie sie die »Brüderliche Vereinigung« auf der Grundlage von 2. Korinther 6,14 f. und Jesaja 48,20 f. vertrat, geprägt. Sie verstanden sich als Schafe unter Wölfen (Johannes 10,12) und glaubten, ein christgemäßes Leben nur in der Absonderung führen zu können. Die niederdeutschen Mennoniten unterschieden sich von den Schweizer Brüdern durch die Lehre von den »Sendboten« vor dem nahen Ende der Welt (Melchior Hoffman) und von der »Gemeinde ohne Flecken und Runzeln« (beim frühen Menno Simons nach Epheser 5,27). Die westpreußischen Mennoniten, die aus Flandern und Friesland eingewandert und von den dortigen Einstellungen geprägt waren, trafen im Weichseldelta auf andere Herrschaftsverhältnisse und mußten sich darauf einstellen. Die Obrigkeiten ihrerseits ließen kaum Zweifel daran, daß sie Abweichungen von der religiösen Norm mit Gewalt verfolgen würden, weil sie – wie auch die römisch-katholische Kirche oder die protestantischen Landeskirchen – davon

überzeugt waren, daß es in ihren Territorien nur einerlei Predigt geben dürfe. Etwas anderes hielten sie eigentlich nicht für möglich, dennoch gab es Obrigkeiten, die den Täufern Zuflucht und Schutz gewährten und von deren Arbeitskraft und wirtschaftlichen Aktivitäten profitierten. Insofern stehen die Täufer an der Schwelle zur pluralistischen Umgestaltung der Gesellschaft, wie wir sie heute kennen. Vor dieser grob skizzierten vormodernen Vergangenheit der Mennoniten müssen die Konsequenzen bedacht werden, die sich für die Mennoniten des 19. Jahrhunderts daraus ergaben.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebten in der Pfalz, in Baden, Bayern und Württemberg etwa 3500 Nachkommen der »Schweizer Brüder«. Die Zahl der Mennoniten am Niederrhein und in Ostfriesland lag bei etwa 2000 getauften Gliedern; die größte Gruppe lebte in Westpreußen, wo etwa 10 000 getaufte Glieder gezählt wurden.

2. Niedergang der Ständegesellschaft und der aufkommende Nationalismus

Das Verhältnis der Mennoniten zu den jeweiligen Obrigkeiten änderte sich mit nachlassendem Druck und wachsender Anerkennung. Die Einführung von Verfassungen im Laufe des 19. Jahrhunderts machte die Mennoniten zu gleichberechtigten Bürgern. Viele Einschränkungen entfielen, und damit änderte sich auch ihre Einstellung zum Staat. Er wurde nicht mehr als feindselig, als Ordnung »außerhalb der Vollkommenheit Christi«¹⁰ empfunden, sondern als eine Institution aufgefaßt, die ihre Bürger schützt und für sie sorgt, ja, als eine Institution, in der es um ihre eigene Sache selbst geht. Mit dem Aufkommen der »bürgerlichen Gesellschaft« als Folge der Französischen Revolution hatten sich – trotz restaurativer Tendenzen – die politischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen geändert. Mehr und mehr wurden die Mennoniten nun zu Staatsbürgern, und die neu gewonnene Freiheit ermöglichte es ihnen, zusätzliche Bildungs- und Berufschancen wahrzunehmen.

Die Französische Revolution und die auf sie folgenden Kriege veränderten das Gesicht der Mennoniten zunächst in Süddeutschland. Waren sie bisher noch beargwöhnte Außenseiter, so nahmen sie nun an der Entwicklung der Gesellschaft teil. Die rechtliche Gleichstellung aller Bürger – unabhängig von deren Rasse, Klasse Herkunft und Religion – wurde nun in den Verfassungen von Bayern, Württemberg und Baden (wie auch in anderen westeuropäischen Ländern) verankert. Damit wurden alte Benachteiligungen aufgehoben: Mennoniten durften sich niederlassen, wo sie wollten; ihre Gottesdienste wurden nicht mehr überwacht; sie konnten als Personen Eigentum an Grundstücken ohne die früher üblichen Einschränkungen erwerben und mußten nur noch dieselben Steuern wie ihre Mitbürger zahlen. Aus Geduldeten wurden gleich-

berechtigte Mitbürger, die sich wegen ihres Fleißes und Könnens große Anerkennung und Achtung erwarben. In dem Maße wie der äußere Druck nachließ, öffneten diese Mennoniten sich für Ansichten, die außerhalb ihres bisherigen Horizontes lagen. Das galt auch für die Wehrlosigkeit oder die Gemeindezucht, die nun einen anderen Stellenwert bekamen.

Diese Entwicklung wird auch durch die »Verbesserungsvorschläge« bestätigt, die Abraham Hunzinger dem Großherzog von Baden unterbreitete.¹¹ Es geht Hunzinger um das »Mangelhafte in unserem Kirchenwesen«, für dessen »Verbesserung« er die besondere Aufmerksamkeit und allerhöchste Unterstützung des Monarchen erbittet.¹² Dabei geht er davon aus, daß der Religionsunterricht »das vorzüglichste Mittel« sei, »den Menschen [...] zu einem wahren Christen und guten Staatsbürger zu bilden«¹³. Hunzinger, gebürtig aus Wimpfen, einer hessischen Exklave im Königreich Württemberg, und Beamter an einem hessisch-darmstädtischen Gericht, versuchte, mögliche Vorbehalte bezüglich der Kriegsdienstverweigerung auszuräumen, und verwies auf die Solidarität der Mennoniten mit ihren Nachbarn. Sie würden »ihre braven Mitbürger [nicht] der Wut des Feindes überlassen«, meinte er und behauptete abschließend ganz im Sinne Luthers: »daher halte ich dafür [...], die Waffen auf Befehl des Regenten zu ergreifen, sei auch ein Gebot der Nächstenliebe«¹⁴.

Er hält die bisherige Ablehnung von obrigkeitlichen Ämtern durch die Mennoniten für falsch und schreibt unter Hinweis auf Römer 13: »Jeder soll sich geehrt fühlen, wenn ihm von dem Regenten ein Staatsamt anvertraut wird«, und meint: »Mit solchen Gedanken sind jetzt viele Mennoniten, in Rheinhessen, Rheinbaiern und auch [...] Baden beseelt und tragen keine Bedenken mehr« [ergänze: gegen die Übernahme staatlicher Ämter]¹⁵ Zur Konkretisierung seiner Vorstellungen schlägt er die »Bestellung eines Landeskirchenraths«¹⁶ vor, also einer »öffentlichen Kirchenbehörde der Mennoniten des Landes«¹⁷ mit einem Direktor, der dem Staatsoberhaupt »teilweise« verantwortlich sein soll. Auch über die Finanzierung macht sich Hunzinger Gedanken. »Es wäre sehr zu wünschen, daß der Regent die höchste Gnade hätte, die Besoldung des Direktors zu bestimmen und aus der Staatskasse bestreiten zu lassen.«¹⁸ Das Buch Hunzingers fand zwar Subskribenten im Verbreitungsgebiet der Mennoniten bis nach Westpreußen. Seine Vorstellungen fanden aber keine Zustimmung, er war mit seiner Anbiederung an den Staat wohl zu weit vorgeprescht. Der Anpassungsprozeß, dem die Mennoniten nach den Freiheitskriegen ausgesetzt waren, spiegelt sich in seiner Argumentation. Seine Vorschläge, die sich auf eine Mischform aus monarchischer Herrschaft und bürgerrechtlicher Stellung der Untertanen bezog,

gingen aber über den allgemeinen Konsens weit hinaus und fanden deshalb keine Anhänger.

Die Ausgangssituation bei den nordwestdeutschen Gemeinden in Krefeld und Ostfriesland, die schon seit Generationen preußische Untertanen waren, war weniger belastet. Dort und auch in Altona/Hamburg waren die Mennoniten gewohnt, am öffentlichen Leben in den Städten teilzunehmen. Sie standen als Kaufleute und Handwerker in ständigem Austausch mit Nachbarn und Geschäftsfreunden; auch waren sie in der Regel als Bürger weder rechtlich diskriminiert noch in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt. Sie waren einmal ins Land gerufen worden, um Handel und Wandel voranzutreiben, und waren deshalb mit Privilegien ausgestattet. Es liegt auf der Hand, daß sich ihre Einstellung zum Staat von derjenigen der bäuerlich geprägten Mennoniten in Westpreußen oder Süddeutschland unterschied.

Die meisten Mennoniten in Westpreußen waren etwa 250 Jahre lang Untertanen der polnischen Krone gewesen. Ihr Verhältnis zur Obrigkeit, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts immer mehr auflöste, war mehr von Gleichgültigkeit als von Respekt oder Zuneigung geprägt. Im Zuge der polnischen Teilungen ab 1772 waren sie nach und nach in den preußischen Staat eingegliedert worden, dessen zentralistische Verwaltung sie schätzten. Auf vielen Gebieten setzte ein Modernisierungsschub ein. Die Akzeptanz der neuen Verhältnisse wurde durch die Übernahme der deutschen Hochsprache erleichtert (neben der allerdings Plattdeutsch als Umgangssprache noch lange erhalten blieb). Die Verbindungen zu den Niederlanden wurden schwächer. Die letzte Predigt in holländischer Sprache war wohl um 1780 in der Danziger Gemeinde gehalten worden.

Der von Aufklärung und Französischer Revolution propagierte Gedanke der Volkssouveränität führte auch viele Mennoniten zu einem hohen Maß an Identifikation mit Staat und Nation. Die teilweise romantische Suche nach den nationalen Wurzeln in Liedern und Märchen, die Verklärung der eigenen Geschichte, der eigenen Sprache und des eigenen Volkes ließen einen Nationalismus entstehen, der die meisten Mennoniten beeindruckte. Der Nationalismus wurde angetrieben durch die Niederlage gegen Napoleon und die sich anschließenden Freiheitskriege. Dazu kam der Reformdruck, der in politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht einen Neuanfang notwendig machte. Die Anpassung erfolgte bei den städtischen Mennoniten bereitwilliger als bei denen auf dem Lande. Das hing auch damit zusammen, daß sich die Mehrheit der bäuerlichen Mennoniten als »die Stillen im Lande« (Psalm 35,20) verstanden und sich bewußt von Neuerungen fernhielten. Sie waren unpolitisch und vermieden, politisch Stellung zu beziehen. Dennoch regte die

rechtliche Gleichstellung die Teilnahme an der öffentlichen Meinungsbildung an und leitete bei vielen Mennoniten einen Mentalitätswechsel ein. So teilten zahlreiche Mennoniten die vaterländische Begeisterung und zogen voller Idealismus in verschiedene Kriege.

Die bürgerliche Gleichberechtigung, der Wechsel also vom privilegierten Untertan zum engagierten Bürger, bei dem es in den öffentlichen Angelegenheiten um seine eigene Sache ging, wurde in den deutschen Staaten nach den Freiheitskriegen weitgehend durch die Verfassungen verwirklicht und galt auch für Mennoniten. Die daraus erwachsenden Verpflichtungen wurden akzeptiert (wer nicht wollte, wanderte aus). Die Mennoniten paßten sich nun in vielem ihrer Umgebung an und unterschieden sich auch in Kleidung und Sprache nicht mehr von den Mitbürgern. Auch wurden sie selbst von ihren Nachbarn nicht mehr als Zugewanderte betrachtet. Sie begannen, ihrerseits auf ihre berufliche Leistung stolz zu werden, und empfanden Genugtuung in der Anerkennung ihrer Mitbürger, die ihre berufliche Tüchtigkeit, ihre umsichtige Rechtschaffenheit und ihren zurückgezogenen Lebensstil lobten. Das Bewußtsein, als Fremdlinge und Pilger durch diese Welt zu wandern (1. Petrus 2,11), das sie vor Generationen erfüllt hatte, wurde nur noch in einem vergeistigten, abstrakten Sinn verstanden. Sie wollten jetzt den Verpflichtungen, die sie als Bürger übernommen hatten, nachkommen.

Ausgehend von diesen Voraussetzungen wird die Begegnung der Mennoniten mit dem Staat des 19. Jahrhunderts durch Themen bestimmt, die aufs engste mit ihrer Theologie, Geschichte und sozialen Situation verknüpft waren. Dazu zählen vor allem die Fragen der Wehrlosigkeit und des Eides sowie die Bemühungen um die Körperschaftsrechte für die Gemeinden und die aktive Teilnahme einzelner an der Politik, schließlich einige Beispiele, die von der Anpassung der Mennoniten an das gesamtgesellschaftliche Geschehen Zeugnis ablegen.

3. Das Ringen um die Wehrlosigkeit

Bei der Wehrlosigkeit¹⁹ handelte es sich nicht so sehr um eine Wehrlosigkeit im Sinne der Bergpredigt, sondern eher um die Befreiung vom Kriegsdienst. Was wir heute »Friedenszeugnis«²⁰ nennen, war damals nicht in Sicht. Es wurde versucht, ein altes Privileg in die modernen Verhältnisse hinüberzu retten, von dem die Mehrheit wußte, daß es sich um ein Merkmal handelte, das Mennoniten von anderen Christen unterschied, das aber weder theologisch mit dem Neuen Testament noch politisch mit dem Naturrecht der Gewissensfreiheit zu begründen war. Die Berufung auf die Tradition mochte für den damaligen Staat als Begründung genügen; für die Mennoniten selbst

war sie aber nicht mehr ausreichend, wie die Entwicklung bis hin ins Dritte Reich zeigt.

Ablösung der Wehrpflicht durch Steuern und Auswanderung

Unter den polnischen Königen war die Wehrlosigkeit der westpreußischen Mennoniten aus vielen Gründen kein Problem. Nach der Annexion des westlichen Polens durch Preußen ab 1772 änderten sich die Verhältnisse nicht grundlegend, vielmehr gewährte der preußische Staat gegen Zahlung weiterhin die Befreiung vom Kriegsdienst: Als die Mennoniten auf eine Regelung für ihre Gemeinden drängten, erließ die Regierung 1780 ein »Gnadenprivileg«, danach wurde den Mennoniten in Westpreußen die Befreiung vom Wehrdienst gegen Zahlung von 5000 Talern zugunsten der Kadettenanstalt in Kulm zugestanden.²¹ Gravierender als diese Belastung erwiesen sich ab 1789 die Einschränkungen beim Landerwerb und die Diskriminierung der Mennoniten in gemischtkonfessionellen Ehen. Dies verstärkte den Trend zur Auswanderung. Zwischen 1788 und 1805 wanderte etwa ein Drittel der westpreußischen Mennoniten in die Ukraine aus.²²

Die Ibersheimer Beschlüsse – ein vergeblicher Versuch

Die Kriege zwischen 1792 und 1815 lösten eine große Begeisterung für das Vaterland aus, die jeden einzelnen mit seiner ganzen Person in Anspruch nahm und zum Kampf für gemeinsame Ideale einsetzte. So kam es, daß sich auch die eher konservativen und zurückgezogen lebenden Mennoniten in Süddeutschland ansprechen ließen und nicht wenige dem Ruf zu den Waffen folgten. Der wachsende Nationalismus veranlaßte Älteste, Prediger und Diakone, sich 1803 und 1805 in Ibersheim bei Worms zu Gebet und Beratung zu treffen. Die Ergebnisse ihrer Versammlung wurden den Gemeinden links und rechts des Rheins bekannt gegeben und sind unter der Bezeichnung »Ibersheimer Beschlüsse«²³ in Erinnerung geblieben. Sie befaßten sich mit der Gemeindezucht angesichts der damaligen Herausforderungen. Der Soldatendienst wurde abgelehnt, und es wurde versucht, diese Ablehnung zur allgemeinen Norm in den Gemeinden zu erheben. »Wegen der allgemeinen Drangsal und Not des Soldatenstandes soll ein allgemeiner Buß-, Fast- und Betttag in allen Gemeinden diesseits [links]des Rheins und am Neckar gehalten werden, damit das allgemeine Übel abgewendet werden kann.« Doch erwies sich dieser Versuch als untauglich und hielt viele junge Leute nicht davon ab, am Freiheitskrieg 1813–1815 teilzunehmen. Nach dem Krieg wurde die Teilnahme einzelner eher vertuscht, als daß die Betroffenen aus den Gemeinden ausgeschlossen worden wären.

Verfassung und Gewissenspflicht

Die Wehrlosigkeit blieb aber weiterhin ein Thema. Als die Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche 1848 darüber diskutierte, daß gleiche Rechte im Staat auch gleiche Pflichten bei dessen Verteidigung nach sich zögen, meldete sich die Versammlung der Prediger, Ältesten und Diakone (insgesamt 45 Personen, die 12 Gemeinden in Baden und Württemberg vertraten) von ihrem Treffen im September 1848 in Rappenaу (bei Heilbronn) mit einer Eingabe an die Nationalversammlung zu Wort: »Die Bestimmung der allgemeinen Wehrpflicht ruft unsere Söhne und Brüder, die ihre Bürgerpflicht zu erfüllen haben, gleich unseren übrigen Mitbrüdern zum Waffendienst auf. Diese unsere Bürgerpflicht tritt aber mit unserer religiösen Verpflichtung in Widerstreit. Denn unsere religiösen Grundsätze, die Reinheit und Einfachheit des apostolischen Urchristentums in Lehre und Leben erstrebend und bewahrend, fordern uns auf, in Geduld zu tragen und nur als wehrlose Christen uns zu verteidigen, [...] wir fühlen uns [...] in unserem Gewissen beschwert [...] und bitten, uns [...] unsere Glaubensfreiheit [...] zu wahren.«²⁴ Als Ersatz boten sie eine Steuer an, wie sie auch von anderen Staaten erhoben wurde. Diese Argumentation beruft sich auf das Herkommen und auf das, was anderswo üblich ist, und verzichtet auf theologische Argumente.

Während der Verfassungsdiskussionen in der Frankfurter Paulskirche 1848 beantragte ein Danziger Abgeordneter, der nicht Mennonit war, aber das Anliegen der Mennoniten wohl kannte, die Verweigerung des Kriegsdienstes aus Gewissensgründen zuzulassen. Dem widersprach der Mennonit und liberale Krefelder Abgeordnete Hermann von Beckerath²⁵ mit dem Hinweis auf die notwendige Ausgewogenheit von Rechten und Pflichten.

Die »Allerhöchste Kabinettsordre«

Der Norddeutsche Bund verfügte 1867, daß die Mennoniten sich nicht mehr wie bisher durch eine Zahlung von der Wehrpflicht freistellen lassen konnten. Die westpreußischen Mennoniten, die sich betroffen sahen, drangen bei der preußischen Regierung in Berlin vergeblich auf eine Wiederherstellung des alten Zustandes. Sie gaben sich schließlich mit der »Allerhöchsten Kabinettsordre« vom 3. März 1868 zufrieden. Diese sah vor, daß die Mennoniten zum Heer eingezogen wurden und dienen mußten, jedoch nicht mit der Waffe in der Hand. Die mennonitischen Rekruten wurden hinfort als Sanitäter und im »Train« (Nachschubwesen) eingesetzt. An der grundsätzlichen militärischen Dienstverpflichtung für den Kriegsdienst blieb aber kein Zweifel. Ähnliche Regelungen galten damals in den Niederlanden, der Schweiz und Frankreich. Eine dem späteren Forsteidienst in Rußland ähnliche Lösung

– frei von der Militärbürokratie – wurde nie angestrebt. In vielen westpreussischen Gemeinden kam es zu jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern dieser Regelung, so daß in manchen Gemeinden wegen der Uneinigkeit kein Abendmahl gefeiert werden konnte. In der Folge wanderten 55 Familien und 29 einzelne Gemeindeglieder unter der Führung des Ältesten Gerhard Penner²⁶ nach Kansas und Nebraska aus. Nach der Reichsgründung verließen auch einzelne mennonitische Auswanderer aus Süddeutschland wegen der Wehrpflicht das Land.

Viele der jungen Mennoniten wollten sich aber von ihren Kameraden nicht als Feiglinge ansehen lassen und dienten in der Infanterie, Kavallerie oder Artillerie. Die Gemeinde Danzig zog aus dieser Entwicklung 1886 die Konsequenz und stellte in ihrer neuen Satzung den Kriegsdienst jedem einzelnen frei: »Wo daher das Vaterland die Pflicht des Militärdienstes fordert, da geben wir es dem Gewissen eines jeden einzelnen anheim, in welcher staatlich genehmigten Form er dieser Pflicht genügen will.«²⁷

Die Wehrlosigkeit wurde zur Sache des einzelnen, die Verantwortung der Gemeinde für das Verhalten ihrer Mitglieder trat in den Hintergrund. Die Verweigerung des Waffendienstes wurde wohl mehrheitlich als überholt angesehen, sie genügte nach Meinung vieler nicht mehr den Anforderungen der Zeit und verlor an Plausibilität. Heer und Marine wurden zur »Schule der Nation.« Die Wehrlosigkeit wurde nicht mehr als Konsequenz der Nachfolge Christi verstanden und hörte auf, das die mennonitische Identität nach innen wie nach außen bestimmende Merkmal zu sein. Das wurde oft als Folge und Ausdruck der mennonitischen Anpassung an Gesellschaft und Staat interpretiert. Dieser Einstellungswandel könnte aber auch als ein Versuch verstanden werden, sich in den eigenen ethischen Überlegungen fortan an den Veränderungen im Gesellschafts- und Staatsverständnis zu orientieren.

4. Der Eid als Versicherung mit Handschlag²⁸

Die Verweigerung des Eides gehörte zu den Grundsätzen des frühen Täufer-tums. Die Verweigerung galt zunächst dem promissorischen Bürgereid²⁹, weil dieser den Schwörenden in seinem zukünftigen Verhalten festlegte und Gott in seiner Freiheit beschränkte. So kam es zur Verweigerung dieses Eides, der in den Reichsstädten jährlich am »Schwurtag« von der versammelten Bürgerschaft vor dem Bürgermeister und dem Rat abgelegt werden mußte. Zur Begründung zitierten die Täufer zumeist die Bergpredigt (Matthäus 5,36; Jakobus 5,12). Hinzu kam die Auffassung, daß Christus der einzige Herr sei, der einen Menschen zum Gehorsam verpflichten könne. Dazu wurde auch die clausula Petri (Apostelgeschichte 5,29) herangezogen. Aber auch der

assertorische Eid, bei dem Gott als Zeuge für die Wahrheit einer Aussage vor Gericht angerufen wurde, kam bald ins Blickfeld. Nach Auffassung der Täufer waren Christen zur Wahrhaftigkeit und damit auf zutreffende, eindeutige Aussagen verpflichtet (Matthäus 5,33–37). Das »Ja, ja und nein, nein« mußten genügen.

Im 19. Jahrhundert blieb der promissorische Eid für die Mennoniten weitgehend ohne Bedeutung, da nur wenige Mennoniten Beamte werden wollten. Wer dem Heer angehörte – freiwillig oder gezogen – mußte den Eid allerdings auf Fahne und König leisten. Schon um 1800 wurde er für Mennoniten durch eine Versicherung an Eidesstatt ersetzt. Im Zuge der bürgerlichen Gleichberechtigung wurde der assertorische Eid, der zuvor kaum eine Rolle gespielt hatte, immer wichtiger. Da es an einer korporativen Vertretung der Mennoniten weitgehend fehlte, forderten nach Einführung der verschiedenen Verfassungen einzelne Mennonitengemeinden oder deren Prediger- und Ältestenversammlungen von den zuständigen Ministerien eine Ausnahmeregelung für die Mennoniten. Bei den zahlreichen Regelungen, die in den verschiedenen deutschen Ländern³⁰ ohne großen Aufwand auch dann eingeräumt wurden, wenn die Zahl der Mennoniten, die sie in Anspruch nehmen konnten, sehr gering war, und in Preußen auch für die Herrenhuter galten, wurde der Eid gegen einen Handschlag ausgetauscht und an Stelle der Eidesformel mit Gottesbezug eine Beteuerung ohne religiösen Anspruch gesetzt. Vor der Beteuerung mußte der Betreffende darüber belehrt werden, daß eine Falschaussage mit denselben Strafen wie ein Meineid geahndet würde. Ähnliche Kompromisse gab es schon im 18. Jahrhundert (Kurpfalz, Grafschaft Holstein). Der Staat ging also beim Verzicht auf die Formel »[...] so wahr mir Gott helfe« davon aus, daß die Mennoniten sich in jedem Falle an die Wahrheit hielten, auch wenn sie sich bei ihren Aussagen nicht zusätzlich auf Gott beriefen.

Spätere Kritiker³¹ urteilten im Hinblick auf das Verhalten der Mennoniten im Dritten Reich³², daß sie mit einem solchen Formelkompromiß ihren ursprünglichen Überzeugungen untreu geworden seien. Auch in der Frage des Eides kann für das 19. Jahrhundert von einem Wandel gesprochen werden und von einer Anpassung, die einerseits am Grundsatz festhält, andererseits in Kauf nimmt, daß der Charakter der Eidesverweigerung unter der Hand ein anderer wird.

5. Korporationsrechte³³

Auch wenn die Mennoniten als einzelne den anderen Bürgern formell gleichgestellt und damit gleichberechtigt waren, blieben doch ihre Gemeinden

gegenüber den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche benachteiligt. So war es an vielen Orten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts für die alteingesessenen Gemeinden nicht möglich, Eigentümer von Versammlungshäusern oder anderen kirchlichen Einrichtungen zu sein. Es mußten immer aushilfsweise einzelne Gemeindeglieder als Eigentümer einspringen. Auch wenn eine Gemeinde Verpflichtungen – zur Predigerbesoldung etwa – einging, konnte sie rechtlich nicht wirksam verpflichtet werden. Rechtlich waren die Gemeinden nicht in der Lage, Vermächtnisse, die ihnen im Erbfall häufig zufielen, anzunehmen und zu nutzen. Da dies die Arbeitsfähigkeit einer Gemeinde behinderte, beantragte die Mennonitengemeinde Danzig 1844, »sie mit den Rechten einer privilegierten Gesellschaft zu begnadigen«. Diesem Antrag wurde entsprochen, das Privileg galt aber nur der Danziger Gemeinde, nicht den anderen Mennonitengemeinden in Preußen. Da diese Regelung von Einzelfällen nicht befriedigend war, erließ Preußen 1874 ein Gesetz, das den einzelnen Gemeinden grundsätzlich ermöglichte, auf Antrag öffentlich-rechtliche Körperschaften zu werden. Die Bewerber mußten folgende Bedingungen erfüllen: (1.) klar definierte, stabile Gemeindestrukturen; (2.) einen Finanzierungsnachweis. Außerdem durfte die Satzung nicht gegen staatliche Auflagen und Gesetze verstoßen (das bedeutete also, daß die Gemeinde ihre Glieder nicht bei der Kriegsdienstverweigerung unterstützen durfte).

Die Gemeinden aber, die Körperschaften des öffentlichen Rechts waren, konnten Eigentum an ihren Gemeindehäusern erwerben, Hilfswerke für Mission und Diakonie einrichten und Beiträge erheben. Von Bedeutung war auch, daß ihre Kasualien nun als rechtmäßig und gültig auch von den Kirchen der Altpreußischen Union anerkannt werden mußten.

6. Das Engagement einzelner Mennoniten in der »Politik«³⁴

Die Mennoniten in Nordwestdeutschland und Westpreußen hatten schon im 16. Jahrhundert Anteil an öffentlichen Belangen genommen und sich auch für Ämter (Deichgrafen, Ratsherren) zur Verfügung gestellt. Die Unternehmer aus ihren Reihen waren es gewohnt, mit Beamten zusammenzuarbeiten und Einfluß auszuüben. Als im Zuge der Konstitutionalisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Bürger an der Gestaltung der politischen Verhältnisse mitzuwirken begannen, war dies für viele Mennoniten kein Neuland. Zwei Mennoniten erreichten im Zusammenhang mit dem Parlament in der Paulskirche 1848 politische Bedeutung:

(1) Der Bankier Hermann von Beckerath³⁵ (1801–1870) war in den 1840er Jahren liberales Mitglied mehrerer vereinigter preußischer Landtage und

1848 der Nationalversammlung, die in der Frankfurter Paulskirche zusammenkam. In der Paulskirchenregierung amtierte er als Finanzminister. Das Angebot des preußischen Königs, preußischer Ministerpräsident zu werden, lehnte er ab, da der König nicht bereit war, einer Verfassung zuzustimmen und Beckeraths Forderungen nach Abschaffung der Todesstrafe und der Adelstitel nicht entsprechen wollte.

(2) Der Kaufmann Isaak Brons (1802–1886) war lange Jahre Ratsherr in Emden und vertrat den Wahlkreis Ostfriesland 1849 in der Paulskirche. 1867 wurde er in den konstituierenden Reichstag des Norddeutschen Bundes gewählt. Brons war Vorsitzender des Flottenvereins für Ostfriesland und darüber hinaus in vielen berufsständischen Gremien tätig.

Der Grundsatz politischer Enthaltensamkeit wurde von den Nachkommen der Schweizer Täufer zwar nie aufgegeben, aber nur noch von wenigen beachtet. Viele Mennoniten fühlten sich verpflichtet, sich für das öffentliche Wohl zu interessieren und zu engagieren. Sie begannen nun, sich für die Politik zunächst im kommunalen Bereich zu interessieren und ihr Wahlrecht wahrzunehmen. Nur wenig ist darüber bekannt, ob der eine oder andere Mitglied in einer politischen Partei war; dagegen wirkten sie häufig und gerne in berufsständischen, meist landwirtschaftlichen Verbänden mit. Als Beispiele für politische Betätigung möchte ich drei Beispiele³⁶ nennen:

(1) Peter Eymann (1788–1853) wurde 1833 zum Bürgermeister von Frankenstein/Pfalz berufen. Als erklärter Republikaner wurde er 1848 in den Bayerischen Landtag gewählt. Als im Mai 1849 preußische Truppen die in der Pfalz ausgerufene Republik beendeten, wurde der Landtag aufgelöst. Eymanns politische Laufbahn war damit erledigt.

(2) Jacob Finger (1825–1904), Rechtsanwalt aus Alzey, war zunächst Mitglied des Landtages von Hessen-Darmstadt und wurde dann mit der Reorganisation der Rechtspflege im Großherzogtum betraut. Ab 1884 war er 14 Jahre lang Justizminister.

(3) Der Landwirt Christian Hege (1840–1907), Gutspächter in der Nähe von Heilbronn, wurde 1904 in den württembergischen Landtag gewählt und vertrat dort vornehmlich landwirtschaftliche Interessen.

7. Verwahrung in eigener Sache – das Wildenbruch-Theater³⁷

Die Mennoniten wollten sich in ihrer Vaterlandsliebe von niemandem übertreffen lassen und sahen sich deshalb angegriffen, als das Theaterstück »Der Menonit« von Ernst von Wildenbruch sie der Feigheit und nationalen Unzuverlässigkeit bezichtigte. Der Autor, der einen Stoff aus den Befreiungskriegen auf die Bühne stellte, griff dabei auf einen Prozeßbericht

zurück, der schilderte, wie David van Riesen die Mennonitengemeinde Elbing-Ellerwald 1818 verklagte, weil diese ihn – angeblich wegen seiner Kriegsteilnahme – aus der Gemeinde ausgeschlossen habe. Die Klage wurde vom Königlichen Kammergericht in Berlin abgewiesen. Wildenbruch stellte Wehrwillen und Patriotismus als Merkmale aufrechter Gesinnung heraus. Wer sich wie die mennonitische Gemeinde des Stückes dem Kampf gegen den französischen Angreifer Napoleon entziehe, sei ein »vaterlandsloser Geselle«. Dagegen wandten sich die Mennoniten in Erklärungen des Kuratoriums der eben erst gegründeten Vereinigung Deutscher Mennonitengemeinden³⁸ in Zeitungsartikeln³⁹ und Briefen einzelner an den Autor⁴⁰. Das Kuratorium erklärte: »Eine solche Gemeinde (wie sie bei Wildenbruch geschildert wurde) hat es in unserem deutschen Vaterlande noch nie gegeben [...] deren wesentliches Kennzeichen in der kläglichen Verleugnung alles dessen besteht, was wir Ehre, Mannesmut und Liebe zum Vaterlande nennen!«⁴¹ Als Beleg für die nationale Einstellung der Mennoniten führt das Kuratorium die freiwillige Kriegssteuer von 1806 an und weist auf »jahrhundertelange« Verdienste für das Deutschtum in Westpreußen hin: Die Vorfahren haben »im Verein mit den übrigen deutsch redenden Bewohnern das Ihrige dazu beigetragen, daß deutsche Sitte, deutsche Arbeit, deutsches Familienleben dem herrschenden Polonismus gegenüber treu gepflegt und bewahrt wurde!«⁴²

Die nationale Gesinnung, wie sie bei den Mennoniten – vor allem auch in Westpreußen – eine Rolle spielte und die auch in den Gemeinden eine hohe Bedeutung hatte, bestimmte auf vielen Ebenen das Verhältnis zum Staat. Der preußisch-deutsche Nationalismus, der sich vor allem militärisch gebärdete, überlagerte und veränderte die traditionelle Wehrlosigkeit. Der Staat wurde mit dem Kaiser identifiziert, der als »unser erhabener Kaiserlicher Kriegsherr sein Heer [...] führt.«⁴³ Das Kuratorium verwahrte sich gegen die Unterstellung, die Mennoniten seien keine »aufrechten« Deutschen, und hielt ihre vaterländischen Verdienste dagegen. Die Mennoniten wollten sich von niemandem in ihrem Nationalstolz übertreffen lassen und verwahrten sich gegen die Angriffe – wenn auch spät –, weil sie ihre Loyalität gegenüber dem Staat in der Öffentlichkeit angezweifelt sahen. Ihre Apologetik kann vor dem Hintergrund der Erfahrungen als Vertriebene und Außenseiter gesehen werden. Doch der tatsächliche Zustand der Gemeinden deutet an, daß der Einspruch der Mennoniten gegen Wildenbruchs Theaterstück, wie Harry Loewen kürzlich meinte, überzogen gewesen sei.⁴⁴

8. Zwei Denkmale

An zwei Beispielen wurde der Patriotismus vieler Mennoniten sichtbar:

Die Glocken von Preußisch-Rosengart

Der Turm, der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gebaut wurde, stellte eine bezeichnende Neuerung dar. Hatten sich die Mennoniten nach ihrer Einwanderung im 16. und 17. Jahrhundert in Wohnhäusern und Scheunen zum Gottesdienst versammelt, so begannen sie im 18. Jahrhundert, Versammlungshäuser zu bauen, die aber nach außen nicht besonders auffielen oder als Gotteshäuser gekennzeichnet waren. Nun gingen die Mennoniten in Preußisch-Rosengart (heute Rozgart) noch einen Schritt weiter. Sie errichteten nicht nur einen freistehenden Turm neben ihrem Versammlungshaus, sondern ließen sich durch großzügige Spender dazu überreden, im Turm drei Glocken aufzuhängen, die die Zeit schlagen und den Gottesdienst einläuten sollten. Die Glocken, die auf die Moll-Tonika a - c - e gestimmt waren, trugen jeweils Widmungen, einmal »Menno Simonis 1. Cor 3 V 11«, zum anderen »Kaiser Wilhelm II.«, und auf der dritten verewigten sich die Stifter »Geschwister Görtzen«. Die Verbindung des Täufervaters aus dem 16. Jahrhundert, der als Flüchtling mehrfach nur knapp dem Martyrium entkommen war, mit dem herrschenden deutschen Kaiser macht das Maß der Beeinflussung durch den Zeitgeist deutlich. Die Vermischung religiöser, nationaler und privater Bezüge läßt auf Naivität und einen unreflektierten Nationalismus schließen, dessen religiöse Verbrämung nicht einen Vorbehalt, sondern das Maß der Unterordnung des Glaubens unter die nationale Begeisterung sichtbar macht. Gegenüber dem Staat und seinen Repräsentanten gab es keine Vorbehalte mehr. Die Mennoniten unterschieden sich nicht mehr, wie etwa einhundert Jahre zuvor, von der Gesellschaft, in der sie lebten.

Der Nickelstein⁴⁵ – Denkmal der Treue?

Neben dem ehemaligen Versammlungshaus der Mennonitengemeinde Schönsee (jetzt Sosnowka) an der Weichsel (Graudener Niederung), das heute als katholisches Gotteshaus dient, steht auf einem Sockel ein schwarzer Gedenkstein (kurz »Nickelstein«) mit folgendem Text: »Abraham Nickel aus Jamrau, Diakon der Gemeinde Schönsee, überreichte in schwerer Zeit im Auftrage der Mennonitengemeinden Ost- und Westpreußens dem König Friedrich Wilhelm III. am 8. November 1806 in Graudenz eine Anerbietungsurkunde über einen freiwilligen Betrag von 30 000 Talern. Schönsee am 8. Juni 1911.« Auf der Rückseite ist zu lesen: »Meine Augen sehen nach den



Der Nickelstein von 1811

Abbildung von Horst Gerlach

Treuen im Lande! Ps. 101,6 – Unseren Vorvätern zur Ehre, unseren Nachkommen zum Vorbild.

Der Nickelstein erinnert kurz vor dem Ersten Weltkrieg an einen Vorgang, der sich zu Beginn des Befreiungskrieges ereignete. Nach der Niederlage von Jena und Auerstedt 1806 besetzte Napoleon große Teile Preußens und die Hauptstadt Berlin. Der König und seine Regierung flohen nach Ostpreußen und kamen dabei durch Westpreußen. Niederlage und Flucht des Königs riefen die Hilfsbereitschaft der Mennoniten hervor, die daraufhin in den Gemeinden insgesamt 30 000 Taler sammelten. Dies ist um so bemerkenswerter, als die Mennoniten offiziell immer noch an der Befreiung vom Kriegsdienst festhielten und dafür jährlich 5000 Taler an die Kadettenanstalt Kulm zahlten. Die Höhe des Betrages läßt sowohl auf den Wohlstand der Mennoniten als auch auf ihre Einschätzung der Lage Preußens und auf die Tiefe ihrer Anteilnahme schließen. Ohne Zweifel lag ihnen daran, daß die – noch gar nicht so alte – Herrschaft Preußens erhalten blieb.

Die Gabe von 1806 sollte nicht die einzige bleiben: Vier Jahre später zahlten die ost- und westpreußischen Mennoniten aus freien Stücken mehr als die von den Bürgern geforderte »Kriegscontribution«. Als 1813 Friedrich Wilhelm III. seinen berühmten Aufruf »An mein Volk« erließ, spendeten sie erneut zusätzlich 60 000 Gulden und 6000 Ellen Leinwand. Zuvor hatten sie

für die Befreiung vom Wehrdienst schon 25 000 Taler und 500 Pferde für das Heer bezahlen müssen. Zur Begründung teilten sie mit: »So wir auch geneigt sind, für Erhaltung des Staates, der uns schützt und duldet, alles beizutragen, was möglich ist, so ist doch für uns auf keine Art möglich, irgendeinen Anteil am Militärdienst zu nehmen, solange wir Mennoniten sein und bleiben wollen.« Auch hier wird die Tradition als Begründung herangezogen, und weder ein psychologisches (Gewissen) noch ein theologisches (Nachfolge Christi) Argument genannt. So gelang es den Mennoniten zunächst, die Wehrpflicht (ab 1814) durch zusätzliche Zahlungen abzulösen.

Das vaterländische Geschenk von 1806 erfüllte die Mennoniten noch im Nachhinein mit so großer Befriedigung, daß sie die Erinnerung daran pflegten und 100 Jahre später zur Erinnerung den »Nickelstein« aufstellten. Bei der Einweihung führte der Danziger Pastor Hermann Gottlieb Mannhardt aus: »darum wollen wir, die wir heute dem Staate auch mit der Waffe dienen, wenn es sein muß, uns freuen, daß unsere Vorfahren trotz ihrer Wehrlosigkeit sich bewiesen haben als treue und opferwillige Kinder des Vaterlandes [...] [das Denkmal] sei ein Stein der Mahnung für uns und unsere Kinder, mit unseren Volksgenossen gemeinsam Ehrfurcht vor Gott, Treue gegen den König, Liebe zum Vaterlande zu pflegen!«⁴⁶

9. Von der Absonderung zur Anpassung – ein brauchbares Deutungsmodell?

Die Mennoniten hatten zunächst ein zwiespältiges, von Skepsis geprägtes Verhältnis gegenüber den verschiedenen Obrigkeiten, die sie noch lange nach ihren Anfängen verfolgt, vertrieben und diskriminiert, einige aber auch geduldet und privilegiert hatten. Der Übergang von der »Adelswelt« zur »Bürgerwelt« zu Beginn des 19. Jahrhunderts beseitigte viele, wenn auch nicht alle Diskriminierungen. Diese Situation wirkte auf die Mennoniten wie eine Befreiung. Doch wie ist diese Entwicklung einzuschätzen: als Niedergang täuferischen Selbstverständnisses oder als Chance, das täuferische Selbstverständnis in einer veränderten Situation theologisch neu zu überdenken? So eröffnet sich für die in diesem Aufsatz dargestellte Problematik eine kontroverse zu diskutierende Einschätzung.

Die gewöhnliche Beurteilung dieser konfessionellen Entwicklung bedient sich meistens des Deutungskonzepts vom Niedergang. Die Mennoniten seien den Anfechtungen der Gleichberechtigung und des Nationalismus erlegen und hätten begonnen, sich in der Gesellschaft wohl zu fühlen. Sie hätten teilhaben wollen an den kulturellen, politischen und dann auch an den militärischen Errungenschaften der Nation. Die Konzeption der Schweizer Täufer von der »Absonderung« habe ebenso an Bedeutung verloren, wie die täuferische

Theologie an Überzeugungskraft eingebüßt habe. Im Laufe des 19. Jahrhunderts habe die nationalstaatliche Identität den Vorrang über das mennonitische Selbstverständnis gewonnen. Mennoniten hätten sich in erster Linie als Deutsche und dann erst als Mennoniten gefühlt. Dazu habe beigetragen, daß viele Mennoniten sich immer mehr als Teil des Protestantismus begriffen und die Unterschiede zu den benachbarten Kirchen der Altpreußischen Union weniger betonten hätten als die Differenzen zu dem ultramontanen, römischen Katholizismus. Die wachsende Zahl der Ehen mit meist protestantischen Partnern seien als ein Indiz für die Anpassung an die umgebende Gesellschaft zu verstehen. Das täuferische Selbstverständnis der Mennoniten sei verflacht und habe sich dem allgemeinen, eher protestantisch gefärbten Zeitgeist angepaßt; teilweise sei nach 1870 so etwas wie ein Kultur-Mennonitentum entstanden, das sich zwar den täuferisch-mennonitischen Traditionen verpflichtet gefühlt habe, das aber vielfach Zeichen der Verkrustung und der Abkehr von den überkommenen Überzeugungen aufweise. Die frühere Zurückhaltung, ja sogar Furcht vor der Obrigkeit, sei einer freudigen Zustimmung gewichen; die Erfahrungen aus der Märtyrerzeit seien zwar sorgfältig gepflegt worden, hätten aber im Denken und Verhalten ihre die Gegenwart prägende Bedeutung verloren.

Dieses herkömmliche Deutungskonzept ist eigentlich nur unter der Prämisse überzeugend, daß die epochale Kluft zwischen Vormoderne und Moderne für die Beurteilung der Lage im 19. Jahrhundert übersehen oder absichtlich bestritten wurde. Wird diese Zäsur aber mit ihren Auswirkungen auf das Denken und Verhalten der Mennoniten im vorletzten Jahrhundert bedacht, könnte sich ein anderes Deutungsmodell nahelegen. Im reformatorischen Aufbruch sahen sich die Täufer mit ihrem Anspruch, die Gemeinde des Neuen Testaments in ihrer konkreten Situation als Modell für eine christliche Sozialisation anzusehen, in der die allseits bekannten Fehlentwicklungen der Kirche ihrer Zeit korrigiert würden, bald in eine nonkonformistische Situation bedrängt und vor die Aufgabe gestellt, diese Situation theologisch im Gespräch mit der Heiligen Schrift zu verarbeiten und eine eigene Vision von der Erneuerung der Christenheit zu entwickeln. Dabei stellte sich ihnen die weltliche Obrigkeit, die für sich das Attribut einer »christlichen« Obrigkeit in Anspruch nahm, als ein schweres, ja, in vielen Fällen sogar als ein antichristliches oder diabolisches Hindernis in den Weg. Die Täufer zogen daraus die Konsequenz der »Absonderung«, zwar nicht gleich, aber im Laufe eines ersten Lernprozesses schon zwei Jahre nach ihrem konsequenzenreichen Vollzug der ersten Bekenntnistaufe in Zürich mit der *Brüderlichen Vereinigung* von 1527. Sie wähten sich mit ihrem Gehorsam gegenüber dem Ruf in

die Nachfolge Christi in dem Herrschaftsbereich »innerhalb der Vollkommenheit Christi«, während alle Kräfte, die sich diesem Ruf entzogen oder widersetzten, im Herrschaftsbereich »außerhalb der Vollkommenheit Christi« gesehen wurden. Das hatte tiefgreifende Konsequenzen für das Verhalten der Täufer in ihrer konkreten Welt, das heißt vor allem gegenüber den Forderungen ihrer weltlichen Obrigkeit. Ihr Nonkonformismus mußte sich argumentativ aus ihrem Obrigkeitsverständnis begründen, und ihr theologisches Denken, soweit es ihnen möglich war, reagierte mit großer Sensibilität auf die Probleme des Alltags. So glaubten die Täufer ihre Botschaft zu Gehör bringen zu können, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein. Was nun den Täufern zugestanden wird, müßte auch den Mennoniten im 19. Jahrhundert zugestanden werden, nämlich sensibel auf die Probleme ihres alltäglichen Lebens zu reagieren. Angesichts der angedeuteten Zäsur zwischen Vormoderne und Moderne bedeutete das, daß sich der Nonkonformismus nicht mehr in der Einstellung zum Staat reflektierte, sondern anders begründet werden mußte. Offensichtlich haben diejenigen, die eine Gleichstellung in Rechten und Pflichten aller Staatsbürger forderten und mit diesem Argument das Privileg der Wehrdienstverweigerung für veraltet hielten, besonders auch daran gedacht, daß die täuferische Absonderung von der Obrigkeit kaum wiederholt werden könne, wenn deutlich geworden ist, daß jeder Staatsbürger im Souveränitätsgedanken des Staates mitgedacht ist, also man sich kaum nonkonformistisch gegenüber sich selbst verhalten könne. An dieser Stelle muß in der Forschung weitergedacht werden. Auch darüber, ob es den Mennoniten des vorletzten Jahrhunderts denn gelungen sei, den biblischen Auftrag des Nonkonformismus auf ihre Weise neu zu begründen und sichtbar zu machen. Auf jeden Fall haben die Mennoniten, vor allem im liberalen Mennonitentum des Nordwestens und des Nordens, versucht, die täuferische Betonung einer hohen Moralität mit den ethischen Prinzipien der Neuzeit zu vermitteln und sich durch ein hohes Maß an Humanität von der grauen Masse der Bevölkerung zu unterscheiden. Das war ihre Art, das täuferische Erbe in ihrer eigenen Zeit fruchtbar werden zu lassen, es nicht einfach zu kopieren, sondern mit seiner Hilfe Neues zu schaffen. Das Bild, das sich jetzt schon von den Mennoniten zeigt, die vom entstehenden Nationalismus stark ergriffen worden waren, ist jedoch alles andere als eindeutig. Es zeigt sich zwar das Bemühen, sich den Problemen einer neuen Zeit zu stellen, aber ebenso das Ringen darum, sich die hergebrachten Privilegien noch soweit wie möglich zu erhalten – im Norden anders als im Süden. Beides ist noch nicht so recht miteinander vermittelt worden. Vielleicht ist sogar dieses undeutliche Miteinander von Herkommen und Neuorientierung der Grund dafür,

daß den Mennoniten zu Beginn des Dritten Reichs die Klarsicht dafür fehlte, wo der nonkonformistische Differenzpunkt zum Totalitarismus des Nationalsozialismus zu suchen sei.

Anmerkungen

- 1 Ernst Crous, Hermann von Beckerath, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* (MGBI) 20, 1963, S. 12 ff.; Paul Schowalter, *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805*, in: MGBI 20, 1963, S. 29 ff.; Horst Penner, *Das Verhältnis der westpreußischen Mennoniten zum Staat*, in: MGBI 30, 1973, S. 53; Rudolf Muhs, »Das schöne Erbe der Väter [...]«. Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um die Befreiung von Eid- und Wehrpflicht, in: MGBI 42, 1985, S. 85 ff., dazu noch Ernst Crous, *Mennoniten im alten Reich und Staat*, in: *Die Heimat*, Krefeld 1939.
- 2 Mark A. Jantzen, *Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772–1880*, Notre Dame 2010.
- 3 *Mennonitisches Lexikon* (ML), hg. von Christian Neff, Christian Hege u. a., Karlsruhe 1913–1967.
- 4 James Urry, *Mennonites, Politics and Peoplehood, Europe – Russia – Canada, 1525–1980*, Winnipeg 2006; außerdem: Abe Dueck, *Moving beyond Secession. Russian Mennonite Brethren Mission and Identity*, Winnipeg 1997.
- 5 Diether Götz Lichdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Weisenheim 2004; Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, Scottdale, Pa., 1993; Diether Götz Lichdi und J. Jakob Fehr, *Mennonites in Germany*, in: *Testing Faith and Tradition, A Global Mennonite History*, Intercourse, 2006.
- 6 Auswahl: Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, in: *Mennonite Quarterly Review*, 1944, S. 67 ff.; Hans Joachim Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*, Leiden und Köln 1962; James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl., Lawrence, Ks., 1976; Claus Peter Clasen, *The Anabaptists in South and Central Germany and Austria*, Goshen 1978.
- 7 Vgl. Werner Conze, Art. Sozialgeschichte, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 3. Aufl., 1962, S. 169–176.
- 8 Vgl. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner u. a., Stuttgart 1972 ff.
- 9 Astrid v. Schlachta, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009.
- 10 Beatrice Jenny, *Das Schleitheimer Bekenntnis (1527)*, Thayngen 1951.
- 11 *Religion- Kirchen- und Schulwesen Der Mennoniten oder Taufgesinnten Wahr und unpartheilich dargestellt und mit besonderen Betrachtungen über einige Dogmen, und mit Verbesserungsvorschlägen versehen. Von einem Mennoniten, dem Abraham Hunzinger aus Wimpfen am Berge, dermalen Großherzoglich Hessischer Landgerichts-Aktuar in Zwingenberg an der Bergstraße*, Speyer 1830.
- 12 Ebd., Vorrede S. I, II und V.
- 13 Ebd., S. 101.
- 14 Ebd., S. 132.
- 15 Ebd., S. 137.

- 16 Ebd., S. 157.
- 17 Ebd., S. 159.
- 18 Ebd., S. 164.
- 19 Vgl. Wilhelm Mannhardt, Die Wehrlosigkeit der Altpreussischen Mennoniten, Marienburg 1863; James Urry, Mennonites, Politics and Peoplehood (wie Anm. 4), S. 51 ff.; Christoph Wiebe, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: MGBI 65, 2008, S. 114–146.
- 20 Art. »peace«, in: The Mennonite Encyclopedia, Bd. V, Scottdale, Pa., 1990, S. 681 ff.
- 21 Johann Donner, Selbst-Biographie. Zum Andenken für meine lieben Kinder, Orlofferfelde 1825, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1932, S. 71 ff.
- 22 Peter M. Friesen, Die Alt-Evangelische Bruderschaft in Rußland 1789–1910, Halbstadt 1911; George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Rußland, 3 Bde., Lage 1997–2001.
- 23 Paul Schowalter, Ibersheimer Beschlüsse (wie Anm. 1); James Urry, Mennonites (wie Anm. 4), S. 65 ff.
- 24 Rudolf Muhs, »Das schöne Erbe der Väter ...« (wie Anm. 1).
- 25 Ernst Crous, Hermann von Beckerath (wie Anm. 1); vgl. neuerdings Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath, ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler, Krefeld 2010.
- 26 Art. Penner, Gerhard sr., in: ML III, S. 341.
- 27 Statut für die Danziger Mennonitengemeinde 1887, § 7 Von der Friedfertigkeit.
- 28 J. ten Doornkaat-Koolmann, Die Verpflichtung der Mennoniten an Eidesstatt, Berlin 1893; Elfriede Lichdi, Täufer in Heilbronn 1528–1559, Bürgereid gegen christliche Lebensführung, Kleine Schriftenreihe des Archives der Stadt Heilbronn 1978, und in: MGBI 35, 1978, S. 7 ff.; Hans Adolf Hertzler, Die Verweigerung des Eides, in: Die Mennoniten, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Stuttgart 1971, S. 100–108; Heinold Fast, Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten, in: MGBI 1965, S. 18 ff.
- 29 Beatrice Jenny, Das Schleithheimer Bekenntnis (wie Anm. 10), Artikel 7.
- 30 Jan ten Doornkaat-Koolman, Die Verpflichtung der Mennoniten (wie Anm. 28).
- 31 Heinold Fast, Die Eidesverweigerung (wie Anm. 28).
- 32 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977.
- 33 Christian Hege, Art. Körperschaftsrechte, in: ML II, S. 549.
- 34 Diether Götz Lichdi, Zwischen Absonderung und Bürgersinn, in: Die Brücke. Menno-nitisches Gemeindeblatt 10/1994, S. 150 ff.
- 35 Christian Neff, Art. Beckerath, Hermann von, in: ML I, S. 150; Dieter Kastner, Der rheinische Provinziallandtag und die Emanzipation der Juden im Rheinland, 1989, Rede vom 19. Mai 1847. Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath, (wie Anm. 25).
- 36 Diether Götz Lichdi, Zwischen Absonderung und Bürgersinn, (wie Anm. 34); siehe auch ML IV, S. 539.
- 37 Art. Wildenbruch, in: ML IV, S. 539.
- 38 Curatorium [sic] der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden. Unsere Ver-wahrung gegen den »Mennonit« in: Mennonitische Blätter 17/1888, S. 97.
- 39 Hinrich van der Smissen, Erfolg unserer Verwahrung gegen den »Menonit«, in: Menno-nitische Blätter 19/1888, S. 110 f.
- 40 Vorstand der Danziger Mennoniten-Gemeinde, in: Mennonitische Blätter 18/1888, S. 97.
- 41 Curatorium (wie Anm. 38).
- 42 Mennonitische Blätter 17/1888, S 98.

- 43 Ebd.
- 44 Harry Loewen, *Cities of Refuge. Stories from Anabaptist-Mennonite History and Life*, Kitchener, Ont., 2010, S. 277.
- 45 Zitiert nach Gustav E. Reimer, *Witmarsum Brasilien*, in: *Bibel und Pflug*, 10/1960, S. 4.
- 46 Hermann Gottlieb Mannhardt, Danzig, bei der Einweihung des Nickelsteins vor der Mennonitenkirche Schönsee bei Schöneich, Rede von Pastor Mannhardt am 8. Juni 1911 um 10 Uhr, in: *Mennonitische Blätter* 1911, S 50 ff.

»Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen«

Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich

Es verblüfft, mit welcher Selbstsicherheit das deutsche Mennonitentum im Hitlerdeutschland auftrat.¹ Es hat 1934 zwar als Freikirche dem Eingliederungsversuch durch die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) geschickt widerstanden, aber sich 1933 von der Wehrlosigkeit distanziert und seine Loyalität zum NS-Staat bekundet.²

Die Mennoniten hatten sich in der Weimarer Zeit weder als demokratische noch als pazifistische Kraft profiliert.³ Kein mennonitisches Buch fiel der Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 zum Opfer, kein mennonitischer Politiker wurde verhaftet oder gefoltert, kein Prediger oder Pastor auch nur einen Tag lang verhört, nicht an einem Mennonit wurde nach 1933 politische Rache verübt. Kein mennonitischer Beamter oder Hochschullehrer verlor durch das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums seine Stellung. »Doppelmitgliedschaften« in Gemeinde und Nationalsozialistischer Partei (NSDAP), Hitlerjugend, Reichsarbeitsdienst und Wehrmacht führten an keinem Ort zum status confessionis. Die Mennoniten waren für die an die Macht gekommenen Nazis keine Gegner. Im Gegenteil, sie wurden – besonders wegen der Verdienste ihrer deutschsprachigen Diaspora – mit völkischem Lob überschüttet. Sie selbst waren sich bewußt oder unbewußt sicher, eine rassisch homogene Gruppe zu bilden, ein Vorzug, den keine andere Kirche oder Glaubensgemeinschaft vorweisen konnte. 1936 brachte Christian Neff das erste Mennonitische Adreßbuch heraus⁴ und legte die Namen der Männer und Haushaltsvorstände, der Ehefrauen und Kinder offen, die Berufe und Adressen fast der kompletten deutschen Mennonitenschaft, kaum ein Jahr nach dem Erlaß der für das deutsche Judentum verheerenden Nürnberger Rassengesetze vom September 1935, dem Beginn einer menschlichen und auch kulturellen Tragödie unvorstellbaren Ausmaßes. Die Mennoniten mußten sich im Dritten Reich nicht verstecken.

In dieser finsternen Zeit der Entrechtung und moralischen Niedertracht blühte die kleine deutsche Mennonitenschaft publizistisch auf.⁵ Es wurden seit 1935 alljährlich reichsweit Mennonitentage gefeiert, Familientreffen und Sippen-tage kamen hinzu. Die *Mennonitischen Blätter*, *Mennonitische Jugendwarte*, das *Gemeindeblatt der Mennoniten* und der *Christliche Gemeindekalender* erschienen in gewohnter Regelmäßigkeit bis in die Kriegszeit. Sieben Monate

nach den Novemberpogromen 1938 mit über 1000 jüdischen Opfern und der Schändung und Zerstörung fast aller jüdischen Gotteshäuser im Land, zog ein prominentes mennonitisches Gemeindeglied auf dem Krefelder Mennonitentag in seinem Vortrag »Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen« eine überaus positive Bilanz.⁶

1933 war der Mennonitische Geschichtsverein gegründet worden, zahlende Mitglieder waren schon seit 1932 verzeichnet. 1936 lag die erste Doppelnummer der *Mennonitischen Geschichtsblätter* vor. Ihr Schriftleiter war Christian Hege, der auch als Schriftführer im Geschichtsverein amtierte. Hege, damals neben Christian Neff der Grandseigneur der deutschen mennonitischen Historiographie, betrieb darüber hinaus im Selbstverlag gemeinsam mit Christian Neff das 1913 begonnene *Mennonitische Lexikon*, eine einzigartige und bewundernswerte Großleistung.⁷ Aber was bewog Christian Hege, ausgerechnet 1936 eine mennonitische Geschichtszeitschrift zu starten, die übrigens 1933 noch gar nicht vorgesehen war? Und welches inhaltliche Konzept verfolgte er in den nächsten schwierigen Jahren?

Entlang dreier thematischer Linien, die sich quer durch die ersten Hefte ziehen, soll in dieser Arbeit die redaktionelle Strategie Christian Heges aufgezeigt werden⁸: erstens eine geschickte Auswahl, Plazierung und Kommentierung von Beiträgen zur Täufer- und Mennonitengeschichte, die sich an den Geist der Zeit anpaßt; zweitens das sich in zahlreichen Beiträgen widerspiegelnde Bekenntnis zum völkischen Deutschtum und zu deutsch-mennonitischer Kulturleistung und drittens das Dulden einer immer rassistischer werdenden Familien- und Sippenforschung. Darüber hinaus ermöglichen die ungewöhnlich ausführlichen Berichte und Protokolle über die Generalversammlungen des Mennonitischen Geschichtsvereins, die in jedem Heft zum Abdruck kommen, wichtige Einsichten bezüglich der Handlungen besonders dominant agierender Personen.⁹

»Auch Zeitgeschichte wollen wir pflegen«¹⁰

Im November 1936 erschien die erste Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* als Heft Nr. 1/2, alljährlich folgten dann bis in die Kriegszeit 1940 die nächsten Hefte. Für 1941 war das 6. Heft im Manuskript abgeschlossen, konnte aber nicht mehr gedruckt werden. Die Mitgliederzahlen im Geschichtsverein stiegen von Jahr zu Jahr, sogar die Preussische Staatsbibliothek war institutionelles Mitglied.

Der Geschichtsverein eröffnete eine eigene Schriftenreihe, die mit der Festgabe für Christian Neff begann.¹¹ Er war in der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte an der Universität Heidelberg vertreten,

zwei Quellenbände zur Geschichte der Täufer waren dort erschienen.¹² Die Gründung einer »Zentralstelle zur Geschichtsforschung der westpreußischen Mennoniten« wurde vom Schriftleiter lobend herausgestellt¹³, das Interesse in den Gemeinden an der mennonitischen Geschichtsforschung stieg.

Im Vorwort des ersten Heftes war immer noch die Klage über die Geringschätzung durch die konfessionell geprägte Kirchengeschichtsschreibung »bis in die Gegenwart« hörbar.¹⁴ Der Stachel der Mißachtung auch in Fachkreisen steckte tief. Christian Hege sehnte sich nach Rehabilitierung der Mennoniten auch in der Forschung. Die nationalsozialistische Landschaft im Jahr 1936 schien ihm, Christian Neff und den Brüdern im Geschichtsverein dafür günstig. Nirgendwo formulierte er auch nur einen Hauch von Kritik am nationalsozialistischen Staat, und auch die Vereinsversammlungen verliefen künftig in großer Harmonie und frei von erkennbaren Meinungsunterschieden. Zu keinem Zeitpunkt waren die *Mennonitischen Geschichtsblätter* von Verbot bedroht.

Hege bot eine Täufergeschichtsdarstellung, die sich einerseits um grundlegende Anerkennung bemühte und andererseits geschickt Kollisionen mit den kontrollierenden Staats- und Gestapoorganen zu vermeiden wußte. Er hob ein Täuferum hervor, das durch die Verfolgung seitens der von Rom geprägten Reichsgewalten und die Abwertung durch die Reformatoren gekennzeichnet war und das sich schon immer für die Trennung von Kirche und Staat einsetzte, was dem Wunschbild der Nazis von Glaubensgemeinschaften entsprach.¹⁵ Auch die Radikalität täuferischer Ideen konnte vorgezeigt werden, beispielsweise ihr nüchterner Antisakramentalismus in der Tauffrage oder ihre Lehre vom freien menschlichen Willen. Diese Radikalität kam dem offiziellen nationalsozialistischen Menschenbild nahe.¹⁶ Aufsätze zur täuferischen Ablehnung des Staatsdienstes oder zu pazifistischen Haltungen waren hingegen tabu.

Was die unmittelbare »Zeitgeschichte« betraf, drückte sich bei Hege ein deutliches Harmoniebedürfnis gegenüber dem NS-Staat aus. Fast kommentarlos wurde über die Umwandlung der mennonitischen Schultiftung Realanstalt am Donnersberg in eine NS-Musterschule berichtet.¹⁷

In den *Mennonitischen Geschichtsblättern* breitete sich eine gewisse Grundstimmung aus, nach Jahrhunderten der konfessionellen und staatlichen Verunglimpfung endlich auch auf wissenschaftlichem Gebiet akzeptiert zu sein, die mennonitische Geschichtsforschung erfuhr Lob und Interesse von höchster staatlicher Stelle¹⁸, die Promotion von Cornelius Krahn über Menno Simons 1936 an der Heidelberger Universität wurde mit Genugtuung bekanntgegeben.¹⁹

Der mennonitischen Forschung schien sich in dieser Zeit des Nationalsozialismus eine große Chance der historischen Wiedergutmachung und damit auch der eigenen Identitätsstärkung zu bieten. Diesem Zweck dienten auch antikomunistische Töne im Gleichklang mit nationalsozialistischer Propaganda: »Archive von Kommunisten zerstört. Wichtige Urkunden der Mennoniten in Rußland vernichtet.«²⁰ Im gleichen Heft wurde bekanntgegeben, daß die Preußische Staatsbibliothek in Berlin bereit sei, hunderte von mennonitischen Schriften und Aufsätzen zusätzlich in ihre Mennonitica-Sammlung aufzunehmen.²¹ Mennonitischer Literatur wurde die große Ehre zuteil, in den »Tempel« aller deutschen Bibliotheken aufgenommen zu werden.

Im Jahr 1938 verdoppelte sich der Umfang der *Mennonitischen Geschichtsblätter*, es waren nun 100 Seiten, die Zahl der Vereinsmitglieder stieg kontinuierlich – und dies zu einem Zeitpunkt, als der offene Kampf des NS-Regimes gegen Kirchen und Freikirchen spürbar zunahm, bedeutende kirchliche Zeitschriften aufgrund ihrer oppositionellen Haltung die Arbeit einstellen mußten (z. B. die renommierte, Karl Barth nahestehende *Evangelische Theologie*) und landesweit katholische Zeitungen und Periodika verboten wurden.

Christian Hege lancierte und kommentierte auch gezielt Beiträge entlang der Expansionspolitik Adolf Hitlers. Seine Einleitung zu Johann Loserths Aufsatz über die Täufer in Nikolsburg im 16. Jahrhundert brachte die »Eingliederung Südmährens in das Großdeutsche Reich« im Jahr 1938 in Verbindung mit der Täufergeschichte in diesem Gebiet.²²

Hege begann Heft 1939 mit seinem Überblicksartikel »Das Täuferturn in Österreich. Rege Forschungstätigkeit in den letzten 60 Jahren«. Dabei wurde die gewaltsame Eingliederung Österreichs als ein für die Täuferforschung bereicherndes Ereignis präsentiert.²³ Die gewaltsame Einverleibung »deutschstämmiger« Nachbargebiete liest sich in den Mennonitischen Geschichtsblättern wie eine die Täuferforschung begünstigende Abfolge historischer Ereignisse. Das Heft vom August 1940 wird von Prof. Dr. Erich Keyser mit einem Beitrag über »Die Mennoniten im Weichselland« eröffnet. Christian Hege ließ es sich auch hier nicht nehmen, in einer kleinen Vorbemerkung – sozusagen als Nachklang zum Angriffskrieg gegen Polen im September 1939 – die Bedeutung der mennonitischen Kulturleistung im Mündungsgebiet der Weichsel hervorzuheben, diesem für die Geschichte der Mennoniten bedeutsamen Gebiet, »das nach 21jähriger Lostrennung vom Deutschen Reich jetzt wieder mit diesem vereinigt ist«.²⁴ Die mennonitische Geschichtsschreibung befand sich 1940 in Resonanz mit der NS-Kriegspolitik.

Dem Beitrag Keyzers folgt Christian Heges eigener Beitrag über »Die Mennoniten in den Kriegsgebieten von 1939/40. Vergangenheit und Gegenwart

in kurzem Überblick«, eine erschreckend kaltherzige Bilanzierung der eroberten Gebiete und Länder und deren Mennonitengemeinden: »Heute dürfen sämtliche Mennoniten, die bei Kriegsausbruch in Danzig und Polen gewohnt haben, Staatsangehörige des Deutschen Reiches sein.« Hege schreibt von den »überall siegreichen deutschen Armeen« und daß sich in diesen Ländern »die Mennoniten ebenso wie in Deutschland durch kulturelle Leistungen hervorgetan« hätten, »die weiteren Kreisen nur wenig bekannt sind.« Mit anderen Worten: Im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg wurden die mennonitischen Kulturleistungen ins rechte Licht gerückt.²⁵

Das Bekenntnis zu völkischem Deutschtum

Schon im ersten Heft 1936 fällt eine an die Sprache der nationalsozialistischen Volkstumsideologie angepaßte Selbststilisierung auf: »In den größten Wanderbewegungen der Nachkriegszeit, vielleicht sogar der Geschichte des deutschen Volkes überhaupt, gehören die Wanderungen rußlanddeutscher Mennoniten [Sperrung im Original] ... Diese Wanderwege deutscher Menschen, veranlaßt durch das Festhalten an deutscher Sprache und Art, ziehen sich also zwischen den fernsten Punkten von vier Erdteilen hin: Europa, Asien, Nord- und Südamerika. Wenn es sich hier auch nur um eine verhältnismäßig kleine Gruppe handelt, so kann doch gerade sie uns ein Sinnbild gesamtdeutschen Schicksals sein.« Christian Hege kommentiert ausführlich und wohlwollend dieses Zitat aus dem großen bebilderten Aufsatzband *Das Buch vom deutschen Volkstum* unter der auch in den folgenden Heften auftauchenden deutlich gekennzeichneten Rubrik »Wanderbewegungen und Siedlungsgeschichte«. ²⁶

Der umsichtige Historiker Hege wußte natürlich, daß Sprache und »Art« westpreußischer Mennoniten nicht der Auswanderungsgrund waren. Aber ihm gefiel dieses höchst offizielle Lob so sehr, daß er eine andere Passage aus demselben Buch in das Leitwort für die erste Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* übernahm: »So wurden die Mennoniten seit dem 17. Jahrhundert Bahnbrecher einer großen Wanderbewegung, da ihnen viele Millionen Deutscher in ihre neue Heimat [nach Nordamerika] folgten.« Hege erklärt zwar ihre eigentlichen Beweggründe »infolge religiöser Bedrückung«, aber ihm tut auch dieses Lob von höchster Stelle gut. Waren die Täufermennoniten bislang wegen ihrer Glaubensprinzipien verachtet oder nur mäßig geschätzt, so entdeckte sie der Hitlerstaat nun als Pioniere und Leistungsträger deutschen Volkstums weltweit.²⁷ Christian Hege präsentierte mit dieser Akzentsetzung gleich mehrere Fremdbeiträge im Heft 1936: »Pionierarbeit in Südbrasilien. Ein Elektrizitätswerk am Urwaldrand« (S. 41 f.), »Erste höhere

Schule im Chaco« (S. 45 f.)²⁸, »Indianermission im Gran Chaco. Mennoniten in einem ehemaligen Missionsgebiet der Jesuiten« (S. 49 f.).²⁹ Mennoniten als Pioniere urdeutscher Tugenden in grenznahen Gebieten und weltweit bestimmen gezielt auch die folgenden Hefte.³⁰

1937 besprach Horst Quiring das Buch *Drei Jahrhunderte Bauernleben in der Weichselniederung*.³¹ Er lobte das Buch als vorbildlich und schloß mit der Bemerkung: »In diesem Rahmen spielte sich auch die Geschichte unserer mennonitischen Bauern- und Bürgergeschlechter wieder. Ein Stammbaum gewinnt erst dann Leben, wenn das Geschick der Ahnen im Zusammenhang mit ihrer Umwelt gesehen wird.«

Horst Quiring gehörte zu den gemäßigten Autoren in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* und wird nach dem Krieg für viele Jahre ihre Geschicke leiten. Aber auch bei ihm, dem promovierten Theologen und Gemeindepastor, fand sich ein schon verinnerlichter rassistischer Volkstumsbegriff. Anfang 1938 erschien seine allgemeinverständliche *Glaubenslehre*, die in Mennonitenkreisen und darüber hinaus hohe Anerkennung genoß. Es ist das einzige systematisch-theologische Werk eines mennonitischen Autors im Dritten Reich. Im Abschnitt »Volk« führt er unter anderem aus: »Das deutsche Volk ist wie jedes entstanden aus einer Mischung verschiedenen, aber artverwandten Blutes. Diese geschichtliche Rasse ist der Blutzusammenhang, den wir heute als die wichtigste Grundlage für das Bestehen eines Volkes ansehen.«³²

Als einer der zentralen Begriffe der NS-Ideologie erfuhr dieser Volkstumsbegriff in Deutschland zum Ende der dreißiger Jahre eine politische Radikalisierung und war unmittelbar verknüpft mit immer aggressiver werdenden und großwahn sinnigen, rassistischen Lebensraumideen, die dann die deutsche Kriegsführung und den Umgang mit der einheimischen Bevölkerung in Osteuropa grundlegend beherrschen werden. Sie dienten zur von langer Hand geplanten Rechtfertigung der Wiedergewinnung deutscher Siedlungsgebiete. Leitgedanke dabei war die Vorstellung der ethnisch kulturellen Überlegenheit der germanischen Rasse. Das Deutsche Ausland-Institut (DAI) in Stuttgart, vor 1933 eine relativ unabhängige Volksforschungsstelle, übernahm unter den Nazis eine Schlüsselrolle bei der kriegsvorbereitenden Propagandaarbeit in den auslandsdeutschen Kolonien. Das Vereinsmitglied Walter Quiring war leitender Mitarbeiter dieses Instituts. Seine zu dieser Zeit im kanadischen Mennonitenblatt *Der Bote* verbreitete rassistische und antisemitische NS-Propaganda traf auf eine breite mennonitische Leserschaft.³³ Auch Benjamin Unruhs Kontakte zum DAI und dessen »Rußlandexperten« sind offenkundig. Im Jahresbericht des Mennonitischen Geschichtsvereins von 1937 heißt es:

»Auf Anregung von Dr. Hans Joachim Beyer, dem Leiter der »Arbeitsstelle für auslandsdeutsche Volksforschung« [beim DAI in Stuttgart] hat sich ein Ausschuß zur Herausgabe eines Buches gebildet, das die »Kulturleistungen der Mennoniten« [Sperrung im Original] zum Gegenstand hat. Der Vorstand unseres Vereins stimmte einem Antrag zu, die Herausgabe dieses wichtigen Werkes zu übernehmen. Die vorbereitenden Schritte zur Stoffsammlung sind erfolgt, und von verschiedenen Verfassern liegen bereits Zusagen für einzelne Sondergebiete vor.«³⁴

Schon 1936 hatte Christian Hege das rassistische Pamphlet *Rußlanddeutsche Friesen* des Mennoniten Heinrich H. Schroeder auf einer ganzen Seite rezensiert und gab dabei ohne Widerspruch oder Kritik Kernpunkte von Schroeders pathologischen Phantastereien wieder: »Den friesischen Volksanteil der Mennoniten in Rußland schätzt er aber immer noch auf 75 Prozent. Die eingetretene Senkung des nordischen Blutes sei bitter zu beklagen; einer weiteren Herabsenkung müsse man »durch eine entsprechende Aufartung« begegnen.« Und es folgt die Herausstellung friesischer Mennoniten als großartige Pioniere und Landwirte. Sie waren »nicht nur den Russen, sondern überhaupt allen Bauern und Kolonisten Rußlands weit überlegen.«³⁵ Ausgewanderte westpreußische Mennoniten, die sich lange Zeit aus den Niederlanden kommend verstanden, sind nun zu völkisch und rassistisch besonders wertvollen rußlanddeutsche Friesen mutiert.

Abraham Braun, Mitglied im Verein und Mennonitenpastor in Ludwigshafen und Ibersheim bei Worms, zitierte in seinem Artikel »Molotschna« für die 4. Lieferung (1940) des dritten Bandes des *Mennonitischen Lexikons* die Auffassung der Nazipropagandazeitschrift *Odal. Monatsschrift für Blut und Boden*, daß die friesischen Bauern der Molotschnakolonie »die wohlhabendste und mustergültigste deutsche Siedlung in Rußland wurde« und daß sie »den Grundstock für eine gewaltige kolonisatorische Tätigkeit und Ausbreitung niederdeutschen Bauerntums über das europäische und asiatische Rußland« bildeten.³⁶

Heinrich Himmler gründete am 7. Oktober 1939 nach dem Überfall auf Polen das »Reichskommissariat für die Festigung des deutschen Volkstums«, das DAI wurde ihm unterstellt. Es bildete nun mit seinen meist promovierten Bevölkerungs- und Umsiedlungsspezialisten, die mittlerweile in SS-Organisationen aufgerückt waren, die operative Grundlage für Germanisierung, Völkerverschiebung, Umsiedlung und Massenmord. Heinrich Schroeders Vorschläge für »Aufartung« begannen in Form einer gezielten Vertreibung- und Tötungspolitik brutale Wirklichkeit zu werden.³⁷ Seit 1939 wurden aus allen Teilen Europas etwa eine Million »Volksdeutsche« – darunter auch

Mennoniten – in den Kernbereich des NS-Regimes umgesiedelt. Nach politischer Prüfung und »rassischer« Bewertung standen sie für die »Germanisierung« der von der Wehrmacht eroberten und entvölkerten Gebiete zur Verfügung.³⁸ Die erste größere Umsiedlung mennonitischer Familien aus Galizien in »arisierte«, von Polen und Juden »freigemachte« Gebiete³⁹ kurz nach Beginn des Zweiten Weltkrieges im Herbst 1939 fand 1940 ein kurzes Echo in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* (S. 7).

Aus der täuferischen Theologie und Geschichte wurden zu dieser Zeit keine kritischen Impulse gewonnen. Die großartige Tugend mennonitischer Solidarität und weltweiter Bruderschaft wurde spätestens ab 1940 nationalsozialistischen Interessen untergeordnet. Man nahm auf Geheiß Benjamin Unruhs Rücksicht auf den Hitler-Stalin-Pakt und hielt sich in der mennonitischen Publizistik mit antisowjetischen Tönen zurück. Ebenso opportunistisch verhielt sich der Rußlandmennonit Abraham Braun in der Angelegenheit der durch die deutschen Besatzer in Not geratenen lothringischen Mennoniten, die Hege in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1940 lapidar aufgezählt hatte. Er lehnte Hilfe für die Glaubensbrüder ab, weil diese Mennoniten »ausgesprochen antideutsch und antinationalistisch eingestellt seien.«⁴⁰

Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* und auch der Mennonitische Geschichtsverein äußerten sich nirgendwo direkt antisemitisch-rassistisch,⁴¹ und dennoch machte sich dort ein rassistischer Volkstumsbegriff mit seiner pseudowissenschaftlichen Rang- und Kategorienbildung und seiner Forderung nach Raumgewinn für das »nordische Blut« breit. Einige historisch engagierte und publizierende Mennoniten empfanden sich in ihrer Selbstwahrnehmung als Stützpfeiler dieser »Volkstumsarbeit«. Sie erhoben sich mit der Betonung deutsch-mennonitischer »Kulturleistung« über andere »nichtarische« Völker und deren großartige Kultur. Mitglieder des Geschichtsvereins und Autoren der Geschichtsblätter setzten Hoffnungen in die Eroberungs- und Vernichtungskriege Hitlers, besonders nach dem Kriegsbeginn gegen die Sowjetunion 1941 und der »Befreiung« der in der Ukraine noch ansässigen Mennoniten.⁴²

Die Zustimmung zur nationalsozialistischen Volkstumsarbeit garantierte ihnen sogar Reputation und Zugang zu Befehlsgebern des Völkermords. »Prof. Dr. Benjamin Unruh, der über zahlreiche Kontakte bei den Behörden verfügte, entfaltete eine emsige Tätigkeit, um die rußländischen Gemeinden ... zu betreuen. Zusammen mit B. Harder, Hamburg, reiste er 1942 im Auftrag des Ministeriums für besetzte Ostgebiete [!] in die Ukraine, um die Lage der men. Gemeinden dort zu klären ... Im Januar 1943 konferierte noch B. H. Unruh mit dem Reichsführer SS, Heinrich Himmler, in dessen Salon-

wagen (»Ich saß beim Mittagessen rechts von Himmler.«), über eine Rück-siedlung von Rußlanddeutschen nach der Ukraine ... Nur durch jahrelange Kontakte, die er zielstrebig aufbaute, konnte er zu Himmler Zutritt erlangen und Vergünstigungen für die Men. erwerben. Im März 1943 hält B. H. Unruh im Warthegau Vorträge über die men. Kulturleistungen [!] und kann damit beeindrucken. Auch hier gelingt ihm der Zutritt zu den örtlichen NS-Stellen bis hinauf zu Gauleiter Arthur Greiser.«⁴³

Eine zunächst durch völkisches Pathos bestimmte mennonitische Geschichtspublizistik mündete in mennonitisch-nationalsozialistisches Handeln. In wenigen Monaten nach dem deutschen Einfall in die Ukraine, den die dort noch lebenden Mennoniten bejubelt hatten und der ihnen wieder deutsche Gottesdienste in ihren Kirchen ermöglichte, wurden rund 800 000 ukrainische Juden von deutschen Einsatzgruppen, rekrutierten Einheimischen und Volksdeutschen ermordet. Die deutschen »Befreier« ließen abertausende Ukrainer und Russen verhungern. Auch Mennoniten werden in dieser Zeit in schlimmem Ausmaß schuldig. Das Einstimmen der *Mennonitischen Geschichtsblätter* und des Mennonitischen Geschichtsvereins in die »Heim-ins-Reich«-Propaganda zog entsetzliche Folgen nach sich.⁴⁴

In Westpreußen wurden einige neu angekommene Rußlandmennoniten getauft, während in der Ukraine zurückgebliebene den blutigen Kriegs- und Waffen-SS-dienst antreten mußten. Gerhard Rempel gab in der Ausgabe 2010 der *Mennonitischen Geschichtsblätter* Einblicke in dieses erschütternde Geschehen. Sie, die einst aus Westpreußen gekommen waren, um ihren Glaubensprinzipien treu bleiben zu können, hatte brutaler Waffenzwang eingeholt. Umsiedlung durch SS-Organen und Völkermord gingen Hand in Hand. Der Traum vom deutschen Volkstum, der Stolz auf mennonitische Kulturleistung und die in die Nazis gesetzten Hoffnungen endeten in einem Desaster. Von den rund 12 000 Rußlandmennoniten, die ab 1943 durch Übersiedlung oder angeordnete Flucht in westliche Gebiete gebracht wurden, gelang es nach Kriegsende nur etwa 4000, nach Kanada oder Südamerika auszuwandern. Viele Tausende wurden jedoch von den alliierten Besatzungsmächten an sowjetische Behörden ausgeliefert und in die unwirtlichsten Gegenden Sibiriens oder der Polarregion verbracht.⁴⁵

»Bisher galt jeder Mennonit ohne weiteres als arisch. Ein Fall würde unseren Ruf verderben.«⁴⁶

Die Einführung des staatlich verordneten Rassismus in Form des »Arierparagraphen« am 7. April 1933⁴⁷ und seine Anwendung auf praktisch alle Berufsgruppen entfachte im deutschen Mennonitentum keine Diskussionen.

Obwohl eine einzelne Stimmen aus theologisch-biblischen Gründen den Arierparagraphen im Raum der Kirche ablehnte und Horst Quiring mutig mennonitische »Mischlingskinder« taufte und in die Gemeinde aufnahm, gab es sonst nirgendwo Stimmen des Protests.⁴⁸

Bei dem Gründungstreffen vom 22. bis 24. April 1933 in Berlin gab sich der Mennonitische Geschichtsverein mit Punkt 5 seiner Satzung die Aufgabe, »insbesondere die familiengeschichtliche Forschung der Mennoniten zu pflegen.« Die Vereinsgründung war zwar schon ein Jahr früher geplant. Dennoch ist die zeitliche Nähe zur Verkündigung des Arierparagraphen frappierend. Augenscheinlich schnell begriff man die Bedeutung von Stammbäumen und familiengeschichtlichen Aufzeichnungen und war sich sicher, einer abstammungsmäßig äußerst homogenen Religionsgemeinschaft anzugehören.

Dabei spielte die mennonitische Familienforschung zu Beginn des 20. Jahrhundert eine noch recht unbedeutende Rolle. Dies zeigt der sehr kurze Artikel Familiengeschichte von Christian Neff im *Mennonitischen Lexikon*. Auch ihre Zielrichtung war noch eine andere: »Familiengeschichtliche Aufzeichnungen böten heute in der Zeit der religiösen Duldung einen kostbaren Familienschatz, der den nachfolgenden Generationen zum Bewußtsein brächte, wie in der harten Schule der Verfolgung die Vorfahren ungebeugt ihren Glauben hochhielten.«⁴⁹

Der durch die Nazis in Gang gesetzte staatliche Rassismus weckte nun auch unter den Mennoniten ein Interesse an eigenen familien- und namensgeschichtlichen Zusammenhängen. Man verweigerte sich keineswegs, beim »deutschblütigem Volksaufbau« mitzuwirken, und wies mit Stolz eine über 300 Jahre alte lückenlose Ahnenreihe vor.⁵⁰ Täuferakten und mennonitisches Archivmaterial wurden jetzt vornehmlich unter ihrer sippenkundlichen Verwertbarkeit bedeutsam.

Jedes Heft der *Mennonitischen Geschichtsblätter* enthielt neben sippenkundlichen Aufsätzen eine auch graphisch hervorgehobene Rubrik »Familienforschung«. Der Beitrag »Westpreußische Mennonitenverzeichnisse von 1777 und 1789« wird mit dem deutlichen Untertitel »Eine ergiebige Quelle für Familienforschung« versehen. Jenes von Friedrich dem Großen 1777 angelegte Personenstandsregister diente ursprünglich zur Erfassung von Untertanen, »die aus religiösen Gründen den Militärdienst ablehnen«. Diese Liste wird nun im Dienste der Nazi-Idee von einer geschlossen arischen Volksgemeinschaft neu fokussiert: »Für die Familienforschung bringen diese Aufzeichnungen wichtige Aufschlüsse.«⁵¹ Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* informieren regelmäßig über sippenkundliche Aktivitäten innerhalb der Mennonitenschaft, und in jedem Jahrgang ist reichlich Raum für familienge-

schichtliche Beiträge. »Der Ahnenforschung wird jetzt auch in Mennonitenkreisen größere Aufmerksamkeit zugewandt«, schrieb Hege.⁵²

Christian Hege betrieb keine antisemitische Agitation. Nirgendwo wurde gegen die Juden gehetzt. Der Name Hitler taucht in keinem der fünf Hefte auf.⁵³ Beim Ariernachweis und den Nürnberger Gesetzen von 1935 ging es um die Ausschaltung jüdischer Mitbürger aus dem öffentlichen Leben und um den »Schutz des deutschen Blutes«.⁵⁴ Heges Motive waren anders ausgerichtet. Er möchte die Mennoniten blutsmäßig in die deutsche Volksgemeinschaft integriert sehen. Es ist ein mennonitischer Rassismus eigener Art.

1937 gab Christian Hege als erste süddeutsche mennonitische Familienzeitschrift die *Chronik der Familie Hege* heraus. Sie berichtet über den ersten Hege-Familienstag 1936, über den dort gehaltenen geschichtlichen Vortrag und »religiöse Ansprachen« und enthält auch eine kleine Betrachtung über »Erbe und Forderung« – und den Hinweis »Für die zum Nachweis der arischen Abstammung wichtigen standesamtlichen Urkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert ist eine besondere Rubrik vorgesehen«.⁵⁵ Auch Christian Hege fügte sich dem Nazikult des administrativen Abstammungsnachweises.

Schon 1934 hatte der mennonitische Lehrer Fritz van Bergen in Westpreußen die Familienzeitschrift *Der Berg* gegründet und mit nationalsozialistischem Pathos gefeierte Sippentage veranlaßt. Kurt Kauenhowen schwärmte noch nach 1945 von »dem reinen Idealismus und dem begeisternden Schwung seiner Persönlichkeit«.⁵⁶ Van Bergen hatte das Sippenarchiv van Bergen ins Leben gerufen und war Leiter der Sammelstelle für mennonitische Ahnenlisten bei der Gesellschaft für Familienforschung in Danzig. Als glühender Nationalsozialist forschte er in enger Zusammenarbeit mit staatlichen Sippen- und Rasseämtern. James Lichti hat wohl als erster Historiker van Bergens von Rasse- und Auslesephantasien geprägte Familienzeitschrift genauer analysiert und ist zu niederschmetternden Ergebnissen gekommen.⁵⁷ Hege negierte zwar van Bergens Publikation, aber in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1949 erschien für diesen rassistisch ausgerichteten »Familienforscher« ein großes ehrendes Gedenken.

Die von Studienrat Dr. Kurt Kauenhowen 1935 gegründete Zeitschrift *Mitteilungen des Sippenverbandes der Danziger Mennoniten – Familien Epp – Kauenhowen – Zimmermann* gab sich intellektueller, war jedoch auch gekennzeichnet von einer nazikonformen Vererbungs- und Rassenlehre.⁵⁸ Christian Hege stellte die ersten fünf Hefte mit wohlwollendem Ton vor, weil sie auch »reichhaltiges Material bieten«.⁵⁹

Der Arierparagraph und der Abstammungsnachweis hatte im ganzen Land eine Antragsflut bei den Pfarrämtern ausgelöst. Abertausende von Abstam-

mungsnachweisen waren zu erbringen. Die Kirchenbücher – auch die mennonitischen – bekamen eine herausragende Sonderstelle in der bürokratischen Durchführung der Rassengesetze. Innenminister Frick stellte sie 1935 sogar unter Schriftdenkmalschutz. Vor allem die evangelischen Landeskirchen bauten nun in kurzer Zeit ein ganzes System von Kirchenbuchzentralen und Probsteikirchenbuchämtern auf.⁶⁰ Die Berliner Kirchenkanzlei der DEK hatte ihren Sachverständigen für Rasseforschung, Pfarrer und Gemeindemitarbeiter verkarteten in nächtelanger Arbeit ihre Kirchenbücher, »Judentaufen« wurden aus den Registern gesondert erfaßt. Die kirchliche Denunziation von Christen jüdischer Herkunft wurde offensiv betrieben.⁶¹

Die einzige zentrale staatliche Behörde, die zur Ausstellung des Abstammungsnachweises berechtigt war, war die Reichsstelle für Sippenforschung, später in Reichssippenamt umbenannt. Diesem Amt waren für den Nachweis der »arischen Herkunft« Urkunden und sonstige Abstammungsdokumente vorzulegen.⁶²

Berufsbedingt benötigen auch Mennoniten Familiendokumente für den arischen Herkunftsnachweis. Aber ihr Enthusiasmus ging weit über das Geforderte hinaus. Systematisch sicherten sie alle möglichen sippenkundlichen Quellen, die für Abstammungsnachweise relevant sein konnten, und »verkarteten« akribisch sie betreffende Datenbeständen in Kirchenbüchern und öffentlichen Archiven. Mit großer Leidenschaft wirkten sie mit am Aufbau eines »deutschblütigen« Volkskörpers.

Die »Familien- und Sippenforschung« nahm nun in den Verhandlungen der alljährlichen Generalversammlungen des Mennonitischen Geschichtsvereins einen immer breiteren Raum ein, und die Mitgliederzahl stieg von Jahr zu Jahr: 1933 waren es 167 Mitglieder, 1942 bereits 800, wobei der größte Teil Westpreußen waren. Gemeinsame Tagungen von der Konferenz der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, dem Geschichtsverein und der Sippenforschung bürgerten sich ein und sind bis September 1942 belegt.⁶³

Bei keiner anderen Thematik ist die Nähe zur NS-Rassenideologie so ins Auge springend wie bei den wahnwitzig überdimensionierten mennonitischen Verkartungsaktionen und Herkunftsnachweisen mit nationalsozialistischer Methodik. Nirgendwo ist in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* oder im Verein ein Gespür für den gravierenden Zivilisationsbruch erkennbar, der durch diesen »Nachweis der Deutschblütigkeit« eingetreten ist. Nirgendwo wurde thematisiert oder gar problematisiert, daß diese Abstammungsgeschäftigkeiten ein unmenschliches System mittrugen, das Männer, Frauen, Kinder jedweder Religionszugehörigkeit nach irrationalen und inhumanen Kategorien wie »arisch«, »nichtarisch« und »fremdblütig« sortierte,

aussonderte, und, falls »nichtarisch«, ihnen Berufsverbote auferlegte, sie aus öffentlichen Schulen und Vereinen ausschloß, ihre Konten plünderte und später der Vernichtung zuführte.⁶⁴

Die Einflußnahme des Rassespezialisten Kurt Kauenhowen im Geschichtsverein war enorm. Er forcierte gemeinsam mit Benjamin Unruh die nun eindeutig rassistisch ausgerichtete sippenkundliche Arbeit unter den Mennoniten.⁶⁵ Beiden waren die NS-Strukturen vertraut und sie kannten Wege für die bürokratische Anbindung mennonitischer Daten an das staatliche Rassen-Verbundsystem.

Die in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* alljährlich wiedergegebenen Berichte und Protokolle der Mitgliederversammlungen des Vereins spiegeln den mennonitischen Beitrag zur allgemeinen rassisch-systematischen Erfassung der deutschen Bevölkerung exakt wider: Schon auf der 1. Generalversammlung 1936 hatte Kauenhowen einen Antrag gestellt, »einen Ausschuß für Familienforschung unter dem Vorsitz von Prof. Unruh zu wählen«. ⁶⁶ 1937 wurde die Arbeitsgemeinschaft für mennonitische Sippenkunde (A.M.S.) gegründet. »Der Antrag, eine Arbeitsgemeinschaft für mennonitische Sippenkunde zu schaffen, findet lebhaften Beifall«. Die Mennoniten installierten in ihren eigenen Reihen nun auch ein »Sippenamt«. Im weiteren wurde zusätzlich auf die bereits in Westpreußen existierende Zentrale für Familienforschung unter dem Vorsitz von Gustav Reimer, Heubuden, hingewiesen.⁶⁷

Weiter liest man von der Absicht, Kirchenbücher zu ermitteln, die standesamtliche Eintragungen enthalten und Unterlagen zur Zusammenstellung von Ahnentafeln der einzelnen Familien ermöglichen. Und aus dem Bericht »Urkundensammlung in Ostpreußen« geht hervor, daß die 1936 gegründete Zentralstelle für Geschichts- und Familienforschung »zur Vervollständigung der Kirchenbuchführung« unter anderem die Aufgabe in Angriff genommen hat, evangelische und katholische Kirchenbücher nach Eintragungen über Mennoniten durchzusehen.⁶⁸

Es wird berichtet, daß der Ausschuß sich »mit einer Reihe sachkundiger Persönlichkeiten in Verbindung gesetzt [hatte], um eine lebensfähige [!] Organisation zu schaffen. Vorschläge zum Ausbau der Arbeitsgemeinschaften, die alle deutschen und aus Deutschland stammenden [!] Mennoniten umfassen sollen, wurden in den Mennonitischen Blättern ... vom Vorsitzenden veröffentlicht«. ⁶⁹

»Die Deutsche Bauernkammer in Danzig ist dabei, die Kirchenbücher zu verkarten«. Er [Ernst Regehr] soll als »Verbindungsoffizier« zu den sippenkundlichen Filialen und über deren Arbeit unterrichtet sein.⁷⁰ »Die Bearbeitung des Königsberger Staatsarchivs für die Sippenkunde wird auf Vorschlag von

Dr. H. Quiring den [sic] in Königsberg weilenden mennonitischen Studenten G. Reimer übertragen.«⁷¹

1938 berichtete Benjamin Unruh, daß das Geheime Staatsarchiv in Berlin-Dahlem von Dr. Quiring und G. Reimer sippenkundlich bearbeitet wurde, das Danziger Archiv von Fr. Harder. Und im Protokoll heißt es weiter: »Die A.M.S. ist den verschiedenen Reichsstellen angeschlossen: der Reichsstelle für Sippenforschung, dem Deutschen Auslandinstitut, dem Verband der Deutschen aus Rußland. Augenblicklich wird die Angelegenheit der »Fragebogen« erwogen, mit deren Hilfe die sippenkundliche Erfassung der auslandsdeutschen [!] Mennoniten erfasst werden soll.«⁷² Das heißt, die Personendatenvernetzung und Weitergabe an NS-Rassestellen ging weit über das in den Landeskirchen übliche Verfahren hinaus.

Den Gemeinden wurde nahegelegt, »ihre bisherigen Register den neuen Formularen anzupassen«, und man erhofft sich »durch doppelte Abschrift und Aufbewahrung an verschiedenen Orten eine Sicherstellung gegen Feuergefahr zu erreichen.«⁷³ Die staatlichen Bestimmungen zu absehbaren Gefahren im Krieg [!] wurden nun auch im Bereich der Mennoniten voll übernommen. Die Selbstgleichschaltung war auch im Detail perfekt. Die Mennoniten hatten sich selbst rassenkundlich erfaßt und mit den staatlichen Rasseämtern verbunden, auch was die Schwestern und Brüder in Übersee und in Rußland betraf.

Christian Hege machte sich 1939 in einem Beitrag ausführlich über »Grundsätzliches über den Mennonitischen Geschichtsverein« Gedanken.⁷⁴ Und er stimmte wieder ein in die Klage über das große Unverständnis, das den Täufern von ihren konfessionellen Gegner entgegengebracht wird. Sein Text liest sich dennoch wie eine letzte Mahnung, das Eigentliche nicht aus dem Auge zu verlieren. Sein Anliegen verhalte aber und drang – zumindest den veröffentlichten Protokollen nach – nicht mehr in die Versammlung des Vereins.⁷⁵

1939 veröffentlichte Wilhelm Niepoth in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* über die »Merkwürdigkeiten und Schwierigkeiten bei der Erforschung mennonitischer Familien am Niederrhein« und schloß seine Betrachtungen mit den Worten: »Damit dient er [der Erforscher der mennonitischen Familien] nicht allein den Mennoniten und ihren Gemeinden. Vor allem dient er dem deutschen Volk in der Gesamtheit. Es besteht eine große Organisation, die es sich zur Aufgabe gesetzt hat, alle sippenkundlichen Quellen zu verarbeiten, um nachzuweisen, daß das Deutsche Volk eine blutsmäßig gebundene Gemeinschaft, eine große Familie ist und daß seine Glieder seit langen Zeiten auf Gedeih und Verderb aneinander gekettet sind.«⁷⁶

1940 besprach Gustav E. Reimer den Aufsatz von Helmut Hackbarth über »Rassentypische Verhaltensweisen der Mennoniten im Weichsel-Nogat-

Delta« und notierte: »Der Verfasser versucht, vom Psychologischen her das rassische Erbgut der Werdermennoniten [Sperrung im Original] zu bestimmen.« Reimer übernahm allerdings nicht alle Wertungen und rassetypischen Klassifizierungen und verwies darauf, daß »auch die Rassenpsychologie der Zusammenarbeit mit anderen Forschungsgebieten wie Stammes- und Sippenkunde, Glaubens- und Sozialgeschichte bedarf ...« Dennoch freute er sich für die mennonitischen Gemeinden, daß sie »von außerhalb auf den Wert ihres Vätererbes – des rassischen und geistigen – aufmerksam gemacht wurden und empfiehlt diese Arbeit »auch der breiten Öffentlichkeit unserer Gemeinden zugänglich zu machen«.⁷⁷

In diesem Staat Adolf Hitlers fühlte man sich als Mennonit beachtet wie noch nie in der Geschichte. Sogar die mennonitischen Ahnen waren nun in die »deutschblütige Volksgemeinschaft« aufgenommen und keine Fremdlinge und Beisassen mehr. Die ehemals gegen sie gerichteten Aufzeichnungen und Namenslisten in den staatlichen Archiven erfuhren durch die Nazis einen positiven Bedeutungswandel nie gekannten Ausmaßes. Mennonitische Familien- und Sippentage wurden mit religiöser Inbrunst gefeiert. Auch in »rasenwissenschaftlicher« Sicht gehörten die Mennoniten nun zum deutschen Volk.

Auch wenn nicht alle Mitarbeiter des Geschichtsvereins rassistische Gedanken hegten und für sie der Zusammenhang von Sippe und Heimat, in der der Mensch verwurzelt sein müsse, bedeutsam war, arbeiteten sie dennoch sehr intensiv dem Reichssippenamt zu, das sich die »Ausmerzung« der Juden zum Ziel gesetzt hatte.

»Die Flut des militanten Bolschewismus hat uns Existenz und Heimat genommen.«

»Was mit unseren Kirchenarchiven passiert ist, fällt mit unter das Kapitel des Gerichts und der Strafe Gottes. Das Wort von den unschuldigen Kirchenbüchern ist nicht immer richtig, wir haben einen sehr sündigen Gebrauch von den Büchern gemacht. Ich meine die Schuld bei der Arisierung. In dem Gericht Gottes liegt auch eine Gnade.«⁷⁸ Diese Worte eines evangelischen Superintendenten auf einer landeskirchlichen Archivreferententagung im Jahr 1948 fanden kein Echo, eine kritische Reflexion blieb aus. Das war auch bei Mennoniten nicht anders, weder im Geschichtsverein noch in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* ist es zu so einer selbstkritischen Aussage gekommen. Man machte sippenkundlich einfach weiter, als sei nichts geschehen. Daß Kirchenbücher und die Namen der Vorfahren durch den erfolgten rassistischen Mißbrauch eine Schändung sondergleichen erfahren hatten,

diese Einsicht hat sich unter mennonitischen Genealogen nach 1945 – und wohl bis heute – nicht eingestellt.

Schon auf der ersten Generalversammlung des MGV im Juni 1949 legte Dr. Kauenhowen einen Tätigkeitsbericht über die neu in Angriff genommene Familienforschung vor und sprach von »Verkartungsplänen für familiengeschichtliches Material, das aus Westpreußen gerettet werden konnte«. ⁷⁹ Kauenhowen war schon ab 1947 Leiter der Abteilung für Familienforschung in der Mennonitischen Forschungsstelle geworden. Er wurde Vorstandsmitglied des Vereins und bestimmte – frei von jedem Selbstzweifel – jahrelang durch eigene Beiträge und Rezensionen das »familienkundliche Klima« in den *Mennonitischen Geschichtsblättern*. Sein Artikel »Sippenkunde« im vierten Band des *Mennonitischen Lexikons* (erschieden 1967) ist in einem Kirchenlexikon einmalig und gleichzeitig grotesk. Diese zwölf Spalten, gefüllt mit Hinweisen auf völkisch-rassistische und rassenbiologische Literatur aus der Nazizeit, sind ein Schandfleck für das Lexikon. ⁸⁰

1950 räumten die *Mennonitischen Geschichtsblätter* Werner Zimmermann 15 Seiten ein, auf denen er über die »Kartei ostdeutscher Menno-Sippen im Familienarchiv Zimmermann« berichtete, von der bis dato geleisteten Erstellung von insgesamt 7827 Karten, darunter 600 Familienkarten und 7200 Personenkarten, hinzugefügt sind Verkartungsbeispiele. Noch 1965 rezensierten die *Mennonitischen Geschichtsblätter* Werner Zimmermanns Buch *Biologische Familienforschung. Was sie will und wie man sie betreibt – geschildert an einem praktischen Beispiel*. ⁸¹

1950 veröffentlichte Horst Penner den Aufsatz »Die westpreußischen Mennoniten im Wandel der Zeiten« und erzählte darin vom früheren Gemeindeleben und den Kulturleistungen im Danziger Werder und auch von den schrecklichen Fluchterfahrungen. Er resümierte: »Die Flut des militanten Bolschewismus hat uns Existenz und Heimat genommen.« Verdrängt waren mennonitische Dankgebete für Hitlers Überfall auf Polen, die Beschreibung der eroberten Gebiete in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1940, die Zusammenarbeit mit SS-Mördern, das Hoffen auf den Endsieg und die Spekulationen auf eine mögliche Rückumsiedlung.

Das Vereinsmitglied Walter Quiring mit seiner belasteten Vergangenheit zeigte nach dem Krieg keine Reue und schlüpfte in die Rolle eines geachteten mennonitischen Journalisten in Kanada. Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* rezensierten 1963 mit Wohlwollen sein Bilderbuch über kanadische Mennoniten und stellten 1964 seine Publikation 150 Jahre Bewährung in Rußland vor. Noch 1972 sandten die *Geschichtsblätter* Karl Stumpp zum 75. Geburtstag herzliche Glückwünsche und ehrten ihn mit einer ganzseitigen Por-

trätphotographie: »Bei seinen Forschungen hat er auch immer die Mennoniten im Blick gehabt«. Der Geograph Karl Stumpp leitete 1941 bis 1943 in der Ukraine ein eigenes »SS-Sonderkommando Dr. Stumpp« zur logistischen Unterstützung der durch SS-Verbände durchgeführten »Germanisierung« und »Umsiedlung«. ⁸² Seine detaillierten »Dorfberichte« und rassische Klassifizierung der Bevölkerung auch in mennonitischen Wohngebieten bedeuteten für die arischen Mennoniten Aufnahme in die zunächst »rettende« Volksliste, dokumentierten und unterstützten aber auch Massentötungen vor allem von jüdischen Menschen, die in dieser Gegend, zum Teil mitten unter Mennoniten, wohnten. Das Ostministerium, für das er »forscht«, war keine Wohltätigkeitsorganisation. Sein Ziel war die Germanisierung riesiger Gebiete, das Aushungern großer einheimischer Bevölkerungsteile und »die Endlösung der Judenfrage«. Rußlandmennoniten haben bei diesen Aktionen nicht deshalb überlebt und sind nicht ausgesiedelt worden, weil sie mennonitischen Glaubens waren, sondern weil sie dem völkisch-rassistischen Profil der SS-Organisationen entsprachen. ⁸³

Benjamin Unruh kooperierte mit Stumpp und seinem Vorgesetzten Georg Leibbrandt aus diesem Reichsministerium für die Ostgebiete. Er kannte beide gut und hielt auch nach 1945 zu ihnen. Er tat alles, um »seine Rußlandmennoniten« zu retten, setzte dabei auf die Karte Hitler und den Krieg gegen die Sowjetunion und arbeitete mit der SS in den besetzten Gebieten zusammen. Sein Renommee in der Mennonitenschaft war weltweit außerordentlich und ist es teilweise noch heute, im Geschichtsverein übte er einen großen Einfluß aus. Benjamin Unruhs Verdienste bei der Auswanderung rußlanddeutscher Mennoniten nach dem Krieg sind unbestritten, sein Zusammenarbeiten mit Organisatoren des Völkermords war jedoch unrühmlich. Aber unter den deutschen Mennoniten wagte es niemand, ihm kritische Fragen zu stellen, weder in der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden noch im Mennonitischen Geschichtsverein, auch nicht nach 1945. Unruh selbst schien sich keiner Schuld bewußt zu sein. ⁸⁴ Ernst Crous überzog ihn in seinem Nachruf in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1959 mit Lob. ⁸⁵

Übrigens wurde der 1938 erschienene Täufer-Quellenband *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter* in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* weder vor noch nach dem Krieg rezensiert. Die Möglichkeit, sich von dieser mennonitischen Ahnen-Tradition inspirieren zu lassen, wurde nicht genutzt. Man schien im Geschichtsverein Wichtigeres im Sinn zu haben. Die aktuelle Bedeutung der Deutschblütigkeit ließ das Märtyrerblut der Taufervorfahren vergessen.

Es bleibt die betrübliche Erkenntnis: Bis zu Hans-Jürgen Goertz' notwendi-

gem Aufsatz »Nationale Erhebung und religiöser Niedergang« in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1974 wurde zwei Jahrzehnte lang die Haltung der Mennoniten zum Dritten Reich nicht thematisiert. Diether Götz Lichdis Buch über *Die Mennoniten im Dritten Reich* (1977) hat die Nachforschungen zwar auf eine breitere Quellengrundlage gestellt, aber zu keiner eindeutigen Beurteilung des Geschehens unter den Mennoniten im Dritten Reich geführt. James Irvin Lichtis 2008 leider nur auf Englisch veröffentlichte Untersuchung bringt jetzt erstmals ein ganzes Kapitel zum Themenbereich Mennoniten und der NS-Rassegedanke (One in Faith but not in Flesh: Sanctifying Racial Hygiene).⁸⁶ Gerhard Rempels eindringlicher Aufsatz »Mennoniten und der Holocaust« in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2010 muß fortan als Meilenstein in der jüngsten mennonitischen Geschichtsschreibung betrachtet werden. Aber von allen drei Autoren wird der im Geschichtsverein manifestierte sippenkundlich organisierte Rassismus nicht beachtet. Marion Kobelt-Grochs noch vor drei Jahren gut gemeinter Eindruck zu den Vorkriegsausgaben der *Mennonitischer Geschichtsblätter* – »von einigen Anklängen einmal abgesehen, weisen die Geschichtsblätter keine enge ideologische Bindung auf« – ist leider nicht zutreffend.⁸⁷

Der Geschichtsverein hat sich bis heute nicht mit seiner eigenen Geschichte befaßt. Das ist für diesen Verein, der sich seit Jahren durch seine offene und kritische Haltung auszeichnet, verwunderlich. Es stehen uns zahlreiche gedruckte Zeugnisse unsere Täuferverfahren zur Verfügung, aber es gibt nicht einmal eine auch bescheidene Quellensammlung zum Thema Mennoniten im Dritten Reich. Wir wissen erstaunlich Genaues über die Verhöre der gefangenen Täuferführer in Münster aus dem Jahre 1535. Aber mindesten ebenso wichtig wäre es, zu erfahren, auf welchem Weg die 250 Schreibmaschinenseiten von Benjamin Unruhs westpreußischem Abstammungsmaterial und die Daten der A.M.S nach Halbstadt und Chortitza in die Hände des SS-Sonderkommandos Stumpp gelangten, das dort über Leben und Tod der Bewohner entschied.

Diese vorläufige Skizze zur mennonitischen Geschichtsforschung im Dritten Reich zeigt ein betrübliches Ergebnis: Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* und der Mennonitische Geschichtsverein bewiesen eine größere Übereinstimmung mit der nationalsozialistischen Volkstumsideologie, als bislang bewußt war. Mennoniten haben mit großem Engagement bei der rassischen Sippenpflege und Familienforschung des NS-Staates mitgewirkt. Repräsentanten des MGV standen in Kontakt mit Tathelfern bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Noch weit über das Jahr 1945 hinaus wurde Einstellungen, die von der Nazizeit geprägt waren, Raum gegeben. Angesichts seiner Akti-

vitäten im Dritten Reich war der *Mennonitische Geschichtsverein* lange Zeit mit sich im Reinen. Von einer selbstkritischen Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg ist nichts bekannt.

Trotzdem soll hier aber auch an Johannes Harder und Helmut Reimer erinnert werden, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg besonders intensiv für eine Aussöhnung mit Polen einsetzten. Vor allem muß dann auch Pastor Peter Foth aus Hamburg genannt werden, der erstmals 1970 eine Begegnungsfahrt ins polnische Westpreußen durchführte und diese Fahrten dann über drei Jahrzehnte regelmäßig fortsetzte – ein gutes Beispiel praktischer mennonitischer Gedenk- und Versöhnungsarbeit von ganz besonderer Art. Nicht wenige sind ihnen dann in neuerer Zeit gefolgt.⁸⁸

Anmerkungen

- 1 Siehe Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: MGBI 1974, S. 61 ff.; Dieter Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, und neuerdings: James Irvin Lichti, Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany, New York 2008.
- 2 »Es wurde unsere Verpflichtung zur Einordnung und zum Dienst im Ganzen des Staates betont«, ... daß im Falle der Wiedereinführung der Wehrpflicht die deutschen Mennoniten keine besonderen Vorrechte mehr beanspruchen sollen.« Siehe Auszüge aus dem Sitzungsprotokoll des Kuratoriums der Vereinigung vom 22.–24. April 1933 in: Dieter G. Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. 2004, S.193.
- 3 Ein Artikel »Demokratie« fehlt interessanterweise im Mennonitischen Lexikon (ML) I. Dafür enthält es einen höchst bemerkenswerten 13spaltigen Artikel »Friedensbewegung« (von Dr. Ernst Correll wohl zu Beginn der 20er Jahre verfaßt), in dem pazifistische Grundtöne unüberhörbar sind.
- 4 Christian Neff, Mennonitisches Adreßbuch, Karlsruhe 1936.
- 5 Christian Neff (Hg.), Der allgemeine Kongreß der Mennoniten, gehalten in Amsterdam, Elspeet, und Witmarsum, Karlsruhe 1936. 1937 kam Band II des ML auf den Markt, weitere Lieferungen für Band III folgten, noch 1942 erschien die 34. Lieferung (bis Artikel »Obersülzen«), ein außergewöhnlicher Vorgang. 1935 erscheint »Ein Rückblick auf 400 Jahre mennonitischer Geschichte« von Christian Hege, von 1938 bis 1940 drei Folgen der Schriftenreihe des MGV.
- 6 So der Vortragstitel von Ernst Crous auf dem 5. deutschen Mennonitentag in Krefeld am 18. Juni 1939, in: MGBI 1939, S.13 ff. Dr. Ernst Crous war zu der Zeit stellvertretender Vorstand im Kuratorium der »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinde im Deutschen Reich« und im Mennonitischen Geschichtsverein. Zu seiner Person siehe ML V.
- 7 Hege war ein nobler liberaler Geist, über 40 Jahre lang Wirtschaftsredakteur der von den Nazis 1933 verbotenen Frankfurter Nachrichten. Sein Artikel »Menschenrechte« im ML III und die dort formulierte latente Kritik am Nationalsozialismus (Hege schrieb über urtäuferische Forderungen nach Toleranz und religiöser Gewissensfreiheit, die »heute zu einem Bestandteil des Rechtslebens aller Kulturstaaten [...] geworden sind.«) legen davon Zeugnis ab.

- 8 Merkwürdigerweise sind diese MGBI nirgendwo einer genaueren Betrachtung unterzogen worden. Auch James Irvin Lichti in seiner so detailreichen Studie über die Mennoniten, Adventisten und Quäker im Dritten Reich (2008) übergeht sie.
- 9 Es sind dies insbesondere Dr. Benjamin Unruh, Ehrenvorsteher der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, Dr. Walter Quiring und Dr. Kurt Kauenhowen.
- 10 Siehe Protokoll über die 1. Generalversammlung des MGV am 27. Juni 1936 in Gronau/ Westfalen: »Wir haben beschlossen, eine Zeitschrift herauszugeben, in der wir Auskunft über viele Fragen geben wollen, die noch in Dunkel gehüllt sind. Auch Zeitgeschichte wollen wir pflegen; wir hoffen dadurch späteren Historikern ihre Aufgabe zu erleichtern« (MGBI 1936, S. 7).
- 11 Beiträge zur Geschichte der Mennoniten. Festgabe für D. Christian Neff zum 70. Geburtstag, herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein Weierhof (Pfalz), 1938.
- 12 1934 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Band II: Markgraftum Brandenburg und 1938 Band III: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnten.
- 13 MGBI 1936, S. 30 f.
- 14 »Die neuere Forschung hat ergeben, daß die früheren Darstellungen über die Mennoniten und Täufer, wie sie namentlich von anderen Konfessionen verbreitet wurden, nicht mit der Wirklichkeit in Einklang standen. In manchen Geschichtsbüchern haben sich diese Unrichtigkeiten bis in die Gegenwart erhalten ... Unparteiische Historiker sind seitdem bestrebt, das Unrecht wieder gut zu machen, das den Mennoniten und Taufgesinnten durch die Verbreitung tendenziöser Berichte zugefügt worden ist« (1936, S. 1); s. auch Christian Hege, Neuere Urteile der Historiker. Wendung in der Beurteilung der Täufer (MGBI 1937, S. 5 ff.).
- 15 Z. B. mit J. Loserth, Reichsgesetze gegen die »Wiedertäufer (MGBI 1936, S. 27 ff.); W. Köhler, Das Täuferium in Calvins Institutio von 1536 (MGBI 1937, S. 1 ff.); Christian Hege, Michael Seifensieder am 31. März 1536 zu Wien verbrannt (MGBI 1936, S. 46 ff.); Christian Hege, Zwinglis Elenchus. Ein 5. Neudruck der Streitschrift gegen die Täufer (MGBI 1937, S. 18 ff.); Christian Hege, Ein kurpfälzisches Bücherverbot. Schwere Strafen für die Verbreitung mennonitischer Schriften (MGBI 1937, S. 24 ff.); Christian Hege, Hinrichtung ohne Rechtssprechung in der Schweiz. Um die großen Gerichtskosten zu sparen (MGBI 1937, S. 62 f.); Christian Hege, Das älteste Schrifttum der Taufgesinnten und ihre Gegner (MGBI 1938, 1 ff.); W. Köhler, Der Verfasser des »Libellus confutationis« in Zwinglis »In catabaptistarum strophas elenchus« (Konrad Grebel) (MGBI 1938, S. 11 ff.). Diese Beiträge sind ohne jeglichen Kommentar des Schriftleiters versehen. Über seine Aussageabsicht können wir heute nur rätseln. Waren z. B. die Texte über ein Bücherverbot für mennonitische Schriften und willkürliche Hinrichtungspraxis als unterschwellige Kritik an der Terror- und Unrechtspraxis der Nazis gedacht oder vermittelten sie den Eindruck, daß diese finsternen Zeiten nun ein Ende haben?
- 16 Z. B. die Schuldlosigkeit der Kinder [Sperrung im Original] in der Erbsündefrage: Horst Quiring, Die Anthropologie Pilgram Marbecks (MGBI 1937, S. 10 ff.). Der Autor weist zum Abschluß auf die wirklichkeitsnähere »Durch praktisches Leben erprobte Gedanken« Marbecks hin [S. 17, Sperrung im Original]. Gerhard Hein, Leopold Scharnshlager. Ein Mitarbeiter Pilgram Marbecks (MGBI 1939, S. 6 ff.). Hier ist die Betonung der antisakramentalen Tauflehre dieses Täufers deutlich: »wie die Welt tut mit den Kindern, die da glaubt, wo die Kinder nicht mit Wasser begossen würden, so würden sie nicht selig, das doch ein Erzgreuel, Abgötterei und Aberglaube vor dem lebendigen Gott ist« (S. 9).

- 17 MGBI 1936, S. 43 f. »Bei der Übernahme durch den Kreis Pfalz wurde vereinbart, daß der Religionsunterricht wie bisher den mennonitischen Schülern von einem Mennonitenprediger erteilt wird, sowie »daß die Anstalt der ihr gestellten Aufgabe. Deutscher und christlicher Erziehung und Bildung zu dienen, dauernd erhalten bleibt.« Die eigentlichen Motive der Übernahme verschweigt Hege, obwohl sein enger Freund Christian Neff als Weierhöfer Mennonitenpastor Genaueres zur Wahl ausgerechnet dieser Schule durch Gauleiter Bürckel wußte. Siehe dazu Steffen Wagners Beitrag in dieser Ausgabe der MGBI.
- 18 So teilt Ernst Crous dem MGV mit, »daß der Herr Kirchenminister [Kerrl] um die Zusendung des Sonderheftes des Geschichtsvereins gebeten hat.« (MGBI 1938, S. 74). Crous verfügte übrigens über gute Beziehungen zum Berliner Kirchenministerium. Er konnte, 1944 beruflich nach Göttingen versetzt, mit einer Sondergenehmigung sogar ab August 1944 wiederholt nach Berlin reisen, um dort der Mennonitengemeinde zu dienen. Siehe Ernst Crous' »Biographie« auf der Internetseite der Berliner Mennonitengemeinde www.berliner-mennoniten-gemeinde.de.
- 19 Cornelius Krahn, Eine neue Menno-Biographie. Die erste ausführliche Darstellung in deutscher Sprache (1936, S. 16 ff.). Horst Quiring und der bekannte Täuferforscher Harold S. Bender waren schon 1935 an der gleichen Universität promoviert worden. Heidelberg galt damals mit Tübingen als NS-Vorzeiguniversität. Der überzeugte Hitlerverehrer Benjamin Unruh wurde dort 1937 mit einer Ehrenpromotion gewürdigt.
- 20 MGBI 1936, S. 32 ff. Der Autor war zwar schon 1933 verstorben, aber Hege setzt diese Meldung gezielt drei Jahre später dem Leser vor. Das Thema Rußlanddeutsche und ihr Leidensweg in Rußland nach der Revolution wird die MGBI künftig fortlaufend beschäftigen. Vgl. auch die Buchbesprechungen von Walter Quiring, Rußlanddeutsche suchen eine Heimat. Die deutsche Einwanderung in den paraguayischen Chaco (MGBI 1938, S. 95 f.) und Hans Harder, Das Dorf an der Wolga, ein deutsches Leben in Rußland (MGBI 1938, S. 96).
- 21 MGBI 1938, S. 66.
- 22 Johann Loserth, Nikolsburg. Im 16. Jahrhundert ein Mittelpunkt des Täuferturns (MGBI 1938, S. 16 ff.). J. Loserth war schon 1936 verstorben. Der Beitrag war ursprünglich für das »noch nicht abgeschlossene« ML geschrieben worden, wird nun aber von Hege »angesichts der großen Umwälzungen der letzten Wochen [gemeint ist das Münchener Abkommen vom 29. September 1938] schon jetzt hier wiedergegeben« (MGBI 1938, S. 16). Bei der kritischen Durchsicht der MGBI heute müßte man sich auch immer den täglichen Terror des Nazi-Regimes vor Augen halten: Ende 1938 befinden sich rund 60000 Menschen in KZ-Schutzhaft! 120000 deutsche Juden sind schon ausgewandert und vertrieben aus einem Land, dessen Sprache sie mindestens ebenso liebten wie die Mennoniten. Pastor Niemöller kommt am 1. Juli 1937 in KZ-Haft, Friedrich Weißler, der Jurist der Bekennenden Kirche, wird im KZ-Sachsenhausen fürchterlich gefoltert und am 19. Februar 1937 dort ermordet, Pfarrer Schneider am 18. Juli 1939 im KZ-Buchenwald. Bis zum Mai 1945 werden allein im Konzentrationslager Dachau 1034 Geistliche ihr Leben verlieren, vgl. dazu Thomas Fandel, Zur Verfolgung katholischer und evangelischer Pfarrer in der Pfalz in der NS-Zeit, in: Pfälzisches Pfarrerberblatt, Nr. 4 (2011).
- 23 »Der Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich lenkt das Interesse neuerdings auch auf die Geschichte des Täuferturns. das im 16. und 17. Jahrhundert in allen Gebieten Österreichs weite Volkskreise ergriff (...).« So leitet Hege seinen Forschungsüberblick ein (MGBI August 1939, S. 1). Hege berichtet auch über eine Ausstellung in Graz im Sommer 1939, die ironischer Weise den Titel »Der Freiheitskampf der Steiermark« trägt, siehe den Bericht in MGBI 1940, S. 22 ff. Christian Hege scheint sein Lebenswerk und -ziel »Die Täufer in ihrer

- Geschichte« blind gemacht zu haben für das, was sich tatsächlich in der »Zeitgeschichte« zutrug.
- 24 MGBI 1940, S.1. Erich Keyser war Mitglied der NSDAP, Privatdozent an der Technischen Hochschule in Danzig und Direktor des Landesmuseums für Danziger Geschichte. Er gehört zu den rassentheoretisch orientierten Geschichtsforschern, die in der kriegesischen »Volksraumpolitik« im Osten eine wichtige Rolle spielten. Dafür typisch auch ein Zitat aus dem erwähnten Aufsatz: »Ihre [der Mennoniten] Abschließung gegen die übrige Bevölkerung des Weichsellandes hat zwar auch die Inzucht unter ihnen gefördert, aber auch ihre Eigenart zu immer stärker wirkenden Auswirkung gebracht« (S. 6). Erich Keyser schrieb auch Aufsätze für die biologiedidaktische Lehrerbildung, wird schon ab 1951 Leiter des Marburger Herder-Instituts für Ostmitteleuropaforschung. Die MGBI widmen ihm 1969 einen Nachruf. Zu seiner Person siehe auch Hans Christian Harten/ Uwe Neirich/ Matthias Schwerendt, Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs, Berlin 2006, S. 411, und Alexander Pinwinkler, Volk, Bevölkerung, Rasse and Raum. Erich Keyser's Ambiguous Concept of a German History of Population, ca. 1918–1955, in: Ingo Haar/Michael Fahlbusch, German Scholars and Ethnic Cleansing, 1920–1945, Oxford 2004. Keyser war an der Promotion Horst Penners an der Technischen Universität Danzig beteiligt (s. Art. Horst Penner, ML V).
- 25 Zu Holland heißt es: »Durch den verhängnisvollen Irrtum der holländischen Regierung, die sich ins Schlepptau der englischen Politik nehmen ließ, ist auch Holland im Mai 1940 Kampfgebiet der Westmächte gegen das Deutsche Reich geworden [!]. Die holländische Regierung, der während des Weltkrieges drei mennonitische Minister angehörten, war vernünftiger und fest genug, die Neutralität zu wahren. Immerhin konnte heute nach der Flucht der holländischen Regierung durch die einsichtsvolle Haltung der militärischen Oberleitung, den Widerstand gegen die deutschen Armeen am 5. Tag aufzugeben, dem Land noch großes Elend erspart bleiben« (MGBI S. 8). Es folgt eine von jedem Mitgefühl unbeflüßte, fast statistische Aufzählung der Mennonitengemeinden in den neun Provinzen Hollands mit ihren Mitgliederzahlen. Vier Jahre zuvor hatte man noch in Amsterdam als Weltweite Bruderschaft die 3. Mennonitische Weltkonferenz gefeiert. Jetzt jedoch keine Andeutung von Solidarität mit den leidgeprüften Schwestern und Brüdern im besetzten Nachbarland. Rätselhaft wird bleiben, wieso der bekannte holländische Historiker N. van der Zijpp im Jahr 1941 [!] den Artikel Niederlande für das deutsche ML liefert. Zum ersten heftig verlaufenen Zusammentreffen von holländischen und mennonitischen Brüdern nach dem Krieg siehe Dieter G. Lichdi, Vergangenheitsbewältigung und Schulbekenntnisse der Mennoniten nach 1945 (MGBI 2007, S. 43 ff.).
- 26 MGBI 1936, S. 40 f.
- 27 Das Buch vom deutschen Volkstum. Wesen – Lebensraum – Schicksal, hrsg. von Paul Gauß, Leipzig 1935 ist dominiert von Autoren aus dem Deutschen Ausland-Institut (DAI) in Stuttgart. Das zitierte Kapitel über das Deutschtum in Nordamerika schreibt Dr. Emil Meynen, der einige Jahre später als Raumplaner und Spezialist für Luftbildauswertung und Kartographie osteuropäischer Siedlungsgebiete tätig ist, Bevölkerungs- und Rassenkarten der Sowjetunion erstellte, die ab 1941 von Wehrmachts- und Einsatzgruppen in schrecklicher Weise verwendet wurden, siehe http://de.wikipedia.org/wiki/Emil_Meynen (18. Juli 2011).
- 28 Hege bespricht hier das Buch von Walter Quiring »Deutsche erschließen den Chaco« (1936). Walter Quiring war überzeugter Nationalsozialist und eine der treibenden Kräfte im Geschichtsverein. Immerhin fügt Hege angesichts der Erziehungsziele dieses ersten

- auslandsdeutschen Erziehungsheims, in dem Wert gelegt wird »auf die Entwicklung des Charakter, auf Ausmerzung der Lüge, der feigen Flucht vor der Verantwortung, auf Erziehung zur Ritterlichkeit Schwächeren gegenüber, auf Überwindung der Ichsucht usw.« eine zarte Kritik hinzu: »Für das Ansehen des Deutschtums im Ausland ist es von hoher Bedeutung, wenn sich bei solchen kolonisatorischen Stoßtruppen [!] auch das Streben nach höherer Bildung durchsetzt« (MGBI 1936, S. 46).
- 29 Hege stellt den »Plan einer zielbewussten Missionsarbeit durch den am 17. September 1935 gegründeten Missionsbund ›Licht den Indianern‹ unter anderem mit folgenden Worten den Lesern vor: »Er [der Missionsbund] bezweckt mit der Christianisierung Seßhaftmachung der Indianer, Hebung des geistigen Niveaus durch Einführung des Schulunterrichts für ihre Kinder sowie Erziehung zu einem christlichen Familienleben und zu arbeitsamen Staatsbürgern. Die R e g i e r u n g von P a r a g u a y [Sperrung im Original] weiß dieses Werk zu schätzen« (S. 49).
- 30 Herbert Wiebe, Die Mennoniten im Weichselgebiet (MGBI 1937, S. 36 ff., zur Urbarmachung und Entwässerung des Weichseldeltas); Ernst Crous, Der Beitrag der Mennoniten zum Wiederaufbau Deutschlands im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges (MGBI 1938, S. 22 ff.); Fritz Kliever, Die Mennonitenkolonie Friesland in Ostparaguay (MGBI 1938, S. 56 ff.) mit einem längeren Zitat eines Professors E. Teichmann in Asuncion: »Die Schule, der Gottesdienst, die gerechte Verteilung des Besitze, der so wichtige Wegebau sind Ausdrucksformen des Gemeinschaftsgeistes, der diese Menschen zu einer religiösen, völkischen, kulturellen und wirtschaftlichen Einheit zusammenschweißt« (S. 60). Fritz Kliever, der einflußreiche mennonitische Pädagoge und Nationalsozialist aus Paraguay hielt sich in dieser Zeit zu Studienzwecken in Deutschland auf. Er wird 1937 als »auslandsdeutsches Mitglied« in den Vorstand des Geschichtsvereins gewählt und weist auch auf der 2. ordentlichen Generalversammlung »auf die Wichtigkeit der Verbindung mit dem überseeischen Mennonitentum hin. Durch die gemeinsame Erforschung der sippenmäßigen Zusammenhänge wird das Band gestärkt« (siehe MGBI 1937, S. 53). Kliever besitzt Insiderwissen der sich immer rassistischer ausformenden »Volkstumsarbeit« des DAI. Zu Kliever siehe auch ML V. Otto Schowalter, Kulturleistungen der Hamburger Mennoniten. Schiffahrt-Industrie-Welthandel (1938, S. 33). Seine Betrachtungen sind keineswegs großmannstüchtig, er betont mennonitische Bildung, Bescheidenheit und Herzenskultur (Mennoniten seien darauf aus, »selbst Kultur zu sein«), aber er bediente auch unbewußt typische Nazi-klischees: Diese Mennoniten waren charakterisiert durch eine »Kultur der Persönlichkeit ... nicht aus Spekulation auf das Irdische« und »Das Problem Individualismus oder Masse kannten jene nicht« (Zitat MGBI 1938, S. 41). Christian Hege, Die Anfänge unserer Ansiedlungen in Kanada (MGBI 1939, S. 54 ff.). Sogar die Berliner »Grüne Woche« präsentiert in der Reichsnährstandhalle 1935 in der Abteilung, »die den Kampf des Bauerntums um seine Scholle darstellte« die Kulturleistungen der Mennonitenbauern im 16. Jahrhundert«, siehe den kurzen Bericht in MGBI 1939, S. 56. Benjamin Unruh, Die Kulturleistung der Mennoniten in aller Welt, Zeitschriftenhinweis auf diesen Aufsatz in den Mennonitischen Blättern 1940 (MGBI 1940, S. 62).
- 31 Reinhold Heuer, Drei Jahrhunderte Bauernleben in der Weichselniederung. Fünfhundertfünfzig Jahre Bürgerleben in der Stadt Thorn, Posen 1935 (MGBI 1937, S. 72 f.).
- 32 Horst Quiring, Grundworte des Glaubens. Achtzig wichtige biblische Begriffe für den Menschen der Gegenwart dargestellt, Berlin (Furche-Verlag) 1938. Sein Vorwort beginnt übrigens mit dem Feststellung: »Es geht ein erfreulicher Zug durch das christliche Schrifttum unserer Tage.« Auch bei der Auslegung der Geschichte vom Turmbau zu Babel

- (1. Mose 11) zeigt sich seine rassistische Denkweise. Er deutet das Streben nach Vereinigung der Völker als Verlangen wider Gott, das Strafe nach sich ziehen muß. »Dieses vermessene Streben, aus dem organischen Leben der Völker eine einzige Einheit zu schaffen, wird von Gott vereitelt und die frühere Ordnung der Völker wieder eingesetzt«, Seite 221 f. Rassentrennung gehört seiner Meinung zu den unantastbaren Schöpfungsordnungen Gottes: »Die völkische Gemeinschaft ist eine Schöpfungsgabe, die eine Verpflichtung einschließt ... Wenn Paulus einmal die Gleichheit vor Gott und das Einssein in Christus in dem Satz ausgesprochen hat: Hier ist kein Jude noch Grieche ... (Gal 3,28) ... so hat er keine rassische Vermischung gewollt« (S. 222 f.).
- 33 1938 wurde Walter Quiring an das Institut für Auslandsbeziehungen (DAI) in Stuttgart berufen und blieb in dessen Diensten bis 1941. Anschließend wechselte er in die deutsche Wehrmacht und arbeitete auf verschiedenen Stellen als Dolmetscher, Pressereferent und Propagandist, zuletzt in leitender Position im SS-Umsiedlungskommando in Kovno, Litauen. Er ist im DAI für eine Zeit auch Leiter der sippenamtlichen Abteilung. Sein Einfluß im MGv ist bedeutend. Er erfährt – zumindest nach den veröffentlichten Sitzungsprotokollen – niemals Widerspruch. Zu seiner Person siehe im Personenteil und den Artikel »Drittes Reich« im ML V; siehe dazu auch Jonathan F. Wagner, *Brothers Beyond the Sea. National Socialism in Canada, Waterloo (Ontario) 1981*, S. 89 (dort die Bote-Belegstellen).
- 34 MGBI 1938, S. 66. Hans Joachim Beyer hatte zahlreiche Funktionen in der NS-Wissenschaft innegehabt. So war er Leiter der »Arbeitsstelle für auslandsdeutsche Volksforschung« und Mitarbeiter in der Berliner SD-Zentrale gewesen, wo er unter anderem eine Liste von polnischen Intellektuellen zusammengestellt hatte, nach der ab September 1939 die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SD bei der Ermordung der polnischen Intelligenz vorgingen. In seiner Habilitationsschrift hatte er sich mit »Umvolkungsvorgängen« – vor allem in Ostmitteleuropa – beschäftigt. Nach einem Zwischenspiel als »politischer Berater« einer Einsatzgruppe war er in Prag zum Leiter der Reinhard-Heydrich-Stiftung avanciert, des 1943 eingerichteten Zentrums für eine rassenbiologisch orientierte Selektionswissenschaft. Siehe dazu Harten u.a., *Rassenhygiene*, S. 243 ff.
- 35 Heinrich H. Schroeder, *Rußlanddeutsche Friesen, Döllstädt-Langensalza 1936*; wörtliche Zitatwiedergabe von Christian Hege in MGBI 1936, S. 57 f.
- 36 ML III, S. 146.
- 37 Siehe dazu die bahnbrechenden Untersuchungen von Isabel Heinemann, »Rasse, Siedlung, deutsches Blut«: das Rasse- und Siedlungshauptamt der SS und die rassenpolitische Ordnung Europas, 2. Aufl. Göttingen 2003; Markus Leninger, *Nationalsozialistische »Volks-tumsarbeit« und Umsiedlungspolitik 1933–1945. Von der Minderheitenbetreuung zur Siedlerauslese*, Berlin 2006.
- 38 Dazu: Tom Kühnerts Zusammenfassung des Vortrags von Dr. Martin Seckendorf: *Instrumente für die Segregation. Volksforschung am Deutschen Ausland-Institut Stuttgart (DAI) 1917–1945*, in: http://www.zi.westhost.com/bg/o_7.html (17. Juli 2011) An Hand neuer Dokumente schilderte Seckendorf die Beteiligung des DAI an diesen Maßnahmen von der politisch-organisatorischen und personellen Vorbereitung über die Durchführung der Umsiedlungen, die Bewertung des einzelnen Umsiedlers bis hin zur Entscheidung über dessen weiteres Schicksal und an der propagandistischen Beeinflussung der Umsiedler in den deutschen Lagern.
- 39 Der galizische Mennonitenpastor Arnold Bachmann berichtete nach der Umsiedlung in die Krakauer Gegend, daß »unsere Landwirte auf verlassene (!) jüdische bzw. polnische Güter als Treuhänder eingesetzt [wurden]«, siehe den Bachmann-Brief vom 27. Januar 1940 in:

- Mennonitische Blätter 1940, Nummer 2, S. 13; dazu auch Lichti, Houses S. 125.
- 40 Man vernachlässigt z. B. für kurze Zeit das Engagement für die Molotschna-Mennoniten mit der Absicht »alles vermeiden, was die Beziehung zwischen Russen und Deutschen stören könnte«, s. Lichti, Houses, S.125. Auch der in dieser Zeit von Abraham Braun geschriebene Artikel »Molotschna« im ML ist im Ton gegenüber Rußland gemäßiger als die zu Rußland geschriebenen Artikel nach dem 2. Weltkrieg. Die jüngsten sowjetischen Greuel werden verschwiegen! Zum Zitat von Braun s. Lichti, Mennoniten im Dritten Reich, S. 140.
- 41 Z. B. verteidigt der Theologe Walter Fellmann in einer Rezension den Juden Paulus und erteilt der Vorstellung eines arisierten Jesus eine klare Absage (MGBI 1939, S. 40).
- 42 Im Chaco Paraguays träumen Nazimennoniten von einer Rücksiedlung nach Hitlerdeutschland und Südrußland (siehe dazu die Artikel »Friedrich Klierer« und »Deutschvölkische Bewegung« in: <http://www.menonitica.org/lexikon/>), in der Ukraine nazifizierte Mennonitenbauern von »Erbhöfen« im Warthegau (siehe dazu »Chortitza im Zweiten Weltkrieg« in www.taeufergeschichte.net).
- 43 Zitat aus D. G. Lichti, Mennoniten im Dritten Reich, S. 140 ff. Diese Seiten in Lichtis Buch lesen sich heute wie ein Albtraum, letztlich unfassbar. Jeder Abschnitt beschreibt indirekt die Praxis des Massenmords und Holocausts, nun aber von der Täterseite aus, was dem Autor damals offenbar aber nicht bewußt war. Unruh berichtete auch am 10. Februar 1943 vor der pfälzisch-hessischen Vorsteher- und Predigerkonferenz in Monsheim, daß Himmeler die dort [in der Ukraine] lebenden Mennoniten lobte: »Ich bin in der Ukraine gewesen und habe mir die Leute dort angesehen, ihre Mennoniten jedoch sind die besten.« Siehe dazu Steffen Wagners Aufsatz über die Weierhöfer Schule in dieser Ausgabe der MGBI. Gauleiter Arthur Greiser wurde nach dem Krieg wegen hunderttausendfachen Mordes in Polen verurteilt und gehängt.
- 44 Vgl. zur Ukraine Eberhard Jäckel u. a. (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Band III, Berlin 1993, S.1455 ff. (Artikel Ukraine), und Gerhard Rempel, Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen (MGBI 2010, S. 87 ff.).
- 45 Dazu: »Chortitza im 2. Weltkrieg«, in: www.taeufergeschichte.net.
- 46 Die pfälzisch-hessische Prediger- und Vorsteherkonferenz beschloß am 19. Januar 1936 wenige Monate nach den verheerenden Nürnberger Gesetzen, Kinder aus einer mennonitisch-jüdischen Familie (wörtlich »Mischlinge«) »im Interesse der Allgemeinheit« nicht in die Gemeinde aufzunehmen mit der Begründung: »Bisher galt jeder Mennonit ohne weiteres [!] als arisch. Ein Fall würde unseren Ruf verderben«. Dieses Zitat zuerst bei Lichti, Mennoniten im Dritten Reich, S. 156, dann genauer auch bei Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975, S. 278.
- 47 Genauer: § 3 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums: »Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand zu versetzen.« Rund 1800 jüdische Professoren und Dozenten müssen in der Folgezeit die Universitäten verlassen.
- 48 Zum Protest von Pastor Erich Göttner, Danzig, s. Lichti, Houses, S. 225; zu Horst Quiring s. Lichti, Mennoniten im Dritten Reich, S. 156.
- 49 ML I, S. 631 f. Interessant ist auch der Bericht über einen kritischen Diskussionsbeitrag von Pastor Johannes Foth auf einer Konferenztagung im Jahr 1929: »Br. Foth-Friedelsheim sieht die hauptsächliche Schranke darin, daß wir eine Familiengemeinschaft geworden sind. Es wird eine andere Art [!] im eigenen Kreise gefürchtet und abgelehnt. Wohl können wir eine kleine Kraft sein, aber wir sollten intim sein, nicht im Sinne der Familie, sondern im Geiste

- Jesu, unseres Heilandes.« Mennonitische Blätter 1930, Nummer 1, S. 3, vgl. Lichti, Houses, S. 105. Mein Großvater Johannes Foth war übrigens nie Mitglied im MGv.
- 50 MGBL 1936, S. 53: Familien Funck und Funk. Eine Geburtsurkunde aus dem Jahre 1662.
- 51 MGBL 1936, S. 52; s. auch sein Beitrag Ein Predigerverzeichnis aus dem Jahre 1787. Winkler für familiengeschichtliche Forschung (MGBL 1936, S. 20).
- 52 MGBL 1936, S. 52; im folgenden »sippenkundliche Beiträge von 1936—1940 in Auswahl: 1936: Zwei beachtenswerte Stammbucheinträge. Jung-Stilling in das Stammbuch der Familie Möllinger; Familien Funck und Funk. Eine Geburtsurkunde aus dem Jahre 1662; 1937: Horst Quiring, Aus den ersten Jahrzehnten der Mennoniten in Westpreußen. Zugleich ein Beitrag zur Sippenforschung; Stammbaum der Familie Schmutz 1692–1935; B. Unruh, Die Herkunft der Rußlanddeutschen mennonitischen Glaubens als Beitrag zur sippenkundlichen Erfassung des Rußlanddeutschtums im Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde, Stuttgart 1937 (Literaturhinweis) S. 78; Untersuchungen über Familienaufbau und Fruchtbarkeitsziffern bei rußlanddeutschen Bauern, im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, 1936, Heft 1 (Literaturhinweis) S. 78; 1938: Christian Hege, Familie Borkholder – Burkholder. Pioniere der Landwirtschaft im Rhein-Main-Gebiet; Walter Fellmann, Ein Kirchenbuch der Gemeinde Johannisthalerhof. Mit Eintragungen aus den Jahren 1766 bis 1869; Paul Schowalter, Ein Predigerverzeichnis vom Jahre 1766. Eine weitere Quelle für die Familienforschung; J. Geiger, Die rassische Beschaffenheit der rußlanddeutschen Kolonisten, in Deutsche Post aus dem Osten, 1936, Nr. 12, S. 3 ff. (Literaturhinweis); Kurt Kauenhowen, Das westpreußische Mennonitentum und auslandsdeutsche Sippenkunde, im Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde, Stuttgart 1936 (Literaturhinweis); Walter Quiring, Das mennonitische Deutschtum in Übersee und die Sippenforschung, im Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde, 1936, S. 134 f. (Literaturhinweis); B. Unruh, Vorträge zur wissenschaftlichen Klärung der Herkunft des rußlanddeutschen Mennonitentums (bis heute 12 Aufsätze) und Praktische Fragen (13 Aufsätze), in Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde, 1938 (Literaturhinweis); Hinweis von Horst Quiring auf den »bedeutenden Aufsatz von Dr. Kauenhowen« über »Das Schrifttum zur Sippenkunde der taufgesinnten niederländischen Einwanderer (Mennoniten) in Altpreußen und ihrer Abzweigen«, in Mitteilungen der niederländischen Ahnengemeinschaft 1939, Heft 3; 1939: Herbert Wiebe, Mennonitische Familiennamen in den Weichselniederungen von Graudenz bis Thorn; Wilhelm Niepoth, Merkwürdigkeiten und Schwierigkeiten bei der Erforschung mennonitischer Familien am Niederrhein; Werner Zimmermann, Die Versippung der Danziger Stadt-Mennoniten im 17.–19. Jahrhundert, im Archiv für Sippenforschung, Görlitz 1936, S. 129–132 (Literaturhinweis); Franz Harder, Die Auswanderung aus der Danziger Mennonitengemeinde nach Rußland, in »Mitteilungen des Sippenverbandes der Danziger Mennoniten – Familien Epp – Kauenhowen – Zimmermann«, 1937 (Literaturhinweis); B. Unruh, Vorfragen zur wissenschaftlichen Klärung der Herkunft des rußlanddeutschen Mennonitentums, in »Der Bote«, Rostern, Kanada, 1937, Nr. 12, 14, 15, 42–44 (Literaturhinweis); Werner Zimmermann, Die Wanderungen der Mennoniten, in Mitteilungen des Sippenverbandes der Danziger Mennoniten – Familien Epp – Kauenhowen – Zimmermann, 1937; Kurt Kauenhowen, Die Sippen der rußlanddeutschen Siedlung im Gran Chaco, Paraguay, in Jahrbuch für auslandsdeutsche Sippenkunde, 1938 (Literaturhinweis); 1940: Franz Crous, Mennonitenfamilien in Zahlen. Christian Hege lobt in der Einleitung des Beitrags den »unermülichen Fleiß«, den der Sohn von Ernst Crous für diese immense Namensstatistik (Grundlage war das Neffsche Mennonitische Adreßbuch von 1936) aufgebracht hat.

- 53 Es gibt im ML interessanterweise auch keinen Artikel »Jude« oder »Judentum«, was Ende der 30er Jahre im begonnen Band III nahe gelegen hätte.
- 54 Den staatlichen und landeskirchlichen Sippenforschern ging es bei getauften Christen um das Aufspüren von jüdischen Vorfahren.
- 55 MGBI 1937, S. 66 f. Hege ist übrigens offizieller »Sippenkundler« für die Mennoniten Süddeutschlands, s. MGBI 1937, S. 53.
- 56 MGBI 1949, S. 39.
- 57 Lichti, Houses, S. 83 f.; s. noch weitere Familien-Zeitschriften bei Kauenhowen Artikel Sippenkunde im ML IV.
- 58 Siehe Lichti, S. 84 ff. Der Nationalsozialist und promovierte Studienrat Dr. Kauenhowen machte Karriere als (ehrenamtlicher) Hauptstellenleiter im Rassenpolitischen Amt der NSDAP in Göttingen, er ist von Beginn an Mitglied im MGv. Sein 1943 geschriebener Text »Zehn Jahre Sippenforschung und Sippenpflege im Dritten Reich« (in Mitteilungen des Sippenverbandes 1943, Heft 1, S. 2 f.), in dem er die NS-Rasseschutzgesetzgebung, die Nürnberger Gesetze und die verschiedenen Sippen-Ämter mit Lob überschüttet und ihre Bedeutung für den »eigenen [mennonitischen] Sippenkreis« betont, kann heute nur mit großer Abscheu gelesen werden. Kauenhoven (so schreibt er sich später) hat sich m. W. nie von dieser Haltung distanziert. Er ist nach 1949 als in die Mennonitenschaft integrierte Persönlichkeit einer der maßgeblichen MGBI-Autoren.
- 59 MGBI 1936, S. 52 f.
- 60 Hier besonders die von den Deutschen Christen beherrschten Kirchen z. B. in Schleswig-Holstein, Thüringen, Mecklenburg-Vorpommern.
- 61 Um 1935 gab es in Deutschland über 23000 evangelische und katholische Pfarrämter mit zusammen etwa 50000 Kirchenbüchern, die wiederum etwa drei Milliarden Einzeleinträge (Taufen, Trauungen, Konfirmationen, Begräbnisse usw.) enthielten. Nach der Nazidefinition lebten ca. 200–400 Tausend »nichtarische« Christen in Deutschland. Richtungsweisend zur kirchlichen Sippenforschung ist der Aufsatzband von Manfred Gailus (Hg.), Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im »Dritten Reich«, Göttingen 2008.
- 62 Das Ziel der Nazis war nach ihren eigenen ideologischen Vorgaben die Erfassung der »Deutschblütigen« und die Aussortierung der »Fremdstämmigen« (d. h. vornehmlich Juden); im Endergebnis hätte dies rund eine Milliarde ausgefüllte Karteikarten bedeutet. Siehe dazu die grundlegende Studie von Diana Schulle, Das Reichssippenamt. Eine Institution nationalsozialistischer Rassenpolitik, Berlin 2001 und Wolfgang Benz u.a. (Hg.), Enzyklopädie des Nationalsozialismus, 2. Aufl. München 1998, S. 694.
- 63 Lichti, Houses, S. 85.
- 64 Als jüdische Reaktion auf diesen Zivilisationsbruch soll hier beispielhaft Martin Buber genannt werden. Er arbeitet genau in dieser Zeit an seiner bedeutenden »Verdeutschung [!] der Schrift«. 1933 erscheint im jüdischen Schockenverlag »Die Troestung Israels. Aus Jeschajahu Kapitel 40 bis 55.« Sie beginnt mit den Worten »Tröstet tröstet mein Volk, spricht euer Gott«. Und im Jahr 1936 erscheinen »23 Psalmen in der Urschrift mit der Verdeutschung«, die mit Psalm 130,1 beginnen: »Aus Tiefen rufe ich Dich«. Genauerer dazu siehe Helmut Foth, Martin Bubers Übertragung der Schrift. Widerstand und Trost im Hitlerdeutschland, zu finden unter http://www.compass-infodienst.de/Helmut_Foth_Martin_Bubers_UEbertragung_der_Schrift.4274.o.html.
- 65 B. Unruh hatte übrigens Schroeders Rasse-Pamphlet »Rußlanddeutsche Friesen« enthusiastisch rezensiert und teilte dessen Warnung vor der Gefahr der rußlandmennonitischen

- Entdeutschung: »Nach Keiter zeigen die rußlanddeutschen Bauern (nicht bloß die Menno-
niten) einige Formen der Entdeutschung (mongolisch-slavische, tartarisch-orientalische,
westische und jüdische Blutsbeimischung)«, in: MB 1936, Nummer 7, S. 56.
- 66 MGBI 1936, S. 7.
- 67 MGBI 1937, S. 53.
- 68 MGBI 1939, S. 43. Schon 1937 hatte die Konferenz der süddeutschen Mennoniten vier
Mannheimer reformierte Kirchenbücher verzetteln lassen. »Der Zettelkasten ist im Besitz
von D. Christian Neff-Weierhof und der Allgemeinheit zugänglich« (MGBI 1937, S. 64).
Weitere Beiträge dazu: Walter Fellmann, Vier Mannheimer mennonitische Kirchenbücher.
Im Pfarrarchiv der reformierten Gemeinde, Mannheim (MGBI 1939 S. 57 f.). »Die Durch-
sicht der evangelischen und katholische Kirchenbücher in Mannheim und an anderen
Orten ist schon von Walter Fellmann durchgeführt worden. Die Ergebnisse wurden an die
A.M.S. geschickt; Walter Fellmann beantragt, vier Kirchenbücher photochemisch wieder-
geben zu lassen«, siehe Bericht in MGBI 1938, S. 75.
- 69 1937, S. 64. Es sind die Mennonitischen Blätter (fortan MB) Nr. 9, 1937, Seite 63–65.
Davon gab es auch einen Sonderdruck. Am Ende dieser Vorstellung der Arbeitsgemein-
schaft für mennonitische Sippenkunde heißt es: »Alle Stellen und Abteilungen geben mir
[Ernst Regehr] von Zeit zu Zeit Bericht über den Fortgang ihrer Arbeit, und zwar mit
einem Durchschlag an Herrn Prof. Unruh [!], damit ich dem Geschichtsverein gegenüber
Rechenschaft von unserem Tun abzulegen im Stande bin.« Der Text endet u. a. mit den
Worten: »wenn schließlich diese Arbeit dazu beitragen sollte, uns fester und geschlossener
an unseren Herrn und Heiland Jesus Christus zu binden ...«
- 70 Zur Deutschen Bauernkammer, dem Reichsnährstand und dem auch für westpreußische
Mennoniten interessanten Erbhofkonzept siehe Gailus, Kirchliche Amtshilfe, S. 160; Ernst
Crous stellt in seinem erwähnten Krefelder Vortrag im Jahr 1939 mit Genugtuung fest, daß
viele Mennoniten allein in Westpreußen »öffentliche Bedeutung« hätten. Es folgt dann eine
Liste von NSDAP-Posten in bauerlichen Verbänden und Vereinen, s. MGBI 1939, S. 19.
- 71 Zitate aus MGBI 1937, S. 53 und 64.
- 72 MGBI 1938, S. 74 (auf der 3. Mitgliederversammlung in Regensburg am 1. Juli 1938). Ben-
jamin Unruh erhielt regelmäßig Daten von aus Westpreußen nach Rußland ausgewandeter
Mennoniten. Diese Datensammlung leitete er der Rassenstelle im DAI weiter. 1938 hat er
bereits ein Manuskript von 250 Schreibmaschinenseiten verfaßt, siehe MGBI 1939, S. 45.
Im äußerst detailreichen Beitrag »Urkundensammlung in Ostpreußen. Zur Arbeit der 1936
gegründeten Zentralstelle« heißt es am Schluß: »Material Prof. D. Dr. B. H. Unruh in Karls-
ruhe zur weiteren Verwertung [!] übergeben« (MGBI 1939, S. 42 f.). Heute wäre zu fragen:
Wie und wem hat B. Unruh das »Material« weitergegeben?
- 73 MGBI 1939, S. 43. Mennonitische Sippenkundler werden angehalten, die einheitlichen NS-
Formulare zu verwenden.
- 74 Er äußert Pläne zu künftigen Quelleneditionen aus der Entstehungszeit des Täufertums,
ihre durch Verfolgung und Leid geprägte Geschichte. Christian Hege verstirbt allerdings
schon 1943. Seine Absichten insgesamt waren sicher anständig. Ihm ging es wahrscheinlich
um die Rettung »seines« Mennonitischen Lexikons und der Arbeit an der Geschichte. Er
schreibt nirgendwo antisemitisch. Aber er läßt im MGV einen rassistischen Dammbuch
zu.
- 75 Der Vorsitzende Christian Neff läßt sich entschuldigen, er fehlt auch 1939. 1938 stellt Horst
Quiring den Antrag, Neff zu bitten, weiter im Vorstand zu verbleiben (MGBI 1938, S. 75).
Es wäre an dieser Stelle wichtig zu wissen, ob Neff und Hege die Art und Weise, wie man

- besonders in Westpreußen Sippenforschung betrieb, noch mittragen konnten. Neff bekam übrigens nach seinen kritischen nachweihnachtlichen Betrachtungen zum Krieg (im Gemeindeblatt der Mennoniten, 1941, Heft 1, S. 1) Schreibverbot.
- 76 MGB 1939, S. 33. Der Text war auf dem Mennonitentag in Krefeld vorgetragen worden.
- 77 MGB 1940, S. 55ff. Hackbarth war Dozent für Rassenkunde und Vererbungslehre an der Hochschule für Lehrerbildung in Danzig, vgl. Harten u. a., Rassenhygiene, S. 25. Der besprochene Aufsatz stammt aus dem Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, 33. Band, 1939, Heft 4.
- 78 Dies sagte der aus Schlesien vertriebene evangelische Superintendent Johannes Klein auf einer Tagung landeskirchlicher Archivreferenten im Jahr 1948, siehe dazu Gailus, Kirchliche Amtshilfe S. 173.
- 79 MGB 1950, S. 77.
- 80 Kauenhoven war von den Briten 1945 amtsenthoben und in Internierungshaft genommen und sein Familienarchiv beschlagnahmt und vernichtet worden. 1949 kam er wieder in den Schuldienst. Großen Respekt verdient seine Tochter Reinhild Kauenhoven Janzen für die aufrichtige Kurzbiographie ihres Vater in ML V.
- 81 Diesem und den zahlreichen Beiträgen Kauenhovens kann man mit Hilfe des Gesamtregisters der MGBI genauer nachgehen. Es ist leicht zu finden unter www.mennonitischer-geschichtsverein.de.
- 82 Zu Stumpp's Veröffentlichungen in den MGBI siehe das Gesamtregister der MGBI, zu Stumpp's SS-Tätigkeit 1941–1943 in der Ukraine siehe Michael Fahlbusch, Im Dienste des Deutschtums in Südosteuropa. Ethnopolitische Berater als Tathelfer für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in: Mathias Beer/Gerhard Seewann, Südostforschung im Schatten des Dritten Reiches, München 2004; zur rassischen Erfassung vor Ort siehe die schon ältere Untersuchung von Ingeborg Fleischhauer, Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion, Stuttgart 1983.
- 83 Die Nürnberger Rassegesetze galten verschärft auch in der Ukraine: War z. B. eine Mennonitin mit einem Juden verheiratet, wurde dieser erschossen und sie verlor als rassisch minderwertig eingestuft jeden Anspruch auf Umsiedelung. Gerhard Rempel ist im Artikel »Drittes Reich« im ML V auf Stumpp's Verbrechen näher eingegangen, vgl. dazu auch sein Aufsatz in MGBI 2010, S. 129. Zu Stumpp und Leibbrandt ist auch wichtig Michael Fahlbusch, Die verlorene Ehre der Geographie, in: <http://diki.cwahi.net/verloreneehre.htm> (22. Juli 2011). Stumpp's SS-Berichte und die »Sammlung Leibbrandt«, an denen buchstäblich Blut klebt, gelten für die mennonitische Geschichtsschreibung in den USA und Kanada bis heute immer noch als wichtige Quellen zur Erforschung des Rußlandmennonitentums, siehe die »Sammlung Leibbrandt« in www.gameo.com. Georg Leibbrandt war einer der Teilnehmer der Wannsee-Konferenz im Januar 1942 und als Regierungsdirektor im Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete unmittelbar Vorgesetzter Stumpp's. Er war in hohem Maße maßgeblich verantwortlich für die systematischen Ermordung Tausender jüdischer Menschen. Er geht wie Stumpp nach dem Krieg straffrei aus. Leibbrandt und Stumpp transferierten in der Nachkriegszeit ihre Archivbestände der ehemaligen Rußlanddeutschen aus der Ukraine in die USA, siehe dazu Eric J. Schmaltz/Samuel D. Sinner, The Nazi Ethnographic Research of Georg Leibbrandt und Karl Stumpp in the Ukraine, and Its North American Legacy, in: Ingo Haar/Michael Fahlbusch, (Hg.), German Scholars and Ethnic Cleansing 1919–1945, Berghahn Books 2006. Erschreckend naiv ist auch der kanadisch-mennonitische genealogische Umgang mit den Daten der EWZ in »Mennonite EWZ database«. Die EWZ (Einwandererzentralstelle) war eine SD/SS Organisation zur

- rassisch-völkischen Selektion und Einbürgerung von über einer Million »Volksdeutscher«.
- 84 Siehe Artikel Benjamin Unruh im Personenteil des ML V.
- 85 Auch Crous' Versuch der Würdigung Unruhs im ML IV, S. 390, geschrieben Anfang der 60er Jahre, daß Unruh »endlich 1944 in persönlicher Rücksprache mit Himmler [!] erreichte, daß der junge Mennonit schon beim Arbeitsdienst in unserer Art verpflichtet werden durfte«, ist, wenn man an den Gesamtzusammenhang denkt, sehr fragwürdig. Bis zu diesem Zeitpunkt waren auf Befehl Himmlers über 5 Millionen Juden von der SS und ihren Helfern ermordet worden. Dies konnte ein Historiker vom Format eines Dr. Ernst Crous auch schon 1960 wissen. Befreiend zu lesen sind hingegen die kritischen Anmerkung von Alfred Neufeld zur jüngst erschienenen Unruh-Biographie (MGBI 2010, S. 176 ff.).
- 86 Zu beiden wie Anm. 1; weitere Beiträge zur Sache siehe das Stichwort »Nationalsozialismus« im Gesamtregister der MGBI.
- 87 Marion Kobelt-Groch, 75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter – ein Potpourri (MGBI 2009, S. 99 ff.). Auch Dieter Götz Lichdis kürzlich gemachte Aussage: »In keiner mennonitischen Publikation wurden der ›Arierparagraph‹ ... erwähnt« übersieht das mit Händen zu Greifende in den MGBI. Siehe seine sonst wichtige neueste Untersuchung: Minderheiten, die sich lange fremd blieben. Mennoniten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«, Göttingen 2011, S. 70. Sehr zu loben wegen seiner mutigen Deutlichkeit ist der Artikel »Drittes Reich« in ML V.
- 88 Siehe dazu seine Beiträge Mennoniten und Polen heute. Eine Standortbestimmung (MGBI 1992) und sein Bericht Erfreulich und ein bißchen irritierend. Mennonitentreffen in Steegen (MGBI 2002).

»Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt«?

Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936

1. Die Position des Schulvereins nach 1945

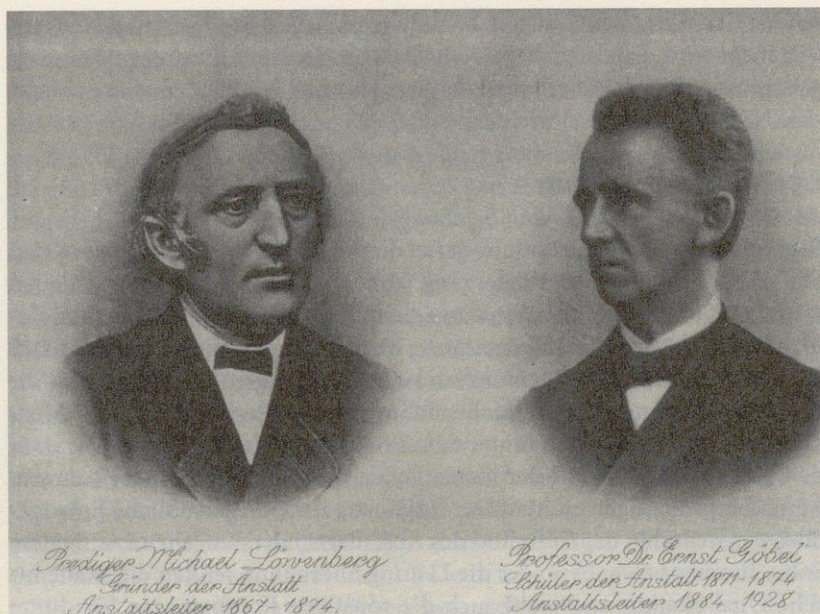
Im Jahr 1867 gründete Michael Löwenberg in der Nordpfalz unweit des Donnersberges die »Privat-Lehr- und Erziehungs-Anstalt Weierhof«.¹ Dabei dachte er nicht nur an eine Schule für die mennonitische Jugend, sondern er erhoffte sich, daß sie gleichzeitig Vorbereitungsstätte für ein mennonitisches Predigerseminar werden könnte, das ebenfalls seinen Platz am Weierhof finden sollte. Diese Hoffnungen erfüllten sich nicht. Trotzdem entwickelte sich die unter der Trägerschaft eines mennonitischen Bildungsvereins stehende Anstalt nach Anfangsschwierigkeiten zu einer sehr erfolgreichen Privatschule. Die lange Phase der Eigenständigkeit ging 1936 ziemlich abrupt zu Ende. Auf Betreiben Gauleiter Josef Bürckels wurde sie verstaatlicht, um nationalsozialistische Musterschule des Gaues Saarpfalz und ab 1941 Nationalpolitische Erziehungsanstalt (Napola) zu werden. Als ehemalige NS-Eliteschule durfte die Weierhöfer Anstalt nach Kriegsende den Schulbetrieb nicht wieder aufnehmen, sondern diente erst dem französischen Militär und später den Streitkräften der USA als Kaserne. Verständlicherweise unternahm der Schulverein alle Anstrengungen, um die traditionsreiche Anstalt wieder in die eigenen Hände zu bekommen. Dabei galt es vor allem, die entscheidenden Institutionen davon zu überzeugen, daß die Schule bis 1936, also solange sie vom privaten Trägerverein geführt worden war, nicht vom Nationalsozialismus geprägt gewesen sei. So schrieb der Anstaltsverein 1949 an die Restitutionskammer in Kaiserslautern über die Ursachen der Verstaatlichung:

»Der Nationalsozialismus war [...] von vornherein Gegner von Schulen, die nicht aus seiner Weltanschauung heraus unterhalten wurden, denn nichts stand dem nationalsozialistischen Herrschaftsstreben und dem Anspruch auf Erziehungsprimat so im Wege wie weltanschaulich selbständige und von der Parteidoktrin unabhängige Erziehungsstätten. Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt waren die schulischen Einrichtungen und Denominationen, die nicht nur kirchlich-religiös im gewöhnlichen Sinne des Wortes waren, sondern aufgrund ihrer Zielsetzung und Tradition Anschauungen vertram-

ten, die zu den nationalsozialistischen Hauptgrundsätzen in schärfstem Gegensatz standen.

Diese Voraussetzung trifft auf den Anstaltsverein zu. Der Verein war Träger der im Jahre 1867 von dem Mennonitenprediger Löwenberg gegründeten Anstalt am Weierhof. Seine Aufgabe bestand darin, diese Erziehungsstätte in der mennonitischen Tradition fortzuführen, auch wenn nicht alle Schüler aus mennonitischen Kreisen stammten. Das aus der Reformation erwachsene Mennonitentum vertritt nun aber Ziele, die für den Nationalsozialismus eine Herausforderung bedeuteten. Es besitzt kein Dogma wie die großen christlichen Kirchen, verlegt aber den Hauptakzent auf den Grundsatz der Liebe und Toleranz gegenüber Freund und Feind. Dieses Prinzip führte nach außen zu einem bewußten Pazifismus, nach innen zur Bejahung der Wehrlosigkeit und damit zu einer Einstellung, die vom nationalsozialistischen Standpunkt aus staatsgefährlich und staatsfeindlich war und als solche diskriminierende Maßnahmen hervorrief [...] Allein aus diesem Grund war die Weierhöfer Schule als christliche und darüber hinaus mennonitische Erziehungsstätte mit antinationalsozialistischer Tradition und Zielsetzung vom damaligen Staat gehaßt und verfolgt.«²

Mit dieser These vom weltanschaulichen Kampf zwischen mennonitischer Erziehungsstätte und nationalsozialistischer Ideologie begründete der Weierhöfer Schulverein 1949 die Verstaatlichung seiner Anstalt im Jahre 1936 durch den NS-Staat. Daß das deutsche Mennonitentum den nationalsozialistischen Machthabern allerdings keinen solchen weltanschaulichen Kampf geliefert hat, ist seit langem bekannt. Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, daß auch die Weierhöfer Schule in dieser Hinsicht keine Ausnahme darstellt.³ Das gilt ebenso für ihre Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit. »Nur wenige wollten oder konnten eigene Schuld erkennen, die meisten waren mit der Klage über ihre vielfältigen, oft großen Verluste in Anspruch genommen.«⁴ Das Verschweigen oder Verdrängen, das Diether Götz Lichdi für die überwiegende Mehrheit der deutschen Mennoniten feststellt, trifft auch auf den Weierhöfer Schulverein zu. Wie das Schreiben an die Restitutionskammer zeigt, ging man hier allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter: Im Bemühen, die vom französischen Militär beschlagnahmte Anstalt möglichst schnell zurückzubekommen, spielte der Schulverein den maßgeblichen Behörden vor, mennonitischer Märtyrer gewesen zu sein, der gerade wegen seines Festhaltens an traditionellen Grundsätzen, wie etwa der »Bejahung der Wehrlosigkeit,« vom NS-Staat verfolgt worden sei. Daß jetzt, nach dem Krieg, diese aufrechte Haltung der Schule nicht aner-



Prediger Michael Löwenberg und Professor Dr. Ernst Göbel

Löwenberg gründete die Anstalt und leitete sie von 1867 bis 1874. Auf ihn folgte Göbel als Leiter der Anstalt von 1884 bis 1928. Abbildung aus einem Reklameprospekt aus dem Jahr 1934.

kannt werde und man ein zweites Mal leiden müsse, sei doppeltes Unrecht der Anstalt gegenüber. Seiner Empörung gab der Schulverein beispielsweise noch im Januar 1956 diesen Ausdruck: »Wohl niemand kann verstehen, daß das Eigentum einer einen ausgezeichneten Ruf genießenden privaten christlichen Schule, die von der NSDAP enteignet wurde, weil sie mit deren Prinzipien nicht übereinstimmte, noch zehn Jahre nach dem Krieg im Besitz der Besatzungsbehörden bleibt, obwohl die Weiterführung der erzieherischen Arbeit dieser Schule für das Land ein dringendes Bedürfnis ist.«⁵

Der Blick auf die Entwicklung der Anstalt seit ihrer Gründung im Jahr 1867 wird deutlich machen, daß die Behauptung, am Weierhof sei konsequent mennonitische Tradition gewahrt worden, weit von der Wirklichkeit entfernt ist. Eher ist danach zu fragen, wann und aus welchen Motiven mennonitische Positionen sich änderten und mit anderen Zielsetzungen und Werten verbunden wurden. Es wird sich historisch begründen lassen, daß die Anstalt 1936, zum Zeitpunkt der Verstaatlichung, nicht den »antinationalsozialisti-

schen« Charakter besaß, den der Schulverein nach 1945 für sie reklamierte. Viel mehr wird man verstehen, weshalb es für Gauleiter Bürckel gute Gründe gab, gerade an den Weierhof zu denken, als er in der Pfalz in aller Schnelle eine NS-Musterschule einrichten wollte.

2. Die Tradition der Anstalt

2.1 »Bewußter Pazifismus und Bejahung der Wehrlosigkeit«?

Recht bald nach ihrer Gründung geriet die Anstalt in eine existentielle Krise. Die Ursachen für den Niedergang können hier höchstens angedeutet werden.⁶ Von Beginn an war sie nur dadurch lebensfähig, daß auch nicht-mennonitische Schüler aufgenommen wurden. Bereits dieser Umstand ließ bei manchen deutschen Mennoniten keine überaus große Sympathie für die Anstalt aufkommen. Die Tatsache, daß von Anfang an die deutschen Mennoniten nicht geschlossen hinter dem Projekt der Weierhöfer Anstalt standen, war sicher auch eine der wesentlichen Ursachen für das Scheitern von Löwenbergs Predigerseminaridee. Ungünstig für eine gedeihliche Entwicklung war weiterhin der frühe Tod des Anstaltsgründers im Jahr 1874. Seinem Sohn Thomas Löwenberg, der die Leitung übernahm, fehlten die akademische Qualifikation und wohl auch die sonstigen Kompetenzen für dieses Amt.⁷ Resigniert trat er nach nur vier Jahren als Schulleiter zurück. Die Berufung des Württembergers Ernst Eckstein zum Nachfolger stand ebenfalls unter keinem guten Stern. Sie zeigte das Dilemma, in dem die Schule steckte, besonders deutlich. Aus mennonitischen Kreisen hatte sich trotz angestrebter Suche keine geeignete Persönlichkeit bereit gefunden, die in schwieriges Fahrwasser geratene Anstalt zu führen. Jetzt aber, nachdem der Protestant Eckstein sein Amt angetreten hatte, kritisierten viele Mennoniten, daß die Schule nicht einmal unter mennonitischer Leitung stünde, und nicht wenige dürften ihre anfänglichen Vorbehalte bestätigt gesehen haben. Dabei hatte der Anstaltsverein sogar zur Notlüge gegriffen, um Eckstein als recht passablen Kandidaten der mennonitischen Öffentlichkeit zu präsentieren. So pries man in den *Mennonitischen Blättern* Ecksteins »sehr vorteilhafte Zeugnisse über Lehrbegabung und Lehrtätigkeit«, ⁸ obwohl die Schulbehörde festgestellt hatte, daß »die Zeugnisse allerdings im Ganzen nur mittelmäßig lauten.« ⁹ Tatsächlich aber beäugten auch die Mitglieder des Anstaltsvereins selbst von Beginn an Eckstein recht mißtrauisch. Seine schwierige Situation wird allein daran deutlich, daß er als Nichtmennonit von den Sitzungen des mennonitischen Schulvereins ausgeschlossen war. Als Eckstein wegen der unüberbrückbar großen Spannungen zum Anstaltsverein 1884 das Handtuch warf, stand die Schule vor dem Aus. Neben den genannten Problemen gab es noch erhebli-

che Schulden, die vom Schulhausneubau von 1869 herrührten, so daß der Anstaltsverein die Schließung der Schule erwog.

Die Wende kam mit der Verpflichtung des jungen Ernst Göbel als neuen Direktors. Göbel war selbst von 1871–74 Schüler am Weierhof gewesen. Zielstrebig führte er die Schule mit dem Ausbau zur sechsklassigen Realanstalt, die 1892 die »Militärberechtigung« erwerben konnte, erfolgreichen Zeiten entgegen. Waren im Sommer 1884 gerade noch 13 Schüler auf dem Weierhof, so stiegen die Schülerzahlen unter Göbels Regie, die bis 1929 andauerte, auf mehr als 200.¹⁰ Äußeres Merkmal der positiven Entwicklung wurde der immer umfangreichere Gebäudekomplex der Anstalt mit der Aula bzw. der »Schulwalhalla« von 1902 als repräsentativem Mittelpunkt. Vor dem Ersten Weltkrieg galt die »Realanstalt am Donnersberg« (RAD) als eine der bekanntesten Heimschulen in Südwestdeutschland, die sich zudem des besonderen Wohlwollens des Kaisers erfreuen durfte.¹¹

Wie aber verlief die innere Entwicklung der Schule? Michael Löwenberg, der Gründer, wünschte sie sich als »eine Pflanzstätte [...], von welcher viel Segen ausströme auf unser durch den Einfluß eines ungläubigen Zeitgeistes vielfach eingeschläfertes Mennonitentum [...] Denn eine solche Anstalt haben wir nötig und unsere Teilnahmslosigkeit gegen dieselben könnten wir durch Nichts entschuldigen. Unsere Kinder, welche eine höhere Bildung erhalten sollen, müssen höhere Schulen besuchen, die wohl äußerlich oft sehr aufgeputzt erscheinen, in ihrem inneren Lebensmarke aber nicht selten von dem Nationalismus jämmerlich zerfressen sind. Und solchen Schulen sollten wir länger unsere Kinder anvertrauen wollen?«¹² Ob nun durch das angestrebte Predigerseminar oder durch die Schule, die es vorbereiten sollte, die Weierhöfer Erziehungsstätte wollte sich nach Löwenbergs Vorstellung gegen schädliche Tendenzen der Zeit richten, gegen Unglauben und Nationalismus, und vor allem gegen ein passives, »eingeschlafertes Mennonitentum.« Inwieweit wurde nun dieses zutiefst religiöse Anliegen des Schulgründers in der Folgezeit verwirklicht?

Hinrich van der Smissen, Vorsitzender des Weierhöfer Anstaltsvereins von 1879 bis 1885 und erster Vorsitzender der Vereinigung deutscher Mennoniten, war wohl derjenige, der die Idee für den späteren Erfolgsweg Göbels entwickelt hatte. Am 15. Januar 1884, von Ernst Göbel war zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Rede, akzeptierte die Generalkonferenz des Schulvereins van der Smissens ehrgeizigen Rettungsplan, nach dem es vor allem darum gehen mußte, die so genannte »Militärberechtigung« für die Weierhöfer Schule zu erlangen.¹³ Die Absolventen der Schule hätten dann das Recht, das »Einjährig-Freiwillige« abzuleisten, also nach nur einem Jahr Militärdienst Reserve-

offizier werden zu können. Das hohe Renommee des Offiziersstandes in der Wilhelminischen Gesellschaft würde, so hoffte man, für einen Schülerzulauf sorgen, der den Bestand der Anstalt sichern könne. Gleichzeitig schlug van der Smissen vor, erneut die alte Idee Löwenbergs, am Weierhof ein mennonitisches Predigerseminar einzurichten, zu verfolgen. Als Ernst Göbel im Sommer 1884 seine Arbeit an der Weierhöfer Schule aufnahm, setzte er sich mit aller Kraft dafür ein, diesen zweigleisigen Plan in die Realität umzusetzen. So war das Weierhöfer Predigerseminar auch einer der strittigen Punkte in den ohnehin recht schwierigen Verhandlungen um die Vereinigung der deutschen Mennoniten, die unter zahlreichen Kompromissen schließlich 1886 zustande kam.¹⁴ Zu den Zugeständnissen der Pfälzer Mennoniten gehörte allerdings der Verzicht auf das Predigerseminar, das in Berlin entstehen sollte, wozu es später allerdings auch nicht kam. Im Gegenzug wurde von der Vereinigung anerkannt, daß die Weierhöfer Schule – auch ohne Predigerseminar – allgemeinen mennonitischen Interessen diene und deshalb finanziell unterstützt werden sollte. Die Höhe der vom Kuratorium der Vereinigung jährlich zu bestimmenden Hilfspgelder lag in den Folgejahren bei 800 Mark.¹⁵ Das war zwar besser als nichts, aber kein Ersatz für die aufgegebene Predigerseminaridee. Um so energischer mußte man nun auf die Karte »Militärberechtigung« setzen. Aber auch hier erschien der Erfolg alles andere als selbstverständlich. Im Rückblick erläuterte Ernst Göbel die damalige ungewisse Lage so: »Von vier Privatschulen, welche in jener Zeit um diese Berechtigung nachsuchten, wurden drei zurückgewiesen, die vierte erhielt sie erst nach längeren Verhandlungen. Wir wollten jedoch das Äußerste versuchen.«¹⁶ Die Genugtuung, dieses Ziel trotz aller Widrigkeiten erreicht zu haben, spürt man in Göbels Worten, mit denen er im Jahresbericht über das Schuljahr 1891/92 die erfreuliche Nachricht mitteilt: »In dem zurückgelegten Schuljahre hat unsere Schule mit der Erlangung der Berechtigung ein Ziel, dem sie seit vielen Jahren in stiller Arbeit zugestrebt, zur rechten Zeit, so früh, als es überhaupt möglich war, glücklich erreicht.«¹⁷ Daß die Erlangung der Militärberechtigung das entscheidende Sprungbrett für den gesicherten wirtschaftlichen Erfolg der Anstalt bedeutete, steht außer Frage. An den Schülerzahlen läßt sich das unschwer ablesen: Von 75 Schülern im Jahr 1892 über 120 im Jahr 1896 schnellten die Zahlen stetig weiter nach oben. 1901 besuchten bereits 170 Schüler die Anstalt.¹⁸ Den direkten Zusammenhang zwischen gestiegenen Schülerzahlen und der Verleihung der Militärberechtigung sah Ernst Göbel bereits 1893. Im Jahresbericht über das Schuljahr 1892/93 heißt es: »Im Laufe desselben sind im ganzen 27 als Zöglinge, 6 als auswärtige Schüler eingetreten; 20 mehr als im vorhergehenden Schuljahr, wohl in Folge

der unserer Schule nach erfolgtem Ausbau zu einer 6klassigen Realschule im Juni vorigen Jahres erteilten Militärberechtigung.«¹⁹

War das aber die Schule, die Michael Löwenberg sich vorgestellt hatte, eine Anstalt, die dem Nationalismus der staatlichen Schulen entgegen wirken und »eingeschläfertes Mennonitentum« wieder ins Leben zurückholen wollte? Hatten nicht erst kürzlich viele russische Mennoniten eine eindrucksvolle Bekenntnistreue in der Frage der Wehrlosigkeit bewiesen? Als Reaktion auf die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in Rußland waren in den Jahren zwischen 1870 und 1880 18 000 Mennoniten ausgewandert.²⁰ Das Echo auf die Auszeichnung der Militärberechtigung für die Weierhöfer Schule war bei den deutschen Mennoniten denn auch durchaus geteilt, wie Ernst Göbel noch im Jahr 1892 feststellen mußte: »Was uns hier in West- und Süddeutschland in erster Linie bei einer Privatschule als erstrebenswertes Ziel erscheint, die Erlangung der Militärberechtigung, das ist in den Augen anderer, die an dem Grundsatz der Wehrlosigkeit festhalten, ein trauriger Abfall von den alten Grundsätzen.«²¹ Eine Sichtweise, die Göbel recht verstimmte, zumal man diesen Kritikern bereits 1885, als der Weg hin zur Militärberechtigung gerade beschritten worden war, entgegengehalten hatte, die Qualifikation zum Einjährig-Freiwilligen und das Festhalten an der Wehrlosigkeit würden sich nicht widersprechen: »[...] da auch den Einjährigen erlaubt ist, nach der bekannten Cabinetsordre ihren Dienst zu leisten, so verstößt diese Berechtigung nicht gegen den Grundsatz der Wehrlosigkeit.«²² Natürlich gestattete die preußische Kabinettsorder von 1868 mennonitischen Kriegsteilnehmern den Dienst im Nachschubwesen oder im Sanitätsbereich. Dennoch erscheint die Taktik, einerseits Zöglinge mit der Aussicht auf das Einjährig-Freiwillige ködern zu wollen, andererseits aber das Prinzip der Wehrlosigkeit weiterhin für sich zu beanspruchen, als wenig überzeugender Versuch, die mennonitische Fassade zu wahren. Im Königreich Bayern galt die Kabinettsorder von 1868 ohnehin nicht, so daß beispielsweise 34 der 41 Schüler, die 1885 am Weierhof waren,²³ von diesem Privileg gar keinen Gebrauch hätten machen können. Die fehlende mennonitische Ausrichtung der Schule sah auch Theodor Vogel, ein Mitglied der Reichsschulkommission, der entscheidenden Institution für die Vergabe der Militärberechtigung: »Es liegt zunächst sehr nahe, die von einem mennonitischen Erziehung- und Bildungsverein gegründete und jetzt noch verwaltete, bez. unterstützte Schule als eine [...] mit scharf ausgeprägtem konfessionellen Charakter und einiger Propagandaabsicht aufzufassen. So liegt die Sache aber nicht. Der Gedanke, am Donnersberg eine Erziehungsanstalt mit Externat (Höherer Bürgerschule) zu gründen, ist 1867 von einem Volksschullehrer und Mennonitenprediger M.

Löwenberg »auf dem Weierhof beim Donnersberge« gefaßt worden. Augenscheinlich ist derselbe dabei mehr von pädagogischer Begeisterung und Fürsorge für die Schulbedürfnisse der näheren und weiteren Umgegend geleitet worden als von konfessionellen Rücksichten [...] Nach § 2 der amtlich bestätigten Satzungen dieses Vereins sind als Mitglieder desselben zwar nur Mennoniten zulässig [...] Die Satzungen enthalten aber nichts davon, daß die Erziehung in der Anstalt im Sinne eines bestimmten religiösen Interesses, insbesondere des mennonitischen erfolgen solle. Der Verein scheint es vielmehr nur auf eine Erziehung der Jungen in ernster Zucht und dabei in leiblicher Frische und Gesundheit abgesehen zu haben [...]«²⁴

Daß Vogel gar keine mennonitischen Inhalte mehr erkennen konnte und deshalb annahm, der Schulgründer Löwenberg sei auch gar nicht von konfessionellen Motiven geleitet worden, zeigt, wie sehr man sich inzwischen am Weierhof von mennonitischen Traditionen verabschiedet hatte. Der mennonitische Religionsunterricht spielte eine so untergeordnete Rolle, daß er beim Überblick, den die einzelnen Jahresberichte über die jeweiligen Unterrichtsfächer gaben, im Gegensatz zum protestantischen und katholischen Religionsunterricht gar nicht genannt wurde, das Schuljahr 1890/91 ausgenommen. Spezifisch mennonitische Themen, wie etwa Täufergeschichte, werden nicht erwähnt. Der Name »Menno Simons« ist in den entscheidenden Passagen der Jahresberichte, den häufig einleitenden historischen Abhandlungen, den Schilderungen des Weierhöfer Jahreslaufes und der Darstellung der Unterrichtsinhalte, nirgends zu finden, auch nicht in den späteren bis 1938! Von den vielen hundert Ansprachen, die zwischen 1885 und 1936 zu den unterschiedlichsten Anlässen am Weierhof gehalten wurden, hatte keine einzige ihn oder eine andere bekannte mennonitische Persönlichkeit als Thema. Die Veränderung der mennonitischen Identität als Folge von wirtschaftlichem Erfolg und Akzeptanz durch den Staat, das war allerdings eine Entwicklung, die nicht exklusiv für den Weierhof galt, sondern durchweg bei Mennoniten zu beobachten ist. Für die begehrte Militärberechtigung war der Verzicht auf »mennonitische Propaganda« eben notwendige Voraussetzung. Deshalb hob Theodor Vogel, der insgesamt von der Anstalt und ihrer Leitung überaus angetan war, gerade diesen Punkt auch lobend hervor.

Mit Göbels Ankündigung im Jahresbericht 1891/92, die Schule habe die Militärberechtigung erhalten, wird überdies auch klar, daß der Nationalismus, dem Michael Löwenberg mit seiner Schule aus dem Weg gehen wollte, am Weierhof nun doch siegreichen Einzug gehalten hatte. Die durch die Verleihung der Militärberechtigung aussichtsreichere Schulsituation sah Ernst Göbel nämlich besonders unter folgendem Vorzeichen: »Es ist ihr damit die

Möglichkeit geboten, unter noch günstigeren Verhältnissen, als bisher ihrem schönen Beruf, der religiös-sittlichen und patriotischen Erziehung der ihr anvertrauten Jugend, obzuliegen und unbehelligt von den Kämpfen der Gegenwart zu dem ihr beschiedenen Teil an der Lösung einer der wichtigsten nationalen Aufgaben, der Heranbildung des Geschlechtes mitzuwirken, von dessen Tüchtigkeit in erster Linie die Zukunft unsers teuren Vaterlands abhängt.«²⁵ Primäres pädagogisches Ziel war demnach die Erziehung im vaterländischen Geist, auf das Wohl des Vaterlandes war das gesamte Schulleben ausgerichtet.

Die Grundzüge seines vom Patriotismus bestimmten politischen Weltbildes hat Ernst Göbel in den mehr als vier Jahrzehnten seines Wirkens am Weierhof immer wieder in unveränderter Weise dargelegt. Basis ist zunächst die Auffassung vom Leben als Kampf: »Ein Mensch sein heißt Kämpfer sein. Abgesehen von dem Kampf, den ein jeder von Kind auf mit seinen eigenen körperlichen, sittlichen und geistigen Unvollkommenheiten zu führen hat, ist es in der Regel selbst dem Friedliebendsten nicht möglich, seine Lebensaufgabe zu erfüllen, ohne auf Gegner oder Feinde zu stoßen.«²⁶ Die unausweichliche Notwendigkeit, sich im Leben einem Feind stellen zu müssen, hat nach Göbel durchaus sein Gutes, denn »sie sehen schärfer als unsere Freunde unsere Fehler!« Auf diese Weise »machen sie uns fest und stark in unserer berechtigten Eigenart und in der Verfolgung unserer Ziele, wenn wir anders uns und unsere Sache nicht kleinmütig aufgeben wollen.«²⁷ Die Bereitschaft, sich freudig dem Lebenskampf zu stellen, ist dabei nach Ernst Göbel typischer Wesenszug des Deutschen: »Kampf ist das Lebenselement des Germanen von der Wiege bis zur Bahre. Selbst der Wohnplatz der Seligen, seine Walhalla, mochte der Deutsche sich nicht denken ohne fröhlichen Kampf; in fröhlichen Kampfspielen sucht heute noch unsere Jugend nach anstrengender Schularbeit am liebsten ihre Erholung.«²⁸ Die besondere Beziehung des deutschen Volkes zum Kampf sieht Göbel im Ablauf der deutschen Geschichte bestätigt: »Kein Volk der Erde hat so viele schwere Kämpfe gegen innere und äußere Feinde zu bestehen gehabt, als das deutsche, kein Land Europas weist soviel mit dem Blute eigener Söhne wie fremder Krieger getränkte Schlachtfelder auf als unser Vaterland.«²⁹ Nach Göbels Logik mußte demnach das deutsche Volk auch entsprechend nachdrücklich mit seinen Fehlern konfrontiert werden, so daß sich über die Jahrhunderte hinweg die deutsche Kardinalschwäche, nämlich der »Hang zur Uneinigkeit und zur Eigenwilligkeit«³⁰, herauskristallisierte. Aus diesem Grund hörte auch Ernst Göbel nie auf, Parteienzwist als Hauptursache für die Gefährdung deutscher Selbstbehauptung zu verurteilen. Das Beschwören der deutschen Einigkeit hatte aber nur Aus-

sicht auf Erfolg, wenn das opferbereite Volk auch von der geeigneten Persönlichkeit geführt werden würde: »Glücklich dann das Volk, das einen Führer findet wie Moses, glücklich dann der Führer, der treue Mitstreiter findet wie Armin. Späteren Zeiten erscheint der Weg, den sie ihr Volk geführt, als selbstverständlich.«³¹ In Bismarck, Wilhelm I. und Wilhelm II. sah man am Weierhof solche Führerfiguren, die Deutschland endlich zu der ihm gebührenden Stellung in der Welt verholten hatten.

Die wesentlichen Charakteristika dieses politischen Weltbildes sind der »Kampf ums Dasein«, die Sonderstellung des Deutschtums und die Einigkeit der Volksgemeinschaft im absoluten Gehorsam der monarchischen Führung gegenüber. Es ist also unverkennbar geprägt von sozialdarwinistischen, nationalistischen und antidemokratischen Zügen. Diejenigen, die eine andere Sicht hatten und Kritik an der Regierung oder den Regenten übten, waren natürliche Gegner der Weierhöfer Schulgemeinde, da sie ja durch das Gift der Uneinigkeit die nationale Schlagkraft schwächten. Noch 1940 bekannte Gustav Göbel, Ernst Göbels Bruder, langjähriger Vertreter in der Anstaltsleitung und schließlich sein Nachfolger (1929–1934), daß sich die Weierhöfer Anstalt »bei ihrer Grundeinstellung [...] gar oft in einem gewissen Gegensatz zu den geistigen Strömungen [...], wie sie in einem Bayern mit einer ultramontanen und sozialdemokratischen Kammermehrheit gegeben waren«³², befunden habe. Katholizismus und Sozialdemokratie, das waren schon die Widersacher Bismarcks gewesen. Die Gegnerschaft zur Sozialdemokratie erklärt sich für den Weierhof allerdings nicht aus der politischen Überzeugung der Schulleitung allein. Betrachtet man in den Jahresberichten die Berufsangabe der Schülerväter, so wird deutlich, daß diese – als Gutsbesitzer, Fabrikbesitzer oder reiche Kaufleute – fast ausnahmslos der begüterten Ober- oder Mittelschicht angehörten.³³ Das bemerkt auch Werner Weidmann in seiner *Schul-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Pfalz*: »Die Realanstalt am Donnersberg bei Bolanden hatte damals den Charakter einer Eliteschule, es war eine Schule, die nur für relativ begütertes Bürgertum zugänglich war. Immerhin kostete die Pension einschließlich Schulgeld damals, also um 1905, jährlich zwischen 690,- Mark und 810,- Mark [...] Das war das Jahresgehalt eines Junglehrers oder eines Bahnwärters, und man fühlt sich an Preise erinnert, die zu Thomas Manns Zeiten in der Schweiz in Davos auf dem *Zauberberg* verlangt wurden.«³⁴ Ernst Göbel prangerte zwar immer wieder die Zersplitterung und das Parteienwesen als deutsches Hauptübel an, gehörte aber selbst mit seiner Schule einer bestimmten politischen Richtung an, eben der, die die Interessen des konservativen, national ausgerichteten Besitzbürgertums vertrat. Auch aus diesem Grund läßt sich nicht davon sprechen, wie immer

wieder im Weierhöfer Umfeld zu hören ist, die Schule sei nun einmal mit dem von nationaler Euphorie und Kaiserstreue geprägten Strom der Zeit mitgeschwommen. Diesen Strom gab es weder in seiner Einheitlichkeit noch in seiner Ausschließlichkeit. Auf die verschieden ausgerichteten, zum Teil ambivalenten Tendenzen innerhalb der Wilhelminischen Gesellschaft weist zum Beispiel Hans-Ulrich Wehler hin: »Während ein radikaler Nationalismus und rabiater Militarismus zunehmend Anhänger gewannen, kam die konservative Presse über den zweiten Rang nicht hinaus. Dagegen blieb im Vergleich mit ihr die liberale Presse kräftiger und lebendiger [...]«³⁵ So wie die Regierungsinteressen in der Medienlandschaft nicht den ersten Rang behaupten konnten, mußte die Obrigkeit auch registrieren, daß die Sozialdemokratie noch vor dem Ersten Weltkrieg die stärkste Partei im Reichstag wurde. Das galt auch für den Wahlkreis Kaiserslautern-Kirchheimbolanden, in dem der Weierhof lag. Nationalismus, Militarismus und innenpolitischer Konservatismus waren also keine zeitgemäßen Automatismen. Für eine Privatschule aber, auch wenn sie – nach Michael Löwenbergs Bekenntnis – eben nicht vom »Nationalismus jämmerlich zerfressen« werden wollte, gab es die fundamentale Frage nach der Existenzsicherung. Und die, das hatte die Vergangenheit schmerzvoll gezeigt, konnte von mennonitischer Seite allein nicht geleistet werden. Trotz einzelner spektakulärer Spenden vermögender Mennoniten, wie beispielsweise von Frau Antje Brons, und trotz diverser ertragreicher Sammlungen unter deutschen und holländischen Mennoniten war der Weierhöfer Schulverein vorwiegend von der nichtmennonitischen Elternschaft abhängig, die ihre Kinder der Anstalt anvertraute.

Ernst Göbel hatte sich ursprünglich ein wesentlich breiteres mennonitisches Engagement für die Weierhöfer Schule erwartet. Daß er sich hierin getäuscht sehen mußte, traf ihn sehr. Der junge Schulleiter Göbel konnte und wollte eine gewisse Verbitterung nicht verbergen, als er in seiner Jubiläumsschrift zum 25jährigen Bestehen der Anstalt klagte: »Alle die Fehler, durch welche die Mennoniten von jeher sich ins eigene Fleisch geschnitten haben, sie haben auch hier zerstörend und hemmend gewirkt.«³⁶ Gaben nicht gerade die deutschen Mennoniten ein Spiegelbild ab für die deutsche Erbschwäche, die Zerstrittenheit? Das hatten schon die intensiven und letztlich enttäuschenden Auseinandersetzungen um die Weierhöfer Anstalt gezeigt, als man um die Vereinigung deutscher Mennoniten gerungen hatte, der ja auch längst nicht alle deutschen Mennoniten beigetreten waren. Um so mehr bemühte man sich am Weierhof, jetzt, da durch die Militärberechtigung die Existenz der Schule gesichert schien, die erstrebte deutsche Einheit im Sinne einer wahren Volksgemeinschaft als erzieherisches Ideal zu verfolgen.

Im Rahmen der vaterländischen Erziehung wird es allgemein üblich gewesen sein, Aufsatzthemen zu stellen wie: Inwiefern ist *Minna von Barnhelm* ein echt nationales Drama? – Worin kann Schillers Leben und Wirken jedem Deutschen zum Vorbild gereichen? – Welche deutschen Tugenden pries Goethe an Hermann?³⁷ Auch die Tatsache, daß die Feierlichkeiten anlässlich der Geburtstage der Monarchen oder Gedenktage sonstiger nationaler Helden Höhepunkte des Schuljahres bildeten und es in gewisser Hinsicht strukturierten, gehörte gewiß zum normalen Schulbetrieb der Zeit. Dabei berührt es vielleicht doch etwas eigenartig, wenn an einer Schule, die sich noch wenige Jahre vorher hartnäckig darum bemüht hatte, mennonitisches Predigerseminar zu werden, nun vaterländisch ganz unbescheiden »unserer Jugend die Thaten des ersten Feldherrn der Gegenwart,«³⁸ die Feldmarschall Helmuth Graf von Moltkes, vorgeführt wurden. Daß jetzt Fahnenausflüge zu Marschmusik in militärischen Formationen zum Schulalltag gehörten, war wohl auch damals eine Ausnahmeerscheinung. Ungewöhnlich nach Konzeption und äußerst aufwendiger Durchführung war ebenfalls die 1896 mit »Armin, dem Befreier Deutschlands« aufgenommene Reihe der elf vaterländischen Schülerfeste, die über Karl den Großen und Friedrich Barbarossa bis zu Friedrich II. von Preußen und den Befreiungskriegen von 1813 führte. Den durch den Ersten Weltkrieg bedingten unfreiwilligen Schlußpunkt dieser Vorführungen bildete 1914 die Feier »Zur Einheit und Reichsverfassung« von 1871. Die Schülerfeste boten vielfach Gelegenheit, vorbildliches vaterländisches Verhalten zu demonstrieren, aber auch zu verinnerlichen. So wurde etwa 1912 Gerhard Johann David von Scharnhorst gerühmt, da er »den Bürgerlichen den Eintritt in den Offiziersstand freimachte und durch die Wiedereinführung der altdeutschen Wehrpflicht der Kriegsmeister fast aller großen Völker der Gegenwart geworden ist.«³⁹ Das höchste Lob aber zollte man denen, die »unerkannt, wie selbstverständlich ihr Liebstes, Glück und Leben für ihre Volksgenossen, für Deutschlands Befreiung hingegeben haben!«⁴⁰ Das »Opfer« wurde zum Schlüsselbegriff der vaterländischen Pädagogik Göbels, ob nun von kleinen Opfern, wie beispielsweise Schülerspenden für nationale Projekte, oder den »heilig großen Opfern«⁴¹, dem Helden- todt fürs Vaterland, die Rede war. Bei den Schülern diese Hingabebereitschaft für das Vaterland zu entwickeln, das war die zentrale Erziehungsaufgabe. Zu den verhältnismäßig kleinen Opfern der Weierhöfer Schülerschaft, die aber große Wirkung zeitigten, gehörte die Sammlung für den Deutschen Flottenverein im Jahre 1899. Wilhelm II. hatte in Hamburg eine Rede zur Flottenfrage gehalten und dabei gefordert: »Unser ganzes Volk muß sich entschließen, für die Stärkung der deutschen Seemacht Opfer zu bringen.«⁴²

Ernst Göbel berichtet, wie diese Rede in der Weierhöfer Anstalt aufgenommen wurde: »Zu diesem Volk gehören auch die Zöglinge der Anstalt. Es bedurfte bloß dieses Hinweises, und nach der Ansprache eines Oberklässers an die versammelte Knabenschar stand bei allen der Entschluß fest, auf ihre Weise des Kaisers Aufruf an das deutsche Volk zu erwidern. Bei vielen hatten wir dafür zu sorgen, daß sie nicht allzu sehr in ihrer Begeisterung ihren Vermögensstand erschütterten und nicht mehr als 25% ihres Jahreseinkommens zeichneten [...] Der Betrag (M. 506) wurde der Leitung des deutschen Flottenvereins übersandt mit der Bitte, ihn für die beiden neuen Seemannsheime zu Genua und Kiautschou zu verwenden [...] zu dem Zwecke, unseren tapferen Blaujacken nach gefahrvoller Fahrt ein schönes Heim auf fremden Boden zu schaffen, in dem sie die Bilder und Grüße aus der Heimat erwarten, in dem sie sich wohlfühlen, entrückt dem wüsten Treiben elender Matrosenkneipen [...]«⁴³ Den »fremden Boden« in Kiautschou hatten deutsche Truppen 1897 auf Anweisung des Kaisers besetzt, obwohl diese Aktion außenpolitisch genauso riskant, undiplomatisch und letztlich für die deutschen Interessen nachteilig war wie die gesamte gegen England gerichtete Flottenausrüstung. Die namhafte Spende der Weierhöfer Schüler aber stellte zumindest für den Pfälzer Raum eine vaterländische Pionierleistung mit beachtlichem propagandistischem Werbeeffect dar. »Vielleicht hat das Beispiel unserer Jugend, das übrigens meines Wissens nicht bloß norddeutsche Schulen, sondern auch vor einiger Zeit schon ein bayerisches Gymnasium gegeben, wirklich an einem bescheidenen Teil fruchtbringend bei den vielen seitdem in unserer Pfalz erfolgten Neugründungen von Flottenzweigvereinen mitgewirkt.«⁴⁴ Den außergewöhnlichen Rang der Weierhöfer Spende machte die ebenso außerordentliche Dankbarkeit Seiner Kaiserlichen Majestät deutlich. Bis zum Ende seiner Regierungszeit im Jahre 1918 bedachte Wilhelm II. jedes Jahr zu seinem Geburtstag die Weierhöfer Anstalt mit wertvollen Geschenken. Die Bücher oder Gemälde, die er durch die kaiserliche Schatullverwaltung an den Weierhof schicken ließ, verherrlichten entweder die Pracht der deutschen Kriegsflotte oder sie glorifizierten große Ereignisse der deutschen oder preußischen Geschichte, wie etwa legendäre Schlachten Friedrichs des Großen. Auf diese Weise trugen die Kaisergeschenke, die sicherlich jeweils den gebührenden Ehrenplatz in der Anstalt bekamen, weiter dazu bei, der Weierhöfer Schuljugend Tag für Tag vorbildliches patriotisches Verhalten vor Augen zu führen. Daß Wilhelm II. auch die ihm zugesandten Jahresberichte der Schule zur Kenntnis nahm, läßt sich zumindest an einem Beispiel belegen: Über das Kgl. Bayerische Staatsministerium erhielt die RAD »die neueste, in einem Abdruck für die Anstalt bestimmte Flottentafel Seiner

Majestät und die uns, Alt wie Jung, erstaunliche Mitteilung der Schatullverwaltung des Kaisers, daß seine Majestät sich bewogen gefunden habe, der 5. Klasse der Anstalt zur Erinnerung an ihre vorjährige Darstellung Friedrichs des Großen bei Kolin noch ein besonderes Exemplar des Röchlingschen Bildes: »Die Letzten bei Kolin« zum Geschenk zu machen.«⁴⁵ Insofern durfte man mit einem gewissen Recht am Weierhof davon sprechen, daß »das scharfe, aber doch so gütige Auge seiner Majestät«⁴⁶ gnädig auf die Anstalt herab blicke. Das konnten nicht viele Schulen von sich behaupten.

Die Weierhöfer Schüler besuchten die Veranstaltungen des Deutschen Flottenvereins oder der Deutschen Kolonialgesellschaft in Kirchheimbolanden. Ideel oder finanziell unterstützten sie die Verteidigung »unserer heiligsten Güter [...] im Kampf gegen Barbarei und Fanatismus«⁴⁷ wie in China oder in Südwestafrika. Man besichtigte in Speyer die Torpedoboote der deutschen Flotte oder hielt anläßlich der hundertsten Wiederkehr der Völkerschlacht bei Leipzig Manöver am Donnersberg ab. Mit unzähligen Reden, Vorträgen und einem Unterricht, der ganz auf die patriotische Grundidee der Schule abgestimmt war, versuchte man, mit den eigenen bescheidenen Mitteln die nationale Selbstbehauptung zu unterstützen. Die rechte vaterländische Bewährung der Anstalt, mit der Möglichkeit zum »heilig großen Opfer«, sollte aber erst der Erste Weltkrieg bringen.

Als am 11. September 1914 die Schule nach den Sommerferien wieder begann, waren bereits die ersten »Weierhöfer« gefallen. Am 18. August hatte es Jakob Eymann getroffen, einen mennonitischen Landwirtssohn aus Bennhausen, der 1903 das Reifezeugnis der RAD erworben hatte und nun als königlicher Landwirtschaftslehrer in Wunsiedel Frau und Kind hinterließ.⁴⁸ Ihm sollten viele weitere Angehörige aus der Schulgemeinde folgen: ehemalige und aktuelle Lehrer oder Schüler, unter ihnen zahlreiche Freiwillige, die eine »Notprüfung« abgelegt hatten, um vorzeitig ins Feld ziehen zu dürfen. Nach Kriegsende zählte man 143 Gefallene. Für eine Schule, die im Jahr 1914 etwa 1370 Schüler seit ihrer Gründung im Jahre 1867 zu verzeichnen hatte, tatsächlich ein beeindruckendes »Opfer«. Auch Ernst Göbel selbst blieb nicht verschont. Seine beiden Söhne Ernst und Erich waren seit der Sprengung des Wytschaete-Bogens in Flandern im Sommer 1917 vermißt. Ein Jahr später, nachdem klar war, daß die beiden nicht mehr zurückkehren würden, kommentierte ihr Vater dies so: »Schon lange haben wir die Hoffnung aufgegeben, sie auf Erden je wieder zu sehen. Wir werden auch in diesem Leben niemals etwas ganz Zuverlässiges darüber hören, wo, wann und wie ihre letzte Stunde in diesem Kriege war. Das scheint wohl hart, aber ich, wie sie selbst, haben gern dies Opfer für das Vaterland gebracht.«⁴⁹ Fast hat es den

Anschein, als hätte er sogar eine gewisse Genugtuung darüber empfunden, auch sein persönliches Opfer für das Vaterland geleistet zu haben. Während er ungebrochen »anregender, ja fröhlicher und, wo es nötig war, strenger Führer«⁵⁰ der Anstalt blieb, verkraftete seine Frau dagegen den Verlust der Kinder nicht so souverän: »Die schweren Opfer hinterließen ernste Spuren in der Gesundheit von Mutter und Schwester.«⁵¹

An die Mütter der gefallenen Weierhöfer Schüler muß man auch denken, wenn man liest, zu welchen Erkenntnissen Ernst Göbel über die positiven Auswirkungen des Krieges kam, nachdem bei den meisten Deutschen die erste Begeisterung längst verfliegen war und die grausame Wirklichkeit des Stellungskrieges sich eingestellt hatte. Im Jahresbericht über das Schuljahr 1914/15 schreibt er: »Wir haben manche Schüler neunklassiger Anstalten kennengelernt, deren Gesundheit die Arbeit der Schule, die Vorbereitung auf die Prüfung aufs schlimmste zugesetzt hatte. Besorgte Eltern wollten sie an einen Kurort schicken, da brachte sie der Krieg nach Frankreich, Belgien, nach Rußland, und die meisten kamen zurück wie aus der Sommerfrische mit geröteten Wangen, mit lebhaften Augen, frischen Geistes, frohen Mutes.«⁵² Aber auch denjenigen, die nicht infolge geistiger Überanstrengung, sondern aufgrund »allzu üppigen Lebens zuhause immer zu klagen hatten, hat der Feldzug die gleichen günstigen Wirkungen gebracht.«⁵³ Der Kriegsschauplatz als »Sommerfrische«! Solche Sätze wurden den 21 Müttern zugemutet, die im gleichen Jahresbericht wenige Seiten vorher den Nachruf auf ihre Söhne lesen mußten, die in der »Sommerfrische« gefallen waren! Die radikale Konsequenz von Ernst Göbels Opferfreudigkeit ist wohl keine zeittypische Selbstverständlichkeit. Seine eigenen Familienmitglieder jedenfalls fanden für diese Haltung nicht die Kraft.

»Der verlorene Krieg und seine Folgen führten [...] weder beim deutschen Volk noch bei den Mennoniten zu einer Neubesinnung. Das eigene Versagen wurde beschönigt und die Niederlage dunklen Mächten in die Schuhe geschoben.«⁵⁴ Dieses Urteil Diether Götz Lichdis beschreibt auch die Situation am Weierhof nach 1918 völlig zutreffend. So klagte beim ersten Treffen des Verbandes alter Weierhöfer Schüler nach dem Krieg Pfarrer Wilhelm Schwarz⁵⁵, noch völlig in den Gedankenbahnen eines unversöhnlich aggressiven Nationalismus befangen: »Wir alle aber haben das Härteste erfahren, was ein Volk treffen kann. Den Verlust unserer Freiheit. Wir sind kein Volk mehr. Tschechen und Polen, Nationen, die noch nichts geleistet haben für die Welt, sind unsere Tyrannen [...] Unser Volk hat mit der Freiheit auch seine Ehre und Würde, seine Ehrlichkeit und Arbeitsfreude verloren. In früheren Zeiten waren wir von den andern Völkern wohl gehaßt, aber doch gefürcht-

tet. Jetzt kommt zum Haß auch noch die Verachtung.«⁵⁶ Wenn Pfarrer Schwarz bei einer offiziellen Schulveranstaltung bedauerte, daß das deutsche Volk nun nicht mehr gefürchtet wird und »Nationen, die noch nichts geleistet haben für die Welt«, jetzt das Sagen haben, dann wird damit klar, daß diese Schule mit der, an die der Schulgründer Löwenberg einst gedacht hatte, nicht mehr viel zu tun hatte. Das zeigt auch die Ansprache von Professor Friedrich März beim Anstaltsgottesdienst am 1. Juni 1919: »Auch wir möchten beweinen die Erschlagenen in unserem Volke, nicht die 1¼ Millionen Erschlagenen draußen auf den blutgetränkten Schlachtfeldern, sie sind vielmehr glücklich zu preisen, daß sie des deutschen Volkes Schmerz, der deutschen Heimat Jammer nicht zu sehen brauchen. Nein, wir beklagen und beweinen das Sterben und Vergehen daheim, das Hinwelken von deutscher Macht und Größe, von deutscher Kaiserherrlichkeit, von deutscher Ehre und Treue.«⁵⁷ Professor März hatte besonders enge Beziehungen zur Weierhöfer Anstalt. Da die Ehefrauen der beiden Göbelbrüder seine Schwestern waren, war er auch doppelt mit der Familie Göbel verschwägert. Sicher führten auch diese verwandtschaftlichen Bande dazu, daß März, solange es ihm gesundheitlich noch möglich war, von Ilbesheim herüber an den Weierhof kam und noch »manchen Hausgottesdienst hier gehalten« hat, »durchglüht von unerschütterlichem Gottvertrauen und heißem Freiheitsdrang sowie einem festen Glauben an die Zukunft seines Volkes und Vaterlandes.«⁵⁸ Die vaterländische Begeisterung, die Gustav Göbel hier seinem Schwager attestierte, ließ Professor März noch auf seine alten Tage den Weg zur nationalsozialistischen Bewegung finden. Als er 1931 starb, widmete die NSZ-Rheinfront ihm diesen Nachruf: »Pg. Professor Maerz letzter Gang. Ilbesheim, 30. Juli. Vergangene Woche sah unser Dorf eine selten große Beerdigung. Es galt, Professor Maerz das letzte Geleit zu geben [...] Als echter deutscher Mann war der Entschlafene Mitglied der NSDAP und ein alter Vorkämpfer der deutschen Freiheitsbewegung.«⁵⁹

Die Antithese vom glücklichen Heldentod und der Not des Weiterlebens in einer unwürdigen Gegenwart wurde zu einem Leitmotiv der Weierhöfer Vergangenheitsbewältigung. Am 10. Juli 1932 weihte man in der Anstaltsaula zwei monumentale Bronzetafeln ein, auf denen die Namen der gefallenen Weierhöfer Helden eingraviert waren. Wie 1919 Professor März so pries auch jetzt der Vorsitzende des Verbandes alter Schüler, Fritz Moses aus Mörsfeld, den Tod auf dem Schlachtfeld vor allem mit der Begründung, daß die Gefallenen die Erfahrung des nationalen Niedergangs nicht mehr zu machen brauchten: »Wenn wir [...] gedenken, was wir an Entbehrungen, Opfern, Einschränkungen und Enttäuschungen, an Schimpf und Schande nach Frie-

densschluß tragen mußten [...] Konnte unseren toten Helden ein deutlicheres Zeichen göttlicher Liebe werden als dadurch, daß ihnen die qualvollsten Tage der Demütigung erspart blieben?«⁶⁰ Bei dieser Feier beschwor Fritz Pfaller, seit 1901 Anstaltslehrer und ab 1934 Weierhöfer Schulleiter, die vor ihm sitzende Schülerschaft, Kinder und Jugendliche im Alter von zehn bis 16 oder 17 Jahren, im Opfertod der 143 Helden eine besondere Verpflichtung zu erkennen: »Sie sind uns und so Gott will, noch vielen hier ein- und ausgehenden Generationen ernste und eindringliche Prediger [...] Und jeder der 143 gefallenen Helden richtet die inhaltsschwere Frage an uns: Ich habe mein Leben dahingegeben, was tust du?«⁶¹ Das Erziehungsziel, die Bereitschaft zum Heldentod fürs Vaterland vorzubereiten, blieb also Tradition am Weierhof. Nicht wenige der bei dieser Feier im Juli 1932 angesprochenen Schüler folgten nur wenige Jahre später Pfallers Appell und blieben etwa in Frankreich oder der Sowjetunion auf dem sogenannten Feld der Ehre. An Christian Neff, dem langjährigen Prediger der Weierhöfer Mennonitengemeinde und Religionslehrer der Weierhöfer Schule, einem der bekanntesten deutschen Mennoniten des 20. Jahrhunderts, wird wie bei Pfaller deutlich, daß dieser Tod fürs Vaterland nicht nur religiös legitimiert, sondern sogar noch mit konkreten Christusworten von der Weierhöfer Jugend gefordert wurde. Bei der Einweihung des vom Verband alter Schüler gestifteten Denkmals für Kaiser Wilhelm I., die sicherlich auch keine besondere Sympathie für die Weimarer Republik erkennen läßt, mahnte Neff: »[...] Welch klaffender Gegensatz zwischen Einst und Jetzt, der ersten Zeit des Krieges und der Zeit des sog. Friedens der Gegenwart! Er liegt in den Worten Jesu ausgesprochen: ›Wer da sucht seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren und wer sie verlieren wird, der wird ihr zum Leben verhelfen.‹ Wer seine Seele verlieren wird, d. h. wer sein Leben hingibt, – das wars, m. Fr., was wie ein heiligender, reinigender und einigender Strom durch die Seele unseres Volkes ging in jenen großen Augusttagen 1914, die Sterbefreudigkeit, das Leben verlieren wollen um anderer willen. Wie verstummte da alles Niedere, Gemeine, Häßliche und Trennende, bis die Seele matt, lahm, stumpf, öde wurde in der langen, langen Kriegszeit und die Sucht das Leben zu erhalten, die häßlichsten Blüten trieb und die abscheulichsten Früchte zeitigte, was unserem Volk zum Fallstrick wurde und zum Verderben gereichte.«⁶² Die Jahresberichte der Schule behaupteten zwar immer die Gleichrangigkeit von christlich-religiöser und deutsch-vaterländischer Erziehung. Allein die Ansprachen der drei Pfarrer Schwarz, März und Neff zeigen dagegen, wie sehr das Religiöse zugunsten des Nationalen instrumentalisiert wurde.

Wie sollte oder konnte aber die nationale Demütigung verkraftet werden?

Vorerst mußte man sich damit begnügen, sie durch die Flucht ins zeitlose Reich der Kultur zu kompensieren, in eine geistige, fiktive Welt, in der der Deutsche vermeintlich noch dominierte. Lorenz Wetschureck, der Schriftführer des Verbandes alter Schüler, äußerte sich ganz in diesem Sinne: »Ist es nun Zufall, daß die erwähnten Tonschöpfer – neben ihnen [Bach, Gluck, Beethoven; Anm. d. Verf.] könnten ja noch die Namen vieler, vieler anderer angeführt werden – gerade deutsche Meister sind? Ich denke: Nein. Nennt mir doch einen Vertreter irgend eines anderen Volkes, der in der Musik unseren Größten gleichgestellt werden könnte?! Nur das deutsche Gemüt, die deutsche Seele, der deutsche Geist haben solche Auswirkungen aufzuweisen.«⁶³ Zu dem »klaffende(n) Gegensatz zwischen Einst und Jetzt«, der in der Pfalz durch die als Schmach empfundene französische Besetzung noch besonders schmerzlich ausfiel, kamen die Erfahrungen der wirtschaftlichen Not mit Arbeitslosigkeit, Hunger und Hyperinflation. Die Weierhöfer Anstalt, die sich während des Krieges finanziell recht gut hatte behaupten können, wurde nun zwangsläufig mit in diesen Strudel gerissen. In letzter Verzweiflung bat man das Land Bayern sogar um die Verstaatlichung der Anstalt, allerdings wollte man das Recht eigenständiger Personalpolitik, die Schulleiterfrage eingeschlossen, nicht aufgeben. Da der Staat, selbst in größten Geldnöten, aber ohnehin nicht interessiert war, sich mit dem Unterhalt einer bisherigen Privatschule zu belasten, wurde aus dem Projekt der Verstaatlichung nichts. Das bedeutete für den Weierhof nach langen Jahren des Wohlstandes wieder einmal den Kampf ums Überleben. Strikte Einsparungen, beispielsweise an Gehältern, Appelle an das Umfeld der Schule um finanzielle Unterstützung und jährliche Bittgänge zur Kreisregierung, um wenigstens staatliche Zuschüsse zu erhalten, wurden notwendig, um die Existenz zu sichern. Das eigene und das allgemeine Elend, das ja schreiend mit der Erinnerung an die verblichene »Kaiserherrlichkeit« kontrastierte, sorgte nicht nur für eine distanzierte Haltung der ungeliebten Weimarer Republik gegenüber, sondern erklärte auch den Wunsch, aus diesem Jammer erlöst zu werden, wie auch immer.

2.2 »Liebe und Toleranz gegenüber Freund und Feind«: rassistische oder antisemitische Tendenzen in der Schultradition?

Um Mißverständnissen an dieser Stelle in aller Klarheit vorzubeugen: Es gibt sowohl in den Jahresberichten als auch in den Verbandsmitteilungen und sonstigen schulischen Publikationen in der Ära Ernst Göbels keine antisemitischen Äußerungen, und es soll hier auch nicht der Einruck erweckt werden, als hätte sich der Weierhof durch eine ausgeprägte antisemitische Anstalts-tradition Gauleiter Bürckel bei dessen Verstaatlichungsplänen besonders

empfohlen. Gleichwohl dürfen bestimmte Anhaltspunkte und Indizien, die auf eine gewisse Affinität in dieser Hinsicht schließen lassen, nicht übersehen werden.

So war der Kaiser selbst, das unumstrittene Führeridol der Weierhöfer, ja nicht unbedingt judenfreundlich gesonnen, wie schon verschiedene diplomatisch unbedachte Äußerungen oder Handlungen des Thronfolgers gezeigt hatten, so daß bereits im »Juni 1888, als Wilhelm den Thron bestieg [...], die Antisemiten von Rom bis Wien begeistert«⁶⁴ waren.

War es daher Gedankenlosigkeit oder Toleranz gegenüber antisemitischen Überzeugungen, daß Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, sowohl für Wilhelm II. als auch für Adolf Hitler eine rassentheoretische Offenbarung, frühzeitig den Weg in die Anstaltsbibliothek gefunden hatten?⁶⁵

Bei der dritten Hauptversammlung des Verbandes alter Weierhöfer Schüler im Jahre 1902 sprach Dr. Heinrich Molenaar, ehemaliger Lehrer am Weierhof und recht aktiver Verbandsgenosse, über »sein Lieblingsthema, die Burensache [...] Wenn er schon als Probure die Sympathie von allen Anwesenden hatte, so erhöhte sich dieselbe, als er uns über den Stand der Burensache berichtete. Mit beredten Worten gedachte er des geknechteten Volkes, das einer geld- und goldsüchtigen Nation zum Opfer gefallen sei, und forderte schließlich die Anwesenden auf, als Deutsche, immer für die Sache der germanischen Rasse einzutreten; mit einem »Hoch auf die Einigkeit und Solidarität aller Deutschen« schloß seine Ansprache, die einen tiefen Eindruck auf alle Anwesenden machte.«⁶⁶ Kann man aus Molenaars Eintreten »für die Sache der germanischen Rasse« schlußfolgern, daß die Weierhöfer Schulgemeinde und ihr Umfeld nicht nur nationalistischen, sondern auch rassistischen Einflüssen gegenüber offen gewesen sind? Oder handelt es sich hier nur um die überzogene Sichtweise eines einzelnen? Zuerst muß festgehalten werden, daß Molenaars Ansprache am Verbandstag beim Publikum auf geneigte Ohren stieß. Darüber hinaus hat der verantwortliche Schriftleiter, allem Anschein nach zu dieser Zeit Ernst Göbel selbst,⁶⁷ sie in die Verbandsmitteilungen aufgenommen. Das wäre wohl kaum geschehen, wenn er selbst oder die Mehrheit der Verbandsmitglieder die Worte Molenaars als anstößig empfunden hätten. Heinrich Molenaar, der nach Gustav Göbel am Weierhof seine schönsten Berufsjahre erlebt hatte,⁶⁸ blieb der Realschule am Donnersberg auch in den folgenden Jahrzehnten durch den Verband alter Schüler verbunden. Immer wieder finden sich in den Mitteilungen des Verbandes alter Schüler Beiträge von ihm oder über ihn. So weist Lorenz Wettschurek im Juni 1915 als Herausgeber der *Mitteilungen* auf Molenaars *Geharnischte Sonette*

und andere Kriegsgedichte hin: »Ich habe beim wiederholten Lesen und Durchdenken der mir bereits bekannten Gesänge von neuem mich ergötzt an der kräftigen Sprache, die darin geredet wird, entflammt an dem vaterländischen Sinn, der daraus spricht[,] und im Glauben an die siegessichere Zukunft gestärkt aus dem echtdeutschen tiefen sittlichen Ernst, der aus ihnen blitzt.«⁶⁹ Wettschureks patriotische Begeisterung konnte sich dabei an apokalyptischen Phantasien Molenaars entzünden, die zu einem schicksalshaften Kampf der weißen Rasse gegen die angebliche gelbe oder die slawische Gefahr aufriefen: »Germania, soll deinen keuschen Leib/ Der gelbe Japanesenaffe schänden?«⁷⁰ »Ihr Rasenden! – O hört des Sehers Stimme/ Der Euren Untergang Euch prophezeit./ O stellt das Morden ein! – Noch ist es Zeit/ Daß Eurer Zukunft Stern nicht ganz verglimme!«⁷¹ Molenaars Sendungsbewußtsein als pseudoreligiöser Prophet und Mahner für die weiße Rasse, der gerade durch das Aufzeigen ihrer vermeintlich existentiellen Bedrohtheit ihren Zusammenhalt, das heißt das Ende des europäischen Krieges, herbeiführen wollte, veranlaßte ihn mehrfach dazu, einen weltweiten »Bund der weißen Rasse« zu gründen und in diesem Sinne zu missionieren. Auch diesen Bemühungen gehörte die ungeteilte Sympathie Wettschureks, so daß er im Jahre 1917 für Molenaars neue Monatszeitschrift *Deutsche Ziele* kräftig die Werbetrommel schlug. Die Leitideen dieser Zeitschrift »Auf nationalem Gebiet: Dauerfrieden. Bund der weißen Rasse. Auf sozialem Gebiet: Geld-, Zins- und Bodenreform. Auf religiösem Gebiet: Deutscher Glaube ...« nahmen Kernpunkte des späteren Parteiprogramms der NSDAP vorweg.⁷² Noch 1932 wurde Lorenz Wettschurek nicht müde, seinen Verbandsmitgliedern nachdrücklich Molenaars *Geharnischte und friedliche Sonette*, die ein Jahr zuvor erschienen waren, zur Lektüre zu empfehlen.⁷³ Als ein Beispiel für diese Sonette sei das Gedicht »Blutschwur« zitiert:

Blutschwur

Jahrtausende hat die Natur geschafft,
 Bis ihr gelang die edle Arierrasse –
 Nun wollt ihr euch vermengen mit der Masse,
 Entweihen eures Blutes heil'gen Saft?
 Seid ihr in eurem Marke so erschlafft,
 Daß ihr euch paart wie Köter auf der Gasse
 Und Milchbastarde zeugt? – Wie ich sie hasse! –
 Vergaßt ihr ganz der Ahnen Heldenkraft?
 Nein, daß kein dunkles Blut euch je verlange,
 Gelobt zu einen euch zur heil'gen Schar;

Dem blauen Auge ziemt das blaue Auge,
Und blondes Haar gehört zu blondem Haar.
So schafft, daß euer Blut zum Höchsten tauge,
Der Rasse treu, ein gottgewolltes Paar!⁷⁴

»An die weiße Rasse«, »Rassesünde« und »Germanendämmerung«, so lauten weitere Sonette, die alle Deutschlands Schicksal in Abhängigkeit vom Sieg der arischen Rasse über ihre Konkurrenten behandeln. Sonette, die durch ihren Titel wie »Der alte und der neue Gott« oder »Dem Tabakgegnerkongreß« eine andere Thematik nahe legen, wollen aber genauso, entweder durch radikale religiöse Erneuerung im völkischen Sinne oder durch das Eintreten für die Volksgesundheit, die Selbstbehauptung der deutschen Nation und der weißen Rasse fördern.

Molenaars Sonette lassen an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig. Etwas ungewisser ist das Echo, mit dem das Weierhöfer Schulumfeld auf sie reagiert haben dürfte. Wettschureck selbst räumte zwar ein, daß es bei seiner Lektüre der Sonette »hie und da nicht ohne inneren Widerspruch«⁷⁵ abging, wies aber zusammenfassend darauf hin, »daß die Form ihn erfreut, der Inhalt ihn erhebt und zu tieferem Nachdenken über vieles anregt.«⁷⁶ Wenn Molenaars zentrales Anliegen, die völkische Bewahrung und Erneuerung Deutschlands durch Bewußtmachen seiner rassisch-arischen Grundlagen, allerdings Wettschurecks Widerspruch erregt hätte, so hätte er wohl nicht das Sonettbändchen »immer wieder gerne (hergenommen) und sich in das Gebotene versenkt«⁷⁷ und es seinen Verbandskameraden empfohlen, so wie er bereits seit mehreren Jahrzehnten Propagandaarbeit für Molenaar geleistet hatte. Wettschurecks Nähe zur germano- und ariophilen Gedankenwelt Molenaars zeigt auch seine Maßnahme, ab 1921 in den Mitteilungen des Verbandes alter Schüler statt der üblichen Monatsnamen römisch-christlicher Tradition die der deutschen Vorzeit wie Lenzing (März), Herbstmond (November) usw. zu verwenden. Mit dem Beginn der NS-Herrschaft radikalisierte sich sein deutschtümelnder Sprachpurismus. Das Wort »Strophe« mußte dem »Gesätz« mit folgender Begründung weichen: »Wer lächelt über den Gebrauch dieses guten, alten, deutschen Wortes für Strophe? Der Schriftleiter ist der Ansicht, daß man im neuen völkischen Reiche Fremdwörter in Sprache und Schrift möglichst wenig anwenden sollte. ›Deutscher sprich deutsch!‹«⁷⁸ Ein weiterer Schritt Wettschurecks in die deutsch-völkische Richtung war sein in reifem Alter erfolgter Austritt aus der Kirche und die Hinwendung zur Bewegung der »Gottgläubigen«, die wie Himmler oder Rosenberg eine an deutsche Art angepaßte Frömmigkeit übten.⁷⁹

Daß sich bei Molenaar frühzeitig vieles von dem finden läßt, was mit dem heutigen nationalsozialistischen Gedankengut durchaus übereinstimmt⁸⁰, das stellt gerade Gustav Göbel anerkennend in seiner Würdigung Molenaars im *Mennonitischen Lexikon* fest. Molenaars Sonette geben ihm in drastischer Weise recht. Schon vor Wettschurecks Leseempfehlung, im Laufe des Schuljahres 1931/32, waren sie, vom Verfasser gestiftet, in die Schulbibliothek gestellt worden!⁸¹ Vielleicht, so möchte man hoffen, hat man am Weierhof Molenaars Phantasien als zum Teil skurrile Auswüchse einer eigentlich respektablen patriotischen Haltung abgetan. Kritische Reaktionen jedenfalls sind nicht bekannt. Wenn es sie gegeben haben sollte, dann haben sie kein angemessenes Forum bekommen. Auch das wäre bezeichnend. Das Mißtrauen hinsichtlich antisemitischer Tendenzen am Weierhof wird geweckt durch Molenaars Bekenntnis, schon zu seiner Weierhöfer Zeit »überzeugter Antisemit« gewesen zu sein, der bereits seit seinen Studentenjahren erkannt hätte, »daß der Jude der Feind des Menschengeschlechts ist ...«⁸² Daß der radikale Antisemit Molenaar dazu noch am Weierhof seine schönsten Berufsjahre verbracht haben soll, verstärkt dieses Mißtrauen.

Wettschureck, der vermutlich nicht nur in den Verbandsmitteilungen, sondern auch ansonsten in seinem Weierhöfer Umfeld aus seiner Sympathie mit Molenaars Anschauungen keinen Hehl machte, hat ganz offenkundig dadurch nichts von seiner Popularität eingebüßt. Als er 1934 in Pension ging, wurde er zum Ehrenmitglied des Verbandes alter Schüler ernannt, eine Auszeichnung, die bis 1945 nur fünfmal ausgesprochen wurde. Als besondere zusätzliche Ehre durfte es gelten, daß der Verband alter Schüler 1935 ihn und weitere drei Weierhöfer Leitfiguren durch den bekannten mennonitischen Künstler Daniel Wohlgenuth, auch einen einstigen Weierhöfer Schüler, porträtieren ließ. Neben Wettschureck gehörten zu diesem kongenialen Quartett die drei Schulleiter seit 1884, die Brüder Ernst und Gustav Göbel sowie Fritz Pfalter. Auf den Schulgründer Michael Löwenberg verzichtete man; sein Porträt wurde erst in der veränderten politischen Situation nach 1945 nachgeholt.

Insgesamt muß zugegeben werden, daß sich nicht sicher feststellen läßt, wie sehr man an der Weierhöfer Schule für rassistische Radikalvorstellungen empfänglich gewesen ist. Das Beispiel von Molenaars Sonetten legt aber nahe, daß auf der nationalistischen Basis, die als ideelle Grundlage für die Weierhöfer Anstalt konstatiert werden muß, manche rassistischen Auswüchse möglich waren, ohne auf erkennbaren Widerspruch zu stoßen. Was das Verhältnis der Schule zum Judentum und zur jüdischen Schülerschaft betrifft, so gibt es allerdings Fakten, die in dieser Hinsicht einen deutlichen Bruch belegen.

Von 388 Schülern, die im Zeitraum vom 1. 5. 1868 bis zum 1. 4. 1891 an der

Schule Aufnahme gefunden hatten, waren 23 Knaben jüdischen Glaubens, also 5,93% der Schülerschaft.⁸³ Das war eine unverhältnismäßig hohe Quote, da der jüdische Bevölkerungsanteil in der Pfalz damals nur zwischen 2,1% (1867) und 1,2% (1900) lag.⁸⁴ Umso erstaunlicher ist die um 1890 getroffene Entscheidung der Schule, doch ziemlich unvermittelt auf jüdische Schüler zu verzichten. Ernst Göbel begründete diesen Schritt in seiner 1929/30 verfaßten Anstaltsgeschichte folgendermaßen: »Von etwa 1890 ab hat die Anstalt, um der Einheit der Erziehung willen, jüdische Schüler nicht mehr aufgenommen.«⁸⁵ Göbels Aussage mußte dahingehend ergänzt werden, daß man nicht nur die entsprechende Aufnahmesperre einführte, sondern es auch überaus eilig hatte, sich von den acht jüdischen Schülern, die seit 1889 in die Anstalt eingetreten waren, zu verabschieden. Wie der Jahresbericht über das Schuljahr 1891/92 zeigt, war kein einziger von ihnen am Beginn dieses Schuljahres, am 10. September 1891, noch am Weierhof, obwohl sie allesamt eher am Anfang ihrer Realschulausbildung standen!⁸⁶ Leider begründet Göbel nicht, warum man gerade ab 1890 keine jüdischen Kinder mehr haben wollte und weshalb die einheitliche Erziehung, die 25 Jahre lang kein Kriterium der Schulpolitik war, jetzt plötzlich entscheidende Bedeutung gewonnen hatte. Zudem war mit dem Verzicht auf jüdische Schüler zumindest noch lange keine konfessionelle Einheit hergestellt. Neben Protestanten und Mennoniten gab es nach wie vor Katholiken und Altkatholiken, also insgesamt vier verschiedene Glaubensbekenntnisse mit erheblichem Konfliktpotential unter der Schüler- und Elternschaft.

Die Schlußfolgerung drängt sich auf, daß die schlagartig veränderte Haltung der Schule mit ihrer wirtschaftlichen Entwicklung zusammenhängt. In den schwierigen Anfangsjahren der Anstalt freute man sich über jeden kapitalkräftigen Vater, der seinen Sohn an den Weierhof schickte und so mithalf, die Existenz der Schule zu sichern. Daß darunter mancher Geschäftsmann jüdischen Glaubens war, spielte nur eine untergeordnete Rolle. Seit Ernst Göbel die Schule leitete, stieg die Schülerzahl unaufhaltsam, und es dauerte nicht lange, bis man schwarze Zahlen schrieb. 1891 waren es 88 Schüler⁸⁷ statt 13 im Krisenjahr 1884! 1888 hatte man sich deshalb zum zweiten Neubau, dem Haus Lindenhort, entschlossen. Offensichtlich konnte man sich nun bei dem erhöhten Zulauf genau die Schüler aussuchen, die in das erziehungspolitische Konzept der Anstalt paßten. Weshalb jüdische Schüler in diesem aber keinen Platz mehr fanden, das ist allerdings immer noch die Frage! Daß antisemitische Ströme im Umfeld der Anstalt aber nicht zu übersehen waren, zeigte die politische Entwicklung der folgenden Jahre im Nordpfälzer Raum.

Neben Unternehmern und Kaufleuten aus dem ganzen Deutschen Reich,

nicht selten auch aus dem Ausland, und vielen Pfarrern waren es hauptsächlich die heimischen Gutsbesitzer, deren Kinder die Anstalt auf dem Weierhof besuchten. Gerade die Landwirte waren in diesen Jahren dabei, sich aus Unzufriedenheit über die Zollpolitik der Reichsregierung zu einer landwirtschaftlichen Interessensgemeinschaft zusammenzufinden. Im Gefolge dieser Bestrebungen gab es massive Anklagen gegen jüdische Kaufleute, die man als besondere Nutznießer des vom Staat begünstigten Großkapitals sah. Am 11. Oktober 1891 fand im rheinhessischen Wörrstadt die erste große antisemitische Kundgebung im hiesigen Raum statt.⁸⁸ Unter den 3000 Anwesenden waren zahlreiche Bauern aus der Nordpfalz. Hauptredner war der Reichstagsabgeordnete Otto Boeckel aus Marburg, der 1887 als erster Antisemit in den Reichstag gewählt worden war. Unmittelbar nach seiner Rede kam es in Wörrstadt und Gauodernheim zu brutalen Ausschreitungen gegen die dortigen jüdischen Gemeinden. Die Interessen und Ängste der Bauern führten 1893 zur Gründung des »Bundes der Landwirte« (BdL), einem der wichtigsten antisemitischen Verbände im Deutschen Reich.

Auch die nordpfälzischen Bauern, die ihre pfälzische Sektion des »Bundes der Landwirte« am 21. Januar 1894 in Langmeil ins Leben riefen, befürchteten wegen der Regierungspolitik eine tiefe wirtschaftliche Krise mit der Gefahr der sozialen Revolution: »[...] das Großkapital sei der Landwirthschaft ein größerer Feind als die Sozialdemokratie. Man müsse sich deshalb im Bund der Landwirthe zusammenschließen; denn der Großgrundbesitzer der könne sich selbst schützen, zumal bei diesen viele sind, die gar keinen germanischen Ursprung haben und sich, wenn eine soziale Revolution hervorbräche, mit ihren Kapitalien in's Ausland retten könnten.«⁸⁹ Als Vertrauensmann für den Kanton Kaiserslautern wurde Jakob Krehbiel (Randeckerhof) und als weiteres Vorstandsmitglied Johann Jakob Krehbiel (Weierhof) gewählt. Beide waren Mitglieder des Anstaltsvereins, der Weierhöfer Krehbiel sogar sein erster Vorsitzender.

Am 1. Juni 1895 hatte der BdL bereits 4654 Mitglieder in der Pfalz.⁹⁰ Und bei der Reichstagswahl von 1898 erwies sich der nordpfälzische Wahlbezirk Kaiserslautern-Kirchheimbolanden als absolute Hochburg für den Bund der Landwirte. Er kam hier auf 32 Prozent der Stimmen, während er reichsweit gerade 3,3 Prozent erhielt.⁹¹ Viele Bauern unter den Weierhöfer Schülervätern werden also dem Bund der Landwirte angehört oder mit ihm sympathisiert haben. Auch wenn sich die Zusammenhänge nicht ganz eindeutig nachweisen lassen: Die Entscheidung, keine jüdischen Schüler mehr am Weierhof aufzunehmen, deckte sich durchaus mit den parteipolitischen Vorstellungen des Bauernbundes und seiner Anhänger.

Ernst Göbel stellte die Weierhöfer Schule gerne als Abbild seines Ideals von der deutschen Volksgemeinschaft dar, in der alle Schichten, Konfessionen, Interessensgruppen und Parteien zueinander gefunden hätten. Jüdische Mitbürger waren aber von dieser Weierhöfer »Volksgemeinschaft« seit 1891 ausgeschlossen. Mehr als vier Jahrzehnte später, im Jahr 1936, gab es an neun der insgesamt 29 höheren Schulen der Pfalz keine jüdischen Schüler mehr.⁹² Daß die Weierhöfer Anstalt als eine von diesen bereits seit 1891, wie man es im NS-Jargon formulierte hätte, »judenfrei« geblieben war, sah Gauleiter Bürckel gewiß nicht als Nachteil.

2.3 »nicht alle Schüler aus mennonitischen Kreisen«: zum Status der Schule als mennonitischer Anstalt

Bevor die Haltung der Schule zum Nationalsozialismus untersucht wird, muß auf die Frage eingegangen werden, inwieweit die Anstalt in den Jahrzehnten unter Ernst Göbel, abgesehen von ihrer inneren Entwicklung, bezüglich des Schülerzulaufs, aber auch als Institution noch eine mennonitische geblieben ist, da der Schulverein nach 1945 für das entscheidende Jahr 1936 einen solchen mennonitischen Charakter behauptete. Wie bereits angesprochen, hatte Theodor Vogel, Mitglied der Reichsschulkommission, bereits 1891 keinerlei spezifisch mennonitische Inhalte oder Zielsetzungen feststellen können. Dies lag nach seiner Meinung auch an der Zusammensetzung der Schülerschaft und der des Kollegiums: »Wie wenig die Anstalt unter dem Gesichtspunkte einer mennonitischen Propaganda anzusehen ist, das erhellt auch daraus, daß 1890/91 neben 28 Mennoniten 41 Protestanten, 2 Katholiken und 4 Israeliten die Schule besuchten und neben 3 mennonitischen Lehrern (Direktor Dr. Göbel, Krehbiel und Prediger Neff) und einem Katholiken an derselben 7 Protestanten tätig waren [...]«⁹³ Schon bei der Gründung der Schule wußte Löwenberg, daß sie mit mennonitischen Schülern allein nicht überleben würde. Von den 30 Schülern, die 1868 aufgenommen worden waren, waren 14 Mennoniten, 12 Protestanten, ein Katholik und zwei jüdischen Glaubens.⁹⁴ Der Anteil der mennonitischen Schüler hatte sich also zwischen 1868 und 1891 von 46,7 auf 37,3 Prozent verringert. Dieser Trend sollte sich weiter fortsetzen. Im Jahre 1901 waren es noch 15,3 (26 von insgesamt 170 Schülern)⁹⁵ und 1935 gerade 8 Prozent.⁹⁶ Insofern täuschte der Schulverein die Restitutionskommission mit seiner Angabe, das Ziel wäre immer gewesen, »[...] diese Erziehungsstätte in der mennonitischen Tradition fortzuführen, auch wenn nicht alle Schüler aus mennonitischen Kreisen stammten.«⁹⁷ Diese Formulierung legt eher nahe, daß die mennonitische Schülerschaft stets in der Mehrheit gewesen sei.

Auch aus einem anderen Grund durfte man 1936 nicht mehr von einer mennonitischen Schule sprechen. Auf Initiative Ernst Göbels hatte der mennonitische Anstaltsverein nämlich schon 1907 beschlossen, auch Nichtmennoniten aufzunehmen. Zu diesem bemerkenswerten Schritt war es gekommen, weil trotz bester wirtschaftlicher Lage einige düstere Wolken am Anstaltshimmel aufgezo-gen waren. Das Protokoll über die Sitzung des Verwaltungsausschusses des Schulvereins vom 26. März 1907 gibt folgende Motive für die geplante Veränderung des Schulstatuts an: dringend notwendige Investitionen, die drohende Konkurrenz einer geplanten Landwirtschaftsschule in der Nähe, die hohen Anforderungen des bayerischen Lehrplans für private Realschulen mit der Gefahr, daß angesichts der nahen Landesgrenzen die Eltern ihre Kinder lieber in das hessische Alzey oder ins preußische Kreuznach schicken, statt sie am bayerischen Weierhof scheitern zu lassen.⁹⁸ Offensichtlich gab es aber noch andere » [...] schwerwiegende[n] Gründe, welche den Ausschuß zu diesem Antrag bewogen haben,« Gründe, die »nur vertraulich und mündlich in der Generalversammlung mitgeteilt werden können [...]«⁹⁹ Ausgangspunkt dieser Überlegungen war zum ersten die Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der Schülereltern eben keine Mennoniten waren. Unter ihnen gab es aber sehr viele, die finanziell ausgesprochen gut gestellt waren oder in wichtigen Positionen des öffentlichen Lebens standen. Es war sicher nicht von der Hand zu weisen, daß mancher von ihnen sich eher bereit finden würde, die Weierhöfer Anstalt zu unterstützen, wenn er selbst als Mitglied des Schulvereins über deren Geschicke mitbestimmen könnte. Daß man sich aber gerade jetzt diese Frage stellen mußte, dafür gab es einen weiteren, wohl entscheidenden Grund, über den man lieber im vertraulichen Kreis sprechen wollte: Die Militärberechtigung nämlich, der die Schule vor allem ihren wirtschaftlichen Aufschwung verdankte, war nach der letzten Visitation der Reichsschulkommission nur »bis auf weiteres« ausgesprochen worden, konnte also jederzeit entzogen werden. Um die drohende Katastrophe zu verhindern, versuchte Ernst Göbel das ungünstige Bild, das die Schule abgegeben hatte, im Nachhinein zu korrigieren, und schrieb an die Reichsschulkommission: Die kurze Dauer der Visitation erlaube keinen tieferen Einblick in die Situation und Qualifikation der Anstalt. Die überaus hohen oder zu hohen bayerischen Lehrplanansprüche machten vor allem den Schülern der oberen Kurse zu schaffen. Ihre Blässe, Nervosität und unleserliche Schrift bei der Abschlußprüfung seien dadurch zu erklären. Die Langsamkeit der Schüler, die einzelnen Mitgliedern der Kommission aufgefallen sei, beruhe »auch zum Teil auf dem Unterschied norddeutscher und süddeutscher Art; einem Unterschied, der sich auch dem Beobachter bei einem Ver-

gleich norddeutscher und süddeutscher Parlamentsreden aufdrängt [...]»¹⁰⁰ Ob diese Argumentation die Reichsschulkommission überzeugen würde, war wohl ziemlich ungewiß. Um so wichtiger war es, sich rechtzeitig abzusichern und durch die Aufnahme von einflußreichen Nichtmennoniten dem Schulverein eine möglichst solide Basis zu verschaffen.

Göbels Reformpläne stießen aber bei vielen Mitgliedern des Schulvereins auf wenig Gegenliebe. Vor allem die pfälzischen Vereinsmitglieder betrachteten die Anstalt als »ihre« Schule, die sie gegründet hatten und die in Notzeiten durch mennonitische Spenden und Tatkraft über Wasser gehalten worden war. Und jetzt sollte sie ihre mennonitische Identität verlieren? Für die Generalversammlung am 12. Juni 1907, die diese grundlegende Frage diskutieren und entscheiden sollte, hatte der Schulverein um besonders zahlreiches Erscheinen gebeten. Es kamen aber nur fünf Vereinsmitglieder, so wenig wie noch nie zuvor in der Vereinsgeschichte, und die Entscheidung mußte vertagt werden. Insgesamt brauchte man drei Generalversammlungen, bis Ende des Jahres 1907 sich Göbels Position schließlich durchgesetzt hatte, allerdings auf Kosten zahlreicher Austritte aus dem Schulverein. Auch führende Funktionäre legten ihr Amt nieder. Christian Neff beispielsweise sah sich »in prinzipiellem Gegensatz«¹⁰¹ zur geplanten Vereinsreform und trat schon vor der Generalversammlung, in der über sie abgestimmt werden sollte, als Verwaltungsausschußmitglied zurück. Neff, der über viele Jahre hinweg als Mitglied des Verwaltungsausschusses kaum eine Sitzung versäumt hatte, erschien erst wieder zur Hauptversammlung des Schulvereins am 8. Juni 1926.¹⁰² Wie sein persönliches Verhältnis zu Ernst Göbel zerrüttet war, so hatte diese Reform insgesamt wohl manche Risse verursacht, die nicht mehr zu kitten waren.¹⁰³

Für die Situation von 1936 bleibt festzuhalten: Die meisten Schüler und Lehrer, auch der Schulleiter, waren keine Mennoniten. Im Anstaltsverein gab es ebenfalls viele nichtmennonitische Mitglieder. Von einer mennonitischen Schule kann also nicht mehr gesprochen werden. Trotzdem darf der mennonitische Einfluß nicht unterschätzt werden. Im wichtigen Verwaltungsausschuß des Schulvereins hatten die mennonitischen Mitglieder noch die Mehrheit, und manches Mitglied der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenz der Mennoniten war auch für den Weierhöfer Schulverein aktiv. So nahmen beispielsweise neben Christian Neff auch Walter Fellmann und Gerhard Hein gerade an den wichtigen Sitzungen des Jahres 1936 teil.

2.4 Eine Schule »mit antinationalsozialistischer Zielsetzung und Tradition«?

Nach den Jahren der nationalen Demütigung sah man auch am Weierhof in Hitlers Kanzlerschaft die Befreiung; entsprechend groß war die Euphorie:

»Das Jubeln der Schüler wollte nicht enden, als sie während der Pause in den Hof kamen und entdeckten, daß über dem Schulhause die trauten Fahnen Schwarz-Weiß-Rot des alten und das Hakenkreuz des neuen Reiches flatterten.«¹⁰⁴ Mit diesen Worten beschreibt Gustav Göbel, seit dreieinhalb Jahren an der Stelle seines erkrankten Bruders Ernst alleiniger Leiter der Anstalt, die Begeisterung der Schülerschaft über Deutschlands »Wiedererwachen«. Erster großer Festtag des Dritten Reiches wurde für die Weierhöfer der »Tag von Potsdam«, der wie das Miteinander der alten Reichsfahne mit der Hakenkreuzflagge oder wie die Person Hindenburgs als integrative Symbolfigur die enge Verbindung zwischen dem Kaiserreich und dem NS-Staat demonstrieren sollte. Fritz Pfaller hielt in der Aula die Festrede: »Wahrhaftig! Es war allerhöchste Zeit, daß endlich durch den Willen des erwachten Volkes selbst, wie er sich durch die Abstimmung des 5. März kundgab, die Männer die Zügel in die Hand bekamen, die den Mut und die Kraft und den eisernen Willen haben, alle Brandherde zu löschen und das Haus von dem Unrat, den lahmer Internationalismus und falscher Pazifismus im Verein mit so vielen anderen volksverderbenden Theorien angehäuft hatten, mit eisernem Kehrbesen zu reinigen [...] Wir grüßen in Ehrfurcht unseren greisen Herrn Reichspräsidenten von Hindenburg, den ruhmgekrönten Feldmarschall, der noch im hohen Greisenalter seine Erfahrung und abgeklärte Weisheit in den Dienst seines geliebten Vaterlandes stellt. Wir grüßen den Reichskanzler Adolf Hitler, unseren Volkskanzler, der mit starker Hand und klarem Blick das Steuerruder des dem Verderben zutreibenden Staatsschiffs herumriß und nunmehr in fester Hand hält, den Kanzler, der in unermüdlicher, bewundernswerter Zähigkeit das ganze deutsche Volk aufgerissen hat zu gemeinsamem Denken, daß wir alle ein und dasselbe Schicksal haben, zu dem großen Gedanken, daß wir Deutsche alle ein Volk bilden, daß wir auf Gedeih und Verderb zusammenhalten müssen, daß uns niemand von außen hilft, daß wir einig werden müssen in einer Gemeinschaft, in der nicht ein Stand den andern ausspielt, nicht eine Konfession die andre befiehlt, in der keines der deutschen Länder und keiner der Stämme eine Sonderstellung einnehmen kann [...] Wir grüßen unseren Vizekanzler, Herrn von Papen, den Mann, der unter Zurückstellung aller seiner persönlichen Belange nicht an sich, sondern an die Sache dachte und dem es das deutsche Volk stets als ein unvergeßliches Verdienst anrechnen wird, daß er eine nationale Front zustande gebracht hat, so daß wir wieder unsere stolzen schwarz-weiß-roten Fahnen flattern lassen können, unter denen das Reich einst gegründet worden ist, unter denen so viele Hunderttausende von deutschen Brüdern den Heldentod gestorben sind [...] Uns trägt ein stolzes Gefühl: Wir haben wieder ein einiges Vaterland,

[...] in dem die deutschen Tugenden der Treue, Ehre und Wahrhaftigkeit, des Fleißes und der Disziplin wieder gepflegt werden sollen, in dem es keine Bestechlichkeit mehr geben soll, in dem wieder deutscher Gottesglaube, deutsche Zucht und Sitte ihr gastliches Heim aufschlagen. Wir haben wieder ein Vaterland, in dem sich jeder als verantwortliches Glied des großen Ganzen fühlt, [...] in dem jeder seinen Volksgenossen ehrt und achtet, in dem aber auch jeder opferbereit ist, auf daß der geschichtliche Umbruch, den wir miterleben dürfen, zum Segen gereiche vielen, vielen Geschlechtern. In dieser Freude an unserem neuerwachten Vaterlande singen wir aus tiefbewegtem Herzen unser Nationallied: Deutschland, Deutschland über alles.«¹⁰⁵

Die Leitmotive in Pfallers Rede waren für das Weierhöfer Publikum nicht neu: An die Idee der Volksgemeinschaft und die Opferbereitschaft bis hin zum Heldentod für das geliebte Vaterland hatte man seit jeher am Weierhof appelliert. Genauso gehörte das unbedingte Vertrauen in die Obrigkeit zur Weierhöfer Schultradition. Auffällig ist Pfallers aggressiver Tonfall, mit dem er die alte mennonitische Tugend der Wehrlosigkeit abfertigt und sie als eine der Ursachen bezeichnet, die die Existenz von Volk und Staat bedroht hätten. Dabei weckt die von ihm gebrauchte Metaphorik vom »[...] Unrat, den lahmer Internationalismus und falscher Pazifismus im Verein mit so vielen anderen volksverderbenden Theorien angehäuft hatten [...]« ausgesprochen ungute Assoziationen, da dieser »Unrat« ja »mit eisernem Kehrbesen zu reinigen« ist. Der sogenannte »Reinigungsprozess« hatte am »Tag von Potsdam« für alle sichtbar schon längst begonnen. Zu dem Zeitpunkt, an dem Pfaller seine Rede hielt, befanden sich in der Pfalz bereits 857 Personen in Schutzhaft.¹⁰⁶ Am gleichen Tag brachte die lokale Zeitung, der Kirchheimbolander Anzeiger, folgende Aufforderung des NSDAP-Kreisleiters Hermann Erckmann: »Bis Dienstagabend 5 Uhr sind anher die sämtlichen SPD- und KPD-Bürgermeister und Stadträte usw., die ihre Ämter noch nicht freiwillig niedergelegt haben, unter Angabe von Straße und Hausnummer zu melden. Die Niederlegung der Ämter hat in allen Fällen freiwillig zu erfolgen.«¹⁰⁷ Der überaus plumpen Weise, mit der die Gewalt hier den Anschein der Freiwilligkeit aufrecht erhalten wollte, standen die simplen Phrasen von Pfallers Rhetorik in nichts nach. Obwohl Pfaller sehr wohl wußte, daß der »Anbruch der neuen Zeit« auch im pfälzischen und rheinhessischen Heimatraum nicht ohne Ausschreitungen und Morde vor sich gegangen war, sieht er als Merkmal des »wiedererwachten« deutschen Volkes, daß »jeder seinen Volksgenossen ehrt und achtet«. Zehn Tage nach seiner Rede wurde der reichsweite Boykott jüdischer Geschäfte durchgeführt und, etwa 20 Kilometer vom Weierhof entfernt, das KZ Osthofen für politische Gefangene eingerichtet.

Wie Fritz Pfaller so ließ auch Gustav Göbel kaum eine Möglichkeit aus, seiner Freude über die NS-Herrschaft Ausdruck zu geben. Zum Beispiel im Jahresbericht 1932/33, der wie schon so oft vorher in Publikationen der Weierhöfer Schule eine längere Abhandlung über Stärken und Schwächen des deutschen Volkscharakters bot. Göbel zitierte dabei drei für ihn vorbildliche Autoren, die interessanterweise allesamt zu den Klassikern nationalsozialistischen Schrifttums gehören: Zuerst Karl Alexander von Müller, einen Münchner Geschichtsprofessor und »frühe[n] Sympathisant[en] der NSDAP«,¹⁰⁸ Müller, bei dem Adolf Hitler im Rahmen eines Schulungskurses schon 1919 Vorlesungen gehört hatte, wurde im Dritten Reich »dank seiner Nähe zum Nationalsozialismus einer der einflußreichsten deutschen Historiker«.¹⁰⁹ Dann preist Göbel das zentrale Werk der NS-Pädagogik, die *Nationalpolitische Erziehung* von Ernst Kriek, dessen Grundgedanken von rassistischer Auslese und straffer soldatischer Zucht mit dem Ziel, eine Elite zu formen, die künftigen Nationalpolitischen Erziehungsanstalten prägen sollten. Kennzeichnend für Krieks Vorstellungen ist, »daß Ehre, Treue, Zucht nur in Verbindung mit Wehrhaftigkeit, Tapferkeit, Auslese als rassistisch-völkische Werte gesehen werden«. Daran »erkennt man das Ausmaß der seelisch geistigen Verengung. Begriffe wie Toleranz, Liebe, Barmherzigkeit und Demut haben in diesem Wertsystem keinen Platz.«¹¹⁰ Schließlich empfiehlt Göbel noch den »Bestseller dieser völkischen Schundliteratur«, Hans Grimms *Volk ohne Raum*.¹¹¹

Weder Pfallers noch Göbels Äußerungen zeigen die offene Gegnerschaft zum Nationalsozialismus, die der Schulverein nach 1945 behauptete. Lassen sie sich trotzdem mit einer das Dritte Reich ablehnenden Haltung vereinbaren? Darf man Gustav Göbels Begeisterung für nationalsozialistische Standardwerke etwa als ein frühes und wohlkalkuliertes Einlenken auf die sich immer klarer anbahnende Herrschaft des NS-Staates deuten? Der besagte Jahresbericht ist datiert vom 28. Februar 1933, dem Tag nach dem Reichstagsbrand. Gustav Göbels Ausführungen müssen jedoch einige Zeit vorher entstanden sein; nach seiner Angabe sind sie »herausgewachsen aus einigen gemeinsamen Morgenbetrachtungen in den Wochen vor der Einweihung der Gedächtnistafeln zur Erinnerung an die im Weltkrieg Gefallenen unserer Anstalt.«¹¹² Diese Einweihungsfeier fand am 10. Juli 1932 statt, also noch drei Wochen vor dem sensationellen Wahlsieg der NSDAP, der ihr statt 18,2 (1930) nun 37,3 Prozent der Wahlstimmen einbrachte. Dann hätte sich Gustav Göbel tatsächlich zu einer Zeit, in der die baldige Machtübernahme der Nationalsozialisten noch nicht absehbar war, schon ganz in ihrem Sinne geäußert. Oder sollte er doch erst nach Hitlers Ernennung zum Kanzler am 30. Januar 1933 seinen Überlegungen im Jahresbericht nachträglich eine kräftige nationalso-

zialistische Färbung gegeben haben? Auch heute noch kursieren im Weierhöfer Umfeld, allerdings zunehmend recht vereinzelt, Stimmen, nach denen die damaligen Schulfunktionäre die Taktik der Tarnung angewandt und ihre Loyalität dem NS-Staat gegenüber nur vorgetäuscht hätten, um »das Schlimmste für die Schule zu verhüten«. Angesichts der ständigen Bedrohung, der man in der nationalsozialistischen Diktatur ausgesetzt war, wäre die Strategie, sich bei offiziellen Verlautbarungen vorsichtig oder gar im Sinne der Machthaber zu äußern, wohl nicht ungewöhnlich gewesen. Wie hätte aber eine Schule ihre grundsätzliche pazifistische und obrigkeitskritische Haltung mitsamt ihrer gesamten in diesem Sinne geprägten Vergangenheit gegenüber den NS-Machthabern tarnen können? Die Auseinandersetzung mit der Schultradition dürfte deutlich genug gezeigt haben, daß sich diese Frage für die Weierhöfer erst gar nicht stellte, denn dann hätte die entsprechende Verschleierung pazifistischer Ideale schon 1884 begonnen. Allenfalls darf man den Weierhöfer Verantwortlichen zugestehen, unter den neuen Bedingungen des Jahres 1933 zum Wohl der Schule vielleicht etwas mehr als nötig die eigene staatsreue Gesinnung demonstriert zu haben, ohne damit aber in Widerspruch zu den eigenen Grundüberzeugungen geraten zu sein.

Daß es nicht unbedingt notwendig war, bei jedem Anlaß überschwengliche Euphorie für den NS-Staat an den Tag zu legen, zeigte zumindest ein Mitglied der Weierhöfer Schulgemeinde. Einige Tage nach der Reichstagswahl vom 5. März 1933 äußerte sich Christian Neff, dessen vaterländische Haltung außer Zweifel steht, in einer Predigt recht kritisch über den politischen Umbruch: »Vor wenig Tagen erlebten wir eine staatliche Umwälzung, die einzig dasteht in der Geschichte unseres Volkes. Man bezeichnet sie als nationale Revolution. Sie ist eine Folge der Reichstagswahl, an der sich unser Volk fast ausnahmslos beteiligt hat. Es ist von Grund auf aufgerüttelt, aufgewühlt zum großen Teil in leidenschaftlicher Weise. Was wir da erleben, das paßt nicht recht hinein in die Passionszeit, in der wir stehen. Es sind ganz andere Gedanken, die die Herzen von Millionen unserer Volksgenossen bewegen, als sie Jesu Passion in uns hervorruft. Man lehnt diese in breiten Kreisen unseres Volkes ab und meint wohl, jetzt gehe es nicht an, sich mit den Gedanken des Leidens und Duldens zu beschäftigen, jetzt gilt es zu kämpfen und zu streiten in rücksichtsloser Durchsetzung seiner politischen, irdischen Interessen, seiner politischen Anschauungen, Ideale und Ziele. Und doch wäre es für unser Volk von größtem Segen, wenn sich die gegenwärtige Volksbewegung ganz in die Passion Jesu hineinstellte.«¹¹³ Christian Neffs patriotische Einstellung hinderte ihn nicht an kritischer Reflexion, sondern scheint sie im Gegenteil gefördert zu haben, so daß er sich um das Wohl des deutschen

Volkes sorgt, wenn es im politischen Eifer seine religiösen Grundlagen vergißt. Man wird Neff nicht als erklärten Gegner des Nationalsozialismus bezeichnen können. Aber so wie er 1933 sich nicht vom allgemeinen Enthusiasmus mitreißen ließ, stellte er auch zu Neujahr 1941 in mutigen und klaren Worten den Gegensatz von der biblischen Verkündigung des Friedens und der Gegenwart des Krieges dar. Das Gemeindeblatt der Mennoniten, das Neffs Botschaft veröffentlicht hatte, wurde daraufhin verboten.

Pfallers Rede zum »Tag von Potsdam« war sicherlich kein schauspielerischer Akt, zu dem er sich hätte überwinden müssen. In einem eher privaten als amtlichen Brief an einen in New York lebenden Schülervater beschrieb er die Verhältnisse im Deutschland 1938 folgendermaßen: »Wir haben die Bilder des Führers nicht nur in den Schulsälen, wie Dr. H. beobachtet hat, sondern auch in jeder Privatwohnung kann man des Führers Bild an einem Ehrenplatz sehen. Ich selbst habe in meiner Wohnung mehrere hängen. Da ist aber nichts Erzwungenes, sondern das ganze deutsche Volk ist dem Führer treu ergeben und dankbar, daß er es gerettet hat aus den Krallen des Kommunismus und Bolschewismus und aus der Ohnmacht, in die es auch die Amerikaner haben stürzen helfen, weil ihr Herr Präsident Wilson sein Wort mit den 14 Punkten gebrochen hat. Heute erziehen wir eine Jugend, die viel lernen muß, weil sie viel können soll, die aber auch das Leben erfaßt und praktisch denkt, die für ihr Vaterland Gut und Blut opfert und die schönsten Tugenden pflegen soll: Einsatzbereitschaft, Kameradschaft und Liebe zur Heimat. Das neue Deutschland wird sich wieder fortsetzen. Wir wollen nur Gerechtigkeit, und dazu gehört, daß man uns die gestohlenen Kolonien wieder zurückgibt. Wenn die Siegerstaaten so arg triefen von Völkerbeglückung und Friedensliebe, dann sollen sie uns in erster Linie das Geraubte zurückerstatten. Wir Deutsche hoffen unbedingt, daß wir unsere Kolonien zurückbekommen, denn wir brauchen sie. Im übrigen arbeiten wir für unser Volk und in unserm Volk, und Sie selbst würden staunen, was für ein friedlicher, zuversichtlicher Geist durch unser Volk geht. Wir verdanken das alles unserm Führer.«¹¹⁴ Nachdem Pfaller 1938 aus Altersgründen die Schulleitung abgegeben hatte, bestimmte der NSDAP-Kreisleiter von Kirchheimbolanden ihn, der nach der Aufnahmesperre von 1933 am 1. Mai 1937 Parteigenosse geworden war, 1940 zum Bürgermeister von Marnheim; dort war er schon seit 1937 stellvertretender Ortsgruppenführer der NSDAP, später möglicherweise sogar erster Ortsgruppenführer geworden. Nach dem Krieg kommentierte die zuständige Spruchkammer im Rahmen des Entnazifizierungsverfahrens Pfallers Haltung zum Nationalsozialismus so: »Pfaller hat als Ortsgruppenleiter und Bürgermeister die Gemeinde Marnheim stark im nationalsozialistischen Sinne

beherrscht und auch einen gewissen Druck auf die Bewohner in dieser Weise ausgeübt. Brutales Vorgehen lag ihm nicht.«¹¹⁵

Sowohl Gustav Göbel als auch Fritz Pfaller behaupteten übereinstimmend, freilich während des Dritten Reiches, die Weierhöfer Schule sei bereits in den Jahren vor 1933 »als verkappte Hitlerburg [...] von marxistischen Kreisen ihrer Nachbarschaft gern bezeichnet worden.«¹¹⁶ Mit solchen Sprüchen sollte nach dem Umbruch von 1933 gezeigt werden, daß die Weierhöfer Anstalt sich schon in der sogenannten Kampfzeit, in der die NS-Bewegung noch verfolgt oder in der Opposition war, mutig zu Hitler und der NSDAP bekannt hätte. Entsprechend sah Gustav Göbel im pädagogischen Lebenswerk Ernst Göbels die erzieherischen Prinzipien des Nationalsozialismus vorweggenommen, so daß die spätere Umwandlung der Schule in eine NS-Eliteanstalt 1936 keinen Bruch darstellte: »Mit der Jugend- und volkserzieherischen Einstellung des Nationalsozialismus fühlten wir uns innerlich einig. Wie oft und nachdrücklich hatte doch Direktor Ernst Göbel in den langen Jahren seiner Tätigkeit in Wort und Schrift betont, daß jede Überbürdung mit gedächtnismäßigem Wissensstoff auf körperliche wie geistige Frische hemmend und lähmend zu wirken drohe, daß körperliche und charakterliche Ertüchtigung, geistige Schulung und Pflege gesunden deutschen Gemütslebens, tüchtiges Können und Erziehung zu wachem, opferfreudigem Verantwortungsgefühl Voraussetzung und Grundlagen aller Bildungsarbeit in Schule und Heim bilden müssen. Deckte sich das nicht voll und ganz mit den erzieherischen Forderungen, wie sie der Führer in seinem Buch *Mein Kampf* so eindrucksvoll ausgesprochen hat?«¹¹⁷ Es war aber nicht die Weierhöfer Pädagogik Göbelscher Prägung allein, die für einen harmonischen Übergang in die nationalsozialistische Zeit sorgte, auch die Zusammensetzung der Lehrerschaft garantierte entsprechende Kontinuität.

Setzt man, wie der Schulverein nach 1945, eine grundsätzliche Gegnerschaft zwischen der Weierhöfer Schule und dem Nationalsozialismus voraus, so müßte vor allem für die Zeit vor 1933, in der die künftige NS-Diktatur noch nicht absehbar war und keine Notwendigkeit der Tarnung bestand, auch eine dem Nationalsozialismus distanziert gegenüberstehende Personalpolitik der Schule zu erkennen sein. Um so mehr, da zu den Privilegien der Privatschule die freie Wahl des Schulleiters und des Lehrpersonals gehört. Die entsprechende Praxis am Weierhof zeigt aber, daß dies nicht der Fall war, sondern das Schlagwort von der »verkappten Hitlerburg« eher seine Berechtigung hatte. So ist etwa Hans Eberhard Siebert bezeichnend für eine ausgesprochen NS-freundliche Haltung der RAD schon vor 1933: Der Volksschullehrer Siebert war bereits 1929 der Partei beigetreten und »wegen seiner NS-Betätigung aus

dem hessischen Schuldienst entlassen«¹¹⁸ worden. Das hinderte die RAD nicht daran, ihn als Erzieher und Leiter der Wohngruppe Wohlbeginn I anzustellen.¹¹⁹ Während seiner Zeit an der Weierhöfer Anstalt konnte Siebert weiter seiner propagandistischen Tätigkeit für die NSDAP als Gauredner im Gau Pfalz und Leiter der Gaupressestelle nachgehen. Als Siebert im März 1932 aus dem Anstaltsdienst ausschied, nahm die für den Weierhof zuständige Gendarmeriestation Marnheim an, daß Siebert »anstelle des Bürkel [sic, Anm. d. Vf.] Gauleiter in Neustadt a.d.H. werden«¹²⁰ sollte. Ganz so steil verlief seine Parteikarriere nicht. Nach 1933 wurde er Kreisschulrat von Heppenheim in seiner hessischen Heimat. Dem Weierhof blieb er weiterhin verbunden. Im Schuljahr 1932/33 kehrte Siebert noch einmal zur Anstalt zurück, um eine Arbeitsgemeinschaft über das Thema »Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus«¹²¹ zu halten. Am 20. September 1933 wurde er in den Anstaltsverein aufgenommen.«¹²² An den wegweisenden Sitzungen des Jahres 1936 nahm Siebert trotz der räumlichen Entfernung teil, und er ließ sich auch nach der Verstaatlichung in den Vorstand des Anstaltsvereins wählen.

Am 1. September 1930 wurde Hermann Meiser aus Nürnberg¹²³ am Weierhof angestellt. Meiser war wegen seiner frühen Mitgliedschaft (21. 9. 1925, Mitgliedsnr.: 18863) Inhaber des Goldenen Parteiabzeichens der NSDAP und einer der Gründerväter des NSLB (Mitgliedsnr.: 94 vom 8. 9. 1929). Gerade Meiser durfte in den nächsten Jahren häufig bei den vielen Jubiläen oder Gedenktagen, die das Schuljahr bot, die Festrede halten.

Ungewöhnlich schnell verlief der Aufstieg des Lehrers Dr. Fritz Edelmann am Weierhof. Edelmann war seit 1931 Parteimitglied und trat im April 1932, kurz nachdem er sein Doktorexamen hinter sich gebracht hatte, im Alter von 25 Jahren seinen Dienst an der Weierhöfer Schule an. Schon im nächsten Jahr, am 27. Juni 1933, sprach sich der Verwaltungsausschuß des Anstaltsvereins einstimmig für die dauernde Anstellung Edelmanns aus und für seinen späteren Eintritt in die Anstaltsleitung.¹²⁴ Eine derart rasante Karriere hatte es in den knapp sieben Jahrzehnten Weierhöfer Schulgeschichte nicht gegeben, sieht man von Ernst Göbels Berufung zum Direktor im Jahr 1884 ab, die allerdings in einem völlig anderen Kontext stand. Im Schuljahr 1933/34 leitete Edelmann am Weierhof eine Arbeitsgemeinschaft über »raseneugenische und bevölkerungspolitische Fragen«¹²⁵ und knüpfte damit zumindest prinzipiell an Molenaars Sonettforderungen an. In der Entscheidung, einen blutjungen, aber verdienten und überzeugten Parteigenossen in die Anstaltsleitung aufzunehmen, könnte man durchaus ein Loyalitätssignal gegenüber den staatlichen Behörden sehen, die mittlerweile recht weitgehend gleichgeschaltet worden waren.

Bevor im Frühjahr 1936 plötzlich die Frage der Verstaatlichung auf die Schule zukam, waren bereits insgesamt vier der 21 Weierhöfer Lehrkräfte Parteigenossen, weitere sechs gehörten der HJ oder der SA an. Da wegen der sogenannten Märzgefallenen und Konjunkturritter die NSDAP im Mai 1933 eine Mitgliedersperre erlassen hatte, war es – bis auf wenige Ausnahmen – erst 1937 wieder möglich, Mitglied der NSDAP zu werden. Um die politische Zuverlässigkeit neuer Parteianwärter zu garantieren, mußten diese sich nun einem verschärften Prüfungsverfahren stellen. Beispielsweise hatten sie »drei Bürgen ihrer Würdigkeit« zu benennen, die selbst Parteigenossen zu sein hatten.¹²⁶ Sieben Lehrer, die schon im Schuljahr 1935/36 am Weierhof gewesen waren, konnten diese Hürde zum erstmöglichen Termin, dem 1. Mai 1937, überwinden und Mitglied der NSDAP werden. Im Mai 1935 lag der Anteil der Parteigenossen an der pfälzischen Gesamtbevölkerung bei 3,5 Prozent, das sind 5,2 Prozent der Wahlberechtigten.¹²⁷ Bis zum Frühjahr 1936 dürfte sich diese Quote wegen der Aufnahmesperre nur sehr geringfügig erhöht haben. Die vier NSDAP-Mitglieder, die in dieser Zeit dem Weierhöfer Kollegium angehörten, machten, gemessen an den 21 Lehrern der Schule insgesamt, 19 Prozent aus, also ein Mehrfaches der pfälzischen Durchschnittsquote. Unklar ist, wann die sieben weiteren Lehrer, die im Mai 1937 in die Partei aufgenommen wurden, ihren diesbezüglichen Aufnahmeantrag gestellt hatten. Da die Mitgliedersperre schon seit Mai 1933 bestand, spricht einiges dafür, daß die meisten von ihnen ihren Wunsch, in die NSDAP aufgenommen zu werden, schon vor dem März 1936 geäußert hatten, also bevor Gau-leiter Bürckels Idee von der Weierhöfer Eliteschule bekannt wurde. Zu beweisen ist das allerdings nicht. Der hohe Anteil von Parteigenossen im Weierhöfer Kollegium – 1937 mindestens die Hälfte der bereits 1936 angestellten Lehrer – wird auch dadurch etwas relativiert, daß die Lehrerschaft allgemein die Berufsgruppe darstellte, die einen Spitzenplatz einnahm, was die Mitgliedschaft in der NSDAP betraf. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Partei und ihren diversen Gliederungen die Weierhöfer Schule alles andere als ein Hort des Widerstandes war.¹²⁸

Auch im Anstaltsverein gab es viele Mitglieder, die der NSDAP nahestanden. Das wichtigste Gremium des Schulvereins war der Verwaltungsausschuß. Bei seiner ersten Sitzung im Jahr 1936 versammelten sich sieben Vertreter.¹²⁹ Drei von ihnen wurden bereits vorgestellt: Gustav Göbel (stellvertretender Vorsitzender), Fritz Pfaller (Schulleiter und Beisitzer: Pg ab 1937) und Dr. Edelmann (Schriftführer: Pg ab 1931). Erster Vorsitzender des Schulvereins war das Ausschußmitglied Jakob Kaegy. Zu seinem Tod im Jahre 1940 fand Gustav Göbel die folgenden Worte, die sowohl den Redner als auch den Ver-



Umzug bei einem Bannsportfest

Bild aus einem Dia-Film, den Hans Löber, der Schwiegersohn von Christian Neff, aufgenommen hat. Löber war Lehrer an der Schule. Der Film ist an seinen Neffen Ernst Neff übergegangen, der diese und die folgende Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

storbenen charakterisieren: »In der nationalsozialistischen Bewegung erblickte Kaegy frühzeitig mit innerer Sicherheit die rettende Kraft aus Not und Schmach der Nachkriegszeit, in der ganzen Art seines Wesens eine Bestätigung für die vielfach ausgesprochene Überzeugung bietend, daß echtes Mennonitentum deutscher Wurzel auch immer wieder mit innerer Notwendigkeit den Weg zu echtem Nationalsozialismus finden wird.«¹³⁰ Der Beisitzer Helmut Stauffer, wie Kaegy und Göbel war auch er Mennonit, führte die NSDAP-Fraktion im Gemeinderat von Bolanden, der Gemeinde, der der Weierhof als Ortsteil angehörte.¹³¹ Noch 1971 konnte sich Stauffer von den einstigen Vorstellungen nicht lösen und behauptete: »Es ist tief bedauerlich, daß der hohe vaterländische Geist aus der damaligen Zeit nach zwei verlorenen – mit wahnsinnigen Verlusten für unser unglückliches Volk verbundenen – Weltkriegen zugrunde gehen mußte, von denen der erste – wie schon

früher angedeutet – mit 100%iger Sicherheit und der zweite vielleicht auch von unsichtbar getarnten Feindmächten uns aufgezwungen wurde. Wer mehr darüber wissen will, soll mich besuchen. Ich dürfte einer der Letzten sein, der noch sehr genau über alle Vorgänge der letzten etwa 60 Jahre im Bilde ist.«¹³² Merkwürdige Superlative gebrauchte er auch in der Charakterisierung seines 1942 an Diphtherie gestorbenen Sohnes: »Er war wohl der größte Tierfreund, den unsere Rasse je hervorgebracht hat [...] von der Vorsehung dazu berufen, vielleicht einmal der tatkräftigste und erfolgreichste unseres Geschlechtes zu werden und das Erbe der Ahnen auf das glücklichste weiterzuführen.«¹³³

Vielleicht das schlagkräftigste Beispiel für ein recht harmonisches Verhältnis zwischen der Weierhöfer Schule und dem Nationalsozialismus ist die Mitgliedschaft von Fritz Heß im Schulverein. Fritz Heß war seit den frühen zwanziger Jahren zweifellos der prominenteste NSDAP-Politiker der Nordpfalz. Berühmtheit erreichte er bereits 1922, als sein Heimatort Dannenfels ihn als Bürgermeister wählte und er dadurch erstes nationalsozialistisches Gemeindeoberhaupt im Deutschen Reich überhaupt wurde. In der »Kampfzeit der Bewegung« war Heß einer der entscheidenden Pioniere für die pfälzische NSDAP. Zeitweise stellvertretender Gauleiter der Pfalz, war Heß ab 1928 als Landtagsabgeordneter für die NSDAP in München, ab 1933 als nationalsozialistischer Reichstagsabgeordneter in Berlin. Zudem saß er im Vorstand des Deutschen Gemeindetages neben den Oberbürgermeistern von Berlin, Hamburg oder dem von Leipzig, dem späteren Widerständler Carl Friedrich Goerdeler. Wie Julius Streicher als Herausgeber des berüchtigten *Stürmer*, so tat sich Heß als Mäzen, Verleger und Herausgeber des *Eisenhammer*, der nationalsozialistischen Wochenzeitung für die Pfalz, hervor. Die antisemitischen Hetztiraden des *Eisenhammers* standen an aggressiver Primitivität Streichers *Stürmer* nicht nach. »Der Ton war so rüde, daß das Regierungspräsidium unumwunden von einem Skandalblatt sprach.«¹³⁴ Streicher und Heß kannten sich gut. Zum Jahresende 1925 wünschte Heß dem fränkischen Gauleiter alles Gute zum neuen Jahr und versicherte ihm: »Uns Pfälzer Nationalsozialisten, werden Sie stets ein edles Vorbild sein u. das verspreche ich Ihnen, wir werden auch 1926 nicht locker lassen.« Daß Streicher in seinem »Kampfe, den zu führen Sie ein Höherer auserwählt hat«, erfolgreich sein werde, daran gab es für Heß keine Zweifel: »[...] dem Mutigen gehört die Welt, u. ich zweifle keinen Augenblick daran, daß es Ihnen nicht gelingen sollte, diesem elenden Ungeziefer Herr zu werden.«¹³⁵

Am 9. März 1935 beschloß der Vorstand des Anstaltsvereins der RAD, dem radikalen Antisemiten Heß die Mitgliedschaft im Anstaltsverein anzutragen.

Sicherlich spielte bei dieser Entscheidung auch die opportunistische Erwartung mit, die vielfältigen Beziehungen dieser einflußreichen Persönlichkeit für die Interessen der Schule einsetzen zu können. Andererseits: Falls es an der Weierhöfer Anstalt antinationalsozialistische Tendenzen auch nur in zarten Ansätzen gegeben hätte, hätte ein NS-Politiker vom Schlage eines Fritz Heß das freundschaftliche Angebot niemals angenommen. Schon bei der nächsten Sitzung des Anstaltsvereins konnte aber seine Mitgliedschaft verkündet werden.¹³⁶

Bei seinen apologetischen Bemühungen nach 1945 verwies der Anstaltsverein unter anderem darauf, daß die weltanschauliche Gefahr, die die Weierhöfer Schule für den NS-Staat darstellte, durch die Internatssituation noch erheblich zugespitzt gewesen sei. Was den Aspekt der Heimerziehung angeht, so kann man dem grundsätzlich nicht widersprechen. Auch die NS-Eliteanstalten strebten als Heimschulen die totale ideologische Beeinflussung ihrer Zöglinge an. Da auch am Weierhof die allermeisten Schüler Internatsangehörige waren, hatte man hier die denkbar günstigsten Möglichkeiten, die Schülerschaft nach den eigenen Erziehungszielen zu prägen. Wären diese pädagogischen Prinzipien tatsächlich nun pazifistische gewesen, dann hätten die Nationalsozialisten durchaus befürchten müssen, daß ihnen mit jeder Weierhöfer Schülergeneration eine neue religiös begründete Opposition erwächst. Das war aber weder vor noch nach 1933 der Fall: Die Reichtagswahl im September 1930 hatte der NSDAP den nahezu unfaßbaren Stimmengewinn von 2,6 (1928) auf nun 18,2 Prozent gebracht. Im Bezirksamt Kirchheimbolanden waren es sogar 29,8 Prozent der Wählerstimmen.¹³⁷ Daß die allgemeine Begeisterung um die Partei Hitlers im Einzugsbereich der RAD, die NS-freundliche Haltung der Anstaltsleitung und die Tatsache, daß zahlreiche Lehrer, Mitglieder des Schulvereins oder des Verbandes alter Schüler aktive Nationalsozialisten waren, sich auch auf die politische Einstellung der Schüler auswirken mußte, ist begreiflich. Schon die Weihnachtsfeier von 1930 zeigte Hitler als Idol der Weierhöfer Schuljugend. Lorenz Wettschureck berichtete über diese Veranstaltung, in der eine pfälzische Sonderform des Knecht Rupprecht, der »Pelznickel« erschien, um sein »Gericht zu halle«. Neben den üblichen Klagen über Schüler, die das Internatsleben naturgemäß mit sich bringt, wie etwa die Unzufriedenheit über die Essensqualität, mußte vor allem angemahnt werden, daß schon jüngere Schüler am Weierhof sich in ihrer Begeisterung für Hitler lieber mit Politik beschäftigen, statt erst einmal ihren eigentlichen Verpflichtungen nachzugehen: »Bezeichnend für unsere Zeit ist die Politisierung der Jugend. Die Schwärmerei für Hitler ergreift schon Zweit- und Drittklässler. Aber der Pelznickel weist mit aller

Schärfe die kleinen ›Wutzchen‹ auf näherliegende, einstweilen wichtigere Aufgaben hin.

... Un's allerscheenschte: der Galgestrick
Kimmert sich aach um Boledick!!
Un meent noch, – ich kanns Eich bewaise –
De Hitler, deet sich um 'n reiße!
De Hitler, des kann d'r schun verrote,
Der nemmt norre Leit mit sauwere Pote,
Awer du mit deine ungeweschene Klaue,
Du detscht m sei ganzi Bardei versaue!

Auch das Benehmen bei Tisch wird einer scharfen Kritik unterzogen. So muß Hitler für diejenigen als Erzieher herhalten, denen die einfache Hausmannskost nicht schmeckt.

... Weescht, ich laß mich net veruze,
So wieschte Schnäker kann ich net verbutze,
Die wo am Disch nix duhn wie klaaë
Un uffstä'n dann mit leerem Maaë.
Awer owens, wann die ann're ins Nescht sich leeë,
Sieht mer den am Futterkaschte stehe:
Do werd gestoppt, achielt, geschleckt, geleckt
Un schell noch ebbes unners Kisse g'steckt:
Lauter Schnäkereie – ich mach e Wett –
Gequellte Grumbeere sinn des net!
Bei all seim Mampfe bleibt der G'sell
E spinneldirres Knoche'g'stell.
Un so e Kerl meent, er det dauge,
De Hitler kennt so e Krippel brauche.
Der nährt sich aa, des kann ich d'r verrote,
Net vun Gereeschte un vun Gänsebrote.
Bei dem stähn norre Gequellte uf'm Disch,
Weil des e nationales Futter isch.«¹³⁸

Einen neuen Impuls für die nationale Erziehung hatte die Weierhöfer Schülerschaft schon im März 1928 dadurch erhalten, daß an der Schule eine Zweigstelle des Vereins für das Deutschtum im Ausland (VDA) gegründet worden war. Lorenz Wettschureck übernahm die Leitung der Weierhöfer VDA-Sektion, der sich die allermeisten Schüler anschlossen. In den nächsten Jahren schilderten sudetendeutsche, oberschlesische und österreichische VDA-Redner in höchst eindringlicher Weise das Elend der Auslandsdeutschen. Offensichtlich hatte man dabei die Not der mennonitischen Brüder in

Rußland, die sich seit 1927 dramatisch zugespitzt hatte, ganz aus den Augen verloren, denn sie waren bei all den Vorträgen des VDA kein Thema.

Mit dem Beginn der nationalsozialistischen Diktatur stellte sich die RAD ganz in den Dienst der neuen Herrscher. Bei jedem der vielen Anlässe, die sich nun ergaben, marschierte die Weierhöfer Lehrer- und Schülerschaft in vorderster Front mit; zum Beispiel im Herbst 1933, als man bei der Reichstagswahl, die mit der Abstimmung über Deutschlands Völkerbundsaustritt verbunden war, eine optimale Zustimmungsquote für Hitler erreichen wollte. Das gelang in eindrucksvoller Weise. In der Pfalz votierten mit 94,9 Prozent der Stimmen die meisten Wähler von allen deutschen Gauen für die NSDAP (Reichsdurchschnitt 89,9 Prozent). In Bolanden und dem Weierhof waren es 99,7 Prozent.¹³⁹ Gustav Göbel kommentierte im Jahresbericht über das Schuljahr 1933/34 diesen Erfolg, zu dem seine Schule mit ihren Möglichkeiten beigetragen hatte. Für ihn war jetzt endlich, mit dem Sieg des Nationalsozialismus und der Überwindung des deutschen Erblassers, der Uneinigkeit, das Ziel der deutschen Geschichte erreicht: »Und wie hatten unsere HJ und unser JV samt dem Bläserchor an den beiden Sonntagen vor dem 12. November unter Leitung ihrer Führer, der Herren Hofmann und Schäfer, geworben in den Dörfern rings um den Donnersberg! Unwillkürlich ließ der große Wahlsieg vom 12. November die Gedanken rückwärts wandern auf dem Weg deutschen Werdens und deutschen Leidens. Denken wir nur an das Jahr 1806, in dem der letzte Kaiser des alten Reiches unter dem Druck des ersten Napoleon die deutsche Kaiserkrone niederlegte und so viele deutsche Fürsten sich zu Vasallen von Frankreichs Gnaden machten. Oder denken wir an die vielen anderen Tage, an denen die deutsche Uneinigkeit zur Freude des Auslandes traurige Triumphe feierte: in welch hellem, strahlenden Licht erscheint da der 12. November 1933! Mit goldenen Buchstaben wird er für alle Zeiten in das Buch deutscher Geschichte eingeschrieben bleiben. Alldeutschland einig um seinen großen Führer geschart! Erfüllt hat sich die Bitte, die sich in all der Schmach der Nachkriegszeit so oft dem gepreßten Herzen entrang: Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern!«¹⁴⁰

Konkreten Aufschluß über die nationalsozialistische Ausrichtung der Weierhöfer Erziehungsarbeit gibt der Anteil der Schüler, die der HJ angehörten. In seinem Jahresbericht über das Schuljahr 1933/34 an die Regierung der Pfalz in Speyer betonte Gustav Göbel wie immer die nationale Ausrichtung der RAD und freute sich in diesem Zusammenhang darüber, daß im ersten Jahr der nationalsozialistischen Diktatur gerade dieser traditionell-nationale Charakter des Weierhöfer Schullebens sich stärker ausprägen konnte: »Die Pflege christlich-vaterländischer Gesinnung und staatsbürgerlicher Einstel-

lung wurde im traditionellen Sinne der Anstalt besonders im Auge behalten. Die allgemeine geistig-seelische Umstellung des letzten Jahres hat in dieser Richtung die Gemüter in erhöhtem Maße empfänglich gemacht.« Dies bedeutete zum Beispiel: »Den Jugendgruppen der HJ und des JV und des BdM schlossen sich fast alle Schüler und Schülerinnen an. Dadurch daß die Führung der HJ und des JV in Händen von Erziehern der Anstalt lag, konnte die wünschenswerte Harmonie in der Gesamtbeeinflussung unserer Schüler durch Schule, Heim und Bünde verhältnismäßig leicht aufrecht erhalten bleiben.«¹⁴¹ Genaue Zahlen über die HJ-Beteiligung der Weierhöfer Schüler liegen erst für 1935 vor; sie belegen, wie es Göbel bereits für 1933/1934 angibt, einen außergewöhnlich hohen Anteil von RAD-Schülern in der Hitlerjugend. Während gegen Ende des Jahres 1935 im Reichsdurchschnitt etwa 48 Prozent der Jugendlichen in HJ oder BdM organisiert waren, betrug die entsprechende Quote am Weierhof im Mai 1935 schon 95,5 Prozent!¹⁴² Eindrucksvoller konnte der Ruf der Weierhöfer Schule als »Hitlerburg« kaum bestätigt werden.

So ist es nur konsequent, daß sowohl vor 1933 als auch danach in den Jahren vor der Verstaatlichung die vorbildliche Gesinnung der Realanstalt auch von der nationalsozialistischen Presse oder einzelnen Funktionären der NSDAP gepriesen wurde. Die wichtigste NS-Tageszeitung der Pfalz, die von Gauleiter Bürckel selbst herausgegebene NSZ-Rheinfront, würdigte beispielsweise am 16. Juli 1931 das Jahresfest an der RAD: »Im Mittelpunkt der Veranstaltung stand das Spiel *Joseph Heiderich oder deutsche Treue* von Theodor Körner. Die Schüler spielten in historischen Kostümen, die Darstellung war echt und ergreifend. Die Zuhörer geizten nicht mit dem wohlverdienten Beifall. Nach der Feier in der Aula marschierten Schüler und Schülerinnen unter Führung der Schülerkapelle zum Spielfeld. Hier zeigten sie in Freiübungen, Turnen und Wettspielen unter großem Beifall und herzlicher Teilnahme der Zuschauer, wie gesunde, junge Buben und Mädchen ihren Körper durchgebildet und zu schönen Leistungen herangebildet haben. Ein Rundgang führte durch das sonnige neue Anstaltsgebäude, in dem die Zeichnungen der Schüler ausgestellt waren.«¹⁴³ Im Gegenzug inserierte die Anstalt in der NSZ-Rheinfront und warb damit gezielt um Schülereltern, die aus dem Sympathisantenkreis und der Mitgliedschaft der NSDAP stammen mußten.¹⁴⁴

In der NSDAP-Versammlung vom 30. Januar 1932 in Göllheim lobte der Parteigenosse Stewert das Verhalten der Weierhöfer Schule: »Die Schüler des Weierhofs wurden veranlaßt, kein ausländisches Obst mehr zu kaufen. So mußte es auch in ganz Deutschland sein. Solange noch irgendein Vorrat im Innern vorhanden sei, dürfe keine ausländische Ware herein.«¹⁴⁵

Angetan vom nationalen Pathos der Schule war auch Heinrich Engel. Engel trat der NSDAP 1922 bei und leistete zusammen mit dem Dannenfelder Bürgermeister Fritz Heß für die Bewegung Hitlers propagandistische Pionierarbeit in der Nordpfalz. Nachdem das vorübergehende Parteiverbot für die NSDAP 1925 aufgehoben worden war, schloß er sich erst der DVP an, bevor er 1930 wieder zur NSDAP zurückfand, für die sich Engel ab 1931 als Kreisredner bei den zahlreichen Wahlkampagnen engagierte.¹⁴⁶ Beruflich profitierte er 1933 vom Machtwechsel insofern, daß er pfälzischer Kreisschulrat wurde. Bereits zu Beginn der zwanziger Jahre hatte Engel die RAD als dort nebenberuflich tätiger Musiklehrer kennen- und schätzengelernet, so daß er, seit 1921 Mitglied des Schulvereins, beispielsweise 1926 öffentlich für die staatliche Subventionierung der Weierhöfer Anstalt eintrat.¹⁴⁷ Als Kreisschulrat hatte er gut sieben Jahre später andere Möglichkeiten, der Schule zu helfen. Die finanzielle Lage der Anstalt war nach wie vor nicht rosig. Zwar stand mittlerweile – noch nicht verputzt – der Neubau, aber an anderen Ecken und Enden waren Modernisierungen dringend notwendig geworden (z.B. Fertigstellen der Zentralheizung; Verlegung der durch das Schulgelände führenden öffentlichen Straße zwischen Marnheim und Bolanden usw.), wenn man als Internat einigermaßen konkurrenzfähig bleiben wollte. Vom Kreis erhoffte sich die Anstalt entsprechende Zuschüsse, vor allem aber die Übernahme einer Ausfallbürgschaft in der Höhe von 90000 RM, um von der Bezirkssparkasse Kirchheimbolanden den nötigen Kredit zu bekommen.¹⁴⁸ Die Bittschrift der Schule an die Kreisregierung leitete Engel, unter Umgehung des Dienstweges, direkt an den Kreistagsvorsitzenden Richard Imbts weiter. In seinem befürwortenden Begleitschreiben an den Parteigenossen heißt es:

»Lieber Pg. Imbts!
In der Anlage überreiche ich Ihnen ein Gesuch der Realschule Weierhof bei Marnheim um finanzielle Hilfe des Kreises Pfalz. Ich bitte Sie güt. entschuldigen zu wollen, wenn das Gesuch durch mich eingereicht wird. Aber ich habe das so mit der Anstaltsleitung vereinbart [...] Ich weiß aus eigener Erfahrung, welcher solide, vaterländische Geist in der Anstalt schon immer herrschte u. wie sie gerade die gesunde Landerziehung mit einem ernsten, erfolgreichen Unterricht verbindet. Ich bitte Sie deshalb – wenn irgend möglich – der Realanstalt durch Genehmigung des Gesuchs helfend beistehen zu wollen, um diese einzigartige Bildungsstätte der Pfalz zu erhalten u. zu vervollkommen. Heil Hitler!
Ihr erg. Engel.«¹⁴⁹



Feierlichkeit vor der Schule

Bild aus dem Nachlaß von Hans Löber, von Ernst Neff zur Verfügung gestellt. Links in Uniform wahrscheinlich der damalige Schulleiter Kaspar, davor im Trenchcoat Gauleiter Bürckel, rechts von ihm der SS-Obergruppenführer Heißmeier. Vermutlich ist die Aufnahme am 22. Oktober 1941, dem Tag der Übergabe der Schule an die Napola-Inspektion, gemacht worden.

Am 14. März 1934 bewilligte der Kreistag der Pfalz das Weierhöfer Gesuch.¹⁵⁰ Diesen Erfolg erlebte Heinrich Engel nicht mehr. Am 5. März 1934, nur wenige Stunden nach seiner Wahl zum Synodalpräsidenten der pfälzischen Landeskirche, war er an einem Schlaganfall in Speyer gestorben. Der Nachruf des Kirchheimbolander Anzeigers vom 6. März 1934 charakterisierte den Verstorbenen so: »Mit Kreisschulrat Engel verlieren wir in der Pfalz einen der eifrigsten Kämpfer der nationalsozialistischen Bewegung. Er war es, der das nationalsozialistische Gedankengut besonders in die Schule hineingetragen hat und somit eine hohe pädagogische Aufgabe im Staat erfüllte.«¹⁵¹ Auch für die Weierhöfer Anstalt war Engels Tod ein schmerzlicher Verlust.

Dies sind nur einige, wenige Beispiele aus der Fülle von Belegen, die eher eine enge weltanschauliche Verbindung zwischen der Weierhöfer Schule und dem Nationalsozialismus als eine ideologische Oppositionshaltung bezeugen. Die

traditionellen Weierhöfer Erziehungsideale, der Dienst an einer Volksgemeinschaft, die sich treu dem Führer unterstellt, die Hingabebereitschaft, alle Kräfte für das Vaterland zu entwickeln und sich selbst als höchstes Opfer zu geben, stellten eine Basis dar, auf der nationalsozialistisches Gedankengut guten Boden fand.

3. Die Verstaatlichung von 1936

3.1 Der äußere Ablauf

Um die Mittagszeit des 17. März 1936 wurde die Schulleitung von einem Anruf der Gauleitung überrascht, man möge sich noch am gleichen Tage zu einer Besprechung mit Gauleiter Bürckel in Neustadt an der Weinstraße einfinden. Schulleiter Pfaller machte sich auf den Weg. Glaubt man der Darstellung des Schulvereins nach 1945, so wurde er dort mit einem Angebot des Gauleiters konfrontiert, das nichts anderes als Erpressung bedeutete: Bürckel wolle eine nationalsozialistische Eliteschule errichten, die »nicht nur für die damalige Westmark vorbildlich sein, sondern eine erstrangige Musterschule sein solle, wie bisher noch keine bestünde.« Eigentlich hätte er bislang die Absicht gehabt, diese Schule in der Nähe von Bad Dürkheim aufzubauen, da »aber die Realschule am Donnersberg in Weierhof [...] eine anerkannt gute Tradition habe«, sei er »entschlossen, seinen ursprünglichen Plan einer Schul-Neugründung aufzugeben, wenn die Leitung der Anstalt bereit sei, die bisherige Privatschule dem Gau bzw. dem Staat zum Ausbau in der vorgenannten Weise zu überlassen.« Dabei sei ihm bewußt: Die Konkurrenz einer Neugründung würde »für die Weierhöfer Schule einen Schlag bedeuten, der ihren Lebensnerv treffen müsse«.¹⁵²

Noch am Abend des 17. März traf sich der Verwaltungsausschuß des Anstaltsvereins. Die Herren »Kaegy, G. Göbel, Stauffer, Dav. Galle, Pfaller, Edelmann, Erw. Göbel« entschieden sich grundsätzlich für das Angebot und beriefen für den 24. März die Hauptversammlung des Anstaltsvereins ein. Auf Vorschlag des Ausschußmitglieds Galle beschloß man, Gauleiter Bürckel aber schon darüber zu informieren, daß der Verwaltungsausschuß bereits seine Zustimmung erklärt habe und nur noch die Generalversammlung abstimmen müsse. Am 23. März traf sich der Verwaltungsausschuß wieder. Das Einverständnis der Hauptversammlung vom nächsten Tag voraussetzend, wurden Wünsche für die Übergabe an die Gauleitung formuliert mit dem offensichtlichen Ziel, der Schule trotz der Verstaatlichung noch eine weitgehende Selbständigkeit zu sichern. So sollten der Anstaltsverein (in Form eines fünfköpfigen Ausschusses mit Ersatzleuten) und der Verband alter Schüler erhalten bleiben. Darüber hinaus wollte der Anstaltsverein selbständig über

alle Personalfragen entscheiden; auch der Fortbestand des mennonitischen Religionsunterrichts sollte zugesichert werden.

Bei der tags darauf stattfindenden außerordentlichen Hauptversammlung des Anstaltsvereins einigte man sich darauf, das Angebot des Gauleiters unter der Voraussetzung anzunehmen, daß der traditionelle Charakter der Schule, die christliche und vaterländische Erziehung, erhalten bliebe. Die Vertreter der Kreisregierung und der Gauleitung nahmen diese Entscheidung erfreut zur Kenntnis: Regierungsdirektor Friedrich Wenner betonte noch einmal: »Die Aufforderung des Gauleiters müsse aufgefaßt werden als eine Anerkennung für die bisher geleistete Arbeit der Anstalt.«¹⁵³ Zu den Wünschen des Schulvereins, die auf die Wahrung seiner Souveränität hinausliefen, konnten oder wollten die Herren von der Regierung verständlicherweise keine Zusagen machen. »In einem Schlußwort gibt Herr Dir. Wenner seiner Freude über den Entschluß Ausdruck und spricht den Wunsch aus, daß dieser Entschluß nie bereut werden möge.«¹⁵⁴

Dem Bericht Wenners vom 26. März über die außerordentliche Hauptversammlung des Anstaltsvereins vom 24. März kann man weiter entnehmen, daß »[...] ungefähr 25 Vereinsmitglieder von insgesamt ungefähr 60 Mitgliedern«¹⁵⁵ anwesend waren und die Entscheidung der Versammlung einstimmig erfolgte.

Am 18. April 1936, einem Samstag, erteilte das Ministerium für Unterricht und Kultus die schulaufsichtliche Genehmigung: »Von Beginn des Schuljahrs 1936/37 an übernimmt der Kreis Pfalz die Realanstalt am Donnersberg (Internats- und Erziehungsanstalt) als Kreisanstalt. Er will die Anstalt als nationalpolitische Erziehungsanstalt ausbauen. Zunächst soll die Internatsanstalt als Realschule weitergeführt werden, der zum Schuljahr 1936/37 an eine siebente Klasse angegliedert wird [...] Die Schule wird sobald als möglich dem neuen Schultyp angeglichen werden. Gauleiter Bürckel will sie als seine Schule (als nationalpolitische Erziehungsanstalt) gestalt[en].«¹⁵⁶

Damit waren die entscheidenden Weichen gestellt. Am 22. Mai wurden in einer weiteren außerordentlichen Mitgliederversammlung des Schulvereins die fünf Vertreter des umstrukturierten Anstaltsvorstands gewählt. Nachdem die Modalitäten der Übergabe der Anstalt an den Staat vorgestellt worden waren, sprach sich die Versammlung einstimmig, wie schon am 24. März, für die Verstaatlichung aus. Die offizielle Übergabe der Anstalt am 26. Mai 1936 bedeutete nur noch den feierlichen Abschluß eines Umwandlungsprozesses, der in kürzester Zeit, gerade zwei Monaten, vonstatten gegangen war. Für die Zukunft der Schule sollte er sich als Schritt von allergrößter Tragweite erweisen.

3.2 »Das Versiegen des Kraftstroms«? Der schmerzliche Verlust der Souveränität

Die Reaktionen auf die Umwandlung der Realanstalt am Donnersberg in eine NS-Musterschule fielen im Umfeld der Weierhöfer Schulgemeinde unterschiedlich aus. Viele Schülerväter oder ehemalige Schüler gratulierten der Anstalt zu dieser Auszeichnung, wie beispielsweise Georg Mergler in den Mitteilungen des Verbandes alter Schüler: »Mit Freude und Genugtuung habe ich über Ostern von der Lehrer und Schüler ehrenden Anerkennung unserer Weierhöfer Anstalt gehört, welche dieselbe dadurch erfahren hat, daß sie vom Gau übernommen als neunklassige Nationalsozialistische Musterschule ausgebaut werden soll, wobei besonders darauf hingewiesen wurde, daß die bisher gepflogenen Lehr- und Erziehungsmethoden schon immer die richtigen waren. Daß in dieser Beziehung unsere Anstalt von jeher auf dem rechten Wege war, beweisen am besten die erzielten Resultate und finden des weiteren ihre Bestätigung in der Liebe und Anhänglichkeit, die heute noch die Ehemaligen zu ihrer Bildungsstätte und zu ihrer früheren zweiten Heimat haben [...] Möge der Samen, der in Verstand und Herz unserer Jugend gesät wird, reiche Früchte tragen zum Wohle des von uns über alles geliebten Vaterlandes, unseres Deutschland!«¹⁵⁷ Im gleichen Tonfall berichtete auch die Presse, der Kirchheimbolandener Anzeiger, der Völkische Beobachter, die NSZ-Rheinfront über den Ausbau der Weierhöfer Schule zur NS-Eliteanstalt als Belohnung für ihre jahrzehntelange erfolgreiche Arbeit. Kritische Stimmen wären bei der mittlerweile gleichgeschalteten Medienlandschaft auch nicht veröffentlicht worden. Daß es sie dennoch gab, zeigt ein Brief von Wilhelm Schwarz, dem Pfarrer, der in der oben zitierten Predigt aus dem Jahr 1920 beklagt hatte, daß Deutschland nicht einmal mehr von den ehemals schwächeren Nationen gehaßt werde: »Merkwürdig macht mir in letzter Zeit zu schaffen das Schicksal der Anstalt. Als ich hörte von der Übereignung derselben, war mirs, als wäre in mir etwas zerbrochen. Mußte das sein? Also, man will aus der Anstalt e. Musterschule machen. Ich dachte immer, sie wäre das schon in ihrer Eigenart geworden und gewesen, auch mit Runzeln u. Flickern, die bei allem menschlichen Werk sich finden. Diese sollen nun in Zukunft wegfallen. Denn es werden ja bloß [...] begabte Schüler aufgenommen, und im Konferenzzimmer werden nur diesen Schülern entsprechende Lehrkräfte ein- und ausgehen. Das wird ja großartig werden. Das ist ja gar nicht auszudenken, was für Resultate da zu erwarten sein werden.«¹⁵⁸ Auch Christian Neff, der Adressat dieses Briefes, war sich offensichtlich unschlüssig, was er von der Sache halten sollte. Das geht aus einem Brief hervor, den Erich Göttner aus Danzig im April 1936 an ihn gerichtet hatte: »Merkwürdig berührt hat mich die Nachricht von der

Umwandlung der Realanstalt. Wir verstehen dein Empfinden gut und können leider auch nur zwiespältigen Herzens vieles sehen. Die volle Freudigkeit will sich nicht einstellen.«¹⁵⁹

Das Sitzungsprotokoll über die Hauptversammlung des Schulvereins am 24. März 1936 teilt nur mit, daß bei der Aussprache Vor- und Nachteile der Verstaatlichung vorgebracht wurden, ohne im einzelnen konkret zu werden. Die Wunschliste des Verwaltungsausschusses, die dieser am Vortag der Hauptversammlung zusammengestellt hatte, weist aber klar auf den Aspekt der Umwandlung hin, der als schmerzlich, für manches Vereinsmitglied wohl auch als schockierend empfunden wurde: die Aufgabe der Selbständigkeit als Privatschule! Hatte man die Krisen von 1884 und die der Weimarer Zeit gemeistert, um jetzt doch noch die Schule aus den eigenen Händen geben zu müssen?

Wie wichtig Bürckel die zügige Realisierung seiner Idee war, wird am historischen Hintergrund dieser Wochen deutlich. Am 29. März 1936 fanden Reichstagswahlen statt. Zwar gab es nicht mehr allzu viel zu wählen, da man sich nur für oder gegen Hitler aussprechen konnte; um so mehr kam es für den Gauleiter darauf an, eine möglichst hohe Wahlbeteiligung und Zustimmung seines Gaues für den »Führer« zu erreichen. Obwohl Bürckel sich also am 17. März mitten in der Wahlkampagne befand, eine Woche später sollte Hitler die Pfalz besuchen, nahm er sich die Zeit, um seine neue Musterschule auf den Weg zu bringen. Natürlich auch deswegen, weil er mit diesem Projekt eine weitere Gelegenheit sah, wie etwa bei der Volksabstimmung über den Völkerbundsaustritt im Herbst 1933, dem Führer mit seinem saarpfälzischen Mustergau zu imponieren. Störfaktoren, das hatte die Erfahrung zur Genüge gezeigt, ließ Bürckel eiskalt aus dem Weg räumen. So ließ sich die Entscheidung des Verwaltungsausschusses erklären, noch schnell am Abend des 17. März dem Gauleiter die eigene Zusage zu übermitteln, um dessen Ungeduld zu besänftigen und von vornherein gar keinen Groll aufkommen zu lassen.

Diplomatisch mußte der Schulverein also auch weiterhin vorgehen, wenn er sich in dieser schwierigen Lage doch noch Einfluß auf die Anstalt sichern wollte. Gerade auf der Basis nationalsozialistischer Prinzipien versuchte deshalb Gustav Göbel das Anliegen, auch zukünftig den Schulleiter selbst bestimmen zu dürfen, zu begründen. Am 26. März 1936 schrieb er in diesem Sinne an die Gauleitung: »Kraftquell soll der hier heranwachsenden Jugend auch in Zukunft seine schöpfungsmäßig gegebene deutsche Blutskraft von Urzeiten her in organischer Verschmelzung mit den Ewigkeitskräften des Christentums« sein. »Für den Aufbau der künftigen Schule hier vor solche Einzelaufgabe gestellt: würde da der Führer nicht als grundle-

gende Voraussetzung fordern: An die Spitze muß ein Mann gestellt sein, der in seinem ganzen Wesen in diesem Kraftquell wurzelt? Würde der Führer da nicht etwa sagen: denken wir uns einmal den Vater einer kinderreichen Familie, der es als heilige Pflicht und Aufgabe betrachtet, seine Kinder zu körperlich und geistig-seelisch gesunden, zu leistungsfähigen und leistungsfreudigen Menschen zu erziehen: was würde ein solcher Mann mit einem Eindringling in seinen Familienkreis machen, der nach Art und Wesen auf den Lebenskreis schädigend wirken würde oder etwa jenen Kraftstrom in seinem Teil ausschalten wollte?«¹⁶⁰ Das Bemühen Göbels, mit pathetisch gebrauchtem NS-Vokabular den Weierhof zum quasi mythischen Ort und Kraftquell zu stilisieren, ist unverkennbar. Ob der imaginäre höchstichterliche Urteilsspruch des Führers aber taktisch wirklich geschickt war? Er lief ja in aller Deutlichkeit darauf hinaus, daß die Auswahl des Schulleiters ausschließlich dem Schulverein selbst und nicht den Behörden des NS-Staates zugetraut werden durfte. Nicht weniger brüskierend war Göbels Auffassung, daß als Schulleiter nur jemand geeignet sei, »der in seinem ganzen Wesen in diesem Kraftquell wurzelt«. Die zuständigen Vertreter des Staates, Gauleiter Bürckel und die von ihm für das Verstaatlichungsprojekt beauftragten Imbt und Wenner hätten demnach nicht nur ihre Inkompetenz hinsichtlich der Weierhöfer Schulleiterbesetzung eingestehen müssen, sondern sie durften sich auch gleich darauf einstellen, wie die Weierhöfer Gemeinschaft einen zukünftigen, durch den Staat bestimmten Anstaltsleiter aufnehmen würde: als störenden Eindringling, weil unter ihm naturgemäß der Weierhöfer Kraftstrom, also die wertvolle jahrzehntelange Erziehungsarbeit, versiegen müsse. Man kann sich gut vorstellen, daß diese naiv-hartnäckige Argumentation Göbels, nach der der Inselstatus der Weierhöfer Schule nicht folgenlos angetastet werden würde, erst recht den Zugriff des totalitären Staates hätte provozieren können.

Göbels Vorstoß blieb nicht der einzige Weierhöfer Versuch, zu retten, was wohl nicht mehr zu retten war. Man sondierte, welche Angehörigen des weit gespannten Weierhöfer Beziehungsnetzes über so viel Einfluß verfügten, daß man sie erfolgreich für die eigenen Zwecke einspannen könnte. Auffällig ist in diesem Zusammenhang die Rolle der beiden Speyerer Pfarrer Gottlieb Friedrich Holzäpfel und Otto August Schwander. Beide, Schwander seit 1930, Holzäpfel seit 1931 Mitglieder des Schulvereins, waren bis zu diesem Zeitpunkt nicht sonderlich im Weierhöfer Kreis, beispielsweise bei Sitzungen des Anstaltsvereins, hervorgetreten. Holzäpfel war zwar im Mai 1932 in den Verwaltungsausschuß gewählt worden, hatte aber den dreizehn Zusammenkünften dieses Gremiums bis Frühjahr 1936 nur ein einziges Mal beige-

wohnt, auch die jährliche Hauptversammlung hatte er nur 1933 besucht. Schwander war seit dem Beginn seiner Mitgliedschaft 1930 noch bei keiner einzigen Sitzung erschienen. Jetzt nahmen beide plötzlich eine Schlüsselposition ein. Am 22. März 1936, also unmittelbar vor den wichtigen Sitzungen des Verwaltungsausschusses und der außerordentlichen Hauptversammlung vom 23. und 24. März 1936, wurden sie »zu einer Beratung zugezogen«,¹⁶¹ die im allerkleinsten Rahmen und ganz im Stillen offensichtlich die Strategie für das weitere Vorgehen festgelegt hat, also grundsätzliche Zustimmung zum Angebot des Gauleiters bei gleichzeitigen Versuchen, noch das beste für den Schulverein herauszuschlagen. Holzäpfel leitete überdies die beiden Hauptversammlungen vom 24. März und vom 22. Mai 1936, wobei er wie auch Schwander zu den gerade sieben von 24 anwesenden Vereinsmitgliedern gehörten, die sich bei der Debatte vom 24. März zu Wort meldeten. Man darf vermuten, daß beide Pfarrer das Vertrauen der Partei genossen und deshalb auch geeignete Verbindungsmänner waren. Unzweifelhaft ist dies zumindest für Schwander, einen der frühesten Parteigenossen (Mitgliedschaft seit 1930) in der Evangelischen Landeskirche der Pfalz.¹⁶² Im Frühjahr 1935 durfte Schwander als Anhänger der »Deutschen Christen« die Landesführung des »Deutschen Evangelischen Männerwerks« übernehmen.¹⁶³ Nachdem der Redaktion des *Evangelischen Kirchenboten*, des Sonntagsblatts der evangelischen Landeskirche der Pfalz, wegen oppositioneller Haltung gegenüber der NS-Regierung im Herbst 1935 die Leitung entzogen worden war, wurde der loyale Pfarrer Schwander mit der Schriftleitung betraut.¹⁶⁴ Seine antisemitische Einstellung zeigte ein Vorfall, der sich etwa ein halbes Jahr nach der Verstaatlichung der Weierhöfer Schule zugetragen hat. »Das Presbyterium Speyer beschloß am 19. Oktober 1936 die Aufnahme dreier aus der jüdischen Gemeinde ausgetretenen Juden – gegen den Protest von Pfarrer Otto August Schwander ...«!¹⁶⁵ Da auch ein weiterer Pfarrer und einige Gemeindemitglieder rebellierten, zogen die drei Taufwilligen ihren Antrag zurück. Daß Schwander zu den Pfälzer Pfarren gehörte, die bei ihren öffentlichen Kommentaren über den Beginn des Zweiten Weltkriegs sich zu einer »schrecklich kritiklose(n) Verherrlichung Hitlers«¹⁶⁶ hinreißen ließen, komplettiert sein politisches Charakterporträt.

Noch Ende März, »in den ersten Tagen nach der Hauptversammlung vom 24. März«,¹⁶⁷ versuchte man über den ehemaligen Weierhöfer Schüler Hans Bonnet in eigener Sache weiterzukommen. Als Bonnet 1918 am Weierhof seine Abschlußprüfungen zur Realschulreife ablegte, war Fritz Pfaller sein Klassenleiter gewesen. Mittlerweile hatten beide Karriere gemacht: Pfaller war Schulleiter, Bonnet SS-Standartenträger und Landesbauernführer

geworden. Bonnet hatte durch seine Mitgliedschaft im Verband alter Schüler noch engen Kontakt zur Weierhöfer Anstalt. Eine Delegation des Weierhofs suchte ihn also in den letzten Märztagen in seiner Kaiserslauterer Dienststelle auf. Sie bestand aus dem neuen und alten Schulleiter, Fritz Pfaller und Gustav Göbel, dem Verwaltungsleiter Erwin Göbel (Gustav Göbels Sohn) und dem Verwaltungsausschußmitglied Helmut Stauffer. Als alter Weierhöfer und hochrangiger nationalsozialistischer Funktionär schien Bonnet der ideale Mann zu sein, »sich mit dem Gauleiter ›als ehrlicher Makler‹ über folgende Fragen zu verständigen.¹⁶⁸ Bleibt die Schule weiterhin für die Kinder der direkten Umgebung zugänglich? Ist die Wahrung der Weierhöfer Tradition ›deutscher u. christlicher Erziehung u. Bildung‹¹⁶⁹ garantiert? Hat der Anstaltsverein oder für den Fall seiner Auflösung der Anstaltsvorstand ›maßgeblichen Einfluß auf die Besetzung der Anstaltsleitung‹?¹⁷⁰ Nach Göbels Aufzeichnungen sei der kooperationsbereite Bonnet nur wenig später auch tatsächlich bei seiner Mission erfolgreich gewesen. Bürckel habe allen drei Anfragen zugestimmt, bei »Frage 3 in ihrer zweiten Fassung«.¹⁷¹ Wieder wurde bei diesen Gesprächen angeblich ausdrücklich »von dem Herrn Gauleiter betont, daß er die Anstalt gerade auch um ihrer grundsätzlichen Einstellung willen schätze u. ihre erzieherische Tradition erhalten wissen wolle.«¹⁷²

Die Weierhöfer Schultradition gibt kaum Anlaß, diesen letzten Worten Bürckels nicht zu glauben. Dagegen ist es überaus unwahrscheinlich, daß der Gauleiter irgendwelche Zugeständnisse gegeben haben sollte, die den Weierhöfern erlaubten, auf die Besetzung der Anstaltsleitung auch in Zukunft noch Einfluß nehmen zu dürfen. Am 15. Mai 1936 jedenfalls äußerte sich Kreistagspräsident Imbt im Hinblick auf die Wunschliste, die der Verwaltungsausschuß am 23. März 1936 formuliert hatte. Demnach hatte die pfälzische Regierung keinerlei Einwände dagegen, daß der Schulverein und der Verband alter Schüler weiter bestehen könnten, auch der mennonitische Religionsunterricht blieb unangetastet. Zur eigenständigen Auswahl des Lehrpersonals und des Schulleiters hieß es aber eindeutig: »Diese Wünsche können bedauerlicherweise aus grundsätzlichen Erwägungen nicht berücksichtigt werden.«¹⁷³ Und damit war das letzte Wort dazu gesprochen.

3.3 »Ihre Mennoniten ... sind die besten.« Das Mennonitentum ist kein Konfliktpunkt

Anders als die Frage der eigenständigen Personalpolitik führte das Mennonitentum der Weierhöfer weder zu unerschwelligen noch zu offenen Konflikten mit der Kreisregierung. Das ist nicht verwunderlich. Sowohl die Ent-

wicklung bei den deutschen Mennoniten seit dem 19. Jahrhundert als auch die Geschichte der Weierhöfer Anstalt ergaben keine gravierenden Reibungspunkte mit dem Nationalsozialismus. Für die Weierhöfer Situation gilt eher das Gegenteil. Man könnte an dieser Stelle einwenden, daß die deutschen Mennoniten zum Beispiel doch in der Eidesfrage mit den nationalsozialistischen Gegnern gerungen hätten. Wie Hans-Jürgen Goertz schon vor dreieinhalb Jahrzehnten zeigte, spielten sich diese Auseinandersetzungen aber auf einem weniger riskanten Nebenschauplatz ab, als dies beispielsweise bei einer oppositionellen Haltung in der Frage der Wehrlosigkeit der Fall gewesen wäre: »Die Mennoniten konnten soviel Energie für die Verhandlungen um die Beibehaltung des Rechts auf Eidesverweigerung aufwenden, ohne in den Verdacht des Widerstandes zu geraten, weil ihnen sichergestellt zu sein schien, daß ihre Motive nicht politischer, sondern religiöser Natur waren. Ihre Motive tangierten nicht die Motive des Staates.«¹⁷⁴ Ähnliches läßt sich für Benjamin Unruhs Besuch bei Heinrich Himmler zur Jahreswende 1942/43 feststellen. Unruh, seit 1928 Mitglied des Weierhöfer Schulvereins, berichtete am 10. Februar 1943 vor der pfälzisch-hessischen Vorsteher- und Predigerkonferenz in Monsheim, daß Himmler bei dieser Gelegenheit von seinen Ukraine-Erfahrungen erzählte und die dort lebenden Mennoniten lobte: »Ich bin in der Ukraine gewesen und habe mir die Leute dort angesehen, ihre Mennoniten jedoch sind die besten.«¹⁷⁵ Auch das Eidesproblem für die Übersee-Mennoniten wurde angesprochen, die in der Ukraine angesiedelt werden sollten – ein recht optimistisches Projekt angesichts der damaligen Frontlage. Als Unruh erklärte, diese Mennoniten würden womöglich auf der Eidesbefreiung beharren, »erwiderte der Reichsführer: ›Über diesen Strohalm werden wir nicht stolpern.«¹⁷⁶

Daß die deutschen Mennoniten sich 1933 beeilten, dem NS-Staat ihre Loyalität zu versichern und damit möglichen Irritationen vorzubeugen, muß und kann hier nicht weiter erläutert werden. Es genügt darauf zu verweisen, daß auch Mitglieder des Weierhöfer Schulvereins und der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenz maßgeblich daran beteiligt waren. Die Wehrlosigkeit spielte keine Rolle mehr. Walter Fellmann erklärte sie in einem Vortrag auf dem Weierhof vom Mai 1933, der in der Doppelausgabe Juli/August 1933 der *Mennonitischen Blätter* erschien, für historisch überholt: »Der Einbruch nationaler Besinnung in die religiöse und christliche Gedankenwelt hat auch hier mit einem Schlage mit solchen pazifistischen Idealen aufgeräumt, welche die gegebenen Wirklichkeiten des Staates übersahen. Wenn ein Staatswesen nicht zum Spielball internationaler Mächte werden will, muß es sich auf einer gesunden Wehrmacht aufbauen.«¹⁷⁷ Diese Entwicklung hatte

sich seit langem abgezeichnet; ein gutes Beispiel ist ja gerade die Weierhöfer Anstalt, die ihren Militarismus mit der religiös überhöhten Verehrung des Heldentodes schon Jahrzehnte vor dem Ersten Weltkrieg demonstriert hatte. Walter Fellmanns Vortrag ist dennoch aufschlußreich: Die Erklärung des Kuratoriums der Vereinigung vom April 1933 zeigte zwar auch schon sehr früh die mennonitische Bereitschaft, sich der militärischen Dienstverpflichtung zu stellen, obwohl diese Frage erst zwei Jahre später mit der Einführung der Wehrpflicht aktuell wurde. Anders als Fellmann sah diese Erklärung aber im Gewissen des einzelnen immer noch die letzte Instanz. Für Fellmann gab es diesen gewissensmäßigen Freiraum nicht. Er bestritt grundsätzlich die theologische Legitimation der Wehrlosigkeit aus dem Evangelium: »In den Bekenntnissen unserer Väter zeigt die Ablehnung der Annahme obrigkeitlicher Ämter und des Schwertes eine negative Haltung an, die im Neuen Testament nicht begründet werden kann.«¹⁷⁸ Seine Schlußfolgerung deckte sich mit der Haltung, die man an der Weierhöfer Anstalt seit jeher vertreten hatte: »Wir haben im Einsatz für Volk und Vaterland mit Leib und Leben die Bewährung der größten Liebe zu sehen, die wir unserem Volk schulden.«¹⁷⁹ Da das deutsche Mennonitentum sich in den für den NS-Staat wichtigen Fragen weitgehend selbst gleichgeschaltet hatte, gab es für die pfälzische Kreisregierung auch keine Bedenken, der Weierhöfer Anstalt zukünftig mennonitischen Religionsunterricht zu gestatten. Von diesem Mennonitentum, gerade auch in der Weierhöfer Ausprägung, ging tatsächlich keine Gefahr für den NS-Staat aus. So wurde also im Übergabevertrag von 1936 diesbezüglich vereinbart: »3. Bei der Vergebung von teilweisen oder ganzen Freistellen sollen im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte der bisherigen Schulstiftung bedürftige und würdige mennonitische Schüler aus dem Gaugebiet Saarpfalz gebührend Berücksichtigung finden. 4. Die Möglichkeit, daß mennonitische Schüler besonderen Religionsunterricht erhalten, bleibt bestehen.«¹⁸⁰

3.4 Vorteile durch die Verstaatlichung

Welche Perspektiven hätte die Anstalt gehabt, wenn Gauleiter Bürckel nicht auf die Idee einer Musterschule für den Gau Saarpfalz verfallen wäre? Diese Frage verringerte zwar nicht die Bedrohung der Verstaatlichung, schärfte aber das Bewußtsein dafür, daß der alternative Weg als weiter bestehende Privatanstalt wahrscheinlich auch in einer Sackgasse geendet hätte. Beim absoluten Machtanspruch des totalitären Staates waren Privatschulen an sich gefährdet. Die Entwicklung der nächsten Jahre sollte das in aller Klarheit zeigen: Gab es im Mai 1935 in Bayern noch sechzehn höhere private Lehranstalten für die männliche Jugend mit insgesamt 2617 Schülern, so zählte man 1941 nur zwei

Anstalten vom gleichen Schultyp mit 355 Schülern.¹⁸¹ Auf diese schon 1936 erkennbar düsteren Aussichten für Privatschulen wurde die außerordentliche Hauptversammlung vom 24. März 1936 auch durch den Regierungsvertreter knapp und deutlich hingewiesen: »Herr Regierungsdirektor Wenner gab einen Überblick über die Geschichte der Anstalt, dem er einen kurzen Ausblick auf die ›recht fragliche Zukunft der Privatschulen‹ im allgemeinen anschloß und die Vorteile betonte, die sich für die Weierhöfer Schule bei rechtzeitigem Anschluß an den Staat ergäben.«¹⁸²

Man mußte sich also mit dem Unvermeidbaren abfinden und versuchen, ihm das Positive abzugewinnen. Die Vorteile, von denen Wenner gesprochen hatte, gab es ja wirklich. Einen besonders günstigen Aspekt der Verstaatlichung stellte Gustav Göbel in der Juniausgabe der *Mennonitischen Blätter* von 1936 in den Vordergrund: »Außerdem hat der Vorschlag der Gauleitung zugleich eine, hinsichtlich ihrer Auswirkungen, vielleicht nie mehr so wiederkehrende, günstige Gelegenheit, die bisher sechsklassige Schule zu einer Vollanstalt mit Reifeberechtigung für das Hochschulstudium auszubauen. Ein Ziel, das aus erzieherischen Gründen seit Jahrzehnten bereits angestrebt worden war, im Drang der Zeit und aus Mangel an Mitteln aber immer wieder hatte zurückgestellt werden müssen.«¹⁸³ Mit unverkennbarem Stolz haben noch viele Jahrzehnte später ehemalige Weierhöfer Schüler darauf verwiesen, daß der Weierhof als erstes Gymnasium des heutigen Donnersbergkreises schon 1938 Abiturienten entließ.

Der Ausbau zur neunjährigen Anstalt mit dem Abitur, ein Ziel, das die RAD schon mehrfach vergeblich angestrebt hatte, war aber bei weitem nicht der einzige Vorteil der Verstaatlichung: Viele Kollegen erhielten früher oder später eine der attraktiven Beamtenstellen, derentwegen der Weierhof bis dato beinahe jährlich vielversprechende junge Lehrer verloren und wie andere Privatschulen unter chronischer Fluktuation des Lehrpersonals gelitten hatte. Gerade langgediente Stammkräfte der Anstalt wie Schulleiter Pfaller selbst (seit 1901 am Weierhof) kamen nun in den unverhofften Genuß einer Verbeamtung, mit der sie für sich persönlich wohl schon seit vielen Jahren nicht mehr hatten rechnen können.

Als die Weierhöfer Verantwortlichen die Vor- und Nachteile der Verstaatlichung überdachten, wird zwangsläufig auch die wirtschaftliche Lage der Anstalt ein Thema gewesen sein. Von dem Gesuch der RAD an die Kreisregierung, das Heinrich Engel im Januar 1934 an Kreistagspräsident Imbts gerichtet hatte, war schon die Rede. Die finanzielle Situation der Anstalt hatte sich seither nicht gebessert. Die wirtschaftlichen Sorgen waren Gegenstand bei fast jeder Sitzung des Verwaltungsausschusses und jeder Jahres-

hauptversammlung. Ob es nun die Umsatzsteuer war, die man ab 1935 zahlen mußte, die vielen Schülereltern, die, »besonders seit 1929, in einer Weise in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten (sind), daß ihnen durch Ermäßigungen entgegengekommen werden mußte,«¹⁸⁴ die reduzierten oder gar ganz ausbleibenden Zuschüsse des Kreistages in den letzten Jahren, alles zusammen führte zum Resultat, wie es Pfaller zum Jahreswechsel 1935/36 beschrieb: »Als nicht befriedigend muß die finanzielle Lage der Anstalt bezeichnet werden [...] Im Interesse allseitig einwandfreier Fürsorge für die uns anvertraute Jugend wären aber in der gesamten Anstalt mehrere Verbesserungen dringend notwendig zu wünschen, die wir bei der geschilderten Sachlage aus eigener Kraft nicht durchzuführen vermögen.«¹⁸⁵ Auch das Protokoll für die Hauptversammlung des Anstaltsvereins vom 14. Mai 1935 zeigte die skeptische Haltung der Verantwortlichen hinsichtlich der wirtschaftlichen Situation der Schule: »Im Verlauf der darauf folgenden Aussprache machten sich ernste Sorgen geltend für den guten Fortbestand unserer Arbeit, da bei der außerordentlich geringen Mehrung des Vermögens eine gute Erhaltung des Bestehenden nicht sicher gewährleistet ist.«¹⁸⁶ Diese Probleme waren nun jedenfalls Vergangenheit. Die wirtschaftliche Existenz war nicht nur gesichert, sondern darüber hinaus investierte der Staat in den nächsten Jahren für die baulichen Erweiterungen und die Modernisierung der Anstalt 1,2 Millionen Reichsmark. Ein gewaltiger Betrag für eine Internatsschule der Weierhöfer Größenordnung, zumal in einer Zeit, in der die Parteipropaganda verkündete, man solle nicht jährlich in einem Heim 104 000 Mark für die Pflege von »130 Schwachsinnigen« verschwenden, sondern mit diesem Geld lieber »17 Eigenheime für erbgesunde Arbeiterfamilien erstellen.«¹⁸⁷ Die Weierhöfer Baustelle sicherte so in den kommenden Jahren manchem heimischen Unternehmen lukrative Aufträge und darüber hinaus eine ganze Reihe von Arbeitsplätzen.

Insgesamt hängt die Bewertung, ob bei der Verstaatlichung die Vor- oder die Nachteile überwogen, ohnehin von der Perspektive des jeweiligen Betrachters ab. Die Schüler, die nun überraschenderweise am Weierhof bleiben und hier ihr Abitur machen konnten, die Ehemaligen, die mit Stolz auf ihre Schule schauten und deren vorbildliche Tradition nun belohnt sahen, die Lehrer, die erst einige Jahre hier wirkten und sich mit dem Status eines Beamten in der Aura einer NS-Eliteanstalt sonnen durften, sie alle wollten sich bestimmt nicht über die neue Situation beklagen. Am schwersten dürfte die Umstellung denen gefallen sein, die sich aufgrund ihrer langjährigen Tätigkeit an der Schule oder sonstigen Gründen besonders mit ihr und ihrer Geschichte als eigenständiges Privatunternehmen identifizierten. Dies war sicherlich bei

vielen mennonitischen Vereinsmitgliedern der Fall, deren Eltern oder Großeltern schon Weierhöfer Schüler gewesen waren und die Geschicke der Anstalt jahrzehntelang mitbestimmt hatten. Daß einem Gustav Göbel das Herz blutete, kann man verstehen.

4. Übergabe, Übereignung oder Enteignung: Die Rechtfertigungsstrategien der Schule nach 1945

Nach Kriegsende war nicht zu verheimlichen, daß die Anstalt NS-Eliteschule des Gaues und später Napola gewesen war. Diese Tatsache hatten sowohl das französische als auch das US-amerikanische Militär zum Anlaß genommen, den gesamten Weierhöfer Anstaltskomplex für sich zu requirieren. Nachdem sich der Schulverein am 26. Februar 1948 neu konstituierte hatte, wollte er auch wieder über sein ehemaliges Eigentum verfügen. Die ersten Hindernisse wurden auch glücklich überwunden. Durch den Vergleich mit dem Bezirksverband Pfalz, dem Rechtsnachfolger des Kreises Pfalz, dem man die Anstalt 1936 übereignet hatte, wurde der Schulverein im März 1949 wieder Rechteeigentümer des Anstaltskomplexes. Entscheidend aber war, daß die Restitutionskammer am Landgericht in Kaiserslautern diesen Vergleich am 15. September 1949 anerkannte, so daß er rechtskräftig wurde. Nachdem auch die französische Militärregierung eine Freigabe des Schulanwesens bis spätestens Herbst 1951 versprach, weil sie angeblich »erkannt hatte, daß unser Verein selbst ein Opfer der nationalsozialistischen Kulturpolitik geworden war [...]«,¹⁸⁸ schien alles ein gutes Ende zu nehmen. Vielleicht war die Zuspitzung des Kalten Krieges durch den Koreakrieg der Anlaß, daß sich die ersehnte Freigabe doch noch beträchtlich verzögerte, weil nun militärische Einheiten der USA im Frühjahr 1951 das Schulanwesen übernahmen. Erst langwierige Verhandlungen und die Vermittlung des Mennonite Central Committee überzeugten die entsprechenden Stellen im Pentagon, so daß die Anstalt 1959 wieder eröffnet werden konnte.

Die Verordnung Nr. 120 der französischen Besatzungsbehörde zur Wiedergutmachungsfrage aus dem Jahre 1947 wurde in der Frage der Rückübereignung zum entscheidenden juristischen Hebel. Allerdings mußte eine Verfolgung aus rassistischen, religiösen oder politischen Gründen durch den NS-Staat nachgewiesen werden. Sich als Opfer zu empfinden, das war im Nachkriegsdeutschland kein singuläres Weierhöfer Phänomen. »Ein schuldentlastendes Opferbewußtsein resultierte in hohem Maße auch aus der Kriegsniederlage, der Entnazifizierung, den Zerstörungen und dem materiellen Elend. Unter dieser bedrückenden Erfahrung sahen sich Millionen Deutsche selbst als Verfolgte und Verlierer, als Gedeemütigte und Getäuschte, mit einem Wort:

als Opfer.«¹⁸⁹ In dieser Situation entdeckte der Schulverein das Ideal des Pazifismus, das im Laufe der langen Schulgeschichte, wie Pfaller es 1933 formuliert hatte, als »lahmer Internationalismus« verpönt gewesen war. In dem Maße, in dem man nun den Pazifismus für sich in ganz neuer Weise in Anspruch nahm und ihn als willkommenes Instrument vor der Restitutionskammer einsetzte, distanzierte man sich gleichzeitig entschieden von der vergangenen NS-Herrschaft und entwickelte die Legende vom Weierhof als »antinationalsozialistischer« Bastion, die vom NS-Staat aus weltanschaulichen Gründen hätte enteignet werden müssen. Daß die Weierhöfer Anstalt sich durch ihre pointiert nationalistische Tradition, durch ihre propagandistischen Aktivitäten für Hitler und schließlich durch zahlreiche personelle Verflechtungen mit dem Nationalsozialismus Gauleiter Bürckel gleichsam als künftige NS-Eliteschule aufgedrängt hatte, diese unbequemen Wahrheiten mußten nun schnell aus der Weierhöfer Geschichte verschwinden.

Als Bürckel im März 1936 sich bei seinen Überlegungen, welche Schule seines Gaues am besten für den Ausbau zur NS-Musteranstalt geeignet sei, recht schnell für den Weierhof entschied, war das ja aus mehreren Gründen plausibel. Der Weierhof war das einzige Landerziehungsheim der Pfalz mit höherer Schule, wenn auch nur mit dem Realschulabschluß. Das entsprach der ideologischen Vorliebe des Nationalsozialismus für das Land, aber auch dem Ziel der absoluten Manipulation der Jugend, die man nur im Internatsbetrieb glaubte erreichen zu können. In politischer Hinsicht war auf die ländliche Umgebung der Weierhöfer Schule ebenfalls Verlaß. Bei den letzten annähernd freien Reichstagswahlen vom März 1933 hatte die NSDAP reichsweit ihr Ziel der absoluten Mehrheit mit 43,9 Prozent klar verfehlt. In den Bezirksamtern (Landkreisen) Kirchheimbolanden und Rockenhausen, dem Haupteinzugsgebiet der Schule, erreichte sie aber 55,7 und 63,4 Prozent,¹⁹⁰ also Spitzenwerte, die eine positive Aufnahme der neuen Eliteschule durch die Bevölkerung der Umgebung weitgehend garantierte; zumal wie gesagt ihr großzügiger Ausbau einen kräftigen Schub für die heimische Wirtschaft und viele Arbeitsplätze bedeutete. Daß die RAD – aus nationalsozialistischer Perspektive – über viele Jahrzehnte hinweg vorbildliche Arbeit geleistet hatte, machte sie schließlich zum idealen Kandidaten für Bürckels Plan. Sein Wunsch, die Anstalt möge auch nach der Umwandlung ihren alten Geist bewahren, war angesichts der Schulgeschichte sicherlich keine leere Phrase.

Diese recht harmonische Ausgangslage läßt eine freundliche Gesprächsatmosphäre für die Unterredung Bürckels mit der Weierhöfer Anstaltsleitung vom 17. März 1936 als einigermaßen glaubhaft erscheinen. So sah es auch der für die hessisch-pfälzische Regierung tätige Rechtsgutachter 1948, nachdem

er maßgebliche Augenzeugen befragt hatte: »Schließlich bekunden die Herren Imbt, Wenner und König übereinstimmend, daß von einer feindseligen Einstellung Bürckels gegenüber der Realanstalt am Donnersberg oder dem Verein nichts zu spüren gewesen ist, daß indessen der Gauleiter auf seinen Musterschulplänen unbedingt bestanden hat.«¹⁹¹ Diskriminierende Maßnahmen gegen die Schule, beispielsweise die Behinderung des Unterrichts durch erhöhten HJ-Dienst der Schülerschaft, wie sie laut Schulverein der Anstalt in der Folgezeit angedroht worden seien, wenn sie nicht auf die Offerte des Gauleiters einging, habe es nach dem Rechtsgutachten der Regierung auch nicht gegeben. »Der ehemalige Geschäftsführer Göbel kann sich an Drohungen dieser Art nicht entsinnen [...] Von einer anderen Ankündigung als der evtl. Errichtung einer Konkurrenzschule hat er indessen keine Kenntnis.«¹⁹² Anders als es Gustav Göbel darstellte, hatte es nach diesen Aussagen der Beteiligten auch keine ursprüngliche Priorität Bürckels für eine Neugründung bei Bad Dürkheim gegeben, sondern er habe von vornherein den Weierhof vorgezogen. Diese Version erscheint auch deshalb authentischer, da Bürckel sein Projekt so schnell wie möglich umsetzen wollte. Wenige Wochen nach dem 17. März 1936 konnte er die Weierhöfer Schule als NS-Musteranstalt präsentieren und noch im gleichen Jahr sich medienwirksam mit dem Geschenk eines Segelflugzeugs an seine Eliteschule am Weierhof in Szene setzen. Mit solchen Aktionen, die suggerierten, daß der Schulbetrieb nach den Prinzipien der neuen Eliteanstalt bereits angelaufen sei, hätte er im Falle Bad Dürkheim noch lange warten müssen.

Obwohl sich also keine feindliche Haltung des NS-Staates nachweisen läßt, befand sich die Anstalt natürlich dennoch in einer unerfreulichen Zwangslage, da Bürckel bei einer Weierhöfer Absage zweifellos mit der Konkurrenzschule Ernst gemacht hätte. Einen gewissen Druck hat der Gauleiter auch dadurch ausgeübt, daß er in seiner *NSZ-Rheinfront* schon am 11. April 1936 einen fast ganzseitigen Zeitungsartikel mit dem Titel *Ein Ostergeschenk für die Jugend* drucken ließ, der die »Nationalsozialistische Musterschule am Donnersberg« und den Ausbau der Weierhöfer Anstalt mit diesem Ziel als beschlossenes Faktum darstellte, obwohl die staatlichen Behörden wie auch die Schule selbst noch nicht ihr letztes Wort gesprochen hatten und der Übergabevertrag noch lange nicht unterschrieben war. Der Interpretation Dr. Theodor Krämers, des Rechtsbeistands des Schulvereins, vom 30. November 1948, kann daher in diesem Punkt zum Teil beigespflichtet werden: »Es handelt sich hierbei um ein typisch nationalsozialistisches Überrumpelungsmanöver, denn nach dieser Veröffentlichung konnte der Anstaltsverein nicht anders, als in die Übergabe einzuwilligen, da er sonst nach außen als Vertragsbrüchiger oder Saboteur

Ein Ostergeschenk für die Jugend

Nationalsozialistische Musterschule am Donnersberg — Gleiche Möglichkeit zur höheren Schulbildung für alle

Die NSZ-Rheinfront vom 11. April 1936

Die Verstaatlichung der Anstalt wird als »Ostergeschenk für die Jugend« propagandistisch im Sinne des NS-Regimes dargestellt.

erschienen wäre.«¹⁹³ Von einem Vertragsbruch konnte aber keine Rede sein, da noch keine bindende Unterschrift geleistet worden war.

Das wesentliche Kriterium für diesen Zwang war aber: »[...] diese Zwangslage ist nicht politisch motiviert, sie ist kein Ausfluß einer Verfolgung aus religiöser oder politischer Gegnerschaft. Die Errichtung der NS-Musterschule war Selbstzweck, nicht etwa Mittel zur Schädigung oder Vernichtung der Weierhöfer Anstalt. Eine Konkurrenz schafft regelmäßig einen gewissen Druck für ein bisher konkurrenzloses Unternehmen; deshalb aber ist die Konkurrenz weder rechts- noch sittenwidrig.«¹⁹⁴ Diesem letzten Satz des Regierungsgutachtens könnte man zwar entgegenhalten, daß dies zwar eine Grundregel für das Wirtschaftsleben sein mag, die Konkurrenz des NS-Regimes insofern aber rechts- und sittenwidrig war, da seine Herrschaft auf verbrecherischen Prinzipien beruhte. Dagegen muß man der Auffassung zustimmen, die Weierhöfer Anstalt sei nicht das Opfer einer politisch oder religiös begründeten Verfolgung geworden. Gerade die Opfer- und Märtyrerrolle der Anstalt aber wurde der Angelpunkt der Rechtfertigungsstrategie des Schulvereins.¹⁹⁵

Wider besseres Wissen behauptete er eine fundamental-pazifistische Ausrichtung der Anstalt von ihrer Gründung an bis 1936. Läßt man sich – rein hypothetisch – auf diese unhaltbare Version ein, dann stellen sich erst recht diese Fragen: Wenn gerade der weltanschauliche Gegensatz des Nationalsozialismus zum angeblich pazifistischen Mennonitentum das alles entscheidende Motiv für die Enteignung der »verhaßten« Anstalt gewesen sein soll, weshalb sicherten dann die nationalsozialistischen Machthaber 1936 den mennonitischen

Religionsunterricht zu und hielten dieses Versprechen zumindest bis 1941? Warum suchte sich Bürckel ausgerechnet den Weierhof für seine NS-Eliteschule aus, wenn die Weierhöfer einen ideologischen Gegenpol zum Nationalsozialismus darstellten? Wie ist es zu verstehen, daß Bürckel den gesamten Weierhöfer Personalbestand unangetastet ließ und somit Widerständlern gegen das NS-System die Mission anvertraute, in Pionierarbeit eine NS-Musterschule zu entwickeln?¹⁹⁶

Wenig nachvollziehbar ist ein weiteres Argument, das der Schulverein nach 1945 vorbrachte, um seine Einwilligung in den Akt der Verstaatlichung von 1936 zu begründen: »Grundlegend waren bei dieser Übereignung 2 Bedingungen: 1. Die Anstalt bleibt bei ihrer bisher gestellten Aufgabe, deutscher und christlicher Erziehung zu dienen, dauernd erhalten. 2. Sie wird auch ferner eine Stätte allgemeiner Bildung im Sinne freier Berufswahl bleiben.«¹⁹⁷ Konfliktpunkte waren das nicht: Die christliche Erziehung nach Weierhöfer Tradition konnte dem NS-Staat nicht unsympathisch sein; sich gerade von ihm die Fortdauer deutscher Erziehung garantieren zu lassen, war schon eine beinahe skurrile Forderung. Das Prinzip der freien Berufswahl war ebenso völlig unproblematisch, galt es doch auch für die Absolventen der Nationalpolitischen Erziehungsanstalten. Interessanter als der wenig spektakuläre Inhalt dieser angeblichen Übereignungsvoraussetzungen ist die Behauptung, man habe die Einwilligung in die Umwandlung der Schule zur NS-Musteranstalt davon abhängig gemacht, daß das NS-Regime diese Bedingungen akzeptiert. Dieser Vorbehalt führt einigermaßen zwingend zur Schlußfolgerung: Hätte Gauleiter Bürckel die Annahme dieser Weierhöfer Forderungen verweigert, dann wäre auch von Seiten des Schulvereins die Zustimmung zur Verstaatlichung zurückgezogen worden und man wäre, konsequent den eigenen Überzeugungen folgend, den schweren Weg als Privatschule weiter gegangen, so weit es die Umstände eben zugelassen hätten. Eine Enteignung aber, die nur zustande kommt, wenn grundlegende Bedingungen des Opfers erfüllt werden, kann wohl kaum als solche gelten. Selbst der Rechtsbeistand des Schulvereins, Theodor Krämer, mußte 1949, allerdings aus anderen Gründen, zugestehen, daß die Verstaatlichung keine Enteignung war: »Eine Zwangsenteignung war 1936 noch nicht möglich, weil hierzu die gesetzliche Handhabe fehlte.«¹⁹⁸ Trotzdem kehrte der Schulverein immer wieder gerne zur Enteignungslegende zurück, da sie die Märtyrerrolle der Schule glaubhafter erscheinen ließ.

»Es habe sich damals noch nicht voraussehen lassen, daß der NS-Staat sich schon 5 Jahre später über die wichtigsten Bestimmungen des Übergabevertrages hinwegsetzen und die Anstalt in eine Hochburg unchristlicher Jugenderziehung umwandeln werde.«¹⁹⁹ Auch dieser Satz erweckt den Eindruck, der

Anstaltsverein hätte sich der Umwandlung in eine NS-Musterschule widersetzt, wenn er mit der Möglichkeit eines nationalsozialistischen Vertragsbruchs hätte rechnen können. Wenn diese Möglichkeit nationalsozialistischer Willkür damals für die Weierhöfer aber außerhalb ihres Blickfeldes lag, so kann das doch nur bedeuten, daß sie auch die Verstaatlichung selbst nicht als eine solche feindselige Gewaltaktion des NS-Staates bewerteten. Darüber hinaus scheint man im Grunde auch nichts von den Verstößen gegen das Recht mitbekommen zu haben, die sowohl im Deutschen Reich im allgemeinen als auch in der Weierhöfer Heimat viele Menschen seit 1933 hatten erleiden müssen. Zeigten die vielen gegen die jüdische Bevölkerung gerichteten Gesetze, angefangen vom Arierparagraphen bis zu den Nürnberger Rassegesetzen, denn nicht die Skrupellosigkeit dieses Regimes? Mußte man nicht nachdenklich werden, wenn man im Juni 1933 in Göllheim, in Weitersweiler oder in Bolanden, Nachbarortschaften des Weierhofs, miterlebte, wie Hunderte von Raudis unter Schußwaffengebrauch gegen die Katholiken vorgingen, die Pfarrhäuser demolierten, die Geistlichen und Zentrumsangehörigen mißhandelten, und die Opfer durch SS-Truppen in Schutzhaft geführt wurden, während kein einziger der Täter belangt wurde? Rührte sich bei den Verantwortlichen des Schulvereins nicht das Gewissen, als im Rahmen des Vollzugs des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses in den umliegenden Dörfern Männer und Frauen nach Ludwigshafen gebracht wurden, zum Teil unter Einsatz der Gendarmerie, um dort zwangssterilisiert zu werden? Oder sah man über dergleichen Dinge hinweg, weil sie einen nicht sonderlich berührten oder man ihnen eigentlich sogar zustimmte?

Sicher richteten sich diese Fragen kollektiv an alle, die damals mündig und somit mitverantwortlich waren. Hätten aber nicht gerade diejenigen, die nach dem Krieg auf ihre christliche, mennonitisch-pazifistische Standfestigkeit während der NS-Zeit pochten, sensible und mitleidende, ja in Gewissensnot gestürzte Beobachter nationalsozialistischer Verbrechen sein müssen?

Es bleibt festzuhalten, daß die Vergangenheitsdarstellung des Schulvereins bereits kurz nach Kriegsende nicht nur frappierende Widersprüche, sondern auch die handfeste Geschichtslüge vom mennonitischen Martyrium bietet. Trotzdem sahen die entsprechenden juristischen Instanzen, wie die Restitutionskammer, die Weierhöfer Forderungen als berechtigt an. Auch das bereits angesprochene Rechtsgutachten der pfälzisch-hessischen Regierung von 1948 bezweifelte nur das Motiv der religiösen Verfolgung durch den NS-Staat, stellte aber die pazifistische Gesinnung der RAD nicht in Frage. Dabei wäre keine besonders aufwendige Recherche nötig gewesen. Ein wenig in den alten

Jahresberichten zu blättern hätte genügt, um eines Besseren belehrt zu werden. Aber auch die Entnazifizierungsverfahren zu dieser Zeit verrieten nicht mehr den unbedingten Drang, den Dingen auf den Grund zu gehen.

Nachdem die amerikanische Beschlagnahme des Anstaltskomplexes erfolgt war, mußte der Schulverein nochmals Überzeugungsarbeit leisten. Sowohl den deutschen Regierungsstellen als auch den entscheidenden Instanzen in den USA wurde wieder die Version von der Enteignung der glaubenstreuen mennonitischen Schule durch den NS-Staat vorgelegt. Obwohl die Reichsschulkommission im Jahre 1891 keinerlei mennonitische Ausrichtung der Weierhöfer Schule hatte erkennen können, behauptete man 1956: »In dieser unserer Weierhöfer Schule wurde praktisches Christentum geübt, wie dies von den Mennoniten in Amerika und Europa bestens bekannt ist.«²⁰⁰ Unterschiedliche mennonitische Glaubenshaltungen, beispielsweise in der Frage der Wehrlosigkeit, verwischte diese Formulierung elegant. Die Weierhöfer Rechtfertigungsstrategien erwecken gerade gegenüber den amerikanischen Ansprechpartnern den Eindruck, als hätte man damit kalkuliert, daß diesen die Verhältnisse im fernen Deutschland nicht allzu vertraut sein mögen, vor allem wenn es um historische Sachverhalte ging. So erhielt Mr. Charles E. Wilson, Secretary of Defense/Pentagon die erstaunliche Auskunft: »Die Schule wurde im Jahre 1867 durch die deutsche mennonitische Kirche gegründet, gehörte dieser und wurde durch diese geleitet, bis sie im Jahre 1936 durch die nationalsozialistische Regierung Deutschlands enteignet wurde.«²⁰¹

Dreißig Jahre später nach einem Generationen übergreifenden Demokratisierungsprozeß konnte man erwarten, daß sich die Schule nun, frei von juristischem Druck und mit kritischem Bewußtsein ausgestattet, zu dem sie ihre Schüler erziehen möchte, auch unvoreingenommen mit der eigenen Vergangenheit auseinandersetzt. 1987 stellte die schuleigene Publikation *120 Jahre Erziehen und Bilden auf dem Weierhof. Beiträge zur Schulgeschichte zur Verstaatlichung von 1936 und ihren Folgen* fest: »Baulich hat die Schule also durch ihre Übernahme in die Hände des Staates gewonnen. Ob jedoch das Ziel erreicht wurde, [...] daß hier »(nämlich) eine nationalsozialistische Musterschule erstehen (wird), die wichtige Grundsätze der Revolution zum Nutzen der Gesamtheit erstmalig in neuer Form praktisch vorführt?«²⁰² Dazu wäre die Erstellung eines entsprechenden Konzeptes und eine mit hohem Überzeugungs- und Durchsetzungsvermögen beseelte Leiterpersönlichkeit erforderlich gewesen. Beides – Konzept und Persönlichkeit – stand aber offensichtlich nicht zur Verfügung. Diesem Umstand ist es neben dem drei Jahre später ausgebrochenem Zweiten Weltkrieg, der mancherlei regionale und lokale Initiativen drosselte, in erster Linie zu verdanken, daß die Schule

nicht mehr, als bei den damaligen politischen Verhältnissen unvermeidbar, dem Geist des ›Dritten Reiches‹ verfiel.«²⁰² Diese Sätze fixieren noch im Jahr 1987 den erfolgreich, wenn auch variiert tradierten Mythos von der Weierhöfer Anstalt, die mit dem Nationalsozialismus kaum etwas zu tun hatte. In der frühen Nachkriegszeit konnte man die Existenz einer NS-Eliteschule am Weierhof nicht leugnen. Also verlegte man den Schwerpunkt der Rechtfertigung auf ihre mennonitische Märtyrerrolle. Ein halbes Jahrhundert nach den Ereignissen wurde dann der Eindruck erweckt, das NS-Projekt der Weierhöfer Eliteanstalt sei gescheitert, weil sich kein überzeugter Nationalsozialist als Schulleiter gefunden und ein geeignetes Konzept gefehlt habe. Welch ein Bild von der NS-Diktatur und der Rolle, die die Weierhöfer Schule in ihr spielte, wird hier vermittelt?! Gauleiter Bürckel hätte gut 1,2 Millionen Reichsmark in den Ausbau des Weierhofs investiert, um dann ohnmächtig registrieren zu müssen, daß es keinen nationalsozialistischen Lehrer gibt, der diese Musterschule leiten wolle und könne – und mit dieser deprimierenden Erkenntnis hätte sich Bürckel abgefunden. Perfektioniert wird diese Geschichtstäuschung durch die Behauptung, der Zweite Weltkrieg habe die Schule endgültig vor einer übermäßigen Verstrickung in das nationalsozialistische Erziehungssystem bewahrt. Daß man seit Herbst 1941 am Weierhof sogar im höchst elitären Stil als Nationalpolitische Erziehungsanstalt am Donnersberg künftige Führerpersönlichkeiten und Helden für Hitlers Kriegs- und Vernichtungsmaschinerie ausbildete, blendet die Rückschau der Schule aus dem Jahr 1987 einfach aus.

5. Fazit

Michael Löwenberg wollte eine Schule, die sich auf dem Boden mennonitischer Frömmigkeit dem nationalistischen Geist der Zeit entgegenstellt. Stattdessen entwickelte sich unter Ernst Göbel am Weierhof eine Anstalt, die gerade das Vaterländische als oberste Priorität pflegte und allem Militärischen als dem Instrument der nationalen Behauptung geradezu huldigte. Der ökonomische Erfolg und die Akzeptanz durch den Staat, wie sie die Militärberechtigung und die kaiserliche Zuneigung in außergewöhnlicher Form zeigten, hatten ihren Preis: zahlreiche Weierhöfer Opfer auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges. Weder die eigenen schmerzlichen Verluste noch das Desaster der Niederlage von 1918 führten zu einem Sinneswandel; im Gegenteil: Sowohl die gefallenen Helden als auch die verlorene Herrlichkeit und Größe des Kaiserreiches erfuhren eine mythische Idealisierung, für die die Weimarer Republik nur eine unwürdige Kulisse abgab. Empfänglich war man dagegen für den Nationalsozialismus, für seine

Ideen wie das Völkisch-Nationale und das Führerprinzip, aber auch für seine monumental theatralischen Auftritte; entsprachen doch die Inszenierung und die Ideologie in vielen Punkten der Schultradition, die nicht zuletzt auch antisemitischen Positionen gegenüber gewiß kein Bollwerk war. Zur grundsätzlichen inneren Nähe mit der Bewegung Hitlers kamen mit dem Machtwechsel von 1933 sicher auch opportunistische Motive, die die RAD zu einer propagandistischen Fanfare der Nationalsozialisten in der Nordpfalz werden ließ. Zahlreiche personelle Verbindungen zwischen dem Weierhof und der Partei, häufig weit in die Kampfzeit der Bewegung zurückgehend, verfestigten überdies die enge Beziehung der Schule zum NS-Staat. Wenn die Verstaatlichung von 1936 vielleicht ein Zwangsakt gewesen sein mag, dann ist sie aus der Bedarfssituation des Gauleiters Bürckel heraus zu verstehen; keinesfalls stand hinter ihr die Motivation, die Weierhöfer Schule als weltanschaulichen Gegner liquidieren zu müssen.

Daß man nach dem Krieg die eigene Vergangenheit nicht nur verdrängte, sondern sie ins Gegenteil verkehrte, übersteigt wohl noch etwas die Dimension dessen, was Ralph Giordano mit der »zweiten Schuld« bezeichnete. Sonderbar berührt einen dabei, daß die Weierhöfer Schule nach der Verordnung 120 des Wiedergutmachungsrechts juristisch auf die gleiche Opferstufe gestellt wurde wie die jüdischen Überlebenden des Holocaust, obwohl die Weierhöfer Anstalt nicht wenig dazu beigetragen hatte, das NS-System errichten zu helfen. Für die Weierhöfer Vergangenheitsdarstellung aus dem Jahr 1987 möchte man in Anlehnung an Giordano den Begriff der »dritten Schuld« einführen.

Heute darf man sicherlich von einer Schule sprechen, die kritisch mit ihrer Vergangenheit umgeht. Vor einigen Jahren wurden beispielsweise auf Beschluß der Gesamtkonferenz und der Mitgliederversammlung des Schulvereins die Ölporträts von Fritz Pfaller, Lorenz Wettschureck und die der beiden Göbels aus dem Lehrerzimmer, in dem sie als pädagogische Leitbilder immer noch einen dominierenden Platz einnahmen, entfernt. Daß diese Maßnahme allerdings erst reichlich spät und nicht völlig dissonanzfrei vorgenommen wurde, zeigt ebenso wie manche, die eigene NS-Zeit sehr beschönigende Ortschronik aus den letzten Jahren im Umkreis der Schule, daß die Erinnerungsarbeit noch längst nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann.

Anmerkungen

- 1 So die namentliche Bezeichnung der Anstalt. Der Einfachheit halber wird im Folgenden für die Zeit bis 1936 schlicht von »Schule« oder »Schulverein« gesprochen, ohne auf die häufiger wechselnden Namen der Schule oder des Schulvereins Rücksicht zu nehmen.
- 2 Theodor Krämer, An die Restitutionskammer beim Landgericht Kaiserslautern (Restitution der Anstalt Weierhof nach Verordnung Nr. 120 des Commandant en Chef Français en Allemagne vom 10.11.1947), Karlsruhe, 27. Sept. 1949, in: Weierhöfer Schularchiv (fortan: WSA), Akt 1936–49 Nr. 2.
- 3 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten, Leipzig 2002, S. 121–150; Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof/Pfalz 1977.
- 4 Diether Götz Lichdi, Vergangenheitsbewältigung und Schulbekenntnisse der Mennoniten nach 1945, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2007, S. 39–54, hier: S. 52.
- 5 Christian Galle, Vorsitzender des Vereins für die Anstalt am Donnersberg, Denkschrift zur Freigabe unseres Landschulheims-Anwesens aus der Requisition, Weierhof, Januar 1956, WSA, S. 5.
- 6 Zur Anfangsphase der Schule s. Helmut Haury, Die Lehr- und Erziehungsanstalt auf dem Weierhof. Erster Abschnitt der Geschichte des Gymnasiums Weierhof am Donnersberg 1867–1884 (Schriften des Gymnasiums Weierhof. hg. von Ballod, Georg und Kremb, Klaus, Band 7), Selbstverlag des Gymnasiums Weierhof 1992.
- 7 Vgl. dazu das überaus ungünstige Gutachten des Dr. Andreae vom Dezember 1877 über die von ihm am 20. und 21. Juli des gleichen Jahres vorgenommene Visitation der Anstalt: »Am wenigsten konnte der vom Vorstand Löwenberg ertheilte Unterricht befriedigen ... Das, was der Anstalt vor allem fehlt, ist eine energische Leitung. All die hervorgehobenen Mängel sind nur die Folgen dieses Grundmangels« (Landesarchiv Speyer [fortan: LAS] H3 – 8923 fol. 14).
- 8 Jahresbericht des Bildungsvereins für die mennonitische Lehr- und Erziehungsanstalt auf dem Weierhofe, erstattet auf der Versammlung zu Eppstein, in: Mennonitische Blätter (fortan: MB) 1879, Nr. 6, S. 48.
- 9 Distriktsschulinspektor Thiersch? (Name unleserlich) am 6. Dez. 1878 zum Antrag von Thomas Löwenberg, Eckstein als seinen Nachfolger zu akzeptieren, in: LAS H 37 1153 I, fol. 24.
- 10 Die Schülerzahl von 1884 bei Haury (wie Anm. 6), S. 131. Die sonstigen Zahlenangaben nach den Jahresberichten der Schule, die von 1885 bis 1938 veröffentlicht vorliegen (jeweils Thieme Verlag, Kirchheimbolanden) mit Ausnahme der Jahre 1922–27, in denen wegen der wirtschaftlichen Notlage keine Jahresberichte herausgegeben wurden.
- 11 Über die Beziehung Wilhelm II. zur Weierhöfer Schule siehe vgl. unten S. 101 f.
- 12 Michael Löwenberg, Ein offenes Wort an alle Gemeinden Deutschlands, Südrußlands und Hollands, in: MB 1868, Nr. 3, S. 18 f.
- 13 Protokollbuch I (1869–1907), nicht paginiert), Schulvereinssitzungen, Generalversammlung vom 15. 1. 1884.
- 14 Zeugnis von Göbels Bemühungen ist z. B. seine umfangreiche Korrespondenz mit führenden deutschen und holländischen Mennoniten über diese Frage. Viele Schreiben von Göbels Briefpartner sind im Weierhöfer Schularchiv erhalten geblieben.
- 15 Ernst Göbel, Bericht über die ersten 25 Jahre der Geschichte des mennonitischen Erziehungs- und Bildungsvereins, Kaiserslautern 1892, S. 22.

- 16 Ernst Göbel, Anstaltsgeschichte (unveröffentlicht), 1929/30, S. 22, WSA.
- 17 Ernst Göbel, Jahresbericht 1891/92, S. 30.
- 18 Zahlenangaben nach den Jahresberichten 1891/92 (S. 26), 1895/96 (S. 30), 1900/01 (S. 30).
- 19 Ernst Göbel, Jahresbericht 1892/93, S. 25.
- 20 Angabe bei Gerhard Hildebrandt, Die Mennoniten in Rußland, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten, Stuttgart 1971, S. 196–205, hier: S. 197.
- 21 Ernst Göbel, in: MB 1892, Nr. 23, S. 181.
- 22 Ulrich Hege, Die Lehr- und Erziehungsanstalt auf dem Weierhof am Donnersberg, Stat. Marnheim (Pfalz), in: Gemeindeblatt der Mennoniten, 1885, Nr. 10, S. 84 f.
- 23 Jahresbericht 1885, S. 19.
- 24 Theodor Vogel an den Vorsitzenden der Reichsschulkommission, Dresden, 24. Febr. 1892, in: Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA) Bestand Mk 21864.
- 25 Ernst Göbel, Jahresbericht 1891/92, S. 30.
- 26 Ernst Göbel, Zur Würdigung des ersten deutschen Freiheitskrieges, in: Vaterländische Schülerfeste an der Realanstalt am Donnersberg. I. Armin, der Befreier Deutschlands, Kirchheimbolanden 1897, S. 14–25, hier: S. 14.
- 27 Ebd., S. 14 f.
- 28 Ebd., S. 16.
- 29 Ebde., S. 15.
- 30 Ebd.
- 31 Ebd., S. 18.
- 32 Gustav Göbel, Fortsetzung der unveröffentlichten Anstaltsgeschichte, Weierhof 1940, S. 2, WSA.
- 33 Wenn bedürftige Schüler am Weierhof aufgenommen wurden, dann handelte es sich in der Regel um Solidarität mit mennonitischen Glaubensgenossen, deren Kindern man Preisreduzierungen oder auch Freistellen gewährte. Das war allerdings wiederum Voraussetzung dafür, daß von mennonitischen Stellen Hilfgelder oder von mennonitischen Privatpersonen mitunter namhafte Spenden einliefen.
- 34 Werner Weidmann, Schul-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Pfalz, Band 3, Otterbach 2002, S. 29 (in seiner Lebensbeschreibung über den Pfälzer Mundartdichter Paul Münch, der in den Jahren zwischen 1904 und 1907 dort Kunstlehrer war und in dieser Zeit wesentliche Teile seiner populären »Die Pälzisch Weltgeschichte« verfaßte).
- 35 Hans-Ulrich Wehler, Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges (Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Band 3), München 1995, S. 1249.
- 36 Ernst Göbel, Bericht über die ersten 25 Jahre der Geschichte des mennonitischen Erziehungs- und Bildungsvereins, Kaiserslautern 1892, S. 31 f.
- 37 Ebd., S. 8: Drei von sechs Hausaufgaben waren also nationalen Themen gewidmet.
- 38 Ebd., S. 30.
- 39 Ernst Göbel, Fremdherrschaft und Befreiung (Vaterländische Schülerfeste an der Realanstalt am Donnersberg X), Kirchheimbolanden 1912, S. 8.
- 40 Ebd., S. 9.
- 41 Uhlandzitat Ernst Göbels, ebd., S. 9.
- 42 Zitiert nach Ernst Göbel, Jahresbericht 1899/1900, S. 40.
- 43 Ernst Göbel, Jahresbericht 1899/1900, S. 40 f.
- 44 Ebd., S. 41.
- 45 Ernst Göbel, Jahresbericht 1902/03, S. 19.
- 46 Ernst Göbel, Aus der Anstalt, in: Mitteilungen des Vereins alter Schüler (fortan: MVaS),

- Nr. 17 (November 1903). Bd. I, S. 127, WSA.
- 47 Ernst Göbel, Jahresbericht 1899/1900, S. 41.
- 48 Ernst Göbel, Jahresbericht 1914/15, S. 8 f.
- 49 Ernst Göbel, in: MVaS, Bd. II, S. 608.
- 50 Gustav Göbel, in: Professor Dr. Ernst Göbel. Lebensbild eines pfälzischen Schulmannes, Kirchheimbolanden 1935, S. 15.
- 51 Ebd.
- 52 Ernst Göbel, Jahresbericht 1914/15, S. 21.
- 53 Ebd.
- 54 Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, 2., erheblich veränd. u. erw. Aufl., o. O. 2004, S. 189.
- 55 Pfarrer Schwarz war von 1895 bis 1899 Religionslehrer an der RAD gewesen.
- 56 Wilhelm Schwarz, Ansprache zum Verbandstag alter Schüler am Weierhof, in: MVaS, Nr. 66 (November 1920), S. 632, WSA.
- 57 Friedrich März, Niederschrift der Ansprache beim Anstaltsgottesdienst vom 1. Juni 1919, WSA.
- 58 Gustav Göbel, in: Jahresbericht 1931/32, S. 5.
- 59 In: NSZ-Rheinfront, 30. Juli 1931.
- 60 Ebd.
- 61 MVaS, Bd. 2, S. 843.
- 62 Christian Neff, Ansprache zur Einweihung des Kaiser-Wilhelm-Denkmal am 26. Aug. 1928, in: MVaS, Bd. II, S. 765.
- 63 Lorenz Wettschureck, Briefkasten vom 28. Nov. 1920, in: MVaS, Nr. 66 (November 1920), Bd. II, S. 638, WSA.
- 64 John C. G. Röhl, Kaiser Wilhelm II. und der deutsche Antisemitismus, in: John C. G. Röhl, Kaiser, Hof und Staat. Wilhelm II. und die deutsche Politik, 4. Aufl., München 1995, S. 203–222, hier: S. 212.
- 65 Chamberlains Grundlagen waren 1899 erschienen und im Laufe des Schuljahres 1902/1903 für die Schulbibliothek gestiftet worden (Jahresbericht 1902/03, S. 21).
- 66 Heinrich Molenaar, Ansprache am 14. Sept. 1902, in: MVaS, Nr. 12 (November 1902), Bd. I, S. 75f., WSA.
- 67 Entsprechender Hinweis von Lorenz Wettschureck in MVaS Nr. 100 (Dezember 1937), Bd. II, S. 930.
- 68 Gustav Göbel, Art. Molenaar, Heinrich, in: Mennonitisches Lexikon Bd. 3, 1958, S. 144.
- 69 MVaS Nr. 57 (Juni 1915), Bd. II, S. 524.
- 70 Heinrich Molenaar, Geharnischte Sonette und andere Kriegsgedichte, Bayreuth 1914, S. 22.
- 71 Ebd., S. 35.
- 72 MVaS Nr. 61 (November 1917), Bd. II, S. 593.
- 73 Lorenz Wettschureck, Empfehlenswerter Lesestoff: in: MVaS, Nr. 89 (Juni 1932), Bd. II, S. 835, WSA.
- 74 Heinrich Molenaar, Geharnischte und friedliche Sonette, Frankfurt a. M. 1931, S. 17.
- 75 Lorenz Wettschureck, Empfehlenswerter Lesestoff, in: MVaS, Nr. 89 (Juni 1932), Bd. II, S. 835.
- 76 Ebd.
- 77 Ebd.
- 78 Lorenz Wettschureck, MVaS Nr. 91 (Juni 1933), Bd. II, S. 846.
- 79 Auf einer Abrechnung des Versorgungsamtes Saarbrücken des Jahres 1943/44 für seine

- Pension ist angegeben: »Religionsbekenntnis Gottgl« (LAS H4 2557).
- 80 Gustav Göbel, Artikel Heinrich Molenaar, in: Mennonitisches Lexikon, Band 3, Karlsruhe 1959, S. 144.
 - 81 Jahresbericht 1931/32, S. 10.
 - 82 Heinrich Molenaar in einem Brief an Staatsrat Boepple vom 24. November 1936, in: BayHStA – MK 33889 »Heinrich Molenaar«.
 - 83 Die folgenden Angaben nach der Weierhöfer Schülerliste, die alle Schüler von 1867/68 bis 1924 umfaßt (Schülernummern 1–2036), WSA.
 - 84 Angabe nach Hermann Arnold, Die Juden in der Pfalz vor ihrer Verfolgung und Vernichtung im Dritten Reich, in: Willi Alter (Hg.), Pfalzatlas, Textband 3, Speyer 1988, S. 1335–1342, hier: S. 1335.
 - 85 Ernst Göbel, Unveröffentlichte Anstaltsgeschichte 1929/30, S. 10, WSA.
 - 86 Jahresbericht 1891/92, S. 23–26.
 - 87 Ebd., S. 27.
 - 88 Zu antisemitischen Ausfällen und den genannten Bauernversammlungen: Reinold Rehberger, Treudeutsch, Bd. I: Die Kaiserzeit in den Kantonen Rockenhausen, Winnweiler und Obermoschel 1870–1899, Geldern 1994, S. 121–126.
 - 89 Pfälzische Presse, 25. Jan. 1894.
 - 90 Ernst Otto Bräunche, Parteien und Reichstagswahlen in der Rheinpfalz von der Reichsgründung 1871 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914, Speyer 1982, S. 200.
 - 91 Die Zahl der Sitze im Reichstag: BdL (6 Sitze) Bayerischer Bauernbund (5 Sitze), in: http://de.wikipedia.org/wiki/Reichstagswahl_1898 (20. Aug. 2010); die Angaben für den Wahlkreis Kaiserslautern-Kirchheimbolanden bei Bräunche (wie Anm. 84), S. 339. Zum Wahlergebnis von 1898 s. Wolfgang Hartwig, Die Ergebnisse der Reichs- und Bundestagswahlen von 1890 bis 1969, in: Pfalzatlas, Textband II, Speyer 1971, S. 678.
 - 92 Reichsstelle für Schulwesen im Auftrag des Reichs- und Preußischen Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung: Wegweiser durch das höhere Schulwesen des Deutschen Reiches (fortan: Wegweiser), Schuljahr 1935, Berlin 1936; zum Weierhof, der einzigen privaten höheren Anstalt der Pfalz: S. 84 f.; zu den anderen pfälzischen höheren Schulen unter »Bayern«: S. 46–53.
 - 93 Theodor Vogel an den Vorsitzenden der Reichsschulkommission, Dresden, 24. Febr. 1892, in: BayHStA Bestand Mk 21864.
 - 94 Schülerliste 1867/68–1924, S. 2–4, WSA.
 - 95 Die Realanstalt am Donnersberg an die kgl. Regierung der Pfalz (Ergänzung des Jahresberichts, Weierhof, 13. Juli 1901: »1 Katholik, 143 Protestanten, 26 Mennoniten«, in: LAS H3 – 7247, f. 236.
 - 96 Wegweiser (wie Anm. 92), S. 84 f.: Da hier nur die »sonstigen Christen« neben den protestantischen und den evangelischen erfaßt wurden, könnte der mennonitische Schüleranteil noch unter den angegebenen 8 Prozent (20 von 247 Schülern) liegen.
 - 97 Vgl. Zitat Anmerkung 2.
 - 98 Sitzung vom 26. März 1907, Protokollbuch I der Sitzungen des Schulvereins, WSA.
 - 99 Ebd.
 - 100 Ernst Göbel, Schreiben an das Kultusministerium in München mit der Bitte um Weiterleitung an die Reichsschulkommission, Weierhof, 31. Dez. 1906.
 - 101 Rücktrittsschreiben Neffs an den Verwaltungsausschuß des Anstaltsvereins vom 19. Nov. 1907, Nachlaß Christian Neff, Mennonitische Forschungsstelle am Weierhof (MFS).
 - 102 Sitzung vom 8. Juni 1926, Protokollbuch II der Sitzungen des Schulvereins, S. 98, WSA.

- 103 Überraschung und Unverständnis für diesen Schritt auch außerhalb des Weierhofs belegt der Brief Hermann Gottlieb Mannhardts, des langjähriger Leiters der Danziger Menno-nitengemeinde, an Christian Neff vom 4. Dez. 1907. Im Nachsatz heißt es: »Ich bin ganz konsterniert über den Weierhof. Hat der menn. Bildungsverein sich denn aufgelöst?« (Nachlaß Christian Neff, MFS).
- 104 MVaS, Band II, S. 846.
- 105 Ebd., S. 847 f.
- 106 Michael Schepua, »Sozialismus der Tat« für das »Bollwerk im Westen«: Entwicklung und Besonderheiten des Nationalsozialismus in der Pfalz, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 25 (1999), S. 576.
- 107 Kirchheimbolander Anzeiger, 21. März 1933.
- 108 Hermann Weiß (Hg.), Biographisches Lexikon zum Dritten Reich, Frankfurt a. M. 2002, Artikel Karl Alexander von Müller, S. 327 f. (Zitat auf S. 327).
- 109 Ebd., S. 328.
- 110 Horst Ueberhorst (Hg.), Elite für die Diktatur. Die Nationalpolitischen Erziehungs-anstalten 1933–1945. Ein Dokumentarbericht, Düsseldorf 1969, S. 44.
- 111 Hans-Ulrich Wehler (wie Anm. 35), S. 477.
- 112 Jahresbericht 1932/33, S. 7.
- 113 Christian Neff, undatierte Predigtansprache vom März 1933, S. 1, Nachlaß Christian Neff, MFS.
- 114 Fritz Pfaller, Brief an einen Schülervater vom 17. Jan. 1938, Schülertext O. S., WSA.
- 115 LAS, Entnazifizierung Fritz Pfaller, Bestand R 18 A 21946 f. 21.
- 116 Gustav Göbel, Fortsetzung der (unveröffentlichten) Anstaltsgeschichte, Weierhof 1940, S. 7, WSA.
- 117 Ebd., S. 12 f.
- 118 Angaben zu Siebert bei Franz Maier, Biographisches Organisationshandbuch der NSDAP und ihrer Gliederungen im Gebiet des heutigen Landes Rheinland-Pfalz, Mainz 2007, S. 437 f.
- 119 Jahresbericht 1931/32, S. 11.
- 120 Maier (wie Anm. 118), S. 437.
- 121 Jahresbericht 1932/33, S. 4.
- 122 Protokollbuch II, Schulvereinsitzungen (1907–1936/47), S. 129.
- 123 Angaben zu Meiser, Bundesarchiv Berlin (BDC, Meiser, Hermann).
- 124 Sitzung des Verwaltungsausschusses am 27. Juni 1933, in: Protokollbuch des Anstalts-vereins I., S. 126.
- 125 Jahresbericht 1933/34, S. 11.
- 126 Hans-Joachim Heinz, Organisationsgeschichtliche Aspekte der pfälzischen NSDAP und ihrer Gliederungen, in: Nestler, Gerhard/Ziegler, Hannes (Hg.), Die Pfalz unterm Haken-kreuz, 2. Aufl., Landau/Pfalz 1997, S. 88. – Zur Parteizugehörigkeit von Meiser, Edelmann und weiterer Weierhöfer Lehrer: Verzeichnis vom 10. Juli 1937 der Regierung der Pfalz über die Beziehung der Lehrkräfte zur NSDAP, in: LAS H3 – 8858, fol. 6. Das Verzeichnis berücksichtigt allerdings noch nicht die am 1. 5. 1937 erfolgten Neuaufnahmen in die Partei.
- 127 Karl-Heinz Rothenberger, Die Pfalz im Dritten Reich II. Die NSDAP – Organisation und Herrschaft, in: Pfalzatlas, Textband 3, Speyer 1987, S. 1642.
- 128 Die Parteizugehörigkeit ergibt sich in der Regel aus den Beständen des Landesarchivs Speyer oder des Bundesarchivs in Berlin (BDC). Genauere Angaben zu den einzelnen

Personen dürfen erst veröffentlicht werden, wenn auch das Todesjahr bekannt ist. Sicherlich werden die meisten nicht mehr unter den Datenschutz des Archivgesetzes fallen.

- 129 Sitzung vom 20. 1. 1936, in: Protokollbuch II, S. 142.
- 130 Gustav Göbel, in: MB 6/1940, S. 48.
- 131 Stauffer betrieb im Juni 1933 als Fraktionsvorsitzender der NSDAP den Ausschluß der bis dato noch verbliebenen Zentrumsvertreter im Gemeinderat von Bolanden, zu dem auch der Ortsteil Weierhof gehört, vgl. Kirchheimbolander Anzeiger vom 16. Juni 1933.
- 132 Hellmut Stauffer, Die Geschichte der Familie Stauffer – Bolanderhof mit ihren Seitenlinien, Kirchheimbolanden 1971, S. 158.
- 133 Ebd., S. 61 f.
- 134 Hans Fenske, Aufmarsch unterm Hakenkreuz. Die pfälzischen Nationalsozialisten bis zum 30. Januar 1933, in: Nestler/Ziegler (Hg.), Die Pfalz unterm Hakenkreuz (wie Anm. 126), S. 11.
- 135 Fritz Heß, Brief an Julius Streicher vom 28. Dez. 1925, Bundesarchiv Berlin (BDC, Heß, Fritz).
- 136 Allerdings fehlte der vielbeschäftigte Heß in dieser Hauptversammlung des Schulvereins vom 14. Mai 1935 entschuldigt (Protokollbuch II, S. 140).
- 137 Wahlergebnisse bei Wolfgang Hartwig, Die Ergebnisse (wie Anm. 91), S. 681.
- 138 MvAS Nr. 86 (Januar 1931), Bd.2, 817. Die Identität des »Pelznickels« bzw. des Verfassers dieser Verse ist unbekannt.
- 139 Wahlergebnis Bolanden/Weierhof nach Kirchheimbolander Anzeiger, 13. Nov. 1933. – Vgl. K.-H. Rothenberger, Die Pfalz im Dritten Reich II (wie Anm. 127), S. 1641.
- 140 Gustav Göbel, in: Jahresbericht 1933/34, S. 5.
- 141 Gustav Göbel, Bericht der RAD über das Schuljahr 1933/34 an das Kultusministerium vom 10. April 1934, BayHStA MK 21869.
- 142 Die Prozentzahlen ergeben sich nach den Zahlenangaben bei Arno Klönne, Jugend im Dritten Reich. Die Hitler-Jugend und ihre Gegner, München 1995, S. 34 (HJ-Anteil im Reichsdurchschnitt); Reichsstelle für Schulwesen im Auftrag des Reichs- und Preussischen Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung: Wegweiser durch das höhere Schulwesen des Deutschen Reiches, Schuljahr 1935, Berlin 1936, S. 84 f. (Situation an der Weierhöfer Schule: Gesamtzahl der Schüler: 247; Schüler bei der HJ: 236).
- 143 NSZ-Rheinfront, 16. Juli 1931.
- 144 Inserat der RAD in der NSZ-Rheinfront vom 3. April 1933.
- 145 Kirchheimbolander Anzeiger, 2. Febr. 1932.
- 146 Die biographischen Angaben zu Engel nach Franz Maier, Heinrich Engel (1890–1934) und Fritz Wambsgaß (1886–1979). Synodalpräsidenten im Jahre 1934, in: Hans, Friedrich/Stüber, Gabriele (Hg.), Pfälzische Kirchen- und Synodalpräsidenten seit 1920, Karlsruhe 2008, S. 274–288.
- 147 Heinrich Engel, Unser pfälzisches Landerziehungsheim am Donnersberg, vierseitiger Auszug aus dem Pfälzer Tagblatt vom 24. Nov. 1926 (BayHStA, MK 21868).
- 148 Gesuch der Weierhöfer Anstalt an den Kreistagspräsidenten Imbt, Weierhof, 27. Dez. 1933, in: LAS H3 7249, fol. 264.
- 149 Heinrich Engel an Kreistagspräsidenten Imbt, Speyer, 9. Jan. 1934 (LAS, H3 7249, fol. 263).
- 150 Protokoll der Kreistagssitzung der Pfalz vom 14. März 1933 (LA Speyer, H3 7249, fol. 268).

- 151 Kirchheimbolander Anzeiger, 6. März 1934.
- 152 Gustav Göbel, Übereignung der einstigen Realanstalt am Donnersberg an den Kreis Pfalz, Weierhof, 18. Aug. 1945, in: WSA, Akt Restitution/Freimachung 1945–1950- Handakt Nr. 2.
- 153 Protokollbuch des Anstaltsvereins III, S. 147, WSA.
- 154 Ebd.
- 155 Regierungsdirektor Wenner an Gauleiter Bürckel, siehe Anmerkung 135.
- 156 Ministerium für Unterricht und Kultus, München, an die Regierung der Pfalz, 18. April 1936, in: BayHStA, MK 21869.
- 157 Georg Mergler, in: MVaS Bd. II, S. 902.
- 158 Wilhelm Schwarz an Christian Neff am 14. April 1933, in: Nachlaß Christian Neff, MFS Weierhof, Briefwechsel, Karton 8.
- 159 Erich Göttner an Neff, Christian, Danzig, 6. April 1936: MFS, Nachlaß Christian Neff.
- 160 Gustav Göbel an Regierungsdirektor Wenner mit Bitte der Weiterleitung an die Gauleitung; Weierhof, 26. März 1936, in: WSA, Ordner 1936–1942.
- 161 Protokollbuch II des Anstaltsvereins, S. 144.
- 162 Angabe bei Thomas Fandel, Konfession und Nationalsozialismus: evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939, Paderborn 1997, S. 136 Anm. 129.
- 163 Siehe Hans L. Reichrath, Ludwig Diehl. Kreuz und Hakenkreuz im Leben eines Pfälzer Pfarrers und Landesbischofs, 2. Aufl., Speyer 1996, S. 94.
- 164 <http://www.evpfalz.de/kirchenbote/index.php?id=9> (26. April 2011).
- 165 Hans L. Reichrath, Ludwig Diehl (wie Anm. 163), S. 49.
- 166 Ebd., S. 136.
- 167 Gustav Göbel, Handschriftliche Bemerkungen auf der Rückseite des oben genannten Schreibens vom 26. März 1936, die allerdings undatiert sind. Es spricht viel dafür, daß sie im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der Anstalt nach 1945 nachgetragen wurden.
- 168 Ebd.
- 169 Ebd.
- 170 Ebd.
- 171 Ebd.
- 172 Ebd.
- 173 Entscheidung des Kreistagspräsidenten Imbt vom 13. April 1936, die unterm 15. April 1936 dem Schulverein mitgeteilt wurde, in: Gustav Göbel, Übereignung (wie Anm. 152).
- 174 Hans-Jürgen Goertz, Erhebung (wie Anm. 3), S. 137.
- 175 Protokoll der pfälzisch-hessischen Vorsteher- und Predigerversammlung vom 10. Febr. 1943, in: Protokollbuch der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenzen, S. 75 (MFS).
- 176 Ebd.
- 177 Walter Fellmann, Staat und Evangelium, in: MB 1933, Nr. 7 u. 8, S. 73.
- 178 Ebd., S. 72.
- 179 Ebd., S. 73.
- 180 Übergabevertrag vom 26. Mai 1936, S. 2, in: Ordner 1936–42, WSA.
- 181 Wegweiser für das höhere Schulwesen: Ausgabe 1936 für das Jahr 1935, S. 83 f.; Ausgabe 1943 für das Schuljahr 1941, S. 94.
- 182 Geschichte der Übergabe der Realanstalt am Donnersberg an den Kreis Pfalz, in: Ordner 1936–1942, WSA (Übergabe 1936–Umwandlung 1941); Verfasser, Entstehungszeit und -ort werden nicht genannt, es muß sich aber um Gustav Göbel handeln, da diese Version der Übergabe zu großen Teilen identisch ist mit anderen entsprechenden Darstellungen,

- deren Autor Gustav Göbel war. Vgl. z. B. Anm. 173.
- 183 Gustav Göbel, MB, 1936 Nr. 7, S. 55.
- 184 Fritz Pfaller, Beilage III zum Jahresbericht 1935/35 des Reszipienten Karl Nägelsbach an die Regierung der Pfalz, Neustadt a. d. Haardt, 23. Jan. 1936 (BayHStA MK 21869).
- 185 Ebd.
- 186 Protokoll zur Hauptversammlung des Anstaltsvereins am 14. Mai 1935, in: Protokollbuch II, S. 141.
- 187 Entsprechendes Bildmaterial bzw. Rechenaufgaben im »Gelsenzentrum Gelsenkirchen. Portal für Stadt- und Zeitgeschichte. Online Projekt: Ausstellung Zeitgeist 1933–1945«: http://www.gelsenzentrum.de/zeitgeist_rechenaufgabe.htm (27. April 2011).
- 188 Christian Galle, Antrag des Schulvereins an die zuständige Regierungs-Dienststelle in Washington/USA, Pentagon um Freigabe des Anstaltskomplexes, Weierhof, November 1956, S. 4 f. (WSA, Ordner 1951/1955–57 Freimachung).
- 189 Peter Reichel, Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute, München 2001, S. 67 f.
- 190 Zum Wahlergebnis siehe Wolfgang Hartwig, Die Ergebnisse (wie Anm. 91), S. 683.
- 191 Rechtsgutachten (ohne Verfasserangabe) des juristischen Sachverständigen der Provinzialregierung Pfalz in der Rücküberweisungssache betreffend das Anwesen Realanstalt am Donnersberg, Neustadt/Weinstraße, 30. Dez. 1948, S. 7 (WSA, Ordner 1936–1949).
- 192 Ebd.
- 193 Theodor Krämer, Rechtsgutachten zur Frage der Nichtigkeit des zwischen dem Verein für die Anstalt am Donnersberg u. dem Kreis Pfalz am 26. Mai 1936 abgeschlossenen Übereignungsvertrages im Hinblick auf die VO. Nr. 120 über die Rückerstattung geraubter Vermögensobjekte, Karlsruhe, 20. Nov. 1948, S. 6 (WSA, Ordner 1936–1949).
- 194 Rechtsgutachten des juristischen Sachverständigen der Provinzialregierung (wie Anm. 191), S. 7.
- 195 Nach der erfolgten Restitution zum Beispiel in der sich anschließenden Frage der Freimachung: So bat der Beauftragte der Bundesregierung für die mit der Vermehrung der alliierten Truppen zusammenhängenden Fragen, der spätere Minister Theodor Blank, auf der Grundlage einer vom Schulverein an ihn gerichteten Denkschrift a) Herrn General Ganeval, den damaligen französischen Herrn Vorsitzenden der Hohen Interalliierten Kommission und an b) Herrn W. Pierce McCoy, den damaligen Herrn Special-Assistenten des damaligen Herrn amerikanischen Hohen Kommissars McCloy, »unter Hinweis auf die mennonitischen Belange unseres Vereins, dessen schweres Schicksal usw. dringend um die Freigabe des Anwesens. Diese höhere Schule wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Angehörigen des mennonitischen Glaubens gegründet und auch unterhalten; sie unterhielt laufend rege Auslandsbeziehungen. Nach 1933 war die mennonitische Leitung der Schule der Grund, daß die Schule in nationalsozialistische Hände übergang und zu einer »Napola« umgewandelt wurde. Das war dann der Anlaß, daß der Anstaltskomplex im Jahre 1945 von amerikanischen und später von französischen Truppen belegt wurde.«
- 196 Die Durchsicht der Jahresberichte zeigt, daß die für Privatschulen typische Fluktuation am Weierhof 1936/37 sogar niedriger als in den meisten Jahren vorher war.
- 197 Gustav Göbel, Übereignung (wie Anm. 152).
- 198 Theodor Krämer, Rechtsgutachten (wie. Anm. 193), S. 3.
- 199 Argumentation des Schulvereins; wiedergegeben in: Rechtsgutachten [ohne Verfasserangabe] des juristischen Sachverständigen der Provinzialregierung Pfalz in der Rücküber-

- eignungssache betreffend das Anwesen Realanstalt am Donnersberg, Neustadt/Weinstraße, 30. Dezember 1948, S. 3, in: WSA, Ordner 1936–1949.
- 200 Christian Galle, Antrag des Schulvereins an das Pentagon (wie. Anm. 188).
- 201 Harold J. Sherk, MCC, Executive Secretary Peace Section, Akron, Pennsylvania an Charles E. Wilson, Secretary of Defense, Washington D. C., Pentagon, 14. Febr. 1957 (WSA, Ordner 1951/1955–57 Freimachung).
- 202 Leistungskurs Geschichte (1986/87) 12. Kursleiter Dr. Klaus Kremb, 120 Jahre Erziehen auf dem Weierhof: Beiträge zu unserer Schulgeschichte, in: Schriften des Gymnasiums Weierhof, hg. v. G. Ballod, Schriftleiter K. Kremb, Bd. 4, 1987, S. 41.

Täufer und Mennoniten in der Literatur

MARION KOBELT-GROCH

»Ahnungsvolle Blicke in die selige Ewigkeit«

Ein Gedicht von Christine Schmutz (1838–1906)

Schon vor mehr als zwanzig Jahren bedauerte Siegfried Joneleit in einem an abgelegener Stelle veröffentlichten Beitrag, daß die »ungewöhnliche Rappenauserin« Christine Schmutz völlig in Vergessenheit geraten sei.¹ Daß sie am 15. April 1838 in eine mennonitische Pächterfamilie hineingeboren wurde, die das Gut der Freiherrn von Gemmingen-Hornberg bewirtschaftete, eine streng mennonitische Erziehung genoß und 1880 ihren verwitweten Lehrer heiratete, dies alles macht Christine Schmutz vielleicht interessant, aber nicht unbedingt erinnerungswürdig. Verständlich wird das Bedauern über ihr gänzliches Verschwinden jedoch, wenn das schriftstellerische Engagement dieser interessanten Frau im Dienste eines aktiv gelebten und literarisch verarbeiteten Christentums in die Betrachtung mit einbezogen wird. Was Siegfried Joneleit an Details über Christine Schmutz' Leben und ihr Werk zu berichten weiß, basiert allerdings weniger auf eigenen Recherchen als vielmehr denen seines »Gewährsmannes«. Gemeint ist der gebürtige Rappenauser und Oberregierungsrat im Regierungspräsidium Karlsruhe Oskar Rothenhöfer, in dessen Nachlaß sich ein unveröffentlichtes Manuskript über »Lebensbilder aus Alt-Rappenaue« befand, darunter unter anderem Lebensbilder von Christine Schmutz und ihrem späteren Ehemann, dem Lehrer Christoph Metzger.² Wie Friedbert Linder in seinen einleitenden Sätzen zum Manuskript betont, habe Oskar Rothenhöfer mit diesen Lebensbildern nicht nur einigen Rappenauser Persönlichkeiten, sondern letztlich auch sich selbst ein bleibendes Andenken gesetzt.³

Hingegen scheint in mennonitischen Kreisen kein nennenswertes Bedürfnis bestanden zu haben, an Christine Schmutz zu erinnern. Zwar ist sie im 1936 veröffentlichten Stammbaum der Familie Schmutz⁴ nebst ihren Eltern und Geschwistern präsent und auch jene beiden knappen Artikel, die Christian Neff im »Mennonitischen Lexikon«⁵ und in »The Mennonite Encyclopedia«⁶ über sie veröffentlichte, zeugen davon, daß sie nicht gänzlich übergangen wurde. Die wenigen, nicht ganz unkritischen Zeilen in den einschlägigen

Nachschlagewerken deuten jedoch bereits an, daß Christine Schmutz keineswegs zu jenen Mennonitinnen gehörte, denen uneingeschränkte Anerkennung zuteil wurde. Dieser Status einer eher problematischen Frauengestalt, die aus der Reihe tanzte, unterscheidet Christine Schmutz beispielsweise von der über alle Zweifel erhabenen Antje Brons (1810–1902), die von der Forschung gerade wiederentdeckt wird und eine Art Renaissance zu erleben scheint.⁷ Ein Stein des Anstoßes, der Christine Schmutz für Mennoniten zu einer problematischen Persönlichkeit werden ließ, war zunächst einmal ihr über 300 Seiten starkes Buch, dem ein sehr eigenwilliger Geist innewohnt. Das 1880 erschienene Werk *Samenkörner der Wahrheit, ausgestreut für wahrheitsliebende Herzen*⁸ bietet eine bunte Mischung aus viel Poesie und etwas Prosa: Gedichte und eine Erzählung nebst Gesprächen, darüber hinaus Stellungnahmen und Überlegungen zu religiösen Themen und Fragen. Worum es ihr geht und was sie mit ihrem Werk bezweckt, verrät Christine Schmutz im Vorwort ihres Buches vom Dezember 1879: »Der Wunsch und Gedanke, der mich bei Herausgabe dieser Blätter leitet, ist kein anderer als der, der Sache des Reiches Gottes in Etwas zu dienen und gewisse Wahrheiten in einer einfältigen gemeinfaßlichen Sprache jedem Wahrheitsuchenden nahe zu legen und verständlich zu machen, welches schwache Bemühen Gott segnen möge.«⁹ Wohlweislich hatte sich Christine Schmutz an Gott als höchste Instanz gewandt, weil sie vielleicht ahnte, daß der irdische Segen seitens der Mennoniten ausbleiben würde. Vorbehalte gegenüber dem Buch klingen jedenfalls nicht erst in Christian Neffs Artikeln an, sondern bereits in jener kritischen Stellungnahme, die unter der Rubrik »Bücherbericht« 1880 im *Gemeindeblatt der Mennoniten* erschienen und von Ulrich Hege im Auftrage der Ältestenversammlung der Badener Mennoniten verfaßt worden war.¹⁰ Offensichtlich hatte Christine Schmutz darum gebeten, ihr Buch anzuzeigen und zu empfehlen, was jedoch in der von der Verfasserin gewünschten Form nicht geschehen war. Im Gegenteil, zwar wurden einige Züge und Aussagen des Werkes von Hege akzeptiert, da es »manches Interessante, Wahre und Richtige« enthalte, summa summarum sei es jedoch aufgrund all jener »von der heil. Schrift abweichenden Lehren und Irrthümer« nicht empfehlenswert.¹¹ Hege bedauerte, der Verfasserin so begegnen zu müssen, aber bei ihrem »Streben, dem Herrn zu dienen und sein Reich fördern zu helfen,« sei sie nun mal auf eine irrige Bahn geraten.¹² Die dem Buch und seiner Verfasserin erteilte Absage basierte weniger auf Positionsstreitigkeiten innerhalb des Mennonitentums, das schon in seinen täuferischen Anfängen stets von theologischen Grundsatzz Diskussionen, Richtungsstreitigkeiten und Abspaltungen erschüttert und geprägt war, sondern auf der als bedenklich eingestuften Neuorientierung

einer Mennonitin, die sich der Tempelgemeinschaft angeschlossen hatte und ihre Lehren vehement vertrat. Bei den Templern oder auch Jerusalemsfreunden handelt es sich um eine noch heute in Australien und Deutschland existierende christliche Glaubensgemeinschaft, deren Ursprünge ins 19. Jahrhundert zurückreichen. Hervorgegangen aus einer religiösen Bewegung, die als »Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem« begann, war die Gemeinschaft der Templer 1861 im Verein mit 64 Männern von dem evangelischen Theologen Christoph Hoffmann (1815–1885) auf dem Kirchenhardthof bei Marbach (Württemberg) gegründet worden.¹³ Wenn es auch nicht gelang, den Tempel in Jerusalem aufzurichten, so entstanden doch in den folgenden Jahren Kolonien in Palästina, die bis ins 20. Jahrhundert hinein existierten. Anhänger fanden die Templer auch unter russischen Mennoniten, schon 1870 waren einige mennonitische Templer nach Palästina gezogen. Wie Heinrich Sawatzky in versöhnender Absicht vor über fünfzig Jahren schrieb, seien Verschiedenheit und Gegensätze in den religiösen Anschauungen von Mennoniten und Templern nicht so groß oder scharf wie gemeinhin angenommen. Sie seien »vielleicht nicht einmal größer als zwischen den verschiedenen mennonitischen Richtungen, die dessenungeachtet durch die Konferenz verbunden, oder gemeinsam an dem Mennonite Central Committee beteiligt sind.«¹⁴ Die heutigen Templer begreifen sich als »eine unabhängige Christliche Religionsgemeinschaft, die unter Christentum nicht Glaubenssätze versteht, sondern ein Leben im Sinne Jesu«, den sie als Vorbild und ihren Lehrmeister betrachten, ohne in ihm jedoch Gottes Sohn zu sehen.¹⁵ Christine Schmutz scheint speziell diesen Grundsatz nicht verinnerlicht zu haben, spricht sie doch in ihrem Gedicht »Ahnungsvolle Blicke in die selige Ewigkeit« nach wie vor von »Gottes Sohn, dem wahren Opferlamm.«¹⁶

Unklar bleibt deshalb zunächst, inwieweit Christine Schmutz ihre mennonitische Identität gänzlich zugunsten einer templerischen Neuorientierung aufgegeben hatte oder ob sie vielmehr versuchte, Mennonitentum und Tempelgenossenschaft irgendwie miteinander in Einklang zu bringen. Dafür könnte im ersten Augenblick sprechen, daß sie ihr Buch in einem mennonitischen Publikationsorgan positiv aufgenommen sehen wollte. Andererseits ließe sich dieser Schritt auch als demonstrativer Bruch verstehen, als Signal, gemeinsam mit anderen Mennoniten zu neuen templerischen Ufern aufzubrechen. Da Christine Schmutz in ihrem Buch auch »Ein Wort über die Tempelgenossenschaft«¹⁷ verliert, das an Eindeutigkeit kaum zu überbieten ist, bleibt zumindest in diesem Kontext kaum Platz für den Gedanken an eine friedliche Koexistenz bestehender christlicher Kirchen und Sekten jedweder Couleur. Christine Schmutz klagt an. Sie rechnet ab mit den verderblichen Zuständen

und Strukturen, ohne sich jedoch in destruktiven Anklagen zu verlieren. Alles könnte besser werden, die umfassende Lösung aller Probleme bietet für sie einzig und allein der Tempel, jene »Genossenschaft von solchen Christen, die das Verderben unserer Zeit erkannt und sich im Glauben an die Weissagung dahin verbunden haben, demselben nach Kräften entgegen zu wirken durch Herstellung einer christlichen Mustergemeinde (die sich zum Musterstaat ausdehnen soll) erbaut auf den uralten Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.«¹⁸ Christine Schmutz will keine Kompromisse, kein heuchlerisches Übertünchen,¹⁹ kein »innwendiges« Reich Gottes und keine »unsichtbare« Kirche²⁰ und erst recht kein »Stubenchristentum«,²¹ sondern aktiv mit dazu beitragen, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. Siegfried Joneleit sieht Christine Schmutz als eine Frau, der das kleinbürgerlich gewordene Mennonitentum jener Tage nicht die rechte »geistliche Heimat« geboten habe. »Ihr kämpferisches Temperament verlangte nach einem »aktiven Christentum«, das sie in der »Gesellschaft der Tempelfreunde« gefunden zu haben glaubte.«²²

Wie konnte dieses aktive Christentum templerischer Prägung, das unterdessen nicht nur in Deutschland, sondern unter anderem auch in England, Amerika, Rußland und Schweden²³ bekannt geworden sei, von einer Frau praktiziert werden? Unter der Überschrift »Die Frauen und das Werk des Tempels«²⁴ skizziert Christine Schmutz in ihren »Samenkörnern der Wahrheit« Aufgaben, die speziell Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts im Kontext eines beide Geschlechter umfassenden Projekts ihrer Meinung zukamen. Zunächst einmal sollten Frauen danach streben, recht lebendige Steine am Tempel Gottes zu werden. Damit verbindet sich die Aufgabe, am Aufbau des viel beschworenen geistigen Reiches Gottes auf Erden gemäß ihrer Gaben und Kräfte aktiv mitzuwirken. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß an einer hierarchischen Geschlechterordnung nicht gezweifelt wird: »Von den Frauen, als den schwächeren Werkzeugen, verlangt Gott nicht was er von der Kraft des Mannes fordert, allein ihren, wenn auch geringeren Antheil, am großen Werk haben sie dennoch beizutragen.«²⁵ Als Lehrerinnen will Christine Schmutz die Frauen jedenfalls nicht sehen und auch das paulinische Schweigegebot bleibt unangetastet, zumindest vordergründig. Ihr Exkurs in die Reformationszeit zeigt nämlich, daß Frauen durchaus kämpferisch und nicht nur innerhalb der Familie als Mütter und Ehefrauen für die neuen Glaubensvorstellungen warben, sondern im Rahmen der ihnen zustehenden Möglichkeiten auch außerhalb des Hauses, wobei ausdrücklich an die streitbare Argula von Grumbach erinnert wird.²⁶ Daß Christine Schmutz gerade auf die Frauen der Reformationszeit zurückgreift, ist kein Zufall. »Das Werk des Tempels ist die Fort-

setzung der Reformation. Wie damals die Frauen bemüht waren, der neuen Lehre allenthalben Eingang zu verschaffen, so laßt, ihr Frauen und Jungfrauen des Tempels, in der Jetztzeit uns bemüht sein, das Licht einer besseren Erkenntniß im Schooße der Familie und allenthalben zu verbreiten.«

An dieser Stelle hätte Christine Schmutz nicht nur an Argula von Grumbach, sondern vielleicht auch an die engagierten Täuferinnen erinnern können, um auf diese Weise eine Brücke zu den Mennoniten zu schlagen. Aber daran war ihr offensichtlich nicht gelegen, vielleicht wußte sie über Täuferinnen auch zu wenig, da sie gemeinhin nicht zu den »edlen Frauen« der Reformation gezählt wurden und lange außen vor blieben.²⁷

Das ausgewählte Gedicht aus den »Samenkörnern der Wahrheit« legt nahe, daß Christine Schmutz auch in versöhnlichen Kategorien denken oder speziell in diesem Fall träumen konnte. Im Himmel verlieren sich zeitliche Distanzen und irdische Dissonanzen. Bedeutende Männer des Alten und Neuen Testaments, gefolgt von Menno Simons, Martin Luther, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Philipp Jacob Spener und weiteren Glaubenshelden, marschieren auf und bilden einen Reigen, der – nicht anders zu erwarten – bei den Templern endet. Das mit 40 Strophen recht umfangreich geratene Gedicht, dem eine gewisse Langatmigkeit nicht gänzlich abzusprechen ist, besticht letztlich durch seinen versöhnlichen, »ökumenischen« Charakter. In den aus Menschenweisheit und Erdenwahn erwachsenen theologischen Meinungsverschiedenheiten sieht die Verfasserin nichts anderes als einen Streit um »leere Formen«, der sich im Himmel gänzlich gelegt hat. Alle, die auf Erden einst stritten, kämpften, weinten und litten, sie alle seien nunmehr eins im hohen süßen Frieden. Wo die Frauen sind, wird allerdings nicht verraten, selbst Argula von Grumbach wurde der Zutritt zu der edlen Herrenrunde verwehrt.

Christine Schmutz ist eine faszinierende Gestalt, die belesen, kreativ und eigenwillig ihren Weg ging, der sie von den Mennoniten zu den Templern führte. Leider ist wenig über sie bekannt. Nicht einmal ein Bild scheint nach dem momentanen Stand der Dinge zu existieren. Was aus ihrem Nachlaß wurde, ist ebenfalls unklar. Wie Oskar Rothenhöfer schrieb, habe Lena Schmutz Christines dichterischen Nachlaß Fritz J. Linder anvertraut, »Sohn des Lehrers Friedrich Linder und selbst ein begnadeter und vielseitiger Künstler«.²⁸ Der Nachlaß sei auf diese Weise, so Rothenhöfer, vor dem sicheren Untergang gerettet worden. Existiert er noch? Wenn ja, wo? Gibt es jemanden, der etwas über Christine Schmutz zu berichten weiß oder von ihr besitzt? Möglicherweise verewigte sie sich in Poesiealben, vielleicht ist sie auf einem Gruppenfoto zu sehen ... Jeder Hinweis wird dankbar entgegengenommen, da ich weiter über Christine Schmutz arbeiten möchte.

Ahnungsvolle Blicke in die selige Ewigkeit

Wann ich dereinst beim seligsten Erwachen
Erwache nach deß Bild, der uns versöhnt;
Wann ich tief unter mir den Erdball lasse,
Und auf der goldbestaubten Sonnenstraße,
Entflohen aus dem dunkeln Todesrachen,
Die Seele aufwärts ihre Flügel dehnt;

Dann wird mir sein, als träumte ich, o Wonne!
Doch Wirklichkeit ist es, es ist kein Traum!
Ich steig' und sinke, schwebe auf nieder,
Denn frei und leicht, entfesselt sind die Glieder,
Ich streb', dem Adler gleich, empor zur Sonne
Und dringe höher in den lichten Raum.

Da nah'n sich Engel mir mit goldnen Schwingen,
Harmonisch rauscht ihr sanfter Flügelschlag;
Ein rosig Licht bekleidet ihre Lenden
Und Palmzweige weh'n in ihren Händen;
Die Saiten ihrer Harfen süß erklingen;
Zum Feiertag wird mir mein Sterbetag.

O Wiederseh'n! O wonniges Erkennen,
Wann mich des Vaters sel'ger Geist empfängt,
Wann ich ans Herz der theu'ren Mutter sinke,
In Schwesternarmen Seligkeiten trinke,
Die Brüder jauchzend meinen Namen nennen,
Und meiner Freunde Schaar sich um mich drängt!

Und in der reinsten Liebe süßem Wallen
Such' unter tausend Schaaren ich heraus
Die mir so liebgeword'nen Gottesmänner,
Die einst verspotteten Wahrheitsbekenner.
Ich finde sie in diamant'nen Hallen
Im herrlichgroßen, weiten Vaterhaus.

Ach, da erblick' ich neben andern Zeugen
Den alten Glaubensvater A b r a h a m.
Hier ward belohnt sein gläubiges Vertrauen,
Denn auf den Glauben folgte sel'ges Schauen.
Ich seh' mit I s a a k ihn die Kniee beugen
Vor Gottes Sohn, dem wahren Opferlamm.

Und M o s e s dort, der alte Gottesstreiter,
Wallt ernst einher im glänzenden Talar,
Der einst auf Sinai im heiligen Wetter,
Dem Volk verkündigte den Gott der Götter,
Des Bundesvolkes väterlicher Leiter,
Er ist in Gott verjüngt gleich wie ein Aar.

Und hier E l i a s mit den Sehermienen
Schau' ich inmitten der Prophetenschaar;
J e s a i a spricht mit ihm von alten Zeiten,
Und von dem Ziel der fernsten Ewigkeiten;
Die Andern hören zu und unter ihnen
Nehm' neben D a n i e l ich E l i s a ' s wahr.

J e r e m i a singt Lob- und Freudenlieder,
Nun weint er keine »Klagelieder« mehr;
Die sind bei ihm verstummt für alle Zeiten;
Die Harfen hängen nicht mehr an den Weiden,
Sie geben hier die hellsten Klänge wieder,
J e h o v a s Ruhm verkündend, hoch und hehr.

Ein K ö n i g D a v i d jauchzet Jubelpsalmen,
Auch A s s a p h ' s Dankpsalm steigt zum Thron empor,
Und S a l o m o, der königliche Sänger,
Rührt seine Saiten lieblicher je länger;
Er wandelt unter Paradiesespalmen
Und singt sein »hohes Lied« im höhern Chor.

Wen seh' ich dort auf hoherhab'nen Thronen
Voll überird'schem Glanz und Herrlichkeit?
Ach, sind das nicht dort in der lichten Halle
Die z w ö l f A p o s t e l f ü r s t e n? stets sind alle,
Das Haupt geschmückt mit Ueberwinderkronen,
Zu ihres hohen Meisters Dienst bereit.

Und weiter nimmt nun in den Himmelsräumen
Die freigewordne Seele ihren Flug,
Noch Manchen seh' ich aus den frommen Schaaren;
Wen werd' ich unter ihnen noch gewahren?
Wer wandelt unter jenen Lebensbäumen?
Es zieht mich hin ein wunderbarer Zug.

Ich folge ihm und darf nun M e n n o grüßen,
Der einst so treu dem Wort der Wahrheit blieb;
Der sich das Wort: »Die Taufe auf den Glauben,«
Nicht durch Verfolgung, Noth und Spott ließ rauben,
Nun darf er zehnfach haben und genießen,
Was er daran gab einst dem Herrn zu lieb.

Und bei ihm seh' ich L u t h e r herrlich gehen,
Umflossen von des Himmels Gloria.
Den einst, als er sein Geistesschwert ausreckte,
Kein Priesterdrohwort und kein Bannfluch schreckte,
Der einst in Worms als »Ketzler« mußte stehen,
Steht nun als ruhmgekrönter Sieger da.

M i c h a e l H a h n erblicke ich als Lehrer,
Ein zur Vollkommenheit gereifter Mann,
Wie er auf Erden treu die Seelen pflegte,
Ein brüderlich Gemeinschaftsleben hegte,
Schaart sich auch hier um ihn ein Kreis der Hörer,
spricht er von Gottes ew'gem Liebesplan.

Auch Z i n s e n d o r f, der einst so tiefe Blicke
Hinein ins sel'ge Kreuzgeheimniß that;
Deß Passion des Herren Todesleiden,
Sein Angstgestöhn, sein blutiges Verscheiden,
Nun ward ihm das ersehnte Thomasglücke*),
Weil er den Heiland sichtbar nahe hat.

J u n g-S t i l l i n g thront als Fürst im Hause Gottes,
Mit königlicher Klarheit angethan.
Was er geahnt, was er im Traum erblicket,
Wovon er oftmals war im Geist entzückt,
»Das sel'ge Geisterreich, das Reich des Todes«
Es war kein Hirngespinnst, kein lehrer Wahn.

Hier geht ein F r a n k e Arm in Arm mit S p e n e r;
Wem naht sich grüßend A l b r e c h t B e n g e l dort?
Es ist ein Mann mit ernsten Forscherblicken,
Ein sel'ger Geist, umhüllt von goldnen Stücken, -
L a v a t e r i s't der große Menschenkenner -
Sie wechseln manches hohe Weisheitswort.

Auch F e n e l o n seh' wie 'nen Stern ich schimmern,
Mit Priesterwürde herrlich angethan;
Er wandelt Hand in Hand, entzückt vom Schauen,
Am Strom des Lebens durch smaragdne Auen,
Wo goldne Himmelsrosen glüh'n und flimmern,
Mit A n g e l u s, dem theuren Gottesmann.**)

Dort eine andre Schaar und unter ihnen
Seh' ich H o f a c k e r s glänzende Gestalt.
Ich seh' das Strahlenhaupt ihn seitwärts neigen
Zu W o l t e r s d o r f, dem treuen Wahrheitszeugen,
Wie sanft sein Antlitz mit den Christusmienen,
Von dunkeln Locken jugendlich umwallt!

*) »Ach, einem Thomasglücke Auf ein paar Augenblicke, Dem wollt' ich zu gefallen
Gern tausend Meilen wallen.« Zinsendorf. A. d. V.

**) Fenelon und Angelus (Scheffler) zwei außergezeichnet edle Katholiken. A. d. V.

Teerstegen, Spitta, Gerhard hör' ich preisen
Gott Zebaoth in reinster Harmonie.
Einst waren ihre Lieder all' hinieden
In Wort und Tönen manigfach verschieden,
Nun singen sie in wundervollen Weisen
Nur einen Text, nur eine Melodie.

Auch Klopstock find' ich, seine Harfe schlagend,
Lobpreisend in der Säng' heil'gem Chor.
Ich höre seine Lyra hell erklingen,
Ihn feurig seinen »Messias« besingen,
Sein hohes Lob durch alle Himmel tragend,
Wie er im Thränenthal ihn sang zuvor.

Sieh, Oetinger, den einst'gen Geisterseher
Erblicke ich im heiligen Ornat.
Wie er die Geister einst schon unterwies,
So predigt er hier auf den Himmelswiesen
– Wo statt des Baumstumpfs ihm, gar licht und heher,
Ein Thron als Kanzel dient – den Gnadenrath.

Und weiter geht's. Ach, wen erblick ich dorten?
Barth ist's, der Mann der Heidenmission,
Die er auch hier noch treibt. Die Schwarzen und die Braunen
– Hier alle weiß – vernehmen mit Erstaunen
Das Heil in Christo, das mit frohen Worten
Er ihnen anpreist, wie auf Erden schon.

Hier Wilhelm Hoffmann, einstens Kornthals Gründer,
Umgeben von der alten Brüder Schaar,
Die ihn als ihren Vater froh umringen;
Er spricht mit Pfarrer Hahn aus Echterdingen;
Sie freu'n sich, daß auf Erden ihre Kinder
Den Reichsplan Gottes schauen, hell und klar.

»Was wir«, so höre ich den Einen sagen,
»Begannen einst im lieben Württemberg,
Für das wir uns hier höchlich int'ressiren,
Das seh'n wir unsre Enkel weiter führen.«
Der Andre: »In der nächsten Zukunft Tagen
Wird Gott selbst fördern schnell sein hohes Werk.«

»Die Engel des Gerichts steh'n schon gerüstet,
Harrend auf Gottes Wink«, so sprechen d'rauf
Emanuel und Philipp Paulus, »Brüder,
Laßt für der kämpfenden Gemeinde Glieder
Uns fleh'n, weil schon der Widerchrist sich brüstet,
Daß Gott sie stärke in dem Kampfeslauf.« –

O Hochgenuß im Umgang solcher Geister
Zu leben nun in alle Ewigkeit!
Schon das allein ist Seligkeit zu nennen.
Hier darf kein Zwiespalt mehr die Einheit trennen;
Sie dienen all' nur einem Herrn und Meister,
Deß Wille sie regieret, weit und breit.

Wer zählt sie alle, diese Glaubenshelden,
Die einst die arge, blinde Welt verhöhnt,
Die nun in ew'gem Glanz und Lichte thronen,
Als Priesterkönige in Salem wohnen
Und heller leuchten als die Sternenwelten,
Das Haupt mit reinem Diadem gekrönt?

Sie waren Gottes Kinder einst auf Erden
Nun sind sie Erben seiner Herrlichkeit;
Sie heben einst gekämpft, geweint, gelitten,
Mit manchem Tod gerungen und gestritten,
Sie duldeten, sie trugen viel Beschwerden
Und fanden hier die Stätte schon bereit.

Sie waren einst in Meinungen verschieden
Und stritten sich um leere Formen oft,
Nun haben all' zusammen sich gefunden
Wo Menschenweisheit, Erdenwahn verschwunden,
Nun sind sie E i n s, in hohem süßen Frieden. –
Sie hatten all' geglaubt, geliebt, gehofft.

Hier herrscht Vollkommenheit und Einverständniß,
Denn alles Stückwerk hat hier aufgehört;
Hier leitet sie der Geist in alle Wahrheit,
Nun erst erkennen sie des Wortes Klarheit;
Hier ist erweitert allen die Erkenntniß
Und eines Manchen Irrthum aufgeklärt.

Die rauhen, dunkeln, oft verschlung'nen Pfade
Sind nun vor ihren Augen hell und klar.
Sie sind vereint aus aller Welten Ende;
Sie lieben sich, sie reichen sich die Hände
Und jauchzen Dem, der sie voll Huld und Gnade
So selig führte, wenn auch wunderbar.

Und dabei wartet auf des Reichs Vollendung
Die Lichtgemeinde mit dem Volk des Herrn,
Das sich im Thränenthale darnach sehnet,
Wo laut der Ruf: »Herr Jesu, komm!« ertönt
Und wo man harret auf des Geistes Sendung,
Ausgehend von dem ew'gen Morgenstern.

D'rum nimmt die triumphirende Gemeinde
Hier inn'gen Antheil an dem Wohlergeh'n
Der streitenden Gemeinde, die auf Erden
Durch Trübsal noch muß ausgeläutert werden.
Doch er, der Herr, regiert; das Werk ist seine,
Er führt's zum Ziel, das wird man staunend seh'n.

Ach wo ist Er, der auch an mich gedachte
In seinem gnadenvollen Liebesplan,
Der auch für mich in Todesstaub gelegen,
Der für mich ging auf blut'gen Marterwegen,
Der auch mich armes Würmlein selig machte,
Und mir die Perlenthore aufgethan?

Nur Er, nur Er! ich will S e i n Antlitz sehen,
Die Wunden küssen, draus mir Leben quoll.
Die Seele eilt und flieht mit Blitzesschnelle
Durch alle Himmel hin zur Lichtesquelle,
Wo tiefgebückt die Cherubime stehen,
Die Seraphime heil'gen Schauers voll.

Ich nahe mich dem glanzerfüllten Throne,
Um den ein siebenfarb'nes Lichtmeer wallt,
Im Heiligthum die Braut des Lammes singet,
Daß millionenfach das »Heilig« klinget
Gott und dem Lamm, dem hohen Menschensohne,
Und Harfendonner durch die Räume schallt.

Nun schau' ich I h n , den großen Mann der Schmerzen,
Wie huldvoll sein Versöhnerauge blickt!
Mich hat erlöst sein blutiges Versöhnen,
Die Wunden strahlen heller als Rubinen,
Ich sinke hin und trink' an seinem Herzen
Der Seligkeiten Fülle, hochbeglückt. –

Ach wehe mir! es sinken mir die Schwingen,
Es war ein sel'ger Traum der Phantasie,
Ein ahnungsvoller Lichblick in die Ferne.
Noch leb' ich hier auf dunklem Erdensterne
Und muß auf steilem Pfad mich aufwärts ringen,
Jedoch was ich geschaut, vergess' ich nie.

Einige abschließende Bemerkungen zu dem Gedicht

Zunächst einmal fällt auf, daß Menno Simons (um 1496–1561) aus dem Kreis der Täufer und Mennoniten der einzige ist, der in dieses Gedicht Eingang fand, wenn auch an hervorragender Stelle als erster aller genannten Glaubenszeugen, noch vor Luther. Vor Menno Simons rangieren lediglich die »Gottesmänner« des Alten Testaments gefolgt von den Aposteln des Neuen Testaments. Da Christine Schmutz eine gebildete und belesene Frau war, kann die spärliche mennonitische Präsenz nur damit erklärt werden, daß sich Interesse und Bewunderung für täuferisch-mennonitische Führergestalten aus Vergangenheit und Gegenwart in Grenzen hielten. Damit wäre sie allerdings keine Ausnahmestaltung, da zu ihrer Zeit die täuferischen Vorfahren erst allmählich ins Blickfeld gerieten. In diesem Zusammenhang ist an die Arbeiten von Ludwig Keller und Antje Brons zu erinnern. Zahlenmäßig nicht viel besser sieht es bei den erwähnten Katholiken aus, die durch François de Salinac de La Mothe Fénelon (1651–1715) und Angelus Silesius (das ist Johannes Scheffler, 1624–1677) in Erinnerung gebracht werden. Unter den Lutheranern fiel die Wahl auf den Reformator selbst, den Kirchenlieddichter Paul Gerhardt (1607–1676) und den lutherischen Theologen und Dichter Philipp Spitta (1801–1859). Als reformierter Pfarrer, Philosoph und Schriftsteller, der durch seine vierbändigen *Physionomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis* (1775–1778) bekannt wurde, darf Johann Kaspar Lavater (1741–1801) durch die heiligen Hallen wandeln und sich wie alle anderen an Klopstocks *Messias* ergötzen. Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803), der aus einer pietistischen Familie stammte und später einer Freimaurerloge angehörte, hatte zwar Theologie studiert, ohne jedoch anschließend als Pfarrer tätig zu sein. Das Hauptinteresse der Verfasserin gilt eindeutig den Pietisten als Wegbereitern der Tempelgesellschaft, deren Wurzeln in der geistigen Erneuerungsbewegung des deutschen Pietismus zu suchen sind. So wird besonders Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771–1846) erwähnt, der einst die »Brüdergemeinde Korntal« mit begründete. Von Interesse sind auch Gestalten, die mit Pietisten lediglich in Beziehung standen oder mit ihnen sympathisierten, wie beispielsweise der Bunzlauer Pfarrer Ernst Gottlieb Woltersdorf (1725–1761), der Kontakte nach Herrnhut unterhielt. Ob ein früher Vertreter des württembergischen Pietismus wie Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), ein schwäbischer Pietist wie Johann Michael Hahn (1758 bis 1819), ob August Hermann Francke (1663–1727), Philipp Jacob Spener (1635–1705), Johann Albrecht Bengel (1687–1752) oder der Gründer Herrnhuts Nikolaus, Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf (1700 bis 1760), sie alle haben in dem von Christine Schmutz komponierten Himmel

eine ehrwürdige Bleibe zugewiesen bekommen. Dem Augenarzt, Schriftsteller und Professor für Ökonomie, Johann Heinrich Jung (genannt Jung-Stilling, 1740–1817) wird als vielleicht bedeutendstem Vertreter des Spät Pietismus sogar ein himmlischer Fürstenthron angedient. In der Ehrerbietung gegenüber den ausgewählten Persönlichkeiten offenbart die Verfasserin ihren eigenen Standpunkt, der ein weites Herz für alle möglichen theologischen Einstellungen verrät. Daß Christine Schmutz ihre mennonitische Herkunft stark auf die religiöse und literarische Welt hin geweitet hat, dürfte außer Frage stehen.

Anmerkungen

- 1 Siegfried Joneleit: Christine Schmutz (1838-1906). Großes Licht in kleiner Laterne ..., in: Zeitschrift des Odenwaldclubs, 71. Jg. (1989), Nr. 2, S. 39 ff.; mein besonderer Dank gilt der Bad Rappenauer Stadtarchivarin, Frau Elisabeth Marianne Klubitschko, die mir diesen Aufsatz und weiteres Material zur Verfügung stellte. Gedankt sei an dieser Stelle auch Frau Dr. Elisabeth Kludas (Bochum) und Herrn Gary Waltner (Weierhof), die meine Arbeit tatkräftig unterstützten.
- 2 Oskar Rothenhöfer: Lebensbilder aus Alt-Rappenau. Mit einleitenden Zeilen von Friedbert Linder Eine Kopie des maschinenschriftlichen Manuskripts befindet sich im Archiv von Bad Rappenau.
- 3 Ebd., S. 1.
- 4 Friedrich Schmutz, Marie Schmutz: Ein Stammbaum der Familien Schmutz, Leuterstal 1936, S. 49.
- 5 Christian Neff: Christine Schmutz, in: Mennonitisches Lexikon, Vierter Bd., Karlsruhe 1967, S. 81.
- 6 Ders.: Christine Schmutz, in: The Mennonite Encyclopedia, Bd. IV, Scottdale, Pennsylvania u. a. 1959, S. 469.
- 7 Katja Beisser-Apetz: Das weiße Blatt. Ein außergewöhnliches Frauenleben im 19. Jahrhundert, Oldenburg 2011 (s. die Besprechung in der vorliegenden Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter, S. 181–183).
- 8 Christine Schmutz: Samenkörner der Wahrheit, ausgestreut für wahrheitsliebende Herzen, Eberbach o. J. [1880].
- 9 Ebd., Vorwort, unpag.
- 10 U. Hege: Samenkörner der Wahrheit, ausgestreut für wahrheitsliebende Herzen von Christine Schmutz (in Rappenau), in: Gemeindeblatt der Mennoniten, Erster Jg. (1880), Nr. 3, S. 23 f.
- 11 Ebd., S. 23.
- 12 Ebd., S. 24.
- 13 Christian Neff, Cornelius Krahn: Tempelgemeinde, in: Mennonitisches Lexikon, Vierter Bd., Karlsruhe 1967, S. 294 f.
- 14 Heinrich Sawatzky: Templer mennonitischer Herkunft, Manitoba, Kanada 1955, S. 10.
- 15 Auskunft über die Templer, ihre Geschichte, ihre Gemeinschaft und ihren Glauben bietet das von Peter Lange herausgegebene Buch: Templer Handbuch. Texte und Informationen zum Verständnis der Tempelgesellschaft, Stuttgart o. J., hier S. 22 ff.

- 16 Christine Schmutz: Ahnungsvolle Blicke in die selige Ewigkeit, in: dies.: Samenkörner der Wahrheit (wie Anm. 8), S. 142–148, hier S. 142.
- 17 Christine Schmutz: Ein Wort über die Tempelgenossenschaft, in: dies.: Samenkörner der Wahrheit (wie Anm. 8), S. 95–114.
- 18 Ebd., S. 95.
- 19 Ebd., S. 98.
- 20 Ebd., S. 100.
- 21 Ebd., S. 112.
- 22 Siegfried Joneleit: Christine Schmutz (wie Anm. 1), S. 39.
- 23 Christine Schmutz: Ein Wort über die Tempelgenossenschaft (wie Anm. 17), S. 112.
- 24 Christine Schmutz: Die Frauen und das Werk des Tempels, in: dies.: Samenkörner der Wahrheit (wie Anm. 8), S. 266–270.
- 25 Ebd., S. 266 f.
- 26 Ebd., S. 268; da Christine Schmutz von den »edlen Frauen der Reformation« spricht und in diesem Zusammenhang auch der Name »Zimmermann« fällt, spricht einiges dafür, daß sie ihr Wissen über die Frauen der Reformation vor allem aus folgendem Buch bezogen hat: Edle Frauen der Reformation und der Zeit der Glaubenskämpfe. In Lebens- und Zeitbildern von Ernestine Diethoff. Durchgesehen und mit einem Vorwort begleitet von Prälat Dr. Karl Zimmermann, Leipzig 1875.
- 27 In Ernestine Diethoffs Buch über »Edle Frauen der Reformation« (wie Anm. 26) sind zwar »Spanische Märtyrerinnen« zu finden, nicht jedoch Täuferinnen. Anders sieht es bei Käthe Stricker: Die Frau in der Reformation, Berlin o. J. [1927/28] aus. In ihr als Bd. 11 erschienenenes »Quellenheft zum Frauenleben in der Geschichte« hat die Münsteraner Täuferin Hille Feicken Eingang gefunden (S. 48 f.).
- 28 Oskar Rothenhöfer: Lebensbilder aus Alt-Rappenaу (wie Anm. 2), S. 5.

Von neuen Büchern

Harry Loewen, *Between Worlds. Reflections of a Soviet-born Canadian Mennonite*, Pandora Press, Kitchener, Ont., 2006, 358 S., mit zahlr. Abb. und Bibliographie, kart.

Harry Loewen war der erste Inhaber des Lehrstuhls für Mennonite Studies an der Universität in Winnipeg (1978–1995). Inzwischen lebt er im Ruhestand in British Columbia und hat nicht aufgehört, sich weiterhin intensiv mit mennonitischer Geschichte zu beschäftigen. So sind in den vergangenen Jahren drei Bücher entstanden, die zu lesenswerten Dokumenten mennonitischer Erinnerungskultur geworden sind: zwei Bände, in denen in kleinen, jeweils in sich abgeschlossenen Geschichten von bedeutsamen und nachdenkenswertes Episoden aus der langen Verfolgungs- und Leidensgeschichte der Mennoniten erzählt wird: *No Permanent City* (1993, deutsch 1995) und *Cities of Refuge* (2010).

Zwischen beiden Erzählbänden hat Harry Loewen seine Memoiren veröffentlicht, ein Leben, das ihn vom Schwarzen Meer an den Pazifik geführt hat, von den Anfängen in den Mennonitensiedlungen der Ukraine vor dem Zweiten Weltkrieg, über die Kriegsjahre in Rußland und im Warthegau, die Flucht nach Deutschland zur Übersiedlung nach Kanada in den Nachkriegsjahren, schließlich zur akademischen Ausbildung und langjährigen Tätigkeit in Mennonitengemeinden und an Universitäten: *Between Worlds* (2006).

Harry Loewen ist in den Mennoniten-Brüdergemeinden aufgewachsen und hat seiner Kirche die Treue gehalten. Allerdings ist er mit seiner akademischen Tätigkeit in Winnipeg und den zahlreichen Veröffentlichungen zur Geschichte der Täufer, vor allem aber der Mennoniten zu einem Schriftsteller aller Mennoniten geworden. Seine schweren, leidvollen Erlebnisse in Rußland haben dazu beigetragen, daß er seinen Blick über die gelegentlich religiös-erweckliche und kulturelle Enge der mennonitischen Brüdergemeinden hinaus geweitet hat und mit Wohlwollen und Aufgeschlossenheit denjenigen begegnet ist, die einer anderen Frömmigkeitstradition verpflichtet sind oder sich von bildender Kunst, Literatur und Wissenschaft anregen lassen. So hat er selbst neben Theologie auch Geschichte, vor allem aber deutsche Literatur studiert und sich dafür eingesetzt, der heranwachsenden Generation der Gemeindeglieder die Chance zu bieten, Bibelstudium, Theologie und wissenschaftliches Grundstudium (Liberal Arts) miteinander zu verbinden, um

sich in einer sich wandelnden Welt neu zu orientieren. Dabei war er einem Ideal verpflichtet, daß die Suche nach Wahrheit nicht nur auf die Theologie beschränkt, sondern auf Literatur und Wissenschaft ausweitet. Er scheute sich nicht Namen wie Goethe, Heine oder Nietzsche zu nennen. Früh war er zu einem unabhängigen Geist geworden: »A Christian academic, I believed, can and must pursue the truth wherever it might lead and no one, not even theologians or clergymen, must be allowed to curb or direct that search for truth« (S. 208). So hat er bereits als Lehrer am Mennonite Brethren Bible College in Winnipeg während der sechziger Jahre die Freuden und Sorgen eines »Liberalen« erfahren und sich trotz mancher Anfechtungen und Kritik nicht davon abhalten lassen, seinen Weg konsequent weiter zu gehen, ohne den Gemeinden den Rücken zu kehren. Im Gegenteil, er hat sich weitergebildet, eine germanistische Dissertation über Goethes Antwort auf den Protestantismus (*Goethe's Response to Protestantism*, 1972) geschrieben und sich als ausgezeichnete Vertreter seiner Kirche für den neu eingerichteten kulturgeschichtlichen Lehrstuhl empfohlen. Er erhielt die Gelegenheit, die versunkene Kultur des Mennonitentums in kreativen Gesprächen mit Theologen und Literaten, Soziologen und vielfältig interessierten Studenten und Studentinnen wieder entstehen zu lassen, soweit das einem Historiker möglich ist, und das täuferisch-mennonitische Erbe im Medium der Erinnerungskultur neu zur Sprache zu bringen. »Zwischen den Welten« meint nicht nur ein langes Leben zwischen Alter und Neuer Welt, dem Schwarzen Meer und dem Pazifik, sondern auch zwischen Theologie und Wissenschaft, zwischen frommer Andacht und Begeisterung für Literatur.

Wie von einem Historiker und Literaturwissenschaftler nicht anders zu erwarten, hat Harry Loewen sich eigene Gedanken über die Anlage einer Autobiographie gemacht. Er ist sich der Gefahr bewußt, daß Lebenserinnerungen eigentlich kein objektives Bild von der eignen Person zeichnen und gelegentlich ein anderes Verhältnis zur Wahrheit unterhalten, als Historiker zu akzeptieren bereit sind. Vieles ist nachträglich inszeniert und stilisiert. Nicht alles wird erinnert, und manches wird verharmlost oder von einem helleren Licht beleuchtet, als eigentlich geboten wäre. Um die Leser jedoch nicht zu irritieren, hat der Autor sich bemüht, besonders vorsichtig und ausgewogen zu argumentieren, und um die Leser nicht zu gängeln, hat er sich entschieden, nicht eine große, in sich geschlossene Erzählung seines Lebens aus einem Guß zu bieten, sondern kleinere Geschichten (stories) aus seinem Leben zu erzählen, jeweils in sich geschlossen, zwar biographisch aneinander gereiht, aber doch mit soviel Zwischenraum und Abstand von einer Geschichte zur anderen, daß die Leser in die Lage versetzt werden, sich ein

eigenes Bild von demjenigen zu machen, der sein Leben gerade erzählt. So sind es zunächst kleine Geschichten, aus denen diese Autobiographie zusammen gestellt wurde (S. 27–152 und S. 179–267) – eine kluge Einsicht in den fragmentarischen Charakter unseres Lebens.

Auf diese Geschichten aus dem Leben folgen kleine, ebenso in sich geschlossene Reflexionen, Gedanken, die einzelne Lebensstationen, Grundentscheidungen und Probleme, die den Autor stark beschäftigt haben, auf locker geschriebene, aber nachdenkliche Weise zu erläutern vermögen. So brauchte der biographische Fluß im ersten Teil nicht immer wieder unterbrochen oder umgeleitet zu werden. Hier erfahren wir von Loewens Haltung zum täuferisch-mennonitischen Pazifismus, von den Versuchen der sowjetischen Behörden, den Glauben der Mennoniten in den dreißiger Jahren zu zerstören, oder vom Problem des historischen Erzählens, dem eigentlichen Metier des Autors. In diesem Teil hat Harry Loewen Beiträge zusammengestellt, die er im Laufe der Zeit in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte und es Wert sind, im Zusammenhang mit dem erzählten Leben noch einmal gelesen zu werden (*Reflective Essays on Various Subjects*, S. 271–319). So erhellt das Leben die Gedanken, und so begleiten die Gedanken das Leben.

Eingestreut in den Text sind Photographien (und eine Landkarte von den Mennonitenkolonien in der Ukraine und Rußland), die das visuelle Bedürfnis des Lesers zu befriedigen verstehen, sehr persönliche Bilder aus der Ukraine, beispielsweise vom Anwesen der Großeltern mütterlicherseits in Kudaschewka (Hindenburg, Bezirk Dnjepropetrowsk), allerdings in einem späteren, recht verwahrlosten Zustand, oder der Schule in Friedensfeld, Bilder aus der Nachkriegszeit in Deutschland, von Studienbesuchen an der Universität in Mannheim, Familienphotographien aus Kanada, Coaldale (Alberta), Waterloo (Ontario), Winnipeg (Manitoba) und Kelowna (B. C.), Aufnahmen von der Vernichtung des Hauses, das die Familie Loewen für den Ruhestand in Kelowna (B.C.) gebaut hatte, durch eine weiträumige Feuersbrunst im August 2003, und schließlich Bilder vom Wiederaufbau, Harry Loewen in seiner neuen Bibliothek und seine Frau im wiederhergestellten Steingarten (S. 153–178). Es ist erstaunlich, wie gelassen beide diesen Schicksalsschlag hingenommen haben, als ob die schrecklichen Erfahrungen am Schwarzen Meer ihnen geholfen hätten, stets mit einem guten Ende zu rechnen.

Die Leiden, die Mennoniten unter sowjetischer Herrschaft ertragen mußten, waren maßlos. Doch keine allgemeine Schilderung in Geschichtsbüchern kann die Eindrücke ersetzen, die autobiographische Aufzeichnungen uns vermitteln: Berichte von mörderischen Banditen, die in die Dörfer der Mennoniten auf unheilvolle Weise eingefallen waren, von geheimdienstlichen Über-

griffen auf Häuser und Familien, von Verhaftungen, Deportationen in Arbeitslager, von Folterungen und Erschießungen vieler Familienväter, vom tapferen Kampf zahlreicher Frauen und Mütter auf der Flucht vor den sowjetischen Truppen, von täglichen Entbehrungen und Erniedrigungen. All das wird erzählt, und all das fand sein Symbol in der Gestalt Josef Stalins. Nachdenklich stimmt der Traum, von dem erzählt wird. Stalin hat geweint, als Harry Loewen ihm sagte, er habe 1937 seinen Vater umgebracht; Loewen hat ihm nicht vergeben, er hat ihn nur still umarmt: »my dream was an indication of the healing process in me, a healing that may continue for a long time. Perhaps in this sense such healing is a form of forgiveness« (S. 43). Das war tatsächlich ein langer Prozeß, denn Harry Loewen berichtet von einem Traum aus späterer Zeit, dem Jahre 2003. Immer wieder kreisen seine Gedanken um die schrecklichen Erlebnisse in Rußland und die Möglichkeiten, damit umzugehen. Geradezu erbost reagiert er auf die Einstellung zahlreicher Mennoniten, die den Holocaust an den Juden gegen die Greuel aufrechnen, die an ihnen, ihren Familien, Verwandten und Glaubensgeschwistern in der Sowjetunion verübt worden waren – von den Bolschewisten, unter denen sich zahlreiche Juden in den Führungskreisen befanden. Der Holocaust an den Juden hat seiner Meinung nach eine ganz andere Dimension; im übrigen stehe es den Mennoniten, unter denen damals wie heute gelegentlich noch eine antisemitische Grundhaltung zu beobachten ist, nicht zu, so verständlich das zunächst auch erscheinen mag, auf diese Weise mit der Vergangenheit umzugehen. »Many Mennonites today still see Germany and the Nazis as less evil than the Soviet Communism from which many Mennonites were freed during the Second World War« (S. 301). Bereits als Kind konnte Harry Loewen sehen, wie unmenschlich die deutschen Besatzungstruppen, die von den Mennoniten erwartungsvoll begrüßt wurden, mit Juden umgegangen waren; und sein Leben lang hat er nicht vergessen, daß seine Mutter und Großmutter das mißbilligt hatten (S. 57–62).

Die Autobiographie Harry Loewens ist ein eindrucksvolles Dokument, das von einem lebenslangen Prozeß berichtet, der aus dem lebensbedrohenden Chaos der Kindheit, wo auch die Erinnerung an das friedentiftende Erbe der Täufer und Mennoniten fast ausgelöscht war, zur Heilung der Erinnerungen führt, so daß der Autor sich im Epilog die Worte des Wächters Lynkeus aus Goethes *Faust* zu eigen machen konnte: »Ihr glücklichen Augen,/ Was je ihr gesehen,/ Es sei, wie es wolle/, es war doch so schön« (S. 321). Nicht zuletzt gehört zu dem Schönen, das Harry Loewen sah und immer noch sieht, alles, was sich ihm in der mühevollen, aber beglückenden Arbeit an der Erinnerungskultur der Mennoniten gezeigt hat, das täuferisch-mennonitische Erbe,

von dem er in der Sowjetunion noch nichts gehört hatte, sondern erst in der Flüchtlingsgemeinde Gronau in Westfalen etwas erfuhr. Hier, besonders aber in Kanada, begann sich ihm eine neue Welt zu öffnen.

Hans-Jürgen Goertz

Katja Beisser-Apetz, Antje Brons. Das weiße Blatt. Ein außergewöhnliches Frauenleben im 19. Jahrhundert, Schardt Verlag, Oldenburg 2011, 144 S., Abb., geb.

Ein Verzeichnis ihrer Schriften liegt bislang nicht vor und auch jene umfangreichen 24 Briefe, die Antje Brons (1810–1902) zwischen 1886 und 1890 an ihren Sohn Claas W. Brons schrieb, existieren lediglich in einer Abschrift von W. Heinrich Brons aus dem Jahre 1950, die sich im Privatbesitz befindet. Zusammen mit dem Lebensbild, das Bernhard Brons von seiner Mutter entwarf, bilden diese schwer zugänglichen Briefe die wesentliche Grundlage für jene anschaulich und sympathisch geschriebene Biographie, die Katja Beisser-Apetz über Antje Brons verfaßt hat.

Anders als gemeinhin üblich, beginnt dieses Lebensbild nicht mit der Geburt, sondern mit dem Tod. Katja Beisser-Apetz führt den Leser zunächst an Antje Brons' Grab und das ihres Mannes Isaac, bevor sie im Anschluß an diese kurze Stippvisite auf die fast achtzigjährige Antje zu sprechen kommt, die seit nahezu vier Jahren damit beschäftigt ist, ihre Lebenserinnerungen niederzuschreiben. Ganz kontinuierlich scheint dieses Unterfangen nicht vonstatten gegangen zu sein. Eine Seite wurde ausgespart, ein weißes Blatt, gänzlich leer. Es ist so auffällig und gleichzeitig geheimnisvoll, daß Katja Beisser-Apetz ihm einen Platz im Titel ihrer Biographie einräumte. Dieses ausgesparte Blatt, das ist die Stelle, an der Antje Brons aus irgendwelchen Gründen nicht weiter schreiben wollte oder konnte. Was sie dazu veranlaßte, wird sich wohl nie klären lassen, aber Katja Beisser-Apetz versucht dennoch zu verstehen, warum diese Lücke ihre Berechtigung hat. Sie stellt sich vor, daß Antje Brons, überwältigt von den Eindrücken der Vergangenheit, über den Tag der Goldenen Hochzeit nichts zu schreiben vermochte. Vielleicht, so wird gemutmaßt, setzte Antje Brons auf ihre Kinder, die das Fehlende später nachtragen würden. Dies ist nicht geschehen. »Das weiße Blatt Papier – es ist bis heute leer« (S. 141; Abb. S. 8). Mit diesem Satz und einem abschließenden Besuch bei Antjes Grab endet diese ungleiche und doch so fruchtbare Begegnung zweier Frauen. Antje Brons hat Katja Beisser-Apetz ihre Stimme geliehen und sie ihr Leben noch einmal erzählen lassen. An vielen Stellen des Buches ist zu spüren, daß es dabei nicht um die nüchterne Chronologie von Ereignissen

geht, sondern um den Versuch, in ein längst vergangenes, abgeschlossenes Leben einzudringen und es zu verstehen. Dies bedeutet, sich immer wieder selbst interpretierend einzubringen, wenn Erklärungsbedarf besteht oder das einstige Geschehen für den heutigen Leser übersetzt werden muß. Jener intime Dialog mit der verstorbenen Antje Brons, auf den die Verfasserin des Buches sich eingelassen hat, wird durch zwei Friedhofsbesuche begrenzt. Sie eröffnen und beschließen das Projekt. »Die Stimmen der Vergangenheit, sie schweigen jetzt. Es ist gut, daß sie gesprochen haben. Die eigentümliche Stille des Friedhofs umfängt mich nun wieder, es ist Zeit zu gehen. Behutsam schließe ich die Eisenpforte« (S. 142).

Dazwischen liegt das erfüllte Leben einer bemerkenswerten Mennonitin, die nicht nur als Ehefrau des erfolgreichen Kaufmanns und Abgeordneten der Paulskirche, Isaac Brons (1802–1886), sondern auch als elffache Mutter und vor allem als Autorin Beachtung verdient. Obwohl sie nie existentielle Not leiden mußte und in gesicherten materiellen Verhältnissen lebte, war Antje Brons' Leben keineswegs frei von Tiefen. Früh verliert sie ihre Mutter, die mit zweiunddreißig Jahren im Kindbett stirbt. Ihr Vater übergibt das wenige Tage alte Kind der Familie des Schwagers (S. 9), die Sehnsucht nach der geliebten Mutter bleibt. Äußerst flüchtig erfolgt 1828 die erste Begegnung mit ihrem künftigen Mann. »Liebe auf den ersten Blick?« (S. 21) Wahrscheinlich, zumindest war Antje Brons sich sicher, daß sie einem anderen Bewerber ihre Hand nicht reichen wollte. Isaac und Antje verloben sich, heiraten, und am 15. Oktober 1831 wird der erste Sohn geboren, dem weitere zehn Kinder folgen werden (S. 38). Daß Antje Brons sich der Erziehung ihrer Kinder bewußt und sehr engagiert widmete, beweisen ihre 1892 erschienenen *Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können*. Zu diesem Zeitpunkt war Antje Brons bereits seit mehreren Jahren Witwe (S. 133), zwei ihrer Kinder hatte sie verloren (S. 41 u. 125). Das Leben, das hinter der nunmehr bereits mehrfachen Großmutter liegt, läßt sich kaum auf einen Nenner bringen. Ihre Ehe war weitgehend harmonisch verlaufen, wenn es auch Ereignisse gab, die die Beziehung strapazierten. Dazu gehörte Isaacs lange Abwesenheit während seiner Zeit als Abgeordneter, seine angegriffene Gesundheit und seine philosophischen Studien, die ihn zeitweise gänzlich in Anspruch nahmen. Antje arbeitete viel, oft mehr als ihre Kräfte es zuließen, ohne jedoch in die Rolle der untergebenen Ehefrau zu schlüpfen. Offensichtlich scheint sie es geschafft zu haben, »sich neben diesem starken Mann einen Platz als anerkannte Partnerin« aufgebaut zu haben (S. 49). Gesellschaften, die gegeben wurden, Hochzeiten der Kinder und der Besuch des Königs Wilhelm von Preußen, all diese Ereignisse hinterließen ihre

Spuren, aber auch die Diskussionen um die Wehrfreiheit der Mennoniten. Antje sieht ihre Söhne Friedrich und Claas in den Krieg gegen Frankreich ziehen, aus dem Preußen als Sieger hervorgehen wird. Beide Söhne überleben. Friedrich, dessen Entlassung erst 1872 erfolgt, wird sogar mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet (S. 121). Als Antje Brons im November 1890 anlässlich ihres 60. Hochzeitstages Bilanz zieht, zeigt sie sich mit ihrem Leben zufrieden. Der Anfang ihrer Ehe sei gut gewesen, das Ende nicht minder. Dazwischen seien ihnen, einer Landschaft gleich, die unterschiedlichsten Wetterlagen beschert gewesen. Daß ihr nicht mehr viel Zeit bleibt, ist Antje Brons bewußt: »Isaac ist heimgegangen und ich werde ihm bald folgen!« (S. 134) Diese letzten Jahre bis zu ihrem Tod sind erfüllt von ungemeiner Produktivität. Antje Brons schreibt und setzt fort, was sie vor Jahrzehnten mit ihrem ersten 1861 erschienenen Buch *Stimmen aus der Reformationszeit* (S. 92) begonnen hatte.

Die von Katja Beisser-Apetz verfaßte Biographie basiert auf weitgehend unveröffentlichtem Material, wozu auch diverse Familienphotographien gehören, die am Schluß dankenswerterweise beigelegt wurden. Zu wünschen bleibt, daß das angenehm zu lesende Buch nicht nur eine große Leserschaft findet, sondern auch für weitere Untersuchungen zu Antje Brons und ihrem Werk Anstoß gibt.

Marion Kobelt-Groch

Folke Obermark-Stiller, »Grüne« Amische? Das Natur- und Schöpfungsverständnis der Amischen Alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania, USA (Phil. Diss. Bergische Universität Wuppertal, 2004), Aachen: Shaker Verlag 2005, 398 S., brosch.

Der Titel macht skeptisch: Kann das gutgehen? Amisch ist eine Lebensweise, die zur Zeit des Pietismus im Protest unter anderem gegen eine theologische Überfremdung des Glaubens entstand. Bis heute gibt es keine amische Theologie. Wie will man da das »Natur- und Schöpfungsverständnis« erheben, noch dazu speziell das der Amischen in Lancaster County? Ein Blick in das Buch zeigt aber schnell, daß die Besorgnis unbegründet ist und es in Wirklichkeit um etwas anderes geht, nämlich um die Frage, ob und inwieweit Landwirtschaft und Lebensweise der Amischen Alter Ordnung unter ökologischen Gesichtspunkten ein Modell darstellen, von dem die nichtamische Gesellschaft etwas lernen kann. Das ist eine Fragestellung, die in den 1970er Jahren entstand. Dahinter steht die populäre Darstellungen der Amischen in den Medien, wo sie oft als Vertreter einer natürlichen Wirtschafts- und

Lebensweise im Einklang mit der Natur ausgegeben werden. Die Autorin fragt, ob das stimmt. Dazu holt sie außerordentlich weit aus und stellt zunächst in sechs Kapiteln umfassend Geschichte und Selbstverständnis der Amischen dar. Das macht knapp die Hälfte des Buches aus. Die Geschichte der Täufer und Mennoniten wird sehr summarisch dargestellt, die Entstehung der Amischen, ihre Auswanderung und Entwicklung in den USA vom 18. bis zum 20. Jahrhundert dann aber sehr detailliert und kenntnisreich. Obermark-Stiller arbeitet überzeugend heraus, daß die heutigen Amischen Alter Ordnung eigentlich ein Produkt des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert sind, denn damals wurden die grundlegenden Weichenstellungen vollzogen, die bis heute amisches Leben kennzeichnen und sowohl nach innen als auch in der Außenwahrnehmung die amische Identität umreißen: die Ablehnung von Auto, Telefon und Elektrizität, die eigenen Schulen. Während die Entstehung der Amischen in deutscher Literatur schon mehrfach beschrieben und diskutiert wurde, dürfte die ausführliche und wissenschaftliche Darstellung ihrer Geschichte durch die Jahrhunderte im deutschen Schrifttum einzig sein. Schon allein hierin liegt ein besonderer Wert dieser Arbeit.

Es folgt ein Längsschnitt zur Geschichte der amischen Landwirtschaft sowie ein sehr kurzes Kapitel zur Wahrnehmung der Amischen in den USA und Deutschland. Erst ab S. 175 kommt die Autorin dann zum thematischen Kern und fragt nach dem Natur- und Schöpfungsverständnis. Daß es eine amische Theologie nicht gibt, ist ihr natürlich schnell bewußt geworden, sie behilft sich damit, aus den allgemeinen Glaubensäußerungen der Amischen sowie aus den Beiträgen in der verbreiteten amischen Zeitschrift *Family Life* die darin implizit enthaltenen Vorstellungen von Schöpfung und Natur herauszudestillieren. Das ergibt für sich nicht viel, und so werden vergleichsweise auch alternative Konzepte anderer Religionen herangezogen (Indianer und Juden). Im weiteren Verlauf der Arbeit werden die Auffassungen der Kirchen in Deutschland zu einem ökologisch verantwortlichen Umgang mit natürlichen Ressourcen, wie sie in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurden, skizziert und die Lebensweise der Amischen daraufhin untersucht, wieweit sie diesen Maßstäben entsprechen. Das Ergebnis ist nicht eindeutig. Zwar lassen sich Prinzipien der amischen Lebensweise wie Gelassenheit und Demut sehr gut mit »grünen« Vorstellungen eines ökologisch bewußten, einfachen und anspruchslosen Lebenszuschnitts verbinden. Nur wird eben diese Verbindung von den Amischen selbst so nicht vollzogen. Auch die reservierte Haltung amischer Bauern, Umweltauflagen zu erfüllen, die mit Mehrkosten für sie verbunden sind, ist ernüchternd. Immer wieder kommt die

Autorin zu der Feststellung, daß zwar einerseits vordergründig gesehen eine große Nähe zwischen amischer Lebensweise und einer ökologisch gerechten, umweltschonenden Lebensweise besteht, die modernen Forderungen nach mitgeschöpflicher Solidarität und Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung gerecht zu werden versucht, daß aber andererseits diese beiden Lebensentwürfe sich in ihrer Begründung kategorial unterscheiden. Die Ähnlichkeiten sind mehr zufällig. Die Amischen räumen »der Natur als Schöpfungstat Gottes nur eine nebengeordnete Rolle« ein (S. 257). Eine »Schöpfungsverantwortung« in dem Sinn, wie sie von westdeutschen Kirchen angesichts der ökologischen Herausforderung unserer Zeit formuliert und gefordert wurde, ist Amischen aber fremd (S. 259). Und wenn man genau hinschaut, gibt es bei ihnen auch Verhaltensweisen, die durchaus problematisch sind. Stichworte hierzu sind beispielsweise der Einsatz von Pflanzenschutzmitteln oder Massentierhaltung. Dennoch sieht die Autorin in der täuferischen Tradition der Amischen drei Grundwerte, die in ähnlicher Weise Programmpunkte der internationalen »grünen« Bewegung sind: »Einfachheit oder Schlichtheit (gerade in Bezug auf materielle Dinge im alltäglichen Leben), Wehrlosigkeit und Verneinung von Gewalt sowie das Leben in der Gemeinschaft« (S. 188).

In Kapitel 11 untersucht die Autorin das Umweltverhalten der Amischen in Lancaster County und kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Einstellung der amischen Bauern in den letzten zwanzig Jahren tiefgreifend gewandelt hat: von einer grundsätzlichen Ablehnung von Umweltauflagen hin zu einer aufgeschlossenen, kooperationsbereiten Einstellung, allerdings nur, wenn es sich mit den eigenen Interessen vereinbaren läßt.

In Kapitel 12 wird die amische Wirtschaftsweise daraufhin untersucht, ob sie den Anforderungen ökologischen Landbaus entspricht. Eine ganze Reihe von Kriterien wird dabei untersucht, unter anderem das Verhältnis von Viehbestand zur landwirtschaftlich bewirtschafteten Fläche, Energieaufwand, die Einstellung zu gentechnisch veränderten Pflanzen usw. Dann werden die Kriterien von Bioland und Demeter angelegt. Das Ergebnis kann nur Unkundige überraschen: Die altamische Wirtschaftsweise entspricht den entscheidenden Kriterien ökologischer Landwirtschaft nicht. Im Gegenteil: Die Bereitschaft, genveränderte Pflanzen anzubauen oder zu verfüttern, wie auch die zunehmende Bereitschaft, auf Massentierhaltung umzustellen, zeigen vielmehr, daß auch für Amische ökonomische Überlegungen vor ökologischen rangieren. Eindeutig im Vorteil sind amische Haushalte allerdings beim Energieverbrauch: pro Haushalt im Durchschnitt weniger als 40 Prozent als der US-amerikanische Durchschnitt, pro Kopf berechnet aufgrund der hohen Kin-

derzahl sogar weniger als 15 Prozent. Trotz der Einschränkung, daß die amische Landwirtschaft den Kriterien des ökologischen Landbaus nicht entspricht, kommt die Autorin zu der Einschätzung, daß die amische Lebensweise insgesamt als »ökologischer« anzusehen ist. Diese Schlußfolgerung wird nicht jedem einleuchten, denn sie beruht auf der hohen Anzahl der Familienmitglieder, ist also im hohen Bevölkerungswachstum begründet. Die altamische Population verdoppelt sich ca. alle 20 Jahre. Das ist ökologisch unverantwortlich und gerade nicht beispielhaft.

Folke Obermark-Stiller hat ein materialreiches und anregendes Buch über die amische Lebensweise geschrieben, eine Fülle von Aspekten zusammengeführt und ausgebreitet. Im ersten Teil ist ihre Arbeit eine Geschichte der Amischen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ergänzend zur umfangreichen, überwiegend nordamerikanischen Literatur, die sie verarbeitet, sei hier der Hinweis auf zwei deutsche Dissertationen nachgetragen: Jürgen Webers *Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten religiösen Gemeinschaft* (1996, vgl. die Besprechung in MGBI 1996, S. 142–145) war ein beachtlicher Versuch, die altamische Lebensweise aus soziologischer Perspektive zu erfassen, Jutta Knaufs *Jacob's Ladder: Einfluß der Religion auf das Alltagsleben einer Old Order Amischfamilie* (1993) eine originelle Annäherung an die Amischen unter ethnologischer Fragestellung. Es wäre zu wünschen, daß die Forschung in Deutschland künftig an der deutschsprachigen Literatur nicht vorbeigeht.

Auch für die Arbeit von Folke Obermark-Stiller ist das zu wünschen. Es wäre bedauerlich, wenn ihr kenntnisreiches Buch mit seinen vielen Aspekten, als Dissertation wenig publikumswirksam, nicht wahrgenommen würde. Man möchte die Autorin ermutigen, die geschichtlichen Teile ihrer Dissertation zu überarbeiten, zu straffen und als eigenständiges Buch zu veröffentlichen. Eine allgemeinverständliche, wissenschaftlich fundierte Darstellung der amischen Geschichte würde sicher ihr Publikum finden.

Christoph Wiebe

James Irvin Lichti, *Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany*. Studies in Modern European History, Bd. 51, Peter Lang Verlag, New York, Frankfurt/M. u. a. 2008, 292 S., Hardcover.

Nach längerer Pause sind die Forschungen zur Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich wieder in Gang gekommen. In der letzten Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* (2010) ging der nordamerikanische Historiker Gerhard Rempel den Verwicklungen von Mennoniten und solchen, die

einen mennonitischen Namen trugen, in die Vernichtung der Juden im Konzentrationslager Stutthof bei Danzig und während eines Massakers in der Ukraine nach (S. 87–133). Vor zwei Jahren erschien eine breit angelegte Biographie Heinrich B. Unruhs über seinen Vater Benjamin H. Unruh mit einem ausführlichen Nachwort des kanadischen Historikers Peter Lettkemann, die eine Diskussion um die Rolle Unruhs im Umgang der Mennoniten mit dem Nationalsozialismus entfacht hat (s. die Buchbesprechung von Alfred Neufeld in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2010, S. 176–183). In den diesjährigen Geschichtsblättern geht schließlich Steffen Wagner der Entwicklung nach, die zur Überführung der von Mennoniten gegründeten Schule auf dem Weierhof (Pfalz) in eine nationalsozialistische Erziehungsanstalt (Napola) geführt hat. Zuvor schon hatte der mennonitische Historiker James Irvin Lichti seine bei dem renommierten Holocaust-Historiker Saul Friedländer an der University of California in Los Angeles angefertigten Dissertation über Freikirchen in Deutschland während des Dritten Reichs veröffentlicht: über Mennoniten, Adventisten und Quäker.

Im ersten Kapitel diskutiert Lichti im Anschluß an die ekklesiologischen Typologien Max Webers und Ernst Troeltschs ausführlich die drei wichtigsten Typen kirchlicher Organisation: Kirche, Sekte und Denomination oder Freikirche. Die Denomination, um die es hier vor allem geht, ist eine von liberalen Prinzipien der individuellen Selbstbestimmung und demokratischen Entscheidungsfindung geprägte Form kirchlicher Sozialisation. Denomination ist nicht, wie es fälschlicherweise oft geschieht, mit Konfession zu verwechseln. Denomination meint vielmehr eine ausgesprochen moderne Form religiöser Sozialisation und nicht durch unterschiedliche Bekenntnisschriften getrennte Kirchen. Die geistliche Autorität, Lichti greift hier Webers Begriff der »charismatischen Herrschaft« auf, wird von jedem einzelnen Gemeindeglied wahrgenommen, so daß sich diese Kirche von unten her legitimiert, demokratisch von innen her geführt wird und jeden politischen Einfluß von Seiten des Staates ausschließt. Daraus folgt die grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat. Von diesem Kirchentyp, der in Deutschland gewöhnlich als Freikirche angesprochen wird, unterscheiden sich Kirche und Sekte. In der Kirche herrscht eine Amtsautorität, die über die rechte Auslegung der Heiligen Schrift wacht und auf bürokratische Weise den Zugang zum Heil organisiert. Entscheidend aber ist, daß dieser Kirchentyp in enger Verbindung mit dem Staat auftritt und in dem politischen Gemeinwesen – von der Entstehung her – die Untertanen oder Bürger des Staates zugleich Glieder einer bestimmten Kirche, eben der Staats- oder Landeskirche sind. Wo die denominationale Kirchenverfassung sich durchsetzte, wie in den Vereinigten Staa-

ten von Amerika, war der Staat zum Verfassungsgaranten eines kirchlichen Pluralismus geworden. Im Landeskirchentum dagegen ist vom Ansatz her ein solcher Pluralismus ausgeschlossen. Wo er dennoch an Bedeutung gewann, mußte er im Laufe der Geschichte allerdings erst erkämpft werden. Die Sekte schließlich ist der Antityp zur Kirche, eine Abspaltung von der Kirche, und beansprucht ein Eigenleben für sich außerhalb der politischen Einflußsphäre und ohne Verantwortung für das Gemeinwesen. Auch ihre geistliche Autorität ruht in der Institution wie beim Kirchentyp, allerdings nicht in Amt und Bürokratie, sondern in der Homogenität ihrer Gemeindeglieder. Lichti spricht von der »collective conformity to a specified level of religious virtuosity« (S. 7). Sie läßt in der Sekte das Selbstverständnis wachsen, die »eine wahre Kirche« zu sein.

Vor dem Hintergrund dieser typologischen Erklärungen, die recht ausführlich an den Anfang dieser Untersuchung gestellt werden, kann Lichti sehr genau zeigen, daß die Realität der Freikirchen in Deutschland nicht immer dieser typologischen Definition entspricht und daß es zwischen den Freikirchen, die er in ihrem Verhältnis zum Nationalsozialismus untersucht, recht auffällige Unterschiede gibt. Das deutsche Mennonitentum ist auf dem Boden der Reformation gewachsen und hat sich innerlich nicht an die liberalen Prinzipien gebunden gefühlt, sofern diese ein Ergebnis des Säkularisierungsprozesses waren. Wohl aber haben die Mennoniten sich zu allgemeinen Prinzipien demokratischer Entscheidungsfindung, kongregationalistischer Selbständigkeit, Führung durch Laien und die Berufung auf die Autorität des Gewissens bekannt (S. 13). In ihrem Staatsverständnis waren die Mennoniten aber nicht liberal eingestellt, im Gegenteil, Lichti spricht von der geradezu antiliberalen Haltung der Freikirchen in Deutschland. Sie setzten nicht auf einen weltanschaulich neutralen, sondern auf einen »christlichen Staat« (S. 33). Gelegentlich beobachtet Lichti auch sektenhafte Züge in süddeutschen Gemeinden (S. 13). Die Adventisten entstammen angelsächsischen Traditionen und versuchen, die liberalen Grundsätze der nordamerikanischen Denominationen in eine völlig andere Kirchenlandschaft einzubringen. Das gilt ebenso für die Quäker, die mit ihren vergeistigten Gottesdienstritualen und ihrem allgemeinen philanthropischen Engagement einen eigenen Akzent setzen und sich internen Gruppenzwängen genauso wie politischer Vereinahmung von außen entziehen konnten. Den Qäkern war es noch am ehesten gelungen, sich ihre Freiheit dem Staat gegenüber zu bewahren. Ansonsten gilt, daß die Freikirchen anders als in Nordamerika zutiefst von ihrer landeskirchlichen Umgebung geprägt waren. Das zeigt sich vor allem in ihrer religiös begründeten Loyalität gegenüber dem Staat. Lichtis Untersuchun-

gen kommt zugute, daß er über ein Gespür für feine Differenzierungen verfügt. Das gilt auch für die Verhaltensweisen innerhalb der einzelnen Freikirchen, die Einschätzung der Quellen, vor allem der Zeitschriften aus den Jahren vor und während des Dritten Reichs, und dem selbstkritischen Umgang mit den eigenen Einsichten und Urteilen.

So ist es zweierlei, das Lichti bewog, das Verhältnis der drei ausgewählten Freikirchen zum Nationalsozialismus während des Dritten Reichs, wie es sich in ihren Gemeindezeitschriften zeigt, zu untersuchen: einmal die relativ moderne, das heißt liberale Einstellung zu Grundprinzipien des Gemeindelebens und sogar zum Staat, insofern die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat trotz einer religiös motivierten Anhänglichkeit an die Staatsführung durchgehalten wurde; und zum anderen das pazifistische Erbe, das in den drei ausgewählten Freikirchen beschworen, mit dem aber in der konkreten Situation des Dritten Reichs unterschiedlich umgegangen wurde. Anders als einige Sekten (z. B. die Zeugen Jehovas) sind diese Freikirchen nicht wegen ihres pazifistischen Erbes mit einem von Grund auf militant eingestellten totalitären Regime kollidiert. Auch haben sie Wege gefunden, sich trotz ihres demokratisch ausgerichteten Gemeindelebens und ihrer oft kongregationalistischen Gemeindeverfassung als willfährige Volksgenossen zu empfehlen.

Im zweiten Kapitel untersucht Lichti, wie sich zu Beginn des Dritten Reiches im Zuge oft euphorisch vollzogener Selbstgleichschaltung von Vereinen, Verbänden, Organisationen und Kirchen das Staatsverständnis in den drei Freikirchen ausbildete. Dabei spielte die nationalsozialistische Absichtserklärung eine wichtige Rolle, Kirche und Staat strikt voneinander zu trennen. Die Mennoniten sahen darin eine Forderung der Täufer erfüllt und die Adventisten eine Chance, aus ihren sektenhaften Anfängen herauszuwachsen und den Argwohn staatlicher Behörden gegenüber ihren internationalen Beziehungen, judaisierenden Tendenzen in der Observanz des Sabbatgebots und pazifistischen Neigungen zu überwinden. Die Quäker betonten die Gewissensfreiheit des einzelnen und begegneten den staatlichen Forderungen mit Gehorsam, solange ihr Gewissen davon nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde. Im übrigen aber bestanden sie darauf, den kirchlichen Raum überschreiten und sich für die Gesellschaft mit ihrer pazifistischen und karitativen Praxis einsetzen zu dürfen. Wo ihnen das verwehrt würde, schadete sich der Staat ihrer Meinung nach selbst. So blieb es nicht aus, daß im Vergleich mit der geringen Anzahl der Quäker in Deutschland sehr viele Gemeindeglieder in Haft genommen wurden (zwischen fünf und zehn Prozent). Mennoniten und Adventisten war ein zutiefst antiliberales Staatsverständnis

gemeinsam. Sie begrüßten das Bekenntnis Adolf Hitlers zum »positiven Christentum«. Die Mennoniten konnten dem »Führer« mit der Loyalität begegnen, die sie einst dem Monarchen entgegengebracht hatten, während die Quäker sich einem liberalen Staatsverständnis verpflichtet wußten, wonach die Macht des Staates nicht in einer Ordnung Gottes ruhte, sondern aus der Einwilligung der Bürger hervorging (S. 55). Für sie war das ein weltanschaulich neutraler Staat.

Auch hier beobachtet Lichti nicht immer einheitliche Einstellungen, so kann er in der Position Christian Neffs eher eine sektenhafte Zurückhaltung der Gemeinde gegenüber dem Staat erkennen und eine Drosselung der allgemeinen Euphorie gegenüber der nationalen Erhebung (S. 44), während die jüngere Generation der tonangebenden Gemeindeleiter sich auf eine lutherische Zwei-Regimentenlehre verständigte und der Bekennenden Kirche vorwarf, die inzwischen erreichte Trennung von Kirche und Staat nicht gebührend zu beachten, wenn sie politische Entscheidungen kritisierten und für diejenigen ihre Stimme erhoben, die unter der nationalsozialistischen Führung zu leiden begannen. An der Art und Weise wie die Mennoniten versuchten, an der von den Täufern ererbten Verweigerung des Eides festzuhalten, und andererseits die ererbte Friedfertigkeit aufgaben, bevor die allgemeine Wehrpflicht 1935 gesetzlich wieder eingeführt wurde, zeigt Lichti, wie sich eine Veränderung konfessioneller Identität unter den Mennoniten vollzog und jede Distanz zum Staat aufgegeben wurde. Erst in einem zweiten Schritt werden die allgemeinen Gründe untersucht, die schon vorher ein positives Verhältnis zur nationalsozialistischen Staatsführung signalisierten. Eigentlich waren es diese Gründe, die für eine Sinneswandlung in der Wehrlosigkeitsfrage und für ein recht oberflächliches Festhalten an der täuferischen Forderung der Eidesverweigerung gesorgt haben. Wären diese Gründe zuerst untersucht worden, hätte wohl noch überzeugender erklärt werden können, warum die Mennoniten das Widerstandspotential ihres täuferischen Erbes auf der ganzen Linie entschärft und nicht eigentlich erkannt haben, wie das nationalsozialistische Regime die Grenzen zwischen Kirche und Staat zu seinen Gunsten verändert hat.

Die öffentliche Diskussion um »Volkstum« und »Rasse« hatte auch die Freikirchen früh erfaßt und einen Verständigungsprozeß in den Gemeindeveröffentlichungen ausgelöst. Diesen Prozeß hat Lichti im dritten Kapitel untersucht und gezeigt, wie die Interpretation von »Nation«, »Volk« und »Rasse« als Schöpfungsordnung Gottes in der evangelischen Kirche allmählich auch in den Freikirchen aufgenommen wurde und unter den deutschen Mennoniten zunächst vor allem von Erich Göttner aus Danzig nach anfänglichem

Zögern schon kurz vor der Machtergreifung Hitlers mit besonderem Nachdruck vertreten wurde. Göttner konzedierte zwar, daß es »keine größere rassisch reine Nation« gäbe, sah in der rassischen Reinheit aber doch eine Kraft, die es zu bewahren gelte (S. 76 f.). Bald jedoch begann er auch vor einer Verabsolutierung einer bestimmten Rasse zu warnen, so daß im Mennonitentum wohl die Grundlagen für eine »Verehrung rassischer Reinheit« gelegt, gleichzeitig jedoch dieser Verehrung »Grenzen gesetzt« wurden (S. 80). So kommt Lichti zu dem ausgewogenen Urteil, daß die »Rasse« unter den Mennoniten zwar als eine Schöpfungsordnung gewürdigt, als »Weg zum Heil« aber ausdrücklich abgelehnt wurde (S. 81). Im Zuge der allseits anerkannten Trennung von Kirche und Staat wurde das von den politischen Instanzen nicht als Ablehnung, sondern als Zustimmung zur Politik der nationalsozialistischen Staatsführung gewertet und hat die Mennoniten nicht in Schwierigkeiten gebracht. Trotz der Vorbehalte gegen eine religiöse Überbewertung der Rasse, begann die Ahnenforschung unter den Mennoniten wieder aufzublühen und das Mitteilungsbedürfnis zahlreicher Mennoniten zu befriedigen, immer schon ein rassisch reiner Zweig des deutschen Volkes gewesen zu sein (S. 82–86). Weniger zurückhaltend als in den Gemeindezeitschriften wurden die Mennonitengemeinden von Genealogen als »Modelle der Bewahrung der germanischen Rasse« (S. 86) empfohlen, auch wurde gelegentlich Zustimmung zu eugenischen Maßnahmen signalisiert (S. 84).

Die beiden anderen Freikirchen waren reservierter, wenn es darum ging, den Nationalismus religiös aufzuladen, auch Volkstum und Rasse ekklesiologisch einzubinden. Dennoch bemühten sich die Siebententagsadventisten um ihre Integration in das deutsche Volk und deuteten ihren entschiedenen Willen an, Verantwortung für das Gemeinwohl zu übernehmen, besonders im Gesundheitswesen (Kooperation mit der Nationalsozialistischen Volksfürsorge [NVS] und der nationalsozialistischen Rassenhygiene). Die Affinitäten zwischen den Gesundheitsvorstellungen der Siebententagsadventisten (grundsätzlich am Alten Testament orientiert) und der nationalsozialistischen Hygiene waren beträchtlich. Am wenigsten anfällig waren die Quäker für den Rassegedanken, der alle Werke der Barmherzigkeit auf die Volksgenossen beschränkte und im Gegensatz zum demokratisch konzipierten Staatsverständnis und einem religiös neutralen Nationalgefühl stand. Diese Position wurde, auch wenn unter den Quäkern über die Beseitigung des unwerten Lebens gelegentlich diskutiert wurde, letztlich in der Ablehnung der Nürnberger Rassengesetze (1935) deutlich zum Ausdruck gebracht.

In einem eigenen, dem vierten Kapitel, beschreibt Lichti, wie sich die nationalsozialistische Staatsführung mit dem außenpolitischen Druck auseinan-

dersetzen mußte, der angeblich von dem Internationalismus ausgegangen sei, mit den materialistischen Kräften einer dem Deutschtum feindlichen Zivilisation: dem Kommunismus und dem internationalen Judentum, aber auch dem westlichen Materialismus, der dem Geist der Aufklärung verpflichtet war. So stand die Gleichschaltung und Einigung der diversen sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Kräfte auf der Tagesordnung nationalsozialistischer Politik. Die drohende Überführung in eine große Reichskirche hat den Bestand der Freikirchen nicht nur gefährdet, sondern diese Kirchen auch aufgewertet und so etwas wie einen denominationalen Pluralismus entstehen lassen, zumal die nationalsozialistische Politik schließlich nicht mehr unbedingt auf Kircheneinheit setzte, sondern an einer Zersplitterung der kirchlichen Landschaft interessiert war. So wollte Heinrich Himmler beispielsweise verhindern, eventuell mit der geballten Macht einer Kirche konfrontiert zu werden (S. 138). Dieser Pluralismus trug anti-liberale, eben gegen Prinzipien eines säkularen Liberalismus gerichtete Züge, der auf Internationalismus und universale Geltung zugeschnitten war, und die konfessionelle Vielfalt wurde geduldet, ja, sogar gefördert, wenn sie nur nicht das Bestreben störte, eine einheitliche Volksgemeinschaft herzustellen. Im Hinblick auf den materialistischen Internationalismus konnten die Mennoniten sich mit ihrer Interpretation eines besseren Sozialismus empfehlen, nämlich mit dem Hinweis auf ihre Tradition gütergemeinschaftlicher Experimente und einer besonders ausgeprägten diakonischen Praxis, auch ihrer Leidensgeschichte unter dem Bolschewismus. Die Siebententagsadventisten hatten es da von ihrer angelsächsischen Tradition und ihrer ausgeprägten Missionstätigkeit her schwerer, sich als Partner im Bemühen um die Volksgemeinschaft ins rechte Licht zu setzen. Sie versuchten aber den missionarischen Auftrag mit der Pflicht gegenüber dem jeweiligen »irdischen Volk« zu verbinden (S. 132). Die Quäker schließlich konnten ihren liberal ausgerichteten Internationalismus nur behaupten, indem sie in Rufnähe zur nationalsozialistischen Propaganda die Profitgier des Kapitalismus und den marxistischen Materialismus ebenso wie die antireligiöse Politik in der Sowjetunion öffentlich kritisierten. Im Grunde aber blieben sie, wie Lichti meint, »unrepentant internationalists« (S. 136).

Mit besonderer Aufmerksamkeit untersucht Lichti im fünften Kapitel die Einstellung der drei Freikirchen zu den Juden und zur nationalsozialistischen Judenpolitik bzw. Judenvernichtung. Von ähnlichen gesellschaftlichen Erfahrungen als einer oftmals verfolgten oder nur widerwillig gelittenen Minderheit her wäre eigentlich zu erwarten gewesen, daß diese Kirchen sich mit den inzwischen stark angefeindeten und in ihrer Existenz bedrohten Juden soli-

darisiert hätten. Doch das geschah nicht, höchstens, wie Lichti erwähnt, in seltenen Einzelfällen, jedoch nicht offiziell im Namen der Gemeinden (für die Mennoniten beispielsweise S. 172). Die Quäker standen dem allgemeinen Antisemitismus reserviert bis ablehnend gegenüber, sie setzten sich für die Juden in einzelnen Hilfsaktionen, aber nicht als Glaubensgemeinschaft ein. Sie stellten es ihren Mitgliedern frei, den bedrohten Juden im Rahmen privater Verantwortlichkeit beizustehen. Oft jedoch stellten sie dafür ihr gemeinschaftlich geknüpft Netzwerk für diesen Beistand zur Verfügung (S. 190–196), so daß eigentlich nicht zwischen individueller oder gemeinschaftlicher Hilfe unterschieden werden konnte.

Sehr differenziert untersucht Lichti, wie der Antisemitismus in den Gemeinden der deutschen Mennoniten, vor allem in ihren Zeitschriften, Eingang gefunden hatte. Das deutete sich bereits während der Weimarer Republik an und verstärkte sich in den ersten Jahren nach der Machtergreifung Hitlers. Hier wurden die allgemeinen antijudaistischen Argumente aus der protestantischen Tradition aufgenommen, vor allem der Mord an Jesus und die Zerstreuung des jüdischen Volkes in alle Welt, aber auch negative Charakterzüge angeführt, die den Juden nachgesagt wurden. Eindringlich und gut dokumentiert wird die Diskussion um die Forderung der Deutschen Christen nachgezeichnet, das Alte Testament aus dem christlichen Kanon zu streichen. Dagegen machten die Mennoniten ganz entschieden Front. Lichti legt hier großen Wert auf die Argumente, die vorgebracht wurden, um diese Zumutung abzuwehren. Es war vor allem die Einsicht, daß das Alte Testament selbst ein antisemitisches Dokument sei und sich kritisch gegen nationalistischen Chauvinismus der Juden wandte, nicht ohne Seitenhieb auf die religiöse Überhöhung des Nationalismus durch die Deutschen Christen. So stellt Lichti eine lange Liste vermeintlichen jüdischen Fehlverhaltens zusammen, wie mennonitische Autoren sie in ihren Veröffentlichungen aus den biblischen Texten angeführt haben (S. 158). Gelegentlich wurde zwar gesagt, daß biblische Urteile über Juden nicht auf das gegenwärtige Judentum erweitert werden dürften (S. 231 Anm. 207, Göttner 1933), doch es blieb sicherlich nicht aus, daß diese internen, gegen die Deutschen Christen geäußerten Argumente ihre Sprache in der allgemeinen antisemitischen Öffentlichkeit gefunden hatten und den Antisemitismus in den eigenen Reihen verstärkten: so beispielsweise die im Gemeindeblatt der Mennonitengemeinden beschriebene Erwartung des Antichrist in der Gestalt des Judentums und die Ankündigung der Vernichtung eines beträchtlichen Teils des jüdischen Volkes am Ende der Tage (S. 198–202). Lichti bemerkt, wie intensiv Goettner dazu beigetragen hat, antisemitische Argumente zusammenzustellen. Er

beobachtet aber, daß es gerade Göttner auch war, der vor einer übertriebenen einseitigen Verurteilung der Juden warnte und sich mit starken Worten gegen die Einführung des Arierparagraphen in den Kirchen wandte. Ebenso beobachtet Lichti, daß die Diskussion der Judenfrage nach dem Nürnberger Reichsparteitag 1935 in den mennonitischen Zeitschriften verebbte. Offensichtlich sei in dieser prekären Lage der Juden die Erinnerung an die Leidensgeschichte der eigenen Gemeinden in früheren Jahrhunderten wieder erwacht und habe dazu geführt, selber nicht mehr zur Verstärkung des jüdischen Leids in der Gegenwart beizutragen und gelegentlich auch versöhnlichere Töne den Juden gegenüber anzuschlagen (S. 178 f.). Lichti weiß, daß dieser Grund sehr spekulativ ist. Es könnte auch eine andere Begründung gefunden werden: Die Mennoniten wußten, daß nach dem Nürnberger Reichsparteitag die Stellungnahmen nicht mehr auf die Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen begrenzt werden konnten, sondern von der Staatsführung als eine Einmischung in die nationalsozialistische Politik verstanden werden mußten. Gerade das aber wollten die Wortführer der Mennoniten nicht riskieren.

Bei den Agsadventisten fiel der Antisemitismus gemäßigter aus, obwohl sie sich bemühen mußten, die Zweifel, sie stünden mit der Sabbatobservanz den Juden nahe, immer wieder zu zerstreuen. Insgesamt stellt Lichti auch bei den Mennoniten schließlich nur einen »milden« Antisemitismus fest, er fügt aber hinzu, daß auch schon, mit Ian Kershaw gesprochen, »a pervasive latent anti-Semitism« dem nationalsozialistischen Regime ausreichte, den Holocaust an den Juden in Gang zu setzen (S. 180).

Was Menschen einander antaten und was sie gewähren ließen, war ungeheuerlich und kaum zu begreifen. Lichti unterstellt den Kirchen, die er untersucht hat, nicht, daß sie sich dem nationalsozialistischen Regime auf leichtfertige Weise zur Verfügung gestellt hätten. Wohl aber meint er, daß sie das liberale Potential (am wenigsten die Quäker) nicht zur Wirkung gebracht und mit ihren durchaus ernstzunehmenden Betrachtungen über die prekäre Situation, in die sie geraten waren, jede Chance zu einem kraftvollen Widerstand gegen das Unrecht, das an anderen verübt wurde, vergeben hätten. Die Trennung von Kirche und Staat, die zunächst eine befreiende Wirkung auf die Mennoniten und Siebententagsadventisten hatte, war schließlich zu ihrer Unfreiheit dem nationalsozialistischen Regime gegenüber geworden. Mit der Einschränkung ihrer Religiosität auf den privaten Bereich waren sie für jede Art politischer Manipulation anfällig geworden und haben es sich selbst verbeten, in den von ihren Kirchen getrennten Bereich des Staates kritisch einzuwirken und nach Wegen zu suchen, gegen das dort wuchernde Unrecht anzu-

gehen (S. 250–259). Es ist dem sechsten Kapitel, das zusammenfassend noch einmal die Schwächen des liberalen Denominationalismus reflektiert, anzumerken, wie sehr Lichti selbst an diesen Schwächen seiner eigenen kirchlichen Tradition leidet.

Lichtis Untersuchung ersetzt nicht eine geschichtswissenschaftliche Gesamtdarstellung der »Freikirchen im Dritten Reich«, zumal sie nur auf Zeitschriften der Gemeinden basiert, dennoch hat sie wichtige Problembereiche dieser Kirchen im Dritten Reich auf sorgfältige, reichlich dokumentierte, begrifflich präzise konzipierte und bedenkenswerte Weise durchgearbeitet und die Forschung vorangebracht.

Hans-Jürgen Goertz

Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt, David L. Weaver-Zercher, Die Gnade der Amish. Wie Vergebung Tragödien überwindet, Weinheim: Wiley-VHC Verlag 2009, 258 S., kart.

Am 2. Oktober 2006 drang der psychisch gestörte Charles Carl Roberts in die kleine amische Schule von Nickel Mines in Pennsylvania ein und nahm die Schülerinnen als Geisel. Er wollte sich an Gott für den Tod seiner eigenen, früh verstorbenen Tochter rächen, indem er sich an amischen Mädchen vergeht. Sein Vorhaben wurde durchkreuzt, das Haus war schnell von Polizei umstellt. Bevor Roberts sich selbst erschoss, feuerte er mit einem Maschinengewehr auf die Mädchen, die wie zur Hinrichtung gefesselt auf dem Boden lagen, und tötete fünf von ihnen. Fünf weitere überlebten schwer verletzt.

Die Nachricht von dem Ereignis ging um die Welt und löste in den USA eine Welle der Anteilnahme und der Hilfsbereitschaft aus. Das Entsetzen der US-amerikanischen Öffentlichkeit über den Vorfall wurde bald abgelöst von dem Staunen über die Reaktion der Amischen. Das betraf das Verhalten der 13jährigen Marian, die Roberts gelassen gesagt hatte »Erschieß mich zuerst!«, um die anderen dadurch vielleicht zu retten. Das betraf vor allem aber die Äußerungen der Amischen unmittelbar nach dem schrecklichen Vorfall. Diese Äußerungen enthielten keinerlei Gefühle von Haß oder Rachsucht, sondern waren geprägt von Hinwendung und Vergebungsbereitschaft. Schon am gleichen Tag hatten Amische wenige Stunden nach dem schrecklichen Ereignis den Kontakt zur Familie des Täters aufgenommen, der Frau und Kinder zurückließ. Wenige Tage später erschienen Amische zu seiner Trauerfeier, spendeten sogar für die Familie des Täters. Die Amischen wiederum waren erstaunt darüber, daß man ihr Verhalten erstaunlich fand. Für sie war es selbstverständlich.

In den Kommentaren, die es dazu gab, wurden sehr unterschiedliche Deutungen der amischen Reaktion vorgetragen, meist verbunden mit der Vereinnahmung für eigene Positionen. Manche meinten, die Amischen seien einfach nur gute Christen, die mit einer vorbildlichen Vergebungsbereitschaft reagiert und dadurch ein Modell für alle Christen abgegeben hätten. Andere erkannten in der großen Solidarität der Amischen untereinander die besten Traditionen und Werte der Gründerväter wieder, die in der Gesellschaft verloren gegangen seien. Es gab aber auch Kritiker, die in der Reaktion der Amischen religiösen Fatalismus sahen oder sogar die Verkrüppelung und Unterdrückung natürlicher menschlicher Trauergefühle durch eine rigorose religiöse Moral. Von manchen wurde das Verhalten der Amischen sogar zum Argument in die politische Diskussion um den »Krieg gegen den Terror« eingeführt und ihre Reaktion der US-Politik auf den 11. September 2002 als leuchtende Alternative gegenübergestellt. Und natürlich bedienten sich Gegner wie Befürworter des freien Zugangs zu Schusswaffen des Vorfalls im Sinne ihrer jeweiligen Argumentation. Kritische Stimmen beurteilten die amische Vergebungsbereitschaft als heuchlerisch, weil sie viel zu früh ausgesprochen worden sei, um echt sein zu können, und manche verwiesen auf die Härte der Amischen gegenüber Abweichlern in den eigenen Reihen, die sie, wenn es sein muß, aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen und mit Meidung belegen.

Diese Reaktionen machten einerseits deutlich, wie weit die amerikanische Öffentlichkeit insgesamt von einem wirklichen Verständnis amischer Lebensweise entfernt ist und wie grundlegend die kulturellen Unterschiede zwischen den Amischen und dem nordamerikanischen Mainstream sind. Andererseits sind durch die Ereignisse von Nickel Mines viele Amerikaner zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der amischen Vorstellungswelt bereit, und die postkartenhaften Klischees von Amischen als einer kuriosen, Einspänner fahrenden und uniform gekleideten frommen Gemeinschaft ist bei vielen einem differenzierteren Verständnis gewichen. Nickel Mines hat das Verhältnis zwischen Amischen und amerikanischer Gesellschaft verändert, auch auf Seiten der Amischen, die zutiefst berührt sind von der übergroßen Hilfsbereitschaft ihrer »englischen« Nachbarn, aber auch vom Verhalten der Polizei und vieler Medienvertreter.

Die drei Autoren sind ausgewiesene Kenner der Amischen, ihrer Geschichte, ihrer Kultur und Lebenswelt sowie ihres Selbstverständnisses. Aber sie wollten genauer herausbekommen, wie das Geschehen von den Amischen selbst wahrgenommen und gedeutet wurde, warum sie so reagierten, wie sie es taten, und welchen Stellenwert Vergebungsbereitschaft in ihrem Glauben und

Leben haben. Sie suchten engen Kontakt mit ihnen und führten zahlreiche Gespräche. Dabei kam ihnen ihre umfassende Kenntnis der Amischen ebenso zugute wie ihr großes Einfühlungsvermögen. Herausgekommen ist ein Buch, das geeignet ist, die amische Handlungsweise für Außenstehende besser nachvollziehbar werden zu lassen. Es erklärt sachlich und wissenschaftlich fundiert die amische Reaktion auf den Mehrfachmord von Nickel Mines und bietet so eine Brücke zum Verständnis nicht nur dieses Verhaltens, sondern der amischen Lebensweise überhaupt. Aber auch dem, der sich schon mit Amischen beschäftigt hat, werden neue Aspekte des amischen Lebens eröffnet. Ja, nicht zuletzt für Amische selbst kann das Buch eine außerordentlich hilfreiche Lektüre sein, denn der – manchmal etwas redundante – Duktus des Buches, der darstellende, abwägende und reflektierende Passagen miteinander verbindet, getragen von Sympathie und Verständnis, ist auch geeignet, Amischen selbst zu einem vertieften Verständnis ihres Glaubens und Lebens zu verhelfen. Eine Amische sagte, das Buch »drückt unseren Glauben besser aus, als wir selbst es könnten« (Klappentext).

In drei Teilen wird zunächst die Ereignisgeschichte umfassend dargestellt: Geiselnahme, Schießerei, Reaktion der Amischen und der nichtamischen Bevölkerung, schließlich die Reaktionen auf die Reaktionen, Kommentare und Statements. Dann wird in einem zweiten Teil die besondere Tradition der Amischen dargestellt, die es ihnen ermöglichte, auf diese spezielle Weise zu reagieren. Ein dritter Teil reflektiert davon ausgehend die Bedeutung von Vergebung für menschliche Gesellschaften allgemein.

Die Autoren verbinden historische, soziologische und psychologische Aspekte, um die unterschiedliche Wahrnehmung von amischer und nicht-amischer Seite zu analysieren und die Unterschiede im Verständnis dessen, was Vergebung ist, aufzuzeigen. Die Autoren argumentieren überzeugend, daß die Amischen durch ihre Geschichte und Tradition in besonderer Weise geprägt sind. Bibelstellen wie das Vaterunser, die Bergpredigt allgemein sowie die Aussagen Jesu aus Matthäus 18, das besondere Abendmahlsverständnis, aber auch die lebendige Märtyrertradition, überliefert in Geschichten wie der von Dirk Willems oder in den Liedern des Ausbund haben zusammen mit einer Spiritualität, die von Gelassenheit, Demut und der Unterordnung des einzelnen unter die Regeln der Gemeinschaft getragen ist, bei Amischen zu kulturell geprägten Verhaltensmustern und zu einem spezifischen Verhaltensrepertoire geführt. Das ermöglichte es Amischen nicht nur, sondern legte es ihnen auch nahe, sich so zu verhalten, wie sie es taten. Wer in der amischen Reaktion einfach nur vorbildliche christliche Vergebungsbereitschaft sieht, verkennt mithin die Besonderheit ihres Verhaltens. Mit dem Hinweis auf

andere Vorfälle aus den letzten Jahren zeigen die Autoren, daß die amische Reaktion auf Nickel Miles keineswegs so ungewöhnlich ist, sondern ihrer kulturellen Norm entspricht. Auch die Kritik, bei den Amischen würden durch religiöse Vorgaben die kreatürlichen Trauerprozesse unterdrückt, wird von den Autoren überzeugend zurückgewiesen.

Es geht den Autoren nicht darum, die Amischen als Heilige oder Vorbilder darzustellen, sondern sie in ihrer speziellen Prägung und Kultur wahrzunehmen und ihr Handeln im Rahmen ihrer Kultur zu verstehen. Mehrfach betonen sie, daß Amische nicht bessere Menschen sind und sich auch nicht einbilden, es zu sein. Und eindrücklich schildern sie, wie schwer es die Amischen und insbesondere die betroffenen Familien hatten und haben, das traumatische Geschehen zu verarbeiten und mit der Trauer um die Kinder fertigzuwerden. Und auch der Widerspruch zwischen Vergebungsbereitschaft nach außen und Gemeindedisziplin nach innen wird plausibel aufgelöst.

Leider merkt man dem deutschen Text zu oft an, daß es eine Übersetzung ist. Das betrifft auch den Titel: *Die Gnade der Amish* ist blumig und irreführend. Ob die Ausführungen, die die Autoren dazu geben (S. 11 f.), für den englischen Sprachraum zutreffen, kann ich nicht beurteilen. Die Autoren bezeichnen mit Gnade (engl. grace) im weiteren Sinn ein Verhalten, das von liebevoller und mitfühlender Zuwendung bestimmt ist. An zahlreichen Stellen im Buch wäre es aber besser, statt unbestimmt von der Gnade der Amischen zu sprechen, konkret zu benennen, was jeweils gemeint ist: Vergebungsbereitschaft oder liebevolle Zuwendung. Unverständlich ist, warum die englischen Wörter *Amish* und *amish* statt der deutschen *Amisch* und *amisch* verwendet werden.

Dennoch: Dieses Buch ist hervorragend geeignet, die Amischen besser zu verstehen und in ihre Glaubens- und Gedankenwelt einzuführen. Vergebungsbereitschaft erscheint als ein zentrales Thema amischen Lebens. Die Vorgänge von Nickel Miles sind so aufgearbeitet und dargestellt, daß hier die Bedeutsamkeit und Lebendigkeit einer täuferischen Glaubenstradition in heutiger Zeit faßbar wird. Das Buch ist klar strukturiert und auch für Nicht-akademiker verständlich. Der knappe, 14seitige Anhang, der in Kurzform die Amischen darstellt (S. 235–249), ist außerordentlich fachkundig und in dieser Kürze vermutlich das Beste, was es dazu in deutscher Sprache gibt.

Christoph Wiebe

Peter Dula und Chris K. Huebner (Hg.), *The New Yoder*, Wipf und Stock Publishers, Cascade Books, Eugene, OR, 2010, XIX und 338 S., kart.

John H. Yoder war zweifellos der produktivste Theologe unter den nordamerikanischen Mennoniten und hat weit in das europäische Mennonitentum hineingewirkt. Er ist in Pretoria, Buenos Aires, Jerusalem und Melbourne genauso gehört worden wie in Chicago, Montreal, Los Angeles und Goshen. Er lehrte an einer katholischen Universität (Notre Dame, Indiana) und suchte das Gespräch mit Evangelikalen in Nordamerika wie mit Mitgliedern der Kirchen, die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten sind. Er war ein eigenwilliger Theologe, oft schwer zu fassen und einzuordnen, oft befremdlich und auf eigentümliche Weise verschlossen, aber stets anregend und präsent. Sein Ruf war mit seinem plötzlichen Tod 1997 nicht erloschen, im Gegenteil, jetzt erst setzte so etwas wie eine intensive Yoder-Rezeption ein. Eingeleitet wurde sie mit einer Sammlung wichtiger Aufsätze des Verstorbenen, die Michael G. Cartwright unter dem Titel *The Royal Priesthood* mit einer kundigen Einführung in das Werk Yoders 1998 veröffentlichte, und mit der umfangreichen, von Mark Thiessen Nation zusammengestellten Bibliographie der Schriften Yoders (1999). Es folgten die drei Gedenk- oder Erinnerungsbände (*The Wisdom of the Cross*, 1999; *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt*, 2001; *A Mind Patient and Untamed*, 2004), in denen Kollegen und Schüler das aspektreiche Lebenswerk Yoders würdigten, und schließlich die Biographie des Lehrers und Freundes, die Mark Thiessen Nation 2006 veröffentlichte. Sie trägt den Untertitel *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Inzwischen sind auch die ersten Monographien und Dissertationen zu bestimmten theologischen Themen im Werk Yoders erschienen: Galye Gerber Koontz (1985), Philip LeMasters (1992), Craig Carter (2001), Earl Zimmermann (2007), Charles Majo Collier (2008) und Alexander Sider (2011). So konnte schnell der Eindruck entstehen, daß die Beschäftigung mit Yoders Schriften erst jetzt so richtig in Gang kam. Dieser Eindruck wird vollends von *The New Yoder*, einer Sammlung zahlreicher kürzlich an anderer Stelle erschienener und auch neuer Aufsätze bestätigt, die zwei jüngere Schüler Yoders zusammengetragen haben (2010). Mit dieser Sammlung soll eine Zäsur in der Beschäftigung mit dem Werk Yoders markiert werden. Der »alte« Yoder ist zwar nicht passé, denn seine ureigenen Themen interessieren nach wie vor, aber der »neue« Yoder ist ein Theologe, der in einem veränderten Licht neu, interessant, ja, auch anders erscheint, als es vorher der Fall war. Der »neue« Yoder ist der Theologe, der sich als anregender Gesprächspartner denjenigen empfiehlt, die ihn mit anderen theologischen Problemen, mit

anderen kulturellen Erfahrungen und in Räumen lesen, in denen sich Yoder einst noch nicht bewegte. Der »neue« Yoder ist ein aktualisierter Yoder – nur selten war es einem Theologen vergönnt, so schnell nach seinem Ableben neu entdeckt zu werden.

Yoder wird mit Namen in Verbindung gebracht, die in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen der letzten Zeit eine Rolle spielen, vorher zwar teilweise schon bekannt waren, von Yoder jedoch nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen wurden. So diskutiert P. Travis Kroeker die eschatologische Ausrichtung der Ethik Yoders im Gespräch mit Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral*, Peter C. Blum bringt Yoders Täuferverständnis mit dem französischen Philosophen Michel Foucault in Verbindung, mit dessen *Archäologie des Wissens* (1969), *Überwachen und Strafen* (1975) und der neueren Nietzsche-Rezeption, auch mit der eigenwilligen Vorstellung, die sich hinter Jacques Derridas Begriff der »Différance« verbirgt und zu Yoders berühmt gewordener Deutung der »Geduld« (»Patience«) in Rufnähe steht: den Lauf der Welt mit Distanz und Gelassenheit zu betrachten. Chris K. Huebner nutzt Einsichten des Erkenntnistheoretikers Paul Virilio über die Wissensdimension von Gewalt, um Yoders fragmentarisches Friedensverständnis zu bestätigen und auch mit dem Aspekt des Wissens (knowledge) zu bereichern. Interessant ist schließlich der Akzent, den Nathan N. Kerr auf Yoders Vorstellung von der »missionarischen Gemeinde« (communio missionis) legt und mit den Gedanken des französischen Theologen, Kultur- und Geschichtstheoretikers Michel de Certeau vertiefend erläutert, umgekehrt auch Yoders Gemeindeverständnis kritisch gegen die Vorstellungen des französischen Jesuiten einsetzt. Ungewohnt ist auch der wissenschaftstheoretische Rahmen, in dem auf einmal Yoders Theologie des Friedens erscheint. Nancey Murphy zeigt, daß Yoders Friedensverständnis nicht nur von sozial-ethischer und historischer Bedeutung ist, sondern auch – wie alle Wirklichkeitserkenntnis – einen metaphysischen Grund hat: »it is a reflection of the very nature of the cosmos« (S. 69). Bedenkenswert sind schließlich die Ausführungen, mit denen Cynthia Hess den äußeren Gewaltbereich, auf den Yoder sich allein bezogen hat, um die innere Dimension psychischer (traumatischer) Gewalt erweitert und eine Brücke zwischen Psychologie und Friedenstheologie schlägt. Das sind nur einige Hinweise, die auf Ungewohntes im Umgang mit dem theologischen Denken Yoders in diesem Sammelband gegeben werden können. Bemerkenswert ist auch der Kommentar zu Yoders späten Gedanken über das Verhältnis von Judentum und Christentum, zur Analogie zwischen dem Exil des Volkes Israel, wie es seine Deutung beim Propheten Jeremia fand, Fußnoten des jüdischen Wissenschaftlers Daniel

Boyarin im Department of Near Eastern Studies in Berkeley. Ebenso bemerkenswert und hochaktuell sind die Gedanken Yoders zum Exil, wie sie von Alain Epp Weaver mit dem Palästinenser Edward Said in Zusammenhang gebracht werden. Überlegungen zu analogen Erfahrungen in der jüdischen Diaspora und der radikalreformatorischen Kritik am Konstantinianismus der christlichen Kirche werden auf eine aktuelle, sehr prekäre Situation bezogen. Hier ist der »neue Yoder« weit von den binnenmennonitischen Themen Yoders aus der Anfangszeit entfernt und doch bei der Sache der Täufer auf eine überraschend aktuelle Weise, wie sie vielen Verehrern und Kritikern Yoders fremd und neu sein dürfte.

Hinter diesen Andeutungen stehen anspruchsvolle und ausgesprochen komplizierte Diskussionsbeiträge zu Veränderungen im wissenschaftlichen und auch allgemein weltanschaulichen Denken, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen haben: Postmoderne, Poststrukturalismus und Postkolonialismus. Hier erschließen sich für mennonitische Theologen neue Räume theologischen Denkens, die zu neuen Orientierungen nötigen, interessanterweise ist aber ein alter Lehrer hier und da, in der einen oder anderen Ecke, zwischen der einen oder anderen Tür im Gespräch mit dem einen oder anderen neuen Kollegen anzutreffen. Die jüngeren Theologen stehen nicht alleine da. Yoder hat sie ausgerüstet, sich in diesen neuen Räumen gedanklich zu bewegen, sie sehen ihn hier überraschenderweise anders, wagen es, auch mit ihm noch einmal intensiv zu sprechen, ihn für andere zu erklären, ihn zu ergänzen und sogar zu kritisieren. Auch fällt ihnen auf, daß es Gemeinsamkeiten zwischen Yoder und seinen neuen Gesprächspartnern gibt, sich den Problemen der Zeit, auch den theologischen, auf provisorische, experimentelle und fragmentarische Weise zu nähern (S. 125), ohne darin einen Makel, sondern einen Vorzug zu sehen. Offensichtlich sind sie auch stolz darauf, daß Gelehrte aus anderen Kirchen und den profanen Wissenschaften das Gespräch mit ihrem »neuen« Yoder suchen. Das ist der Anspruch, der hinter dieser Aufsatzsammlung zum »New Yoder« steht.

So interessant diese Wende zum »neuen« Yoder ist, so besorgniserregend ist sie auch. Yoder hatte immer darauf bestanden, Theologie von der Gemeinde Jesu Christi her und für diese Gemeinde zu treiben. Die Frage, die sich nach der Lektüre dieser Aufsatzsammlung aufdrängt, ist aber: Kann die Gemeinde diesen neuen Gedanken folgen, oder sind diese Erörterungen so schwierig, so kompliziert und verwickelt, daß selbst die Prediger als Multiplikatoren theologischen Denkens abgehängt werden und auf einmal – ausgerechnet mit John Howard Yoder – ein tiefer Graben zwischen Verkündigung auf den Kanzeln der Gemeinden und akademischer Theologie an den Universitäten ent-

steht? Andererseits werden zahlreiche Gemeindeglieder stolz darauf sein, daß im Schoß ihrer Gemeinden theologische Gedanken entwickelt wurden, die ihren Weg hinaus in die Welt gefunden haben und dort ernsthafter aufgenommen werden, als es den Anschauungen der Täufer und Mennoniten bisher vergönnt war.

Hans-Jürgen Goertz

Astrid von Schlachta, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation* (Schriften zur politischen Kommunikation 5), Göttingen 2009, 486 S., kart.

Wie der Titel andeutet, ist dies ein Buch über die Täufer. Der Blick wird vor allem auf das Heilige Römische Reich und seine angrenzenden Regionen in der Frühen Neuzeit gelenkt, in denen die Täufer Aufsehen erregt haben. Die Leser werden viel über die verschiedenen täuferischen Gruppen erfahren, wie sie die ersten Jahrzehnte der reformatorischen Konflikte überlebten und in späteren Generationen in Erscheinung traten: Hutterer, Mennoniten, Dom-pelaars, Amische, um nur die wichtigsten zu nennen.

Aber dieses Buch enthält noch mehr. Weil Astrid von Schlachta die Täufer als ein prominentes Beispiel der weiteren Kategorie der konfessionellen Devianz versteht (einer Kategorie, die wertneutral analytisch genutzt wird), werden die Leser auch etwas über ein breiteres Spektrum von Gruppen erfahren, das die Waldenser, Schwenckfeldianer, Sozinianer, Quäker und Pietisten einschließt. Auch wenn A. v. Schlachta einige wichtige Themen des 16. Jahrhunderts behandelt (z.B. Bauernkrieg, Täuferherrschaft in Münster, Verfolgung, frühe täuferische Glaubensbekenntnisse), wendet sie sich doch intensiver dem 17. und dem 18. Jahrhundert zu. Die Konzentration des Buches auf die politische Kommunikation bedeutet, daß die Autorin sich mit bemerkenswerter Aufmerksamkeit obrigkeitlichen Behörden zuwendet, die mit den nonkonformistischen Protestanten interagierten und über sie schrieben. Diese dynamischen Beziehungen zwischen Herrschenden und konfessionell abweichenden Gruppen (und nicht nur die Täufer des Titels) sind die wirklichen »Gegenstände« dieses Buches.

Das Buch besteht aus 16 unnummerierten Kapiteln, und keines davon ist in Abschnitte unterteilt. Dennoch hat das Buch grob gesehen zwei Hauptteile. Nach einer Einleitung widmet Astrid von Schlachta die Hälfte dieser Untersuchung (S. 41–226) dem allgemeinen Modell des täuferisch-obrigkeitlichen politischen Denkens und Handelns. Sie behandelt die Themen der politischen Begrifflichkeit, der Toleranz und Gewissensfreiheit, der idealen Organisation

eines politischen Territoriums, der Polemik gegen Ketzer und Rebellen und des Selbstverständnisses der konfessionell abweichenden Gruppen. In dem anderen Hauptteil des Buches (S. 227–407) werden Themen regionalgeschichtlich betrachtet: Niederlande, schweizerische Territorien, Kurpfalz, Jülich und Berg, preußische Jurisdiktionen und Habsburgische Länder. Die wichtigsten Quellen des Buches sind obrigkeitliche Verordnungen in einem weiten Sinne, klerikale Auseinandersetzungen, philosophische Traktate, Glaubensbekenntnisse und andere gruppenspezifische Dokumente, Briefe und Eingaben an obrigkeitliche Behörden.

Wie diese Untersuchungsgegenstände angesprochen und organisiert, auch wie die Quellen interpretiert werden, *Gefahr oder Segen?* ist ein originelles und wichtiges Stück geschichtswissenschaftlicher Arbeit. Diese Originalität und Bedeutung läßt sich am leichtesten erkennen, wenn man das Buch mit anderen neueren Arbeiten vergleicht (eine detaillierte Beschreibung des Inhalts dieses Buches liefert James M. Stayer in *Mennonite Quarterly Review* vom April 2011).

Zum Vergleich ist besonders das Buch von James Urry über *Mennonites, Politics, and Peoplehood: Europe – Russia – Canada 1525 to 1980* (2006) hinzuzuziehen (s. Besprechung von Hans-Jürgen Goertz in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2010, S. 170–175). Überraschenderweise führt Astrid von Schlachta in ihrer ansonsten ausführlichen Bibliographie (S. 437–468) keine der Veröffentlichungen Urrys über mennonitische Politik auf. Urry beendet seine Untersuchung mit einer Bemerkung, die zumindest zwei zentrale Argumente v. Schlachtas wiedergeben könnte: »Die Stillen im Lande waren niemals wirklich ganz still; aber die mennonitische Erfahrung zeigt, daß die Lautstärke ihrer Stimmen je nach Zeit und Umständen wechselte« (S. 263). Erstens weist der Anthropologe aus Neuseeland genauso wie die Historikerin aus Innsbruck auf die aktive Rolle hin, die die konfessionellen Abweichler im politischen Leben spielten. Beide Autoren wenden sich gegen eine vereinfachende Darstellung der Täufer als Christen, die sich von der »Welt« abge sondert oder neutral zu ihr verhalten hätten. Zweitens weisen beide darauf hin, daß sogar die Erwachsenentaufe ein politisch belasteter Akt war, besonders im Heiligen Römischen Reich, wo die »Wiedertaufe« kriminalisiert wurde. Um sich Raum für ihre nonkonformistischen Gemeinden zu bewahren, mußten täuferische Anführer mit Territorialherren verhandeln oder kooperieren. Urrys These ist in der Überschrift seines abschließenden Buchkapitels genau festgehalten worden: »The Loud in the Land«, das ist ein Titel, den Astrid von Schlachta mühelos hätte übernehmen können. Diese Betonung des politischen Engagements ist mit einem zweiten Argument verbun-

den, das beiden gemeinsam ist. Beide unterstreichen die Bedeutung der jeweiligen historischen Umstände und Wechselbedingungen, die dynamischen Interaktionen zwischen Täufern und obrigkeitlichen Behörden, um das komplexe, oft zweideutige politische Leben und die Ideale der täuferischen Gruppen zu verstehen. Weder James Urry noch Astrid von Schlachta versuchen, aus den vergangenen Ansichten der Täufer heute noch gültige moralische, religiöse oder theologische Lehren zu ziehen.

Trotz dieser Ähnlichkeiten weisen beide Untersuchungen auch auffallende Unterschiede auf. Urry widmet nur einen der drei Teile seiner Untersuchung dem täuferischen Leben in Europa, in denselben oder benachbarten Regionen zu denen, die Astrid von Schlachta untersucht hat; und sogar in diesem Abschnitt umfaßt er zeitlich eine weitere Zeitspanne: vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis in spätere 19. Jahrhundert hinein. Mit dieser erweiterten Sicht auf die europäische Geschichte verschafft Urry sich die Möglichkeit, wirkungsvoller als Astrid von Schlachta eine tiefgründige Spannung in der Geschichte der europäischen Mennoniten herauszuarbeiten. Während das frühneuzeitliche Täufertum in einer traditionellen politischen Welt lebte, wo sie obrigkeitliche Privilegien zu erlangen versuchten und auch erhielten, fochten im späten 18. Jahrhundert einige niederländische und deutsche Anführer der Mennoniten gegen ein altes Regime in Europa und setzten sich für neue, konstitutionelle Formen politischer Institutionen in der Ära der demokratischen Revolutionen ein. Am Ende ihrer Untersuchung erwähnt Astrid von Schlachta einen der prominentesten mennonitischen Revolutionäre des 18. Jahrhunderts, den niederländischen Prediger François Adriaan van der Kemp. Diese Erwähnung erfolgt allerdings nur nebenbei. In *Gefahr oder Segen?* ist die Analyse auf die vordemokratische politische Welt begrenzt. Obwohl die Untersuchung Astrid von Schlachtas zeitlich enger gefaßt ist als *Mennonites, Politics, and Peoplehood*, gibt sie doch einen besseren Einblick in die Verschiedenheiten des nonkonformistischen Lebens, Denkens und Handelns der Mennoniten in der Frühen Neuzeit.

Jeder geht mit der frühneuzeitlichen Geschichte Europas anders um, und darin spiegeln sich die Unterschiede in den allgemeinen Zielsetzungen ihrer Untersuchungen. Urry hat ausführlich über die russischen und kanadischen Mennoniten geschrieben und behandelt die europäische Geschichte als ein Vorspiel für seine Analyse des politischen Engagements der Mennoniten im Manitoba des 20. Jahrhunderts. Astrid von Schlachta ihrerseits schreibt für ein Publikum geschichtswissenschaftlicher Spezialisten der frühneuzeitlichen deutschen Territorialgeschichte. In den Diskussionen der letzten dreißig Jahre über Religion und Politik wurden die Auseinandersetzungen vom Erklä-

rungskonzept der Konfessionalisierung beherrscht. Diese Diskussionen haben mehr und mehr Historiker ermuntert, sich mit den langwährenden Konsequenzen der reformatorischen Spaltungen zu befassen. Im letzten Jahrzehnt hat die Täuferforschung sich bemüht, an diesen Trend der Geschichtsschreibung Anschluß zu finden, und beide Untersuchungen sind wichtige Gesamtdarstellungen und Beiträge zu dieser Diskussion und ihrer anwachsenden Forschungsliteratur. Ein Grund, warum die Täuferforschung sich relativ langsam der Diskussion um die Konfessionalisierung gestellt hat, liegt darin, daß die Aufmerksamkeit in der Erforschung des konfessionellen Europas dem Handeln und den Richtlinien der Behörden in den wachsenden Territorialstaaten galt. Aus der Sicht der älteren Konfessionalisierungsforschung waren konfessionell abweichende Gruppen kein zentraler Forschungsgegenstand. Die ältere Forschung sah so aus: Da die obrigkeitliche Macht Gegenstand der Politik war, wie sie traditionellerweise verstanden wurde, und da diese Macht kaum in den Händen der frühneuzeitlichen Täufer lag, machte es keinen Sinn, die Täufer als Protagonisten der Politikgeschichte im konfessionellen Europa anzusehen. Stattdessen wurden sie gewöhnlich als Opfer gedeutet, gelegentlich auch als Nutznießer aufklärerischer Toleranz. Astrid von Schlachta übernimmt nicht dieses Modell für die Täuferforschung, sie zieht es vielmehr vor, das Instrumentarium zur Erforschung politischer Kommunikation einzusetzen, um die Kommunikation zwischen Herrschern und Beherrschten zu untersuchen. Kurz gesagt, Urry will zeigen, wie die politische Aktivität der modernen kanadischen Mennoniten in die lang währende Geschichte des politisch engagierten Täuferniums hineinpaßt, das auf den reformatorischen Aufbruch im 16. Jahrhundert zurückgeht. Astrid von Schlachta will, scheint mir, einen Beitrag zu einem Wechsel des Forschungsmodells leisten, dazu, wie Frühneuzeithistoriker, nicht nur diejenigen, die am Täufernium oder sogar nur an konfessioneller Devianz interessiert sind, über die Beziehungen zwischen Politik und Religion schreiben. Ihr Zugang zur Geschichte der Täufer bemüht sich, die Täufer in die Hauptrichtung historischer Diskussionen über das frühneuzeitliche Europa zu integrieren.

Etwas mehr muß noch zum Konzept der politischen Kommunikation gesagt werden, da es in der Lage ist, die Täuferforschung mit der allgemeinen geschichtswissenschaftlichen Diskussion zu verbinden. In ihrer Einleitung benennt Astrid von Schlachta ihre historiographischen Ziele, wie sie sich aus ihrem Gesamtkonzept ergeben. Sie war Mitglied eines internationalen Graduiertenkollegs über »Politische Kommunikation von der Antike bis ins 20. Jahrhundert«, das ihr das Konzept und die Ziele der Untersuchung vorgab.

Das Ergebnis ist, daß *Gefahr oder Segen?* eine Geschichte politischer Ideen geworden ist und sehr viel mehr als nur die Handlungsweisen der Obrigkeiten darstellt. Es ist vielmehr darauf bedacht, die Ideen in den Zusammenhängen zu verstehen, in denen sie von den Menschen umgesetzt wurden. Während das allgemeine Ziel, Ideen, Normen und Glaubensauffassungen in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu begreifen, unter Historikern wohl methodisch geklärt ist, gibt es eine Vielfalt von Wegen, die politische Kommunikation zu erfassen, wie die neueren Diskussionsbeiträge deutlich zu erkennen geben: von der postmodernen Wiederbelebung der *Anabaptist Vision* Harold S. Benders (D. Weaver, G. Mast) über die Aufnahme des Diskurskonzepts Michel Foucaults (Hans-Jürgen Goertz, Sabine Todt) bis zu Studien, die die Rolle der Mündlichkeit und Textualität im Prozeß erörtert, der dem Glauben und Handeln der Täufer konkreten Ausdruck verlieh (A. Snyder einerseits und Willem de Bakker, M. Driedger und J. Stayer in ihrem Buch über *Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster* [2009] andererseits). Diese unvollständigen Hinweise sollen andeuten, daß der Forschungsgegenstand der politischen Kommunikation in der gegenwärtigen Forschungssituation von großem Interesse ist. Wegen dieses Forschungsinteresses sollte Astrid von Schlachta's Buch sorgfältige Beachtung finden und weitere Diskussionen unter den Täuferforschern anregen, ebenso sollten Konzepte erarbeitet werden, mit deren Hilfe die Täuferforschung in die weiteren geschichtswissenschaftlichen Diskussionen eingebracht werden kann. Astrid von Schlachta hat jetzt schon die Begrifflichkeit der Historiker geschärft und die geschichtswissenschaftlichen Bezugspunkte erweitert, um konfessionelle Devianz und politisches Engagement angemessen untersuchen zu können.

Bisher ist in dieser Besprechung noch wenig zur Toleranz gesagt worden. Dabei ist das in *Gefahr oder Segen?* durchaus ein sehr wichtiges Thema. Zusätzlich zur Untersuchung der Reaktionen der Herrscher auf konfessionelle Abweichung (Unterdrückung, wohlwollende Vernachlässigung oder Gewährung begrenzter Privilegien), widmet v. Schlachta den Nonkonformisten als Protagonisten der Toleranz große Aufmerksamkeit. Manchmal wählten sie Schweigen und Untergrund, manchmal zogen sie in Territorien, wo ein Überleben eher möglich war und Verbündete lebten, und manchmal traten sie im Privaten oder in der Öffentlichkeit für die Freiheit des Gewissens ein. Einer der sehr wertvollen Beiträge der Untersuchung v. Schlachta's ist, daß sie die Forschung zur aktiven Rolle der Täufer in der frühneuzeitlichen Politik und in den öffentlichen Auseinandersetzungen zusammenfaßt und vorantreibt. Hans Vlamingh, ein niederländischer Mennonit, der sich für die Interessen

der schweizerischen Täufer im 17. Jahrhundert einsetzte, ist eine Schlüssel-figur in diesem Buch. Forscher, die v. Schlachta darin folgen, sich genauer mit den Quellen und Problemen zu beschäftigen, die sich auf Toleranz im konfessionell gespaltenen Europa der Frühen Neuzeit beziehen, werden ihr Buch als eine wertvolle Quelle und wegweisende Studie begrüßen.

Andererseits sollten diejenigen Leser, die das Thema der frühneuzeitlichen Toleranz weiter studieren wollen, noch Anregungen anderer aufnehmen. Die Forschungen zu Toleranz und damit verbundenen Themen sind ein weites Feld. Die Forschungsliteratur dazu, die Astrid von Schlachta aus Raumgründen hier nicht erörtern konnte, sollte zu Rate gezogen werden: Jeffrey R. Collins *Redeeming the Enlightenment: New Histories of Religious Toleration* (*Journal of Modern History*, 2009, S. 607–636). Eine der Untersuchungen, die Collins bespricht, ist *Jonathan Israels Enlightenment Contested* (2006). Dieses Buch ist das zweite in einer dreibändigen Neuinterpretation der Aufklärung. Die ersten und letzten Bände heißen *Radical Enlightenment* (2001) und *Democratic Enlightenment* (2011). Darin findet sich nur wenig zum Täufertum direkt. Diejenigen aber, die sich dieses Buch genauer ansehen, werden wichtige Hinweise auf Themen finden, die bei solchen Täuferforschern wie v. Schlachta mehr Aufmerksamkeit erhalten. Eines solcher Themen ist der Kreis um den niederländischen radikalen Philosophen Baruch Spinoza im 17. Jahrhundert (s. www.mennlex.de). Spinoza, der in Israels Betrachtungen der Aufklärung eine wichtige Rolle spielt, wurde von einer kleinen, aber tatkräftigen Gruppe Amsterdamer Mennoniten unterstützt. War diese Unterstützung eine historische Anomalität oder Ausdruck einer wichtigen Unterstömung in der Geschichte der Mennoniten, die den religiös-politischen Radikalismus der Täufer des reformatorischen Aufbruchs mit dem frühen demokratischen Aktivismus der Prediger des späten 18. Jahrhunderts wie François Adriaan van der Kemp verbanden? Astrid von Schlachta stellt nicht solche Fragen und erwähnt Spinoza nur nebenher. Wohl aber erörtert sie die Ideen zur Toleranz solcher Aufklärer wie Pierre Bayle, John Locke und Gottfried Arnold. Diese Diskussion ist ein erster Schritt zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Beziehung zwischen frühneuzeitlicher Philosophie und der Geschichte der Täufer.

Alles in allem hat Astrid v. Schlachta ein wichtiges Buch geschrieben, das sowohl die weitverzweigten Beiträge der Forschung zu einer Gesamtdarstellung verbindet als auch neue Wege für zukünftige Forschungen zu gehen vorschlägt.

Michael D. Driedger

Neal Blough, *Christ in Our Midst. Incarnation, Church and Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck*, Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2007 (*Anabaptist and Mennonite Studies*, 8), 275 S.

Die meisten oberdeutschen Täufer, von denen wir Zeugnisse reflektierten theologischen Denkens besitzen, starben wenige Monate oder Jahre nach ihrer Hinwendung zum Täuferum oder wandten sich nach einer kurzen täuferischen Phase wieder von der Bewegung ab. Pilgram Marpeck gehört zu den ganz wenigen Repräsentanten des oberdeutschen Täuferums, deren theologisches Denken sich über mehrere Jahrzehnte beobachten läßt. Die täuferischen Gemeinden, für die Marpeck arbeitete und schrieb, entfalteten keine Strukturen, in denen die systematische Erörterung theologischer Lehrstücke einen Sitz im Leben hätte finden können. Es kann daher nicht verwundern, daß viele der theologischen Motive und Argumente, die in Marpecks Texten aus den Jahren 1531 bis 1555 begegnen, nur ad hoc zu apologetischen, polemischen, lehrhaften oder erbaulichen Zwecken eingesetzt wurden – sei es, daß Marpeck sie aus der allgemeinen christlichen Tradition oder aus dem zeitgenössischen theologischen Schrifttum übernahm, sei es, daß er sie selber formulierte. Bemerkenswert ist vielmehr, daß es daneben in der Tat eine gedankliche Linie gibt, die das gesamte Corpus von Marpeck-Texten durchzieht, nämlich die Betonung der Heilsbedeutung der menschlichen Natur Christi. Bei seiner Verteidigung täuferischer Positionen gegen den Spiritualismus, zuerst 1531 gegen die Straßburger Spiritualisten Christian Entfelder und Johannes Bänderlin, seit 1542 gegen Caspar Schwenckfeld, nahm Marpeck in einer Weise auf die altkirchliche Zweinaturenlehre Bezug, die eine (wenn auch begrenzte) Analogie zu christologischen Argumentationen Luthers im Abendmahlsstreit aufwies. Demnach liegt eine Entsprechung zwischen der menschlichen Natur Christi und der materiellen Dimension der Sakramente vor. Folgerichtig revidierte Marpeck das im oberdeutschen Täuferum vorherrschende »zinglianische«, symbolische Verständnis der Sakramente und versuchte die Bedeutung des materiellen Empfangs von Wassertaufe und Kommunion als ein »Mit-Zeugnis« zu beschreiben, das zum inneren Zeugnis des heiligen Geistes hinzutrete.

Die Bedeutung der Inkarnation und Menschheit Christi für Marpecks Soteriologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Ethik wurde grundlegend in Bloughs Untersuchung *Christologie anabaptiste: Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ* (Genf 1984) herausgearbeitet. Treffender als andere Ansätze, die das Proprium der Theologie Marpecks in der Hermeneutik (William Klassen) oder der Sozialethik (Stephen Boyd) verorten wollten, hat Blough damit das

Zentrum des theologischen Denkens Marpecks benannt. 2007 ist in englischer Sprache eine Neubearbeitung der Untersuchung von 1984 unter dem Titel *Christ in Our Midst* erschienen. Bei dem englischen Buch handelt es sich um weitaus mehr als eine Übersetzung. Zwei Fünftel des französischen Textes sind weggelassen worden, die restlichen drei Fünftel sind im Abstand von mehr als zwei Jahrzehnten gründlich überarbeitet worden. Neu hinzugekommen sind drei der insgesamt sieben Kapitel. In Kapitel 1 bis 5 analysiert Blough die expliziten und impliziten christologischen Aspekte der Schriften Marpecks in chronologischer Reihenfolge. Kapitel 6 setzt Marpecks theologisches Denken zusammenfassend ins Verhältnis zu Reformation und spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie, Kapitel 7 fragt nach der Bedeutung von Marpecks Christologie für die Gegenwart.

Die von 1984 bis 2005 speziell zu Marpeck erschienene Literatur (u.a. Stephen Boyd, Werner O. Packull und John Rempel) ist umfassend eingearbeitet. Ansonsten bleibt der seit 1984 erzielte Erkenntnisfortschritt der kirchengeschichtlichen Forschung weitgehend unberücksichtigt, jedenfalls sofern er sich nicht in den von Blough häufig zitierten Überblicksdarstellungen von Alistair McGrath, Jaroslav Pelikan und George H. Williams widerspiegelt. Relativ viel Raum nimmt die Auseinandersetzung mit mennonitischen systematisch-theologischen Beiträgen ein, die seit 1984 erschienen sind (u.a. Fernando Enns, Thomas N. Finger, Stanley Hauerwas, James A. Reimer, Danny Weaver und John Howard Yoder), wobei diese teilweise keinen direkten Bezug zu Marpeck aufweisen. Die Art der Überarbeitung macht mithin deutlich, daß der Schwerpunkt des Interesses auf der möglichen Bedeutung Marpecks für die täuferische Theologie der Gegenwart liegt und daß der Autor vor allem nordamerikanische Mennoniten als Adressaten im Blick hat.

Speziell an letztere richtet Blough sein Schlußkapitel. Marpeck bediene sich »klassischer« theologischer Begriffe wie Trinität und Inkarnation. Daher berufe sich der nordamerikanische mennonitische Theologe Danny Weaver zu Unrecht auf Marpeck, wenn er unter Verweis auf eine angebliche dogmengeschichtliche Sonderstellung des Täuferturns die Abkehr von den theologischen Kategorien der »klassischen« christlichen Tradition fordere. Zweitens verweist Blough darauf, daß bei Marpeck die Ethik der Gewaltlosigkeit stets an Person und Werk Christi zurückgebunden sei. Damit wendet er sich gegen eine von der Christologie losgelöste Ethisierung und Politisierung des täuferischen Friedenszeugnisses. Drittens sieht Blough in Marpecks engagierten Auseinandersetzungen mit Reformatoren und Spiritualisten einen Ansporn zur ökumenischen Dialogfähigkeit, wobei den Mennoniten die Aufgabe zufalle, das täuferische Friedenszeugnis an Christen anderer Traditionen

weiterzuvermitteln. Viertens ergebe sich aus Marpecks christologischer Begründung der Ekklesiologie, daß es auch im täuferischen Rahmen sinnvoll sei, die Gemeinde als Fortsetzung der Sendung Christi und als dessen »sakramentale« Vergegenwärtigung in der Welt zu verstehen. Inwiefern aber ist die Person Jesu Christi selbst »sacramentum« und nicht bloß »exemplum« oder »signum«? Es fällt auf, daß die Frage der Heilsbedeutung des Todes Jesu im Schlußkapitel keine oder jedenfalls nicht die Rolle spielt, die man nach der vorangegangenen Untersuchung erwarten müßte. Dort hatte Blough wiederholt festgestellt, daß das Heil für Marpeck auf der von Jesus am Kreuz geleisteten Sühne beruht (Ss. 50 f., 58 f., 192–200 u. ö.). Allerdings beschränkt Marpeck die Sühnewirkung des Kreuzesopfers an manchen Stellen auf die Tilgung der Erbsünde. Marpeck kann aber auch in einer Weise vom Kreuz reden, die ein Stück weit an John Howard Yoders Interpretation des Todes Jesu erinnert, also im Sinne eines »supreme example of non-violent discipleship« (220). Analog zu der Verortung von Marpecks Rechtfertigungslehre zwischen Reformation und spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie liegen bei Marpecks Verständnis des Todes Jesu jedenfalls deutliche Spannungen und Widersprüche vor, die wieder aus der Übernahme von heterogenen Überlieferungen resultierten und deren Tragweite Marpeck selbst möglicherweise gar nicht wahrnahm. Blough tritt an diesen Stellen als Advokat Marpecks auf und plädiert für Mittelwege zwischen den klassischen dogmatischen Alternativen, wobei allerdings nicht ganz deutlich wird, ob diese Wege innerhalb oder außerhalb des Protestantismus verlaufen sollen. Aus evangelischer Sicht bleiben bei diesen Versuchen, Marpecks Argumentationen für die Gegenwart fruchtbar zu machen, einige Fragen offen. Überzeugend und grundlegend ist Bloughs theologiegeschichtliche Untersuchung jedenfalls als Beleg dafür, inwiefern unter den stark beschränkten Möglichkeiten theologischer Lehrbildung im Täufertum des 16. Jahrhunderts die Christologie als organisierendes Prinzip der Soteriologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Ethik zum Tragen kommen konnte.

Martin Rothkegel

Mitteilungen, Berichte, Hinweise

75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter auf einen Klick

Seit Frühsommer 2011 steht ein Gesamtregister aller Jahrgänge 1 (1936) bis 67 (2010) der *Mennonitischen Geschichtsblätter* für jedermann zugänglich im Internet. Es umfaßt 243 Seiten und sortiert nach 121 Stichwörtern von *Abendmahl* über *Kleiderordnung* bis *Zwingli* alle Beiträge vom wissenschaftlichen Aufsatz über einen Konferenzbericht bis zum Jubiläumshinweis einer Kirchengemeinde. Alle Aufsätze und Beiträge sind darüber hinaus alphabetisch und chronologisch nach ihren Verfassern aufgelistet. Sämtliche Rezensionen und Buchhinweise können schnell gefunden werden, dazu alle Nachrufe und Ehrungen. Das Personen-, Orts- und Länderregister hilft, eine Suche zu optimieren. Ein besonderes Angebot ist die vollständige Erfassung aller Abbildungen und Photographien von Personen und Kirchengebäuden.

Helmut Foth (Hochdorf-Assenheim) hat das Register in monatelanger, mühevoller Arbeit erstellt. Dank Benji Wiebes Hilfe ist es als pdf-Datei zum Herunterladen auf der Seite des Mennonitischen Geschichtsvereins (www.mennonitischer-geschichtsverein.de) zu finden. In nächster Zeit sollen zusätzlich die Inhaltverzeichnisse und Vorworte aller Jahrgänge als Image-Datei abrufbar sein. Für die historische Forschung und die allgemeine Beschäftigung mit Geschichte und Theologie der Mennoniten ist das Gesamtregister ein willkommenes Hilfsmittel. Dafür ist Helmut Foth, der sich dieser entsagungsvollen Arbeit in seinem Ruhestand gewidmet hat, sehr herzlich zu danken.

Arbeitskreis der Täuferforschung in Japan

Obwohl die Täuferforschung in Japan in den 1960er Jahren eingesetzt hatte, haben die japanischen Forscher bis in die 1980er Jahre hinein nur lose und nicht organisiert miteinander gearbeitet. Der Arbeitskreis für Täuferforschung in Japan wurde erst 2008 gegründet. Die an der Täuferforschung Interessierten tauschten Informationen und Literatur untereinander aus und legten den Grundstein für eine geordnete Täuferforschung in Japan.

Japanische Forscher wie Akira Demura, Taira Kuratsuka, Yasukazu Morita und Gan Sakakibara haben sich in den 1960er und 1970er Jahren intensiv daran beteiligt, die Täufer und die radikale Reformation zu erforschen und zahlreiche Aufsätze, Monographien und Übersetzungen publiziert. Inzwischen hat sich die Täuferforschung auf internationaler Ebene thematisch so

weit ausdifferenziert, daß es für einen einzelnen Forscher in Japan schwierig wird, die Forschungslage zu überblicken. Darin lag der Grund, sich organisatorisch zusammenzuschließen, sich gegenseitig zu verständigen und zu helfen.

So gründeten Dr. Tetsuya Nagamoto, der die Täufer in Münster (Westfalen) und in Nordwesteuropa erforscht, Dr. Asako Hayakawa, die die Täufer in Augsburg und Süddeutschland im 16. Jahrhundert untersucht, und Taihei Yamamoto, der sich mit den Täufnern in den Niederlanden des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt, im März 2008 den Arbeitskreis der Täuferforschung in Japan. Sie erhoffen sich davon, das Forschungsniveau zu heben und zu weiteren Untersuchungen anzuregen.

Von März 2008 bis September 2011 hatte der Arbeitskreis in unregelmäßigen Abständen zehnmal getagt. Im Arbeitskreis werden Forschungsprobleme miteinander diskutiert und Vorträge gehalten, die nicht nur die Spezialisten der Täuferforschung interessieren, sondern auch ein weiteres Publikum. Es werden darüber hinaus Veröffentlichungen gemeinsam gelesen und diskutiert, wie das *Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, das von John D. Roth und James M. Stayer herausgegeben wurde (2006). Schließlich entwickelt dieser Arbeitskreis sich zu einem »Markt«, auf dem alle möglichen Lese Früchte angeboten und Informationen ausgetauscht werden.

Der Arbeitskreis versucht, Symposien zu veranstalten und Bücher oder Aufsatzbände zur Geschichte und Theologie der Täufer zu veröffentlichen und auf diese Weise seine Arbeit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Zusätzlich sollen Beziehungen zu Täuferforschern in Deutschland, in den Niederlanden, in der Schweiz und in Nordamerika aufgebaut werden. Wer an diesem Arbeitskreis Interesse hat, kann mit Dr. Tetsuya Nagamoto (saisenreiha@gmail.com) in Kontakt treten.

Tetsuya Nagamoto

Tagung in Erfurt über den Sabbatarismus

Vom 4. bis 5. Oktober 2011 fand an der Universität Erfurt (Lehrstuhl Ev. Theologie/Kulturgeschichte des Christentums) in Zusammenarbeit mit dem Theologischen Seminar Elstal und der Theologischen Hochschule Friedensau eine Arbeitstagung zum »Christlichen Sabbatarismus« statt. Die Heiligung des Sabbats ist ein Phänomen, das nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Religionsgeschichte von Anfang an begleitet hat. In unterschiedlichen Epochen haben unterschiedliche religiöse Gruppen innerhalb des Christentums aus unterschiedlichen Motiven heraus die Einhaltung des Sabbats

gefordert und praktiziert. Andreas Heiser (Ewersbach) rekonstruierte, was sich der Polemik des Johannes Chrysostomus über das soziale und religiöse Profil der sabbathhaltenden Antiochener entnehmen läßt. Hans-Martin Kirn (Groningen) widmete sich der Vielfalt der Deutungen des Sabbats in der mittelalterlichen christlichen Theologie von Thomas von Aquin bis hin zu den *Adversus-Judaeos*-Traktaten. Anselm Schubert (Erfurt) untersuchte die Sabbatvorstellungen in der christlichen Kabbalah und zeigte, daß Karlstadts Sabbatkonzept auf Johannes Reuchlins *De arte cabalistica* zurückgeht. Martin Rothkegel (Elstal) führte die Sabbatheiligung unter den mährischen Täufern auf die Auseinandersetzung mit der altgläubigen Theologie zurück. Réka Újaki-Nagy (Erfurt) stellte neben Überlegungen zu einer Polygenese des siebenbürgischen Sabbatarismus auch neue Quellenfunde vor. William Brackney (Acadia University) rekonstruierte die Genese der Sabbatheiligung im englischen Baptismus des 17. Jahrhunderts zwischen Apokalyptik und Philosemitismus. Johannes Hartlapp (Friedensau) zeichnete die Sabbattheologie Zinzendorfs nach und gab überraschende Einblicke in die Sabbatpraxis des »Grafen ohne Grenzen«. Rolf Pöhler (Friedensau) rekonstruierte die Genese des Sabbatverständnisses bei den Siebten-Tags-Adventisten im 19. Jahrhundert. Diese Vorträge sollen im nächsten Jahr veröffentlicht werden.

Anselm Schubert

Darstellung über Mennoniten in Bolivien

Rund 50000 deutschsprachige Mennoniten leben im Bolivien. Begonnen hatte es 1954 mit zehn Familien, die aus Paraguay dorthin zogen, etliche andere folgten ihnen. Größtenteils (zu 84 Prozent) gehören sie zur Gruppe der Altkolonier, dem konservativsten Teil der mennonitischen Familie. Freilich wären sie keine Mennoniten, wenn es nicht auch unter ihnen wieder unterschiedliche Strömungen und Gruppierungen gäbe. Die Autoren unterscheiden mindestens drei. Knapp zehn Prozent gehören der Richtung der Sommerfelder an, unter denen sich vier Gruppen ausmachen lassen. Ihnen folgen die Reinländer (3,6 Prozent, zwei Gruppen) und schließlich die Bergthaler (ein Prozent). Die restlichen knapp zwei Prozent deutschsprachiger Mennoniten verteilen sich auf kleinere Gruppen evangelikaler Prägung. Die Beschreibung der 67 verschiedenen Kolonien und Ansiedlungen, jeweils nach Herkunft der Siedler, Struktur der Kolonie (Schulen, Krankenstationen usw.), Gemeinde- und Wirtschaftsleben bildet einen Schwerpunkt des Buches (S. 53–186). Ein weiterer liegt in der Darstellung des Alltagslebens in den Mennonitenkolonien (S. 196–212).

Die Autoren sind 1938 und 1942 in der paraguayischen Kolonie Fernheim geboren und dort aufgewachsen. Predigtdienst, Gemeindeleitung in Buenos Aires und führende Mitarbeit in der Missionsorganisation *Licht den Indianern* waren Stationen ihres Berufslebens, bevor sie 1999 im Auftrag des Mennonite Central Committee nach Bolivien gingen. Mit ihrem Buch wollen die Autoren die Entwicklung der ersten mennonitischen Jahrzehnte in Bolivien darstellen, in erster Linie für die dortigen Mennoniten selbst, aber ebenso für Außenstehende. Entsprechend einfach und leicht verständlich ist die Sprache gehalten. Das Buch stellt gut dar, wie die Mennoniten Boliviens sich selbst verstehen, und es ist beachtlich, daß kritische und problematische Themen wie beispielsweise die Gewaltausübung in der Erziehung und in Konflikten nicht verschwiegen, sondern angesprochen werden. Auch die Frage nach dem inneren Zusammenhalt der deutschsprachigen Mennoniten Boliviens trotz der Zersplitterung in viele Gruppen wird aufgegriffen: *Sieghard und Sylvia Schartner, Bolivien. Zufluchtsort der konservativen Mennoniten, Santa Cruz, Bolivien 2009, im Selbstverlag, 346 S., kart.*

Christoph Wiebe

Geschichte der nichtorganisierten Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland

1860 entstanden in den Kolonien rußlanddeutscher Mennoniten unter pietistischem Einfluß die Mennoniten-Brüdergemeinden, in denen die Taufe wie bei Baptisten durch Untertauchen praktiziert wird. Wer heute in Deutschland von Mennoniten-Brüdergemeinden hört, denkt als erstes an die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden in Deutschland* (AMBD). In ihr sind 13 Gemeinden mit zusammen rund 1600 Mitgliedern zusammengeschlossen. Daneben gibt es den *Verband der Mennonitischen Brüdergemeinden in Bayern* (VMBB, fünf Gemeinden mit 290 Mitgliedern). Die Gemeinden dieser beiden Verände gehen auf die Missionsarbeit nordamerikanischer Mennonitengemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg zurück. Die Situation bei den Mennonitischen Brüdergemeinden in Deutschland ist aber viel komplexer und auch sehr unübersichtlich, denn nur eine Minderheit der Mennoniten-Brüdergemeinden ist in diesen Verbänden zusammengeschlossen.

Seit in den 1970er Jahren deutsche Spätaussiedler in die Bundesrepublik zurückkamen, haben sich eine Reihe von Brüdergemeinden gebildet. Manche haben sich Gemeindeverbänden angeschlossen, die sich gar nicht als mennonitisch bezeichnen. In der langen Zeit der Unterdrückung in der Sowjetunion hatten sich die Grenzen zum Baptismus teilweise verwischt, die Kennt-

nis der eigenen Tradition ging vielfach verloren. So kommt es, daß sich Gemeinden mit »mennonitischer« Tradition und Herkunft nicht so nennen oder auch trotz der Bezeichnung als Mennoniten-Brüdergemeinde den Anschluß an Gemeindeverbände gesucht haben, die nicht mennonitisch sind. Unter den 40 Gemeinden der *Bruderschaft der Evangeliumschrsten-Baptisten* (BdECB) befinden sich auch zwei Mennoniten-Brüdergemeinden. Sieben Mennoniten-Brüdergemeinden mit zusammen rund 3000 Mitgliedern haben sich dem *Bund Taufgesinnter Gemeinden* (BTG) angeschlossen, der insgesamt 27 Gemeinden umfaßt. 23 Mennoniten-Brüdergemeinden haben sich mit ihren zusammen 8500 Mitgliedern der *Bruderschaft der Christengemeinden in Deutschland* (BCD) angeschlossen (insgesamt 79 Gemeinden). Eine bedeutende Zahl von 31 Mennoniten-Brüdergemeinden aber lehnt die Mitgliedschaft in übergemeindlichen Verbänden ab. Das alles macht es schwer, etwas über Mennoniten-Brüdergemeinden allgemein zu sagen. Man muß jeweils wissen, mit welcher Gemeinde man es zu tun und welchem Gemeindeverband sie sich angeschlossen hat.

Die letztgenannte Gruppe 31 unabhängiger, meist sehr konservativer Gemeinden ist es, die in einer neuen Publikation genauer vorgestellt wird: *Gerhard Wölk, Die Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland. Zum 150jährigen Bestehen der MBG, mit einer kurzen Rückschau in die Geschichte von Otto Wiebe, Frankenthal/Pfalz 2009, 212 S., Hardcover.* Wölk ist einer der führenden Personen der Frankenthaler Gemeinde, die ihrerseits als älteste und auch als eine der mitgliederstärksten Gemeinden eine besondere Rolle in dieser Gruppe unabhängiger Mennoniten-Brüdergemeinden einnimmt. Nach einer geschichtlichen Darstellung von Otto Wiebe, die viel über das Selbstverständnis dieser Gemeinden erkennen läßt, werden 16 Gemeinden in Porträts dargestellt. Weitere Kapitel behandeln übergreifend Aspekte des Gemeindelebens wie beispielsweise die Frage der Identität oder der missionarischen Ausrichtung, die stark ausgeprägt ist. Diese Gemeinden beziehen sich auf das Bekenntnis der Mennoniten-Brüdergemeinden von 1902 und vertreten strenge Vorgaben, die die Lebensführung ihrer Mitglieder betreffen. Insoweit erscheinen sie als konfessionelle Gemeinschaft, auch wenn sie sich keine organisatorische Struktur gegeben haben. Ebenso fällt auf, welches Gewicht auf Mitarbeiterschulung und »mennonitischem« Religionsunterricht liegt, der aus dieser Gruppe heraus bislang in zwei Bundesländern eingeführt wurde. Dieses Buch ist eine wichtige Publikation für alle, die an einem Überblick über die Mennoniten-Brüdergemeinden rußlanddeutscher Herkunft in Deutschland und ihre verschiedenen Gruppierungen interessiert sind.

Christoph Wiebe

Eröffnung des neu gestalteten Museums für rußlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold

Das Museum für rußlanddeutsche Kulturgeschichte besteht schon seit 1996. Es fing bescheiden an. Der Hauptinitiator war Otto Hertel, der in der UdSSR seit 1964 Mitglied in der Autonomiebewegung war. Er kam 1978 von Grönfeld/Kirgisien nach Deutschland. Seit 1985 setzte er sich für eine Initiative zur Gründung einer privaten Schule ein, des heutigen August-Hermann-Francke-Gymnasiums in Detmold. Hier erhielt auch das Museum nun eine neue, wesentlich größere Unterkunft.

Am Vorabend des Einweihungstags waren ca. 150 geladene Gäste erschienen und am zweiten Tag ca. 1000 Besucher gekommen, um an den Feierlichkeiten teilzunehmen. Das Museum ist auf drei Etagen eingerichtet. In der 1. Etage ist die bessere Zeit der Rußlanddeutschen dargestellt, deren Einwanderung schon sehr früh stattfand. Diese Zeiten waren großenteils vom Wohlwollen der Zarenfamilie begleitet. Beide Seiten zogen große Vorteile aus diesem Verhältnis. Die Rußlanddeutschen stellten dem Zarenreich gute Handwerker, Wissenschaftler und Bauern zur Verfügung. Sie besaßen in Rußland Land im Umfang des Königreichs Sachsen, rund 1 529 500 Hektar. Als Zar Alexander II. die Mennoniten um 1870 zum Kriegsdienst zwingen wollte, wanderten 18 000 nach Kanada und in die USA aus. Aber dann wurde mit dem baltendeutschen General von Tottleben ein Kompromiß ausgehandelt, der es den Mennoniten gestattete, ab 1874 die Militärzeit auf eigene Kosten im Forsteidienst, in der Reblausbekämpfung (Phylloxera) auf der Krim oder bei den Sanitätern und im Russisch-Japanischen Krieg von 1904/5 und im Ersten Weltkrieg in Lazarettzügen zu absolvieren. Auch dieser Dienst war nicht gefahrlos, eine ganze Reihe dieser Männer verloren in Ausübung ihrer Pflichten ihr Leben oder gerieten im nördlichen Ostpreußen in deutsche Gefangenschaft.

Die 2. Periode ist symbolisch im Keller des Gymnasiums aufbereitet. Sie begann eigentlich mit der Generalmobilmachung der russischen Armee am 31. Juli 1914 unter Zar Nikolaus II. Die Gesamtzahl der Deutschen in der Sowjetunion wurde zu Beginn laut Volkszählung mit 1 238 549 angegeben. Tausende wanderten schon im ersten Jahrzehnt aus der Sowjetunion aus. In den schrecklichen Hungerjahren von 1933/34 starben mindestens 100 000 Rußlanddeutsche den Hungertod. Weitere Dezimierungen brachte der Terror der 1930er Jahre, der nochmals 55 000 Rußlanddeutschen das Leben kostete und zur Schließung der Kirchen und deren Umwandlung in Klubs und Speicher führte.

Nach dem Einmarsch deutscher Truppen in die Sowjetunion 1941 stuften

deren Führer die Volksdeutschen in Rußland als »unzuverlässige Elemente« ein und ließen die Deutschen der Wolgadeutschen Republik per Erlaß vom 28. August 1941 nach Kasachstan und Sibirien deportieren. Daran schloß sich ein Erlaß an, der 350 000 von ihnen zur Zwangsarbeit in der Trud-Armee mobilisierte. Nach der fürchterlichen Schlacht bei Stalingrad und dem Rückzug der Wehrmacht evakuierte die Volksdeutsche Mittelstelle 1943/44 rund 350 000 Rußlanddeutsche, darunter etwa 35 000 Mennoniten, in den Warthegau, nach Westpreußen, Schlesien und in das Reich. Sie erhielten die deutsche Staatsangehörigkeit. Soweit die Westalliierten (Britten und Amerikaner) und die Rote Armee 1945 ihrer habhaft werden konnten, wurden sie in die Sowjetunion zurückdeportiert. Ihnen wurde verboten, in ihre angestammten Kolonien im europäischen Rußland zurückzukehren, wiewohl man ihnen das bei der Verhaftung versprochen hatte. Dafür wurden Sonderkommandanturen eingerichtet, per Erlaß die Verschärfung der Strafen für Sondersiedler eingerichtet, die erst nach dem Tode Stalins (5. März 1953) am 13. Dezember 1955 endeten.

Nach der Verbesserung der Beziehungen zur Sowjetunion durch den Besuch von Bundeskanzler Konrad Adenauer in Moskau (1955) wurden die letzten 10 000 deutschen Kriegsgefangenen und auch rückverschleppte Rußlanddeutsche in kleineren Kontingenten nach Deutschland gelassen. Dieser Aspekt wird im Untergeschoß II unter dem Titel »Grenzen öffnen« veranschaulicht. Die neue Ostpolitik in den 1970er Jahren brachte Auswanderungsmöglichkeiten für die zahlreichen in der Sowjetunion lebenden Deutschen und ihre Nachfahren mit sich. In einer ersten Phase von 1971 bis 1982 kamen rund 70 000 rußlanddeutsche Spätaussiedler nach Deutschland. Bis 2010 sind insgesamt 240 491 Rußlanddeutsche in das Land ihrer Vorfahren zurückgekehrt.

In Rheinland-Pfalz waren die Lager Osthofen und Stauff bei Eisenberg an der Wohnungsfindung und Integration der Spätaussiedler stark beteiligt. Diese Fakten und Zahlen sind in einem Begleitheft von Dr. Katharina Neufeld und weiteren Mitarbeitern unter dem Titel »Ausgepackt« nachzulesen. Neufeld selbst stammt aus Neu-Samara. Dem Begleitheft ist ein Grußwort des Staatssekretärs im Innenministerium, Dr. Christoph Bergner MdB, vorgeschaltet. Passend zum teilweise sehr blutigen Geschehen ist der Broschüre das Motto »Völker entsagt dem Haß – Versöhnt euch, dienet dem Frieden – Baut Brücken zueinander« als Motto beigegeben. Es war die Botschaft der Heimkehrer aus der sowjetischen Kriegsgefangenschaft, die im Lager Friedland bei Göttingen ankamen. Das Museum in Detmold ist europaweit einzigartig. In der Region um Detmold leben rund 9000 Bürger rußlanddeutscher Herkunft.

Der ältere Bruder des »Vereins für Erforschung und Pflege des Kulturerbes des Rußlanddeutschen Mennonitentums«, nämlich der »Mennonitische Geschichtsverein« mit Sitz auf dem Weierhof/Pfalz, hat das Museum in Detmold über die Jahre mit Zeitschriften und Dubletten unterstützt. Das wird auch weiterhin geschehen. Es lagern in der Büchersammlung auf dem Weierhof noch zwei Sammlungen, die im Laufe der Zeit im Museum in Detmold aufgestellt werden sollen: die umfangreiche Bibliothek von Prof. George Epp Winnipeg/Manitoba, Kanada, und die Sammlung des rußlanddeutschen Richard Kornelsen (München).

Was die Zahlen anbetrifft, so sind nach dem Kriege einschließlich Kindern ca. 280 000 bis 300 000 Rußlandmennoniten nach Deutschland gekommen. Sie haben über 460 Gemeinden gegründet. Manche Rußlandmennoniten haben sich auch bestehenden Mennonitengemeinden angeschlossen, einige sind nach Kanada und Paraguay weitergewandert. Hans von Niessen, heute Rengsdorf, und seine Mitarbeiter haben sich bei der Umsiedlerbetreuung und Ansiedlung große Verdienste erworben. Er sprach auch neben den katholischen und evangelischen Vertretern bei der Festversammlung.

Horst Gerlach

Katalog der hutterischen Handschriften

Gottfried Seebaß † (Hg.), *Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa*, bearbeitet von Matthias H. Rauert und Martin Rothkegel, Gütersloh 2011 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 85/1–2; Quellen zur Geschichte der Täufer, 18/1–2), 2 Bände, LXXX, XII, 1378 S. Der seit mehreren Jahren angekündigte Katalog ist nun erfreulicherweise erschienen. Der Katalog enthält unter 462 Nummern die Beschreibungen von Buchhandschriften hutterischen Ursprungs, Druckwerken hutterischer Provenienz und von diversen Fragmenten und Abschriften hutterischer Texte. Der Katalog vermittelt zum einen eine präzise Übersicht über einen Großteil der aus dem oberdeutschen Täuferum überlieferten Quellentexte des 16. und 17. Jahrhunderts, zum anderen dokumentiert er die Buchkultur als grundlegende Dimension täuferischer religiöser Kultur. Daher wird den Einbänden, der kalligraphischen Ausstattung und den Besitzern und Provenienzen der einzelnen Bände besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Katalog wurde von Matthias Rauert und Martin Rothkegel aufgrund gemeinsamer Vorarbeiten, die ins Jahr 1997 zurückreichen, in den Jahren 2001 bis 2003 unter der Leitung von Gottfried Seebaß als Drittmittelprojekt der Universität Heidelberg erarbeitet. Die finanziellen Mittel für das

aufwendige Vorhaben, das mit zahlreichen Bibliotheksreisen zwischen Glasgow im Nordwesten und Bukarest im Südosten verbunden war, wurden von der Fritz Thyssen Stiftung zur Verfügung gestellt. Die Veröffentlichung war mehrmals verschoben worden, da sich die redaktionelle Bearbeitung des Manuskripts als unerwartet schwierig erwies. Gottfried Seebaß nahm an der Entstehung des Katalogs bis zu seinem im Herbst 2008 erfolgten Tod intensiven Anteil.

Martin Rothkegel

Gerechter Friede – Eindrücke von einem bemerkenswerten Kongreß

Der Internationale Kongreß über den »Gerechten Frieden«, der vom Mennonitischen Seminar an der Freien Universität in Amsterdam organisiert und am 23. und 24. Juli 2011 durchgeführt wurde, vermittelte uns einen Eindruck vom verborgenen Potential einer Theologie des Friedens.

Mit der Ernennung von Prof. Dr. Fernando Enns zum Professor für Mennonitische Friedenstheologie und Ethik will das niederländische Mennonitische Seminar zu dem weithin anerkannten Bedürfnis beitragen, die christlichen Haltungen zu den großen Fragen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung unter der Überschrift des »Gerechten Friedens« neu zu erörtern. Prof. Enns, der während dieser Konferenz seine Antrittsvorlesung hielt, hatte Redner verschiedener Disziplinen eingeladen, sich den praktischen Bemühungen um einen gerechten Frieden zu stellen. Einige Beispiele mögen die Weite des Themas illustrieren, wobei in diesem Bericht nur auf einige Höhepunkte eingegangen werden kann.

Andrés Lozano aus Kolumbien erzählte vom Kampf der kolumbianischen Bauern mit den multinationalen Konzernen, die ihnen das Land für den Bergbau streitig machen. Für die Unterdrückten und Ausgebeuteten gegen ein System Partei zu ergreifen, das nach wirtschaftlichem Wachstum auf Kosten der Einwohner strebt, ist so etwas wie Widerstand gegen die Mächte des Bösen.

Pastor Paulus Hartano aus Indonesien (Direktor des Mennonite Diakonia Service GKMI Synode, Solo) berichtete aus praktischer Erfahrung, was es bedeutet, sich für den Frieden einzusetzen. Es begann mit seinem Besuch bei einem islamischen Anführer der Hisbolla, der ihm gleich erklärte, daß es für ihn drei Gründe gäbe, den Besucher zu töten. Hartano deutete ihm auf höfliche Weise an, ihm zuzuhören und ihn nicht zu verurteilen, sondern nach einer gemeinsamen Basis zu suchen und dem Gesprächspartner mit Respekt zu begegnen. So baute er eine Beziehung gegenseitigen Vertrauens auf. Er

organisierte sogar ein diakonisches Projekt, in dem junge Mennoniten und junge fundamentalistische Muslime zusammenarbeiteten.

Barb Toews (Haverford College und Graduate School of Social Work and Social Research am Bryn Mawr College, USA) wandte sich dem Thema des »Gerechten Friedens« aus den Erfahrungen mit »Restorative Justice« (wiederherstellender Gerechtigkeit) zu. Es handelt sich um Programme, in denen sowohl Opfer als auch Täter schwerer Verbrechen miteinander versöhnt werden sollen: Versöhnung, nicht nach den Erfordernissen der Justiz oder des Kriminalrechts, sondern auf der Grundlage gegenseitig anzuerkennender Bedürfnisse und dem gemeinsamen Verlangen, ihr beschädigtes Leben wieder herzustellen.

Eine lebhafte Diskussion entwickelte sich zwischen Prof. Mient Jan Faber (Emeritus der Sozialwissenschaftlichen Fakultät an der Freien Universität von Amsterdam) und Prof. Pumla Gobodo-Madikizela (Psychologische Fakultät an der Universität von Kapstadt, Südafrika) über die Möglichkeiten der Versöhnung. Faber bezog sich auf seine eigenen Erfahrungen im Irakkrieg und meinte, daß Versöhnung erst für die zweite oder dritte Generation nach dem Krieg eine Option sein könne. In der Zwischenzeit ginge es nicht darum, Frieden zu schaffen, sondern das Chaos des fürchterlichen Terrors in den Griff zu bekommen. Prof. Gobodo-Madikizela, die Mitglied der »Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika« nach dem Ende der Apartheid war, widersprach dieser Meinung. Versöhnung sei möglich, sogar für diejenigen, die schreckliche Gewalt erlitten hätten, erklärte sie aus der Sicht der Psychologie als auch aus persönlicher Erfahrung.

Der Kongreß hatte mit zwei Hauptvorträgen begonnen: von Prof. Dr. Jürgen Moltmann (Tübingen) und Prof. Dr. Eddy van der Borght (Desmond-Tutu-Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Freien Universität in Amsterdam). Van der Borght erinnerte uns an die Bedeutung, eine theologisch noch überzeugendere Rechenschaft von der Einheit der Kirche zu erarbeiten und dennoch die konfessionellen, ethnischen und kulturellen Verschiedenheiten zu respektieren. Er erinnerte alle an die Herausforderung, eine Ekklesiologie zu entwickeln, die sowohl die lokale als auch die universale Natur der Kirche miteinander verbindet.

Prof. Enns erklärte später in seiner Antrittsvorlesung, daß der »Gerechte Friede« eine ökumenische Verpflichtung aller Kirchen sei. Sicherlich habe die mennonitische Tradition einen eigenen Beitrag zu leisten, zugleich aber müßten sich die mennonitischen Gemeinden und andere Friedenskirchen dessen bewußt sein, daß nur ein demütiger Ansatz, der von anderen Traditionen zu lernen bereit sei, einen Weg zu einer ökumenischen Theologie des

»Gerechten Friedens« zeigen wird. So hat uns Prof. Moltmann zu Beginn der Tagung darauf hingewiesen, wie sehr wir eine solche Theologie nötig haben: eine Theologie, die sich für das Leben angesichts der Bedrohung durch eine apokalyptische Religion des Todes einsetzt.

In seiner Antrittsvorlesung erläuterte Prof. Enns den Aufriß eines theologischen Programms: »Towards an Ecumenical Theology of Peace« (»Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des Gerechten Friedens«). Eine solche Theologie wird als ökumenische Bemühung entwickelt, die davon ausgeht, daß Friede sowohl eine Gabe als auch ein Auftrag ist. Es bedarf einer eschatologischen Sichtweise, um das zu verstehen, das heißt, die Vollendung des Friedens in Zukunft, der biblische Schalom, sollte sich in der Gemeinschaft der Kirchen widerspiegeln. Der trinitarische Bezugsrahmen, der uns auf Gottes fortwährende Gegenwart innerhalb und außerhalb der Kirche aufmerksam macht, ist die Grundlage einer solchen Theologie, die nicht nur das Zeugnis der Kirchen, sondern auch ihre Feiern und Gottesdienste einschließen sollte, so daß die Kirche ein Modell für den Gerechten Frieden wird.

Die Freie Universität und das niederländische Mennonitische Seminar begrüßten Prof. Dr. Fernando Enns als ihren neuen Lehrstuhlinhaber und Direktor des »Amsterdam Study Centre of Religion, Peace and Justice Studies«, der Pfarrer und Wissenschaftler sowohl mit mennonitischem als auch nichtmennonitischem Hintergrund anregen wird, zur weiteren Entwicklung einer ökumenischen Theologie des Gerechten Friedens beizutragen.

Fulco van Hulst

Menno Simons und die frühen Täufer – eine Publikation des Mennonitischen Geschichtsvereins im Jubiläumsjahr

Vor 450 Jahren starb Menno Simons, einer der bedeutendsten Täuferführer der zweiten Generation. Nach ihm werden weltweit täuferische Glaubensgemeinschaften als »Mennoniten« benannt, ironischerweise nicht in seiner Heimat, den Niederlanden, wo sie sich »doopsgezinde« (Taufgesinnte) nennen. Der Mennonitische Geschichtsverein hat es unternommen, aus Anlaß des Jubiläums an den namhaften Täuferführer zu erinnern und sein Wirken und das der ersten Täufer im Zusammenhang ihrer Zeit darzustellen. In drei Vorlesungen zu den Ursprüngen des Täufertums in der Schweiz, zur Täuferherrschaft in Münster und zu Menno Simons stellt Hans-Jürgen Goertz die heutige Sicht der konfessionellen Ursprünge dar. Zeittafeln zu jeder Vorlesung markieren die wichtigsten Ereignisse. Hans-Joachim Jaschke, Weih-

bischof in Hamburg, und Christoph Wiebe, Pfarrer in Krefeld, steuern je eine Predigt bei, die Menno Simons' Wahlspruch aus 1. Korinther 3, Vers 11 auslegt: »Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus.«

Mit dieser Veröffentlichung eröffnet der Mennontische Geschichtsverein eine neue Reihe, die *Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter*, die sich in Ausstattung, Format und typographische Gestaltung an die Geschichtsblätter anlehnt. *Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen von Hans-Jürgen Goertz mit zwei Predigten von Hans-Joachim Jaschke und Christoph Wiebe (Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter 1)*, Bolanden 2011, 80 S., brosch.

Rund 190 Briefe und Dokumente Hermann von Beckeraths aufgetaucht

Krefeld, den 15. October 1835.

Geliebtes Lottchen!

[...] Die kleine Erkältung, von der ich Dir gestern schrieb, hat mich heute noch nicht verlassen. Ich mag dem Gedanken nicht Raum geben, daß sie mich hindern könnte, am Sonntag zu reisen und noch weniger mag ich an die Möglichkeit denken, daß deswegen unsere Hochzeit um 8 Tage verschoben werden müßte; ich hoffe vielmehr, Dir morgen meine gänzliche Befreiung von diesem Unwohlseyn, dessen Fortdauer, so durchaus unbedeutend es auch ist, in diesem Augenblick sehr geniren würde, berichten zu können. Die Erkältung hat, wie Wilhelm mir sagt, ihren Sitz allein in der Haut, sey daher ganz leicht und werde bald vorübergehn [...]

Dein treuer Hermann

Sie geht dann aber doch nicht vorüber, die Erkältung, sondern erweist sich als hartnäckig. Mehrmals müssen der Hochzeitstermin verschoben und die Tugend der Geduld beschworen werden, und das junge Paar Hermann von Beckerath (Krefeld) und Charlotte Heilmann (Wuppertal) schreibt sich sehnsuchts- und trostvolle Briefe. Ob die »mit einer zu großen Thätigkeit des Nervensystems verbundene katarrhalische Affection« (Brief vom 2. 11. 1835) nicht doch auch noch andere Ursachen hatte?

Diese Briefe aus dem Jahr 1835 sind Teil eines Konvoluts von rund 190 Schriftstücken, größtenteils aus der Feder Hermann von Beckeraths (1801 bis 1870), die 2010 von Herrn Günter Berchmans aus Krefeld der Mennonitengemeinde Krefeld als Vorlaß übergeben wurden, um sicherzustellen, daß sie nicht verloren gehen. Seine 2003 verstorbene Frau Ingrid Berchmans geborene Crous war eine direkte Nachfahrin Hermann von Beckeraths, die Schriftstücke wurden mehrere Generationen hindurch in der Familie weiter-

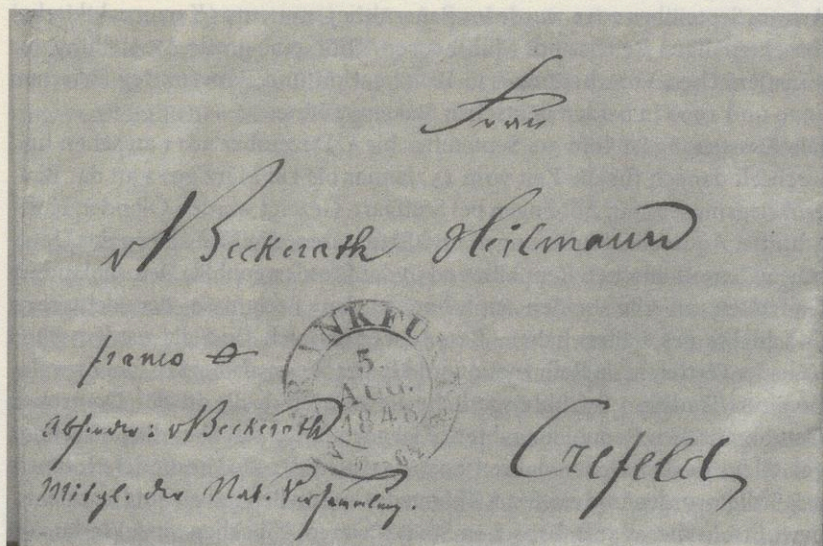
gegeben. Manche von ihnen sind nicht als Autographen, sondern in Abschrift überliefert.

Die beiden zitierten Briefe vom 15. Oktober und 2. November 1835 gehören zu einem ersten Teil von 39 Briefen, die fast alle aus der Zeit zwischen Juni und November 1835 stammen und in die letzten Zeit vor der Eheschließung fallen.

Während diese Dokumente privater Natur sind, enthält ein zweiter Teil 112 Briefe aus den Jahren 1848 bis 1869, schwerpunktmäßig aus den Jahren 1849 bis 1851, auch politikgeschichtlich interessante Informationen. Es war eine politisch hochbedeutende Zeit im Leben Hermann von Beckeraths. Er war Abgeordneter im nationalen Parlament (Paulskirche) und für einige Zeit auch Finanzminister der Paulskirchenregierung.

Diese Briefe geben auch Einblicke in Beckeraths politisches Wirken. Im leider nur halb überlieferten Brief vom 4. August 1848 (s. Abb.) berichtet Beckerath seiner Frau aus Frankfurt, er habe das Amt des Finanzministers »als guter Preuße, um der Ehre Preußens willen angenommen«. Im September 1848 erwog König Friedrich Wilhelm IV., Beckerath zum preußischen Ministerpräsidenten zu machen, sah sich aber nicht in der Lage, Beckeraths Forderungen (Abschaffung der Todesstrafe und der Adelstitel, Anerkennung einer Verfassung) zu entsprechen.

Diese Briefe der Jahre 1849 bis 1851 sind aus Berlin geschrieben, wo Becke-



rath ab August 1849 als Abgeordneter der zweiten Kammer des neugewählten preußischen Landtages war.

Schließlich sind noch 29 ganz unterschiedliche Schriftstücke zu nennen: Betrachtungen, Reiseberichte (Schweiz, Rhein), Notizen zu Büchern, Redemanuskripte und kuriose Dinge wie beispielsweise »Haare beider Mütter« (gemeint sind die Mutter und die Schwiegermutter).

Alle Dokumente sind in einem ersten Durchgang stichwortartig erfaßt, auf einem Blatt (und einem Datensatz) wurden Eckdaten wie Ort und Zeit der Abfassung, Empfänger und genannte Personen vorläufig festgehalten. Nun kann die genauere Auswertung beginnen, und die Gemeinde wird überlegen, was mit diesem einmaligen Erbe weiter geschieht. Man kann aber schon jetzt sagen, daß diese Dokumente Hermann von Beckerath als Privatmann in einem neuen Licht erscheinen lassen. So zeigen manche Aufzeichnungen ihn als humorvollen und selbstironischen Menschen. Das sind neue Aspekte im Bild dieses Mannes, von dem Oberbürgermeister Gregor Kathstede im April letzten Jahres anlässlich der Vorstellung seiner Biographie sagte, er sei der bedeutendste Sohn der Stadt gewesen. Diese Biographie Beckeraths von U. Hettinger ist in der Gemeinde weiter erhältlich.

Christoph Wiebe

Ausstellung: Reformation und Bauernkrieg – Kunst im geteilten Deutschland

Am 30. September 2011 wurde im Bauernkriegsmuseum (Kornmarktkirche) der ehemaligen Reichsstadt Mühlhausen/Thür. eine große Ausstellung zur künstlerischen Verarbeitung von Reformation und Bauernkrieg zwischen 1970 und 1990 in beiden deutschen Staaten eröffnet.

Die Ausstellung ist vom 30. September bis 4. Dezember 2011 zu sehen und wechselt danach für die Zeit vom 15. Januar bis 18. März 2012 an das Bauernkriegsmuseum in Böblingen bei Stuttgart. Gezeigt werden Ölbilder, Holzschnitte, Aquarelle, Radierungen und Skulpturen, die Künstler in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland im Gedenken an die beiden einschneidenden Ereignisse der deutschen Geschichte geschaffen haben. Besonders zahlreich sind die ostdeutschen Künstler vertreten, da Reformation und Bauernkrieg als Beginn einer revolutionären Tradition (»frühbürgerliche Revolution«), die in der Deutschen Demokratischen Republik zu ihrem Ziel gekommen sei, über die Jahrzehnte, vor allem in den Gedenkjahren 1975, 1983 und 1989, besonders intensiv gewürdigt wurden und ein festes Thema der kulturellen Arbeit am Geschichtsbewußtsein dieses sozialistischen Staates waren. Zu sehen sind Werke von

Heinz Zander, Otto Herbert Hajek, Bernhard Heisig und Werner Tübke, der das große, heute in jedem Reiseführer heute erwähnte Panoramabild von der »Frühbürgerlichen Revolution« auf dem Schlachtberg bei Frankenhausen geschaffen hat (1989), wo den Aufständischen im Mai 1525 eine empfindliche Niederlage zugefügt wurde. In der Bundesrepublik gab es nicht solche Erinnerungsanlässe für die künstlerische Produktion. Hier haben einzelne Künstler diesen historischen Stoff aus recht individuellen Gründen aufgegriffen. Zu den wenigen gehörten HAP Grieshaber und Alfred Hrdlicka.

Begleitet wird die Ausstellung von einem reich bebilderten und sorgfältig gestalteten Bildband: *Rolf Luhn, Thomas T. Müller und Jürgen Winter (Hg.), Sichtungen & Einblicke. Zur künstlerischen Rezeption von Reformation und Bauernkrieg im geteilten Deutschland. Michael Imhof Verlag, Petersberg 2011, Großformat, Glanzpapier, zahlreiche Abbildungen, 187 S.*

Zusätzlich zur Reproduktion vieler Exponate enthält der Band Aufsätze zu einzelnen Aspekten dieser künstlerischen Rezeption von Reformation und Bauernkrieg. Eingeleitet wird in die Rezeptionsgeschichte mit einem kenntnisreichen und informativen Beitrag des Mühlhäuser Museumsdirektors Thomas T. Müller. Die Direktorin des Böblinger Bauernkriegsmuseums, Cornelia Wenzel, berichtet über die Kunstsammlung in ihrem Museum. In weiteren Aufsätzen wird über Lutherbilder (Jutta Schuchard) und Müntzerbüsten (Günter Vogler) geschrieben, über einzelne Künstler wie HAP Grieshaber, Alfred Hrdlicka, Horst Sakulowski, Werner Tübke und andere. Zusammengekommen ist eine ansehnliche Sammlung von Darstellungen unterschiedlicher Kunststile: von Bildern, die sich in Rufnähe zur üblichen Historienmalerei befinden, zu Bildern, die modernen Konzeptionen bis hin zur ungenständlichen Malerei folgen.

Hans-Jürgen Goertz

Corpus Schwenckfeldianorum digitalisiert

Zwischen 1907 und 1961 erschien zuerst in Leipzig, dann in Pennsburg die neunzehnbändige kritische Ausgabe der Schriften Caspar Schwenckfelds und zahlreicher ergänzender Schriften und Dokumente aus den Jahren 1521 bis 1561. Für die Täuferforschung handelt es sich dabei um ein Quellencorpus von großer Bedeutung. Vollständige Exemplare des neunzehnbändigen Corpus gehören zu den großen Seltenheiten auf dem antiquarischen Buchmarkt und sind auch für die meisten Bibliotheken nicht erschwinglich. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß die Schwenckfelder Library das gesamte *Corpus Schwenckfeldianorum* als Scan in PDF-Format publiziert hat. Die in Antiqua

gesetzten englischen Textbestandteile (Einleitungen, Anmerkungen, Register) sind elektronisch durchsuchbar, was die Arbeit mit den sehr umfangreichen Texten erheblich erleichtern kann. Die DVD (»Corpus Schwenckfeldianorum Digital Edition 2011«) ist für 15 \$ zuzüglich Portokosten erhältlich bei: Schwenckfelder Heritage Center; 105 Seminary Street, Pennsburg, PA; 18073-1898, U.S.A. Elektronisch: info@schwenckfelder.com; www.schwenckfelder.com.

Martin Rothkegel

Das Mennonitische Lexikon wird erneuert – www.mennlex.de

Langsam beginnt auch der zweite Teil des revidierten Mennonitischen Lexikons zu wachsen. Nachdem der erste Teil mit Artikeln zu Personen weitgehend abgeschlossen ist und Artikel zu J. Lawrence Burkholder, Adalbert Goertz, Johann Klaaßen, Franklin H. Littell, A. James Reimer und Ross Bender nachgetragen wurden, eröffnen die ersten ca. 30 Artikel den Teil der Sachbegriffe zu Geschichte, Kultur und Theologie (Teil 2):

Antiklerikalismus	Gütergemeinschaft
Antitäuferische Streitschriften	Identität, (mennonitische)
Apokalyptik	Liebe, brüderliche
Apostolisches Glaubensbekenntnis	Moderne
Autobiographie	Mystik
Bann	Pluralismus/Relativismus
Bauernkrieg	Postmoderne
Bewegungen, reformatorische	Rechtfertigung
Bildersturm	Reichstage
Christologie	Schriftverständnis, täuferisches
Drittes Reich	Spiritualismus
Eschatologie	Täufer/Täuferische Bewegungen
Gemeindeordnungen (im Täuferum)	Täuferforschung
Geschichte	Utopie
Gottesdienst	Volkskultur
Gottesvorstellungen (Trinität)	Widerrufe

Ungefähr 120 weitere Artikel stehen in Teil 2 noch aus. Die meisten werden zum Jahresende erwartet und anschließend möglichst zügig für die Online-Version übersetzt und redigiert.

Über die allmähliche Entstehung des Lexikons soll in Zukunft regelmäßig berichtet werden. So gelingt es vielleicht, das Lexikon schon ins Gespräch zu bringen, bevor es in einigen Jahren komplett vorliegen wird.

Hans-Jürgen Goertz (Herausgeber)

Kolloquium am Theologischen Seminar Bienenberg

Vom 1.–2. September 2011 trafen sich in Liestal bei Basel (Schweiz) rund 80 Teilnehmer zu einem täuferhistorischen Kolloquium, das vom Theologischen Seminar Bienenberg in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Verein für Täufergeschichte, dem Mennonitischen Geschichtsverein und der Association Française d'Histoire anabaptiste-mennonite organisiert wurde. Anlaß dafür war der 300. Jahrestag des großen Berner Täufer-Exodus vom 13. Juli 2011, bei dem ungefähr 350 einheimische täuferische Frauen und Männer auf Druck der Berner Obrigkeit ihre Heimat auf ewig zu verlassen hatten.

Der gewählte Tagungstitel (»Bis das ganze Land von disem Unkraut bereinigt seÿn wird«) deutet an, daß die Maßnahmen der Berner Behörden zur Ausweisung der Täufer nicht bloß von lokalhistorischem Interesse sind, sondern darüber hinaus grundsätzliche theologische und politische Fragen zum Umgang mit (nonkonformen) Minderheiten anstoßen. Nicht zuletzt aufgrund dieser Aktualität konnte der am Theologischen Seminar Bienenberg lehrende Historiker Hanspeter Jecker ein Publikum begrüßen, das aus einer anregenden Mischung von ausgewiesenen Fachleuten und interessierten Laien bestand. Leider mußte das Auditorium zunächst zur Kenntnis nehmen, daß mit Hans Rudolf Lavater (Erlach) und Piet Visser (Amsterdam) gleich zwei Referenten ihre Beiträge zu wichtigen Themen aus gesundheitlichen Gründen nicht präsentieren konnten.

Die ersten beiden Vorträge behandelten die kirchlich-religiöse und politisch-gesellschaftliche Situation in Bern. Rudolf Dellsperger (Köniz) konzentrierte sich zunächst vor allem auf die Beziehung zwischen Täufertum und Pietismus um 1700. Das Beispiel Bern eignet sich dafür in herausragender Weise, traten diese zwei religiösen Bewegungen hier doch zeitgleich und deutlich wahrnehmbar auf. Vergleichen lassen sich dadurch nicht nur die jeweiligen Anliegen, sondern auch die Reaktionen von Kirche und Obrigkeit auf die beiden Dissidentengruppen. Auf weitere Forschungsergebnisse zu Konvergenzen und Divergenzen aus dieser höchst turbulenten Zeit darf man gespannt sein. Warum für Täufer der Aufenthalt in Grenzgebieten zuweilen vorteilhaft sein konnte, wurde anschließend im Beitrag von Theda Marx (Bönigen) deutlich. Am Beispiel von Berner Täufern im luzernischen Entlebuch zeigte sie, daß bei der Jagd auf täuferische Grenzgänger die Frage nach dem exakten Grenzverlauf und der entsprechenden behördlichen Zuständigkeit auch schon damals den Amtsschimmel wiehern ließ.

Im zweiten Teil der Tagung rückten einzelne Personen im Umfeld der bernischen Repressionsmaßnahmen verstärkt ins Blickfeld. Ausgehend von einer Turmbuchliste mit Namen gefangener Täufer, die in eine bereits im März

1710 angeordnete, aber letztlich mißglückte Deportation nach Übersee involviert waren, stellte Anne Augspurger Schmidt-Lange (Langhorne, PA) die Ausweisung der Täufer in den weiteren Kontext der Kolonisationsbestrebungen in Nordamerika. James Lowry (Hagerstown, MD) porträtierte in seinem Vortrag den Diplomaten Johann Ludwig Runckel, der im Auftrag der niederländischen Regierung und der niederländischen Mennoniten gegen die harte Täuferpolitik in Bern intervenierte. Mit viel Verhandlungsgeschick und erheblichen Geldsummen erzielte er jene geordneten Bedingungen, die den großen Berner Täuferexodus erst ermöglichten. Sowohl informativ als auch unterhaltsam war schließlich der mit Anekdoten gespickte Einblick, den Hans Minder (Lauperswil) in die geradezu detektivische Vorgehensweise bei der genealogischen Feinarbeit gab, mit deren Hilfe Lebensgeschichten rekonstruiert werden können.

Ausführlich thematisiert wurde der historische Anlaß des Kolloquiums im öffentlichen Abendvortrag Hanspeter Jeckers (Liestal), der die Ereignisse von 1711 kenntnisreich im Zusammenhang der antitäuferischen Maßnahmen in Bern darstellte, die auf die »Endlösung in der Täuferfrage« zielten. Zusammen mit der Darstellung der großzügigen niederländischen Hilfsaktionen, aber auch mit dem Hinweis auf die Skepsis mancher Täufer gegenüber dieser ausgehandelten Möglichkeit zur Flucht ließen sich in der anschließenden Diskussion leicht Brücken zu aktuellen theologischen und gesellschaftlichen Themen schlagen.

In der vierten Einheit wurde nach den internationalen Auswirkungen der bernischen Ereignisse gefragt. Robert Baecher (Mulhouse) konzentrierte sich dabei auf das Elsaß, wo – wie bereits bei früheren Verfolgungswellen – 1710/11 nun auch bernische Täufer mit niederländischer Hilfe Asyl fanden. Bemerkenswert ist, daß sich im Elsaß gerade in jener Zeit Gemeinden finden, die zwischen der amischen und reistischen Richtung stehen. Der Beitrag Kirstin Bentleys (Basel) widmete sich noch einmal dem größeren sozialgeschichtlichen Kontext der Täuferausweisungen. Auch wenn sich bis dahin keine direkten Bezüge von Täufern zu den Kolonisationsprojekten Christoph von Graffenrieds (1661–1743) in North Carolina nachweisen lassen, wurde deutlich, daß täufergeschichtliche Ereignisse nicht isoliert betrachtet werden können. Ein Seitenthema der Tagung behandelte Matthias Rauert (Lübeck/Pécs); er zeigte, daß es trotz vorhandener Möglichkeiten kaum zu Kontakten zwischen Huttererkolonien und täuferischen Flüchtlingen aus der Schweiz kam.

Der Abschluß der Tagung war dem Thema »Identitätsfindung im Spannungsfeld von Integration und Separation« gewidmet. Die Rede von einer

»mennonitischen Identität« bezeichnete Christoph Wiebe (Krefeld) in seinem Referat als fragwürdig und plädierte dafür, mennonitische Glaubensgrundsätze als symbolische Grenzen zu verstehen. Damit würde der großen Vielfalt an täuferisch-mennonitischen Traditionen und theologischen Ansätzen angemessen Rechnung getragen, auch wenn Mennoniten damit kaum als Konfessionskirche bezeichnet werden können. In der anschließenden Bilanz, die Neal Blough (Paris) und Hanspeter Jecker (Liestal) zogen, wurde rasch deutlich, daß die aufgeworfenen Fragen genügend Stoff für eine nächste Tagung liefern.

Lukas Amstutz

Wer sind die Mennoniten? – Ein neues Faltblatt des Geschichtsvereins

Mennoniten müssen immer wieder erklären, wer sie sind. Der Informationsbedarf innerhalb wie außerhalb mennonitischer Gemeinden ist groß, und die vielfältigen Informationen, die über Mennoniten verbreitet werden, sind oft einseitig. Der Mennonitische Geschichtsverein hat darum ein Faltblatt »Wer sind die Mennoniten?« herausgebracht, das er mennonitischen Gemeinden kostenlos zur Verfügung stellt. In fundierter und konzentrierter Weise wird die mennonitische Vielfalt in Geschichte und Gegenwart dargestellt. Das Faltblatt im Querformat A 4 ist bewußt textlastig. Außer einer Abbildung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte und einer Kolumne mit Literaturangaben und mennonitischen Internetadressen enthält es ausschließlich Text. Inhaltliche Schwerpunkte sind die täuferischen Ursprünge im 16. Jahrhundert sowie die heutige weltweite Verbreitung. Auch Rußlandrückwanderer und Brüdergemeinden werden erwähnt, womit der gegenwärtigen Situation in der Bundesrepublik Rechnung getragen wird. Das Faltblatt kann von Gemeinden bestellt werden bei der Mennonitischen Forschungsstelle: Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof, mennoforsch@t-online.de.

Christoph Wiebe

Japanische Dissertation zur Reformation in Münster

Im März dieses Jahres wurde Tetsuya Nagamoto mit einer Untersuchung zur Reformations- und Täuferbewegung in Münster von 1525 bis 1534 an der japanischen Tohoku-Universität promoviert. Darin zeichnet er ein Gesamtbild der sozialen Bewegungen der Stadt. In der nächsten Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* wird die Arbeit genauer vorgestellt.

MGBI

Nachrufe

Gordon D. Kaufman (1925–2011)

Gordon D. Kaufman war einer der bekanntesten mennonitischen Theologen der Moderne und ein wichtiger Vertreter des theologischen Liberalismus. Er starb am 22. Juli 2011 im Kreis seiner Familie in Cambridge, Mass., USA, im Alter von 86 Jahren. Er war emeritierter Professor für Theologie an der Divinity School der Harvard University.

Kaufman hat sich in theologischen Kreisen weltweit einen Ruf als ein Theologe geschaffen, der das traditionelle Gottesverständnis in Frage stellte und schließlich vorgeschlagen hat, den Begriff »Gott« am besten als »serendipitous creativity« (Schöpfungskraft, die glücklicherweise zum Guten wirkt, aber für den Menschen unverfügbar ist) zu fassen, anstatt weiterhin vom Glauben an ein allmächtiges, personales Sein zu sprechen, das das Universum kontrolliert (vgl. Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity*, Bd. 3: 1950–2005, 2006). Weniger bekannt ist, daß Kaufman Mennonit war. Sein Vater Edmund G. Kaufman (ebenfalls Theologe) war viele Jahre lang Präsident des Bethel Colleges in Kansas. Sein Buch *Nonresistance and Responsibility, and Other Mennonite Essays* (Newton 1979) sowie seine autobiographischen Aufsätze der letzten Jahre lassen Kaufmans nachhaltiges Interesse an mennonitischen Themen erkennen.

Während des Zweiten Weltkriegs war Kaufman Kriegsdienstverweigerer und leistete einen Ersatzdienst im Civilian Public Service ab. Er schrieb später, daß diese Erfahrung seinem Leben eine andere Richtung gegeben habe. Ursprünglich wollte er Mathematik studieren, dann aber entschied er sich für Theologie, die ihm angesichts der Krisen in der Welt deutlich relevanter zu sein schien. Kaufmans Theologie, so wie sie sich entwickelte, stellte stets Anliegen der Ethik in den Mittelpunkt.

Das Anliegen, die Ethik mit theologischer Reflexion zu verbinden, war das besondere mennonitische Element in Kaufmans Theologie. Er war kein Bibli-zist und er verlor nicht viel Zeit damit, sein Augenmerk auf die christliche Gemeinde zu richten, zwei zentrale Aspekte der meisten mennonitischen theologischen Veröffentlichungen in Nordamerika (besonders offensichtlich im Werk John H. Yoders). Kaufman bemühte sich stets darum aufzuzeigen, welche Bedeutung der Theologie für »Humanisierung« zukommt, und danach zu suchen, was dem Frieden auf der Erde dient.

Kaufman absolvierte das Graduiertenstudium in Philosophie und Theologie an der Universität von Chicago und an der Yale Divinity School in New Haven. Der Lehrer, der ihn am meisten prägte, war H. Richard Niebuhr (Yale), der eine Generation der einflußreichsten nordamerikanischen Theologen ausgebildet hat. Kaufman lehrte einige Jahre am Pomona College in Südkalifornien. In dieser Zeit wurde er zum Prediger in der General Conference Mennonite Church ordiniert; an dieser Ordination hielt er sein Leben lang fest. Er wechselte 1958 zur Vanderbilt Divinity School in Nashville, Tennessee, und wurde 1963 an die Theologische Fakultät der Harvard University (Cambridge, Mass.) berufen, wo er bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand und weit darüber hinaus tätig war.

Seit 1960 veröffentlichte Kaufman eine Reihe wichtiger Bücher, die vor allem wegen ihrer Kürze und Klarheit bemerkenswert waren. Er war ein produktiver Denker und Autor, brachte aber seine Publikationen nicht überstürzt heraus. In jedem seiner Bücher stellte er sich der Herausforderung an die Glaubensüberzeugungen der christlichen Kirchen, die von der Moderne ausgeht, und suchte nach einer für das Wohlergehen der Menschheit förderlichen Deutung.

Sein erstes Buch *Relativism, Knowledge and Faith* (1960), die aktualisierte Fassung seiner Dissertation (Yale University, 1955), war ein Wegweiser für seine weitere akademische Laufbahn. Er erkundete die Möglichkeiten für den Glauben in der modernen Welt, die so viele seiner Grundlagen erschüttert hatte.

In den frühen Jahren seiner Lehrtätigkeit stellte Kaufman sich der Aufgabe, ein dogmatisches Lehrbuch nach dem Vorbild herkömmlicher Aufrisse zu verfassen. Dabei entstand ein umfangreiches, recht konventionelles Handbuch: *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (1968). Noch bevor das Buch im Druck erschien, hatte Kaufman einen Richtungswechsel vollzogen und sich entschlossen, radikalere Fragen an die theologische Tradition zu stellen, indem er sich dem grundsätzlichen Thema jeder Theologie zuwandte, der Frage nach dem Gottesverständnis.

Mit der Veröffentlichung von *God the Problem* (1972) trat Kaufman an die vorderste Front der akademischen christlichen Theologie. Er distanzierte sich von den eingefahrenen Wegen des Denkens über Gott und schlug vor, moderne Christen sollten ernsthaft und kritisch überdenken, was sie eigentlich meinen, wenn sie Gottes Wirklichkeit in der Welt der Gegenwart beteuern, in der sie selbst leben.

In seinem schmalen, aber einflußreichen Buch *An Essay on Theological Method* (1975, 3. Aufl. 1995) entwickelt Kaufman das Konzept theologischer

Arbeit, dem er in seinen weiteren Veröffentlichungen folgen wird. Sein Schlüsselprinzip ist die Annahme, daß jede Theologie menschliches Werk ist, sich auf menschliche Fragen bezieht und mit menschlicher Vernunft in Angriff genommen wird. Er widersetzte sich jedem Versuch, theologische Aussagen mit der Behauptung besonderer göttlicher Vollmacht zu versehen. Auch Dogmen und Glaubensbekenntnisse sind in seinen Augen Erzeugnisse des menschlichen Geistes. So räumte er mystifizierend-autoritäre Aussagen über absolute Wahrheiten aus dem Weg und glaubte damit Raum für kreative, von Menschen konstruierte Theologie zu schaffen, die der »Humanisierung« dienen könnte, das heißt der Menschwerdung der Menschen.

Kaufman veröffentlichte seine Bemühungen um eine konstruktive Theologie zunächst mit dem Buch *Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (1981). Er kombinierte seine lebenslange Leidenschaft für die Friedensarbeit mit dem entstehenden konstruktiven theologischen Werk in seiner *Theology for a Nuclear Age* (1985, dt. 1987), eine Ausarbeitung der Rede, die er 1982 gehalten hatte, nachdem er zum Präsidenten der American Academy of Religion gewählt worden war.

Seine Arbeit erreichte ihren Höhepunkt in seinem umfangreichen Werk *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (1993). Dieses Buch, ein sorgfältig gestaltetes Lehrstück einer christlicher Theologie auf der Grundlage der Erfahrung von Menschen der Moderne, erhielt 1995 einen Preis der Academy of Religion. Kaufman überraschte nicht wenige Leser, indem er Jesus als Leitbild präsentierte und dessen Weg aufopferungsvoller Liebe als die beste Vorstellung von Gott: Es vermag christlichen Glauben und das menschliche Leben zu bewahren.

Kaufman meinte, daß diese Wertschätzung von Jesus als Leitbild sich aus einer rigorosen Methode theologischer Konstruktion ergab, die auf ganz und gar modernen Prämissen beruhte. Er reklamierte keinen Offenbarungsanspruch für Schrift oder Tradition, sondern verstand die gesamte theologische Arbeit als menschliches Werk, das im Raum der Geschichte auf der Grundlage historischer Erkenntnis geleistet wird. Eine zentrale Quelle seines Denkens war die moderne Wissenschaft mit ihrer Evolutionstheorie. Gordon Kaufman unterstützte nicht den christlichen Anspruch auf einen einzigartigen Zugang zur Wahrheit. Stattdessen meinte er, was auch immer für die christliche Theologie wahr sei, müsse Früchte bringen in einem Leben, das heute an der Seite von Menschen zu führen ist, die eines anderen Glaubens sind oder überhaupt nicht glauben.

God, Mystery, Diversity: Christian Theology in a Pluralistic Age (1996) ist eine kürzere und leichter zugängliche Fassung seines Hauptwerks *In Face of*

Mystery. Die beiden letzten Bücher Kaufmans *In the Beginning ... Creativity* (2004) und *Jesus and Creativity* (2006) sind als erweiterte Fußnoten zu verstehen, in denen Kaufman seine Überlegungen zu den wichtigsten Themen des großen Buchs aus dem Jahr 1993 weiterführt. Schließlich ist zu erwähnen, daß Kaufman mit zwei Festschriften geehrt wurde: *Theology at the End of Modernity*, herausgegeben von Sheila Greeve Daveney (1991) und zugeeignet von Kollegen und Schülern Kaufmans. Die zweite Festschrift war ein Versuch, Kaufmans Theologie aus mennonitischer Perspektive zu würdigen: *Mennonite Theology in Face of Modernity*, hg. von Alain Epp Weaver (1996).

Kaufmans Theologie rief in Kreisen mennonitischer Theologen immer sehr widersprüchliche Reaktionen hervor. Sein Zugang zur Theologie eher über die Naturwissenschaft und andere akademische Disziplinen als von der Schrift und der Kirche her trennte ihn von den meisten mennonitischen Theologen, deren Arbeit mit kirchlichen Colleges oder Seminaren verbunden war. Nur gelegentlich sprach oder veröffentlichte er im mennonitischen Kontext. Besonders aber nach dem Erscheinen seines Buches *In Face of Mystery* (1993) wurde sein Werk trotzdem als Ausdruck mennonitischer Sichtweise anerkannt, derzufolge christlicher Glaube in der Orientierung an Leben und Verkündigung Jesu seine eigentliche Gestalt annimmt.

Ted Grimsrud

Übersetzt von Hans Adolf Hertzler und Hans-Jürgen Goertz

Adalbert Goertz (1928–2011)

Am 7. Mai 2011 starb der Physiker Dr. Adalbert Goertz, der auch vielen in Deutschland als westpreußischer Familienforscher bekannt geworden ist, in Colorado Springs, Col., USA. Er wurde am 3. Dezember 1928 auf der von seinem Vater gepachteten Domäne in Langenau, Kr. Rosenberg, Westpreußen, geboren. Sein Vater war Paul Gerhard Goertz (1887–1945), seine Mutter Margarete Goertz geb. Schukat. Die Kindheit verbrachte Adalbert Goertz auf dem von seinen Eltern gekauften Gut Powarben bei Königsberg, Ostpreußen. Im Zweiten Weltkrieg verlor er seinen Vater und drei Brüder, seine Mutter starb 1996 in Thunder Bay, Ontario, Kanada.

Adalbert Goertz besuchte von 1939 bis 1944 das Friedrichs-Kollegium in Königsberg, erlebte die schweren Bombenangriffe auf die Innenstadt Königsbergs im Sommer 1944, im Juli desselben Jahres wurde er als Flakhelfer an die Heimatfront eingezogen und Ende Februar 1945 per Schiff über Gotenhafen und Swinemünde nach Westdeutschland evakuiert. Nach verschiedenen Stationen legte er 1950 das Abitur in St. Peter-Ording (Schleswig-Hol-

stein) ab und nahm sein Studium am Upland College, in Upland, Kalifornien, auf, das von der Kirche der Brethren of Christ geführt wurde. 1958 legte er das Diplomexamen in Physik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main ab. Im gleichen Jahr heiratete er die gebürtige Danzigerin Bärbel Kittler in der Mennonitenkirche von Neuwied-Torney. Mit zwei Kindern wanderte die Familie 1960 nach Boulder, Colorado, aus. Hier fand Adalbert Goertz Arbeit als Physiker und wurde 1968 an der Universität von Colorado in seinem Fach promoviert. Danach zog die Familie nach Waynesboro, Pennsylvania, wo Goertz an verschiedenen Colleges als Physiker und Mathematiker unterrichtete. Er lehrte auch an den Universitäten von South Florida und an der westindischen Universität von Jamaica. Im November 1997 kehrte die Familie nach Colorado zurück und schloß sich der Mennonitengemeinde Beth-El in Colorado Springs an. Adalbert Goertz hinterläßt seine Frau und fünf Kinder.

Neben seiner beruflichen Tätigkeit widmete er sich der Familienforschung und veröffentlichte unter anderem im *Westpreußischen Geschlechterbuch* die Stammfolge Goertz (1964). Zusammen mit anderen verfaßte er den *Genealogical Guide to East and Westprussia (Ost- und Westpreußen): Records, Sources, Publications and Events*, erw. Ausgabe 2003 und 2004. Er hat mehr als 250 Artikel in deutscher Sprache in acht deutschen Zeitschriften (vor allem in *Altpreußische Geschlechterkunde*, *Altpreußische Geschlechterkunde-Familienarchiv* und *Ostdeutsche Familienkunde*) veröffentlicht sowie 40 Artikel in vier nordamerikanischen Zeitschriften (vor allem in *Mennonite Family History*). Mehr als 65 Listen zu West- und Ostpreußen, auch zu Brandenburg und Rußland hat er ins Internet gestellt (www.mennonitegenealogy.com). Schließlich war er an der Erweiterung der Website »Findagrave« (Nachweis über Gräber auf Friedhöfen weltweit) beteiligt.

Eine ausführliche Bibliographie seiner Veröffentlichungen ist im Internet zu finden (s. o.). Er steuerte unter anderem einige Artikel zum *Mennonitischen Lexikon*, zu den *Mennonitischen Geschichtsblättern* und zu *Mennonite Quarterly Review* bei. Auch um die Vorfahren mütterlicherseits in Litauen und im Salzburger Land hat er sich genealogisch bemüht. Er war stets bereit, Auskünfte aus dem Schatz seines Wissens zu erteilen, und nahm mit besonderem Interesse an der historischen Erforschung des westpreußischen Mennonitentums teil.

Hans-Jürgen Goertz

(nach Hinweisen von Dr. Edward R. Brandt und Glenn Penner)

Irvin B. Horst (1915–2011)

Am 23. April 2011 starb in Harrisonburg (USA) der Kirchenhistoriker Irvin Buckwalter Horst im Alter von 95 Jahren. Er war von 1967 bis 1985 in Amsterdam Professor für die Geschichte der Täufer und acht Jahre lang Schriftleiter der *Doopsgezinde Bijdragen* (DB).

Irvin Horst wurde am 31. Mai 1915 in Lancaster, Pennsylvania, in eine mennonitische Familie Schweizer Herkunft hinein geboren. Nach dem Ende seiner Oberschulzeit arbeitete er von 1933 bis 1937 bei den Berkshire Knitting Mills, danach begann er sein Studium am Eastern Mennonite College (jetzt Eastern Mennonite University, EMU) in Harrisonburg, Virginia, seiner »alma mater« wo er 1941 seinen Bachelor der Theologie erwarb. Danach wurde er als anerkannter Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen in einem landwirtschaftlichen Projekt in Grottoes, Virginia, im Dienst des Civilian Public Service angestellt. 1944 heiratete er Ava Mae Rohrer und wurde als PR-Manager beim Mennonite Central Committee angestellt. Zwischen 1946 und 1948 wurde er als Geschäftsführer für die Niederlande und Frankreich nach Amsterdam entsandt. Dennoch ließ ihn der Wunsch nach weiteren Studien nicht los. Zurück in den Vereinigten Staaten erwarb er 1949 am Goshen College, Indiana, seinen Bachelor of Arts und danach sein Masterdiplom an der University of Pennsylvania in Philadelphia. Von 1950 bis 1953 arbeitete er erneut für das MCC in den Niederlanden, zugleich nahm er jedoch ein Geschichtsstudium an der Universität von Amsterdam (UvA) auf, bei dem berühmten, aber nicht unumstrittenen Hochschullehrer Dr. Jan Romein. Nach Abschluß dieses Studiums ging er 1955 an das Institute of Historical Research nach London, wo er auf Romeins Drängen hin eine Doktorarbeit über das englische Täuferum beginnen sollte.

Die Bekanntschaft mit den Niederlanden des Menno Simons und seinen eigenwilligen Nachfahren der Nachkriegszeit sollte einen Einfluß auf seine weitere persönliche und berufliche Entwicklung haben. So dürfte es kein Zufall sein, daß das dritte Kind von Ava und Irvin Horst, Daniel, der 1958 geboren wurde, mit zweitem Vornamen »Romein« hieß. Davor wurden dem Paar die Töchter Marlise (1951) und Rachel (1955) geboren, 1959 folgte schließlich Joanna. Als junger Amerikaner, der anfänglich die *Anabaptist Vision* Harold S. Benders eingesogen hatte, erstaunte ihn das geschniegelt institutionalisierte Wesen des reichlich freisinnigen Täuferturns in den Niederlanden. 1952 gehörte Horst auch, gemeinsam mit anderen jungen Akademikern, Missionsarbeitern und Hilfsdienstleistenden aus den USA, unter ihnen John Howard Yoder, zu den Gründern der sogenannten Concern Group, die sich ab und zu in Amsterdam traf. Diese Gruppe brachte bis 1958

eine Anzahl kritischer Schriften heraus. »Concern« wurde allerdings, inspiriert unter anderem von Karl Barth und Emil Brunner, vor allem in den Vereinigten Staaten zu einer Laus im täuferisch-mennonitischen Pelz. In dieser Gruppe wurde die Verherrlichung der täuferischen Identität kritisch gesehen, und es erging der Aufruf, sich an den Ausgangspunkten des Christentums neu zu orientieren. Dabei galt das etwas verwässerte Destillat des niederländischen Mennonitentums als negatives Vorbild, auch wenn das nicht laut ausgesprochen wurde. Weder »Concern«, noch Benders Auffassung sollten auch nur die geringste Wirkung auf diese merkwürdige Variante des weltweiten Mennonitentums ausgeübt haben – mit der Ausnahme auf die »Vredesgroep«, die damalige Friedensgruppe. »Im Umkreis des Seminarie (theologisches Seminar der Taufgesinnten in Amsterdam) hat sich niemand für die *Anabaptist Vision* eingesetzt. Man stand ihr gleichgültig gegenüber«, war die etwas resignierte Feststellung, die Horst in einem Interview mit den *Doopsgezinde Bijdragen* 12/13 (1986/1987), S. 287, traf. Selber hatte er dazu allerdings auch kaum Versuche unternommen, weil er, inzwischen mit dem Seminar und der Universität verbunden, zu der Einsicht gelangt war, daß Benders Schweizer Orientierung als »boost« (Impuls) für das zeitgenössische Mennonitentum eine vom täuferischen Aufbruch ziemlich abstrahierte Rekonstruktion der Geschichte dargestellt hatte. In demselben Interview äußerte sich Horst so: »Wer die Geschichte als Ganzes betrachtet, sieht, daß Menno es geschafft hat. In Amerika hat die „Goshen School«, vor allem Harold S. Bender, sich die Schweizer Tradition zu eigen gemacht. Diese ist zwar wichtig, doch wurde sie durch die Schriften von Menno Simons und Tileman van Braght am Leben erhalten, nicht durch die *Brüderliche Vereinigung* von Schleithelm, die längst nicht so bekannt geworden war wie das Bekenntnis von Dordrecht. Das waren alles niederländische Quellen« (S. 285). Als stiller Glaubensgenosse sollte Horst dann in den Niederlanden eine Art einsamer Pilgrim bleiben, leise kritisch, dennoch loyal in seinen Wanderungen zwischen seinen schweizerisch-amerikanischen Wurzeln und diesem niederländischen Polder der Erblasser Mennos, die ihren Helden schon seit dem neunzehnten Jahrhundert in einer Granitsäule auf einer vom Wind durchwehten Wiese in Witmarsum weggesteckt hatten.

Horst kehrte von 1955 bis 1966 an seine akademische Heimstätte in Harrisonburg, die EMU, zurück, um dort englische Literatur und Kirchengeschichte zu unterrichten. Dort gründete er auch die »Menno Simons Historical Library«, die er während seines beruflich aktiven Lebens mit europäischen, speziell niederländischen alten Drucken auf täuferischem Gebiet (Bücher, Pamphlete und Graphik, speziell von Jan Luyken) anfüllte – teilweise

käuflich erworben, teilweise wurden sie der Library auch geschenkt. Horst befand sich damit in einer Tradition nordamerikanischer Größen wie Cornelius Krahn und vor allem Harold Bender, die zwar dem schwer getroffenen Nachkriegs-Europa mit der unvergeßlichen MCC-Hilfe zur Seite standen, doch auch für einen »Appel und ein Ei« Teekisten voller Bücher ins Bethel College, Indiana, und ganz besonders ins Goshen College mitnahmen. »Bender and Horst were bound together by a mutual zeal for Mennonite History and rare-book collecting. To have the bookish Irvin Horst in Amsterdam [in 1946] was a heaven-sent opportunity for Bender and for Goshen's historical library«, so ist in der Bender-Biographie Albert Keims (Scottsdale, PA, 1988, S. 379) zu lesen.

Der Antrieb für Horst, nach Goshen nun auch in Harrisonburg die zweite nordamerikanische Sammlung mennonitischer Schriften von Bedeutung zu gründen, war also in Amsterdam geboren worden. Über Jahrzehnte war er ein fester und geschätzter Kunde niederländischer Buchversteigerungen: ein langer Mann mit dunkler Brille, sitzend auf einem engen, kleinen Klappstuhl am Rande des Saals, sein Gesicht auf den Katalog gerichtet, der zwei Finger mitsamt Schreiber hochhielt, sobald geboten werden mußte. Kisten voller seltener Drucke (die ersten schon 1948) verschickte er nach Harrisonburg, wo diese ständig steigende Sammlung jetzt im »Irvin B. Horst Reading Room« eingesehen werden kann. Hätte Horst sich jemals seiner täuferisch-historischen Berufung und seiner Verpflichtung für sein religiöses Hinterland entziehen können, wäre dieser Bibliophile durch und durch zweifellos Antiquar geworden. Die alten Bände waren ihm ans Herz gewachsen, oft zum Bedauern der Verwalter der Doopsgezinde Bibliotheek in der Universitätsbibliothek Amsterdam (UBA), die miterlebten, wie ihnen niederländische Unikate und seltene Exemplare wieder und wieder vor der Nase weggeschnappt wurden – Grund war der damals noch unangreifbare amerikanische Dollar. Im Obergeschoß seines Hauses in Heemstede hütete Horst seine Sammlung alter Druckwerke, zu denen nur in wenigen Ausnahmefällen ein Besucher Zugang erhielt. In seiner Freizeit produzierte er ab und zu Listen mit täuferischen Doubletten und »antiquarischem Beifang«, die einigen Fachgenossen und Büchersammlern zu vernünftigen Preisen zum Kauf angeboten wurden.

1966 war Horst mit einem Stipendium der American Philosophical Society erneut nach Amsterdam zurückgekehrt, diesmal um über Sebastian Franck zu forschen. Zuvor hatte er seine bibliographischen Studien zu den Schriften Menno Simons' beendet, die 1962 von Bob de Graaff in Nieuwkoop unter dem Titel *A Bibliography of Menno Simons* verlegt wurden. Dieses Standardwerk wurde von Prof. M. Herman de la Fontaine Verwey, dem begnadeten

Bibliothekar der UBA mit einem Vorwort versehen. Jedoch sollte die Studie zu Sebastian Franck nie das Licht der Welt erblicken, da die kirchlichen Hochschullehrer der UvA, der Mennonit J. A. Oosterbaan und der Lutheraner W. J. Kooiman, Horst überraschenderweise baten, den neuen Lehrstuhl einzunehmen, der eigentlich für Nanne van der Zijpp bestimmt war. Van der Zijpp, Lektor am Seminar seit 1954, hatte 1961 die Ehrendoktorwürde der Theologie von der UvA erhalten und war 1964 auf den speziell für ihn geschaffenen Lehrstuhl für die Geschichte der Taufgesinnten berufen worden. Noch ehe er jedoch seine Antrittsvorlesung halten können, war Nanne van der Zijpp Anfang 1965 gestorben. Um dieses Vorhaben des Seminars an der UvA nicht bürokratischer Trägheit zu opfern, wurde sowohl von seiten des Seminars als auch von seiten der Theologischen Fakultät und der UBA darauf gedrungen, die vakante Stelle zu besetzen. Elf Jahre, nachdem er damit begonnen hatte, hat Horst dann in dreimonatiger »Haft« im Hotel Kok unter Hochdruck seine Dissertation beendet: *Anabaptism and the English Reformation to 1558*. Dabei wurde er von dem Verleger De Graaff intensiv begleitet, der sich um die Fußnoten und die vorläufige Bibliographie kümmerte und zusammen mit seiner Frau Emmy bis tief in die Nacht hinein an der Schreibmaschine saß, um ein provisorisches Exemplar der Dissertation herzustellen. Horst verteidigte die Dissertation Anfang März 1966 bei Kooiman – Romein war im Jahre 1962 verstorben – mit Erfolg, unter der Zusage, daß eine gedruckte Fassung mit einer vollständig ausgearbeiteten Bibliographie und Anlagen bald erscheinen würde. Das geschah 1972, als bei De Graaff eine deutlich erweiterte Auflage unter dem neuen Obertitel *The Radical Brethren* veröffentlicht wurde. Seine Antrittsvorlesung hielt Horst über *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity*. Am 31. Dezember 1968 erhielt die UBA endlich die Zusage, daß die UvA um Leihgaben der höchst seltenen Sammlung von Büchern, Druckgraphiken und Handschriften der VDGA bereichert werden sollte. Die nichttäuferischen Werke wurden der Sammlung allerdings entzogen durch eine Auswahlkommission, in der auch Horst einen Sitz hatte, und in vier Sitzungen zwischen 1970 und 1975 bei der Firma Beijers in Utrecht versteigert. Im nachhinein mußte sich das aus buch- und kulturhistorischer Sicht als ein sehr bedauerlicher Vorgang erweisen.

Wie dem auch sei, dieser neue Lehrstuhl bildete, versehen mit einer unübertroffenen historischen Quellensammlung und einem eigenen Studiensaal, dem Saal Mennonitica, ein akademisches Novum auf dem Gebiet der weltweiten Täuferforschung. Achtzehn Jahre lang, von 1967 bis 1985, sollte Horst das niederländische Gesicht der täuferischen Historiographie verkörpern und international, auf den Flügeln der Revolten der 60er Jahre, zu einem »boo-

ming business« führen helfen. Das geschah im wesentlichen durch die Revision der Täuferforschung und die Erforschung der Radikalen Reformation, die mit George Hunston Williams, James M. Stayer, Werner O. Packull, Hans-Jürgen Goertz und Klaus Deppermann Benders eindimensionalem Derivat des Täuferturns ein Ende setzten. Innerhalb dieses innovativen Kraftfeldes hat Horst sich niemals ganz wohl gefühlt und sich daher bescheiden zurückgehalten. Daß eine neue Generation von Kirchenhistorikern und Historikern ganz besonders auch die sozialen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen und Kontexte mit einbezog, während sie selber nicht immer in der Tradition von Kirche und Glauben standen, stand in völligem Gegensatz zu der Weise, wie nach Horsts Verständnis Kirchengeschichte betrieben werden sollte. Nicht von ungefähr erhielt das oben zitierte Interview, das Sjouke Voolstra (promovierte bei Horst 1982) und der jahrelange Assistent Dirk Visser aus Anlaß seines Abschieds vom Amt geführt hatten, denn auch den Titel: »*Wer Kirchengeschichte schreibt, sollte wissen, was die Kirche ist.*« Seine Abschiedsvorlesung am 16. Dezember 1985, mit dem Titel *Bewuste participanten of onbewuste slachtoffers* (Bewußte Teilhaber oder unbewußte Opfer), handelte daher auch vom Charakter der Geschichte aus christlicher Sicht, weil »Geschichte durch Gott bestimmt ist«. Auch als Akademiker hat Horst wie ein gelassener Pilger die Welt durchwandert.

Obwohl er nach seinen bahnbrechenden Forschungen über das englische Täuferturn – eine bis dahin fast ganz vergessene Geschichte – und Menno's Bibliographie kaum noch monographisch tätig war, ist sein Verdienst für die täuferische Historiographie dennoch nicht gering gewesen. Dieser liegt vor allem auf dem Gebiet der Erschließung geschichtlicher Quellen, ein Gebiet, auf dem die Niederlande im Vergleich zum Ausland einen Nachholbedarf hatten. So gründete Irvin Horst 1969 zusammen mit Professor Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink und anderen Kirchenhistorikern die Commissie tot Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica (CUDAN), als deren Sekretär er tätig wurde. In dieser prestigeträchtigen Textsammlung der DAN, verlegt bei E. J. Brill in Leiden, erschienen, von der deutschen Täuferaktenkommission inspiriert, während seiner Tätigkeit als General editor bis 1988 fünf Bände, darunter dürften die Märtyrerverhöre in Amsterdam, in Friesland und Groningen, redigiert von Professor Dr. Albert Mellink, und die Chronik des »Huys der Liefde« (Haus der Liebe), herausgegeben von Alastair Hamilton, dem Nachfolger Horsts auf dem Amsterdamer Lehrstuhl, die wichtigsten und interessantesten sein. In diesem Zusammenhang hatte Horst gemeinsam mit seinem Assistenten das dazugehörige Mitteilungsblatt, das sogenannte *CUDAN Bulletin* herausgegeben, das von 1969 bis 1981 erschien,

und meistens Nachrichten und bibliographische »updates« enthielt. Im *Bulletin* 12 und 13 (1980–1981) erschienen die Referate eines Kolloquiums an der Theologischen Fakultät der UvA im Rahmen des 450jährigen Jubiläums des niederländischen Taufertums. Die von Dirk Visser zusammengestellte Bibliographie gedruckter taufgesinnter Bekenntnisschriften erschienen im *Bulletin* 6 und 7 (1974–1975). Im Nachgang zu der DAN-Reihe gab Horst 1986 noch einen Sammelband mit Beiträgen aus dem In- und Ausland heraus: *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*. Das Buch enthielt sowohl eine Einleitung als auch einen Artikel aus seiner Feder: »Menno Simons. The Road to a Voluntary Church«.

1974 war Horst an der Gründung des Doopsgezinde Historische Kring (DHK), des Taufgesinnten Geschichtsvereins, beteiligt. In diesem Zusammenhang war er von 1977 (als Nachfolger von H. W. Meihuizen) bis 1985 zugleich Redakteur der *Doopsgezinde Bijdragen*. Darin erschienen verschiedene Artikel aus seiner Feder, wie beispielsweise der programmatische Überblick »Brennpunkte in der Forschung der Radikalen Reformation« in: DB 1, 1975, »Die Hilfe der niederländischen Taufgesinnten für die Hutterer-Brüder in der Slowakei im 17. und 18. Jahrhundert«, in: DB 8 (1982), der 1985 auch auf deutsch erschien, »Menno Simons und die Tradition des Augustinus«, in: DB 12–13 (1986–1987), der ebenfalls in *The Mennonite Quarterly Review* 62 (1988) veröffentlicht wurde.

Zudem soll sein 2. Kapitel des populären Jubiläumsbandes aus dem Jahre 1980 nicht unerwähnt bleiben: *Wederdopers, menisten, doopsgezinden* – Wiedertäufer, Mennisten, Taufgesinnte: »De strijd om het fundament des geloofs, van melchiorieten tot menisten«, und der Artikel »Menno Simons. Der neue Mensch in der Gemeinschaft«, den Hans-Jürgen Goertz in den Sammelband *Radikale Reformatoren* (1978) aufnahm, von dem 1982 auch eine englische Übersetzung erschienen ist. Im Namen der DHK stellte Horst aus Anlaß der 11. Weltkonferenz der Mennoniten, die vom 24.–29. Juli in Straßburg abgehalten wurde, eine weit gefächerte Broschüre zusammen, in der die täuferische Weltgemeinschaft über die Schätze der Amsterdamer Archive zur Verfolgungs- und Emigrationsgeschichte der Schweizer und Pfälzer des 17. und 18. Jahrhunderts ausführlich informiert wurde: *The records at Amsterdam. Dutch Aid to Swiss Brethren*. Schließlich war Horst in seiner Funktion im DHK zugleich Redakteur der Serie kleiner Texteditionen für den Gemeindegebrauch, den *Doperse Stemmen*. Wie sehr die Erschließung archivalischer und gedruckter Quellen ihm ein Herzensanliegen war, zeigt seine Mitarbeit bei den Faksimile-Ausgaben, die die befreundeten Antiquare Bob de Graaf und Frits Knuf in der Reihe *Mennonite Songbook* herausgaben, wie das sehr

seltene kleine Liederbuch des David Joris (1971) und zwei verschiedene Ausgaben (1564 und 1742) des *Ausbund* (1972 und 1973). Viel wichtiger war sein Einfluß als Berater der Microfiche-Ausgabe dutzender gedruckter Quellen aus der Doopsgezinde Bibliotheek durch die damals noch in der Schweiz ansässige Inter Documentation Company (IDC), unter dem Titel: *The Radical Reformation Microfiche Project Section I: Mennonite and related sources up to 1600* (1977), der noch drei Ergänzungsbände folgten, und die seither um täuferische und spiritualistische Quellen zum weiteren Europa erweitert wurde (inzwischen enthält die Sammlung insgesamt 775 Titel).

1987 kehrten er und seine Frau nach Lancaster, Pennsylvania, zurück. Dort wurde er »scholar in residence« der Lancaster Mennonite Historical Society (LMHS), ebenfalls mit einer wohlbestückten Bibliothekskollektion zur regionalen Geschichte. Dort machte Horst in dem ihm eigenen Tempo weiter mit seinem »core business«. So rief er eine neue Quellenserie ins Leben, die *Mennonite Sources and Documents*. Darin veröffentlichte er 1988 selber eine englische Textedition des Dordrechter Glaubensbekenntnisses von 1632, das bis zum heutigen Tage von großer Bedeutung bei den konservativen Mennoniten schweizerischer und süddeutscher Herkunft ist. Inzwischen blieb er seiner Sammelleidenschaft für alte Drucke treu, auch auf den Versteigerungen des LMHS, und flog regelmäßig über den Atlantik, um an den wichtigsten Versteigerungen der Niederlande teilzunehmen.

Meistens schaute er dann auf einen Kurzbesuch in den Zaal Mennonitica hinein (»Dag Piet, I'm back«), und verschwand dann für gewöhnlich genauso geräuschlos, wie er gekommen war. Nach dem Tod seiner Frau Ava im Jahre 1994 zog Horst nach Harrisonburg um, wo er sich, auch dort schon 1987 zum »scholar in residence« der historischen Bibliothek der Eastern Mennonite University ernannt, beinahe täglich in seinem eigenen »reading room« von Hunderten täuferischer Drucke in Plano umringt wußte, vom kleinen Octavoformat bis zu Folianten, die zu irgendeinem Zeitpunkt durch ihn hierher gekommen waren. Diese Routine behielt er bis ins sehr hohe Alter hinein bei, auch nachdem er 2003 in die Virginia Mennonite Retirement Community umgezogen war und seine geistigen Kräfte allmählich nachließen.

Ein akademischer Höhepunkt muß für ihn der Internationale Kongreß gewesen sein, der aus Anlaß der 450-Jahresfeier zum Erscheinen des Fundamentbuches von Menno Simons am 23. und 24. März 1990 auf dem Campus des EMC abgehalten wurde. Als der von Gerald R. Brunk redigierte Kongreßband erschien, zeigte sich zu jedermanns Überraschung, daß dieser zugleich als Festschrift für Irvin Horst angelegt war: *Menno Simons: A Reappraisal. Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th Anniversary of the Fundament-*

boek. Das Buch enthält nicht nur eine Bibliographie von Horsts Veröffentlichungen (S. 199–207), sondern auch ein einnehmendes Porträt, geschrieben von Myron Augsburg (S. 1–16), der auch den Abschiedsgottesdienst für Horst am 29. April 2011 leiten sollte.

Eine solche Geste der Verehrung war Horst in den Niederlanden nicht zuteil geworden – vermutlich war er dafür doch zu sehr ein Pilger geblieben, ein Wanderer zwischen den Welten, dessen Kopf sich mit den etwas bäurisch schroffen Holländern hatte zufrieden geben müssen, während sein Herz sich verbunden wußte mit seinen »free church people«, die »more meek« das sanftere Pennsylvania Dutch seiner Heimat sprachen. Außerdem hatte Horst sich als Historiker niemals nachdrücklich in den Frontlinien profiliert: nicht auf dem Gebiet der internationalen »Anabaptist studies«, wo die genannten »Polygenesis«- und Sozialhistoriker brillierten, noch innerhalb der niederländischen kirchengeschichtlichen, damals noch säulenmäßig aufgegliederten Landschaft, mit Größen wie Woltjer, De Jong und Augustin. Horst kannte seinen Ort in dieser Welt der Kämpfer und Streber und tat unerschütterlich sein Ding, als »Stiller im Lande«. Eitelkeit war ihm vollkommen fremd, aber ob es ihn jemals geschmerzt hat, daß ihm eine derartige akademische »rite de passage« vorenthalten war? Horst konnte sowieso nicht gut mit Lob umgehen, das an ihn gerichtet war. Das sog er immer demütig, ein wenig schüchtern mit abgewandtem Gesicht, in einem »soft smile« ein. Was er dann wirklich dachte, sollte nie jemand in Erfahrung bringen. »So, meinst Du, hm«, wobei diesem Satz gewöhnlich (auch beim Lesen eines solchen Nachrufs) zur Relativierung noch zwei langsam artikulierte, leise »Ha-Ha« folgten.

Piet Visser

Übersetzt von Martje Postma

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)

Sonnabend, 3.9.2011, CH-3072 Ostermündingen-Bern

Anwesende (in alphabetischer Reihenfolge): Berliner Mennonitengemeinde e.V. (bevollmächtigt vertreten durch Dr. Wolfgang Schultz), Helmut Dahlem, Wilma Dahlem, Josef F. Enzenberger, Ruthild Foth, Harald Funck, Rainer Funck, Daniel Geiser-Opplinger, Sibylla Hege-Bettac, Dankwart Horsch, Horst Klaassen, Dr. Elisabeth Kludas, Dr. Marion Kobelt-Groch, Wolfgang Krauß, Gisela Krüger, Günther Krüger, Dr. Ortwin Peterschmitt, Dr. Matthias Rauert, Lily Regehr, Hans-Peter Reidiger, Dieter Schlosser, Jochen Schowalter, Otto Schowalter, Christel Schultz, Dr. Wolfgang Schultz, Gary J. Waltner, Christoph Wiebe, Frank Wiehler, Hans-Joachim Wienß, Dr. Hans Wohlschläger.

1. Eröffnung und Begrüßung, Annahme der Tagesordnung

Frank Wiehler begrüßt die Anwesenden, Gary Waltner spricht ein Gebet. Tatsächliche Eröffnung der Sitzung um 9.32 Uhr. Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt. Von den 30 anwesenden Personen sind 29 stimmberechtigte Mitglieder, darunter sechs Vorstandsmitglieder, und ein Gast. Die Aufnahme eines zusätzlichen Tagesordnungspunktes 6.5: »Wahl von zwei Beiräten« wird vom Vorsitzenden beantragt und von der MV bewilligt. Die Tagesordnung wird hierauf in dieser Gestalt angenommen.

2. Annahme des Protokolls der MV vom 19. Juni 2010 in Regensburg

Das Protokoll wird nach Durchsicht seitens der Mitglieder angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Bericht des Ersten Vorsitzenden

Der Vorsitzende Frank Wiehler gibt einen Tätigkeitsbericht und Rückblick über die Jahre 2005 bis 2011, gegliedert in mehrere Punkte. Er hat in diesem Zeitraum insgesamt 17 Sitzungen von Vorstand und Beirat, neun Sitzungen des Stiftungsrats, und sechs Mitgliederversammlungen vorbereitet und durchgeführt.

Mitgliederentwicklung 2005 gab es 438 Mitglieder, 2011 sind es 432. Sie ist somit nach zwischenzeitlichem Absinken auf 420 in etwa stabil. Das liegt am

lobenswerten persönlichen Engagement einiger weniger Mitglieder und nicht so sehr an Werbemaßnahmen in der *Brücke*, dem Versand von Flyern, etc. Die neuen Mitglieder werden, sofern anwesend, persönlich begrüßt. Insgesamt sind es 29 Eintritte. – Es werden die Namen der verstorbenen Mitglieder vorgelesen. In einer Schweigeminute wird ihrer gedacht.

Veröffentlichungen Vorstand und Beirat forderten seit 2005 eine stärkere Berücksichtigung zeitgeschichtlicher Beiträge sowie das Aufgreifen rußland-mennonitischer Themen in den Geschichtsblättern. Dies ist seither geschehen und hat bereits zu lebhaften Reaktionen unter den Mitgliedern geführt. Der Vorsitzende erinnert in diesem Zusammenhang an den Beitrag von Gerhard Rempel: »Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen«, erschienen in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2010.

Homepage Seit Mai 2008 verfügt der MGCV über eine eigene Homepage: www.mennonitischer-geschichtsverein.de. Diese Homepage gibt Auskunft über seine Aktivitäten, neuerdings auch über den Bestand der zigtausend Büchertitel, die sich in der Forschungsstelle befinden. Die Forschungsstelle wächst damit ein Stück weit heraus aus ihrer geografischen und akademischen Isolation. An dieser Öffnung sollte in Zukunft weiter gearbeitet werden. Darüber hinaus ist es seit einigen Wochen möglich, das sehr umfangreiche Gesamtregister der Geschichtsblätter 1936 bis 1940 und 1947 bis 2010 im Internet einzusehen. Pastor Helmut Foth hat dieses Register erstellt. Ihm gilt unser Dank. Er konnte sich dabei auf Vorarbeiten von Eckbert Driedger, Christine Neff und Jürgen Haury stützen. Differenzierend nach Themen, Sachgebieten, Autoren und Orten gewährt das Register einen Einblick in die 67 bisher erschienenen Jahrgänge der Geschichtsblätter.

Der Vorsitzende dankt auch den anderen ständigen Mitarbeitern in der Forschungsstelle, namentlich Ortwin Driedger, Dr. Gerhard Fieguth, Jürgen Haury, Jochen Schowalter und Hans-Joachim Wienß.

Mennonitisches Lexikon Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins arbeitet Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz seit 2007 am fünften Band des Mennonitischen Lexikons. Der erste Teil mit biographischen Einträgen ist bereits unter www.mennlex.de im Internet abrufbar. An den weiteren Teilen wird gearbeitet. Der MGCV finanziert den Auftritt im Internet. Über eine Publikation in Buchform wird später entschieden.

Veranstaltungen Zahlreiche Exponate stellte der MGCV der Stadt Danzig für eine Ausstellung »Mennoniten im Werder – Das gerettete Erbe« im Jahr 2007 zur Verfügung. Die Ausstellung wurde später auch in Elbing und Marienwerder gezeigt. Ebenfalls 2007 organisierte der MGCV zusammen mit der Erz-

diözese Freiburg eine Konferenz in Waldshut mit dem Thema »Täufer am Oberrhein«. – Zwischen 2007 und 2010 forschten Gymnasiasten in Elbing und auf dem Weierhof auf Vermittlung des Vorsitzenden gemeinsam über die Geschichte der Mennoniten in ihrer jeweiligen Heimat. Der MGV stellte Lehrmaterial zur Verfügung, welches den Schülern als Basis für eine eigene Publikation in deutscher und polnischer Sprache diente. – Im Juli 2010 wurde in Elbing an der ehemaligen Mennonitenkirche (1590–1900) in Zusammenarbeit mit dem Bürgermeister der Stadt, dem Mennonitischen Arbeitskreis Polen und dem MGV eine Erinnerungsplakette feierlich enthüllt. Zahlreiche Bürger der Stadt, Mennoniten aus den Niederlanden, USA und Deutschland nahmen daran teil.

Rückführung westpreußischer Kirchenbücher aus den USA und Uruguay Sie gelang nach vierjährigen zähen Verhandlungen mit dem Mennonitischen Geschichtsverein der USA. Die Verhandlungen waren kompliziert, weil der amerikanische Geschichtsverein diese Dokumente zunächst als sein Eigentum betrachtete. Erste Bände wurden 2010 mit Hilfe von Dr. Peter Letke-
mann, Winnipeg, dankenswerterweise in die Forschungsstelle überführt, darunter das Danziger Kirchenbuch mit folgenden Eintragungen: Taufen 1667–1800, Hochzeiten 1665–1808, Geburten 1789–1809, Todesfälle 1667–1807, Pastoren 1598–1807. – Längst nicht alle historisch relevanten mennonitischen Dokumente westpreußischen Ursprungs, welche unter anderem von Harold S. Bender und seefahrenden mennonitischen »Cowboys« in der Nachkriegszeit aus mennonitischen Kirchen in Westpreußen gerettet wurden, sind damit aus Goshen und Newton nach Deutschland gelangt. Der Vorsitzende erwähnt dabei konkret das Choralbuch der Mennonitengemeinde Danzig von 1806. Hier gibt es Arbeit für den neuen Vorsitzenden. Seit 2011 kommen erste Teile der Kirchenbücher der Gemeinde Heubuden-Marienburg, welche vom damaligen Diakon G. Reimer bei seiner Auswanderung nach Uruguay etwas eigenmächtig mitgenommen wurden, wieder zurück. Von großer Bedeutung für Familienforscher und Historiker ist hier unter anderem das jüngst heimgekehrte Taufregister der Großwerdergemeinden 1782–1870. Insgesamt handelt es sich um 14 Bände, die Zug um Zug von Mennoniten aus Uruguay bei Deutschlandreisen zurückgeführt werden. Wir danken unseren Glaubensgeschwistern in Uruguay für ihr Verständnis und ihre Mithilfe.

Digitalisierung von Kirchenbüchern Wegen der schlechten Verfassung vieler Kirchenbücher ist eine Einsicht in der Forschungsstelle Weierhof nur begrenzt möglich. Zwei Dinge sind daher erforderlich: Geld für ihre Restaurierung und Geld für ihre Digitalisierung. Es gilt mittelfristig ca. 12 000 Kir-

chenbuchseiten zu digitalisieren. Externe Institute wurden konsultiert. Sie sind nicht zu bezahlen. 2011 wurde damit in eigener Regie begonnen, mit Hilfe von zwei neu erworbenen Kameras und eines selbstgebauten Gestells. Es gilt zunächst, vorrangig die aus Uruguay zurückgeführten Kirchenbücher zu digitalisieren, denn als Gegenleistung wurde dem dortigen Archiv die Überlassung von DVD-Kopien zugesagt.

Ziel des Vorstands ist es, die DVD-Kopien der Kirchenbücher zum Verkauf anzubieten. Der Vorsitzende bevorzugt ein Einstellen der Daten ins Internet, so wie es der Mennonitische Geschichtsverein der USA, ohne Furcht vor Mißbrauch durch die Mormonen, bereits mit etlichen westpreußischen Kirchenbüchern gemacht hat. Der Zweite Vorsitzende hat gegen diese Vorgehensweise seine Bedenken – übrigens der einzige Dissens zwischen den beiden in sechs Jahren, wofür der Vorsitzende dankbar ist.

Was nicht gelang Die Herausgabe einer deutschsprachigen Fassung von »Testing Faith and Tradition – Geschichte der Mennoniten in Europa« scheiterte an den Einwänden von Autoren, welche mit der redaktionellen Bearbeitung ihres Textes in der englischsprachigen Fassung nicht einverstanden waren. – Die Einführung eines Logos für den MGv, gedacht war unter anderem an eine Federzeichnung der Mennokate, scheiterte trotz mehrerer Anläufe. Ein Logo erhöht den Wiedererkennungswert in der Außendarstellung des MGv.

Dank Der Vorsitzende Frank Wiehler dankt den ehrenamtlich tätigen Mitgliedern des Vorstands und Beirats, aber auch den freiwilligen Helfern in der Forschungsstelle und insbesondere dem Ehrenmitglied, Dr. Wolfgang Schultz, für ihr unermüdliches Engagement zum Wohle des Geschichtsvereins. Der Vorsitzende bedankt sich auch bei den Vorsitzenden der mennonitischen Geschichtsvereine in Frankreich, in den Niederlanden, in der Schweiz, in Kanada und den USA. Sein Dank gilt ebenso Prof. Peter Klassen, Fresno, California, für seine wohlwollende Unterstützung und Beratung bei der Rückführung westpreußischer Kirchenbücher aus den USA. Der Vorsitzende bekennt, es sei ihm eine große Freude gewesen, dem MGv sechs Jahre lang als Vorsitzender gedient zu haben. Er habe dabei viel gelernt. All die Weggenossen, denen gegenüber er ungeduldig oder gar ungerecht gewesen sein mag, bittet er um Nachsicht und Verzeihung.

3.2 Bericht des Zweiten Vorsitzenden und Leiters der Forschungsstelle

Der Zweite Vorsitzende Gary Waltner dankt namentlich allen freiwilligen Mitarbeitern in der Forschungsstelle.

Eckbert Driedger kann aus gesundheitlichen Gründen seine Arbeit nicht

mehr fortsetzen, sie ist von Dr. Gerhard Fieguth übernommen worden. Der Forschungsstelle hat Eckbert Driedger seit 1996 sehr viel gedient.

Der Zweite Vorsitzende umreißt einige der Arbeitsbereiche: 23 Kirchenbücher werden digitalisiert. Sie sind als DVD erhältlich, ihre Titel werden auf der Homepage veröffentlicht. Zwei auf dem Weierhof tätige Jungen mit neuen Kameras garantieren eine ausgezeichnete Bildqualität. Bücher sind zu katalogisieren. Ein Restbestand von 800 Titeln ist noch vorhanden. Hans-Joachim Wienß hilft mit beim Signieren, dem Erstellen von Schlagwörtern etc. Es werden ständig Bitten um Leihgaben für verschiedenste Ausstellungen (etwa für die Ausstellung über das Herzogtum Zweibrücken) an die Forschungsstelle herangetragen. Auch die Entgegennahme von Archivmaterial stellt eine permanente Arbeit dar.

3.3 Bericht über die Stiftung der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof

Kassenführer Rainer Funck liest seinen Bericht über Ein- und Ausgaben der Stiftung (Stand: 31. 12. 2010) vor und erläutert ihn. Der Bericht ist zuvor allen anwesenden Mitgliedern kopiert vorgelegt und somit zugänglich gemacht worden. Der Bericht ist von den Kassenprüfern Gisela und Günther Krüger bereits geprüft worden.

3.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter

Christoph Wiebe nennt nach einem kurzen Hinweis auf die Beiträge des Jahres 2010 jene für 2011 (Beiträge von James M. Stayer, Astrid von Schlachta, zeitgeschichtliche Beiträge, beispielsweise eine Analyse der ersten sechs Geschichtsblätter zur Zeit der Nazi Herrschaft, sowie über Täufer und Mennoniten in der Literatur von Marion Kobelt-Groch). Weitere Beiträge sind willkommen.

3.5 Bericht über die Mennokate

Der Vorsitzende schlägt vor, den an der Mennokate ehrenamtlich tätigen Mitgliedern für deren Engagement einen Dankesbrief zu schreiben.

Der vor eineinhalb Jahren unterzeichnete Pachtvertrag gilt für die nächsten 25 Jahre.

Auf Anregung von Frank Wiehler hat Christoph Wiebe ein neues Flugblatt »Wer sind die Mennoniten?« herausgebracht. Der Vorsitzende dankt ihm dafür. Es soll in der Mennokate aufgelegt werden.

3.6 Bericht des Kassenführers

Es wird sowohl der Kassenbericht als auch der Vermögensbericht von Kas-

senführer Rainer Funck an die Mitglieder verteilt, vorgelesen und erläutert. Interessant sei für ihn die Frage gewesen, wer seinen Mitgliedsbeitrag bereits bezahlt hat. Rainer Funck dankt allen korrekten Zahlern. 60 bis 70 Mitglieder müssen allerdings immer ermahnt werden. Bei zu späten Beitragszahlungen müssen Gelder aus Rücklagen umgebucht werden.

Anschließend bespricht Rainer Funck den Haushaltsplan für 2011. Es gibt dazu keine Fragen seitens der Anwesenden.

Rainer Funck steht aus gesundheitlichen Gründen für eine weitere Periode als Kassensführer nicht mehr zur Verfügung und legt hiermit sein Amt nieder. Er dankt vor allem dem Vorstand für die gute Zusammenarbeit. Frank Wiehler bedankt sich seinerseits für die reibungslose Zusammenarbeit.

4. Bericht der Kassensprüfer

Kassensprüfer Günther Krüger kommentiert das Kassengeschehen. Es gibt keine Einwendungen. Vorstand und Kassensführung können entlastet werden.

Es werden Kassensprüfungsberichte über die Kasse des Mennonitischen Geschichtsvereins e.V. sowie einer der Mennokate Bad Oldesloe 2010 vorgelegt.

5. Entlastung des Vorstands

Dr. Wolfgang Schultz stellt den Antrag auf Entlastung für Vorstand und Kassensführung. Dieser wird ohne Gegenstimme, bei Enthaltung der sechs anwesenden Vorstandsmitglieder, angenommen.

Ehrenmitglied Wolfgang Schultz dankt dem nun scheidenden Vorsitzenden, dem Kassensführer und dem Schriftführer für ihre Tätigkeit und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß diese nicht abrupt verschwinden, sondern auch in Zukunft ihre Erfahrungen im MGV einbringen werden.

Hierauf übergibt Frank Wiehler, der aus gesundheitlichen Gründen nicht wieder für den ersten Vorsitz kandidiert, dem zweiten Vorsitzenden Gary Waltner die weitere Führung der Sitzung.

6. Wahlen

6.1 Wahl eines Ersten Vorsitzenden

Es gibt keinen Kandidaten für den ersten Vorsitzenden. Gary J. Waltner erklärt sich daher bereit, zwischenzeitlich den Vorsitz im MGV kommissarisch zu übernehmen, bis ein Kandidat gefunden ist.

6.2 Wahl eines Kassensführers

Günther Ingold aus Giengen hat sich für das Amt des Kassensführers zur Ver-

fügung gestellt. Da er sich zum Zeitpunkt der Sitzung im Ausland aufhält, liest Frank Wiehler seinen Vorstellungsbrief vor. Da keine anderen Kandidaten zur Verfügung stehen, wird zur Abstimmung durch Handheben aufgerufen. Günther Ingold wird einstimmig gewählt. Die Annahme seiner Wahl hat er schriftlich bekundet.

6.3 Wahl eines Schriftführers / einer Schriftführerin

Sibylla Hege-Bettac stellt sich vor als Kandidatin und erklärt sich bereit, Josef F. Enzenberger in der Schriftführung abzulösen. Sie gehört zur Gemeinde am Weierhof, arbeitet in der Forschungsstelle mit und hat großes Interesse an Familiengeschichte. Sibylla Hege-Bettac wird einstimmig gewählt. Sie nimmt die Wahl an.

6.4 Wahl von zwei Kassenprüfern

Gisela und Günther Krüger sind bereit, das Amt des Kassenprüfers weiterhin auszuüben. Beide werden per Akklamation bestätigt.

6.5 Wahl von zwei Beiräten

Das Mandat von Dr. Bernd Quiring und Jochen Schowalter läuft aus. Beide haben ihre Bereitschaft bekundet, für eine weitere Periode zur Verfügung zu stehen. Sie werden von der MV per Akklamation bestätigt.

Gary Waltner bedankt sich bei Frank Wiehler für sein Wirken als Vorsitzender und überreicht ihm ein Buchgeschenk. Frank Wiehler erwidert den Dank. Gary Waltner bedankt sich gleichfalls auch bei Rainer Funck und Josef Enzenberger und überreicht jedem ein Buch. Daniel Geiser schließt sich dem Dank an.

7. Veröffentlichungen

Frank Wiehler erwähnt die Publikation *Menno Simons und die frühen Täufer*, mit Beiträgen von Hans-Jürgen Goertz, Hans-Jochen Jaschke und Christoph Wiebe anlässlich des 450. Todestages von Menno Simons. Es folgt ein Meinungsaustausch darüber, ob die Vorgehensweise der Veröffentlichung, nämlich Zusendung des Buches an die Mitglieder mit Spendenaufruf, eine geeignete gewesen sei. Von einigen wird dieser Modus kritisiert. Von anderer Seite wird vorgeschlagen, die Verbreitung dem Buchhandel zu überlassen. Sogar eine inhaltliche Diskussion wird gefordert. Wolfgang Krauß regt an, 2014 eines weiteren Ereignisses, nämlich der »Mennistenkonzession«, zu gedenken und schon jetzt mit einer Projektierung zu beginnen.

8. Revision des Mennonitischen Lexikons, Stand der Arbeiten, www.mennlex.de

Die Revision und Ergänzung des Mennonitischen Lexikons unter der Leitung von Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz schreitet gut voran. Nachdem Teil I (Personen) bereits abgeschlossen und im Internet aufrufbar ist, sollen die Arbeiten an den Artikeln von Teil II (Geschichte, Theologie, Kultur) spätestens im Frühjahr 2012 zu Ende gebracht werden. Noch im selben Jahr beabsichtigt man mit der Arbeit am Teil III zu beginnen. Hans-Jürgen Goertz plant das Ende des Projekts mit 2012/13. Über die Art der Publikation herrscht noch Unklarheit, ob nur im Internet oder auch in Buchform. Der Vorteil einer Veröffentlichung im Internet besteht in der Möglichkeit zur Korrektur. Daniel Geiser regt die Bildung eines neuen, jüngeren Mitarbeiterteams an, welches diese Arbeit weiterführen soll. Frank Wiehler spricht sich dafür aus, Hans-Jürgen Goertz für seinen Einsatz zu danken und wünscht ihm die nötige Gesundheit für die weitere Arbeit am Lexikon.

9. Verschiedenes

Dr. Matthias Rauert dankt Gary Waltner, der ihm im März 1997 die große Mikrofilmsammlung zur Ausarbeitung zur Verfügung gestellt hat. Der von ihm mit herausgegebene zweibändige Katalog der Hutterischen Handschriften und Drucke liege seit Dienstag in der Forschungsstelle aus.

10. Ort und Termin der nächsten Mitgliederversammlung

Es wird unter anderem Detmold als Ort für die nächste MV vorgeschlagen. Der Termin bleibt noch offen. Gary Waltner bittet um weitere Vorschläge und Hilfe und schließt die Mitgliederversammlung um 11:20 Uhr.

Für das Protokoll: Josef F. Enzenberger, Wien, 29. September 2011

Gelesen: Frank Wiehler, Freiburg, 21. Oktober 2011

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

www.mennoniten.de/Geschichtsverein.html

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Der erste Vorsitz ist zur Zeit nicht besetzt.
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden;
mennoforsch@t-online.de
Schriftführung: Sibylla Hege-Bettac, Messerschwanderhof, 67697 Otterberg;
hegebettacsibylla@t-online.de
Kassenführung: Günther Ingold, Fischgasse 20, 89537 Giengen,
ingold@kabelbw.de
Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2

Aufgaben und Ziele

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

Mennonitische Forschungsstelle

Leiter: Gary Waltner
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

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

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die

Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland

Konto Nr. 87 781 677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun.

Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.

- Payments to Europe from overseas

IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77

BIC: PBNKDEFF

Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to treasurer Günther Ingold. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.

- Payments in US- or Canadian-Dollars

Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to Günther Ingold, Fischgasse 20, 89537 Giengen.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
68. Jahrgang, Bolanden 2010 | ISSN 0342-1171
ISBN-10: 3-921881-32-3
ISBN-13: 978-3-921881-32-3

Preis: 33,00 Eur-D

Preis für Abonnenten: 25,00 Euro zzgl.

Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe
QuarkXPress 7.3 auf MacBook,

System Mac OS X, Version 10.4.10

Schrift: Minion Pro 10/12

Papier: Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 650 Ex.

Lieferbare Bücher des Vereins

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

- 400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, hg. von Annelie Kämpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80
- Michael D. Driedger, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 14,85 / 17,50
- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00
- Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien 14), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 10,00/19,80
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 8,50/10,80
- Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 29,90
- Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen (Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter 1), Bolanden 2011, Euro 10,00 / 15,00
- Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

1. Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

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

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

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 68 (2011): Information und Bestellung bei: Jochen Schowalter, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Mennonitische Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986: Information und Bestellung bei: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden.

Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2010

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	12.329,50
Spenden	
allgemeine Förderbeiträge	6.086,00
von Spendenkasse Forschungsstelle	2980,00
Spenden insgesamt	9.066,00
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	1.491,52
andere Bücher	667,47
Buchverkäufe insgesamt	2.158,99
Kapitalerträge	649,94
Förderungen durch Stiftung und VDM	3.467,33
Mieteinnahmen (kalt)	3.600,00
Mietnebenkosten	737,04
Aus Rücklagen für Personalkosten	0,00
Durchlaufende Posten	349,01
Summe	32.357,81
Kassenstand (31. 12. 2009)	58.014,26
	90.372,07

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	3.570,50
Betriebskosten Gebäude	4.569,02
Personal	9.185,37
Geräte, EDV, Inventar	1.108,90
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	2044,73
	20.478,52
Buchverlegung	
Geschichtsblätter (Druck)	3.820,98
andere Bücher	0,00
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	0,00
	3.820,00
Förderungen und Buch Hermann von Beckerath	710,00
Menno-Simons-Gedächtnisstätte	510,00
Verwaltungskosten	2.261,58
Reisekosten	1.405,77
Sonstiges	0,00
Durchlaufende Posten	349,00
Summe	29.535,85
Kassenstand (31. 12. 2010)	60.836,22
	90.372,07

