ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

75. Jahrgang 2018

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

75. Jahrgang 2018

Mennonitische Geschichtsblätter

Schriftleitung

Ulrike **Arnold,** Goldbachstr. 12, 37269 Eschwege;
unseregeschichtslehrerin@web.de

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

Mitarbeit im Lektorat

Leonard **Horsch**, Haidplatz 7, 93047 Regensburg; leonard.horsch@gmx.de

Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Imanuel **Baumann,** Danziger Str. 33, 72072 Tübingen;
imanuel.baumann@hdgbw.de

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

Pastor Dr. Joel **Driedger**, Promenadenstr. 15 b, 12207 Berlin; joel@driedger.de

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

Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsenerlandstr. 192, 2239 Hamburg;
fernando.enns@uni-hamburg.de

Kornelius **Ens**, c. o. Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte, Georgstr. 24,
32756 Detmold; k.ens@russlanddeutsche.de

Mag. Josef F. **Enzenberger**, Tabor Str. 21A/2/31, A-1020 Wien, Österreich

Julia **Freund**, Gorch-Fock-Wall 7, #6, 20354 Hamburg; julia.freund@uni-hamburg.de

Hartmut Arthur **Glück**, Hagenauerstr. 29, 81479 München;
HartmutAGlueck@yahoo.de

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

Sibylla **Hege-Bettac**, Messerschwanderhof 2, 67697 Otterberg;
hegebettacsibylla@t-online.de

Dr. Rainer **Kobe**, Dorfstr. 6, 54570 Schutz; rainer.kobe@gmx.de

Priv. Doz. Dr. Marion **Kobelt-Groch**, Am Kurpark 14, 23669 Timmendorfer Strand; kobelt-groch@web.de

Wolfgang **Krauß**, Lindenstr. 2, 86153 Augsburg; wolf@loewe-und-lamm.de

Peter **Letkemann**; lblpeter@shaw.ca

Hartmut **Müller**, Ludwig-Jahn-Str: 34, 55232 Alzey; hartmut-mueller.az@t-online.de

Prof. Dr. Johannes **Reimer**, Aehlenbergstr. 2, 51702 Bergneustadt; johannes.reimer@worldea.org

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

Dr. Wolfgang **Schultz**, Meißenerstr. 11, 14612 Falkensee

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

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

Priv. Doz. Dr. Astrid **von Schlachta**, c. o. Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de

Prof. Dr. Joachim **Wieler**, Merketalstr. 19, 99425 Weimar; wieler@fh-erfurt.de

M. A. Heinrich **Wiens**, Walter-Bröker-Ring 25, 32756 Detmold; h.wiens@outlook.com

Abbildung auf der Titelseite: Postkarte (Wasserturm im Lager Lechfeld), Militärgeschichtliche Sammlung Lechfeld, Werner Bischler

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Aufsätze

9 Rainer Kobe • „… wie Wasser durch ein Rohr“: Wie kam Melchior Hoffman zu seiner Inkarnationslehre?

29 Peter Letkemann • Die mennonitische Flüchtlingsarbeit im Lager Lechfeld 1921 - 1926: Wurden Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet?

63 Benjamin W. Goossen • „Eine kleine Weltmacht“: Wie die NS-Regierung die Mennoniten sah

87 Imanuel Baumann • Der Mennonit und Nationalsozialist Otto Andres (1902 -1975). Wie die Identifikation mit dem Nationalsozialismus mancher Mennoniten ein Problem für die gesamte Glaubensgemeinschaft wurde

101 Johannes Reimer • Gesellschaftstransformation im ehemaligen Ostblock – aus der Sicht mennonitischer Tradition

115 Johannes Dyck • Migration – Der Kreis schließt sich. Mennonitische Rückwanderung aus der UdSSR in die Bundesrepublik Deutschland 1972 – 2002

131 Fernando Enns, Heinrich Wiens, Julia Freund • Identitätsfortschreibung durchkollektive Traumata, Gewissensbildung und Wertevermittlung nach Flucht und Deportation. Ein historisch-theologischer Werkstattbericht

Interview

171 „Baut Brücken zueinander!“ Ein Gespräch mit Kornelius Ens, dem Leiter des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold

Familiengeschichte

181 Sibylla Hege-Bettac • „Dem Muthigen gehört die Welt!“ Aus den Weinbergen der Südpfalz an die Westküste Südamerikas

Fundstücke

205 Hartmut Müller • Das Kriegstagebuch von Thomas Löwenberg

Von neuen Büchern

213 Aufsätze zu „Reformation und Moderne", Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (Hans-Jürgen Goertz)

216 Astrid von Schlachta, Die Täufer in Thüringen. Von wehrhaften Anfängen zur wehrlosen Gelassenheit, 2017 (Marion Dammaschke)

218 Sarah Lösel und Thomas T. Müller, Luthers ungeliebte Brüder. Alternative Reformationsideen in Thüringen/Luther's Unloved Brothers. Alternative Ideas of the Reformation in Thuringia, 2018 (Hans-Jürgen Goertz)

220 C. Arnold Snyder (Hg.), Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529-1592, 2017 (James M. Stayer)

224 Hauprecht Zapff, Johannes der Evangelist über alle Kapitel erklärt. Ein täuferischer Bibelkommentar von 1597, 2017 (Christian Scheidegger)

228 Sammelbesprechung: Veröffentlichungen zu den Polnischen Brüdern und zum Sozinianismus (Martin Rothkegel)

233 Benjamin W. Goossen, Chosen Nation and Germany in a Global Era, Princeton und Oxford 2017 (Joel Driedger)

238 Wolfram Weiße und Fernando Enns (Hg.): Reformation, Aufbruch und Erneuerungsprozesse von Religionen. Religionen im Dialog, 2017 (Ulrike Arnold)

239 Anzeigen: drei Neuerscheinungen (MGBl)

Berichte, Nachrichten und Hinweise

241 Workshop zur Familienforschung auf dem Weierhof (Hartmut Arthur Glück)

243 Konrad Grebel-Gedenken in Wien: Die Freikirchen Österreichs artikulieren sich im Rahmen des „500 Jahre Reformation"-Jubiläums (Josef Franz Enzenberger)

245 Auf dem Weg nach 2025: Täuferisch-mennonitische Geschichtsvereine intensivieren ihre Zusammenarbeit (Astrid von Schlachta)

247 „Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft: Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat". Internationale Tagung des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (Martin Rothkegel)

249 Die „völkische Zeit" – Vergangenheitsbewältigung in Paraguay (MGBl)

250 Mennoniten und der Holocaust – eine Tagung in Kansas (Joachim Wieler)

253 Umkehr und Versöhnung unter den Käfigen – Täufer beim Katholikentag in Münster (Wolfgang Krauss)

257 Ausstellung zur Geschichte der Täufer in der Schweiz eröffnet (MGBl)

257 „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung": Mennoniten und Baptisten bereiten Täuferjubiläum vor (MGBl)

259 Quer durchs Land unterwegs in der Täufergeschichte (Sibylla Hege-Bettac)

261 Wettbewerb: Redet Menno Simons noch mit uns? (Astrid von Schlachta)

262 Ausstellung zur Geschichte der Mennoniten in der DDR geplant – Bitte um Mithilfe (Bernhard Thiessen)

264 Peter P. Klassen † (MGBl)

Nachrufe

265 Rainer Kümpers (1944 – 2017) • Wolfgang Schultz und Bernhard Thiessen

267 Ein „Insider" mit dem wohltuenden Blick von außen. Ein Nachruf auf Werner O. Packull (1941 – 2018) • Astrid von Schlachta

Würdigungen

273 26 Jahre im Redaktionsteam der „Mennonitischen Geschichtsblätter" – ein Blick zurück und einer voraus. Astrid von Schlachta im Gespräch mit Marion Kobelt-Groch

279 Grüße zum 80. Geburtstag für Gary Waltner • Ulrike Arnold, Hans-Jürgen Goertz

Mennonitischer Geschichtsverein

281 Protokoll der Mitgliederversammlung

291 Der Mennonitische Geschichtsverein

293 Lieferbare Bücher des Vereins

296 Impressum

Zu dieser Nummer

Manchmal entstehen Zusammenhänge, die so nicht geplant waren. Als wir die Beiträge für diese Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* zusammenstellten, zeigte sich, dass viele Artikel dem Themenbereich „Migration" zuzuordnen sind – ein Thema, das nicht nur hoch aktuell ist, sondern sich auch wie ein „roter Faden" durch die mennonitische Geschichte zieht.

Peter Letkemann schildert in seinem Aufsatz die letztlich gescheiterten Bemühungen der süddeutschen Mennoniten in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, denjenigen Mennoniten, die aus Russland geflohen waren, eine neue Heimat zu bieten. Johannes Reimer untersucht, inwiefern die Mennoniten wie auch die Kirchen des gesamten protestantischen Spektrums, die in der Sowjetunion bzw. den Ostblockstaaten geblieben waren, sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion engagiert diakonischen Aufgaben zuwandten, die eine gesellschaftstransformative Zielrichtung hatten. Und Johannes Dyck schildert – auch aus eigenem Erleben – die Rückwanderung aus der UdSSR in die Bundesrepublik Deutschland zwischen 1972 und 2002. Daran knüpft das Interview mit Kornelius Ens an, der das Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold leitet und der darüber Auskunft gibt, welche Chancen, aber auch welche Probleme sich mit der Integration der russlanddeutschen Mennoniten in die Aufnahmegesellschaft verbinden.

Inwiefern kollektive Erfahrungen von Flucht und Vertreibung den Glauben, die Frömmigkeit, die Ethik und die Theologie der Mennoniten geformt haben, untersuchen Fernando Enns und zwei junge Wissenschaftler in einem „historisch-theologischen Werkstattbericht", der auch psychologische und sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze aufnimmt.

Einen ganz anderen Aspekt der Migration beleuchtet Sibylla Hege-Bettac in ihrem familiengeschichtlichen Beitrag. Sie erzählt, wie zwei Brüder aus der Südpfalz im 19. Jahrhundert nach Südamerika auswanderten und als gut situierte Geschäftsleute wieder nach Deutschland zurückkehrten.

Dass die Erforschung der Rolle der Mennoniten in der NS-Herrschaft noch längst nicht abgeschlossen ist, zeigen zwei Aufsätze zu dieser Epoche. Imanuel Baumann schildert die Biographie des mennonitischen

Landrats und NSDAP-Kreisleiters Otto Andres, und Ben Goossen stellt uns eine NS-Informationsschrift aus dem Jahr 1944 vor, die die Mennoniten positiv beurteilte.

Drei der hier versammelten Beiträge (Letkemann, Goossen, Enns u.a.) wurden bereits an anderer Stelle publiziert. Durch Übersetzungen bzw. Bearbeitungen möchten wir diese Aufsätze auch den deutschsprachigen Leserinnen und Lesern zugänglich machen, um auch hier Diskussionen anzustoßen.

Neu hinzugekommen ist in den Geschichtsblättern die Rubrik „Fundstücke". Unter dieser Rubrik werden kleinere Beiträge zu historischen Einzelfragen veröffentlicht. Ausgangspunkt dieses neuen Formats sind Quellen unterschiedlichster Art, die vorgestellt und in den historischen Kontext eingeordnet werden. Den Auftakt dieser Reihe bildet das Tagebuch eines jungen Mannes, der als „Einjährig-Freiwilliger" am Deutsch-französischen Krieg 1870/71 teilgenommen hatte. Wir hoffen, mit diesem neuen Format mennonitische Alltagsgeschichte erhellen zu können, und freuen uns auf weitere Beiträge für diese Reihe.

Die Schriftleitung

Aufsätze

Rainer Kobe

„… wie Wasser durch ein Rohr“: Wie kam Melchior Hoffman zu seiner Inkarnationslehre?

Mehr als alles andere ist der Satz von „Christus das himmlische Fleisch“ zum Kennzeichen für die reformatorische Lehre Melchior Hoffmans (1495-1543/44) geworden. Bis heute blieb unklar, wie der Laienprediger und täuferische Missionar zu seiner besonderen Christologie kam.[1] Als Hoffman seine Menschwerdungslehre ab April 1530 in seinen Schriften veröffentlichte, war die Reaktion im altkirchlichen wie im reformatorischen Lager sehr ähnlich. Beide sahen in ihm einen modernen Nachfolger des frühchristlichen „Ketzers“ Valentinus. Von ihm und dessen Schülern, den „Valentianern“, habe er seine Lehre und den Ausspruch übernommen, „Christus ist durch Maria hindurchgegangen wie Wasser durch ein Rohr, ohne etwas von ihr anzunehmen“.[2]

In der neueren Literatur wird eher danach gefragt, ob und inwieweit andere reformatorische Dissidenten Hoffman beeinflussten: Während Hans-Jürgen Goertz die Frage nach dem Herkommen der hoffmanschen Menschwerdungslehre offen ließ und schrieb, der Kürschner

1 Angeregt, mich mit der hoffmanschen Menschwerdungslehre näher zu befassen, hat mich die Begegnung mit dem spätmittelalterlichen Bildtyp der ‚Verkündigung mit Inkarnation‘. In der ehemaligen Kirche der Augustinerchorherren auf der Insel Niederwerth bei Koblenz ist auf den Schlusssteinen und einer Rippe im Chorhaupt zu sehen, wie ein kleiner nackter Jesus-Knabe mit geschultertem Kreuz auf einem Strahl von Gottvater zu Maria herabgleitet, während der Engel der Jungfrau die Geburt Christi ankündigt (Lk 1. 26-38). Dieser im 15. Jahrhundert verbreitete Bildtyp mit dem bei der Verkündigung/Empfängnis bereits ganz vollständigen Christuskind wurde im 16. Jahrhundert von altgläubiger Seite mit der melchioritischen Menschwerdungslehre in Verbindung gebracht und als häretisch verworfen, s. Rainer Kobe, „Und das Wort ward Fleisch …“. Die ‚Verkündigung mit Inkarnation‘ in der spätmittelalterlichen Bauplastik auf Niederwerth bei Koblenz, in: Kurtrierisches Jahrbuch 55 (2015), S. 143-159, hier: S. 156-159.
Es wäre wünschenswert, sprengte aber den Rahmen dieses Aufsatzes, zu untersuchen, warum sich Laien, die wie Melchior Hoffman häufig Handwerker waren (s. Martin Arnold, Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523-1525), Göttingen 1990) in solchen komplexen theologischen Themen wie der Menschwerdung Christi engagierten und welche ekklesiologischen und sozialgeschichtlichen Auswirkungen das hatte.

2 Zu Überlieferung und Herkommen des Röhrenbildes, s. Anm. 36 f.

habe seine Vorstellung irgendwo „aufgegabelt“[3], wird sonst als Erklärung auf andere reformatorische Denker wie den Straßburger Gärtner und Laienprediger Clemens Ziegler[4] oder den als Hoffmans Ideengeber am meisten genannten schlesischen Edelmann und humanistischen Gelehrten Kaspar Schwenckfeld hingewiesen.[5] Die Aussagen zu letzterem variieren zwischen dem eindeutigen Statement Ralf Klötzers, dass Hoffman seine Lehre vom himmlischen Fleisch von Schwenckfeld übernahm[6], über Klaus Deppermanns Aussage, „Schwenckfeld regte ihn [Hoffman] zu seiner monophysitischen Christologie an“[7], beziehungsweise, die beiden hätten „ihre Christologien im ständigen Bezug aufeinander entwickelt“,[8] bis zu Sjouke Voolstras Meinung, Hoffman habe „seine Ansicht […] anlässlich der Gespräche mit Kaspar Schwenckfeld […] selbständig formuliert“.[9] Friedrich Otto zur Linden rückte Hoffmans christologische Ideen am weitesten von Schwenckfeld weg, als er die Entstehung der Schrift mit den frühesten eindeutigen Äußerungen Hoffmans zu seiner Menschwerdungslehre in die Zeit vor dem ersten Zusammentreffen der beiden datierte.[10]

---

3 Hans-Jürgen Goertz, Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2012, S. 51-62, hier: S. 56.

4 Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism, Toronto u. a. 1984, S. 231, Anm. 67.

5 Bereits Heinrich Bullinger sah 1534 Kaspar Schwenckfeld als den Urheber der hoffmanschen Christologie vom himmlischen Fleisch an: „[C. Schwenckfeld] Hoffmani dogma de carne Christi coelitus delata primus invenit …“, s. Heinrich Bullinger, Brief an Joachim Vadian vom 3. Jan. 1534, in: Heinrich Bullingers Werke. Briefwechsel Bd. 4, Briefe des Jahres 1534, bearb. v. Endre Zsindely u. a., Zürich 1989, S. 34 (Nr. 313).

6 Ralf Klötzer, The Melchiorites and Münster, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007, S. 220: „In Strasbourg he [Melchior Hoffman] took over from Caspar Schwenckfeld the teaching of the heavenly flesh of Christ”. Gottfried Seebaß, Zum Hintergrund der christologischen Disputation Luthers von 1540/43, in: Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Hg.), Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, Berlin und New York 2007, S. 125-138, hier: S. 133: „[...] Hoffman mit dieser Vorstellung [vom himmlischen Fleisch] von Schwenckfeld abhängig war […]“. Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Jesus Christus (IV Reformationszeit), in: TRE 16, 1987, S. 759-770, hier: S, 769: Melchior Hoffman vertrat nach dem Treffen mit Schwenckfeld „noch konsequenter dessen Lehre vom himmlischen Fleisch“.

7 Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 193.

8 Ebd., S. 190.

9 Sjouke Voolstra, Het Woord is Vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste Incarnatieleer, Kampen 1982, S. 215 f.

10 Friedrich Otto zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, Haarlem 1885, S. 188, 190, 191, Anm. 1.

Die Menschwerdungslehre in den frühen Schriften Hoffmans

Hoffman trat erstmals in der im April 1530[11] bei Balthasar Beck in Straßburg erschienenen Schrift *Außlegung der heimlichen Offenbarung Joannis*[12] mit seiner besonderen Menschwerdungslehre[13] an die Öffentlichkeit. Er erklärte darin, der Heilige Geist habe Christus „nach dem fleisch i[h]n Maria ein mensch werden lassen, auß dem wort vnd dz wort selber leiplich vnnd fleisch in Maria ward".[14] Die Vorstellung sei falsch, „Christus hab fleisch an sich genommen als ein hütten, auß Maria, der Junkfrawen, vnd sey nit selber fleisch worden", denn die Folge davon wäre, „das Christus nitt für vns gelitten hett, sunder sein hütten het gelitten und Maria fleisch".[15] Hoffman betonte dann noch einmal, sich auf Paulus berufend, Jesus sei ein „himmlischer mensch, der hohe sun Gottes selber, leiplich vnd geistlich".[16]

Nach Hoffmans Anhörung auf der Straßburger Synode (10. bis 14. Juni 1533) ließ er, der seit dem 20. Mai des Jahres im städtischen Gefängnis einsaß,[17] seine auf der Synode vertretenen Thesen von einem sonst unbekannten „Caspar Beck" in wohl durchdachter, geraffter Form mit umfangreichen Schriftbeweisen wiedergeben.[18] Die erste und damit wichtigste der fünf Thesen besagt, Maria habe [den von Ewigkeit bestehenden] Christus vom Heiligen Geist empfangen und was „inn jr geboren ist, das ist vom heyligen geyst […] on alle vermischung irdischer

11 Nach Quellen zur Geschichte der Täufer Elsaß, I. Teil Stadt Straßburg 1522 -1532, bearb. v. Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959 (TAE I), S. 259 (Nr. 210) erschien die Schrift kurz vor dem 23. April 1530.

12 Melchior Hoffman, Außlegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnd Euangelisten, Straßburg (Balthasar Beck) 1530 (VD16 B 5276), s. Abb. der Titelseite auf S. 28.

13 Ebd., Bl. Z IIIIv-Vv.

14 Ebd., Bl. Z IIIIv f.

15 Ebd., Bl. Z Vr.

16 Ebd., Bl. Z Vv.

17 S. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 255 f. Hoffman wurde wegen des Verdachtes des Aufruhrs verhaftet und verblieb bis zu seinem Tode (Ende 1543/Anfang 1544) im Straßburger Gefängnis, s. ebd., S. 334 f.

18 Eyn sendbrieff […] inn welchem angezeyget seind die artickel des Melchior Hofmans […], Hagenau (Valentin Kobian) 1533, abgedruckt in: Quellen zur Geschichte der Täufer Elsaß, II. Teil Stadt Straßburg 1533 -1535, bearb. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1960 (TAE II), S. 101-109 (Nr. 399). Klaus Deppermann nimmt an, dass die „stilistisch elegante und sachlich präzise Darstellung, die sich auffällig von den ungelenken Satzkonstruktionen Hoffmans unterscheidet" von dem Hoffman-Anhänger Johannes Eisenburg verfasst wurde, s. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 259.

creaturen". Christus sei „[…] vom hymmel […] vnd das recht hymelbrod, vnd sein fleisch vom hymmmel […]", er habe sich gewandelt, "aus vngreifflicheyt vnd vnsichtbarkeyt in greifflich, sichtlich vnnd leidliche gestalt […]." Und abschließend: „Christus kompt nit auß der welt, noch auß Adams fleysch vnnd blut, sonder er kompt inn die wellt; dann wer er auß der wellt, so möcht er die welt nit erlößt haben." [19]

Um seine Vorstellung von der Inkarnation Christi zu erklären, griff Hoffman immer wieder auf metaphorische Gleichnisse zurück. So sagte er bei seiner Vernehmung vor dem Straßburger Rat am 29. Mai 1533, Jesus Christus „Hab von Marien der jungkfrauen nit an sich genommen […], gleicherweiß wie das wasser vff der hochzeit zu Cana auß der krafft gottes wein worden vnd kein wein von den kruegen oder anderm wein an sich genommen"[20] und „wie das himelbrot vom himmel herabgefallen von jm selbs ein korn worden, von der erden nit an sich genommen".[21] Außerdem erwähnte er das Perlenbeispiel[22], das er in seiner Römerbrief-Auslegung[23] detailliert beschrieb: Wie die Perlen des Gotteswortes als das Fleisch Jesu zu verstehen seien, so könne man seine Geburt mit der der Perlen vergleichen. Plinius habe in seinem Werk über die Natur die Perlen aus dem Himmelstau erklärt.[24] Die Tropfen des Himmelstaus

19 S. TAE II, S. 102 ff (Nr. 399). Weitere Schriften Hoffmans, in denen er seine Christologie erläuterte: (1) „Die Ordonnatie Godts […]" von 1530, Wiedergabe bei: S. Cramer, F. Pijper (Hg), Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (BRN) Geschriften uft den Tjd der Hervorming in de Nederlanden. V. Deel: Nederlandsche Anabaptistica, S-Gravenhage 1909, S. 145-170; (2) „Von der wahren hochprächtlichen einigen Maijestat Gottes, und von der warhaftigen Menschwerdung des Ewigen worts und Sohns des allerhögsten" von 1532[?], Wiedergabe der teilweisen Abschrift des 18. Jahrhunderts bei: Linden 1885 (wie Anm. 10), S. 433-437, s. a. TAE I, S. 411 f (Nr. 298. a); (3) „Die […] sendebrieff […] to den Romeren […]" von 1533, Wiedergabe (auszugsweise) in: BRN V, S. 310-314; (4) die nur als Autograph erhaltene und Fragment gebliebene Schrift „Worhaftige zeucknus […], das der dott mensch Jhesus Christus amm kreuzs vnd jmm grab nit ein angenommen fleisch vnd blut aus Maria sey, sunder allein das pawre vnd ewige wort vnd der vnendliche sun des Allerhhochsten" von 1533, Wiedergabe bei: Linden 1885 (wie Anm. 10), S. 438-444, in der im Titel „Nachttoechter" anstatt richtig „Nachtwechter" übertragen wurde.

20 TAE II (wie Anm. 18), S. 18 (Nr. 367), s. Joh 2, 3-11.

21 Ebd., s. Joh 6. 51 i. Vbdg. m. Ex 16. 4, 14 f u. Num 11. 6 f, 9.

22 „Item Mathei am xiij [45 f] das fin berlein, so im thaw vom himmel herab in die berlinmuter fall vnd sich selbs wider gebere; vnd dergleichen gleichnussen, so Christum das wort gottes, bezeugen, sey die schrifft allenthalben voll", s. TAE II (wie Anm. 18), S. 18 (Nr. 368).

23 Hoffman, Römersendbrief 1533, BRN V (wie Anm. 19), S. 310-314.

24 Plinius d.Ä. (23 o. 24 n. Chr.-79 n. Chr.) schrieb im neunten Buch seiner „Naturalis Historia" im Kapitel 54 über die Entstehung und Fortpflanzung der Perlenmuschel: „Wenn die zur Erzeugung geeignete Jahreszeit sie geil macht, sollen sie ihre Schalen, klaffend, öffnen, durch

fielen in eine Muschel. Dort würden die Tautropfen, ohne etwas von anderer Materie anzunehmen, zu harten Perlen und als solche geboren werden. Genau so sei das ewige Wort, ein wahrhaftiger Himmelstau, durch den Heiligen Geist in die wilde Muschel Jungfrau Maria gefallen und in ihr ein greif- und sichtbares, fleischliches Wort und geistliche Perle geworden ohne etwas anzunehmen, was [nicht schon] in der Perle vorhanden war.[25] Dem Perlenbeispiel fügte Hoffman die knapp gefassten Bilder vom Himmelsbrot der Kinder Israels in der Wüste (Ex 16. 4-35) und vom Wasser, aus dem im kalten Nordwind kristallines Eis wird (Sir 43. 22 i. Verbindung mit Ap 22. 1), an, um das Wunder der Fleischwerdung des Wortes Gottes biblisch zu erklären.[26]

Hoffman trennte sich mit dieser Christusvorstellung, die Klaus Deppermann als sein „bizarrste[s] Lehrstück" bezeichnete,[27] von der in der Alten Kirche seit dem Konzil von Chaldekon (451) gültigen und von allen Konfessionen der Reformation anerkannten Zweinaturenlehre (Christus: wahrer Gott und wahrer Mensch). Er setzte sich dem Vor-

---

eine Art Thau befruchtet werden und, dadurch trächtig, später gebären; das Geborene seien dann die Perlen, die der Beschaffenheit des aufgenommenen Thaues entsprächen […]. Soviel sei darnach ausgemacht, dass sie mehr mit dem Himmel in Verbindung stehen als mit dem Meere […]", s. Max Ernst Strack (Hg.), Cajus Plinius Secundus Naturgeschichte, Darmstadt 1968 (Nachdruck d. Ausg. Bremen 1853), S. 412 f. In etwas abgewandelter Form war die Geschichte von der Perlengeburt in dem seit dem Mittelalter auf Deutsch verbreiteten „Physiologus" zu finden. Dort „trinkt [die Muschel] den Himmelstau […] schließt den Strahl von Sonne, Mond und Sternen in ihre Schale ein, und wird durch die Lichter aus der Höhe schwanger […]"; ergänzt wird das Ganze mit christlichen Erläuterungen: Muschelflügel = Neues und Altes Testament, Tau = Heiliger Geist, Perle = Christus -, s. Otto Seel (Hg.), Der Physiologus, Zürich, München 1972, S. 42 f. Ausgehend von der Physiologus-Erzählung wurde die Muschel in der christlichen Ikonographie des späten Mittelalters zum Sinnbild für die göttliche Empfängnis Marias, s. Johan Huizinga, Herbst des Mittelalters Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart 1975, S. 295 u. LCI III (1981), Sp. 300 f.

25 Hoffman, Römersendbrief 1533, BRN V (wie Anm. 19), S. 311 f.

26 Ebd., S. 312. Martin Bucer erwähnt in seiner Gegenschrift „Handlung" ein weiteres von Hoffman verwendetes Bild: Christus sei „in Maria […] leiblicher Mensch worden", habe aber „von Maria nichs angenommen, sonder schl[i]cht wie inn einem offen durchs fewr, theyg zu brot wiirt, oder ein bild inn des bildhawers werckstat gemacht wiirt, also sey das wort inn Maria durch den heyligen geyst fleysch worden, das Maria blut vnd fleysch zu dieser geburt, gar nichts gethan habe", s. Martin Bucer, Handlung inn dem offentlichen gesprech zu Straßburg iüngst imm Synodo gehalten, gegen Melchior Hoffman, […], Straßburg (Mathias Apiarius) 1533 (VD16 B 8892), Bl. DIv.

27 Deppermann 1979 (wie Anm. 7)., S. 186.

wurf aus, eine doketistische Lehre, wonach Christus keinen wirklichen, sondern nur einen Scheinleib besaß,[28] zu vertreten.

„…wie Wasser durch ein Rohr"

Nach einer häufig zu findenden Formulierung zur Charakterisierung von Hoffmans Lehre war Christus „durch Maria wie Wasser durch ein Rohr hindurch gegangen",[29] ohne etwas von ihrer Substanz anzunehmen. Anders als bis in die moderne Literatur immer wieder unterstellt,[30] lässt sich in Hoffmans Schriften oder in seinen Vernehmungen keine derartige Aussage finden. Genau so wenig erwähnte Hoffman an irgendeiner Stelle den von den orthodoxen Kirchenführern des zweiten und dritten Jahrhunderts als „Ketzer" eingestuften frühchristlichen Lehrer Valentinus. Es waren die Gegner Hoffmans, die ihm und seinen Anhängern das Etikett eines ketzerischen „Valentinianers" und damit verbunden das „Röhren-Bild" anhängten. Ähnlich hatte man es schon bei den frühen Täufern mit der „Wiedertaufe" und der Bezeichnung „Donatisten" getan.[31]

---

28 Eine doketistische Christologie liegt vor, wenn gemeint ist, dass Christus nur scheinbar Mensch war bzw. wo sie sagt, „Es war mit Jesus anders als es zu sein schien. Er schien ein Mensch zu sein […] war aber ein Wesen anderer („geistiger", „jenseitiger") Art […]", s. Norbert Brox, „Doketismus" – eine Problemanzeige. Otto Kuss zum 80. Geburtstag am 5. 1. 1985, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95, 1984, S. 301-314, hier: S. 305.

29 S. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 190. Ralf Klötzer verwendete das Bild in verkürzter Form, als er von Hoffmans Lehre vom himmlischen Fleisch schrieb: „according to which Jesus merely passed through Mary's body without receiving any substance from her", s. Klötzer 2007 (wie Anm. 6), S. 220.

30 (1) Linden 1885 (wie Anm. 10), S. 416 m. Anm. 3 und sich darauf berufend: Hans Rudolf Lavater, Calvin und die Täufer – Zur Entstehung der Brièvе Instruction, in: Martin Sallmann, Moisés Mayordomo, Hans Rudolf Lavater (Hg.), Johannes Calvin 1509–2009 Würdigung aus Berner Perspektive, Zürich 2012, S. 53-120, hier: S. 108 m. Anm. 252; (2) Samuel Cramer in: BRN V (wie Anm. 19), S. 380, Anm. 5; (3) R. Emmet McLaughlin, Caspar Schwenckfeld Reluctant Radical His Life to 1540, New Haven 1986, S. 204; (4) Seebaß 2007 (wie Anm. 6), S. 133: „Daß dieser Leib von Maria geboren werden konnte, erläuterte er [Melchior Hoffman] mit dem durch ein Rohr fließenden Wasser."

31 Nicht von ungefähr betitelte Urbanus Rhegius seine Polemik gegen die Münsterischen Täufer von 1535: „Widderlegung der Munsterischen Valentinianer und Donatisten […].", s. Robert Stupperich (Hg.), Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner. III. Teil Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer, Münster 1983, S. 83.

Der Straßburger Reformator Martin Bucer war es, der als erster[32] den Zusammenhang zwischen Hoffman und Valentinus[33] herstellte, als er in seiner Gegenschrift zu Hoffmans auf der Straßburger Synode (10-14. Juni 1533) vorgetragenen These über dessen Inkarnationslehre schrieb: „… das do nur ein natur sye, aber ein hymlisch fleisch, wie das zwar der ertzketzer Valentinus auch gehalten, un solch gifft ausgegossen hat“[34] und an anderer Stelle: „… hat er [Hoffman] etwas gemein mit den Ketzern Valentino […], von den der h. Tertullianus meldet in libro de heresis, welche alle auch nicht wollten, das unser Herr Christus, auß Maria seinen leib angenommen hatte ….]“.[35] Jeder humanistisch und theologisch Gebildete des 16. Jahrhunderts wusste etwas mit „Valentinus“ anzufangen und verband mit dessen Namen unmittelbar das ihm zugesprochene, doketistisch verstandene Röhrenbild.[36]

Die von Tertullian und Origines in deren Kirchengeschichten aufgenommene und von dort in die frühe Neuzeit hinein übertragene Darstellung der Ansichten des „Ketzers“ Valentinus gehen auf Irenäus von Lyon (ca. 135 – ca. 200 n. Chr.) zurück. Der erwähnt Valentinus bzw. dessen Anhänger oder Schüler wiederholt mit der Feststellung, sie – die Valentinianer – sagten: „Der [Christus] ist durch Maria hindurchgegan-

32 Martin Luther verwendete 1527 „Valentinus“ als Negativbild im Abendmahlstreit ohne Bezug zu Melchior Hoffman: „… solt yhr schwermerey fort gehen, das Christi fleisch kein nütze sey, werden bald Marcion, […], Valentin komen, die kein rechten leib, sondern ein gespenst des leibs gehabt, […]“, s. WA 23, S. 201 f.

33 Zu Valentinus, s. Christoph Markschies, Valentinus Gnosticus. Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, S. 388 f.

34 S. Bucer, Handlung 1533 (wie Anm. 26), Bl. BIv.

35 Ebd., Bl. LVv.

36 Dass der „Ketzer“ Valentinus und das Röhrenbild das ganze Mittelalter hindurch im Kreis der Theologen präsent war und im 16. Jahrhundert zum humanistischen Allgemeinwissen gehörte, zeigen die Einträge in: Hartmann Schedel, Das Buch der Croniken vnnd Geschichten […], Augsburg 1496 (BSB-Ink S-198 - GW M40719), Bl. CXXVIr: „Valentinianus ein ander ketzer von dem die valentinianich ketzereye jren namen hat auch diser zeit überhand genomen. Die sprachen daz Christus von dem leybe der iunckfrawen nichtz genomen het., sunder auß ir als durch eyn pfeiflein oder rörlein lauter gegangen wär“ u. Sebastian Franck, Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel […], Straßburg (Balthasar Beck) 1531 (VD16 F 2065), Bl. CCCCXLIr: „Anno CXXXIII […] seindt dise [Valentiniani] […] von einem Platonischen philosopho vnd Christen entstanden. Der setzt zeit darinn gott wer entsprungen. Christus het nichts von Maria angenummen, sunder wer durch sie gangen, wie ein wasser durch ein rörlin oder deychel“.

gen wie durch ein Rohr."[37] Mit diesem Bild wollte Irenäus zum Ausdruck bringen, der eine Generation ältere Valentinus wie auch dessen Schüler, „die Valentianer", hätten die Leiblichkeit und damit das für die Erlösungstat so notwendige wirkliche menschliche Leiden Christi nicht anerkannt, sondern seien von einem leidensunfähigen Scheinleib des Erlösers ausgegangen. Wahrscheinlich ist, dass das Röhrenbild im Umfeld von Irenäus entstand und von ihm und den anderen frühchristlichen Kirchenvertretern verwendet wurde, um, in ähnlicher Weise wie dann im 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit Hoffman, eine abweichende Lehre knapp und drastisch darzustellen. Man unterstellte den Gegnern der offiziellen Kirchenmeinung das eingängige Bild, um sie leichter als Abweichler und Ketzer abstempeln zu können.

Für seinen Hauptkontrahenten Martin Bucer war die Sache klar: Melchior Hoffman vertrat in seiner Lehre vom ‚himmlischen Fleisch' die gleiche Meinung, die schon mehr als tausend Jahre vorher von den Kirchenvätern als christologische Ketzerei verworfen worden war. Um die Abwegigkeit der hoffmanschen Ideen klar zu machen, berief Bucer sich deshalb auf die Kirchenväter und verwendete deren antihäretische Terminologie. Mit seiner gegen Hoffman gerichteten Schrift *Handlung*[38] gelangte das Stichwort „Valentinus" und „Valentinianer" in der Gleichsetzung mit Hoffman und seiner Christologie einschließlich des, wenn nicht direkt erwähnten, doch wie die Chroniken (Schedel, Franck) [39] belegen, immer mitgemeinten Röhrenbildes, bereits im Frühsommer 1533 zu den anderen Reformatoren.[40] Von da an blieb mit dem Namen

37 Irenäus von Lyon, Epideixis Adversus Haereses. Darlegung der Apostolischen Verkündigung gegen die Häresien I (Fontes Christiani 8/1) übers. v. Norbert Brox, Freiburg u.a. 1993, S. 69 [I,7,2], ähnlich in: Adversus Haereses Gegen die Haeresien III (Fontes Christiani 8/3) Freiburg u.a. 1995, S. 101 [III,11,3], S. 185 [III,16,1]. Die Verknüpfung des Röhrenbildes mit der verketzerten Scheinbarkeit des Leibes Christi kommt gut in dem entsprechenden Zitat aus Pseudo-Tertullians (3. Jh. n. Chr.) Adversus Omnes Haereses zum Ausdruck: „Hunc [Christum] autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio quod corpus de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam uirginem transmeasse, nihil inde uel accipientem uel mutuantem. Ressurectionem huius carnis negat, sed alterius", s. Peter Weigandt, Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts (Diss. Msch.schr.), Heidelberg 1961, S. 6-9, zitiert nach Markschies 1992 (wie Anm. 33), S. 111.

38 S. Anm. 26.

39 S. Anm. 36.

40 Vgl. Anschreiben Bucers zur „Handlung" an Ambrosius Blarer, Heinrich Bullinger, Joachim Vadian, Landgraf Philipp von Hessen u.a. (8.-11. Juli 1533), s. W. I. Leendertz, Melchior Hofmann, Haarlem 1883, S. 354 f. Bullinger griff das Bild vom „Valentianer" Melchior Hoffman sogleich auf und schrieb "Melchioris illius Valentiniani et blasphemi hominis", s.

Melchior Hoffman dessen Einordnung als „Valentinianer“ verbunden und damit die Formel „Christus sei durch Maria hindurchgegangen wie durch ein Rohr“ und das in gleicher Weise bei den Reformatoren wie bei den altkirchlichen Kontroverstheologen.[41]

Martin Bucers Zuordnung wirkte bis in die moderne Wissenschaft hinein. Der mennonitische Forscher William Keeney äußerte 1962 unter Berufung auf Hoffmans Verwendung des Perlenbeispiels[42], Hoffman habe doketistischen Gedanken nahegestanden und verwende „expressions that are definitely Valentinian in nature“.[43] Robert Stupperich erläuterte 1983 in einer Anmerkung zur antimünsterischen Polemik von Urbanus Rhegius[44]: „Valentinianer – gnostische Sekte des 2. Jahrh., deren Christologie die Täufer zu Münster aufnahmen […]“.[45] Sowohl Keeney als auch Stupperich setzten damit die Christologie Hoffmans wie die der ihm darin folgenden Münsterischen Täufer unbesehen in die – tatsächlich erst von Martin Bucer konstruierte – durchgehende Verbindungslinie mit den frühchristlichen Häretikern.[46]

Heinrich Bullinger, Brief an Ambrosius Blarer u. Johannes Zwick v. 25. Jul. 1533, in: Heinrich Bullingers Werke. Briefwechsel Bd. 3 Briefe des Jahres 1533, bearb. v. Endre Zsindely, Matthias Senn, Zürich 1983, S. 160 (Nr. 246).

41 S. z.B. Urbanus Rhegius, Widderlegung […] von 1535 nach Stupperich 1983 (wie Anm. 31), S. 90; Kaspar Schwenckfeld, Vom Fleische Christi, Ein Christlicher Sendtbrieff […] o. O. 1561 (VD16 S 5016), Bl. IIIr f; auf altkirchlicher Seite: Petrus Canisius, De Maria Virgine Incomparibili, et Dei Genitrice Sacrosancta Libri Qvinqve […], Ingolstadt 1577 (VD16 C 710), S. 300 ff (14. Kapitel „De nouis et antiquis haereticis, Mariam Dei et Domini nostri matrem esse, nefariè inficiantibus“). Canisius spricht dabei nicht mehr direkt Melchior Hoffman an sondern erwähnt Menno Simons und verallgemeinernd die „Anabatistae“, s. a. Kobe 2015 (wie Anm.1), S. 157 f.

42 S. Anm. 22 ff.

43 S. William Keeney, The Incarnation, A Central Theological Concept, in: Cornelius J. Dyck, A Legacy of Faith: The Heritage of Menno Simons. A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn, Newton, Kans., 1962, S. 55-68, hier: S. 56.

44 S. Rhegius, Widderlegung 1535 (wie Anm. 31), S. 83.

45 S. Stupperich 1983 (wie Anm. 31), S. 83, Anm. 1.

46 Hans Joachim Schoeps, Vom Himmlischen Fleisch. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1951, S. 24, stellte die Christologie Hoffmans (ebd., S. 37-47) in eine Reihe mit der von frühchristlichen Lehrern wie den Valentinianern (ebd. S. 5-9). Mit der Aussage „Als dritten Grund führt [Melchior Hoffman] die übrigen loci classici der Lehre von der himmlischen Abkunft Christi aus der alten Kirchengeschichte […] an“ (ebd., S. 39) verleitet Schoeps zur möglicherweise so nicht gemeinten Annahme, Hoffman berufe sich auf die frühchristlichen „Ketzer“.

Einflüsse Clemens Zieglers und Kaspar Schwenckfelds

In der Literatur wird immer wieder auf Beziehungen zwischen Hoffmans Christusvorstellungen und denen von Clemens Ziegler und Kaspar Schwenckfeld hingewiesen und deren Einfluss auf Hoffman mehr oder weniger stark hervorgehoben.[47]

Tatsächlich gibt es einige Ähnlichkeiten zwischen den Vorstellungen des Straßburger Gärtners und Laienpredigers Ziegler und denen Hoffmans. Dazu gehören der Gedanke über die Universalität der göttlichen Gnade und die Präexistenz Christi[48] sowie die Ablehnung der Anwesenheit des leiblichen Christus im Brot und Wein bei der Eucharistie.[49] Was die Menschwerdung Christi angeht, blieb Ziegler in herkömmlichen Bahnen, betonte aber die zwei Leiber (Naturen) Christi. Er unterschied zwischen der „Klarheit des ersten Leibes", der „das ewige Wort" ist, und dem „andern Leib, welchen [Christus] in der Jungfrau Maria an sich genommen hat".[50] Während Christus in seinem fleischlichen Leib wie jeder sonstige Mensch war, sagte Ziegler vom „Leib der Klarheit", der sei ein „göttlich Leib […] on wandel vnd vntödtlich, vngrifflich, unsichtbarlich vnd vnuerweslich" .[51]

Auch wenn die beiden Laienprediger den jeweils anderen in ihren Schriften an keiner Stelle erwähnten[52], so ist doch davon auszugehen, dass ihnen die reformatorische Positionierung des jeweils anderen gut bekannt war. Wo Ähnlichkeiten in ihrer Lehre vorliegen, gehen sie jedoch nicht auf eine Abhängigkeit des einen vom anderen, sondern auf die zum Teil gleichen Quellen, aus denen beide schöpften, zurück. Dazu gehörten sowohl der mit einem Brief zur Abendmahlslehre seit 1521

47 Zu Clemens Ziegler im Zusammenhang mit Melchior Hoffmans Menschwerdungslehre: Leendertz 1883 (wie Anm. 40), S. 209 ff; Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 155-158, hier: 157; Johannes Arnoldus Oosterbaan, Een doperse christologie, in: Nederlands theologisch tijdschrift 35, 1981, S. 33 f; Voolstra 1982 (wie Anm. 9), S. 34 ff. Zu Kaspar Schwenckfeld: Leendertz 1883 (wie Anm. 40), S. 297 ff.; Linden 1885 (wie Anm. 10), S. 286-291; Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 186-191.

48 S. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 156 f.

49 Oosterbaan 1981 (wie Anm. 47), S. 33.

50 S. Clemens Ziegler, Ein fast schon büchlin in welchem yederman findet ein hellen vnd claren verstandt von dem leib vnd blut Christi. [….], [Straßburg] 1525 (VD16 Z 413), Bl. D IIv.

51 Ebd., Bl.D IIv f.

52 S. Voolstra 1982 (wie Anm. 9), S. 35.

hervortretende niederländische Iurist und Humanist Cornelis Hoen[53] als auch der seit 1524 gegen altkirchliche Eucharistie-Lehre schreibende Wittenberger Reformator Andreas Bodenstein von Karlstadt.[54]

Die Frage, ob oder inwieweit Kaspar Schwenckfeld der Ideengeber für Hoffmans Christologie war, wird in der Literatur unterschiedlich beantwortet.[55] Ein immer wieder angeführter Satz, der als Beleg dafür herangezogen wird, ist dessen 1536 in einem Brief an einen Unbekannten geäußerte Meinung, Hoffman wie auch Sebastian Franck hätten ihre „irrung auß unserer warheit, wie die spinne das gift aus einer edlen Blume gesogen".[56] Dieser Satz sagt mehr über die Eitelkeit des schlesischen Edelmanns als über die tatsächliche geistige Abhängigkeit Hoffmans und Francks von ihm.

Bekannt ist, dass Schwenckfeld im Mai und Hoffman Ende Juli 1529[57] nach Straßburg kamen. Noch im gleichen Jahr – d. h. in der zweiten Jahreshälfte 1529 – müssen sie sich kennen gelernt und über ihre unterschiedlichen reformatorischen Ansichten ausgetauscht haben. Am 29. Mai 1533 sagte Hoffman nämlich bei seinem Verhör vor dem Straßburger Rat, dass er dem Schwenckfeld in der Frage der Menschwerdung Christi „nun bei vier jaren widerstand gethan" habe.[58] Diese Aussage besagt nichts weniger, als dass die beiden in ihrer Christologie von

53 S. Bart Jan Spruyt, Artikel: Cornelis Hoen (Hoon, Honius), in: Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme Bd. 4, 1998, S. 203; ders., Cornelius Henrici Hoen (Honius) and his Epistle on the Eucharist (1525): Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries, Leiden und Boston 2006, S. 85-122, S. 167-218. Hinne Rode machte den 1520/1521 verfassten Brief Hoens zum Abendmahl Luther und Karlstadt in Wittenberg (vor 1523), Zwingli in Zürich (1523/1524) und Bucer in Straßburg (1524) bekannt. Der Brief erschien 1525 im Druck, zunächst auf Latein: Epistola christiana admodum […] tractans coenam dominicam, dann mehrfach auf Deutsch, zuerst: [Cornelis Hoen] Von dem brod vnnd weyn des Herren christlicher beriecht [Straßburg] 1525 (VD16 H 4056).

54 S..u .a. Andreas Karlstadt, Auszlegung dieser wort Chisti: Das ist meyn leyb […] Wider die einfeltige vnnd zwyfeltige papisten, [Basel] 1524 (VD16 B 6111).

55 S. Anm. 5 bis Anm. 9.

56 Dritter Brief an eine eifrige gottesfürchtige Person (1536), in: Corpus Schwenckfeldianorum, hg. von Chester David Hartranft u.a,.Bd. V, Leipzig 1917, S. 517-526 (Nr. CCXXI), hier: S. 522 f, zitiert nach: Seebaß 2007 (wie Anm. 6), S. 134, Anm. 15.

57 S. Pater 1984 (wie Anm. 4); S. 244, Anm. 45.

58 TAE II (wie Anm. 18), S. 19 (Nr. 368,Verhörprotokoll): „Das sey der gröst jrthumb, daß man lehr vnd halt, daß Christus ein fleisch von Marien, der junckfrau an sich genommen hab. Vnd solchen jrthumb hab Swenckfelder auch geschriben vnd gelert: dem hab er nun bei vier jaren widerstand gethan; sey sonst ein frommer erbarer mann, aber in diesem stück jrr er seer."

Anfang ihrer Bekanntschaft an unterschiedlicher Auffassung waren und dass Hoffman schon vor ihrer ersten Begegnung zu seiner besonderen Lehre gefunden hatte.

Der Rückblick auf frühere Schriften und Äußerungen Hoffmans und der Vergleich mit der Entwicklung der schwenckfeldischen Christologie bestätigt das: Spätestens 1528[59] verneinte Hoffman öffentlich die Realpräsenz Christi im Abendmahl. Das wissen wir aus der gegen ihn gerichteten Schrift des lutherischen Hofpredigers von Hadersleben in Schleswig-Holstein Eberhardt Weidensee.[60] In seiner Polemik *Eyn vnderricht vth der hillighen schrygfft* [61] von Anfang 1529 reagierte Weidensee auf einen nicht mehr existierenden *Sentbrief* Hoffmans über das Abendmahl.[62] Der, sagte Weidensee, hätte darin geschrieben, dass „in den […] Sacrament des waren lichnams vnd blodes Christi, nicht de lichnam vndt blodt Christi sunder ydel brodt vnd wyn sy“[63] und es wäre unmöglich, Christus als ein Stück Brot zu begreifen und es damit zur Wohnung Gottes zu machen.[64] Aus der Tatsache, dass Hoffman die Bräutigam-Ring-Parabel verwendete und das Abendmahl als ein „Siegel“ [65] verstanden wissen wollte, ist ersichtlich, dass er den Abendmahl-Brief von Cornelius Hoen[66] und damit dessen gegen die katholische aber auch gegen die lutherische Abendmahlslehre gerichtete Argumentation

59 Bereits 1526 stellte Hoffman in seiner Schrift, Das XII Capitel des propheten Danielis außgelegt […], Stockholm 1526 (VD16 XL 165), die lutherische Abendmahlslehre in Frage und vertrat eine die Realpräsenz ablehnende Haltung, s. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 63 ff.

60 Zu Weidensee, s. Paul Tschackert, Dr. Eberhardt Weidensee (+ 1547). Leben und Schriften (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche Bd. 4), Berlin 1912 (Nachdruck Aalen 1973); Deppermann, 1979 (wie Anm. 7), S. 106-108.

61 Eberhardt Weidensee:, Eyn vnderricht vth der hillighen schrygfft, Dem Dorchluechtygen Hochgebarnen Forsten vnd Hernn, Hernn Christiarnn, Erffgenomem tho Norwegenn, Hertoghenn tho Schleßwigk Holsten etc. Dorch Eberhardt Wydenszehe gedan, Melchior Hoffmans sendebreff, darynne hee schrygfft, dat he nycht bekennen koene dat eyn stucke lijflikes brodes syn Godt sy, belangende, [Hamburg Georg Richolff d.J.] 1529 (VD16 W 1461), hier verwendet: Gleimhaus Halberstadt Sign. C 9849.

62 Der von Weidensee (Vnderricht 1529, Bl. AIIr) erwähnte „Sentbrief“ stellte als Hoffmans Meinung dar, dass „in den […] Sacrament des waren lichnams vnd blodes Christi, nicht de lichnam vndt blodt Christi sunder ydel brodt vnd wyn sy vnd enthalten werde“.

63 S. Weidensee, Vnderricht 1529, Bl. AIIr.

64 Ebd., Bl. AIIIIr.

65 Ebd., Bl. CIv.

66 Hoen, Von dem brod, 1525 (wie Anm. 53).

kannte.[67] Den Vorwurf Weidensees, Hoffman würde nicht zwischen „dem Reiche Christi" als dem geistlichen Christus und dem „leiblichen Christus" unterscheiden[68] in Verbindung mit vermutetem „Gift", das „hee noch heymelyer yn synem herten verborgen helde",[69] könnte man als Andeutung auf eine von der allgemeinen reformatorischen Linie weiter abweichende Christologie Hoffmans verstehen, denn etwas weiter unten schrieb Weidensee, dass, wenn man den [abwegigen] Vorstellungen Hoffmans folgte, dann „he [Christus] in Marien lyue nicht ghelegen hefft, noch in oehrem schote, noch in der krubben, is ock nicht ym tempel, um Cruce, in dem grave gewest, vnd in der summen, he is nicht yn de mynschheit gekamen […] so moth hee oock nicht mynsche geworden syn".[70] Das klingt wie Kritik Weidensees an einer missverstandenen hoffmanschen Inkarnationslehre.

Die ebenfalls in Hoffmans Holsteiner Zeit erschienene, nur in den fünf Seiten der Vorrede überlieferte Schrift Hoffmans *Erste Capitel des Evangelisten St. Mattheus*[71] enthält im einzig erhaltenen Textteil – der Vorrede der Schrift – keinen Hinweis auf eine besondere Inkarnationslehre. Lediglich aus der Überschrift (s. o.) könnte man folgern, dass Hoffman in dieser Arbeit ausschließlich auf das erste Kapitel des Evangelisten (Mt 1) eingegangen sei, in dem nichts anderes als die Menschwerdung Christi behandelt wird. Dieser Lesart widerspricht aber die in der Vorrede geäußerte Absicht des Autors, „uth the leggen den Evangelisten St. Matthäum […] ein Capitel na dem anderen".[72]

Im *Dialogus*[73] von 1529, den Hoffman und Karlstadt gemeinsam schrieben,[74] um Hoffmans Position auf der Flensburger Disputation darzustellen, ist viel über die Haltung des „Kürschners" in der Frage der Real-

67 Ebd., Bl. AIv f mit dem „Pfand" anstelle des von Hoffman verwendeten „Siegel", s. a. Deppermann, 1979 (wie Anm. 7), S. 126 ff.

68 Weidensee Vnderricht 1529 (wie Anm. 61), Bl. BIv.

69 Ebd., Bl. AIIv

70 Ebd., Bl. B IIIv.

71 Melchior Hoffmans Erste Capitel des Evangelisten St. Mattheus. Vorrede, in: Johann Melchior Krafft, Ein Zweyfaches Zwey-Hundert-Jähriges Jubelgedächtnis [….], Hamburg 1723 (SUB Hamburg, Sign. A1946/1610), S. 440-445.

72 Ebd., S. 441.

73 [Melchior Hoffman, Andreas Karlstadt], Dialogus vnd gründtliche berichtung gehaltner disputation im land zu Holstein […], Straßburg (Balthasar Beck) 1529 (VD16 H 4218).

74 S. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 137, 138, Anm. 21.

präsenz Christi im Abendmahl zu erfahren, ein konkreter Hinweis auf seine Inkarnationslehre lässt sich jedoch nicht finden.

Nach seiner Ausweisung aus Schleswig-Holstein (kurz nach dem 8. April 1529) wanderte Hoffman gemeinsam mit Karlstadt[75] nach Ostfriesland. Er hielt sich dort drei Monate lang auf, bevor er Ende Juli 1529 nach Straßburg weiterzog. In Emden traf er Hinne Rode, den Mann, der Anfang der 1520er Jahre die Gedanken Cornelius Hoens zum Abendmahl unter den Reformatoren in Wittenberg, Basel, Straßburg und Zürich verbreitet hatte.[76] Hoffman hatte Hoens Ideen in der Argumentation für seine Abendmahlslehre verwendet und nutzte später Bilder daraus zur Erklärung seiner Menschwerdungslehre.[77] Möglich, dass Hoffman während seines Aufenthaltes in Ostfriesland und unter dem Eindruck des dort herrschenden, aus Holland eingeführten sakramentarierischen Klimas[78] zu seiner neuen Christologie fand, nachweisbar ist es jedoch nicht.

Aufbau und Entstehungszeit der *Außlegung der heimlichen Offenbarung*

Aus dem Aufbau und einem Einzelpunkt der *Außlegung der heimlichen Offenbarung* lassen sich indirekt Schlüsse auf die Entstehung von Hoffmans Menschwerdungslehre ableiten.

Klaus Deppermann stellte zwischen der Begegnung Schwenckfelds und Hoffmans in Straßburg im Sommer 1529 und der ersten Veröffentlichung seiner monophysitischen Christologie im April 1530[79] eine Verbindung her.[80] Hoffmans Lehre, schrieb sein Biograph, stehe in der *Außlegung der heimlichen Offenbarung* „ohne Zusammenhang mit dem auszulegenden Text auf den letzten Seiten des Kommentars". Damit unterstellte Deppermann, dass die hoffmansche Christologie erst nach-

75 Karlstadt war auf Einladung Hoffmans Anfang März 1529 nach Kiel gekommen. Sie blieben nach dem Flensburger Religionsgespräch (Anfang. April 1529) für ca. vier Monate bis zum Ende des ostfriesischen Aufenthalt Hoffmans zusammen, s. Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt II. Teil: Karlstadt als Vorkämpfer des laienchristlichen Puritanismus, Leipzig 1905, S. 396-399, Pater 1984 (wie Anm. 4), S. 236 f, 242 ff.

76 S. Anm. 53.

77 S. Anm. 65 ff.

78 S. Spruyt 2006 (wie Anm. 53), S. 193 f, Zijpp, Nanne van der. "Sacramentists." Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online. 1959. Web. 9. Aug. 2016.

79 s. TAE I (wie Anm. 11), S. 259 (Nr. 210. g).

80 Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 191, auch Anm. 197.

träglich in das Werk eingebaut worden sei. Er sieht darin den Beleg, dass „von Schwenckfeld der Impuls zu dieser Lehre ausgegangen“[81] sei. Ein genauerer Blick in die Schrift zeigt, dass Hoffman seine Christologie zwar in den letzten Teil der Schrift,[82] jedoch nicht unmotiviert ans Ende anstückte, sondern im Gegenteil an einer Stelle platzierte, wo sie nach dem Verlauf des zu Grunde gelegten Offenbarungstextes hingehört. Hoffman handelte die Apokalypse konsequent in der Folge der Kapitel und Verse von Kapitel 1 bis 22 ab. Als Aufhänger für die Darstellung seiner Christologie nahm er den Vers Apk 22. 16, in dessen zweiten Satz es heißt „Ich [Jesus] bin die Wurzel des Geschlechts David, der helle Morgenstern.“[83] Unmittelbar vorhergehend behandelte Hoffman Apk 22. 15[84] und danach Apk 22. 17[85]. Der letzte besprochene ist der letzte Vers der Offenbarung: Apk 22. 20.

In der *Außlegung der heimlichen Offenbarung* wurde nichts, wie Deppermann es erscheinen ließ, nachträglich angestückt, sondern der gesamte Text ist kohärent und folgt konsequent dem Kapitel- und Vers-Verlauf der Apokalypse. Ein Beleg dafür ist ein Querverweis im vorderen Teil der Auslegung (Apk 5, 5). An der Stelle, an der das erste Mal im Offenbarungstext von der Wurzel Jesse die Rede ist und Hoffman in seiner Auslegung von der „gantze herrlikeit der empfenckniß vnd geburt Christi“[86] spricht, wird mit dem „hernach am XXII“[87] auf das letzte Kapitel (22) verwiesen, im Zuge dessen Auslegung Hoffman seine neue Christologie erläuterte.

Ihre sinnvolle Eingliederung in den Gesamttext mit dem Querverweis im vorderen Teil der *Außlegung der heimlichen Offenbarung* spricht dafür, dass Hoffman seine Menschwerdungslehre nicht im Nachklapp erst angeregt durch die Diskussionen mit Schwenckfeld anfügte, wie Deppermann meinte, sondern sie bereits vor oder während des Schreibens des vorderen Teiles der Auslegung und damit vor der Begegnung der beiden entwickelte.

81 Ebd.

82 Hoffman Außlegung 1530 (wie Anm. 12), Bl. ZIIIIv-ZVv.

83 Ebd., Bl. ZIIIIv: „Ich Jesus […] binn die wurtzel vnd die art Davids ein klarer Morgenstern“.

84 Ebd., Bl. ZIIIv ff: „Dann heraussen seind die hundt, vnnd die zauberer….“.

85 Ebd., ab Bl. ZVv f „Vnnd der geist vnnd die braut sprechen…“.

86 Ebd., Bl. HVIr.

87 Ebd.

Zur Entstehungszeit der *Außlegung der heimlichen Offenbarung* gibt es keine klaren Angaben. Jedoch lässt sich der Zeitraum, in dem die neue Lehre entstand, durch einige, meist indirekte Hinweise aus der Schrift eingrenzen. Das fertige Werk erschien im April 1530, d. h. ca. acht Monate, nachdem Hoffman im Sommer 1529 nach Straßburg gekommen war. Die Ankündigung, eine Auslegung der Offenbarung zu schreiben, gab es bereits 1526.[88] Aus der an den dänischen König gerichteten Widmung[89] ist zu schließen, dass zumindest Teile der Arbeit während Hoffmans Aufenthalt in Schleswig-Holstein (1527 bis April 1529) entstanden. Ein Hinweis auf einen Zeitpunkt ante quem ergibt sich aus dem im Text angesprochenen Bruch mit seinem früheren Unterstützer Karlstadt.[90] Möglicherweise war die von Karlstadt abgelehnte Menschwerdungslehre der Auslöser der Trennung. Wann genau es zum Bruch zwischen den beiden kam, ist nicht bekannt, vielleicht noch während des ostfriesischen Aufenthaltes.[91] Das alles passte zusammen mit Hoffmans oben erwähnten Aussage vor dem Straßburger Rat am 29. Mai 1533, er habe Schwenckfeld, den er im Sommer 1529 kennengelernt hatte, in der Frage der Menschwerdung Christi „nun bei vier jaren widerstand gethan“[92], d. h. vom Beginn ihrer Bekanntschaft an.

88 Werner O. Packull, A Reinterpretation of Melchior Hoffman's Exposition against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with special Reference to Peter John Olivi, in: Irvin Buckwalter Horst (Hg.) The Dutch Dissenters. A critical Companion to their History and Ideas; with a bibliographical Survey of recent Research pertaining to the early Reformation in the Netherlands, Leiden 1986, S. 32-65, hier: S. 32, Anm. 3. Zur Linden war der Auffassung, dass Hoffman „diese Schrift [Außlegung der heimlichen Offenbarung], an der er bereits seit Jahren arbeitete, der Hauptsache nach fertig nach Straßburg“ mitbrachte, s. Linden 1885 (wie Anm. 10), S. 191, Anm. 1.

89 Hoffman Außlegung 1530 (wie Anm. 12), Bl. AIIr.

90 Hoffman zählte Karlstadt nunmehr zu den „hochmütigen siinder[n], die da erleiicht sind, vnd mitt wissen vnd stolzheit wider den geist streiten […], Christum die warheit mit füssen dretten […] als auch etlichen […] widerfaren ist am Carolstat, da die verbitterung empfangen, die warheit vnder die füß gedretten, fur solche freuele, wissende schender des heyligen geistes soll man nit bitten, sunder faren lassen, zum selben dem sye sich ergeben haben“, s. Hoffman Außlegung 1530 (wie Anm. 12), Bl. QIIIv f.

91 S. Barge 1905 (wie Anm. 75), S. 399. Ein bei Pater 1984 (wie Anm. 4), S. 244 ohne Quellenangabe angesprochenes Empfehlungsschreiben Karlstadts für Hoffman an Martin Bucer in Straßburg, v. 9. Juli 1529, was dem hier erörterten möglichen Zeitpunkt des Bruches zwischen den beiden widersprüche, ist nirgends nachgewiesen. Dr. Alejandro Zorzin, Mitherausgeber der Karlstadt-Edition, dem ich für die Auskunft herzlich danke, hält Paters Angabe für eine ihm unwillentlich unterlaufene Ungenauigkeit.

92 S. Anm. 58.

Wenn die Zeitrekonstruktion zur Entstehung von Hoffmans Lehre zwar Indizien aber noch keinen eindeutigen Beleg für die Unabhängigkeit von Schwenckfeld erbrachte, so zeigt die sich über Jahre hinziehende und gut dokumentierte Entwicklung der schwenckfeldschen Christologie, dass sie keinen Einfluss auf Hoffmans Ideen gehabt haben kann. Schwenckfelds Christologie, die er gemeinsam mit seinem schlesischen Landsmann, dem Theologen und Humanisten Valentin Krautwald entwickelte, beruhte auf der Lehre von „der Deifikation der Menschheit Christi im Stand der Erniedrigung".[93] Christus wurde danach noch als wahrer Mensch geboren, dann aber durch den Logos immer mehr bis zum Höhepunkt bei Passion und Kreuzestod geläutert; in Auferstehung und Himmelfahrt fand die „Vergottung" ihren Abschluss.[94] Zu dieser bis 1529 entwickelten Lehre[95] kam nach 1531 der Gedanke hinzu „to deny the creaturely status of Christ's humanity after his glorification"[96] und schließlich (1538) „to deny that Christ's humanity had ever been a creature".[97] Erst mit der letzten Phase (ab 1538) seiner Christologie kam Schwenckfeld den Ideen Hoffmans sehr nahe.[98] Schwenckfeld und Krautwald sagten jedoch auch dann nicht, wie es Hoffman von Anfang an tat, dass Christus seinen Leib vom Himmel mitgebracht habe.[99]

Bei der Frage, ob und inwieweit Hoffman Gedanken Schwenckfelds für seine Lehre vom „himmlischen Fleisch" aufgriff, spielt nur die erste

93 Horst Weigelt, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte der Schwenckfelder in Schlesien, Berlin und New York 1973, S. 162.

94 Ebd., S. 162 f.

95 McLaughlin 1986 (wie Anm. 30), S. 202, Anm. 12.

96 R. Emmet McLaughlin, The freedom of Spirit, social Privilege, and Religious Dissent: Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders, Baden-Baden 1996, S. 15. Vor 1531 und der Begegnung Schwenckfelds mit Michael Servet: „the issue of creaturehood had simply not been raised", s. ebd. S. 15, Anm. 13.

97 S. ebd.

98 Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 191 sagt über die nach 1538er-Phase der Schwenckfelder Christologie zu Recht: „Damit war Schwenckfeld nicht mehr weit von Hoffman entfernt".

99 1539 schrieb Krautwald in einem Brief über den Akt der Menschwerdung, dass der Logos keine präexistente Menschheit mit sich geführt habe, sondern dass Gott „im h. Geist ein neus wahres Fleisch, in und aus dem begnadigten Fleisch Marien, wie sich ihm eignet, gewirkt und in seinem menschlichen Wesen bestellet, und in dem Tabernakell Marien hat beherbergen lassen", Krautwald an Katharina Streicher, [nach 28. Sept.1539], Wolfenbüttel HAB, Cod. Guelf. 45. 9 Aug. fol. 182r, zitiert nach: Weigelt 1973 (wie Anm. 93), S. 168, Anm. 61. Schwenckfeld hielt immer an der Makellosigkeit Marias fest, denn nur so hatte Christus aus ihr seine menschliche, sündenfreie Natur annehmen können, s. Deppermann 1979 (wie Anm. 7), S. 190, Anm. 193.

Phase der Christologie Schwenckfelds (vor 1530) eine Rolle, denn Hoffman hat, im Gegensatz zu Schwenckfeld, an seiner Christologie, wie sie sich 1530 in der Auslegung der Offenbarung des Johannes darstellt,[100] inhaltlich nie mehr etwas geändert.

Die Unterschiede zwischen der Christologie Schwenckfelds und Krautwalds von 1529 und der Hoffmans[101] sind so erheblich, dass die Übernahme der Gedanken Schwenckfelds durch Hoffman auszuschließen ist. Dass Zeitgenossen wie Bullinger das anders sahen,[102] liegt u. a. an deren nachträglicher Betrachtungsweise. Man übertrug die erst später entwickelte Christologie des gelehrten Schwenckfeld (nach 1531) auf dessen als initiativ gesehene Nähe zu dem ungelehrten Hoffman der Zeit vor 1530.

Es ist nicht in Zweifel zu ziehen, dass die beiden Laientheologen sich 1529/30 intensiv mit- und gegen einander in ihren unterschiedlichen Meinungen auseinandersetzten. Damit kamen sie aber nicht zu einer Übereinstimmung oder Angleichung, sondern eher zu einer divergierenden Klärung der jeweils eigenen Position. Was den Eindruck von Ähnlichkeit hervorgerufen haben könnte, ist derselbe Ausgangspunkt für ihre Überlegungen zu einer neuen Christologie. Das war die durch den Hoen-Brief von 1521[103] in Gang gesetzte und durch Karlstadts frühe eucharistischen Schriften von 1524 befeuerte Diskussion gegen die Transsubstantiationslehre und um die Präsenz Christi in den Elementen des Abendmahls.[104] Die brachte sowohl Hoffman als auch Schwenckfeld und Krautwald ab 1525 dazu, neue Wege in ihrer Christologie zu suchen.[105]

Auslösendes Element für Hoffmans besondere Menschwerdungslehre war nicht die Übernahme von Gedanken frühchristlicher oder zeitgenössischer Dissidenten, sondern das eingehende Befassen mit dem

100 S. Hoffman, Außlegung 1530 (wie Anm. 12), Bl. Z IIIIv-ZVv.

101 Hoffman selbst hob den Unterschied in seinem Verhör durch den Straßburger Rat am 29. Mai 1533 hervor (TAE II (wie Anm. 18), S. 19 (Nr. 368), s. Anm. 58.

102 Wie Bullinger das in seinem Brief an Vadian v.03. Jan. 1534 zum Ausdruck brachte, s. Anm. 5.

103 S. Anm. 53.

104 McLaughlin 1986 (wie Anm. 30), S. 62 f.

105 Zur Entwicklung der frühen Phase der Schwenckfelder Christologie, s. ebd., S. 62-76 u. S. 85-90.

johanneischen Schrifttum.[106] Nirgendwo sonst als in der Bibel, hat Hoffman die „Vorstellung aufgegabelt, dass Jesus Christus nicht das Fleisch der Menschen angenommen habe, sondern in ‚himmlischem Fleisch' auf Erden wandelte".[107]

Dr. Rainer Kobe (Jahrgang 1942) studierte Geschichte und Kunstgeschichte an der Universität Trier und wurde 2014 mit der Dissertation *Täuferische Konfessionskultur in der Frühen Neuzeit. Mennoniten am Niederrhein (Krefeld) und Hutterische Brüder in Mähren und Ungarn 1550-1750* (s. MGBl 2017, S. 129 f.) zum Dr. phil. promoviert. Er veröffentlichte außer zu Fragen der Täufergeschichte wiederholt Aufsätze zur Konfessionalität in Bildern des 16. und 17. Jahrhunderts.

106 Dies erklärt die inhaltliche und terminologische Nähe zu manchen frühchristlichen Lehrern. Liest man bei Hans Joachim Schoeps über die Christusvorstellung von Apollinaris von Laodicea (um 315 bis um 390), dann ist die durch die biblischen Schriften begründete Nähe zu den Gedanken Hoffmans unübersehbar, s. Schoeps 1951 (wie Anm. 46), S. 9-14.

107 Goertz 2012 (wie Anm. 3), S. 56.

Titelseite[108]: Melchior Hoffman, Außlegung der heimlichen Offenbarung Joannis [...] Straßburg (Balthasar Beck) 1530, Staatliche Bibliothek Regensburg, 999/Script.456.

108 Zur Illustration, oben: Christus als Weltenrichter (Apk 20. 11-14) nach Albrecht Dürer, Jüngstes Gericht (um 1509), Holzschnitt aus dem Zyklus „Kleine Passion"; Mitte: Die beiden „Zeugen" (Apk 11. 3) ENOCH und HELIAS; unten: Die Hure von Babylon (mit Papstkrone) auf dem siebenköpfigen Tier (Apk 17. 1-8) nach dem Holzschnitt von Lucas Cranach in: Das Newe Testament Deutzsch (Lucas Cranach) Wittenberg 1522 (VD16 B 4318), davor zwei verehrende Personen, eine davon (anders als im Cranach-Holzschnitt) mit Zepter u. Kaiserkrone; s. dazu TAE I (wie Anm. 11), S. 261 f (Nr. 211 f).

Peter Letkemann

Die mennonitische Flüchtlingsarbeit im Lager Lechfeld 1921 - 1926: Wurden Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet?

Die biblische Verheißung, dass aus Schwertern Pflugscharen werden (Jes 2,4), wurde für die Mennoniten in Deutschland in den Jahren 1921 bis 1926 für kurze Zeit Wirklichkeit. Im Frühjahr 1921 berichteten Philipp Hege und Abraham Warkentin in einem Artikel mit dem Titel „Das Schwert zur Pflugschar“[1] über ein neues mennonitisches Hilfsprojekt: Im Lager Lechfeld, einem früheren Truppenübungsplatz in der Nähe von Augsburg, sollten etwa 50 bis 60 mennonitische Familien aus Russland angesiedelt werden. Wo früher Granaten und Militärstiefel dröhnten, sollte nun in einer mennonitischen „Kolonie“ Land kultiviert werden.

Die bayerische Regierung hatte das Lager Mitte der 1850er Jahre als Übungsgelände für Artillerie-Einheiten während des Krim-Krieges errichtet. In den Jahren nach 1900 errichtete die neu gegründete deutsche Luftwaffe dort eines ihrer ersten Übungsgelände. Unter den Piloten, die dort zu dieser Zeit trainierten, befand sich auch Rudolf Hess, der spätere Stellvertreter Adolf Hitlers. Hitler selbst war im Oktober 1914 für kurze Zeit in Lechfeld stationiert, nachdem er als Freiwilliger in ein bayerisches Reserve-Infanterie-Regiment eingetreten war. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die dort inhaftierten Kriegsgefangenen in ihre Heimat zurückgeführt und die Baracken des Lagers dienten demobilisierten deutschen Soldaten vorübergehend als Unterkunft. Gemäß den Bedingungen des Versailler Vertrages wurden alle militärischen Einrichtungen zerstört. Erhalten blieben jedoch viele Baracken, Scheunen und Lagerhäuser für Getreide.[2]

Das Lager Lechfeld war das erste Flüchtlingslager, das Mennoniten für Mennoniten einrichteten. Es verdient weitere Forschungen anstatt der Vernachlässigung, die es vor allem in englischsprachigen Publikatio-

1 Philipp Hege/Abraham Warkentin: Das Schwert zur Pflugschar, in: Gemeindeblatt der Mennoniten 52/11, 1921, 51.

2 Ich bin Hauptmann a. D. Werner Bischler für seine umfangreichen Hinweise zur Geschichte des Lagers zu Dank verpflichtet. Vgl. Werner Bischler/Klaus Hager, 50 Jahre Jagdbombergeschwader 32 – 150 Jahre Militärgeschichte Lechfeld, Stadtbergen 2008, 57-63, 80-81 und John Toland, Adolf Hitler, New York NY 1976, 79-80.

nen erfahren hat.[3] Die meisten deutschsprachigen Veröffentlichungen konzentrieren sich auf die positiven Aspekte und zeigen, wie mennonitischen Flüchtlingen aus Russland in der Zeitspanne zwischen ihrem Aufbruch aus Sowjet-Russland bzw. der Ukraine und ihrer Ankunft in Kanada oder den Vereinigten Staaten von Amerika geholfen wurde[4]. Das Engagement im Lager Lechfeld wurde als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung gesehen, dass Schwerter im Dienst für ein neues Friedensreich zu Pflugscharen geschmiedet werden.

Aber wenn man die archivalischen Quellen zur Gründung der *Mennonitischen Flüchtlingsfürsorge (MFF)* und ihrer Nachfolgeorganisation, der *Deutschen Mennoniten-Hilfe (DMH)*, liest, entsteht ein anderes und weniger positives Bild.[5] Weit entfernt vom Ideal eines idyllischen Friedensreiches war dieses Unternehmen von Anfang an nicht nur von einer Fülle organisatorischer und finanzieller Probleme geprägt, sondern auch von anhaltenden Meinungsverschiedenheiten und erbitterten persönlichen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen mennonitischen Personen und Organisationen. Ohne die Betrachtung dieser Schwächen kann das Vermächtnis dieses Hilfsprojektes nicht angemessen beurteilt werden.

Die Situation der Flüchtlinge in Europa

Die bolschewistische Revolution in Russland, die darauf folgenden Verträge von Brest-Litowsk im Frühjahr 1918 sowie die Neudefinition der

3 Abgesehen von einer kurzen und unvollständigen Darstellung von Frank H. Epp wird das Lager in Standardwerken zur mennonitischen Geschichte wie denjenigen von C. Henry Smith oder Cornelius J. Dyck nicht erwähnt. Vgl. Frank H. Epp: Mennonite Exodus, Altona 1962, 41-48; C. Henry Smith, The Story of the Mennonites, Newton 1981, 318; C. J. Dyck: Mennonite History, Scottdale 1967; John B. Toews, Lost Fatherland, Scottdale 1967 spricht nicht über die Kolonie, sondern nur über das spätere Durchgangslager (Dulag).

4 Vgl. Abraham Braun, Deutsche Mennoniten-Hilfe, Oberursel 1924; Christian Neff: Hilfswerk der deutschen Mennoniten, in: ders., Bericht über die Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz vom 31. August bis 3. September 1930 in Danzig, Karlsruhe 1930, 67-68; ders.: Lechfeld, in: Christian Hege, Christian Neff (Hg.), Mennonitisches Lexikon (im Folgenden: ML), Bd. II, Frankfurt am Main und Weierhof 1937, 626; Michael Horsch, Von 'Mennonitischer Flüchtlings Fürsorge' Heilbronn, in: Mennonitische Rundschau, 13. Juli 1921, 5-6.

5 Die Akten zur DMH werden in der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof (im Folgenden: MFSt) aufbewahrt. Darunter befinden sich auch die Korrespondenzen der Hauptakteure. Weitere Briefe finden sich im Nachlass von Christian Neff und Benjamin H. Unruh. Dem ehemaligen Leiter der Forschungsstelle, Gary Waltner, bin ich ebenso zu Dank verpflichtet wie Jochen Schowalter, der die 157 Ordner der DMH katalogisiert hat, sowie Ortwin Driedger, der den umfangreichen Nachlass von Christian Neff katalogisiert hat.

europäischen Grenzen durch den Vertrag von Versailles 1919 lösten eine so noch nicht gekannte Migration nach Westen aus.[6] Mehr als eine Million Flüchtlinge kam nach Deutschland, einige aus denjenigen deutschen Gebieten, die dem neu entstandenen Staat Polen zugeschlagen worden waren, viele andere aus anderen Regionen Osteuropas.[7] Unter dem Strom von Menschen, die vor der bolschewistischen Revolution und dem darauf folgenden Bürgerkrieg flohen, waren Hunderte von Deutsch sprechenden Mennoniten aus der Ukraine und Russland. Schon vor dem Ersten Weltkrieg waren Dutzende von russischen Mennoniten in Deutschland gestrandet. Zu ihnen gehörten Studenten wie Abraham Warkentin, Abraham H. Braun, Abraham Fast und Jacob (Walter) Quiring. Familien, die ihren Sommerurlaub bei Verwandten in Westpreußen oder anderen Teilen Deutschlands verbracht hatten, waren nach dem Kriegsausbruch am 1. August 1914 plötzlich von ihren Häusern, ihren Höfen und ihren finanziellen Mitteln in Russland abgeschnitten.[8]

Mit dem Ende der Feindseligkeiten an der Ostfront und der Unterzeichnung des Vertrages von Brest-Litowsk zwischen den Mittelmächten und der Ukraine am 9. Februar 1918 besetzten deutsche und österreichisch-ungarische Truppen zwischen Februar und November 1918 weite Gebiete der Ukraine, darunter auch die mennonitischen Kolonien. In dieser kurzen Zeitspanne konnten viele Mennoniten – z.B. Johann Esau, der frühere Bürgermeister von Jekaterinoslaw (heute Dnjepropetrowsk), und Heinrich Ediger, Publizist und früherer dänischer Konsul in Berdjansk – die Ukraine verlassen. Einige verließen auch mit den sich nach dem Waffenstillstand von Compiègne (November 1918) zurückziehenden deutschen Truppen das Land. Später flohen weitere

6 Deutschland und seine Verbündeten unterzeichneten den ersten Vertrag von Brest-Litowsk mit der Ukraine am 9. Februar 1918; ein zweiter Vertrag mit Russland wurde am 3. März 1918 unterzeichnet. Vgl. Ingeborg Fleischhauer, Die Deutschen im Zarenreich, Stuttgart 1986, 573-578. Eine ausführliche Diskussion der beiden Verträge findet sich im Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin (R-22791, R-22792, R-22793, R-22827, R-23755). Die Texte der Verträge mit der Ukraine bzw. Russland sind veröffentlicht in: Deutsches Reichsgesetzblatt, 9. August 1918, 1010-1055 bzw. ebd., 11. Juni 1918, 480-653.

7 Vgl. Jochen Oltmer, Migration und Politik in der Weimarer Republik, Göttingen 2005, 11.

8 Christian Neff an D. M. Hofer, 31. Oktober 1923, MFSt Neff Nachlass, Ordner 74; DMH-Ordner 144/7a. Der in dem Brief enthaltene Bericht Neffs wurde später veröffentlicht in: Gemeindeblatt der Mennoniten 53/23 (1. Dezember 1922), 95-96 sowie ebd. 54/1 (1. Januar 1923), 2-3.

in die neu gegründete Republik Polen und fanden so ihren Weg nach Deutschland.[9]

In Deutschland konnten einige Zuflucht bei Verwandten oder Freunden finden, die meisten fanden sich jedoch in einem der Flüchtlingslager wieder, die in Sachsen, Schlesien, Brandenburg und Ostpreußen entstanden waren. Die Verwaltung dieser sogenannten Heimkehrer- bzw. Flüchtlingslager wurde von dem neu gegründeten *Reichskommissariat für Zivilgefangene und Flüchtlinge* wahrgenommen. Diese Abteilung des Innenministeriums, die am 30. August 1920 gegründet wurde und unter der Leitung des sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten Daniel Stücklen stand, war für den Transport, die Unterbringung und die Verpflegung der Flüchtlinge zuständig. Das *Deutsche Rote Kreuz* organisierte die Verteilung von Kleidung und die medizinische Versorgung.

Als Folge des Versailler Vertrags, der die deutschen Streitkräfte auf 100.000 Mann beschränkte, standen Dutzende von militärischen Einrichtungen in allen Teilen des Landes leer. In diesen ehemaligen militärischen Standorten wurden nun Mennoniten zusammen mit vielen anderen deutschen Flüchtlingen aus dem Osten unter sehr beengten Bedingungen untergebracht. Nachdem man im Sommer 1920 mit sechs Lagern begonnen hatte, wuchs ihre Zahl auf neun am Ende des Jahres. Ende 1921 gab es bereits neunzehn Lager, zu denen auch das Lager Lechfeld gehörte, das einzige in Bayern. Der Höhepunkt der Entwicklung war im Dezember 1922 erreicht: Es gab zweiundzwanzig Lager, in denen fast 37.000 Personen lebten.[10]

Die mennonitische Flüchtlingshilfe

Die Leiter der süddeutschen Mennonitengemeinden wussten um die Notlage der Flüchtlinge. Schon im April 1918 hatten sie sich mit Ver-

9 Der anonyme Bericht eines Flüchtlings aus dem Lager Lechfeld vom Juni 1921 zeigt, wie es einigen mennonitischen Familien möglich war, Russland zu verlassen. Der Verfasser erzählt, dass er und seine Familie nach Sibirien verbannt wurden und durch die Hilfe des *Reichsamts für deutsche Einwanderung, Rückwanderung und Auswanderung* (ein in Moskau im April 1918 gegründetes Büro für die Rückführung deutscher Emigranten) schließlich nach Deutschland kommen konnten. Vgl. anon.: Auslandsdeutsche Mennoniten als Ansiedler im Lager Lechfeld, MFSt DMH-Ordner 97/7. Vgl. für Informationen zum Reichsamt für deutsche Einwanderung, Rückwanderung und Auswanderung Oltmer, Migration und Politik, 178 ff. (siehe Anm. 7).

10 Vgl. Oltmer, Migration und Politik, 107-135 (siehe Anm. 7).

tretern der russischen Mennoniten getroffen.[11] Zwei Jahre später trafen sie mit Mitgliedern der russisch-mennonitischen *Studienkommission* zusammen, zu der auch Abram A. Friesen und Benjamin H. Unruh gehörten. Diese Kommission war im Dezember 1919 auf einer Konferenz in Rückenau/Molotschna beauftragt worden, mit mennonitischen Leitern in Europa und Nordamerika über Möglichkeiten der Emigration bzw. der Hilfe für die Mennoniten in Russland zu sprechen. Ende 1920 führten die Bemühungen dieser Kommission zur Gründung von mennonitischen Hilfsorganisationen in den USA (MCC), den Niederlanden und in Deutschland.[12]

Im Herbst 1920 beauftragte die *Konferenz der Süddeutschen Mennonitengemeinden* ihren kürzlich ernannten Reiseprediger Abraham Warkentin, der aus der Molotschna-Kolonie stammte, mennonitische Flüchtlingsfamilien zu sammeln und zu besuchen. Zwischen dem 17. August und dem 2. September 1920 besuchte Warkentin etwa siebzig Familien in verschiedenen Lagern und berichtete darüber bei der *Konferenz der Süddeutschen Mennonitengemeinden* am 23. September.[13]

Zwei Monate später, am 22. November 1920, gründete die *Konferenz der Süddeutschen Mennonitengemeinden* unter der Leitung ihres Vorsitzenden Christian Neff (Weierhof) die *Mennonitische Flüchtlingsfürsorge (MFF)*. Wie der Name schon sagt, sollte der unmittelbare Zweck der Organisation die Bereitstellung konkreter Hilfe in Form von Geld, Nahrung und Kleidung sein, darüber hinaus aber auch geistliche Unterstützung durch Prediger oder religiöse Publikationen.[14] Im Winter 1920/21 besuchten Abraham Warkentin, der Sekretär der MFF, Jakob Fellmann, Geschäftsmann und Laienprediger aus Schwaigern bei Heilbronn, sowie

11 Protokoll der Versammlung von Angehörigen der Mennoniten-Gemeinden in Russland auf dem Weierhof am 3. und 4. April 1918, MFSt DMH-Ordner 144/1.

12 Epp, Mennonite Exodus, 41-48 (siehe Anm. 3); Heinrich B. Unruh: Fügungen und Führungen, Detmold 2009, 179-185.

13 Christian Neff an D. M. Hofer, 31. Oktober 1922, MFSt Neff Nachlass, Ordner 75; Braun, Deutsche Mennoniten-Hilfe, 6 (siehe Anm. 4). Cornelius Krahn und Abraham Warkentin, in: Mennonitisches Lexikon (fortan: ML), Bd. IV, Karlsruhe 1967, 466; Abraham Warkentin, Unter russischen Flüchtlingen, in: Gemeindeblatt 52/1 (1. Januar 1921), 7; 52/2 (15. Januar 1921), 10; ders., Aus unserer Flüchtlingsarbeit, in: Gemeindeblatt 52/8 (15.4. 1921), 36.

14 Christian Hege, Mennonitische Flüchtlingsfürsorge, in: ML, Bd. III, 107; Neff, Hilfswerk der deutschen Mennoniten, 67-68 (siehe Anm. 4). Vgl. eine Kopie der Satzung mit den Namen der Mitglieder des Exekutivkomitees in: MFSt DMH-Ordner 121/a.

Michael Horsch mennonitische Flüchtlinge in verschiedenen Lagern, um Hilfsgüter zu verteilen und geistliche Unterstützung zu leisten.[15]

Michael Horsch war ein prominenter Laienprediger und Ältester in der Mennonitengemeinde Ingolstadt sowie Eigentümer des weitläufigen Hofgutes Hellmannsberg etwa 15 Kilometer nordöstlich von Ingolstadt.[16] Er war ein Bruder des bekannten Historikers und Publizisten John Horsch, USA, und angeheirateter Onkel von Harold S. Bender, Goshen. Als 1920 einige mennonitische Gemeindeleiter aus den USA diesem vorschlugen, eine Hilfsorganisation ins Leben zu rufen, die viele bedürftige und infolge des Krieges mittellos gewordene Familien unterstützen sollte, war dies die Geburtsstunde des *Mennonitischen Hilfswerks Christenpflicht* (MHC), das Horsch die nächsten dreißig Jahre bis zu seinem Tod im Jahr 1949 leiten sollte. Mit Unterstützung der Amerikaner konnten Lebensmittel in verschiedenen bayerischen Städten verteilt werden, so z.B. in Ingolstadt, Augsburg, Würzburg und München, aber auch im Erzgebirge an der Grenze zu Tschechien.[17] Aufgrund seiner Erfahrung und seines Einsatzes für die Hilfsarbeit wurde Horsch im Februar 1921 eingeladen, Mitglied im Vorstand der neu gegründeten *Mennonitischen Flüchtlingsfürsorge* (MFF) zu werden – eine Entscheidung, die problematische Auswirkungen für die kommenden Jahre haben sollte.

Mitte März 1921 trafen sich Horsch, Warkentin, Fellmann und Johann Esau (Berlin) mit dem Präsidenten des *Deutschen Roten Kreuzes*, Freiherr von Rotenhahn, und Vertretern des *Reichskommissariates* sowie des Finanzministeriums in Berlin. Zu dieser Zeit erkundeten diese Regierungsvertreter die Möglichkeit, die bestehenden Lager zu entlasten und einige Flüchtlinge zumindest zeitweise in früheren Truppenübungsein-

15 In einem Brief an Benjamin H. Unruh berichtete Warkentin über seinen Besuch im Lager Zeithain bei Dresden, wo er 13 mennonitische Familien traf. Die meisten von ihnen waren im Herbst 1920 aus der Ukraine nach Deutschland gekommen. Diese Familien gehörten zum ersten Kontingent, das Ende April 1921 im Lager Lechfeld eintraf. Vgl. Abraham Warkentin an Benjamin H. Unruh, 12. Februar 1921, in: Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung der niederdeutschen mennonitischen Bauern aus der Sowjetunion, 1923-1933, 364 f., Hoover Institution Archives, B. H. Unruh Collection, XX (4087847.1).

16 Vgl. zu Michael Horsch: www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/horsch_michael_1871_1949 und Volker Horsch, Horsch, Michael, in: ML, Bd. V, www.mennlex.de/doku.php?id=art:horsch_michael . Vgl. zum Verband www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/V4700.html.

17 Michael Horsch, Bericht, in: Christian Neff, Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz, 71-73 (wie Anm. 4); Albert Schantz, Mennonitisches Hilfswerk Christenpflicht, in: ML, Bd. III, 110-111. Zu John Horsch vgl. Albert N. Keim, Harold S. Bender, Scottdale 1998, 86-96.

richtungen unterzubringen, wo sie Beschäftigung in landwirtschaftlichen oder anderen Betrieben finden könnten. Deshalb waren sie aufgeschlossen für die Idee, den Mennoniten den Aufbau eines solchen Lagers für mennonitische Flüchtlinge zu gestatten. Horsch betonte, dass die mennonitischen Flüchtlinge aus den staatlichen Lagern heraus müssten, um erwerbstätig sein und neue mennonitische Gemeinden bilden zu können.[18] Es war Rotenhahn, der dann vorschlug, dass das Lager Lechfeld bei Augsburg ein passender Ort für eine solche Ansiedlung sein könnte.[19] Für den 29. März war eine Besichtigung des Lagers Lechfeld vorgesehen, an der Mitglieder der MFF, Repräsentanten des *Deutschen Roten Kreuzes* und des *Reichskommissariates* teilnehmen sollten.

Am 8. April 1921 traf sich der Vorstand der MFF in Ludwigshafen, um die Berichte von Warkentin, Horsch und Ulrich Hege über ihre Treffen mit den Beamten in Berlin und die Inspektion des Lagers Lechfeld zu hören. Ulrich Hege (Markt), ein führender mennonitischer Experte für Landwirtschaft, eröffnete die Sitzung mit einem ausführlichen Bericht über die Eignung von Lechfeld für landwirtschaftliche Zwecke. Der Boden, auf dem das Lager sich befinde, sei noch nie landwirtschaftlich genutzt worden. Trotz dieser schlechten Voraussetzungen war Hege jedoch der Auffassung, dass bis zu 1000 Hektar für die Aussaat geeignet seien, der Rest könne als Wiesen und Weideland genutzt werden. Das große dreistöckige, aus Backstein errichtete Lazarett könne zusammen mit weiteren zweistöckigen Gebäuden und einem separaten Küchengebäude den ersten 25 Familien als Unterkunft dienen und auch Räumlichkeiten für Gottesdienst und Unterricht bieten. Da passende Scheunen, Schuppen und maschinelle Einrichtungen fehlen würden, könnten die Familien kein eigenes Vieh halten und unabhängig von anderen wirtschaften; deshalb müssten sie zusammenarbeiten. Schließlich beschloss der Vorstand der MFF, das Projekt Lager Lechfeld anzugehen, und beauftragte Michael Horsch, Abraham Schmutz und Philipp Hege (Mückenhäuserhof), die Verhandlungen mit dem *Deutschen Roten Kreuz* abzuschließen.[20]

18 Michael Horsch an Christian Neff, 23. März 1921, MFSt Neff Nachlass, Ordner 73.

19 Abraham Warkentin an Benjamin H. Unruh, 20. März 1921, in: Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 474 (siehe Anm. 15).

20 Protokoll Nr. 5 der Ausschusssitzung des Vereines MFF, 8. April 1921, MFSt DMH-Ordner 121; Ulrich Hege, Bericht über den Truppenübungsplatz Lechfeld, MFSt DMH-Ordner 127, Nr. 2. Das Lazarett und die dazu gehörigen Gebäude werden noch heute (2013) als Wohnungen für Flüchtlinge genutzt.

Am 15. April trafen diese drei Männer im Büro des *Deutschen Roten Kreuzes* in Berlin mit dem Beauftragten von Daniel Stücklen, Dr. Straube, zusammen. Das *Rote Kreuz* sagte die Kostenübernahme für Unterkunft und Verpflegung zu. Die MFF müsse dafür jedoch der Regierung halbjährlich bis zu 30.000 Mark zurückerstatten. Ab dem Oktober 1922 müsse die MFF alle Kosten übernehmen. Das *Rote Kreuz* werde außerdem ein zinsfreies Darlehen zur Verfügung stellen, um bei der Anschaffung von Maschinen, Saatgut und anderen notwendigen Dingen zu helfen. Im Gegenzug solle die MFF bis zu 500.000 Mark zusätzlich zur Verfügung stellen. Unter normalen landwirtschaftlichen Bedingungen, so die Prognose der Gruppe, könnten im Herbst 1926 schwarze Zahlen geschrieben werden. Beide Seiten waren sich einig, einen detaillierten Mietvertrag aufzusetzen. In Straubes Bericht war allerdings keine Rede von einer dauerhaften mennonitischen Ansiedlung.[21]

Die Ankunft mennonitischer Familien in Lechfeld

Die ersten 20 Familien erreichten Lechfeld am 24. April 1921.[22] Am 18. Mai war ihre Zahl auf 30 Familien mit 140 Personen gestiegen.[23] Die Familien wurden alle in dem dreistöckigen Lazarettgebäude untergebracht und aus der Krankenhausküche versorgt. Sie arbeiteten auf den gemeinschaftlichen Feldern. Innerhalb weniger Tage begannen zwei motorisierte Pflüge, die Erde für die Aussaat vorzubereiten. Bald danach trafen weitere Pflüge und Pferde ein, und Ende Juni waren „schon 600 Morgen mit Hafer, Gerste, Flachs und Kartoffeln ausgesät worden"[24].

Während des ersten Monats wurden die Leitungsaufgaben für das Lechfeld-Projekt allein Michael Horsch überlassen. Von Anfang an zeigte er ein starkes Engagement für das Projekt und war sich sicher, darin einen „Ruf Gottes" an sich selbst zu sehen. Dennoch wurde von ihm erwar-

21 Aufzeichnung über die Besprechung mit den Vertretern der MFF wegen der Beschäftigung von Mennoniten auf dem Lechfelde, MFSt DMH-Ordner 90/4; 127/3; 128/3, 3-5. Aus verschiedenen Gründen wurden die Verhandlungen mit dem Roten Kreuz nie erfolgreich abgeschlossen. Mitte 1921 übergab die bayerische Regierung die Aufsicht über das Lager Lechfeld an das bayerische Finanzministerium. Die Verhandlungen zwischen Mennoniten und verschiedenen bayerischen Beamten ging noch einige Jahre weiter, ohne dass jedoch ein endgültiger Mietvertrag aufgesetzt und unterzeichnet worden wäre.

22 Vgl. Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 480 (siehe Anm. 15); anon.: Auslandsdeutsche Mennoniten als Ansiedler im Lager Lechfeld, MFSt DMH-Ordner 97/7.

23 Protokoll Nr. 6 der Vorstandssitzung, MFSt DMH-Ordner 121; 128/3; 127/5.

24 Anonym, Auslandsdeutsche Mennoniten als Ansiedler im Lager Lechfeld, MFSt DMH-Ordner 97/7 (s. Anm. 22).

Das Lazarett-Gebäude im Lager Lechfeld
(Militärgeschichtliche Sammlung Lechfeld / W. Bischler)

tet, sich mit dem Vorstand in Verwaltungsfragen zu beraten und dessen Empfehlungen umzusetzen. Er kümmerte sich jedoch durchweg nicht darum und glaubte, dass es genüge, seinem „Ruf" zu folgen, um richtige Entscheidungen zu treffen.

Innerhalb einer Woche nach ihrer Ankunft gründeten die Familien eine Gemeinde und wählten Johann Rogalsky zu ihrem Gemeindeleiter. Neben Rogalsky trat auch Dietrich Rempel, ein Arzt aus Gnadenfeld/Molotschna, als Sprecher der Flüchtlinge hervor. Auf verschiedenen Gemeindeversammlungen im Mai wurden Beschwerden vorgetragen.[25] Benjamin H. Unruh redete Rempel zu, geduldig zu sein, die momentanen Bedingungen zu akzeptieren und auf andere unzufriedene Personen mäßigend einzuwirken.[26]

Aber das Unbehagen blieb, und am 21. Mai 1921 fuhr eine dreiköpfige Delegation, bestehend aus Johann Rogalsky, Dietrich Rempel und Friedrich Kasper, nach Wilhelmsdorf, um ihre Lage dem Geschäftsführer der MFF, Abraham Warkentin, zu erläutern. Der erste Punkt bezog sich auf das Verhalten von Michael Horsch und dessen Mitarbeiter, die sie angeblich nicht als freie und unabhängige Landwirte behandeln würden, die fähig seien, für sich zu denken und zu handeln, sondern

25 Vgl. entsprechende Versammlungsprotokolle in: MFSt DMH-Ordner 125/1.

26 Vgl. Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 468, 483, 483b (siehe Anm. 15).

als einfache Arbeiter, denen sie nach Belieben Anweisungen geben könnten. Sie hätten geglaubt, auf einem eigenen Stück Land angesiedelt zu werden und eigene landwirtschaftliche Betriebe führen zu können. Nun, so ihr Eindruck, seien sie ihrer Unabhängigkeit beraubt und zu einfachen Arbeitern gemacht worden. Immer wenn sie klare Auskünfte über die Verwaltung des Lagers, über Pläne für die Zukunft und ihre eigene Beteiligung an der zukünftigen Entwicklung verlangt hätten, seien ihre Anfragen nicht zur Kenntnis genommen worden. Sie seien zu dem Schluss gekommen, dass eine langfristige und unabhängige Ansiedlung von Mennoniten in Lechfeld wahrscheinlich keine realistische Möglichkeit sei.[27]

Angesichts dieser Klagen wählte der Vorstand der MFF einen Aufsichtsrat, der mit Michael Horsch bei wichtigen Entscheidungen zusammenarbeiten sollte. Die drei Männer, die für diese Aufgabe ausgewählt wurden, waren Philipp Lichti, Ulrich Hege und Johann Wiebe, Horschs Schwager. Lichti war wie Ulrich Hege ein erfahrener Landwirt und wohlhabender Besitzer des Herrlehofs bei Donauwörth nördlich von Augsburg. Im Gegensatz zu Horsch betrachtete Lichti das Lechfeld-Projekt eher unter betriebswirtschaftlichen Kategorien und nicht als einen „Ruf Gottes" und war bereit, personelle und finanzielle Opfer zu bringen, um den Betrieb so effizient wie möglich zu führen – entsprechend der begrenzt verfügbaren Mittel.[28]

Bald danach, am 31. Mai, machten sich Mitglieder des Vorstandes der MFF nach Lechfeld auf, um zum ersten Mal die Ansiedlung selbst zu sehen und Fragen zu dem noch ausstehenden Mietvertrag oder zu langfristigen Finanzierungsmöglichkeiten zu besprechen. Sie forderten außerdem drei Vertreter der Flüchtlinge – Heinrich Nickel, Franz Hippler und Johann Krause – auf, ihre Beschwerden direkt an den Vorstand zu richten. Die drei Männer bestätigten, dass die Bedingungen im Lager Lechfeld besser seien als die, die sie früher in den Lagern des *Roten Kreuzes* kennengelernt hätten. Sie seien bereit, der MFF zu vertrauen, dass diese an der Verbesserung der Bedingungen im Lager arbeite. Allerdings drückten sie wieder ihre Unzufriedenheit mit der Leitung des Lagers durch Michael Horsch aus und wiederholten die Punkte, die sie schon gegenüber Warkentin geäußert hatten.[29]

---

27 Vgl. Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 485-486b (siehe Anm. 15).

28 Protokoll Nr. 6 der Vorstandssitzung, MFSt DMH-Ordner 121; 128/3; 127/5.

29 Protokoll Nr. 7 der Sitzung des Vorstandes der MFF, MFSt DMH-Ordner 121 und 128/3, 6-7.

Sowohl Christian Neff als auch Benjamin H. Unruh sahen die Wurzel der Unzufriedenheit in den Bedingungen des gemeinsamen Lebens und Arbeitens, die die Flüchtlinge an das kommunistische System in Russland erinnerten, vor dem sie geflohen waren. Ihnen war keine klare Vorstellung darüber vermittelt worden, was sie in Lechfeld erwartete. Sie hatten geglaubt, auf einem eigenen Stück Land angesiedelt zu werden, und waren davon ausgegangen, dass aus Lechfeld so etwas wie ein „mennonitisches Dorf" werden könnte, wie sie es aus Russland kannten.[30]

Bei dem Treffen am 31. Mai entschied der Vorstand, dass der Geist der Unzufriedenheit nicht überwunden werden könne, wenn Gustav und Dietrich Rempel sowie Johann Rogalsky weiterhin im Lager blieben. Er beschloss, die drei aus dem Lager auszuweisen.[31] Die Klagen der Flüchtlinge hielten jedoch an.[32]

Deshalb fuhr Warkentin am 9. Juli wieder nach Lechfeld und versuchte erneut, die Fragen und Anliegen der Siedler zu beantworten.[33] Er versicherte, dass die MFF immer noch hoffe, einen Mietvertrag abschließen zu können, mit der Zusicherung einer langfristigen mennonitischen Ansiedlung in Lechfeld, falls die wirtschaftlichen Bedingungen es erlaubten. Nach dem Treffen berichtete Warkentin, die Stimmung im Lager habe sich anscheinend verbessert.[34] Tatsächlich hatten ihm die Siedler während des Treffens eine „Dankschrift" überreicht, in der sie die gewaltigen Anstrengungen der MFF lobten. Die Siedler waren

30 Vgl. Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 485-486 (siehe Anm. 15).

31 Protokoll Nr. 7 der Sitzung des Vorstandes der MFF, MFSt DMH-Ordner 121 und 128/3, 6-7. Durch die Bemühungen Warkentins fanden die beiden Rempel-Brüder und Rogalsky Unterkunft und Beschäftigung in Wilhelmsdorf. Rogalsky blieb in Wilhelmsdorf und lernte ein neues Handwerk als Besenmacher (vgl. Johann Rogalsky an Abraham Warkentin, 21. Oktober 1921, MFSt DMH-Ordner 127/7 d). Die Brüder Rempel ließen sich vorübergehend mit ihren Familien in Westerbeck/Mecklenburg nieder, wo die MFF verschiedene kleine private Bauernhöfe errichtet hatte. Vgl. Braun, Deutsche Mennoniten-Hilfe, 10-14 (siehe Anm. 4). In den folgenden Jahren wanderten die Rempels in die USA aus. Vgl. Abraham Warkentin an Christian Neff, 15. Dezember 1922, MFSt DMH-Ordner 93/8 und 151.

32 Katherina Schellenberg, die am 17. Oktober 1921 in Lechfeld ankam, äußerte sich in ihrem Tagebuch kritisch über Horschs Leitungsstil: „Es ist eine schlechte Unternehmensverwaltung. Wir müssen zu beschämend niedrigen Löhnen arbeiten, die nicht einmal für Brot und Kartoffeln reichen, und werden immer zur Arbeit gezwungen. Der Geschäftsführer will uns keine Kartoffeln verkaufen", in: Katherina Schellenberg Klassen, Two Journeys of Faith, Windsor ON 2007, 27.

33 „Besprechung der Mennoniten auf dem Lechfelde am 10. Juli 1921", MFSt DMH-Ordner 97/5; Neff Nachlass, Ordner 74.

34 Vgl. Benjamin H. Unruh, Die Auswanderung, 487 d (siehe Anm. 15).

dankbar dafür, dass sie in Lechfeld herzlich willkommen geheißen wurden. Nach Monaten in überfüllten Flüchtlingslagern, in denen verschiedene Familien sich einen Raum teilen mussten, waren sie nun froh, ihre eigenen privaten Unterkünfte zu haben, sich frei zum Gottesdienst versammeln und ihre Kinder in die Sonntagsschule schicken zu können. Zudem waren sie dankbar für die Möglichkeit, nach Monaten der Untätigkeit wieder arbeiten zu können. Die „Dankschrift" wurde von 23 mennonitischen Familien und einigen Lutheranern, die kurz zuvor nach Lechfeld gekommen waren, unterzeichnet.[35]

Religiöse und organisatorische Spannungen

Anfangs war angenommen worden, dass die Siedlung in Lechfeld auf mennonitische Flüchtlinge aus Russland beschränkt sei.[36] Es war aus wirtschaftlichen Gründen jedoch notwendig, dass mindestens 60 bis 70 Familien dort lebten und arbeiteten. Da im Frühjahr 1921 noch nicht so viele mennonitische Flüchtlingsfamilien vorhanden waren, empfahl Horsch, auch baptistische Flüchtlingsfamilien aufzunehmen, die ebenfalls aus Polen oder Russland geflohen waren. Der Vorstand der MFF widersetzte sich diesem Plan und nahm stattdessen am 18. Mai 1921 die folgende Resolution an: „Auf dem Lechfeld sollen auf Wunsch der MFF, wenn irgend möglich, nur Mennoniten angesiedelt werden, und nur wenn dies absolut nicht durchführbar ist, kommen Baptistenfamilien in Betracht."[37]

Dennoch kontaktierte Horsch, als sich die vorgesehene Zahl mennonitischer Familien nicht einstellte, gegen die ausdrücklichen Anweisungen des Vorstandes und ohne dessen Wissen Ende Juni 1921 baptistische Gemeindeleiter in Deutschland. Bald danach berichtete die deutsche baptistische Zeitung „Der Wahrheitszeuge", dass baptistische

35 Dankschrift der Mennonitenflüchtlinge auf dem Lechfelde, in: Gemeindeblatt 52/15 (1. August 1921), 67.

36 Zumindest hatte die Vereinbarung im § 1 der Satzung festgelegt: „Sein Zweck ist, den aus Russland geflüchteten Deutschen, in erster Linie den infolge von Krieg und Anarchie seelisch, körperlich und wirtschaftlich schwer heimgesuchten mennonitischen Glaubensgenossen zu helfen durch seelsorgerische und materielle Fürsorge." MFSt DMH-Ordner 90/1. Als später im Frühjahr 1922 der Name in Deutsche Mennoniten-Hilfe (D.M.H.) geändert war, wurde der Zweck wie folgt erweitert: „unseren Glaubensgenossen im In- und Ausland zu helfen durch geistliche und leibliche Fürsorge." Vgl. MFSt DMH-Ordner 122/6.

37 „Protokoll No. 6 der Vorstandssitzung des Vereins Mennonitische Flüchtlingsfürsorge e.V. am 18. Mai 1921 zu Ludwigshafen am Rhein", MFSt DMH-Ordner 121.

Familien im Lager Lechfeld angesiedelt werden sollten. Der Bericht erwähnte die MFF allerdings nicht, er ging vielmehr davon aus, dass Horsch und seine Hilfsorganisation *Christenpflicht* verantwortlich für die Ansiedlung in Lechfeld seien.[38] In einem Brief an Christian Neff und Philipp Hege setzte Horsch die beiden darüber in Kenntnis, dass er und sein Schwager Johann Wiebe (Harlanden) kürzlich von einem Besuch des Lagers Zeithain bei Dresden zurückgekommen seien, wo sie sich mit Vertretern der Baptisten getroffen hätten, darunter auch Missionsinspektor Mascher und Pastor Wolf. „Die in Zeithain befindlichen 20 Baptistenfamilien", so Horsch, „werden nun schon in den nächsten Tagen im Lechfelde antreffen."[39]

Philipp Hege, stellvertretender Vorsitzender und Kassierer der MFF, antwortete Horsch sofort, sprach sich gegen dessen Aktion aus und verwies auf die Beschlüsse vom 31. Mai. Hege bemerkte, dass es immer noch keinen Mietvertrag gab, und warnte davor, dass Baptisten in der Siedlung die weiteren Verhandlungen mit der bayerischen Regierung unnötigerweise erschweren könnten. Er glaubte auch, dass die religiösen Unterschiede zwischen Mennoniten und Baptisten zu Spannungen führen könnten.[40]

Horsch nahm keine Notiz von diesen Einwänden. Am 4. August berichtete Warkentin an Neff, dass am 30. Juli zwanzig baptistische Familien mit 101 Personen in Lechfeld eingetroffen seien.[41] Als weitere Familien später im Jahr eintrafen, waren die Baptisten den Mennoniten bald zahlenmäßig überlegen. Im Oktober 1922 lebten im Lager Lechfeld 167 Baptisten, 155 Mennoniten und 49 Lutheraner.[42]

Wie Philipp Hege es vorausgesehen hatte, entstanden durch die Ankunft der baptistischen Familien religiöse Spannungen zwischen den Kirchli-

38 Der Bericht weist auch darauf hin, dass der Sekretär Abraham Warkentin unter den Baptisten gut bekannt war, seit er vor dem Ersten Weltkrieg an einem baptistischen Seminar in Hamburg studiert hatte. Vgl. Der Wahrheitszeuge 43/26 (26. Juni 1921), 196; Vgl. eine Kopie dieser Ausgabe in: MFSt DMH-Ordner 145, d. Bei einem Treffen in Augsburg am 25. Juli 1924 bestätigte der Baptistenpastor August Wolf, dass es Horsch war und nicht die Baptisten, der die Umsiedlung nach Lechfeld vorantrieb. Vgl. MFSt DMH-Ordner 128/3, 47.

39 Michael Horsch an Christian Neff, 16. Juli 1921, MFSt Neff Nachlass, Ordner 74. Wahrscheinlich kannte Horsch Wolf über ältere Projekte der *Christenpflicht* im Erzgebirge.

40 Philipp Hege an Michael Horsch, 22. Juli 1921, MFSt Neff Nachlass, Ordner 74.

41 Abraham Warkentin an Christian Neff, 4. August 1921, MFSt Neff Nachlass, Ordner 74.

42 „Personalstand in Lechfeld am 5. Oktober 1922", MFSt DMH-Ordner 92/3.

Spielende Kinder im Lager Lechfeld, ca. 1922
(Mennonite Library & Archives, North Newton, Kansas)

chen Mennoniten[43], den Mennoniten-Brüdergemeinden und den Baptisten. Jakob G. Ewert, ein kurz zuvor angekommener Flüchtling aus der Region Kuban, beschrieb diese Probleme in einem Brief an Warkentin. Sowohl Warkentin als auch Ewert gehörten zu einer Mennoniten-Brüdergemeinde, beide waren ausgebildete Lehrer und Prediger. Nach Ewert hätten sich die Mennoniten in Lechfeld kurz nach ihrer Ankunft am 1. Mai 1921 als eine vereinte mennonitische Gemeinde gegründet. Ende September habe die Gemeinde einen neuen Vorstand gewählt, der aus Vertretern der Kirchlichen Mennoniten und der Mennoniten-Brüdergemeinden bestand. Die Baptisten seien aus Zeithain als bereits bestehende Gemeinde nach Lechfeld gekommen. Bald darauf hätten sich einige Gläubige aus den Mennoniten-Brüdergemeinden, die unzufrieden mit der mennonitischen Einheitsgemeinde waren, den Baptisten angeschlossen, was zu einer zahlenmäßigen Überlegenheit der Baptisten in der Siedlung geführt habe. Nach Ewert hätten die Baptisten auch die religiösen und gottesdienstlichen Gebräuche im ganzen Lager bestimmt und geregelt.

Die MFF hatte schon früher ihr Vorstandsmitglied Jakob Fellmann (Schwaigern) gebeten, die Siedlung regelmäßig zu besuchen und dort

43 Vgl. zur Bedeutung der „Kirchlichen" Mennoniten Cornelius Krahn/Walter W. Sawatzky, Kirchliche Mennoniten, in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, 1987. http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/K5257.html (Zugriff am 23. Juni 2013).

mit Predigt und Seelsorge zu dienen. Er musste nun die herablassende Haltung der Baptisten ertragen, die ihn nicht als wahren Christen betrachteten. Als Fellmann abgereist war, schaltete sich Ewert ein und versuchte, eine friedliche Verständigung zwischen den verschiedenen konfessionellen Gruppen zu erreichen. Seine Bemühungen waren einigermaßen erfolgreich, bis Anfang Oktober eine weitere große Gruppe von Baptisten nach Lechfeld kam. Viele von ihnen glaubten, dass ein wahrer Christ durch Untertauchen getauft werden müsse. Ewert versuchte, sie davon zu überzeugen, dass der Glaube an Jesus Christus als Herr und Erlöser wichtiger sei als die Form der Taufe, aber vergeblich.

Ewert warf Warkentin und den anderen Mitgliedern des Vorstandes der MFF vor, Lechfeld nicht öfter besucht zu haben und nicht genügend Initiative zur Leitung ergriffen zu haben, besonders seit der Ankunft der Baptisten Ende Juli. In diesem Vakuum sei es Horsch gelungen, die Richtlinien zu bestimmen und nach eigenem Gutdünken zu handeln. Horsch habe viel versprochen, aber wenig gehalten.[44]

Horschs Initiative zur Ansiedlung von Baptisten in Lechfeld führte zu einer scharfen Auseinandersetzung während der Sitzung des Vorstandes am 18. August 1921, an der Horsch teilnahm. Schon vor der Sitzung hatte Horsch in einer schriftlichen Notiz mitgeteilt, dass er sich von der MFF trennen und nicht mehr als deren Vertreter, sondern nur noch als Vertreter von *Christenpflicht* arbeiten werde. In den lang anhaltenden Diskussionen drückten viele Mitglieder des Vorstandes wiederholt ihre Wertschätzung für Horschs bisherige energische Bemühungen aus, hielten aber auch fest, dass er durchweg allein gehandelt und oft sogar nicht einmal den Aufsichtsrat über seine Entscheidungen informiert habe. Alle waren der Überzeugung, dass er entsprechend den Richtlinien und Beschlüssen, die die MFF gefasst habe, handeln müsse. Am Ende der Diskussion fragte Neff Horsch direkt, ob er bereit sei, seine Arbeit unter der Leitung der MFF fortzusetzen. Horsch bat um Bedenkzeit.[45]

Bei der folgenden Sitzung am 29. November 1921 wiederholte Horsch seine Auffassung, dass die Ansichten der MFF und seine eigenen über das Lechfeld-Projekt auseinandergingen. Er wolle seine Arbeit im Lager Lechfeld unabhängig von der MFF und nur im Namen seiner eigenen Hilfsorganisation *Christenpflicht* fortsetzen. Der Vorstand wies diesen

44 Jakob G. Ewert an Abraham Warkentin, 9. Oktober 1921, MFSt DMH-Ordner 97/6.

45 „Protokoll vom 18. August 1921", in: Abraham Braun, „Protokollauszüge", 7-8; MFSt DMH-Ordner 128/3.

Vorschlag einstimmig zurück und fragte Horsch wiederum, ob er bereit sei, sich der Autorität der MFF zu unterstellen. Als Horsch erwiderte: „Ich kann nicht“[46], schlug Warkentin sofort vor, den Aufsichtsrat über Horschs Entscheidung zu informieren, damit dieser Vorschläge zur Weiterführung des Projekts entwickeln könne.[47] Horsch jedoch beteuerte ausdrücklich, dass er nicht bereit sei, das Projekt aufzugeben – im Gegenteil, er habe die Absicht, seinem „Ruf“ zu folgen und seine Arbeit fortzusetzen, so wie er es seit Anfang April getan habe. Zwei Tage später schrieb Warkentin an Neff, der krankheitsbedingt nicht an der Sitzung hatte teilnehmen können, und berichtete ihm von Horschs Entscheidung. Er schrieb, dass die Trennung geschehen müsse, je früher desto besser, dass es aber auch schwierig sein werde, jemanden zu finden, der ein Projekt leiten wolle, das so wenig Klarheit und so viele Schwierigkeiten aufweise.[48]

Am 18. Dezember 1921 schrieb Horsch an die Mitglieder des Vorstandes, um ihrer Bitte, einen vorläufigen Finanzbericht zum Ablauf des Geschäftsjahres im November 1921 vorzulegen, nachzukommen und einen Jahresabschlussbericht zum 1. Januar 1922 in Aussicht zu stellen. Die vorangegangene Sitzung kommentierte Horsch so: „… nach dem Verlauf der letzten Sitzung in Heilbronn, muss ich leider zu meinem großen Bedauern mein Verhältnis zur MFF in der Weise, wie es bisher bestanden hat, als gelöst betrachten. Auf das Verhältnis bin ich nur durch Zureden eingegangen, muss es leider heute als einen Fehler ansehen…“**.** Er wiederholte, dass seine Arbeit in Lechfeld nicht auf einen Auftrag der MFF zurückgehe, sondern auf einen Auftrag Gottes. Diese Überzeugung habe ihm Kraft und Zuversicht gegeben, das Projekt voranzutreiben. Da er sich sicher war, dass er und die Mitglieder von *Christenpflicht* das Lechfeld-Projekt alleine fortsetzen könnten, beharrte er darauf, dass die MFF ihm dieses Projekt nicht aus der Hand nehmen könne.[49]

Bevor die nächste Sitzung des Vorstandes der MFF einberufen werden konnte, um die Sache zu diskutieren, erreichte den Vorstand ein Brief des Reichskommissars Daniel Stücklen. In diesem Brief fasste Stücklen

46 „Protokoll vom 29. November 1921“, in: Abraham Braun, „Protokollauszüge“, 9-11, MFSt DMH-Ordner 128/3.

47 Vgl. den entsprechenden Brief an den Aufsichtsrat in: MFSt DMH-Ordner 1/1.

48 Abraham Warkentin an Christian Neff, 1. Dezember 1921, Neff Nachlass, Ordner 74.

49 Michael Horsch an die Vorstandsmitglieder, 18. Dezember 1921, MFSt DMH-Ordner 127/10, i); 128/3, 12; 142/1; Neff-Nachlass, Ordner 74.

seine Auffassung der Lechfeld-Vereinbarung zusammen. Sie stelle eine besondere Ausnahme dar: Mennonitische Flüchtlinge sollten in Lechfeld gesammelt werden, wo sie vom *Roten Kreuz* untergebracht und verpflegt werden. Ihnen sei erlaubt worden, Landwirtschaft zu betreiben und die Ernte zu verkaufen, um so zu den Aufwendungen des *Roten Kreuzes* beizutragen. In fünf Jahren allerdings müsse die Liegenschaft geräumt werden. Stücklen beschuldigte Horsch, diesen „klaren Abmachungen" zuwidergehandelt zu haben, und das mehrfach. Horsch war persönlich seit März 1921 an den Verhandlungen mit dem *Roten Kreuz* beteiligt gewesen, hatte es aber versäumt, den Vorstand der MFF regelmäßig darüber zu informieren, und hatte so zur Verwirrung über die Übereinkünfte beigetragen. Stücklen meinte, dass Horsch die Idee verfolge, Lechfeld in eine dauerhafte mennonitische Siedlung zu verwandeln, im Gegensatz zur Übereinkunft, die mit dem *Roten Kreuz* getroffen worden war. Darüber hinaus habe Horsch Familien, die bereits Unterkunft und Arbeit in anderen Teilen Deutschlands gefunden hätten, dazu bewogen, nach Lechfeld zu kommen, um dort Teil eines langfristigen Siedlungsprojekts zu werden. Stücklen hielt fest, dass Horsch nicht das Recht habe, aus Menschen, die sich schon etabliert hätten, wieder Flüchtlinge zu machen, und ordnete an, dass diese Familien zum 15. Januar 1922 das Lager verlassen müssten. Weil Horsch wiederholt einen Mangel an Vertrauenswürdigkeit gezeigt habe, forderte Stücklen am Ende seines Briefes, dass Horsch aus seiner Position als Verwalter entlassen und durch jemanden ersetzt werden müsse, der kooperativer und vertrauenswürdiger sei.[50]

Stücklens Forderungen führten zu einer Krisensitzung des Vorstandes der MFF am 5. Januar 1922.[51] Sein Brief hatte dem Vorstand einen ersten Einblick in die seit Mitte Mai 1921 zwischen Horsch und dem *Roten Kreuz* geführten Verhandlungen über die Einzelheiten der Mietvereinbarung gegeben. Der Brief rückte das ganze Lechfeld-Projekt in ein neues und schwieriges Licht. Abraham Fast (Emden) war bereits darüber in Kenntnis gesetzt worden, dass einige Familien Lechfeld wieder verlassen sollten, und hatte für diese Familien Unterkunft und Beschäftigung in den Textilfabriken von Gronau organisiert, die dem mennonitischen Fabrikanten van Delden gehörten.[52] Fast empfahl auch, das

50 Reichskommissar D. Stücklen an die MFF, 30. Dezember 1921, MFSt DMH-Ordner 127/6 und 127/10 j.

51 „Sitzung der MFF am 5. Januar 1922 zu Ludwigshafen a/Rhein", MFSt DMH-Ordner 122.

52 Die Namen der nach Gronau übergesiedelten Familien finden sich in MFSt DMH-Ordner 99 und Ordner 100; Informationen zu den später nach Kanada Ausgewanderten auch in:

Lechfeld-Projekt fallen zu lassen, da keine Aussicht bestehe, es zu einer dauerhaften mennonitischen Ansiedlung weiter zu entwickeln.

Ob Horsch den Brief Stücklens kannte, wissen wir nicht. In einem Brief an Christian Neff vom 2. Januar 1922 unterrichtete er ihn jedoch davon, dass sich Mitglieder des Vorstandes des Hilfswerks *Christenpflicht* einstimmig dafür ausgesprochen hätten, das Lechfeld-Projekt zu übernehmen.[53] Das war nun offensichtlich keine Option mehr, denn der Vorstand der MFF sprach sich dafür aus, Horsch als Verwalter des Lagers Lechfeld durch Philipp Lichti zu ersetzen.[54]

Am 11. Januar traf Warkentin mit Philipp Lichti auf dem Herrlehof nördlich von Augsburg zusammen und forderte ihn offiziell auf, die Leitung der Lechfeld-Siedlung zu übernehmen.[55] Lichti zögerte und bat um Bedenkzeit. Am folgenden Tag traf Lichti in Augsburg sowohl Warkentin als auch Mitglieder des Aufsichtsrates – Ulrich Hege, Ulrich Bähr und Michael Horsch. In einer schriftlichen Erklärung bestätigte die Gruppe die MFF als Besitzerin der Lechfeld-Siedlung und bekräftigte ihre Absicht, nur nach den Anweisungen der MFF zu handeln. Horsch widerrief seinen früheren Entschluss, den Vorstand der MFF zu verlassen, und versprach, sich an die Richtlinien der MFF zu halten. Abschließend forderten die Männer, dass der Vorstand seine Entscheidung, Horsch als Verwalter des Lechfeld-Projektes zu entfernen, überprüfen und zurücknehmen solle.[56]

Der Vorstand der MFF bestätigte jedoch seine früheren Beschlüsse und bat Lichti erneut, die Leitung des Lechfeld-Projektes zu übernehmen. Wieder versuchte Lichti, diesen Auftrag zu umgehen, indem er vorschlug, dass die MFF und *Christenpflicht* jeweils Vertreter in ein neu zu bildendes Leitungsteam entsenden sollten, das sich an Vorgaben zu orientieren habe, die beide Organisationen gemeinsam entwickeln würden.[57] Der Vorstand von *Christenpflicht* wies Lichtis Vorschlag jedoch zurück und betonte erneut seinen Wunsch, die vollständige Leitung

„Protokoll, 28. August 1923", MFSt DMH- Ordner 123.

53 Michael Horsch an Christian Neff, 2. Januar 1922, MFSt DMH-Ordner 9.

54 Abraham Warkentin an Michael Horsch, 8. Januar 1922, MFSt DMH-Ordner 2.

55 Vgl. zu Philipp Lichti: Giselher Lichti/Helmut Lichti, Chronik der Ellgauer und Dirmsteiner Lichti-Familien. Eine Täufer-Familie von der Verfolgung und Duldung zur Integration, Neufahrn 1993 (Selbstverlag), 61-65.

56 „Augsburg, den 12. Januar 1922", MFSt DMH-Ordner 127/10 h.

57 „Protokoll vom 14. Februar 1922", in: Abraham Braun, „Protokollauszüge", 15-16, MFSt DMH-Ordner 128/3.

und Verantwortung für Lechfeld zu übernehmen.[58] Regierungsvertreter jedoch waren mit dem Vorschlag von *Christenpflicht* nicht einverstanden. Warkentin traf erneut mit Lichti und Ulrich Hege zusammen. Beide Männer entschieden sich schließlich dafür, zusammen die Verantwortung für Lechfeld zu übernehmen. Am 20. Februar 1922 fuhren sie mit Warkentin nach Berlin, um Reichskommissar Stücklen zu treffen. Stücklen wiederholte seinen Standpunkt, dass Lechfeld unter der alleinigen Leitung der MFF verbleiben solle, und verlangte wieder, dass beide Seiten einen überarbeiteten Entwurf der Mietvereinbarung vorbereiten sollten, sodass in drei Wochen der endgültige Vertrag unterzeichnet werden könne.[59]

Als beide Seiten am 8. April in Berlin wieder zusammenkamen, zeigte sich Stücklen verwundert über die vorgelegten Überarbeitungen. Nach seiner Überzeugung war der Entwurf noch immer derselbe wie der, den Horsch im vergangenen Jahr vorgelegt hatte, da er immer noch eine dauerhafte mennonitische Ansiedlung vorsah. Dennoch war das *Rote Kreuz* zu weiteren Verhandlungen bereit.[60]

Während des Treffens wurde auch ein neuer Vorschlag der MFF – vertreten durch Jakob Kröker, W. Jack, Johann Esau und Abraham Warkentin – geprüft, in Lechfeld ein sogenanntes Durchgangslager zu errichten, da mit einer anhaltenden mennonitischen Migration aus Russland zu rechnen sei. In der Ukraine und Russland verhandelten mennonitische Gemeindeleiter wie B.B. Janz, Peter F. Fröse und C.F. Klassen mit sowjetischen Stellen über eine umfassende legale Emigration von Mennoniten nach Kanada. Zur selben Zeit führten David Toews und Mitglieder des *Canadian Mennonite Board of Colonization* in Kanada Verhandlungen mit *Canadian Pacific Railroad* und der kanadischen Regierung über den Transport und die Aufnahme der Flüchtlinge. Eine wichtige Bedingung für diese geplante Verlegung war, dass es in Deutschland Durchgangslager gab, in denen Migranten, denen die Einwanderung nach Kanada aus medizinischen Gründen verwehrt wurde, solange untergebracht und versorgt werden konnten, bis ihrer Einreise keine medizinischen Gründe mehr entgegenstanden. Das *Rote Kreuz* stimmte einem solchen

58 „An den Vorsitzenden", 8. Februar 1922, MFSt DMH-Ordner 91/3.

59 „Protokoll vom 28. Februar 1922", in: Braun, „Protokollauszüge", 16-18, MFSt DMH-Ordner 128/3 und 122.

60 „Berlin, den 8. April 1922", MFSt DMH-Ordner/10 e).

Arrangement prinzipiell zu und ging davon aus, dass die MFF die volle finanzielle Verantwortung für die Maßnahme übernehmen würde.[61]

Mittlerweile hatte die MFF am 28. Februar 1922 ihren Namen in *Deutsche Mennoniten-Hilfe* (DMH) geändert, um deutlich zu machen, dass sie sich nicht nur für mennonitische Flüchtlinge in Deutschland einsetzte, sondern auch Hilfskontakte zu Mennoniten in Russland und in anderen Ländern hatte. Der neue Name wurde in der Korrespondenz ab dem 8. März verwendet und wurde am folgenden Tag offiziell, als die neuen Satzungen des Vereins angenommen und ins Vereinsregister eingetragen wurden. Bald danach verlegte die DMH ihr Büro von Wilhelmsdorf im Süden Württembergs in das zentraler gelegene Oberursel bei Frankfurt a. Main. Abraham Warkentin blieb weiter Geschäftsführer, der neu gewählte Abraham H. Braun übernahm die Aufgaben des Kassierers.[62]

Unter neuer Leitung

Trotz seiner Entlassung als Verwalter von Lechfeld und trotz seiner wiederholten Erklärungen, dass er nicht mehr länger mit der MFF zusammenarbeiten wolle, ließ Horsch die Sache nicht auf sich beruhen. Er weigerte sich, den Vorstand der MFF zu verlassen und setzte seine Bemühungen fort, weiter eine Rolle in Lechfeld zu spielen. Während verschiedener Treffen zwischen Anfang März und Mitte Mai 1922 handelten Vertreter der DMH, des *Bundes deutscher Baptisten* und des Hilfswerks *Christenpflicht* (vertreten durch Horsch) eine Vereinbarung aus, die am 18. Mai unterzeichnet wurde. Sie sah eine gemeinsame Finanzierung und eine gemeinsame Verwaltung von Lechfeld vor und nahm

61 Das vorgeschlagene Durchgangslager wurde am 19. Juli 1923 mit der Ankunft des ersten Kontingents russischer Mennoniten Wirklichkeit. In diesem ersten Jahr der Migration von Russland nach Kanada wurden etwa 25% der 2.759 Mennoniten, die nach Kanada unterwegs waren, in Lechfeld festgehalten. Um diesem unerwarteten Zustrom zu begegnen, wurde eine gesonderte Verwaltung unter der Führung von Theodor Block eingerichtet. Das Durchgangslager war kein Bestandteil des landwirtschaftlichen Betriebes der Flüchtlinge. Es wird in diesem Aufsatz nicht weiter behandelt. Zur Auswanderungsbewegung vgl. Toews, Lost Fatherland (siehe Anm. 3), Epp, Mennonite Exodus, 65 ff. (siehe Anm. 3). Zum Durchgangslager vgl. ebd., 168-182; Braun, Deutsche Mennoniten-Hilfe, 25-28 (siehe Anm. 4); ders.: Die Deutsche Mennoniten-Hilfe, in: Gemeindeblatt 58/5 (März 1927), 28-30; Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, 188-190 (siehe Anm. 12).

62 „Protokoll Nr. 15 der Vorstandssitzung, 28. Febuar 1922", MFSt DMH-Ordner; „Besprechung", MFSt DMH-Ordner 127/11. Vgl. eine Kopie der Satzung in: MFSt DMH-Ordner 122/6; Braun, Die Deutsche Mennoniten-Hilfe, 28-30 (siehe Anm. 61).

eine langfristige Ansiedlung von Flüchtlingen in den Blick.[63] Jede der drei Organisationen sollte einen Vertreter in eine neue Verwaltungskommission entsenden, die alle Fragen, die sich auf die Betriebsführung bezogen, mehrheitlich entscheiden sollte. Das war wieder eine verhängnisvolle Entscheidung, konnte so doch die DMH, die das Projekt angestoßen und Verantwortung übernommen hatte, vom *Bund deutscher Baptisten* und von *Christenpflicht* überstimmt werden. Die Vereinbarung war jedoch abhängig von der Unterzeichnung des endgültigen Mietvertrages mit dem *Roten Kreuz* und der bayerischen Regierung.

Der Betrieb in Lechfeld wurde nun in drei Bereiche aufgeteilt: Die DMH sollte den landwirtschaftlichen Betrieb leiten, der *Bund deutscher Baptisten* sollte sich auf die Heimarbeit (Nähen, Weben etc.) konzentrieren, während *Christenpflicht* sich um Schule, Kirche und Wohlfahrtspflege kümmern sollte. Das Kapital, das für den landwirtschaftlichen Zweig notwendig war, wurde auf sechs Millionen Mark festgesetzt. Jede der drei Organisationen stimmte zu, ein Drittel dieses Betrages bei einem Zinssatz von fünf Prozent im Jahr aufzubringen. Wenn sich eine Organisation aus dem Projekt zurückziehen sollte, würde ihr Kapital im Unternehmen verbleiben, bis das Lager aufgelöst würde. Mit dieser Vereinbarung schienen alle Organisationen bereit zu sein, ihre Arbeit in Lechfeld fortzusetzen.

Unter der fähigen Leitung von Philipp Lichti und Ulrich Hege entwickelte sich der landwirtschaftliche Betrieb in den kommenden neun Monaten überraschend gut – vielleicht auch deshalb, weil sich Horsch von Mai 1922 bis Februar 1923 in den USA aufhielt, um Verwandte zu besuchen und Spendengelder für *Christenpflicht* zu beschaffen. Nach Horschs Weggang war das größte Hindernis für den Betrieb die sogenannte galoppierende Inflation in Deutschland. Der erste Finanzbericht, der von Horsch im Dezember 1921 vorgelegt worden war, wies Einkünfte von 849.455 Mark und Ausgaben von 848.300 Mark auf. Als zwei Jahre später die Inflation im Mai 1923 ihren Höhepunkt erreichte, waren die Zahlen in den Billionen-Bereich gestiegen.[64] Ohne die anhaltende finanzielle Unterstützung von mennonitischen Einzelpersonen,

63 „Niederschrift der Besprechung der Vertreter, 18. Mai 1922", MFSt DMH-Ordner 127/10 c. Vgl. den Vertrag in: MFSt DMH-Ordner 127/10 d und 128/3, 18-20.

64 Vgl. den Finanzbericht in: Monatsberichte, MFSt DMH-Ordner 126. Vgl. zur sog. galoppierenden Inflation und zur Stabilisierung der Mark in den 1920ern: Otto Pfleiderer, Die Reichsbank in der Zeit der großen Inflation, die Stabilisierung der Mark und die Aufwertung von Kapitalforderungen, in: Währung und Wirtschaft in Deutschland, 1875-1975, Frankfurt a. M. 1976, 170-193.

Gemeinden und Organisationen aus den Niederlanden, der Schweiz, dem Elsass, aus Kanada und den Vereinigten Staaten hätte das Lechfeld-Projekt wohl nicht überleben können.

Als Horsch im Februar 1923 nach Deutschland zurückkehrte, begannen die Schwierigkeiten erneut. Bei einer Vorstandssitzung der DMH am 13. Februar forderte Philipp Lichti eine klarere Aufteilung der Arbeit in den drei Unternehmensbereichen. Horsch war jedoch der Auffassung, dass die dreiköpfige Kommission, die den Betrieb leite, alleine darüber entscheiden könne. Lichti erinnerte ihn jedoch daran, dass die Vereinbarung vom Mai 1922 nur dann wirksam sei, wenn der Mietvertrag mit dem *Roten Kreuz* und der bayerischen Regierung unterzeichnet sei – bis dahin trage die DMH allein die volle Verantwortung für den Betrieb. Horsch erklärte, dass *Christenpflicht* mit Lichtis „geschäftsmäßiger" Haltung nicht einverstanden sei, dass Lechfeld ein „Glaubenswerk" sei und dass man es nicht wie ein unabhängiges Geschäft führen könne. Er habe kein Problem, einen Mietvertrag mit der Regierung zu unterzeichnen, aber er habe ein großes Unbehagen, mit der DMH zusammenzuarbeiten. Schließlich sagte Horsch: „Im Namen der *Christenpflicht*, es geht nicht, dass wir zusammen arbeiten."[65]

Eine Woche später verabschiedete der Vorstand der DMH den Beschluss, die Arbeit in Lechfeld ohne *Christenpflicht* fortzusetzen.[66] Am Ende der Sitzung beantragte Ulrich Hege, Horsch aus dem Vorstand auszuschließen, und wies auf dessen wiederholte Erklärungen seit November 1921 hin, mit der DMH nicht zusammenarbeiten zu können. Eine Abstimmung über den Antrag wurde jedoch verschoben.[67]

Mit dem faktischen Rückzug von *Christenpflicht* stand die DMH vor der Entscheidung, eigenständig weiterzuarbeiten oder die Zusammenarbeit mit den Baptisten fortzusetzen. Sie entschied, weiter mit den Baptisten zusammenzuarbeiten, nicht nur weil sie weiterhin auf deren finanzielle Unterstützung angewiesen war, sondern auch weil die Mehrheit der Bewohner des Lagers inzwischen Baptisten waren. Die beiden verbliebenen Partner schlossen am 8. März 1923 in Berlin eine neue Vereinbarung, die die finanziellen Verpflichtungen in Lechfeld betraf.[68]

65 Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 20-21.

66 Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 21.

67 „Protokoll Nr. 31 der Ausschusssitzung der DMH am 2. März 1923", MFSt DMH-Ordner 123/3 und 128/3, 22.

68 Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 22-23.

In einem ausführlichen Bericht für das DMH fasste Philipp Lichti auf der Vorstandssitzung der DMH am 3. Mai 1923 die Entwicklung des Lechfeld-Projektes seit Februar 1922 zusammen, also seit dem Zeitpunkt, als er und Ulrich Hege die Verwaltung übernommen hatten. Der Bericht enthielt auch einen detaillierten Abriss der finanziellen Verhandlungen. Am Ende der Sitzung wiederholte Hege seinen früheren Antrag, Horsch aus dem Vorstand auszuschließen. Aus Respekt gegenüber Horsch beschloss der Vorstand, ihn zunächst in einem Brief um eine Klarstellung darüber zu bitten, ob der Rückzug von *Christenpflicht* aus der gemeinsamen Zusammenarbeit in Lechfeld auch seinen persönlichen Rückzug aus dem Vorstand der DMH bedeute. Lichti las daraufhin einen Brief vor, den er kürzlich von Horsch erhalten hatte, in dem Horsch behauptete, *Christenpflicht* sei zum Rückzug „gezwungen" worden, und eine Erklärung der DMH verlangte. Die Vorstandsmitglieder verneinten, dass *Christenpflicht* ausgeschlossen worden sei, und sagten stattdessen, dass es Horsch selbst gewesen sei, der immer wieder gesagt habe, dass er (und *Christenpflicht*) nicht mehr mit der DMH zusammenarbeiten könne.[69]

Während des Sommers 1923 blieb die Sache ungeklärt, zumal Hunderte von Mennoniten aus Russland in Lechfeld eintrafen, die vorübergehend unter einer getrennten Betreuung in dem in Lechfeld neu errichteten Durchgangslager untergebracht wurden.[70] Während dieser Zeit verringerte sich die Personenzahl in der landwirtschaftlichen Siedlung von 372 Personen (Oktober 1922: 155 Mennoniten, 167 Baptisten, 49 Lutheraner) auf 258 Personen (Oktober 1923: 31 Mennoniten, 174 Baptisten, 53 Lutheraner), da immer mehr Mennoniten nach Kanada ausreisen konnten.

69 „Protokoll über die Vorstandssitzung der DMH am 3. Mai 1923", MFSt DMH-Ordner 144/7 und 128/3, 23-24.

70 Vgl. die Berichte über das Durchgangslager in: MFSt DMH-Ordner 65-76; 97/10-11; 101/2; 106; 115-116; 127/15; 149/16-18. Vgl. auch die Akten des Canadian Mennonite Board of Colonization, Mennonite Heritage Centre, Winnipeg. Vgl. ferner Toews, Lost Fatherland, 133-138, 174-176 (siehe Anm. 3).

Horschs Hartnäckigkeit setzt sich durch

Bei der Jahresvollversammlung der DMH am 21. November 1923 in Augsburg, die er in seiner Eigenschaft als Mitglied des Vorstands besuchte[71], wiederholte Horsch seine früheren Forderungen, dass die DMH Lechfeld aufgeben und *Christenpflicht* überantworten solle. Der baptistische Pastor Albert Wolf, der als Gast an der Sitzung teilnahm, äußerte sein Bedauern über diese ständig wiederkehrenden Auseinandersetzungen zwischen christlichen Brüdern, was den Zielen des Lechfeld-Projektes nicht entspreche. *Christenpflicht* habe wirklich nicht das Recht, irgendwelche Forderungen zu erheben. Auch sein baptistischer Kollege, Bruder Simoleit, wunderte sich, warum es keinen Weg gebe, *Christenpflicht* die Hand entgegenzustrecken und es einzuladen, sich dem gemeinsamen Werk wieder anzuschließen. Horsch hielt dem jedoch entgegen, dass *Christenpflicht* nicht die Wiederaufnahme in das Lechfeld-Projekt anstrebe – es sei vielmehr eine Sache von „Recht und Gerechtigkeit" – und bestand darauf, dass *Christenpflicht* ungerecht behandelt worden sei. Darüber hinaus behauptete Horsch, dass *Christenpflicht* sich nicht aus Lechfeld zurückgezogen habe und dass nur die zuvor ernannte dreiköpfige Kommission die diskutierten Punkte entscheiden könne, nicht die DMH allein. Die sich anschließende, teilweise erbittert geführte Diskussion konnte die Sache nicht klären, da Mitglieder der DMH und des *Bundes deutscher Baptisten* die 1922 getroffene Vereinbarung zwischen den drei Partnern inzwischen als null und nichtig betrachteten.[72]

Horsch wollte nicht nachgeben, und am 3. Dezember gab es eine weitere langatmige und ergebnislose Mitgliederversammlung.[73] Im weiteren Verlauf des Monats schickte Horsch eine umfangreiche Denkschrift mit dem Titel „Ruinen" an verschiedene Gemeindeleiter, in der er geltend machte, dass Lechfeld genauso wie die früheren landwirtschaftlichen Projekte in Mecklenburg[74] gescheitert sei, weil Gott seinen Segen von

71 „Monatsbericht – Oktober 1923", MFSt DMH-Ordner126.

72 „Protokoll der Generalversammlung des Lechfeldkomitees am 21. November 1923", MFSt DMH-Ordner 123/13 und 128/3, 25-30.

73 Protokoll der Mitgliederversammlung am 3. Dezember 1923, MFSt DMH-Ordner 123/15 und 128/3, 30-33.

74 Vgl. Anm. 31

Michael Horsch
(privat)

dem Projekt abgezogen habe.[75] Der Vorstand der DMH besprach diese Schrift am 10. März 1924, entschied jedoch, nicht darauf zu reagieren.[76]

Als Horsch keine Antwort bekam, überredete er – immer noch in seiner Funktion als Vorstandsmitglied – zwanzig Mitglieder der DMH (was den Vorgaben der Satzung entsprach), eine außerordentliche Mitgliederversammlung zu fordern, um die anstehenden rechtlichen und finanziellen Fragen zwischen der DMH, dem *Bund deutscher Baptisten* und *Christenpflicht* zu klären. Horsch forderte die Anwesenheit von zwei oder drei mennonitischen Juristen bei der Sitzung.[77] Weil der Vorstand der DMH den großen Einfluss Horschs innerhalb der Mennonitengemeinden erkannte, stimmte der Vorstand wieder zu, diese Versammlung einzuberufen, allerdings nur nach gründlicher Dokumentation und Vorbereitung seinerseits sowie nach Erhalt einer schriftlichen Stellungnahme von Horsch und *Christenpflicht* andererseits, in der diese ihre Forderungen umreißen sollten. Eine langwierige, erbitterte

75 „Ruinen", MFSt DMH-Ordner 128/3, 33-36.

76 „Ausschuss-Sitzung der DMH am 10. März 1924", MFSt DMH-Ordner 124/1 und 128/3, 36.

77 Er schlug Dr. Krehbiel (Frankenthal), Dr. Würtz (Würzburg) und Oskar Fellmann (Würzburg) vor. Fellmann war sein Schwager. Vgl. Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 36-37.

und hartnäckige Korrespondenz zwischen Abraham Braun, dem Vertreter der DMH, und Horsch folgte.[78]

Das Treffen von DMH, dem *Bund deutscher Baptisten* und *Christenpflicht* fand schließlich am 25. Juli 1924 in Augsburg statt. Der erste Punkt der Tagesordnung war die Frage, ob die Übereinkunft zwischen den drei Werken vom 18. Mai 1922 immer noch gültig sei. Dr. Krehbiel (Frankenthal), der einzige der drei eingeladenen Juristen, der zu dem Treffen gekommen war, kam zu dem Schluss, dass die Übereinkunft aufgrund des Rückzugs von *Christenpflicht* tatsächlich nicht mehr gültig sei. Nach einigem Hin und Her war Horsch zu einer überarbeiteten Vereinbarung zwischen den drei Werken bereit. Die überarbeitete Fassung unterschied sich jedoch kaum von der Vereinbarung, die zwei Jahre zuvor getroffen worden war, und war immer noch mit der Unterzeichnung des endgültigen Mietvertrages mit der bayerischen Regierung verknüpft.[79]

Im September 1924 drängte dann der bayerische Finanzminister auf eine schnellstmögliche Unterzeichnung des Mietvertrages. Es stellte sich jedoch heraus, dass es im Verlauf des Sommers und des Frühherbsts keinem der drei Werke gelungen war, ausreichend Betriebskapital zu beschaffen, um den landwirtschaftlichen Betrieb aufrecht zu erhalten, was zu erheblichen finanziellen Problemen führte. Bis Ende November 1924 hatten sich die Bedingungen so verschlechtert, dass die drei Organisationen zu dem Schluss kamen, Lechfeld nicht mehr weiterführen zu können. Als das bayerische Finanzministerium ihnen einen Notkredit verweigerte, beschlossen sie einstimmig, Lechfeld aufzugeben und den Betrieb der bayerischen Regierung zu übergeben.[80] Horsch versuchte noch, selbst genügend Mittel aufzubringen, allerdings vergeblich. Deshalb übermittelte die Kommission der drei Werke am 14. Februar 1925 der bayerischen Regierung ein Schreiben über die Rückgabe des Unternehmens.

Zehn Tage später kam der Vorstand der DMH in Heidelberg zusammen. Die wichtigste Frage war, was mit den in Lechfeld verbliebenen Flüchtlingen geschehen sollte – auch wenn die meisten von ihnen Baptisten waren. Die meisten dieser Baptisten waren gegen den ausdrücklichen

78 Vgl. eine Zusammenfassung der Korrespondenz bei: Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 37-46.

79 „Protokoll über die Sitzung der 3 Organisationen des Lechfeld-Unternehmens am 25. Juli 1924", MFSt DMH-Ordner124/3 und 128/3, 46-52.

80 „Ausschuss-Sitzung der DMH am 24. Februar 1925", MFSt DMH-Ordner 128/3, 52.

Beschluss der früheren MFF in das Lager gebracht worden, und viele waren deshalb der Auffassung, dass es die Aufgabe von *Christenpflicht* und des *Bundes deutscher Baptisten* sei, sich um deren Umsiedlung zu kümmern. Lichti jedoch hielt unter Berufung auf die überarbeitete Fassung der Vereinbarung fest, dass alle drei Werke gemeinsam für die Flüchtlinge verantwortlich seien. Die Mitglieder schlossen sich dieser Auffassung an. Darüber hinaus schlugen Mitglieder des *Bundes deutscher Baptisten* und andere vor, dass es im Moment wohl das Beste sei, wenn Lichti selbst den Betrieb übernehmen und das Lechfeld-Projekt als ein privates Unternehmen weiterführen würde.[81]

Es überrascht nicht, dass Horsch sich entschieden gegen eine private Übernahme durch Lichti aussprach, und so wurde die ganze Sache wieder in großer Ausführlichkeit während einer Mitgliederversammlung der DMH am 31. März 1925 diskutiert. Lichti stellte dabei den detailliertesten Finanzbericht in der Geschichte des Lechfeld-Projektes vor. Er kam darin zu dem Schluss, dass der landwirtschaftliche Betrieb immer ein riskantes Unternehmen sein werde, das eine konsequente und professionelle Leitung brauche anstatt des von Horsch und den Baptisten vertretenen Verständnisses als „Glaubenswerk".[82]

Zur selben Zeit machte das bayerische Finanzministerium einen Vorschlag zur Übernahme, unter der Bedingung, dass Lichti persönlich den landwirtschaftlichen Betrieb in Lechfeld leiten solle. Als Horsch energisch widersprach, bot Lichti Horsch und *Christenpflicht* an, den Betrieb doch selbst zu übernehmen, wenn sie ihm das Kapital, das er in den Betrieb gesteckt hatte, erstatten würden. Wir wissen nicht, warum der Vorstand der DMH keine Einwände gegen Lichtis Vorschlag erhob. Die bayerische Regierung, die der anhaltenden inneren Streitigkeiten unter den Mennoniten müde war, weigerte sich nun, mit den Werken weiter zu verhandeln.

Horsch war entschlossen, die Kontrolle über Lechfeld mit allen Mitteln wieder zu erlangen. Er und weitere Mitglieder von *Christenpflicht* baten in einer Eingabe an das bayerische Finanzministerium darum, Lechfeld pachten zu dürfen; das Ministerium wies das Ansinnen jedoch ab.[83] Horsch wählte nun einen anderen Lösungsansatz. Zusammen mit

81 Ebd., 52-54.

82 „Protokoll der Mitgliederversammlung der DMH am 31. März 1925", MFSt DMH-Ordner 124/2 und 128/3, 54-64.

83 Braun, „Protokollauszüge", MFSt DMH-Ordner 128/3, 64-65.

dem Baptisten Holzmann erklärte Horsch, dass die überarbeitete Fassung der Vereinbarung zwischen den drei Organisationen noch immer in Kraft sei, und forderte den weiteren Betrieb von Lechfeld auf dieser Grundlage. Bei einer Sitzung am 22. April 1925 waren sich die drei Organisationen darin einig, die bayerische Regierung erneut zu bitten, Horsch die Übernahme von Lechfeld zu erlauben. Die DMH war dazu unter der Bedingung bereit, dass Horsch Lichti die 20.000 Mark aus seinem Privatkapital zurückerstatten solle. Die Ministerialbeamten in München lehnten diesen Vorschlag jedoch entschieden ab.

Dennoch weigerte sich Horsch aufzugeben. Mit der Unterstützung des *Bundes deutscher Baptisten* forderte er, dass Lechfeld unter der Federführung der drei Werke weitergeführt werden müsse. Da *Christenpflicht* und der *Bund deutscher Baptisten* die DMH in der dreiköpfigen Kommission überstimmen konnten, bestanden sie darauf, dass die Leitung des Betriebes von Horsch und nicht von Lichti wahrgenommen werden solle. Falls Lichti sich weigern solle, würden sie mennonitische Gemeinden davon unterrichten, dass Lichti zu seinem eigenen Vorteil versuche, die Kontrolle über Lechfeld zu gewinnen – ein Umstand, der auch ein schlechtes Licht auf die DMH werfen könne. Schließlich gab Lichti nach und die bayerische Regierung stimmte unerklärlicherweise zu, die Kontrolle über Lechfeld wieder *Christenpflicht* und dem *Bund deutscher Baptisten* zu übergeben.[84]

So kam es, dass Horsch am 1. Juli 1925 wieder die Leitung des Betriebes übernahm. Kurz darauf verschlechterte sich die finanzielle Situation derart, dass Horsch gezwungen war, einen Kredit über 130.000 Mark bei einer Bank aufzunehmen. Der Kredit wurde durch sein eigenes Hofgut Hellmannsberg gedeckt. Ende Dezember war die finanzielle Situation so schlecht, dass Horsch schließlich Lichti bat, den Betrieb zu übernehmen und mit der bayerischen Regierung über eine Überführung des Betriebes an den Staat zu verhandeln. Während der sechs Monate unter Horschs Leitung entstand im Lager Lechfeld ein Verlust von etwa 100.000 Mark.[85]

Auflösung

Nach erneuten Verhandlungen Ende Dezember 1925 stimmte das bayerische Finanzministerium zu, Lechfeld wieder in Besitz zu nehmen,

84 Ebd., 65-68.

85 Ebd., 68-71.

allerdings nur unter der Bedingung, dass Lichti die Miete übernehmen und persönlich den laufenden landwirtschaftlichen Betrieb führen sollte. Lichti weigerte sich, das Ministerium beharrte jedoch auf seiner Position und bot dieselben großzügigen Verkaufsbedingungen und Zugeständnisse wie im vergangenen Jahr an. Im Gegenzug sagte die DMH zu, die sechzehn verbliebenen Mennoniten umzusiedeln. Der *Bund deutscher Baptisten* wollte die große Anzahl der verbliebenen Baptisten auf eigene Kosten umsiedeln, während *Christenpflicht* für die Lutheraner und andere zuständig war.[86] Wenn Lichti das Angebot nicht angenommen hätte, wäre Horsch sehr wahrscheinlich gezwungen gewesen, seinen Bankrott zu erklären und Hellmannsberg an seine Gläubiger zu verlieren – ein Ergebnis, das nicht nur Horschs Ruf, sondern auch den der DMH und der deutschen Mennoniten insgesamt getrübt hätte.

Obwohl er nie öffentliche Anerkennung für sein persönliches Opfer bekommen hatte, war Philipp Lichti der unbesungene Held der Lechfeld-Geschichte. „Ich bin finanziell, seelisch und körperlich aufs äußerste angespannt", schrieb er an seine Familie. „Gebe Gott, dass meine Nerven standhalten […] Hoffentlich muss mir meine Familie einst nicht ob meiner Handlungsweise fluchen. Gehandelt habe ich in dem ehrlichen Bestreben, den Namen ‚Mennonit' nicht verunglimpfen zu lassen und Horsch vor dem Ruin zu retten. Gebe Gott seinen Segen!"[87]

Da Lichti und die bayerische Regierung nun mit der Leitung betraut waren, schlug die DMH Ulrich Hege, der gemeinsam mit Lichti drei Jahre lang die Verwaltungsaufgaben wahrgenommen hatte, als Insolvenzverwalter des Lechfeld-Projekts vor. Das offizielle Auflösungstreffen fand am 19. Juli 1925 in Augsburg mit Vertretern der DMH und von *Christenpflicht* statt. Auch Horsch war anwesend. Hege berichtete, dass das Unternehmen zum Jahresbeginn 1926 ein Defizit von fast 134.000 Mark aufweise. Hege konnte jedoch – nach ausgedehnten Verhandlungen mit der bayerischen Regierung und den Banken, dem Verkauf des Tierbestands und der Vorräte (wie z.B. Getreide und Kartoffeln) und anderer Posten – das endgültige Defizit auf 37.143 Mark reduzieren.[88] Einige schlugen vor, diesen Betrag in gleicher Weise von allen drei Organisationen tragen zu lassen. Andere waren der Auffassung, dass diese schwierige Situation nur aufgrund Horschs Halsstarrigkeit entstanden sei, und dass er deshalb allein die Konsequenzen tragen müsse.

86 Ebd., 65-68.

87 Ebd., 70.

88 Ebd., 76-81.

Diese Auffassung wurde sogar von einigen Mitgliedern von *Christenpflicht* geteilt. In einer Stellungnahme akzeptierte Horsch letzten Endes seine Verantwortung und erklärte ausdrücklich, dass die verbleibenden Schulden seine Sache seien und dass er keine Ansprüche auf Entschädigung erheben werde.[89]

Die Mitglieder der DMH trafen sich zum letzten Mal in diesem Jahr am 16. Dezember 1926 in Ludwigshafen – fast genau sechs Jahre nach der Gründung der *Mennonitischen Flüchtlingsfürsorge* (MFF) –, um die endgültige Auflösung der DMH zu besprechen. Es wurde beschlossen, nach der endgültigen Abwicklung der DMH Michael Horsch 30% der Erlöse anzubieten, damit dieser einen Teil seiner Verluste ausgleichen konnte. Horsch dankte den Mitgliedern und sagte, dass er die 30% annehmen werde, nicht nur für sich persönlich, sondern als Beitrag für verschiedene geeignete Projekte. Er betonte bei dieser Gelegenheit irrtümlicherweise auch, dass er der Einzige gewesen sei, der Geld in Lechfeld verloren habe.[90]

Paradoxerweise sollte es noch einmal sechs Jahre dauern, in denen juristisch und finanziell gefeilscht wurde, bevor die Auflösung des Lechfeld-Projekts endgültig abgeschlossen war. Auch die Auflösung der DMH zog sich hin, weil es Schwierigkeiten beim Verkauf ihres wichtigsten Vermögensteils, dem Haus in Oberursel, gab. Aufgrund der gesunkenen Immobilienpreise musste die DMH einige Jahre warten, bis sie ein akzeptables Kaufangebot für das Haus und das Grundstück erhielt. Die endgültige Auflösung der DMH fand dann im September 1932 statt.[91] Der Prozess der Abwicklung des Lechfeld-Projektes und der DMH dauerte also länger als das Lechfeld-Projekt selbst!

Währenddessen entstand in Moskau im Herbst 1929 eine zweite Flüchtlingskrise, von der Mennoniten betroffen waren. Ungeachtet aller negativen Eindrücke, die der ständige Hickhack unter den Mennoniten bei Regierungsvertretern hervorgerufen haben musste, sicherte das Kabinett des Reichskanzlers Hermann Müller am 18. November 1929 sechs Millionen Mark zu, um den Transport von Flüchtlingen, die meisten davon Mennoniten, in die Durchgangslager in Hammerstein, Prenzlau und Mölln zu unterstützen. In derselben Kabinettssitzung wurde Daniel Stücklen wieder zum Reichskommissar für Flüchtlingsfürsorge

89 Ebd., 82-86.

90 Ebd., 92-93.

91 Ebd., 94-100.

ernannt.[92] Es überrascht nicht, dass Stücklen nicht mehr Mennoniten, sondern deutsche Beamte beauftragte, die neuen Durchgangslager zu beaufsichtigen. Die DMH wurde nicht wieder eingesetzt. Benjamin H. Unruh wurde jedoch zur Schlüsselfigur und zum Fürsprecher der Flüchtlinge, der zwischen den deutschen Regierungsbeauftragten und dem *Canadian Mennonite Board of Colonization* vermittelte.[93]

Wie von der bayerischen Regierung verlangt, übernahm Philipp Lichti die Pacht von Lechfeld und führte den landwirtschaftlichen Betrieb dort bis zum Jahr 1935 weiter. In der Familie wird erzählt, dass er die 65 km zwischen dem Herrlehof und Lechfeld mehrmals in der Woche mit dem Auto zurücklegte, um persönlich den Betrieb zu beaufsichtigen.[94] Er verpachtete verschiedene Gebäude im Lager an Philipp Hege und Rudolf Hege, die beide Schwager von Benjamin H. Unruh waren. Die Hege-Brüder hatten eine landwirtschaftliche Ausbildung und versuchten Ende der zwanziger Jahre, ihr Glück als private Unternehmer zu machen. Rudolf Hege richtete eine Fabrik in Lechfeld ein und stellte dort Arbeitskleidung her. Philipp Hege kaufte verschiedene Patente und stellte gasbetriebene Haushaltsgeräte her, wie z.B. Küchenherde und Heizöfen.[95]

Das Ende dieser Unternehmen war gekommen, als Mitte der dreißiger Jahre Reichsminister Hermann Göring die Errichtung einer neuen Ausbildungsstätte für Kampfflugzeuge in Lechfeld anordnete. Der landwirtschaftliche Betrieb, der mehr als ein Jahrzehnt zuvor von den Mennoniten begonnen worden war, wurde nun vom Luftfahrtministerium übernommen, um den Luftwaffenstützpunkt mit Lebensmitteln zu versorgen.[96]

Man fragt sich, was geschehen wäre, wenn es den Mennoniten gelungen wäre, ihre Anstrengungen zu bündeln, gemeinsam aufzutreten und die deutschen und bayerischen Behörden davon zu überzeugen, in Lechfeld

92 „Akten betreffend: Die Deutschstämmigen Kolonisten in Russland", Alte Reichskanzlei (Bundesarchiv, Berlin), R 43 I/141, L196225-26.

93 Vgl. Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, 235-267 (siehe Anm. 12) und Peter Letkemann: Mennonite Refugee Camps in Germany, 1921-1951: Part II – Lager Mölln, in: Mennonite Historian 38/4 (12/2012), 1-2, 10.

94 Vgl. Lichti/Lichti, Chronik der Ellgauer und Dirmsteiner Lichti-Familien, 63 (siehe Anm. 55).

95 Vgl. Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, 189-190 (siehe Anm. 12).

96 Vgl. Bischler/Hager, 50 Jahre Jagdbombergeschwader 32, 88-95 (siehe Anm. 2) und Letkemann, Mennonite Refugee Camps, 1-2 (siehe Anm. 93).

ein dauerhaftes mennonitisches „Dorf“ zu errichten. Wären die Äcker tatsächlich wieder in Start- und Landebahnen verwandelt worden? Wären die mennonitischen Siedler geblieben, hätten sie für die Luftwaffe gearbeitet, so dass ihre Pflugscharen beim Schmieden viel größerer „Schwerter“ geholfen hätten, oder hätten sie an ihrem Friedenszeugnis festgehalten, wären ausgewiesen worden und gezwungen gewesen, woanders zu siedeln?

War das Lechfeld-Projekt ein Fehlschlag oder ein Erfolg? Kurzfristig betrachtet könnte man Lechfeld als Erfolg ansehen. Trotz seiner problematischen Finanz- und Verwaltungsgeschichte erreichte der landwirtschaftliche Betrieb sein Ziel, Unterkunft und Beschäftigung für einige hundert Mennoniten, Baptisten und Lutheraner, die aus Sowjetrussland geflohen waren, zwischen April 1921 und April 1926 zu gewährleisten. Das Durchgangslager, das Tausenden von mennonitischen Migranten auf ihrem Weg nach Kanada zwischen Juli 1923 und Sommer 1926 ein vorübergehendes Zuhause und medizinische Hilfe bot, hätte nie existiert, wenn es die benachbarte mennonitische „Kolonie“ nicht gegeben hätte. Das hätte die Auswanderung der Mennoniten aus der Sowjetunion nach Kanada sehr viel schwerer gemacht, als sie ohnehin schon war.

Diese beiden Hilfsprojekte in Deutschland zeigten die europäischen und die amerikanischen Mennoniten von ihrer besten Seite, erbrachten sie doch erhebliche finanzielle Beiträge und persönliche Opfer, um ihre hilfsbedürftigen Glaubensgeschwister aus der Sowjetunion zu unterstützen. Aber die Erfahrung von Lechfeld zeigt die Mennoniten auch von ihrer schlechtesten Seite. Die Unstimmigkeiten zwischen *Christenpflicht* und der DMH – und hier besonders zwischen Horsch und dem Vorstand der DMH – offenbarten bereits seit langem bestehende Unstimmigkeiten innerhalb der deutschen mennonitischen Gemeinschaft, aufgrund derer es – neben anderen Gründen – seit den 1880er Jahren nicht möglich gewesen war, einen gemeinsamen mennonitischen Dachverband zu errichten, und die auch den zweiten Versuch, einen solchen Verband ins Leben zu rufen, 1933/34 scheitern ließen.[97]

Warum Horsch an seinem verbissenen Kampf um die Kontrolle über Lechfeld festhielt, sogar um den Preis, seinen eigenen Hof aufs Spiel zu setzen, kann auf der Grundlage der überlieferten Quellen nicht erklärt werden – abgesehen von dem von ihm behaupteten „Ruf“ zu diesem

97 Vgl. Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, 338-356 (siehe Anm. 12).

Projekt. Weder er noch ein anderer der Beteiligten hinterließ irgendein schriftliches Dokument, das über ihre Gedanken und Gefühle in dieser Sache Auskunft geben könnte.

Horsch hatte sich den Respekt der mennonitischen Gemeindeleiter und der staatlichen Stellen durch seine Hilfsprojekte mit *Christenpflicht* erworben und hätte seinen Einfluss und seine beträchtlichen Energien in einem guten Sinne einsetzen können, um politische und finanzielle Unterstützung für eine langfristige Ansiedlung zu bekommen. Stattdessen glichen seine Aktionen, so gut gemeint sie auch gewesen sein mögen, einem bösartigen Tumor, der Lebenskraft und Energie von den wichtigen bevorstehenden Aufgaben abzog. Man kann jedoch nicht ihm allein die Schuld an dem langfristigen Scheitern von Lechfeld geben. Die schwierige politische und wirtschaftliche Situation nach dem Ersten Weltkrieg spielte sicherlich eine Rolle ebenso wie die Unentschlossenheit der führenden Mitglieder der DMH und der Regierungsbeamten im Umgang mit Horsch, die ihm immer wieder den Freiraum eröffneten, seine ehrgeizigen Ziele zu verfolgen.

Letztlich verschwor sich die allgemeine politische Lage gegen alle, die an dem Lechfeld-Projekt beteiligt waren, und zerschlug alle Hoffnungen auf ein friedliches Reich, in dem „keine Nation gegen die andere ihr Schwert erhebt und man nicht mehr für den Krieg übt“ (Jesaja 2,4).

Peter Letkemann ist Organist, Musikwissenschaftler und Historiker und wohnt in Winnipeg, Kanada. Dieser Aufsatz ist Teil einer umfangreichen Studie zum Thema „Mennonite Refugees and Refugee Camps in Germany, 1918-1951“, die voraussichtlich 2020 erscheinen wird.

Übersetzung aus dem Englischen von Ulrike Arnold

Benjamin W. Goossen

„Eine kleine Weltmacht“:

Wie die NS-Regierung die Mennoniten sah.[1]

Im Jahr 1944 ließ das Gauamt für Volkstumsfragen im Reichsgau Wartheland, eine Unterabteilung der NSDAP, eine Broschüre mit dem Titel *Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* drucken.[2] Sie wurde von SS-Sturmbannführer Karl Götz verfasst, der die Mennoniten in Europa sowie in Übersee gut kannte. Diese Veröffentlichung ist für die heutige Geschichtsschreibung wichtig, denn sie ist die klarste Stellungnahme der nationalsozialistischen Regierung gegenüber der Gemeinschaft der Mennoniten. Die Broschüre fand im Dritten Reich keine weite Verbreitung, sondern wurde – streng vertraulich – nur für den Dienstgebrauch genutzt.[3] Auf zwölf Seiten wird ein äußerst günstiges Bild von den Mennoniten im Dritten Reich, auch in den Jahren des Weltkriegs gezeichnet. Wenn wir den Text im Kontext der Nachkriegspläne der NS-Regierung betrachten, vor allem des Ziels, Osteuropa als germanischen „Lebensraum“ neu zu organisieren, zeigt sich ebenso deutlich, dass die Mennoniten in dieses Fantasiebild eingepasst werden konnten. Als das Heft gedruckt wurde, lebten ungefähr 120.000 Mennoniten – etwa ein Viertel aller Mennoniten weltweit – unter nationalsozialistischer Herrschaft.[4] Die Anhänger der Religionsgemeinschaft wurden allgemein als ein rassemäßiger Volksstamm angesehen und führende Nationalsozialisten wollten mehrere zehntausend Mennoniten, die noch außerhalb deutscher Grenzen lebten, „heim ins Reich“ führen.[5]

---

1 Eine englische Version dieses Aufsatzes erschien in: Mennonite Quarterly Review 75, 2, 2018, 173-206. Der Verfasser dankt John D. Roth für die Abdruckerlaubnis dieses inzwischen erweiterten und übersetzten Textes. Auf die Broschüre von Karl Götz (Anm. 2) wurde der Verfasser während der Forschungen zu seinem Buch *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era*, Princeton, NJ, 2017, aufmerksam.

2 Vgl. Karl Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten, NS-Druck Wartheland, Posen 1944.

3 Vgl. ebd., 1.

4 Vgl. Benjamin W. Goossen, Measuring Mennonitism: Racial Categorization in Nazi Germany and Beyond, in: Journal of Mennonite Studies 34, 2016, 225-246.

5 Vgl. für neuere Literatur zum Thema Mennoniten und Nationalsozialismus: Jelle Bosma und Alle Hoekema, Doopsgezinden tjdens de Tweede Wereldoorlog, in: Doopsgezinde Bijdragen 41, 2015; Uwe Friesen, Die völkische Bewegung und der Nationalsozialismus bei den Mennoniten in Paraguay, in: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 18, 2017; Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.), Mennoniten in

Geheimpläne, Mennoniten von überall her ins siegreiche Dritte Reich heimzuführen, spiegelten mehr als nur eine Dekade rassischer Erforschung dieser Gruppe wider.

Seit der Ankunft etwa viertausend mennonitischer Flüchtlinge 1929 aus der Sowjetunion in Deutschland hatten völkisch ausgerichtete Historiker, Soziologen, Geographen und Anthropologen sie und die angeblich unvergleichlichen arischen Eigenschaften der Mennoniten in aller Welt umworben und ihre Konfessionsgemeinschaft als Beispiel für die Fähigkeit der sogenannten Volksdeutschen verstanden, sich ihre deutsche Kultur und Identität jenseits der Grenzen Deutschlands zu bewahren.[6] Wissenschaftler, die mit prominenten Forschungszentren im Dritten Reich verbunden waren – unter anderen mit dem Deutschen Auslandsinstitut in Stuttgart, mit der überuniversitären Deutschen Forschungsgemeinschaft in Übersee und mit der Osteuropäischen Forschungsgemeinschaft – veröffentlichten hunderte von Büchern und Aufsätzen, die sich den Mennoniten mit emphatischer Begrifflichkeit widmeten.[7] Weltweit wurde die Glaubensgemeinschaft nachhaltig von den führenden Experten Nazi-Deutschlands wissenschaftlich unterstützt: etwa die Gemeinden in Kanada, Mexiko, Paraguay, Sibirien, im Wolgagebiet, in

---

der NS-Zeit: Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen, Bolanden-Weierhof 2017; Goossen, Chosen Nation, 121-173 (wie Anm. 1).

6 Vgl. zu diesen Mennoniten und ihrer Aufnahme in Deutschland: John Eicher, A Sort of Homecoming: The German Refugee Crisis of 1929, in: German Studies Review 40, 2017, 333-352. Rassische Studien zu Flüchtlingen und anderen Mennoniten wurden zusammengestellt von Friedrich Keiter, Rußlanddeutsche Bauern und ihre Stammesgenossen in Deutschland, Jena 1934. Diese Studie ist bis in den Zweiten Weltkrieg hinein weithin und positiv rezensiert sowie zitiert worden: z.B. bei J[oseph] Geiger, 18. März 1942, Ansiedlung von Deutschen in der Krim, R 6/19, Bundesarchiv, Berlin, Deutschland (fortan BArch): „Die Blutsgruppenuntersuchungen, die vor 10 Jahren vom Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik in Berlin-Dahlem bei 3.000 deutschen Flüchtlingen aus dem Schwarzmeergebiet, sowie die anthropologischen Messungen, die an ihnen von Dr. Keiter vorgenommen wurden, führten zu Durchschnittsergebnissen, die sogar ein etwas besseres rassisches Bild zeigten, als dies in den Stammgebieten dieser Volksdeutschen in der alten deutschen Heimat ermittelt werden konnte. Sofern hier also von einer Auslese in rund 130 Jahren die Rede sein kann, führte diese zu positiven Ergebnissen."

7 Vgl. zu diesen Institutionen: Ernst Ritter, Das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart 1917-1945: Ein Beispiel deutscher Volkstumsarbeit zwischen den Weltkriegen, Wiesbaden 1976. Julia Landau, Publikationsstelle Ost/Sammlung Georg Leibbrandt, in: Handbuch der völkischen Wissenschaften: Personen, Institutionen, Forschungsprogramme, Stiftungen, hg. von Ingo Haar und Michael Fahlbusch, München 2008, 486-496. Christopher Hutton, Linguistics and the Third Reich: Mother-tongue Fascism, Race and the Science of Language, London 1999, 183-185.

der Ukraine und den USA.[8] Ideologie und Politik waren eng miteinander verbunden, und schon vor dem Zweiten Weltkrieg hatten Mennoniten in Brasilien und Paraguay direkte Unterstützung vom Dritten Reich erhalten; Gruppen in Kanada und den Vereinigten Staaten waren heimlich einer nationalsozialistischen Propaganda ausgesetzt und von mit dem Regime verbundenen Wohlfahrtseinrichtungen beeinflusst worden.[9]

Im Rahmen der wissenschaftlichen und bürokratischen Vorstellungen des Nationalsozialismus war die mennonitische Glaubensgemeinschaft ein Teil der sogenannten weltweiten Deutschen Volksgemeinschaft und gleichzeitig in die nationalsozialistischen Bestrebungen, Deutschland, Europa und die ganze Welt auf rassischer Grundlage neu zu ordnen, eingebunden. Neuere Forschungen zum nationalsozialistischen Antisemitismus und zum Holocaust haben gezeigt, dass führende Nationalsozialisten glaubten, sie müssten, um eine sichere Umgebung für Arier herzustellen, „eine Welt ohne Juden" schaffen.[10] Gemäß dieser Logik hätten die Mitglieder der „Herrenrasse" nur nach Ausrottung der Juden frei von den von ihnen ausgehenden Gefahren leben können wie etwa dem Kommunismus, dem entfesseltem Kapitalismus und der Rassenschande. Kriegspläne, Mennoniten aus Übersee „zurück" in ihr angebliches deutsches Vaterland zu bringen, waren so im Ganzen des größeren Eroberungs- und Vernichtungsprogramms der Nationalsozialisten in dem Moment denkbar, als damit begonnen wurde, die Juden systematisch zu ermorden. In diesem Sinne zählten die Mennoniten – neben vielen anderen Millionen Menschen, die als Arier kategorisiert worden waren – zu den intendierten Nutznießern des Holocaust. In dem Moment, in dem die Shoah ihren Höhepunkt während des Krieges erreichte, legten nationalsozialistische Forscher exakte Berichte über

8 Nachgezeichnet in Benjamin W. Goossen, Mennoniten als Volksdeutsche: Die Rolle des Mennonitentums in der nationalsozialistischen Propaganda, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2014, 54-70.

9 Vgl. Benjamin W. Goossen, Taube und Hakenkreuz: Verhandlungen zwischen der NS-Regierung und dem MCC in Bezug auf die lateinamerikanischen Mennoniten, in: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 18, 2017, 133-160. James Urry, Mennonites, Politics, and Peoplehood: Europe—Russia—Canada, 1525 to 1980, Winnipeg 2006, 236-237. Arthur J. Smith, The Deutschtum of Nazi Germany and the United States, Den Haag 1965, 26-58.

10 Vgl. Alon Confino, A World Without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide, New Haven 2014. Peter Longerich, Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews, Oxford 2010.

überseeische Mennoniten und die jüdische Bevölkerung an denselben Orten an.[11]

Das war der Kontext, in dem Karl Götz seine Broschüre schrieb und seinen Text als unverzichtbar bezeichnete, um die Beziehung der weltweiten mennonitischen Kirche zum Nationalsozialismus zu verstehen. Die folgenden Abschnitte werden zeigen, warum und wie diese Broschüre überhaupt entstanden war. Dieses Dokument und seine Geschichte sind für die Mennoniten- und Faschismusforschung sowie für die Erforschung der Beziehungen zwischen Religion und Nationalismus allgemein wichtig. *Das Schwarzmeerdeutschtum* revidierte das Bild von den Mennoniten, die lange von deutschen Nationalisten wegen ihres Sektierertums und ihrer Wehrlosigkeit verurteilt worden waren. Nun wurden die Mennoniten von Repräsentanten eines wütenden Antisemitismus und völkermörderischen Regimes zunehmend als ein grundsätzlich deutsches Gemeinschaftsmodell angesehen.

Bereits auf den ersten Blick fällt auf, dass mennonitische Gelehrte und Kirchenmänner daran beteiligt waren, den arischen Charakter ihrer Glaubensgemeinschaft herauszustellen, auch wenn es falsch wäre, ihre in den Text eingeflossenen Sätze als Überzeugungen aller Mennoniten im Dritten Reich zu verstehen. Manche nationalsozialistisch gesinnte Mennoniten haben der offiziellen Mennonitenpolitik ihren Stempel aufgedrückt. Das hatte große Folgen für diejenigen Mennoniten, die im Zuge des Krieges unter die nationalsozialistische Besatzungsmacht geraten waren und in den Genuss materieller, politischer und sogar geistlicher Unterstützung durch den Staat kamen. Weiter kann behauptet werden, dass diese Mennonitenpolitik wichtige Folgen für zehntausende Mennoniten nach dem Krieg hatte. Auch wenn der Zweite Weltkrieg anders ausgegangen war, als Hitler gehofft hatte, erzeugte der Malstrom, den seine Armeen in Gang gesetzt hatten, bedeutende unbeabsichtigte Folgen gleich nach dem Niedergang des Dritten Reichs.

Etwa 23.000 Mennoniten wurden wegen ihrer Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus in der Sowjetunion verschleppt, wenn es auch mehr als 15.000 Mennoniten gelungen war, nach Nord- oder Südamerika auszuwandern. Statt eine große Anzahl Mennoniten in die Lage zu versetzen, aus Übersee in das vom Nationalsozialismus beherrschte

11 Vgl. Heinz Kloss, Statistisches Handbuch der Volksdeutschen in Übersee, Stuttgart 1943. Ders., Statistik, Presse und Organisationen des Judentums in den Vereinigten Staaten und Kanada: Ein Handbuch, Stuttgart 1944.

Europa zu ziehen – wie Karl Götz vorausgesagt hatte –, eröffnete der Krieg einen umgekehrten Weg, auf dem eine beträchtliche Anzahl europäischer Mennoniten ihre Lager abbrachen und sich für die andere Seite des Atlantiks rüsteten.

Inhalt der Broschüre

Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten wurde 1944 vor allem gedruckt, um NS-Beamten im neuen Reichsgau Wartheland (heute im Westen Polens) zu erklären, wer die Mennoniten sind und wie man sie behandeln sollte.[12] Fast alle Mennoniten im sogenannten Warthegau kamen aus der Sowjetunion. Die ersten fünfhundert Mennoniten stammten aus der Stadt Lemberg und waren eine kleine Schar einer viel größeren „Rückwanderung" deutschsprachiger Menschen, die von Hitler ab 1939 in die von Deutschland besetzten Gebiete des neu eroberten Polens eingeladen wurden.[13] Nach dem deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt durften diese „Auslandsdeutschen" ins Warthegau und andere Orte des Dritten Reichs kommen. Obwohl diese Menschen normalerweise vorher nie deutsche Staatsbürger waren, wurden sie von den Nationalsozialisten als Volksgenossen geführt, und es wurde behauptet, dass ihre Rückkehr in den Warthegau in erster Linie dazu beitrage, sie vor kultureller Vernichtung in der Sowjetunion zu bewahren. Zweitens meinten Politiker und Ideologen, dass ihre Ansiedlung dazu dienen könnte, den noch größtenteils polnischsprachigen Warthegau zu germanisieren. Durch dieses „Heim ins Reich"-Programm kamen hunderttausende Deutschsprachige ins NS-annektierte Polen,[14] darunter 1943 und 1944 eine größere Gruppe aus der Ukraine, die seit 1941 unter deutscher Besatzung stand, jetzt aber vom Vormarsch der Roten Armee bedroht wurde. In den letzten Jahren des Krieges kamen so fast alle in der Ukraine ansässigen Mennoniten nach Deutschland und ins annektierte Polen – insgesamt ungefähr 35.000 Menschen.

12 Zu den Mennoniten im Reichsgau Wartheland vgl. Goossen, Chosen Nation, 166-173 (wie Anm. 1). Zur politischen Geschichte des Warthegaues vgl. Catherine Epstein, Model Nazi: Arthur Greiser and the Occupation of Western Poland, Oxford 2010.

13 Zur Geschichte der Lemberger Mennoniten vgl. James Regier, Utopia of Ash: Galician Mennonites and the Second Polish Republic, in: European Mennonites and the Challenge of Modernity over Five Centuries: Contributors, Detractors, and Adapters, hg. von Mark Jantzen, Mary S. Sprunger und John D. Thiesen, North Newton, KS, 2016, 347-366.

14 Vgl. Valdis O. Lumans, Himmler's Auxiliaries: The Volksdeutsche Mittelstelle and the German National Minorities of Europe, 1933-1945, Chapel Hill, NC, 1993, 151-249.

Nach der von Karl Götz verfassten Broschüre befand sich die Mehrheit dieser aus der Ukraine stammenden Mennoniten nun im Reichsgau Wartheland, einschließlich der Gruppen aus den Kolonien Molotschna, Chortitza und Zagradovka am Schwarzen Meer. Da die mennonitische Glaubensgemeinschaft kaum bekannt war, begrüßte es die Gauleitung, dass eine kurze Darstellung der Geschichte und Glaubenslehre der Mennoniten sowie der Richtlinien für die Behandlung dieser Umgesiedelten vorgelegt werden konnte. Das dünne Heft über *Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* fängt mit zwei zusammenfassenden Abschnitten an, die den Mennoniten ein positives Zeugnis ausstellen: sie sind gute deutsche Menschen, die im Warthegau ohne Frage höchst willkommen sind. Der Verfasser meint, dass sie in ihrer alten Heimat ein „vorbildliches Gemeindeleben" gepflegt und dort auch „ein hochentwickeltes Schul- und Bildungswesen aufgebaut" hätten.[15] Darin sahen die Nationalsozialisten sogleich einen Beweis für den arischen Charakter der Mennoniten, denn deutsche Nationalisten hatten seit Jahrzehnten fleißige Arbeit als ein besonderes Merkmal des Deutschtums angesehen. Der Begriff „deutsche Arbeit" etwa wurde im Krieg häufig herangezogen, um zu rechtfertigen, dass Polen und Juden ausgewiesen, enteignet, auch vernichtet wurden, um ihr Land und ihre Güter dann zur besseren Bewirtschaftung in deutsche Hände zu legen.[16]

Trotz der massenhaften Ansiedlung der Mennoniten im Warthegau, so wird in der Broschüre besonders betont, wohne dennoch die Mehrzahl der Mitglieder dieser Gemeinschaft außerhalb des deutschen Herrschaftsbereichs. Die meisten Mennoniten, die ungefähr eine halbe Million weltweit zählten, wurden also als „Volksdeutsche" bezeichnet – d. h. als Deutsche aus ererbter Herkunft und nicht auf Grund des Gesetzes, wie es bei den reichsdeutschen Bürgern der Fall war.[17] Nicht nur mennonitische Gruppen in Europa, sondern auch Glaubensgenossen in Nord- und Südamerika werden sodann vorgestellt. Die wirtschaftlichen Leistungen und lobenswerten deutschen Eigenschaften von volksdeutschen sowie reichsdeutschen Mennoniten werden ausführlich beschrieben. In den überseeischen Gruppen sieht Karl Götz „eine kleine Weltmacht", die nach dem Krieg zur Entfaltung

15 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, S. 3 (wie Anm. 2).

16 Vgl. Sebastian Conrad, Globalisation and the Nation in Imperial Germany, Cambridge 2010, 334-379.

17 Zum Begriff „Volksdeutsche" vgl. Doris L. Bergen, The Nazi Concept of 'Volksdeutsche' and the Exacerbation of Anti-Semitism in Eastern Europe, 1939-45, in: Journal of Contemporary History 29, 4, 1994, 569-582.

kommen könne. Einige Mennonitenkolonien – vor allem in Brasilien und Paraguay – seien bereit, „in ganzen Gruppen […] bedingungslos ins Reich überzusiedeln". Das sei „besonders wichtig und willkommen". So diente die Broschüre nicht nur dazu, für eine gute Behandlung der Mennoniten im Warthegau zu sorgen, sondern auch eine spätere Rückwanderung ihrer Glaubensgenossen aus Übersee vorzubereiten.[18]

Die Broschüre ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil, „Aus der Geschichte der Mennoniten", informiert in aller Kürze über die Geschichte der Glaubensgemeinschaft.[19] Solche Kurzbeschreibungen wenig bekannter Gruppen dienten in den Kriegsjahren oft zum Dienstgebrauch und lassen sich auch in der Korrespondenz zwischen NS-Beamten, besonders in Bezug auf die Besetzung Polens und der Ukraine, nachweisen.[20] Das Fazit ist: „Das Mennonitentum ist keine Sekte."[21] Dies war im Dritten Reich nicht selbstverständlich, denn manche Nationalsozialisten standen den Mennoniten und anderen kleinen Religionsgemeinschaften skeptisch gegenüber. Der Sicherheitsdienst überwachte zum Beispiel die Aktivitäten der Vereinigung deutscher Mennonitengemeinden und verfasste darüber bis in den Zweiten Weltkrieg hinein „Sektenberichte."[22] Die angeblichen Merkmale des Sektierertums waren äußerst negativ und wurden gelegentlich genutzt, um abschätzige Urteile über die Mennoniten zu fällen. Beteuerungen, dass das Mennonitentum keine Sekte sei, wurden von Gemeindeleitern seit Jahrzehnten vorgebracht, um ihre Gemeinschaft bei den Regierungsbehörden in ein günstiges Licht zu stellen.[23]

---

18 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, S. 3 (wie Anm. 2). Zu Umsiedlungswünschen in Paraguay und Brasilien vgl. John D. Thiesen, Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933-1945, Kitchener, ON, 1999, 67-71, 125-154.

19 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, S. 3-8 (wie Anm. 2).

20 Vgl. z.B. Sundicani, Schicksal und Leistung der Schwarzmeerdeutschen, 20. Januar 1944, R 69/215, BArch. Karl Stumpp, Leistungen des Rußlanddeutschtums, 28. April 1944, R69/425, BArch.

21 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, S. 3 (wie Anm. 2).

22 Vgl. z. B. SD Leitabschnitt Karlsruhe, „Sektenbericht," 19. August 1940, R 58/5633, BArch.

23 Führende mennonitische Historiker im deutschen Kaiserreich hatten besonders in den 1880er Jahren versucht zu beweisen, dass ihre Gemeinschaft eine Konfession wie Katholiken oder Protestanten sei, um ähnliche Rechte zu erhalten. Vgl. Abraham Friesen, History and Renewal in the Anabaptist/Mennonite Tradition, North Newton, KS, 1994, 41-112. Goossen, Chosen Nation, 53-70 (wie Anm. 1).

Im zweiten Teil der Broschüre werden die besonderen Merkmale der Mennoniten erörtert: „Die mennonitischen Sonderlehren".[24] Karl Götz erklärt, dass das Mennonitentum eine Freikirche sei, dass ihre Mitglieder die Erwachsenentaufe übten, dass sie früher (aber zumindest nicht mehr in Deutschland) das Prinzip der Wehrlosigkeit betont hätten und dass sie Treueeide ablehnen würden. Von diesen vier „Sonderlehren" haben die Wehrlosigkeit und der Eid für Mennoniten im Dritten Reich die meisten Schwierigkeiten verursacht. Zum Beispiel stellte 1938 ein (schlecht informierter) staatlicher Bericht fest: „Die Mennoniten sind eine internationale religiöse Sekte. Neben ihrer Ablehnung des nat. soz. Rassegedankes und der Notwendigkeit der Volksgemeinschaft ist ganz besonders ihre pazifistische Einstellung zu beachten."[25] Dieser Bericht hatte vorübergehend zur Folge, dass Mennoniten aus der SS-Sippengemeinschaft ausgeschlossen werden sollten.[26] Führende Mennoniten kämpften in Briefen und Berichten an NS-Behörden gegen solche Beurteilungen. „Die deutschen Mennoniten stehen in unbedingter Treue zu unserem Führer und Reichskanzler Adolf Hitler und dem Dritten Reich", schrieb Pastor Emil Händiges, Vorsitzender der Vereinigung deutscher Mennonitengemeinden.[27] Auch im *Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* wird diese Position vertreten. Das Heft konstatiert in aller Klarheit, dass Mennoniten nicht mit Pazifisten zu verwechseln seien und dass sie nach gültigem Urteil des obersten Parteigerichts „Mitglieder der NSDAP sein können", auch wenn sie von der „Eidesleistung entbunden" seien.[28]

Die letzten beiden Teile der Broschüre, „Stellung der Partei zum Mennonitentum" und „Heutige Haltung der rußlanddeutschen Mennoniten", beschreiben die politische, religiöse und „völkische" Lage der 1943 und 1944 neu aus der Ukraine in den Warthegau gekommenen men-

24 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 8-10 (wie Anm. 2).

25 Vgl. Merkblatt über die Sekte „Mennoniten", ca. 1938, NS 2/220, BArch.

26 „Nach hiesiger Ansicht können daher Anhänger dieser Sekte nicht gleichzeitig Angehörige der SS-Sippengemeinschaft sein." Chef des Sicherheitshauptamtes an den Chef des Rasse- und Siedlungshauptamtes, 9. April 1938, NS 2/220, BArch.

27 Vgl. Emil Händiges, Grundsätzliches über die deutschen Mennoniten, über ihre Stellung zu Wehrpflicht und Eid und ihr Verhältnis zum Dritten Reich, Elbing 1937, 2.

28 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, S. 10 (wie Anm. 2). Zu Debatten über die Wehrlosigkeit und Eidesleistung unter Mennoniten im Dritten Reich vgl. Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, Bolanden-Weierhof 1977, 87-91, 118-134; Goossen, Chosen Nation, S. 121-146 (wie Anm. 1).

nonitischen Umsiedler.[29] Im dritten Teil wird von Besprechungen zwischen dem führenden Mennoniten Benjamin Unruh und dem Reichsführer-SS Heinrich Himmler sowie mit Arthur Greiser, dem Gauleiter des Warthelandes, berichtet. Unruh, der 1881 in Südrussland geboren wurde und nach der bolschewistischen Revolution nach Deutschland zog, diente im Dritten Reich als Ehrenmitglied des Vorstands der Vereinigung deutscher Mennonitengemeinden und vertrat auch mehrere internationale mennonitische Hilfskomitees wie zum Beispiel das nordamerikanische Mennonitische Zentralkomitee. Er sprach häufig im Auftrag (und manchmal nicht im Auftrag) verschiedener mennonitischer Gruppen und Konferenzen mit führenden Nationalsozialisten und ließ sich von solchen wie Karl Götz als der „anerkannte geistige Führer des Mennonitentums" beschreiben.[30] Weil das sogenannte Führerprinzip im Dritten Reich von NS-Behörden geschätzt war, versuchten Unruh und seine Freunde den Eindruck zu erwecken, er spräche für die ganze Mennonitenschaft, auch wenn dies in Wirklichkeit nicht zutraf.[31]

Im letzten Teil des Hefts wird schließlich die „religiöse" und „völkische" Haltung der Mennoniten im Warthegau beurteilt. Hier attestiert der Verfasser den Mennoniten eine „deutsche gottgläubige religiöse Grundhaltung". Spätere Geschichtsschreiber haben oft behauptet, dass Mennoniten und andere Christen sich gegen die Ideologie des Nationalsozialismus gestellt hätten, insoweit es ihnen gelungen sei, ihren Glauben zu bewahren. Wichtig ist aber festzustellen, dass im besetzten Osten und sonstwo Gottgläubigkeit eigentlich als eine faschistische Haltung angesehen wurde. *Das Schwarzmeerdeutschtum* erklärt wortwörtlich zu den Mennoniten: „Bolschewismus war für sie gleichbedeutend mit Gottlosigkeit."[32] Wenn einige Mennoniten vom Glauben abgefallen seien, heißt es weiter, könne aus umgekehrter Perspektive ihre Rückkehr zur Gottgläubigkeit dann als ein Ergebnis ihrer sogenannten Rückdeutschung verstanden werden.[33] Ohne Frage müsse der christliche Glaube

29 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 11 f. (wie Anm. 2).

30 Vgl. ebd., 9.

31 Zu Benjamin Unruh vgl. Heinrich Unruh, Fügungen und Führungen: Benjamin Heinrich Unruh, 1881–1959, Detmold 2009. Jakob Warkentin, Benjamin Heinrich Unruh: Lehrer, Forscher, Staatsmann, in: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 6, 2005, 9-32.

32 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 11 (wie Anm. 2).

33 Volkstumsarbeiter im Reichsgau Wartheland zählten 1944 86.000 volksdeutsche Umsiedler aus Osteuropa, darunter Mennoniten, die angeblich besonders große „Rückdeutschungsarbeit" brauchten. Gauhauptamtsleiter des Gauamts für Volkstumsfragen,

in diesem Fall mit einer bewussten rassischen Weltanschauung identifiziert werden, wenn sich diese Tendenz auch noch nicht ganz durchgesetzt habe. Karl Götz war selbst vor Jahren aus der evangelischen Kirche ausgetreten, äußerte sich aber zuversichtlich über die zukünftige Glaubenshaltung der Mennoniten: „Gerade die Mennoniten, aber auch die übrigen Rußlanddeutschen, werden bei kluger weltanschaulicher Führung von den dogmatisch-bekenntnismäßgen Dingen weg zu einer klaren und durchaus deutschen Gottgläubigkeit kommen. Sie verlangen nach dem Göttlichen, der Ehrfurcht vor dem Allmächtigen, vor dem Unfaßbaren, vor dem Erhabenen. Wenn man ihnen dies in geeigneter Form predigt, sind ihre religiösen Bedürfnisse erfüllt. Führende mennonitische Männer arbeiten daran, das Mennonitentum zu dieser deutschen gottgläubigen religiösen Grundhaltung zu führen."[34]

Endlich schließt das Heft mit der wiederholten Behauptung, dass die Mennoniten eine rassemäßig deutsche Gemeinschaft seien und dass nach dem Krieg viele überseeische Mennoniten in ein siegreiches Drittes Reich übersiedeln wollten und sollten.[35] Der letzte Abschnitt mit der Überschrift „In völkischer Hinsicht" liest sich so:

„Prof. Unruh stellt fest, daß die volksdeutschen Mennoniten in der ganzen Welt in ihrer überwiegenden Zahl auf der Seite des Führers stehen.[36] Die Mennoniten aus Brasilien haben dem Reich mitgeteilt, man möge

„Überblick über die Rückdeutschungsarbeit," 7. Juli 1944, R 69/215, BArch. Vgl. Elizabeth Harvey, Women and the Nazi East, New Haven 2003. Die Vorstellung, dass Christentum und Deutschtum eng miteinander verbunden seien, war unter Mennoniten in Osteuropa im Zweiten Weltkrieg weit verbreitet. Vgl. Goossen, Chosen Nation, 160 (wie Anm. 1).

34 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 12 (wie Anm. 2). Zu Versuchen unter Nationalsozialisten, Deutschtum und Christentum zu verschmelzen, vgl. Doris Bergen, Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich, Chapel Hill, NC, 1996. Susannah Heschel, The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008. Richard Steigmann-Gall, The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945, Cambridge 2003. Diese Versuche hatten auch unter Mennoniten Anhänger. Vgl. dazu z. B. Horst Quiring, Die Begegnung zwischen Deutschtum und Christentum, Berlin 1939.

35 Die Behauptung, dass Mennoniten weltweit deutscher Abstammung seien, findet man in mehreren staatlichen Berichten der Kriegszeit. Wie im vorliegenden Fall wird dies oft als „wissenschaftlich bewiesen" beschrieben. Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 8 (wie Anm. 2).

36 Vgl. diesen Abschnitt ebd., 12 und ferner Benjamin Unruh, Die ev. Mennoniten: Eine kurze konfessionskundliche Auskunft, ca. 1939, Nachlass Christian Neff, Kasten 23: Ordner 21, Mennonitische Forschungsstelle, Bolanden-Weierhof, Deutschland.

ihre Rücksiedlung beschleunigt bearbeiten.[37] Die Mennoniten aus dem Gran-Chaco in Paraguay wollten zu 90% bedingungslos ins Reich übersiedeln, 10% würden dies unter bestimmten Bedingungen tun.[38] Wenn es da und dort, etwa in Amerika, noch kleine Gruppen von Mennoniten gibt, für die ihr Mennonitentum nicht nur religiöses Bekenntnis, sondern gleichzeitig Volkstumsbegriff ist, so sind diese Gruppen doch nur eine verschwindende Minderheit. Alle anderen Mennoniten stehen heute auf dem Boden eines rückhaltlosen Bekenntnisses zu ihrem deutschen Volkstum. Die Mennoniten empfinden stärker als viele andere die heutige Zeit als die große Wende in ihrem tragischen Schicksal, ein Volk auf dem Wege gewesen zu sein.[39] Sie ermessen die Größe der heutigen Zeit am tiefsten, der Zeit, in der ganze Volksgruppen aufgebrochen sind, mitten im Krieg, um heimzukehren nach hundert und aber hundert Jahren aus einer kalten Fremde in das Land ihrer Väter, das sie alle gerufen hat. Denn das neue Reich der Deutschen hat Lebensraum für alle seine Kinder.[40] Die Zeit, in der sie sich im Dienste fremder Völker verströmen mußten, die Zeit, in der Deutsche einander vergessen hatten, hat ein Ende genommen."[41]

Über den Verfasser

Der SS-Sturmbannführer und Mennonitenkenner Karl Götz wurde 1903 im süddeutschen Neubolheim bei Heidenheim in der Nähe von Stuttgart geboren.[42] Seine Familie lebte in bescheidenen Verhältnissen

37 Dies wurde in folgendem Brief bestätigt: Benjamin Unruh an Ernst Kundt, 26. April 1940, R 127518, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Deutschland (fortan: PA AA).

38 Diese Zahlen betreffen nur die Kolonie Fernheim. Vgl. Thiesen, Mennonite and Nazi?, 135-138 (wie Anm. 18).

39 „Volk auf dem Wege" war der Name einer bekannten Romanreihe, die zwischen 1930 und 1942 von dem Schriftsteller Josef Ponten veröffentlicht wurde und deren sechs Einzelbände im Dritten Reich Bestseller waren. Die darin erzählten Geschichten der Rußlanddeutschen wurden gemeinhin mit den weltweiten Wanderungen der Mennoniten assoziiert.

40 Diesen Satz entnahm Götz wortwörtlich dem vorletzten Satz seines Buches *Deutsche Leistung in Amerika*, Berlin 1940, 117.

41 Wie den vorletzten übernahm Götz auch seinen letzten Satz wortwörtlich dem Ende seines Buches: Brüder über dem Meer: Schicksale und Begegnungen, Stuttgart 1938, 254. Bemerkenswert ist, dass der Verfasser für die beiden genannten Bücher 1936 und 1937 in Nord- und Südamerika forschte, als er zum ersten Mal die Mennoniten im Ausland persönlich kennenlernte.

42 Zu Götz vgl. Jonathan F. Wagner, Nazism and Sentimentalism: The Propaganda Career of Karl Goetz, in: Canadian Journal of History 24, 1989, 63-81. Heiner Jestrabek, Karl Götz: „Entscheidend dafür, was wir sind, kann einzig das Blut sein," in: Täter, Helfer,

und als junger Man hielt er sich als Industriearbeiter in den Vereinigten Staaten von Amerika auf und arbeitete später als Lehrer im ländlichen Schwaben sowie in Palästina. Die Jahre im Ausland weckten sein Interesse am Auslandsdeutschtum und er schrieb schon in der Weimarer Zeit radikalnationalistische Artikel. Im April 1933, kurz nach Hitlers sogenannter Machtergreifung, schloss sich Götz der NSDAP an und zog im selben Jahr nach Stuttgart. Dort wurde er Lehrer, später Ratsherr und fing seine langjährige Zusammenarbeit mit dem Deutschen Auslandsinstitut an. Diese Organisation, die das Leben deutschsprachiger Menschen außerhalb der Grenzen Deutschlands erforschte und, wenn möglich, sich für ihre Interessen einsetzte, existierte schon seit 1917. Seit 1923 wurde sie dem Reichsinnenministerium unterstellt und 1933 ideologisch und institutionell dem Nationalsozialismus gleichgeschaltet.[43] Zuerst arbeitete Götz als ehrenamtlicher Mitarbeiter; seine Tätigkeit wurde aber immer umfangreicher. Er wurde Mitglied des Kulturrats und des Verwaltungsausschusses. Seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges diente er als einer der beiden Leiter der Kommission des Deutschen Auslandsinstituts zur Dokumentation der Umsiedlung im besetzten Polen.

Während seiner Jahre in Stuttgart wurde Götz zu einem bekannten und auch preisgekrönten Schriftsteller. Er wurde Mitglied des Nationalsozialistischen Lehrerverbands sowie des Reichsverbands Deutscher Schriftsteller und wurde mit zahlreichen Ehrungen bedacht: dem Volksdeutschen Schrifttumspreis, dem Wilhelm-Raabe-Preis, dem Dichterpreis der Stadt Braunschweig und dem Volkspreis der deutschen Gemeinden und Gemeindeverbände für deutsche Dichtung. Sein erstes Buch, *Das Kinderschiff*, erschien 1934.[44] Über 100.000 Exemplare dieser Erzählung seiner Erfahrungen unter den Deutschen in Palästina wurden aufgelegt. Weitere Bücher, die wie *Das Kinderschiff* auch deutschnationalistische und antisemitische Meinungen in schön ausgestatteten

---

Trittbrettfahrer: NS-Belastete von der Ostalb, hg. von Wolfgang Proske, Münster 2010, 125-138. Konrad Feilchenfeldt (Hg.): Deutsches Literatur-Lexikon: Das 20. Jahrhundert, Bd. 11, München 2008, 436-437. Gerd Simon, Chronologie Karl Götz, Universität Tübingen, https://homepages.uni-tuebingen.de//gerd.simon/ChrGoetz.pdf. Vgl. auch den Nachlass von Götz im Berlin Document Center des Bundesarchivs. Kopien des Nachlasses befinden sich ebenfalls in den Gefangenenakten des Deutschen Auslandsinstituts, National Archives and Records Administration, Washington, D.C., Vereinigte Staaten (fortan: NARA).

43 Vgl. Katja Gesche, Kultur als Instrument der Außenpolitik totalitärer Staaten: Das Deutsche Auslands-Institut 1933-1945, Köln 2006.

44 Vgl. Karl Götz, Das Kinderschiff: Ein Buch von der weiten Welt, von Kindern und von Deutschland, Stuttgart 1934.

Bänden vertraten, erschienen 1936, 1938, 1940 und 1941. Im Rahmen dieser literarischen Forschung und Darstellung der Auslandsdeutschen wurde Götz ab Mitte der 1930er Jahre gut bekannt. Elf Monate bereiste er in den Jahren 1936 und 1937 Nord- und Südamerika im Auftrag des Deutschen Auslandsinsituts, um Interesse für das Dritte Reich unter den Auslandsdeutschen in Kanada, den Vereinigten Staaten, Mexiko, Argentinien, Brasilien und Chile zu wecken sowie deren Geschichten zu sammeln und eventuell zu veröffentlichen. Sobald er einen neuen Ort betrat, suchte Götz immer deutschsprachige Bewohner auf. Er hielt Propagandavorträge und tauschte Berichte aus.

Nach seiner Rückkehr nach Deutschland schrieb Götz zwei populäre Sachbücher und einen Roman über seine Amerikareise.[45] In diesen und weiteren kürzeren Werken treten mennonitische Gestalten immer wieder in Erscheinung. In einem 1938 erschienenen Artikel zur Herkunft und Sippenkunde deutschsprachiger Menschen in Nord- und Südamerika etwa widmete Götz unter dem Titel *Sippenkunde des Deutschtums im Ausland* mehrere Seiten im Jahrbuch des Deutschen Auslandsinstituts seinen Erfahrungen unter den Mennoniten in Kanada und Mexiko. Im Allgemeinen schrieb er positiv über diese Menschen: „Eine weit über ihren zahlenmäßigen Anteil hinaus bedeutsame und in Erscheinung tretende Gruppe sind die […] Mennoniten deutschen Blutes." Als Götz 1944 *Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* verfasste, war seine positive Einstellung unverändert und er gab diesen Satz fast wortwörtlich wieder.[46] In seinem Artikel beschrieb Götz mehrere Begegnungen: In Kanada traf er sich mit führenden Mennoniten wie David Töws, Leiter des „Mennonite Board of Colonization", sowie dem Publizisten Arnold Dyck, der ihn in die älteren und neueren Mennonitendörfer der sogenannten Ostreserve führte, die der Besucher als „ein geschlossenes deutsches mennonitisches Siedlungsgebiet" beschrieb.[47] Wohl durch seine Kontakte in Kanada sowie durch zwei wichtige mennonitische

45 Vgl. Götz, Brüder über dem Meer (wie Anm. 41). Ders., Die Heimstätter: Ein deutsches Schicksal in Kanada, Leipzig 1940. Ders., Deutsche Leistung in Amerika (wie Anm. 40).

46 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 4.

47 Vgl. Karl Götz, Sippenkundliche Randbemerkungen zu einer Amerikareise, in: Sippenkunde des Deutschtums im Ausland 3, 1938, 125 f. Zu Dyck vgl. Al Reimer, The Role of Arnold Dyck in Canadian Mennonite Writing, in: Journal of Mennonite Studies 9, 1991, 83-91. Zum Nationalsozialismus in Kanada vgl. Jonathan F. Wagner, Brothers Beyond the Sea: National Socialism in Canada, Waterloo, ON, 1981. Vgl. auch Frank Epp, Kanadische Mennoniten, das Dritte Reich und der Zweite Weltkrieg, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1974, 91-102. Benjamin Redekop, Germanism Among Mennonite Brethren Immigrants in Canada, 1930-1960: A Struggle for Ethno-Religious Integrity, in: Canadian Ethnic Studies 24, 1992, 20-42.

Freunde in Deutschland – Benjamin Unruh und Walter Quiring, der auch am Deutschen Auslandsinstitut arbeitete und in den 1930er Jahren zwei Bücher über Mennoniten in Paraguay schrieb – lernte Götz deutschsprachige mennonitische Zeitschriften von Nord- bis Südamerika kennen: *Mennonitische Rundschau, Steinbach-Post*, *Der Bote* und *Mennonitische Warte* (Kanada), sowie *Menno-Blatt* (Paraguay) und *Die Brücke* (Brasilien).[48]

Als Götz neue Bekannte traf, versuchte er immer, ihre Verbindungen zum alten deutschen Mutterland zu entdecken beziehungsweise zu stärken. „Ich habe in fast allen Dörfern der Ost- und Westreserve, dann auch in den Siedlungen in Saskatchewan, nördlich von Saskatoon, mit Rosthern als Mittelpunkt, und in der Halbtrockenzone im Südwesten der Provinz südöstlich und östlich von 'Swift-Current' die 'Kanadier' und die 'Rußländer' besucht und ungezählte Wanderwege von Ostfriesland nach Westpreußen, nach Südrußland und nach Kanada notiert." Götz sprach auch mit mehreren Menschen, die aus Mexiko oder dem Chaco zurückgekommen waren. Weil er weiter nach Süden wollte, fragte er genau nach lateinamerikanischen Auswanderungszielen, um zum Beispiel unter den Mennoniten in Mexiko besseren Zugang zu finden, wo er tatsächlich einige Zeit später ankam und sich wie in Kanada mit den Mennoniten über ihr „deutsches Blut" unterhielt. Götz erinnerte sich: „Wir saßen in vielen Häusern und notierten. Wir zeichneten und fotografierten und versuchten immer wieder die Sippenlinien über Kanada, Rußland nach Westpreußen und nach der Danziger Gegend zurückzuverfolgen."[49]

Götz lobte freilich die kulurellen und wirtschaftlichen Leistungen der Mennoniten in Kanada und Mexiko. Nicht alles fand jedoch seine Zustimmung. Die sogennanten Altkolonier in Mexiko beschrieb er als „wohl den seltsamsten, im Geistigen und Weltlichen, in die Irre gegangen Splitter des deutschen Volkes." Nur aufgrund seiner Vorbereitung in Kanada sowie ausführlicher Auskunft vom deutschen Konsul Walter Schmiedehaus in Chihuahua fand er Zugang zum „sonst fast unzu-

48 Die Bücher von Walter Quiring, die Götz in seinem Artikel zitierte, waren: Deutsche erschliessen den Chaco, Karlsruhe 1936, und Russlanddeutsche suchen eine Heimat, Karlsruhe 1938. Zu Walter Quiring vgl. Ted Regehr, Walter Quiring (1893-1983), in: Shepherds, Servants and Prophets: Leadership among the Russian Mennonites (ca. 1880-1960), hg. von Harry Loewen, Kitchener, ON, 2003, 313-336.

49 Vgl. Götz, Sippenkundliche Randbemerkungen, 126-128 (wie Anm. 47).

gänglichen Völkchen."[50] Ihre Lebensart fand Götz altertümlich und er kritisierte vor allem, dass keiner den deutschen Herkunftsort ihrer Vorfahren genau wusste. Ähnlich fand Götz in Kanada neben „fortschrittlichen und völkisch wertvollen Gruppen" auch „völlig erstarrte, in Weltbetrachtung und Glaubenssätzen auf der Stufe von 1800 stehengebliebene Gruppen". Besonders problematisch fand er diejenigen, die „sich nicht nur als mennonitische Glaubensgemeinschaft fühlten, sondern auch als mennonitisches Volk."[51] Solche Neigungen erwähnte Götz auch im *Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten*, wenn er von „konservativen, streng an Vaterart und Vatersitte hängenden" Gruppen sprach. Trotzdem meinte er, dass solche „in Rußland" – also unter den neu im Warthegau anzusiedelnden Mennoniten – kaum noch vertreten waren.[52]

Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges war Karl Götz also als nationalsozialistisch gesinnter Schriftsteller weit bekannt und auch mit den Mennoniten im Ausland außergewöhnlich gut vertraut. Während der ersten zwei Kriegsjahre arbeitete Götz an der Ostfront, vor allem im annektierten Polen, wo er die riesige Umsiedlung osteuropäischer Volksdeutscher ins Wartheland und in andere Gebiete dokumentierte. Daraus ging ein neuer Roman hervor, von dem 50.000 Exemplare gedruckt wurden.[53] Götz korrespondierte und arbeitete mit Intellektuellen mennonitischen Hintergrunds wie Walter Quiring, der an der Dokumentation der Umsiedlung nach Polen mitarbeitete, sowie mit dem Schriftsteller Johannes Harder, der im Krieg als SS-Untersturmbannführer diente und einen propagandistischen Roman, *Weizen von der Wolga*, im Auftrag der Volksdeutschen Mittelstelle schrieb.[54] Erst

50 Vgl. ebd., 127-128. Walter Schmiedehaus war mit den Altkoloniern in Mexiko gut vertraut. Er schrieb Artikel und Bücher über ihre Siedlungen während und nach dem Dritten Reich, z.B.: Das Rußlanddeutschtum in Mexiko, in: Jahrbuch der Hauptstelle für die Sippenkunde des Deutschtums im Ausland 4, 1939, 187-194. Zu Schmiedehaus vgl. Benjamin W. Goossen, Mennonites in Latin America: A Review of the Literature, in: Conrad Grebel Review 34, 3, 2016, 253.

51 Vgl. Götz, Deutsche Leistung in Amerika, 69 f. (wie Anm. 40).

52 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 4 (wie Anm. 2).

53 Vgl. Karl Götz, Die große Heimkehr, Stuttgart 1941.

54 Der Briefwechsel zwischen Götz und Harder befindet sich in T-81/143, NARA. Harders Roman wurde nie veröffentlicht. Der Grund dafür ist nicht bekannt. In einem Brief aus der Nachkriegszeit schrieb Harder: „Ein weiterer [östlicher Bauernroman] durfte nach mehrfacher Vorlage nicht mehr erscheinen, so dass ich langsam ins Totgeschwiegen-sein geriet." Hans Harder an Cornelius Krahn, 19. Juni 1946, Nachlass Cornelius Krahn, Kasten 3: Ordner 167, Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas, USA. Zu Harder

mit dem Ukrainefeldzug im Juni 1941 kam Götz in regen Kontakt mit den großen mennonitischen Siedlungen der Sowjetunion. Mit der Ankündigung des sogenannten Unternehmens Barbarossa versuchten Heinrich Himmler und andere führende Nationalsozialisten, Experten für Angelegenheiten der Volksdeutschen im neu besetzten Ostraum einzusetzen. Himmler persönlich empfahl Götz als Mitglied des neu gebildeten Sonderkommandos R, das sich unter der Leitung von SS-Brigadeführer Horst Hoffmeyer um die Volksdeutschen in Transnistrien und der Ukraine kümmerte.[55]

Am 20. September 1941 trat Götz in die SS ein. Er diente als SS-Sturmbannführer im Stab des Höheren SS- und Polizeiführeres Schwarzes Meer. Bis zum Rückzug der deutschen Wehrmacht 1943 nach der Schlacht von Stalingrad arbeitete Götz in Transnistrien und der Ukraine, wo ungefähr 35.000 Mennoniten wohnten und wo er an der „Berichterstattung und schriftstellerischen Bearbeitung des Russlanddeutschtums" mitwirkte sowie für die in diesen Gebieten wohnenden deutschsprachigen Menschen ein NS-gesinntes Bildungssystem entwickeln sollte.[56] Götz arbeitete besonders in den Orten Selz und Prischib und errichtete dort zwei Lehrerbildungsanstalten. Prischib war eine lutherische Siedlung unmittelbar neben der mennonitischen Kolonie Molotschna.[57]

In *Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* beschrieb Götz sich als „zuletzt Leiter der Lehrerbildungsanstalt in Prischib"; hier sollten russlanddeutsche Lehrerinnen im Geiste des Nationalsozialismus ausgebildet werden und an der Umwandlung der Ostgebiete, einer rassemäßi-

---

vgl. Hans-Jürgen Goertz, Art. Harder, Johannes (Hans), in: mennlex, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:harder_johannes_hans. Vgl auch Imanuel Baumann, Notizen zu Hans (Johannes) Harder im Nationalsozialismus, in: MGBl 2017, 98-110.

55 Zum Sonderkommando R vgl. Eric C. Steinhart, The Holocaust and the Germanization of Ukraine, Cambridge 2015. Zur Besetzung der Ukraine vgl. Wendy Lower, Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine, Chapel Hill, NC, 2005. Karel Berkhoff, Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule, Cambridge, MA, 2004.

56 Vgl. Simon, Chronologie Karl Götz (wie Anm. 42).

57 An den SS-Obergruppenführer Otto Hoffmann, Chef des SS-Rasse- und Siedlungshauptamts, berichtete der SS-Obersturmbannführer Hermann Roßner, Leiter der Einsatzgruppe Halbstadt [Molotschna], über Götz: „Mit dem Auftrag, im Siedlungsgebiet Halbstadt Kurse zur Ausbildung von Lehrerinnen einzurichten […]. Ich bitte, dem Pg. [Parteigenosse] Götz bei seiner Arbeit jede Hilfe zuteil werden zu lassen und Ihre Schulreferenten anzuweisen, kameradschaftlich mit Götz zusammenzuarbeiten […]. Ich bitte außerdem, ihn in allen kulturellen Fragen als Kenner der Russlanddeutschen und ihrer Geschichte beizuziehen" in: Jestrabek, Karl Götz, 134 f. (wie Anm. 42).

gen Utopie, teilnehmen.[58] Im Zuge dieser Arbeit hatte Götz auch mehrere mennonitische Studentinnen aus Molotschna betreut und mit führenden mennonitischen Personen gesprochen.[59] Wegen seiner Leistung wurde Götz zum „Inspekteur der gesamten volksdeutschen Bildungs- und Kulturarbeit in Transnistrien und der Ukraine" befördert. Er durfte Himmler auf einer Reise im Schwarzmeergebiet begleiten und wurde mit dem Kriegsverdienst-Kreuz mit Schwertern sowie der Ostmark- und Sudetenmedaille ausgezeichnet. Später, als viele Mennoniten aus der Ukraine ins Wartheland umgezogen waren, wurde er – nach einem Bericht von Werner Lorenz, dem Leiter der Volksdeutschen Mittelstelle – „damit beauftragt, anstelle der früheren Lehrerbildungsanstalten in Prischib und Selz die Lehrerbildungsanstalt in Ludbrandau im Wartheland aufzubauen."[60]

Karl Götz schrieb seine Broschüre in Ludbrandau. Er hatte schon seit Jahren im Krieg an der Ausbildung russlanddeutscher Mennoniten gearbeitet und wurde nun beauftragt, diese im Wartheland fortzusetzen.[61] So überrascht es nicht, dass ausgerechnet ihm die Abfassung einer Dienstanleitung für den Umgang mit den Mennoniten anvertraut wurde. Für viele Abschnitte des Textes konnte Götz auf eigene Schriften zurückgreifen. Mehrere Sätze übernahm er wortwörtlich oder fast wörtlich aus Beschreibungen seiner Reisen zu den Mennoniten in Nordamerika. Andere Sätze entlehnte er Berichten Benjamin Unruhs, der NS-Beamte seit Jahren mit Informationen über die Geschichte und Sonderlehren der Mennoniten versorgt hatte und seit langer Zeit in Kontakt mit Götz stand. Im Oktober 1942 war es interessanterweise Götz, an den

58 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 1 (wie Anm. 2).

59 Als der mennonitische Mitarbeiter des Ostministeriums Hans Rempel 1942 z. B. die volksdeutschen Siedlungen der Ukraine bereiste, besuchte er Götz in Prischib. Vgl. Hans Rempel, Die Bodenfrage in den deutschen Siedlungen in der Ukraine, ca. 1942, R 6/109, BArch.

60 Vgl. Simon, Chronologie Karl Götz (wie Anm. 42). Götz wurde Standort-Ältester in der Volksdeutschen Mittelstelle-Stelle Ludbrandau, Warthegau.

61 Vgl. Karl Götz an Leiter des Gauamtes für Volkstumsfragen, 26. Januar 1944, R 69/215, BArch. Auch der Dichter der „Großen Heimkehr" kam mit, Litzmannstädter Zeitung, 8. April 1944. Im Wartheland lobten Götz und seine Kollegen in der Öffentlichkeit die Umsiedler und behaupteten, dass „sich der deutsche Charakter der Schwarzmeerbauern in einer Reinheit erhalten habe, die von keinem anderen deutschen Volksstamm übertroffen werden könne." Vgl. Karl Götz über den Leidensweg der Schwarzmeerdeutschen, Litzmannstädter Zeitung, 28. März 1944.

Heinrich Himmler sich um Auskünfte über Benjamin Unruh wandte.[62] Auf Grund einer Empfehlung von Götz traf sich Unruh mit Himmler im Dezember 1942, um die Zukunft der ukrainischen Mennoniten zu besprechen. Später erklärte Unruh in einem Brief: „Herr Götz ist ein großer Freund der Mennoniten. Er hat über sie eine Denkschrift auf Grund verschiedener meiner Denkschriften, die er bei mir anforderte, und auf Grund seiner eigenen Kenntnisse abgefasst. Diese Denkschrift wurde die Veranlassung meiner Vorsprache bei dem Reichsführer-SS."[63] Obwohl diese frühere Denkschrift nicht mehr auffindbar ist, ist zu vermuten, dass sie eine grundlegende Quelle für das 1944 gedruckte Heft war. Sehr viele Sätze, die ursprünglich aus Unruhs Feder stammten, gibt Götz nur wenig verändert 1944 wieder. Manchmal schränkten diese Änderungen Unruhs Behauptungen etwas ein. Wo Unruh die Mennoniten der Welt als „ausnahmslos deutschen Ursprungs" beschrieb, ersetzte Götz durch „fast ausnahmslos".[64] Trotzdem zogen beide am selben Strang. Sie setzten sich bei den nationalsozialistischen Behörden dafür ein, die Mennoniten im Osten sowie weltweit zu unterstützen.

Eine solch wohlwollende Darstellung der Mennoniten war nicht ganz selbstlos. Götz war sich vermutlich bewusst, dass er bei einem deutschen Sieg die berechtigte Hoffnung haben konnte, eine führende Position bei der Umsiedlung der überseeischen Mennoniten einzunehmen. „Seine Kenntnis der Probleme der Volksdeutschen in der Sowjet-Union und in Übersee hat dazu geführt," erklärte Lorenz, „dass der RFSS [Heinrich Himmler] ihm im Rahmen des Hauptamtes VoMi [Volksdeutsche Mittelstelle] die Abteilung Übersee übertragen hat und ihn maßgeblich beteiligt haben will in der nach dem Kriege durchzuführenden Umsiedlung der Deutschen aus den Vereinigten Staaten von Amerika und den Staaten Südamerikas."[65] Götz dachte also mindestens teilweise an die

62 Vgl. Geheime Staatspolizei an Karl Götz, 2. Oktober 1942, T-81/143, NARA: „Im Rahmen von Erhebungen über die Gemeinschaft der Mennoniten in Deutschland teilte der Reichsführer-SS mit, daß es einem führenden Mennoniten in Stuttgart, der auch Altparteigenosse sei, gelungen wäre, durch geeignetes Vorgehen zahlreiche Mennoniten dem Nationalsozialismus zuzuführen. Gleichzeitig wies der Reichsführer darauf hin, daß Sie in dieser Angelegenheit weitere Mitteilungen machen könnten." Himmler wusste zu dieser Zeit anscheinend nicht, dass Benjamin Unruh nie Mitglied der NSDAP wurde oder dass er in Karlsruhe, nicht in Stuttgart wohnte.

63 Zitiert in Peter Letkemann, Nachwort, in: Unruh, Fügungen und Führungen, 416 (wie Anm. 31).

64 Vgl. Unruh, Die ev. Mennoniten (wie Anm. 36); Götz: Das Schwarzmeerdeutschtum, 5 (siehe Anm. 2).

65 Vgl. Simon, Chronologie Karl Götz (wie Anm. 42).

Zukunft seiner Karriere, wenn er von den Rücksiedlern aus Übersee sprach.[66] Dazu ist es allerdings nicht gekommen.

Im Mai 1945 fiel das Dritte Reich und Götz verbrachte die Jahre bis 1948 in alliierter Gefangenschaft. Seine Bücher wurden von den Siegermächten aus den öffentlichen Bibliotheken entfernt. Zwischen 1951 und seinem Tod 1989 schrieb Götz jedoch wieder zahlreiche Bücher und wurde erneut zu einem beliebten Schriftsteller in Westdeutschland.[67] Er bewahrte sich auch in dieser Zeit sein Interesse für Auslandsdeutsche, darunter die Mennoniten, und schrieb weiter über seine zahlreichen Begegnungen mit Mennoniten in Kanada, Mexiko und Brasilien.[68] Götz verkaufte in der Nachkriegszeit über eine Million Exemplare seiner Reisebeschreibungen, Erzählungen und Romane und wurde mit mehreren Preisen ausgezeichnet. Auch wenn er ehemaliges Mitglied der NSDAP und der SS war, durfte er nach dem Krieg Ehrenmitglied des Schwäbischen Heimatbundes, des Schwäbischen Albvereins und Mitglied des Akademischen Rats der Humboldtgesellschaft sowie Träger des Ehrenringes für deutsche Literatur werden.[69]

66 Vgl. Götz, Das Schwarzmeerdeutschtum, 3 (wie Anm. 2).

67 Das erste von Götz nach dem Krieg erschienene Buch war ein Handbuch für Deutsche, die wohl wegen des Untergangs des Dritten Reiches auswandern wollten. Ein vorgeschlagener Zielort war Paraguay. Götz beschrieb die Mennoniten im Chaco in folgender Weise: „Diese Bauern […] haben in einem erbitterten Kampf gegen Trockenheit, Hitze, und Standsturm, gegen Heuschrecken und Ameisen, gegen weite Wege und schlechte Preise den Chaco erschlossen. Sie haben bewiesen, dass man diese 29 Millionen Hektar endloser, wilder Buschwüste bezwingen kann, so wie die Väter dieser Kolonisten das Land im Weichseldelta, in den südrussischen und sibirischen Steppen, im Kaukasus und Ural, in der nordamerikanichen und kanadischen Prärie, wie ihre Glaubensbrüder das Land in den mexikanischen Bergwüsten und im brasilianischen Urwald bezwungen haben“ (Karl Götz: Auswandern? Ein Handbuch für alle Fragen der Auswanderung, Stuttgart 1951, S. 156). Vgl. Nikolaus Barbian, Auswärtige Kulturpolitik und „Auslandsdeutsche“ in Lateinamerika 1949-1973, Wiesbaden 2014, 435.

68 Vgl. Karl Götz, Brüder über Land und Meer: Schicksale und Geschichte der Ausgewanderten, 1967, 167-191, 274-279, 394-396.

69 Götz kaschierte seine Tätigkeit unter den Nationalsozialisten in der Nachkriegszeit und gab z.B. wahrheitswidrig an, nie SS-Mitglied gewesen zu sein. Interessant ist, dass er auch seine Kontakte zu Mennoniten benützte, um zu behaupten, dass seine Arbeit an Umsiedlungsaktionen harmlos war. Bei einem Kriegsverbrecherprozess 1964 in Stuttgart meinte er: „Ich wurde auf Wunsch mennonitischer Kreise (Prof. Benjamin Unruh) am 1. 10. 1941 zur Volksdeutschen Mittelstelle notdienstverpflichtet, mit dem Auftrag, in den Volksdeutschen Gebieten Südrusslands eine oder zwei Lehrerbildungsanstalt [sic!] einzurichten.“ Vgl. Jestrabek: Karl Götz, 135 (siehe Anm. 42).

Ausblick auf die Zeit nach dem Krieg

Dass Mennoniten in der NS-Zeit allgemein als Arier angesehen wurden, kann erklären, warum zahlreiche Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaft vom Dritten Reich so großzügig behandelt wurden – in einer Zeit, als der systematische Völkermord in vollem Gange war. Wichtig ist hier anzumerken, dass dies teilweise eine Folge des Krieges war. Das von Karl Götz verfasste *Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* erschien nicht etwa gleich nach Hitlers Machtergreifung, sondern 1944, als es so viele Mennoniten unter nationalsozialistischer Herrschaft gab, dass diese vorher weitgehend unbekannte Gruppe als erwünschter Bevölkerungszuwachs in den Mittelpunkt nationalsozialistischer Umsiedlungspläne rücken konnte. Dabei war zu beachten, dass die Mennoniten in der Ukraine hauptsächlich unter sich in großen Kolonien gelebt hatten. Nun waren 35.000 im Warthegau und an anderen Orten des Dritten Reichs angekommene Umsiedler in eine weitaus größere Bevölkerung einzuordnen. Da sie den nationalsozialistischen Behörden fremd waren, ist wohl einzusehen, wie notwendig diese Broschüre in jenen Jahren war.

Es ist bemerkenswert, dass es der Krieg war, der es zahlreichen „Volksdeutschen" aus Übersee ermöglichte, „zurück" nach Deutschland zu gelangen. Die Entfernung von sogenannten Untermenschen aus dem östlichen Europa und anderswo wurde angestrebt, um den Lebensraum zu schaffen, auf den Götz und andere ranghohe Nationalsozialisten hinwiesen, als sie über die demographischen Veränderungen diskutierten, welche die Zukunft der deutschen Rasse eröffnen würde. So stellten der „Rassekampf" und die Ermordung der europäischen Juden sowohl den unmittelbaren Hintergrund als teilweise auch die Motivation für die noch nicht verwirklichten Pläne der Nationalsozialisten dar, Mennoniten und andere angebliche Arier in ein militärisch erweitertes und ethnisch gesäubertes Drittes Reich rückzusiedeln.

Die Kollaboration führender Mennoniten wie diejenige Benjamin Unruhs mit diesem Projekt spiegelt ebenfalls die Kriegsbedingungen wider. Lange hatte er sich für die Integration der mennonitischen Glaubensgemeinschaft in die nationalsozialistische Politik und Ideologie eingesetzt, mit der er und seine Mitstreiter eine Gelegenheit sahen, rückgängig zu machen, was sie als die Übel des „jüdischen Bolschewismus" beschrieben. Gerade als Götz nationalsozialistische Behörden ersuchte, die Mennoniten im Wartheland gut zu behandeln, so dass der Wunsch ihrer Glaubensgenossen aus Übersee gestärkt würde, zu ihnen überzusiedeln, glaubten nationalsozialistisch orientierte Mennoniten, dass

loyales Verhalten im besetzten Osten ihre eigenen Bemühungen belohnen würde. „Für die Ansiedlung und Umsiedlung kommen während der Kriegsdauer die Deutschen in Übersee ja nicht in Frage, sondern wohl erst später", notierte Unruh, für den eine anfängliche Konzentration der Mennoniten im Warthegau eine Gelegenheit bot, die offiziellen Stellen in einem Gebiet zu beeindrucken, „wo Deutschland die übrigen deutschstämmigen Mennoniten ansetzen will."[70] Solche Anstrengungen schienen im Kontext des totalen Krieges wichtig zu sein und die Tatsache zu bestätigen, dass sich die mennonitischen Umsiedler in einem besonders religionsfeindlichen Gau befanden, wo Gauleiter Arthur Greiser die katholischen und protestantischen Kirchen zu eingetragenen Vereinen degradiert hatte.[71] Leiter der mennonitischen Gemeinschaft versuchten also, ihre Interessen innerhalb der Rasseideologie und Verwaltungsstruktur des Dritten Reiches zur Geltung zu bringen. Die erfolgreiche Kategorisierung des Mennonitentums als mit dem Nationalsozialismus kompatibler religiöser Gemeinschaft zeigt, wie nützlich langjährige Freundschaften mit Menschen wie Götz noch weit in die Kriegsjahre hinein den Mitgliedern der mennonitischen Gemeinschaft sein konnten.

Es zeigt sich deutlich, dass NS-Beamte erst 1944 beabsichtigten, große Mennonitengruppen aus Übersee in ein siegreiches Reich gelangen zu lassen, wo sie vermutlich in verschiedenen landwirtschaftlichen Kolonien angesiedelt werden sollten. *Das Schwarzmeerdeutschtum: Die Mennoniten* beschreibt nicht genau, wie dies geschehen würde. Um etwas Genaueres zu erfahren, müssten wir geheime Akten der Kriegszeit wie den jetzt berühmten Generalplan Ost zu Rate ziehen.[72] Solche Pläne erklären, wie führende Nationalsozialisten sich die rassische Umstellung Osteuropas vorstellten. Ihre Ideen veränderten sich jedoch im Lauf des Krieges. Zum Beispiel wollte Heinrich Himmler ursprünglich die Mennonitenkolonien Chortitza und Molotschna auf die Krim umsiedeln, um sie dort zum Aufbau eines neuen „Gotengaus" einzusetzen.[73]

---

70 Benjamin Unruh an den Verbandsleiter des Verbands der Rußlanddeutschen, 20. September 1939, R 127518, PA AA.

71 Vgl. Bernhard Strasiewski, Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939–1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 7, 1959, 46-74.

72 Vgl. z.B. Mechthild Rössler und Sabine Schleiermacher (Hg.), Der „Generalplan Ost": Hauptlinien der nationalsozialistischen Planungs-und Vernichtungspolitik, Berlin 1993; Czeslaw Madajczyk, Vom Generalplan Ost zum Generalsiedlungsplan, München 1994.

73 Vgl. Heinrich Himmler, Der Dienstkalender Heinrich Himmlers 1941/42, Hamburg 1999, 566-567.

Der militärische Rückzug aus der Ukraine machte dies jedoch unmöglich, zumindest in der nahen Zukunft. Obwohl einige danach noch auf eine Rückeroberung der Ukraine hofften, dachten die meisten Beteiligten 1944, dass die osteuropäischen Mennoniten permanent im Warthegau und anderen Gebieten des Dritten Reiches bleiben sollten. Wie diese oder ihre Glaubensgenossen, die aus anderen Orten der Sowjetunion oder aus Übersee später kommen sollten, eigentlich nach Kriegsende von einem siegreichen Dritten Reich behandelt würden, muss Spekulation bleiben. Ein 1944 von Himmler geschriebener Brief wirft die höchst ironische Möglichkeit auf, dass „pazifierend" wirkende Gruppen wie Buddhisten und Zeugen Jehovahs – und vielleicht dazu wehrlose Mennoniten aus Nordamerika – als eine Art friedliches Bollwerk gegen die Grenzen der UdSSR verwendet werden könnten.[74] Nach dieser Nachricht wäre sogar die Wehrlosigkeit möglicherweise auf Dauer im Tausendjährigen Reich willkommen gewesen.[75]

Obwohl sich solche Fantasien nie verwirklicht hatten, hatte die Wertschätzung mennonitischer Umsiedler im Dritten Reich nach dem Krieg dennoch wichtige Folgen. Die 35.000 Deutschen, die die Wehrmacht und die SS aus der Ukraine herausbrachten, waren Menschen, die sonst vom bolschewistischen Staat nach Sibirien oder anderswo deportiert worden wären. Ungefähr die Hälfte aller Volksdeutschen der Ukraine wurde auf diese Weise 1941 vor der Ankunft der deutschen Wehrmacht deportiert. Die Tatsache, dass die Mehrheit der in der Ukraine unter NS-Herrschaft gekommenen Mennoniten als Arier galten, sicherte ihnen im Krieg rechtlichen Schutz. Als der Konflikt ein Ende gefunden

74 „Wir müssen vor dem deutschen Ostwall, den wir einmal errichten werden […] ein Neukosakentum schaffen," meinte Himmler. „In dem ruckwärtigen Gebiet, das deutsches Siedlungsland werden wird, wollen wir Landbaugemeinschaften, so wie wir es in der letzten Zeit in der Ukraine hatten, mit kleinem Eigenbesitz sowie rein deutscher Siedlung betreiben […]. Wir müssen aber noch mehr tun, um das Volk im Hinterland in eine friedliche, uns gegenüber waffenlose Form zu bringen […]. Eine Religion oder Weltanschauung müssen die Menschen haben […]. Es muß von uns jede Art von Religion und Religionsform und Sekte unterstützt werden, die pazifierend wirkt. Hier kommt in Frage bei allen Turk-Völkern die Einführung der buddhistischen Glaubenslehre, bei allen anderen die Lehre der Bibelforscher […]. Die Bibelforscher haben […] ähnlich wie die Mennoniten beneidenswerte gute Eigenschaften." Zitiert in: Gerhard Ritter, Wunschträume Heinrich Himmlers am 21. Juli 1944, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 5, 3, 1954, 164-165.

75 Anstrengungen der Nationalsozialisten, konservative Mennoniten in den USA zu umwerben, setzte einiges Verständnis von deren pazifistischer Orientierung voraus. Nach einem Memo des Deutschen Auslandsinstituts: „soweit Amerika in Frage kommt – das Mennonitentum mit diesem Grundsatz der Wehrlosigkeit steht und fällt." Vgl. Smith, The Deutschtum of Nazi Germany and the United States, 43 (wie Anm. 9).

hatte, konnten viele dieser Mennoniten in die westlichen Besatzungsgebiete fliehen und nach Süd- oder Nordamerika auswandern. Die einstige Zusammenarbeit mit dem Dritten Reich brachte jedoch jenen Unglück, die sowjetischen Agenten in die Fänge geraten waren. Schließlich wurden mehr als die Hälfte der Umsiedler – insgesamt etwa 23.000 Personenn – gegen ihren Willen in die Sowjetunion zurückgeschickt. Mehr als 12.000 jedoch, sowie weitere 3.000 aus dem ehemaligen Polen, dem Freistaat Danzig und Deutschland haben es mit Hilfe des nordamerikanischen Mennonitischen Zentralkomitees geschafft, nach Paraguay, Uruguay, Kanada oder den Vereinigten Staaten auszuwandern.[76] In diesem Kontext behaupteten viele, dass sie völkisch holländisch oder mennonitisch waren und dass sie mit dem Nationalsozialismus nie kollaboriert hätten. Diese Verleugnung ihrer Kollaboration ermöglichte Vorteile wie medizinische Überprüfungen, Ausreisegenehmigungen und Transportfinanzierung durch Flüchtlingsorganisationen, die mit den neu gegründeten Vereinten Nationen verbunden waren.[77] Es war aber ihre Wertschätzung im Dritten Reich – tief in die Realität einer Ideologie der Vorherrschaft und des Völkermords an den europäischen Juden verstrickt – die später den Zugang zu solchen Ressourcen der Nachkriegszeit ermöglichte. Diese Verwicklung in die nationalsozialistische Expansion und den Holocaust anzuerkennen und darauf zu reagieren, ist heute Aufgabe für die weltweite mennonitische Kirche.

Benjamin W. Goossen ist Historiker an der Harvard University in Cambridge, Mass., USA. Sein Buch *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era* erschien 2017 bei Princeton University Press. B. Goossen ist Autor zahlreicher Artikel und Aufsätze zum Thema Mennoniten und Nationalsozialismus bzw. Nationalsozialismus in globaler Perspektive.

76 Vgl. Frank Epp, Mennonite Exodus, Altona, MB, 1962, 351-450.

77 Vgl. Benjamin W. Goossen, From Aryanism to Anabaptism: Nazi Race Science and the Language of Mennonite Ethnicity, in: Mennonite Quarterly Review 90, 2, 2016, 135-163; ders., Chosen Nation, 174-187.

Imanuel Baumann

Der Mennonit und Nationalsozialist Otto Andres (1902 -1975)

Wie die Identifikation mit dem Nationalsozialismus mancher Mennoniten zum Problem für die gesamte Glaubensgemeinschaft wurde

In der Phase der nationalsozialistischen „Machtergreifung" hatte das offizielle Mennonitentum das Ansinnen der *Glaubensbewegung Deutsche Christen (GDC)* nicht rundweg abgelehnt. Zwar vermochte man beispielsweise der Verwerfung des Alten (Ersten) Testamentes ebenso wenig zustimmen, wie einen Antisemitismus auf Grundlage von „Blut und Rasse" gutheißen. Doch mit einer Theologie, die auf die Kategorie des Volkes bezogen war, gab es durchaus Schnittmengen.[1]

Im westpreußischen und Danziger Raum waren Mennoniten dem massiven Trommeln der *Deutschen Christen* in besonderer Weise ausgesetzt. Angesichts der radikal-völkischen Strömungen innerhalb der *GDC* sah sich das offizielle Mennonitentum im Sommer und Herbst 1933 zu einer grundsätzlichen Klärung genötigt. Diskreditierten solche radikalen Positionen die gesamte Bewegung der *Deutschen Christen,* oder waren sie lediglich Überschuss eines gärenden Prozesses, an dessen Ende eine geläuterte, annehmbare theologische Richtung stehen könne, wie Benjamin H. Unruh meinte?[2] Neben einer theologischen Bewertung musste zudem zur drängenden Frage Stellung bezogen werden, ob sich Mennoniten dieser Bewegung als Organisation anschließen könnten – gab es doch besonders im westpreußischen und Danziger Raum bereits eine

1 Das lässt sich, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe, auf die Rezeption der „Theologie der Schöpfungsordnung" zurückführen. Vgl. Imanuel Baumann, Volksbegriff und Antisemitismus bei der mennonitischen Jugend-Rundbrief-Gemeinschaft in der Etablierungsphase des NS-Regimes, in: Kirchliche Zeitgeschichte 29 (2016), S. 123-148, hier: S. 129-131.

2 Eine Aufgeschlossenheit Benjamin H. Unruhs gegenüber der *GDC* wurde beispielsweise erwähnt in: Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Außerordentliche Kuratoriumssitzung der „Vereinigung der Mennonitengemeinde im Deutschen Reich" in Berlin vom 17.-19. November 1933 [Bericht „nach dem Protokoll von Erich Göttner"], in: *Mennonitische Blätter* 80 (1933) 12 (Dezember), S. 113-117; vgl. S. 114.

regelrechte Übertrittbewegung.[3] Anders als bei der theologischen Einschätzung war die Argumentation des offiziellen Mennonitentums an dieser Stelle jedoch klar: ein Eintritt in die *GDC* von Mitgliedern mennonitischer Gemeinden wurde im August 1933 allgemein abgelehnt[4], wobei sich die Argumentation insbesondere auf den Schutz des eigenen konfessionellen Erhalts bezog.[5]

---

3 Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Außerordentliche Kuratoriumssitzung der „Vereinigung der Mennonitengemeinde im Deutschen Reich" in Berlin vom 17.-19. November 1933 [Bericht „nach dem Protokoll von Erich Göttner"], in: Mennonitische Blätter 80 (1933) 12 (Dezember), S. 113-117, S. 114.

4 E.[mil] H.[Händges], Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Bericht über die außerordentliche Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreußischen und Freistaat-Danziger-Mennonitengemeinden zu Kalthof am 25. August 1933, in: Mennonitische Blätter 80 (1933) 9 (September), S. 85-91, S. 86.

5 Eindeutig positionierte sich der Pastor der Danziger Mennonitengemeinde, Erich Göttner, als er im Herbst 1933 buchstäblich seine Türen für solche evangelische Pfarrer öffnete, die den offiziellen, deutschchristlichen Kirchenkurs nicht mittragen könnten. „Denke dir", schrieb Erich Göttner am 4. Oktober 1933 an Christian Neff in die Pfalz, „bei uns kamen zum ersten Mal alle die Pfr. zusammen, die bei den Dtsch. Chr. nicht mitgehen können. Wir werden nun monatlich in den verschiedenen Häusern uns zur Besprechung theol. Fragen versammeln. Zur Klärung und Besinnung u. zur Stärkung der Gemeinschaft tut das recht not." Schreiben Erich Göttner an Christian Neff vom 04.10.1933, in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Neff, Briefwechsel 1933, Karton 7, Ordner 45. Vgl. das Schreiben von Gustav Reimer an Benjamin Unruh [Oktober 1933]): „Es ist doch für die hiesigen Verhältnisse bezeichnend, dass selbst einige evangl. Pfarrer mit dieser Bewegung [Deutsche Christen] nicht mitkönnen, sondern sich aus inneren Gründen zu einer Notgemeinschaft zusammengeschlossen haben. Zu letzterer besteht bereits eine freundliche Beziehung, den die Gründungsversammlung derselben fand im Hause Bruder Göttner's statt." Schreiben Gustav Reimer an Benjamin H. Unruh [Oktober 1933], Durchschlag für Christian Neff, in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Neff, Briefwechsel 1933, Karton 7, Ordner 45. Vgl. dazu Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 84-87. Da die Sammlung just unmittelbar nach jener ‚braunen Synode' der preußischen Landeskirche stattfand, auf der die Einführung des „Arierparagrafen" in dem Bereich der Kirche beschlossen wurde, liegt die Vermutung nahe, dass die klare Positionierung gegen die *GDC* durch Göttner und seine landeskirchlichen Pfarrkollegen mit jener Synode und der dort eingeführten rassenantisemitischen Maßnahme zusammenhing; Erich Göttner war also eine Art freikirchlicher Martin Niemöller in der Freien Stadt Danzig. Der evangelische Pfarrer Martin Niemöller (1882-1984) gründete in Reaktion auf die Einführung des „Arierparagrafen" im Bereich der Kirche im September 1933 den „Pfarrernotbund" – einer Keimzelle der späteren *Bekennenden Kirche*. Am 6. September 1933 beschloss die 10. Generalsynode der mit 18 Millionen Mitgliedern größte Landeskirche, die Evangelische Kirche der altpreußischen Union, für die Regelung der Rechtsverhältnisse ihres Personals den „Arierparagrafen" einzuführen; die evangelischen Landeskirchen in Sachsen, Schleswig-Holstein, Braunschweig, Lübeck, Nassau-Hessen und Thüringen folgten ihrem Beispiel. Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche 1933-1945, 5 Teilbände, Stuttgart 1990-2007, Bd. 1: 1933-1935, Stuttgart 1990, S. 203 f.

Im Blick auf das kirchenpolitische Problem erwies es sich nun aber als Gefahr, dass offenbar ein beträchtlicher Teil der Mennoniten in westpreußischen oder Danziger Gemeinden nicht nur dem Nationalsozialismus zugeneigt, sondern bereits zu diesem Zeitpunkt auch in die NSDAP eingetreten war.[6] Auf Seiten der mennonitischen Führung zielte die Sorge darauf, dass solche Gemeindemitglieder von den *Deutschen Christen* instrumentalisiert werden könnten, um die Freikirchen gleichzuschalten. Und tatsächlich erwies sich diese Sorge, wenn auch in etwas anders gelagerten Form, als nicht unbegründet, wie ich am Beispiel des mennonitischen Landrats, Otto Andres, NSDAP-Kreisleiter im Großen Werder, zeigen möchte.

Otto Andres war nicht der einzige Mennonit, der als Nationalsozialist öffentliche Ämter bekleidet hat, er gehörte aber zu jenen, die zum einen bereits 1933 über einen gewissen politischen Einfluss verfügten und eben diesen in der Kirchenfrage geltend machten – und zum anderen während des NS-Regimes eine weitere Karriere in der Parteihierarchie absolvierten. Zugleich zeigt seine Geschichte, dass sich die Nähe exponierter Vertreter der mennonitischen Glaubensgemeinschaft zum Nationalsozialismus rasch in eine konfessionelle Bedrohung umschlagen konnte, die existentielle Fragen berührte.

Otto Andres wurde am 28. Dezember 1902 in Tiegenhagen (Westpreußen) geboren. In den zwanziger Jahren zunächst zum Schlosser, dann zum Ingenieur ausgebildet, trat er 1930 der NSDAP bei und bekleidete sogleich das Amt des Ortsgruppenleiters; im folgenden Jahr wurde er von der Partei zum Bezirksleiter, Kreisleiter des Kreises Groß-Werder berufen.[7] Als die NSDAP am 28. Mai 1933 stärkste Kraft in der Freien Stadt Danzig geworden war, wurde Otto Andres sogleich, am 1. Juli 1933, kommissarisch zum Landrat des Kreises Groß-Werder der Freien Stadt Danzig bestallt. (Seit dem 1. Mai 1934 nahm er diese Position amt-

6 Göttner schrieb Neff am 22. August 1933: „Denn der mit der kirchlichen Neuordnung in Dzg. beauftragte Konsistorialrat sagte dem hiesigen Baptistenprediger in einer informatorischen Unterredung, man rechne damit, daß die Menn. in die Landeskirche zurückkehren würden, da die meisten Nationalsozialisten seien. (Es kann dabei nur an den Weg über die Bewegung Deutsche Christen gedacht worden sein).“ Sowie: „Wir sind die älteste, öffentlich einflussreichste Freikirche (eine Reihe von NSDAP-Führers im Werder sind Mennoniten, u.a. der Landrat).“ Schreiben Erich Göttner an Christian Neff vom 22.08.1933, in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Neff, Briefwechsel 1933, Karton 7, Ordner 45.

7 BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902. Tabellarische biografische Übersicht aus dem Jahr 1939.

lich ein).[8] Zugleich wurde Andres 1933 in den Volkstag der Freien Stadt Danzig gewählt und gehörte diesem bis zu dessen Auflösung im Jahr 1939 an.[9] Andres war Mitglied der SA und schaffte es dort bis in den hohen Rang des Oberführers (1942).[10]

Als Otto Andres im Jahr 1933 in mennonitischen Gremiensitzungen auftauchte – zu denen er offiziell eingeladen wurde – erschien er dort also in mehreren Funktionen: als Angehöriger der mennonitischen Glaubensgemeinschaft, als Vertreter der öffentlichen Verwaltung, vor allem aber auch als Repräsentant der NSDAP (der Berichterstatter einer solchen Tagung ließ es sich nicht nehmen, darauf hinzuweisen, dass Andres in Uniform mit Chargen der Partei aufgetreten sei[11]). Diether Götz Lichdi sprach in seiner Studie zu den Mennoniten im Nationalsozialismus in den siebziger Jahren davon, dass Andres schon 1929 aus der Gemeinde ausgetreten, „sein Interesse an den Men.[noniten] und auch das Interesse der Men.[noniten] an ihm" aber erhalten geblieben sei.[12] Dem steht jedoch gegenüber, dass Andres im 1936 erschienenen mennonitischen Adressbuch als Mitglied der Gemeinde Tiegenhof genannt wird – mit der Standes- und Berufsbezeichnung „Landrat".[13] Die Daten wurden jeweils von den Gemeinden zugeliefert, was auf eine – mindestens bezogen auf die uns an dieser Stelle interessierenden Jahre 1933 und 1934 – noch immer gültige Mitgliedschaft hinweist.[14] Ver-

8 Joachim Lilla, Statisten in Uniform: Die Mitglieder des Reichstags 1933-1945. Ein biographisches Handbuch. Unter Einbeziehung der völkischen und nationalsozialistischen Reichstagsabgeordneten ab Mai 1924. Bearbeitet von Joachim Lilla. Unter Mitarbeit von Martin Döring und Andreas Schulz, Düsseldorf 2004, S. 10-11 (Nr. 17).

9 Am 7. Juli 1940 wurde Andres in den Reichstag gewählt (und gehörte ihm bis zum 26. Juli 1943 an). Joachim Lilla: Statisten in Uniform: Die Mitglieder des Reichstags 1933-1945. Ein biographisches Handbuch. Unter Einbeziehung der völkischen und nationalsozialistischen Reichstagsabgeordneten ab Mai 1924. Bearbeitet von Joachim Lilla. Unter Mitarbeit von Martin Döring und Andreas Schulz, Düsseldorf 2004, S. 10-11 (Nr. 17).

10 Urteil des Obersten Parteigerichts vom 30. Juni 1942, I Kammer Az I/60/41 Da.-W., in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902.

11 E. [mil] H.[ändiges], Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Bericht über die außerordentliche Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreußischen und Freistaat-Danziger Mennonitengemeinden zu Kalthof am 25. August 1933, in: Mennonitische Blätter 80 (1933) 9 (September), S. 85-91, hier S. 91.

12 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 177, Fußnote 2 und S. 106.

13 Mennonitisches Adressbuch 1936, Karlsruhe 1936, S. 207.

14 Das lässt sich schließen aus dem Artikel von Christian Neff: Unser mennonitisches Adressbuch, in: Mennonitische Blätter 82 (1935) 11 (November), S. 91-92.

mutlich hat Otto Andres aber in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre, womöglich zwischen Ende 1937 und spätestens 1939, einen Bruch mit der Mennonitengemeinde vollzogen.[15] Unabhängig von dieser eher formalen Frage, ist Lichdis zweiter Hinweis zu unterstreichen: Otto Andres hat sich 1933 den Mennoniten gegenüber selbst ausdrücklich als „Glaubensbruder"[16] präsentiert und er wurde von den Repräsentanten des Mennonitentums als einer der ihren wahrgenommen.[17]

In kirchenpolitischen Fragen, zu deren Beratung Andres von den Mennoniten hinzugezogen wurde, entpuppte sich der Landrat aus mennonitischer Sicht allerdings als eine Art Risiko. In der retrospektiven Analyse muss man sich fragen, was Andres von den mennonitischen Glaubensgrundsätzen eigentlich hielt – und vielleicht beschäftigte diese Frage auch die Zeitgenossen: Denn einerseits ermutigte er die Mennoniten, einen engen Zusammenschluss aller mennonitischen Konferenzen herbeizuführen und plädierte für das „lange", also dogmatische Bekenntnis[18]; anderseits hielt er ein flammendes und pathetisches Plädoyer für den Wehrdienst (das in der jungen Generation Widerhall fand[19]) und ob er für die Frage der Eidverweigerung großes Verständnis hatte, darf bei seinen eigenen Parteifunktionen und Ämtern mindestens bezweifelt werden (die NSDAP in der Freien Stadt Danzig hielt hartnäckig an

15 Vgl. die 1940 ausgestellte Karteikarte der NSDAP-Parteikorrespondenz zu Otto Andres, in der bei „Religion" das Kürzel „ggl.", also „gottgläubig", eingetragen ist, was für aus der Kirche (der Gemeinde) Ausgetretene steht, in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902. Hingegen legt ein Brief Andres' an einen mennonitischen Prediger vom 3. Dezember 1937 den Schluss nahe, dass er zu diesem Zeitpunkt noch nicht offiziell aus der Gemeinde ausgetreten war; das Schreiben ist zitiert in: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 106-107.

16 Nach dem Protokoll von E. [mil] H.[ändiges], Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Bericht über die außerordentliche Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreußischen und Freistaat-Danziger Mennonitengemeinden zu Kalthof am 25. August 1933, in: Mennonitische Blätter 80 (1933), 9 (September), S. 85-91; Andres führte aus, dass er „[n]icht als Landrat, sondern als Glaubensbruder" gekommen sei (S. 91).

17 Vgl. ebd. Eingeladen wurde Andres auch zur „Außerordentliche[n] Versammlung der Vorstände der Ost- und Westpreußischen Mennoniten-Gemeinden zu Neuteich (Freie Stadt Danzig) am 12. Januar 1934, vgl. den Beitrag in den Mennonitischen Blättern 81 (1934) 2 (Februar), S. 14-15.

18 Vgl. zu dieser Diskussion Heinold Fast, Zweckverband oder Bekenntnisgemeinschaft? Der Versuch eines Zusammenschlusses der deutschen Mennonitengemeinden 1932-34, in: Mennonitische Blätter 47/48 (1990/91), S. 139-153.

19 Dirk Cattepoel, Mennonit und Wehrwille, in: Mennonitische Blätter 81 (1934) 2, S. 9-11.

der Eidesverpflichtung bei aufzunehmenden Mitgliedern fest[20]). Andres beschwichtigte weiterhin die Mennoniten im Blick auf die *Glaubensbewegung Deutsche Christen* – diese widme sich vor allem „innerkirchliche[n] Belage[n]" – und widersprach dem einhelligen Votum nicht, sich von der *GDC* fern zu halten[21], drohte andererseits wenig später selbst mit der Gleichschaltung der Mennonitengemeinden: in bestimmten Gegenden könnten sie, so Andres, notfalls auch ohne den Willen der Gemeindeführer mit den evangelischen Kirchen zusammengeschlossen werden.

Auf seine politisch motivierte Intervention der mennonitischen Diskussion über strukturelle Änderungen der Gemeindelage möchte ich im Folgenden näher eingehen; ich zitiere dabei etwas ausführlicher aus einem Brief von Gustav Reimer, Diakon der Mennonitengemeinde Heubuden (Freie Stadt Danzig), in dem er Benjamin H. Unruh – und Christian Neff, Emil Händiges und Ernst Crous, die Durchschläge des Briefes erhielten – seine großen Sorgen im Blick auf die Situation der Gemeinden im Raum Danzig schilderte. Ernst Crous hat einen Auszug aus diesem Brief dann in einem vertraulichen Rundschreiben an verschiedenen Repräsentanten des Mennonitentums weiterverbreitet.

Gustav Reimer schrieb also Anfang Oktober 1933:

> „So wurde ich in der vergangenen Woche von einem der NSDAP angehörenden menn. Prediger der Gemeinde Ladekopp zu einer Besprechung eingeladen, in der der Kreisleiter der ‚Deutschen Christen', ein evangl. Pfarrer, uns das vorstehend angedeutete Ziel dieser Bewegung näher erklärte und uns darüber verständigte, wie man sich die ‚Zusammenarbeit' mit den Mennoniten denke. Darnach sollten diese sich überall den evangelischen Gemeinden ihres Wohnorts anschliessen. In denjenigen Orten, wo nur mennonitische Kirchengebäude vorhanden sind, aber keine evangl., wie in Heubuden, Orlofferfelde, Pordenau, Tiegenhagen, Rosenort und Neunhuben, sollten die Mennoniten mit den dort ansässigen Evangelischen eine Gemeinde bilden. Uns soll die Grosstaufe gelassen werden, auch können sich unsere Laienprediger weiter auch in

20 James Irvin Lichti, Houses on the Sand? Pacifist Denominations in Nazi Germany, New York 2008, S. 35.

21 E.[mil] H.[ändiges], Zur Kirchenfrage der Mennoniten. Bericht über die außerordentliche Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreußischen und Freistaat-Danziger Mennonitengemeinden zu Kalthof am 25. August 1933, in: Mennonitische Blätter 80 (1933), 9 (September), S. 85-91, Zitat S. 91.

den evangl. Kirchen betätigen. Es sei so gedacht, dass dem evangl. Pfarrer mehrere Gemeinden – etwa drei bis fünf – unterstellt werden, in deren Kirche er der Reihe nach predigt. An den anderen Sonntagen sollten diese von den Laienpredigern bedient werden. Da der Bezirk jeder Mennonitengemeinde sich über mehrere evangl. Gemeinden erstreckt, würde die Durchführung dieses Programms alleine schon rein organisatorisch die Zerschlagung aller unserer Mennonitengemeinden bedeuten. Schon der Teil unserer Gemeinde Neunhuben, der in der Freien Stadt Danzig liegt, würde in 11 Teile zerfallen, denen es dann an jedem Zusammenhalt fehlt. Wenn wir auch eine solche ‚Zusammenarbeit', die den Fortbestand unserer Gemeinden gefährdet, ganz entschieden ablehnten, so müssen wir doch befürchten, dass man versuchen wird, das sich gesteckte Ziel unter allen Umständen auf andere Weise zu erreichen. Am nächstliegenden erscheint mir die Beeinflussung der der NSDAP angehörenden Mennoniten. In diesem Sinne äusserte sich bereits der zu jener Besprechung etwas später hinzugekommene Kreisleiter der NSDAP, der mennonitische Landrat Andres aus Tiegenhof, ein Schwager des einladenden mennonitischen Predigers. Ohne die von der Gegenseite gemachten Vorschläge in ihrer ganzen Auswirkung zu überdenken, sagte er in drohendem Tone, dass, wenn wir uns ‚bockbeinig' stellen, dann werden die mennonitischen Nationalsozialisten über unsere Köpfe hinweg eine Verständigung mit den evangelischen Gemeinden durchführen. Bei dem grossen Einfluss, den diese Bewegung auf ihre Mitglieder ausübt, liegt hier doch eine gewissen Gefahr vor, zumal wenn es erst den ‚Deutschen Christen' gelingt, Mitglieder in unseren Reihen in grösserer Anzahl zu werben. Noch hat der Vorstand unserer Gemeinde, dem auch einige Nationalsozialisten angehören, am letzten Sonntag die Vorschläge der ‚Deutschen Christen' auf ‚Zusammenarbeit' einstimmig abgelehnt. Es gibt aber auch bei uns einige Mitglieder, hauptsächlich solche, die führend in der NSDAP tätig sind, die eine andere Auffassung vertreten."[22]

Gustav Reimer benennt in diesem Text eine dreifache Gefahr: Durch den hohen Anteil an Nationalsozialisten in Gemeinde und Gemeindeleitung sei es möglich, dass die Mennoniten in Danzig kirchenpolitisch leicht in

22 Schreiben Gustav Reimer am Benjamin H. Unruh vom 06.10.1933, Durchlag für Christian Neff, weitere für Händiges und Crous; vgl. das Vertrauliche Rundschrieben vom 16.10.1933 von Ernst Crous (vervielfältigtes Exemplar), in: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Nachlass Neff, Karton 7, Ordner 45: Briefwechsel 1933.

Bahnen gelenkt werden könnten, die dem offiziellen Kurs, nicht mit den *Deutschen Christen* zusammenzugehen, entgegenstünden. Damit verbunden war aber die Gefahr, dass der konfessionelle Bestand der Mennoniten zerstört, mennonitische Glaubensüberzeugungen eingeebnet werden könnten, aus Reimers Sicht eine durchaus reale Bedrohung. Die dritte Gefahr ging in diesem Zusammenhang von Otto Andres aus, der womöglich über die Macht verfügte, eben dies mit Hilfe nationalsozialistischer Mennoniten gleichsam gewaltsam herbeizuführen.

Wenn sich Andres 1933 tatsächlich selbst noch als „Glaubensbruder" verstanden hatte – und sein Auftreten und Gebaren nicht rein taktischer Natur gewesen war – so äußerte er sich später, in einem Schreiben an einen mennonitischen Prediger vom 3. Dezember 1937, in einer Weise, die nicht nur eine Distanz zum Mennonitentum, sondern zur christlichen Kirche insgesamt offenbarte: Andres kritisierte den mennonitischen Prediger Thiessen für seine christologische Predigt am Bußtag des Jahres 1937, in der er eindringlich gemahnt hatte, dass sich Hass und die Aufforderung „zum Hassen der Feinde" nicht mit der Lehre Christi vertrügen. Andres, der wegen dieser Predigt „Beschwerden und Anzeigen" entgegen nehmen musste, mokierte die Ausführungen und meinte: „Für mich selbst habe auch ich aus der Predigt Schlüsse gezogen und die Kirche vor die klare Entscheidung gestellt, ob sie Ihre Ausführungen billigt oder nicht. Wenn nein, dann hat die Kirche die notwenigen Schlüsse zu ziehen; wenn ja, dann werde ich und wahrscheinlich viele andere mit mir, ebenfalls die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen zu ziehen wissen. Denn dann ist für einen aufrichtigen Nationalsozialisten in einer solchen Kirchengemeinschaft kein Platz. Wir werden es nicht dulden, daß die Kirche einen Keil zwischen Menschen und Gott treibt. Wir werden die Menschen ausrichten, daß sie ihren Weg auch ohne Kirche zu Gott finden. Unserer Weltanschauung wohnen Kräfte inne, die so stark gemeinschaftsbildend sind, daß wir, wenn es sein muß, Kirchen mit ihren hadernden ‚Seelsorgern' entbehren können."[23]

Im Jahr 1939 zeigte sich auf dreierlei Weise der Rang, den Andres in der Partei als zuverlässiger Nationalsozialist einnahm. Zum einen lohnte ihm Hitler seine „Treue" in der Kampfzeit mit dem „goldenen Ehrenzeichen" für alte Parteimitglieder; zum anderen wurde Andres am 3. September, also fast unmittelbar nach dem Überfall der Wehrmacht auf

23 Zitate aus der Predigt von Gerhard Thiessen und aus dem Brief von Otto Andres an Thiessen vom 03.12.1937 nach: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 106 u. 107.

Polen, als „Chef der Zivilverwaltung" mit der Umgestaltung der Verwaltung im Kreis Dirschau betraut, eine Aufgabe, die den Verwaltungsstäben der Armee oblag und wozu er deshalb seitens der Wehrmacht, aber „mit Zustimmung" des Danziger Gauleiters Albert Forsters ernannt wurde.[24] Andres war in dieser Funktion augenscheinlich eine Figur im Spiel des Gauleiters, der bereits am 2. September nach der Stadtverwaltung in Dirschau gegriffen hatte.[25] Schließlich wurde Andres, drittens, im Herbst 1939 zum Stellvertretenden Gauleiter Danzig-Westpreußen erkoren, eine Position, den er seit dem 1. Januar 1940 unter Albert Forster offiziell einnahm.[26] Mit seiner neuen Funktion waren zugleich auch seine Tätigkeiten als Landrat und NSDAP-Kreisleiter im Großen Werder beendet.

Überblicken wir abschließend den weiteren Verlauf seiner Biografie: Schon bald kam es zu Differenzen mit Gauleiter Forster: Andres vertrat im Umgang mit „Volksdeutschen" einen anderen Kurs als Forster, der, entgegen Himmlers Richtlinien, danach trachtete, „etwa 700 000 Menschen polnischer Abstammung auf Widerruf einzudeutschen".[27] Schließlich kam es zum Bruch mit Forster, wobei vermutlich genau dieser Komplex, vermengt mit Fragen der Konkurrenz zwischen den verschiedenen regionalen Instanzen und persönlichen Animositäten eine wichtige Rolle gespielt hat. In diese Richtung weist ein Konflikt zwischen Andres und Forster, der das Fass vielleicht zum Überlaufen gebracht hat: Andres hatte offenbar einen guten Kontakt zum Vertreter des *Reichskommissars für die Festigung deutschen Volkstums* in Danzig, der Höhere SS- und Polizeiführer Richard Hildebrandt, mit dem aber Forster heftig konkurrierte: Andres ließ Hildebrandt Einblick nehmen in einen Schriftwechsel mit dem Bromberger Regierungspräsidenten, mit dem sich Andres in einer Verwaltungsangelegenheit heftig stritt. Hildebrandts Dienststelle sorgte (offenbar ohne Andres Wissen) dafür,

24 Protokoll der Zeugenvernehmung von Otto Andres vom 14.12.1961, in: BArch B 162/6641.

25 Gerhard Wolf, Ideologie und Herrschaftsrationalität. Nationalsozialistische Germanisierungspolitik in Polen, Hamburg 2012, S. 91.

26 Vgl. das Schreiben von Gauleiter Albert Forster an Saupert, Stabsleiter des Reichsschatzmeisters, vom 25.10.1939 und die Karteikarte zu Otto Andres, in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902.

27 Dieter Schenk, Strukturen eines Gauleiters am Beispiel Albert Forsters Reichsgau Danzig-Westpreußen, unter: URL http://www.dieter-schenk.info/Anhang/Verlinkungen/Gauleiter-Forster.pdf (Aufruf: 18.11.2016). Vgl. zum Konflikt in unserem Kontext das Urteil des Obersten Parteigerichts vom 30. Juni 1942, I Kammer Az I/60/41 Da.-W., in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902.

dass die Briefe im *Schwarzen Korps* veröffentlich wurden. Forster fühlte sich brüskiert und stellte Andres zur Rede. Dieser verschwieg seinem Vorgesetzten, dass er das Material Hildebrandt gezeigt hatte.

Schon im Februar 1941 war Andres Karriere als Stellvertretender Gauleiter beendet. Inwieweit bereits zu diesem Zeitpunkt Forsters Vorwürfe gegen Andres wegen unlauteren Geschäfts- und Finanzgebarens eine Rolle spielten oder ob Forster diese erst nach dessen Demission erhob, lässt sich anhand des ausgewerteten Materials nicht mehr abschließend klären. Jedenfalls versuchte Andres solche Vorwürfe in der zweiten Jahreshälfte mithilfe einer Selbstanzeige zu entkräften, musste aber eine Niederlage hinnehmen – auch wenn die vom Obersten Parteigericht der NSDAP festgestellten Verfehlungen verhältnismäßig dürftig ausfielen: Am Ende blieb an Andres vor allem die „Unterhaltung einer schwarzen Kasse in Höhe von RM 2 600" hängen.[28] Andres kassierte eine Verwarnung, verbunden mit dem zwei Jahre andauernden Verbot, ein Parteiamt zu bekleiden.

Andres diente jetzt, zwischen 7. April 1941 und Anfang 1943 sowie seit dem 2. September 1944, in der Wehrmacht.[29] Dazwischen war er, von der Wehrmacht unabkömmlich gestellt, als Ingenieur in der Posener Zweigstelle der Mannheimer Landmaschinenfirma Heinrich Lanz AG tätig.[30] Die Parteikarriere von Otto Andres war ruiniert, doch zum endgültigen Bruch war es, von beiden Seiten, nicht gekommen.[31] Der für

28 Schreiben des Reichsrevisions- und Rechnungsamt der NSDAP an das Hauptmitgliedschaftsamt vom 5. Oktober 1942, in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28.12.1902.

29 Schreiben Dr. Stanisław Hejmowski an Dr. Ewald Garlepp vom 11. 10. 1955, in: BArch B 305/4504. Nach schriftlicher Auskunft der Deutschen Stelle (WASt) (Deutsche Dienststelle für die Benachrichtigung der nächsten Angehörigen von Gefallenen der ehemaligen deutschen Wehrmacht) an den Verfasser vom 21. 01. 2017 gehörte Otto Andres zunächst der 2. (Ersatz) Batterie Flak-Ersatz-Abteilung 12, Berlin-Lankwitz, an (Meldungen vom 03. 06. 1941 und Juni 1942), später dem IV. (Panzer)/Schlachtgeschwader 9, Nachschubhorst (Meldung vom 01. 10. 1944).

30 Vgl. das „Zwischen-Zeugnis" der Firma Lanz vom 19.09.1944 sowie das Schreiben Dr. Stanisław Hejmowski an Dr. Ewald Garlepp vom 11.10.1955, in: BArch B 305/4504.

31 Ein Parteiaustritt ist in der NSDAP-Mitgliedskartei (Gaukartei) nicht vermerkt, jedoch ein Verwarnungsvermerk (BArch R 9361-IX Kartei/521513). Nach Kenntnis der Parteikorrespondenz der NSDAP wissen wir, dass Andres vielmehr an seiner parteiinternen Rehabilitation gelegen war. Doch legte er offenbar keinen Wert darauf, die NSDAP-interne Auseinandersetzung zu verbergen: Der Zeitzeuge Arno Thimm berichtet folgende Begebenheit mit Otto Andres: Er sei um 1943/44 mit Vater und Mutter in Tiegenhof-Platenhof einkaufen gewesen. Ein Mann kam entgegen, grüßte mit „Guten Tag" und hob den Hut; er entbot also nicht den Hitlergruß. Erstaunt fragte die Mutter: „Wer war

den Parteigenossen Andres in Posen nun zuständige Gauleiter Arthur Greiser – als Danziger Senatspräsident vormals ein großer Widersacher Forsters – setzte sich für Andres ein, Besitzurkunde und Ehrenzeichen der Partei behalten zu dürfen.[32] Greiser beabsichtigte im August 1944 zudem, „nach dem Krieg zur gegebener Zeit ein Ehrenbereinigungsverfahren bei der Parteikanzlei" durchzuführen.[33]

Am 9. Mai 1945 geriet Andres in Österreich in amerikanische Kriegsgefangenschaft, woraus er aber bereits im Juli des gleichen Jahres wieder entlassen wurde; er begab sich nach Schleswig-Holstein, wo er seine Frau wiederfand.[34] Im Oktober 1946 wurde er jedoch von den Briten in Preetz festgenommen und in das Internierungslager Neuengamme bei Hamburg verbracht, später in Hamburg-Fischbek interniert, einem Lager, das von den britischen Streitkräften speziell für potentielle Kriegsverbrecher eingerichtet worden war (*War Criminal Holding Centre Fischbek*) und am 5. Dezember 1947 an Polen ausgeliefert.[35] Offenbar war Andres erst aufgrund seiner eigenen Angaben im Fragebogen zur Entnazifizierung ins Visier des englischen Militärs geraten.[36]

Am 10. Februar 1949 wurde Otto Andres vom Landgericht Danzig zu einer 15-jährigen Freiheitsstrafe verurteilt. Zur Last gelegt wurden ihm zum einen seine führenden Funktionen innerhalb der NSDAP und zum

---

das?", woraufhin der Vater erwiderte: „Ja, weißt du das denn nicht; er ist aus der Partei ausgetreten." Statement auf der Tagung „Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. Mennoniten in der NS-Zeit." 25. bis 27. September 2015 in Münster.

32 Vgl. das Schreiben des Gauleiters des Gaues Wartheland, Arthur Greiser, an den Reichsschatzmeister der NSDAP (Amt für Mitgliedschaftswesen, Schiedsamt) vom 16.08.1944 sowie das Schreiben des Oberbereichsleiters Schneider an den Gauschatzmeister der Gauleitung Wartheland, Weyer, vom 16. 09. 1944, in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28. 12. 1902.

33 Schreiben der Gauleitung Wartheland (Gauschatzamt) an den Reichsschatzmeister der NSDAP (Amt für Mitgliedschaftswesen, Schiedsamt) vom 16. August 1944, mit Bezug auf eine Mitteilung „durch die Adjutantur des Gauleiters", in: BArch, PK (ehem. BDC), Andres, Otto, 28. 12. 1902.

34 Protokoll der Vernehmung von Otto Andres als Zeugen vom 23./24. 10. 1961, in: BArch B 162/3390 sowie die Vernehmungsniederschrift vom 09. 02. 1961, in: BArch B162/4777.

35 Vgl. das Schreiben der Ehefrau von Andres an die Zentrale Rechtsschutzstelle vom 05. 08. 1950, das Schreiben von Dr. Stanisław Hejmowski an Dr. Ewald Garlepp vom 18. 06. 1955, das Schreiben von Otto Andres an das Hilfswerk der Evangelischen Kirche, Rechtsschutzstelle vom 20. 09. 1956 sowie das Schreiben von Dr. Garlepp an die Zentrale Rechtsschutzstelle (Dr. Gawlik) vom 14. 11. 1958, in: BArch B 305/4504.

36 Vgl. das Schreiben von Frau Andres an die Zentrale Rechtsschutzstelle vom 05. 08. 1950; in: BArch B 305/4504 sowie das Protokoll der Vernehmung von Otto Andres als Zeugen vom 23./24.10.1961, in: BArch B 162/3390.

anderen, „zum Schaden der polnischen Bevölkerung“ gehandelt zu haben; konkret ging es hier um Hetzreden in seiner Dirschauer Funktion sowie um sein Verhalten als Ingenieur der Firma Lanz, wo ihn das Gericht u.a. wegen der Ausübung von Gewalt gegen polnische Arbeiter verurteilte.[37] Freigesprochen wurde er allerdings von dem Vorwurf, in Dirschau auch für die Verhaftung, Ermordung (Erschießung von 16 katholischen Geistlichen Ende Oktober 1939) und Umsiedlungen von Polen mitverantwortlich gewesen zu sein. Andres hatte nachweisen können, dass seine Tätigkeit dort nur wenige Wochen andauerte und vor der erwähnten Massenexekution beendet gewesen war.[38]

Andres und seine Frau wurden von der Rechtsschutzstelle des Evangelischen Hilfswerks betreut, die wiederum eng mit der Zentralen Rechtsschutzstelle zusammenarbeitete, einer zunächst dem Bundesjustizministerium, seit 1953 dem Auswärtigen Amt zugeordneten Einrichtung, die den Rechtsschutz von deutschen Kriegsgefangenen im Ausland organisierte.[39] 1955 beauftragte die Rechtsschutzstelle des Evangelischen Hilfswerks (erneut) einen Anwalt in Polen, um Andres freizubekommen; honoriert wurde dieser von der Zentralen Rechtsschutzstelle, also von der Bundesregierung, die Andres über jenen Anwalt auch finanzielle Unterstützung zukommen ließ. Diese Bemühungen waren erfolgreich: 1956 wurde Andres vorzeitig aus der Haft entlassen und kehrte am 11. Juli 1956 im „27 Familienzusammenführungs-Transport“ aus Polen über das Durchgangslager Friedland nach Deutschland zurück.[40]

37 Vgl. das Schreiben Dr. Stanisław Hejmowski an Dr. Ewald Garlepp vom 11. 10. 1955, das Schreiben des Evangelischen Hilfswerkes der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Rechtsschutzstelle für Deutsche im Ausland, an die Zentrale Rechtsschutzstelle vom 26. 10. 1955, das Schreiben von Garlepp an die Zentrale Rechtsschutzstelle, Gawlik, vom 14. 11. 1958 sowie die Abschrift eines Schreibens von Edmund Masiak (dem ersten polnischen Verteidiger) vom 10. 02. 1949 an Frau Andres (daraus das Zitat), in: BArch B 305/4504.

38 Protokoll der Vernehmung von Otto Andres als Zeugen vom 23./24. 10. 1961, in: BArch B 162/3390. Abschrift eines Schreibens von Edmund Masiak (dem ersten polnischen Verteidiger) vom 10. 2. 1949 an Frau Andres (daraus das Zitat), in: BArch B 305/4504.

39 Bernhard Brunner: Der Frankreich-Komplex. Die nationalsozialistischen Verbrechen in Frankreich und die Justiz der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 2004, S. 115 ff. Norbert Frei: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München 2012 (zuerst 1996), S. 187 ff.

40 Änderungsmeldung des Deutschen Roten Kreuzes, Suchdienst Hamburg, vom 12. 7. 1956; und Schreiben der Arbeitsgemeinschaft der Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege (Familienzusammenführung und Kinderdienst) an das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Rechtschutzstelle, vom 14. 7. 1956, in: BArch B 305/4504.

In der Bundesrepublik schloss sich Andres nicht wieder der mennonitischen Glaubensgemeinschaft an, der er in seiner Danziger Heimat mindestens bis in die dreißiger Jahre hinein verbunden gewesen war. Insofern spielte er auch für deren weitere Entwicklung nach 1945 keine Rolle. Andres wurde von mennonitischer Seite allerdings im Zusammenhang mit Recherchen zum Verhältnis von Mennoniten und Nationalsozialismus (NS-Verbrechen) befragt. Dabei zeigte er sich gut über den mennonitischen Diskurs informiert.[41] Beruflich betätigte sich Andres wieder als Ingenieur. Am Ende seines Lebens wurde aus dem erweiterten Familienkreis der Wunsch nach einer seelsorgerlichen Betreuung an den mennonitischen Pastor Daniel Geiser herangetragen.[42] Geiser besuchte Andres, noch immer „gottgläubig", wie dessen Frau den Pastor wissen ließ, und bestattete ihn, nachdem er am 31. Januar 1975 in Bad Dürkheim verstorben war.

Dr. Imanuel Baumann ist Mitarbeiter am Haus der Geschichte Baden-Württemberg, zuständig für die Geschichtsvermittlung am „Hotel Silber", der früheren Gestapo-Zentrale für Württemberg und Hohenzollern. Sein Aufsatz ist Teil einer größeren Studie zur täuferischen Tradition und Staatsgewalt im 20. Jahrhundert, die aus einem Projekt an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in den Jahren 2014 bis 2017 hervorgegangen ist.

41 Aussage von Dr. Horst Gerlach, der Otto Andres im Rahmen seiner Recherchen zu Mennoniten und dem KZ Stutthof als Zeitzeuge interviewt hatte, gegenüber dem Verfasser am 13. 4. 2015. Andres habe der mennonitischen Gemeinschaft nicht mehr angehört. „Er wusste aber über alles Bescheid."

42 Aussage auf der Tagung „Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. Mennoniten in der NS-Zeit." 25. bis 27. September 2015 in Münster (veranstaltet vom Mennonitischen Geschichtsverein).

Johannes Reimer

Gesellschaftstransformation im ehemaligen Ostblock – aus der Sicht mennonitischer Tradition

Eine neue Hinwendung zur Gesellschaft

Mit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion und der Überwindung der Jahre wilder Privatisierungen, die in der Bevölkerung nicht anders als *Prichvatisierung* bezeichnet werden, was so viel wie diebische Aneignung meint, kann man in mehreren Ländern, die aus der Sowjetunion hervorgegangen sind, erstaunliche Initiativen zur Gemeinwesenarbeit (GWA) beobachten. Die Mehrheit dieser Initiativen geht von protestantischen, in unserem Sinne freikirchlichen Gemeinden und kirchenbezogenen Werken aus.[1] Deutlich rufen unterschiedliche protestantische Denominationen ihre Kirchen dazu auf, zu einer Avantgarde der Gesellschaft zu werden.[2] In ihrem Engagement für die Gesellschaft erblicken sie eine der wichtigsten Ursachen für das anhaltende Wachstum ihrer Kirchen.[3] Dabei wird ausdrücklich auch auf die ökonomische und politische Verantwortung der Christen hingewiesen.[4]

Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist die Arbeit der baptistischen Gemeinde „Licht der Welt" und ihrer diakonischen Arbeit „Anfänge des Lebens" in Kischinau, Republik Moldau.[5] Diese Kirchengemeinde betreibt Kindergärten, Schulprojekte, eine Familienakademie für zerrüttete Familien, ein therapeutisches Zentrum für Frauen, die aus der Zwangsprostitution aussteigen wollen, eine politische Bildungsanstalt usw. Laut den Behörden in Kischinau ist der gesellschaftstransformative Beitrag dieser Kirche enorm.

1 Siehe einen Überblick in: Johannes Reimer, Evangelische Freikirchen im postsowjetischen Raum. In: Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks, 84. Jg., S. 92-107.

2 So unter anderen der leitende Bischof der größten protestantischen Denomination in Russland, der charismatisch-pfingstlerischen Kirche des evangelischen Glaubens, Sergei V. Riachovski, Cerkov dolzhna byt´ v avangarde obshestva. In: Moskovski Komsomolec, 14. Oktober, 2015. Siehe weitere Stimmen dazu in: Andrei Meleshko, Konstantin Teteriatnikov, Michail Tscherenkov, Missia v Evrasii: Opyt i novye Initiativy Evangel´skich cerkvei. Tschast´ 1: Obsor. Kiev: Mission Eurasia 2017, S. 19.

3 Siehe diesbezüglich die Soziale Konzeption der russischen Gemeinden der Christen des Evangelischen Glaubens in: Osnovy social´noi koncepcii Rossiiskogo Obiedinennogo Soiuza Christian Very Evangel´skoi (ROSCHVE). Moskva: ROSChVE, 2002.

4 Osnovy, S. 9f.

5 Meleshko, Missia v Evrasii, S. 142 f.

Ähnliche Projekte gesellschaftstransformativer Tätigkeit finden sich in der Ukraine, in Weißrussland, Russland, im Kaukasus und in den Republiken Zentralasiens wieder.[6] Ohne kirchliches Engagement beispielsweise in Drogentherapie und aufsuchender Familienarbeit würden mancherorts alle Grundlagen sinnvollen Zusammenlebens im Gemeinwesen wegfallen.

Es erstaunt, wie selbstverständlich gerade die protestantischen Gemeinden sich gesellschaftstransformativer Aufgaben angenommen haben, wurde ihnen doch im sowjetischen Staat jede soziale und gesellschaftliche Mitgestaltung des Gemeinwesens seit 1929 radikal untersagt. Und die seit der Öffnung des Landes unter Generalsekretär Michael Gorbatschow aus dem Westen hereinströmende kirchliche Hilfe und Beratung konzentrierten sich primär auf Evangelisation, also auf die Rückgewinnung der atheistischen Bevölkerung für den christlichen Glauben und den Aufbau intakter Kirchenstrukturen nach Innen.[7] Woher also diese Wendung zur Gesellschaft, die doch substantiell wichtige Teile des Protestantismus ergriffen hat, diese zum gesellschaftlichen Engagement ermutigt und die in der Hinwendung der Kirche zu ihrem gesellschaftlichen Auftrag ihre eigentliche Mission zu erkennen glaubt?[8]

Es scheint, als würde sich hier eine Art Wiederherstellung der Erinnerung vollziehen, die auf eine tradierte Vergangenheit hinweist. Und in der Tat ist gerade die Ursprungsgeschichte des Ostslawischen Protestantismus prall gefüllt mit Beispielen gesellschaftstransformativer Arbeit.[9]

6 Siehe in dieser Hinsicht die Untersuchung der Forschungsgruppe „Re-Vision" zur Mission in den besagten Ländern: Andrei Meleshko, Konstantin Teteriatnikov, Michail Tscherenkov, Missia v Evrasii: Opyt i novye Initiativy Evangel´skich cerkvei. Tschast´ 1: Obsor. Kiev: Mission Eurasia, 2017.

7 Siehe unter anderem einen Überblick in: Johannes Reimer, Mission in Post-Perestroika Russia. In: Missionalia 1/24, 1996, S. 18-39.

8 Meleschko, Missia v Evrasii, S. 185.

9 Vgl. Johannes Reimer, Wiederherstellung der Erinnerung. Russische Protestanten auf der Suche nach einer eigenen Missionstheorie. In: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft. 1/ 2014, S. 69-84.

Ivan S. Prochanov – von der Glaubensgemeinschaft zu einer neuen Gesellschaft

Die Vorstellung von der gesellschaftlichen Verantwortung als integralem Bestandteil ihrer missionarischen Existenz haben die freikirchlichen protestantischen Kirchen Osteuropas von den deutschen evangelischen Einwanderern vom 18. bis ins 19. Jahrhundert geerbt. Freilich nicht direkt. Deutsche evangelische Siedler kamen nach Russland auf der Suche nach Lebensraum, in welchem sie ihre theologische und strukturelle Unabhängigkeit leben[10] oder wo sie gar auf die baldige Wiederkunft Jesu warten konnten.[11] Sowohl die pietistischen Independenten aus Württemberg als auch eingewanderte Mennoniten, die als wichtige Quellen des südrussischen Stundismus gelten, gaben sich ausgesprochen nonkonformistisch und sahen in der Absonderung die einzige Möglichkeit, sich gottgefällig und heilig zu bewahren,[12] um so auf die baldige Wiederkunft Jesu zu warten, wie Waldemar Janzen in seiner Analyse der Wanderungsmotive der Mennoniten richtig bemerkt.[13] Die Ansiedlungspolitik des russischen Staates, die den Einwanderern weitgehende koloniale Selbstständigkeit ermöglichte, bot nun den idealen Nährboden für die Entwicklung eines fast schon sprichwörtlichen Exklusivismus.[14] Es ist daher auch die russlanddeutsche Kolonie, die wesentlich zur Festigung nonkonformistischer Vorstellungen der freikirchlichen Deutschen und den von diesen missionierten Russen beitrug.[15] Befruchtet wurde diese Entwicklung zum anderen noch dadurch, dass der junge Ostslawische Protestantismus von Beginn an die meisten seiner Anhänger unter den Mitgliedern der vielfältigen russisch-orthodoxen Sekten, wie zum Beispiel der Molokanen, fand, die ebenfalls recht abgesondert von der orthodoxen Staatskirche existierten und nicht sel-

10 John N. Klassen, Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration. Unveröfftl. Theol. Dissertation, Pretoria 2002, S. 3.

11 Diedrich (1985a:38) stellt fest, dass „der größte Teil der deutschen Einwanderer in Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der süddeutschen Erweckungsbewegung geprägt war", die sich durch chiliastische und separatistische Besonderheiten auszeichnete (S. 26-27).

12 Klassen, Gemeindeaufbau, S. 3.

13 Waldemar Janzen, The Great Treck - Episode or Paradigm? In: Mennonite Quarterly Review 1977127-139, S. 137; Ralf Schowalter, "Angst vor dem Geist. Pneumatologie und Mission Eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischen Geschichte. Unveröffentlichte MTh Dissertation, Pretoria 2004, S. 27.

14 Vgl. George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Russland, Bd.I: Deutsche Täufer in Rußland, Lage 1997, S. 57ff.

15 John B. Toews: Czars, Soviets & Mennonites, North Newton, KS, 1982, S. 7 f.

ten deswegen verfolgt wurden.[16] Die Hinwendung zum Protestantismus hat hier die nonkonformistischen Tendenzen in ihrem Denken nur noch verstärkt. Eine weitgehende Trennung von der Mehrheitsgesellschaft war zunächst die Folge. Diese Tendenzen wurden dann unter den Rahmenbedingungen des sowjetischen Staates noch verstärkt. Nicht nur die Einmischung des Staates in die inneren Angelegenheiten der Kirche, sondern schon der bloße Aufruf, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, wurde von manchen Protestanten als Verrat am Evangelium gesehen.[17] „Die Teilnahme am Leben der Gesellschaft wurde als eine Bedrohung der Heiligkeit gesehen" [18], konstatiert Lina Andronoviene in ihrer überaus lesenswerten Analyse des Verhältnisses der Christen zu ihrer sozialistischen Heimat. Das erklärte Programm der Gemeinde konzentrierte sich auf die Frage der Heiligung, und der „Kampf gegen die Welt" wurde zum zentralen Brennpunkt des Glaubenslebens.[19]

Allerdings fand die hier propagierte Absonderung ganzheitlich statt. In ihren geschlossenen Kolonien bauten die deutschen Siedler ein eigenes, autarkes Gemeinwesen auf, das die eigene Verwaltung, Schule, weitgehende Befreiung vom Staatsdienst usw. vorsah.[20] Die Russen lernten also bei den deutschen Bauern weit mehr als ihren Glauben kennen. Sie lernten gesellschaftliche Existenz nach den Vorstellungen des Glaubens. Für eine solche, so die Mennoniten, mussten die Christen selbst Verantwortung übernehmen. Der Russische Staat bewunderte diese allgegenwärtige Eigenverantwortung der Mennoniten und zahlte ihnen gar dafür, dass russische Lehrlinge auf den erfolgreichen Gütern der Mennoniten ausgebildet wurden.[21] Sie sollten hier gutes Wirtschaften, effektive Dorfverwaltung und kommunales Leben kennenlernen und in ihren eigenen Dörfern verwirklichen. Freilich wurde dabei nicht mit

16 Die Bedeutung und die Rolle der orthodoxen Sekten in der Formierung des ostslawischen Protestantismus ist neuerdings wieder deutlich hervorgehoben worden. Sie z. B. Michail Dubrowski, Russia I evangelskoe dvischenie. In: http://cef.ru/about/articls/?id=102 (1. 5. 2012).

17 Michael Bourdeaux, Religious ferment in Russia. Protestant opposition to Soviet Religious Policy, London, 1968, S. 1; Walter Sawatsky, Soviet Evangelicals Since World War II, Scottdale, PA, 1981, S. 15.

18 Lina Andronoviene und Parush R. Parushev, Church State and Culture: On the Complexities of Post-Soviet Evangelical Social Involvement, in: Theological Reflections 3, 2004, S. 194-212, S. 199.

19 Vgl. ebd.

20 Zu der deutschen Kolonie als Lebensraum: Johannes Reimer, Johann Cornies, Der Sozialreformer aus den Steppen Südrusslands, Nürnberg 2015, S. 37-60.

21 Ebd, S. 75-77.

der Konversion der Orthodoxen zum evangelischen Glauben gerechnet. Eine solche Konversion war gar per Gesetz verboten. Aber das Evangelium machte auch hier nicht vor dem Gesetz Halt. Manch ein russischer Bauer verstand, dass der soziale und wirtschaftliche Erfolg der Deutschen auch und vor allem mit ihrem Glauben zusammenhing. Und so verließen sie die deutschen Höfe nach ihrer Lehre mit evangelischen Grundüberzeugungen.

Natürlich ermöglichte der Staat den russischen Konvertiten nicht die gleichen Freiheiten wie den Mennoniten und grenzte ab 1870 selbst den Mennoniten die Eigenverwaltung ein.[22] Doch sobald dieser von der Orthodoxie geprägte Staat in Folge der Revolution im Jahre 1917 einer neuen, säkularen Staatsdoktrin wich, stürzten sich die russischen Protestanten regelrecht in gemeinwesenrelevante Projekte. Walter Sawatsky hat vorgeschlagen, diese Periode in der Geschichte des ostslawischen Protestantismus als „Goldenes Zeitalter" zu bezeichnen.[23] Eine herausragende Rolle kam dabei Ivan S. Prochanov (1869-1935) zu. Prochanovs Beitrag zur Missionstheologie und hier vor allem einer gesellschafts-transformierenden Theologie der ostslawischen Protestanten ist in vielerlei Hinsicht grundlegend. Sein Leben ist sowohl von ihm selbst in einer Autobiographie[24] als auch in einer Reihe von Monographien[25]- so z. B. in der Arbeit des deutschen Kirchenhistorikers Wilhelm Kahle[26] – festgehalten worden. Geboren in eine molokanische Familie hinein, geriet der junge Mann schon früh in seinem Leben unter mennonitischen Einfluss. Aus diesen Wurzeln stammt wohl auch sein Interesse für ganzheitliches, alles Leben durchdringendes und gesellschaftsrelevantes Christsein. Seine Studien der Theologie am Baptist College in Bristol und dem Congregational Mamstead New College, England, sowie an den evangelischen Fakultäten der Universität Sorbonne in Paris und der berühmten Fakultät für Theologie an der Humboldt Universität in Berlin vertieften sein Interesse an einer gesellschaftstransformieren-

22 George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Russland. Bd. II, S. 164-170.

23 Walter Sawatsky, The centrality of mission, in: Walter Sawatsky und Peter F. Penner (Hg.), Mission in the former Soviet Union, Schwarzenfeld 2005, S. 48.

24 Ivan S. Prokhanov, In the Cauldron of Russia, New York 1933.

25 Leonid Shenderovski, Evangel´skie Christiane. Vozrozhdenie evangel´skogo dvizhenia v istoricheskoi christianskoi cerkvi, Toronto 1986; V. A. Popov: S. Prochanov: Stranicy Zhisni St. Peterburg 1996.

26 Wilhelm Kahle, Evangelische Christen in Russland und in der Sowjetunion: Ivan Stepanovic Prochanov (1869-1935) und der Weg der Evangeliums Christen und Baptisten. Istoricheski ocherk, XIX-XX VV, Kassel, 1978, S. V.

den Theologie. Er bezeichnete Martin Luther und Charles Spurgeon sowie den tschechischen Reformator Jan Hus als seine geistlichen Väter. Seine Faszination für die Bewegung der Hussiten ging so weit, dass er sich 1924 von den Hussitischen Brüdern ordinieren ließ, um damit die innere Verwandtschaft zwischen dem Hussitentum und der "Russischen Reformation" herzustellen. Im Hussitentum erblickte er ein Modell für eine umfassende Reformation seiner russischen Heimat.[27]

Prochanovs Theologie der Transformation lässt sich in zehn grundlegende Thesen zusammenfassen.[28] Er sieht Mission (1) als Gottes Akt, die Menschen und ihre Kulturen zu erneuern,[29] (2) und zwar in der Liebe des Christus, die allen Menschen gilt[30] und dessen Wort (3) jene transformative Kraft besitzt, die sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft, ja sogar die ganze Menschheit erneuern kann. Deshalb müssen die Menschen in Gottes Wort unterwiesen werden.[31] In Ländern mit einer christlichen Tradition wie Russland wird sich Mission (4) vor allem um Reform und Erweckung der ganzen Nation kümmern. Und das schließt zunächst und vor allem die Volkskirche mit ein.[32] Reformation, so Prochanov, wird nur möglich, wenn die Kirche sich (5) primär auf Menschen in ihren Nöten konzentriert.[33] Wo alle Christen im Land sich (6) einer transformierenden Mission stellen, kommt es zu einer nationalen Bewegung. Diese sucht Prochanov in seinen Veröffentlichungen anzuregen.[34] Im Jahr 1922 erscheint sein berühmter "Evangeliumsruf",[35] in welchem er alle Christen im Land einlädt, sich für die Reformation des Landes einzusetzen. 1928 erschien eine weitere

27 Kahle, Evangelische Christen, S. 430.

28 Vgl. meine Diskussion dieser Thesen in: Johannes Reimer, Russische Protestanten auf der Suche nach einer eigenen Missionstheorie, in: Interkulturelle Theologie 1/2014, S. 75-80.

29 Ivan S. Prochanov, V kotle Rossii, St. Peterburg,1992, S. 40-41.

30 Brief von I. S. Prochanov an V. A. Pashkov vom 17. Mai, 1898, VSEChB Archives, Moskva. Zitiert in N. Bachinin: http://kolokol.net/content/64-credo-/365-ivan-prochanov (letzter Zugriff 1.1.2013).

31 Prochanov, V kotle Rossii, S. 76.

32 Siehe „Evangel´ski klich", S. 20, in: http://charismaticoc.narod.ru/business7.html (letzter Zugriff: 1.02.2017).

33 Prochanov, V kotle Rossii, S. 43-44.

34 „Evangel´ski klich", in: http://charismaticoc.narod.ru/business7.html. Prochanov wurde für seine Ziele von den eigenen Brüdern permanent kritisiert. Vgl. Z. B. Popov, Ivan S. Prochanov, S. 87 ff; Kahle, Evangelische Christen, S. 501 ff. u. a.

35 Siehe den vollen Text in: http://charismaticoc.narod.ru/business7.html (Letzter Zugriff: 1.2.2017).

Schrift unter der bezeichnenden Überschrift "Auferstehungsruf",[36] in der er die Christen zur Erneuerung der Kultur aufruft. Dabei ist ihm vor allem (7) die Einheit unter den Christen unterschiedlicher Denominationen wichtig. Eine Reformation Russlands muss das Werk aller Christen sein. Sie verlangt eine wahrhaft ökumenische Anstrengung.[37] Und sie sollte (8) dem Kontext, der Nation entsprechend gestaltet werden.[38] Importe aus anderen Ländern greifen zu kurz.[39] Mission als nationale Reformation ist nach Prochanov (9) immer ein ganzheitliches Unterfangen. Es schließt alle Bereiche des Lebens ein. Er verlangt, dass die Kirche sich für "neue sozio-ökonomische Formen" einsetzt.[40] In seinem Artikel unter dem Titel "Das neue oder evangelische Leben" nennt der Reformer eine Fülle von Beispielen aus dem gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Leben.[41] Er ruft die Christen auf, die Dörfer und Städte Russlands vom Evangelium her zu verändern,[42] sieht in der Hälfte der Mitglieder der nationalen Akademie der Wissenschaften aus den Reihen der evangelischen Christen[43] eine „effektive Ökonomie, die das Land aufblühen"[44], und so weiter. Sein Optimismus geht sogar so weit, dass er eine vom Evangelium gestaltete neue Stadt plant, die in Sibirien gebaut werden sollte. Das Projekt fiel jedoch dann den stalinistischen Repressalien zum Opfer.[45] Seinen Optimismus gewinnt Prochanov aus der tiefen geistlichen Überzeugung, dass Gott sich mit der Welt in Christus versöhnt habe und deshalb eine Reformation auch seines Landes möglich sei.[46] Und schließlich konzentriert sich Prochanov (10) nicht nur auf seine russische Heimat, sondern weitet seinen Missionsbegriff auf die ganze Welt aus. Tatsächlich gingen schon bald die ers-

36 Der Text erschien im Monatsblatt der Evangeliums Christen: Evangel´skaia vera 4/1933, S. 10-17. Vgl. auch Kahle , Evangelische Christen, S. 542 ff.

37 Ivan S. Prochanov, Ob edinstve, in: Bratski Listok, 9/1910, S. 19.

38 Ivan S. Prokhanov, Atheism or the Gospel in Russia ¨C Which, New York 1933), S. 128.

39 Evangel´ski klich, 24; Prokhanov, Atheism, 1933, S. 126.

40 Ivan S. Prochanov, Evangel´skoe christianstvo I social´nyi vopros. Petrograd 1918,12. Siehe ähnlich in: Ivan S. Prokhanov, A new religious reformation in Russia, New York, 1925, S. 4; Kahle, Evangelische Christen, S. 445 f.

41 Prokhanov, A new religious reformation, S. 4.

42 Ebd, S. 26.

43 Ivan S. Prochanov, Erfolge des Evangeliums in Rußland, Wernigorode 1929), S. 38.

44 Ivan S. Prokhanov, Triumph of the Gospel in the Heart of Russia, New York 1928), S. 19.

45 Zu den sozio-ökonomischen Ansichten Prochanovs siehe Kahle, Evangelische Christen, S. 1450 ff.; Popov, Ivan S. Prochanov, S. 97 ff., S. 133-148 u.a.

46 Evangel´ski klich, S. 26.

ten russischen evangelischen Missionare nach Zentralasien, Indien und China.[47]

Prochanov und mit ihm andere prägende Gestalten des Ostslawischen Protestantismus legten die Grundlagen für jenes Erbgut, das sich heute wieder Bahn bricht. Sogar in der Zeit schwerster Verfolgung hat die Kirche ihren Glauben bezeugt | sicher nicht durch direkte Evangelisation, sondern durch ihren alternativen Lebensstil. Klassen[48] und Frank[49] zeigen durch ihre Studien, wie effektiv dieses Zeugnis war. Auch atheistische Autoren unterstrichen die evangelistische Vitalität der evangelischen Christen, die trotz aller Verfolgung durch den atheistischen Staat immer noch Menschen zu ihrem Glauben konvertierten.[50]

Der Evangelische Sobor – Ansätze zum gesellschaftstransformativen Leben

Mit dem Verfall der Sowjetunion verfielen auch politische Restriktionen und konfessionelle Bindungen. Die durch kommunistische Vorgaben erzwungene Einheit der Freikirchen wurde in Frage gestellt, und neue Bündnisse wurden gesucht. Mit dieser Suche erfolgte auch eine Rückbesinnung auf die eigene Geschichte. So formte der ehemalige Generalsekretär des Bundes der Evangeliums-Christen Baptisten (RUEChB), der Unternehmer Alexander T. Semchenko, nach seiner Trennung vom RUEChB im April 2009 das Netzwerk der Evangeliums-Christen (VSECH[51]), das 22 anderen Vereinigungen mit angeblich 721 Gemeinden eine Heimat bietet. Laut Semchenko ist die erklärte Absicht des Netzwerkes, die evangelischen Christen in Russland zu einigen.[52] Vom

47 N. Bachinin, http://kolokol.net/content/64-credo-/365-ivan-prochanov (letzter Zugriff 1.1. 2013).

48 Heinrich Klassen, Mission als Zeugnis: Zur Missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg, Lage 2006); Mission as bearing Immigrant witness in Germany, in: Mission Focus 14/2006, S. 170.

49 Leonard Frank, Gemeindewachstum der Pfingsgemeinden in der UdSSR im 20. Jahrhundert. Unveröffentlichte MTh Dissertation, Pretoria 2013, S. 116.

50 Tatiana Nikol´skaia, Russki Protestantism I gosudarstvennaia vlast´v 1905-1991, St. Petersburg, 2009,S. 188.

51 VSECH steht für Vserossijskoe Sodruschestvo Evangel´skich Christian = Allrussische Association der Evangeliumschristen.

52 Siehe das Interview mit Alexander T. Semchenko im Vorfeld des Initiativ Kongresses in: http://www.invictory.info/article643.html. (5. 12. 2011).

26. Bis 28. April 2011 fand in Moskau der 2. Kongress von VSECH statt, auf dem der jetzige Präsident, Pavel N. Kolesnikov, in einem Grundsatzvortrag die Ziele des Netzwerkes erläuterte. Dabei verankerte er VSECH eindeutig in der Geschichte der Evangeliumschristen,[53] jenem Zweig der Evangeliums-Christen Baptisten, der seine Geschichte auf Ivan S. Prochanov zurückführt.[54] In seinem Referat „Leben und Dienst von VSECH"[55] sprach er von einem „nicht-formalen[56] und doch stabilen Zusammenschluss" von evangelischen Christen in Russland.[57] Die Notwendigkeit einer solchen Plattform ist nach Kolesnikov dadurch gegeben, dass sich in Russland als Folge des geistlichen und missionarischen Aufbruchs nach den 1990er Jahren viele neue und unabhängige Gemeinden gegründet hätten, die zu keinem etablierten protestantischen Verband gehörten und die im Verbund viel effektiver arbeiten könnten.[58] Gerade das nicht-formale Format der Zusammenarbeit sei, so Kolesnikov, bestens dazu geeignet, die typischen administrativen Probleme russischer Organisationen zu überwinden und statt in die Organisation die Kraft in effektive Evangelisation und missionarische Zusammenarbeit zu stecken.[59] Wohin diese neue Einheit führen sollte, zeigte die Ankündigung einiger führender Protestanten Russlands im Jahre 2010, einen Evangelischen *Sobor*[60] einzuberufen und möglichst viele Protestanten zu vernetzen.

Im Vorfeld des Konzils formulierten die Initiatoren sechs Absichten, die sie mit einem solchen allrussischen *Sobor* der „Evangelischen Bewegung" verbanden:[61]

---

53 Pavel N. Kolesnikov, Doklad „Zisn´i sluzenie VSECH". Unveröffentlichtes Manuskript. Privatarchiv. Moskva 2011:2.

54 Zur Geschichte der Evangeliums-Christen, siehe vor allem Kahle, Evangelische Christen (wie Anm. 27).

55 Ebd.

56 VSECH ist als Verband keine juristische Person und arbeitet mit einer sehr schlanken Organisationsstruktur.

57 Ebd., S 1.

58 Ebd., S.3.

59 Ebd.

60 Russisch für Konzil.

61 Vgl. K strategii razvitia evangel´skogo dvizenija. Matrialy pervogo eval´skogo sobora. Predsobornye I postsobornye tezisy. Filosfsko-religioznaia tetrad´Nr. 001, Moskva: Izdatelstvo mestoi relgioznoi organizacii evangel´skich christian baptistov „na Rusi", 2010, S. 6.

1. Die Vertiefung der eigenen religiösen Identität der Mitglieder in den evangelischen Gemeinden Russlands. Dabei ist den Initiatoren wichtig, dass Evangelische Gemeinden, die vielfach in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden sind (a) den Anschluss an die gesamtchristliche Tradition finden,[62] (b) die immer tiefer werdende Kluft zwischen den neuen Gemeindeformen und den traditionellen evangelischen Gemeinden im russischsprachigen Raum überwinden.[63] So könnte (c) die konfessionelle Verhärtung der evangelischen Gemeinden überwunden[64] und (d) eine eigene Rolle der russischen Evangelischen Gemeinden in der Geschichte der Christlichen Kirche insgesamt gefunden werden.[65] Als Ergebnis wird eine starke Bewegung erwartet, die dem byzantinischen Modell der Kirche, wie sie von der ROK gelebt wird, geistlichen Widerstand leisten kann, um dem eigenen Land, Russland, in vielfältiger Weise dienen zu können.[66]

2. Die Anregung eines fortwährenden Gesprächs unter den Evangelischen Gemeinden über ihre Rolle in der Gesellschaft, ihre Theologie und Mission und Führungsfragen.[67]

3. Die Überwindung der gesellschaftlichen Marginalisierung, der die meisten Gemeinden unterworfen sind und die eine breite Durchdringung der Gesellschaft mit dem Evangelium permanent verhindert. Dabei geht es, so die Initiatoren, nicht um die Auflösung der Andersartigkeit der evangelischen Christen, sondern um deren Abdrängung an die Peripherie der Gesellschaft.[68]

4. Eine klare Definition der besonderen missionarischen Rolle und Aufgabe der evangelischen Gemeinden in der Gesellschaft Russlands. Nur so, vermutet man, wird man zu einer gesellschaftlichen und missionarischen Kompetenz finden.[69]

62 Ebd., S. 7.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 8.

66 Ebd., S. 8.

67 Ebd., S. 9.

68 Ebd., S.10.

69 Ebd., S. 11.

5. Eine Neuorganisation der evangelischen Gemeinden im Land, wobei man bewusst empfiehlt, vom Zentralismus der Vergangenheit Abschied zu nehmen. Danach musste alle konfessionelle Tätigkeit über Moskau geleitet werden, was auch in den evangelischen Gemeinden imperiale Strukturen schuf, welche die Arbeit eher behinderten. Stattdessen befürwortet man regionale Netze, die alle Gemeinden jenseits ihrer denominationellen Zugehörigkeit zur Zusammenarbeit vor Ort ermutigen.[70]

6. Und schließlich stellen die Initiatoren ein jährliches konziliares Treffen aller russischsprachigen Evangelischen Gemeinden im In- und Ausland in Aussicht. Dieses Treffen ist als inspiratives Arbeitstreffen von Pastoren und aktiven Laien der Gemeinden gedacht.[71]

Es ist nicht schwer, den politischen Unterton in diesen Erwartungen der Initiatoren herauszuhören. Offensichtlich hat sich die politische Wahrnehmung der Protestanten in der Bevölkerung Russlands und der eigenen politischen Rolle der Protestanten im Land verändert.[72] Der Evangelische *Sobor* fand nun vom 16. Bis 21. Mai 2010 in der Nähe Moskaus statt.

Die Konferenz formulierte eine Reihe von Thesen, die für die weitere Entwicklung einer evangelischen Bewegung in Russland von Bedeutung sein kann. Kurz zusammengefasst sind es folgende Thesen:

1. Der Geist des Evangeliums ist die wichtigste Gestaltungskraft der Geschichte Russlands. Unter dem „Geist des Evangeliums" verstehen die Autoren jene Grundeinstellung der Menschen in Russland, die die Sehnsucht der Menschen nach Gott und Göttlichem beschreibt, welche direkt auf das Evangelium zurückgeführt werden kann.[73] Man glaubt, eine solche Geistesbewegung seit der Taufe der Kiever Rus im Jahre 988 n. Chr. in der Geschichte des Landes festzustellen, die sich durch alle Epochen zieht und die leider immer wieder von dem Geist der Byzanz und der darin verwurzelten Vorstellung von der beson-

70 Ebd., S. 12.

71 Ebd., S. 13.

72 Eine entsprechende Tendenz zur weitgehenden Akzeptanz der Protestanten in der russischen Gesellschaft stellen die Forscher seit den frühen 1990er Jahren fest. Siehe dazu Lunkin 2004:43 und die hier diskutierte Literatur. Filatov analysiert den gesellschaftlichen Erfolg des Protestantismus in seinen Arbeiten (S. Filatov, : Rossiiski protestantism: uspech v ravnoduschnom k vere obschestve: Voprosy filosofii 5/2004, S. 20-32).

73 Materialy pervogo evangl´skogo sobora Rossii, Moskva, 2010), S. 19; K strategii, S. 16.

deren Berufung Russlands als die des „dritten Roms“ vereinnahmt wurde. So entstanden auf dem Gebiet Russlands immer wieder totalitäre Regime, die wiederum dem Geist des Evangeliums widersprachen und ihm Grenzen wiesen.[74] Man spricht von einem „Byzantismus“ in der russischen Geschichte, den es zu überwinden gelte.[75] Das kann jedoch nur dann erreicht werden, wenn bewusst nach dem Anschluss an die Geschichte des evangelischen Geistes in Russland gesucht und dieser gefunden wird.

2. Die evangelische Bewegung ist immer eine „prophetische Stimme im eigenen Volk“[76]. Sie wehrt sich gegen den Anspruch des byzantinischen Modells auf Rechtgläubigkeit und sucht nach einem gesellschaftlichen Zusammenleben aus der Kraft des Evangeliums. Das kann freilich nur gelingen, wenn man das eigene Volk und Land und seine evangelische Rolle in der Gestaltung des sozialen Raumes akzeptiert und gefunden hat.[77] Man erblickt eine solche Rolle in der „Rechtfertigung einer anderen Zukunft für Russland“,[78] einer Zukunft, die nicht den byzantinischen Idealen des Mittelalters, aber auch nicht westlichen Modellen der Gegenwart nacheifert, sondern sich bewusst an den Idealen des Reiches Gottes orientiert.[79] Eine solche christliche Tagesordnung für die Gesellschaft ist die Bedingung zur Wiedergeburt Russlands.[80]

3. Die Evangelische Bewegung ist der gesuchte Raum der Koexistenz der unterschiedlichen evangelischen Ausprägungen im Land. Nicht die konfessionelle Gleichförmigkeit, sondern die evangelische Pluriformität bei gleichzeitiger theologischer Einheit in den Fundamenten des Glaubens scheint angesichts postmoderner Herausforderungen

74 K strategii, S. 17.

75 Ebd., S. 17.

76 Ebd., S. 19.

77 Ebd., S. 20.

78 Ebd., S. 21. Das Konzept der „Rechtfertigung der Zukunft“ als eine theologisch-soziale Aufgabe der Kirche wurde von Michail W. Dubrowskij entwickelt. Siehe seinen Entwurf in „Oprawdanie buduiuschego kak bogoslowsko-social´naia zadacha cerkvi“, in: REFORMATIA vs revolutia. 2011. Materialy pervoi filosofsko-religiosnoi konferencii posviaschennoi dniu reformacii. Folosfsko-religioznaia tetrad´Nr. 002. Moskva: Izdatelstvo mestoi relgioznoi organizacii evangel´skich christian baptistov „na Rusi“, S. 38-46.

79 K strategii, S. 21.

80 Materialy, S. 23.

das Gebot der Stunde zu sein.[81] Der *Sobor* befürwortet eine Art Überkonfessionalität, die allerdings von den evangelischen Gemeinden die Aufgabe exklusiver Ansprüche verlangt.[82]

4. Die Evangelische Bewegung kann nur als Folge einer Kultur verwirklicht werden, die eine Prozessakzeptanz voraussetzt. Nicht das Denken in Endzielen, sondern in Projekten, die zum Ziel führen, wird verlangt.[83]

5. Und schließlich postuliert der *Sobor* die Akzeptanz der Idee der *Sobornost*, einer Art Priestertum aller Gläubigen, das vor allem einen Bruder und eine Schwester im andersgläubigen evangelischen Christen sieht. Nur eine solche grundsätzliche gegenseitige Annahme führt schließlich zur Einheit im Geist.[84]

Die Dokumente des Evangelischen *Sobor* lassen vermuten, dass russische Protestanten nach einer neuen Rolle ihrer Gemeinden in der Gesellschaft suchen und in dieser missionarischen Rolle jene Quelle der Einheit vermuten, die endlich die Grenzen denominationeller Zäune überwinden hilft.

Die seit 2010 stattgefundenen weiteren Treffen des Evangelischen *Sobor* waren geprägt von besonderen Akzenten in gesellschaftstransformativer Hinsicht. 2011 suchten die Teilnehmer nach Grundlagen einer reformatorischen Theologie, bezeichnenderweise in der Reformation des 16. Jahrhunderts in Westeuropa.[85] Auch diese Konferenz fand in Moskau statt. Die dritte Konferenz wurde 2012 in Nizni Novgorod abgehalten.[86] Die Teilnehmer bemühten sich um eine Theologie der Reformation, und schließlich widmete sich der *Sobor* von 2013 in St. Petersburg der urbanen Transformation.[87] Seither fanden mehrere weitere Konferenzen dieser Art statt, so in Sibirien, dem Fernen Osten oder auch in Kiev. Deutlich ist bei allen diesen Treffen ein theologisch-transformatorischer Grundton zu hören. Die Erben der Men-

81 K strategii, S. 22 f.

82 Ebd., S. 22.

83 Ebd., S. 28 f.

84 Ebd., S. 30-31.

85 Siehe Bericht in: http://asr-rm.org/?p=903 (letzter Zugriff: 25. 4. 2017).

86 http://www.im-joseph.com/iv-evangelskij-sobor-v-sankt-peterburge/ (letzter Zugriff: 25. 4. 2017).

87 Siehe Programm und Themenübersicht in: http://www.archipelag.ru/agenda/gospel_povestka/sobor_2013/ (letzter Zugriff 25. 4. 2017).

noniten scheinen endlich einen eigenen Zugang zur gesellschaftlichen Verantwortung gefunden zu haben.

Dr. Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaften und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa, Pretoria. Er leitet das Netzwerk für Frieden und Versöhnung der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) und ist Autor mehrerer Veröffentlichungen zur osteuropäischen Kirchen- und Missionsgeschichte.

Johannes Dyck

Migration – Der Kreis schließt sich

Mennonitische Rückwanderung aus der UdSSR in die Bundesrepublik Deutschland 1972 – 2002

Dies ist ein Zeitzeugenbericht. Im Jahr 1993, vier Jahre nach der Umsiedlung aus der Sowjetunion in die Bundesrepublik Deutschland, machte die Familie des Autors ihren ersten Urlaub nach dem großen Umzug. Die Reise mit einem klapprigen Gebrauchtwagen ging zu dem Ursprung unserer Familiengeschichte – in die Niederlande und nach Flandern. In Brügge überkam den Autor plötzlich ein dumpfes und seltsames Gefühl, als ob er irgendwie nach Hause zurückgekehrt sei. Der Eindruck einer versteckten Nähe und sogar einer inneren Verwandtschaft mit Ort und Menschen wurde durch einen Imbiss bekräftigt. In riesengroßen Lettern stand über ihm der Name Dyck, was dem Autor in seiner Kindheit als die einzig richtige Schreibweise eingeschärft worden war, und nicht Dück, wie es einige Freunde behaupteten, oder Dijk, wie in den niederländischen Telefonbüchern nachzulesen war, keinesfalls aber Dick oder gar Dik, wie es, der kyrillischen Schreibweise folgend, im sowjetischen Reisepass stand. Der Kreis hatte sich geschlossen – der Autor, geboren im Westen Ostsibiriens und aufgewachsen in Zentralkasachstan, war an einen Ort zurückgekehrt, aus dem seine flämischen Vorfahren ihre Flucht in den Osten angetreten haben könnten.

Der geschlossene Kreis hatte allerdings Lücken: Die Familie des Autors kehrte nach einer generationenumspannenden Wanderschaft nach Deutschland und nicht in die Niederlande oder nach Belgien zurück; unsere Muttersprache war nicht Niederländisch, sondern Deutsch.

Kann denn die Migration der russlanddeutschen Mennoniten überhaupt mit einem Kreis verglichen werden? Ist sie nicht eher mit einem Vektor gleichzusetzen? Die meisten mennonitischen Migrationen, seien es die Ostwanderungen nach Preußen im Reformationszeitalter oder nach Russland im 18. und 19. Jahrhundert oder die Westwanderungen in die Neue Welt seit dem 18. Jahrhundert, glichen tatsächlich einem Vektor – mit schließlicher Angleichung an die Kultur des Gastlandes und einer schrittweise erfolgenden, mehrere Generationen andauernden Transformation zum Heimatland in den Köpfen und Seelen der ehemaligen Migranten. In diesem Sinn passt die Metapher vom Kreis,

Mennonitische Geschichtsblätter
75. JG, 2018, S. 115 - 130

sogar von mehreren Kreisen, schon eher zu der russlanddeutschen Migration, die ja eine Rückwanderung ist.

Der erste Kreis – Menschen

Die mennonitische Rückwanderung aus der Sowjetunion in die Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg ist erstaunlich gut dokumentiert. Am Eingangstor Deutschlands für seine Rückwanderer, dem Durchgangslager Friedland, wurden die Angekommenen jahrzehntelang nicht nur von den Behörden, sondern auch von mennonitischen Vertretern begrüßt. Die dabei gesammelten Daten wurden von der Mennonitischen Umsiedlerbetreuung (MUB) 2015 in Form einer Datenbank aufbereitet.[1] Die MUB-Datenbank enthält Angaben über 110 735 Personen, die zwischen 1970 und 2015 aus der UdSSR bzw. deren Nachfolgestaaten in die Bundesrepublik einreisten. Da es in der heißen Phase der Immigration ab etwa 1987 mehrere Durchgangslager gab und MUB-Mitarbeiter nicht in allen präsent waren, ist die Datenbank unvollständig. Der gegenwärtige MUB-Leiter Hermann Heidebrecht schätzt die tatsächliche Zahl der rückgewanderten Mennoniten auf etwa 150 000. Die MUB-Zahlen müssen schließlich um weitere 112 Personen ergänzt werden, die schon zwischen 1961 und 1970 in die Bundesrepublik eingewandert waren.[2] Damit handelt es sich hier um die größte mennonitische Migration aller Zeiten.

In die MUB-Listen wurden Personen aufgenommen, die ihre Religionszugehörigkeit bei den Behörden als „mennonitisch" angegeben hatten. Diese Auskunft war freiwillig. Später wurde dieser Personenkreis von freiwilligen MUB-Mitarbeitern in den jeweiligen Notunterkünften aufgesucht, um in weiteren Gesprächen weitere Angaben aufzunehmen. Besucht wurden auch nicht verzeichnete Menschen mit mennonitischen Nachnamen. Die Listen der Eingewanderten wurden regelmäßig in der deutschsprachigen mennonitischen Presse in Kanada veröffentlicht, um Familien und Freunde über die Ankunft im Westen zu informieren.[3]

Die Mennoniten stellten lediglich einen kleinen Bruchteil der Russlanddeutschen dar, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus der UdSSR in die Heimat ihrer Väter zurückkehrten und bis zu knapp 2,4 Mio. zählten.

---

1 ABD-Kartei. CD-ROM [Windows]. Bielefeld: Mennonitische Umsiedlerbetreuung, 2015.

2 Peter J. Dyck to Douglas Snyder, 2. 6. 1972. Union of Soviet Socialist Republics (USSR) – Emigrants. EO-99. Vol 2465. Mennonite Heritage Centre Archive. Winnipeg.

3 MCC Archive, Akron, PA. IX-12-7 "Umsiedler 1975", Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.

Die Zuwanderung von Menschen mit deutschen Wurzeln aus dem Ostblock gehörte zum politischen Programm der Bundesrepublik seit ihrer Gründung. Im Beamtendeutsch hießen sie *Aussiedler* bzw. *Spätaussiedler*. In den Jahren 1950-2015 nahm man im Bundesgebiet 4,5 Mio. von ihnen auf.[4] Da 47% der Aussiedler nicht aus der UdSSR oder deren Nachfolgestaaten stammen, ist es irreführend, die russlanddeutschen Rückwanderer pauschalisierend mit Aussiedlern gleichzusetzen, wie es in den 1990er Jahren häufig geschah. Sie selbst verstehen sich als Russlanddeutsche, nicht als Aussiedler.[5]

Die Jahreszahlen der Rückwanderer schwankten mit dem innen- und außenpolitischen Kurs der UdSSR. Das Tor öffnete sich für einen kleinen Spalt im Jahr 1972, nach der Normalisierung der politischen Beziehungen zwischen den ehemaligen Kriegsfeinden UdSSR und Deutschland (Bundesrepublik) im Jahr 1970. Die Zahl der eingewanderten Mennoniten stieg 1972 sprunghaft auf das Vierfache an – von 67 auf 271.[6] Die Politik der *Détente* forderte von der UdSSR ihren Tribut, und im Jahr 1977 wurde mit 2099 Personen der erste Höhepunkt der mennonitischen Migration erreicht. Die gelockerten Auswanderungsbedingungen hatten auch innenpolitische Ziele im Blick: Der Anteil an der Auswanderung von unbequemen Freikirchlern (Baptisten und Mennoniten) in den Jahren 1973-1986 lag bei 23,7% (14,3% + 9,4%)[7] und war überdurchschnittlich hoch. Im selben Zeitraum kehrten in die BRD 11 870 Personen mennonitischen Glaubens zurück. Nach dem Einmarsch der Sowjets in Afghanistan ging die Auswanderung zurück. 1986 wanderten weniger Mennoniten ein als 1971. Sowohl die mennonitische als auch die gesamte russlanddeutsche Auswanderung aus der UdSSR wurde eingefroren.

Die Auswanderung aus der UdSSR erhielt am 1. 1. 1987 einen unerwarteten kräftigen Schub durch eine Neuregelung der Ausreisebestimmungen im Zuge der *Perestroika*. Für die sowjetischen Behörden galt Familienzu-

4 (Spät-)Aussiedler und ihre Angehörigen. Zeitreihe 1950 – 2015. Herkunftsstaaten. Bundesverwaltungsamt. 2015. S.5 http://www.bva.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/BVA/Staatsangeh%C3%B6rigkeit/Aussiedler/ Statistik/Zeitreihe_1950_2015.pdf?__blob=publicationFile&v=2 (Zugriff 16.11.2016).

5 Vgl. Viktor Krieger, Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft: historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis, Münster 2013, S. 227-229.

6 Das Zahlenmaterial hier und weiter ist der MUB-Datenbank entnommen.

7 Mennonite Heritage Centre, Winnipeg, MCC-Fond (weiterhin MCCW), Vol. 4752, OV EURO, 1654 R, 1987 Y, "Umsiedler". Information Umsiedler aus der UdSSR in den Jahren 1973 – 1986, S. 2.

sammenführung als einziger legitimer Grund für die Erteilung von Reisepässen, und Ausreisewilligen wurde jetzt bedingungslose Zusammenführung mit Familienmitgliedern ersten Grades im Ausland gewährt. Nun ging plötzlich alles sehr schnell. Die Mennoniten waren durch generationenlanges gemeinsames Leben in Kolonien und Gemeinden auf die eine oder andere Weise alle miteinander verwandt und verschwägert, und die knapp 12 000 früher eingewanderten Mennoniten bildeten in der BRD einen willkommenen Anker für die Verbliebenen. Kaum eingewandert, beantragten die Neuen amtliche Einladungen für die Einreise des nächsten Kreises von daheimgebliebenen Verwandten, und der Einwanderungszyklus ging in eine neue Runde. Begünstigt wurde das durch die Größe der Familien. Im Jahr 1987 wanderten 2741 Mennoniten ein – fast um die Hälfte mehr als 1977, im ergiebigsten Einwanderungsjahr davor. In den darauffolgenden fünf Jahren, 1988 bis 1992, wanderten weitere 67 284 Mennoniten ein, mehr als die Hälfte der Eingewanderten in der gesamten Nachkriegszeit. Zum Vergleich: Auf denselben Zeitraum fällt mit 636 000 lediglich ein Viertel der gesamten UdSSR/GUS-Einwanderung[8] – die religiöse Auswanderung bildete also die Avantgarde der allgemeinen.

Der große Ansturm von Aussiedlern nach der Auflösung des Ostblocks (allein 1990 wanderten knapp 400 000 Personen hauptsächlich aus der UdSSR, Polen und Rumänien ein)[9] zwang die Bundesregierung zur Neuregelung der Einwanderung. Seit dem 1. 1. 1993 wurde der Zuzug der Einwanderer beschränkt.

Bis zu diesem Zeitpunkt war der Großteil der Mennoniten aus der UdSSR bereits in die Bundesrepublik übergesiedelt. Der konfessionelle und familiäre Zusammenhalt, gestärkt durch die trüben Zeiten in der UdSSR, wollte in der neuen Heimat unbedingt erhalten werden. Dem MUB-Leiter Hans von Niessen gelang es, einige Stadtgebiete bzw. Ortsteile in ihrer Gesamtheit für die Ansiedlung von Mennoniten zu akquirieren. So entstanden kompakte mennonitische Siedlungen in Rhaunen im Hunsrück oder in Gladbach in der Nähe von Neuwied. Die große Mennoniten-Brüdergemeinde Donskoj aus dem Gebiet Orenburg siedelte fast komplett nach Warendorf bei Münster um, die aus Susanowo, ebenfalls aus dem Gebiet Orenburg – nach Nümbrecht im Bergischen Land; die große Mennoniten-Brüdergemeinde (MBG) aus Karaganda

8 (Spät-)Aussiedler und ihre Angehörigen (wie Anm. 4), S. 5.

9 Ebd., S. 4.

bildete den Grundstock für Gemeinden gleicher Ausrichtung in Frankenthal und Harsewinkel.

Den größten Anziehungspunkt für die russlanddeutschen Mennoniten bildeten Bielefeld und das benachbarte Ostwestfalen-Lippe. Zuerst ließen sich hier am Ende des Zweiten Weltkriegs einige Mennoniten auf ihrer Flucht aus Westpreußen nieder. 1956 entstand im Nachbarort Bechterdissen eine mennonitische Siedlung, die zunächst russlanddeutsche mennonitische Rückwanderer aus Paraguay anzog. 1962 kam die erste Familie direkt aus der UdSSR dorthin, in der ersten Immigrationswelle der 1970er Jahre kamen weitere hinzu. 1980 wurde aus der Mennonitengemeinde Bechterdissen die Mennonitengemeinde Bielefeld mit 350 Mitgliedern ausgegliedert.[10] Der Anziehungspunkt war geschaffen.

Etwa 20 km östlich von Bielefeld entstand in der Stadt Lage ein weiterer Anziehungspunkt. Hier ließen sich 1954 die ersten Rückwanderer aus Südamerika aus den Reihen der Mennoniten Brüdergemeinde (MBG) nieder. 1965 entsandte die Missionsbehörde der MBG in Nordamerika ein Ehepaar zur Gemeindegründungsarbeit in die Stadt Lage. In den 1970er Jahren siedelten sich hier weitere MBG-Mitglieder aus der UdSSR an.[11]

Zu einem weiteren wichtigen Anziehungspunkt für russlanddeutsche Mennoniten wurde die Stadt Neuwied am Rhein. Seit 1974 schlossen sie sich in dieser Stadt entweder der traditionsreichen Mennonitengemeinde oder einer wesentlich jüngeren MBG an, die von Nordamerika aus betreut wurde.[12]

An diesen ersten Anziehungspunkten orientierte sich der stürmische Andrang der Neuankömmlinge aus dem Osten nach 1987. Sie wurden zu Konzentrationspunkten der neuen mennonitischen Geografie Deutschlands. Um sie herum bildeten sich zahlreiche weitere Gemeinden. Allein in Bielefeld entstanden weitere zehn mennonitische Gemeinden unterschiedlicher Ausrichtung,[13] und weitere zehn wurden in einem Umkreis von 25 km gegründet.[14] Die meisten neuen mennonitischen Gemein-

10 25 Jahre Mennonitengemeinde Bechterdissen, Bechterdissen 1981.

11 http://www.mbg-lage.de/index.php/wir-ueber-uns/geschichte-unserer-gemeinde (Zugriff 15.11.2016).

12 http://mennlex.de/doku.php?id=loc:neuwied (Zugriff 15.11.2016)

13 http://mennlex.de/doku.php?id=loc:bielefeld (Zugriff 15.11.2016)

14 Analyse von: Gemeindeliste 2014. Übersicht der bekannten Gemeinden in Deutschland und Ausland. Dokumentensammlung des Instituts für Theologie und Geschichte am

den entstanden außerhalb des Einzugsgebiets von alten Gemeinden in Süd- oder Norddeutschland. Neuwied bildet hierfür wohl die einzige Ausnahme.

In den Jahrzehnten vor der Auswanderung war das Mennonitentum in der UdSSR enorm geschwächt geworden. Es erlebte den Höhepunkt des Zusammenhalts in den 1920er Jahren, als die Mennoniten in der Ukraine den Verband Bürger holländischer Herkunft und in der Russischen Föderation den Allrussischen Mennonitischen Landwirtschaftlichen Verein gründeten. Beide vertraten die gesamte Palette der mennonitischen Strömungen von kirchlich bis kulturmennonitisch, beide wurden 1926-1927 von den Sowjets aufgelöst. Die Zerschlagung des mennonitischen Gemeinwesens begann 1929 mit der Kollektivierung und Zerstörung der religiösen Gemeinden und gipfelte in den politischen Säuberungen 1937-1938, als die religiöse und intellektuelle Elite den Verfolgungen zum Opfer fiel. Die anschließende Deportation der Deutschen aus dem europäischen Teil der UdSSR im Jahr 1941 raubte den Menschen das Empfinden für eine Heimat. Die russlanddeutschen Migranten der späteren Jahrzehnte waren nicht erst nach dem Verlassen der Sowjetunion, sondern viel früher entwurzelt worden – in den Jahren der Verfolgungen und Deportation. Die Kolonie als gesellschaftlicher Konsolidierungsraum des Mennonitentums wurde gewaltsam zerstört; die kommunistisch gesteuerten Kollektivwirtschaften (Kolchosen) boten dafür kein Äquivalent. Konsolidierungsfunktionen konnte man nur noch von religiösen Gemeinden erwarten, aber diese gab es lange nicht überall, und ihnen schlossen sich längst nicht alle an.

Die Eile, mit der man die Sowjetunion verließ, weist auf die Härte der *push*-Faktoren hin, die die Migration im Herkunftsland auslösten. Zu den vielen Traumata, die sich im Laufe von Jahrzehnten und Generationen angehäuft hatten, kam wohl auch der Verlust des Vertrauens in die Reformfähigkeit der sowjetischen Macht hinzu. Das Gefühl, „Russlands Stiefkinder“[15] zu bleiben, konnte auch die *Perestroika* nicht beseitigen.

Demgegenüber spielten die *pull*-Faktoren im Bewusstsein der Migranten eine untergeordnete Rolle. Viele wurden erst nach der Ankunft in der Bundesrepublik wahrgenommen. Die größte mennonitische Migration der Geschichte wurde von der Bundesregierung durch großes

Bibelseminar Bonn (ITG).

15 So der treffende Titel eines Buches über Russlanddeutsche: Erika Voigt, Igor Trutanow. Russlands Stiefkinder: Ein deutsches Dorf in Kasachstan Berlin (Basisdruck) 1992.

Entgegenkommen gegenüber den Aussiedlern begleitet. Die Diskriminierung in der UdSSR wurde zum Grund für die Zuerkennung eines Vertriebenen-Status und für eine späte Wiedergutmachung von Kriegsfolgen. Ihre sowjetischen Arbeitszeiten wurden den Zugewanderten auf die BRD-Rente angerechnet, die Arbeitsfähigen erhielten effektive Sprachförderung und berufliche Eingliederungsmaßnahmen, die kinderreichen Familien erhielten die gleiche Förderung für den privaten Wohnbau wie die alteingesessenen. Für Menschen, die mit ein paar Koffern in einem unbekannten Land ankamen, war das sehr viel. Dazu mussten sie eine Bedingung erfüllen: Sie mussten Deutsche sein.

Der zweite Kreis – Kultur

Die amtliche Einladung zu einer Einwanderung nach Deutschland erfolgte erst nach dem Erbringen eines Beweises, dass der Kandidat Deutscher war und sich zur deutschen Kultur bekannte. Dazu hatte ein Bürge in Deutschland sehr detaillierte Fragebögen auszufüllen. Sofort nach der Ankunft mussten vom Einreisenden in einem Durchgangslager diese Angaben wiederholt und viele weitere hinzugefügt werden.

Das Deutschtum wurde an zwei Punkten festgemacht: dem Beherrschen der deutschen Sprache und der Pflege der deutschen Kultur. Ein in der Familie als Muttersprache übernommenes Deutsch unterscheidet sich von einem als Fremdsprache erlernten Deutsch. Dies sollte schon eine kurze Unterredung mit der betroffenen Person zeigen. Die meisten Mennoniten, bei denen in der Familie noch Deutsch gesprochen wurde, konnte man entweder am rollenden „*r*“, wie es früher in Westpreußen artikuliert worden war, oder aber an einem spezifisch westpreußischen Plattdeutsch erkennen. Als Merkmal der Zugehörigkeit zur deutschen Kultur wurde häufig die Teilnahme an deutschen Gottesdiensten in der UdSSR gewertet.

Die Schließung des zweiten Kreises – des Kreises der Kultur – garantierte also die deutsche Regierung. Sie sorgte dafür, dass nur Deutsche (und gegebenenfalls nichtdeutsche Mitglieder ihrer Familien) in den Genuss der Freiheit und der vielen Vorteile kamen.

Der Kreis schloss sich tatsächlich – aber mit hohem Kraftaufwand seitens der Rückwanderer. Kulturelle Enklaven konservieren lediglich die Kultur des Heimatlandes. Um an ihrer natürlichen Weiterentwicklung zu partizipieren, bedarf es einer stetigen lebendigen Verbindung zum Mutterland. Dass eine andersartige Umgebung die Kultur des Mutterlandes langsam zum Erlöschen bringt, haben die Vorfahren der russ-

landdeutschen Mennoniten nach zweihundert Jahren in Westpreußen erfahren, in denen ihre niederländische Kultur durch eine deutsche ersetzt wurde. Diese neue deutsche Kultur, in der man damals nur zaghaft Wurzeln geschlagen hatte, wurde ab 1788 mit nach Russland transportiert.

Die deutsche Kultur war in Russland in die bäuerliche Welt einer Kolonie eingebettet und wurde durch die Schule geprägt – hier setzten die Lehrer den Standard für die deutsche Sprache, unterrichteten deutsche Literatur und übten mit den Kindern deutsche Volkslieder und Choräle ein. Diese kulturprägenden Bemühungen wurden von den religiösen Versammlungen flankiert und durch eigene mennonitische Publikationen in deutscher Sprache ergänzt. Die damalige mennonitische intellektuelle Elite bestand aus Lehrern und Predigern.

Die Kulturrevolution in der UdSSR, noch von Lenin angekündigt, erzielte enormen Fortschritt in der Abschaffung der alten Welt und ihrer Kultur. Die Reproduktion der deutschen Kultur im mennonitischen Milieu wurde durch mehrere Faktoren stark eingeschränkt, ja, beinahe unmöglich gemacht: 1929 wurde der Religion ein erbitterter Kampf angesagt, 1937/38 fiel die mennonitische intellektuelle Elite den politischen Säuberungen zum Opfer, und 1938 wurden alle deutschen Schulen außerhalb der Deutschen Wolgarepublik geschlossen. Die Deportation 1941 schloss die Zerstörung des traditionellen lokalen deutschen Kulturraumes ab.

Nach der Aufhebung der Deportation im Jahr 1955 durften die Deutschen, auch die Mennoniten, ihren Wohnsitz wieder frei wählen. Viele zogen in Orte, an denen es deutsche Versammlungen gab, vor allem in ehemalige Deportationsgebiete wie Karaganda in Kasachstan oder Rückzugsgebiete wie Kant in Kirgisien. Es entstanden gemischte russisch-deutsche Gemeinden, die sich legal versammelten und neben russischen auch deutsche Gottesdienste in der Nebenzeit abhielten. Die deutschen Gemeinden mussten mindesten ein Jahrzehnt lang um ihre Legalisierung kämpfen, hielten aber ihren Gottesdienst sonntags zur Hauptzeit. Etwas später kamen auch deutsche Versammlungen in den ehemaligen Kolonien hinzu. Dies war der einzige nicht ideologisch dominierte Raum, in dem die deutsche Sprache aktiv verwendet wurde. Die Schule als Ort einer geregelten Replikation der deutschen Kultur existierte nicht mehr. Die in die Bundesrepublik eingewanderten russlanddeutschen Mennoniten hatten nach dem Zweiten Weltkrieg in den Schulen das Fach „Deutsch als Fremdsprache"; Deutsch als Mutterspra-

che mit einigen wenigen Unterrichtsstunden mehr hatten die wenigsten. Für den Erhalt der deutschen Sprache über mehrere Generationen hinweg war das entschieden zu wenig. Die erzwungene Assimilation war nicht aufzuhalten.

Viele russlanddeutsche mennonitische Rückwanderer kämpften erbittert um ihr Deutschtum. Vor 1987 hatte dieser Kampf die Gestalt eines Bemühens um die Ausreise angenommen. Die meisten Ausgewanderten mussten ihre Ausreiseanträge mehrmals stellen, und jedes Mal war mit dem Sammeln von Führungszeugnissen auch Spott und Hohn in den Arbeitskollektiven verbunden. Mit dem ersten Ausreiseantrag verbaute man sich den Aufstieg im Beruf. Die Menschen zahlten für ihr Deutschtum einen hohen Preis.

Trotz aller dieser Bemühungen wirkte das über zwei Jahrhunderte hinübergerettete Deutschtum am Ende antiquiert. Der Sprache, deren Etalon die Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1912 blieb, war die deutsche Gegenwart fremd. Heute noch schmücken viele russlanddeutsche Gebetshäuser Bibelsprüche in gotischer Schrift. Das Liedgut der Gemeinden geht auf eine Musiktradition zurück, die vor einem Jahrhundert in den mennonitischen Gemeinden aktuell und damals stark von Deutschland aus beeinflusst war.

Die anachronistischen Züge der mitgeführten Kultur der Unterdrückten zeugten keinesfalls von einer kulturfeindlichen Einstellung der Rückkehrer. Die Einstellung zu kulturprägenden Elementen wie etwa zur Schule blieb positiv. Im Sommer 1986 bildete sich in Lippe eine Elterninitiative mit dem Ziel, eine christliche Privatschule zu gründen. Zur treibenden Kraft wurde Otto Hertel, Physiklehrer in der UdSSR und in Deutschland. Im August 1988, zeitgleich mit der neuen Einwanderungswelle, nahm die August-Hermann-Francke-Schule in Lemgo ihren Schulbetrieb mit 120 Schülern auf. Die Schule wurde nach Detmold ausgeweitet. 1998 erhielt der erste Abiturjahrgang seine Oberschulreife. 2012 wurden im gesamten Schulwerk über 2300 Schüler von 200 Lehrern und pädagogischen Mitarbeitern unterrichtet.[16] Längst unterrichten an der Schule Lehrer, die als Kinder aus der UdSSR eingewandert sind und ihre Ausbildung in der Bundesrepublik erhalten haben.

Eine hohe Wertschätzung der Kultur, auch der eigenen, demonstriert ein weiteres Projekt in Detmold: das Museum für russlanddeutsche

16 http://schultraeger.csv-lippe.de/schultraeger/unsere-geschichte/ (Zugriff 18. 11. 2016).

Kulturgeschichte. Auch hier war Otto Hertel die treibende Kraft. Das Museum wurde 1996 am Rande der Feierlichkeiten zum 500. Geburtstag von Menno Simons in Oerlinghausen offiziell eröffnet. In den ersten Jahren begnügte es sich mit einem kleinen Raum von 90 qm. Im Jahr 2011, inzwischen unter der Leitung von Dr. Katharina Neufeld, erhielt es neue repräsentative Räume mit einer anspruchsvollen Dauerausstellung, gesponsert vom Christlichen Schulförderverein Lippe. 2016 übernahm der Bund die Museumsfinanzierung.

Die Assimilation, wenn auch auf gewissermaßen natürliche Art und Weise, macht auch vor den eingewanderten Mennoniten in Deutschland keinen Halt. Der Dialekt Plattdeutsch, von vielen Mennoniten seit Generationen gepflegt und mit ihrer Ethnokonfessionalität in Verbindung gebracht[17], ist in Deutschland vom Aussterben bedroht: Zu viele Kinder wechseln zum Hochdeutschen, sobald sie in die Schule kommen. Nichtsdestotrotz behaupten manche Plattdeutsche, dass der eigene Dialekt immer noch eng mit dem Mennonitentum verknüpft sei.[18]

Der dritte Kreis – Glaube

Der russische und sowjetische Kontext wirkte in den mennonitischen Glaubensinhalten weitere beträchtliche Lücken, die nicht geschlossen werden konnten: Die seit der Reformation auf deutschem Boden existierenden mennonitischen Gemeinden und die Neuankömmlinge gehen getrennte Wege. Mehr noch: Gesonderte Wege geht man auch innerhalb der Einwanderergemeinschaft. Die plötzlich erreichte Glaubensfreiheit löste Zentrifugalkräfte aus, die teils auf innere Konflikte zurückzuführen, teils aber dem freikirchlichen Modell immanent sind.

Die Alteingesessenen begegneten den Neuen mit brüderlicher Solidarität. Kaum eine Glaubensgemeinschaft des Westens organisierte den Empfang und die Betreuung der Glaubensgeschwister, denen es gelungen war, den Osten zu verlassen, so umfassend wie die Mennoniten. Der über viele Grenzen hinwegreichenden konfessionellen Solidarität sei zu verdanken, dass die Internationale Mennonitische Organisation für Hilfswerk und andere christliche Aufgaben (IMO) ziemlich früh, seit November 1972, Hans von Niessen halbtags für den geistlichen Dienst

17 Johannes Reimer, 'Mennonite rede Plautdietsch': Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 2007, S. 55-67, S. 60.

18 Viktor Sawatzki, „Wea ess en Mennonit? Omfroag to eenem ommstredenen Begriff", in: *Plautdietsch Frind*, 34, 2016, S. 20-21.

an den Umsiedlern anstellte.[19] Glaubensgeschwister aus Kanada dienten den Eingewanderten in den Durchgangslagern. Dr. med. Helen Martens reiste auf eigene Kosten an und sorgte im Durchgangslager Unna-Massen für eine sinnvolle Freizeitgestaltung der Teenager, gab Blockflötenunterricht, hielt Vorträge, las mit ihnen die Bibel.[20] Das Ehepaar Heinrich und Liese Dueck führte eine Ferienbibelschule für Kinder durch, gestaltete Sonntagsnachmittagsgottesdienste und stattete Besuche bei Kranken und in Familien ab.[21]

Die Hauptakteure der Arbeit unter Umsiedlern waren schnell ausgemacht: Die IMO und das Mennonite Central Committee (MCC). In der IMO begleiteten die Angelegenheit vor allem die Mennoniten aus Hamburg (Dr. Helmut Greve und Peter J. Foth) und den Niederlanden (anfänglich Ds. Rein de Zeeuw und Jo de Vries). Die IMO und das MCC trafen am 21. 3. 1975 in Haarlem eine Vereinbarung über die Aufteilung von Kosten und Verantwortlichkeiten: Die Kosten wurden paritätisch geteilt, die Hauptverantwortung lag bei der IMO.[22] Für das Jahr 1976 wurde ein Budget von DM 107.500,- vereinbart, wovon zwei Drittel für Personalkosten verwendet wurden.[23] Ein Jahr darauf war man bereit, schon DM 152.500,- für die Umsiedler aufzuwenden.[24] Im Jahr 1977 diskutierte das gemeinsame Gremium bereits über den Bau von Gemeindehäusern.[25]

Trotz der Hilfsbereitschaft der alteingesessenen Mennoniten bauten sich Spannungen in den Beziehungen zwischen ihnen und den Neuen auf. Die Differenzen begannen bei der Frömmigkeitsart: „One women listening carefully [to a person telling] the difference between form and essence in worship concluded that it would have been better if they had

19 MCC Archive, Akron, PA (weiterhin MCCA). IX-12-7 "Umsiedler 1975", Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.

20 MCCW, Vol. 2512, OS-48 "Umsiedler". Mennonitische Umsiedlerbetreuung. Protokoll der Sitzung der des Gemeinsamen Gremiums des Mennonite Central Committee und der Internationalen Mennonitischen Organisation am 26.8.1975 in Neuwied, S. 5.

21 Ebd., Bericht für die I.M.O. u. M.C.C. Sitzung am 25. 8. 1975.

22 Ebd., Volker Horsch an MCC / Peter Dyck, 3. 5. 1975.

23 Ebd., Tentative FY 1976 Umsiedler Budget.

24 MCCW, Vol. 2551, EO-100 „Umsiedler". Mennonitische Umsiedlerbetreuung. Protokoll der Sitzung des Gemeinsamen Gremiums am 16. April 1977 im Gemeindehaus der Doopsgezinde Gemeende Haarlem, Anhang 1.

25 MCCA, IX-12-7 „Umsiedler 1977". Box 9. Tagesordnung der Sitzung des Gemeinsamen Gremiums am 10.9.77 in Lage im Gemeindehaus der Mennoniten-Brüdergemeinde, Falkenstr. 24, Anlagen 4, 6.

stayed in Russia rather than accept such forms as remaining seated for prayer, women wearing pants and short skirts, men with long hair, etc."[26]

Der Bruch zwischen Alt und Neu und seine Ausformung lassen sich am Beispiel der Mennonitengemeinde Neuwied rekonstruieren. Am 30. 1. 1977 löste sich von ihr eine 32 Personen starke Gruppe von frisch aus der UdSSR eingewanderten Mitgliedern ab und gründete eine eigene Gemeinde.[27] Die Erklärung der Ausgetretenen[28] lässt ahnen, dass Frömmigkeitsformen das Problem nur an der Oberfläche beschreiben. Auch unter alteingesessenen Mennoniten wurde klar, dass die Heimkehrer aus der UdSSR die Gründung eigener Gemeinden anstrebten. Das Beispiel dazu gab die erste russlanddeutsche Baptisten-Brüdergemeinde in Paderborn, gegründet im April 1972.[29]

Die Hauptdifferenz bestand im Erbe des Pietismus. Die Mennoniten in Russland lebten seit den 1820er Jahren in einer ständigen Berührung mit ihm. Dieses Nebeneinander verlief anfangs nicht ohne Spannungen und führte 1860 sogar zu der Herauslösung der MBG aus der mennonitischen Hauptströmung Russlands. Die Dauer der permanenten gegenseitigen Beziehungen machte aber auch den Pietismus in Russland zu einer mennonitischen Tradition. In den 1920er Jahren, nach dem Bürgerkrieg und der großen Auswanderung, festigten sich die Positionen des Pietismus im Mennonitentum weiter. Nach der Katastrophe der 1930er Jahre stieg der Pietismus mit seinen Mustern von Bekehrung und konfessionsübergreifender Gemeinschaft zum hauptsächlichen Weg der Wiederbelebung des Glaubens unter Deutschen in der Deportation und der Arbeiterarmee auf. Die Pietisierung des Mennonitentums erreichte ihre Vollendung noch vor der Auswanderung nach Deutschland.

Die pietistischen Positionen wurden auch von der MBG und den russischen Evangeliumschristen-Baptisten (ECB) vertreten, die in den Deportationsgebieten stark präsent waren. Die Baptisten wiederum wurden in ihrer Gründungszeit in den 1870er Jahren stark von der MBG geprägt.[30] Die ECB unterschieden sich kaum nennenswert von

26 MCCA, IX-12-7 "Umsiedler 1975", Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.

27 MCCW, Vol. 2551, EO-100 „Umsiedler". Reinhard Quiring an Peter Dyck, 28.02.1977.

28 Ebd., Erklärung [Eingang beim MCC 08.02.1977].

29 John N. Klassen, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland: Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie, Nürnberg 2007, S. 95.

30 Mehr darüber s. Johannes Dyck, An der Wiege der Bruderschaft: Johann Wieler (1839-1889) und die Gemeinschaften der frühen evangelischen Christen in Russland, Lage 2016, S. 49-57,

der MBG, weder in der Theologie noch in der Frömmigkeitsart. Das führte häufig zu Aufnahmen von MBG-Mitgliedern in ECB-Gemeinden, die etwas einfacher eine Legalisierung erwirken konnten. Aus diesem Grund ließen sich auch einige MB-Gemeinden unter dem Schirm der ECB legalisieren. Es existierte außerdem eine Anzahl von intentional illegalen ECB-Gemeinden, denen sich Mennoniten anschlossen. In den Wirren der Zeit gliederten sich auch viele Kinder von Eltern aus Mennonitengemeinden den ECB an. Das Endergebnis mag verwirrend sein, lässt sich aber auf ein simples Schema zurückführen: Kurz vor der Auswanderung, namentlich 1986, gehörten 50% der mennonitischen Nachkommen den legalisierten ECB-Gemeinden, 25% den ECB-Gemeinden im Untergrund und 25% den mennonitischen Gemeinden sowohl im Hauptstrom als auch im MB-Teil, wobei die Mitgliederzahl in den MB-Gemeinden die Zahlen in den Hauptstrom-Gemeinden übertraf.[31] Die Glaubensverfolgungen erhitzten auch die Atmosphäre unter den Gläubigen: Die Illegalen lehnten Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft mit den Legalen ab. Dieses Gewirr an Wechselbeziehungen traf gemeinsam mit den Rückwanderern auch in der BRD ein.

Aus dem MBG- und ECB-Kontingent der Rückwanderer bildeten sich die ersten russlanddeutschen MB-Gemeinden. Die erste russlanddeutsche MBG wurde 1974 in Espelkamp gegründet. 1977 baute sie ihr erstes Bethaus. Im Jahr 1980, als zu ihr schon 600 Mitglieder gehörten, spaltete sich eine Gruppe von 140 Personen ab und gründete eine Evangelische MBG. Als diese 16 Jahre später 556 Mitglieder zählte, erfolgte eine Wiedervereinigung der beiden Gemeinden, allerdings nicht in ihrer Gesamtheit – 144 Mitglieder gründeten eine weitere Freie Evangelische Bibelgemeinde. Davor hatten sich 1991 31 Personen von der Muttergemeinde gelöst, um eine Evangelische Freikirche zu gründen. 2006 zählte die MBG 2150 Mitglieder, die sich sonntags parallel in drei Gebetshäusern versammelten. Sie ist die größte MB-Gemeinde in Deutschland und gehört der Bruderschaft der Christengemeinden in Deutschland an.[32]

S. 98-103.

31 Nemecko-mennonitskoe bratstvo. Obščiny, v kotorych imejutsja predstaviteli bratstva [Deutsch-mennonitische Bruderschaft. Gemeinden, in denen Vertreter der Bruderschaft existieren]. Dokumentensammlung des ITG.

32 John N. Klassen, Jesus Christus leben und verkündigen: 150 Jahre Mennoniten Brüdergemeinden: Vorstellung der Gemeinden in Deutschland und Österreich, Lage 2010, S. 152-153.

Die MBG Espelkamp dient als Beispiel für drei Entwicklungen in der russlanddeutschen Gemeindelandschaft: (a) den Trend zu zahlenmäßig großen Gemeinden, (b) die Tendenz zur Bildung von Vereinigungen und (c) eine Bereitschaft zu Spaltungen.

Der Trend zu großen Gemeinden geht auf die Verfolgungszeit in der UdSSR zurück. Konzentration von Gläubigen in einem Ort sollte mehr Schutz bieten. Das bestätigte sich auch meist so. Große Gemeinden bündelten aber auch Talente und hatten bessere Chöre und Orchester sowie eine blühende, wenn auch illegale, Jugendarbeit. Sie verfügten über mehr Ressourcen und waren besonders für Jugendliche attraktiv. Diesen Trend perfektionierte in Deutschland die Mennonitengemeinde Bielefeld mit etwa 2800 Mitgliedern (2016), die sich an 10 Gemeindestellen versammeln. Die Ressourcen der Gemeinde reichen für eine gemeindeeigene Gemeinde-Bibel-Schule mit drei Programmen vom Grundkurs bis zum Predigerseminar, einem eigenen Verlag mit Buchhandlung und jährlichen Großevangelisationen.[33]

Die Mennonitengemeinde Bielefeld ist auch Teil des ältesten russlanddeutschen mennonitischen Gemeindeverbandes in Deutschland – der Arbeitsgemeinschaft zur geistlichen Unterstützung in Mennonitischen Gemeinden (AGUM), deren Gründung auf das Jahr 1972 zurückgeht. Die AGUM besteht aus 19 Gemeinden und 5800 Mitgliedern.[34]

Der zahlenmäßig größte russlanddeutsche Gemeindeverband ist die Bruderschaft der Christengemeinden in Deutschland. Unter ihren insgesamt 79 Gemeinden befinden sich 23 MB-Gemeinden mit 8500 Mitgliedern.[35] Die Bruderschaft verbindet Gemeinden, deren Mitglieder in der UdSSR den legalen Gemeinden angehörten. Gemeinden größtenteils zweiter Generation, die auf eine vierzigjährige Geschichte in Deutschland zurückblicken, verbindet der Bund Taufgesinnter Gemeinden. In seinen Reihen befinden sich sechs MB-Gemeinden mit 3000 Mitgliedern. Zwei MB-Gemeinden gehören der Bruderschaft der Evangeliumschristen-Baptisten an, die den illegalen Gemeinden in der UdSSR entstammen.[36] Weitere MB-Gemeinden mit ihren Filialen an 32

33 http://mennlex.de/doku.php?id=loc:bielefeld (Zugriff 15.11.2016)

34 http://mennlex.de/doku.php?id=loc:deutschland (Zugriff 15.11.2016)

35 Gerhard Wölk, Die Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland: zum 150-jährigen Bestehen der MBG, Frankenthal 2009, S. 19-20.

36 Ebd., S. 19.

Versammlungsorten kooperieren im Rahmen des sog. „Frankenthaler Kreises".[37]

Die Gesamtzahl der russlanddeutschen mennonitischen Gemeinden wird von MUB-Mitarbeitern gegenwärtig auf 135 mit 35 000 Mitgliedern geschätzt.[38]

Die Bereitschaft zu Spaltungen ist für das Freikirchentum nicht ungewöhnlich. Im russlanddeutschen Mennonitentum ist sie durch eine turbulente Vorgeschichte in der Sowjetunion bedingt, eine Geschichte, deren Spaltungen ihre Schatten bis in die Bundesrepublik werfen, gepaart mit generationsbedingten Konflikten. Die Einwanderer der ersten Welle in den 1970er Jahren erlebten ihre ersten generationenbezogenen Spannungen Ende der 1980er bis Anfang der 1990er Jahre. Diese Spannungen wurden gemildert durch eine Vielzahl von Neugründungen, die zeitlich von den Gemeindegründungen der zweiten Einwanderungswelle überlagert wurden. Ein Jahrzehnt später, nach 2000, stieg die Zahl von weiteren Neugründungen sprunghaft an, dieses Mal aus den Gemeinden der zweiten Welle heraus.

Die neuen Gemeinden, in Spannungen geboren, suchen nach Möglichkeiten, sich von ihren Muttergemeinden abzugrenzen, was in der Regel auch durch eine nicht-mennonitische Namensgebung geschieht. Oft werden dabei missionarische Ziele verfolgt, sodass die Gemeindebezeichnung über eine konfessionelle Bindung nichts aussagt. Bemerkenswerterweise ist ein ähnlicher Namensgebungstrend bei den MB-Gemeinden in Nordamerika zu beobachten.

Zusammenfassung: Der vierte Kreis – Identität

Jede mennonitische Gruppe füllt den Begriff der mennonitischen Identität mit eigenen Inhalten – so auch die russlanddeutsche. In Russland wurde sie über mehrere Generationen lang in dem vom Staat verordneten Rahmen des Zusammenlebens in der Kolonie gepflegt. Geprägt wurde sie durch die mennonitische Gesellschaft, durch Schule und Gemeinde, gefestigt durch das erstarkte Geschichtsbewusstsein. In den 1930er Jahren wurde die identitätsprägende Schicht des Mennonitentums aus Lehrern und Predigern eliminiert. Die mennonitische Identität der Nachkriegsgeneration wurde aus knappen Quellen geformt und musste sich in Konkurrenz mit dem Baptismus behaupten.

37 Ebd., S. 20-23.

38 Persönliche Mitteilung an den Autor von Hans von Niessen.

Die russlanddeutsche mennonitische Identität in der Bundesrepublik ist vergänglich und wird mit dem Ableben der Einwanderergeneration verschwinden. Eine nachrusslanddeutsche mennonitische Identität ist im Kommen. Welche Formen sie annehmen wird und bereits annimmt, wird das Ergebnis einer bewussten Tradierung mennonitischer Werte sein.

Johannes Dyck ist Prediger der Mennonitenbrüdergemeinde Lemgo und leitet das Institut für Theologie und Geschichte am Bibelseminar Bonn. Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Beitrags in Doopsgezinde Bijdragen (Themanummer: Religieuze Migratie), 43, 2017, S. 135-151.

Fernando Enns · Heinrich Wiens · Julia Freund

Identitätsfortschreibung durch kollektive Traumata nach Flucht und Deportation und in postmigrantischen Gesellschaften

Ein wissenschaftlicher Werkstattbericht aus der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen“

Fernando Enns

Eine persönlich gehaltene Einleitung

Als ich eingeladen wurde, den Ruf auf die Professur „Mennonitische (Friedens-) Theologie und Ethik“ an der Vrije Universiteit Amsterdam anzunehmen, wurde ich in einem der Gespräche unter anderem gefragt: „Sind Sie sich bewusst, dass Sie es hier mit Mennoniten zu tun haben, die niemals geflohen sind?“ – Dies war mir bis dahin nicht bewusst gewesen. Doch seit der Begegnung mit dieser Frage versuche ich zu verstehen, inwiefern kollektive Erfahrungen von Flucht und Vertreibung den Glauben, die Frömmigkeit, die Ethik und die Theologie der Mennoniten geformt haben und womöglich bis heute noch beeinflussen, also eine Identität stiftende Rolle spielen.

In der Tat, bis dahin hatte ich im Grunde nur kurz, in meiner zweijährigen Zeit als Pastor der Mennonitengemeinde Krefeld, intensiver mit Mennoniten zu tun gehabt, die bereits seit vielen Generationen am gleichen Ort gelebt hatten. Aber auch in dieser Gemeinde stammte eine beträchtliche Zahl der Mitglieder aus dem ehemaligen Westpreußen und war durch die „Vertreibungen“ im Zuge des Zweiten Weltkrieges in diese Gemeinde gekommen. Hinzu kam die Gruppe einiger „russlanddeutscher“ Mennoniten, die seit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion die Gelegenheit ergriffen hatten, endlich nach Deutschland auszureisen. Von den Älteren (beider Gruppen) hörte ich viele bewegende, persönliche Leidensgeschichten von Flucht und Deportation, die jüngeren „Russlanddeutschen“ waren stärker damit beschäftigt, ihren beschwerlichen Weg in die neue Gesellschaft zu finden, sich zu „integrieren“. – Bisher hatte es mir immer sehr geholfen, den eigenen Migrationshintergrund mit anderen Mennoniten zu teilen, stamme ich doch selbst aus einer Familie mit Fluchterfahrung: den Großeltern

Mennonitische Geschichtsblätter
75. JG, 2018, S. 131 - 170

väterlicherseits gelang die Flucht aus der damaligen Sowjetunion nach Paraguay (1929), den Großeltern mütterlicherseits die Flucht aus dem ehemaligen Westpreußen (1944) nach Uruguay. Als Kind kam ich mit meinen Eltern und Geschwistern nach Deutschland (1972), um dann in einer mennonitischen „Flüchtlingsgemeinde" (wiederum „vertriebene" Westpreußen) in Enkenbach (Rheinland-Pfalz) aufzuwachsen. Bald wurde mir bewusst, dass Flucht und Migration, erzwungen oder selbst gewählt, zu meiner eigenen, individuellen Identität gehörten, aber auch die Gruppenidentität der Mennoniten prägten, die womöglich nicht zuletzt deshalb auch zu einer primären Identitätsstiftung wurden. – Sich in dieser „story"[1] zu beheimaten, erlaubt es mir bis heute, über alle Grenzen der unterschiedlichen Frömmigkeitsprägungen hinweg rasch Kontakt mit anderen Mennoniten zu schließen, weil sich durch das gemeinsame Schicksal der Flucht sofort ein „Wir-Gefühl" einstellt.

Schließlich folgte die Konfrontation mit den niederländischen Doopsgezinden, die diese Migrationsgeschichte eben nicht teilen. Zu meinem Erstaunen musste ich allerdings bald feststellen, dass auch hier eine kollektive Leidens-Erinnerung durchaus Identität stiftenden Charakter entfaltet. Während einer Halbjahrestagung des Doopsgezinde Historische Kring (Mennonitscher Geschichtsverein in den Niederlanden) in Wageningen versammelten sich die vielen Teilnehmenden in der schönen Kirche in Hufeisenform. Vorne das Rednerpult, von dem die ansprechenden Vorträge gehalten wurden, in der Mitte der Versammlung ein Tisch mit einem sehr alten, sehr dicken aufgeschlagenen Buch. Meine Vermutung, dass es sich hierbei wohl um eine Bibel handelte, erwies sich während der Pause als nicht richtig. Ein aufmerksamer älterer Teilnehmer nahm mich bei der Hand und führte mich an den Tisch und las mir – höchst pietätvoll – aus dem alten „Märtyrerspiegel" vor.[2] – Mich hat das spontan gerührt und später zu weiteren Reflexionen angeregt: Wie ist dieses lebendige kollektive Gedächtnis der Märtyrerzeit im 16. Jahrhundert theologisch zu bewerten? Welche Auswirkungen hat es auf die Identitätssicherung einer Glaubensgemeinschaft im 21. Jahrhundert? Welche psychologischen Aspekte wären hierbei zu berücksichtigen, wenn der „Gründungsmythos" einer konfessionellen

1 Vgl. Dietrich Ritschl und Hugh O. Jones ‚Story' als Rohmaterial der Theologie, München 1976.

2 Thieleman J. van Braght, Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getötet worden sind, von Christi Zeit an bis auf das Jahr 1600. Dordrecht 1659, in vielen Ausgaben erschienen, z.B. Berne,IN, 1950.

Gruppe wie der Mennoniten in einer traumatischen Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte zu finden ist? So stellt sich die Frage, welche Schlüsse sich daraus womöglich ziehen ließen für das Selbstverständnis einer „historischen Friedenskirche" sowie hinsichtlich des Verhältnisses zu anderen kirchlichen Traditionen, die ja einen aktiven Teil dieser gemeinsamen Gründungszeit im 16. Jahrhundert ausmachen (also meine beiden Forschungsfelder Friedenstheologie und Ökumene). In den ökumenischen Dialogen kommt gerade diese Zeit der Verfolgung und Unterdrückung immer wieder in den Blick.[3]

Dass diese Fragerichtung nicht genuin „mennonitisch" ist, sondern in ganz ähnlicher Weise alle religiösen Gruppen-Identitäten betrifft, die eine Migrationsgeschichte in ihrem kollektiven Gedächtnis tragen, war mir seit längerem bewusst, vor allem durch die vielen ökumenischen Kontakte weltweit. Doch erst durch die jüngste politische Krise in Europa aufgrund der rasant angewachsenen Zahl flüchtender Menschen aus anderen Teilen der Welt, die nun tatsächlich auch Deutschland oder die Niederlande erreicht haben, steht die Tragweite dieser Fragen noch drängender vor Augen: zum einen aus der Perspektive der Fliehenden, die vor der Herausforderung stehen, das Andere und Fremde der neuen Heimat zu respektieren, ohne dabei ihre eigene Identität zu verleugnen – eine Identität, die sich allein schon aufgrund der Flucht bereits ernsthaft in Frage gestellt sieht. Zum anderen aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft, die vor der Herausforderung steht, das Andere und Fremde der Ankommenden zu tolerieren, und die sich nun plötzlich genötigt sehen, die eigene Identität zu beschreiben, damit die Geflohenen überhaupt verstehen können, in „was" sie sich hier „integrieren" sollen.

Diese Beobachtungen zu Flucht, Deportation und Migration sind demnach keinesfalls auf religiöse Gruppen beschränkt. Doch weil Religion selbst einen so starken Identität stiftenden Faktor darstellt, sind gerade bei konfessionellen Gruppen weitreichende Erkenntnisse zu vermuten. Elementare Fragen an das Selbstverständnis wie auch an das Verhältnis zu anderen religiösen Gruppen werden hier dringlich.

3 Vgl. vor allem die Dialoge mit Lutheranern und Katholiken, in geringerem Maße mit den Reformierten. Siehe hierzu: Fernando Enns, Hg., Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene. Frankfurt/M. und Paderborn 2008. Erweitert und aktualisiert in: Fernando Enns und Jonathan Seiling, Hg., Mennonites in Dialogue. Official Reports from International and National Ecumenical Encounters 1975-2012. Eugene, OR,2015.

Im Folgenden geben wir drei Autoren bzw. Autorinnen Einblicke in unsere „wissenschaftliche Werkstatt" – daher sind hier auch eher Fragen als Antworten zu erwarten. Zwei Promotionsvorhaben nähern sich dieser Fragerichtung aus den eben beschriebenen unterschiedlichen Perspektiven. Heinrich Wiens untersucht am Beispiel der „russlanddeutschen" Mennoniten, wie sich der Wertekanon und die Bildung des Gewissens durch Flucht und Deportation verstetigt bzw. gewandelt haben. Und Julia Freund schaut aus der gesellschaftlichen Perspektive auf die Voraussetzungen und Bedingungen einer gelingenden „Integration" unter besonderer Berücksichtigung religiöser Identitäten.

Im Hinblick auf die Theologie interessieren uns freilich vor allem die impliziten wie expliziten Faktoren religiöser Identitätsbildung und -wahrung unter den Bedingungen von Flucht, Deportation und Vertreibung. Andererseits ist uns aber ebenso bewusst, dass die Untersuchung dieser Phänomene Forschungserkenntnisse anderer Disziplinen mit einzubeziehen erfordert, da es sich hierbei um sehr komplexe Vorgänge handelt, die auf den unterschiedlichsten Ebenen menschlichen Zusammenlebens verortet sind.

Daher wird zu Beginn nun ein Blick auf die Psychologie geworfen. Während der gemeinsamen Summer-School zu Beginn des neuen Studienjahres 2016/2017[4] mit Studierenden der Universität Hamburg und der Vrije Universiteit Amsterdam haben wir uns auf die Frage nach gesellschaftlichen und transgenerationellen Dimensionen von kollektiven Traumata und Möglichkeiten ihrer Verarbeitung konzentriert.

4 Organisiert durch das Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies. Vgl. den vollständigen Bericht zur Summer-School: Andrés Pacheco Lozano, Working through Trauma. Societal and transgenerational dimensions in South Africa, the Netherlands, and Germany: http://www.religionpeacejustice.com/bestanden/extern/documenten/Andres_Pacheco_-_Report_Working_Through_Trauma.pdf (03.03.2018).

I.

Fernando Enns

„Gewählte Traumata" als Identität stiftender Faktor religiöser Groß-Gruppen

Vamik Volkan, international renommierter Psychiater und Psychoanalytiker, versucht, Großgruppen-Identitäten psychologisch zu analysieren, um diese Ergebnisse dann in das interdisziplinäre Gespräch der Friedens- und Konfliktforschung einzubringen. Er beobachtet, dass gerade die Definition der eigenen Identität über eine Gruppenzugehörigkeit (religiös, national, ethnisch etc.) durch Erfahrungen von Flucht und Migration erheblich ins Wanken geraten kann: „... if a person becomes an immigrant voluntarily or is forcibly relocated to a country or a region dominated by a different large group, his or her sense of large-group identity may be confused and complicated".[5]

Und umgekehrt gilt, dass die Regression einer Gruppe üblicherweise einen Angriff auf die persönliche, individuelle Identität darstellt.[6] Die Großgruppen-Identität definiert Volkan vor allem als eine subjektive Erfahrung:

„Large-group ... identity is defined as the subjective experience of ... people who are linked by a persistent sense of sameness while also sharing numerous characteristics with others in foreign groups."[7]

Die gemeinsame Aufgabe aller Mitglieder einer solchen Gruppe sei es, diese Identität zu erhalten, sie zu schützen und – wenn nötig – auch zu korrigieren. Darauf aufbauend erläutert Volkan Identität in einem Bild von „zwei Lagen von Kleidung".[8] Die erste Lage ist „maßgeschneidert" und fühlt sich ganz behaglich an: das ist die individuelle Identität, die Basis eines inneren Gefühls verlässlicher Gleichheit. Die zweite Lage ist eher eine lose Hülle, die aus dem „Tuch des Großgruppen-Zeltes" fabriziert ist, das ist die Gruppen-Identität. Durch diese Hülle teilt das Individuum ein nachhaltiges Gefühl der Verbundenheit mit den anderen

5 Vamik D. Volkan, Transgenerational Transmission and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity; in: Group Analysis. The Group Analytic Society (London), London: SAGE Publications 2001, 79-97, 81.

6 Vgl. Otto F. Kernberg, Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied, New York 1980.

7 Volkan, Transgenerational Transmission and Chosen Traumas, a. a. O., 79.

8 Ebd., 83.

Mitgliedern der Gruppe. Beide Bekleidungen dienen der Sicherheit und des Schutzes. Da aber beide tagtäglich „getragen" werden, nimmt das Individuum in aller Regel diese Kleidung kaum wahr.

Wenn es allerdings zu einem „Sturm" kommt, so Volkan, einer kollektiven Stresssituation wie sozialem Aufruhr, einer ökonomischen Krise oder gar Krieg, dann gewinnt das „Zelttuch" der äußeren Hülle an Bedeutung. Die Individuen suchen dann verstärkt gemeinsam unter diesem „Zelt" Schutz, und sie beschützen gleichzeitig gemeinsam diese Hülle, das „Großgruppen-Zelt". Dies kann im Extremfall gar zum Hauptziel der Großgruppe werden. Volkan geht – aufgrund seiner Analyse von Konflikten wie den gewaltsamen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien – so weit zu behaupten:

> „Under extreme and threatening conditions, they feel entitled to do anything. Wether sadistic or masochistic, to protect their large-group identity".[9]

So erkläre sich wenigstens ansatzweise, warum sich Menschen, die jahrzehntelang friedlich miteinander lebten, plötzlich in erbitterte Feinde verwandeln können, um das zu verteidigen, was sie für ihre angegriffene Gruppen-Identität halten (vgl. z. B. den Genozid in Ruanda).

Hieran anschließend ist demnach zu vermuten, dass sich solche Reaktionen auch bei „kollektiven Stresssituationen" wie Flucht und Vertreibung von Großgruppen beobachten lassen – oder eben bei einem Kollektiv, das sich durch die Einwanderung einer fremden Großgruppe bedroht sieht. – Inwiefern ist das aber anwendbar auf religiöse Identitäten wie die Mennoniten? Inwiefern stellt das christliche Bekenntnis – oder auch ein anderes – die Möglichkeit bereit, eben auch alternativ auf solche „Stresssituationen" zu reagieren? Oder muss man konstatieren, dass hier ein Automatismus vorliegt, unterschieden nur in Nuancen, nicht aber in der Qualität der Reaktion selbst?

Um solche Fragen zu beantworten, ist es notwendig, die Zusammensetzung dieses „Zelttuches" der Groß-Gruppen-Identität genauer zu verstehen. Volkan schlägt vor, dieses „Zelt" als ein Tuch zu begreifen, das aus sehr vielen ineinander verwobenen Fasern besteht, niemals nur einer einzigen. Und eine dieser Fasern kann nun durchaus ein kollektiv erfahrenes Trauma der Vergangenheit sein, das nun eine Komponente der Gruppen-Identität ausmacht, denn: Die traumatischen Ereignisse

9 Ebd., 84.

bleiben nicht beschränkt auf die direkt Betroffenen, die dann allesamt ähnliche Abwehrmechanismen entwickeln oder Symptome eines posttraumatischen Stress-Syndroms zeigen, sondern wirken sich auf alle Mitglieder aus, die sich eben unter diesem gemeinsamen „Zelt" der Gruppen-Identität wiederfinden. Dies gilt auch für die folgenden Generationen.

Wenn eine betreffende Generation unfähig ist, den Verlust von Menschen, von Land oder Ansehen zu betrauern oder mit dem eigenen Versagen „fertig zu werden", das erlittene Leid nicht abgewendet zu haben, dann gibt sie das (ungeheilte) Trauma an die nächste Generation weiter. Wenn auch diese nicht im Stande ist, die notwendige „Trauerarbeit" stellvertretend zu leisten, wird das Trauma wiederum weiter „vererbt". Dieses Phänomen ist in der Forschung inzwischen allgemein belegt und anerkannt, vor allem durch Studien zu Kindern und Enkeln von Holocaust-Überlebenden.[10]

Nach einigen Generationen sind solche Ereignisse dann nicht mehr einfach nur gemeinsame Erinnerung oder eine geteilte Geschichte. Die präzisen historischen Fakten interessieren nun auch weit weniger als die Tatsache, dass die Mitglieder einer Gruppe eben durch die Identifizierung mit dieser „story" miteinander "verwoben" sind. Volkan nennt dies ein „chosen trauma":

> „The term ‚chosen trauma' refers to the shared mental representation of a massive trauma that the group´s ancestors suffered at the hand of an enemy."[11]

Ein solches „gewähltes Trauma" muss nicht zu allen Zeiten evident sein. Unter friedlichen, politisch und sozial eher ausgeglichenen Bedingungen können diese leidvollen Ereignisse der Vergangenheit sogar an bestimmten Gedenktagen kollektiv erinnert werden, wobei die ritualisierte Gedächtnisfeier wiederum dazu beiträgt, die Mitglieder der Gruppe aneinander zu binden. Aber das Trauma kann eben auch

10 Vgl. Judith S. Kestenberg und Ira Brenner, The Last Witness: The Child Survivor of the Holocaust. Washington, DC, 1996. Vgl. hierzu auch: Beata Hammerich et al., Handing Down the Holocaust in Germany: A Reflection on the Dialogue between Second Generation Descendants of Perpetrators and Survivors; in: Pumla Gobodo-Madikizela, (Hg.), Breaking Intergenerational Cycles of Repetition. A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory. Opladen, Berlin und Toronto 2016, 247-266. Siehe auch Michael Schneider und Joachim Suss (Hg.), Nebelkinder. Kriegsenkel treten aus dem Traumaschatten der Geschichte, Berlin 2015.

11 Volkan, Transgenerational Transmission and Chosen Traumas, 79.

jederzeit reaktiviert werden und entfaltet dann eine ungeheure psychische Kraft, insbesondere dann, wenn die betreffende Gruppe in einen neuen Konflikt mit anderen gerät oder einen enormen Wandel erlebt und daher wieder nach Bestätigung und Festigung der eigenen Identität sucht. In solchen Momenten werden Vergangenheit und Gegenwart nicht mehr klar voneinander unterschieden oder getrennt, sondern fallen in eins („time-collapse")[12] – mit möglicherweise „dramatischen Folgen", so Volkan, da dies dann wiederum völlig irrationale masochistische wie sadistische Handlungen hervorbringen könne. – Hierbei ist sicherlich wichtig festzuhalten, dass solch „gewählte Traumata" nicht nur unverarbeitete Erfahrungen als Opfer sein können, sondern auch als Täter![13]

Volkan geht so weit zu behaupten, dass sich diese „Faser" (kollektives Trauma) des Großgruppen-„Zeltes" in nahezu allen Gruppenidentitäten nachweisen lässt:

> „Within virtually every large group there exists a shared mental representation of a traumatic past event during which the large group suffered loss and/or experienced helplessness, shame and humiliation in a conflict with another large group."[14]

Die Aufnahme solcher Erkenntnisse zu Großgruppen-Dynamiken aus der Psychologie hilft bei der Untersuchung der Frage, inwiefern man insbesondere bei Mennoniten zum einen von einem chosen trauma bezüglich der Ereignisse des 16. Jahrhunderts auszugehen hat (das würde dann eben auch die *Doopsgezinden* in den Niederlanden mit umfassen), zum anderen, inwiefern die vielen Fluchtgeschichten der Mennoniten als eine weitere „Faser" der Gruppen-Identität zu beschreiben sind.[15] Und weiter: Wenn diese Erfahrungen im Sinne eines „chosen trauma" bei dieser (religiösen) Gruppe fungieren, inwiefern ist ihr Einfluss auf die Identitätsfortschreibung zu berücksichtigen? Gibt es Ereignisse in

12 „This term refers to the fears, expectations, fantasies and defenses associated with a chosen trauma that reappear when both conscious and unconscious connections are made between the mental representation of the past trauma and a contemporary threat" (ebd., 89).

13 Vgl. hierzu bereits Mitscherlich, Alexander und Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München, 1967.

14 Volkan, Transgenerational Transmission and Chosen Traumas, 87.

15 Vgl. als Hintergrund der Migrationsgeschichten von Mennoniten auch die neu entwickelte Internet-Seite des Internationalen Menno-Simons-Zentrums (unter Mitarbeit des Doopsgezind Seminarium Amsterdam) zu „Mennonite Migration in Europe": http://www.eumen.net/de (03.03.2018).

der Geschichte dieser Großgruppe, die als „Reaktivierung des Traumas" einzuordnen wären und somit eine neue Interpretation erfahren könnten? Und schließlich: Lässt sich bei dieser speziellen Gruppe „Friedenskirche" im Hinblick auf ihr „chosen trauma" das Potential eines völlig anderen Umgangs mit der eigenen „traumatischen" Vergangenheit beobachten, der für die Psychologie noch gar nicht im Blick war? Welche Auswirkungen haben Werte und Haltungen wie Feindesliebe, Gewaltfreiheit und Versöhnungsbereitschaft auf die „Selbstheilungskräfte" einer Gruppe?

Interessant dürfte in diesem Zusammenhang dann auch werden, die bisherigen ökumenischen Dialoge noch einmal unter dieser Perspektive zu betrachten: Ist der große Versöhnungsgottesdienst mit dem Lutherischen Weltbund (2010) – im Anschluss an die stellvertretende Bitte um Vergebung für die Verfolgungen im 16. Jahrhundert – auch als Heilung eines „transgenerationellen Traumas" zu beschreiben?[16] Entspricht der Versuch im katholisch-mennonitischen Dialog, die Geschichte des 16. Jahrhunderts gemeinsam zu erzählen, jenen Traumatherapien, die die Entwicklung einer ‚kohärenten story' im Blick auf die vergangenen Geschehnisse als notwendig erachten, um von einem Trauma ‚geheilt' zu werden?[17] Und erklärt dies in manchen Fällen dann auch manche Gegenreaktion zu diesen Dialogen, weil dadurch die Identität stiftende Kraft eines „chosen trauma" schwindet? – Im Blick auf die Flucht- und Deportationserfahrungen in späteren Generationen wäre Vergleichbares zu erforschen.

Meines Erachtens sind diese Forschungsfragen von höchster theologischer und ekklesiologischer Relevanz, denn ihre Beantwortung würde auch aufzeigen können, ob Mennoniten sich (implizit) eher als eine ethnische bzw. kulturelle Großgruppe definieren und differenzieren oder aber als (freilich besonderer!) Teil der weiteren Großgruppe „Kirche Jesu Christi". – Und hier lauern dann vielleicht noch ganz andere „chosen traumas", die zu untersuchen wären.[18]

Im Lichte dieses weiten Fragehorizonts scheint die Unterscheidung zwischen nicht-migrierten Doopsgezinden in den Niederlanden und mig-

16 Vgl. Heilung der Erinnerungen. Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung (LWB-Studien 2016/02), Leipzig, 2017.

17 Vgl. Enns/Seiling, Mennonites in Dialogue, 31-53 (Considering History Together) und 204-253 (Telling the Sixteenth-Century Story Together).

18 Vgl. dazu R. Ruard Ganzevoort, Violence, Trauma, and Religion. Paper IAPR 2006. https://www.academia.edu/435116/Violence_Trauma_and_Religion (03.03.2018).

rierten „russlanddeutschen“ oder westpreußischen Mennoniten dann als ein relativer. Hinzu tritt die Vermutung, dass das „chosen trauma“ der Verfolgungen des 16. Jahrhunderts in Zeiten von Flucht und Deportation im 20. Jahrhundert jeweils „reaktiviert“ wurde. Dies wäre allerdings noch zu belegen.

II.

Heinrich Wiens

Diktatur und Werte

Scham- und Schuldorientierung russlanddeutscher Mennoniten im Kontext von Flucht, Deportation und Migration

Die Geschichte der russlanddeutschen Mennoniten ist auch als eine europäische Geschichte von Flucht und Migration zu beschreiben. Leider gehört auch heute die Fluchterfahrung zur Biografie vieler Menschen.[19] Diese meist traumatischen Erfahrungen der Flucht stellen einen Einschnitt nicht nur in der Biografie, sondern auch in der (Gruppen-) Identität dar und setzen sich in den Erinnerungen fest – je stärker das emotionale Erlebnis einer Erfahrung, umso tiefer reicht sie in die Persönlichkeitsstruktur hinein. So formuliert Abram Teichrib in den Erinnerungen zu seinem Vater:

„Unsere Vorfahren, unsere Eltern haben in den schwersten Jahren des letzten Jahrhunderts ihr Vertrauen auf Gottes Führung nie aufgegeben. In den Jahren des Ersten Weltkriegs, der Revolution, des Bürgerkrieges, der Enteignung und Vertreibung während des Zweiten Weltkrieges, konnten sie der politischen Macht im Lande nichts anderes entgegensetzen, als ihre friedliche Arbeit und Treue zu ihrem Glauben.“[20]

Aufgrund der politischen Umwälzungen verloren die betroffenen Gruppen „ihren sozialen Status, gingen ihres Eigentums verlustig und muss-

19 Laut Bundeszentrale für politische Bildung befinden sich aktuell über 50 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht, von denen etwa 16 Millionen ihr Heimatland verlassen müssen, um in Sicherheit leben zu können. Besonders tragisch ist die Tatsache, dass etwa die Hälfte der Flüchtenden minderjährig sind (vgl. dazu Flucht und Asyl, Aus Politik und Zeitgeschehen, 65. Jg., 25/2015, 2).

20 Abraham Teichrib, Durch Stürme des Lebens. Aus den Erinnerungen unseres Vaters – Franz Kornelius Kehler, Lemgo 2012, 4.

ten durch die erzwungene Migration die Heimat verlassen".[21] Karolina Soloed, Moskauer Psychotherapeutin mit russlanddeutschen Wurzeln, bezeichnet diese Erfahrungen mit den Worten Leonard Shengolds als einen „vorsätzlicher Seelenmord".[22] Unter diesen Umständen war ein neuer Verhaltenskodex zu entwickeln, wollte man von der dominierenden Mehrheitsgesellschaft anerkannt und vom Staat toleriert werden. Selbst in der Zeit nach Stalins Tod, als in Deutschland die Zeit der gesellschaftlichen Verarbeitung der NS-Verbrechen begann, „wurde in Russland die Erforschung des Stalinismus verboten".[23] Erst nach dem Zerfall der Sowjetunion schossen Publikationen zur Aufklärung dieser elementaren Gewalt wie Pilze aus dem Boden.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich folgende Fragen: Inwiefern ist von der Diktaturerfahrung der persönliche Wertekanon betroffen? Werden Menschen durch solche Erfahrungen „konservativer" (klammern sie sich verstärkt an die überlieferten Werte und ziehen sich ins Private bzw. Verborgene zurück?) oder „liberaler" (geben sie aufgrund ihres Überlebensdrangs ihre Überzeugungen auf?)? Im Grunde ist jede religiöse Gemeinschaft daran interessiert, dass die Internalisierung des von der Gruppe anerkannten Wertekanons bei der nachfolgenden Generation gelingt und die Werte und Normen der Gemeinschaft in den Herausforderungen des Lebens bestehen können – insbesondere bei so schweren Herausforderungen wie Flucht, Deportation oder erzwungener Migration.

Wollen wir aus der Perspektive der Anthropologie, die sich mit der Erforschung des Menschen auch als „Geschöpf der Gesellschaft"[24] beschäftigt, stichhaltige Antworten finden, müssen wir den Hinweisen der amerikanischen Kulturanthropologin Ruth Benedict Beachtung schenken. Sie fordert von der Kulturforschung, nicht nur das Verhalten einer gesellschaftlichen Gruppe als Tatbestand anzuerkennen, sondern auch zur Kenntnis zu nehmen, dass gewisse Muster dieses Verhalten verursachen, deren „gefühls- und verstandesmäßige Triebfedern"[25] erkannt werden müssen. Diese Triebfedern des Verhaltens sollen nun

21 Karolin Soloed, Charakterzüge der Repression in Russland in den 1930er bis 1950er Jahren; in: Bindung, Trauma und soziale Gewalt, hg. von M. Leuzinger-Bohleber, R. Haubl und M. Brumlik, Göttingen 2006, 270.

22 Ebd.

23 Ebd., 272.

24 Ruth Benedict, Urformen der Kultur, Hamburg 1955, 7.

25 Ebd., 40.

im Folgenden am Beispiel der russlanddeutschen Mennoniten erforscht werden.

1. New York im Herzen! – Gewissen als Garant eines gesellschaftlichen Wertkanons

„Unser schlechtes Gewissen ist wie New York – es schläft nie und hält uns in Dauerschuld."[26] Sollte das Gewissen aus dem aktiven und dauerhaften Beobachterzustand, ähnlich einer aktiven Alarmanlage, ausschlagen, so entsteht eine kognitive Dissonanz – eine Nichtvereinbarkeit mehrerer Kognitionen –, die nur über zwei Wege wieder zur inneren Harmonie führen kann: das Verhalten den Normen anpassen oder die Normen an das Verhalten. In beiden Fällen übernimmt das Gewissen die Funktion des Dreh- und Angelpunktes. Um diese Vorgänge im Gewissen zu verstehen, werden zunächst die Mechanismen und Funktionen des Gewissens kurz zu bedenken sein.

Allgemein kann das Gewissen als ein „Bewusstsein von Gut und Böse des eigenen Tuns" verstanden werden, wobei im wissenschaftlichen Sprachgebrauch für das Gewissen auch die Begriffe „super-ego" oder „Über-Ich" gebraucht werden. Das deutsche Wort „Gewissen" stammt aus einer Lehnübersetzung vom lateinischen Begriff *conscientia*, welches aus dem griechischen Begriff *syneidēsis* entnommen ist. Die jeweils vergleichbaren Präfixe syn-, con- und ge- haben eine „soziative Funktion"[27], die das Mit-Wissen mit jemandem in einer Sache meint. Das Gewissen kann also als eine Über-Instanz gesehen werden, die individuell und sehr persönlich ist und sich seit der Geburt entsprechend der eigenen Persönlichkeit mit-entwickelt. Das Gewissen ist somit diejenige Institution der Persönlichkeit, die garantieren kann, dass sich das Verhalten an dem ihm zugrundeliegenden Wertekanon ausrichten wird – möchte der Mensch die kognitive Dissonanz vermeiden und innere Harmonie leben. So gesehen hat das Gewissen keinen direkten Bezug zur Theologie, sondern steuert zunächst einmal das Sozialverhalten des Menschen. Allerdings gilt aus der Perspektive des christlichen Glaubens die Heilige Schrift (das Wort Gottes) als oberste Autorität über das individuelle Verhalten, und insofern bekommt das Gewissen neben der

26 Oskar Holzberg, Schlechtes Gewissen: Die Schuld ist immer dabei, Brigitte woman.de vom 16.02.2010; http://woman.brigitte.de/leben-lieben/psychologie/schlechtes-gewissen-1051335.

27 Heinz Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, 18.

horizontalen (der sozialen) auch eine vertikale (die religiöse) Dimension und Funktion.[28]

Aufbauend auf den Kulturforschungen des Freiburger Ethnologen Lothar Käser hat der Gießener Missionswissenschaftler Klaus W. Müller die *Elenktik* als die Lehre vom schuld- und schamorientierten Gewissen im kulturellen und religiösen Kontext entwickelt, die das Gewissen im Kontext der religiösen Gruppe zu verstehen sucht.[29] Dabei leitet Müller den Begriff vom griechischen Wort *elenchein* ab, das „von Sünde überführen" bedeutet. Schon Sokrates sprach von *elenchos* als einem „Probierstein, der an der Seele einer Person reibt, um ihre Qualität zu testen".[30] Nach Müller ist das Gewissen eine „dem Menschen angeborene, selbständig agierende Kraft/Instanz, die jedoch nur aufgrund von Abweichungen von gelernten Normen und/oder verletzten Beziehungen aktiv wird, indem es Empfindungen (Scham oder Schuld) auslöst, die als Signale für die soziale und religiöse Integration notwendig sind."[31]

28 Vgl. Lothar Käser, Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie. Nürnberg: VTR 2014, 126f. Aus dem biblischen Befund zum Begriff „Gewissen" lässt sich Folgendes sagen: Das Alte Testament selbst kennt kein eigenes Wort für Gewissen. Vielmehr werden die Funktionen des Gewissens dem Herzen oder manchmal auch dem Inneren des Menschen zugeordnet. Dabei bezeichnet das Herz als der Ausgangspunkt guter wie böser Taten mehr die verstandesmäßige, die Nieren mehr die gefühlsmäßige Komponente des Gewissens (vgl. 2. Sam. 24,10). Im Neuen Testament wird das Herz parallel zum griechischen Begriff syneidēsis verwendet. Ein gereinigtes Gewissen ist aufgrund des Opfers Jesu Christi möglich (vgl. Hebr. 9,14). Das Gewissen ist aber an sich kein normativer Maßstab (vgl. 1. Kor. 4,4), so dass die Ausrichtung des Gewissens an der Offenbarung Gottes zu schärfen ist (vgl. Röm. 12,2). In einigen zweifelhaften Fragen kann es laut Paulus zu unterschiedlichen Bewertungen bei Christen kommen. Dann ist dem eigenen Gewissen zu folgen (vgl. Röm. 14; 1.Kor. 8.10). Daraus folgt zunächst, dass die Bibel dem Menschen die Fähigkeit zur Selbstreflexion über sein moralisches Verständnis und sein Wertesystem zuschreibt, so dass er vom Gewissen angeklagt oder bestätigt werden kann. Es drängt dazu, aus ethischen, moralischen und intuitiven Gründen bestimmte Handlungen auszuführen oder zu unterlassen. Allerdings ist das Gewissen nicht unfehlbar, sondern degeneriert und ist somit als letzte Instanz für moralische Entscheidungen nur bedingt geeignet. Das Gewissen ist also Träger und nicht Quelle sittlichen Empfindens und somit von Normen der Gesellschaft und den individuellen sittlichen Einstellungen der Person abhängig.

29 Vgl. Klaus W. Müller, Das Gewissen in Kultur und Religion: Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich / Ich-Ideal - Lehrbuch Elenktik, Nürnberg 2010.

30 Vgl. Plato, Plato in Twelve Volumes, Vol. 3, London 1967, Gorgias, section 486 d.

31 Müller, Das Gewissen in Kultur und Religion, 141.

Das Gewissen als ein „sozial-ethisches Organ“[32] reagiert in Abhängigkeit von Autoritäten, Werten und Normen, nach denen der Mensch erzogen wurde und in deren Strukturen er lebt. Daher ist das Gewissen auch „nicht absolut – nicht frei, gerecht, rein, wahr, zuverlässig, unanfällig, richtig oder religiös“.[33] Demnach lernt der Mensch, die angeborene Anlage zum Gewissen im Laufe seines Lebens anhand von ethischen Maßstäben zu verstehen. Bei Übertretungen der Normen reagiert das Gewissen, und wir sprechen in diesem Zusammenhang vom „schlechten Gewissen“ – einer „Fehl-Integration“[34] des Menschen in seinem sozialen und religiösen Kontext. Um nun wieder ein „ruhiges“ bzw. „gutes Gewissen“ zurückzuerlangen, müssen Entlastungsmechanismen in Gang gesetzt werden, wie Bedauern der Normverletzung und eine Wiedergutmachung. Damit ist die Bedingung für die Wiedereingliederung in die Gemeinschaftsstruktur erfüllt.

Die Zuordnung von Schuld- und Schamorientierung geht auf die US-amerikanische Anthropologin Ruth Benedict zurück. Sie analysierte die japanische Gesellschaft während des Zweiten Weltkriegs und führte dabei die Begriffe „Schamkulturen“ für die japanische und „Schuldkulturen“ für die US-amerikanische Gesellschaft ein.[35] Auch der Oxforder Altphilologe Eric Robertson Dodds[36] unterschied bereits 1951 erstmalig zwischen Scham- und Schuldkulturen, was die Völkerkunde und die Psychologie inzwischen vielfach zu bestätigen wusste und nun auch im modernen interkulturellen Management Anwendung findet. Dabei werden insbesondere afrikanische und asiatische, aber auch antike Kulturen zu den ‚Schamkulturen’ gezählt, während die westlichen zu den ‚Schuldkulturen’ gehören. In den Theologischen Beiträgen der Missionsakademie Hamburg wird die Unterscheidung so zusammengefasst:

„In der Schamkultur gilt die öffentliche Wertschätzung als höchstes Gut. Dort ist es in der Regel undenkbar, schuldhaftes Vergehen öffentlich einzugestehen. Dies würde nicht nur den eigenen Gesichtsverlust mit

32 Ebd., 90.

33 Ebd., 141.

34 Ebd., 138.

35 Vgl. Ruth Benedict, Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture, Boston 1946. Eine ausführliche Behandlung dieser Theorie findet sich in: Rita Werden, Schulkultur und Schuldkultur, Revision einer Theorie. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., 2013.

36 Vgl. Eric R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Sather Classical Lectures, University of California, 1951.

sich bringen, sondern damit auch die ganze Familie oder *community* in Misskredit bringen. Zur Wiederherstellung der Ehre ist darum das Handeln des gesamten betroffenen sozialen Umfelds nötig, der Familie oder des Stamms. (…) In einer Schuldkultur dagegen gilt die Sorge des Menschen vorrangig der Sühnung seiner individuellen Schuld und die Wiederherstellung von Gerechtigkeit."[37]

Die *Elenktik* stellt nun fest, dass das Gewissen durch das Verhältnis zu Bezugspersonen, durch das Lernen von Gesellschaftsnormen wie auch durch die Integration in eine Kultur und Anpassung an die Religion geprägt wird. Dabei ist das „schlechte Gewissen" in Bezug zu den Normen der Kultur und Religion „Schuld", in Bezug auf die Beziehungen zur Gesellschaft „Scham". Bei Wiederherstellung der geordneten Stellung zu den Normen spricht die Elenktik von Recht oder Gerechtigkeit, während Harmonie, Anerkennung und Bestätigung in der Beziehung zur Gesellschaft als Prestige oder Ehre gilt.

Was passiert nun aber, wenn das Gewissen eine Krise erlebt, indem ihm auf der einen Seite über Zwang und Gewalt ein Verhaltenskodex samt eines entsprechenden Wertesystems anerzogen werden soll, das dem bisher bekannten gegensätzlich entgegensteht und ihm die bisher bekannten Autoritätspersonen genommen werden? Inwiefern überlebt der tradierte Wertekanon eine solche Krise?

Die russlanddeutschen Mennoniten erlebten in Russland zunächst eine besondere Zeit der Freiheit (der Bildung, der Religion, der Kultur, der kollektiven Entfaltung), in der sie einerseits die Pflege ihres Wertesystems entfalten und andererseits auch die Tradierung und Internalisierung bei ihren Kindern fördern konnten. Während des Zweiten Weltkrieges erfuhr diese Gemeinschaft dann allerdings eine Zeit der mehrfachen Bedrohung: Anfeindungen, Deportation, Flucht, Repatriierung, staatliche Repressalien. Ihnen wurden die Väter, Pastoren und Schullehrer und später noch die Mütter entzogen und der Versuch unternommen, über staatliche Systeme eine atheistische und kommunistische Ideologie anzuerziehen. Hier erfuhr das Gewissen eine besondere Herausforderung: Wie können angestammte Werte diese Diktaturerfahrungen überleben?

37 Vom Umgang mit Scham, Schuld und Ehre in der interkulturellen Begegnung. Beiträge zur Tagung des Arbeitskreises ‚Mission und Seelsorge', Theologische Impulse der Missionsakademie 5, Hamburg 2014, 22f.

2. „Krieg? Am Sonntag?"

Historische Einordnung der Diktatur- und Fluchterfahrung

Die Einwanderung deutscher Siedler nach Russland begann vor über 250 Jahren. Seitdem haben die Russlanddeutschen eine wechselvolle Geschichte durchlebt, die von „gelungener Integration in die Gesellschaft des späten Zarenreiches bis zur Deportation und Zwangsarbeit als Folge des Zweiten Weltkriegs"[38] reicht und dabei unter anderem zwei große Fluchtwellen aufgrund staatlicher Diktatur einschließt.

Zur ersten Fluchtbewegung: In der Zeit des Bürgerkriegs zwischen 1918 und 1921 waren die deutschen Siedler von Missernten und Hungertod als Folge der Zwangskollektivierungen und Überfälle auf ihren Besitz betroffen, was sie an den Rand ihrer Existenz brachte. Die gewachsene Fremdenfeindlichkeit (insbesondere gegenüber ‚den Deutschen') und intensive Verfolgung und Ermordung von Geistlichen durch den atheistisch-stalinistischen Staat führten dazu, dass zwischen 1923 und 1926 rund 20.000 Mennoniten mit Unterstützung deutscher und nordamerikanischer Diplomaten und mennonitischer Hilfswerke nach Kanada und 1929 eine zweite größere Gruppe nach Paraguay fliehen konnte.[39] Anschließend wurden die Grenzen geschlossen und weitere Ausreisen verhindert – Stalin befürchtete einen Gesichtsverlust im Ausland. Mit dem Erlass vom 8. April 1929, welcher selbst 1990 noch gültig war, setzte eine neue und intensivere Phase des Kampfs gegen Religionen und Kirchen ein – was Inhaftierungen und Verbannungen sämtlicher Geistlicher bedeutete.

Zur zweiten Fluchtbewegung: Auf die, denen es nicht gelang, aus Russland zu fliehen, wartete nun ein schweres Schicksal. Zunächst forderte eine Hungersnot in weiten Teilen der Sowjetunion 1933/34 etwa 9 Millionen Menschenleben – darunter auch über 170.000 Deutsche.[40] Spätestens 1935 war das religiöse Leben der russlanddeutschen Mennoniten komplett zum Erliegen gekommen.[41] Im Zuge des ‚Großen Terrors'

38 Jan Schneider, Die Geschichte der Russlanddeutschen; in: Grundlagendossier Migration, Bonn 2011.

39 Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, Benjamin Heinrich Unruh 1881 - 1959, Detmold 2009, 242.

40 Vgl. Frierende Hände - erfrorene Hoffnungen. Berichte deutscher Deportierter, Augsburg 2005, 6.

41 Hanspeter Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe. Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte, Band 2, Europa, Schwarzenfeld 2014, 279ff.

1937/38 sind die meisten noch verbliebenen religiös aktiven Männer unter den Mennoniten erschossen worden.[42] Die Lage verschärfte sich nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion. Außer „Krieg? Am Sonntag?“ sei der alten Mutter nichts mehr dazu eingefallen, notiert Eleonora Hummel in ihren Erinnerungen.[43] Schließlich kam der Ausbruch des deutsch-sowjetischen Krieges im Juli 1941 auch für die Russlanddeutschen völlig überraschend. Bereits am 28. August 1941 erließ das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR das Dekret „Über die Umsiedlung der in den Rayons des Wolgagebiets lebenden Deutschen“, von dem auch die Deutschen aus den westlichen Teilen der Sowjetunion betroffen waren. Durch das schnelle Eintreffen der deutschen Truppen, die bis Leningrad vorrückten, blieben viele vor der Deportation Stalins zunächst verschont. Etwa zwei Jahre dauerte eine gewisse Erholung der Situation der Deutschen unter der Zivilverwaltung der Wehrmacht, bis im Herbst 1943 die Flucht in den Westen folgte.[44] Auf ausdrückliche Anordnung des SS-Führers Heinrich Himmler erfolgte die überstürzte Evakuierung der Deutschen aus der Sowjetunion. In Deutschland wurde sie als „Heimkehr der Rußlanddeutschen“ und „Rückkehr ins deutsche Volk“ propagandistisch ausgeschlachtet.[45] Einem Teil der russlanddeutschen Mennoniten aus den alten südrussischen Ansiedlungen, rund 35.000 Menschen, gelang nun die Flucht nach Polen bzw. Deutschland, da sie mit der zurückweichenden Wehrmacht mitzogen.

Etwa 350.000 Deutschstämmige waren insgesamt auf der Flucht, von denen 200.000 von der Roten Armee schließlich eingeholt und zurückdeportiert wurden. Von den 150.000 in Deutschland Angekommenen wurden etwa 70.000 Russlanddeutsche nach dem Zusatzvertrag von Jalta im Jahr 1945 als Sowjetbürger von den Alliierten wieder an die Sowjetunion übergeben, die sie in Sondersiedlungen in den Steppen von Mittelasien und in den Wäldern Sibiriens zwangsrepatriierte.[46]

---

42 Wie aktuelle Forschungen von Victor Dönninghaus zeigen, sind die Namen der Ausreisewilligen aus dem Jahr 1929 von der Sowjetregierung notiert worden, um sie 1937 als erste erschießen zu lassen.

43 Frierende Hände, 58.

44 Vgl. Franz Wiens, 1817 - 1886, Schloss Holte-Stuckenbrock 2010, 27 und in Teichrib, Durch Stürme des Lebens, 135ff.

45 Ingeborg Fleischhauer, Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion, Schriftenreihe der Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte Nr 46, Stuttgart 1983, 193.

46 Als Erklärung dazu verlautbarte der britische Außenminister Ernest Bevin: „Wir sind der Meinung, dass es in praxi schwierig wäre, eine Grenze zu ziehen zwischen Landesverrätern und politischen Flüchtlingen. „ Vgl. Nicholas Bethell, Das letzte Geheimnis, Die Auslieferung

Etwa 20.000 Mennoniten landeten so wieder in der Sowjetunion. Von den etwa 15.000 nach Westdeutschland gelangten und vor der Repatrierung bewahrten russlanddeutschen Mennoniten verblieben lediglich knapp 1.000 in der Trizone beziehungsweise der entstehenden Bundesrepublik.[47] Die meisten flohen allerdings auf dem schnellsten Weg nach Übersee.[48]

Insgesamt wurden nach Schätzungen von Alfred Eisfeld etwa 1 Million Menschen deutscher Herkunft in der Zeit des Zweiten Weltkrieges zwangsdeportiert.[49] Nach Ankunft in den entlegenen sibirischen und kasachischen Rayons wurde die arbeitsfähige männliche Bevölkerung in die sogenannte Arbeitsarmee[50] einberufen, wobei viele an Unterernährung bei schwerer körperlicher Arbeit starben. Es ist davon auszugehen, dass etwa 30% der Todesfälle unter Mennoniten durch die Maßnahmen des Staates verursacht worden sind.[51] Als deutschspra-

---

russischer Flüchtlinge an die Sowjets durch die Alliierten 1944 - 47, Frankfurt a. M. 1974, 12, und in: Verschleppt. Frauen und Mädchen von Ostpreußen nach Sibirien verschleppt, Leer 1978, 5.

47 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Band II, Kirchheimbolanden 1987, 140.

48 vgl. Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe, 284.

49 Frierende Hände, S. 9.

50 Zum Begriff der Arbeitsarmee (russ. „Trudarmee"): Der britische Philosoph und Nobelpreisträger Bertrand Russell schrieb in einem Leserbrief an die „Times" am 19. Oktober 1945: „In Osteuropa werden jetzt von unseren Verbündeten Massendeportationen in einem unerhörten Ausmaß durchgeführt, und man hat offensichtlich die Absicht, viele Millionen Deutsche auszulöschen, nicht durch Gas, sondern dadurch, dass man ihnen ihr Zuhause und ihre Nahrung nimmt und sie einem langen schmerzhaften Hungertod ausliefert." In den Jahren 1941 – 1946 sind Deutsche an die Arbeitsarmee, eine Mischung zwischen Armee und Arbeits- und Konzentrationslager, überstellt worden. Sie wurden u. a. in Gießereien, Kohle-, Nickel- und Eisenbergwerken eingesetzt. Die Arbeitsarmee wurde nach Kriegsende aufgelöst (vgl. unter anderem Benjamin Punkus u. a., Die Deutschen in der Sowjetunion – Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert, Baden Baden 1987, 333f. und Pavel Polian, Against their Will. The History and Geography of Forced Migrations in the USSR, New York 2004, 277ff.). Der ‚Bund der Vertriebenen', der sich über Jahre für die 2015 schließlich vom Deutschen Bundestag beschlossene Zwangsarbeiterentschädigung stark gemacht hatte, nennt folgende Zahlen dazu: Die Gesamtzahl wird nach sowjetischen Quellen mit 278.184 Personen angegeben. Es ist davon auszugehen, dass die gesamte erwachsene Bevölkerung davon betroffen war. Ähnlich erging es den sogenannte Repatriierten. Die restliche deutschstämmige Bevölkerung befand sich noch bis 1956 in Sonderlagern unter Aufsicht des Innenministeriums und hatte unter entsetzlichen Bedingungen ebenfalls Schwerstarbeit zu verrichten. http://www.bund-der-vertriebenen.de/themen-und-termine/entschaedigung-ziviler-deutscher-zwangsarbeiter.html (20.11.2016).

51 vgl. Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe, 280.

chige Christen und Pazifisten waren die Mennoniten den sowjetischen Behörden besonders suspekt.

3. Das Projekt einer Wertestudie: Entwicklung zur Schamorientierung

Die religionskritische Haltung des Sowjetstaates setzte sich auch nach der Deportationswelle weiter fort. Auch wenn mit Beginn der 1960er Jahre in begrenztem Maße religiöses Leben wieder möglich wurde, blieb der staatliche Druck auf religiöse Gruppierungen bestehen. Victor Dönninghaus weist darauf hin, dass sich etwa die Hälfte der protestantischen Gruppierungen dem allerdings widersetzte und sich gegen eine Registrierung entschied, was eine Loyalitätsbekundung und staatliche Beobachtung des gemeindlichen Lebens bedeutet hätte. Nach den Aufzeichnungen des Rates für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, so Dönninghaus, bestanden die „extremistischen religiösen Vereinigungen" zu 90 Prozent aus „Personen deutscher Nationalität".[52]

In diesem Zusammenhang ist ein fortschreitender Verlust an nationaler und kultureller Identität zu beobachten.[53] Schließlich scheint die nationale und kulturelle Identität als Deutsche sich im Laufe der Nachkriegsjahre zu verlieren[54], doch Lebenserinnerungen sprechen davon – wie Abram Teichribs – , dass der „schlichte Glaube" trotz allem überlebt habe.

Die Elenktik weiß, dass das Gewissen mit sieben Jahren die Grundwerte der Familie bzw. der ethnisch-religiösen Gruppe bereits verinnerlicht hat. Dieser zarte Ansatz ist in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg von den Müttern oder auch Großmüttern als einzig verbliebene Autoritäten geschützt, eingefordert und anerzogen worden. War es tatsächlich möglich, das Wertesystem ohne die bisherigen familiären, schulischen und kirchlichen (männlichen) Autoritäten und gegen den Druck des atheistischen und religionskritischen Regimes zu erhalten? Wie veränderte es sich, als es nur noch heimlich und privat verbalisiert werden konnte? Haben sich die Begründungen für die Werte und auch deren

52 Vgl.Victor Dönninghaus, Unter dem wachsamen Auge des Staates: Religiöser Dissens der Russlanddeutschen in der Breschnew-Ära, http://www.ikgn.de/cms/index.php/indiv-projekte-mitarbeiter/russlanddeutsche-in-der-breschnew-aera (10. 11. 2016).

53 Von den rund zwei Millionen Deutschen, die sich bei der Volkszählung 1989 als solche eintragen ließen, gaben nur noch 48,7% ‚Deutsch' als Muttersprache an. 1926 waren es noch 94,9%, 1939 88,4%, 1979 immerhin noch 57,0%.

54 Vgl. dazu Elisabeth Wisotzki, Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten, (Dissertation) Bonn 1992.

Umsetzung im Alltag verändert? Es ist auch zu fragen, in welchem Verhältnis Kultur, Sprache und Religion den Erhalt des Wertekanons begünstigen oder hemmen.

Hier beginnt eine Suche nach der Identifizierung der „Triebfedern" des Verhaltens, die Aufschluss darüber geben können, wie das Gewissen heute im Kontext von Familie, Kirche und Schule für Krisen vorzubereiten wäre. Die Ergebnisse werden schließlich der Arbeit des vom Staat geförderten Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte[55] zugutekommen, das einen wichtigen Beitrag zur Identitätsfindung und Integration Russlanddeutscher leistet – womit in erster Linie eine gesellschaftliche Anerkennung der Gewaltverbrechen an den Opfern des sowjetischen Regimes einhergeht. Den vielfältigen Fragen nach Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen geht das Museum in Detmold nach und ist bemüht, durch Forschung, Bildung und Dialog eine Brücke zwischen der Geschichte und der Gegenwart der Russlanddeutschen zu schlagen. Damit wird ein Bereich deutscher Geschichte aufgearbeitet und ausgestellt, der in dieser Form bisher in bundesdeutschen Museen nicht berücksichtigt wird. Gleichzeitig wird einem eigenen Stück deutscher Kulturgeschichte nachgespürt, das heute eine große politische Alltagsaktualität hat.

Nach erster Sichtung von einigen mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der russlanddeutschen Mennoniten lässt sich festhalten, dass das Leben in den Kolonien[56] durch ein Absondern von der Mehrheitsgesellschaft, ein Bewahren der eigenen Traditionen und eine Solidarisierung im eigenen Netzwerk zur Schamorientierung führte – während sich im westlichen Teil Europas die Gesellschaft eher schuldorientiert entwickelte. Die dann folgenden Diktaturerfahrungen verstärkten die Schamorientierung in einem besonderen Maße und einer neuen Dimension. Mit der Stigmatisierung und der Unterdrückung nach dem Zweiten Weltkrieg und den späteren Assimilationsprozessen verstärkte sich der Rückzug in die Familie und die Kirchengemeinde einerseits, und die gewaltsame Dekonstruktion der Identität und der Lebensfähigkeit förderte Verstummen und Scham andererseits. Aus den Autobiografien und Biografien lässt sich herauslesen, dass die intensiven Erlebnisse der Diktatur das Gewissen bzw. den Wertekanon nachhaltig geprägt haben.

55 Vgl. http://www.russlanddeutsche.de (03. 03. 2018)

56 Vgl. Wisotzki, Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten, 29-140,

So z. B. in einem Bericht über den Diebstahl eines kleinen Brotes: Ein junger deutscher Mennonit hatte im Arbeitslager nachts einem ebenfalls gefangenen Soldaten ein handgroßes Stück Brot gestohlen und aufgegessen. Als der Soldat den Diebstahl am folgenden Morgen feststellte, brach der „Dieb" wider alle Erwartungen völlig aufgelöst in Tränen aus. Dieser junge Mennonit hat sich in dem Moment geschworen, nie wieder zu stehlen. Diese Einsicht hat er mit großem Nachdruck seinen eigenen Kindern später vermittelt.[57] Andererseits wird eine Normübertretung fürs Überleben der eigenen Kinder damit gerechtfertigt, dass das Entwenden von Lebensmitteln nicht als Diebstahl zu deuten ist. Eine junge Mutter hatte während des Aufenthalts im Warthegau in einer Scheune Weizen entdeckt und es für ihre Kinder entwendet. Diese Handlung, für sie bis heute eigentlich eine verbotene Handlung, deutete sie um und rechtfertigte sie mit der Verpflichtung zur Fürsorge.[58] Eine weitere Beobachtung zeigt auch, dass der Frömmigkeitsstil der Flüchtlinge bei der Einreise nach Südamerika von den dort bereits lebenden Mennoniten als viel zu liberal eingestuft wurde. Mit großer Freude wurden die aus der Sowjetunion geflohenen russlanddeutschen Mennoniten 1943 in Paraguay in Empfang genommen. Allerdings löste ihr Erscheinungsbild in „kurzen Röcken" und mit „offenen Haaren" Irritationen aus. Es hatte sich scheinbar ihre Frömmigkeit verändert.[59] – Solche Entwicklungen müssen nun im weiteren Verlauf der Forschung analysiert und gedeutet werden. Dies könnte gewinnbringend auch im Hinblick auf die heutige Aufgabe der Integration von Flüchtlingen ausgewertet werden.

57 Persönlicher Bericht.

58 Persönlicher Bericht.

59 Persönlicher Bericht.

III.

Julia Freund

Einheit in Vielfalt – Wer sind „wir"?

Identitätskonstruktionen und die Suche nach einem kollektiven Narrativ in einer postmigrantischen Gesellschaft aus friedensethischer Perspektive

Die Themengebiete Flucht und Migration erleben seit einiger Zeit in nahezu allen Wissenschaften Konjunktur. Neben der Forschung, die sich auf die Perspektive der Geflüchteten/Migrierten konzentriert, ist auch der Blick auf die Transformationsprozesse relevant, die sich innerhalb von „Aufnahmegesellschaften" vollziehen.

Transformationsprozesse stellen Bestehendes in Frage. In bewegten Zeiten, die mit den Termini Globalisierung, Pluralisierung und Individualisierung beschrieben werden können, in Verbindung mit Flucht und Migration, nehmen derzeit wieder verstärkt Fragen nach Zugehörigkeit und kollektiven Identitäten zu.

Deutschland ist ein Einwanderungsland. 2016 lebten in Deutschland nach Angaben des statistischen Bundesamtes 18,6 Millionen Menschen mit ‚Migrationshintergrund', das sind 22,5 % der Gesamtbevölkerung. Von diesen haben mehr als die Hälfte die deutsche Staatsangehörigkeit (11,5 %).[60] Die Debatte rund um die Frage nach einem nationalen Selbstverständnis ist jedoch durch Ambivalenzen und Polarisierungen geprägt: An den Fragen „wer sind wir" bzw. „wer wollen wir sein" und wer gehört zu diesem „wir", scheint sich die Gesellschaft zu spalten. Die Grundlage des demokratischen Rechtsstaates bildet die Idee der Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen vor dem Gesetz, welches die Voraussetzung für individuelle Freiheit und Selbstverwirklichung darstellt. In aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten über nationale Identität und Zugehörigkeit zeigt sich jedoch die Herausforderung, diese Grundlage auch im Hinblick auf die veränderte Realität der deutschen Gesellschaft als Einwanderungsgesellschaft zu verinnerlichen. An der Art und Weise, wie diese Debatte geführt wird, zeigt sich, dass „es bis dato nicht gelungen [ist], aus dieser Tatsache eine Erzählung zu generieren, die eine neue, plurale und heterogene nationale Identität formuliert, welche

60 https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2017/08/PD17_261_12511.html (03. 03. 2018).

sich mittelfristig in ein kollektives Gedächtnis einspeist und über ein politisches Bekenntnis hinauswirkt."[61]

Rechtspopulistische Tendenzen, die sich u. a. am Wahlerfolg der AfD (Alternative für Deutschland) zeigen, reihen sich in Chöre ein, die in Europa und weltweit immer lauter werden und eine Rückbesinnung auf eine bestimmte Form von nationalstaatlicher Identität fordern, die nicht nur, aber wesentlich hinsichtlich der Herausforderungen durch Flucht und Migration verteidigt werden müsse.[62] Auch im gesellschaftspolitischen Diskurs zeigt sich eine starke Trennung in „Wir" und „Die", die in der Wahrnehmung zu einer paradoxen Trennung von „Passdeutschen" und „wirklichen Deutschen" (Herkunftsdeutschen) führt. So kann hinsichtlich der Exklusion von Menschen mit Migrationsgeschichte aus dem Narrativ (Erzählung) nationaler Identität, also aus dem konstruierten „wir", geradezu von einem „Ausschlusstrauma" gesprochen werden.[63]

Es zeigt sich, dass die Besonderheit der deutschen Einwanderungsgeschichte für die Ambivalenzen, die sich in der derzeitigen Debatte um Zugehörigkeit auftun, entscheidend ist. Im Folgenden möchte ich in aller Kürze einige Aspekte innerhalb dieser Themenkomplexe herausstellen, die m. E. eine friedensethische Relevanz besitzen. Es gilt zu fragen, welche Auswirkung Ausgrenzung hat, welche Rolle Machtstrukturen in der Reproduktion exkludierender Identitätskonstruktionen spielen und welche Konsequenzen sich hieraus für die Ausgeschlossenen und den Zusammenhalt einer Gesellschaft ergeben. Historisch ist zudem interessant, welche Rolle Narrative in der Konstruktion von Identitäten spielen, und daran anknüpfend, ob es möglich ist, ein inklusives Narrativ zu bilden, das dem Wunsch nach kollektiver Identität entspricht, zugleich jedoch den Realitäten pluraler Gesellschaften Rechnung trägt. Wie kann hier Versöhnung gelingen? Dringend stellt sich die Frage, wie ein Zusammenwachsen in einer multikulturell und multireligiös plura-

61 Naika Foroutan, Narrationen von Nationen – oder: Wie erzählt man nationale Identität in Deutschland neu?; in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Vielfältiges Deutschland, Gütersloh 2014, 176-199, 176.

62 Bettina Gruber, Was ist und was sein kann. Hegemoniale Konfliktdiskurse und Gegennarrative für ein ‚Gutes Leben für alle'; in: Dies. und Viktorija Ratković, (Hg.), Migration. Bildung. Frieden, Münster/New York 2017, 47-60, 51.

63 Vgl. Foroutan, Narrationen von Nationen, 177.

len Gesellschaft gelingen kann, kurz die Frage nach einem neuen Verständnis von „Einheit in Vielheit".[64]

1. Deutschland „wird" ein Einwanderungsland

Ein kurzer Blick auf die deutsche Einwanderungsgeschichte ist notwendig, um die besondere Dynamik der Debatte zu verstehen. Deutschland ist ein Einwanderungsland, wenn auch mit einer besonderen Geschichte, die sich von derjenigen klassischer Einwanderungsländer wie den USA, Kanada oder Frankreich unterscheidet. Historisch lassen sich verschiedene Phasen und Wanderungsmotive erkennen. Durch die Lage Deutschlands inmitten von Europa gehörte Migration und Wanderung zu seiner Geschichte, wobei erst nach dem Zweiten Weltkrieg eine höhere Ein- als Auswanderungszahl zu verzeichnen ist:[65]

- 1945-heute: Vertriebene und (Spät-) Aussiedler: deutsche „Volkszugehörige" aus Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion.
- 1955 bis zum Anwerbestopp 1973: „Gastarbeiter" und der Zuzug ihrer Familien
- 1990er Jahre: Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien und Roma aus Rumänien
- 2005: Die Öffnung der Grenzen Europas im Zuge der Freizügigkeitsrichtlinien führte zu einer großen Einwanderungszahl europäischer Bürger.

Wirkmächtig und problematisch für das nationale Selbstverständnis Deutschlands ist die lange Phase zwischen der faktischen Einwanderung und der Akzeptanz, eine Einwanderungsgesellschaft zu werden. „Über Jahrzehnte zeichnete sich die deutsche Politik durch ein Leugnen des faktischen Einwanderungsgeschehens und durch das Fehlen integrationspolitischer Konzepte aus."[66] Obwohl spätestens nach dem Anwer-

64 Stephan Vopel, Vorwort, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Vielfalt statt Abgrenzung. Wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge?, Bielefeld 2016, 8.

65 Teresa Garschagen, Jenny Lindner, Welche Migrationsbewegungen haben Deutschland geprägt? (2015); https://mediendienst-integration.de/artikel/fluechtlinge-asyl-migrationsbewegungen-geschichte-einwanderung-auswanderung-deutschland-aussiedler-gastarbeiter.html (03. 03. 2018). Siehe auch Foroutan, Narrationen von Nationen, 178.

66 Sabine Mannitz und Jens Schneider, Vom „Ausländer" zum „Migrationshintergrund"; in: Nieswand, Boris; Drotbohm, Heike (Hg.), Kultur-Gesellschaft-Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, Wiesbaden 2014, 69-96, 72.

bestopp klar war, dass ein Großteil der als „Gastarbeiter“ seit Mitte der 1950er Jahre angeworbenen Arbeitsimmigranten in Deutschland bleiben würden, lautete das Credo vor allem der konservativen Parteien bis spät in die 1990er Jahre, Deutschland sei kein Einwanderungsland. Im Hintergrund stand dabei die Regelung von Staatsangehörigkeit, die am Abstammungsprinzip (»ius sanguinis« - Blutrecht) orientiert und ethnonational ausgerichtet war. Dies führte dazu, dass auch Menschen, die seit Jahrzehnten in Deutschland gelebt und gearbeitet hatten und ebenso ihre in Deutschland geborenen Kinder in rechtlicher Hinsicht nicht als deutsche Staatsbürger anerkannt wurden.[67] Erst im Jahr 2000 wurde das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht im Sinne des »ius soli« (Bodenrecht) erweitert, das den Geburtsort als entscheidendes Kriterium setzt. Diese Umstellung stellte den Beginn eines Paradigmenwandels dar, hin zu einer Politik, welche die Realität der Einwanderungsgesellschaft anerkennt und zu gestalten sucht.[68]

Das auf Abstammung basierende Narrativ nationaler Identität prägte über Jahrzehnte das Zusammenleben von migrantischer und nichtmigrantischer Gesellschaft.[69] In der wiederkehrenden Diskussion um eine „Leitkultur“ und die Rolle des Islam sowie Migration zeigt sich ein Ringen um die Frage nach „nationaler Identität“, das die sogenannte „Lebenslüge des Nichteinwanderungslandes“ noch immer nicht gänzlich überwunden hat.[70]

2. Problemhorizonte und Ambivalenzen in der Debatte um Zugehörigkeit und Integration

Die Zugehörigkeit zum deutschen Staat wird formal durch die Staatsangehörigkeit festgelegt. Davon zu unterscheiden ist jedoch die im öffentlichen Diskurs geführte Debatte hinsichtlich der Zugehörigkeit zu einem „Wir“, also einem Verständnis von national-kollektiver Identität.[71] So lässt sich eine Spannung zwischen politischer Anerkennung (Integrationspolitik) und der gesellschaftlichen Anerkennung (Integra-

67 Thomas Schwietring, Was ist Gesellschaft? Einführung in soziologische Grundbegriffe, München 2011, 70.

68 Vgl. Mannitz/Schneider, Vom „Ausländer“ zum „Migrationshintergrund“, 73.

69 Vgl. Foroutan, Narrationen von Nationen, 176.

70 Siehe Karl-Heinz Meier, Einleitung: Deutschland Einwanderungsland; in: Ders. und Reinhold Weber (Hg.), Deutschland Einwanderungsland: Begriffe – Fakten – Kontroversen, 2. Aufl., Stuttgart 2013.

71 Michael Klein: Die nationale Identität der Deutschen, Wiesbaden 2014, 17.

tionsdebatte) feststellen.[72] Mit der politischen Anerkennung, ein Einwanderungsland zu sein, und der stärker werdenden Sichtbarkeit von „Neu-Deutschen" geht einher, dass Fragen nach Zugehörigkeit und nationaler Identität neu gestellt werden müssen.[73] In diesen Aushandlungsprozessen kommt es zu deutlichen Polarisierungen und Ambivalenzen, da hegemoniale Strukturen und Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden.[74]

Beispielhaft für diese Entwicklung stehen die polaren Stichwörter „Willkommenskultur" und „wachsende Fremdenfeindlichkeit", mit denen die derzeitige Situation beschrieben werden kann. Die Herausforderungen der großen Fluchtbewegungen der letzten Jahre wären ohne die ehrenamtliche Hilfe unzähliger Bürger und Bürgerinnen nicht zu bewältigen gewesen. Die viel zitierten Worte von Kanzlerin Angela Merkel „Wir schaffen das!", die globale Wirkung entfalteten, wurden gestützt von der tatkräftigen Aufbruchsstimmung der vielen Helfer und Helferinnen, die sich vor Ort für Flüchtlinge einsetzten und dieser Willkommenskultur bis heute ein Gesicht geben. Doch neben den großen solidarischen Bewegungen erstarkten nicht nur in Deutschland, sondern europa- und weltweit auch Stimmen, die eine Gefährdung der nationalstaatlichen „Sicherheit" und Identität propagieren.[75] Dies hat Auswirkungen nicht nur auf einer diskursiven Ebene: Die Zahl der Gewalttaten im Bereich rechter politisch motivierter Kriminalität stieg in Deutschland von 2006 – 2016 um 52 %.[76] Noch höher sind die Zahlen einer gemeinsamen Chronik der Amadeu Antonio Stiftung und PRO ASYL, die Übergriffe auf und Demonstrationen gegen Geflüchtete und ihre Unterkünfte dokumentieren.[77]

---

72 Vgl. Dierk Halm, Einwanderungs- und Integrationsdebatte seit der Jahrtausendwende: Zwischen Islamangst und Fachkräftebedarf, in: Naika Foroutan, Narrationen (wie Anm. 61), S. 55-72, 55, Anm. 2. Halm spricht von einem „gap" zwischen öffentlicher Meinung und politischem Prozess.

73 Naika Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften; in: Hans-Martin Brinkmann und Martin Sauer (Hg.), Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration, Wiesbaden 2016, 227-254, 244.

74 Ebd.

75 Vgl. Emanuel Richter, Multikulturalität und Demokratie. Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration; in: Ders., Elke Ariëns und Manfred Sicking (Hg.), Multikulturalität in Europa. Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft, Bielefeld 2013, 41-70, 43 ff.

76 https://de.statista.com/statistik/daten/studie/569716/umfrage/politisch-motivierte-gewalttaten-im-bereich-rechts-in-deutschland/ (03. 03. 2018).

77 https://www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/service/chronik-vorfaelle (03.03.2018).

Eine weitere Spannung verdeutlicht sich in empirischen Umfragen, die zeigen, dass Vielfalt und Einwanderung in Deutschland kognitiv mehrheitlich befürwortet werden, aber auf der affektiven Ebene mit Ängsten und Vorurteilen verbunden sind.[78] Dies ist besonders an der Debatte um eine Angst vor „Überfremdung" zu sehen, die 2010 durch Thilo Sarrazin geprägt wurde und sich derzeit durch Gruppen wie „Pegida", vor allem aber im starken Wahlergebnis der AfD, zeigt. Die Diskurse zeichnen sich durch eine scharfe Trennung von „Wir" und „Die Anderen" aus. Es erfolgt eine Grenzziehung zwischen „innen" und „außen", die mit der Suggestion einer Homogenität des „Eigenen" einhergeht, die gegenüber dem „Fremden" verteidigt werden müsse.[79] Zu denken wäre z. B. an die Wahlwerbung der AfD: „Neue Deutsche machen wir selber". Bewusst wird hier eine weiße schwangere Frau inszeniert, daneben die anderen Plakate, die offen aussprechen: „Muslime sind keine Deutschen".

Die Angst vor dem „Fremden" kulminiert im öffentlichen Diskurs in der Auseinandersetzung mit dem Islam, sodass mittlerweile von einer „Islamisierung der Einwanderungsdebatte" gesprochen wird.[80] An der fremden Religion scheint das „Fremde" leichter greifbar. Hoch problematisch ist hierbei, dass die Diagnose einer kulturellen Andersartigkeit stark mit einem islamistisch motivierten Terrorismus assoziiert wird, durch die die Kompatibilität mit der eigenen „westlichen" Kultur angezweifelt wird, welche wiederum verstärkt als ‚abendländisch-christlich' gekennzeichnet wird. Deutlich wird dies z. B. in der Debatte, ob der Islam überhaupt zu Deutschland gehöre, bzw. ob er mit der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie vereinbar sei.[81]

Neben der starken Verallgemeinerung und der Fremdzuschreibung einer kollektiven Identität ist an dieser Entwicklung vor allem der „Kulturbegriff" problematisch, der zu einer Art „Besitzstand"[82] und kulturalistischem Ausschlusskriterium wird, bestimmt durch die „scheinbare

78 Vgl. Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften, 246; Dies., Integration in der postmigrantischen Gesellschaft (2016); http://docplayer.org/33862215-Vortrag-integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft.html (03. 03. 2018), 9.

79 Vgl. Meier, Einleitung: Deutschland Einwanderungsland, 7 f., Anm. 16.

80 Siehe z. B. Karakayali, Serhat: Zur „Islamisierung der Einwanderungsdebatte", in: Ucar, Bülent (Hg.), Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte, Frankfurt a.M. 2010, 173-184.

81 Vgl. Sabine Achour, Welche Werte halten pluralistische Gesellschaften zusammen? Die Leitkulturdebatte im Kontext von Flucht und Migration, in: Bertelsmann Stiftung, Vielfalt statt Abgrenzung (wie Anm. 65), S. 131-148, 134, Anm. 5.

82 Karakayali, Zur „Islamisierung der Einwanderungsdebatte", 174.

Kongruenz von Leitkultur, Wertegemeinschaft, christlich-abendländischer Kultur und Grundgesetz".[83] Die Auswirkungen dieser Diskurse bilden sich in empirischen Umfragen zum Thema Islam ab. So schreibt die Bertelsmann Stiftung in einer Umfrage des Religionsmonitors 2015:

„Obwohl Muslime mittlerweile in Deutschland heimisch geworden sind, lehnt die deutsche Mehrheitsbevölkerung Muslime und den Islam zunehmend ab. Über die Hälfte der Bevölkerung nimmt den Islam als Bedrohung wahr und ein noch höherer Anteil ist der Ansicht, dass der Islam nicht in die westliche Welt passt. Diese Ablehnung des Islams hat in den letzten zwei Jahren noch deutlich zugenommen."[84]

Auch in Studien des Berliner Instituts für Integrations- und Migrationsforschung wurde herausgefunden, dass „muslimisch" und „deutsch" mehrheitlich als Gegenkategorien wahrgenommen werden und Musliminnen und Muslime in Befragungen ganz intuitiv aus dem „deutschen Wir" ausgeschlossen werden.[85] Es zeigt sich auch hier die Unterscheidung zwischen kognitiv und emotional: Auf einer abstrakten Ebene wird die Religionsfreiheit vorausgesetzt und die Anerkennung von Teilhaberechten und Gleichberechtigung gewährt. Gleichzeitig kommt es jedoch zu einer Aktivierung von Stereotypen, sobald damit verbundene Forderungen konkret werden (z. B. Moscheebau im öffentlichen Raum, Präsenz von Frauen mit Kopftüchern etc.).[86] Dies zeigt, wie wirkmächtig diese stereotypen Narrative sind, der Ausschluss findet schließlich nicht nur auf der diskursiven oder emotionalen Ebene statt, sondern betrifft bürgerliche Grundrechte.[87]

Die Spannung zwischen der politischen Anerkennung von Einwanderung und dem öffentlichen Diskurs zeigt sich auch in der Debatte um Integration. Mittlerweile hat sich wissenschaftlich und politisch durchgesetzt, dass Integration als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe

83 Vgl. Achour, Welche Werte halten pluralistische Gesellschaften zusammen?, 135.

84 Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015; www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, 7 (03. 03. 2018). So stieg die Zahl der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung, die der Meinung war, der Islam sei „sehr" oder „eher" bedrohlich, von 53 % (2012) auf 57 % (2014). Noch deutlicher zugenommen hat die Ansicht, der Islam passe nicht in die westliche Welt – von 52 % auf 61 %, ebd.

85 Vgl. Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 6f.

86 Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse, hg. vom Bundesamt für Integration und Migration, Berlin 2014, 42.

87 Ebd. 41.

zu begreifen ist.[88] Die öffentliche Debatte um Integration ist jedoch vornehmlich durch den Gedanken der Assimilation geprägt und suggeriert oft eine einseitige „Bringschuld" der Migranten. Es wird die Notwendigkeit einer „kulturellen Anpassung" betont. 2017 veröffentlichte der damalige Innenminister Thomas de Maiziere zehn Thesen für eine deutsche Leitkultur, mit denen er zu einer Diskussion über die ungeschriebenen Regeln des Zusammenlebens einladen wollte. Es gehe dabei um eine Richtschnur, denn über Sprache, Verfassung und Achtung der Grundrechte hinaus gebe es Dinge, die uns im Innersten zusammenhielten, uns ausmachten und uns von anderen unterschieden.[89] Die polemische Gegenüberstellung von „wir geben uns die Hand, wir haben ein Vermummungsverbot" und dem sogar als Titel übernommenen Satz „Wir sind nicht Burka" verdeutlicht die Taktik dieser Debatte. Die eigene Vorstellung wird als Mehrheitskultur deklariert, um sie zu legitimieren und damit die Deutungshoheit über Zugehörigkeit zu erhalten.[90] Kulturelle Diversität wird hier als Bedrohung für eine klar abgrenzbare nationale Identität identifiziert.[91] Institutionelle, strukturelle und kulturelle Diskriminierung werden in diesen Debatten um Integration oft ausgeblendet und der Fokus verlagert sich auf den emotionalen/affektiven Raum. So hält sich hartnäckig die Vorstellung von „den Migranten", die sich nicht anpassen wollen oder vom „Bildungsunwillen" von Migranten bzw. Migrantinnen, obwohl in empirischen Studien eine höhere Bildungsmotivation, bei gleicher sozialer Herkunft aufgezeigt werden konnte.[92] Die Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan spricht in diesem Zusammenhang vom Paradoxon der Integration: „Je weiter Integration messbar voranschreitet, umso schärfer werden die Debatten um kulturelle Zugehörigkeit geführt."[93]

---

88 Vgl. zum Paradigmenwechsel des Integrationsbegriffs: Foroutan, Naika: Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, in: Focus Migration Kurzdossier, 4/2015, Nr. 28, 2; http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft (03.03.2018). Vgl. auch Foroutan, Narrationen von Nationen, 180.

89 Siehe Wortlaut des Gastbeitrages von Thomas de Maizière; http://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur/seite-2 (03.03.2018).

90 Vgl. Schwietring, Was ist Gesellschaft?, 329.

91 Vgl. Naika Foroutan, Konviviale Integration in postmigrantischen Gesellschaften; in: Frank Adloff, Volker M. Heins (Hg.), Konvivialismus. Eine Debatte, Bielefeld 2015, 205-216, 210.

92 Naika Foroutan, Die postmigrantische Gesellschaft. Konfliktdynamik zwischen Akzeptanz und Abwehr von Diversität, Vortrag 2017; https://www.frias.uni-freiburg.de/dateien-veranstaltungen/FolienForoutan_Freiburg_FRIAS_211117.pdf , 21 (03. 03. 2018).

93 Ebd. 33.

Die Trennlinie zwischen Mehrheitsgesellschaft und Migranten, die sich in all diesen Debatten zeigt, wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive zunehmend obsolet. So betrifft Migration entweder im Sinne eigener Erfahrung oder über familiäre Beziehungen bereits jede dritte Person in Deutschland.[94] Um diese Situation in der Analyse der deutschen Gesellschaft abzubilden, wird derzeit der aus den Kulturwissenschaften kommende Begriff „postmigrantisch" herangezogen, auch um ein Umdenken anzustoßen. Das „post" bezieht sich dabei nicht auf einen beendeten Prozess, sondern steht für eine „Analyseperspektive, die sich mit den Konflikten, Identitätsbildungsprozessen, sozialen und politischen Transformationen auseinandersetzt, die nach erfolgter Migration und nach der Anerkennung, ein Migrationsland geworden zu sein, einsetzen. Gleichzeitig steht »postmigrantisch« für einen gesellschaftlichen Wandel, der eine ganzheitliche Partizipation aller Mitglieder der Gesellschaft anstrebt."[95]

In den exemplarisch aufgezeigten öffentlichen Debatten geht es um die Frage nach Identität. Es werden Narrative erzeugt, die Deutschland als eine homogene Gemeinschaft imaginieren. Gleichzeitig werden Narrationen von Migranten bzw. Migrantinnen, insbesondere Muslimen, reproduziert, die diesen eine kulturelle Andersartigkeit (und Minderwertigkeit?) zuweisen, die mit der deutschen Kultur nicht vereinbar sei. Diese Narrative verkennen die Tatsache einer nicht nur auf kulturelle Identität bezogenen Heterogenität der deutschen Gesellschaft und manifestieren die Vorstellung einer ethnonational-kulturalistischen Definition von Deutschsein.[96] Menschen, die längst beanspruchen Teil dieser Gesellschaft zu sein, werden durch wirkmächtige Narrative ausgegrenzt, die sie „aufgrund phänotypischer Merkmale und/oder religiöser und kultureller Zuschreibung abwerten."[97]

Die beschriebene Exklusion von Migranten bzw. Migrantinnen und vor allem Muslimen aus der Vorstellung von einem gesellschaftlichen „Wir" zeigt sich auch in empirischen Untersuchungen zur Selbstwahrnehmung. Eine große Mehrheit der türkeistämmigen Deutschen sei zwar in der deutschen Gesellschaft „angekommen", jedoch zeige sich, vor allem beim Blick auf die Wahrnehmung des Islams, ein Anerkennungsproblem: So geben 54% der Befragten an, dass sie sich nicht von der deut-

94 Vgl. Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften, 227.

95 Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften, 232.

96 Vgl. auch Gruber, Was ist und was sein kann, 49.

97 Foroutan, Narrationen von Nationen, 188.

schen Gesellschaft akzeptiert fühlen.[98] In die wissenschaftlich-politische Debatte um Integration hat der Anerkennungsbegriff selbst Eingang gefunden. So wird z. B. betont, dass es notwendig ist, „neben der neuen Willkommenskultur mindestens auch eine Anerkennungskultur und -struktur zu schaffen, die diskriminierungsfreie Zugänge zu Teilhabe sichert."[99] Aus postmigrantischer Perspektive verdeutlicht sich allerdings, dass Anerkennungskonflikte keineswegs nur diejenigen betreffen, die öffentlich zu dem Migrantenkollektiv gezählt werden, vielmehr beschreibt die Frage nach Anerkennung ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis, das neue Verhandlungsräume braucht.

Die Ängste und Verunsicherungen, die innerhalb der Aushandlungsprozesse in einer postmigrantischen Gesellschaft erfolgen, hängen eng zusammen mit Anerkennungskonflikten, Verteilungskonflikten und der Angst vor dem Verlust von Privilegien. In einer immer komplexer werdenden Welt bieten Großerzählungen wie Nationalismus und Islamismus eine Vereinfachung an, die eine große Anziehungskraft zu haben scheint.[100] Dies verdeutlicht sich angesichts der Bedeutung, die Anerkennung und Zugehörigkeit für die Identitätsbildung besitzen.

3. Die Bedeutung von Anerkennung und Zugehörigkeit

Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit ist psychologisch als menschliches Grundbedürfnis zu beschreiben, dem, vor allem im Hinblick auf die dialogische Konstruktion von Identität, der Status einer notwendigen Bedingung in der Ausbildung eines gelingenden Selbstverhältnisses zukommt.[101] Identität wird also nicht mehr als statischer innerer Kern verstanden, sondern ist als Aushandlungsprozess, zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zu begreifen, die sich wechselseitig bedingen. „Es geht immer um die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven ‚Innen' und dem gesellschaftlichen ‚Außen', also um die Produktion einer individuellen sozialen Verortung."[102]

---

98 Detlef Pollack u. a., Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland, im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik" der Universität Münster: https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2016/jun/PM_Integration_und_Religion_aus_Sicht_Tuerkeistaemmiger.html (03. 03. 2018), 20.

99 Katharina Stamm, Wechsel zur Weltoffenheit. Ein Plädoyer für ein neues Paradigma in der Einwanderungspolitik; in: Zeitzeichen 1/2016, Jg. 17, 27-29, 28.

100 Vgl. Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 207.

101 Vgl. Heiner Keupp, Art. Identität, in: Lexikon der Psychologie; http://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/identitaet/6968 (03. 03. 2018)

102 Ebd.

Die Problematik der gegenwärtigen Entwicklung verdeutlicht sich vor dem Hintergrund der Gesellschaftstheorie Axel Honneths. Ausgehend von der Annahme einer grundlegenden Angewiesenheit des Menschen auf intersubjektive Anerkennung unterscheidet er (im Anschluss an Hegel) drei Sphären der Anerkennung, in denen jeweils eine eigene Form der individuellen Selbstbeziehung möglich wird. Diese sind notwendig, um äußere und innere Freiheit zu erlangen, die es erst ermöglicht, am demokratischen Leben der Gesellschaft teilzunehmen.[103] Neben der Liebe, die die Anerkennung auf der Nahbeziehungsebene beschreibt und von Affektivität geprägt ist, steht das kognitiv-formelle Anerkennungsverhältnis in Form des Rechts. Das normative Prinzip der Rechtsgleichheit führt zu einer dritten Sphäre der sozialen Wertschätzung/Anerkennung, in der es zu Anerkennungsverhältnissen zwischen Subjekten kommt, die mit ihren individuellen, also pluralen Lebensformen und Praktiken einen Beitrag zur Gemeinschaft leisten. Auch hier ist eine Diskussion um gemeinsame Zielvorstellungen notwendig, die gesellschaftlich in einem „Kampf um Anerkennung" ausgehandelt werden.[104] Soziale Konflikte sind nicht nur Kämpfe um Über-Lebenschancen/Gruppeninteressen, sondern sind auch Ursache des Bedürfnisses wechselseitiger Anerkennung. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht sich nochmals die Spannung zwischen rechtlicher Anerkennung und der gesellschaftspolitischen Anerkennung in der aktuellen gesellschaftssozialen Debatte.

Der Anerkennungsbegriff muss jedoch auch kritisch reflektiert werden. So kann er einseitig verstanden (x erkennt y als z an) auch ein Machtgefälle beinhalten und Fremdheit/Differenz und damit gesellschaftliche Hierarchien festschreiben. Notwendig ist er mit „den Bemühungen der Dekonstruktion zu verbinden."[105] In einer wechselseitigen Perspektive als Anerkennung von Gleichheit und Anerkennung von Differenz bietet der Anerkennungsdiskurs m. E. jedoch vielversprechende Perspektiven.

Die Bedeutung von Anerkennung und Zugehörigkeit wird auch in der Konflikttheorie aufgezeigt. Zwar kann nicht von einem direkten kausalen Zusammenhang ausgegangen werden, doch lassen „Anerkennungsbedrohungen oder -verluste Gewalt in spezifischen Konstellationen zu

103 Thomas Bedorf, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin 2010, 48.

104 Vgl. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit neuem Nachwort, Frankfurt/M. 2003; 205.

105 Alexander Thattamannil-Klug und Pia Thattamannil, Friedenspädagogische Perspektiven auf „Veränderung", 147- 160, 155, Anm. 2.

einer wichtigen Option werden, um die Anerkennungsbilanz, zumindest in bezugsgruppenrelevanten Kontexten, zu verbessern."[106] Auch in der Forschung zu Radikalisierung, sowohl im Bereich Rechtsradikalismus als auch im Bereich Islamismus, wurde bereits länger vor diesem Zusammenhang gewarnt.[107] Eine Untersuchung der Jacobs University Bremen (JUB) und der University of Maryland (USA) kommt zu der Erkenntnis, dass ein klarer Zusammenhang zwischen Ausgrenzung und Radikalisierung besteht. So mangele es nicht an struktureller Integration, sondern v. a. an Anerkennung, einem Gefühl von Zugehörigkeit.[108]

Konflikte gehören notwendiger Weise zu den Aushandlungsprozessen in postmigrantischen Gesellschaften. Sie darf nicht als eine utopische Harmoniegemeinschaft verstanden werden.[109] Problematisch werden solche Abgrenzungsprozesse jedoch, wenn sie mit Ausschlussmechanismen und Abwertung einhergehen.[110] Es kommt darauf an, wie diese Diskurse geführt werden und welche (Macht-) Strukturen es zu berücksichtigen und zu beseitigen gilt, die eine gleichberechtigte Teilhabe verhindern und zu gesellschaftlichen Spaltungen führen.

4. Die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt – Versöhnung durch Narrative

Wie kann also gesellschaftlicher Zusammenhalt in einer pluralen Gesellschaft gedacht werden, ohne die exkludierenden Mechanismen, die sich z. B. bei der Leitkulturdebatte gezeigt haben? Der Sozialphilosoph Jürgen Habermas reagierte in einem Interview der *Rheinischen Post* auf die 10 Thesen zu deutscher Leitkultur von Thomas De Maizière mit dem Satz: „Keine Muslima darf dazu genötigt werden, beispiels-

106 C. B. Gostomski, Gewalt als Reaktion auf Anerkennungsdefizite? Eine Analyse bei männlichen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen mit dem IKG-Jugendpanel 2001; in: KZfSS 55,2 (2003), 253–277, 255.

107 Vgl. Roland Eckert, Radikalisierung – Eine soziologische Perspektive, 2013; http://www.bpb.de/apuz/164920/radikalisierung-eine-soziologische-perspektive?p=all.

108 Quelle: https://www.jacobs-university.de/news/respekt-verhindert-radikalisierung (03. 03. 2018).

109 Vgl. Schwietring, Was ist Gesellschaft?, 155f. Schwietring weist darauf hin, dass der Gedanke der Gesellschaft oft verbunden wird mit dem Begriff der Ordnung, in dem die Idee der „Harmonie einer Ganzheit aus nützlichen Teilen" mitschwingt. Gerade in der populistischen Forderung einer Leitkultur findet sich diese Vorstellung von harmonischer Ordnung, für die jede Veränderung und Innovation eine Bedrohung darstellt. Ebd.

110 Vgl. Foroutan, Narrationen von Nationen, 188.

weise Herrn de Maizière die Hand zu geben."[111] Streng differenziert er zwischen der im Lande tradierten Mehrheitskultur und einer allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen und zugemuteten politischen Kultur, deren Kern die Verfassung selbst sei. Die Basis für das Zusammenleben ist das Grundgesetz. Die Absage des deutschen Grundgesetzes an eine mögliche Einheitskultur und -religion verdeutlicht, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt nicht über ethnisch-kulturelle Gemeinsamkeiten konstituiert werden soll. So findet die Staatsnation ihre Identität, im Sinne eines republikanischen Bürgerverständnisses, in der „Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben".[112] Begleitet wird dies von der politischen Aufgabe, Diskriminierung zu verhindern und Teilhabe und Chancengleichheit für alle zu ermöglichen.

Wenn Anerkennung und Zugehörigkeit jedoch auf gesellschaftlicher Ebene in hegemonialen Narrativen nur bestimmten Gruppen der Gesellschaft zugänglich sind, soziale Anerkennung aber notwendig ist, Teilhabefähigkeit am politischen Diskurs zu ermöglichen wird (Honneth), wie kann von politischer Seite aus dann für die Gleichheit und Freiheit aller Bürger und Bürgerinnen gesorgt werden? Berechtigt ist deshalb m. E. die Anfrage, „ob demokratische Grundwerte wie Gleichheit und Gleichwertigkeit gänzlich unabhängig von Empathie und übergeordneter Sinngebung tragfähig bleiben oder aber implodieren, wenn die Gleichgültigkeit des Nebeneinanderlebens von dem berauschenden Angebot der Rechtspopulisten überrumpelt wird?"[113] Die Anerkennungsdimension rückt die Bedeutung und Verantwortung der Zivilgesellschaft verstärkt in den Fokus, da sich eine Anerkennungskultur auf gesellschaftlicher Ebene nicht staatlich erzwingen lässt.

Braucht es dabei aber vielleicht nicht doch eine politik- und handlungsleitende Großerzählung, welche die Gesellschaft in ihrem Selbstbild strukturiert und Heterogenität und Vielfalt sinngebend begründet, ohne dabei wie die Angebote des Nationalismus oder religiösen Fundamentalismus zu homogenisieren und auszuschließen?[114] Es stellt sich

111 http://www.rp-online.de/politik/deutschland/leitkultur-das-sagt-juergen-habermas-zur-debatte-aid-1.6793232 (03. 03. 2018).

112 Jürgen Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft; in: Nicole Dewandre und Jacques Lenoble (Hg.), Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?, Berlin 1994, 13.

113 Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 207.

114 Ebd., 208.

also die Frage nach einem Leitbild, das einen orientierenden Rahmen für eine neue, inklusive Identität bietet, einen Rahmen für ein neues Narrativ der gleichberechtigten Bürger und Bürgerinnen, nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv/identifikativ.

Im Folgenden möchte in aller Kürze den m. E. vielversprechenden Ansatz der Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan vorstellen, die in ihren Arbeiten zu Migration und Integration auf die zentralen Funktionen von Narrationen für die Darstellung von Identität hingewiesen hat und die Möglichkeit einer Neudeutung/Neuerzählung eines Narrativs für die postmigrantische Gesellschaft untersucht:

„Narrationen sind Erzählungen bzw. Erzählstrukturen, die Gemeinschaften betreffen und die über Zeit und Raum eine Reproduktion erfahren. Ihre Funktion liegt in der Konstruktion eines kollektiven Gedächtnisses und somit in der Konstruktion vergangener und gegenwärtiger Wirklichkeit".[115]

Narrationen entstehen aus Deutungszusammenhängen, d. h. dass sie immer historisch bedingt sind, wobei sie nur teilweise auf Fakten beruhen. Wesentlich zeichnet sie aus, dass sie einen Moment des schon immer Dagewesenen entwickeln, sie werden also in die Zeit zurückgedacht. Damit sind sie jedoch veränderbar, können neu gedeutet werden, entwickeln sich weiter (vgl. S. 179). Beispielhaft für die Konstruktion eines Gründungsmythos ist das amerikanische Narrativ einer „Nation of Immigrants", das jedoch erst in den 1960er Jahren etabliert wurde, um den Zusammenhalt der Gesellschaft zu stärken, die durch Spaltungen (Rassismus/sozialer Status) geprägt war. Ein Zeugnis für die Wirkmacht von Narrativen ist die Erzählung der Un-Integrierbarkeit von Muslimen, die durch die Sarrazin- Debatte angestoßen wurde und sich stärker durchzusetzen vermochte als die empirischen Daten, die all seine Thesen widerlegten (vgl. 179).

Wichtig sind Fragen nach Akteuren und Multiplikatoren sowie nach den Gründen für die Wirkmächtigkeit von bestimmten Narrativen und nach Machtstrukturen im Diskurs: Wer wird gehört? Zentrale Kriterien bei der Konstruktion von Narrativen sind Plausibilität, Glaubwürdigkeit und eine innere Logik. Eine Neudeutung des nationalen Narratives, das Deutschland glaubwürdig als plurales Einwanderungsland erzählt, trägt der historischen Perspektive Rechnung, dass es sich in einem langen Zeitraum zu einem solchen Land entwickelt hat und nicht wie die der-

115 Foroutan, Narrationen von Nationen, 177f. Im Folgenden in Klammern angegeben.

zeitige Debatte suggeriert, ad hoc dazu gemacht wurde. Hierfür müssen Anknüpfungspunkte gefunden werden (vgl. 180f.).

Nationale Identitäten sind konstruiert, sie verknüpfen selektiv bestimmte geschichtliche Ereignisse und bringen sie in einen Sinnzusammenhang (vgl. 187). Naika Foroutan führt als solche narrativen Elemente, die mit Deutschland verbunden werden, z. B. den Zweiten Weltkrieg, Wiederaufbau, Teilung und Wiedervereinigung an – „sie alle bieten prägende Erinnerungsmomente, die sinnstiftend und verbindend wirken". Migrantische Perspektiven werden in diesen Erzählungen jedoch oft ausgeblendet, nicht miterzählt, obwohl es Anknüpfungspunkte geben würde. So könnte der Versuch unternommen werden, Geschichte in der Rückschau neu zu erzählen. Hierzu zwei Beispiele:

Das sog. Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit wird seit Jahren defizitär und kolonial erzählt: Es ist das Ergebnis von harter Arbeit der deutschen Arbeiter und Arbeiterinnen. Die Gastarbeiter werden als billige, bildungsferne Menschen aus armen Ländern stilisiert, die illegitimer Weise geblieben sind (vgl. 189f). Ohne geschichtsfälschend zu sein, könnte es jedoch auch so erzählt werden:

„Deutsche brauchten Hilfe für den Wiederaufbau, und es gab nicht genügend Arbeitskräfte, weil viele Menschen im Krieg gestorben waren. Alleine konnte Deutschland es nicht schaffen. Daraufhin kamen Arbeiterinnen und Arbeiter aus anderen Ländern, um die Wirtschaft zu unterstützen und zugleich allen gemeinsam eine bessere Zukunft in Aussicht zu stellen" (189f.).

Als weitere Möglichkeit nennt Foroutan die Anknüpfung an einen geteilten Erfahrungsraum von Flucht und Vertreibung, die sich, wie z. B. in denen meiner Mitautoren Fernando Enns und Heinrich Wiens, in vielen Biographien wiederfindet. Sie geht einher mit der Erfahrung von Demütigung, Nichtanerkennung, Scham und Diskriminierung. Über ethnische Grenzen hinweg besteht hier ein geteilter Erfahrungsraum, der bis dato nicht in einem gemeinsamen Narrativ wiederzufinden ist (vgl. 191). Über „Erfahrungen und Emotionen könnten Empathiestrukturen und mögliche Andockprozesse narrativ etabliert werden" (191). Um wirkmächtig zu werden, müssen diese Narrative jedoch auch auf den jeweiligen Ebenen in Umlauf gebracht werden. Hier spielt auch die Wissenschaft eine entscheidende Rolle.

5. Ausblick: Identitätskonstruktionen im Rahmen von Flucht, Migration und Vertreibung als Thema der Friedensethik?

In den bisherigen Ausführungen hat sich als theoretische Grundfrage der Zusammenhang von Vielfalt und Einheit herauskristallisiert. Hierzu gibt es innerhalb der Ökumene im Sinne des Leitbildes „Versöhnte Verschiedenheit" m.E. interessante Parallelen.[116] Auch die Frage nach der Kraft von Narrationen innerhalb dieses Kontextes bietet viele theologische Anknüpfungspunkte. Der aus Burundi stammende Erzbischof Simon Ntamwana sagt eindrücklich: „Sich zu versöhnen bedeutet, sich anders zu erinnern, sich so zu erinnern, dass alle eine Zukunft haben."[117] So spielte die Aufarbeitung und veränderte Erzählung der Reformationsgeschichte in ökumenischen Versöhnungsprozessen, wie zwischen Lutheranern und Mennoniten, eine wichtige Rolle.

Der Diskurs um den gesellschaftlichen Zusammenhalt hängt eng zusammen mit der Frage eines friedlichen Miteinanders in Diversität und auch in Konflikten. Dieses Feld ist seit jeher der Ausgangspunkt der Friedensbildung und -forschung, und ihr kommt hierbei eine wichtige Bedeutung zu.[118] Es gilt jedoch darüber hinaus zu fragen, „welche Strukturen, welche politische Kultur und welche hegemonialen Diskurse unsere Gesellschaft gewaltvoll machen"[119] und wie eine Kultur des Friedens eingeleitet werden könnte:

„Wir müssen […] die tief verankerten kulturellen Muster überwinden, die uns für Gewalt ‚programmieren' und den politischen Handlungen und ökonomischen Entscheidungen zugrunde liegen. Gewohnheiten, Verhaltensweisen und Überzeugungen, die von Ideologien, oft aber auch von Religionen gestützt werden."[120]

Blickt man auf Definitionen von Friedensethik, finden sich auch begrifflich viele Parallelen. Die Friedensethik beschäftigt sich inhaltlich nicht nur mit der Frage des Kriegs- und Gewaltverbots, sondern reflektiert

116 Siehe z. B. https://www.ekd.de/steinmeier-plaediert-fuer-versoehnte-verschiedenheit-in-europa-29201.htm (03. 03. 2018).

117 Angela Krumpen, Nur Versöhnung kann uns retten. Der furchtlose Einsatz von Erzbischof Simon Ntamwana für Frieden in Burundi, 2018.

118 Vgl. Gruber, Was ist und was sein kann, 58f.

119 Ebd.

120 Werner Wintersteiner, „Kultur des Friedens – ein neuer Leitbegriff der Friedensforschung", in: Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik (Hg.), Jahrbuch Friedenskultur, Klagenfurt/Celovec 2006, 94-109, 95.

auch, als zweite wichtige Perspektive, Friedensbedingungen. „Damit verbunden sind Fragen der Herstellung von (ökonomischer) Gerechtigkeit, der Verantwortung für die Umwelt oder auch der Anerkennung anderer Religionen und Kulturen."[121] Für die Vermittlung beider Perspektiven ist die Konstitution der Friedensethik als Prozessethik entscheidend, in der Frieden als dynamischer Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit verstanden wird.[122] Hierbei benennen die Herausgeber des 2017 erschienen Handbuches vier kategoriale Differenzierungen, die friedensethische Diskurse prägen: Herrschaft und Herrschaftsverhältnissen, das Recht, Gerechtigkeit und Gewalt.[123]

Diesem Verständnis von Friedensethik entsprich das im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelte Konzept des „Gerechten Friedens", welches sich aus der Einsicht entwickelte, dass eine bloße Negation des Handlungsmodus Gewalt nicht ausreichend sei, sondern vielmehr die Bedingungen des Friedens bestimmt und hergestellt werden müssen.[124] Die EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen" benennt hieran anschließend vier Dimensionen des gerechten Friedens, die friedensfördernde Prozesse in innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Hinsicht charakterisieren: Vermeidung von Gewaltanwendungen, Förderung von Freiheit, Anerkennung und Förderung von kultureller und religiöser Vielfalt, Abbau von Not.[125]

Aus diesen Definitionen ergibt sich m. E. zwangsläufig die Notwendigkeit einer friedensethischen Betrachtung der gesellschaftlichen Spaltungen, hegemonialer Diskurse und Ausschlussmechanismen im Kontext der Bedeutung von Zugehörigkeit und Anerkennung.

Diese interdisziplinäre Arbeit würde zum einen einer wissenschaftlichen Weiterentwicklung des Konzepts des Gerechten Friedens dienen sowie einen Beitrag leisten hin zu einer Friedensethik, welche über die Frage nach militärischer Gewalt weit hinausgeht und diese damit stärker in der Sozialethik verankert.[126] Soll das Leitbild des Gerechten Friedens

121 Ines-Jacqueline Werkner, Einführung in das Handbuch; in: Dies.; Ebeling, Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 1-8, 1. ,

122 Ebd. 3.

123 Ebd. 3f.

124 Vgl.Thomas Hoppe und Ines-Jacqueline Werkner, Der gerechte Frieden: Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland, 343-360, 345, Anm. 42.

125 EKD, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2007, 45.

126 So beinhaltet das neue Handbuch Friedensethik einen Beitrag mit dem Titel: „Respekt und Anerkennung: ein vernachlässigter Weg zum Frieden?" (Reinhard Wolf).

ein sozialethisches Leitbild sein, das auch in säkulare Diskurse Eingang findet, so bedarf es Anknüpfungspunkte, die seine Relevanz und seine Stoßrichtung nachvollziehbar werden lassen. Hierfür gibt es m. E. in der oben beschriebenen Debatte interessante Perspektiven. Zum anderen wird derzeit verstärkt über die Notwendigkeit von Großerzählungen geschrieben, die „soziale Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit, demokratische Kontrolle der Gesellschaft und der Wirtschaftsprozesse, Lebensqualität für uns Menschen sowie kulturelle Sinnpotenziale ins Zentrum rücken."[127] Der Politologe Michael Hirsch schrieb, dass es hinsichtlich der großen Herausforderungen und Probleme wie Ungleichheit, wachsende Armut, Politikverdrossenheit, Rechtspopulismus, Islamismus und Umweltzerstörung nicht an Wissen und kritischem Bewusstsein mangele, sondern an einem „zusammenhängenden Bild dieser Einzelphänomene […] zum anderen [fehle] das Bild einer anderen möglichen Gesellschaftsform, einer anderen möglichen Zukunft […] eines besseren Lebens."[128] Eine Friedensethik, die interdisziplinär arbeitet, könnte hierzu einen wichtigen Beitrag leisten.

Dr. Fernando Enns ist Professor für (Friedens-) Theologie und Ethik an der Freien Universität Amsterdam und In haber der Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen" im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

Heinrich Wiens MA, MDiv. unterrichtet Evangelische Religionslehre am August-Hermann-Francke-Gymnasium in Detmold und ist Museumspädagoge am Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte. Ehrenamtlich engagiert er sich als Prediger in der Evangelischen Freikirche Detmold-Hohenloh.

Julia Freund ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen" im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

127 Gruber, Was ist und was sein kann, 55.

128 Michael Hirsch, „Ein besseres Leben für alle. Ein neuer Gesellschaftsvertrag von sozialer Gleichheit, Geschlechtergleichheit und ökologischer Genügsamkeit", in: Journal für Politische Bildung. Besser Leben, 4 (2016), 8-16, 9. Vgl. auch Gruber, Was ist und was sein kann, 58f.

Interview

„Baut Brücken zueinander!“

Ein Gespräch mit Kornelius Ens, dem Leiter des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold

In Deutschland leben zurzeit 2,4 Millionen Menschen, die einen russlanddeutschen Migrationshintergrund haben, darunter auch viele mennonitischer Herkunft. Wie und wann entstand unter den Russlanddeutschen der Wunsch, ihre Geschichte und Kultur in einem Museum zu dokumentieren?

Wie viele andere Museen hat auch das Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold einmal klein angefangen. Die Initiative ging von dem Physiklehrer Otto Hertel (1919-1999) aus. Er war Russlanddeutscher und engagierte sich bereits in der Sowjetunion für Menschenrechte ebenso wie für die Rechte und Interessen der Russlanddeutschen. Otto Hertel war der festen Überzeugung, dass Menschen ohne Vergangenheit keine Zukunft haben können. Deswegen war es nur konsequent, dass sich Hertel in seiner Detmolder Zeit damit beschäftigte, wie er die historischen Wurzeln für die kommenden Generationen in Erinnerung halten konnte. Er sammelte erste Objekte und erstellte eine Wanderausstellung.

Das Anliegen des Museums war es, mit authentischem Material, das die Deutschen aus Russland mitgebracht hatten, und den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Erkenntnissen die Geschichte zu konstruieren und öffentlich zugänglich zu machen. In der Sowjetunion konnten die Russlanddeutschen im Regelfall ja nichts über ihre Geschichte erfahren. Viele haben erst in Deutschland begonnen, sich mit der eigenen Familiengeschichte oder die der Volksgruppe auseinanderzusetzen. Dieser wiedergewonnene Erinnerungsschatz soll nicht nur vor Verlust bewahrt werden, sondern in gewisser Weise einen Weg ins kollektive gesellschaftliche Bewusstsein finden, um so Teil der heutigen Gesamtkultur in Deutschland zu werden. Das ausgerufene Motto dabei ist: Wir wollen der Geschichte eine Heimat geben und damit identitätsstiftend Integration gestalten. Der damit verbundene gesellschaftliche Beitrag wird im Eingangsbereich des Museums deutlich: „Völker entsaget dem

Hass, versöhnt euch, dienet dem Frieden – baut Brücken zueinander“ (Inschrift an der Friedland-Gedenkstätte).

Wann konnte das Museum eröffnet werden?

Es wurde am 16. März 1996 gemeinsam mit politischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Vertretern eröffnet. Als Dr. Katharina Neufeld im Frühjahr 1998 zum Museum zunächst als wissenschaftliche Praktikantin dazukam, hatte Otto Hertel bereits etwa 400 Bücher und Broschüren und etwa 50 Exponate gesammelt. Mittlerweile verzeichnet unsere Fachbibliothek etwa 13.000 Titel und aus der Sammlung werden etwa 1200 Exponate in der Dauerausstellung gezeigt.

Was sind Ihre Sammlungsschwerpunkte in Detmold?

Die Geschichte der Deutschen in Russland beginnt schon im 10. Jahrhundert. Eine eigenständige Kultur entwickelte sich aber erst im 18. Jahrhundert mit der Ansiedlung einer größeren Anzahl Deutscher in Russland, einem für die Deutschen bis dahin fremden Vielvölkerstaat. Diese Geschichte der Deutschen in Russland, ihre Motive für das Überqueren der Staatsgrenzen, ihre Erfahrungen in beinah unbegrenzten Weiten

Freigottesdienst in Duschanbe

(Foto: Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte)

und ihre belastenden Erlebnisse innerhalb einengender Gebiets- und Lagergrenzen will das Museum der Öffentlichkeit zugänglich machen. Den größten Anteil der Sammlung stellen zum einen Fotografien dar, aber auch Bücher und weitere historische Dokumente. Schwerpunkt der Sammlung bildet die Alltagskultur.

Dabei stellen die Fotografien einen wesentlichen Zugang zu Erfahrungen und Erinnerungen der Russlanddeutschen dar. Ihr Bestand umfasst ca. 12200 Exemplare. Die ältesten Fotos stammen aus den 1860er Jahren. Nahezu alle großen Ereignisse, außer die Deportation und die ersten Jahre der Zwangsarbeit 1941-1942 in der Sowjetunion, werden so dokumentiert.

Spannend sind aber auch die etwa 2000 offiziellen und privaten Dokumente und historischen Primärquellen. Die Sammlung enthält etwa 1792 digitale und ca. 50 handschriftliche und gedruckte Originale, darunter z.B. Bescheinigungen, Diplome und Arbeitsbücher, Statistiken, Stammbücher, Tagebücher, Briefe und Theaterprogramme.

Woher stammen die Exponate?

Etwa 50 Prozent wurde tatsächlich in Koffern bei der Übersiedlung nach Deutschland mitgebracht! Etwa 30 Prozent der Exponate sind in Deutschland von russlanddeutschen Künstlern angefertigt worden (Modelle von Maschinen und Höfen, Bilder, Kunstwerke). Und etwa 20 Prozent ist Material aus den Nachlässen. In geringen Mengen wurden hier in Deutschland auch Exponate angekauft.

Welche Exponate sind dabei besonders interessant, gerade auch für Mennoniten?

Die meisten Besucher bewundern insbesondere die Kunstwerke von Jakob Wedel (1931 - 2014). Sehr eindrucksvoll sind seine Kunstwerke wie „Der Weg des Leidens“ und „Die letzte Kraft“, mit denen er an die Verbannung deutscher Frauen in Russland während des Zweiten Weltkrieges erinnert. Die beeindruckende Darstellung „Troika“, die Wedel zur Eröffnung des Museums fertiggestellt hat, steht für die grauenhaften Terrorjahre der 1930er Jahre.

Aber auch die zum Reformationsjubiläum fertiggestellte Abteilung “Verfolgte Kirche - verbotene Bibel” lässt erahnen, unter welchem massiven Druck die christliche Kirche stand. Von außen sahen die Kirchen und Gemeindehäuser ja eher unauffällig aus. Im Inneren allerdings ent-

wickelte sich ein aktives und sehr kreatives Glaubensleben – allem atheistischen Druck zum Trotz. Davon zeugt ebenfalls sehr eindrucksvoll die Druckmaschine aus der geheimen Untergrunddruckerei des Verlags Christianin, in deren Zusammenhang insgesamt 70 Personen inhaftiert wurden, oder auch eine präparierte Gasflasche, die zum Schmuggeln von christlicher Literatur gebraucht wurde.

In der europäischen Geschichte ist Migration ja nicht der Sonderfall, sondern der Normalfall gewesen, von dem viele ethnische, religiöse und soziale Gruppen durch die Jahrhunderte hinweg betroffen waren. Kooperieren Sie insofern auch mit anderen wissenschaftlichen Instituten, die Migrationsbewegungen erforschen?

Ja, das Museum arbeitet tatsächlich eng mit internationalen Wissenschaftlern, Kultur- und Bildungseinrichtungen sowie Migrationsvereinen zusammen und bearbeitet aktuelle Fragen zu Migration und Integration, Flucht und Vertreibung in Projekten, Symposien und Veranstaltungen. Dabei bilden das Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) und das Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück, bei der ich auch einen Lehrauftrag wahrnehme, die wichtigsten Partner. Als sich 2017 die Oktoberrevolution zum 100. Mal jährte, nahmen wir das zum Anlass, in einer Tagung mit anschließender Sonderausstellung das Thema „Diktaturerfahrungen" unter dem Fokus der Migrationsgeschichte von Aussiedlern russlanddeutscher Herkunft in vergleichender Perspektive zu behandeln.

Wenn wir uns den Prozess der Migration noch einmal genauer anschauen, gerade bei den Mennoniten: Welche Erfahrungen und Prägungen brachten diese aus der Sowjetunion mit, als sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugewandert sind? Und was waren die Motive für die Auswanderung aus der Sowjetunion bzw. aus der GUS?

Religion hat die Geschichte der Russlanddeutschen entscheidend geprägt, gar mitbegründet, stellte doch das Manifest Katharinas II. aus dem Jahre 1763 unter anderem die Befreiung von der Militärpflicht in Aussicht, was maßgeblicher Migrationsgrund für Mitglieder der mennonitischen Kirchen war. Auch war die Religionsfreiheit Bestandteil des Manifests, was wiederum den süddeutschen Pietisten die Möglichkeit bot, ihre Religion frei auszuüben.

Erste Veränderungen dieser Privilegien wurden Ende des 19. Jahrhunderts vorgenommen. Noch massiver griff der russische Staat während des Ersten Weltkrieges in das religiöse Selbstverständnis der russlanddeutschen Mennoniten ein. Grundsätzlich musste die Gewaltlosigkeit seitens der Mennoniten aufgegeben werden. Sie beteiligten sich fortan am sogenannten ‚Selbstschutz', so dass sie bewaffnet Widerstand gegenüber marodierenden Banden, wie beispielsweise die von Nestor Machno, leisteten. Diese durchaus emotionalen Auseinandersetzungen sollten in der Folge die Erinnerungskultur der russlanddeutschen Mennoniten erheblich prägen. In der Folge suchten viele von ihnen in Nordamerika eine neue Heimat, wo sie relativ zügig Fuß fassen und sich vielfältig, v. a. auch akademisch weiterentwickeln konnten.

Eine weitere Prägung, die bis in unsere Gegenwart reicht, bestand sicherlich in den innermennonitischen Auseinandersetzungen, oder?

Ja, die unterschiedlichen Erneuerungsbewegungen innerhalb der mennonitischen Kirchenlandschaft, v. a. zum Ende des 19. Jahrhunderts, waren für die Erfahrungen der russlanddeutschen Mennoniten von erheblicher Bedeutung. Sie sollten die russlanddeutsche Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts entscheidend prägen. Es entstanden diverse mennonitische Gemeinschaften mit zum Teil regelrecht apokalyptischen Vorstellungen und einer daraus abgeleiteten Ablehnung säkularer gesellschaftlicher Formen. So wurde beispielsweise Tanz, Geselligkeit, Spiel und Theater als unsittlich abgelehnt. Diese Grundhaltung prägte die russlanddeutsch-mennonitische Frömmigkeit bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Sie wurde durch die massive Diktaturerfahrung verfestigt und hatte erheblichen Einfluss auf deren theologische Entwicklung und das Selbstverständnis der russlanddeutschen Gemeinden.

Infolge der kommunistischen Diktatur, welche ab 1929 stark repressiv vorging, kam es in den 1940er-Jahren kurzzeitig zu konfessionsübergreifenden Gemeindestrukturen. Die russlanddeutsche Kirche ging in den Untergrund und versammelte unter anderem Lutheraner, Mennoniten, Baptisten, Adventisten, Anhänger der Pfingstbewegung und Katholiken unter ihrem Dach. Allerdings setzten sich seit den 1950er Jahren wieder Rekonfessionalisierungstendenzen durch. Ab 1950 verließen viele Russlanddeutsche auch aus religiösen Gründen die Sowjetunion.

Hervorzuheben ist, dass die mennonitischen Russlanddeutschen zu den ersten Aussiedlern gehörten, die den Weg zurück nach Deutschland

gefunden haben. Gründe dafür liegen in der massiven Religionsverfolgung, die Teile von ihnen in der Sowjetunion erleben mussten. Daher bekamen sie ein privilegiertes Rückkehrrecht.

Und welche Eindrücke gewannen sie bei der Ankunft vom Land ihrer Vorfahren?

Deutschland bedeutete für viele Mennoniten ein „Heimkommen in die Fremde". Die Vorerfahrungen, vor allem der unterschiedlichen Diktaturerfahrungen, die auch nach dem Zweiten Weltkrieg anhielten, haben vielschichtige Entfremdungsprozesse nach sich gezogen. Seit den 1970er Jahren wurden unzählige Texte verfasst, welche die Erinnerungsnarrative der russlanddeutschen Mennoniten zum Ausdruck brachten. Dabei ist festzustellen, dass der Heimatbegriff weniger national als vielmehr metaphysisch gedeutet wurde.

Welche Bedeutung hat es eigentlich, dass sich die Russlanddeutschen in der Regel nicht hiesigen Gemeinden angeschlossen, sondern lieber eigene gegründet haben? Bewerten Sie das eher als notwendige Voraussetzung der Integration oder als Hemmschuh?

Die freikirchlichen Strukturen in Deutschland fanden bei russlanddeutschen Christinnen und Christen, und vor allem den Mennoniten, kaum Zuspruch. Auch konfessionell wurden unterschiedliche Konstruktionen gewählt, die teilweise sehr unübersichtlich sind. So trägt die Mehrheit russlanddeutscher Migrationskirchen das „Mennonitische" nicht im Namenszug, obwohl dies ihre kirchenhistorische Wurzel ist.

Interessant ist, dass diejenigen russlanddeutschen Migrationskirchen mit mennonitischem Hintergrund bemerkenswerte Integrationsprozesse durchlaufen und engagierte soziale Teilhabemöglichkeiten eröffnen, die ihren Mitgliedern Auseinandersetzungen ermöglichen, die in bewusst denominationsübergreifendem Kontext ausgestaltet werden. Schwer zu sagen ist, wie sie diese identitätsspezifischen Sicherheiten bekommen hätten, wenn sie unmittelbar ins „kalte Wasser" gesprungen wären und sich in ihnen fremde kirchliche Strukturen integriert hätten. Assimilation, so der Standpunkt der gängigen Migrationsforschung, ist sicherlich eher hinderlich für Integration.

Wo sehen Sie noch Probleme?

Bedauerlich finde ich Tendenzen in russlanddeutschen Gemeinden, welche kulturhistorisch bedingte Besonderheiten theologisch über-

höhen und somit die Integration und den Dialog mit mehrheitsgesellschaftlichen Kirchengemeinden erschweren. Hier bleibt abzuwarten, wie sich der Integrationsprozess ausgestaltet. Absehbar ist eher eine Selbstdefinition über Abgrenzung, was grundsätzlich nicht nur für die gesellschaftliche Integration, sondern auch für das Erreichen theologischer Augenhöhe hinderlich wäre.

Erfreulich ist, dass es eine große Anzahl an mennonitischen und mennonitisch-stämmigen Gemeinden gibt, die bemerkenswerte Offenheit und theologische Dichte verbinden können. Hier sind Entwicklungen mennonitisch-reflektierten theologischen Denkens erkennbar. Schätze wie Frieden und Versöhnung werden wieder gehoben, was sich beispielsweise im Engagement für Geflüchtete niederschlägt.

Wenn Sie heute einmal ein Resümee ziehen: Ist die Integration der Russlanddeutschen Ihrer Einschätzung nach gelungen bzw. schon abgeschlossen?

Laut einer Studie des BAMF, der nach wie vor aktuellsten dieser Art, überwiegen die Positivtendenzen, was die Integration der (Spät-)Aussiedler angeht.

> Aus der BAMF-Studie: „Die im Forschungsbericht untersuchten Bereiche der Integration von (Spät-)Aussiedlern belegen viele Erfolge. So sind (Spät-)Aussiedler im Vergleich mit anderen Migrantengruppen zufriedener mit ihrer Lebenssituation in Deutschland, beurteilen das Integrationsklima positiv und haben am häufigsten langfristige Zukunftspläne. Sie sind auf dem deutschen Arbeitsmarkt in hohem Maße aktiv und ihre Erwerbs- bzw. Arbeitslosigkeit ist verhältnismäßig gering. Als charakteristisch erweist sich bei der Analyse statistischer Daten zur Integration, dass (Spät-)Aussiedler eine „Mittelposition" zwischen Personen ohne Migrationshintergrund einerseits und Personen mit Migrationshintergrund andererseits einnehmen, so mit Blick auf ihre Einkommenssituation und ihre Schul- und Berufsabschlüsse. Problematisch ist die Situation jedoch für einen Teil der älteren Generation der ab den 1990er Jahren zugewanderten Personen. Sie konnten auf dem deutschen Arbeitsmarkt nur begrenzt Fuß fassen und haben mit geringen Alterseinkommen zu kämpfen. Auch die Identitätsbildung verläuft bei jüngeren wie älteren (Spät-)Aussiedlern teilweise schwierig, wenn sich Erwartungen bei der Zuwanderung nach Deutschland nicht erfüllen."

Welche Rolle die Migrationskirchen in diesem Zusammenhang spielen, ist schwer herauszuarbeiten. Es wäre enorm spannend herauszufinden, ob das Thema „Identität" von kirchlich sozialisierten Russlanddeutschen anders, beziehungsweise positiver beantwortet wird. Die unterschiedlichen kirchlichen Initiativen im Bildungs-, Kultur-, und Sozialbereich könnten diesen Rückschluss nahelegen

Im Zusammenhang mit der Bundestagswahl 2017 haben viele Medien darüber berichtet, dass Bürger russlanddeutscher Herkunft überproportional häufig die AfD gewählt haben, eine Partei, die sich gegen Zuwanderung ausspricht und konservative Werte verteidigen will. Wie ist das zu erklären?

Unserer Gesellschaft wird tendenziell eine langjährige Entwicklung der maximalen Individualisierung nachgesagt. Erlebte Verunsicherung sei demnach zentrale Befindlichkeit und Kehrseite dieser Entwicklung. In diese gesellschaftliche Befindlichkeit musste sich die russlanddeutsche Gemeinschaft integrieren. Verunsicherung herrschte in gewisser Weise auf beiden Seiten, was Integration im Regelfall erschwert.

Selbstverständlich kommt in russlanddeutschem Zusammenhang noch die immense Herausforderung der in weiten Teilen unterschiedlichen Erinnerungskultur hinzu: Der Nationen- und Heimatbegriff wird schlicht aus der Ferne anders gefüllt. Er wird zwangsläufig latent überhöht, teilweise romantisiert – und dabei spielt das Erleben der sowjetischen Diktatur oder aber einer mindestens „doppelten Diktaturerfahrung" in den 1940er Jahren eine bedeutende Rolle. Deutschland wurde Sehnsuchtsort im empfundenen Exil. Aus diesen Gründen begegnen auch wir am Museum einem gewissen Teil russlanddeutscher Mitbürger, die nach wie vor Deutschland als „fremde Heimat" beschreiben würden. Es ist sicherlich generationsabhängig, dennoch für uns eine Herausforderung.

Die AfD stellt im neuen Bundestag zwei Abgeordnete mit russlanddeutschem Hintergrund. Sie hat sich ganz offensichtlich zum Ziel gesetzt, diese Gruppe in besonderer Weise über Themen wie Werte und Nationenverständnis zu erreichen. Das ist aus unserer Sicht bedauerlich und leider nicht von der Hand zu weisen. Der vermeintliche Erfolg seitens der AfD bei den Russlanddeutschen ist aber weitaus geringer, als es im öffentlichen Raum diskutiert wird.

STATISTA hat zu Beginn des Jahres 2018 dazu Zahlen veröffentlicht, die auf eine Befragung Russlanddeutscher im Dezember 2017 zurück-

gehen und von der Universität Duisburg-Essen sowie der Universität Köln erhoben wurden.[1]

Für das Wahlverhalten von Russlanddeutschen bei der Bundestagswahl 2017 gelten folgende Zahlen: CDU (27%), SPD (12%), AfD (15%), FDP (12%), Linke (21%), Grüne (8%). Die AfD kam insgesamt in der Bundesrepublik auf 13 Prozent der Wählerstimmen. Damit haben Russlanddeutsche offensichtlich eher mehrheitsgesellschaftlich gewählt.

Der Initiator des Museums, der Christliche Schulförderverein Lippe e.V., ist gleichzeitig Träger von sieben Schulen und drei Kindertagesstätten im Raum Detmold. Gibt es denn Kooperationen zwischen den Schulen und dem Museum?

Ja, wir legen besonderen Wert auf Bildungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen. Das breite inhaltliche Spektrum unserer Ausstellung bietet Anknüpfung an unterschiedliche Schulfächer in allen Jahrgangsstufen. Mit den August-Hermann-Francke-Schulen Lippe (deren Träger der CSV Lippe ist) besteht eine sehr enge Bildungspartnerschaft. Der Lernort Museum, der sich auf dem Gelände und teilweise in den Räumlichkeiten der Schule befindet, bietet zahlreiche Möglichkeiten für die Unterrichtsgestaltung, zu der nicht nur die thematische Klassenführung, sondern auch mehrtägige Projektarbeit, Begegnung mit Zeitzeugen, Filmvorführungen oder Fachseminare und Workshops gehören.

Sie sagten zu Beginn, dass das Museum sich auch als Teil der heutigen Gesamtkultur in Deutschland versteht. Was bedeutet das?

Das Museum richtet sich sowohl an Menschen aus der Mehrheitsgesellschaft als auch an diejenigen, die Migrationserfahrungen mitbringen oder Fragen zu diesem Themenbereich haben. So wird das Museum zum interkulturellen Begegnungs- und Lernort, der am Beispiel der Geschichte der Russlanddeutschen in vielfältiger Weise grundlegende Inhalte über die Migration und Integration vermittelt, zum Nachdenken ermutigt und zur Diskussion anregt. Inmitten des Ausstellungsbereiches ist außerdem Platz für junge Künstler vorgesehen. Hier können Schüler und Studierende ihre Arbeiten aus Kunst und Design präsentieren. Darüber hinaus gehört zum Museum auch eine umfangreiche Spezialbibliothek mit Archiv, die sowohl für Schülerarbeiten als auch

1 https://de.statista.com/infografik/13163/wahlverhalten-von-deutschtuerken-und-russlanddeutschen-bei-der-bundestagswahl-2017/, abgerufen am 20. 3. 2018.

für wissenschaftliche Forschung sehr gut geeignet ist und einlädt, viele noch unbesetzte Themen zu bearbeiten.

Vielen Dank für das Gespräch!

Mitarbeit: Heinrich Wiens, Museumspädagoge.

Die Fragen stellte Ulrike Arnold.

Das Museum befindet sich in der Georgstraße 24 in Detmold und ist dienstags bis freitags zwischen 14 und 17 Uhr sowie samstags zwischen 11 und 17 Uhr geöffnet. Besuche sind auch nach Vereinbarung möglich.

Familiengeschichte

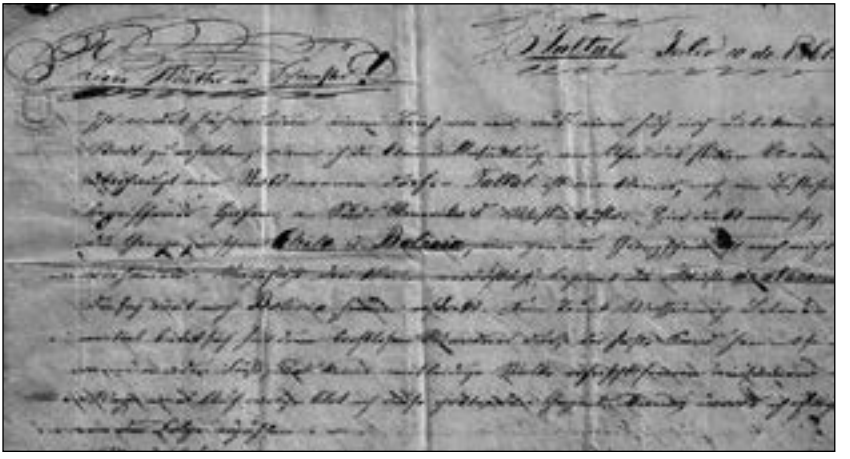
Sibylla Hege-Bettac

Aus alten Briefen: „Dem Muthigen gehört die Welt!“

Aus den Weinbergen der Südpfalz an die Westküste Südamerikas

Am 10. Juli 1861 sitzt „Diego“, ehemals Jakob Berg, etwa 12.000 Kilometer entfernt von zu Hause über einem Brief an Mutter und Schwester in St. Johann.[1] Der 21jährige ist im Begriff, sein erstes eigenes Bauprojekt zu vollenden. Er ist voller Stolz und Zuversicht. Sein Leben hat mit diesem Auftrag, wie er meint, eine entscheidende Wende genommen. Abwechselnd schreibend und sinnierend, die feine Schreibfeder ins

1 Ortsteil von Albersweiler, Landkreis Südliche Weinstraße, circa neun Kilometer westlich von Landau/Pfalz; in älteren Aufzeichnungen liest man noch die Ortsbezeichnung „Kanskirchen“ (nach dem einstigen Kloster der Reuerinnen). Bereits 1584, dann 1600, 1608 und 1625 sind „Wiedertäufer“ dort erwähnt – im Herrschaftsgebiet der Grafen von Löwenstein, wozu St. Johann gehörte, waren sie geduldet. 1619 wird ein Wiedertäufer namens Lampert, vermutlich Berg, erwähnt, sehr wahrscheinlich ein Vorfahre von Jakob/Diego. Die Berg hatten auch den 30-jährigen Krieg überlebt: 1665 und 1746 wurden jeweils Weber und Täufer namens Lampert Berg dort neu als Bürger angenommen. Im 18. Jahrhundert weisen die reformierten und lutherischen Kirchenbücher zahlreiche Einträge von „Mennonisten“, darunter etliche Berg, Hofbeständer oder Angehörige der Weberzunft, auf (alle Informationen durch Otto Schowalter, Kaplaneihof; s. auch Karl Hamm, „Albersweiler“, Frankenthal 1968, S. 70-73). 1838 sind 34 Mennoniten in Albersweiler/St. Johann erfasst (Geographisch-statistisches Handbuch von der Pfalz, Zweibrücken 1838, S. 12). In St. Johann gab es eine selbstständige Mennonitengemeinde. Einer ihrer Prediger war Johannes Niess aus Ramberg, der 1845 nach Fränking in Bayern abwanderte und dann auch in Eichstock als Prediger diente (J. Mannhardt, Menn. Blätter Nº 5 Sept. 1856, III. Jg., S. 63-64). Das Bethaus in St. Johann existierte bis 1914. Dieses war über einer Scheune der Familie Krämer eingerichtet (s. K. Hamm, a.a.O., S. 70). Etwaige Taufeinträge von Jakob/Diego (ca. 1853) und von seinem Bruder Johann(es)/Juan (ca. 1844) müssten bei der St. Johanner Mennonitengemeinde zu suchen sein; jedoch sind so gut wie keine schriftlichen Aufzeichnungen der Mennoniten dort erhalten (Auskunft Otto Schowalter). Eher noch könnten die reformierten und lutherischen Kirchenbücher Auskunft geben. Heute leben in St. Johann keine Mennoniten mehr, auch die mennonitischen Hofstellen sind kaum mehr auszumachen. Sie waren nach Otto Schowalter schon in den 1970er-Jahren ziemlich ruinös. Einzig aufzufinden ist noch ein Hertzler-Grabstein auf dem alten Kirchhof in St. Johann, wo die Mennoniten ein verbrieftes Bestattungsrecht hatten, s. Hamm a. a O., S. 75.



Brief Diego Bergs aus Taltal, 1861, Ausschnitt
(Privatarchiv Sibylla Hege-Bettac)

Tintenfass tauchend, setzt er einen mehrere Seiten umfassenden Bericht auf. Auf dem vergilbten, eng beschriebenen Briefbogen[2] ist in regelmäßiger Handschrift zu lesen:

„[…] Kaum vermag meine Feder Euch, die Gefühle zu schildern, die meine Seele bestürmten, als ich an den Rand des Schiffes gelehnt, das Ufer in der Ferne vorüber ziehen sah. – Ich dachte an Euch ihr Lieben! Und an meine Knabenzeit; das alles, liegt weit hinter mir wie ein Traum. Ich betrachte meine Lehrzeit als verloren so wie alle Zeit die ich auf einem Dorfe zubrachte. Nichts ist mir davon geblieben, alles musste ich anders

2 Der Brief besteht aus einem blaugrauen, einmal gefalteten (26,7 x 21,2 cm) dünnen Papierbogen. Er befand sich im Nachlass seiner jüngsten Tochter Anna Marie („Rile“) Berg, geboren am 29.09.1890. Diese war am 27.09.1974 als letztes Mitglied der Familie verstorben, worauf das Familienanwesen an der Otto-Gildemeister-Straße 17 in Bremen-Schwachhausen aufgelöst und verkauft wurde. Unter den testamentarisch bedachten Erben befanden sich u. a. die Kinder ihrer Cousine Helene Würtz, geb. Lehmann vom Deutschhof bei Bergzabern/ Münchhof bei Hochspeyer. Dieser Brief sowie zahlreiche weitere, allerdings nur wenige von Diegos Hand, gelangten an Gertrud Hertzler, geb. Würtz (†2008), Weierhof, dann an ihre Schwester Liselotte Hege, geb. Würtz (†2012), Münchhof, und schließlich an deren Tochter Sibylla Hege-Bettac, geb. Hege, Messerschwanderhof. Der wegen des durchscheinenden Papiers und der winzigen Schrift recht mühsam zu entziffernde Brief lag Jahre lang unbeachtet, bis sich die Verfasserin u. a. mit Hilfe von Franz Neumer, Heimatforscher in Hochspeyer, an die Transkription machte. Weitere Originalbriefe der Bergs sind an anderen Stellen vorhanden, s. Anmerkung 19.

lernen, und ich fing eigentlich erst an zu leben als [ich] nach Hamburg kam. – So dachte ich als ich am Rand des Schiffes stand, welches uns hierher trug. Nun hatte sich mein ganzes Wesen geändert; ich war nicht mehr der schwache Jüngling der vor kurzem noch bedeutungslos in der großen Welt dastand. Nein, ich war ein Mann geworden, der im Namen der Regierung von Chile reiste und auf Abentheuer auszog. – Und folglich eine Stelle in der Welt einnahm."

Das Abenteuer bestand darin, eine kleine Zollstation[3] am Rande des Nichts zu bauen, in einer der trockensten Gegenden der Erde, bei einem noch kaum existierenden Ort namens Taltal an der noch nicht feststehenden Grenze Chiles zu Bolivien. In seinem Brief vom 10. Juli 1861 blickt Diego zurück auf seine Schiffsreise von Valparaíso entlang der chilenischen Küste nach Norden. Er hatte etwa „*200 deutsche Meiler*" (1.100 Kilometer] zurückgelegt, wofür fünf Tage benötigt wurden.

Taltal wurde als Hafenstadt 1858 in der Provinz Antofagasta im Norden Chiles gegründet. Heute zählt die Stadt etwa 12.000 Einwohner. Als Diego Taltal erreichte, standen dort ein paar Zelte, sonst so gut wie nichts: „*Taltal liegt vor unseren Augen man sieht nur wenig ordentliche Häuser; Der größte Theil der Bevölkerung wohnt in Carpas, d. h. Zelte von aufrechtstehenden Pfählen mit Leinwand überspannt, denn da es hier nie, oder äußerst selten regnet, so braucht man eigentlich gar kein wasserdichtes Dach. […] Ungefähr drei Meilen nordöstlich, beginnt die Wüste de atacama, die sich weit nach Bolivia hinein erstreckt.*"

Nun beschreibt er in einprägsamer Weise diesen „letzten Winkel der Erde"[4]: „*Kein Trunk Wasser noch Lebensmittel bietet sich hier dem trostlosen Wanderer dar; der heiße Sand hemmt seine müden Füß; und keine mitleidige Wolke erfrischt seinen einsamen Weg[…].*"

3 Der Bau der Zollstation steht wohl in Zusammenhang mit dem dort seit etwa 1860 stattfindenden Nitratabbau. Das Nitrat hatte als Dünger wie auch als Basiskomponente zur Herstellung von Sprengstoff große wirtschaftliche Bedeutung für den sich entwickelnden Staat Chile und löste 1879-84 den Salpeterkrieg (pazifischer Krieg) aus. Infolge seines Sieges konnte Chile sein Staatsgebiet nach Norden erweitern und gewann weitere an Bodenschätzen reiche Territorien – vor allem Kupferlagerstätten – hinzu, während Bolivien seinen Zugang zum Meer verlor. Die von Diego erbaute Zollstation dürfte spätestens mit der Grenzverschiebung von 1884, also 23 Jahre später, ausgedient haben.

4 Nach Hans Fändrich, Chile genannt der letzte Winkel der Erde als Ziel für Auswanderer, Touristen und Geschäftsreisende sowie als Absatzgebiet für deutsche Erzeugnisse; Nebst einer kurzen Landeskunde, Buenos Aires 1924

Für den Südpfälzer ist diese raue Landschaft noch nicht alltäglich geworden: *„Der Anblick der Umgebung ist erhaben und fremdartig. Dicht am Meer erheben sich steile Felsen in die Luft, im Hintergrunde ragen die kahlen Berge mit braunen Kupfer=Adern hervor. Nicht ein Strauch nicht ein Grashälmchen ist weit und breit zu entdecken. Nur Sand und Steine so weit das Auge reicht. Der einzige Nahrungszweig in dieser Einöde, sind die reichen Kupfer u Silber Bergwerke, welche diese kahlen Berge in sich schließen; ein unerschöpflicher Reichthum liegt hier noch todt und eingeschlossen, und erwartet blos den Bergmann um sich in alle Welt zu verbreiten.“*[5]

Wie war der pfälzische Mennonit nach Südamerika gekommen? Am 28. Oktober 1857 hatte sich Diego, knapp 18 Jahre alt, in Hamburg für die Passage nach Valparaíso/Chile eingeschifft. Sein älterer Bruder „Juan“, ehemals Johann(es), der sich schon seit fünfeinhalb Jahren in Südamerika aufhielt, hatte ihm das Reisegeld geschickt.[6] Juan war in Südamerika ein erfolgreicher Geschäftsmann geworden und wollte seinem neun Jahre jüngeren und einzigen Bruder die gleiche Chance bieten. Diegos Reise per Segelschiff, vermutlich im Zwischendeck, führte um das berüchtigte Kap Hoorn herum und dauerte nahezu vier Monate bis zum 3. März 1858.[7] Von seinem ersten Brief in die alte Heimat ist nur

5 Diese Vision sollte später tatsächlich Wirklichkeit werden. Chile verfügt über 40 Prozent der weltweit vorhandenen Kupferlagerstätten und über die größten Kupferminen der Erde. 2012 kam ein Drittel der Weltproduktion an Kupfer aus Chile; 42,3 Mrd. Dollar brachte die Kupferausfuhr ein, mehr als die Hälfte aller Exporteinnahmen des Landes, s. https://www.nzz.ch/wirtschaft/chiles-tragende-saeule-1.18220429

6 Der Kajütenpreis von Hamburg nach Valparaíso betrug nach Bernardo Eunum Philippi 190-280 Taler, der Zwischendeckspreis 90-100 Taler; zitiert bei Ricarda Musser: Der letzte Winkel der Erde, Die chilenische Landschaft für Auswanderer. S. 2, in: Boisseau, Sylvie / Westermeyer, Frank (Hrsg.): Producing Landscape – Producing Identity, 2014. Eine 5-köpfige Familie hätte von 100 Talern rund ein halbes Jahr die Lebenshaltungskosten bestreiten können, s. http://wiki-de.genealogy.net/Geld_und_Kaufkraft_ab_1803.

7 Das Ausreisedatum ist der Auswandererkartei des Instituts für pfälzische Geschichte und Volkskunde, Kaiserslautern entnommen. Dort findet sich für Jakob/Diego Berg („Abstammungsort: „Pfalz“; „Bekenntnis: wohl mennonitisch?“) folgender Eintrag: „Auswanderung: 1857 mit dem Schiff ‚Neptun‘ ab Hamburg: 28.10.1857.“ Das Ankunftsdatum ist einem unveröffentlichten Manuskript: „Meine Großmutter mütterlicherseits und ihre Familie“ von Gertrud Hertzler (†2008), Weierhof, entnommen. In den Hamburger Passagierlisten der Auswanderer-Schiffe sucht man, auch unter Einbeziehung der indirekten Passagiere, einen Jakob/Diego Berg, Jahrgang 1839, vergeblich, allerdings gibt es dort auch kein auslaufendes Schiff am 28.10.1857 (online-Suche über ancestry.com). Zwar findet man die Dreimastbark Neptun, aber nicht zu dem genannten Auslaufzeitpunkt. Nach Clasen ist das am 15.08.1857 nach Valdivia/Chile ausgelaufene Schiff „Reiherstieg“, das durch die an Bord ausgebrochene Seuche traurige Berühmtheit erlangte,

ein stark ausgerissenes, kaum noch leserliches Blatt erhalten.[8] Folgenden Schluss kann man dort in etwa entziffern: *„[…] wünsche daß alle junge Leute die* [in die Welt reisen einen, d. A., ausgerissen] *solchen Bruder antreffen würden."*

Juan war als Bauunternehmer in Valparaíso/Chile und Lima/Peru tätig, wo er unter anderem Bauaufträge für die Regierungen ausführte. In historischen Aufzeichnungen wird er als Architekt und Erbauer der ersten Börse in Valparaíso erwähnt. Sie wurde 1858 vom Staatspräsidenten Don Manuel Montt eingeweiht. Sie war nach neuesten technischen Erkenntnissen direkt am Ufer auf sandigem Meeresboden gegründet und wohl als Holzkonstruktion errichtet worden. Das Bombardement der Spanier konnte ihr 1866 aufgrund ihrer Leichtbauweise nur leichte, reparable Schäden zufügen. Sie existiert heute nicht mehr. Bei archäologischen Grabungen, die seit 1998 im Bereich der Plaza Sotomayor durchgeführt wurden, hat man ihre ganz besonderen Fundamente freigelegt.[9]

Diego hatte wie sein älterer Bruder auch, das Schreinerhandwerk erlernt und zwar in Neuhemsbach in der Pfalz, bei dem Mennoniten Jacob Eger, vermutlich in den Jahren 1854-56.[10] Die beiden Söhne der Familie

---

das letzte in diesem Jahr, s. Armin Clasen, Deutsche Auswanderung nach Chile 1853-1856, in: Zeitschrift für Niedersächsische Familienkunde, Bd. 33, 1958, S. 89 und a.a.O. 1857-1875, Bd. 34, 1959, S. 4. Desgleichen findet man auch seinen Bruder Johann(es)/Juan in den o. g. Hamburger Passagierlisten im Oktober 1851 nicht, vermutlich aber, weil er auf einem Frachtsegler reiste. Durch seine Briefe an Mutter und Geschwister in St. Johann weiß man, dass Juan Ende Oktober 1851 per Segelschiff ausreiste und zwar vom Hamburger Hafen zuerst mit der *„Harriet"* nach England und dann mit der *„Atlanda"* weiter nach Valparaíso (Brief *„datiert auf dem großen stillen Ocean im Januar 1852"*). Gleichzeitig gab Juan dort in einer etwas unbeholfenen Gedichtform – *„Cap Hoorn, Cap Hoorn, du kaltes Land […] das uns beinahe fast gebannt"* – eine Beschreibung der nicht ungefährlichen Reise durch die *„Sturmes Fluth"* und *„graue Wasserwüste"*. Eine eindrücklichere und äußerst interessante Beschreibung der Segelschiffsreise nach Valparaíso gibt der 1868 ausgewanderte Friedrich Wilhelm Walther, der nach dem verheerenden Erdbeben 1906 wieder nach Deutschland zurückkam, in: Erich Rüppel: Nach Valparaíso und zurück, Norderstedt 2009. Dort z. B. auf Seite 20: *„[…] Die Wellen gingen noch hoch. Wie schwarze Bergzüge kamen sie herangerollt und steil stieg das Schiff an ihnen empor, um gleich darauf wieder in gähnende Klüfte hinunter zu schießen."* Von der höchst gefährlichen Umschiffung des Kap Hoorn geben auch die Tagebücher von Robert Krause Nachricht, der 1838 mit dem Segelschiff nach Valparaíso reiste, s. Hartmut Ring: Robert Krause, Auf den Spuren des Landschaftsmalers durch das 19. Jahrhundert, Norderstedt 2013, S. 154.

8 Undatierter Brief, vermutlich vom März 1858, Mennonitische Forschungsstelle, s. Anmerkung 19.

9 Recaredo S. Tornero, Chile Ilustrado. Librerías y Agencias de El Mercurio, Valparaíso 1872.

10 Jacob Eger *29.03.1822, hatte sich 1851 mit einer Cousine von Diego und Juan, mit Elisabeth Krämer aus St. Johann verheiratet. Eger versteigerte im Januar 1872 seinen Besitz und

Berg hatten wohl deswegen ein Handwerk erlernt, weil die Familie in St. Johann wahrscheinlich nicht mit eigenem Grund und Boden begütert war. Die Mutter, Elisabeth Berg, geb. Schowalter[11], hatte nach dem frühen Tod ihres Ehemannes Daniel Berg[12] den als Pachthof betriebenen Schellenbergerhof[13] verlassen und war zu den Verwandten ihres verstorbenen Mannes nach St. Johann zurückgekehrt. Von sieben Kindern waren drei am Leben geblieben: Johann(es)[14], Elisabeth[15] und Jakob[16]. Mit ihren Kindern war sie ganz von den Verwandten abhängig.[17]

---

wanderte mit seiner Familie in die USA aus. Aus seiner Neuhemsbacher Lehrzeit rührte wohl die große Verbundenheit Diegos mit der Sembacher Mennonitengemeinde und der dortigen Umgebung her, wo auch noch weitere Verwandte Berg und Eichelberger wohnten. In seinem Brief vom 1871 aus Lima schrieb er sehnsuchtsvoll an die Schwester, die sich ins nahe Wartenberg verheiratet hatte: *„Dann wollen wir auch zusammen nach Sembach in die Lehre gehen, und dann durch das kleine Wäldchen nach der Eselsmühle und Neumühle, und auch nach dem Neuen-Bau* [Randeckerhof], *das so reizend im Buchenwalde versteckt liegt, auf dessen Feldern ich oft die Kühe weidete als ich bei Eg[g]er in Neuhemsbach in der Lehre war. Oh glückliche, selige Jugendzeit, wie schnell bist Du verrauscht."*

11 Elisabeth Schowalter *13.11.1797 Heppenheim a. d. Wies, (Geburtsjahr nach einer Abschrift von Familienaufzeichnungen durch Gerhard Hein; im Kirchenbuch der Mennonitengemeinde Sembach sowie im Heiratseintrag in Alberweiler: 1796) oo 19.08.1828 St. Johann Daniel Berg, †14.04.1875 in Wartenberg bei ihrer Tochter Lisbeth.

12 Daniel Berg *05.04.1803 St. Johann/Kanskirchen, †01.02.1842 als er zu Besuch bei seinem Bruder Johannes auf Eselsmühle bei Enkenbach war. Johannes (1789-1866) war dort seit 1814 mit der Witwe von Friedrich Würtz, Magdalene Krehbiel, verheiratet und ehelichte nach deren Tod 1841 die Witwe von Heinrich Eichelberger, Anna Maria Eichelberger von Sembach (deren Enkelin Maria Weber aus Kindenheim Diego später heiratete). Johannes war vermutlich der Vormund der unmündigen Berg-Kinder und verwaltete deren Erbe, was nicht sehr umfangreich gewesen sein dürfte. Diese Funktion übernahm später wohl sein Schwiegersohn Samuel Eichelberger von der Neumühle. Jedenfalls ist von Kapital, Zinsen und Abrechnungen die Rede.

13 bei Weilerbach, Landkreis Kaiserslautern. Den Hof hatten die Eheleute Berg seit 1832 in Pachtgemeinschaft mit Elisabeths Eltern, Johannes Schowalter (1770-1837) und Susanne, geb. Wäldi/Welty (1759-1836), sowie mit ihrem Halbbruder Jakob Roth *1792 und dessen zweiter Ehefrau Katharina, geb. Schowalter, vom Kaplaneihof betrieben.

14 Johann(es)/Juan *13.12.1830 in Enkenbach, †? wohl in Potsdam oo um 1859/60 Olga Neuenborn, geboren um 1842 evtl. in Potsdam oder Mühlheim, †04/05.1913 in Potsdam; sechs Söhne, zwei Töchter

15 Elisabeth („Lisbeth") *04.07.1834 wohl auf dem Schellenbergerhof, †29.03.1875 Wartenberg oo 06.05.1871 Jakob Schnebele von Otterberg, wohnhaft in Wartenberg (seine 1. Ehe); ein überlebender Sohn aus der Ehe mit Elisabeth: Jakob Schnebele *26.02.1873.

16 Jakob/Diego *10.11.1839 wohl auf dem Schellenbergerhof, †22.08.1915 Bremen, oo 23.03.1878 Maria Weber *21.08.1856 in Kindenheim, †01.08.1925; fünf Töchter. (Alle genealogischen Angaben in den Anmerkungen 11-16 von Otto Schowalter, Kaplaneihof).

17 Nach der undatierten Aufzeichnung: „Meine Großmutter mütterlicherseits und ihre Familie" von Gertrud Hertzler geb. Würtz (†2008), Weierhof.

Sicher war die bittere Armut[18] für die vaterlosen Söhne der Ansporn, mutig ihr Glück in der Ferne zu suchen. Große Heimatverbundenheit, wie auch eine enge Bindung an Mutter und Schwester sowie unter den beiden Brüdern, sprechen bei aller Vereinnahmung durch die neue Welt – von ungebrochener Begeisterung kann eigentlich nicht die Rede sein – nicht nur aus dem Brief aus Taltal, sondern auch aus allen weiteren erhaltenen Briefen.[19] Der respekt- und ehrenvolle Umgang mit der Mutter, die immer mit *„Ihr"* angeredet wird, von den jugendlichen Auswanderern zu allen Entscheidungen befragt, von den gereiften und gutsituierten Geschäftsmännern immer noch genauestens unterrichtet und auch finanziell unterstützt wird, zieht sich durch die gesamte Korrespondenz.

Die Auswanderung aus der Südpfalz

Die Auswanderung aus der bayerischen Rheinpfalz erreichte 1853/54 mit 8.861 Auswanderern ihren Höchststand (15,1 Auswanderer je 1000 Einwohner) und verblieb bis 1856/57 auf hohem Niveau.[20] Ab 1844/45 war die jährliche Rate fast kontinuierlich angewachsen. Über 90 Prozent wanderten in die USA aus, einige weitere in andere deutsche Staaten, nur 2 oder 3 Prozent in andere Länder.[21] Fest steht, dass die Auswanderungszahlen in direktem Zusammenhang mit den sich verschlechternden wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen standen. Andere

18 Die Armut in Albersweiler/St. Johann war allgemein groß, s. Hamm, a. a. O. S. 216: „In den Jahren 1843 bis 1855 musste die Dorfgemeinde wiederholt Suppenküchen einrichten, um die notleidenden Bewohner notdürftig zu ernähren […]. 1854 nahm im Dorf das Betteln der Kinder überhand."

19 Insgesamt sind 45 Briefe von Mitgliedern der Familie Berg aus der Zeit vom 15.07.1849 bis zum 03.05.1913 erhalten: 26 Briefe Juans, bis zu seiner Ausreise aus Winnweiler, aus Bielefeld und Hamburg, dann aus Valparaíso, nach seiner Rückkehr aus Vallendar, aus Trillup bei Hamburg, aus Hamburg selbst und aus Boppard, der letzte aus Potsdam; sechs Briefe Diegos, aus Neuhemsbach, aus Valparaíso, aus Taltal und Lima; elf Briefe der Nichten und Neffen (der Kinder Juans, hauptsächlich aber von Hermine) teilweise mit Zusätzen von Juan, aus Boppard an Diego nach Bremen; ein Brief eines Geschäftspartners von Diego aus Lima; ein oder auch mehrere Briefe der Berg-Brüder wurden von Friedrich Wilhelm Weber an das Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde, Kaiserslautern, abgegeben, sind aber dort zurzeit nicht auffindbar. Die anderen Originale befinden sich in der Mennonitischen Forschungsstelle/Weierhof (Signatur C.13, Karton 6, Mappe 28), bei Otto Schowalter/Kaplaneihof sowie bei Sibylla Hege-Bettac/Messerschwanderhof.

20 Joachim Heinz, „Bleibe im Lande und ernähre dich redlich!" Zur Geschichte der pfälzischen Auswanderung vom Ende des 17. bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts, Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde, Kaiserslautern 1989.

21 Heinz, a.a.O., S. 356 und 361

Ursachen, wie z. B. das Scheitern der Demokratiebewegung 1848, fallen zahlenmäßig nicht ins Gewicht. Unter allen Staaten des damaligen Deutschen Bundes ist die Auswanderung aus der bayerischen Rheinpfalz am größten.

Bei näherer Betrachtung fällt auf, dass die Auswanderung in den agrarwirtschaftlich gut entwickelten Räumen mit hoher Bevölkerungsdichte am größten war. „Der stärkste Bevölkerungsrückgang ist in den bis weit ins 19. Jahrhundert hinein am dichtesten besiedelten Gebieten der mittleren und südlichen Haardtrandzone festzustellen" – so die Ermittlungen von Heinz.[22] Die Überbevölkerung dort war u. a. Folge der Agrarverfassung, die auf Realteilung beruhte. Dadurch konnte das Land zwar intensiv genutzt werden, die immer kleiner werdenden Parzellen konnten ihre Besitzer allerdings nicht mehr ernähren. Insbesondere in den Weinbaugebieten und Regionen mit Sonderkulturen, wo die Parzellen ohnehin klein waren, war die Zersplitterung am weitesten fortgeschritten. Aus einem solchen Gebiet wanderten die Berg-Brüder aus. Seine Zukunftsperspektive beschrieb Juan am 29.05.1851, als er begann, seiner Mutter die Auswanderungspläne mitzuteilen, wie folgt: *„[…] es würde dann weiter nichts als wie ein Dorfschreiner übrig bleiben, und in St. Johann und Albersweiler wißt Ihr selbst daß da nichts anzufangen ist. […] Es kann sich nie anders nennen als – Auswanderung."*

Statt in der Landwirtschaft suchte man sein Auskommen deswegen in anderen Erwerbszweigen, was um die Jahrhundertmitte des 19. Jahrhunderts zu einer Überzahl an Handwerkern und zu deren Arbeitslosigkeit führte. Arbeitsplätze in der Industrie gab es noch nicht in ausreichendem Umfang. Durch diese und weitere Faktoren, z. B. die bayerische Zollpolitik, wurde diese Region von der Pauperismuskrise am empfindlichsten getroffen. Missernten, Kartoffelfäule und Viehseuchen taten ihr Übriges.[23] Die bayerische Regierung versuchte mit Zuschüssen an die Kommunen, mit Getreideaufkäufen und Arbeitsbeschaffungsprogrammen der Not abzuhelfen, dennoch standen „staatliche wie kirchliche Institutionen […] dem wachsenden Elend weitgehend hilflos gegenüber"[24].

22 Heinz, a.a.O., S. 160

23 Als Barometer für die soziale Lage wird der Roggenpreis angeführt; er stieg in der Pfalz von 7 fl/Scheffel im Jahr 1836 auf 22-23 fl/Scheffel im Jahr 1847/48 und auf fast 24 fl/Scheffel 1854/55, s. Heinz a.a.O., S. 176.

24 Heinz a.a.O., S. 177

Wie es aussieht, sind die beiden Berg-Brüder heimlich ausgewandert, also ohne dass sie ein offizielles Auswanderungsgesuch gestellt bzw. einen Bescheid abgewartet hätten. Zumindest von Juan wissen wir das. Das komplizierte bayerische Auswanderungsrecht knüpfte noch bis 1868 i. d. R. die Abzugserlaubnis an nicht unerhebliche Vorbedingungen. So hatten z. B. junge wehrpflichtige alleinauswandernde Männer eine Kaution oder einen Ersatzmann zu stellen.[25] Offenbar gab es aber Möglichkeiten, auch ohne ordentliche Entlassungspapiere aus dem Land zu kommen, wenn auch die bayerischen Behörden, insbesondere bei Reisen nach Hamburg oder Bremen, erhöhte Vorsicht walten ließen.[26] Ungefähr die Hälfte der Auswanderer verließ auf diese Weise das Land. Juan jedenfalls schlug sich als wandernder Geselle ab 1849 innerhalb von drei Monaten nach Hamburg durch. Das Ziel war sicher schon mit Bedacht so ausgewählt, dass eine Ausreise über den Atlantik in den Bereich des Möglichen rückte. Ohne die erforderlichen Reisepapiere unterwegs, muss es ihm gelungen sein, Grenz- und Personenkontrollen zu umgehen. *„Doch vor jenen hütete er sich schlau und fein, die mit Amtsmiene sprechen was? Sie wollen ein deutscher Wandrer sein? Und haben keinen Paß?“,* schrieb er im Januar 1852 nach erfolgreicher Ankunft in Valparaíso nach Hause. So zu lesen in seinem verunglückten Gedichtepos unter der Überschrift *„Ein Wandrer o[h]ne Reisepaß.“* Weiter unten heißt es: *„Ein gutes Schiff ist viel mehr werth, als wie ein schlechter Reisepaß.“*

Die Konskriptionspflicht begann in Bayern, zu der die Rheinpfalz seit 1816 gehörte, im Regelfall mit dem Jahr, in welchem man das 21. Lebensjahr vollendete.[27] Das war bei Juan im Jahr 1851 der Fall. In seinen letzten drei Briefen vor der Auswanderung können wir seine Entscheidung, sich der Militärpflicht zu entziehen, die er sich nicht leicht gemacht hatte, miterleben. Immerhin hätte die zurückbleibende Familie die Konfiskation von Guthaben bzw. Eigentum betreffen können.

„Der Kummer welcher Euch gegenwärtig quält meinethalben, wegen den unklücklichen [!] Jahren die mir zu Theile werden können verursacht meinem Innern auch immerwährende Unruhe, nicht seit kurzer Zeit, sondern schon seit Jahren quält mich der Gedanke wie ich einer solchen unglücklichen Zukunft entrinnen könnte“, schrieb Juan am 29.05.1851 aus Ham-

25 Heinz a.a.O., S. 205-211

26 Eduard Friedrich Rottman, Die Lehre von der Ein- und Auswanderung im Königreiche Bayern, Würzburg 1862, S. 57, Nr. 6. und auch Heinz, a.a.O., S. 224

27 Rottman, a.a.O., S. 13

burg. Die Frage war, ob es geschickter sei, zur Konskription anzutreten und darauf zu hoffen, dass einen das Losverfahren nicht treffe, um dann frei und versehen mit staatlichen Entlasspapieren auszureisen, oder das Risiko gar nicht einzugehen, eingezogen zu werden, sondern sich gleich davon zu machen. Juan tat das letztere. 13 Jahre später brachte er dieses Vergehen mit Hilfe eines Landauer Advokaten wieder in Ordnung. Er erhielt endlich seinen Militärfrei- und seinen Heimatberechtigungsschein aus Albersweiler, was ihn, wie er bemerkt, „*1.694 Gulden und 2 Kreuzer*" kostete. Angesichts der deutschen Einigungskriege 1864 bis 1871 sagte er im Brief vom 21.05.1866 aus Hamburg: „*Heute bereue ich die 1700 Gulden nicht mehr.*" So blieb es ihm erspart, für die Einigungskriege rekrutiert zu werden. Womöglich hätte er mit den Preußen gegen Österreich und Bayern in den Krieg ziehen müssen.

Einen ersten Eindruck vom Soldatsein, von dem er schon damals nicht viel hielt, hatte er im Frühsommer 1849 als 20-Jähriger während der „*provessorischen Regierung*" in Winnweiler gewonnen. Da mussten Bürger und Handwerksburschen „*morgens von 4 bis 6 abends von 7 bis 9 Uhr […] exizieren.*" „*So trieben wir es ungefähr 4 Wochen und hatten bald ausgelernt wären wirklich schon tauglich gewesen, nun Tod geschossen zu werden*", schrieb er in einem Brief vom 15.07.1849 an seinen Cousin Johannes Krämer nach St. Johann. Aber zu schnell war es in der Pfalz mit der Revolutionsregierung vorbei (1. Mai - 19. Juni), als dass er noch zum Einsatz befohlen worden wäre. Die Erfahrung der entgangenen Gefahr genügte aber wahrscheinlich, um ihn Richtung Hamburg in Marsch zu setzen.

Juan reiste also im Oktober 1851 mit 21 Jahren, versehen mit einem Zuschuss von 144 Gulden aus der Familienkasse für Schreinerwerkzeug, vom Hamburger Hafen aus und kam nach elf Jahren, im August 1862, mit einer kleinen Familie zurück. Er hatte sich in Valparaíso verheiratet. Seine erste Tochter hatte dort am 15.08.1861 das Licht der Welt erblickt. Seine Frau war eine bürgerliche Deutsche, die um zwölf Jahre jüngere Olga Neuenborn. Ihre Familie stammte mütterlicherseits aus Potsdam oder Berlin – ihr Großvater Thürnagel[28] war dort „*Geheimer Ober-Bergrath*". Väterlicherseits stammte die Familie aus dem Rheinland. Einige

28 Er starb laut Brief von Juan am 06.12.1868 in Potsdam.

Mitglieder der Familie findet man im Rheinland[29], andere in Chile.[30] Auch Olgas Eltern hielten sich zu dieser Zeit in Chile auf, ihr Vater war im Kupferbergbau engagiert. Vermutlich hatten Juan und Olga sich in der großen deutschsprachigen „Kolonie" in Valparaíso kennengelernt.

Diego blieb von Anfang 1858 bis mindestens 1875, vermutlich aber sogar bis 1876/77, also wahrscheinlich 19, 20 Jahre in Südamerika. Er soll dort auch eine kaufmännische Lehre in einem Handelshaus absolviert und später bei englischen und französischen Firmen gearbeitet haben.[31] Seit ungefähr 1866 hielt er sich in Lima/Peru auf und war nach einer Beschäftigung bei W. Narth & Co. in der Cassa de Commentz & Co. tätig.[32]

Diego litt sehr unter Heimweh: *„Welcher Blumenduft/Süße Heimatluft/ Warmer Sonnenschein/Zieht ins Herz mir ein. Die Thränen kommen mir in die Augen wenn ich nur dran denke"*, schrieb er 1872 aus Lima an die Mutter. Im Jahre 1873 kam er zu einem kurzen Heimatbesuch in die Pfalz und an den Rhein zu seinem nun dort ansässigen Bruder. Am 6. September 1873 reiste er ab Bremen auf dem neuen Dampfschiff „Feldmarschall Moltke" auf dessen Jungfernfahrt auf der neu eingerichteten „Westindien-Linie" (Mittelamerika) wieder zurück nach Lima, wo er am 9. Oktober ankam. Vermutlich sah er bei diesem Deutschlandbesuch seine Mutter zum letzten Mal, ebenso seine Schwester Lisbeth, die schon 14 Tage vor der Mutter starb. Hätte er bis Mai 1875 gewartet, wie

29 So Hermann Neuenborn, Bruder von Olga Berg geb. Neuenborn, Agenturgeschäft in Bergwerks- und Hüttenprodukten, s. Adressbuch von Düsseldorf 1891, sowie einen Mining-Engineer P. Neuenborn in Coblenz.

30 In einem genealogischen Verzeichnis von Chile ist verzeichnet: Ricardo Neuenborn-Thurnagel *1848 Köln, †10.05.1892 Ovalle/Chile, heiratete Josefina Christi Humeres; eventuell war er ein Bruder von Olga.

31 Zurück in Deutschland brachte Diego einem jüngeren Schwager aus Kindenheim/Pfalz, Johannes/Jean/John Weber (*1861), nachdem dessen Landwirtschaft wegen Erbaufteilung nichts mehr abwarf, kaufmännisches Grundwissen bei. John schrieb am 01.09.1889 an seinen Schwager Diego nach Bremen: „Du könntest es dann einmal mit mir brobieren ob ich zum Kaufmann etwas tauge." Offensichtlich tat er das. John wurde nach seiner um 1891 erfolgten Auswanderung in die USA mit einer Spiegelfabrik in Evansville/Ind. ein sehr erfolgreicher Geschäftsmann. Dem Schwiegersohn seiner Schwester Lisette Lehmann, geb. Weber, auf dem Münchhof bei Hochspeyer, Friedrich Würtz, konnte John als Starthilfe nach dem Ersten Weltkrieg beispielsweise einen großzügigen zinslosen Kredit zur Verfügung stellen.

32 Zu seiner Hochzeit Anfang 1878 in Deutschland gratulierte ihm brieflich Carlos Commentz aus Lima, der zuerst sein Vorgesetzter, dann sein Compagnon war und der dort mit Finanzspekulationen immer noch gutes Geld verdiente (Brief datiert vom 23.10.1878).

in seinem Hochzeits-Gratulationsbrief vom 28.06.1871 an die Schwester angekündigt, wäre er für beide zu spät gekommen.

Weniger als die Auswanderung von Juan selbst, die ja zu einem Zeitpunkt stattfand, wo tausende andere Pfälzer das Land ebenfalls verließen, verwundert das Ziel Chile/Peru. Zwar hatten diese beiden Länder mit der Unabhängigkeitserklärung von Spanien (Chile 1818, Peru 1821) ihre Entwicklung zum Nationalstaat selbst in die Hand genommen, Putsche, Revolutionen und Bürgerkriege durchgestanden, sich schließlich stabilisiert, Außenhandelsbeziehungen etabliert, Einwanderergesetze erlassen (Chile 1845, Peru 1849) und mit der Besiedlung unerschlossener Gebiete begonnen[33] – aber nur ein Bruchteil der deutschen und anderen europäischen Auswanderer strebte an die südamerikanische Westküste.[34] Neben Bauern und Winzern für das Siedlungsland waren dort auch alle anderen gewerblichen Berufe, insbesondere Bau- und Zimmerleute vonnöten. Die Perspektiven für Handwerker, sich selbstständig zu machen, waren gut, wenn auch die ersten Kolonisten teilweise nicht vorfanden, was ihnen versprochen worden war, und enorme Anfangsschwierigkeiten zu überwinden hatten.

Doch waren es nicht die Kolonistenwerbung, wie sie beispielsweise Bernardo Eunum Phillippi[35] für Südchile um 1851/52 in deutschen Zei-

33 1846 traf die erste Gruppe deutscher Auswanderer, Handwerker und Bauern in Südchile ein, s. Armin Clasen, Deutsche Auswanderung nach Chile 1850-75, in: Zeitschrift für niedersächsische Familienkunde, Bd. 32, Hamburg 1957, S. 47. Um die 3000 Siedler folgten in den nächsten Jahren. 1850 landete die erste deutsche Auswanderergruppe mit fünf Segelschiffen und 1.150 Personen, darunter auch viele Handwerker, in Lima an. Für viele Übersiedler war dieses an härteste Arbeit auf Haziendas gekoppelte Unternehmen tödlich. Für die Überlebenden ist es oft auch nicht gut ausgegangen (sog. Rodulfo-Affäre), sodass sich das Bremer Reiseunternehmen später mit württembergischen Schadensersatzforderungen konfrontiert sah, s. Karl Werner Klüber, Deutsche Auswanderung nach Peru, in: Genealogie, deutsche Zeitschrift für Familienkunde, Band 10, 1970/71, S. 77-78. In die späten 1850er Jahre fällt die Gründung der Kolonie am Pozuzo/Peru durch Auswanderer aus dem Rhein- und Moselgebiet sowie aus Tirol, s. Georg Petersen und Hartmut Fröschle, Die Deutschen in Peru, in: Hartmut Fröschle (Hg.), Die Deutschen in Lateinamerika. Schicksal und Leistung, Tübingen-Basel 1979, S. 703-707.

34 Nach Clasen, a.a.O., Bd. 34, 1959, S. 1, gingen zwischen 1850 und 1874 knapp zwei Prozent der in Hamburg auslaufenden Auswandererschiffe nach Chile, hingegen circa 75 Prozent nach Nordamerika/Kanada. Nach Heinz a.a.O., S. 361, zog es zwischen 1835/36 und 1859/60 nur 3,3 Prozent der Auswanderer in andere Staaten als die USA (94,8 Prozent). Dies verdeutlicht ungefähr den Anteil der Südamerikaauswanderer.

35 Nach Ricarda Musser: Der letzte Winkel der Erde, http://videoartresearch.org/wp-content/uploads/2014/03/Ricarda-Musser-De.pdf, S. 4, wurde Chile im Ratgeber von Bernardo Eunum Philippi 1846 erstmals umfassend erwähnt.

tungen und Broschüren vielfach publizierte, ein Auswanderungsagent oder ein Auswandererverein, durch welche Juan zur Auswanderung an die südamerikanische Westküste animiert wurde. Nein, es war einfach sein Meister in der Hamburger Möbelmanufaktur, in der er seit dem 06.10.1849, nach Zwischenstationen in Bielefeld, Braunschweig, Hannover und Bremen, in Arbeit stand. Dieser hatte einen Sohn (*„Eberhard"),* der bereits in Valparaíso/Chile Geschäfte machte – und sich von seinem Vater nicht nur Schiffsladungen fertiger Möbel und anderer Waren, sondern auch zahlreich Gesellen (Tischler, Drechsler, Bildhauer, Tapezierer und Zimmerleute) schicken ließ. Die Handwerksburschen konnten die Überfahrtskosten nach einem strammen *„Contract"* in den ersten drei Jahren abarbeiten, danach waren sie „frei". 1852 waren 30 Tischler aus allen Ecken Europas bei Eberhard beschäftigt. Er nahm Aufträge für ganze Gebäude an und stellte diese fertig. *„Ihr könnt Euch denken daß er für ungefähr hundert Arbeiter daß heißt Taglöhner mitgerechnet jeden Samstag eine kleine Tasche voll Geld braucht",* schrieb Juan 1852 an seine Mutter. Einen ähnlichen Weg beschritt später auch Juan.

Sozialer Aufstieg

Juans Interesse richtete sich von Anfang auf das Baugewerbe und zwar in einer der großen Hafenstädte und nicht, wie bei den meisten anderen Einwanderern, auf die Landwirtschaft in den Siedlungsgebieten im Süden Chiles. Auch war er nicht, wie dies bei vielen anderen jungen Kaufleuten der Fall war, als Vertreter eines deutschen Unternehmens dorthin entsandt worden, um sich in mehrjährigem Aufenthalt die ersten Sporen zu verdienen.[36] Er machte sich nach dem Beispiel seines deutschen Arbeitgebers in Chile relativ schnell selbstständig, indem er sein eigenes Unternehmen gründete. Vom Handwerker- in den Kaufmannstand gelangte er wohl durch die erwirtschafteten Überschüsse, was sicher durch die hohe Konjunktur infolge des beginnenden Guano- und Salpeterbooms[37] begünstigt wurde. Zum einem siedelten sich immer mehr ausländische Handels- und Bankhäuser sowie Industrieunternehmen in Chile und Peru an, zum anderen löste der wirtschaftliche Aufschwung große öffentliche Investitionen z. B. im Städte-, Hafen-

36 Nach diesem Beispiel schickt auch Thomas Mann seine literarische Figur, den Kaufmannssohn Christian Buddenbrook, für einige Jahre nach Valparaíso, wo dieser sich eine „Position verschaffte".

37 Der Guanoboom in Peru begann in den frühen 1840er Jahren und dauerte bis zum Beginn des pazifischen Krieges; in Chile begann der großindustrielle Salpeterabbau 1853 und expandierte nach dem pazifischen Krieg 1884.

und Eisenbahnbau aus. Die deutschen Kolonien in Valparaíso und in Lima, die um 1850 noch sehr überschaubar waren, wuchsen dadurch schnell.[38]

Juan und insbesondere Diego engagierten sich neben dem Baugewerbe zusehends mehr im Im- und Exporthandel und auch in der Geldwirtschaft. Dass Juan 1862 zurück nach Hamburg ging, mag mit seiner Familiengründung zu tun haben, aber sicherlich auch mit dem erworbenen Reichtum. Diego verließ Lima schließlich in den 1870er-Jahren, als es dort zu finanzpolitischen Einbrüchen kam und sich der pazifische Krieg abzeichnete.

Aus einem ausführlichen Brief Diegos vom 12.09.1863 über seine Lage und Vermögensverhältnisse an seinen Bruder in Deutschland wissen wir, dass er als kleiner Angestellter (Verkäufer; was er verkaufte, ist unklar; sein Patron hat sein Geld hauptsächlich in *„huesos"* angelegt) anfing und dass er, um monatlich etwas zurücklegen zu können, unter den größten Einschränkungen lebte und genauestens über jeden spanischen Taler Buch führte. Er teilte mit einem Kollegen ein kleines preiswertes Zimmer, speiste in einer miserablen *„fonda"* und leistete sich monatlich lediglich – neben etwas Tabak und ein wenig Taschengeld – einen spanischen Taler als Mitgliedsbeitrag zu einem neugegründeten deutschen Turnverein. Unter anderem schrieb er: *„[…] alle Vergnügungen kosten zu theuer und man amüsiert sich doch nicht von Herzen; es gibt überhaupt nichts gemüthliches hier das Einzige wahre Vergnügen finde ich blos* [in? d. A., ausgerissen] *Büchern und indem ich an* [diesem? d. A., ausgerissen] *Leben hier in Süd=Amerika* [mich bemühe etwas Gutes zu finden und meinen Aufenthalt weniger als? d. A., ausgerissen] *Verbannung als eine Art Geld* [erwerb zu begreifen versuche, da ich? d. A., ausgerissen] *in der Heimath zu garnichts* [kommen kann? d. A., ausgerissen]".

In einem Brief vom 15.12.1866 aus Hamburg an die Mutter kommentierte Juan das mutige, aber auch bedachte Vorgehen des jüngeren Bru-

38 Lima: 1857 wurde der Deutsche Verein neu gegründet (erstmals 1829), zahlreiche weitere Vereine folgten. Seit 1864 existierte eine deutsche Volksschule. 1876 gab es 320 Deutsche und 84 Österreicher in Lima, s. Fröschle a.a.O. S. 706 und 707. 1850 hatte Lima etwa 80.000 Einwohner (Kernstadt) und überschritt 1861 die Grenze von 100.000., s. de.wikipedia.org/wiki/Lima. Valparaíso: 1822 wurde das erste deutsche Handelshaus in Valparaíso gegründet, 1838 der Deutsche Verein, ebenfalls folgten zahlreiche weitere deutsche Vereine und Einrichtungen, 1857 eine deutsche Schule. 1842 hatte Valparaíso 40.000 (www.memoriachilena.cl/602/w3-article-7670.html), 1885 bereits 115.147 Einwohner (enhancedwiki.territorioscuola.it/de.php?title=Valpara%C3%ADso).

ders, den er vier Jahre zuvor verlassen hatte und mit dem er in brieflichem Kontakt stand: *„Wie Ihr also seht so braucht Ihr Euch um den keine Sorgen mehr zu machen. Wenn der selbst aufpaßt und einen festen Willen später so wie jetzt zeigt kann er es zu etwas bringen. Unterdessen hoffen wir daß ihn der liebe Gott gesund erhalte und möge behüten daß er sich nicht selbst überschätze. […] Dem Muthigen gehört die Welt."*

Aus einem späteren Brief von Juan, vermutlich vom Sommer 1868, erfahren wir, dass in Lima eine verheerende Gelbfieber-Epidemie ausgebrochen war. Diese habe *„namentlich […] unter den Ausländern ganz schauderhaft aufgeräumt."* Diego habe überlebt, *„aber viele seiner Bekannten und Freunde seien dahin."* Er habe selbst gar keine Zeit zum Sterben gehabt, da sein Compagnon nach Süden geflohen und ihm das ganze Geschäft überlassen habe. Auch das Erdbeben vom 13. August 1868, berichtete Juan seiner Mutter, sei für Lima glimpflich ausgegangen.[39]

Taltal in der Atacama-Wüste

Zurück ins Jahr 1861, zu Diego, dem 21-jährigen Briefschreiber: Unter den Fittichen seines „großen" Bruders sammelte Diego also seine ersten Berufserfahrungen im Ausland. Er beschreibt nun in seinem Brief, aus dem man auch herauslesen kann, dass er nicht sehr oft nach Hause schrieb, wie er zu seinem ersten eigenen Projekt kam:

„Mein Bruder übernahm in der Mitte des letzten Sommers, nämlich im Dezember, den Bau eines kleinen Zollhauses hier in Taltal. Da er selbst nicht leicht von Valparaíso abkommen kann, so übertrug er mir die Aufsicht und Leitung dieses Baues. Ich werde den Augenblick nie vergessen, als er zu Hause kam und mir zurief: – „Hier Jakob ist etwas für Dich." Er übergab mir die Umrisse des Planes nebst Erklärungen über die Ein-

39 Nicht nur diese Katastrophen waren zu bestehen. 1866 befanden sich Peru, Bolivien und Chile zudem im Krieg mit Spanien. Valparaíso und Callao (der Hafen von Lima) wurden von den Spaniern bombardiert, aber die Verbündeten siegten. 1867 brach erst im Süden von Peru, dann 1868 in Lima eine Revolution aus. Es folgten stabilere Zeiten unter Präsident Manuel Pardo, unterbrochen durch einen Militärputsch 1872, den Diego aus nächster Nähe erlebt. *„Wenn ich diese Gräuel selbst nicht mitangesehen hätte, würde ich es kaum glauben"*, schrieb er am 11.12.1872 nach Hause. Ab 1873 folgte eine Wirtschaftskrise. Bevor der pazifische oder Salpeterkrieg (1879 -1884) zwischen Chile einerseits und Peru und Bolivien andererseits ausbrach, spätestens aber 1877, hat Diego Peru verlassen. In einem Brief vom 28.06.1871 an die Schwester hatte er seine Rückkehr für Mai 1875 in Aussicht gestellt. Offenbar ist er aber länger geblieben, als er dies ursprünglich beabsichtigte, womöglich weil Mutter und Schwester ohnehin Anfang 1875 verstorben waren.

richtung, und am nächsten Morgen, gab ich mich ans Zeichnen. Nachdem ich planio und perspektiva zur Zufriedenheit meines Bruders ausgeführt hätte, erhielt ich sechs Arbeiter nebst einem Tischlermeister, alles Eingeborene und die Arbeit begann. Da nämlich das genannte Zollhaus ganz aus Holz besteht, so konnten in Valparaíso schon die Hölzer alle vorbereitet werden.“

Mit dem Holzbausatz ging es nun nach Taltal in die Provinz Antofagasta: „*Anfang Mai war ich bereit zum einschiffen, und da die Regierung sich erbot die Materialien an den betreffenden Bauplatz zu befördern, so wurde das Ganze nebst Lebensmittel, Handwerkszeug, Jagd=Flinten, Pistolen, und anderen Mordwerkzeugen, auf einen Kriegs=Dampfer geladen, und am 5. Mai verließen wir Valparaíso und steuerten nach Norden zu. Ich freute mich wie ein König, obgleich ich die Seekrankheit bekam, denn dies war das erste Mal daß mir mein Bruder eine so bedeutende Arbeit anvertraute und mich zugleich in nähere Berührung mit der hiesigen Regierung brachte; ein Umstand der mir ein unabsehbares Feld von glänzenden Aussichten eröffnet.“*

Jetzt, im Juli 1861, ist das Zollgebäude so weit fertig gestellt, dass er dort den Brief schreiben kann. Er berichtet über die Umstände des zwei Monate zurückliegenden Baubeginns:

„*Wir brachten also am 11ten Mai unsere Equipage an Land, und am 12ten begann die Arbeit; die erste Nacht mussten wir unter freiem Himmel zubringen; mein Geld und meine Uhr legte ich unter mein Kopfkissen, und die gespannte Pistole zur Seite; meine Leute schliefen mit dem Dolch in der Hand, sehr ruhig, neben mir. Ich selbst konnte lange nicht schlafen, denn die Leute, welche ich bei unserer Ankunft zuerst sah, waren durchaus nicht geeignet, großes Zutrauen einzuflößen. Die Nacht verging jedoch ohne Angriff. Für die nächste Nacht überließ uns der Subdelegado* [Statthalter]*eine alte Bretterbude. Hier fristeten wir unser Leben, bis das neue Haus fertig war. Gegenwärtig sitze ich in einem Zimmer des neuen Hauses; ich habe mich nun schon mehr an* [etwas ist durchgestrichen] *die Umgebung gewöhnt, die Mordwaffen liegen in meinem Koffer, und die Mordgedanken sind theilweise aus meinem Kopf geflogen, denn ich habe mich überzeugt, daß unter der nackten und sonnverbrannten Brust, des ungebildeten Amerikaners, oft ein treueres Herz schlägt, als unter dem goldenen Orden des hochweisen Europäers. Freilich gibt es viele schlechte Menschen hier, wie überall, und was das schlimmste ist, keine Polizei; man muß daher immer auf der Hut sein und jeder ist auf seine eigene Verteidigung angewiesen.“*

Von mennonitischer Sozialisation und Wehrlosigkeit ist hier nicht mehr viel zu spüren. Abgesehen davon, dass aus der Schilderung vielleicht auch ein bisschen James-Fenimore-Cooper-Lektüre heraus schaut, gibt es Beispiele, dass dem Friedfertigen das Überleben im „wilden Westen" Südamerikas nicht unbedingt garantiert war.[40]

Eine weitere Passage ist dem Leben in der *„amerikanischen Sahara"* gewidmet. Diego bemüht sich, den Daheimgebliebenen die Verhältnisse möglichst nachvollziehbar zu schildern, indem er Vergleiche zieht: *„Lebensmittel haben wir, wie ich bereits oben berichtete, hinlänglich von Valparaíso mitgebracht, aber es fehlt natürlich doch Manches. Das muß man hier mit schwerem Geld bezahlen. Das Pfund Fleisch kostet 2 Real, ungefähr 35 Kreuzer und ein Ei kostet 1 Real, also 17 ½ Kreuzer; Milch ist gar nicht zu haben, das Wasser kostet wohl 2 Kreuzer der Liter und ist dabei noch herzlich schlecht und man kann es blos zum Kochen gebrauchen, man wäscht sich natürlich in Seewasser, und hat dabei das angenehme Vergnügen jeden Morgen einen Spaziergang nach dem Meeresufer zu machen. Für den Durst trinkt man Bier morgens wovon freilich die Flasche einen halben Thaler kostet. Bei alle dem speißt man hier doch besser als wie in St. Johann ohne dabei verschwenderisch zu erscheinen, denn die Thaler rollen hier, wie bei Euch z. B. Sechser.*[41] *Mein Bruder erhält für das kleine Haus 4.000 spanische Thaler; dasselbe könnte man in St Johann für 1.200 reichlich herstellen u. würde dabei noch 10 % verdienen."*

Gegen Ende des Briefes, der leider nicht vollständig erhalten ist – zumindest fehlt das Blatt mit der Unterschrift und der Grußformel – erzählt Diego noch einige kuriose Begebenheiten: *„Des Sonntags reite ich gewöhnlich mit meinen Leuten auf die Jagd. In Ermangelung der Pferde reitet man auf Maultieren, oder auch auf Esel wovon es eine Menge gibt; zu Fuße ist es sehr beschwerlich da man in dem Sande nicht rasch genug vorwärts kömmt. Es gibt freilich hier weiter nichts zu jagen, als Geflügel; eine Art Rebhühner die sich in großer Menge vorfinden, und dann so eine Art Sperlinge, worauf es sich aber nicht die Mühe lohnt zu schießen. Wovon diese Thierchen leben, begreife ich nicht. – An einem Sonntage, es war am 19ten Mai ritten wir nach der Wüste von Atacama zu; zwei Meilen vom Meer entfernt fanden wir eine Quelle in einem Thälchen; da war wenigstens wieder ein bischen Grün zu sehen. Ich sprang vor Freude von meinem Thier und tummelte mich auf dem Rasen; und dachte an meine Heimath. – Als ich so in Gedanken vertieft war – kam ein Mann*

40 Z. B. wurde Eunom Philippi 1852 von indigenen Rächern im Süden Chiles ermordet.

41 Sechs-Kreuzer-Münze, zehn Stück = 60 Kreuzer machen einen Gulden

mit einem Esel und 2 Fässer und fing an Wasser zu schöpfen. Aha! dachte ich, hier haben also die Leute das theuere Wasser! Der Mann schien mich zu kennen, denn er redete mich auf spanisch bei meinem Vornamen an. Die Spanier bedienen sich beim Anreden nie des Familiennamens sie reden Jedermann beim Vornamen an wovor sie das Wörtchen Don setzen: So würde man z. B. Herrn Heinrich Krämer[42] ganz einfach Don Enrique werden und Fräulein Elisabeth Dona Elisa. Der Wasserhändler sagte also Don Santiago (Jakob) ha venido […] aqui para ver el huese parado? (Sind Sie hier hergekommen, um den aufrecht stehenden Knochen zu sehen?). Da ich nicht begriff, was er damit meinte, so fuhr er fort: Diese Quelle heißt ‚Der aufrechtstehende Knochen'; und dann zeigte er mir in der Nähe einen ungeheuren Walfischknochen der aufrecht im Boden stak. Die guten Leute hatten ihre Quelle nach einem Gerippe getauft, welches das Meer vielleicht vor Jahrtausenden hier zurückgelassen hat […]."

Ob das Walfischgerippe noch sichtbar ist? Jedenfalls sind auf der Karte eine Stelle ungefähr drei Kilometer nördlich von Taltal sowie auch ein Gewässer „el Hueso" benannt.

In einem Brief vom 18.09.1861 an Mutter und Schwester schrieb Juan aus Valparaíso: „*Mein Bruder Jacob ist wieder von seiner Reise zurückgekehrt und befindet sich wohl […]. Ich glaube daß er Euch auch schrieb von Taltal aus der Wüste Atacama von wo er beinahe halb tot zurück kehrte, er erkrankte durch Mangel an trinkbarem Wasser und der so sehr ungewohnten Lebensweise, ist aber durch Veränderung des Klimas und regulirtere Lebensart schnell wieder genesen.*" Ganz ungefährlich war diese erfolgreich abgeschlossene Expedition also nicht!

Wieder in Deutschland

Sowohl Juan als auch später Diego kehrten als wohlhabende Geschäftsleute aus Südamerika zurück. Offenbar gelang es den Brüdern trotz der zeitweise wirtschaftlich unsicheren und politisch labilen Verhältnisse, ansehnliche Ersparnisse anzusammeln und nach Deutschland zu transferieren. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland sprach Diego drei Fremdsprachen fließend: spanisch, französisch und englisch. Wohl gegen Ende 1877 (Weihnachten?) verlobte er sich 38-jährig in Kindenheim in der Pfalz mit der 21-jährigen Maria Weber, einer Nachfahrin

42 Krämers waren mennonitische Verwandte/Nachbarn zu Hause in St. Johann.

des Mennonitenpredigers und Pietisten Peter Weber.[43] Er hatte sie wohl im Verwandtenkreis (s. Anmerkung 12) aufgespürt und war schnell mit ihr einig geworden. Rechtzeitig zur Heirat im März 1878 machte er sich mit einem Geschäft in Bremen selbstständig.

Juan trieb nach seiner Rückkehr weiterhin Handel mit Südamerika. Auch besaß er ab 01.07.1863 in Trillup bei Hamburg ein großes Ziegeleiunternehmen, verkaufte dies aber 1866 für 20.000 Gulden mit großem Gewinn wieder, rechtzeitig bevor die Erträge schrumpften.[44] Ab April 1870 finden wir Juan als Bauunternehmer in Boppard am Rhein, wo er nacheinander mehrere Wohnhäuser erbaute, die er teils mit seiner Familie bewohnte, teils verkaufte. Erst in seinen letzten Berufsjahren gab er die Selbstständigkeit auf und wechselte in ein städtisches Angestelltenverhältnis als „Bauinspector" bei der Kaltwasserheil- und Kuranstalt Bad Marienberg.[45] Noch heute leben Nachfahren seiner Tochter Hermine, die dort einen gutsituierten Seifenfabrikanten heiratete, in Boppard.[46]

Diego betrieb ein renommiertes „*Porcellanwarengeschäft*" in der Bremer Innenstadt.[47] Später bewohnte er mit seiner Familie im Norden Bremens, in der Otto-Gildemeister-Straße, eine kleine Stadtvilla, die heute

43 Maria („Marie") Weber, *21.8.1856 in Kindenheim, oo 23.03.1878 Diego Berg, †01.08.1925 Bremen; Ururenkelin von Peter Weber 1731-1781, Leinenweber und Blättermacher in Hardenburg, dann Kindenheim. Die Eltern von Maria waren Jakob Weber *20./21.6.1830, †24.03.1881 und Magdalene, geb. Eichelberger, *10.09.1831, †23.04.1884.

44 Juan in einem Brief vom 21.05.1866 an seine Mutter. S. auch: Heinz Waldschläger, Hans-Jürgen von Appen: Die Trilluper Vollhufe und ihre Ziegeleien, in: Jahrbuch des Alstervereins e.V., Hamburg-Bergstedt 2007, S. 97-118. In dieser Darstellung kommt Berg allerdings nicht so gut weg. Einige seiner Gläubiger (wohl teils auch Gläubiger des Vorbesitzers, mit dem er einen entsprechenden Vertrag hatte) mussten offenbar ihr Geld einklagen.

45 In der Bopparder Kuranstalt Bad Marienberg (in den Gebäuden eines früheren Klosters), war Juan 23 Jahre zuvor Patient gewesen. In einem Brief an seine Mutter beschrieb er damals eingehend die Kaltwasser- und Schwitzprozeduren, die er dort durchzustehen hatte. Wenn nicht schon früher, als er von Chile kommend zunächst an den Heimatort seiner Ehefrau Olga Neuenborn, nach Vallendar, nördlich von Koblenz zog, dann hatte er Boppard bei dieser Gelegenheit entdeckt. Ab Ostern 1871 verlegte er seinen Wohnsitz von der Hamburger Grindelallee dorthin. Die stattlichen Gebäude der Kuranstalt stehen heute als hässliche Ruinen oberhalb der Stadt und sind dem weiteren Verfall preisgegeben.

46 Johanna Theodora Elisabeth Hermine (Minna) Berg, geb. 1861 in Valparaíso, oo 11.04.1882 Gottlieb Rath. Aus ihren Briefen an ihren Onkel Diego Berg in Bremen erschließt sich einiges, die Familie von Juan in Boppard betreffend. Bei ihren Nachfahren in Boppard findet sich noch ein Bücherschrank aus Valparaíso.

47 Zuerst in der Obernstr. 4, dann in der Sörgestraße 24. Im Zweiten Weltkrieg wurde das Geschäftsgebäude in der Bremer Innenstadt zerbombt.

Diego Berg mit seiner Frau Maria und den Töchtern, um 1896

von links: Elisabeth Helene („Lilly", 24.12.1878-14.02.1962), Maria geb. Weber (21.8.1856-1.8.1925), Charlotte Magdalene, hinten („Lotte", 20.09.1880-6.1.1968), Catherine Hermine („Käthe", 23.1.1886-03.11.1971), Anna Marie („Rile", 29.9.1890-27.09.1974), Diego (10.11.1839-22.8.1915), Maria Luise („Luise", 6.3.1883-16.05.1952)

(Foto: Privatarchiv Sibylla Hege-Bettac)

noch existiert. Seine fünf Töchter, die – bis auf eine, die kurzzeitig verheiratet und dann verwitwet war – unverheiratet blieben, ergriffen alle gute Berufe – wie Lehrerin, Klavierlehrerin, Heilgymnastin.

Dass Juan und Diego nach ihrer Rückkehr nach Deutschland sich nicht mehr im bayerischen Rheinkreis, sondern in Hamburg und Bremen ansiedelten, mag auch mit in Südamerika geknüpften Geschäftsverbindungen zu tun haben. Große hamburgische und bremische Familienunternehmen hatten Dependancen in Peru und Chile (z. B. Gildemeister) und scheinen die Hauptstadtszene in Lima und Santiago zu dieser Zeit maßgeblich mitbestimmt zu haben.

Während die familiären und verwandtschaftlichen Bindungen in die Pfalz noch bis in die nächste Generation andauerten[48], haben Juan und

48 Beispielsweise erholte sich Hermine, Tochter von Juan, nach der Geburt ihres dritten Kindes in der Nähe von Alzey bei den Verwandten Finger in Monsheim und bei Elise Knell, geb. Eichelberger, in Heimersheim.

Diego – letzterer hatte ja mennonitisch geheiratet – nach ihrer Rückkehr aus Südamerika wohl nicht mehr in mennonitische Gemeinden hineingefunden. In der Sterbeurkunde von Diego ist als Religion „evangelisch" angegeben, während in der Sterbeurkunde seiner Ehefrau noch der Eintrag „Men[n]on." entziffert werden kann. Beide Berg-Brüder schlossen sich mit ihren Familien der evangelischen Kirche an und ließen ihre Kinder dort konfirmieren, was wir zumindest über einige wissen. Von den erwachsenen Töchtern Diegos ist bekannt, dass sie sich in evangelischen Kreisen bewegten.[49] Aus den frühen an die Mutter gerichteten Briefen spricht noch eine starke Verbundenheit mit dem mennonitischen Milieu und den mennonitischen Werten. Diese verliert sich aber mit zunehmendem Abstand.

Juan besuchte in seiner Hamburger Zeit vor der Ausreise (1849-1851) die Mennonitengemeinde in Altona, wo er sehr freundschaftlich aufgenommen wurde und, wie er schrieb, *„der Gottesdienst einen guten Klang hat."* Er lernte dort Pastor *„Ro[o]sen"* kennen, der seinerseits herumgekommen war und die Mennonitengemeinden in der Pfalz kannte. Zum Abschied stattete Pastor Roosen Juan mit *„passenden"* Büchern aus, die ihm in der chilenischen Diaspora weiterhelfen sollten. Was Juan an der Hamburger Mennonitengemeinde weniger passte, war Folgendes: *„Doch etwas ist, was mir in der Gemeinde nicht gefällt […] soviel Luxus, sie ist […] reich, sehr reich ob es das Stättische ist, das ein bißchen zu toll, sie zeichnen sich sogar vor anderen Kirchen aus, so daß es mir in meiner einfachen doch anständigen Kleidung beinah unanständig ist."* Dies schrieb er am 29.05.1851 an seine Mutter.

Mit dem Katholizismus in Südamerika scheinen sie beide ihre Schwierigkeiten gehabt zu haben. Juan meinte, in der deutschen katholischen Kirche habe er ohnehin nichts verstanden, umso weniger tue er dies in der spanischen. Diego schrieb in seinem Brief vom 12.09.1863: *„[…] die Leute steif katholisch sind und wollen dass man es auch sein soll wozu man sich dann allen möglichen Anschein gibt, denn beim Katholizismus thut es bekanntlich der blose Schein. Es gibt auch eine englische Kirche hier ich*

49 Von den Töchtern Diegos besuchten einige die Bibelseminare des evangelischen Predigers Walther Meichsner in Berlin. Andere waren Anhängerinnen des bekannten evangelisch-lutherischen Theologen, Religionspsychologen und Hochschulprofessors Pfarrer Wilhelm Stählin (24.09.1883-16.12.1975), der zeitweise Mitglied der Bekennenden Kirche war und nach dem 2. Weltkrieg als Landesbischof von Oldenburg auch in Bremen Gottesdienste hielt. Immerhin entspross Stählin mütterlicherseits einer mennonitischen Familie. Er war ein Urenkel des mennonitischen, 1818 vom Haftelhof in der Pfalz ins Donaumoos nach Bayern eingewanderten Jakob Hauser und dessen Ehefrau Barbara, geb. Eicher.

bin neulich einmal drin gewesen hab mich aber schrecklich gelangweilt. Dieser Preßbyteranismus will mir auch nicht behagen die sangen einige langweilige Lieder […].“

Die Erinnerung an die Sembacher Mennonitenkirche erscheint dagegen im Rückblick nahezu verklärt. Im Brief an die Mutter vom 12.11.1872 aus Lima schrieb Diego: *„Und dann des Sonntagmorgens, O, welche Freude! dann werde ich Arm in Arm mit Euch liebe Mutter nach Sembach in die Kirche wandern und den schönen zweistimmigen Chorgesang und die erbauliche Predigt anhören […].“* Auch aus einem Kommentar, den Juan anlässlich des Todes von Pfarrer Risser in Sembach in einem undatierten Brief aus dem Sommer 1868 an seine Mutter abgab, lässt sich Respekt für das mennonitische Bekenntnis herauslesen: *„Also der Prediger Risser in Sembach ist gestorben; das thut mir sehr leid. Er war ein tüchtiger Mann. Die Gemeinde Sembach hat in ihm sehr viel verloren.“*[50]

Diegos Töchter hielten regen Kontakt zu ihren Tanten und Onkeln mütterlicherseits, der Kindenheimer Weber-Linie, die teilweise mennonitisch (Lisette Lehmann, geb. Weber – Deutschhof/Münchhof, Lenchen Würtz, geb. Weber – Sembach/Battenberg, Jean/John Weber – Evansville/Ind.), teilweise nicht mennonitisch geheiratet hatten (Babette Handrich, geb. Weber – Hassloch, Carl Weber – Kassel), sowie zu allen Cousins und Cousinen.[51]

Kindheitslandschaft: die schöne Südpfalz

Aus einem Brief von 1913, den Diego an seinem 74. Geburtstag an seine Frau Marie („Mamá“) schrieb, die bei ihrer Schwester Lisette Lehmann, geb. Weber, auf dem Deutschhof weilte, wo die jüngere Schwester – Babette Handrich, geb. Weber – gerade verstorben war, spricht viel Heimweh nach der Südpfalz: *„Deine Karte habe ich erhalten, das Tor von Landau hat mir viel Freude gemacht.*[52] *Welche seligen Erinnerungen aus der Kindheit erweckte dieses Bild! Obgleich ich immer nur durch das französische Tor nach Landau ging, aber es sah fast genau so aus*.“ Drei

50 Johannes Risser aus Friedelsheim war der erste studierte mennonitische Prediger (1832-1868) in der Pfalz. Er starb am 23.05.1868. Pfarrer Risser hatte 1842 den Vater von Juan und Diego beerdigt (Joh. 16, 28).

51 Eine der Cousinen war die bekannte Oratoriensängerin Gunthild Arndt, geb. Weber aus Kassel/Berlin (1908-1992), Tochter von Carl Weber Kindenheim/Kassel/Arolsen.

52 Gemeint ist das deutsche Tor im Nordosten am Untertorplatz, das baugleich mit dem französischen Tor im Südwesten am Obertorplatz ist. Beide waren Teil der Vauban'schen Stadtbefestigung.

Tage später schrieb er nochmals: „*Sag mal, da Du das Tor von Landau geschickt hast, wäre es möglich, daß ich eine Ansichtskarte von Albersweiler od. St. Johann, vielleicht mit dem Haus unserer Mutter bekommen könnte*?“

Diego starb am 22.08.1915 im Kreise seiner Familie. Er soll ein glücklicher, zufriedener und stiller Mensch gewesen sein. So beschreibt ihn sein Schwager, Studienprofessor Carl Weber aus Kassel, in seinem Beileidsbrief an die Witwe vom 22.08.1915. Er hatte als Vollwaise etliche Jahre in der Familie Berg in Bremen zugebracht und dort das Gymnasium besucht.[53] Er schrieb: „*Je weiter meine schöne Bremer Jugend hinter mir entschwindet, desto mehr fühle ich, was ich damals an Dir, liebe Schwester und an Diego gehabt habe. Mir ist er unvergeßlich wie ich ihn so oft sah, mit der Guitarre, seine alten Lieder summend, so recht im Gefühl des Behagens und häuslichen Glückes. […] Ich fühle immer mehr, welch großen Einfluss er auf meine Charakterbildung gehabt hat, trotz oder vielleicht wegen seines ruhigen nie aufdringlichen Wesens; ich weiss auch, dass ein gutes Stück seiner nie kleinlichen, innerlichen, grübelnden Weltanschauung auf mich übergegangen ist.*“

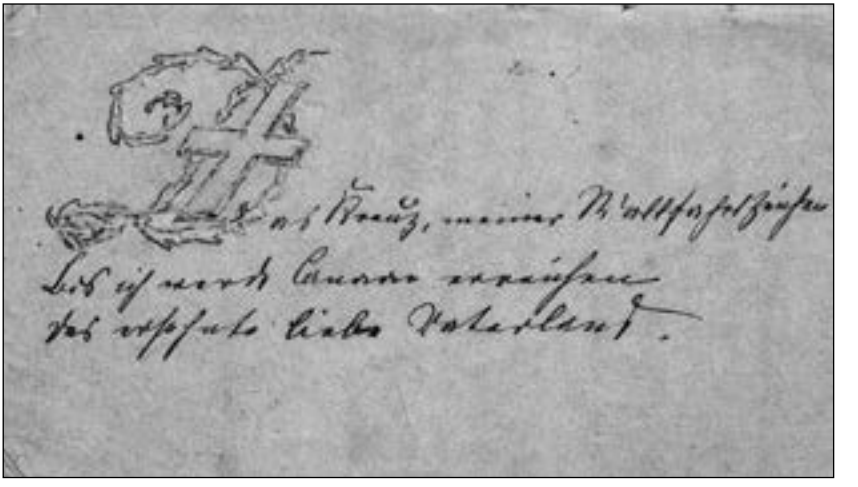
Sibylla Hege-Bettac, Mennonitin, geboren 1955 auf dem Deutschhof, ist Architektin und engagiert sich im Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins; Geschichts- und Biografieforscherin.

53 Carl Weber *15.02.1871 war der jüngste Bruder der Ehefrau von Diego, Marie Berg, geb. Weber und war fast 15 Jahre jünger als diese, bzw. eine Generation jünger als Diego.

Fundstücke

Hartmut Müller

Das Kriegstagebuch von Thomas Löwenberg



Titelseite des Tagebuches von Thomas Löwenberg, 1870/71
(Privatarchiv Hartmut Müller)

Aus dem Nachlass meines Vorfahren Thomas Löwenberg (1849 – 1928), des langjährigen Predigers der Gemeinde Worms-Ibersheim, ist ein kleines Heft in meinem Besitz. Mit 13 x 8 cm ist es nicht sehr groß, und da es nur aus 41 Seiten besteht und keinen festen Einband hat, passt es bequem in eine Hemdtasche. Die Titelseite trägt den Spruch: „Das Kreuz, meiner Wallfahrt Zeichen, bis ich werde Canaan erreichen, das ersehnte, liebe Vaterland". Thomas Löwenberg hat das Büchlein ursprünglich als Tagebuch für seine Zeit als Einjährig-Freiwilliger[1]

1 In Preußen 1814 eingeführte und im Deutschen Reich 1871-1918 sowie in Österreich-Ungarn 1868-1918 mögliche Form des Wehrdienstes mit verkürzter aktiver Dienstzeit (ein Jahr statt drei Jahre) auf freiwilliger Basis. Voraussetzungen waren der Nachweis einer höheren Schulbildung (Mindestanforderung in Preußen ab 1868 Obersekundareife, »Einjähriges«) und die Übernahme der Kosten für Bekleidung, Verpflegung und Ausrüstung. Besonders befähigte Einjährig-Freiwillige konnten nach Ablegung einer Prüfung als

angelegt, denn auf der vierten Seite findet sich der Titel: „Tagebuch / für Th. Löwenberg / Einjährig-Freiwilliger / VI. bayr. Jaegerbaon / 1870/71". Das Tagebuch umfasst den Zeitraum vom 20. August bis zum 23. Oktober 1870. Thomas Löwenberg hat seinen Lebensweg bis zu diesem Zeitpunkt in einer „Biographie"[2] aufgeschrieben:

„Ich Th. Loewenberg wurde geboren den 26ten Februar 1849 zu Weierhof Gemeinde Bolanden Bezirksamt Kirchheimbolanden. Mein Vater ist Prediger der Mennoniten-Gemeinde Weierhof, meine Mutter ohne Gewerbe ebendaselbst, beide noch lebend. Von meinem sechsten bis fünfzehnten (verbessert 14) Jahre besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes, darauf ein Jahr die Lateinschule in Kirchheimbolanden. Nach meiner Taufe im Herbste des Jahres 1864 beschäftigte ich mich in unserer Oekonomie bis ich Frühjahr 1865 auf das Seminar Schiers, Kanton Saarbünden, Schweiz, ging. Juli 1868 verließ ich Schiers und setzte mein Studium besonders in den Sprachen privatim fort. Seit Frühjahr 1869 studiere ich nun auf dem Missionsseminar zu Barmen, woselbst ich nach Beendigung meiner activen Dienstzeit Anfang Oktober wieder eintreten werden. Frühjahr 1870 wurde ich militairpflichtig und mußte, da ich keine zum Einjährig-Freiwilligen-Dienst berechtigte Zeugnisse besaß, mich einer Prüfung unterziehen, die am 1. Febr. 1870 in Speier stattfand u. die ich bestanden habe, worauf ich mich sogleich beim hiesigen 6ten Jägerbataillon anmeldete und meinen Dienst bis Oct. 1872 zurückstellte. Schon aber im August vorigen Jahres wurde ich einberufen u. am 23ten desselben Monats verpflichtet. Am 3ten Sept. marschierte ich als Soldat aus zog am 5ten Juli d.J. mit dem Bataillon hier ein u. wurde vom 7ten Juli an beurlaubt. Ende Juli wurde ich als Einjähriger vom 23 Aug. vor Jahr an anerkannt u am 22 August als solcher wieder eingefordert."

Das Büchlein hat er später als Notizbuch weiterverwendet, denn es finden sich vor und nach den tagebuchartigen Einträgen aus dem Jahr 1870 einerseits Einträge aus seiner Studienzeit an der Missionsschule Barmen von 1872 und 1873, andererseits Notizen über finanzielle Angelegenheiten, die ihn und seine Brüder betreffen.

Näheren Aufschluss über seine Militärzeit gibt seine Offizierspersonalakte[3], die erhalten geblieben ist. Danach leistete er ab dem 23. August

---

Offiziersanwärter entlassen und später (nach Ableistung von Wehrübungen) zum Landwehrbeziehungsweise (nach 1868) zum Reserveoffizier befördert werden.

2 Privatarchiv Hartmut Müller

3 Bayerisches Hauptstaatsarchiv/Kriegsarchiv OP34357

1870 als Einjährig-Freiwilliger seinen Wehrdienst beim 6. Bayerischen Jägerbataillon ab. Er war vom 20. September 1870 bis zum 29. Januar 1871 bei der Belagerung von Paris eingesetzt. Am 22. September 1871 wurde er zum Korporal II. Klasse befördert und am 23. September 1871 zur Reserve versetzt. Am 13. Januar 1872 wurde er Reserve-Second-Lieutnant im 5. Jägerbataillon. 1874 wurde er auf seinen Antrag hin aus der Armee entlassen.

Thomas Löwenberg während des Krieges
(Privatarchiv Hartmut Müller)

In der Akte sind u.a. folgende Beurteilungen über ihn zu lesen: „Ruhig, gesetzt und verträglich, in den Waffen und im Dienste geübt, im Anzuge reinlich, guter Schütze und Fechter, ausdauernder Marschierer, verrichtete während des verflossenen Krieges seinen Dienst stets zur vollen Zufriedenheit seiner Vorgesetzten." (28. Januar 1872)

„Verrichtet seinen Dienst mit gutem Willen, ist aber in seinem ganzen Auftreten etwas schwerfällig und phlegmatisch. Er hat den erforderlichen Grad von Pflichtgefühl und in seiner Handlungsweise soldatischen Sinn, der sich offen und ungeheuchelt äußert. Seine Untergebenen versteht er richtig nach ihren Anlagen zu behandeln und sich durch Persönlichkeit Autorität und Gehorsam zu verschaffen. Bei allgemeiner dienstlicher Befähigung und Belastbarkeit, Strebsamkeit zu seiner Fortbildung, eignet sich derselbe für seine gegenwärtige Stellung vollkommen." (Qualifications-Bericht, undatiert)

Die Eintragungen des Tagebuchs umfassen die Zeit von seinem Einzug zum Militär bis zu seiner Ankunft vor Paris. Seine Notizen sind meist recht knapp gehalten und vermerken oft nur, welche Wegstrecke zurückgelegt wurde. Einige Passagen sind jedoch etwas ausführlicher und zeigen, wie er die ersten Monate seines Kriegseinsatzes erlebt hat.

Montag d. 5ten Sept.
Abfahrt in Weiden früh 6 Uhr. Beim Überfahren der Grenze das Lied: „Die Wacht am Rhein". Kleiner Halt in Weisenburg, über Sülz durch den Haguenauer Wald nach Haguenau. 2-3 Stunden Rast (Mittagessen) (erster Brief nach Hause). Abfahrt um 3 Uhr mit Munitionswagen. Auf der Fahrt bis Vendenheim das Straßburger Münster gesehen und Kanonendonner gehört. In Vendenheim gesellen sich schwarze Husaren zu uns, von hier über Brumath nach Savern, schöne Stadt mit Schloß. 2te Logie im Eisenbahnwagon.

Dienstag d. 6ten Sept.
Abfahrt in Savern um 7 Uhr. Durch die Vogesen an der Pfalzburg u. Lützelstein vorbei nach Saarbg. Daselbst viele Verwundete. Ein Soldat (unleserlich) ein Rippenstoß mit dem Säbelgriff erhalten. Von Savern durch die Vogesen den 1ten Brief an David[4] geschrieben, wobei oft Unterbrechung durch die vielen Tunnels. Aufenthalt in Saarbourg ¾ Stunden. Abfahrt um ¾ ad 12 Uhr. In Luneville 2 Stunden Aufenthalt (Mittagessen). Ankunft eines Zuges mit Verwundeten. Gespött der Franzosen, weil man franz. Gefangene erwartet hatte. Ordnung durch die Posten bald hergestellt.

4 Vermutlich sein Cousin David Krehbiel (1849 – 1908)

Weiterfahrt in Luneville um 3 Uhr nach Nancy. Ankunft 7 ½ Uhr, „die Wacht am Rhein". 3te Logie im Eisenbahnwagon.

Immer wieder merkt man, dass Thomas Löwenberg seine Umgebung sehr genau beobachtet hat. Das betrifft einerseits die Landschaft, andererseits die Menschen um ihn herum:

Mittwoch d. 7ten Sept.
Morgens 8 Uhr Einmarsch in die Stadt zum Einquartieren, Stadt sehr schön besond. Place de Stanislas, dessen Monument und Rathaus. Sehr gutes Logie. Stimmung der Bevölkerung schlecht. Cafe, Bier u. Cigarren sehr theuer, Wein gut u. nicht theuer. Mittags 4 Uhr Aufstellung, darauf zum Fassen bis 7 ½ Uhr mit Sack u. Pack. Bis 9 Uhr im Café de la Commelie. Unterhaltung daselbst mit einem preuß. Steuerbeamten.

Dienstag, den 13.ten Sept.
Abmarsch 6 ½ Uhr über Ligny nach Tronville. Bis Ligny 24 Kil. Von da bis Tronville 4 Kil. Logie großes schönes Haus, aber wenig zu essen. Unterwegs sonderbares Abmähen des Hafers. Schöne Abendunterhaltung mit Herrn Lieutnant Renner, Hausmann, Mann u. dem Sohne des Hauses in lateinischer, deutscher u. franz. Sprache z.B. nous sommes in Frankreich.

Mittwoch d. 14ten Sept.
Abmarsch in Tronville um 7 ½ Uhr unter dem Kommando des Stabs-Hauptmanns von Bauer (vorher der Major von Liedig) vorerst nach Bar le Duc, aber wie gewöhnl. durch die schöne Stadt hindurch nach dem noch einmal 16 Kil. entfernten Revigny, also ein Marsch an diesem Tage mit Verirrung 32 Kil. Ankunft um 3 Uhr. Sehr gutes Logie, Brod und Fleisch gefaßt. Vorerst zum Brod von unserem Hausherrn Käse und Wein, dann zum Fleisch Kartoffeln u. Wein. Nachtisch: Birnen, Trauben u. Zwetschken. Gutes Bett.

Ende September 1870 kam er zum ersten Mal unmittelbar mit dem Kriegsgeschehen in Kontakt:

Dienstag, d. 27ten Sept.
Unser Bataillon auf Vorposten, Weber Bergstraße u. ich wegen Krankheit im Logie. Spaziergang durch die Gärten vor die Stadt. Starkes Gewehrfeuer der Vorposten, höre die erste Kugel pfeifen. Lieutnant Renner erhält einen Schuß. Einen franz. Teppich in den Tornister gepackt.

Freitag, d. 30. Sept.
3 ½ Uhr Aufbruch nach Bruny la Reine, daselbst ins alte Quartier, nach kurzer Zeit starkes Gewehrfeuer bei L´Hay, wir kommen als Reserve rechts

in die Gärten. Kaum wieder im Quartier schlägt die erste Granate ungefähr 200 Schritte von uns ein. Abends mit Köster Schmollis[5] *getrunken.*

Samstag, d. 1ten October
3 ¾ Uhr Abmarsch nach Bagneuve als Reserve. Die Stadt Paris liegt ganz nah u. schön vor uns. Mit Köster in einer Schmiede geschlafen, die ersten franz. Signale gehört.

Am Sonntag, dem 2. Oktober 1870 besuchte er einen Gottesdienst:

Um 4 Uhr Abmarsch nach Antony. Mit Köster sehr schönes Zimmer. Um 11 Uhr Gottesdienst, bei welchem der Lehrer von Stauff erbärmlich das Harmonium spielte, die Predigt hingegen das ersetzte und wiederherstellte, was der geschickte Spieler etwas verstimmte, zumal, da ich seit dem 20ten August, wo ich in Monsheim eine sehr schöne Predigt gehört hatte, nicht mehr in der Kirche war. Der Text stand Dan. 5, 25.[6] *Der Prediger, der im Elsaß angestellt war, beim Ausbruch des Krieges aber deutschen Dulddienst (unleserlich) hat, sprach sehr ernst, daß ein jeder diesen Vers auf sich beziehen solle, nicht was einer vor der Welt wiegt, sond. was seine Seele in der Waagschale des großen Richters heute od. morgen wiegen wird, darauf komme es an. Dann sprach er über eine 3fache Wage, über die der Leute, des Gewissens und über die Wage Gottes. Anfang und Schlußgebet frei und aus gläubigem Herzen gesprochen. Um 5 Uhr Mantel (unleserlich) worauf ich zum Arzt ging u. wegen meinem Fuße morgen dienstfrei. Mache aber kalte Aufschläge auf meinen Fuß.*

Wenig später sah er die ersten Gefallenen:

Samstag, den 8ten October
4 Uhr Abmarsch nach Bourg-la-Reine. Bereitschaft im großen Saale. Serry (?) aus der Apotheke. Lieutnant Renner und 3 Soldaten gesehen, die von einer Granate scheußlich zerfetzt waren.

Mittwoch, den 12ten Oct.
Beerdigung der gestern Gefallenen.

---

5 Brüderschaft

6 „So aber lautet die Schrift, die dort geschrieben steht: Mene mene tekel u-parsin.“ Zum besseren Verständnis noch die Verse 26 – 28: „Und sie bedeutet dies: Mene, das ist, Gott hat dein Königtum gezählt und beendet. Tekel, das ist, man hat dich auf der Waage gewogen und zu leicht befunden. Peres, das ist, dein Reich ist zerteilt und den Medern und Persern gegeben.“ (Lutherbibel 2017)

Bis zum Ende der Eintragungen mehren sich nun die Tage, an denen es „*Allarm*“ gab, und er „*Bereitschaft*“ hat.

Wie eingangs erläutert, sind die Eintragungen in dem Tagebuch recht knapp gehalten und lassen keine Rückschlüsse darauf zu, wie Thomas Löwenberg über seine Militärzeit dachte. Aufschluss darüber geben Briefentwürfe von ihm, die in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof verwahrt werden. Sie sind in einem Heft notiert und stammen aus den Jahren 1872 und 1873.

Zunächst äußert er sich zu den äußeren Bedingungen seines Kriegseinsatzes:

„*Daß diese 10 Monate von September 70 – Juni 71 mit vielen Gefahren und Mühen verbunden waren, läßt sich leicht begreifen, und doch erfreute ich mich stets der besten Gesundheit obwohl ich 7 Monate in keinem Bette geschlafen habe, sondern mein Nachtlager Stroh in einem kalten Zimmer und öfters die mit Schnee bedeckte Erde war. Paris die große Weltstadt habe ich zwar von Anfang bis zu Ende helfen belagern aber hineinzukommen, war mir nicht vergönnt. Hatte auch kein großes Verlangen danach, sondern ihres Anblicks müde, sehnte ich mich wieder in die deutschen Gauen zurück, um die französische Sprache mit der trauten Muttersprache wiederum zu vertauschen.*“[7]

Dass er kein begeisterter Soldat gewesen ist, zeigt seine Reaktion auf die Freisprechung seines Bruders August vom Militärdienst:

„*… und nun brauchst Du Dich nicht so sehr darüber zu grämen, daß Du kein Soldat geworden bist sondern solltest vielmehr froh sein und dem Herr Jesum danken, der Dich hiermit vor Manchem bewahren möchte. Also merke Dir das!! Und nehme es an von Deinem Dich innig liebenden Bruder, der neben der äußeren schönen Seite des Militairstands auch die innere schwarze genügsam kennen gelernt hat.*“[8]

Seine Angst vor einer neuerlichen Begegnung mit diesen „schwarzen Seiten“ des Militärs – und sei es auch nur für eine Übung – scheint innerhalb der Familie Thema gewesen zu sein. Ein Brief an seine Eltern, einen Tag nach dem an seinen Bruder geschrieben, enthält die folgende Passage:

7 Briefentwurf vom 28. März 1872 an „Bruder Dirks“

8 Briefentwurf vom 20. Mai 1872

„Wenn Ihr glaubt mit Erfolg etwas für meine Freilassung vom Militair thun zu können so bin ich herzlich damit einverstanden doch müßte dabei sehr vorsichtig zu Werke gegangen sein; weiß auch eben jetzt noch keinen Anhaltspunkt worauf man sich stützen könnte; da ich jetzt weder die nöthigen Zeugnisse vorlegen, noch mich auf Ordination etc. berufen kann. Wenn Ihr jedoch einen Ausweg wisset, so wäre es mir sehr lieb."

Abschließend sei aus einem Brief an einen amerikanischen Verwandten zitiert.[9]

„Ich lege ein Bild von mir ein mit der Bitte, mir das Deinige auch zukommen zu lassen. Es sieht zwar nicht mennonitisch aus, habe es aber wegen großer Ähnlichkeit einem anderen vorgezogen.[10] Daß ich als Soldat den Feldzug 70/71 mit machte wirst Du wohl gehört haben. Es waren schwere Zeiten, doch der Herr hat mir auch da freundlich geholfen und mich wunderbar bewahrt, und mir die Freude geschenkt, nicht ein einziges Mal schießen zu müssen, obgleich ich Monate in Frankreich und die ganze Belagerungszeit vor Paris gestanden bin. Manche Erfahrungen habe ich in diesem Jahre gemacht, die gewiß nicht vergeblich sein werden, doch möchte ich nicht noch einmal einen solchen Krieg mitmachen, sondern vielmehr ungestört mit dem Schwerdte des Geistes für Christi Sache unter seiner Fahne kämpfen so lange es ihm gefällt. Wenn ich auch nicht in Christi Streiterschaar als Offizier stehe, wie in der bayerischen Armee, so kann der Herr der Heerscharen doch auch mit einem Rekruten etwas ausrichten, wenn dieser nur wie der Soldat die Subordination so den rechten Gehorsam gelernt hat und lernt."

Aus dieser Überzeugung heraus hat Thomas Löwenberg den ihm anvertrauten Gemeinden über 40 Jahre lang als Prediger gedient.

Hartmut Müller (*1974) beschäftigt sich seit seiner Jugend mit der Familienforschung. Er lebt in Alzey und ist Kantor der dortigen Evangelischen Kirchengemeinde.

9 Brief vom März 1873 (Tag fehlt) an einen Christian Krehbiel. Da er mehrere Verwandte mit dieser Namenskombination hatte, ist eine Identifizierung schwierig.

10 Es handelt sich wohl um ein Portraitfoto, das ihn in Uniform zeigt.

Von neuen Büchern

Aufsätze zu „Reformation und Moderne“ aus der *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)*, Veröffentlichungen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik 21, 2016, kart., 352 S., ISBN 978-3-932027-21-5.

Während der Dekade zur Vorbereitung des fünfhundertjährigen Reformationsjubiläums haben sich gelegentlich Stimmen aus den evangelischen Freikirchen zu Wort gemeldet und in Erinnerung gerufen, dass auch ihre täuferischen oder spiritualistischen Vorfahren ernstzunehmende Verfechter der Reformation waren und in die Feierlichkeiten einbezogen werden sollten. Sie waren nicht die angeblich zu Recht malträtierten Stiefkinder der Reformation, wie es jahrhundertelang hieß, sondern Kinder der Reformation. Nicht immer folgten sie ihren „Vätern“, sie suchten vielmehr eigene Wege, um eine Erneuerung der Christenheit herbeizuführen. Dafür wurden sie oft zu Opfern der tonangebenden Reformatoren. Aber sie deshalb aus der Erinnerungskultur heute auszugrenzen, gibt es keinen historischen und theologischen Grund.

Mit diesem Problem hat sich 2015 ein Symposion unter dem Titel „Das Erbe des Nonkonformismus – von der Reformation zur Moderne“ beschäftigt, das an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg abgehalten wurde. An dieser Tagung, die vom Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, dem Institut für Baptismusstudien in Elstal bei Berlin und von einer interdisziplinären Projektgruppe zum „Freiheitsraum der Reformation“ veranstaltet wurde, äußerten sich Referenten und Referentinnen aus dem In- und Ausland, aus unterschiedlichen Konfessionen und wissenschaftlichen Disziplinen zu dem Beitrag, den die Reformation zur Entstehung der modernen Welt geleistet hat. Oft ist das Argument, dass die obrigkeitlich gestützte Reformation Vorreiter der Moderne gewesen sei, genutzt worden, um die aufwendig ausgestatteten Jubiläumsfeiern heute zu rechtfertigen. Doch dieses kühne Argument, das jeder historischen Grundlage entbehrt, musste Widerspruch auslösen und ist auf dem Symposion auf facettenreiche Weise erörtert worden. Diese Beiträge sind in der baptistischen *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde*, die historischen, konfessionskundlichen, theologischen und kerygmatischen Aspekten zur Geltung verhilft, in einem geschlossenen Block veröffentlicht worden.

Die beiden vorangestellten Aufsätze zur frühen Dialektischen Theologie Karls Barths (Dietmar Lütz) und „Generationskirche statt Generationskonflikt“ (Sebastian Gräbe) intonieren auf ihre Weise das Problem der Erneuerung in Theologie und Kirche, das mit der Erinnerung an die Reformation wieder mit aller Kraft aufgebrochen ist.

Es ist keine Frage, die mit den weltlichen Obrigkeiten eng verbundene Reformation hat ein Bekenntnischristentum ins Leben gerufen, das sich obrigkeitlich verordneter Sozialdisziplinierung fügte und selbst dazu beitrug, religiösen Nonkonformismus zu ächten und zu verfolgen, Andersdenkende außer Landes verweisen zu lassen oder oft dem Henker zu übergeben. Die obrigkeitlich gestützten Kirchen schreckten nicht davor zurück, ihren religiösen Alleinvertretungsanspruch mit militärischen Bündnissen und kriegerischen Mitteln durchzusetzen. Selbst wenn das auf diesem Symposion nicht so drastisch zum Ausdruck gebracht wurde, müssen seine Beiträge vor diesem Hintergrund gelesen werden. Sie wehren sich gegen die kühne Behauptung, dass ausgerechnet die großkirchlichen Bemühungen einen entscheidenden Beitrag zur Durchsetzung der allgemeinen Menschenrechte und einer demokratischen Grundordnung in Staat und Gesellschaft geleistet haben sollten.

Die Oldenburger Kirchenhistorikerin Andrea Strübind eröffnet die Diskussion mit einer Erinnerung an die Forschungsthesen Ernst Troeltschs und Max Webers und plädiert dafür, daran wieder anzuknüpfen, die sogenannten Randfiguren der Erneuerungsbemühungen in das reformatorische Geschehen einzubinden und die Reformation insgesamt „als Pluralisierung christlicher Traditionen “ zu verstehen (S. 100). Als Vorläufer der Moderne gelten, wie bei Troeltsch und Weber allerdings allein die Nonkonformisten im reformatorischen Aufbruch, nicht die tonangebenden Reformatoren. Folgerichtig schließen sich daran zwei Aufsätze, in denen der Begriff des Nonkonformismus untersucht und für den Gebrauch in den gegenwärtigen Diskussionen um Reformation, Toleranz, Menschenrechte, Demokratie und die gesellschaftliche Bedeutung der Religionen zugeschliffen werden. So stellt Jörg Albrecht die Definition von Nonkonformismus vor, die in einem Leipziger Forschungskolleg in religionswissenschaftlicher Weite erarbeitet wurde und auf drei Aspekte besonders hinweist: Erstens stammt dieser Begriff aus Jahrhunderten nach der Reformation und atmet den Geist angelsächsischer Traditionen oder der Probleme des 19. Jahrhunderts, zweitens wird mit diesem Begriff nicht nur eine Abweichung von geltenden Normen, sondern auch eine grundlegende Infragestellung bis dahin geltender Normen zum Ausdruck gebracht, und drittens wird darauf

hingewiesen, dass religiöser Nonkonformismus, der im Grunde ein in sich abgestuftes, recht diffuses Erscheinungsbild in der Gesellschaft abgibt, „einen bemerkenswerten Faktor von kultureller Innovation und gesellschaftlicher Veränderung darstellen kann" (S. 112). Weitere Anregungen zur Diskussion um den religiösen Nonkonformismus können den sozialwissenschaftlich reflektierten, gedanklich nicht immer leicht nachvollziehbaren Gedanken Thomas Meyers über den Zusammenhang von religiösem Nonkonformismus und der Genese der Moderne entnommen werden. Immer deutlicher tritt zu Tage, dass die kritischen Reaktionen auf das Reformationsjubiläum, das sich in der Öffentlichkeit weitgehend auf die Würdigung Martin Luthers in unserer Zeit verengt hat, wissenschaftlich anspruchsvolle Auseinandersetzungen eröffnet haben, die über Deutschland hinausgreifen.

Letzteres wird deutlich, wenn sich die Mehrzahl der Beiträge mit angelsächsischer Religionsgeschichte beschäftigt. Der Bochumer Theologe und Baptist Erich Geldbach zeigt, wie sich nonkonformistische Strömungen als Reaktion auf den Abfall der englischen Krone von Rom herausgebildet haben. David W. Bebbington und Massimo Rubboli beschäftigen sich mit dem Beitrag der Nonkonformisten zur Entstehung der Demokratie bis zum Aufstieg der Labour Party in England und der Human Rights von 1948. Brigitta Bader-Zaar geht noch einmal der Geschichte der Sklavenbefreiung nach, sofern diese auf die Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften zurückgeht. Zu Recht werden vor allem Quäker und Methodisten ausführlich erwähnt; ein wenig verwundert allerdings, dass die Beteiligung täuferisch-mennonitischer Gemeinschaften unerwähnt bleibt. Nur in dem Beitrag von Jonathan Seiling, damals Mitarbeiter an der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen" an der Universität Hamburg, wird die Bedeutung beschrieben, die der Pazifismus der Täufer und Quäker im Durchsetzungsprozess der Moderne hatte. Stärker als andere hat schließlich der baptistische Täuferforscher Martin Rothkegel die Impulse herausgearbeitet, die von den Täufern auf die polnischen Sozinianer und die englischen Nonkonformisten ausgingen und dem täuferischen Konzept einer Freikirche eine besondere Gestalt in England und Nordamerika gaben (S. 169). Das waren in seinen Augen die eigentlichen Vorboten der Moderne. Zu bedauern ist, dass niemand hinzugezogen wurde, der sich trotz der berechtigten Kritik an der Reformation bemüht hätte, in den theologischen Grunderkenntnissen der sogenannten Hauptreformatoren doch Ansätze für eine Weichenstellung zur Moderne zu suchen.

Zahlreiche andere Beiträge müssen hier unerwähnt bleiben. Zusammen mit den genannten Vorträgen bilden sie einen anregenden Sammelband, der mit den abschließenden Predigten aus unterschiedlichen Anlässen die geistliche Dimension der wissenschaftlichen Diskussion anzudeuten vermag: Die mennonitische Pfarrerin Birgit Foth stellte „die Stadt Gottes" (Sach. 2, 5-9) in den „Horizont ökumenischer Zusammenarbeit" (S. 337) und Konrad Raiser, der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, rief im Anschluss an Röm. 12,21 auf: „Werdet Nonkonformisten!" (341).

Hans-Jürgen Goertz

Astrid von Schlachta, Die Täufer in Thüringen. Von wehrhaften Anfängen zur wehrlosen Gelassenheit. Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen, hg. von Werner Greiling, Alexander Krünes und Uwe Schirmer, Band 10, Vopelius Verlag, Jena 2017.

Im Jahr 2015 war die Historikerin und Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle Astrid von Schlachta auf Einladung von Historikern der Friedrich-Schiller-Universität Jena im thüringischen Sonneberg zu Gast, um im Rahmen des Forschungsprojekts „Thüringen im Jahrhundert der Reformation" über die Täufer in dieser Region zu sprechen. Ihr Abendvortrag, der sich über die „Scientific Community" hinaus an landes- und kirchengeschichtlich interessierte Zuhörer wandte, liegt jetzt gedruckt vor. Textlich erweitert und mit Abbildungen sowie einem Orts- und Personenregister versehen, erschien er als Band 10 in den *Beiträge(n) zur Reformationsgeschichte in Thüringen*, einer im Zusammenhang mit dem Jenenser Forschungsprojekt entstandenen populären Schriftenreihe.

Astrid von Schlachta bietet einen informativen, gut lesbaren Überblick zu den Anfängen der Täufer dies- und jenseits des Thüringer Waldes und in daran angrenzenden mitteldeutschen Territorien. Mit ihrer Arbeit erfährt das von der Forschung zuletzt eher vernachlässigte Thema neue Aufmerksamkeit. Den Grund für die Zurückhaltung sieht die Autorin im vorherrschenden Täuferbild, wonach für die Glaubensgemeinschaft ein Leben in wehrloser Gelassenheit charakteristisch ist. Aber in Thüringen, Sachsen, Franken und Osthessen waren deren Anfänge von Gewalt und Wehrhaftigkeit gekennzeichnet. Im 16. Jahrhundert wurde nicht nur ideell, sondern auch personell an die gewaltsamen Auseinan-

dersetzungen während des deutschen Bauernkrieges von 1524/25 angeknüpft. So gehörten die späteren Täufer Hans Römer und Hans Hut dem 1524 in Mühlhausen gegründeten „Ewigen Bund Gottes" an. Und Thomas Müntzers Vorstellungen vom wahren christlichen Leben angesichts des zu erwartenden nahen Gottesgerichts blieben nicht zuletzt durch umherziehende Prediger über Thüringen hinaus im Bewusstsein der Täufer lebendig.

Frauen und Männer aus unterschiedlichen sozialen Schichten wurden durch die Erwachsenentaufe in den Bund der Auserwählten aufgenommen, wobei Astrid von Schlachta darauf hinweist, dass die Täuferbewegung bereits in ihren Anfängen uneinheitlich war. Apokalyptisch-radikal gesinnte Täufer planten am Jahreswechsel 1527/28 einen gewaltsamen Aufstand in Erfurt. Sie wollten in der Stadt ein gottgefälliges Regiment errichten. Wäre das Vorhaben nicht vorab vereitelt und die Akteure hingerichtet worden, hätte es vielleicht ein erstes Zentrum der Täuferherrschaft am Flüsschen Gera gegeben.

Überzeugend wird beschrieben, wie Gelassenheit und Wehrlosigkeit zunehmend die Haltung der Taufgesinnten bestimmten. Von den Herrschenden verfolgt, drohte den meisten der Tod, wenn sie nicht bereit waren, von ihrem Glauben abzulassen. Die Historikerin stützt sich überwiegend auf die von Paul Wappler 1913 edierten Quellen von Gefangenenverhören, durch die auch die Namen von Täufern, darunter viele Frauen, überliefert sind. Erinnert wird beispielsweise an Gretha Knoblauch. Die Mutter von drei Kindern, deren erster Ehemann Vind Wedekind unter den Opfern der blutigen Schlacht von Frankenhausen 1525 war, wurde 1533 in der im südlichen Vorharz gelegenen Stadt Sangerhausen hingerichtet. Martin Luther und die Wittenberger Theologen leisteten den theologischen Beistand für das Vorgehen der Obrigkeiten, die in den Täufern eine die bestehende Ordnung und ihre Herrschaft bedrohende Gefahr sahen. Öffentliche Hinrichtungen, beispielsweise das Ertränken in der Saale, dienten der Abschreckung. Angesichts der unterschiedlichen Interessen der vielen kleinen Territorien in Thüringen wurden Gerichtsverfahren oftmals verzögert und war jahrelange Gefangenschaft die Folge, wie das Schicksal von Fritz Erbe zeigt, der 1548 nach langer Inhaftierung auf der Wartburg verstarb. Dessen sterbliche Überreste, so wird vermutet, wurden 2006 unterhalb von Thüringens berühmtester Burg gefunden.

Marion Dammaschke

Sarah Lösel und Thomas T. Müller, Luthers ungeliebte Brüder. Alternative Reformationsideen in Thüringen/Luther's Unloved Brothers. Alternative Ideas of the Reformation in Thuringia, Mühlhäuser Museen, Kleine Schriften, Bd. 3, Mühlhausen 2018, Hardcover, 103 S., ISBN 978-3-935547-73-4.

Gewöhnlich werden Ausstellungen von einem Katalog begleitet, der die Exponate abbildet und mehr oder weniger ausführlich beschreibt. Der Begleitband aber zur Ausstellung der „Ungeliebten Brüder Luthers" in Mühlhausen (Thür.) als Beitrag zum 500jährigen Reformationsjubiläum 2017 ist erst erschienen, als die eigentliche Ausstellungszeit bereits abgelaufen war (s. Kurzbericht in *Mennonitische Geschichtsblätter* 2017, S. 155-157).

Hintergrund hierfür war die finanzielle Lage der Museen. Erst durch zwei Benefizkonzerte, die der Freundeskreis der Mühlhäuser Museen organisierte, konnten die notwendigen Mittel für den Druck des Buches eingeworben werden. Indessen entschied sich die Leitung der Museen auf die große Resonanz hin, die diese Ausstellung fand, sie zu einer Dauerausstellung auszubauen und bis zum 500. Jahrestag der Bauernunruhen 2025 zu zeigen.

Bei dem Begleitbuch handelt es sich nun zugleich um eine Handreichung, die durch die Ausstellung führt und als Seh- und Verständnishilfe angeboten wird, wie auch um einen Band, graphisch stattlich ausgerüstet, der einen bemerkenswerten Einblick in den reformatorischen Aufbruch gewährt und zur weiteren Beschäftigung mit der Reformation anregt: mit dem Thesenanschlag Martin Luthers, der Wittenberger Bewegung Andreas Bodensteins (Karlstadt), mit Bilderstürmen in Kirchen und Klöstern, heftiger Kanzelpolemik, mit den Reformen Thomas Müntzers in Allstedt, mit dem Bauernkrieg und der spektakulären Schlacht bei Frankenhausen, mit obrigkeitlicher Reformationspolitik und schließlich mit der Kampagne des Jakob Strauß in Eisenach gegen den Wucherzins und der Bewegung der Täufer – mit einem Panorama, das in der Jubiläumsdekade nur selten so umfassend und eindrucksvoll, wenn überhaupt, dargestellt und problematisiert wurde. Der Begleitband soll – nach all dem Rummel um Martin Luther allein – nachdenklich stimmen und die historische Basis für die Wirkungsgeschichte der Reformation bis in unsere Tage verbreitern, indem nicht nur diejenigen einezogen werden, die sich auf den verdienstvollen Reformator in Wittenberg berufen, sondern auch diejenigen, die ihre Wurzeln im Denken und Handeln derjenigen haben, die sich in das Reformationsgeschehen

mit eigenen Vorstellungen einbrachten, darüber aber zu Opfern nicht nur der altgläubigen Reformationsgegner, sondern auch der tonangebenden Reformatoren wie Martin Luther, Philipp Melanchthon, bald auch Ulrich Zwinglis und Johannes Calvins wurden.

Diese Absicht der Ausstellung kommt in der Einleitung des Begleitbandes deutlich zum Ausdruck, die Thomas T. Müller, der Direktor der Mühlhäuser Museen und Vorsitzende der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, in engagiertem Ton geschrieben hat. Luther stand nicht mehr im Zentrum dieser Jubiläumsausstellung, ja, er war wohl die Gestalt, die am heftigsten einer Kritik unterzogen wurde. Die „ungeliebten Brüder", dieser Begriff deutet auf den Liebesentzug hin, mit dem der Reformator seinen einstigen Gefährten begegnet war – eine Haltung, die nicht gerade dem Gebot christlicher Nächstenliebe entspricht. Hier mischt sich moralisches Urteil in historische Expertise. Dennoch konnte der Eindruck entstehen, dass sich das gesamte Reformationsgeschehen um den Wittenberger Reformator drehte. Es sind eben nicht irgendwelche Brüder, sondern die „unliebsamen Brüder Luthers". Luther ist die reformatorische Gestalt, auf die alle anderen bezogen werden. Solange die Eigenständigkeit der anderen klar zum Ausdruck kommt, ist daran nichts auszusetzen. Luther war tatsächlich die überragende Gestalt der Reformation. Problematisch wird dieses Urteil jedoch, wenn die anderen nicht voll zur Geltung gebracht werden. Das ist am deutlichsten in den wenigen Passagen über die Täufer in Thüringen der Fall. Hier werden die Täufer nur allgemein beschrieben und das differenzierte Bild täuferischer Bewegungen, wie es in der Täuferforschung inzwischen rekonstruiert wurde, nicht zur Kenntnis genommen. Der Buchhändler Hans Hut, der Müntzer in die Schlacht bei Frankenhausen begleitete und der nach der Niederlage zum wichtigsten Anführer der mittel- und oberdeutschen Täufer wurde, wird nicht erwähnt, ebenso wenig wird auf Hans Römer hingewiesen, der um 1530 einen Sturm auf das Rathaus in Erfurt geplant hatte. Die ganze Szene der Täufer in Thüringen, die Paul Wappler einst beschrieb und die Astrid von Schlachta kürzlich – sozusagen als Nachtrag zur Ausstellung – noch einmal gezeichnet hat, wird nicht ausgeleuchtet. Einzig der Täufer Fritz Erbe aus Herda wird erwähnt, der viele Jahre auf der Wartburg einsaß und dessen Skelett von Archäologen am Fuße der Burg entdeckt und ausgegraben wurde. Diese sterblichen Überreste haben einen Platz in der Ausstellung gefunden.

Der dürftige Auftritt des Täufertums, das einen wichtigen Entstehungsherd gerade in Thüringen hat, ist keine böse Absicht, sondern vor allem der Konzentration auf einige wenige prominente Personen geschuldet.

Er ist zugleich aber auch Opfer der Anlage der kurzen Texte, die der langen Einleitung folgen und sich auf die mehr oder weniger sporadisch präsentierten Exponate beziehen: auf Stücke materieller Kultur, Faksimilewiedergaben alter Drucke, Gemälde aus der Reformationszeit und immer wieder eingestreute Malerei unserer Zeit. Das alles will mehr Erinnerungskultur sein als wissenschaftliche Dokumentation. Zusammengehalten werden diese Texte durch die plakativen Überschriften der einzelnen Phasen des Reformationsgeschehens: Am Vorabend der Reformation, Die Frühphase der Reformation, Der Bauernkrieg. In den Ablauf der Reformation, der sich in diesem Ausstellungsband verständlicherweise auf Mühlhausen konzentriert, werden die „ungeliebten Brüder Luthers" in groben Zügen eingezeichnet. Darauf kommt es hier an und nicht auf eine detaillierte und ausgewogene geschichtswissenschaftliche Analyse. So scheint dieser Band weniger als Anregung zur Reflexion über die Ausstellung geeignet zu sein, wie ich eingangs bemerkt habe, als vielmehr dazu anzuregen, sich einem erweiterten, regional eingefärbten Reformationspanorama überhaupt erst einmal zuzuwenden.

Hans-Jürgen Goertz

C. Arnold Snyder (Hg.), Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529-1592, übers. von H. S. Bender, C. J. Dyck, Abraham Friesen, Leonard Gross, Walter Klaassen, Sydney Penner, C. Arnold Snyder, J. C. Wenger, Anabaptist Texts in Translation 4, Classics of the Radical Reformation 13, Kitchener, Ont., 2017, XII, 609 S., brosch., ISBN 978-1-926599-57-1.

Dieser Band enthält ins Englische übersetzte Quellentexte (vor allem Transkriptionen von Archivmaterial) und stärkt die historische Bearbeitung des "schweizerisch zentrierten Täufertums" nach seinen Gründerjahren um 1525 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Das Täufertum des 16. Jahrhunderts hatte drei Zentren: die Schweiz, Norddeutschland sowie die Niederlande und Mähren. Das war im 20. Jahrhundert stark vereinfacht dargestellt worden, zunächst im Konzept der täuferischen Anfänge in Zürich (Januar 1525) und dann im Jubiläumsjahr 1975 mit der Auffassung von einem polygenetischen, dreigefächerten Täufertum, das sich voneinander unterscheidende schweizerische, niederländische und mährische Traditionen hevorbrachte. Arnold Snyder und Martin

Rothkegel haben inzwischen die Quellengrundlagen der Täuferforschung erweitert und die allmählich sich vollziehende Herausbildung "denominationaler" Unterschiede unter den täuferischen Gruppen nachgezeichnet. Rothkegel zeigt, dass hier ein ähnliches Muster wie unter christlichen Sekten im 15. Jahrhundert in Mähren vorliegt.

Es gibt mehrere wertvolle Monographien zum Schweizer Täufertum im 16. und 17. Jahrhundert, die sich auf vier Bände der *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* stützen. Teilweise liegen diese Quellen auch in englischer Übersetzung vor. Zweifellos war die Erforschung des Schweizer Täufertums in seinem Aufbruch sehr viel intensiver, wie der Band über die Zürcher Quellen zeigt, der mit 1532 endet, dem Jahr nach dem Ende des Kappeler Krieges. Die Periode nach 1531 legte die Grundlagen für die Teilung der Schweizer Konföderation in katholische und reformierte Territorien. Doch nur in protestantischen Territorien wurden täuferische Gemeinden bis zu einem gewissen Grad geduldet.

Die übersetzten Dokumente dieses Bandes konzentrieren sich auf den *Codex 628* der Berner Burgerbibliothek und enthalten *Eine kurtze einfaltige erkanntnuß uff dreyzehen artickell so verlouffens 1572 Jars zu Franckenthal in der Pfalz disputiert worden* und *Verantwortung etlicher, die man töuffer nennt, uff die fragen, warumb sy nit zu kirchen gangind*. Der Text dieser Dokumente, mit Einleitungen, umfasst 461 Seiten. Arnold Snyders Einleitung in den gesamten Band umfasst 15 Seiten, und 88 Seiten sind anderen Dokumenten gewidmet worden, die als Rahmen für den *Codex 628* dienen. Das bedeutendste Zentrum täuferischen Lebens war das ländliche Territorium Berns, der mächtigste Kanton in der Schweiz. Das Muster, wie die Berner Regierung mit den Täufern umging, war Unterdrückung, gewöhnlich Entzug des Eigentums und Ausweisung, gelegentlich auch Hinrichtung, durchsetzt mit beträchtlichen Perioden, in denen die Täufer allerdings einfach nur ignoriert wurden. Ein Mandat des Berner Rats rief 1585 ein Protestschreiben schweizerischer Täufer hervor und ließ danach die gewaltigen Kompendien entstehen, die im *Codex 628* zu finden sind, der von dem Abschreiber im Frühjahr 1590 abgeschlossen wurde. Snyder folgt dem früheren Argument Alejandro Zorzins, dass die späteren Schweizer Täufer untereinander nicht mit gedruckten Texten des Buchdrucks kommunizierten, sondern in Manuskripten, die fortwährend weiter ausgearbeitet und revidiert wurden.

Der zweite Text im *Codex 628 über die Trennung* (offensichtlich ein bedeutsames Thema der Sieben Artikel von Schleitheim 1527), meint

Snyder im Anschluss an Heinold Fast, sei bereits um 1546 in einer anderen, kürzeren Version als derjenigen im *Codex 628* als Anhang zu Heinrich Bullingers größerer Streitschrift gegen die Täufer *Der Widertöuffferen ursprung/ fürgang/ Secten* (1560) in Umlauf gewesen. Der andere, sehr viel längere Text, *Eine kurze einfaltige erkanntnuß*, war mit einer Familie verwandter Dokumente verbunden, die im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts in Umlauf waren, wie Snyder in seinem komplexen Text zeigt. Er weist natürlich auf das offizielle Protokoll der Frankenthaler Disputation von 1571 zurück, in der die Vertreter der neu errichteten reformierten Landeskirche der Pfalz fünfzehn täuferischen Gegnern gegenüberstanden (zumeist "Schweizer Brüdern" soweit, dass Heinold Fast annehmen konnte, dass weder Hutterer noch Mennoniten an der Disputation teilgenommen hatten). Das offizielle Frankenthaler Protokoll scheint in der antitäuferischen Propaganda recht wirkungsvoll gewesen zu sein. Die Antwort der Täufer, in die Snyder uns in seinen früheren Forschungen eingeführt hatte, ist eine wahre Enzyklopädie von Dokumenten, die veröffentlichte Schriften Balthasar Hubmaiers und Sebastian Francks wie Pilgram Marpecks, des Erasmus von Rotterdam, Luthers, Zwinglis, Bucers und Rudolf Walters (damals Leiter der Zürcher reformierten Kirche) ausbeutete, wann immer entdeckt werden konnte, dass sie irgendetwas im Gegensatz zur späteren Praxis der Landeskirche enthielten. Inhaltlich zeigte *Eine kurtze einfaltige erkanntnuß* auf, dass das Gesetz Mose die Vollendung Christi präfiguriert, sie stellte das Schwert zeitlicher Autorität der geistlichen Disziplinargewalt der Kirche gegenüber, bestritt das Recht der landeskirchlichen Pastoren, den Ton anzugeben, während ihre Gemeindeglieder nur in aller Ruhe zuzuhören hatten, und verglich die religiöse Unterdrückung der Täufer durch die Landeskirchen mit der Verfolgung Christi und der Apostel, wie sie im *Neuen Testament* beschrieben war. Sie zeigte, dass die biblische Rechtfertigung der Kindertaufe ganz und gar fehlte und vertraute stattdessen die unschuldigen Kinder der Gnade Gottes an, die ihren Grund im Opfertod Christi hat. Während es für einen Herrscher tatsächlich schwierig war, ein Christ zu sein, war Gott alles möglich, wie das Beispiel des reichen Mannes zeigte, der in das Königreich des Himmels eingegangen war. Mit Zitaten aus Marpecks *Vermahnung* und der Aufnahme von Marpecks Wortwahl hatten sich die Schweizer Brüder des späten 16. Jahrhunderts von dem strengeren Separatismus der *Sieben Artikel* von Schleitheim getrennt.

Die kleineren Dokumente und ihre Einleitungen, die 88 Seiten, die den Rahmen des *Codex 628* abgeben, haben einen weniger schweizerisch

geprägten Inhalt. Ganz schweizerisch sind zunächst die Ausführungen Martin Weningers zum Kirchenbesuch und zur Absonderung. Er hat die Früchte des neutestamentlichen Glaubens demaßen stark betont, dass die Anschuldigungen Zwinglis, die Täufer würden sündlose Vollkommenheit lehren, durchaus zu verstehen sind. Sodann folgt Wilhelm Reublin, der große Überlebende unter den Zürcher Gründervätern, mit Dokumenten aus Straßburg und Mähren, die die Überschneidung von Täufertum und Spiritualismus und die Anfänge von entgegengesetzten "Denominationen" unter den Täufern illustrieren. Verhöre von Hans Fischer und Jakob Maler in den Jahren 1548 und 1558 auf der Landschaft Zürichs und St. Gallens zeigen den fortdauernden Kampf um das Überleben der Schweizer Täufer. Und schließlich wird die Erklärung der täuferischen Ältesten, die sich 1555 zu Beratungen in Straßburg getroffen hatten, zeigen, wie in der Theologie der Inkarnation der melchioritisch-mennonitische Glaube an den himmlischen Ursprung des physischen Leibes Christi geschickt umgangen wird. Weiter folgen die Bemühungen der rheinländischen Anführer Zylis und Lemke (1557), Menno Simons zu bewegen, sein strenges Konzept gemeindlicher Bannpraxis wieder aufzugeben, das sogar die Ehen in Mitleidenschaft gezogen hatte. An dieser Stelle zeigt sich der fortdauernde Riss zwischen dem schweizerischen und niederländischen Täufertum.

Die nächsten beiden Dokumente, die *The Strasbourg Discipline* (ursprünglich ohne Titel) von 1568 und die mehr oder weniger zeitgleiche Schrift über den *Bann*, handeln von möglichen Veränderungen im Charakter der "Schweizer Brüder" gegenüber den 1520er und 1530er Jahren. Die *Ordnung* zeigt, wie sich eine machtvolle Leitung entwickelt hat, gerade so, wie Marpeck sie einst bei den Schweizer Brüdern vermisst hatte; der Bann weist im späten 16. Jahrhundert leichte Unterschiede zu dem Bann auf, wie Hubmaier ihn in seinen frühen Schriften beschrieb – weniger mit der Abendmahlsgemeinschaft der Gemeinde verbunden, und verbindet nun die Ethik des Alten Testaments mit der Ethik des Neuen Testament wesentlich enger, vielleicht ein Schlag gegen die Verweltlichung in der reformierten Landeskirche. Dann sind da noch die Vorworte zu den drei Liederbüchern der Schweizer Brüder von ca. 1555, 1564 und 1583. Die Lieder sind, was ihren Inhalt betrifft, der Lehre nach eklektisch, indem sie spiritualistische und separatistische Themen miteinander mischen, und wurden um einen Korpus von Kompositonen aus dem Passauer Gefängnis zwischen 1535 und 1537 zusammengestellt. Die Gefangenen in Passau waren Philipper, die aus Mähren ausgewiesen worden waren und in ihre westdeutsche Heimat

zurückkehrten. Werner Packull hat in seinen *Hutterite Beginnings* (1995) kaum einen Unterschied zwischen den Philippern und den Schweizer Täufern gesehen, als sie nach Mähren gezogen waren, so war es natürlich, dass sie "Schweizer Brüder" wurden, als sie heimkehrten. Schließlich vervollständigen – nach *Codex 628* – zwei Dokumente den "Rahmen": Andreas Guts Ersuchen an den Zürcher Rat um Toleranz 1589 und die Zurückweisung der Unionsbemühungen der antitrinitarischen Polnischen Brüder durch die "Schweizer Brüder, auch Hochdeutsche genannt" (1592). Wie Snyder bemerkt, "praktizierten die Polnischen Brüder die Erwachsenentaufe; sie verweigerten den Eid und setzten sich für die Gewaltlosigkeit ein, das bedeutete auch, die Annahme öffentlicher Ämter zu verweigern" (S. 550); aber deren rationalistischer und spekulativer Christologie setzten die Schweizer Brüder eine entschieden trinitarische Orthodoxie entgegen. Eine Vereinigung beider Gruppen könne auch nur diskutiert werden, wenn die Polnischen Brüder die Rechtgläubigkeit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses annehmen würden.

Arnold Snyder ist sich darüber im Klaren, dass es in den 1540er Jahren Differenzen unter den täuferischen Gruppen in der Schweiz gab. Neben hutterischen Missionaren aus Mähren waren da nicht nur "Schweizer Brüder", sondern auch Bundesgenossen Marpecks mit Beziehungen zu den Austerlitzer Brüdern in Mähren. Aber zur Zeit des *Kleinen einfachen Bekenntnisses* von 1590 scheinen die Schweizer Brüder einen guten Teil Pilgram Marpecks mit dem Erbe Michael Sattlers gemischt zu haben.

James M. Stayer

Hauprecht Zapff, Johannes der Evangelist über alle Kapitel erklärt. Ein täuferischer Bibelkommentar von 1597, hg. von Martin Rothkegel, Hutterian Brethren Book Centre, McGregor, MB (Kanada), 2017, 474 Seiten, ISBN 1-927913-57-8.

In europäischen Bibliotheken lagern ungezählte handschriftliche Bibelkommentare, die heute keiner mehr liest. Warum also sollte man sich die Mühe machen, eine Auslegung des Johannesevangeliums aus dem Jahr 1597 zu veröffentlichen? Tatsächlich wird mit der vorliegenden Edition zum ersten Mal ein hutterischer Bibelkommentar des 16. Jahrhunderts einer weiteren Leserschaft zugänglich gemacht, denn die Hut-

terer haben ihre Bibelauslegungen im 16. und 17. Jahrhundert nicht gedruckt, sondern handschriftlich überliefert. Verantwortlich dafür war wohl weniger der eingeschränkte Zugang zu den Druckerpressen, als der eher kleine Kreis, der solche Texte gelesen hat. Zwar konnte die Mehrheit der Hutterer lesen, doch die Bibelauslegungen waren für ihre Prediger geschrieben und dienten der Predigtvorbereitung.

Das Medium der Handschrift blieb nach der Erfindung des Buchdrucks in allen konfessionellen Lagern weiter in Gebrauch. Nach wie vor wurden handschriftliche Bücher hergestellt, wenn die Drucklegung aus finanziellen Gründen oder wegen der Zensur nicht in Frage kam. Im 16. Jahrhundert waren Auflagen von 1500 Exemplaren üblich. Die Herstellung einer dem Bedarf entsprechenden kleinen Auflage von Zapffs Johanneskommentar hätte sich nicht gelohnt. Mediengeschichtlich ist die vorliegende Edition auch deshalb von Interesse, weil sie eine Vorstellung von der hutterischen Verkündigung in der Blütezeit der Gemeinschaft erlaubt. Man sollte nicht vergessen, dass die Predigt in der Frühen Neuzeit ein ebenso wichtiges Massenmedium war wie der Buchdruck.

Hauprecht Zapff (1546/47-1630), welcher den vorliegenden Johanneskommentar verfasst hat, entstammte einer Gemeinde der Schweizer Brüder in Rheinland-Pfalz und kam mit etwa vierzehn Jahren zu den Hutterern nach Mähren, wo er eine Ausbildung in der Tradition der städtischen Schreibermeister erhielt. Über eine höhere Schulbildung verfügte er nicht. Die „Gemeinde Gottes in Mähren", wie sich die Hutterischen Brüder selbst auch nannten, gehen auf das Wirken des Täufers Jakob Huter zurück. Unter seiner Führung wuchs die Gemeinde, und es entstanden Siedlungen, in denen Gütergemeinschaft gepflegt wurde. Durch die Missionstätigkeit im gesamten oberdeutschen Raum stieg die Zahl dieser Täuferkirche bis zum Ende des 16. Jahrhunderts auf schätzungsweise 20000 Mitglieder an.

Zapff arbeitete dreißig Jahre lang als Schreiber des Hutterischen Vorstehers der Gesamtgemeinde, musste also die offizielle Korrespondenz der Gemeinde erledigen, Urkunden und Verträge ausstellen, die Beschlüsse und Gemeindeordnungen sammeln sowie Buchhandschriften für den Gebrauch der Prediger vervielfältigen. 1580 und 1581 fertigte er zwei repräsentative Handschriften der hutterischen Gemeindechronik („Grosse Chronik") an, wobei er Teile davon selbst verfasste. 1594 zum Prediger (Diener des Wortes) in Neumühl (Nové Mlýny) gewählt, schrieb Zapff verschiedene eigene Texte, u. a. den Johanneskommentar. Nach der Vertreibung der Hutterer aus Mähren um 1622 lebte er auf

einem Bruderhof in der Westslowakei. Dort und in Siebenbürgen gab es weiterhin größere hutterische Bruderhöfe, bis die Jesuiten und andere katholische Geistliche im 18. Jahrhundert die Hutterer zwangsbekehrten und ihre Literatur beschlagnahmten. Vieles wurde vernichtet, einiges gelangte zu Studienzwecken in kirchliche Bibliotheken. Zapffs Johanneskommentar ist nicht im Original, sondern in einer Abschrift des hutterischen Predigers Heinrich Hartmann von 1630 überliefert. Die kleinformatige Handschrift umfasst 549 Blätter und ist in einem hutterischen Ledereinband der Zeit gebunden. Sie befand sich wahrscheinlich im Bruderhof in Winz, bevor sie in den Besitz des Lehrers Simon Hermann gelangte, der sie 1709 dem Hermannstädter Gymnasium schenkte. Von dort kam die Buchhandschrift im 19. Jahrhundert in die Bibliothek des Brukenthal Museums in Hermannstadt, wo sie bis heute verwahrt wird.

Zapffs Werk ist ein Auslegungskommentar. Auf den in Sinnabschnitte eingeteilten Bibeltext, der aus einer deutschen Zürcher Bibel des 16. Jahrhunderts stammt, folgt jeweils Zapffs Kommentar, der mit einer Paraphrase beginnt und anschließend oft eine dreifache Auslegung enthält: eine Erklärung des einfachen oder historischen Wortsinns, eine Erläuterung des verborgenen Sinns mittels Allegorese und Typologie und eine praktische Anwendung. Das Interesse am buchstäblichen Sinn unterscheidet Zapffs Kommentar von Peter Riedemanns Paraphrasen, die den Bibeltext fast nur allegorisch als Aussagen über das Wirken und Leben der Hutterer vermitteln.

Auf der Grundlage einer Transkription, welche von Hutterern in Kanada gemacht worden ist, hat Martin Rothkegel während eines Forschungssemesters Zapffs Johanneskommentar in sprachlich bearbeiteter Form mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Namen- und Sachregister herausgegeben. Die zahlreichen Bibelzitate und Verweise auf Bibelstellen sind über ein weiteres Register erschlossen. Die Orthographie und Interpunktion sind stillschweigend modernisiert worden, teilweise wurden noch andere grammatikalische Anpassungen vorgenommen. Ebenso sind Abkürzungen und Ligaturen ohne Kennzeichnung aufgelöst. Diese Arbeitsweise, die nicht den gängigen Editionsrichtlinien für deutsche Texte der Frühen Neuzeit entspricht, ist durch die Zusammenarbeit des Herausgebers mit den Hutterischen Brüdern zu erklären. Anders als das frühneuhochdeutsche Original mit seinen veralteten und dialektalen Formen ist der modernisierte Text allgemein verständlich. Die Edition ermöglicht es den heutigen Hutterern, bei der

Beschäftigung mit der eigenen Geschichte eine wichtige theologische Quelle zu studieren.

Die Edition widerlegt die falsche Behauptung, die Täufer hätten wegen ihres biblizistischen oder spiritualistischen Schriftverständnisses keine fortlaufenden Bibelkommentare verfasst. Tatsächlich blieb bei den Hutterern eine spiritualistische Grundtendenz bestimmend, was viele Texte erkennen lassen. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes hat bei ihnen eine wichtige Bedeutung sowohl für die theologische Erkenntnis als auch für den Dienst der Prediger. Wie andere Täufer beriefen sich auch die hutterischen Prediger für ihren Dienst nicht auf eine theologische Ausbildung und eine obrigkeitliche Legitimation, sondern auf den Heiligen Geist (vgl. etwa die Erläuterungen zu Joh 2,9 und 3,11). Liest man Zapffs Johanneskommentar, kann man erahnen, dass die hutterischen Prediger in ihrer Verkündigung nicht einfach eigene Gedanken zur Bibel mitteilen, sondern in prophetischer Art Gottes Botschaft für die Lebenspraxis weitergeben wollten. Zapff betont in seinem Kommentar unter anderem die Wiedergeburt, von der die Theologen der Großkirchen nichts wüssten (zu Joh 3,4). Der sündige Mensch müsse durch Gottes Wort und seine Kraft von oben her erneuert werden (zu Joh 3,3). Die Wiedergeburt ist für ihn das Werk des Heiligen Geistes und hat objektiv das Kreuz Christi (zu Joh 3,14) und subjektiv Buße und Glaube zur Voraussetzung (zu Joh 3,15). Das neue Leben wird in der Nachfolge Jesu sichtbar, die in der kommunitären und pazifistischen Gemeinschaft der Hutterer ja ihren ganz konkreten Ausdruck hat (zu Joh 3,3). Im Gegensatz dazu verrät der ärgerliche Lebenswandel der falschen Christen nur ihren Unglauben (zu Joh 3,18).

Es ist zu wünschen, dass diese von einem hutterischen Verlag besorgte Edition nicht nur in Täuferkreisen gelesen, sondern auch von der historischen Forschung benutzt wird. Außerdem ist zu hoffen, dass in Zukunft weitere Quellen der hutterischen Überlieferung herausgegeben werden.

Christian Scheidegger

Sammelbesprechung: Veröffentlichungen zu den Polnischen Brüdern und zum Sozinianismus

Zbigniew Ogonowski, Socynianizm. Dzieje – poglądy – oddziaływanie [Der Sozinianismus. Geschichte, Ideen, Wirkung]. Warschau 2015, 570 S., ISBN: 978-83-754-5604-2.

Sascha Salatowsky, Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung (Quaestiones 18), Frommann-hoog 2015, VIII, 519 S., ISBN 978-3-7728-2675-7.

Kęstutis Daugirdas, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 636 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 240), ISBN 978-3-525-10142-1.

Piotr Wilczek, Polonia Reformata. Essays on the Polish Reformation(s), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016 (Refo500 Academic Studies, 36). 145 S., ISBN 978-3-525-55250-6.

Michał Choptiany, Piotr Wilczek (Hg.), Antytrynitaryzm w Pierwszej Rzeczypospolitej w kontekście europejskim. Źródła - rozwój – oddziaływanie [Antitrinitarismus in der Ersten Republik im europäischen Kontext.Quellen, Entwicklung, Wirkung]. Warschau: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017 (Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w Dialogu z Europą. Hermeneutyka Wartości [Die Kultur der Adelsrepublik im Dialog mit Europa. Hermeneutik der Werte],10), 374 S., ISBN 978-83-235-3042-8.

Unter den täuferischen Kirchentümern des frühneuzeitlichen Europa nahm die synodal verfasste Kirche der Polnischen Brüder, die zwischen ihrer Entstehung in den 1560er Jahren und ihrer Zerschlagung in den 1650er Jahren ein ausgedehntes Gemeindenetzwerk in der polnisch-litauischen Adelsrepublik bildete, in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Wie die übrigen Täufergruppen lehnten die Polnischen Brüder die Kindertaufe ab und tauften nur mündige Personen auf deren Bekenntnis, vollzogen die Taufe aber durch Untertauchen. Wie die übrigen Täufer vertraten sie pazifistische Grundsätze, gelangten nach jahrzehntelangen kontroversen Diskussionen aber zu dem Standpunkt, dass die Teilhabe an politischer Verantwortung und die Ausübung politischer Ämter dem Gläubigen nicht unbedingt verboten sei. Die täuferische Ablehnung obrigkeitlichen Zwangs in Glaubensdingen wurde von den

Polen zu theologisch und verfassungsrechtlich reflektierten Konzepten von Religionsfreiheit und Toleranz ausgebaut. Die auffälligste Unterscheidungslehre der Polnischen Brüder war jedoch ihre Ablehnung des trinitarischen Dogmas, in dem sie eine unbiblische Lehre sahen und das sie durch alternative christologische Entwürfe zu ersetzen suchten.

Als bestimmendes Lehrsystem setzte sich unter den Polnischen Brüdern schließlich die Theologie des italienischen Exulanten Fausto Sozzini (1539-1604) durch, der seit 1579 in Polen lebte, aber nie die Taufe der Gläubigen annahm. Die Auffassungen Sozzinis und der ersten Generation seiner Schüler unterschieden sich erheblich von denen der Sozinianer der zweiten und dritten Generation. Diese sahen im Widerspruch zu Sozzinis theologischem Ansatz in der Vernunft nicht lediglich das Kriterium für das Verständnis der in der Heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheit, sondern wandten sich einer rationalistischen natürlichen Theologie zu, mit der das recht verstandene (auf ein Minimum an metaphysischen Aussagen reduzierte) Christentum im Einklang stehe. Insbesondere in dieser späten Gestalt übte der Sozinianismus einen erheblichen Einfluss auf das Denken der europäischen Aufklärung aus, zumal viele der 1658 aus Polen vertriebenen sozinianischen Intellektuellen Zuflucht in den Niederlanden fanden und dort mit Unterstützung der arminianischen Remonstranten eine umfangreiche publizistische Tätigkeit entfalten konnten.

Mit den übrigen täuferischen Kirchentümern standen die Polnischen Brüder, deren Kirche wegen ihrer Entstehung als Abspaltung vom reformierten Synodalverband Polens auch als *Ecclesia minor* bezeichnet wurde, zeitweise in intensivem Kontakt. Von den Hutterischen Brüdern in Mähren empfing der radikal pazifistische Flügel der frühen antitrinitarischen Bewegung in Kleinpolen entscheidende Impulse. 1590–1592 unternahmen die Polnischen Brüder den – vergeblichen – Versuch, durch Gesandtschaften und Briefe an die Synoden der Schweizer Brüder in Straßburg die südwestdeutschen und rheinländischen Täufer zu Vereinigungsverhandlungen zu bewegen. Zwischen den Mennoniten und den Polnischen Brüdern gab es engere Verbindungen, so bereits in den 1580er Jahren durch den Übertritt einiger Danziger Mennoniten zum Antitrinitarismus und dann im 17. Jahrhundert in den Niederlanden, wo der Reformierte Johannes Hoornbeeck 1653 polemisch formulierte: „Anabaptista indoctus Socinianus, Socinianus autem doctus Anabaptista“ („Ein Mennonit ist ein ungelehrter Sozinianer, ein gelehrter Mennonit ist ein Sozinianer“). In der Tat hatten die Polnischen Brüder ein von den übrigen Täufergruppen grundsätzlich abweichendes Verhältnis

zur akademischen Bildung, die von Hutterern und Schweizer Brüdern als weltlich abgelehnt wurde und für Mennoniten aufgrund konfessioneller Zugangsbeschränkungen in der Regel unerreichbar war. Die Polnischen Brüder erfreuten sich dagegen eines ständigen Zustroms universitär gebildeter Konvertiten, nicht zuletzt aus den Reihen deutscher lutherischer Theologen, und betrieben von 1602 bis 1638 sogar eine eigene Hohe Schule im kleinpolnischen Raków.

Mit neunjähriger Verzögerung erschien 2015 die bereits 2006 fertiggestellte Synthese des polnischen Philosophiehistorikers und führenden Sozinianismus-Experten Zbigniew Ogonowski (*1924), *Socynianizm*. Der erste Hauptteil (S. 1-89) gilt der Vor- und Frühgeschichte der Polnischen Brüder vor der Ankunft Fausto Sozzinis. Nach einem „historischen Abriss", in dem die Entstehung der antitrinitarischen Kirche in der polnisch-litauischen Adelsrepublik knapp skizziert und vor allem die theologischen Protagonisten vorgestellt werden, folgt eine Darstellung der „Ideen in der vorsozinianischen Phase". Dass sich die Polnischen Brüder damals intensiv mit den Positionen des deutschsprachigen Täufertums auseinandersetzten, wird dabei zwar angedeutet, jedoch zieht Ogonowski außer George H. Williams' *The Radical Reformation* (3. Aufl. 1992) keinerlei Literatur zum Täufertum heran. Der dreimal so umfangreiche zweite Hauptteil (S. 93-413), der der Entfaltung des Sozinianismus von der Ankunft Sozzinis bis zum Ende des Sozinianismus auf polnischem Boden gewidmet ist, ist wieder in einen „historischen Abriss" mit einer Vorstellung der Protagonisten und in eine Darstellung der „Ideen" gegliedert. Im Mittelpunkt stehen dabei die Hauptwerke Sozzinis und seiner Schüler und Nachfolger, während die täuferische Minderheitenkirche, die Sitz im Leben dieser in vieler Hinsicht verblüffend innovativen theologischen und philosophischen Diskussionen war, nur in skizzenhaften rahmenden Abschnitten in den Blick genommen wird. Bezeichnenderweise befinden sich unter den 28 Abbildungen, die dem Band beigegeben sind, zwar 21 Titelblätter sozinianischer Schriften, aber keine einzige Landkarte, die eine Vorstellung von der Verbreitung der Gemeinden der Polnischen Brüder geben könnte. Der dritte Hauptteil (417-510) ist der Wirkungsgeschichte des Sozinianismus vom frühen 17. bis zum 18. Jahrhundert gewidmet, insbesondere dem Beitrag des Sozinianismus zur europäischem Aufklärung, dem Ogonowski einen erheblichen Teil seines wissenschaftlichen Lebenswerks gewidmet hat, und schließt mit einem Ausblick auf die Anfänge der modernen Sozinianismusforschung im 19. Jahrhundert. Ogonowskis Synthese richtet sich ausdrücklich an eine breite Leserschaft und ist entsprechend

sparsam mit Fußnoten versehen. Leider ist im Literaturverzeichnis nur ein kleiner Teil der in den Fußnoten zitierten Publikationen aufgeführt. Ebenso fehlt ein Verzeichnis der zahlreichen in den Fußnoten genannten Primärquellen. Die englische Zusammenfassung ist mit 10 Seiten Umfang sehr knapp geraten.

Die Untersuchung von Sascha Salatowsky, *Philosophie der Sozinianer*, soll hier nicht unerwähnt bleiben, auch wenn ihr Gegenstand jenseits der Fragestellungen der Täuferforschung liegt. Der an der Forschungsbibliothek Gotha tätige Philosophiehistoriker untersucht ein umfangreiches, handschriftliches und gedrucktes Quellenmaterial, das für die Frage nach dem Verhältnis des Sozinianismus zur Frühaufklärung größtenteils noch nicht ausgewertet wurde. Anhand der Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, Form und Materie, Seele und Leib weist Salatowsky nach, dass am akademischen Gymnasium der Polnischen Brüder in Raków eine spezifisch sozinianische Variante, ja eine innovative Transformation der aristotelischen Tradition gepflegt wurde, die als ein theologisch-philosophischer Materialismus zu charakterisieren ist und die eine bisher unbeachtete Verbindungslinie zwischen dem Renaissance-Aristotelismus des 16. Jahrhunderts und der Frühaufklärung darstellt.

Das umfangreichste der hier vorzustellenden Bücher ist die theologiegeschichtliche Habilitationsschrift *Die Anfänge des Sozinianismus* von Kęstutis Daugirdas, inzwischen Leiter der Johannes a Lasco-Bibliothek in Emden. Daugirdas identifiziert sechs innovative Themen der Theologie Fausto Sozzinis, die zusammengenommen einen theologiegeschichtlichen Paradigmenwechsel ergeben, den der Verfasser als das „historisch-ethische Religionsmodell" bezeichnet. Die sechs Themen sind folgende Auffassungen Sozzinis: (1) Die Lehre von Christus als dem präexistenten Logos beruhe auf einem falschen Verständnis des Johannesprologs; (2) der Kreuzestod Jesu sei nicht als stellvertretende Sühneleistung zu deuten; (3) der Mensch sei vor wie nach dem Fall von Natur aus sterblich, das ewige Leben eine übernatürliche Gabe Gottes; (4) die Autorität der Heiligen Schrift beruhe auf ihrer rational verifizierbaren historischen Zuverlässigkeit; (5) der Mensch habe vor wie nach dem Fall einen freien Willen, (6) es könne keine ewigen Höllenstrafen geben, da endliche Verfehlungen des Menschen keine unendliche Strafe nach sich ziehen können. Im ersten Teil seiner Untersuchung geht Daugirdas der Ursprungssituation, dem innovativen Gehalt und den Anfängen der Verbreitung dieser sechs Konzepte nach. Es geht dem Verfasser also nicht um die systematische Darstellung der Lehre Sozzinis. Warum

gerade diese sechs Aspekte ausgewählt wurden, wird im Fortgang der Untersuchung deutlich. Nachdem in einem zweiten Hauptteil die wichtigsten Sozzini-Schüler vorgestellt und ihre Beiträge zur Entfaltung und europaweiten Verbreitung der sozinianischen Lehre herausgearbeitet werden, wird nämlich im dritten Teil nachgezeichnet, dass sich die reformierten und lutherischen Gegner Sozzinis an den theologischen Fakultäten des Reiches, der Niederlande und der Schweiz vor allem an jenen sechs Hauptaspekten des „historisch-ethischen Religionsmodells" abarbeiteten. Durch die außerordentliche Fülle an anti-sozinianischen Disputationen und Traktaten, die namentlich von lutherischer Seite verfasst wurden, trat das „historisch-ethische Religionsmodell" als bedrohlicher Gegenentwurf zum traditionellen Verständnis der christlichen Religion bereits im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts ins Bewusstsein der akademischen Theologen. Daugirdas' Werk beruht auf gründlichen, mustergültig dokumentierten Quellenrecherchen und einer souveränen Kenntnis der west- und osteuropäischen Forschungsliteratur und ist von grundlegender Bedeutung. Allerdings tritt der täuferische Charakter des Sozinianismus, der ihn für die Leser der *Mennonitischen Geschichtsblätter* besonders interessant macht, in Daugirdas' Untersuchung stark in den Hintergrund. Man sollte vielleicht der Frage nachgehen, ob neben jenen auf die Aufklärung vorausweisenden Grundaspekten des „historisch-ethischen Religionsmodells" denn nicht auch die offensichtlich täuferischen Züge der Lehre und religiösen Praxis des frühen Sozinianismus von zeitgenössischen Beobachtern wahrgenommen wurden.

Der Warschauer Literaturwissenschaftler und Reformationshistoriker Piotr Wilczek ist seit 2016 polnischer Botschafter in den Vereinigten Staaten. Sein Bändchen *Polonia Reformata*, in dem sowohl bereits publizierte als auch unveröffentlichte Referate und Skizzen in englischer Sprache gesammelt sind, beschäftigt sich hauptsächlich mit den Polnischen Brüdern und dem Sozinianismus, die der Verfasser mit einer an mehreren Stellen wiederholten Formulierung als „the most radical and theologically sophisticated heresy of the Reformation period" charakterisiert. Die Texte sind ohne Fußnoten und anscheinend auch ohne sorgfältige Überarbeitung abgedruckt. Nur so ist es zu erklären, dass neben allerlei kleineren und größeren Ungenauigkeiten und unbesonnenen Urteilen über Forscher, die unter den Bedingungen des Kommunismus arbeiteten, grobe Fehleinschätzungen stehengeblieben sind wie die, „that in general the antitrinitarianism of the Polish Brethren was similar to the views of Miguel Servetus" (39). Der vom Verfasser

formulierten Absicht, eine nichtpolnische Leserschaft in exemplarische Themen der polnischen Reformationsgeschichte einzuführen, wird die Textsammlung nicht gerecht.

Gehaltvoller ist der von Wilczek und dem Warschauer Historiker Michał Choptiany herausgegebene Band *Antytrynitaryzm w Pierwszej Rzeczypospolitej*, in dem die Beiträge einer Konferenz polnischer, ungarischer und weiterer internationaler Forscher dokumentiert sind, die 2014 in Warschau stattfand. Die Beiträge der ungarischen Forscher weisen durchweg einen Bezug zum nicht-täuferischen siebenbürgischen Unitarismus auf und sind teilweise auch an anderer Stelle in deutscher oder englischer Sprache erschienen. Wegen eines indirekten Bezugs zu den Mennoniten sei stellvertretend der Aufsatz des Literaturwissenschaftlers Dávid Molnár (Szeged) über Valentin Radecke erwähnt, dessen Familie aus der Danziger Mennonitengemeinde kommend zu den Polnischen Brüdern übergetreten war. Radecke ging 1615 nach Siebenbürgen, wo er bis zu seinem Tod 1632 Bischof der unitarischen Kirche war (ein früherer Aufsatz Molnárs über Radecke erschien in englischer Sprache in *Odrodzenie i Reformacja w Polsce,* 2015). Von den Beiträgen polnischer Forscher sei der Aufsatz von Jakub Koryl (Krakau) zur Bibelauslegung der Polnischen Brüder erwähnt, dem eine aufschlussreiche Liste der Bibelkommentare Sozzinis und der wichtigsten sozinianischen Theologen angehängt ist, ferner ein Aufsatz von Magdalena Luszczynska (Jerusalem) über das Verhältnis des antitrinitarischen Täufers Marcin Czechowic zum Judentum. Leider sind dem wichtigen und schön ausgestatteten Sammelband keine englischen Zusammenfassungen beigegeben.

Martin Rothkegel

Benjamin W. Goossen, Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era, Princeton University Press, Princeton und Oxford, 2017, 288 S., Hardcover, ISBN 9781400885190.

Passend zu den lauter werdenden nationalen Tönen in der deutschen Politik erschien im vergangenen Jahr *Chosen Nation*, ein Buch über Mennoniten und deutschen Nationalismus. Momentan gibt es für Mennoniten in Deutschland wohl kein historisches Buch, das politisch aktueller wäre – leider liegt es nur in englischer Sprache vor.

Der US-amerikanische Autor verbrachte für die Recherche des Buches, das zunächst als Bachelorarbeit angelegt war, ein Jahr als Stipendiat in Deutschland. Er knüpfte in dieser Zeit viele Kontakte und dürfte einigen Lesern der *Mennonitischen Geschichtsblätter* auch persönlich bekannt sein. In seinem Buch behandelt Goossen ausführlich die Anfänge des Nationalismus im 19. Jahrhundert, führt durch die nationalsozialistischen Abgründe Mitte des 20. Jahrhunderts und zieht einzelne Linien bis in die Gegenwart durch. Das Buch führt in eine Epoche täuferisch-mennonitischer Geschichte ein, die leicht übergangen wird, obwohl sie bis heute wahrscheinlich wirkmächtiger ist als die Gründungsphase der Reformationszeit. Der Rekurs auf die Täufer des 16. Jahrhunderts wirkt aufgesetzt gegenüber der unterschwelligen Präsenz, mit der Fragestellungen aus dem 19. Jahrhundert das mennonitische Leben bis in die Gegenwart bestimmen. Die Wiedergeburt des Nationalismus in der weltweiten Politik ist da nur ein Beispiel.

Das Buch kann als Einführung in mennonitische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gelesen werden, es will aber mehr sein als das. Goossen analysiert anhand mennonitischer Geschichte Deutekategorien von Kollektiven insgesamt. Wie haben sich Mennoniten selbst verstanden, bzw. wie wurden sie von anderen gesehen? Und welche Rolle spielte der Nationalismus im Prozess der kollektiven Identitätssuche? So ließe sich Goossens Fragestellung ungefähr auf den Punkt bringen (S. 4; S. 7; S. 10 f.). Während in der aktuellen deutschen Politik „Nationalismus" als Kampfbegriff gebraucht wird, mit dem die einen auf Stimmenfang gehen, während die anderen sich bewusst abgrenzen, betrachtet ihn der Historiker Goossen als unbeständige Kategorie unvollständiger Gruppenidentität (S. 4; S.10f.; S. 16f.; S. 20; S. 206). Wie andere kollektive Kategorien (z. B. Religion) wird Nationalismus gebraucht, um Zusammengehörigkeit in einer Gruppe zu konstruieren. Dabei bleibt die Frage nach der Nation allerdings den „urtümlicheren menschlichen Triebkräften" untergeordnet. Nation und Nationalität sind „fließend" und können je nach geschichtlicher Situation changieren. Diese Erkenntnis wird anhand der Mennoniten in der Ukraine schön illustriert. Sie betrachteten sich während und nach dem Ersten Weltkrieg je nach politischer Großwetterlage entweder als ursprünglich deutsch oder niederländisch. Letztlich hatten sie dabei allerdings – als urtümliche Triebkraft – ihr eigenes Überleben im Sinn (S. 112f.; S. 120; vgl. S. 179; S. 199).

Die Geschichte demonstriert also, wie unsachgemäß die Vorstellung einer „festen" Nation ist, die viele Nationalkonservative bis heute ver-

treten. Allerdings zeigt die mennonitische Geschichte auch, dass der Nationalismus in seinen Anfängen durchaus eine positive Bewegung war. Zu Beginn war der deutsche Nationalismus eine einigende Kraft, die nicht nur die Kleinstaaterei in Deutschland teilweise überwinden, sondern auch die Klassengesellschaft der damaligen Zeit aufbrechen konnte. Durch nationale Einigungsbestrebungen wurden die bisher nur regional und familiär orientierten Mennoniten in ganz Deutschland stärker miteinander verzahnt. Das schloss auch deutsche Minderheiten im Ausland ein. Durch die Gründung deutschsprachiger Zeitschriften Mitte des 19. Jahrhunderts kommunizierten zum ersten Mal (deutschsprachige) Mennoniten von Nordamerika bis Russland regelmäßig miteinander (S. 42f.). Es ist kein Zufall, dass schon die zweite Mennonitische Weltkonferenz 1930 in Danzig stattfand, denn noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg galt Deutsch als Lingua franca der Mennoniten (S. 183). Auch die Überwindung konfessioneller Grenzen geschah unter nationalen Vorzeichen. Dass sich gerade die national orientierten Mennoniten besonders für die Ökumene einsetzten – aus heutiger Sicht eher erstaunlich – erschien damals konsequent (S. 31).

Die Nationalisten unter den Mennoniten setzten sich im 19. Jahrhundert für gleiche Rechte, gesellschaftliche Teilhabe und öffentliche Verantwortung ein (S. 48f.). Um die Mennoniten zu vollberechtigten Mitgliedern der deutschen Gesellschaft zu machen, forcierten nationale Kräfte in der Mennonitenschaft – insbesondere die Verantwortlichen der 1886 gegründeten *Vereinigung* – eine ideologische Weiterentwicklung. Sie forderten einen Aufbruch in die Moderne und die Aufhebung überkommener Normen. Das schloss die Forderung nach besserer Bildung und insbesondere theologischer Ausbildung ein. Außerdem sollten Traditionen wie das Verbot interkonfessioneller Ehen und der Gemeindeausschluss von Wehrdienstleistenden aufgehoben und die Tradition der Wehrlosigkeit bzw. Gewaltfreiheit zugunsten von gesellschaftlicher Teilhabe und nationaler Verantwortung aufgegeben werden.

Wie Mennoniten mit ihrer pazifistischen Tradition umgingen, zieht sich als roter Faden durch das Buch. Gleich zu Beginn tritt anhand der Geschichte von Agatha und Peter Dyck die Frage in den Raum, ob die Wahrung der Tradition der Gewaltfreiheit die Mennoniten vor nationalen Irrwegen bewahrt hätte (S.1 f.; vgl. S. 40; S. 90f. u. ö.). Hätte die pazifistische Tradition, die in Deutschland ab 1870 schrittweise aufgegeben wurde, vor gesellschaftlicher Assimilierung und letztlich vor NS-Komplizenschaft geschützt? Diese moralische Frage wird von Goossen nicht explizit gestellt – sein Anliegen ist ja das eines analytischen Histo-

rikers. Mich als Verfechter eines aktiven Pazifismus interessiert diese Frage allerdings brennend. Goossen lässt an einer Stelle durchblicken, dass er eher skeptisch bleibt. Traditionelle Lehren wie der Pazifismus könnten dazu dienen, „alle möglichen widersprüchlichen Maßnahmen zu rechtfertigen" (S. 145). Dem füge ich als Systematiker und Moraltheologe hinzu: Was hätte das Prinzip der Wehrlosigkeit, das Prinzip eines passiven Pazifismus, in Zeiten genutzt, in denen sich vor den eigenen Augen rassistische Verfolgungen und Tötungen abspielen, wo vor der eigenen Haustür Vernichtungslager entstehen?

Hier spiele ich auf die NS-Zeit an und insbesondere auf die von Goossen geschilderten Judenpogrome in mennonitischen Kolonien in der Süd-Ukraine (S. 162 ff.) sowie den Bau des KZ-Lagers Stutthof im Danziger Werder (S. 193f.). Je näher Goossens Buch den Jahren 1933-1945 kommt, umso deutlicher wird, wie widerstandslos die Mennoniten in diese Jahre hineinglitten, ja sie sogar selbst hervorbrachten. Vorbereitet durch den deutschen Nationalismus der Kaiserzeit, befreit vom Prinzip der Gewaltfreiheit, ausgestattet mit bäuerlicher Tüchtigkeit und als jahrhundertealte enge Gemeinschaft von einzigartiger „rassischer" Reinheit passte das Mennonitentum wunderbar in die Anforderungen der „neuen Zeit". Die Gemeinschaft, die seit jeher eine avantgardistische Einstellung pflegte, die stets die eigene Ahnenreihe gut zurück verfolgen konnte (um allzu familiäre Ehen zu vermeiden) und die seit Jahrhunderten unter verschiedensten Mächtekonstellationen das eigene Überleben sicherte, war durchtrieben genug, sich in das Dritte Reich einzugliedern, ohne negativ aufzufallen (S. 121 ff.).

Bewusst habe ich im letzten Satz das Wort „durchtrieben" benutzt, um abschwächende Worte wie „pragmatisch", „ausgekocht" o. ä. zu vermeiden. Es wird zuweilen immer noch so getan, als wären die Mennoniten nicht aktiver Teil des NS-Regimes gewesen. Doch leider haben sich viele Mennoniten weltweit mit den NS-Zielen eins gemacht. Und nicht nur Einzelne; durch widerstandsloses Eingliedern unter NS-Vorgaben wurde das gesamte mennonitische Kollektiv in Deutschland mit wenigen Ausnahmen zum NS-Komplizen. Diese Erkenntnis wird durch Goossens Buch einmal mehr untermauert. Mitgegangen, mitgehangen, mitgefangen: passives Kooperieren reicht oft schon, um zum Mittäter zu werden – nicht zu reden von den Mennoniten, die voller Überzeugung Gewalt und Unheil ausübten. Die Geschichte der Deutschen und insbesondere der deutschen Mennoniten mahnt und ermutigt uns gerade heute, aktiv Widerstand zu leisten gegen Gewalt und Ungerech-

tigkeit, gegen Diskriminierung und reaktionären Nationalismus, damit wir nicht selbst Teil davon werden.

Goossens Buch zeigt, dass NS-Komplizenschaft nicht nur Mennoniten in Deutschland betrifft. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnten Tausende Mennoniten nach Kanada, USA und Paraguay auswandern, ohne dass deren NS-Verbindungen überprüft wurden (S. 180 f.). Durch Goossens Buch haben auch amerikanische Mennoniten ihre NS-Vergangenheit entdeckt. „Was Opa A Nazi?" fragt beispielsweise die Bloggerin S. L. Klassen in ihrer Rezension von Goossens Buch und verarbeitet Erinnerungen an ihren eigenen Großvater (vgl. https://slklassen.com/2017/06/07/was-opa-a-nazi/). Über die historischen Fakten sowie deren Einordnung und Deutung wird in Übersee heiß diskutiert. Ein Beispiel für die Schärfe der Diskussion ist Rezension und Replik im *Mennonite Historian*, der Zeitschrift der Mennonite Heritage Archives in Kanada. Peter Letkemann, ein Kenner des europäischen Mennonitentums des 19. und 20. Jahrhunderts, warf Goossen in seiner Rezension (Sept. 2017) vor, falsche Fakten vorzutragen und Hintergründe zu wenig zu beleuchten. Goossen antwortete darauf (Dez. 2017) und beklagte, dass mennonitische Institutionen und Wissenschaftler bis heute eine ehrliche Aufarbeitung der NS-Geschichte verhindern wollen. Im März fand im Bethel College, Kansas, eine internationale Konferenz zu „Mennoniten und Holocaust" statt, deren Ergebnisse sicherlich bald vorliegen. Die Diskussion ist also im vollen Gange und wird uns die nächsten Jahre noch einige neue Erkenntnisse bringen. Goossens Buch ist darin ein wichtiger Baustein.

Die Ergebnisse dieses Reflektionsprozesses gilt es ganz praktisch, beispielsweise in der Neugestaltung der Mennokate in Bad Oldesloe, fruchtbar zu machen. Wie wir die Verbindungen zu Menno Simons heute beschreiben, wie sich die Mennoniten in den Jahrhunderten seither entwickelt haben und in welchen Worten die weltweite mennonitische Gemeinschaft zu beschreiben ist, sind Themen von Goossens Buch. Am Buchende fordert er das Ende von einlinigen Universalgeschichten (S. 209 ff.). Ein Kollektiv könne die eigene Tradition und Gemeinschaft in vielerlei Weise begreifen. Was eine Gemeinschaft präge und wodurch sie zusammengehalten werde, dürfe unterschiedlich gedacht werden. Es muss nicht die *eine* Vision geben, der alle folgen, denn das Kollektiv befindet sich faktisch immer schon im Prozess der Selbstfindung – ohne dass dieser allerdings so homogen und eindeutig wäre, wie es die Verantwortlichen gerne hätten.

Joel Driedger

Wolfram Weiße und Fernando Enns (Hg.), Reformation, Aufbruch und Erneuerungsprozesse von Religionen. Religionen im Dialog, Bd. 11, Waxmann Verlag, Münster und New York 2017, kart., 240 S., ISBN 978-3-8309-3721-0.

Der vom Direktor der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Prof. Dr. Wolfram Weiße, und dem Leiter der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen" an der Universität Hamburg, dem mennonitischen Theologen Prof. Dr. Fernando Enns, herausgegebene Band geht auf eine Ringvorlesung an der Universität Hamburg im Wintersemester 2016/17 zurück. In dieser Vorlesungsreihe sind neben dem reformatorischen Aufbruch des Christentums im 16. Jahrhundert auch Reformansätze und Erneuerungsbewegungen in anderen Religionen (Judentum, Islam, Buddhismus) zur Sprache gekommen. Ziel der Herausgeber ist es, durch eine differenzierte Wahrnehmung von Erneuerungsbewegungen „Erstarrungen und Verkrustungen" in den Religionen zu überwinden und Impulse für gegenwärtig notwendige Erneuerungen auszulösen.

Unter der Fragestellung, ob die Reformation des 16. Jahrhunderts auch ein Aufbruch zur Befreiung war, sind verschiedene Beiträge versammelt. Andrea Strübind, Professorin für Kirchengeschichte an der Universität Oldenburg, stellt heraus, dass Täufer, Baptisten, Quäker oder Methodisten für die „Religions- und Gewissensfreiheit" und für die „Selbstbestimmung als Grundrecht eines jeden Menschen" einen entscheidenden Beitrag geleistet haben – und das bereits vor der Aufklärung und der französischen Revolution. Sie weist darauf hin, dass es in den sich etablierenden Konfessionen des 16. Jahrhunderts nur wenige gab, die sich für die Duldung Andersgläubiger aussprachen. Es waren vor allem die verfolgten Täufer selbst (B. Hubmaier, H. Denck, L. Scharnschlager, M. Simons), die nach Gewissensfreiheit und Toleranz riefen. Aber auch unter den Puritanern, die sich von der anglikanischen Staatskirche lösten, gab es Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit. Beide Gruppierungen, so Strübind, waren die ersten, „die aus theologischen Impulsen der Reformation reale politische Freiheitsforderungen" ableiteten. Diese nonkonformistischen Strömungen müssten, wenn an die Reformation erinnert wird, einbezogen werden, um die freiheitlichen Potenziale der Reformation auszuloten und ein differenziertes Bild der reformatorischen Erneuerungsbewegung zu gewinnen. Strübind geht dabei allerdings nicht darauf ein, dass nicht nur die religiösen Nonkonformisten, sondern als erste auch die bäuerlichen Erhebungen

in Mittel- und Süddeutschland „reale politische Freiheitsforderungen" aus dem Evangelium ableiteten.

Fernando Enns zeichnet in seinem Beitrag den Weg „von der Täuferbewegung zu den Friedenskirchen" nach. Die plurale Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts und die Historischen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker, Church of the Brethren) haben Erkenntnisse und Überzeugungen bewahrt, so Enns, die sich erst im 20. Jahrhundert in das ökumenische Gespräch der Kirchen einbringen ließen und Gehör fanden. Für den Diskurs der weltweiten Ökumene über die Bewältigung von Gegenwartsfragen könne das friedenskirchliche Erbe einen wichtigen Beitrag leisten.

Viele weitere Beiträge laden ein, die Bedeutung der protestantischen Reformation aus systematisch-theologischer, historischer und soziologischer Perspektive zu erfassen und vielfältige Erneuerungsprozesse im Buddhismus, im Judentum und im Islam zu entdecken.

Anzeigen: drei Neuerscheinungen

Landkreis Mansfeld-Südharz und Landeszentrale für Politische Bildung des Landes Sachsen-Anhalt (Hg.), Thomas Müntzer. Keine Randbemerkung der Geschichte, zahlr. Fotografien von Janos Stekovics; stekos historische bibliothek, Bd. VII, Verlag Janos Stekovics, Wettin-Löbejün OT Dößel 2017, 352 S. (Großformat), Ln., ISBN 978-3-89923-378-0.

Lukas Amstutz und Hanspeter Jecker (Hg.), Fit für die Welt? Beiträge zu einer friedenskirchlichen Theologie und Gemeindepraxis. Festschrift zum 65. Geburtstag von Bernhard Ott, Edition Bienenberg, Bd. 6, Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2017, 252 S., kart., ISBN 978-3-86256-084-4, Bestell-Nr. 590 084.

Hans-Jürgen Goertz, Umwege zwischen Kanzel und Katheder. Autobiographische Fragmente, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 2018, 252 S., Hardcover, ISBN 978-3-525-570647.

Berichte, Nachrichten und Hinweise

Workshop zur Familienforschung auf dem Weierhof

Am 14. Oktober 2017 fand ein von Astrid von Schlachta, der Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle, moderierter Workshop zur Familienforschung in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof statt. Der Workshop wurde von etwa 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmern besucht und durch eine lebhafte Diskussion aktiv mitgestaltet. Dabei stellten sich die Teilnehmenden gegenseitig ihre familiengeschichtlichen Forschungsprojekte vor. Am besten lässt sich das breite thematische Spektrum des Workshops abbilden, indem einige vorgestellte Anliegen benannt werden.

Zum Beispiel waren da Teilnehmer wie Walter Kaufmann, der vor zehn Jahren begann, auf Wunsch seiner Kinder seine Lebenserinnerungen aufzuschreiben, und sich hierdurch motiviert sah, sich auch mit der Geschichte seiner Vorfahren auseinanderzusetzen. Oder Johannes Horsch, der sich bei seiner Familiengeschichte fragte, inwieweit die verschiedenen Linien aus einer gemeinsamen Linie entstanden sind, wann seine Familie aus der Schweiz in den Kraichgau gekommen ist und wo sie dort ihre erste Aufnahme gefunden hat. Ob sie sich angepasst oder bei ihrem täuferischen Glaubensverständnis geblieben ist?

Mit dabei war auch Stefan Fröhlich, Bibliotheksmitarbeiter am Bibelseminar Bonn, der seit 2005 mennonitische Ahnenforschung betreibt. Er ist Mitglied in der Society for German Genealogy in Eastern Europe, in der sich Menschen mit deutschen Vorfahren in Wolhynien und Polen versammeln. Im neuen Buch von Horst Gerlach über die Russlanddeutschen hat er ein Kapitel über die Baptisten geschrieben.

Ein weiterer Teilnehmer war Hermann Hage, der über die Geschichte der Amischen in Bayern promoviert wurde. Sein Interesse für die mennonitische Familienforschung wurde durch seinen Urgroßvater ausgelöst, einen amischen Mennoniten. Hermann Hage selbst ist Katholik, hat aber seit etwa 20 Jahren guten Kontakt zur Mennonitengemeinde Regensburg.

Jürgen Mosers Interesse an mennonitischer Familienforschung wurde während eines Studienaufenthaltes in Fresno, Kalifornien, geweckt, als er sich unter anderem mit der GRANDMA Datenbank beschäftigte. Nun sammelt er Stammbäume mennonitischer Familien und übernimmt

sie in seine Datenbank. Dabei konzentriert er sich auf mennonitische/amische Familien in Süddeutschland.

Elisabeth Kludas, die beim Symposium „Schweizer Brüder in fremder Heimat – Mennoniten im Kraichgau" im April 2017 in Sinsheim einen Vortrag über die Neutäufer (Fröhlichianer) gehalten hatte, wuchs in einer altmennonitischen (fröhlichianisch-neutäuferischen) Religionsgemeinschaft auf, mit deren Prägungen sie sich dank der Familienforschung allmählich aussöhnt. Die Daten, die sie zu den Familien Bär und Binkele gesammelt hat, stellte sie nun Matthias Glück für seinen Stammbaum der Mennoniten im Kraichgau zur Verfügung, zu dem auch einige andere Familienforscher Zugang haben.

Für Helmut Suttor ist die Familiengeschichte Teil der Beschäftigung mit Geschichte im Allgemeinen. Mikrogeschichte, zu der die Familiengeschichte gehört, geht für ihn von nachvollziehbaren, anschaulichen Verhältnissen aus, anders als die Vermittlung von Geschichte in Schule und Universität. Seine Sammlung familien- und personenspezifischer Daten bezieht sich vor allem auf die Familien Horsch und Suttor. Helmut Suttor setzte sich auch dafür ein, ein moderiertes Chat-Forum zu eröffnen.

Darüber hinaus wurde die Möglichkeit diskutiert, eine möglichst alle Mennoniten umfassende Datenbank aufzubauen, um allen derzeitigen und zukünftigen mennonitischen Familienforschern eine Basis und einen Anknüpfungspunkt für ihre Forschungen bieten zu können. Sinnvollerwiese könnte dies durch eine Erweiterung einer bereits bestehenden Datenbank geschehen.

Matthias Glück und sein Cousin Hartmut Arthur Glück haben bereits eine Datenbank erstellt, die aus dem Forschungsprojekt „Schweizer Brüder in fremder Heimat – Mennoniten im Kraichgau" (mit Beiträgen des Mennonitischen Geschichtsvereins, des Geschichtsvereins Kraichgau sowie zahlreicher Beiträge privater und professioneller Genealogie-Forscher aus der Schweiz und aus Deutschland) entstanden ist. Im Rahmen dieses Forschungsprojekts wurde ein Stammbaum erstellt, der alle Mennoniten im Kraichgau und deren Nachkommen aufführen soll, die im 17. Jahrhundert aus der Schweiz in den Kraichgau eingewandert sind. Die Datenbank wird kontinuierlich erweitert und ist mit umfangreichen Primär- und Sekundärquellen hinterlegt. Viele mennonitische Familien haben dazu ihre Familienchroniken zur Verfügung gestellt und mitgeholfen, existierende Einträge zu verifizieren und zu vervollständigen.

Das Ziel der Datenbank ist es, hinsichtlich Vollständigkeit sowie Breite und Tiefe der aufgezeigten Verwandtschaftsverhältnisse (in Bezug auf die für Mennoniten über lange Zeit hinweg typischen innerfamiliären Heiraten) eine der umfangreichsten verfügbaren Quellen zu generieren. Als Ansprechpartner für Leute, die gern hier mitarbeiten würden, steht Hartmut Glück zur Verfügung.

Wilhelm Friesen gab Einblicke in die Familienforschung am Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold. Dabei kam auch der Wunsch auf, verschiedene Datenbanken zu vernetzen, die sowohl norddeutsche, pfälzische als auch russlanddeutsche Daten von Mennoniten beinhalten. Wie dies konkret aussieht, wo die Dokumente liegen würden und wie es um den Datenschutz und die Rechte der Archive bestellt ist, muss noch diskutiert werden und bleibt einem weiteren Treffen vorbehalten.

Da deutlich wurde, dass viele Familienforscher auch jetzt schon untereinander vernetzt sind, dies aber in Zukunft noch intensivieren möchten, wurde vereinbart, sich regelmäßig zu treffen, um den Fortschritt der Arbeit zu diskutieren. Zudem wurde überlegt, ein „Intranet" aufzubauen, in dem Dokumente oder Fotos hochgeladen werden können.

Über die Aufschlüsselung der familiären Kontakte hinaus liefert die Familienforschung auch Ergebnisse, die als Aufsätze publiziert werden können, etwa zum Berufswandel, zur Entwicklung des Bildungsniveaus, zum Heiratsverhalten oder auch zur Entwicklung von Familiennamen oder zur sozialen Situation in mennonitischen Familien. Die Publikation von Ergebnissen kann und soll in den Mennonitischen Geschichtsblättern stattfinden, wo die Rubriken „Aus der Familienforschung" und „Fundstücke" beliefert werden können. Es wurde vereinbart, ein weiteres Arbeitstreffen im Jahr 2018 durchzuführen.

Hartmut Arthur Glück

Konrad Grebel-Gedenken in Wien: Die Freikirchen Österreichs artikulieren sich im Rahmen des „500 Jahre Reformation"-Jubiläums

Am Samstag, dem 21. Oktober 2017, enthüllten die „Freikirchen in Österreich" (FKÖ) eine Gedenktafel zu Ehren von Konrad Grebel an der Alten Universität in der Wiener Innenstadt. Diese Tafel wurde direkt unter der bereits vorhandenen Gedenktafel für Ulrich Zwingli ange-

bracht. Sowohl Zwingli als auch Grebel waren Studenten an der Alma Mater Rudolphina, der zweitältesten Universität im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, ehe sie zu Anführern reformatorischer Bewegungen wurden.

Den „Freikirchen in Österreich", einem Dachverband aus fünf Gemeindebünden, darunter auch die „Mennonitische Freikirche Österreich", war es ein großes Anliegen, im Rahmen von Veranstaltungen zu „500 Jahre Reformation" auf sich aufmerksam zu machen. Der österreichischen Bevölkerung sollte vor Augen geführt werden, dass Österreich im 16. Jahrhundert nicht nur von der lutherischen Reformation, sondern ebenso von der Täuferbewegung erfasst gewesen war. Aus diesem Grund liefen bereits seit Januar 2015 unter der Leitung von Reinhold Eichinger österreichweite Vorbereitungen für die Feierlichkeiten im Jahr 2017. Dazu gehörte auch die Enthüllung der Konrad Grebel-Tafel. Sie wurde im Rahmen eines Umzugs in historischen Kleidern vorgenommen, der die Verhältnisse von einst sinnfällig vor Augen stellen sollte. Die Video-Clips können nachgesehen werden auf: https://youtu.be/T9iupk261a4.

Im Anschluss an den Umzug wurde am Ignaz-Seipel-Platz die Gedenktafel von Reinhold Eichinger und dem Bezirksvorsteher der Inneren Stadt, Markus Figl, gemeinsam enthüllt.

Das Organ der Österreichischen Evangelischen Allianz, der *allianzspiegel* vom Dezember 2017, berichtete nicht nur über diese, sondern auch über eine weitere Gedenktafelenthüllung, und zwar am 31. Oktober 2017 in Graz. Sie erfolgte im Beisein des Bürgermeisters der Stadt und des steirischen Superintendenten Hermann Miklas. Gedacht wurde des 1528 in Graz hingerichteten Predigers Hans Haas und anderer steirischer Märtyrer der Täuferbewegung. Die Tafel erinnert aber auch daran, dass noch heute 250 Millionen Christen schwersten Verfolgungen ausgesetzt sind. Vom anwesenden Superintendenten Miklas kamen Worte der Entschuldigung für das damals zugefügte Leid. Die Evangelische Kirche in Österreich sei nicht nur Opfer, sondern auch Täter gewesen, bekannte er. Ähnlich, jedoch noch schärfer, hat Kardinal Christoph Schönborn das an den Täufern begangene Unrecht seitens der römisch-katholischen Kirche in einem Grußwort an die Vertreter der Freikirchen tief bedauert und von einer Sinnesänderung seiner Kirche gesprochen (s. *allianzspiegel*, S. 3).

Auch über eine Überraschungsaktion freikirchlicher Jugendlicher in der Nacht vom 28. auf den 29. Oktober wird berichtet. In österreichischen Innenstädten wurden auf den Straßen mit Kreide zahlreiche geheimnisvolle „U"-Buchstaben aufgemalt, die für „Umkehr" stehen sollten. Die die Buchstaben durchquerenden Wellen sollten auf die Taufe hinweisen, welche die Täufer erst aufgrund einer vorher erfolgten Umkehr zu spenden bereit waren. In Villach etwa kam es hierauf zu zahlreichen Anzeigen bei der Polizei. Das Geheimnis der rätselhaften Zeichen wurde allerdings bereits am nächsten Tag gelüftet, womit erneut die Aufmerksamkeit auf die Täufer in Österreich gelenkt worden war.

Um die Glaubens- und Leidensgeschichte jenes radikalen Flügels der Reformation nachhaltig in Erinnerung zu behalten, wurde eine Wanderausstellung mit dem Titel *Brennen für den Glauben* zusammengestellt, die über das Reformationsgedenkjahr und sogar über das Jahr 2025 hinaus österreichweit in Räumen öffentlicher Einrichtungen, wie etwa in Schulen, Gemeindesälen und Stadthallen, gezeigt wird. Neben zum Teil aus dem 16. Jahrhundert stammenden Exponaten werden auf zahlreichen Schautafeln die Anliegen der Täufer und ihre Schicksale vorgestellt.

Josef Franz Enzenberger

Auf dem Weg nach 2025: Täuferisch-mennonitische Geschichtsvereine intensivieren ihre Zusammenarbeit

Am 25. November 2017 kamen zum ersten Mal Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen täuferisch-mennonitischen Geschichtsvereine Europas in der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof zusammen, um zu überlegen, wie der Weg nach 2025 beschritten werden könne. 2025 steht bekanntlich das 500-jährige Jubiläum der ersten täuferischen Glaubenstaufe in Zürich an. Ein Datum, das gebührend gefeiert werden soll ..., aber wie?

Die Teilnehmenden kamen aus der Schweiz, aus Frankreich, den Niederlanden, Österreich und Deutschland, wobei von deutscher Seite der Mennonitische Geschichtsverein sowie russlanddeutsche Vereine anwesend waren. Verschiedene Ansätze wurden formuliert, die den Gedenkfeierlichkeiten einen Rahmen geben sollen. Dabei wurde sehr schnell deutlich, dass es unter den Mennoniten ganz unterschiedliche nationale und kulturelle Traditionen gibt, die ein gemeinsames Erinnern einerseits schwer, andererseits aber auch bereichernd und vielfältig machen

können. Es wurde festgestellt, dass es nicht „die" gemeinsame Tradition gibt und dass somit auch gar nicht „die" gemeinsame Geschichte geschrieben werden muss. Vielmehr sollte es darum gehen, die Vielfalt der jeweiligen Erinnerungskulturen sichtbar zu machen. Die Vielfalt der täuferischen Geschichte und die Verschiedenheit der Gemeinden und Bünde sind eine Stärke, die es zu nutzen gilt, denn so muss der Blick zwangsläufig über die eigenen nationalen und kulturellen Grenzen hinaus gerichtet werden, was eine Bereicherung ist.

Ein weiteres Ergebnis der Besprechung auf dem Weierhof ist, dass oft die Diskrepanz zwischen den Ideen des 16. Jahrhunderts und jenen des 20. Jahrhunderts nicht sichtbar gemacht, sondern eine überzeitliche Gültigkeit konstruiert wird. Dabei sorgten insbesondere die politischen Rahmenbedingungen dafür, dass sich ganz unterschiedliche Ausprägungen der Gewaltfreiheit, aber auch Unterschiede in den Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit zeigen.

Alle Geschichtsvereine, darüber herrschte in den Diskussionen Einigkeit, streben danach, Defizite in den Erinnerungskulturen zu beheben – und auf dem Weg ins Jahr 2025 wird es dafür vielfältige Gelegenheiten geben. Dabei verfolgen alle Geschichtsvereine stets einen mehrgleisigen Ansatz. Einerseits soll Geschichte einem breiten Publikum vermittelt werden. Andererseits muss die wissenschaftliche Forschung zur Täuferbewegung angeregt werden. Die Geschichtsvereine, so wurde auch festgestellt, nehmen für das allgemeine Interesse an der täuferischen Geschichte eine wichtige Funktion ein, denn sie wirken nicht nur geschichtsvermittelnd in die Gemeinden hinein, sondern erreichen darüber hinaus auch Menschen, die sich für die täuferische Geschichte interessieren, jedoch keinen Kontakt zu mennonitischen Gemeinden pflegen.

Konkrete Projekte auf dem Weg nach 2025 könnten sein: das Projekt „Täuferspuren" europaweit umzusetzen, Ausstellungen und Symposien über die Täuferbewegung zu initiieren oder ein Buch über die Rezeptions- beziehungsweise Erinnerungsgeschichte des Täufertums zu erstellen. Zudem soll auch wieder verstärkt auf den wissenschaftlichen Austausch geachtet werden, wozu unter anderem Treffen von Doktoranden dienen könnten.

Das nächste Treffen täuferisch-mennonitischer Geschichtsvereine soll im Januar 2019 im Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold stattfinden.

Astrid von Schlachta

„Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft: Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat". Internationale Tagung des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung in Kooperation mit der Theologischen Hochschule Elstal, Berlin (6. und 7. Dezember 2017).

In Deutschland stehen die ehemaligen Staatskirchen knapp ein Jahrhundert nach dem Ende der Monarchie noch immer in einer engen Verbindung mit dem Staat und sind gegenüber anderen Religionsgemeinschaften in vielerlei Hinsicht privilegiert. Der eigenartige Sonderweg einer „hinkenden" Trennung von Kirche und Staat wird derzeit weder von Theologen noch von Politikern grundsätzlich in Frage gestellt – abgesehen von dezidiert kirchenkritischen oder religionsfeindlichen Stimmen. In vielen Freikirchen wird dagegen gerade aus frommem Eifer um die Gemeinde ein Verständnis von Kirche vertreten, das konsequent auf dem Prinzip der Freiwilligkeit in allen Glaubensdingen – vom freiwilligen Christwerden bis zur freiwilligen Kirchenfinanzierung – beruht. Der Staat ist aus dieser Sicht in erster Linie ein religiös neutraler Garant von allgemeinen Freiheitsrechten, nicht Wahrer der Werte bestimmter religiöser Traditionen oder der Besitzstände bestimmter religiöser Gruppen. Ein baptistisches Glaubensbekenntnis von 1925 formulierte: „Church and state should be separate. The state owes to the church protection and full freedom in the pursuit of its spiritual ends. In providing for such freedom no ecclesiastical group or denomination should be favored by the state more than others. (…) The church should not resort to the civil power to carry on its work. The gospel of Christ contemplates spiritual means alone for the pursuit of its ends. The state has no right to impose penalties for religious opinions of any kind. The state has no right to impose taxes for the support of any form of religion. A free church in a free state is the Christian ideal (…)."

Nicht nur im Hinblick auf die massive finanzielle Förderung der Großkirchen durch einige Bundesländer, sondern auch angesichts der aktuellen Versuche, von staatlicher Seite bestimmte Interpretationen des Islam aktiv zu fördern, birgt die freikirchliche Forderung nach konsequenter Trennung von Staat und Religion im deutschen Kontext einiges Konfliktpotenzial. Die Berliner Tagung hatte das Ziel, die Forderung nach einer konsequenten Trennung von Staat und Kirche und nach Enthaltung des Staates von aktiver Förderung bestimmter Religionsgemeinschaften für ein deutsches Publikum vorzustellen, theologische und historische Hintergründe nachzuzeichnen sowie Stärken und Schwächen auszuloten. Durch eine private Spende war es den Organisatoren der Tagung, Rein-

hard Assmann und Martin Rothkegel (beide Berlin) möglich, zu einem in Deutschland tendenziell unpopulären Thema angesehene Fachleute aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und mit unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen (oder ohne konfessionelle Hintergründe) aus dem In- und Ausland einzuladen.

Astrid von Schlachta (Regensburg/Weierhof), Sascha Salatowsky (Gotha) und John Coffey (University of Leicester) stellten Entwürfe einer von obrigkeitlicher Bevormundung freien Kirche bei den Täufern der Reformationszeit, den Polnischen Brüdern oder Sozinianern und den Baptisten im revolutionären England des 17. Jahrhunderts vor. Gerhard Lindemann (Dresden), Thomas Hahn-Bruckart (Mainz), Andreas Liese (TH Elstal) und Imanuel Baumann (Stuttgart) gingen der Politisierung der theologischen Freiheitsforderungen der nonkonformistischen Traditionen im britischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der zaghaften Rezeption dieser Konzepte in den deutschen Freikirchen des 19. Jahrhunderts und der Tendenz der Freikirchen zu einer apolitischen Passivität im Dritten Reich und in der DDR nach. Michael Haspel (Jena) legte am Beispiel von Martin Luther King dar, welche Handlungsspielräume als zivilgesellschaftliche Akteure die afroamerikanischen Freikirchen in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung beanspruchten. Curtis Freeman (Duke University, Durham, NC) hielt einen gut besuchten Abendvortrag über die Stärke und Kehrseiten der Trennung von Kirchen und Staat in den USA. Harald Mueller (Friedensau) stellte Grundzüge und Grundprobleme des deutschen Staatskirchenrechtes aus freikirchlicher Sicht dar. Peter Vogt (Herrnhut) sprach als Vertreter der Evangelischen Brüder-Unität, die als weltweit vertretene Freikirche in ganz unterschiedlichen politischen Kontexten agiert. Der Theologe, Verfassungsrechtler und Politiker Tadeusz Zieliński (Warschau) beschrieb aktuelle Tendenzen zur verstärkten Verflechtung von Kirche und Staat in Polen. Peter Jörgensen (Berlin) beschloss die Tagung mit Beobachtungen aus der Perspektive des Beauftragten der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung. Die Beiträge werden in einem Sammelband dokumentiert, den Martin Rothkegel in Verbindung mit Joachim Heise, dem Leiter des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, herausgibt.

Martin Rothkegel

Die „völkische Zeit" – Vergangenheitsbewältigung in Paraguay

Das *Jahrbuch für Geschichte der Mennoniten in Paraguay* 2017 hat die Vorträge veröffentlicht, die auf dem Symposium des Vereins für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay am 10. und 11. März 2017 zum Thema „Die völkische Bewegung bei den Mennoniten in Paraguay" gehalten wurden. Dieses Symposium hat bewusst an die Tagung des Mennonitischen Geschichtsvereins zu „Mennoniten in der NS-Zeit" angeknüpft, die 2015 in Münster stattfand, und sich bemüht, neue Einsichten auf ausgewogene Weise zur Darstellung zu bringen.

Die „völkische Zeit" stellte einen prekären Einschnitt in der Geschichte der mennonitischen Siedlungen dar und führte zu teilweise heftigen, ganz und gar nicht pazifistischen Auseinandersetzungen – besonders in der Kolonie Fernheim. Die Chronologie dieser Ereignisse wird von Hans Theodor Regier dargestellt und gewährt einen Einblick in die Spannungen, die zwischen den „Wehrlosen" und den „Völkischen" entstanden waren. Genauer berichtet darüber Jacob Harder, und wie sie im Kontext der politischen Interessen Deutschlands und der Vereinigten Staaten von Amerika ausgetragen wurden, wird von Daniel Stahl analysiert. Heinz Diether Giesbrecht geht dem ideologisch geprägten Charakter dieser Auseinandersetzungen nach und verfolgt die Wege, die nach dem Krieg eingeschlagen wurden, um die Spaltung der Fernheimer Mennoniten-Brüdergemeinde allmählich zu überwinden. Ergänzt werden diese Ausführungen von einem zweiten Beitrag Daniel Stahls zum Thema „Wie die Fernheimer lernen, über die ‚völkische Zeit' zu sprechen". Dass die paraguayischen Mennoniten mit diesen Problemen nicht unter sich blieben, zeigt Benjamin Goossen in seinem Beitrag „Taube und Hakenkreuz: Verhandlungen zwischen der NS-Regierung und dem MCC in Bezug auf die lateinamerikanischen Mennoniten". Unterschiedliche Interessen waren in diesen Konflikten miteinander verquickt. Sie belasteten die konfessionelle Identität der Mennoniten, führten aber schließlich auch dazu, dass sich die Mennoniten in mehreren Anläufen wieder auf das konfessionelle Erbe zu besinnen begannen.

So ist ein interessanter, mit weiteren Beiträgen ausgestatteter und reichlich bebildeter Band zu einem dunklen Kapitel in der Geschichte der Mennoniten entstanden. Er wird sicherlich über Paraguay hinaus weite Beachtung finden.

MGBl

Mennoniten und der Holocaust – eine Tagung in Kansas

Dies war der Titel einer Konferenz, die am 16. und 17. März 2018 im Bethel College in North Newton, Kansas/USA mit ca. 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmern stattfand. Zwanzig Referentinnen und Referenten waren aus den USA, aus Kanada, Deutschland, den Niederlanden und der Ukraine gekommen. Bereits 2015 in Münster und 2017 in Filadelfia/Paraguay hatten zwei Tagungen zu diesem Thema stattgefunden. Die Fragen und Themen in allen drei Konferenzen ähnelten sich, und sie werden hoffentlich lebendig bleiben, auch wenn die meisten Zeitzeugen nicht mehr leben und wir uns zunehmend auf Sekundär- und Tertiärquellen verlassen müssen. Organisiert wurde die Tagung von drei mennonitischen Hochschulen: Bethel-, Hesston- und Tabor-College in Kansas unter der Leitung von Mark Jantzen, John Thiesen und John Sharp und auch mit Unterstützung anderer Institutionen und Personen.

In der Eröffnungs- oder Hauptrede (Keynote), die nicht nur für die Tagungsteilnehmer, sondern für die Studierenden der drei Colleges und die Öffentlichkeit zugänglich war, sprach die bekannte Professorin Doris Bergen aus Toronto über „Nachbarn, ‚Killers', Widerstand und Zeitzeugen". Sie hob hervor, in der Reflexion über den Holocaust nicht nur an Juden zu denken, sondern immer auch an die anderen Opfer des Nationalsozialismus: an sogenanntes „unwertes Leben", Roma, Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter, Homosexuelle und Zivilisten besetzter Länder etc. Neben anderem sei es die Aufgabe der Wissenschaftler, mit den Mythen zu brechen und nach eigenen Rechtfertigungen und Entschuldigungen zu suchen. Das sei enorm befreiend.

Wie in Münster, so wurde auch hier der NS-Propagandafilm „Friesennot" gezeigt – als amerikanische Premiere mit englischen Untertiteln. In diesem Zusammenhang wurde darüber diskutiert, wie wir das Täufertum und uns als „Mennoniten" definieren. Während wir uns durchaus um eine funktionale Definition bemühen sollten, dürfe dies nicht dazu führen, von den wirklichen Themen wie Genozid, Rassismus und Antisemitismus abzulenken.

Thematische Schwerpunkte der weiteren Beiträge, von denen jeweils drei in zweistündigen Sitzungen vorgestellt und diskutiert wurden, waren: (1) Antisemitismus und der Volksbegriff (Imanuel Baumann, Deutschland); von der Wissensvermittlung zum Genozid (Ben Goossen, USA); von der Illusion religiöser Freiheit (Jim Lichti, USA). (2) Die Situation der Mennoniten in der Sowjetunion (Erika Weidemann/USA, Dmytro Myeshkov/Deutschland, Viktor Klets/Ukraine). (3) Mennoni-

ten und ihr Verhältnis zu den Juden (Peter Letkemann, Colin Neufeldt, Aileen Friesen/alle drei Kanada). (4) Die Situation in den Niederlanden (Pieter Post, Alle Hoekema, David Barnouw/alle drei Niederlande). (5) Theologie und Erinnerung (Arnold Neufeldt-Fast/Kanada, Astrid von Schlachta/Deutschland, deren Beitrag von John Thiesen gelesen wurde, Steve Schroeder/Kanada). (6) Persönliche Erfahrungen, Erinnerungen und Auswirkungen (Connie Braun und Hans Werner/Kanada, Joachim Wieler/Deutschland).(7) Literarische Reflexionen (Connie Braun/ Kanada und Helen Stoltzfus/USA).

Hier können nur einige Schlaglichter auf die Vorträge und Diskussionen geworfen werden. In der Ukraine, wo Mennoniten in ihren Siedlungsgebieten bis zur Besetzung durch deutsche Truppen einerseits zunehmend unter sowjetischen Druck geraten waren und andererseits mit Juden friedlich nebeneinander lebten, wurde die deutsche Wehrmacht begrüßt oder Hitler gar als Befreier willkommen geheißen. Während einerseits das Osterfest in den Kirchen wieder richtig gefeiert werden konnte, fanden in relativer Nachbarschaft Massenerschießungen von 3700 Juden statt, teils sogar unter Beteiligung von Mennoniten. Insgesamt habe Indifferenz überwogen.

„Juden raus und Deutsche rein" sei das Motto in dem polnischen Ort Deutsch Wymyschle gewesen, wo hauptsächlich Mennoniten lebten, die nach dem deutschen Überfall auf Polen von der Enteignung der Juden profitierten. Mennoniten haben sich kaum mit ihren ursprünglich so wichtigen Prinzipien wie der Wehrlosigkeit befasst, sondern haben sich zum Militär gemeldet und in den Kirchen auch in Uniform geheiratet.

Die Reaktionen auf die deutsche Besetzung der Niederlande seien sehr unterschiedlich gewesen. Während einerseits Juden von manchen Mennoniten versteckt und vierzig von ihnen als „Gerechte unter den Völkern" im Yad Vashem geehrt wurden, habe es unter den Mennoniten in den Niederlanden auch Kriegsverbrecher („Mennonite War Criminals") gegeben, die nach dem Krieg nach Kanada auswanderten. Einer von ihnen wurde wieder abgeschoben und in den Niederlanden verurteilt. Über ähnliche Situationen wurde von mennonitischen Einwanderern in Kanada berichtet.

Die Fragen und Reaktionen zu den einzelnen Vorträgen aus dem Publikum und die Diskussionen waren sehr lebendig. Viele der älteren Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz waren nach dem Zweiten Weltkrieg in die USA und nach Kanada ausgewandert. Insofern waren auch Zeitzeugen dabei, die aus eigener Erfahrung sprachen.

Insgesamt gab es meines Erachtens, ähnlich wie in Münster, viel Betroffenheit, aber nicht im Sinne von einfachen Schuldzuweisungen, sondern eher im Sinne einer Bereitschaft, die Geschehnisse und Erfahrungen aufzudecken und zu reflektieren, was ich – entsprechend dem Eröffnungsvortrag von Doris Bergen – tatsächlich auch als befreiend empfand.

Es gab einen bedenkenswerten Zwischenfall, als ein angemeldeter mennonitischer Konferenz-Besucher aus Kalifornien, der nach mehreren Aussagen anderer Teilnehmer Holocaustleugner sein soll und auch den Organisatoren bekannt war, für eine Parallelveranstaltung warb. Ihm wurde mehr durch Zurufe als durch konkrete Handlungen das Mikrofon entzogen, wogegen er sich selbst auch nicht wehrte. Am zweiten Konferenztag wurde er durch einen bewaffneten Polizisten aus dem Saal geführt und kam nicht wieder. Es blieb unklar, ob die geplante Parallelveranstaltung mit dem Titel „Zwei revisionistische Juden betrachten den Holocaust" (Two Revisionist Jews Consider The Holocaust) tatsächlich stattgefunden hatte.

So interessant und bewegend ich die Konferenz auch erlebte, blieb mir doch ein wenig unverständlich, dass sich aus dem Publikum nur eine Frau als Jüdin vorstellte und es seitens der Organisatoren und Vortragenden offenbar keine jüdischen Referenten bzw. Referentinnen gab. Natürlich ist es gut und legitim, dass wir Mennoniten unsere eigenen Positionen unter uns klären sollen und hoffentlich auch können. Die früheren Jahrgänge der *Mennonitischen Geschichtsblätter* und die umfängliche Dokumentation *Mennoniten während der NS-Zeit* nach der Tagung in Münster 2015 haben ja gezeigt, dass wir bisher eher zaghaft waren, aber eben auch nicht so viel wussten. Es bleibt Grund genug, uns mit den Themen zu befassen, denn als ich bei der Tagung von meinen kindlichen, aber durchaus klaren Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus berichtete, d. h. im Vergleich zu originären Zeitdokumenten, die gerade erst zu Beginn des Jahres 2000 auftauchten, wurde mir besonders deutlich, dass wir noch gar nicht am Ende dokumentierter Begebenheiten und der Aufdeckung der – wie immer gestalteten – Beteiligung am Holocaust angekommen sind. Außerdem hätte ich mir sehr gewünscht, dass auch Stimmen der vom Holocaust besonders Betroffenen mit einbezogen worden wären – und wenn schon kaum bei dieser und auch der Konferenz in Münster, so wünsche ich es uns für die weitere so notwendige Erinnerungsarbeit.

So sehr wir uns auch einig waren, dass der Holocaust nicht vergessen werden darf, kam immer wieder die Frage auf, wo angesichts von Globalisierung und zunehmender gesellschaftlicher Polarisierungen, nationaler Bewegungen und eines wachsenden Isolationismus möglicherweise Anzeichen für eine neue Katastrophe zu beobachten sind. Viele Konferenzteilnehmer wünschten sich nicht nur historische Rückblicke, sondern auch Diskussionen und Wegweisungen für möglichst konkrete Aktionen, um diesen Entwicklungen entgegen zu wirken.

Für mich persönlich wurde das Thema Holocaust noch einmal richtig virulent, als ich auf der Rückreise eine Zwischenlandung an der Atlantikküste einlegte. Ich wurde von jüdischen Sozialarbeiterinnen als Gast und Freund willkommen geheißen, die während der NS-Zeit vertrieben worden waren. Eine von ihnen, mittlerweile 93 Jahre alt, hatte im Konzentrationslager Stutthof „Leiharbeit" – oder richtiger Zwangsarbeit – bei Landwirten im westpreußischen Großen Werder geleistet – während ich als sechsjähriger Bub bei Oma und ihren Töchtern in Tiegenhof fröhlich im Kerzenschein Weihnachten feierte und im Garten Ostereier suchte. Ihr sei gar nicht klar gewesen, dass dort sehr viele Mennoniten zu Hause waren. Sie war aber sehr daran interessiert, etwas von der Täuferbewegung und auch über unsere Konferenzen zu erfahren. Was sollte ich erzählen?

Joachim Wieler

Umkehr und Versöhnung unter den Käfigen – Täufer beim Katholikentag in Münster (10. - 13. 5. 2018)

Nicht nur ich werde wohl immer noch mit drei stereotypen Rückfragen konfrontiert: Ach, seid ihr die mit Pferd und Wagen? Die mit den vielen Frauen? Die Terrorsekte von Münster? Gegen populäre Romane und TV-Verfilmungen, gegen den Gruseleffekt der Käfige am Lambertikirchturm in Münster haben es die zahlreich vorhandenen seriösen Forschungen schwer. Umso mehr elektrisierte mich die Einladung zur ökumenischen Vorbereitungsgruppe zum 101. Katholikentag 2018 in Münster.

Auf Initiative der Programmleitung kam der Vorschlag, statt eines zunächst geplanten kurzen Gebets am Ende eines Podiums ein ökumenisches Mittagsgebet in St. Lamberti zu gestalten. Zum ersten Mal seit 1535, als die Käfige mit den hingerichteten Täuferführern an den

Kirchturm von St. Lamberti gehängt worden waren, sollten Katholiken, Lutheraner und Täufer hier miteinander beten.

Am Freitag, dem 11. Mai 2018, war der Täufertag. Das Podium am Vormittag sah alle 140 Plätze eines Saals in der Bezirksregierung besetzt. Hier am Domplatz, nahe der Stelle, wo König Jan van Leiden damals Hof gehalten hatte, trafen sich jetzt Katholiken, Baptisten, Evangelische und Mennoniten, nicht nur aus den nordwestdeutschen Gemeinden, zum „Gespräch unter den Täuferkäfigen". Ralf Klötzers präzises Einführungsreferat skizzierte Kontext und Stationen der Täuferherrschaft. Wolfgang Krauß moderierte das anschließende Gespräch. Die mennonitische Theologin und Sozialpsychologin Andrea Lange brachte ihre Erfahrung als Teilnehmerin am lutherisch-mennonitischen Dialog in Deutschland und am Dialog zwischen Vatikan und Mennonitischer Weltkonferenz ein. Der katholische Historiker Hubertus Lutterbach, der in Band 3 der fünfbändigen Geschichte des Bistums Münster die Täuferherrschaft dargestellt hatte, betonte die Fremdheit jener Zeit, während der lutherische Kirchenhistoriker Christian Peters vom Institut für Westfälische Kirchengeschichte die Vielgestaltigkeit der Reformation herausstellte. Zahlreiche Rückfragen und Gesprächsbeiträge aus dem Publikum schlossen das Podium ab.

Der größte Teil des Publikums kam in die nahe Lambertikirche mit. Schnell waren alle etwa 500 Plätze besetzt. Eingerahmt vom römisch-katholischen Stadtdechanten Jörg Hagemann und dem evangelischen Superintendenten Ulf Schlien standen drei Mennoniten vor dem Altar: Jacob Schiere, Architekt und Hilfswerksarbeiter aus den Niederlanden, Keith Blank, Distriktsbischof der Lancaster Mennonite Conference aus den USA, und Andrea Lange, mennonitische Sozialpsychologin und Theologin aus Mainz. Zu Beginn verdeutlichte Andrea Lange die Absicht des Gebets: „Gott und einander um Vergebung bitten für die wechselseitige Gewalt und Verfolgung zwischen römisch-katholischen, evangelischen und täuferischen Christen in Münster (…), historische Schuld bekennen, um Heilung der Erinnerungen beten, Gottes Versöhnung erbitten und einander zu weiteren Schritten der Versöhnung ermutigen." Es folgten Informationen zur Täuferbewegung im Kontext der Reformation, zur besonderen Entwicklung in Münster sowie zur Rolle Menno Simons' und seiner Verarbeitung Münsters in Richtung eines gewaltfreien Christuszeugnisses.

Ein Klageteil benannte die „Opfer der Gewalt während der Belagerung Münsters (…) durch die Truppen des katholischen Fürstbischofs und

(…) des protestantischen Landgrafen von Hessen". Beklagt wurde die Gleichsetzung aller Täufer mit dem Täuferreich in Münster und ihre Verfolgung als Aufrührer. Die Käfige wurden beklagt als Zeichen feudaler Herrschaft. Beklagt wurde auch, dass Jan van Leiden, Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechtinck ein christliches Begräbnis verweigert worden war. Den Klagen gegenübergestellt wurde die Bitte an Christus, uns heute zu helfen, „den Opfern von Krieg und Terror (…) beizustehen und auf friedliche Konfliktlösungen hinzuwirken, (…) die anderen Konfessionen ohne Vorurteile wahrzunehmen, (…) Gewalt nicht mit Gewalt zu beantworten. Der Anblick der Käfige verstöre auch heute. Sie sollten nicht mehr als Zeichen der Unversöhnlichkeit verstanden werden, sondern als Mahnung für den Frieden.

Nach den Klagen folgten Schuldbekenntnis und Versöhnungsbitten. Ulf Schlien wiederholte die Bitte des Lutherischen Weltbundes von 2010 um Vergebung für die Verfolgung der Täufer. Jörg Hagemann bekundete mit Johannes Paul II. Bußbereitschaft, die Bitte um Vergebung und die Hoffnung auf eine neue Beziehung zu den Mennoniten. Nicht alle Fragen seien geklärt. Dissens gebe es noch zu den Themen „Taufe" oder „Gewaltausübung". Doch gemeinsam sei man berufen, so Hagemann, „Friedensstifterinnen und Friedensstifter zu sein". Jacob Schiere sprach davon, wie der Geist der Buße in den ökumenischen Dialogen die Mennoniten bewegt habe. Auf Münster bezogen sagte er: „Hier und heute in Münster bedauern wir als Mennoniten die Worte und Taten der damaligen Täufer, die zum Zerbrechen des Leibes Christi beigetragen haben (…). Wir bedauern das vielfältige Leid, das den katholischen und lutherischen Schwestern und Brüdern durch die Täufer zugefügt wurde. Die Gewalttaten der Täuferführer in Münster erscheinen uns heute als extreme Folgen einer Fehldeutung des Evangeliums."

Miteinander forderten alle fünf die Versammlung auf, mit aller Kraft für den Frieden Christi einzutreten. „Fangen wir hier in der Kirche St. Lamberti damit an. Geben wir einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung!" Das gemeinsame *Vater Unser* und das Segenslied „Komm, Herr, segne uns, dass wir uns nicht trennen" beendeten das Mittagsgebet.

Das Nachmittagspodium „Zukunft der Taufe – Zukunft der Kirche" in einem Hörsaal der Universität war mit etwa 150 Interessierten wiederum voll besetzt. Moderiert wurde es von der katholischen Religionspädagogin Gabriele Lachner zusammen mit Wolfgang Krauß. Markus Kohring (ev.-luth.), Sabine Tolzin (baptistisch) und

Aria Patto (chaldäisch-katholisch). Marianne Cornelsen-Ullrich und Helmut Hamm (mennonitisch) berichteten zu Beginn, wie sie ihre eigene Taufe erlebten oder verstehen. Einleitende theologische Impulse gaben Andrea Lange und Weihbischof Reinhard Hauke aus Erfurt. Aus dem Publikum meldeten sich vor allem katholische Pfarrer und Gemeindereferentinnen mit Problemanzeigen einer bröckelnden Volkskirche auch in katholischen Milieus im Westen zu Wort.

Zur Genese von „Gespräch und Gebet unter den Käfigen" gehört die Beziehung zur Gruppe „Anabaptist Connections" in den USA. Einige charismatisch gestimmte Mennoniten und Amische arbeiten darin seit mehr als einem Jahrzehnt zum Thema Versöhnung und Heilung der Erinnerungen. Sie identifizieren sich mit historischen Traumata und ihren kollektiven geistlichen Folgen bis heute. Infolge des Traumas von Münster sei es zu einer täuferischen Abneigung gegen Prophetie, Eschatologie und Pneumatologie gekommen, zu einem allgemeinen Misstrauen gegen Wirkungen des Geistes. Dies behindere bis heute die Entfaltung der eigenen Identität – aus einer missionarisch herausfordernden Gruppe seien harmlose religiöse Dissidenten geworden.

Am Vorabend des Täufertages hatte es auf Initiative einer Nachfahrin des Fürstbischofs Franz von Waldeck einen Empfang im Drostenhof Wolbeck gegeben. In Wolbeck hatte der Fürstbischof sein Quartier, ebenso sein militärischer Befehlshaber Dirk von Merveldt. Dieser spielte eine wichtige Rolle bei der Rückeroberung Münsters, er soll Jan van Leiden festgenommen haben. Der Bischof überließ ihm einen Großteil der Täuferbeute. Daraus konnte er den Drostenhof bauen. Immer noch im Besitz der Familie Merveldt war das Schlösschen nun Schauplatz einer Begegnung zwischen Täufern und ehemaligen Täufergegnern. Im Laufe des Abends kam es auf Inititative von Ben Girod, Lloyd Hoover und Charlie Ness zu gegenseitigen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten. Wolfgang Krauß betonte die Notwendigkeit multiperspektivischen Vorgehens: Erkenntnisse historischer Forschung, Fragen theologischer Hermeneutik und praktische Überlegungen zur Nachfolge Jesu müssten Hand in Hand gehen.

Bei mehr als 1000 Veranstaltungen waren die Podien und das Mittagsgebet nur ein kleiner Baustein im Mosaik des Katholikentages. Für das bald 500jährige mit der Täuferherrschaft verbundene Trauma und seine Folgen mögen sie jedoch ein wichtiger Schritt zur Heilung der Erinnerungen gewesen sein.

Wolfgang Krauß

Ausstellung zur Geschichte der Täufer in der Schweiz eröffnet

Unter dem Titel „Der Jurabogen: Asylland der Anabaptisten – eine Herausforderung für Pioniere" ist am 30. Juni in La Ferrière/Schweiz eine Ausstellung zur Geschichte der Täufer in dieser Region eröffnet worden. Die Ausstellung zeigt nicht nur das Verbreitungsgebiet der Täufergemeinden im Schweizer Jura, sondern auch deren Pionierleistungen im Bereich der Landwirtschaft, besonders der Viehzucht, oder des Kunsthandwerks. Wichtige täuferische Glaubensquellen werden gezeigt, darunter die Berner Täuferdisputationen 1531 -1532 – 1538 oder der *Ausbund*. Ein Zimmer mit einem von Täufern hergestellten Ehebett für Jean und Anna Gerber-Amstutz und Fotos von ihren Vorfahren und Nachkommen ist eingerichtet. Auch auf die reiche Chortradition der Mennoniten in der Schweiz wird durch Exponate hingewiesen. Eine Besichtigung ist nur nach vorheriger Anmeldung (Telefon 0041-79 650 14 52) möglich.

MGBl

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung": Mennoniten und Baptisten bereiten Täuferjubiläum vor

Im Februar und im Juni 2018 trafen sich in Frankfurt/Main Vertreter des Mennonitischen Geschichtsvereins, des Historischen Beirates des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) sowie der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, um erste Ideen zur Gestaltung des Täuferjubiläums 2025 auszutauschen. 2025 jährt sich zum 500. Mal die erste Glaubenstaufe und damit die Geburtsstunde des täuferischen Zweigs der reformatorischen Erneuerungsbewegung im 16. Jahrhundert.

Von mennonitischer Seite hat die Weltkonferenz bereits eine Dekade unter dem Motto „Renewal 2027" eröffnet, mit der sie an die Anfänge der Täuferbewegung erinnern will (1527 wurde das Schleitheimer Bekenntnis verfasst; im selben Jahr fand eine Täuferversammlung in Augsburg statt, die unter dem Namen „Märtyrersynode" in die täuferische Geschichte eingegangen ist). Eine Auftaktveranstaltung zum Thema „Die Bibel täuferisch lesen" hat bereits im Februar 2017 in Augsburg stattgefunden.

Doch wie sollen nun die historischen Vereine das Jubliäum begehen? Schon bei einem Treffen von Vertretern täuferisch-mennonitischer

Geschichtsvereine, das im November 2017 auf dem Weierhof stattgefunden hatte, war deutlich geworden, dass es unterschiedliche mennonitische Erinnerungskulturen gibt, die zum Teil völlig verschiedene Bezugspunkte der Traditionsbildung aufweisen. Klar wurde auch, dass Narrative vorangegangener Jubiläen nicht wiederholt werden sollen. Eine Heldenverehrung der „Glaubensväter" von 1525 bzw. 1527 könne es nicht mehr geben. Vielmehr solle die Erinnerungsvielfalt Raum gewinnen.

Beim Treffen in Frankfurt berichtete Astrid von Schlachta (Mennonitischer Geschichtsverein) vom Projekt „Täuferspuren", das evtl. bis hin zur Erstellung eines täuferischen europaweiten Reiseführers vorangetrieben werden könnte, und davon, dass die „Freikirchen in Österreich", ein kirchlicher Zusammenschluss, zu dem auch die Mennoniten gehören, bereits eine Kampagne unter dem Motto „Die Reformation lebt!" ins Leben gerufen haben, um auf ihre reformatorischen Ursprünge und das Täuferjubiläum aufmerksam zu machen.

Einig waren sich Mennoniten und Baptisten in der Überzeugung, dass das Täuferjubiläum nicht nur der konfessionellen Selbstvergewisserung dienen solle, sondern darüber hinaus auch die Chance bieten könne, den täuferischen Flügel der Reformation in der Öffentlichkeit stärker als bisher präsent zu machen. Dafür seien möglichst gemeinsame Narrative und ein gemeinsames Auftreten aller Denominationen notwendig, die in ihrem heutigen Selbstverständnis an täuferische Überzeugungen anknüpfen.

Geplant ist, ab 2020 unter dem Motto „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung" fünf Themenjahre durchzuführen, in denen jeweils ein Eckpunkt täuferischer Überzeugungen herausgestellt werden soll. Unter den Schlagworten „mündig leben" (Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit), „gemeinsam leben" (Gleichheit – Verantwortung – Autonomie), „konsequent leben" (orientiert an Jesus – nonkonform – bekennen – Martyrium), „gewaltlos leben" (Friedenskirche – Widerstand – Versöhnung) und „Hoffnung leben" (Reich Gottes – Utopie – Erneuerung) sollen Kernpunkte täuferischen Glaubens und Lebens thematisiert werden. Im Jubiläumsjahr 2025 soll dann eine gemeinsame öffentlichkeitswirksame Veranstaltung mit Event-/Festcharakter stattfinden. Geplant ist bisher, dass die MERK um Himmelfahrt 2025 abgehalten wird und es zudem eine Tagung geben soll, die sowohl historische als auch aktuelle Aspekte umfasst.

MGBl

Quer durchs Land unterwegs in der Täufergeschichte

Das Projekt „Täuferspuren in Rheinland-Pfalz“ schreitet nach dem Kraichgauer Urheber-Beispiel stetig voran. Die Idee des Projekts besteht darin, mit Infotafeln an mennonitische Siedlungen und Versammlungsorte zu erinnern. Die erste Infotafel in Rheinland-Pfalz wurde im Mai 2017 im Zusammenhang mit dem 1250-jährigen Dorfjubiläum an der Mennonitenkirche im rheinhessischen Worms-Ibersheim angebracht, ganz folgerichtig, denn die Ibersheimer Mennonitengemeinde ist vermutlich die erste, die nach dem 30-jährigen Krieg in der linksrheinischen Kurpfalz entstand. Im November 2017 folgte dann ein Schild am Gymnasium Weierhof anlässlich dessen 150-Jahr-Feier.

Im laufenden Jahr 2018 Jahr haben wir eine ganze Reihe von Infotafeln angebracht, teils an Wohn- und Wirkungsstätten von Mennoniten, teils an Mennonitenkirchen. Schilder hängen nun u. a. im Diemersteiner Tal und im benachbarten Frankenstein an der alten Ölmühle des Mennoniten Peter Eymann, der um 1848 pfälzischer Landtagsabgeordneter in München war. Auf den ehemaligen Klosterhöfen Münchhof in Hochspeyer, Messerschwanderhof bei Otterberg und Rosenthaler Hof bei Göllheim verweisen Schilder auf Generationen mennonitischer Pächter und Eigentümer. Auch an einem Wohnhaus am Ortseingang von Mehlingen überrascht ein Schild. Dort wohnte der amische Peter Maurer, der Prediger und 1830 bis 1845 Ortsbürgermeister war und durch seine innovativen und sozialen Ideen sehr geschätzt war.

Die alte Mennonitenkirche in Sembach (1777) wurde mit einem Schild geehrt, zumal sie nun im Schatten des neuen Gemeindezentrums steht und ihre Zweckbestimmung etwas ungewiss ist. Die kleine Mennonitenrestgemeinde auf dem Neudorferhof weihte liebevoll ein Schild an ihrer Kirche (1885) ein. Desgleichen erläutert eine Infotafel an der noch fleißig besuchten Mennonitenkirche auf dem Deutschhof bei Bad Bergzabern die Geschichte des ehemaligen Deutschordensguts, das Ende des 18. Jahrhunderts von Mennoniten besiedelt wurde. Auch am Mennohaus in Kaiserslautern, das auf die Sozial- und Missionsarbeit des MCC in der Nachkriegszeit zurückgeht, wurde ein Schild angebracht. Am 21. Oktober soll ein Schild an der Bibliotheca Bipontina in Zweibrücken enthüllt werden. Die 1559 gegründete Schul- und Fürstenbibliothek enthält unter anderem Schriften und Verordnungen, mit denen die Vergangenheit der Amischen und Mennoniten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken belegt wird.

Zu diesen 14 bisher vorhandenen Schildern kommen noch in diesem Jahr weitere 14 Schilder, die sich gerade in der Fertigstellung befinden. Darunter acht Schilder ebenfalls im Raum Zweibrücken, einesteils auf den großen ehemals herzoglichen Pachthöfen, u. a. Wahlerhof, Mon Bijou, Ransbrunnerhof, Kirschbacherhof, aber auch auf dem Werderhof, der eine Gründung von heimatvertriebenen westpreußischen Mennoniten ist. Besonders gespannt ist man auf der Bettinger Mühle bei Schmelz im Saarland auf das Schild. Die ehemals von Mennoniten betriebene Mühle ist noch gut erhalten und zudem Kulturzentrum und mit einem kleinen Mennonitenmuseum. Weitere Infotafeln thematisieren nochmals kurpfälzische Mennonitengeschichte u. a. auf dem Münchhof in Ober-Flörsheim, auf dem Weierhof (Dorf) und Pfrimmerhof und auf der Wartenberger Mühle (heute Restaurant & Art-Hotel). Auch der Ingweilerhof bei Reipoltskirchen (heute Seniorenzentrum und Produzent von nachwachsender Energie) ist dabei. Ein Schild wird auf dem Haftelhof aufgestellt: Dieser stattliche Hof bei Schweigen-Rechtbach an der französischen Grenze (heute: Hotel & und „Werkstatt für verborgene Talente") ist Ausgangspunkt u. a. vieler Dettweiler- und Schowalter-Familien im In- und Ausland.

Im kommenden Jahr sind, so es das Budget hergibt (was fraglich ist), in Rheinland-Pfalz circa 20 weitere Infotafeln geplant, darunter Stationen im Kreis Kaiserslautern und Donnersberg (u. a. Enkenbach, Kühbörncheshof, Wilensteinerhof, Biedesheim, Bennhausen) sowie Orte im Rheinhessischen (u. a. Alzey, Erbes-Büdesheim) und in der Vorderpfalz (u. a. Obersülzen, Erpolzheim, Friedelsheim, Kohlhof, Eppstein). Zum Abschluss sollen 2020 auch noch Schilder an den Orten des Reichstags und der großen Religionsgespräche (u. a. Speyer 1529, Pfeddersheim 1557, Frankenthal 1571) und, wenn es sich machen lässt, auch in Mannheim (auch Kirschgarthäuserhof) und Ludwigshafen angebracht werden.

„Rund" ist das Projekt aber erst, wenn auch bebilderte, mehrsprachige Broschüren mit Karten und Tourenvorschlägen vorliegen, Exkursionen stattfinden und eine informative und stets aktuelle Website dem Projekt zur Seite steht. Das wird noch viel Arbeit – und es sind herzlich wenige Schultern da, um diese Arbeit auf sie zu verteilen. Umso froher sind wir über jeden, der sich einbringt. So werden Schülerinnen und Schüler eines Gymnasiums in Alzey am dortigen Schloss eine Tafel anbringen.

Das Projekt ist weiterhin auf Spenden angewiesen. Bisher verausgabt wurden etwas mehr als 6000 Euro, wobei aus einigen Mennonitenge-

meinden und von einigen Eigentümern Gelder an den Verein zurückgeflossen sind. Das hochwertige Schild (DIN A3 quer, thermisch bedrucktes Glas) kostet aktuell 233,74 Euro inklusive Layout und Befestigungsmaterial. Der Plan, eine Projektfinanzierung aus dem LEADER-Programm zu bekommen, ist leider nicht aufgegangen. Unser Antrag gelangte nach langem Hinhalten schließlich in die Vorrunde, schied aber aus, da man ein besonderes Interesse der Öffentlichkeit an einem mennonitischen Stationenweg nicht als gegeben ansah. Unsere Erfahrungen bei den Enthüllungen der Tafeln sind aber gegenläufig. Wo wir diese öffentlichkeitswirksam vorgenommen haben, wurde in der Presse berichtet, und wir konnten reges Interesse nicht nur bei Mennoniten, sondern auch bei nichtmennonitischen Anwohnern, Heimatforschern, Verkehrsvereinen und Ortsbürgermeistern feststellen.

Täuferspuren zu beschildern, ist ansteckend. Dies wollen jetzt, wie man hört, auch die Hamburger Mennoniten tun. Viel Erfolg dabei!

Sibylla Hege-Bettac
www.täuferspuren.de
www.facebook.com/taeuferspuren.rheinland.pfalz

Wettbewerb: Redet Menno Simons noch mit uns?

Was wäre, wenn …? Der Mennonitische Geschichtsverein lädt ein, sich an einem Wettbewerb zu beteiligen, der der Frage nach der Aktualität von Menno Simons nachgeht. Im Ausschreibungstext heißt es: „Die heutigen Verhältnisse sind mit denen des 16. Jahrhunderts kaum zu vergleichen. Auch wir müssen uns fragen, ob Entfernung und mögliche Entfremdung so groß geworden sind, dass sie eine Auseinandersetzung mit Menno Simons und seinem Anliegen überflüssig erscheinen lassen." Um diese historische Distanz zu überbrücken, schlägt der Geschichtsverein vor, sich einmal auf ein Gedankenexperiment einzulassen: Was wäre, wenn Menno Simons uns heute besuchen würde? „Menno Simons soll unser Gast sein. Wir laden ihn ein, uns zu besuchen. Landauf, landab möge er sich in unseren Mennonitengemeinden, bei anderen Kirchen und auch sonst umsehen, ganz wie es ihm beliebt. (…) Wie urteilt Menno Simons über uns, unsere Beziehung zueinander und das Leben in dieser Welt? Vielleicht gibt er auch Anregungen dafür, wie es weitergehen könnte."

Die Wettbewerbsbeiträge sollen schriftlich eingereicht werden, können aber auch unter Einbeziehung der neuen Medien gestaltet werden. Jede und jeder, ob jung, ob alt, ist eingeladen, Menno Simons auf seiner Reise ins 21. Jahrhundert zu begegnen. Die eingereichten Beiträge, die auf Deutsch verfasst sein sollen, sollten ca. 15 Seiten umfassen (Schriftgröße 12pt, 1 ½ zeilig geschrieben). Für alle anderen Formate (Videos etc.) gibt es keine Vorgaben. Der Einsendeschluss ist der 30. November 2018. Der Mennonitische Geschichtsverein wird in geeigneter Form die preisgekrönten Beiträge publizieren.

Als Preisgeld sind für den ersten Preis 1.500,- € ausgelobt worden, für den zweiten Preis 1.000,- € und für den dritten Preis 500,- €. Nähere Informationen sind beim Mennonitischen Geschichtsverein, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, 06352-700 519, zu erhalten; mennoforsch@t-online.de.

Astrid von Schlachta

Bitte um Mithilfe für eine Ausstellung – Hinweise, Informationen, Fotos, Briefe, Berichte, Materialien

Wie sich internationale und interkonfessionelle Vernetzungen auf Minderheiten in Diktaturen auswirken – Die Mennoniten in der sowjetisch besetzten Zone (SBZ) und der DDR 1945-1990

Zu diesem Thema wird zurzeit eine Ausstellung von Bernhard Thiessen in Kooperation mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und der Freien Universität Amsterdam vorbereitet. Ein Förderantrag bei der „Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur" wurde gestellt. Die Wanderausstellung soll 2020 in mehreren Städten zu sehen sein. In dem Jahr erinnern wir uns nicht nur an 500 Jahre Täufer/Mennoniten, sondern auch an 75 Jahre Kriegsende und 30 Jahre Wiedervereinigung – dazwischen 45 Jahre Mennoniten in SBZ und DDR.

Die Ausstellung will nicht nur die mennonitische Gemeinschaft, sondern auch eine breitere Öffentlichkeit über die Geschichte der Mennoniten in der DDR informieren. Die Mennoniten als soziologisch gut beschreibbare Einheit waren international und interkonfessionell vernetzt. Das half in der Isolation zu überleben, führte aber auch in der religionsfeindlichen Diktatur der SBZ und den ersten Jahren der DDR zu Argwohn und Problemen.

Die Erfahrungen der Mennoniten in der DDR können grob in vier Phasen eingeteilt werden:

- 1945 bis 1953 kamen etwa 1800 mennonitische Flüchtlinge vor allem aus Ost- und Westpreußen in die SBZ bzw. die spätere DDR. Der Versuch, Gemeindeleben wieder aufzubauen, scheiterte. Viele Mennoniten flohen weiter in den Westen. Aufgrund dieser Fluchtbewegungen und Kontakte zum Westen gab es Pläne, die Mennoniten in der DDR zu verbieten.
- 1953 bis 1961 erfolgte (weiterhin) eine starke Unterstützung aus dem Westen für die etwa 1000 in der DDR noch verbliebenen Mennoniten. Es gab den ehrgeizigen Versuch, alle noch in der DDR lebenden Mennoniten einmal im Jahr ins Menno-Heim nach Berlin (West) zu holen.
- 1961 bis 1979 war nach dem Mauerbau jedoch Schluss mit Westfahrten. Die „Mennonitengemeinde in der DDR" etablierte sich mit dann etwa 300 Gemeindegliedern, die weiterhin Unterstützung aus dem Westen und von Kirchen im Osten erhielt.
- 1980 bis 1990 erfolgte dann eine langsame Öffnung. Besuche bei verschiedenen Veranstaltungen im Westen wurden möglich, z.B. bei der Mennonitischen Weltkonferenz in Straßburg 1984 oder beim Jongeren Kongress in Groningen/Niederlande.

So stehen in der Geschichte der Mennoniten in der SBZ und der DDR Widerstand und Verfolgung zu Beginn, Annäherung und Akzeptanz am Ende.

Die vier geschichtlichen Phasen sollen durch Texte, Zeitdokumente, Interviews und Gegenstände intellektuell erfassbar und haptisch erfahrbar werden. Wesentlich ist auch eine fünfte Station, die interaktiv die Erfahrungen der Besucherinnen und Besucher aufnimmt und durch Hinweis auf damalige Rahmenbedingungen (Vernetzungen über religiöse und staatliche Grenzen hinweg) den Blick öffnet auf Bedingungen für heutige Integration bzw. Nichtintegration von Flüchtlingen bzw. Minderheiten in eine Gesellschaft.

Begleitet wird die Ausstellung durch Vorträge, Podiumsdiskussionen und kulturelle Beiträge. Sie soll, so der Stand der Planungen, beim Mennonitischen Gemeindetag 2020 auf dem Weierhof erstmals gezeigt werden, anschließend auch in Berlin, Hamburg, Leer, Detmold, Ingolstadt und Amsterdam.

Und so können Sie mithelfen:

- Wer lebte damals (auch zeitweise) in der SBZ und späteren DDR und hat Erfahrungen mit Mennoniten oder mennonitischen Organisationen aus dem Westen gemacht? Wer hat z.B. Hilfspakete erhalten oder Brieffreundschaften gepflegt? Wer kann von Fluchterfahrungen erzählen? Wer besitzt noch Briefe oder Gegenstände von damals oder anderes, was sich für eine Ausstellung zu diesem Thema eignet?
- Wer hat Erfahrungen mit Geschwistern in der DDR gemacht und hat darüber noch Erinnerungen, Fotos, Berichte, Briefe, Gegenstände oder anderes?
- Wer hat noch einen Reisepass oder andere Dokumente mit Stempeln von Grenzübertritten damals?
- Wer hat noch ein Radio aus den 1950er Jahren oder einen Fernseher aus den 1980er Jahren und kann diese für den Zeitraum der Ausstellung zur Verfügung stellen (am liebsten DDR-Modelle)?

Bitte melden Sie sich, bitte meldet Euch bei Bernhard Thiessen

per Post: Wartburgstraße 11, 10823 Berlin, Tel. Mobil (am liebsten Kontaktaufnahme über SMS oder Whatsapp) 0170 - 21 81 636 oder per E-Mail b.thiessen@posteo.de

Bernhard Thiessen

Peter P. Klassen †

Am 29. Juli 2018 ist in Filadelfia / Paraguay der mennonitische Lehrer, Historiker, Redakteur und Schriftsteller Peter P. Klassen im Alter von 92 Jahren verstorben. Klassen, der in der Kolonie Chortitza am Dnjepr (in der heutigen Ukraine) geboren wurde und mit seinen Eltern und einer Gruppe mennonitischer Auswanderer 1929 nach Paraguay gekommen war, war von 1956 an für 34 Jahre der verantwortliche Redakteur des vierzehntägig erscheinenden „Mennoblatts". Darüber hinaus wurde er bekannt für seine Kurzgeschichten zur mennonitischen Kultur in Paraguay. Eine ausführliche Würdigung seines Lebensweges wird in der nächsten Ausgabe erscheinen.

MGBl

Nachrufe

Rainer Kümpers

(8. November 1944 - 23. Juli 2017)

Am 23. Juli 2017 verstarb durch einen tragischen Unfall in seinem Garten unser Beiratsmitglied im Stiftungsrat des Mennonitischen Geschichtsvereins, Rainer Kümpers.„Er war ein feiner Mensch! – Ruhig, maßvoll, verlässlich, ein Mann der leisen Töne!“, so fasste es Fernando Enns in der Traueransprache zusammen.

Am 8. November 1944 wurde Rainer Kümpers als Sohn einer bedeutenden westfälischen Textilfabrikantenfamilie geboren. Dem Großvater wurde ehrenhalber der Titel Kommerzienrat verliehen, und von seinem Vater Hermann Kümpers hat Rainer Kümpers die Verantwortung für Mitarbeitende ans Herz gelegt bekommen. Der Kümpers'sche Lehrsatz lautet bis heute: „Tue nie etwas Unrechtes – Sei immer bescheiden – Denk daran, dass du ein Kümpers bist.“ So gehörte nicht nur ein guter Schulabschluss, sondern auch eine Lehre als Schlosser zu seiner Ausbildung, worauf er immer sehr stolz war.

Im Internat in St. Gallen lernte er Annelie Greve kennen, mit der er zusammen Abitur machte. Da Rainer zu dem Zeitpunkt bereits beide Eltern verloren hatte, wurde nicht nur Annelie, sondern auch ihre Familie für ihn wichtig. Im Oktober 1966 fand die Hochzeit von Annelie und Rainer in der Mennonitenkirche in Hamburg statt. In der Hamburger Mennonitengemeinde fand er eine neue geistliche Heimat und auch viele neue Glaubensgeschwister und Freunde. Die Verbundenheit mit der Gemeinde drückte das Ehepaar Kümpers immer wieder durch tatkräftige finanzielle Unterstützung aus. Auch freute sich Rainer Kümpers jedes Jahr auf die überregionale mennonitische Männerfreizeit, an der er regelmäßig teilnahm.

Nach 25-jähriger Tätigkeit in unterschiedlichen leitenden Funktionen im Unternehmen des Ehepaars Greve machten sich Rainer und Annelie Kümpers im Immobiliensektor selbstständig, um für den Lebensabend und die drei Kinder Ariane, Christina und Alexandra sowie die Schwiegerkinder und sechs Enkelkinder zu sorgen. Früh übernahm Rainer Kümpers auch Verantwortung in mennonitischen

Organisationen (IMO, Hilfswerke und anderen Gremien). „Liebe Deinen Nächsten" war sein Lebensmotto, und so halfen er und seine Frau mit einem eigens gegründeten Hilfswerk (LDN) der indigenen Bevölkerung in Paraguay genauso wie den vom Krieg heimgesuchten Menschen in Bosnien.

Rainer Kümpers kam aus einer katholischen Familie, vermutlich auch deshalb lag ihm die Ökumene (Falkensteiner Gespräche / mennoFORUM / europäische Akademie) am Herzen. Dazu diente besonders das Projekt der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen (ATF) an der Universität Hamburg mit dem Leiter Prof. Dr. Fernando Enns. Sicher würde es Rainer Kümpers und seine bereits am 11. März 2017 verstorbene Frau Annelie sehr gefreut haben zu hören, dass daraus mittlerweile eine Stiftungsprofessur geworden ist.

Zusätzlich zu allen anderen Aufgaben, die Rainer Kümpers übernommen hatte, arbeitete er ehrenamtlich im Stiftungsrat des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) mit. Seine umfangreichen Kenntnisse sowohl in der Bau- und der Wohnungswirtschaft als auch in der damit verbundenen Finanzwelt veranlassten den damaligen Vorstand des Vereins, ihn für den Stiftungsrat als Beiratsmitglied zu gewinnen. Die Mitgliederversammlung berief ihn im Mai 2003 in sein Amt. Seitdem trug er nachhaltig zum Gedeihen der Stiftung bei, die die Aufgabe hat, aus Kapitalerträgen Vergütungen an Mitarbeiter des Mennonitischen Geschichtsvereins, vor allem in der Forschungsstelle, zu zahlen. Er trug stets dazu bei, dass der Stiftungsrat sachgerechte Entscheidungen zur Verwaltung des Stiftungsvermögens treffen konnte.

In dankbarer Erinnerung bleibt allen, die mit ihm zusammenarbeiteten, die großzügige und umfassende Gastfreundschaft, die er zusammen mit seiner Frau Annelie pflegte. Mit ihrem großartigen Entgegenkommen und in gewinnender Offenheit förderten und vertieften beide vielfältige Kontakte und Beziehungen. Mit der Trauer um den tödlich verunglückten Rainer Kümpers verbinden die Mitglieder und die Freunde des Mennonitischen Geschichtsvereins großen Dank für alle Leistungen, die er erbracht hat. Sie gedenken seines Vorbildes: Rainer Kümpers hat deutliche Spuren hinterlassen.

Wolfgang Schultz und Bernhard Thiessen

Ein „Insider" mit dem wohltuenden Blick von außen

Ein Nachruf auf Werner O. Packull (1941-2018)

Als Werner O. Packull 1977 seine Dissertation, eine Studie zu den Einflüssen der spätmittelalterlichen Mystik in der frühen süddeutschen Täuferbewegung, publizierte, befand sich die Täuferforschung gerade im Umbruch. Auf der einen Seite waren Kategorisierungen wirkmächtig, die, auf eine Debatte der 1920er Jahre zurückgehend, die Täufer zu „Schwärmern" erklärten, ihnen eine große Nähe zu Thomas Müntzer attestierten und sie somit quasi aus der Reformation herausschrieben. Federführend war der Theologe Karl Holl gewesen. Auf der anderen Seite bestimmte die „Anabaptist Vision" die historische Forschung, die selbstbewusste Antwort Harold S. Benders auf jegliche Marginalisierung der Täufer. Er hatte 1942 versucht, aus den frühen Schweizer Täufern die „ideale" täuferische Gemeinde zu konstruieren – eine freiwillige Kirche, abgesondert, Gewalt ablehnend und die Nachfolge Christi praktizierend. Schwärmerische, mystische oder radikal-revolutionäre Ideen sah Bender bei den frühen Schweizer Täufern nicht, was den Begriff „Täufer" sehr verengte. Diese normative Engführung diente nicht nur der Interpretation der Vergangenheit, sondern sie sollte den Mennoniten des 20. Jahrhunderts eine Identität vorgeben und ihnen zu neuem geistlichem Leben verhelfen.

Werner Packull hatte seinen Anteil daran, die Täufer des 16. Jahrhunderts aus dieser historiographischen Zwickmühle zu befreien. Dass sie in ihrer theologischen Überzeugung nicht als „Schwärmer" zu marginalisieren sind, bewies er mit seinen Studien zu den Einflüssen der mittelalterlichen Mystik in den verschiedenen täuferischen Gruppierungen. Und dass sie nicht auf eine schweizerische Norm zu reduzieren sind, zeigte Werner Packull nicht zuletzt in seinem Bahn brechenden Werk *Hutterite Beginnings*. Rückendeckung erhielt er durch neuere Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft, wo die Sozialgeschichte für einen paradigmatischen Wandel gesorgt hatte. Prägend waren die Arbeiten von Peter Blickle zur „Gemeindereformation", also der Reformation von unten, die den Täufern ihren Platz innerhalb der Reformation gaben und den Blick von den „großen Reformatoren" weglenkten. Auch James Stayer, Werner Packulls Doktorvater an der Queen's University, der sich mit der Vielfalt der täuferischen Gruppen beschäftigte, und Hans-

Jürgen Goertz, der die antiklerikalen, sozialrevolutionären Aspekte im täuferischen Handeln betonte, hatten wesentliche Impulse geliefert.

In *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement*, 1525-1531 (Scottdale 1977) beschäftigte sich Werner Packull mit der Theologie jener Täufer, die der „Anabaptist Vision" zufolge eigentlich aus dem Täufertum herausfielen, weil sie als zu undogmatisch, zu schwärmerisch oder zu „pietistisch" eingestuft wurden. Doch Werner Packull zeigte eindrucksvoll, wie vielfältig und prägend die Einflüsse von Hans Denck und Hans Hut auf die süddeutschen und mährischen Täufer waren. Gleichzeitig richtete sich sein Blick zurück auf die Traditionen, in denen die frühen Täufer standen, und so konnte er zahlreiche Elemente der mittelalterlichen Mystik, etwa eines Meister Eckhart oder eines Johannes Tauler, in der Theologie von Denck, Hätzer und Hut identifizieren – der Zug zur Verinnerlichung des Glaubens und des „Einswerdens" des Menschen mit dem Willen Gottes. Sie lebten die „Unio mystica", die Vereinigung des Menschen mit Gott, oder öffneten sich, wie im Fall von Hans Denck, für eine konfessionsübergreifende Frömmigkeit. Der Vermittler der mystischen Traditionen war Thomas Müntzer, was diesem eine Verbindung zu den Täufern gab, die über das sozialrevolutionäre Anliegen der Bauern hinausging. Dass auch Martin Luther ein Kind dieser spätmittelalterlichen mystischen Traditionen war, hat 2016 Volker Leppin eindrucksvoll unter Beweis gestellt.

Werner Packulll war es ein Anliegen, die Täufer im zeitgenössischen geistesgeschichtlichen und politisch-sozialen Kontext zu verankern. Dies führte dazu, dass die dominante Perspektive, die Täufer vor allem von ihrer Vision her zu interpretieren, gebrochen wurde. „From vision to reality", so Werner Packulls programmatische Forderung 1990 in einem Aufsatz mit dem Titel „Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads". Er hinterfragte die Praxis, Vision und Realität gleichzusetzen. Realität sollte mit Realität verglichen werden. Seine Schlussfolgerungen charakterisieren auch den Menschen Werner Packull: „As a non-Mennonite I am prepared to grant that true insights come from inside of a community of faith. I have a problem, however, with the inequity built into any comparison of vision with reality. I am concerned that vision may be confused with Anabaptist reality" (S. 11).

Werner Packull arbeitete in seinen Studien stets die Pluralität der Täufer heraus. Dazu gehörte auch, sich mit den menschlichen Schwächen der Protagonisten zu beschäftigen, mit den – ganz natürlichen – Machtstreitigkeiten und Uneinigkeiten unter den täuferischen Predigern und

Führern sowie mit der Zersplitterung der Täufer. Eine apologetische Geschichtsschreibung, die historische Differenzen und Differenzierungen verschleiert, um vermeintliche historische Einheit und Kohärenz für eine spätere Generation zur Norm zu machen, war nicht sein Anliegen. Gemeinsam mit James M. Stayer und Klaus Deppermann veröffentlichte er 1975 in der *Mennonite Quarterly Review* den programmatischen Aufsatz „From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins". Er fasste die neuen historiographischen Erkenntnisse zusammen und gab den verschiedenen täuferischen Gruppierungen, seien es die Schweizer Täufer, die norddeutsch-niederländischen oder die thüringisch-hessischen Täufer, ihre eigenen Entstehungskontexte.

Diese Sichtweise prägte auch seine richtungsweisende Studie zu den Anfängen der Hutterer im Kontext der süddeutsch-österreichischen Täuferbewegung. In *Hutterite Beginnings*, 1995 in Baltimore publiziert und im Jahr 2000 auch in einer deutschen Übersetzung mit dem Titel *Die Hutterer in Tirol* (Innsbruck) erschienen, zeigte er, wie vielfältig die Einflüsse in den frühen hutterischen Gemeinden waren. Bis Jakob Huter schließlich als Führer der Hutterer feststand, war der Weg gepflastert mit zahlreichen Auseinandersetzungen und Führungsstreitigkeiten. Die Namen Jörg Zaunring, Wilhelm Reublin und Jakob Wiedemann stehen ebenso für den Formationsprozess der mährischen Hutterer und die damit verbundenen Reibungen wie jene Philipp Pleners, Gabriel Ascherhams und Pilgram Marpecks. Doch die Vielfalt der frühen Hutterer zeigte sich nicht nur in den Einflüssen der unterschiedlichen Führergestalten, sondern auch in den Vorstellungen zur Gütergemeinschaft. Werner Packull analysierte akribisch verschiedene frühe Gemeindeordnungen, verglich ihre Aussagen zur Gütergemeinschaft und konnte so zeigen, wie die Ideenbildung innerhalb der ersten hutterischen Gemeinden ablief. Gleichzeitig gebührt ihm das Verdienst, die Geschichte der mährischen Täufer durch die Darstellung der nicht-hutterischen Vielfalt vertieft zu haben – charakteristisch ist auch hier Packulls Resümee, dass die „ideologischen Abgrenzungen der Täufer und Spiritualisten porös waren" (Hutterer in Tirol, S. 180).

Mit seinem letzten Buch *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition* (Kitchener 2007) verfolgte er die hutterische Geschichte bis in die zweite Generation, die das Gemeindeleben konsolidierte und erste normative Festschreibungen vornahm. Er identifizierte Peter Riedemann als wesentlichen Ideengeber für die Formierung der hutterischen Tradition, der mit der *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens* sowie

mit weiteren schriftlichen Werken die Grundlage für die geistliche und soziale Strukturierung der hutterischen Gemeinde und die „hutterische Orthodoxie“ legte.

Werner O. Packull wurde 1941 in Ostpreußen geboren. Anfang 1945 musste die Familie vor den anrückenden russischen Truppen fliehen, allerdings ohne Vater, der bereits vorher an der Front gefallen war. Nach einigen Jahren in einem Flüchtlingslager, dann im südwestdeutschen Rheinfelden, wanderte die Familie 1957 nach Kanada aus, wo Werner Packull unter anderem an der University of Guelph und am Emmanuel Bible College (Kitchener) studierte. Er lehrte anschließend am Renison College und am Conrad Grebel College in Waterloo. Trotz allem Interesse an den Täufern und trotz vieler Kontakte zu mennonitischen, amischen und hutterischen Freunden blieb Werner Packull Zeit seines Lebens überzeugter Lutheraner. Dies bewahrte ihm einen wohltuenden Blick von außen auf die mennonitisch-täuferische Forschung und Szene, der half, so manche „Eigenbrötelei“ zu enttarnen. Werner Packull tat dies mit geschichtswissenschaftlicher Ernsthaftigkeit und stets mit dem Blick auf die aktuellen Forschungen zur Epoche der Reformation. Dabei konnte immer wieder auch ein Zug seiner schelmisch-verschmitzten Attitude durchblitzen, eine feine Ironie, die den „Insidern“ nur gut tun konnte.

1999, als ich mit meiner Dissertation über die Hutterer im späten 16. Jahrhundert begann, machte ich bei Packulls meine erste, äußerst angenehme Erfahrung mit „mennonitischer“ Gastfreundschaft auf kanadischem Boden. Während meiner Zeit am Conrad Grebel College weihte mich W. Packull nicht nur in die historiografischen Tiefen der täuferischen Geschichte ein, sondern nahm mich auch mit in seine Vorlesung zur Geschichte des Alten Reichs im 16. Jahrhundert. Was blieb hängen? Manchmal ist es ganz seltsam. Es ist jene Geschichte vom Eichhörnchen, das im 16. Jahrhundert von Frankreich bis Polen wandern konnte, ohne jemals die Bäume verlassen zu müssen. Historische Visualisierung „at its best“ – denn Eichhörnchen gibt es rund um das Conrad Grebel College ja genug.

Über die Eichhörnchen und den ersten Besuch in Waterloo hinaus entwickelte sich eine dauerhafte Freundschaft mit Packulls, die nicht zuletzt zu einem „translatorischen Ping-Pong-Spiel“ führte. Nachdem ich *Hutterite Beginnings* ins Deutsche übersetzt hatte, übersetzten Packulls mein *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika* (Innsbruck 2006) ins Englische. Es war damals schon vor allem Karin Packull, die die wesentliche Arbeit machte, weil sich die Krankheit ihres Mannes

immer deutlicher zeigte. Werner Packull war privat ein Familienmensch, der auch die Abgeschiedenheit in ländlicher Umgebung liebte. Karin war stets mitdenkend, energiegeladen an seiner Seite und aktiv in seine wissenschaftlichen Arbeiten involviert. Sein Schwager Leonard Gerbrandt sorgte für die Illustrationen in Werner Packulls Büchern. Ein letztes Mal machten Packulls 2007 eine Europareise, mit Zwischenstation in Tirol. Es war tragisch zu sehen, dass der Historiker Werner Packull zwar an viele täuferische und hutterische Orte zurückkehrte, die Teil seiner Studien waren, er aber, seiner Krankheit geschuldet, die geschichtlichen Hintergründe nicht mehr ausreichend parat hatte.

Am 27. April 2018 verstarb Werner Packull in Waterloo, Ontario. Die letzten Worte dieses Nachrufs sollen ihm gehören, denn die Schlussfolgerungen seines Aufsatzes von 1990 gelten auch noch für das bereits angebrochene 21. Jahrhundert: „Finally, as we approach the 21st century we can take courage from the early Anabaptist experiences. Evidence of imperfections, improvisations, and failings by the founding fathers of our tradition should encourage the rest of us ordinary mortals as we grope to meet the challenges of our day. May we do so with the sense of empowerment and freedom, although not necessarily with the same disregard for tradition as the first generation of Anabaptists" (Between Paradigms, S. 22).

Astrid von Schlachta

Würdigungen

26 Jahre im Redaktionsteam der „Mennonitischen Geschichtsblätter" – ein Blick zurück und einer voraus

Astrid von Schlachta im Gespräch mit Marion Kobelt-Groch

Sicherlich haben es viele in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2017 gelesen – nach 26jähriger Zugehörigkeit bist Du aus dem Redaktionsteam ausgeschieden. Zu einem Ende gehört ein Anfang. Wie bist Du zu dieser Tätigkeit gekommen?

Wahrscheinlich wäre ich nie ins Redaktionsteam gelangt, wenn ich nicht Hans-Jürgen Goertz gekannt hätte. Er war mein Doktorvater und hat später meine Habilitation betreut. Hinzu kommt, dass ich mich im Rahmen meiner Dissertation mit den Täufern beschäftigt habe, genauer gesagt mit den Täuferinnen. Frauen- und Geschlechtergeschichte hatten damals Hochkonjunktur. Aus der Bekanntschaft mit Hans-Jürgen Goertz und einem Täuferthema allein lässt sich mein Eintritt ins Redaktionsteam jedoch noch nicht sinnvoll erklären, es gehört mehr dazu. Nun, ich hatte bewiesen, dass ich die deutsche Sprache gut beherrsche und Texte lektorieren kann, das war eine wichtige Voraussetzung für die neue Aufgabe, die da auf mich wartete.

Marion, kannst Du kurz ein paar Worte zu Deiner eigenen Biografie und zu Deiner wissenschaftlichen Ausrichtung sagen, bei den Täuferinnen bist Du ja nicht verweilt.

Mein wissenschaftliches Interesse hat sich entwickelt und nicht einmal mit den Täuferinnen begonnen, sondern mit dem Thema Utopie, das mich als Studentin sehr interessierte, wobei es besonders utopische Vorstellungen im Rahmen des Bauernkriegs von 1524/26 waren, die mein Interesse weckten. Aus dieser Thematik erwuchs mein erster Aufsatz, den ich in dem von Hans-Jürgen Goertz herausgegebenen Band *Alles gehört allen* (1984) veröffentlichen durfte. Das war ein tolles Gefühl, sich mal gedruckt zu sehen. Ich machte weiter. Über die Münsteraner Täuferin Hille Feicken gelangte ich zur Judith-Thematik, die ich dann als Habilitationsthema wählte. Über die biblische Heldin, die den

gefürchteten Feldherrn Holofernes enthauptet haben soll, näherte ich mich Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895) an, einem der meistgelesenen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, der leider im literarischen Abseits gelandet ist. Judith ist einer seiner zentralen Frauengestalten, die in seinem umfangreichen Werk immer wieder auftaucht. Ende 2018/Anfang 2019 sollen übrigens die Kindheitserinnerungen seiner jüngsten Tochter Marfa erscheinen, die ich im Solivagus Verlag herausgebe. Nicht zu vergessen, auch mein Interesse an gedruckten lutherischen Leichenpredigten (16. bis 18. Jahrhundert) entzündete sich an der Judith-Thematik. Später war es dann der Schwerpunkt Kind und Tod, der mich faszinierte. Spannend sind vor allem gedruckte lutherische Leichenpredigten auf ungetauft verstorbene Kinder. Im 16. Jahrhundert ein absolutes Novum, da diese Kinder nach katholischer Auffassung von der Gottesschau ausgeschlossen waren und im Limbus landeten. Dennoch bin ich den Täufern und Mennoniten thematisch immer treu geblieben. Gerade habe ich einen Aufsatz über die Rappenauerin Christine Schmutz (1838-1906) verfasst, die sich von den Mennoniten ab- und den Templern zugewandt hat.

Warum hörst Du nun auf, Dich im Redaktionsteam zu engagieren?

Ich denke, es wurde Zeit! Ein Grund dafür ist sicherlich meine Krebserkrankung, aber die ist es nicht allein. Die Arbeit im Redaktionsteam habe ich als immer hektischer und unpersönlicher empfunden, außerdem kostete sie sehr viel Zeit, die ich mit meiner eingeschränkten Leistungsfähigkeit nicht mehr aufbringen konnte und wollte.

Als Du angefangen hattest, war Heinold Fast, der lange Pastor in Emden und einer der bekanntesten Täuferhistoriker war, noch als Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins tätig. Was verbindest Du mit ihm?

Heinold Fast habe ich als feinsinnigen Menschen in Erinnerung, der mich freundlich aufgenommen hat. Es gab da eine Begegnung, die ich nie vergessen werde. Nachdem ich gerade promoviert worden war, bekam ich die Einladung, im Gemeindehaus (mit den vielen bunten Häkelkissen) auf dem Weierhof einen Vortrag zu halten, der von der Münsteraner Judith handelte. Am Schluss kam Heinold Fast auf mich zu, um mir zu danken. Er schwenkte ein Buch und wollte von mir wissen, um welchen Titel es sich handelte. Ich wusste es nicht, obwohl ich darauf hätte kommen können – vielleicht war ich zu aufgeregt, schließlich hatte ich noch nicht allzu viele Vorträge gehalten. Kurz: Bei dem Buch handelte

es sich um Joseph Nieserts *Münsterische Urkundensammlung* (1826), die die Verhöre der Hille Feicken enthält. Er schenkte mir dieses Buch, einfach so! Es hat noch heute einen Ehrenplatz im Regal. Also muss ich meine obige Aussage erweitern. Heinold Fast war auch großzügig und außerdem sehr vielseitig interessiert. Als einer der wenigen Täuferhistoriker hat er sich auch mit Frauen befasst. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Gesichte der Ursula Jost, die in Auszügen Eingang in sein Buch *Der linke Flügel der Reformation* (1962) fanden, sowie an Artikel, die er über Grete Mecenseffy, Liesel-Quiring-Unruh oder auch Antje Brons für die *Mennonitischen Geschichtsblätter* verfasste.

Wie hat sich seitdem der Blick der Historiker auf die täuferische Geschichte verändert?

Ich bin mir nicht sicher, ob sich der Blick tatsächlich grundlegend gewandelt hat. Die Täufer sind unterdessen zum festen Bestandteil der Reformationsgeschichte geworden, es geht nicht mehr darum, sie integrieren zu müssen. Während früher vor allem die tonangebenden Führergestalten von der Forschung wahrgenommen und thematisiert wurden, hat sich der Blick in den letzten Jahrzehnten doch erweitert. Die Täufergeschichte ist nicht länger allein die der „großen" Männer, obwohl sie nach wie vor oft im Zentrum stehen. Die Frauen finden unterdessen mehr Beachtung, was sich u. a. darin zeigt, dass die bislang nur online verfügbare Sammlung reformatorischer Frauenporträts auch etliche Täuferinnen enthält (Reformation von Frauen für Frauen) oder auf Konferenzen zur Frauengeschichte des 16. Jahrhunderts auch Vorträge über Täuferinnen wie selbstverständlich dazugehören. Dies erscheint aus heutiger Sicht nicht sonderlich spektakulär, aber das war keineswegs immer so. Wenn es vor rd. 100 Jahren in einem Buch um Frauen der Reformationszeit ging, blieben die Täuferinnen zumeist außen vor. Kulturgeschichtliche Aspekte sind ebenfalls stärker vertreten, es geht nicht mehr allein um theologische Fragen, sondern auch um das Alltagsleben, u. a. um Fragen der Sexualität und Erziehung. Das 18. Jahrhundert müsste m. E. intensiver erforscht werden. Hier liegt vieles noch im Dunkeln.

Wo, denkst Du, sind spannende Felder der Täuferforschung, die zukünftig bearbeitet werden sollten?

Ich kann diese Frage eigentlich nur für mich beantworten. Mir liegt daran, die Bereiche von Kunst und Literatur weiter zu erforschen. Auf diesen Gebieten fühle ich mich zuhause, außerdem ist auf diesen Gebie-

ten noch viel Arbeit zu leisten. Auch die Beerdigungs- und Friedhofskultur ist m. E. bislang ein Stiefkind der Forschung. Ich denke, dass junge Wissenschaftler, die wir in der Täuferforschung dringend benötigen, vielleicht völlig neue Aspekte thematisieren, die bislang nicht ins Blickfeld geraten sind.

Wie war es, als „Nicht-Mennonitin" bei den Mennonitischen Geschichtsblättern zu arbeiten?

Als ich erstmals an einer Vorstandssitzung des Geschichtsvereins teilnahm, fühlte ich mich noch nicht so recht dazugehörig. Alles war neu, die anderen Mitglieder kannte ich nicht. Aber letztlich hat mich das alles nicht gestört, ich wuchs hinein und hatte bald das Gefühl, willkommen zu sein. Hätte es anders ausgesehen, wäre ich aus dem Redaktionsteam schon eher ausgeschieden. Ich möchte sogar einen Schritt weitergehen, ich fühlte mich im Kreis der Weierhöfer und einiger auswärtiger Mennoniten sogar ausgesprochen wohl. Dazu hat auch Gary Waltner beigetragen, den ich aus ganz unterschiedlichen Gründen sehr schätze. Zunächst einmal verfügt er über ein grandioses Wissen. Suche ich etwas, Gary weiß es. Er ist also nicht nur der wandelnde Bd. 6 des *Mennonitischen Lexikons*, sondern auch ein großzügiger Gastgeber, der Gäste gerne und gut bewirtet. Ich wusste es immer zu schätzen, dass man mir im Kreise der Mennoniten meine Eigenarten nicht verübelte. Also, ich trage gerne großen, auffälligen ethnischen Schmuck, der wohl nicht unbedingt mennonitischem Geschmack entspricht. Der liebe Gott mag ihn vielleicht auch nicht, aber mir gefällt er! Ich erinnere mich an eine Tagung in Amerika, wo ich mit einer Mennonitin ins Gespräch kam. Sie fragte mich, aus welcher mennonitischen Gemeinde ich komme. Ich erklärte ihr, dass ich keine Mennonitin sei und deshalb keiner Gemeinde angehöre. „Das dachte ich mir, Sie benutzen Lippenstift!" So schnell wird man entlarvt. Was die Geschichtsblätter anbelangt, so gab es nie Probleme. Schließlich hat Hans-Jürgen Goertz mich ins Redaktionsteam geholt, er hat gewusst, wen er da einkauft. Das Gefühl, Außenseiterin zu sein, ist in mir nie aufgekommen.

Wie hast Du die Mennoniten wahrgenommen? Und hat sich etwas in den 26 Jahren verändert?

Anfangs empfand ich die Atmosphäre vielleicht etwas eng und provinziell, aber das hat sich gegeben. Ich wurde akzeptiert und akzeptierte die anderen. Einige Vorsitzende habe ich kommen und gehen sehen. Ihr jeweils recht unterschiedlicher Führungsstil war schon interessant.

Den Mennoniten gibt es nicht. Eine radikale Veränderung ist eigentlich mit Deiner Leiterinnentätigkeit gekommen. Ich bewundere Dein Engagement, was Du alles auf die Beine stellst und hoffentlich bewirken wirst. Du hast mich richtig mitgerissen! Deshalb hoffe ich weiterhin auf gute Zusammenarbeit! Hab' ich das nicht hübsch gesagt? Vieles ist geblieben, und ich hoffe, es bleibt auch zukünftig. Wenn ich auf den Weierhof komme, dann treffe ich dort Menschen an, die ich seit vielen Jahren kenne und nicht missen möchte.

Die Tätigkeit im Redaktionsteam war sicherlich mit Höhen und Tiefen verbunden. Manches macht Spaß, aber längst nicht alles. Was war Dein schönstes Erlebnis und was war der Tiefpunkt?

Schön war es, wenn ich Autoren auf Konferenzen oder in einer Forschungsbibliothek wiedertraf. Plötzlich entstand aus dem lektorierten Text und der Person ein Gesamtbild. Ich erinnere mich noch, dass ein Amerikaner sich einmal für eine Übersetzung bedankte, die ich angefertigt hatte, noch nie habe jemand einen seiner Texte so gut übersetzt. Darüber war ich wirklich sehr erfreut. Als Mitarbeiterin bekam ich außerdem die Chance, ohne lange Wartezeit etwas zu publizieren. Auch dies ist ein positiver Aspekt meiner Tätigkeit gewesen. Durch die Arbeit im Redaktionsteam erhielt ich Einladungen zu Konferenzen. Eine schöne Erfahrung, die ich nicht missen möchte. Auf einer Konferenz in Amerika lernte ich Kay Wollman kennen, eine Hutterin, die mich später in ihre Kolonie einlud. Zusammen mit meiner Tochter habe ich zwei Wochen in der Warden Colony gelebt, hutterische Kleidung getragen und mich nützlich gemacht. Das war nicht immer einfach. An einem Tag wurden 200 Hühner geschlachtet. Chiara und ich, wir wollten uns eigentlich drücken, aber das ging nun mal nicht. Also erschienen wir später. Die Hutterinnen lachten. Die Hühner waren schon mausetot, und die Frauen mit der Verarbeitung beschäftigt, alles bestens organisiert. Wir bekamen die Aufgabe zugeteilt, den Hühnern die Füße abzuschneiden – war schrecklich, werde ich nie vergessen!

Natürlich hatte die Arbeit im Redaktionsteam nicht nur positive Seiten. Besonders schlimm fand ich „hingeluderte" Beiträge, die ich sprachlich auf Vordermann bringen sollte. Wohlgemerkt, hier geht es nicht darum, Fehler zu beseitigen oder Nicht-Muttersprachlern zu helfen, sondern um „schlampige" Texte und noch „schlampigere" Anmerkungen, die es zu verbessern galt. Gelegentlich kam ich mir wie eine Schuhputzerin vor. Da halfen auch aufmunternde Worte à la „Du machst das schon!" nicht mehr. Es ist schon einige Jahre her, da zeigte sich ein Autor sehr

erstaunt darüber, dass ich seinen Text so angenehm lektoriert hatte, er dachte, es sei jemand anderes gewesen. So etwas trifft einen schon.

Wo siehst Du die Zukunft der Mennonitischen Geschichtsblätter?

Schwierig zu beantworten. Früher war ich zwar anderer Meinung, aber heute denke ich, dass darauf geachtet werden sollte, die Leser wirklich zu erreichen. Was nützen Beiträge über theologische Spitzfindigkeiten, die kaum jemand liest. Wohlgemerkt, ich bin strikt für Wissenschaftlichkeit, aber auch die kann lesbar sein und ansprechend gewandet. Das 16. Jahrhundert ist sicherlich eine spannende und für die Täufergeschichte ausgesprochen wichtige Zeit, aber seitdem sind nahezu 500 Jahre vergangen, die Entwicklungen mit sich brachten, die vielleicht noch stärker berücksichtigt werden sollten. Auch hier bleibt zu hoffen, dass Jüngere mit Schwung und Elan zukünftig ans Werk gehen und das Redaktionsteam bereichern.

Grüße zum 80. Geburtstag für Gary Waltner

In diesem Jahr konnte Gary Waltner, der seit 1974 die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof geleitet und aufgebaut hat, seinen 80. Geburtstag feiern. Der Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins und die Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter grüßen ihn aus diesem Anlass sehr herzlich und bedanken sich für seinen großen Einsatz in der Arbeit an mennonitischer Erinnerungskultur. Was er über all die Jahre hinweg geleistet hat, ist bereits – gleichsam als Vorausschau auf seinen großen Geburtstag – in der letzten Ausgabe der Geschichtsblätter zur Darstellung gebracht worden. Dass die Forschungsstelle zu einer einzigartigen Fundgrube für die Geschichte der Täufer und Mennoniten geworden ist, die Besucher aus aller Welt auf den Weierhof führt, ist seinem unermüdlichen Sammeleifer, seiner Leidenschaft für die Geschichte und seinen vielfältigen Kontakten zu verdanken.

Viele an mennonitisch-täuferischer Geschichte Interessierte konnten über die Jahre hinweg von seinen umfassenden Kenntnissen, seiner nie nachlassenden Schaffenskraft und nicht zuletzt von seiner allen Mitarbeitern und Besuchern der Forschungsstelle freundlich zugewandten und humorvollen Art profitieren. Daran hat sich auch nach seinem Ausscheiden aus der Leitung der Forschungsstelle nichts geändert. Nach wie vor ist Gary Waltner täglich in der Forschungsstelle anzutreffen, nach wie vor berät und hilft er, wo er kann. Für die Zukunft wünschen wir dem Jubilar weiterhin die Kraft, uns zu begleiten und zu beraten!

Ulrike Arnold, Hans-Jürgen Goertz

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 25. August 2018 in Emden

Anwesend: 19 stimmberechtigte Mitglieder (inkl. 3 Vorstandsmitglieder)

Gäste: 2

Ort: Mennonitenkirche Emden, Brückstr. 74

Zeit: 25. August 2018, 17:00 bis 18:58 Uhr

TOP 1: Begrüßung

Die Vorsitzende Astrid von Schlachta begrüßt alle Anwesenden.

TOP 2: Annahme der Tagesordnung

Die Einladung mit der Tagesordnung ist allen Mitgliedern rechtzeitig zugegangen. Die Tagesordnung wird mit einer Änderung angenommen. Beim TOP 10 „Satzung" ändert sich das Thema: Bernhard Thiessen wird stattdessen zu seinem DDR-Projekt vortragen.

TOP 3: Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 28.04.2017 in Regensburg-Burgweinting

Das Protokoll war in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2017 abgedruckt. Es wird wie vorgelegt angenommen.

TOP 4: Berichte aus dem Vorstand

4.1. Bericht der 1. Vorsitzenden

Mitgliederstatistik

Mit Stand August 2018 haben wir 408 Mitglieder (2017: 411). Nahezu alle Eintritte kommen durch das Online-Formular auf der Website. Die Namen der seit der letzten Mitgliederversammlung verstorbenen Mitglieder werden verlesen, ihrer wird in einer Gedenkminute gedacht.

Datenschutz

Allen datenschutzrechtlichen Belangen nach der EU-Datenschutz-Grundverordnung (EU-DSGVO), die zum Stichtag 25. Mai 2018

vom Geschichtsverein bzw. der Forschungsstelle zu berücksichtigen waren, wurde rechtzeitig Rechnung getragen. Umgesetzt hat dies Dieter Schlosser, ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Forschungsstelle.

Workshop Familienforschung

Wie von der MV gewünscht, hat ein Workshop auf dem Weierhof stattgefunden. Um die 30 Teilnehmenden waren vor Ort. Die Interessen sind sehr unterschiedlich. Einigen ging es um die Zusammenführung von Datenbanken und den Austausch von Dokumenten, andere waren generell interessiert. Es wurde entschieden, zunächst zur Datenbankproblematik eine Steuerungsgruppe zu bilden (Dr. Elisabeth Kludas, Hartmut Glück, Jürgen Moser, Jürgen Haury und Helmut Suttor). Diese wird sich im November treffen, danach wird der Workshop wieder einberufen.

Friedhof Leutesdorf bei Neuwied

Menndia hat den stillgelegten Friedhof bisher gepflegt, will ihn aber nun aufgeben. Der Geschichtsverein wurde gefragt, ob er ihn übernehmen will. Das ist nicht der Fall, zumal die Pflegekosten dann auch vom Geschichtsverein aufzubringen wären. Die Mennonitengemeinde Weierhof hat angeboten, das Grabmal von C. F. Classen auf den Weierhöfer mennonitischen Friedhof zu übernehmen. Dort soll es mit einer Erläuterungstafel, die auf die MCC-Geschichte nach 1945 hinweist, aufgestellt werden. Sowohl Menndia als auch die Erben von C. F. Classen sind einverstanden. Der Geschichtsverein möchte an Ort und Stelle in Leutesdorf zur Erinnerung eine Täuferspurentafel aufstellen.

Zur Arbeit der Vorsitzenden

Astrid von Schlachta wird viel zu Vorträgen und Predigten eingeladen. Auf der MERK war sie mit einem Stand und drei Workshops vertreten. Ihre halbe wissenschaftliche Stelle läuft Ende September 2018 aus, kann aber um zunächst drei Jahre verlängert werden. Entsprechende Finanzierungszusagen von Spendern liegen vor. Zusätzlich werden Stiftungsgelder eingesetzt. Weitere Spenden(zusagen) sind dennoch wünschenswert. Beiratsmitglied Wolfgang Driedger mahnt an, dass man von der Drei-Jahres-Lösung weg zu einer festen Stellenbesetzung kommen muss. Dies müsse bald geschehen. Die Arbeit in der Forschungsstelle sei so umfangreich geworden, dass sie ohne hauptamtliche Besetzung nicht mehr denkbar sei. Ein Einwurf, dafür die Mitgliedsbeiträge zu erhöhen, wird wegen der Gefahr von Mitgliederkündigungen nicht als

Lösung angesehen. Hinweise, wie man an Fördertöpfe heran kommen kann, werden gerne entgegen genommen.

Nachlässe

Die Bibliothek der Forschungsstelle nimmt Bücher aus Nachlässen entgegen. Was mehrfach vorhanden ist, kommt in die Dubletten-Sammlung oder wird gegen Spende verkauft. Es wird noch jemand gesucht, der sich darum kümmert, die überzähligen Bücher bei den Online-Antiquariaten (ZVAB, Booklooker etc.) einzustellen. Über sehr viele und gute Erfahrungen damit verfüge die Lancaster Mennonite Historical Society.

Publikationen

Der Tagungsband zum Symposium über die Geschichte der Mennoniten im Kraichgau (2017) wird im Herbst/Winter 2018 in der Schriftenreihe des MGV erscheinen (Diether Götz Lichdi, Bernd Röcker, Astrid von Schlachta).

Das Tagebuch der Elisabeth Horsch aus der NS-Zeit (Helmut Suttor, Astrid von Schlachta) wird ebenfalls in der Schriftenreihe des MGV erscheinen.

Tagungen

27.-29.03.2019: „Erneuerungsbewegungen und Täufergeschichte“ auf dem Bienenberg.

Herbst 2019: „Mennoniten und Kunst“ – zusammen mit dem Museum für Russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold (mit Kornelius Ens).

Preisausschreiben

Zu dem Wettbewerb „Was würde Menno Simons sagen, wenn er heute in unsere Gemeinden käme?“ gibt es bisher eine Rückmeldung, dass ein Film gedreht werden soll.

4.2. Bericht aus der Forschungsstelle

Ehrenamtlich Mitarbeitende

Ohne die Ehrenamtlichen könnte die Forschungsstelle nicht betrieben werden. Dank geht an:

Jochen Schowalter (Archiv), Ortwin Driedger (Archiv), Jürgen Haury (Bibliothek), Dieter Schlosser (Kaufmännisches und Administratives,

Buchversand, Mitgliederverwaltung, DV u. a.), Michael Hornick und Hans-Joachim Wiens (Buchbindearbeiten), Siegfried Hertzler (Hausmeistertätigkeiten, Reparaturen u. a.), Uschi Foth (Transkriptionen). Auch Erdmute Rummer als Teilzeitangestellte muss lobend erwähnt werden. Ihre Tätigkeit geht weit über delegierte Sekretariatsarbeiten hinaus. Sie bekleidet eine zentrale Position im Geschäftsbetrieb. Es werden weiterhin ehrenamtlich Mitarbeitende gesucht, z. B. für die Aufarbeitung der Fotosammlung. Es gibt mehrere Kartons ungeordneter Fotos, die sortiert, aufgenommen und zugeordnet werden müssen.

Archiv

Die Umstellarbeiten im Archiv sind weitgehend abgeschlossen. Die Sammlung zur pennsylvanisch-deutschen Sprachgeschichte (u. a. viele Briefe) wurde in die Bibliothek integriert und zieht bereits Forscher an. Ca. 30 alte Bücher, u. a. ein Fundamentbuch von Menno Simons, wurden aus Paraguay in die Weierhöfer Bibliothek überstellt, da sie unter dem dortigen Klima leiden.

4.3. Bericht aus der Stiftung

Nach dem Tod von Rainer Kümpers muss dessen Stelle im Stiftungsrat nachbesetzt werden. Als kompetenter und guter Ratgeber wird Siegfried Hertzler vom Weierhof vorgeschlagen. Die Erträge sind entsprechend der aktuellen Zinslage. Als äußerst ertragreich hat sich das Paket BASF-Aktien erwiesen, was wir Anfang des Jahres übertragen bekommen haben.

4.4. Bericht aus der Redaktion der Mennonitischen Geschichtsblätter

Ulrike Arnold, die seit zwei Jahren Mitglied des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBl) ist, gibt einen kurzen Ausblick auf den diesjährigen Band. Neu darin ist die Rubrik „Fundstücke". Da nach dem Ausscheiden von Marion Kobelt-Groch im vergangenen Jahr das Redaktionsteam aus Hans Jürgen Goertz und ihr besteht, findet sie es notwendig, das Redaktionsteam zu ergänzen und zu verjüngen. Im Hinblick auf das Täufer-Jubiläumsjahr 2025 soll, so der Stand der Planung, ab 2020 in jedem Jahr ein Schlüsselthema der Täufer- und Mennonitengeschichte aus den Jahren 1525, 1625, 1725, 1825, 1925 und 2025 behandelt werden. Im Moment sei man noch auf der Suche nach geeigneten Autorinnen und Autoren aus den entsprechenden Forschungsgebieten. Generell sei die Redaktion an Leser-Rückmeldungen über die MGBl sehr interessiert.

4.5. Bericht über die Mennokate

Das neue Pächter-Ehepaar Behrmann kümmert sich intensiv um die Gartenanlagen, die sehr schön geworden sind. Die beiden Museumsräume im Gebäude sollen bis Frühjahr 2019 neu und modern gestaltet werden, wobei der erste Raum dem Leben und Wirken von Menno Simons, der zweite der Geschichte der Täufer/Mennoniten – auch der westpreußischen Mennoniten – gewidmet sein wird. Auf Tafeln und beschrifteten Stoffbahnen sollen Erläuterungen gegeben werden. Matthias Bartel, Grafiker und Vorsitzender des Mennokaten-Ausschusses, wird die Gestaltung übernehmen. Es ist auch angedacht, einen Touchscreen-Bildschirm zu installieren (für die Technik: Thomas Schamp), an dem sich Besucher multimedial informieren können. Der Buchbestand soll reduziert werden; aussortierte Bücher kommen in die Forschungsstelle bzw. werden antiquarisch für die Menno-Kate verkauft. Im Januar/Februar 2019 wird es einen Arbeitseinsatz zur Renovierung geben. Der Termin wird bekannt gemacht.

4.6. Bericht des Kassenführers

Astrid von Schlachta trägt vor. Geschäftsjahr 2017, Einnahmen: Im Unterschied zu 2016 sind 2017 weniger Spenden u.a. für die Leitung der Forschungsstelle eingegangen, wobei im Spendenaufkommen 2016 dafür eine einmalige Großspende enthalten war. Die Spenden bzw. Tagungsgelder vom Kraichgau-Symposium werden für die Erstellung des Tagungsbandes genutzt. Zweckgebundene Spenden sind u. a. auch für die Täuferspuren eingegangen. Die Einnahmen aus Buchverkäufen konnten 2017 gesteigert werden, dies geht u. a. auf den von Gary Waltner übernommen Buchversand und den gut verkäuflichen NS-Band zurück. Vereinnahmt wurde auch eine Ausschüttung aus der Stiftung. Die Einnahmen aus Kapitalerträgen sind der Zinslage entsprechend. Mieterträge sind gleich geblieben.

Auf der Ausgabenseite sind die Ausgaben für die Forschungsstelle 2017 rückläufig. Der Grund sind weniger Personalausgaben (keine bezahlte Hilfskraft mehr), weniger Bücherrestaurierungen und weniger Ausgaben u. a. für die IT.

Die Position Buchverlegungen fällt 2017 wesentlich höher aus, wegen des NS-Bandes. Rückstellungen wurden getätigt für die Projekte Mennokate, Täuferspuren in der Pfalz und Preisausschreiben. Die Verwaltungskosten wurden etwas zurückgefahren. Unterstützt wurden wir, was Archivboxen etc. angeht, durch einen Sonderfonds der Biblio-

theken in Rheinland-Pfalz. Auch Büro-Software bekommen wir sehr günstig durch Stifterhelfen.de. Einnahmen und Ausgaben sind 2017 bis auf einen geringen Minusbetrag ausgeglichen. Es wurde besser gewirtschaftet, als es im Plan vorgesehen war. Rückfragen zum Kassenbericht ergaben sich keine. Der Kassenstand ist solide.

Die Haushaltspläne 2018 und 2019 orientieren sich an 2017. Die Spenden-„Hoffnungen" wurden etwas höher angesetzt, dazu sollen etwas höhere Beträge von der Stiftung ausgeschüttet werden.

Die Kassenberichte für den Verein und die Stiftung sowie der Haushaltsplan 2018 für den Verein können in der Geschäftsstelle auf dem Weierhof eingesehen werden.

4.7. Verabschiedung des Haushaltsplans für 2018

Verschoben nach TOP 6: Entlastung des Vorstandes.

TOP 5: Bericht der Kassenprüfer

Die Ergebnisse der Kassenprüfung vom 01.01.2017-31.12.2017 für den Geschichtsverein und die Stiftung tragen Wolfgang Driedger und Dieter Schlosser vor. Die beiden wurden aufgrund eines Mandats der MV von 2017 an den Vorstand vom Vereinsvorstand zu Kassenprüfern bestimmt. Von der MV werden nachträglich keine Einwände gegen die Bestimmung der beiden zu Kassenprüfern vorgebracht.

Die Kassenprüfung wurde am 15.08.2018 in der Geschäftsstelle des Vereins auf dem Weierhof durchgeführt. Peter Hege stand als Kassenwart telefonisch zur Verfügung. Die Prüfung hat zu keiner Beanstandung Anlass gegeben. Die Kasse wurde von Peter Hege ordnungsgemäß und professionell geführt. Die unterschriebenen Prüfberichte liegen vor. Die Versammlung beauftragt den Vorstand – einstimmig und ohne Enthaltung – Dieter Schlosser und Wolfgang Driedger weiterhin zu Kassenprüfern zu bestellen. Dieter Schlosser beantragt die Entlastung des Vorstandes.

TOP 6: Entlastung des Vorstandes

Die Entlastung ergeht ohne Gegenstimme, bei Enthaltung des Vorstands.

4.7. Verabschiedung des Haushaltsplans für 2018

Der Haushaltsplan für 2018 wurde ohne Gegenstimmen und ohne Enthaltungen verabschiedet.

TOP 7: Wahlen zum Beirat des MGV und zum Stiftungsrat

Marion Kobelt-Groch, promovierte und habilitierte Historikerin sowie ausgebildete Lehrerin, die aus der MGBl-Redaktion ausgeschieden ist, will dem MGV weiterhin in Projekten zur Verfügung stehen. Es wird vorgeschlagen, sie auf eine zurzeit vakante Stelle im Beirat zu wählen. Die Wahl geschieht per Handzeichen. Die Kandidatin verlässt für die Wahl den Raum. Marion Kobelt-Groch wird ohne Gegenstimmen und Enthaltungen für sechs Jahre als Beirätin gewählt. Sie nimmt die Wahl an.

Siegfried Hertzler wird für den Posten im Stiftungsrat vorgeschlagen. Er ist nicht anwesend. Er wird ohne Gegenstimmen und Enthaltungen für sechs Jahre in den Stiftungsrat gewählt. Er nimmt die Wahl an.

TOP 8: Täuferjubiläum

Astrid von Schlachta trägt vor. Ein Treffen der europäischen mennonitisch-täuferischen Geschichtsvereine hat im Herbst 2017 stattgefunden. Teilgenommen haben für den MGV sie selbst und Marion Kobelt-Groch sowie Johannes Dyck und weitere Vertreter für den russlanddeutschen Geschichtsverein (Detmold), Vertreter aus der Schweiz, aus Österreich, den Niederlanden und aus Frankreich. Ergebnis war, dass es in der Geschichtsschreibung und den Erinnerungskulturen eine sehr große Vielfalt gibt und dass es bezogen auf 1525/2025 nicht die *eine* Geschichte zu erzählen gibt. Abgebildet werden müsse die Vielfalt – man werde sich „möglichst vereint in Vielfalt" auf das Jubiläumsereignis vorbereiten. Angedacht sind u. a. Publikationen und Ausstellungen.

Des Weiteren fand am 08./09.06.2018 ein Arbeitstreffen mit Vertretern des Historischen Beirates des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) statt, zu dem auch Vertreter der ACK eingeladen waren. Für den MGV bzw. die AMG waren Astrid von Schlachta und Liesa Unger dabei. Als Ergebnis wurde eine gemeinsame fünfjährige Veranstaltungsreihe unter dem Motto: „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025" projektiert. Ab 2020 soll jedes Jahr mit Themenheften und Veranstaltungen ein Aspekt täuferisch-mennonitischer Überzeugungen herausgestellt werden: mündig leben (2020) – Taufe, Freiwilligkeit, Religionsfreiheit; gemeinsam leben (2021) – Gleichheit, Verantwortung, Autonomie; konsequent leben (2022) – orientiert an Jesus, nonkonform, bekennen, Martyrium; gewaltlos leben (2023) – Friedenskirche, Widerstand, Versöhnung; Hoffnung leben (2024) – Reich Gottes, Utopie, Erneuerung. Angedacht ist auch, dass ein neuer Film über die

Mennoniten entstehen soll. Mittlerweile wurde von unserer Seite der Filmemacher Max Wiedmer/CH angesprochen.

2020 soll der Auftakt sein, 2020 ist auch der Gemeindetag auf dem Weierhof, und gleichzeitig haben die Baptisten ihr Jahrestreffen. Das Exekutiv-Komitee der Weltkonferenz trifft sich 2025 in Süddeutschland. Auch findet die MERK 2025 in Süddeutschland statt. Als Hauptveranstaltung der Mennoniten soll dann an Himmelfahrt 2025 ein Täufertag in Zürich stattfinden. Das Projekt soll auch beim Ökumenischen Kirchentag im Frankfurt 2021 präsent sein. Die AMG trägt das Projekt mit.

TOP 9: Täuferspuren

Der Schwerpunkt der Aktivitäten beim Projekt Täuferspuren liegt derzeit in der Pfalz und konzentriert sich noch auf den Donnersberg-Kreis und den Landkreis Kaiserslautern. Ein Nebenschwerpunkt liegt im Bereich des ehemaligen Herzogtums Zweibrücken. Einzelne Schilder gibt es im Süden (Deutschhof, Haftelhof), im Norden (Neudorferhof), im Westen (Bettinger Mühle, Saarland). Nach Osten werden sich Stationen in Rheinhessen und der Vorderpfalz anschließen, östlichster Punkt wird der Kirschgarthäuserhof bei Mannheim sein. 28 Schilder wurden bereits produziert, zwölf davon hängen schon, die restlichen werden in den nächsten Wochen und Monaten, teils im Rahmen von öffentlichen Veranstaltungen, enthüllt. Die Schilder konnten teilweise durch Spenden an den Verein finanziert werden, teilweise wurden die Kosten von den Mennonitengemeinden und von Grundstückseigentümern übernommen. Ein Antrag auf EU-Förderung durch das LEADER-Programm ist für die rheinland-pfälzischen LEADER-Regionen gescheitert, was nicht bedeutet, dass dies in anderen LEADER-Regionen ebenso gehandhabt wird. Momentan kostet das Schild aus thermisch bedrucktem Glas 233 Euro inkl. Layout und Befestigungsmaterial. Spenden sind erwünscht. Die von den Kraichgauern ins Leben gerufene Website www.täuferspuren.de wurde auf Rheinland-Pfalz erweitert. Gleichfalls existiert zu dem Projekt eine Täuferspuren-Facebookseite. Broschüren und Karten müssen noch erstellt werden. Auf dem Weierhöfer Gemeindetrag 2020 sollen Täuferspuren-Exkursionen angeboten werden. Der MGV will ermutigen, in anderen Regionen ebenfalls mit den Täuferspuren anzufangen.

TOP 10: Die Mennoniten in der SBZ und der DDR 1945 – 1990

Bernhard Thiessen trägt vor. Er verfolgt das Ziel, die Geschichte der Mennoniten in der DDR aufzuarbeiten und dabei zu schauen, wie sich

internationale und interkonfessionelle Vernetzungen auf Minderheiten in Diktaturen auswirken. Ein Förderantrag für eine Ausstellung wurde bei der „Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur" gestellt. Der MGV wird als Projektträger auftreten. Die Ausstellung soll 2020 in mehreren Städten zu sehen sein. Begleitet wird die Ausstellung durch Vorträge, Podiumsdiskussionen und kulturelle Beiträge.

TOP 11: Mitgliederversammlung 2019

Die nächste Mitgliederversammlung wird vom 17. bis 19. Mai in Schoorl in Nordholland stattfinden, gemeinsam mit dem Historischen Kring. Geplant sind auch Exkursionen nach Friesland (u. a. Witmarsum).

TOP 12: Verschiedenes

Entfällt.

Für das Protokoll:

Messerschwanderhof, den 28.08.2018

Sibylla Hege-Bettac

Gegengelesen und freigegeben:

Weierhof, den 29.08.2018

Astrid v. Schlachta, 1. Vorsitzende

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende:	Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de
2. Vorsitzender:	Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden; mennoforsch@t-online.de
Schriftführung:	Sibylla Hege-Bettac, Messerschwanderhof 2, 67697 Otterberg; hegebettacsibylla@t-online.de
Kassenführung:	Peter Hege, Schillerstr. 20, 04720 Döbeln; aphege@freenet.de
Schriftleitung:	siehe S. 2.

Der Kassenbericht des MGV liegt dem Vorstand vor und kann von den Mitgliedern in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof eingesehen oder von dort angefordert werden.

Aufgaben und Ziele

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

Mennonitische Forschungsstelle
Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«
Vors. des Menno-Katen-Ausschusses
Matthias P. Bartel
Tangstedter Landstraße 151a
info@mennokate.de

Anschrift der Menno-Kate:
Altfresenburg 1, 23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

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

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
  IBAN: DE2O 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
  Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann 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: DE2O 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF
  Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to Gary J. Waltner. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.
- Payments in US- or Canadian-Dollars
  Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e.V., may be sent to Gary J. Waltner, Mennonitische Forschungsstelle (see above).

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

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

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

facebook.com/mennonitischergeschichtsverein

Lieferbare Bücher

Die genannten Preise gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten. Mitglieder des Vereins erhalten 20% Rabatt auf die genannten Preise, sofern diese 10 € übersteigen.

Alle Bestellungen über Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: mennoforsch@t-online.de

400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, hg. von Annelie Kümpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 9,80

Theodor Glück, Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 1, Revidierte 2.Auflage 2006, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 384 S., Euro 14,00

Theodor Glück, Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 2, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 416 S., Euro 14,00

Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., Euro 5,00

Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 19,80

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 23,00

Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 10,80

Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. 0. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 29,90

Diether Götz Lichdi, Täuferspuren im Kraichgau, 2015, 39 S., Euro 3,00

Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover Euro 25,00

Harry Loewen, Keine bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten. 2. überarbeitete Auflage 1997, Kümpers Verlag Hamburg, 280 S., Euro 10,00

Lutherischer Weltbund, Heilung der Erinnerungen, Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, Evangelische Verlangsanstalt Leipzig, 1997, 223 S., Euro 20,00

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

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

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

Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

Birgit Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 12,00

Friedrich Wilhelm Strohm, Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 22,80

Robert Dürr und Helmut Funck, Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 9,90

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins

Marion Kobelt-Groch, Astrid von Schlachta (Hg.) , Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. 392 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2017, Euro 29,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (16) bis 73 (2016)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
75. Jahrgang, Bolanden 2018
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-06-4

Preis für Abonnenten: 25,00 EUR
zzgl. Porto und Versandkosten

Satz: Benji Wiebe, mennox.de
mit Adobe InDesign CC
Papier: Werkdruck, 90g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig

Herstellung: Edition Wortschatz
Auflage 550 Exemplare