ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

76. Jahrgang 2019

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

76. Jahrgang 2019

Mennonitische Geschichtsblätter

Schriftleitung

Ulrike **Arnold,** Goldbachstraße 12, D-37269 Eschwege;
unseregeschichtslehrerin@web.de

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

Mitarbeit im Lektorat

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

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieser Nummer

Pastor Rainer W. **Burkart**, Ringstr. 3, D-67677 Enkenbach-Alsenborn;
pastor@mennoniten-enkenbach.de

Dr. Hermann **Hage**, Weinbergstr. 1, D-93093 Donaustauf;
hage.hermann@quickbyte.info

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

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

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

Prof. Dr. Thomas **Kaufmann**, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2,
D-37073 Göttingen; thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de

Oberpfarrer Hans-Joachim **Köhler**, Straße des 8. März 48c, D-98544 Mehlis;
hansjoachimkoehler@msn.com

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

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

Diether Götz **Lichdi**, Schwaigerner Str. 29, D-74080 Heilbronn;
dglichdi@gmx.de

Gunter **Mahlerwein**, Holunderstr. 7, D-67578 Gimbsheim;
guntermahlerwein@aol.com

Dr. Alfred **Neufeld Friesen**, c. d. c. 166, Correo Concordia, Asunción, Paraguay;
aneufeld@gmail.com

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

Prof. Dr. John D. **Rempel**, Box 1066, 489 Butler Str., Niagara-on-the-Lake, ON, LOS 1JO, Kanada; hans.d.rempel@gmail.com

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

Prof. Dr. Dorothea **Sattler**, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Ökumenisches Institut, Robert-Koch-Str. 29, D-48149 Münster; dorothea.sattler@uni-muenster.de

Helmut **Suttor**, Laubestr. 6, D-60594 Frankfurt;
helsut@iesy.net

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

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

Peter **Wasem**, Kaiserstraße 28a, D-67722 Winnweiler;
Peter.Wasem@t-online.de

Abbildung auf der Titelseite

Verfolgung von Täuferinnen und Täufern im Grüninger Amt auf der Zürcher Landschaft 1526. Kolorierte Zeichnung aus einer Abschrift der Reformationsgeschichte Heinrich Bullingers von Heinrich Thomann, 1605: Kopienband zur zürcherischen Kirchen- und Reformationsgeschichte, Zürich 1605. Zentralbibliothek Zürich, Ms B 316, https://www.e-manuscripta.ch/zuz/content/pageview/937110

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Erinnerung an die Täufer vor 500 Jahren – ein verlängertes Reformationsjubiläum

11 James M. Stayer • Reformation. Ein neuer Lexikonartikel

27 Thomas Kaufmann • Es begann mit Martin Luther – Konfessionelle Reformationsgeschichtsschreibung?

31 Hans-Jürgen Goertz • „Groß Geschrei" – Entstehungs- und Agitationsmilieu reformatorischer Bewegungen

37 Rainer W. Burkart • Die Vielfalt der Mennonitengemeinden und die gemeinsame Erinnerung an ihre Anfänge

43 John D. Roth • Erneuerung 2017 aus der Perspektive des weltweiten Mennonitentums

49 Martin Rothkegel • Das Täuferjubiläum 2025. Überlegungen aus einer baptistischen Perspektive

55 Dorothea Sattler • Die Erinnerung ökumenisch gestalten – das Gedächtnis der Täuferbewegungen aus einer römisch-katholischen Perspektive

Aufsätze

59 Calvin W. Redekop und Norman Krauss † • Täuferische Zweideutigkeit im Ringen um die Gerechtigkeit in der Welt. Acht Thesen.

77 John D. Rempel • Das täuferische Abendmahl im Lichte der theologischen Tradition. Die lebensspendende Alternative des symbolischen Realismus

93 Gunter Mahlerwein • Mennonitische Landwirte als Agrar-Pioniere in der Pfalz

Kontroversen der Forschung

107 Helmut Suttor • Michael Horsch, der Rhönbruderhof und die Gestapo

Familiengeschichte

135 Hermann Hage • Die Mennonitenfamilie Habegger/Habecker/Habeker. Von Hofstätten im Pfälzer Wald und dem Katzenthaler Hof im Unterelsass nach Bayern

Fundstücke

149 Sibylla Hege-Bettac • Gefallen in Westflandern
155 Peter Wasem • Die Gedenktafeln in der Sembacher Kirche
161 Herbert Holly • Ein Brief an den König

Aus unveröffentlichten Memoiren

165 Hans Adolf Hertzler • Hofkind. Aufgewachsen auf dem Gundheimerhof, in alte Geschichten verwickelt.

Von neuen Büchern

183 Ingolf U. Dalferth: God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018 (Hans-Jürgen Goertz)
186 Peter Niederhäuser (Hg.): Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation, Zürich 2018 (Hans-Jürgen Goertz)
189 Raffaele Volpe (Hg.): Manuale di spiritualità anabattista. Giungere fino alla radice, Chieti 2019 (Martin Rothkegel)
190 Thomas Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand. Der Rhönbruderhof 1933-1937, Paderborn 2018 (Diether Götz Lichdi)
194 Diether Götz Lichdi, Bernd Röcker und Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat, Bolanden-Sinsheim 2018 (Ulrike Arnold)
197 Reformationshistoriker in Hochform (Hans-Jürgen Goertz)
198 Sechs Neuerscheinungen

Nachrichten, Berichte und Hinweise

199 Konferenz zur Geschichte der Radikalen Reformation in den USA (James M. Stayer)
203 Informations- und Ausstellungszentrum Spiritueller Tourismus: Klosterpark Reinhardsbrunn (Hans-Joachim Köhler)
204 Neue Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“ (ATF)
206 Menno-Simons-Wettbewerb: Zwei Filme ausgezeichnet
207 André Séguenny 1938–2018 (Martin Rothkegel)
208 Verein für Reformationsgeschichte in Österreich gegründet
208 Erneuerungsbewegung und Täufergeschichte (Rainer W. Burkart)

212 Treffen europäischer Geschichtsvereine

213 500 Jahre Täuferbewegung: Einladung zu einem Studientag in Erfurt

214 Online-Version des revidierten Mennonitischen Lexikons abgeschlossen (Hans-Jürgen Goertz)

215 Europaweite Vernetzung von Doktorandinnen und Doktoranden

215 Augsburger historische Wasserwirtschaft wird Weltkulturerbe. Pilgram Marpeck, Wasseringenieur und Täufertheologe, legte erste Hausanschlüsse (Wolfgang Krauss)

Nachrufe

219 Horst Gerlach (1929 – 2018) • (Peter Letkemann)

223 Peter P. Klassen (1926 – 2018) • Pädagoge, Literat und Historiker (Alfred Neufeld)

227 Marion Kobelt-Groch (1955 – 2018) • Vom „Spürsinn für bislang unentdeckte Details" in der Geschichte (Astrid von Schlachta)

Mennonitischer Geschichtsverein

233 Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 18. Mai 2019 in Schoorl/NL

241 Der Mennonitische Geschichtsverein

243 Lieferbare Bücher des Vereins

244 Impressum

Zu dieser Nummer

Die *Geschichtsblätter* haben das große Reformationsjubiläum 2017 mit eigenen Beiträgen, Berichten und Hinweisen begleitet. Sie haben die Tendenzen aufgenommen und verstärkt, die das gesamte Reformationsgeschehen, nicht nur die tonangebenden Reformatoren, sondern auch die radikalisierten Mitstreiter, die Abweichler und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten ins Auge gefasst hatten. So wird es nur folgerichtig sein, wenn die Mennoniten und die Angehörigen der Konfessionen, die sich auf die Täufer im reformatorischen Aufbruch berufen, „ihre" Reformation 2025 nicht ohne die Kirchen feiern, die das Bild der Reformation, wie sie sich schließlich weltweit durchgesetzt hat, entscheidend geprägt haben. Sie werden ihr Jubiläum nicht allein feiern, sondern in die Erinnerung an ihren euphorischen Aufbruch auch an die Reformatoren, denen sie viel verdankten, unter denen sie aber auch gelitten haben, mit einbeziehen, ebenso den Klerus der katholischen Kirche, die territorialen und magistralen Obrigkeiten und die Anführer der reformatorischen Großkirchen. Um das zu unterstreichen, stellen wir einen Artikel aus dem revidierten *Mennonitischen Lexikon*, der bisher nur als Online-Version im Internet zu lesen war, an den Anfang der Vorbereitungen auf das Reformationsgeschehen vor fünfhundert Jahren: einen Artikel zum Stichwort „Reformation", den der führende Täuferforscher Prof. Dr. James M. Stayer (Queen´s University, Kingston, Kanada) geschrieben hat. Er gehört weder einer lutherischen, reformierten noch baptistischen Kirche an. Was die konkrete Arbeit anbelangt, ist er der typische Vertreter einer älteren Historikergeneration, die sich unter profanhistorischen Gesichtspunkten um die Erforschung und Deutung der Reformation als einer der wichtigsten Markierungen zwischen Mittelalter und Neuzeit besonders intensiv bemüht hat.

Auf diesen Artikel beziehen sich Vertreter aus verschiedenen Konfessionen. Sie wurden eingeladen, gemeinsam zu überlegen, wie nach fünfhundert Jahren an die Reformation auf ökumenische Weise erinnert werden könnte: Prof. Dr. Dorothea Sattler lehrt katholische Theologie an der Universität Münster, Prof. Dr. Thomas Kaufmann ist Kirchenhistoriker an der evangelischen Theologischen Fakultät der Universität in Göttingen, Prof. Dr. Martin Rothkegel lehrt an der baptistischen Theologischen Hochschule in Elstal bei Berlin, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Sozialhistoriker und Mitschriftleiter der *Mennonitischen Geschichtsblätter*, leuchtet den sozialen Hintergrund der reformatorischen Bewegungen

aus, Rainer W. Burkart, Pastor der Mennonitengemeinde in Enkenbach (Pfalz), vertritt die Mennoniten seit vielen Jahren in verschiedenen ökumenischen Gremien, und John Roth ist vielen auch in Europa als Schriftleiter der *Mennonite Quarterly Review* und neben seiner Lehrtätigkeit am mennonitischen Goshen College, Goshen, Indiana, als Leiter des Institute for the Study of Global Anabaptism bekannt. So ist das Vorbereitungskonzert, das in den nächsten Nummern der Geschichtsblätter fortgesetzt wird, mit diesen Stimmen aufs Vorzüglichste besetzt. Wir sind allen dankbar, die sich bereiterklärt haben, uns auf das bevorstehende Jubiläum einzustimmen.

Eingeleitet wird die Rubrik der Aufsätze mit *Acht Thesen*, die der Religionssoziologe Calvin W. Redekop und der verstorbene Theologe Norman Kraus zur Diskussion gestellt haben – ein Versuch, die zeitliche Kluft zwischen Reformation und Moderne zu überwinden, vor allem die Überfremdung des täuferischen Erbes durch den Fundamentalismus zu korrigieren, wie er sich besonders in Nordamerika auch unter den Mennoniten eingenistet hatte, und zu zeigen, wie kompliziert es ist, die Friedenstheologie der Täufer im Kontext der Gewaltfrage und der ökologischen Probleme heute zur Geltung zu bringen.

Eine weitere Stimme aus Nordamerika setzt ebenfalls theologiegeschichtliche Akzente. John Rempel, der an den Beratungen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz zur Einheit der Kirchen beteiligt ist, untersucht die Abendmahlsauffassungen in den verschiedenen christlichen Traditionen und hebt die Einbettung der täuferischen Abendmahlslehre in eine friedenskirchlich akzentuierte Ekklesiologie hervor – ein Ansatz, der anregen kann, im ökumenischen Miteinander festgefahrene Auffassungen in der Abendmahlslehre hinter sich zu lassen.

Wir freuen uns, in dieser Ausgabe neben einem Beitrag von Gunter Mahlerwein zur Pionierleistung mennonitischer Landwirte auch einige familiengeschichtliche Beiträge publizieren zu können, seien es die autobiographischen Erinnerungen des einstigen Krefelder Pfarrers Dr. Hans Adolf Hertzler an eine Kindheit in der Pfalz während der Nachkriegszeit oder ein Überblick über die Wanderungen der amisch-mennonitischen Familie Habegger. Auch die neue Rubrik der „Fundstücke" versammelt interessante Momentaufnahmen aus der mennonitischen Geschichte, und der Beitrag von Helmut Suttor beschäftigt sich mit einem kontrovers diskutierten Thema der Mennoniten zur Zeit des Nationalsozialismus: der Auflösung des Rhönbruderhofs.

Im November des letzten Jahres ist unsere langjährige Mitschriftleiterin Marion Kobelt-Groch gestorben. Sie hatte sich bereits vorher aus dem Tagesgeschäft der Redaktionsarbeit zurückgezogen, war aber bereit, uns weiterhin mit dem einen oder anderen Rat zur Seite zu stehen. Sie hat nicht nur Beiträge für die Geschichtsblätter angeworben und die Chance genutzt, selber den einen oder anderen Aufsatz aus dem Gebiet ihrer Spezialstudien beizusteuern. Sie hat auch ganz wesentlich für eine stilistisch saubere und sorgfältig durchkorrigierte Ausgabe jeder Nummer der Geschichtsblätter seit 1992 gesorgt. So war es uns möglich, immer wieder auch Manuskripte zu veröffentlichen, die zunächst noch nicht druckreif waren, unter ihrer Hand aber eine anspruchsvollere Gestalt erhielten und für unsere Leser den Kreis der Autorinnen und Autoren erweiterten. Uns werden ihre Einfälle und Anregungen fehlen, ebenso ihre wissenschaftliche Akribie und redaktionelle Sorgfalt.

Die Schriftleitung

Erinnerung an die Täufer vor 500 Jahren – ein verlängertes Reformationsjubiläum

James M. Stayer

Reformation

Ein neuer Lexikonartikel

1. Zum Begriff der „Reformation"

Es hat sich durchgesetzt, die Ereignisse in Westeuropa, die zur Auflösung der abendländischen Kirche führten, auf den Begriff der „Reformation" zu bringen. Die Einheit dieser Kirche, die von der Hierarchie des Klerus unter der Herrschaft des Papstes zu Rom repräsentiert wurde, zerfiel in verschiedene Kirchen, unter denen die katholische Kirche aber die stärkste blieb. Diese Kirchen, die sich bemühten, eine Erneuerung der Christenheit herbeizuführen, verstanden sich im Gegensatz zur früheren Kirche, die sich über die Hierarchie des Klerus definierte, als das „Volk Gottes". Der Prozess, der diese Veränderung in der abendländischen Christenheit herbeiführte, vollzog sich im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zwischen 1520 und 1555. Zunächst zeigte sich nur in Ansätzen, was „Reformation" war, erst im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der katholischen Kirche und den reformwilligen Kräften in Stadt und Land gewann der Begriff Kontur und Fülle (Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien, 1995).

2. Vorreformatorische Entscheidungen

Selbst auf der Höhe päpstlicher Machtentfaltung, von der päpstlichen Reformbewegung im späten 11. Jahrhundert bis zum 16. Jahrhundert, war die Herrschaft der katholischen Kirche nicht überall in Westeuropa absolut. Trotz schwerer Verfolgung konnten sich die Waldenser im 15. Jahrhundert im Piemont, in der Provence und in Süditalien halten; und die Lollarden, von John Wyclif angeregt, waren in der Lage, in versprengten Gruppen bis zur Herrschaft König Heinrichs VIII. in England zu überleben, der mit dem Papsttum brach. Noch wichtiger waren die hussitischen Kriege und die Basler Kompaktaten, die ihnen ein Ende setzten. Sie zerstörten die religiöse Monopolstellung des

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 11 - 25

Papstes im Königreich Böhmen. Die utraquistische Kirche bewahrte sich ihren eigenen Abendmahlsritus (Austeilung des Abendmahls in beiderlei Gestalt: Brot und Wein), und auch die stärker separatistisch ausgerichteten Böhmischen Brüder konnten sich in Böhmen und Mähren behaupten. Die hussitische Bewegung mündete in einen gesetzlich garantierten religiösen Pluralismus, der von Katholiken, Utraquisten und Böhmischen Brüdern gebildet wurde und der in gewisser Weise den reformatorischen Pluralismus bereits vorwegnahm. In Mähren war nur eine Minderheit des ländlichen Adels katholisch geblieben.

Das Papsttum war durch das abendländische Schisma (1378–1415) ernsthaft geschwächt worden, indem mehrere Anwärter die Tiara des Papstes für sich beanspruchten. Zuerst gab es zwei, zuletzt drei Päpste, die in verschiedenen Ländern anerkannt waren. Das Schisma wurde auf dem Konzil zu Konstanz (1414–1418) mit dem Dekret *Haec Sancta Synodus* (1415) beendet, das die Suprematie des allgemeinen Konzils über die Entscheidungsrechte des Papstes begründete. Obwohl diese „konziliare Bewegung" im späteren 15. Jahrhundert viel Macht an das wieder hergestellte Papsttum verloren hatte, wurde unter frommen Katholiken weiterhin darüber diskutiert, ob der Papst die Kirche nach menschlichem Recht oder de iure divino regiert, wie dieser behauptete.

3. Reformdenken im vorreformatorischen kirchlichen und politischen Milieu

Dass die Kirche sich an „Haupt und Gliedern" fortwährend reformieren müsse, war eine Grundforderung der lateinischen Christenheit im Mittelalter. Im späten Mittelalter wurde die Verwaltung der Kirche zentralisiert, ihre Einkünfte wuchsen an und der Einfluss der päpstlichen Kurie nahm durch die gezielte Ernennung von Bischöfen und Prälaten zu. Der Klerus wurde erweitert - bis auf 1, 5 % der Bevölkerung in den deutschen Territorien - d. h. vier Mal soviel wie die Anzahl der Geistlichen in den späteren protestantischen Territorien. Ein Fünftel der Territorien im Heiligen Römischen Reich wurde von Kirchenfürsten regiert: Erzbischöfen, Bischöfen oder Äbten. Unter den Laien hatte sich der Eindruck verstärkt, dass es zu viele Kleriker gebe und die meisten parasitäre Müßiggänger seien (Antiklerikalismus). Der Klerus, sowohl der „weltliche", der in den Gemeinden tätig war, als auch der Klerus in den Mönchsorden, betrachtete sich als die Kirche und die Laien als Leute, die von der Kirche betreut wurden, indem sie ihnen die göttliche Gnade und das Heil vermittelte. Der Klerus der Papstkirche war das Spiegelbild der sozialen Ordnung, wie sie unter den Laien herrschte. Es gab Aristo-

kraten, die fast alle oberen Positionen in der Hierarchie als Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte besetzt hielten. Personen aus dem Bürgertum, die über eine akademische Ausbildung in Theologie oder Recht verfügten, wirkten in Stadtkirchen und der kirchlichen Verwaltung. Dorfgeistliche erhielten ihre Stellen, indem sie ein Vikariat bei älteren Dorfpriestern absolvierten, sie lebten kaum anders als ihre bäuerlichen Gemeindemitglieder und bewirtschafteten teilweise ihre eigenen Felder.

Sowohl dem hohen als auch dem niederen Klerus fehlte im Mittelalter eine theologische Bildung. Die Theologie bestand gewöhnlich nur aus einer hoch intellektualisierten Erläuterung der kirchlichen Praxis, die sich auf die Sakramente konzentrierte. Der Tradition nach gab es sieben Sakramente, doch in der Praxis waren einige der sieben Sakramente weniger bedeutsam: das Sakrament der Firmung, der Ehe und der Letzten Ölung. Das Sakrament der Weihe trennte den Klerus von den Laien; der Empfänger dieses Sakraments wurde in einen besonderen Stand versetzt, der „unauflösbar" war, sogar wenn der Geistliche wegen ernsthafter Vergehen diszipliniert werden musste: „einmal Priester, immer Priester". Taufe, Buße und Messe waren die Sakramente, die im Zentrum des Heilswegs standen. Die Taufe, die gleich nach der Geburt gespendet wurde und so bedeutsam war, dass sie im Notfall auch von Laien, selbst Frauen, gespendet werden konnte, wurde durch Besprengung des Täuflings mit Wasser vollzogen. So wurde die Befleckung durch die Sünde getilgt, die von Adam und Eva ererbt wurde. Nach der Taufe war es den Christen möglich, mit guten Werken Gott zu gefallen; dennoch blieb eine ererbte Neigung zur Sünde erhalten. Da Christen also erwartungsgemäß auch nach der Taufe sündigten, wurden sie aufgefordert, diese Sünden zu bereuen und einem Priester zu beichten, der sie ihnen im Namen Jesu Christi vergab, wie er ihnen auch Strafen für die bekannten Sünden auferlegte. Diese Aktivität um die Beichte herum war das Sakrament der Buße. Seine Bedeutung bestand darin, den Zustand der Gnade im Christen wiederherzustellen, in dem es möglich war, mit dem Willen Gottes zu kooperieren und verdienstvolle Werke auszuführen, die dahin tendierten, die Seele nach dem Tod zu retten. Die größte Gelegenheit, Gnade zu erlangen, war der Empfang des Abendmahls in der Messe, die nur Priester zelebrieren konnten. Die Messe wiederholte das Opfer Christi, indem die Christen den wahren Leib und das Blut Christi empfingen. Im römisch-katholischen Abendmahlsritus empfingen die Laien nur das Brot, während der Priester sowohl das Brot als auch den Wein empfing; beiden aber wurde die ganze Wohltat des Leibes und des Blutes Christi zugeeignet.

Verhältnismäßig spät entwickelte die römische Kirche den Glauben an das Fegefeuer, der davon ausgeht, dass viele Christen der ewigen Strafe in der Hölle entkommen, auch wenn ihre Seelen nur unzureichend gereinigt worden sind, um unmittelbar in den Himmel einzutreten. Diese Vorstellung wurde lehrmäßig erst auf dem Konzil von Lyon 1245 definiert. Damals wurde geglaubt, dass das Fegefeuer eine Strafe wie diejenige in der Hölle sei, aber keine ewige Strafe. Die Kirche verkündete Ablässe, in denen sie in gemeinsamem Gebet Gott anflehen konnte, die Erlösung der Seelen im Fegefeuer zu beschleunigen. Diese Ablässe, die zum Kauf feilgeboten wurden, waren eine größere Quelle klerikaler Einkünfte. Sie riefen in der Generation vor der Reformation ein starkes antiklerikales Ressentiment wach.

Das 15. und das 16. Jahrhundert erlebten im Westen Europas die kulturelle Bewegung der Renaissance. Sie vereinigt in sich eine Verherrlichung der alten griechisch-römischen Zivilisation und den Glauben, dass das zeitgenössische Leben in Europa durch ein Studium ihrer überlieferten Monumente, besonders der Literatur, transformiert werden könne. Die Renaissance setzte im 14. Jahrhundert in Florenz ein. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts erreichte sie Rom. Das Papsttum, das nach der Krise des abendländischen Schismas wieder erstarkt war, war mit neuen Möglichkeiten und Versuchungen konfrontiert, die damit verbunden waren. Nikolaus V., der Papst der Jahrhundertmitte, verschrieb sich der Aufgabe, Rom so wieder aufzubauen, dass es den Ruhm der Kirche widerspiegelt. Fünfzig Jahre später beauftragte Julius II. Michelangelo, die Sixtinische Kapelle auszumalen. Das große Bauprojekt des 16. Jahrhunderts war der neue Petersdom zu Rom. Eben diese Päpste mischten sich in die zwischenstaatliche Politik Italiens als Renaissance-Fürsten ein, sie kämpften um die Kontrolle in ihrem eigenen Territorium und bemühten sich, ihre Konkurrenten auszuschalten. Seit die Päpste ihre Söhne und Neffen zu Kardinälen zu ernennen pflegten, kehrten ihre Familien von Zeit zu Zeit wieder auf den Papstthron zurück. So lag es nahe, das klerikale Zölibat zu überprüfen. Der humanistisch ausgerichtete Papst Pius II. erklärte, wie das Zölibat mit guten Gründen im 11. Jahrhundert eingeführt worden sei, könne es „mit noch besseren Gründen“ auch wieder abgeschafft werden. Der Kriegerpapst Julius II. führte seine Kampagnen in militärischer Ausrüstung durch; einmal bedrohte er sogar die Existenz der ehrwürdigen Republik Venedig und führte die brutalen Schweizer Söldner nach Mailand. Keiner dieser Renaissancepäpste war jedoch ein größerer Mitspieler in der europäischen Politik. Auch in der unbedeutenderen Politik Italiens mussten sie sich in den

Jahren nach 1494 zwischen Frankreich und Spanien hindurch lavieren, die beiden großen Mächte, die um die Vorherrschaft in Italien kämpften.

Der Humanismus erreichte die Kirche mit der Renaissance und mit einem kritischen Geschichtsbewusstsein, das den päpstlichen Ansprüchen nicht immer förderlich war. 1440 zeigte Lorenzo Valla, wohl der größte italienische Humanist, mit seiner sprachkritischen Gelehrsamkeit, dass die Konstantinische Schenkung, der angebliche Eckstein der weltlichen Macht des Papstes, eine Fälschung aus der karolingischen Zeit war. Valla und seine Nachfolger wie Erasmus von Rotterdam waren vor allem als „biblische Humanisten" bedeutsame Gelehrte der Heiligen Schrift. Mit der Erfindung des Buchdrucks in der Mitte des 15. Jahrhunderts und dem systematischen Studium der hebräischen und griechischen Sprache im westlichen Europa wurde es erstmals möglich, die Vulgata, die offizielle lateinische Bibelübersetzung, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Valla nahm eine kritische Stellung zur Vulgata ein, und die 1506 entdeckten Anmerkungen Vallas zum Neuen Testament wurden zum Ausgangspunkt für das *Novum Instrumentum* (1516) des Erasmus von Rotterdam, das vor allem eine unabhängige Übersetzung des Neuen Testaments ins Lateinische war. Seither wurden in Spanien 1522 hebräische und biblische Texte zusammen mit der lateinischen *Vulgata* veröffentlicht. Auf Grund der spätmittelalterlichen Arbeit an den Texten der Bibel war der Nachweis gelungen, dass sich viele Bräuche und Traditionen der Kirche nicht auf die Heilige Schrift berufen konnten. Zahlreiche Glaubenslehren über die Jungfrau Maria, das Konzept des Fegefeuers und einige Züge der kirchlichen Sakramentspraxis gingen auf eine von der Bibel unabhängige Tradition zurück.

4. Die Luther-Krise 1517 – 1522

Die Herausforderung der päpstlichen Kirche entwickelte sich in Deutschland zwischen 1517 und 1520 aus einer Mischung von Antiklerikalismus und biblischem Humanismus. Martin Luther, ein Augustinermönch, wurde 1512 zum Professor der Heiligen Schrift an die Universität Wittenberg berufen, die 1502 vom sächsischen Kurfürsten gegründet worden war. Ursprünglich ein Befürworter der ockhamistischen Scholastik, identifizierte Luther sich jetzt mit den Reformen des biblischen Humanismus, die dabei waren, den Charakter seiner Universität zwischen 1516 und 1518 zu verändern. Wichtiger in den Auswirkungen, möglicherweise gegen die Absichten Luthers, war sein durchschlagender Angriff auf den Ablass im Oktober 1517, der zugunsten des noch im Bau befindlichen Petersdoms zu Rom (und verdeckt auch zu

Gunsten Albrechts von Brandenburg aus dem Hause Hohenzollern, des neuen Erzbischofs zu Mainz, und den Fuggern als seinen Kreditgebern ausgerufen wurde. Erst nach einhundert Jahren wurden die berühmten *Fünfundneunzig Thesen* zum Beginn der Reformation erklärt. Sie waren eigentlich nur in lateinischer Sprache formulierte Thesen für eine akademische Disputation. Erst ihre Übersetzung in die deutsche Sprache, die von Freunden Luthers angefertigt worden war, machte sie berühmt.

Martin Luther war die profilierteste Gestalt der Reformation. Zu seiner Lebenszeit trug er dazu bei, eine ihm dienliche Legende über seinen geistlichen Kampf zu schaffen, die zum Bruch mit dem Papsttum führte. Die Erinnerung von 1545 (ein Jahr vor seinem Tod) an ein sehr frühes „Turmerlebnis" hat sich als nutzlos erwiesen, um sein Denken oder seine persönliche Entwicklung wirklich zu verstehen. Er äußerte ganz unterschiedliche Gedanken über die Prädestination in der Heidelberger Disputation (1518), in *de servo arbitrio* (1525) und in den letzten Jahren seines Lebens. Er war überhaupt kein systematischer Theologe; und obwohl er meinte, dass seine theologischen Gedanken das Papsttum überwunden hätten, ist das kein nützlicher Hinweis, um die Reformation zu verstehen. Wie von einem Augustinermönch zu erwarten, gründete er seine Theologie auf den Heiligen Augustinus und den Apostel Paulus. Auch wenn er die menschliche Sündhaftigkeit und die göttliche Prädestination stark betonte, war seine Theologie eine Theologie der Rechtfertigung oder des Heils, wie sie sich gut in die Weite der katholischen Rechtgläubigkeit jener Zeit einfügte. Die deutsche Öffentlichkeit und die päpstliche Kurie interessierten sich nicht für die Theologie Luthers, sondern für seine Kritik an den päpstlichen Dekreten des Ablasses. Luthers Ansehen an der Wittenberger Universität sicherte ihm einen gewissen Schutz durch den Kurfürsten Friedrich von Sachsen. So traf ein päpstlicher Repräsentant, Kardinal Cajetan, Luther 1518 in Augsburg; und 1519 diskutierte Luther über seine Ansichten mit dem berühmten Professor Johannes Eck in Leipzig. Luther, ein hartnäckiger und gelegentlich gebieterischer Mensch, blieb dabei, dass der Ablass falsch sei, auch wenn er auf päpstliche Dekrete gegründet werden könne; und 1519 erklärte er, dass die Heilige Schrift eine höhere Autorität habe als Päpste oder allgemeine Konzile. Der Kurfürst hielt die Hand schützend über ihn.

1520 wurde Luther von Papst Leo X. exkommuniziert. In demselben Jahr griff Luther in seinen Schriften das sakramentale System an, durch das die römische Kirche die Gnade Gottes vermittelte. Mit einem radikal neuen Begriff definierte er die Kirche als das ganze Volk Gottes und

behauptete, dass alle christlichen Gläubigen Priester seien, die keinen Mittler zwischen sich und Christus oder Gott benötigten. Der Papst, schrieb Luther, hatte die Vorrechte Christi usurpiert und erwies sich auf diese Weise als der Antichrist, vor dem in einigen Teilen des Neuen Testaments gewarnt worden sei. Es gab kein Sakrament der Weihe, sondern nur die Berufung von Geistlichen, die religiöse Funktionen wahrzunehmen hatten. Die einzig wahren Sakramente waren Taufe, Buße und Messe; und keines dieser Sakramente bedurfte zum Vollzug eines Priesters. In der Messe empfingen sowohl Geistliche als auch Laien Brot und Wein. Brot und Wein waren tatsächlich Leib und Blut Christi, dennoch blieben sie Brot und Wein und waren nicht Gegenstand gottesdienstlicher Verehrung. In verschiedener Hinsicht widersprach Luther der Theologie, die die päpstliche Kirche konstruiert hatte, um die Gültigkeit der Sakramente zu sichern. Luther war ein großer Schriftsteller; er nutzte den Buchdruck, um die öffentliche Meinung zu mobilisieren, zunächst noch veröffentlichte er in lateinischer Sprache, um die gebildeten Leser überall im westlichen Europa anzusprechen, zunehmend nutzte er aber die deutsche Sprache, um eine nationale Gefolgschaft um sich zu scharen. Die Antwort auf die Bannandrohungsbulle von 1520 leitete das Schisma in der abendländischen Christenheit ein. Diejenigen, die die Reformation unterstützten, sogar solche, die später wie Ulrich Zwingli und Andreas Karlstadt mit Luther brachen, stellten sich mit ihm gegen das Papsttum. Offensichtlich gab es eine überwältigende Unterstützung für Luther in deutschen Landen während der frühen zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts. Als Reaktion auf diese Situation wurde Luther gestattet, 1521 in Worms vor den Reichsständen und Kaiser Karl V. zu erscheinen (Reichstage). Hier weigerte er sich mit dramatischer Geste, seine Auffassungen zu widerrufen, und wurde daraufhin mit der Reichsacht belegt. Wäre Deutschland eine zentralisierte Monarchie wie England, Frankreich oder Spanien gewesen, wäre Luther sicherlich aus dem Verkehr gezogen worden; Deutschland aber war eine Konföderation halb-unabhängiger Herrschaften. So stellte Friedrich der Weise, Luthers sächsischer Landesherr, seinen Untertanen unter Schutz und zog ihn für die restliche Zeit dieses Jahres aus der Öffentlichkeit. Während des Exils auf der Wartburg begann Luther, das Neue Testament ins Deutsche zu übersetzen. Im Jahre 1534 ist dann aus Luthers stilistischer Exzellenz, kombiniert mit den philologischen Ratschlägen seiner Kollegen, eine komplette Bibelübersetzung entstanden, ein klassisches Werk der deutschen Sprache.

5. Variationen und Konflikte im antirömischen Lager

Die Auffassung, dass die Reformation mit dem Anschlag der *Fünfundneunzig Thesen* ihren Anfang nahm, ist eine der Konzeptionen zum Beginn der Reformation aus der Rückschau. Die Kirchen in Genf, Zürich, England, Schottland und in den Niederlanden, die sich selbst „Reformierte" nannten, sahen den Beginn der Reformation im Erscheinen des *Novum Instrumentum* (1516) des Erasmus von Rotterdam, auch wenn Erasmus bekanntermaßen weiterhin der römischen Kirche anhing. Der erste Anführer dieser Tradition war Ulrich Zwingli, der in einer anderen scholastischen Tradition ausgebildet worden war als Luther und stärker dem biblischen Humanismus verpflichtet war. Ab 1523 brachte Zwingli die Obrigkeit Zürichs in eine antirömische Stellung, obwohl er den reformierten Abendmahlsgottesdienst erst zu Ostern 1525 in Zürich einführte. Gegen Luther bestand er darauf, dass Leib und Blut Christi nur geistlich oder symbolisch in Brot und Wein gegenwärtig seien. Damals gewann er die führenden Geistlichen Straßburgs, Martin Bucer und Wolfgang Capito, für eine ähnliche Abendmahlskonzeption. Das war eine Abendmahlslehre wie diejenige, die auch von Luthers einstigem Kollegen an der Wittenberger Universität, Andreas Bodenstein von Karlstadt, angenommen wurde. Karlstadt war der Anführer der Wittenberger Reformbewegung 1521 bis 1522, während Luther sich auf der Wartburg aufhielt. Als Luther nach Wittenberg zurückkehrte, verwarf er einige der Neuerungen Karlstadts im Einklang mit den Wünschen des Kurfürsten. Die Differenzen mit Luther führten dazu, dass Karlstadt 1524 aus Sachsen verbannt wurde. Er begab sich in die Schweiz und starb 1541 als Theologe für das Alte Testament an der Universität Basel. Ein radikalerer Gegner Luthers war Thomas Müntzer, Pastor in Zwickau (1520–1521), Allstedt (1523–1524) und Mühlhausen (1524–1525). Müntzer befürwortete eine militante Reaktion auf die Verfolgung seiner Anhänger durch katholische Grundherren, wurde von Luther zurückgewiesen und wegen seiner Beteiligung am Bauernkrieg hingerichtet.

In den Zentren reformatorischer Aktivität, Wittenberg, Zürich und Straßburg, rief die Verteilung deutscher Bibeln an die Laien die Frage auf, ob Laien, die eine deutschsprachige Bibel lesen, die Auslegungen der akademisch ausgebildeten Geistlichen herausfordern könnten, die das Neue Testament in griechischer und das Alte Testament in hebräischer Sprache zu lesen verstehen. Die Zwickauer Propheten, Laien aus der Gemeinde Thomas Müntzers, waren 1521 und 1522 plötzlich in Wittenberg erschienen. Sie beanspruchten, unmittelbare Offenba-

rungen durch den Heiligen Geist erhalten zu haben, und verwarfen die Säuglingstaufe. Wichtiger noch war die Herausforderung, der sich Zwingli durch seine radikalen Gefolgsleute unter den Laien ausgesetzt sah (Konrad Grebel). Sie begannen 1523, öffentlich aufzutreten und entschieden sich, am 21. Januar 1525 die Erwachsenentaufe in einem Zürcher Privathaus zu praktizieren (Täufer). Diese täuferische Bewegung verbreitete sich in der nördlichen Schweiz und in Süddeutschland und zog viele ehemaligen Anhänger Thomas Müntzers in ihren Bann. Schwere Verfolgungen gegen Ende der 1520er Jahre veranlassten zahlreiche Täufer, nach Mähren auszuweichen, wo eine Anzahl separatistischer Gruppen bald darüber stritten, ob Christen verpflichtet seien, sich nach Matth. 5 gewaltfrei zu verhalten oder nicht, auch ob privates Eigentum in eine Gütergemeinschaft nach dem Modell in der Apostelgeschichte übergehen müsse, wie nahe das Ende der Welt auch schon bevorstünde. In den späten zwanziger und den frühen dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts war Straßburg ein toleranter Zufluchtsort für die Täufer, ebenso für Spiritualisten, die eine weniger organisierte Form des Christentums befürworteten und für die unmittelbare Führung durch den Heiligen Geist offen waren.

6. Politische und soziale Erhebungen in der Frühzeit der deutschen Reformation

In einer Zeit, als weite Teile Deutschlands für die Herausforderungen empfänglich waren, die von Luther und seiner Bewegung gegenüber dem Papsttum ausgingen, wandten sich einige Anhänger der Reformation direkt gegen die Missstände in der religiösen und sozialen Ordnung, indem sie mit Losungen biblischer Reform ins Feld zogen. Zwischen 1522 und 1523 versuchte eine Gruppe des niederen Adels, sich einiger von Bischöfen regierter Herrschaften zu bemächtigen. Sie begründeten ihre Aktion mit dem Argument, dass die geistlichen Herrschaften ihren Vorfahren gehört hätten und gestohlen worden seien. Diese Bewegung, der Reichsritteraufstand, wurde von den führenden deutschen Fürsten niedergeschlagen, unabhängig davon, ob sie Luther unterstützten oder sich ihm widersetzten. Um 1525 brach dann der Deutsche Bauernkrieg aus (1524–1526), in den mehrere hunderttausend Dorf- und Kleinstadtbewohner in weiten Teilen Süd- und Mitteldeutschlands verwickelt waren. Die Beteiligten versammelten sich auf der Grundlage der Heiligen Schrift und des Göttlichen Rechts und beriefen sich darauf, dass sie nicht als Leibeigene gehalten werden sollten, sie wollten wirtschaftlichen Zugang zu den Wäldern, Gewässern und der Allmende erhalten und von

den verschiedenen Abgaben und Diensten befreit werden, die in ihren Augen nicht im Alten Herkommen verankert oder unvernünftig seien. Auch forderten sie, ihre eigenen Pfarrer wählen und den Kirchenzehnt für die Gemeinde verwenden zu dürfen, anstatt dass ihnen Priester verordnet und sie von auswärtigen geistlichen Behörden zur Steuer veranlagt würden (Gemeindereformation). Sie wollten von ihren Bitten und Forderungen absehen, sollte ihnen nachgewiesen werden können, dass diese nicht schriftgemäß seien. Ebenso legten sie eine Liste der wichtigeren Reformatoren vor, allen voran stand der Name Luthers, die sie als Vermittler vorschlugen. Obwohl die Bauern sich oft selbst bewaffneten und sich in großer Schar versammelten, hatte diese Bewegung eher den Charakter eines Streiks und eines wirtschaftlichen Boykotts gegenüber Klöstern und weltlichen Grundherren – bis die deutschen Fürsten ihre Waffen erhoben und alles daran setzten, die Erhebung systematisch zu unterdrücken (s. auch Frühbürgerliche Reformation). Luther schrieb gegen die Bauern und warf ihnen vor, die geistliche Freiheit, die er predigte, mit der „Freiheit des Fleisches" zu verwechseln, und versicherte ihnen, er werde stets jeglichen Aufruhr gegen die weltliche Obrigkeit ablehnen, so gut er auch begründet sei und wie sehr die Beschwerden gerechtfertigt seien.

7. Die territoriale und plurale Organisation der Christenheit in Deutschland

Auf dem Reichstag zu Speyer 1526 beschlossen die Reichsstände, Maßnahmen zu ergreifen, um eine wiederholte Massenerhebung wie den Bauernkrieg zu unterbinden; außerdem entschieden die Reichsfürsten, dass jeder die Religion in seinem eigenen Territorium reformieren dürfe, „soweit als es die Gesetze des Reiches und Gottes Wort zulassen". Das bedeutete, dass die lutherischen Fürsten sich Kirchengüter aneigneten, ihre Landeskirchen als Ableger ihrer Behörden organisierten, auch die Berufung der Pfarrer kontrollierten und deren Unterhalt übernahmen. Das Ergebnis war eine kleinere, finanziell besser gestellte, theologisch kompetente, an den Universitäten ausgebildete Geistlichkeit, die aus städtischer Bevölkerung rekrutiert wurde und sich in Übereinstimmung mit den Katechismen Luthers zu predigen und zu lehren bemühte. Die Ordnung der Messe wurde nun ins Deutsche übersetzt, lutherische Geistliche, auch Luther selbst, heirateten. Vieles blieb beim Alten; Kruzifixe und Bilder schmückten weiterhin die auf den Altar hin ausgerichteten Kirchenschiffe; und die Kirchenmusik wurde so ausgebildet, dass sie die Gemeinde mit ihrem Gesang mit einbezog. Diese

einfachere, „geschrumpfte“ Version des Christentums wurde vom Adel und dem Bürgertum in den Städten unterstützt, viel Begeisterung konnte aber die Mehrheit der ländlichen Bevölkerung in den protestantischen Territorien dafür nicht aufbringen. Luther dominierte die Reformation in Deutschland bis zu seinem Lebensende 1546. Müntzer wurde 1525 hingerichtet, und Zwingli fiel im Krieg mit den katholischen Kantonen der Innerschweiz 1531 in der Schlacht bei Kappel. Deutsche reformierte Anführer, an der Spitze Martin Bucer, versuchten, ihre Differenzen in der Abendmahlsauffassung mit Luther zu begraben, und einigten sich auf gemeinsame Aussagen in der *Wittenberger Konkordie* 1536.

Der katholische Kaiser Karl V. konnte sich nie mit dem Gedanken an eine dauerhafte Spaltung der deutschen Christenheit abfinden, sondern versuchte auf energische Weise, die Differenzen zwischen Katholiken und Lutheranern miteinander zu versöhnen. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 forderte er den Lutheranern eine Rechenschaft ihres Glaubens ab. Diese wurde von Philip Melanchthon verfasst und verlesen, dem biblischen Humanisten und Professor in Wittenberg. Das *Augsburger Bekenntnis* wurde in einem versöhnlichen Geist abgefasst und versuchte, die lutherischen Glaubensauffassungen auf eine solche Weise zum Ausdruck zu bringen, dass diese sich so konsistent wie irgend möglich mit der katholischen Rechtgläubigkeit verbanden. So mussten allerdings die Unterschiede zwischen den Lutheranern und Reformierten vergrößert werden. In der Soteriologie (d. h. der Lehre von der Rechtfertigung und Erlösung) gab es zu jener Zeit eine wirkliche Grundlage für ein Einvernehmen nicht nur zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern auch zwischen Protestanten und katholischen Reformern, den Spirituali, einer gemäßigten Gruppierung innerhalb des Kardinalskollegiums, die zum Kompromiss um der kirchlichen Einheit willen neigte. Es gab aber keine vergleichbare Grundlage für eine Versöhnung der Katholiken, Lutheraner und Reformierten in der Frage nach den Prinzipien der kirchlichen Organisation und der sakramentalen Praxis. Nicht die Soteriologie, sondern die letzteren Themen ließen die Reformationskrise in plurale Formen der westlichen Christenheit einmünden. Von 1531 bis 1547 war die stärkste politische Kraft, die das deutsche Luthertum unter ihren Schutz stellte, die Schmalkaldische Liga. Sie wurde von Philipp von Hessen angeführt.

1530 übernahm der radikale Laienprädikant Melchior Hoffman die Führungsrolle in der Ausbreitung des Täufertums in weiten Gebieten Norddeutschlands und der Niederlande. Im Kontakt mit anderen Radikalen in Straßburg eignete er sich eine heterodoxe Christologie an, die die

Menschheit Christi gegenüber seiner Göttlichkeit abschwächte, dafür wohl aber den moralischen Anspruch an die Gläubigen, ein Leben in aller Reinheit zu führen, erhöhte. Für mehr als ein Jahrhundert trennte diese Christologie das niederdeutsche vom süddeutschen Täufertum. In den Jahren 1534 und 1535 übertrafen Hoffmans täuferische Auffassungen die Wirkung des *Augsburger Bekenntnisses* bei der politischen Gestaltung der Stadt Münster in Westfalen, die der Herrschaft eines Fürstbischofs unterstellt war. In kürzester Zeit wurde dort eine militante Theokratie errichtet. Die Reichsstände, darunter Truppen Philipps von Hessen, unterstützen den Bischof von Münster bei der Rückeroberung der Stadt nach einer sechzehnmonatigen Belagerung. Seit den frühen 1540er Jahren hat das niederdeutsche Täufertum unter der Führung des ehemaligen Priesters Menno Simons einen friedfertigen Charakter angenommen. Als Karl V. 1546 und 1547 versuchte, den Katholizismus im Reich mit Waffengewalt wiederherzustellen, gelang es ihm, die Schmalkaldische Liga zu besiegen und ihre Auflösung zu erreichen. Um Norddeutschland jedoch zu zwingen, dem Luthertum abzusagen, fehlten ihm die militärischen Mittel. Nach der Abdankung Karls V. wurde unter seinem Bruder und Nachfolger Ferdinand I. auf dem Reichstag zu Augsburg 1555 der so genannte Augsburger Religionsfrieden beschlossen, der im Grunde die Situation wiederherstellte, die auf dem Speyerer Reichstag von 1526 ins Auge gefasst worden war. Die beiden rechtlich anerkannten Formen des Christentums waren die katholische Kirche und die lutherischen Kirchen augsburgischen Bekenntnisses. Jeder Landesherr konnte entweder die eine oder die andere Religionsform wählen. Sollten seine Untertanen der religiösen Wahl ihres Landesherrn nicht zustimmen, waren sie rechtlich frei, ihr Eigentum zu veräußern und anderswo hinzuziehen.

8. Reformierte und Täufer an den Rändern des Reiches

Luthertum und Katholizismus blieben jedoch nicht die einzigen Formen des Christentums in Deutschland. Das reformierte Christentum in der Gestalt, die Zwingli ihm gab, erhielt sich in der Schweizerischen Konföderation in Zürich, Basel und Bern. 1536 begann Johannes Calvin eine neue, einflussreichere Variante des reformierten Christentums in Genf zu errichten, in einer Stadt außerhalb der Konföderation. 1560 nahm die Pfalz das reformierte Bekenntnis an und leitete in einer Reihe westdeutscher Territorien den Wechsel vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis ein. Das reformierte Christentum war eine neue, strengere Form der Religiosität. Die ornamentale Ausschmückung der

Kirchen wurde beseitigt und der Gottesdienst wurde ausschließlich von der Kanzel her auf die Predigt und die Bibel ausgerichtet.

Das Täufertum erhielt sich trotz brutaler Verfolgung und überlebte in der Schweiz (vor allem im Kanton Bern), in Mähren und in den Niederlanden. Im späten 16. Jahrhundert waren die Mennoniten in der Holländischen Republik zahlenmäßig ebenso stark wie die Calvinisten und wurden seit den 1570er Jahren, dem ersten Jahrzehnt des niederländischen Unabhängigkeitskriegs gegen die spanische Krone, offiziell geduldet. Im Gegensatz zu den strengen Zügen der Prädestinationslehre im offiziellen Protestantismus entwickelten die Täufer, ähnlich wie Reformkatholiken nach dem Konzil von Trient, eine Anthropologie und Soteriologie, die sich den optimistischen Themen der Renaissance stärker öffneten. Wie die Katholiken (und die östliche Orthodoxie) fanden sie einen Platz für die Lehre vom freien Willen des Menschen, sie betonten die freiwillige Nachfolge Christi und die Einwilligung, den Forderungen der Evangelien zu folgen, besonders denjenigen, die in der Bergpredigt zu finden sind.

9. Die Ausbreitung der Reformation und die Neuordnung der Christenheit

In Deutschland mag die Reformation in den ersten Jahren nach 1520 für einige Zeit viel Unterstützung erhalten haben, später setzte sie sich in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, England und Schottland durch, sofern sie in strategisch wichtigen Minderheiten in der Aristokratie und im Bürgertum Rückhalt gefunden hatte. Das Luthertum erhielt sich nur in Deutschland, Skandinavien und einigen deutschsprachigen Enklaven im östlichen Europa und unter den Deutschamerikanern in den USA. Wo sich die Reformation über Deutschland und Skandinavien hinaus ausbreitete, war sie zunächst „reformiert", wie in der Schweiz, Frankreich, England, Schottland, den Niederlanden und Teilen Osteuropas. Die Täufer (Mennoniten) waren in der Holländischen Republik die ersten offiziell anerkannten protestantischen Dissenters, während die Reformierten dort eine obrigkeitlich gestützte Kirche bildeten. Im England des 17. Jahrhunderts warf eine Kombination aus Täufertum und Puritanismus mit den Baptisten (Baptismus) ein Licht auf eine machtvolle freikirchliche Bewegung außerhalb der obrigkeitlich gebundenen Anglikanischen Kirche voraus. Diese Form des Protestantismus wurde zur Norm in den USA, seit die Verfassung des Landes jede Art staatlich etablierter Kirchen unterbunden hatte.

Wo die politischen Verhältnisse die Reformation begünstigten, wie in England, Schottland, der niederländischen Republik und in mehr als der Hälfte der deutschen Territorien und Reichsstädte, wurden diese Länder und Städte protestantisch. Wo die politischen und militärischen Geschicke sich gegen die Reformation kehrten, wie in einem Teil Deutschlands, in Frankreich, Polen und den tschechischen Ländern, flaute die protestantische Welle ab, und der Katholizismus kehrte zurück. Schließlich überlebte der Protestantismus nur in Teilen Nord- und Westeuropas, von dort wurde er in weite Teile Nordamerikas und in die von Weißen bewohnten Teile des Britischen Commonwealth getragen. Diese relative Niederlage wurde von der Bedeutung der Holländischen Republik, Deutschlands, Großbritanniens und der Vereinigten Staaten von Amerika in den 17., 18., 19. und 20. Jahrhunderten überspielt. Schließlich behielt die katholische Kirche, die aus dem Schock durch die Reformation gestärkt hervorgegangen war, die Kontrolle über vier Fünftel der europäischen Gebiete, wo sie 1520 etabliert war. Sie leitete die missionarischen Unternehmungen des 16. Jahrhunderts in Nord- und Südamerika, Afrika und Asien ein. Es war das erklärte Ziel der protestantischen Missionen, das 20. Jahrhundert zum „christlichen Jahrhundert" werden zu lassen, und auf diese Weise die kulturelle Überlegenheit Europas und Nordamerikas über den Rest der Welt widerzuspiegeln. Doch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts haben diese Hybris zerstört; aber eine Vielzahl der christlichen Missionen überträgt weiterhin die Bedeutsamkeit der Reformation nach Südamerika, Afrika und Asien.

Bibliografie (Auswahl)

Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam: Leben - Werk - Wirkung, München 1986. - Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. München 1985. - Ders., Die Reformation im Reich, 2. überarb. und erweit. Aufl., Stuttgart 1992. - Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman und James D. Tracy (Hg.), Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. 2 Bde., Leiden 1994-1996. - Thomas A. Brady, Jr., Turning Swiss. Cities and Empire, 1450-1550, Cambridge 1985. - Siegfried Bräuer und Günter Vogler, Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Gütersloh 2016. - Martin Brecht, Martin Luther, 3 Bde., Bd. 1: Sein Weg zur Reformation, 1. Aufl., Stuttgart 1983, 2. Aufl. 1985; Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation, 1986; Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche, 1987. - Ulrich Bubenheimer, Consonantia Theologiae et Jurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und

Jurist zwischen Scholastik und Reformation. Tübingen 1977. - Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979. - Geoffrey L. Dipple, Antifraternalism and Anticlericalism. Johann Eberlin von Günsburg and the Campaign against the Friars. Aldershot, UK, 1996. - Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli. Leben und Werk. München 1983. - Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaβ und groβ Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517-1529. München 1987. - Ders., Deutschland 1500-1648. Eine zertrennte Welt. Paderborn 2004. - Ders., Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie. München 2015. - H. G. Haile, Luther: an Experiment in Biography. Princeton 1983. - Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Viefalt der Reformation. Göttingen 1995. - Peter Kamber, Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525), Zürich 2010. - Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt am Main und Leipzig 2009. - Bernd Moeller, Reichstadt und Reformation. Gütersloh 1962. - Charles G. Nauert, Jr., Humanism and the Culture of Renaissance Europe, Cambridge 1995. - Peter Niederhäuser (Hg.), Verfolgt. Verdrängt.Vergessen? Schatten der Reformation. Zürich 2018. - Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, MA, 1963. - Ders., Luther - Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1981. - Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation. Baltimore 1995. - Matthias Pohlig (Hg.), Reformation. Basistexte Frühe Neuzeit. Stuttgart 2015. - John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007. - Robert W. Scribner und C. Scott Dixon, The German Reformation, New York 2003. - C. Arnold Snyder, The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530), in Mennonite Quarterly Review 80, 2006, 501-645. - James M. Stayer, Anabaptists and the Sword. Lawrence, KA, 1976. - Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675. Hilversum und Leeuwarden 2000.

Thomas Kaufmann

Es begann mit Martin Luther – Konfessionelle Reformationsgeschichtsschreibung?

Die mir übertragene Aufgabe, zu James M. Stayers Artikel *Reformation* aus der Sicht eines „lutherischen" Kirchenhistorikers Stellung zu nehmen, veranlasst mich zu einer persönlichen Vorbemerkung: In der Tat gehöre ich einer ev.-luth. Kirche an; als Professor an einer Theologischen Fakultät in Deutschland habe ich ein „konfessionsgebundenes Staatsamt" inne. Die zuständige Landeskirche hatte vor meiner Berufung ein „Nihil obstat" abzugeben; Kirche, Universität und Öffentlichkeit können von mir als Inhaber eines solchen Amtes zu Recht erwarten, dass ich mich bei meiner Zugehörigkeit zur „evangelischen" Kirche (das „lutherisch" spielt verfahrensrechtlich und inhaltlich keine besondere Rolle) behaften lasse. Die aus dieser historisch gewachsenen, auch im internationalen Vergleich einzigartigen Rechtskonstruktion entstehenden Spannungen und Missverständnisse sind erheblich: Ist die Konfessionsbindung einer Theologieprofessur mit der Wissenschaftsfreiheit vereinbar? Was bedeutet diese Konstruktion in Bezug auf die Betreuung und Qualifizierung von nicht-christlichen oder nicht-evangelischen oder nicht-landeskirchlichen Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern innerhalb einer Theologischen Fakultät und für gemeinsame Verfahren mit ausländischen Fakultäten? Für die hier nur angedeuteten Probleme lassen sich keine widerspruchsfreien Klärungen finden. Sie sind ein bis heute fortlebendes „Erbe" der staatsförmigen, „magistralen" Reformationen in Gestalt vorfindlicher, nicht disponibler Rechtsformen. Dass ich für meine Arbeit als Wissenschaftler in Anspruch nehme, dass sie allgemein gültigen wissenschaftlichen Kriterien und Standards unterliegt, d. h. nicht an bestimmte konfessionelle Voraussetzungen gebunden ist, ergibt sich aus dem allgemeinen Wissenschaftscharakter der Theologie und den Strukturen der beruflichen Qualifikation für dieses Amt.

Als „lutherischer" Kirchenhistoriker sollte ich im Zusammenhang der mir gestellten Aufgabe wohl vor allem auf die Integration Luthers in das von Stayer vermittelte Gesamtbild der Reformation eingehen. In der Tat ist die Frage „Luther und die Anfänge der Reformation" bis heute ein neuralgischer Punkt mit ausgeprägten, freilich selten offen gelegten konfessionellen Implikationen. In der neuesten Gesamtdarstellung der

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 27 - 30

schweizerischen Reformationsgeschichte[1] etwa, deren breite Integration der Geschichte des Täufertums vor dem Hintergrund der älteren reformierten Kirchengeschichtsschreibung bemerkenswert ist, wirken insofern konfessionelle Muster nach, als Zwinglis und anderer schweizerischer Reformatoren Geschichten unter weitestgehender Absehung irgendeiner Beeinflussung durch den Wittenberger Zerberus geschildert werden. Dem Trend der neueren angloamerikanischen – und verstärkt auch europäischen – Forschung, den Reformationsbegriff zu pluralisieren[2], im 15. Jahrhundert anzusetzen bzw. bis ins 17. Jahrhundert zu strecken, entspricht es sodann, Luther und den mit seinem Wirken verbundenen Sachverhalten eine für das Gesamtnarrativ „Reformation" vergleichsweise geringe Bedeutung zuzuschreiben. Aus der Sicht des „Lutheraners" ist die „konfessionelle" Tendenz dieser Historiographie mühelos dechiffrierbar: Entspricht das von Burnett und Campi verbreitete Bild nicht der schon bei Zwingli erkennbaren Tendenz, seine eigene Unabhängigkeit gegenüber Luther zu betonen – allen „Gegenindikatoren" zum Trotz? Entspricht es nicht einer seit alters ausgeprägten katholischen Sicht auf die „Reformation", sie in eine unverrechenbar plurale Vielfalt der spätmittelalterlichen Entwicklungen („Reformation*en*") einzuzeichnen und also nur als *eine* – und zwar besonders einseitige – deviante Entfaltung der in der lateinischen Tradition angelegten Möglichkeiten – einschließlich der Widerstände gegen die Kirche und ihr Personal – zu verstehen? Dass Stayers Behauptung, Luthers Rechtfertigungstheologie habe sich in die „Weite der katholischen Rechtgläubigkeit" eingefügt, auch diese Deutungsperspektive perpetuiert, ist evident.

Ist es dem „Luthertum" des „lutherischen" Kirchenhistorikers geschuldet, dass er den skizzierten Verbindungen von „Luther" und „Reformation" nicht zustimmen kann? Wie sollte ich dies ausschließen, ohne dem Trugbild eines vermeintlich voraussetzungslosen Verstehens aufzusitzen? Und natürlich kann und muss man Verständnis aufbringen für Widerständigkeiten gegen ein so mächtiges Geschichtsbild, wie es das der Rankeanisch-lutherischen Tradition, einschließlich seiner Mischungen mit borussisch-nationalistischen Beigaben, tatsächlich war: Die Heldengeschichte des tiefsinnigen, ganz religiös gestimmten Einzelnen, der einer verrottenden, romanisierten Kirche und ihrem zynisch-materialistischen System der Heilsvermittlung im Namen des

1 Zuletzt in deutscher Übersetzung Amy Nelson Burnett und Emidio Campi (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017.

2 Pars pro toto verweise ich lediglich auf: Carlos M. N. Eire: Reformations. The Early Modern World, 1450-1650, Yale 2016.

Glaubens entgegentrat, die in Fesseln geschlagene Nation zu ihrer historischen Stunde befreite und eine „neue Zeit" heraufführte. Diesem „lutherischen" Geschichtsbild eine definitive Absage zu erteilen, kann niemand mit historischem Verstand bedauern, auch der „lutherische" Kirchenhistoriker nicht.

Doch wie lässt sich die historiographische Aufgabe durchführen, die Anfänge der Reformation *und* die Bedeutung Luthers – in Anknüpfung und Widerspruch – für *alle* sich bildenden kirchlichen und denominationellen Richtungen, Gruppen und Formationen des Protestantismus in angemessener, historisch plausibler Form herauszuarbeiten, ohne sich dem Verdacht eines konfessionell-lutherischen Dominanznarrativs auszusetzen?[3] M. E. nur so, dass man der „Offenheit" der Interpretationshorizonte der Jahre 1517-1522 Rechnung trägt, die James M. Stayer unter den eigentümlichen Begriff der „Luther-Krise" subsumiert. Eine Schrift wie Luthers Traktat *An den christlichen Adel deutscher Nation* aus dem Sommer 1520, die traditionell als eine Art Ouvertüre des landesherrlichen Kirchenregiments interpretiert wurde[4], bot im Horizont der „offenen" Situation ihres Entstehungs- und Publikationszeitpunkts eine Fülle an Perspektiven und Applikationsmöglichkeiten für Menschen aller Stände und beiderlei Geschlechts. Neben dem erstmals hier ausführlich entwickelten Theologoumenon des Allgemeinen Priestertums der Glaubenden und/oder Getauften – beides steht bei Luther, konzeptionell höchst spannungsreich, nebeneinander – formulierte der Wittenberger Augustinereremit Themen und Aspekte christlicher Lebensführung und Gesellschaftsgestaltung, die Frauen, Bauern, Ritter, zölibatär lebende Priester, Ordensleute, Stadtbürger, Fürsten, gar den Kaiser direkt ansprechen konnten. In einem Text wie der *Adelsschrift* sind somit Interpretations- und Sinnhorizonte „der Reformation" in eigentümlicher Weise beieinander, die im weiteren Verlauf der „Reformationsgeschichte" in sehr unterschiedliche „Reformationen" – städtische, landesherrliche, bäuerliche, radikale, täuferische etc. – auseinandergetreten sind. Luther und seine nicht zuletzt infolge des päpstlichen Banns charismatisch gesteigerte, publizistisch analogielose Wirkung um 1520/21 zu betonen, kann also nicht bedeuten, einen konfessionell

3 Thomas Kaufmann: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67], 2. Aufl., Tübingen 2018.

4 Eine ausführliche Kommentierung inkl. der bisherigen Interpretationsgeschichte liegt vor in: Thomas Kaufmann: An den christlichen Adel [Kommentare zu Schriften Luthers 3], Tübingen 2014.

„lutherischen“ Ausgangspunkt eines Meisternarrativs „Reformation“ wiederaufzurichten, sondern zielt darauf ab, jene Anfänge konsequent zu historisieren, in denen Theologen wie Karlstadt, Zwingli und Oekolampad von ihm beeindruckt waren und an ihm lernten, „Laien“ wie Katharina Zell oder Konrad Grebel seine Schriften begeistert lasen und die Grenzen von Stadt und Land durch enthusiasmierte Grenzgänger wie Melchior Hoffman oder Diepold Peringer durchlässig wurden. Dass dabei die *95 Thesen* – übrigens, gegen Stayer, auch nicht in deutscher Übersetzung! - keine substantielle Rolle spielten, ist allgemein bekannt. Sie waren ein Ausgangspunkt; Luthers Ablasskritik traf einen Nerv des zeitgenössischen Kirchenwesens. In welchem Maße dies – insbesondere hinsichtlich des Papstamtes – der Fall war, hatten andere, etwa Karlstadt, sehr viel früher begriffen als Luther selbst. Er stolperte in die „Reformation“ hinein; einen Masterplan hatte er nicht. Der tastende, angefochtene, fanatisch-einseitige, unsichere, ganz und gar unheroische Bettelmönch, der Schritt um Schritt in Gesprächen mit Kollegen, Freunden und in Kämpfen mit Gegnern lernte und allmählich vorankam – das ist der historische Luther, der, so hoffe ich auch weiterhin, jenseits konfessioneller Vorprägungen, als Ausgangspunkt eines kohärenten Geschichtsnarrativs „Reformation“ plausibel ist.[5] Ob dieses Narrativ ohne ihn funktioniert, ist sehr fraglich.

5 Vgl. dazu meine Gesamtdarstellung der deutschen bzw. der europäischen Reformationsgeschichte: Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation in Deutschland, 3. erw. Aufl. Berlin 2016; ders.: Erlöste und Verdammte, 4. Aufl., München 2017 [Kohärentes Geschichtsnarrativ: eine in sich schlüssige sinnstiftende Erzählung].

Hans-Jürgen Goertz

„Groß Geschrei" – Entstehungs- und Agitationsmilieu reformatorischer Bewegungen

Priester, Mönche, Bischöfe, Kardinäle und der Papst wurden beleidigt und beschimpft, gelegentlich bedroht oder tätlich angegriffen, weil sie ihre Amtspflichten vernachlässigten und ein Leben führten, das den moralischen Anforderungen an den geistlichen Stand nicht entsprach. Mönche nutzten wirtschaftliche Privilegien in den Städten und wurden zur Konkurrenz des Handwerks in Kreditgeschäften, in der Weberei, im Weinausschank und Weinhandel beispielsweise, sie dehnten die kirchliche Gerichtsbarkeit zunehmend auf weltliche Angelegenheiten aus und setzten sich mit geistlichen Sanktionen, Bann, Interdikt und Exkommunikation durch, während sie sich selbst der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen. Geistliche genossen rechtliche Immunität und Steuerfreiheit, sie übten Aufsicht über Schulen und Spitäler aus, Priester und Ordensleute waren von Wehr- und Wachdiensten befreit und brachten Todgeweihte auf dem Sterbebett oft dazu, ihre Güter der Kirche zu vererben, so dass die Hinterbliebenen in wirtschaftliche Not geraten mussten. Die Geistlichen häuften Pfründen an, Mönche zogen oft bettelnd durch Städte und Dörfer, und Priester fiskalisierten ihre Dienstleistungen. Darüber berichten zahlreiche Beschwerdeschriften. All das löste Neid, Zorn und Wut aus, und es fiel den Laien immer schwerer, die Sorge für ihr Heil denjenigen anzuvertrauen, die sie von der Wiege bis zur Bahre begleiteten, oft auch beherrschten und schließlich, wie es hieß, in die Irre führten.

Auch diese Erfahrungen mit der altgläubigen Geistlichkeit gehörten zum Kontext, in dem sich reformatorische, also auch täuferische Reformationskonzepte ausbildeten. Die antiklerikale Situation kann als der „Sitz im Leben" reformatorischer Erkenntnisse und Visionen beschrieben werden. Hier wurde nach Wegen gesucht, der Kirche eine neue Gestalt zu geben. Noch war alles vorläufig, noch wurde experimentiert. Bevor sich die feste Gestalt einer Konfession verwirklichte, hatten sich Bewegungen ausgebildet: Vorformen sozusagen der uns bekannten Reformationskirchen.

Schon im späten Mittelalter war der römische Klerus in die Kritik geraten und, wie Walther von der Vogelweide klagte, begannen sich die Pfaffen und die Laien voneinander zu trennen. Doch war diese Kritik nicht so scharf, dass die Laien auf die Sorge der Geistlichen um das Heil hät-

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 31 - 36

ten verzichten können. Gerade das Gegenteil war der Fall. Sie wollten die Priester zur Besinnung auf ihre ursprünglichen Aufgaben zurückrufen, so sehr bangten sie um das eigene Heil. Ohne die schleichende Zerrüttung des Verhältnisses von Klerus und Laien im Laufe des späten Mittelalters, in dem Verhaltensweisen und Muster zur Rezeption biblischer, antiautoritärer Worte gelernt und eingeübt wurden, ist die plötzliche Durchschlagskraft des reformatorischen Antiklerikalismus kaum zu erklären.

Schärfere Töne gegen den Klerus wurden erst in den frühen Jahren der Reformation angeschlagen. Martin Luther erklärte in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), dass der Klerus als ein geistlicher Stand überflüssig sei, da das Heil dem Menschen sola gratia widerfährt und keiner priesterlichen Vermittlung bedarf. So wird die reformatorische Losung vom „allgemeinen Priestertum der Gläubigen" zum positiven Ausdruck der radikalen Kritik am Klerus, und bald wird auch die Gemeinde, die ihre Pfarrer selbst wählt und die Lehre beurteilt, wie Martin Luther 1523 schrieb, zum Gegenstück einer Kirche des Klerus. Die Kirche wird nicht mehr über die Hierarchie des Klerus definiert. Diese Botschaft zündete im „antiklerikalen Milieu", das vor der Reformation entstanden war, und radikalisierte die Predigten, Flugschriften und die Agitation, mit denen die reformatorische Erneuerung der Kirche, ja, der gesamten Christenheit vorangetrieben wurde. Predigten wurden unterbrochen, Messgottesdienste gestört, Bilder in den Kirchen gestürmt. Mönche und Nonnen verließen ihre Klöster. Bauern begehrten gegen klösterliche und geistliche Grundherrschaften auf und widersetzten sich der Leibeigenschaft. Außerdem meinten sie, dass nicht die klerikale Hierarchie, sondern die bäuerlichen Lebensgemeinschaften, die sich um die Lektüre der Heiligen Schrift bildeten, die von der Gemeindereformation geformte wahre Kirche sei. Der Bauernkrieg trug vom Anfang bis zum Ende antiklerikale Züge. So waren es besonders das Schriftprinzip und das Recht, den eigenen Pfarrer in der Gemeinde zu wählen, die von den aufständischen Bauern aufgegriffen wurden und das Herrschaftsgefüge auf dem Lande erschütterten. Die reformatorischen Losungen wurden kommunal rezipiert und weiteten einen Antiklerikalismus, der häufig auf wirtschaftliche Forderungen eingeschränkt wurde, zu einem kommunalen Antiklerikalismus aus. Diese Losungen gewannen im antiklerikalen Milieu ihre politische, soziale und kirchliche Sprengkraft. In der Laienkultur, die nun entstand, war für den Priester als Standesperson kein Platz mehr. Er sollte nur

noch Diener der Gemeinde sein, nicht Herr oder Hochwürden, sondern Knecht oder Bruder in der Gemeinde.

Doch der antiklerikale Funke zündete nicht nur unter dem Gemeinen Mann, sondern auch im Adel, im Stadtbürgertum, unter Künstlern und Studenten, nicht zuletzt in der Polemik zahlreicher Flugschriftenautoren. „Dieser Laden ist voll von Unrat, voll Unverschämtheit und Unversöhnlichkeit, Mißbrauch, Hurerei, Ehebrecherei Buhlerei, schonungslosem Sengen und Brennen, Würgen und Vergiften und anderer teuflischer Dinge, schließlich Untergang und Verdammnis." Gemeint sind die Klöster der Mönchsorden. Der Antiklerikalismus ist zu einem „groß Geschrei" geworden, modern gesprochen, zur „Öffentlichkeit". Das allgemeine Interesse am Fehlverhalten war groß, ob die Diskussionen, das Gerede oder Geschrei immer berechtigt waren oder nicht. Sehr bald begann sich der spätmittelalterliche Antiklerikalismus unter dem Eindruck reformatorischer Losungen zu radikalisieren; zu ändern begann sich auch massenweise das Verhalten der Laien: Sie wollten die besseren Priester sein. Letztlich war es die gnädige Zuwendung Gottes, von der sie in der Botschaft der Reformatoren erfuhren, die Gegenwart des Schöpfers, die ein neues Licht auf die alten Verhältnisse warf und neue Horizonte auf verheißungsvolle Weise öffnete. In dieser Gegenwart zu leben, ihr zu entsprechen und in ihrem Sinne die eigene Lebenswelt umzugestalten, war die Frucht reformatorischer Verkündigung. Gottes Gegenwart als Erfahrung unverdienter Gnade war die Essenz der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein. Das Täufertum steht nicht abseits dieser Öffentlichkeit, sondern in deren Zentrum. Es ist eine Variante reformatorischer Bewegungen.

Nach dem Zusammenbruch der kommunalistisch-revolutionären Erhebungen des Gemeinen Mannes um 1525 trat der antiklerikale Reformimpuls besonders deutlich in den Bewegungen der Täufer in Erscheinung. Sie weigerten sich, an klerikalen Zeremonien teilzunehmen (am Messgottesdienst, an der Säuglingstaufe, Beichte und am Abendmahl). Sie verunglimpften luxuriöses Kultgerät, Bilder, Statuen, Kruzifixe und ewiges Licht (Bildersturm). Die lateinische Kultsprache war ihnen suspekt, auch lehnten sie Kultgewänder und Orgelmusik ab. Schließlich weigerten sie sich, in die „Kirchen aus Stein" zum Gottesdienst zu gehen. Sie lehnten die kultische Welt des Klerus ab und begannen, eine Religiosität der Alltäglichkeit zu pflegen. An dieser antiklerikalen Agitation beteiligten sich Männer und Frauen, Gebildete und Ungebildete, ehemalige Priester und entlaufene Ordensleute. Die Kontraste, die im

antiklerikalen Milieu zu Tage traten, prägten sich ein und formten die Gedankenwelt der Täufer und die Organisation ihrer Gemeinden.

Bild und Gegenbild, verkommener Priester und frommer Laie – dieser Kontrast durchzog die Frömmigkeit der Täufer. So erklärt es sich, dass nicht die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein im Zentrum ihrer Frömmigkeit stand, sondern die „Besserung des Lebens", eine Ethisierung des Glaubens Sie waren nicht in eine neue Möncherei verfallen, wie die Reformatoren ihnen oft vorwarfen, als ob erst die Heiligung des eigenen Lebens die Rechtfertigung, d. h. die Erlangung des Heils, vollendete. Vollendet war dieses Heil für sie in der Gnade, in Gottes Gegenwart leben zu dürfen. Dieser Gnade im konkreten Leben, ihren alltäglichen Vollzügen, zu entsprechen, legte sich ihnen als „Besserung de Lebens" bzw. als Nachfolge Jesu Christi nahe, oder, wie die Zürcher Prototäufer um Konrad Grebel an Thomas Müntzer 1524 formulierten, „wandlen in nüwe deß läbens".

Zu dem neuen Leben gehört auch der Akzent, der auf das Kirchenverständnis gelegt wurde. Wurde im spätmittelalterlichen Katholizismus die Kirche um den Priester versammelt, so strebten die Täufer eine Kirche an, in der die Gläubigen sich um das von ihnen gelesene und gehörte Wort Gottes zu einer Gemeinde sammelten. Menno Simons spitzte den Kontrast zu und stellte der „ecclesia Antichristi" die „ecclesia Christi" gegenüber. Die Täufer verwarfen die Schlüsselgewalt des Klerus, d. h. Vergebung der Sünden zu gewähren oder zu verweigern. Die Banngewalt wurde dem Priester aus der Hand genommen und der Gemeinde anvertraut, aus der sie einst erwachsen war. Die Gemeinde hatte mit der Ordnung des Banns (Matth. 18, 15-18) ein Instrument erhalten, Glaubensschwache zum Gehorsam im Gespräch unter dem Wort Gottes zurückzurufen und uneinsichtige Sünder aus der Gemeinde auszuschließen. Es ist, als ob sich der antiklerikale Affekt nun nach innen gegen diejenigen richtete, die sich weigerten, ihr Leben zu ändern oder zu bessern. Das erklärt möglicherweise die Intensität, mit der der Bann befolgt wurde. Die Bannpraxis ist als Beistand gedacht, den Brüder einander gewähren, um ein Leben in der Nachfolge Christi verantwortungsvoll führen zu können. Besondere Merkmale dieser Gemeinschaft waren die Taufe und das Abendmahl. Konrad Grebel stellte die Polemik gegen die Kindertaufe und das altgläubige Abendmahl in einen antiklerikalen Zusammenhang, wenn er bemerkt, dass jeder „will stecken bleiben in all dem alten Wesen der eigenen Laster und in den gemeinsamen, zeremonischen, antichristlichen Gebräuchen der Taufe und des Nachtmahls". Noch in einen tieferen theologischen Zusammenhang wurde

die wahre Taufe, wie sie im Täufertum praktiziert wurde, gestellt. Dem angeblich leichtfertigen Gelübde des Priesters im Vollzug des Weihesakraments, das ihn in einen besonderen Stand versetzt, entspricht die ernste Verpflichtung, die der Laie in der Taufe eingeht, fortan in einem neuen Leben zu wandeln. In einen antiklerikalen Zusammenhang wird auch das Abendmahl bei den Täufern gestellt. Während der Priester die Gläubigen vor den Altar treten lässt und ihnen die geweihten Hostien in den Mund legt, sitzen die Täufer um einen Tisch und reichen einander Wein in einfachen Bechern, brechen Brot und essen es zur Erinnerung an den Tod Jesu Christi. Sowohl die Taufe als auch das Abendmahl werden als gottesdienstliche Akte in der Gegenwart Gottes begangen, Akte, in denen sich Gott, der Vater, seinen Kindern gnädig zuwendet.

Auch ist darauf hinzuweisen, dass bedeutende Wortführer der Täufer ehemals Kleriker waren. Sie hatten zwar mit ihrem klerikalen Vorleben gebrochen, dennoch Züge des „homo spiritualis" bzw. des „homo perfectus" ins Täufertum hinübergerettet. Besonders deutlich ist das bei Michael Sattler, dem entlaufenen Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald mit dem sogenannten *Schleitheimer Bekenntnis* (1527) zu beobachten. Die Welt der „Vollkommenheit Christi", die auf das Kloster eingegrenzt war, wurde jetzt auf die Gemeinde der Gläubigen übertragen: eine abgesonderte, in der „Vollkommenheit Christi" stehende Gemeinschaft.

Schließlich lässt sich die Friedfertigkeit der Gemeinschaft mit dem antiklerikalen Affekt in Verbindung bringen. Diejenigen, die in einem neuen Leben wandeln, beteiligen sich nicht am Kriegsdienst bzw. nicht an obrigkeitlichen Ämtern, ja, wie Mönche seit jeher nicht zum Wehrdienst herangezogen worden waren, reklamierten diejenigen, die den geistlichen Kern der Friedfertigkeit tiefer erfasst zu haben meinten, das Recht für sich, nicht in den Waffendienst weltlicher Obrigkeiten zu treten. „Innerhalb der Vollkommenheit Christi" gelten andere Regeln und Verhaltensweisen als „außerhalb der Vollkommenheit Christi". Unter diesem Gesichtspunkt wird verständlich, warum die Täufer sich weniger um die Lehre als vielmehr um die Ordnungen in der Kirche bemühten.

Der Antiklerikalismus ist kein Thema neben anderen Themen, er ist vielmehr das Thema in anderen Themen. Auch die Täufer nahmen daran teil, der hergebrachten Ständepyramide die klerikale Spitze zu brechen und sich einer Welt der „Brüderlicheit und Nächstenliebe" zu öffnen. Wenn die altgläubige Kirche sich über die Hierarchie der Pries-

ter definiert, ist es nur verständlich, dass der Angriff auf die Priester, die sich von dem Ideal derjenigen entfernt hatten, die berufen waren, für das Heil der Menschen zu sorgen, ein revolutionärer, die gesamte Ordnung des christlichen Abendlandes stürzender Akt war. In der Gegenwart Gottes eröffnete sich eine neue Zeit. An sie zu erinnern, ist immer noch aktuell – vor allem in einer Zeit, die von der Wahrnehmung der „Abwesenheit Gottes" gezeichnet ist.

Rainer W. Burkart

Die Vielfalt der Mennonitengemeinden und die gemeinsame Erinnerung an ihre Anfänge

Mennoniten und andere Kirchen, die in der reformatorischen Täuferbewegung ihre historischen und theologischen Wurzeln haben, schauen voraus auf das Jahr 2025, in dem sich die Anfänge des Täufertums im Zusammenhang mit der Zürcher Reformation 1525 zum 500. Mal jähren.

Die Gedenkveranstaltungen der lutherischen Kirchen und der EKD auf das Jahr 2017 hin sind über uns hinweggerollt. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) als die entscheidende Ebene der multilateralen Ökumene in Deutschland hat eine beachtliche Erklärung herausgegeben, die öffentlich leider wenig Beachtung fand. Ökumene wird in Deutschland weitgehend bilateral wahrgenommen, was andererseits natürlich den Zahlenverhältnissen entspricht. In den Regionen sah es zum Teil etwas besser aus, in Südwestdeutschland etwa wurden Gottesdienste in gelungener Weise multilateral gefeiert. Die Reformation wurde im Wesentlichen medienwirksam auf Martin Luther bezogen. Vereinzelt wurde die breitere Dimension ins Gespräch gebracht, vor allem in ökumenischen, aber auch in historischen akademischen Publikationen. Gar nicht selten wird da in der Mehrzahl von verschiedenen reformatorischen Bewegungen gesprochen, und die Täufer werden dann als eine dieser Bewegungen beschrieben. Das ist erfreulich, jedoch wird es im gleichen Atemzug wieder relativiert, wenn dann doch gleich zwischen „den Reformatoren“ auf der einen und „den Täufern“ oder anderen Gruppen auf der anderen Seite unterschieden wird.[6] Damit wird bewusst oder unbewusst eine Abstufung vorgenommen, die sachlich schwierig ist. Aber auch in Vorträgen aus unseren eigenen Reihen kann man das hören. In diese Falle sollten wir nicht tappen. Sprache ist verräterisch. Dagegen sollte es eigentlich klar sein, dass die Reformation kein monolithischer Block war, sondern eine vielschichtige Bewegung. Manche sprechen sogar im Plural von Bewegungen. Die Täufer jedenfalls sind Teil der Reformation des 16. Jahrhunderts.

Mittlerweile haben die Feierlichkeiten in der Schweiz begonnen, und auch die Täuferkirchen haben ihre Dekaden und andere Wegstre-

6 Zum Beispiel Thomas Kaufmann: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016, S. 176.

cken auf 2025 bzw. 2027 hin festgelegt. Werden sie es besser machen? 2016 vertrat ich die Mennonitische Weltkonferenz (MWK) bei einer Tagung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Wittenberg. Am Rande war deutlich spürbar, dass es in dieser Weltgemeinschaft Spannungen gibt zwischen den traditionellen lutherischen Kernlanden (allen voran Deutschland) und den Kirchen des Südens. Im Hinblick auf die 500-Jahr-Feierlichkeiten empfand man in vielen Teilen der lutherischen Welt eine Dominanz des Nordens. In der Mennonitischen Weltkonferenz hat sich Zahl der Mitgliedskirchen wie der einzelnen Gemeindeglieder innerhalb von zwei Generationen so entwickelt, dass weit über die Hälfte auf der Südhalbkugel zu finden sind – und dabei spielen die Auswandererkirchen nur noch eine marginale Rolle. Die aus der Mission hervorgegangenen Kirchen des Südens sind die Mehrheit und erleben ein erstaunliches Wachstum, während die Mennoniten im Norden angesichts der verschiedenen Säkularisierungsprozesse und der demografischen Entwicklung im Abwärtstrend sind.

Die Kirchen des Südens sind traditionell stark evangelikal oder gar fundamentalistisch geprägt, weil die Missionsgesellschaften diese Prägung hatten und weil ihr protestantisches kirchliches Umfeld ebenfalls deutlicher evangelikal geprägt ist, als wir das von Europa kennen. Hinzu kommt eine deutlich starke charismatisch-pfingstlerische Frömmigkeit, die mit unserer aufgeklärt-rationalen Art des Nordens wenig anfangen kann. Gleichzeitig fragen diese Kirchen jedoch nach ihren ideengeschichtlichen Wurzeln und stoßen dabei auf das Täufertum des 16. Jahrhunderts. Sie entwickeln ein lebendiges Interesse daran und erleben vor allem in Lateinamerika täuferische theologische Impulse, vor allem im Friedenszeugnis, als hilfreiches Korrektiv zu pfingstlerischem Wohlstands-Evangelium. Immer wieder erleben wir Menschen aus dem Süden bei Besuchen in Europa, wie sie sichtlich bewegt mit Tränen in den Augen etwa in Zürich an der Limmat am Erinnerungsstein für den täuferischen Märtyrer Felix Manz stehen, der dort 1527 ertränkt wurde. Mehr als einmal habe ich dabei erlebt, dass sie sagen: „Das sind unsere Wurzeln, wir gehören dazu!“

Wir können der Ereignisse des 16. Jahrhunderts, die zur Entstehung unserer täuferisch-mennonitischen Kirchen und Gemeinden geführt haben, nur angemessen gedenken, wenn wir dabei unsere Geschwister in den Kirchen des Südens mit ins Boot holen. Die mennonitische Weltkonferenz versucht das mit ihren bescheidenen Ressourcen an Geld und Menschen. 2017 in Augsburg begann sie eine Dekade von jährlichen Veranstaltungen, jedes Jahr auf einem anderen Kontinent, die die

Ereignisse jeweils unter einen anderen Fokus stellen. Dabei wird sehr darauf geachtet, dass historische Daten und Entwicklungen auf aktuelle Fragen und Herausforderungen sowohl weltweit als auch lokal bzw. regional bezogen werden. Jeweils werden immer die regionalen und lokalen Kirchen und Gemeinden in diese Veranstaltung mit einbezogen. Gleichzeitig wird darauf geachtet, dass immer die ökumenischen Partner vor Ort sichtbar und hörbar mit dabei sind. Auch wird versucht, diejenigen täuferischen Kirchen mit dabei zu haben, die nicht formal Mitglieder der MWK sind, was sich bisweilen schwieriger gestaltet als die ökumenische Dimension. Nur knapp 70 % aller täuferisch-mennonitischen Christinnen und Christen weltweit gehören zu einer Mitgliedskirche der MWK. In Europa z. B. sind es nur 28 %. Alle anderen sind unabhängig, in Europa (vorrangig Deutschland) sind es vor allem die mit russlanddeutschem Hintergrund. Der Spagat ist groß. Aber wir können nicht unserer Ursprünge gedenken ohne mit denen in Kontakt zu treten, die trotz gleicher Wurzel formal nicht mit uns in Gemeinschaft stehen.

Dabei begegnen wir gleichzeitig einer Problematik, die uns ja seit unserer Entstehung im 16. Jahrhundert kontinuierlich begleitet, nämlich die Frage nach Einheit und Vielfalt. Sich „um der Wahrheit Willen" zu spalten und zu trennen, scheint Teil unserer DNA. Und immer meinte man dafür gute Gründe zu haben. Und genau wie ganz am Anfang im 16. Jahrhundert auch bei unseren täuferischen Vorfahren niemand eine neue Kirche gründen wollte, sondern Reformation im Sinn hatte, so führten auch viele spätere Reform- und Erneuerungsbewegungen im Täufer-Mennonitentum letztlich wieder zu neuen Spaltungen. Die „Einheit der Kirche" zu wahren, war kein hohes Gut in unserer täuferisch-mennonitischen Geschichte bis in die neueste Zeit. Heute jedenfalls werden Spaltungen, die historisch nicht selten im Zusammenhang mit Erneuerungsprozessen stehen, auch in der MWK kritisch gesehen.[7] Oft genug wurde und wird die „Einheit" gegen die „Wahrheit" ausgespielt. Es mag immer wieder Zeiten geben, in denen es dann zu Trennungen kommt oder unausweichlich kommen muss. Der Kirchenkampf in den Reihen der evangelischen Landeskirchen zur Zeit des Dritten Reiches in Deutschland oder im Zusammenhang mit der Apartheid in Südafrika mag stellvertretend für solche Situationen in neuerer Zeit stehen. Ob die Spaltung der Mennonite Church USA im Zusammenhang mit dem

7 Rainer W. Burkart: Die Mennonitische Weltkonferenz. Eine kongregationalistische Kirche sucht weltweite Gemeinschaft und Verbindlichkeit; in: Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 70. Jahrgang, Heft 2, Münster 2015, S. 130 ff.

Thema Homosexualität eine Trennung rechtfertigt, wird von vielen in Frage gestellt. Ob andere, täuferische wie nicht täuferische, Kirchen es schaffen, Spaltungen wegen dieser Thematik zu vermeiden, muss sich erst noch zeigen. Die MWK jedenfalls hat bisher eine globale Spaltung vermeiden können, indem sie sich einer einseitigen Positionierung entzog und deutlich machte, dass sie bereit sei, sich als Gesprächsplattform für kontroverse Themen zur Verfügung zu stellen. Leider haben die Delegierten vieler Mitgliedskirchen der südlichen Hemisphäre bei der letzten Mitgliederversammlung 2018 in Kenia verhindert, dass es auch nur zu einem notwendigen Konsens über Methoden des Umgangs mit kontroversen Themen kommen konnte. Man wird sehen, wie sich das entwickelt.

Die Entwicklung der MWK in den letzten 30 Jahren war jedenfalls so, dass man sich eher auf einem Weg einer Einheit in der Vielfalt sah und nach Möglichkeiten suchte, diese Vielfalt auszuhalten. Das betrifft sowohl das Binnenverhältnis der täuferischen Familie als auch das Verhältnis zu den ökumenischen Partnerkirchen. Wie kann unser viel gerühmtes Friedenszeugnis glaubhaft zu Gehör gebracht werden, wenn wir uns nicht darum bemühen, das Band der Koinonia (Gemeinschaft) mit denen zu halten, die den Namen Jesu Christi tragen? Wird das auf lange Sicht gelingen? Finden wir andere Ansätze in unserer Geschichte und Theologie, vielleicht im Friedenszeugnis?

Die katholische Ökumenikerin Johanna Rahner fragt darüber hinaus angesichts von unaufhaltsam wachsenden pfingstlich-charismatischen Strömungen in der weltweiten Christenheit zu Recht, ob „die entscheidende konfessionelle Differenz in Zukunft nicht zwischen einer 'aufgeklärten' und einer 'fundamentalistischen' Variante des Christentums einzuziehen ist“[8]. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben amerikanische mennonitische Theologen wie Harold S. Bender die Täuferforschung neu belebt. Es ist ihnen damit nicht nur gelungen, ein neues Fragen nach täuferisch-mennonitischer Identität zu wecken, sondern auch die Mennoniten weitgehend aus dem in Nordamerika tobenden Streit zwischen Fundamentalisten und Liberalen herauszuhalten. Die Entdeckungen im Bereich der Täuferforschung haben in den folgenden Jahrzehnten die Diskussionen um die mennonitische Identität geprägt, auch meine Generation. Aber die Historie allein genügt nicht zu einer Identitätsbildung. Systematisch-theologische Ansätze sind vonnöten,

8 Johanna Rahner: Paradigmenwechsel? Ökumene vor neuen Herausforderungen. In: Una Sancta, Zeitschrift für Ökumenische Begegnung, 74. Jg., Heft 1, Münster 2019, S. 78.

wenn man nicht ständig Anleihen von anderer Seite machen will, wie in vergangenen Generationen etwa beim Pietismus der Chrischona-Prägung vor allem in Süddeutschland.

Aber kümmern wir uns intensiv genug um theologische Aus- und Weiterbildung? Sind unsere Gemeinden bereit wahrzunehmen, dass es mittlerweile über die Geschichtsforschung hinaus viele Ansätze täuferisch-mennonitischer Theologie gibt und man gut daran täte, vor allem Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die aus anderem konfessionellem Hintergrund kommen und in unseren Gemeinden und Werken angestellt werden, mit diesen vertraut zu machen?[9]

9 Einige Beispiele: Thomas N. Finger: A Contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove, IL, (USA), 2006. Fernando Enns: Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Göttingen 2003. Ders. (Hg.): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Frankfurt/Paderborn 2008. J. Denny Weaver: Gewaltfreie Erlösung. Kreuzestheologie im Ringen mit der Satisfaktionslehre. Berlin 2016. A. James Reimer: Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics. Scottdale, PA, (USA) / Waterloo, ON, (Kanada), 2001.Alfred Neufeld: Was wir gemeinsam glauben. Täuferisch-mennonitische Überzeugungen, Schwarzenfeld 2008.

John D. Roth

Erneuerung 2027 – Aus der Perspektive des weltweiten Mennonitentums

Im Frühjahr 2015 gründete das Exekutivkomitee der Mennonitischen Weltkonferenz in Akron, Pennsylvania, eine Arbeitsgruppe, die ein Konzept für ein weltweites festliches Gedenken an die Anfänge der Täuferbewegung vor 500 Jahren empfehlen sollte. Das Ergebnis war eine zehnjährige Initiative mit dem Namen *Erneuerung 2027*. Diese *Erneuerung 2027* sieht eine alljährliche, eintägige Veranstaltung vor, die an die Tradition der Täufer-Mennoniten im kulturellen Kontext der örtlichen Gliedkirche, die als Gastgeber dient, erinnert. Diese Veranstaltung soll immer in Verbindung mit einem Treffen des Exekutivkomitees der Weltkonferenz oder mit einer Sitzung ihres General Council stehen.[10]

Der Kontext, aus dem die *Erneuerung 2027* hervorging, waren natürlich die bereits viel beachteten Reformationsgedenkveranstaltungen, insbesondere in Deutschland, die mit den Feiern im Lutherjahr 2017 ihren Höhepunkt fanden. Diese Feierlichkeiten im Zusammenhang mit der Lutherdekade neigten jedoch dazu, die Aufmerksamkeit zu stark auf Luther und auf Deutschland mit einer starken Betonung sehr spezifischer theologischer Grundsätze zu legen, die aus den Debatten des 16. Jahrhunderts hervorgegangen waren und von denen angenommen wurde, dass sie eine universelle Bedeutung besäßen.

Als die Arbeitsgruppe der Weltkonferenz über die vorherrschenden Themen der Lutherdekade nachdachte, wurde klar, dass wir unsere Gedenkfeiern aus einer etwas anderen Perspektive ausrichten mussten.

Erstens war es offensichtlich, dass die Initiative der Weltkonferenz den Kontext der weltweiten Kirche berücksichtigen muss. 82% ihrer Mitglieder leben nicht in Europa oder Nordamerika. Da die theologische und kirchliche Erfahrung vieler dieser Gruppen sehr weit entfernt von einer im Europa des 16. Jahrhunderts verwurzelten Geschichte liegt,

10 Die Initiative begann 2017 in Augsburg (Thema „Verwandelt durch das Wort"). 2018 versammelten sich ungefähr 600 Teilnehmer in Kisumi, Kenia zum Thema „Verwandelt durch den Geist". 1919 wurden die Feierlichkeiten in Costa Rica veranstaltet, wo sich nahezu 500 Teilnehmer auf das Thema „Gerechtigkeit auf der Reise. Auswanderung in der täuferisch-mennonitischen Geschichte" konzentrierten. Bis 2027 sollen weltweit weitere Festlichkeiten folgen.

konnte die Bedeutung der reformatorischen Debatten nicht einfach übernommen oder zur Geltung gebracht werden.

Zweitens neigen Gedenkveranstaltungen oft dazu, die Entstehungsgeschichte in heroischer, sogar mythischer Sprache zu erzählen, die dann als Maßstab für die Beurteilung und Kritik aller späteren Ausdrucksformen des Glaubens herhalten muss. Für Mennoniten in Nordamerika diente Harold S. Benders Anabaptist Vision diesem Zweck: Eine knappe Zusammenfassung der drei wesentlichen Themen, die alle mit der Schweizer Täuferbewegung in Zürich in Verbindung gebracht wurden und die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für eine neo-täuferische Erneuerungsbewegung zum Maßstab christlicher Treue wurden.

Die *Erneuerung 2027* tritt für eine andere Art der Erinnerung an die Vergangenheit des Täufertums ein. Wie alle Erneuerungsbewegungen in der christlichen Tradition wurden die frühen Täufer von dem Wunsch angetrieben, die Lehren Jesu wiederzugewinnen. Aber wie wir wissen, war die Form dieser Erneuerung nicht sofort klar. Zum Beispiel verstand Thomas Müntzer die Taufe als Eintritt in einen Bund der Auserwählten, der durch die Anwendung gerechter Gewalt im Bauernkrieg zu einer gerechten Gesellschaftsordnung führen würde. Balthasar Hubmaier hatte eine Vision von einer bürgerlichen Reform, die es denkbar machte, das gesamte Einwohnerschaft Waldshuts zu taufen. Hans Hut taufte mit dem Zeichen des griechischen Buchstabens Tau, eine Markierung, die Christus erkennen würde, wenn er 1528 an Pfingsten wiederkäme, um die Gläubigen zu sammeln. Für die Hutterer bedeutete die Taufe eine Umwandlung des christlichen Lebens, die notwendigerweise auch die Gütergemeinschaft umfasste.

Manchmal denken westliche Christen, dass Inkulturation ein Phänomen sei, das nur im Kontext von Mission von Bedeutung ist – das heißt, Standardtheologie (normalerweise als „unsere Theologie" bezeichnet) wird erst dann zur kontextuellen Theologie, wenn sie in die exotischen Kulturen Afrikas oder Asiens übersetzt wird. Die Geschichte des 16. Jahrhunderts ist jedoch eine heilsame Erinnerung daran, dass das täuferische Verständnis des Evangeliums von Anfang an „inkulturiert" war. Das Geschenk einer Tradition ist, dass sie eine Reihe von Fragen liefert, die im Laufe der Jahrhunderte wichtig geworden sind. Die Tradition bietet einen Rahmen für Debatten und Einsichten. Einheit in einer Tradition sollte jedoch niemals mit Einheitlichkeit verwechselt werden.

Wenn Gruppen auf der ganzen Welt heute auf einer täuferisch-mennonitischen Identität bestehen, müssen wir zuerst fragen, was dies in

ihrem Kontext bedeutet. *Erneuerung 2027* beginnt mit der Frage: Wie hat sich euer Verständnis der Schrift, des Heiligen Geistes und der Tradition des täuferischen Mennonitentums in eurer Zeit und eurem Ort niedergeschlagen? Wie wird das Evangelium in seinem kulturellen Kontext gestaltet? Welche besonderen Schwerpunkte, Herausforderungen oder Gaben prägen euer Zeugnis? Und was können die Gäste aus aller Welt bei jeder Veranstaltung aus euren Erfahrungen lernen?

Drittens verpflichtet sich *Erneuerung 2027*, die täuferisch-mennonitische Identität in einem ökumenischen Kontext zu feiern. In den 1980er Jahren erschien eine sehr beliebte Täufergeschichte im englischsprachigen Raum unter dem Titel *Täufertum: Weder katholisch noch protestantisch.*[11] Die Absicht dabei war es natürlich zu behaupten, dass die Täufer originelle und kreative Theologen waren, die ihre radikalen Überzeugungen direkt auf die Bibel und das Beispiel der frühen Kirche zurückführten, anstatt sich an den theologischen Voraussetzungen des Katholizismus oder der protestantischen Reformer zu orientieren. Der Wunsch, Identität mit der Schrift zu begründen, ist selbstverständlich natürlich. Aber jede noch so radikale Bewegung hat ein theologisches Erbe.

Die Täuferbewegung schuldet der Mystik eines Johannes Tauler und Meister Eckhart, der Laienfrömmigkeit von Thomas à Kempis und seiner *Imitatio Christi*, Erasmus mit seiner sorgfältigen Verteidigung der Willensfreiheit und der benediktinischen Tradition, die Michael Sattler geprägt hat, großen Dank. Darüber hinaus begannen alle frühen Täuferführer ihre Karriere – auf die eine oder andere Art – als Anhänger von Martin Luther und der breiteren evangelischen Reformbewegung. Sie waren von dem Widerstand der Reformer gegen die katholische Hierarchie, deren Appell „allein die Schrift" und von Luthers Betonung des Priestertums aller Gläubigen inspiriert.

Dies bedeutet, dass das Erbe des Täufertums nur in einem ökumenischen Kontext verstanden werden kann. Es gibt kein „reines" Täufertum. Wir sind Teil einer tiefen und breiteren Bewegung des Leibes Christi durch Zeit und Raum. Wir definieren uns immer durch eine Mischung aus Anleihen, Austausch, Verfeinerungen und Anpassungen. Eine gesunde Erneuerung in der Gegenwart ruft uns dazu auf, sich für die Gaben anderer Traditionen zu bedanken, auch wenn wir uns in allen Bereichen der Lehre und Praxis nicht vollständig an sie angepasst haben. Für jede

11 Walter Klaassen: Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant, Kitchener, Ont., 1973.

Gedenkfeier im Jahr der *Erneuerung 2027* setzt sich die mennonitische Weltkonferenz dafür ein, dass andere christliche Gruppen bestimmt werden, die dazu beigetragen haben, die unverwechselbare Identität des täuferisch-mennonitischen Zeugnisses in diesem Umfeld zu prägen – katholische, protestantische sowie andere täuferisch-mennonitische Gruppierungen, die sich derzeit möglicherweise nicht am gegenseitigen Austausch innerhalb der Glaubensgemeinschaft beteiligen.

Seit Beginn dieses Projekts der *Erneuerung* vor drei Jahren haben viele Leute gefragt, warum die Weltkonferenz die zehnjährige Initiative im Jahr 2027 statt von 2025 beendet. An jedem Sonntag, der dem 21. Januar am nächsten liegt, lädt die Mennonitische Weltkonferenz ihre 107 Mitgliedskirchen zu einer Feier des World Fellowship Sunday ein. Die Gottesdienstthemen variieren von Jahr zu Jahr, aber die Gründe für den Zeitpunkt des Ereignisses sind konstant geblieben. Am 21. Januar 1525 nahm eine kleine Gruppe ernsthafter Christen in Zürich (Schweiz) an einem Taufgottesdienst teil, der die uns bekannte Erneuerungsbewegung ins Leben rief, die heute als Täufertum bekannt ist.

Wir könnten aber auch andere Ansatzpunkte festlegen. Die Hutterer beispielsweise praktizierten zum ersten Mal 1528 die Gütergemeinschaft und übernahmen ihren Namen erst einige Jahre später von Jacob Huter. Die Amischen gehen auf eine Erneuerungsbewegung um Jacob Amman im Jahr 1693 zurück. Im späten 19. Jahrhundert förderten mehrere deutsche Mennoniten 1561, den Todestag von Menno Simons, als „einen der wichtigsten Tage unserer Kirchengemeinschaft". Eine weitere Gruppe damals widersetzte sich energisch allen derartigen Gedenkfeiern und bestand darauf, dass der einzig geeignete Markierungspunkt für das Täufer-Mennonitentum Ostern oder vielleicht Pfingsten sei.[12]

Wenn wir das Augenmerk auf die weltweite Kirche legen, wird die Frage nach den Anfängen noch komplizierter. Begann die täuferisch-mennonitische Tradition in Java mit der Ankunft von Pieter und Johanna Jansz im Jahr 1852 oder mit der Indigenisierung der Kirche unter der Führung von Tunggol Wulung ein Jahrzehnt später? Begann die Meserete-Kristos-Kirche in Äthiopien 1945 mit den ersten mennonitischen Missionaren aus dem Osten Pennsylvanias oder mit einer kraftvollen Erneuerungsbewegung namens „Himmlischer Sonnenschein" im Jahr 1962 oder mit der Entscheidung der äthiopischen Kirchenführer im

12 Cf. Wolfgang Froese: „... ein würdiges und bleibendes Denkmal zu setzen": Eine Diskussion in den Mennonitischen Blättern über die Feier des Menno-Simons-Gedenkjahres 1861, in: Mennonitische Geschichtsblätter 53, 1996, S. 62-81.

Jahr 1965, ihre Kirche als Meserete Kristos ("Christus das Fundament") zu nennen?

Während des ganzen vergangenen Jahrhunderts haben die meisten Mennoniten europäischer Abstammung das Datum vom 21. Januar 1525 als beinahe sakrosankt betrachtet. Dieses Ereignis wurde jedoch erst vor relativ kurzer Zeit zum Mittelpunkt der historischen Verehrung, als sich 1925 mennonitische Führer aus sieben Ländern in der Schweiz am Rande der Konferenz versammelten, um die Hilfsmaßnahmen für mennonitische Flüchtlinge in Südrussland zu koordinieren.[13] Die Feierlichkeiten zum 400-jährigen Jubiläum der ersten Taufen in Zürich ermöglichten Mennoniten, die sich weigerten, untereinander Gemeinschaft zu praktizieren, sich auf eine gemeinsame Vergangenheit zu konzentrieren.

In den kommenden zehn Jahren werden Mennoniten auf der ganzen Welt die Gelegenheit haben, sich auf vielerlei Art und Weise an den 500. Jahrestag der Anfänge der Täuferbewegung zu erinnern. In Deutschland und der Schweiz ist schon eine Veranstaltungsreihe angelaufen, die unter dem Motto „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525 bis 2025" steht. Sie wird 2025 ihren Höhepunkt erreichen. Die Mennonitische Weltkonferenz arbeitet auch intensiv an den Plänen für ein Treffen der General Council einschließlich Vertretern aus der ganzen Welt. Sie wird 2025 in Europa mit der *Erneuerungsfeier* in Zürich stattfinden. So wird das Jahr 2025 nicht vergessen!

Aber die Mennonitische Weltkonferenz hätte noch einen Grund, seine Auffassung der Gedenkfeier mit dem Jahr 2027 anstelle von 2025 zu verbinden. 2027 ist das Datum, das mit dem *Schleitheimer Bekenntnis* verknüpft ist, eines der ersten überregionalen Bemühungen, die der fließenden täuferischen Bewegung Geschlossenheit, Struktur und Abgrenzungen gaben. Mit seiner klaren Sprache der Absonderung in Artikel 4 bringt das Schleitheimer Bekenntnis eine Art Klarheit über Gut und Böse, Licht und Dunkelheit zum Ausdruck, die für viele Christen im globalen Süden nach wie vor Sinn macht, auch wenn moderne Menschen sich selbst dabei unwohl fühlen.

---

13 Cf. Bericht über die 400jährige Jubiläumsfeier der Mennoniten oder Taufgesinnten, Karlsruhe 1925, S. 152-154. In a recent history of the emergence of Mennonite World Conference Alfred Neufeld identifies „a great solidarity with the suffering and persecuted Mennonite family in the Soviet Union" as one of the outcomes of the 1925 gathering in Basel.—Becoming a Global Communion: Theological Developments in Mennonite World Conference from 1925 to 1975, Asunción 2018, S. 33.

Wir möchten auch eine weitere überregionale Versammlung von Täufern im Jahr 1527 hervorheben – die sogenannte Märtyrersynode in Augsburg, die später in jenem Sommer stattfand. Bei dieser Versammlung kamen Täuferführer aus verschiedenen Teilen des Reiches, die unterschiedliche theologische Richtungen vertraten, zusammen, um eine gemeinsame Missionsstrategie zu planen. Das Treffen in Augsburg war in seiner Art eine frühe Form der Mennonitischen Weltkonferenz, die sich auf Mission konzentrierte. So wie Schleitheim dazu beigetragen hat, ein starkes, teilweise ethnisch eng begrenztes Identitätsgefühl zu stärken, wies die Augsburger Versammlung auf eine Haltung hin, die nach außen gerichtet war und sich an dem Missionsbefehl Christi orientierte.

Schließlich wird 2027 das Datum der 18. weltweiten Versammlung der Mennonitischen Weltkonferenz sein, ein Ereignis, das wahrscheinlich an einem noch zu bestimmenden Ort auf dem afrikanischen Kontinent stattfinden wird. Die Dekade der Gedenkfeiern der Mennonitischen Weltkonferenz begann in Augsburg, Deutschland. Dass dieses Gedenken an den Beginn der Täuferbewegung in Afrika zum Abschluss kommen wird, ist eine kraftvolle Erinnerung daran, dass die mennonitische Tradition nicht an die europäischen Ursprünge im 16. Jahrhundert gebunden ist. Wir sind Teil einer sich ständig erneuernden globalen Bewegung, die zwar in der Vergangenheit ihre Wurzeln hat – sei es in Jerusalem, Zürich oder Amsterdam – aber auf die Zukunft ausgerichtet ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Helmut Foth.

Martin Rothkegel

Das Täuferjubiläum 2025 – Überlegungen aus einer baptistischen Perspektive

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, dessen Mitgliedsgemeinden überwiegend baptistisch geprägt sind, ist gemeinsam mit mennonitischen und anderen freikirchlichen Gemeindebünden an den Vorbereitungen für das Täufergedenken im Jahr 2025 beteiligt. Die Baptisten bilden weltweit die größte täuferische Konfessionsfamilie der Gegenwart, stehen aber in keiner direkten historischen Kontinuität zum kontinentaleuropäischen Täufertum der Reformationszeit, das 1525 in Zürich seinen Anfang nahm. Die baptistische Tradition geht vielmehr auf den englischen puritanischen Separatismus des frühen 17. Jahrhunderts zurück.

Als erste Baptistengemeinde gilt eine kleine Flüchtlingsgemeinde um den Theologen John Smyth, die im niederländischen Exil in Amsterdam 1609 die Taufe der Gläubigen einführte. Smyths Gemeinde entwickelte sich, von der calvinistischen Lehrtradition her kommend, innerhalb weniger Jahre zu einer englischsprachigen Mennonitengemeinde. 1615, drei Jahre nach Smyths Tod, wurde die Gruppe in den Gemeindeverband der Waterlander Taufgesinnten aufgenommen. In der Mitte des 17. Jahrhunderts, als kein Bedarf nach einem englischsprachigen Gottesdienst mehr bestand, verschmolz die kleine englische Teilgemeinde mit der niederländischen Amsterdamer Hauptgemeinde.

Ein Teil der Amsterdamer Proto-Baptisten von 1609 lehnte den Beitritt zu den Waterlandern ab und kehrte 1612 unter der Führung des Kleinadeligen Thomas Helwys nach England zurück. Sie hatten unter anderem Bedenken gegen den strengen Pazifismus der niederländischen Taufgesinnten, insbesondere gegen die damit verbundene Forderung nach völliger Enthaltung von aktiver Teilnahme am politischen Leben. Ferner lehnte Helwys, der 1616 in London im Gefängnis starb, die damals bei den niederländischen Taufgesinnten übliche Form der Gemeindeleitung durch Älteste ab und vertrat eine egalitär-demokratische Gemeindeform mit weitgehender Selbstständigkeit jeder einzelnen Ortsgemeinde.

Die kleine Gruppe um Helwys trug dazu bei, dass in den folgenden Jahrzehnten an zahlreichen Orten Englands Untergrundgemeinden entstanden, die puritanisch-separatistische Traditionen mit dem täu-

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 49 - 53

ferischen Grundsatz der freiwilligen, bewussten Taufe auf das persönliche Bekenntnis verbanden. Ab etwa 1640 lässt sich in England ein Nebeneinander mehrerer baptistischer Strömungen beobachten: Die „General Baptists" lehnten die calvinistische Prädestinationslehre ab, die „Particular Baptists" waren strenge Calvinisten, die „Seventh Day Baptists" beobachteten den Sabbat. In den politischen Debatten der englischen Revolutionsjahre (1640-1660) traten die baptistischen Bewegungen mit Forderungen nach allgemeiner Religionsfreiheit und nach Trennung von Staat und Kirche hervor. In die Praxis umgesetzt wurden diese – im damaligen Kontext unerhört radikalen – Ideen erstmals in Rhode Island an der nordamerikanischen Ostküste, wo der Theologe Roger Williams unter dem Einfluss baptistischer Schriften 1636 eine demokratische Republik gründete. Dort entstand 1638 auch die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden.

Die Erzählungen von den Ursprüngen der baptistischen Tradition beziehen sich also vor allem auf das 17. Jahrhundert und auf den englischsprachigen Kulturkreis. In den meisten Ländern der Welt beginnt die Geschichte des Baptismus sogar erst wesentlich später, nämlich mit dem Wirken englischer und amerikanischer Missionare im 19. und 20. Jahrhundert. Die Ausbreitung auf dem europäischen Kontinent geht im Wesentlichen auf Johann Gerhard Oncken zurück, der 1834 in Hamburg eine baptistische Gemeinde gründete, die innerhalb weniger Jahre zum Ausgangspunkt eines europaweiten Netzwerks wurde. Weltweit ist die baptistische Bewegung nachhaltig von der Frömmigkeitskultur der englischen und amerikanischen Erweckungsbewegungen geprägt worden. Diese Prägung wirkt bis in die Gegenwart nach, insbesondere in der Auffassung, dass das Christwerden sich als eine bewusste Bekehrung des sündigen Menschen zum Evangelium, oder jedenfalls als eine individuelle biographische Erfahrung, vollziehe.

Wenn jede und jeder Einzelne selbst Christ werden muss, gibt es eigentlich nur Christinnen und Christen der ersten Generation. Baptistengemeinden sind so konstruiert, dass jede Generation das Christentum gewissermaßen neu für sich entdecken muss, möglicherweise auch auf andere Weise als vorangegangene Generationen. Smyth und Helwys waren 1609 mit einem geradezu ikonoklastischen Eifer gegen jegliche Form von kirchlicher Tradition angetreten: allein die Schrift und das freie Wirken des Geistes solle in der Gemeinde der Gläubigen herrschen. Eine Tendenz zur Traditionslosigkeit ist somit eine alte baptistische Tradition, ständiger Wandel eine baptistische Konstante.

Die Kontakte zwischen Baptisten und Mennoniten brachen zwar nie völlig ab, aber aus apologetischen Gründen wurden die frühen englischen Baptisten nicht gerne mit den kontinentaleuropäischen Täufern – worunter man in England vor allem das Täuferreich von Münster verstand – in Verbindung gebracht. Aus demselben Grund legten auch die deutschen Baptisten des 19. Jahrhunderts Wert darauf, dass sie keine gefährlichen „Wiedertäufer", sondern wahrhaft evangelische Christen seien.

Andererseits ging seit dem 19. Jahrhundert von nordamerikanischen Baptisten eine Neubesinnung auf die täuferische Tradition aus. Insbesondere in Balthasar Hubmaier sahen und sehen baptistische Theologen „ihren" Reformator. Für viele europäische Baptisten, etwa in Österreich und Ungarn, wurden die Täufer als Vorläuferbewegungen im Kontext der jeweiligen nationalen Geschichte bedeutsam. Auch Baptisten in den Ländern der südlichen Hemisphäre entdeckten das Täufertum, oft vermittelt durch die Interpretationen von George H. Williams und John H. Yoder, als eine alternative theologische Ressource. Viele baptistische Theologen der Gegenwart beziehen sich, wenn sie sich mit der theologischen Tradition auseinandersetzen, bewusst auch auf Impulse aus dem Täufertum, sowohl im Hinblick auf das Verständnis der Taufe und der Gemeinde als auch im Hinblick auf die täuferische Nachfolgeethik und Gesellschaftskritik. Ähnliche Ansätze zu einer bewussten Rezeption des täuferischen Erbes lassen sich auch in anderen freikirchlichen Denominationen beobachten.

In welchem Rahmen das Täufergedenken 2025 begangen werden kann, wird sich in den nächsten Jahren abzeichnen. Kleine, spendenfinanzierte Freiwilligkeitsgemeinden können keine triumphalen Großveranstaltungen ausrichten, können aber dennoch erstaunlich viele Menschen erreichen und ins Gespräch bringen. Dabei erscheinen auch diejenigen Aspekte des frühen Täufertums, die in den baptistischen Bewegungen nicht aufgenommen wurden oder dort weitgehend in den Hintergrund traten, als lohnende Themen. Die Art und Weise, wie die Täufer des 16. Jahrhunderts die Bergpredigt in ihre Lebenspraxis umzusetzen suchten, und generell ihre bewusste Distanz von der „Welt", fordern gerade in ihrer irritierend unmodernen Schroffheit zum Nachdenken über christliche Existenz in der Gegenwart heraus. Freikirchen sind in besonderem Maße gefährdet, eine für ihre jeweilige Klientel maßgeschneiderte, bequeme Frömmigkeitskultur zu entwickeln. Das nonkonformistische Zeugnis der Täufer könnte ein heilsam störender Weckruf gegen die

auch in freikirchlichen Gemeinden vorhandene Tendenz zu einem allzu harmlosen „Wohlfühlchristentum“ sein.

Ein zweiter Kontext für das Täufergedenken 2025 kann die Ökumene sein. Die amerikanischen Anglikaner (Episcopal Church) gedenken in ihrem Heiligenkalender alljährlich auch religiöser Nonkonformisten, die von den Anglikanern des 17. Jahrhunderts verfolgt wurden, so der „prophetischen Zeugen“ Roger Williams, Anne Hutchinson und John Bunyan, die alle drei zeitweise baptistischen Gemeinden angehörten. Auch die Baptisten Adoniram Judson, Walter Rauschenbusch und Martin Luther King Jr. haben in der amerikanischen Episkopalkirche ihre „Heiligentage“. Das mag eine eigenartige Form des Gedenkens sein, in ihr spiegelt sich aber eine ökumenische Gesinnung, von der wir in Deutschland noch weit entfernt sind. Das Glaubenszeugnis der frühen Täufer hat Relevanz für alle Christen der Gegenwart. Das beste Beispiel dafür ist die Frage der Religionsfreiheit: Dass es der Obrigkeit nicht zustehe, Menschen für ihren Glauben gewaltsam zu verfolgen oder gar zu töten, ist heute Grundkonsens aller christlichen Kirchen. In diesem Punkt teilen heutige Katholiken, Lutheraner und Reformierte den Standpunkt der Täufer und beziehen somit gegen ihre konfessionellen „Vorfahren“ des 16. Jahrhunderts Position. 2017 haben viele nichtlutherische Christen, sowohl Katholiken als auch Vertreter täuferischer Denominationen, Luther als Lehrer im Glauben gewürdigt. Wird es 2025 gelingen, über Konfessionsgrenzen hinweg auch die Täufer nicht als bedauerliche Opfer, sondern als Glaubenszeugen, deren Zeugnis Gehör verdient, wahrzunehmen?

Zu hoffen ist, dass staatliche Institutionen, Museen und Bildungseinrichtungen, auch die öffentlich-rechtlichen Medien, 2025 das Täuferthema aufgreifen. Die Täufer, die sich um einen hohen Preis den repressiven staatlichen und kirchlichen Institutionen ihrer Zeit entgegenstellten, können aufgrund ihres Nonkonformismus durchaus zu den „Bewegungen in unserer Geschichte, die unsere heutige Demokratie vorbereitet haben“, gezählt werden. Solche Aspekte der deutschen Geschichte gilt es, wie Gustav Heinemann 1974 in einer berühmten Rede forderte, „aus der Verdrängung hervorzuholen und mit unserer Gegenwart zu verknüpfen“. Das Lutherjubiläum 2017 hatte – aus einer freikirchlichen Perspektive betrachtet – einen etatistischen, nationalistischen und konfessionalistischen Beigeschmack. 2025 bietet die Chance, an Männer und Frauen zu erinnern, die einen ersten entscheidenden Schritt zu Selbstbestimmung und Mündigkeit gingen, indem sie sich nicht mehr von der Obrigkeit vorschreiben ließen, woran sie zu glauben haben.

Und dass auch der reformatorische Aufbruch der Täufer eine Weltwirkung erzielt hat, lässt sich durch einen Blick in die – wenn auch allesamt methodisch problematischen – Religionsstatistiken erkennen, wonach heute der größte Teil aller evangelischen Christen weltweit Freiwilligkeitsgemeinden des täuferischen Typs (im weiteren Sinne) angehört.

Dorothea Sattler

Die Erinnerung ökumenisch gestalten – das Gedächtnis der Täuferbewegungen aus einer römisch-katholischen Perspektive

In der römisch-katholischen Tradition gibt es seit dem 20. Jahrhundert viele Beiträge auch auf kirchenamtlicher Ebene zum Thema „Ökumene der Märtyrer". Die Gemeinschaft Sant" Egidio, die ausgehend von der Stadt Rom mit dem Anliegen der Armenfürsorge inzwischen weltweit ökumenisch organisiert ist, hat sich dieser Thematik angenommen. Papst Johannes Paul II. hat den Blick auf die Märtyrerinnen und Märtyrer der Diktaturen des 20. Jahrhunderts gerichtet. Der Lübecker Märtyrer (drei römisch-katholische Priester und ein evangelischer Pfarrer), die aufgrund ihres Widerstands gegen den Nationalsozialismus im Minutentakt mit derselben Guillotine hingerichtet wurden, wird heute gemeinsam gedacht. Nach meiner Wahrnehmung ist bei diesem wertvollen Ansatz, ökumenische Gemeinschaft im Zeugnis für Jesus Christus unter Einsatz aller Lebenskräfte und mit der Bereitschaft zum Tod zu erfahren, selten im Blick, dass Christinnen und Christen einander das Martyrium bereitet haben. Getaufte sind aneinander schuldig geworden.

Ich möchte im Fortgang drei Anregungen formulieren, wie der Aspekt des Martyriums (auch) im Jahr 2025 in ökumenischer Verbundenheit von allen Menschen, für die die Taufe die Grundlage für ihr Denken und Handeln ist, fruchtbar sein könnte.

Jede geschichtliche Situation ist aus historischer Perspektive betrachtet einzigartig. Ich wünsche mir als eine römisch-katholische Christin mehr zu wissen über die konkreten Konstellationen bei der Anfeindung täuferischer Initiativen, über die Parteiungen, über die Vorgeschichten, über die Interessen von einzelnen Personen, über die leitenden Ideen und über die nicht-theologischen Faktoren in den Konfliktgeschichten. Das Jahr 2025 zum Anlass zu nehmen, um gemeinsam aus der Geschichte zu lernen, halte ich für höchst angemessen. Wir wissen in der Ökumene noch immer zu wenig voneinander. Die an einem Ereignis beteiligten Menschen erzählen je auf ihre Weise von einem Geschehen. Die Erzählungen über das 16. Jahrhundert und die Folgezeiten sind heute nur in Verbindung mit konfessionellen Traditionsbildungen angemessen zu deuten. Nach meiner Wahrnehmung sind die Konflikte zwischen den reformatorisch geprägten Kirchen und den täuferischen

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 55 - 57

Bewegungen viel stärker im Bewusstsein als die Zeiten vor dem 16. Jahrhundert oder der Streit mit der altgläubigen (heute römisch-katholischen) Kirche beispielsweise in Münster in Westfalen.

Niemand von uns hat die Anfangszeiten der täuferischen Bewegungen persönlich erlebt. Dieses Bewusstsein kann dazu führen, auf einer reflexiven Ebene über die Berichte nachzudenken, die überliefert sind. Welche Quellen wurden ediert und welche anderen sind warum in Vergessenheit geraten? Gab es auch Menschen, die täuferisch bewegte Menschen geschützt haben? Welche Bedeutung hatten die Familien in der damaligen Zeit – mit Nachwirkungen bis heute? In der ökumenischen Hermeneutik ist im Kontext des Gedächtnisses der lutherischen Reformation 1517 – 2017 eingeübt worden, eine „Heilung der Erinnerungen" anzustreben. Es geht dabei nicht um eine Verharmlosung der bleibenden Wunden, die geschlagen wurden, sondern vielmehr um einen Austausch der Perspektiven mit der Bereitschaft zur Versöhnung auf Zukunft hin. Dabei sind Äußerungen der Klage, der Trauer und des Schuldeingeständnisses ebenso angemessen wie Erklärungen der Bereitschaft zur Umkehr und zur Versöhnung.

Nicht nur bei ökumenischen Anlässen des Gedenkens an Zeiten, in denen Menschen einander Leiden zugefügt haben, ist es nachhaltig eindrücklich, wenn von Lebensgeschichten erzählt wird. Persönlichkeiten werden dann in konkreter Gestalt erinnert. Tiefes Mitgefühl – Compassion – ist so möglich. Ich wünsche mir, neue Namen von Persönlichkeiten zu lernen, die in der Geschichte sowie der Gegenwart der täuferischen Bewegungen im Gespräch sind. Es erscheint mir dabei besonders wichtig, auch auf das Zeugnis von täuferisch bewegten Menschen heute zu hören, um an der beglückenden Erfahrung des Rufes zur Umkehr teilzuhaben.

In der Öffentlichkeit mit klarem Bewusstsein Zeugnis zu geben für Jesus Christus, ist in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von heute nicht leicht. Manche christlichen Traditionen haben einen reichen Schatz an Erfahrungen mit dieser Situation gesammelt und können andere daran teilhaben lassen. Ich wünsche mir viele Orte der Begegnung, bei der die Frage nach der Bedeutung der Taufe für die Existenz eines Menschen Thema ist.

Das 2. Vatikanische Konzil spricht von dem „sakramentalen Band der Taufe" (vgl. Unitatis Redintegratio, Nr. 22), das Christinnen und Christen zu einer Gemeinschaft zusammenschließt. Als hilfreich in der ökumenischen Situation der Gegenwart erlebe ich es, wenn in den Gesprä-

chen über die Taufe nicht nur die anthropologischen Rahmenbedingungen bei der Taufe bedacht werden, sondern auch Beachtung findet, wie ein Mensch aus der Gnade der Taufe zu leben gelernt hat und dann die eigene Sendung zur Verkündigung des Evangeliums in Tat und Wort gestaltet. Ich wünsche mir in diesem Zusammenhang auch intensivierte Gespräche über den Zusammenhang zwischen der Feier der Taufe und der Feier der Eucharistie in amtlicher Leitung auf der Basis der bereits in der Ökumene geschehenen Dialogarbeit.

Das Gedächtnis der Anliegen der täuferischen Bewegungen ist ein Anlass, über die Anliegen nachzudenken, die sie in die christliche Gemeinschaft eingebracht haben; sie haben an Werte erinnert, die mit der Nachfolge Jesu Christi und mit einem Leben in seinem Geist zuinnerst verbunden sind: Bereitschaft zur unbedingten Versöhnung, Friedfertigkeit, Gewaltlosigkeit und Toleranz. Die Überzeugung davon, dass es unvertretbare Rechte eines jeden Menschen in der Freiheit der Selbstbestimmung über das eigene Leben gibt, ist durch die täuferischen Bewegungen gefestigt worden. Es gibt Grund zur Dankbarkeit für diese Impulse bei der Gestaltung der modernen Gesellschaft.

Ich wünsche mir die Eröffnung von ökumenischen Foren, bei denen die Anliegen der täuferischen Bewegungen als inzwischen gemeinsame erkannt werden. In diesem Zusammenhang wäre auch darüber nachzudenken, welche Wege die nicht-täuferischen Bewegungen im Hinblick auf die Themen gegangen sind, die die täuferischen Bewegungen einstmals exklusiv kennzeichneten. In vielen Konfessionen hat heute das persönliche und öffentliche Zeugnis für Jesus Christus eine hohe Bedeutung. Auch in dieser Hinsicht gilt: Es verbindet die Christinnen und Christen viel mehr als das, was sie je noch trennen könnte.

Es gibt einen bereits in altkirchlicher Zeit bewährten Gedanken: semen est sanguis Christianorum (Tertullian, Apol. 50,13) – das vergossene Blut der Märtyrerinnen und Märtyrer ist wie ein Samen, aus dem reiche Frucht erwächst. Diese vielfach bestätigte Erfahrung kann nicht zum Anlass werden, das leidvolle Geschick von Menschen in Vergessenheit geraten zu lassen. Gemeinsam können wir in der Ökumene heute übereinander klagen, miteinander trauern, voneinander lernen und gemeinsam die Zukunft im Sinne des österlichen Geheimnisses gestalten, das wir in der Taufe feiern.

Aufsätze

Calvin W. Redekop und C. Norman Kraus †

Täuferische Zweideutigkeit im Ringen um die Gerechtigkeit in der Welt

Acht Thesen*

Mit diesen Thesen wollen wir einen Beitrag zur Diskussion leisten, wie das täuferische Friedenszeugnis heute zur Sprache gebracht werden kann, ohne die Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, in der wir leben, zu vernachlässigen. Es geht also um die Frage, wie sich das bis in die Gegenwart hineinwirkende Schlagwort der Täufer von der „Absonderung von der Welt" zu der Forderung verhält, sich für die Welt einzusetzen. Als Arbeitspapier beruhen diese *Acht Thesen* auf der Erkenntnis, dass sich die Täufer zwar die Worte Jesu von dem „engen" und „beschwerlichen" Weg für seine Jünger zu Herzen nahmen, dass aber die Art, wie sie es taten, ironischerweise zu einer verhängnisvollen Verengung ihrer Theologie führte.

Die „biblisch fundierte Wahrheit", wie die Täufer sie verstanden, nahm nach und nach einen Charakter unwandelbar-universaler Geltung an und half den Mennoniten später, ihre mäßige Durchsetzungskraft und den Mangel an Verantwortungsbewusstsein in globalen Angelegenheiten zu rechtfertigen. So wurde die Verantwortung gegenüber der Gesellschaft vor allem mit einem Dualismus der Zwei Reiche (weltliches versus göttliches Reich) beeinträchtigt und nötigt uns heute, eine Wende in der Konzeption des Verantwortungsmodells herbeizuführen.

In den letzten Jahren haben die täuferisch-mennonitischen Bemühungen um den Frieden einige bedeutsame Beiträge auf Weltebene geleistet, was nicht zuletzt der Friedens-Nobelpreis zeigt, der an einen Graduierten des Zentrums für Gerechtigkeit und Frieden (Justice and Peacebuilding) an der Eastern Mennonite University in Harrisonburg (Virginia) verliehen wurde. Doch die „Theologie und Ethik des Friedens", die jetzt für die moderne täuferisch-mennonitische Identität als „Friedenskirche" charakteristisch ist, muss sich immer noch mit einem Dilemma auseinandersetzen: Einerseits wurde ihre Friedenstheologie als anregender Gesprächsbeitrag in die Beratungen der ökumenischen Bewegung eingebracht, und andererseits von Vertretern der größeren

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 59 - 76

Kirchen nur zurückhaltend oder gar nicht aufgenommen und von der Gesellschaft ignoriert.[1]

Dieses Dilemma ist in Erscheinung getreten, wo immer versucht wurde, die monumentalen Ungerechtigkeiten zu beseitigen – die zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Ungerechtigkeiten weltweit. Ironischerweise haben die Täufer zu diesen Ungerechtigkeiten selbst beigetragen, wie sie von ihnen auch profitiert haben und immer noch profitieren.[2] Täuferische Theologie wird, so in der Soziologie Guy Hershbergers, in einer perfektionistischen Begrifflichkeit als Theologie der „Kolonie des Himmels" beschrieben. Sie ist aber nicht in der Lage, die Kirchen der weiteren christlichen Tradition davon zu überzeugen, dass gerade diese Sicht die umfassende Botschaft Jesu von der Verantwortung für die Welt zu einer Verengung ihrer Theologie führt. Hier setzt der Denkansatz dieser Thesen an.

---

1 Die Bedeutung des Täufertums in der Geschichte des Christentums hängt natürlich von internen und externen Wertungen ab. Als Selbstdeutung (intern) hat es einen bemerkenswerten Beitrag geleistet. Die Schilderung des Einflusses, wie er ihm von großen christlichen Traditionen zuerkannt wird, ist weniger freundlich ausgefallen. Die verschiedenen konfessionellen Enzyklopädien definieren das Täufertum als eine „Sekte" (auch noch 1958). Ein wichtigerer Überblick wurde von Marshall Johnson in *The Evolution of Christianity* (New York 2005) gegeben. M. Johnson widmet eineinhalb Seiten der Radikalen Reformation und bemerkt: „Die Radikalen waren die einzige reformatorische Gruppierung, die auf freiwillige Mitgliedschaft setzte und die Trennung der wahren Gläubigen vom nichtchristlichen Staat forderten" (S. 129). Aber Johnson bezieht sich nicht auf diese Prinzipien in seiner Zusammenfassung, als ob sie für die gesamte Entwicklung der Christenheit überhaupt nicht relevant gewesen sei. Noch mehr verwirrt, dass Staughton Lynds Klassiker und viel genutztes Textbuch über Nonviolence in America: A Documentary History, New York 1966, überhaupt nicht auf das Täufertum oder die Existenz und das Zeugnis der Mennoniten hinweist. Wohl bringt Lynd einen Abschnitt über die Quäker. Noch sonderbarer ist, dass Mark Juergensmeyers *Terror in the Mid God*, Berkeley, CA, 2003, keinen Hinweis auf den Beitrag der Täufer zur Gewaltlosigkeit in den Abschnitt „Healing Politics with Religion" (Politik mit Religion heilen), S. 243 ff. gibt. In einer neueren Diskussion zur Frage, „Ob Politik in die Kirche gehört?" (Christian Century 10, 2018), macht keiner der zwölf Referenten, die für den weiten Kreis der Christenheit repräsentativ sein sollen, auf die Zwei-Reiche-Friedensethik und das Friedenszeugnis der Täufer bzw. Mennoniten aufmerksam. Sie meinen fast übereinstimmend, dass sich das Christentum politisch engagiert und ein solches Engagement zu leugnen bereits eine politische Position sei. Auch der methodistische Theologe Stanley Hauerwas, der dem Täufertum lange Zeit wohlgesonnen war, erwähnt sie nicht in seinem Artikel.

2 Die Idee der Verantwortung für die „Welt" war genau das, was die Täufer zurückwiesen, wie führende Täuferforscher meinten, z. B. schien „friedfertig zu sein" und gleichzeitig verantwortlich für die Beseitigung der Ursachen der Ungerechtigkeit miteinander unvereinbar zu sein (s. Guy F. Hershberger, John H. Yoder, Reinhold und Richard Niebuhr, kürzlich auch J. H. Yoder und S. Hauerwas).

These 1

Das radikale Zeugnis der Täufer wies im reformatorischen Aufbruch die gewaltsame Einflussnahme der weltlichen Obrigkeit auf die christliche Kirche zurück. Die Radikale Reformation selbst war jedoch nicht in der Lage, das sich entwickelnde Selbstverständnis der Reformation so zu beeinflussen, dass sich das Prinzip der „Freikirche" als fundamentaler Ansatz der Christenheit im Hinblick auf die gesellschaftlich-politische Ordnung hätte durchsetzen können.[3]

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Das Täufertum wies die Autorität des Staates, seine Gewalt und Moralität, ausdrücklich zurück und war als die erste „Freikirche" in der Geschichte der westlichen Christenheit in Erscheinung getreten. Die Lehren Jesu wurden zur unbedingt gültigen Autorität erklärt, hauptsächlich in der Zurückweisung von Macht und Gewalt in politischen und religiösen Strukturen.[4]

b. Konsequenzen

Im Ergebnis führte das zu einer blutigen Unterdrückung der Täufer durch die weltliche Obrigkeit und hatte einen Rückzug der Täufer in ländliche Isolation sowie deren dualistische Sicht von Gesellschaft und Religion zur Folge. Die Täufer entwickelten eine „Zwei-Reiche"-Theologie von Kirche und Welt als separate soziale Gebilde. Indem sie sich selbst von der Welt absonderten, wurden die „Stillen im Lande" nicht mehr als soziale und politische Option für christliches Leben in der Gesellschaft wahrgenommen.

c. Paradox

Während die konzeptionelle und aktuelle Trennung von Kirche und „Staat", die Absonderung der Religion vom „Staat", eine größere philosophische, historische und soziologische Errungenschaft darstellte und zum Merkmal der Moderne wurde, richteten sich die täuferisch-mennonitischen Reformbemühungen paradoxerweise auf eine sektenhafte, spezifisch ethnische Verwirklichungsform der Christenheit aus, die das

3 Sorgfältig unterschieden werden muss zwischen der Position der Autoren zur Rechtmäßigkeit der radikalen Praxis der Wehrlosigkeit und Gewaltlosigkeit im Täufertum auf der einen Seite und der empirisch wahrnehmbaren Realität und der Tatsache, dass sie vom Rest der Christensheit nicht sonderlich zu Rate gezogen wurden, auf der anderen Seite. Diese rätselhafte Paradoxie wird hier erörtert.

4 Siehe z. B. Lawrence Burkholder, Franklin Litell und Hans-Jürgen Goertz über die Freikirche.

täuferisch-mennonitische Leben für mehrere Jahrhunderte (ca. 1545 bis 1871) prägte.[5]

These 2

Die täuferische Sicht von den zwei Reichen ging von einer statischen Sicht der Geschichte aus, in der weder die biblische Offenbarung noch der Staat noch die Gemeinde sich veränderte oder sich zu einer religiös-ethnischen Gruppe entwickelte. Auf diese Weise taten sich die Täufer damit schwer, die Variabilität der Geschichte zu verstehen, die die Entwicklung von Religion und Gesellschaft sowie ihre wechselvolle Beziehung zueinander einschloss.[6]

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Für die Täufer mündeten die Zwei-Reiche-Theologie und die Ethik in ein statisches Konzept vom „Staat" als der Schwertgewalt, die Kriege führte und Christen oder Angehörige anderer Religionen und ethnischer Minderheiten mit der Todesstrafe verfolgte.[7] Diese Sichtweise stand im Gegensatz zu den komplexeren Beziehungen, die die römisch-katholische Kirche und die größeren protestantischen Kirchen zu den stärker werdenden lokalen Herrschaften, den Territorien und schließlich der bürgerlichen Gesellschaft einnahmen. Die politischen, sozialen und religiösen Institutionen befanden sich in einem dauernden Wandel, der das Heereswesen, politische Bündnisse, wirtschaftliche Einrichtungen und neue soziale Systeme betraf. Der vielleicht bedeutendste Wandel bestand in dem unaufhaltsamen Fortschreiten der wissenschaftlichen Forschung.

---

5 Die abgestufte Unterscheidung von Gesellschaft und Religion und deren kontinuierlicher tiefen Beziehung zueinander folgt grundsätzlich der von Menschen nach und nach berbeigeführten Symbolisierung. Sie setzt „den Menschen zu den äußersten Bedingungen seiner Existenz" in Beziehung: Robert Bellah: Beyond Belief, New York 1970, 2. Kap.: „Religious Evolution", S. 25.

6 Keine mennonitische Gruppierung illustriert dieses statische, unveränderbare Prinzip der „Plain Mennonites" im Mittelwesten Nordamerikas besser als die Old Colony Mennoniten (s. Calvin Redekop: The Old Colony Mennonites: Dilemmas of Ethnic Minority Life, Baltimore (Mass.),1969).

7 Max Weber definierte den Staat als die einzige Autorität, die Gewalt ausüben, Kriege erklären und töten darf. Diese Konzeption hat die Rolle der Macht und Gewalt im Leben der Menschen zu sehr vereinfacht – zumindest in den Augen der Soziologen. Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. von Johannes Winckelmann, 7. Aufl., Tübingen 1988, S. 582–613.

Ironischerweise hat die Geschichte gezeigt, wie stark die Täufer von der Landwirtschaft (Elsass), Schifffahrt (Niederlande), Landgewinnung und Verbesserung des landwirtschaftlich nutzbaren Bodens profitiert hatten: in Deutschland, Frankreich, Russland, der Ukraine und in Nord- sowie Südamerika[8]. Allmählich begannen die Mennoniten, den Staat als einen wohlwollenden Patron zu sehen, ja, ihn geradezu als Beschützer und sogar Förderer der ethnischen Täufer- bzw. Mennonitengemeinden in Anspruch zu nehmen, während sie selber weiterhin an dem Konzept des Staates als der einzigen Schwertgewalt festhielten, die in der Lage war, Gesellschaft und Kirche unter Kontrolle zu halten.

b. Konsequenzen

So wurde die Idee, dass die Täufer das auserwählte Volk Gottes seien, von den Aktionen des „wohlwollenden Staates" herausgefordert. Die Täufer meinten, dass der Staat nur zum Teil von Übel sei. Um ihr Überleben zu sichern, verlegten sich die Täufer darauf, ihre soziale und kulturelle Absonderung von der Welt als Merkmal ihrer eigenen Identität weiterhin zu behaupten. Das führte dazu, die Grenzen gegenüber der „weltlichen" Gesellschaft aufrechtzuerhalten, wie an den Old Order-Mennoniten, zum Beispiel den Amischen und der Old Colony, bis heute deutlich zu sehen ist.[9]

c. Paradoxe Schlussfolgerung

Während das Täufertum an seiner individualistischen Weltanschauung festhielt, in welcher der Staat als nicht wiedergeboren und gewalttätig galt, kamen die „abgesonderten reinen Gemeinschaften" ironischerweise in den Genuss der Wohltaten, die die sich entwickelnde „bürgerliche Gesellschaft" ihnen bot. Die Anführer der Täufer bzw. Mennoniten betonten ihrerseits den Einsatz für den Frieden als neues Merkmal ihrer

8 Das Konzept der bürgerlichen Gesellschaft, das im Laufe der Aufklärungszeit entstanden war, rief eine umfangreiche Diskussion über „Staat und Gesellschaft" hervor. Doch das Täufer-Mennonitentum wurde davon kaum berührt, und der Begriff der „Sekte" bestimmte weiterhin das Begriffsfeld, allerdings wurde er von Ernst Troeltsch und Max Weber soziologisch und nicht mehr konfessionalistisch diffamierend gefasst.

9 In den Sozialwissenschaften wurde herausgearbeitet, dass kognitive Unstimmigkeiten (wie es zu Erkenntnissen kommt) zunehmend fanatische Strategien hervorbrachten, die alte Glaubensanschauungen verteidigen sollten. So führte die Verteidigung der King-James- und der Luther-Bibelübersetzungen gegenüber der *Revised Standard Version* in zahlreichen Mennonitengemenden um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu Spaltungen. Heute haben die meisten Mitglieder der Gemeinden, wenn sie vor Gericht geladen werden, kaum eine Ahnung, worum es geht. Fred Kniss: Disquiet in the Land, New Brunswick 1997, bes. S. 181 ff.

Absonderung von der Welt. Tatsächlich schien ihnen der Staat nicht mehr so strikt wie früher auf seiner Exklusivität zu bestehen, so dass sie sich aktiver dafür einsetzen konnten, das bürgerliche Wohlfahrtswesen zum Nutzen der menschlichen Gemeinschaft zu fördern.

These 3

Die wachsende Militarisierung und die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht stellte die isolierten mennonitischen Gemeinden im 19. und 20. Jahrhundert in ein neues, bedrängenderes und zwiespältiges Verhältnis zum neuen „Staat". Täuferische Theologie und Praxis wurden in eine vielschichtige und schwierige Konfrontation mit dem „Staat" gezwungen, der aus Sorge für die Gesellschaft jeden Bürger in seinen Herrschaftsgrenzen darauf hinweisen musste, die gesellschaftlichen Pflichten der Wehrhaftigkeit zu erfüllen.

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen in Europa änderten sich auf dramatische Weise, aber die abgesonderten täuferischen bzw. mennonitischen Gemeinden konzentrierten sich weiterhin auf die Lehre Jesu Christi von der absoluten Heiligkeit des menschlichen Lebens. Die Weigerung, Gewalt auszuüben (Wehrlosigkeit), wurde als der zentrale Prüfstein für die Nachfolge Jesu angesehen. So wurden die Mennoniten zu einer „Friedenskirche" und der „gewaltausübende" Staat im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre zu Gottes vergeltender Gewalt, die nur ihm und keiner anderen Institution vorbehalten war, um die „reine Herde" im Schalom zu erhalten. Die Kirche sollte eine friedfertige und Frieden schaffende Institution im Gegensatz zur „Welt" sein.

Die Kriegdienstverweigerung aus Gewissensgründen wurde von den Anführern der Zwei-Reiche-Theologie favorisiert. Die Wehrlosigkeit wurde so zwar zum wichtigsten Kennzeichen der wahren Kirche, doch man verstand die Aufgabe, Frieden zu schaffen, eher als eine geistliche als eine gesellschaftliche Aufgabe und setzte sich deshalb fast ausschließlich für Evangelisation und individuelle Erlösung ein.

b. Konsequenzen

Der zivile Ersatzdienst im Ersten und Zweiten Weltkrieg wurde zum Prüfstein für die Haltung der mennonitischen Gemeinden zur Gewalt.[10]

10 Vgl. Melvin Gingerich: Service for Peace, Scottdale, PA, 1949; Albert Keim: The CPS (Christian Peace Story), Intercourse, PA, 1990.

Als spannungsvoll erlebten die Täufer bzw. Mennoniten ihre Versuche, die „Schwertgewalt" des Staates mit dessen sozialen Regelungen, dem Gesundheitswesen, dem Wohlfahrts- und Erziehungswesen etc. in Einklang zu bringen. Die „Friedenskirche" musste die theologische Ethik des Friedens um eine politische und soziale Ethik der Verantwortung in einem sozialen Wohlfahrtsstaat erweitern.

Die Erkenntnis, dass beide Reiche, sowohl die bürgerliche Gesellschaft als auch die kirchlichen Gemeinschaften, Zwangsmaßnahmen (Disziplin!) erfordern, um einen gerechten Frieden zu erhalten, hatte die Diskussion in Soziologie und Theologie nicht einfacher gemacht.[11]

c. Paradoxe Schlussfolgerung

Die Wahrnehmung, dass Gewalt in unserer Gesellschaft vielfältige Formen haben kann, ist weit verbreitet und führte die Mennoniten zu der Erkenntnis, dass die traditionelle „Friedensposition" nicht auf Wehrlosigkeit gegenüber Krieg und Gewalt verkürzt werden kann. Bei allen gesellschaftlichen Strukturen, auch der Familie, der Kirche[12], ebenso wie bei politischen Strukturen, muss gesehen werden, dass die Grundlage für den Frieden Gerechtigkeit ist. Dass es in allen menschlichen Gruppen Macht und Gewalt gibt, wird für die täuferischen Gemeinden und ihre Botschaft der Gewaltlosigkeit jedoch mehr und mehr unhaltbar.

These 4

Gerechtigkeit ist zwar die Voraussetzung des Friedens, macht aber tragischerweise oft gewaltsame Zwangsmaßnahmen erforderlich, um Gewalt zu beseitigen und Gerechtigkeit in Gesellschaft und Kirche herzustellen. Das Täufertum war allerdings unfähig, mit diesem ethischen Paradox umzugehen.

a. Historisch-soziologische Analyse

Die täuferische Auffassung von der Gewaltlosigkeit hat sich fast ausschließlich auf das Leben und die Lehre Jesu Christi konzentriert. Dabei hat man besonders die Nächstenliebe und das Miteinanderteilen der Güter unterstrichen. So sind das Mennonite Central Committee und

11 Die sich ergebenden Konflikte, Teilungen und Spaltungen zeigen einen der erstaunlichsten Aspekte der täuferischen Geschichte und haben auf solche Weise nicht die christliche Gemeinschaft allgemein von ihrem Frieden schaffenden Charakter überzeugt.

12 Siehe die kürzlichen Interventionen des Staates in die Sexual-, Geschlechter- und Gewaltdiskussion.

das Mennonite Disaster Service wegen ihrer humanitären Dienste weit bekannt geworden. Sie haben mennonitischen Laien die Möglichkeit eröffnet, sich in Zeugnis und Dienst zu engagieren. Der gemeinsame Dienst ist der Kitt, der immer noch die verschiedenen, oft auch miteinander in Konflikt stehenden ethnischen Gemeinschaften der Mennoniten zusammenhält. Sie können zusammen Hilfspakete und Fleischdosen packen, aber keine Gottesdienste miteinander feiern.[13]

Ironischerweise ist Liebe, wie sie im Dienst ihren Ausdruck findet, als der einzige Weg empirisch verifiziert worden, der zur Gerechtigkeit führt. Das ist auf intuitive Weise von täuferisch-mennonitischen Laien weltweit zum Ausdruck gebracht worden, indem sie das zentrale Gebot Jesu Christi befolgten, dem Nächsten zu dienen und ihn zu lieben wie sich selbst. Dieses Gebot ist aber noch nicht genügend als Lösung zur Beseitigung der allgegenwärtigen Gewalt in unseren privaten und gesellschaftlichen Beziehungen – auch in den mennonitischen „Kolonien des Himmels" – verstanden worden.

b. Paradoxe Schlussfolgerung

Obwohl die täuferische Friedenstheologie eine Herausforderung an alle Religionen bedeutet, ungerechte Verhältnisse zu beseitigen, hat mehr oder weniger die gesamte Christenheit die täuferische Position der Wehrlosigkeit verunglimpft und als unrealistisch zurückgewiesen. Wenn die täuferische Friedensethik relevant werden und in der bürgerlichen Gesellschaft zur Geltung finden soll, muss sie sich bemühen, die Implikationen des Vorbildes Jesu für das Leben kritisch wahrzunehmen, in unserer modernen Demokratie zur Anwendung zu bringen und die Wehrlosigkeit nicht als eine absolut geltende Position festzuschreiben.

These 5

Die pazifistische Tradition des Täufertums steht nun vor der Herausforderung, sich der überall anzutreffenden und tiefverwurzelten Gewalt in allen Bereichen der Gesellschaft zu stellen – der körperlichen Gewalt ebenso wie wirtschaftlicher, psychischer, sozialer und geistlicher Gewalt.

a. Historisch-soziologischer Rückblick

In der Geschichte war die mennonitische Wehrlosigkeit im Wesentlichen als „Friedfertigkeit" oder als „wehrlose" Haltung definiert worden. Diese Haltung fand man vor allem in Röm 12, 14 ff. beschrieben: „Ist es

13 „We can pack Christmas bundles and eat together, but can not worship together."

möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden (Vers 8)." Da die Absonderung als zentrales Unterscheidungsmerkmal beibehalten wurde und damit auch die Weigerung, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen, legitimiert wurde, gehörten weder die Friedenserhaltung noch die Friedensstiftung zum Konzept. Die täuferische Absonderung von der Gesellschaft über mehrere Jahrhunderte (1585-1780) hinweg führte dazu, dass die Täufer bzw. Mennoniten nicht an säkularer wissenschaftlicher Forschung teilnahmen.

Die wachsenden wirtschaftlichen Errungenschaften, die im 18. Jahrhundert einsetzten und bis in den Zweiten Weltkrieg hinein reichten, mündeten in eine massive Teilhabe an höherer Bildung und führten zu allmählicher Anerkennung wissenschaftlich orientierter Weltsicht. Die höheren Schulen und Colleges der mennonitischen Gemeinschaft brachten buchstäblich die „säkulare Welt und den Staat" in die Häuser der Familien, was fortwährende Streitigkeiten zwischen den Gemeinden und den Bildungseinrichtungen zur Folge hatte.

b. Konsequenzen

Die Aneignung wissenschaftlichen Denkens und die Skepsis gegenüber dem traditionellen Modell der „Friedenskirche" halfen den Mennoniten nun, sich in ihrer Auseinandersetzung mit Biblizismus, Traditionalismus und Fundamentalismus Konzepten zu öffnen, die den Gemeinden Fortschritte in ihrem Urteilsvermögen zugestanden. Diese Entwicklung brachte allerdings enorme intellektuelle und theologische Konflikte mit sich, Exkommunikationen, Gemeindespaltungen und Familienzwistigkeiten, die „Mennonitische Krankheit".

c. Das Paradox

Die Täufer bzw. Mennoniten können nicht mehr die Schwierigkeiten, Komplexitäten und Widersprüchlichkeiten in ihrem Einsatz für den Frieden ignorieren. Wenn sich allen Formen der Gewalt zu widersetzen, der einzige Weg ist, Frieden zu schaffen und zu erhalten, muss Gewalt ins Auge gefasst und bekämpft werden, nicht nur physisches Töten, sondern auch psychischer und mentaler Missbrauch und Gewalttätigkeit. Eine neue Definition von Gewalt und wie ihr zu begegnen sei, ist unbedingt vonnöten.[14] Zum Beispiel hätten die heftigen Auseinander-

14 Die Realität der Gewaltausübung und des Tötens als Steigerung von brutalsten zu trügerischsten psychologischen Formen ist offensichtlich, aber es ist die verhältnismäßig weltweit unregulierte Nachhaltigkeit dieser Gewalt und dieses Tötens, auch des Inzests und der sexuellen Versklavung, die immer noch andauern und die mitbedacht werden

setzungen in den mennonitischen Gemeinden um Homosexualität und Genderfragen großenteils bewältigt werden können, wenn man die neu entstandenen Wissenschaften der Sexualphysiologie oder der Gender Studies akzeptiert hätte.[15]

Das frühere Modell der Friedenskirche, das auf einer buchstäblichen Auslegung der Bibel basierte, muss sich der Entwicklung der Kultur (auch der Religion) und einer wissenschaftlich begründeten Anthropologie öffnen. Die Idee der Gerechtigkeit sollte sich nicht nur auf die individuelle Versöhnung und den Frieden zwischen einzelnen Menschen und Gott konzentrieren, sondern darauf, die Kräfte und Elemente der Ungerechtigkeit zu beseitigen – also z. B. Manipulationen zum eigenen Vorteil, ungerechte Steuersätze oder rassistisch voreingenommene Polizei- und Justizapparate. Nur wenn man diese Konfliktursachen aus dem Weg räumt, kann Frieden erreicht werden. So haben es Jesus und viele Propheten, beispielsweise George Fox, Nelson Mandela, Martin Luther King und Frances Flannery verstanden.[16]

müssen, wenn es gilt, sich um ein adäquates Verständnis von Gewaltausübung und Töten zu bemühen.

15 Mennonitische Gemeinden sind dabei, sich mit Fragen des Gender (Geschlecht) und sexueller Gewalt zu beschäftigen; sie reflektieren und ahmen gegenwärige Enthüllungen zu diesem Thema nach. *The Mennonite World Review* (Okt. 8, 2018) bringt fünf Artikel zu sexuellem Missbrauch besonders unter geistlichen Anführern und anderen Mennoniten, wie z. B. auch „ehemalige Mitglieder ultratraditioneller Gruppen ihre Geschichten mitteilen" (S. 2). Die frühere „Prozesstheologie" mennonitischer Theologen und Wissenschaftler wie Gordon Kaufman und Carl Keener begann, die traditionelle dualistische Theologie zu kritisieren, wurde aber als „fortschrittlich" abgetan. Ironischerweise haben aber mennonitische Gelehrte lange Zeit insgeheim an dem evolutionären Wissenschaftscharakter festgehalten, sich aber nicht zu dessen religiösen Implikationen geäußert. So bekannte S. W. Whitmer, beliebter Biologieprofessor am Goshen College, 1948 persönlich, dass er mit der evolutionären Wissenschaftsmethode arbeitete – aber nur im Klassenraum.

16 In seiner bemerkenswerten Vorlesung am Anabaptist Center for Religion and Society an der Eastern Mennonite University (Harrisonburg, Virginia) vom 10. Oktober 2016 sah F. Flannery darin den einzigen Weg, wahren Frieden in der arabischen Welt zu erreichen, nämlich wenn für universale Gerechtigkeit in religiösen, wirtschaftlichen und politischen Systemen gearbeitet wird, vor allem für Frauen, was eine lange Zeit in Anspruch nehmen dürfte.

These 6

Die US-amerikanischen Mennoniten wurden gleichsam unbewusst, aber umso nachhaltiger von den erwecklichen und fundamentalistischen Bewegungen in der Zeit nach dem Bürgerkrieg verändert.[17]

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Bis heute haben amerikanische Mennoniten nicht ganz verstanden, wie der Fundamentalismus eine Abkehr von der prophetischen Orientierung des ursprünglichen Täufertums herbeigeführt hat. Während Führungsgestalten wie John F. Funk, John S. Coffman, Menno Steiner und andere in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts nach Modellen der geistlichen Erneuerung suchten, die sie mit dem authentischen Täufertum verwandt wähnten, haben sie die gesellschaftliche Debatte größenteils verloren, so dass die konservative mennonitische Rechtgläubigkeit in Nordamerika heute immer noch der Fundamentalismus ist.

Dogmatismus (unveränderliche Lehrsätze) plagte die täuferische Bewegung von ihren frühesten Tagen an, wie schon das *Schleitheimer Bekenntnis* und die Dispute zwischen Balthasar Hubmaier, Hans Denck und anderen zeigen. Die Abspaltungen unter den niederländischen Mennoniten markierten die zweite und dritte Generation dieser dogmatischen Herausforderung. Fundamentalismus, eine volkstümliche Erscheinung dogmatischer Rechtgläubigkeit, die im späten 19. Jahrhundert und im frühen 20. Jahrhundert auf den Plan getreten war, betonte Themen, die auch den Mennoniten geläufig und mit großen Hoffnungen verbunden waren: individuelle Bekehrung, Erneuerung des religiösen Lebens, Betonung biblischer Unterweisung und Absonderung von der „Welt". So waren zum Beispiel die methodistiischen Bemühungen um eine „Heiligung" des persönlichen Lebens den Mennoniten hochwillkommen.

Die Berührung der nordamerikanischen Mennoniten mit Erweckungsbewegung und Fundamentalismus bestärkte ihre Neigungen zur sozio-politischen Absonderung von der Welt und zur Spaltung in den eigenen Reihen. Diese Zuwendung zum Fundamentalismus war ein entscheidendes Element in dem kulturellen Assimilierungsprozess der Mennoniten in Amerika. Wie Phillipp Gollner in seinem Artikel in *Mennonite Quarterly Review* (April 2016) herausgestellt hat, war die

17 Der Begriff „Fundamentalismus" wird hier mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, um auf die besondere Form hinzuweisen, die er in Nordamerika im frühen 20. Jahrhundert und im weltweiten Verständnis findet.

Verbindung mit dem Fundamentalismus der Weg, auf dem die Mennoniten in die amerikanische Gesellschaft hineinfanden und „Weiße" wurden.

b. Soziologisch-historische Analyse

Die sich formierende mennonitische Denomination nahm den ideologischen Geist des Fundamentalismus ebenso auf wie sie andererseits neue kulturelle Strömungen des frühen 20. Jahrhunderts zurückwies. Das zeigt sich beispielsweise in den Artikeln zur Nonkonformität und Wehrlosigkeit, wie sie von der Mennonite Church im Glaubensbekenntnis von 1921 formuliert wurden. Die Kritik des Ältesten George Brunk am Fundamentalismus als „nicht fundamental genug", weil er nicht die Wehrlosigkeit mit einschließt, ist Ausdruck der bezieht sich auf diese gesetzlich orientierte Entwicklung bezieht. Brunk hatte eine mennonitische Erweiterung des Fundamentalismus geschaffen, anstatt das Täufertum von ihm abzusetzen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann sich die verhältnismäßig freischwebende Rechtgläubigkeit der Erweckungsbewegung in einen starren Fundamentalismus zu verwandeln und nahm besonders in ihrer calvinistischen Spielart einen „antimodernistischen" Zug an. Sie reagierte auf neue historische und archäologische Entdeckungen, die einige traditionelle Interpretationen der Heiligen Schrift in Frage stellten. John Horsch identifizierte das Täufertum mit diesem Fundamentalismus des 20. Jahrhunderts, und Daniel Kauffman sowie George R. Brunk (I.) entwickelten eine mennonitische Version dieses theologischen Typs. Der Fundamentalismus ist die offizielle Position der meisten mennonitischen Gruppen geblieben, die sich selber als „evangelical" verstehen.[18]

c. Konsequenzen und Paradoxien

Das ganze letzte Jahrhundert hindurch hat es keine ernsthaften Versuche gegeben, diese traditionellen fundamentalistischen Annahmen zu überdenken und zu revidieren. Als dann einzelne und Gruppen daran gingen, die biblische Ethik im Hinblick auf wiederherstellende Gerechtigkeit („restoratvie justice"), Frieden und Heilung zu erforschen, und zwar abseits der traditionellen Definitionen von Wehrlosigkeit, mussten sie dies ohne Unterstützung der Leitungsebene tun.

18 Das ist vor allem in Virginia und Pennsylvania der Fall. Inzwischen ist Frieden mit Billy Grahams Satz als „Frieden mit Gott" definiert worden, und die ethische Forderung der mennonitischen Kolonien bleibt, „friedfertig zu sein".

Wenn wir den Einsichten der ursprünglichen täuferischen Vision in unserer sich ständig wandelnden Welt treu bleiben wollen, müssen wir die biblische Ethik mit ihren theologischen Annahmen und Interpretationen sorgfältig und differenziert beachten – eine Ethik, die die Einsichten des Täufertums untermauert, die vom nordamerikanischen Fundamentalismus zu unterscheiden sind.

These 7

Die Übernahme des fundamentalistischen Modells hat dazugeführt, die ursprüngliche täuferische Einsicht in die Eigenart des Evangeliums und dessen soziale Anwendung zu verdrängen. Kurzum, wir brauchen ein neues anthropologisches, historisches und theologisches Modell, das sich dem Neuen Testament verpflichtet weiß, um eine Abkehr vom Fundamentalismus, der ein Irrweg der mennonitischen Geschichte war, vorzunehmen.

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Als sich der Fundamentalismus zu einem Antiliberalismus wandelte, wurde sein theologischer Ansatz von der orthodoxen Tradition des Calvinismus beherrscht, die den Anbruch des Gottesreichs auf ein zukünftiges Tausendjähriges Reich hinausschob; damit wurde die die christliche Nachfolge spiritualisiert und die Ethik der Liebe kompromittiert, die die Grundlage der täuferischen Anschauung von der Gewaltlosigkeit war. Als Antwort darauf nahmen die mennonitischen Fundamentalisten das vormilleniaristische Modell als Teil ihrer separatistischen Identität an, d. h. dass der Zustand des Reiches Gottes, auf den sich die Seligpreisungen der Bergpredigt beispielsweise beziehen, noch nicht eingetreten sei, und bewahrten sich so die Wehrlosigkeit als ein „Fundament" der abgesonderten Gemeinschaft. Im Grunde war die Idee eines „Weltfriedens" in den Augen der Mennoniten mit dem „Liberalismus" verknüpft; die Gemeinden verstanden ihre soziale Verantwortung stattdessen in zunehmendem Maße als fundamentalistisch definierte Evangelisation zur Rettung der Seelen.

b. Analyse

Solche theologische Revision hatte bestimmte soziologische Konsequenzen. Das Adjektiv „sozial" in dem Begriff des „Social Gospel" bekam einen negativen Beigeschmack und den Begriff des „Friedenszeugnisses" verstand man als verdächtigen Deckmantel des „Liberalismus". Gemeinschaft („community") wurde als rein religiöse Vereinigung verstanden, die durch Gottesdienst und Evangelisation definiert

wurde. Als Testfall für das christliche Leben des Einzelnen galt das Bekehrungserlebnis, und die unkritische Annahme einer umstrittenen theologischen Ideologie galt mehr als authentische Nachfolge.

All das verstärkte die Tendenz zur Spaltung. Die alten innermennonitischen Unterschiede waren und sind durch die fundamentalistische religiöse Ideologie noch verschärft worden. Diese Entwicklung spiegelt sich klar in der zunehmenden Ergänzung der Selbstbezeichnung der mennonitischen Gemeinden durch die Adjektive „evangelikal" oder „biblisch" wider.

c. Konsequenzen

Das mennonitisch-täuferische Bekenntnis im frühen 20. Jahrhundert war rückwärts gewandt. Es folgte den fundamentalistischen Mustern der Vergangenheit. Nonkonformität und Wehrlosigkeit wurden zu einem negativen, sogar kompromittierenden Zeugnis. Man war nicht bereit, gegen Ungerechtigkeit in der Gesellschaft zu protestieren oder dagegen vorzugehen. Zu ihren Gunsten sei allerdings gesagt, dass die Mennoniten Initiativen ergriffen, um die Schäden, die Gewalt und Ungerechtigkeit angerichtet hatten, zu beseitigen. Sie unternahmen aber wenig, die Gewalt zu beenden, etwa die systematische rassistische Gewalt gegen Schwarze oder Ureinwohner.

d. Abschließende Bemerkung

Der ursprüngliche täuferische Protest, von dem wir meinen, dass er der ursprünglichen Botschaft Jesu (Mk. 1,1) als dem fleischgewordenen „Wort Gottes" (Joh. 1,14) folgt, legte den Akzent eher auf die Nachfolge Jesu als auf das traditionelle Dogma und die theologische Theorie von der Christologie bzw. der „Person" Jesu[19]. Das wahre Evangelium war für die Täufer der soziale Bund, der in Jesus Christus angeboten wird, wenn er sagt: „Folgt mir. Ich bin der wahre Weg". Die Mennoniten müssen zur gesellschaftlich relevanten Liebesethik Jesu zurückkehren.

These 8

Das „Buch des Glaubens" (steht für göttliche Offenbarung) und das „Buch der Natur" (steht für wissenschaftliche Erkenntnis) sind beide für die Ent-

19 Das war der grundsätzliche Punkt, warum römische Katholiken und Reformatoren die täuferischen Glaubensauffassungen so brutal zurückgewiesen hatten.

wicklung eines verantwortungsbewussten Täufertums wichtig.[20] *Nachdem sie den ländlichen Kokon sektenhafter Abgeschiedenheit abgestreift haben, können die täuferisch-mennonitischen Gemeinden nicht mehr die Schwierigkeiten, Komplexitäten und Widersprüchlichkeiten des Einsatzes für den Frieden ignorieren. Es genügt nicht mehr, Symptome statt Ursachen ins Auge zu fassen. Es genügt – aus biblischer Perspektive – nicht länger, nur die friedfertigen „Stillen im Lande" zu sein. Die Mennoniten müssen lernen, beide Bücher miteinander zu verbinden: das „Buch des Glaubens" mit dem „Buch der Natur".*

a. Historisch-soziologischer Rückblick

Das fundamentalistische Täufer- bzw. Mennonitentum hat die beiden Bücher als generell unvereinbar miteinander angesehen.[21] In der täuferischen Tradition ist die Friedensethik hauptsächlich auf das *Buch des Glaubens*, insbesondere auf die Lehren Jesu gegründet. Doch es ist offensichtlich, dass das begrenzt ist, wenn mit ihm fundamentalistisch umgegangen wird.

b. Analyse

Dennoch gibt es unter allen Glaubensrichtungen eine wachsende Übereinstimmung darüber, dass es nur ein Prinzip gibt, das die Nationen der Welt und die Religionen zueinander bringen wird, und das ist die Liebe,

20 Beide weisen auf größere historische Konzepte oder Erklärungsmodelle hin, die herangezogen wurden, um die übernatürliche und die natürliche Welt zu definieren: Das Buch des Glaubens (in allen Religionen) nimmt eine supranaturale Grundlegung ihrer Weltsicht an und gründet die absolute Wahrheit auf eine transzendentale Offenbarung und sich daraus ergebende Erkenntnis. Es umfasst Glaubensanschauung, Moral und Kultur, die einen mythischen oder übermenschlichen Ursrung haben, die jedoch unbewusst aus dem *Buch der Natur* abgeleitet werden. Dieses Buch ist das Modell, das von der massiven Kenntnis der menschlichen Natur hervorgebracht wurde, sofern sie sich auf empirisch beobachtbare Ereignisse gründet und die Wertvorstellungen, Gesetze und Institutionen (einschließlich der Religionen) ins Leben ruft.

21 Was den Krieg betrifft, sieht Robert Bellah (Religion in Human and Evolution, 2011) einige Konvergenz in Religionen und Grundwerten der Menschen, die besonders Konflikt und Gewalt verurachen. Doch diese Beobachtung ist nicht weit genug auf Zustimmung gestoßen. Zufälligerweise weist der Human Society Report (2005) darauf hin, dass die Anzahl der Kriege in den letzten Jahren angewachsen ist. Steven Pinkers optimistische Bemerkung, dass Gewalt nachlässt, ist ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Sie könnte jedoch korrekt sein, wenn er auch zugäbe und belegte, dass die Religion mehr getan hat, Gewalt über die Zeiten hin zu erhalten als jede andere menschliche Institution (The Better Angels of our Nature, Viking 2011).

weltweit als Goldene Regel bekannt.[22] Die säkulare Definition dafür ist Mitleid und Gerechtigkeit (compassion and justice). Und das bedeutet, sich in die „Welt" einzumischen.

Das Täufertum, und besonders seine nordamerikanische mennonitische Tradition, wird einige seiner „fundamentalistischen", unabänderlichen Lehrsätze und biblischen Wahrheitsansprüche, die die „Absonderung von der Welt" betreffen, aufgeben müssen. Es muss das *Buch der Natur* akzeptieren und es mit dem *Buch des Glaubens* verbinden, um zu voll ausgereiften geistlichen und theologischen Anschauungen zu gelangen.[23]

Im Gegensatz zum klassischen Protestantismus haben die Täufer zwar auf der Bedeutung ethischer und sozialer Lehren bestanden, aber die Implikationen des Buches der Natur größtenteils ignoriert. Täufer bzw. Mennoniten müssen die „Welt" nicht nur in moralischer und religiöser Begrifflichkeit definieren, sondern auch in politischen und sozialen Zusammenhängen erfassen. Mit ihrer traditionellen Betonung der Absonderung von der „Welt" haben sie nur langsam erkannt, dass jegliche Verantwortung angesichts der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Dimensionen in personalen und lokalen wie nationalen Angelegenheiten auch Macht und Gewalt einschließt.[24]

Das *Buch der Natur* und das *Buch des Glaubens* sollten als komplementäre Quellen einer friedfertigen humanen Existenz gelesen werden. Die Interpretation und Aneignung der Verhaltensregeln für das soziale Leben, wie sie im *Buch des Glaubens* zu finden sind, können letztlich nicht mit den empirisch erhebbaren objektiven Daten aus dem *Buch der Natur* in Konflikt geraten; und das bedeutet, wenn wir z.B. den Zustand unserer Erde betrachten, dass die Umweltkrise schnell gelöst bzw. beseitigt werden könnte, wenn beide Bücher auf der Suche nach ihren Beiträgen zu Rate gezogen würden. Schließlich gilt das auch für den gegenwärtigen religiösen und sozialen Konflikt und die Gewalt (sogar auch

22 Vgl. Terry Beitzel, Introduction, in: International Journal and Responsibility, Bd. 1, Nr. 1, 2017.

23 Siehe z. B. Clyde Kratz: True Faith – adapting to change, in: Pathways, Frühjahr 2008; er bezieht eine klare Position zur Notwendigkeit, sich Veränderungen anzupassen. Wir denken, dass er damit auch die Lektüre des Buches der Natur meint.

24 Siehe die klassische Erörterung von Reinhold Niebuhr: Moral Man and Unmoral Society, New York 1960. Diese Eröterung ist für die täuferisch-mennonitischen Historiker und Theologen wichtig, die dises Dilemma allerdings nicht gelöst haben.

unter Mennoniten) im Hinblick auf die Diskussion um Geschlechterbeziehung und Homosexualität.[25]

Allgemeine Schlussbemerkung

Wir meinen, dass diese *Acht Thesen* auf eine authentische täuferische Ethik hinweisen, die die Metapher Jesu – Ihr seid das Salz der Erde, ein Licht auf dem Berg (Matth. 5, 13 f.) – als das grundlegende Muster für historisches und gegenwärtiges Verantwortungsbewusstsein ansieht. Eine neuere metaphorische Begriffsbildung redet von einer „Ober"- und einer „Unterströmung". Das heißt, die Ursachen der Ungerechtigkeiten an der Oberfläche der psychologischen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Missstände sind zu beseitigen, bevor sie nach unten strömen können, wo sie das Zusammenleben und die Umwelt der Menschen eventuell zerstören könnten. Erst dann kann für den Frieden mit den Konsequenzen für die Unterströmung gewirkt werden. So muss die weltweite Befreiung der Frauen beispielsweise erst erreicht werden, bevor irgendeine Art von Gerechtigkeit überhaupt vorgestellt werden kann.

Das neue Modell einer „täuferischen Oberströmung-Ethik" setzt voraus, dass wir für einige der Ungerechtigkeiten verantwortlich sind, die die Welt, der wir angehören, in Mitleidenschaft ziehen. Die Beseitigung dieser Missstände muss zuerst erfolgen, bevor Shalom möglich wird.[26] Das Bild von der „Oberströmung-Ethik" umfasst das neue ökologische Bewusstein (also die Einsicht, dass Mensch und Natur voneinander abhängig sind). Das will heißen, dass die Täufer bzw. Men-

25 In einem bedeutsamen Überblick dieser humanitären Ziele des wissenschaftlichen Unternehmens s. Gerald Holton: The Scientific imagination, Case Studies, London 1978. Holton meint, dass der Kontext und die Konsequenzen der wissenschaftlichen Arbeit der gesellschaftlichen Entwicklung förderlich sind. Wichtiger ist jedoch, dass sie die internationale Zusammenarbeit begünstigt haben, auch wenn die Technologie zu den Schrecken der modernen Kriegsführung beigetragen hat. So kann gesagt werden, dass für das Konzept der LIEBE mehr objective Hinweise sprechen als im Buch des Glaubens, und so sind die nachdrückliche Dokumentation und die Warnung vor der Zerstörung der Erde ein Beispiel, wenn einige Deutungen im Buch der Natur auch der Rettung unseres Planeten keinerlei Priorität zuweisen. Die Forschung hat gezeigt, dass Mennoniten und die Farmer der Great Plains nicht die Bewegung zum Schutze der Umwelt anführen oder unterstützen: Michael Yoder: Mennonites, Economics and the Care of Creation, in: Calvin Redekop (Hg.): Creation and Environment, Baltimore (Mass.) 2000.

26 Sogar die wörtliche Übersetzung bedeutet, dass wir helfen sollten, die „Welt" zu erhalten („Salz" als Konservierungsmittel) und prophetische Anführer der Moral sein sollten („Licht"). Die Mennoniten haben dieses Ansinnen zu oft vergeistigt und nicht konkret gefasst.

noniten ihren wichtigsten Auftrag darin sehen werden, die Ursachen der „Oberströmung-Verunreinigung" zu verringern und auf energische Weise daran zu arbeiten, selbst die Feinde zu lieben, die die „Unterströmungswelt", die uns der Schöpfer geschenkt hat, verunreinigen.

Wir meinen, dass sich die *Bücher der Natur* und *des Glaubens* nicht widersprechen, sondern sich ergänzen[27] und der Rückgriff auf die Evangelien (als Teil des *Buches des Glaubens*) allgemein die Rolle des *Buches der Natur* anerkennen muss, d. h. die empirischen Realitäten der menschlichen Existenz. Weltweite Verantwortung für die sozialen Systeme, die auf die Nächstenliebe (Schalom) gegründet sind, ist auch das Ziel des Buches der Natur. Die Verantwortung so zu definieren, dass sie wohl für Gerechtigkeit in der „abgesonderten Kolonie des Himmels", aber kaum für einen gerechten Frieden in der weltweiten Gemeinschaft und der Umwelt Sorge trägt, fördert nicht die Entwicklung der menschlichen Geschichte zum Frieden.

** Revidierte Fassung eines Vortrags, der vor einem öffentichen Forum am 13. Mai 2017 im Anabaptist Center for Religion and Society (Eastern Mennonite University) in Dayton Mennonite Church gehalten wurde. Die Vorlage wurde von der Schriftleitung für das deutsche Lesepublikum übersetzt und stark bearbeitet.*

Prof. Dr. C. Norman Kraus lehrte viele Jahre am Goshen College, Goshen, Ind., und nahm von 1980 bis 1987 einen Lehrauftrag des Mennonite Board of Missions and Charities in Asien, vor allem in Japan, wahr. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen die beiden Bände Jesus our Lord (1990) und God the Savior (1991). Im Ruhestand lebte er in Harrisonburg (Virginia) und ist im April 2018 gestorben.

Prof. Dr. Calvin W. Redekop lehrte an mennonitischen Colleges im Fach Soziologie und ist mit zahlreichen Veröffentlichungen über die Mennoniten bekannt geworden, vor allem mit seinem Buch Mennonite Society (Baltimore 1989). Im Zusammenhang mit den Acht Thesen ist noch besonders auf sein frühes Buch The Free Church and Seductive Culture, Scottdale, PA, 1970, hinzuweisen. Er lebt im Ruhestand in Harrisonburg (Virginia). – Neueste Veröffentlichung: Calvin W. Redekop und Terry Beitzel, Service. The Path to Justice. Friesen Press, Victoria, BC, 2018, ISBN 978-1-5255-3584-0 (Hardcover), 978-1-5255-3585-7 (Paperback)

27 Die sich erhebende prophetische Stimme der ökologischen Bewegung erzwingt die Konvergenz der beiden Bücher: der metaphysischen und der empirischen Anschauungen, „in der Stellung der menschlichen Rasse und ihrer weltweiten und kosmischen Behausung" (C. Redekop).

John D. Rempel

Das täuferische Abendmahl im Lichte der theologischen Tradition

Die lebensspendende Alternative des symbolischen Realismus

Mit diesem Beitrag möchte ich die Geschichte des Abendmahls in der westlichen Kirche durch einige Schlaglichter erhellen, und zwar aus der Perspektive eines freikirchlichen Theologen. Dabei stütze ich mich auch auf aktuelle Forschungen zum Thema aus der Ökumene. Die Gegenwart Christi im Abendmahl wurde in der kirchlichen Tradition von der frühen Kirche bis zur Reformation im Wesentlichen auf zwei unterschiedliche Arten verstanden: entweder als „symbolischer Realismus" (mit dem Teilen von Brot und Wein wird Anteil an Leib und Blut Christi gewährt, Brot und Wein sind aber nicht identisch damit) oder als „stofflicher Realismus" (nach der Konsekration werden Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt). Ein drittes Verständnis, Memorialismus genannt, versteht das Abendmahl als einen menschlichen Akt der Erinnerung und Gemeinschaft. Meine These ist, dass der symbolische Realismus der Auffassung der ersten Christen und der frühen Kirche am ehesten entspricht, aber auch der Auffassung der mittelalterlichen Abweichler und einiger Täufer und Baptisten.

Ich hoffe zeigen zu können, dass sakramentale und ethische Dimensionen zusammengehören. Die eigentliche Wandlung, die in der Eucharistie geschieht, ist die Wandlung der Gemeinde, die aufgerufen ist, Christi aufopfernde Liebe gegenüber Freund und Feind zu verkörpern: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass Er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für andere lassen" (1. Joh. 3,16).

Neues Testament

Vor vielen Jahren besuchte ich die Sowjetunion. In Moskau nahm ich an einem Gottesdienst einer baptistischen Gemeinde teil. Die Kirche war schon bis auf den letzten Platz besetzt, als ich eintraf. Ich nahm auf der Empore Platz. Die Intensität des Singens und Betens berührte mich tief, obwohl es in einer Sprache geschah, die ich nicht verstand. Nach dem Abendmahlsgebet und den Einsetzungsworten teilten die schwarz gekleideten Prediger und Diakone das Brot in den Kirchenbänken aus. Ich konnte beobachten, wie sich einige, noch bevor sie an der Reihe waren, mit zitternden Händen erhoben, um das Brot zu empfangen. Eine alte Frau, die zwischen anderen eingeklemmt war, reckte ihre

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 77 - 92

geöffneten Hände hervor, um ein Stück Brot zu bekommen. Diese verfolgten Christen spürten, dass dies kein gewöhnliches Brot war. Mit diesem Brot war für sie die Erlösung in greifbare Nähe gerückt.

Von Anfang an haben sich Christen versammelt, um zum Gedächtnis an Jesus gemeinsam Brot zu essen und Wein zu trinken. Das Abendmahl vergegenwärtigt Leben, Tod und Auferstehung Jesu in der einfachen Geste des Brotbrechens und Weintrinkens. Mit seinem letzten Mahl stellte Jesus, der gläubige Jude, sich in die Tradition des jüdischen Volkes, das mit dem Passahfest seine Befreiung aus Ägypten feierte. Gegen Ende des Mahls nahm Jesus das letzte der vier Brote, die zur Liturgie des Passahfestes gehören, und sagte, er sei das Lamm, das die Sünde hinwegnimmt. Und Jesus wagt es zu behaupten, dass er derjenige ist, durch den die Erlösung zu den Menschen kommt: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird" (Luk. 22,19). Die Worte, die er wählt, sind unmissverständlich. Welche Bedeutung auch immer man dieser kühnen Behauptung geben mag, die Kernaussage ist klar: Mit diesem Brot, mit diesem Kelch gebe ich mich selbst euch und für euch, jetzt. Das ist die Botschaft von Matthäus, Markus und Lukas.

Die meisten Autoren des Neuen Testaments ringen mit der Frage, ob Jesus, wie sie ihn auf der Erde kannten, auch nach seiner Himmelfahrt erkannt werden kann. Paulus und Johannes verwenden hier sowohl mystische als auch sakramentale Deutungsmuster, um die unmittelbare Gegenwart Christi in der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Die mystische Deutung gründet in der sakramentalen; das Sakrament verortet Christus in der versammelten Gemeinde, und diese eröffnet den Weg zu mystischer Gemeinschaft mit ihm. Johannes spricht davon, dass Christus in uns bleibt und wir in ihm (Joh. 15,1-11). Und Paulus bekennt, dass Christus in ihm lebt (Gal. 2, 20).

Dieses Einssein mit Christus ist so tiefgreifend, dass es als unerwartetes Eingreifen Gottes verstanden werden muss. Auf der anderen Seite beinhaltet die Gegenwart Christi im Sakrament die Verheißung, dass Christus auf unvergleichliche Weise durch den Heiligen Geist immer wieder dort vergegenwärtigt wird, wo Christen sich versammeln, um in seinem Namen das Brot zu brechen.

Sowohl der Mensch gewordene Christus als auch der im Abendmahl gegenwärtige Christus sind als objektiv gegenwärtig zu verstehen.[1] Der in Jesus Mensch gewordene Christus konnte gewiss mit den mensch-

1 Michael Welker: What Happens in Holy Communion? Grand Rapids, MI, 2000, S. 95.

lichen Sinnen der Wahrnehmung erfasst werden. Menschen konnten ihn sehen und anfassen und mit ihm kommunizieren. Könnte man nun sagen, dass man im Teilen von Brot und Wein die Gewissheit der Gegenwart Christi auch mit den menschlichen Sinnen der Wahrnehmung erfassen kann? Oder muss man vielmehr sagen, dass diese Gewissheit nur im Glauben erfasst werden kann, wenn man Brot und Wein empfängt?

Worum es hier letztlich geht, ist folgendes: Kann Christus so vollständig objektiv mit Brot und Wein gleichgesetzt werden, dass man ihn darin mit menschlichen Sinnen erfassen kann?

Würde das dann bedeuten, dass wir Christus *im* Brot empfangen? Oder ist das Verhältnis zwischen dem Brot und dem Leib eher im Sinne einer Parallele zu deuten? In diesem Fall würden wir formulieren, dass wir Christus *mit* dem Brot empfangen bzw. dass wir ihn empfangen, wenn wir das Brot empfangen.

Die Einsetzungsworte zum Abendmahl sind der Kristallisationspunkt des Dienstes Jesu. Mit ihnen beginnt die Herrschaft Gottes durch den versöhnenden Tod Jesu. Sie nehmen das Mahl der Versöhnung im künftigen Reich Gottes vorweg.[2] Mit seinem Tod begründet Jesus die rettende Gemeinschaft, die das schon angebrochene, aber noch nicht vollendete Reich Gottes fortsetzt.[3]

Es gibt eine große Nähe zwischen der Sprache des Reiches Gottes und der Sprache der Inkarnation: In beiden Fällen geht Gott in Raum und Zeit ein und unterwirft sich menschlichen Bedingungen; die Erlösung wird historisch fassbar. Der versöhnende Tod Jesu ist das Ziel der Menschwerdung, die äußerste Konsequenz der Solidarität Gottes mit der Schöpfung. Gottes Liebe in Jesus ist vorbehaltlos, sie riskiert alles. Am Kreuz tritt diese nicht vergeltende Liebe den Mächten dieser Welt und deren Stellvertretern entgegen – dem römischen Gericht und dem jüdischen Hohen Rat. In Jesus überwindet Gott diese Mächte. Unsere Schuld ist vergeben, wir sind befreit. Die Mauer zwischen uns und anderen fällt (Eph. 2, 11-18).

Der, den andere zum Opfer gemacht haben, erweist sich als Sieger: Die Auferstehung Jesu ist die kosmische Bestätigung, dass das Reich Gottes

2 Rudolf Schnackenburg: Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1963, S. 173.

3 Ebd.: S. 174-176. Georges Beasley-Murray: Jesus and the Kingdom of God: Grand Rapids, MI, 1986, S. 265-269.

in der Welt in einer Art und Weise erschienen ist, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann: „Es gibt einen anderen König, und der heißt Jesus!“ (Apg. 17,7). Jesu Wiederkehr aus dem Tod ist die Wirklichkeit, die die Tischgemeinschaft beim letzten Mahl Jesu in die Abendmahlsgemeinschaft verwandelt. Derjenige, der die Ebene der Wirklichkeit verlassen hat, auf der seine Jünger ihm zuerst begegnet sind, kann von ihnen nicht mehr in Raum und Zeit angetroffen werden. Die Realität der Begegnung mit ihm beim Brechen des Brotes erlaubte es jedoch der Kirche, die Krise zu überstehen, die entstanden war, als sich die Verheißung Gottes, das Königreich Israel wieder aufzurichten, in der Generation der ersten Jünger nicht erfüllt hatte (Apg. 1,6).

Frühe Kirche

In der frühen Kirche entstanden zwei unterschiedliche Erklärungsansätze zu der Frage, wie wir Christus im Abendmahl empfangen. Der eine Erklärungsansatz war der „stoffliche“ Realismus, den Ambrosius, Bischof von Mailand, im ausgehenden vierten Jahrhundert entwickelt hatte. Er war der Auffassung, dass Brot und Wein im Abendmahl ihrer „Substanz“ nach, jedoch nicht physisch in Leib und Blut Christi verwandelt werden (Transsubstantiation). Das hatte weitreichende Konsequenzen: Da die Elemente Brot und Wein und deren Konsekration durch einen Priester immer stärker akzentuiert wurden, rückte das Abendmahl als Feier der ganzen Gemeinde mehr und mehr in den Hintergrund. Eine zweite Folge war, dass sich in der Volksfrömmigkeit der Eindruck verstärkte, dass man im Abendmahl den tatsächlichen Leib und das tatsächliche Blut des irdischen Jesus empfange.

Der zweite Erklärungsansatz der frühen Kirche stammt von Augustinus.[4] Er weist zwei Charakteristika auf. Zum einen: Es liegt in der Natur eines Symbols, dass es Anteil an der Wirklichkeit hat, die es vertritt. Zum anderen: Das Symbol ist nicht identisch mit der Wirklichkeit. Das bedeutet, dass Brot und Wein den Gläubigen die Teilhabe an Leib und Blut Christi ermöglichen, aber selbst nicht Leib und Blut Christi sind.

Augustinus sagte in einer Lehrpredigt: „Das Brot, das du auf dem Altar siehst und das durch Gottes Wort geheiligt wurde, ist der Leib Christi. (…). Wenn du es würdig empfangen hast, dann bist du, was du

4 William Crockett: Eucharist. Symbol of Transformation, Collegeville, PA, 1990, S. 88-98.

empfangen hast."[5] Die Wandlung des Brotes ist kein Selbstzweck. Sie zielt vielmehr darauf ab, diejenigen zu verwandeln, die es empfangen. Der stärkste Erweis der Gegenwart Christi im Abendmahl besteht darin, dass es aus denjenigen, die es empfangen, immer wieder den einen Leib werden lässt.

Im Nachhinein kann man sehen, dass diese beiden Ansätze in unterschiedliche Richtungen führten. Als die ambrosianische Abendmahlslehre sich durchsetzte, war nicht die Anwesenheit der Gläubigen der Kern des Abendmahls, sondern die Anwesenheit des Priesters. Die Gemeinde verlor ihre Rolle beim Abendmahl auf zweifache Weise: Nicht nur ihre Teilhabe am Abendmahlsgebet ging verloren, sondern auch ihre Rolle als eigentliches Ziel der im Abendmahl sich ereignenden Verwandlung: dass die Gemeinde sich als Leib Christi erneuert. Die Bedeutung des Abendmahls verschob sich weg von einer Vergegenwärtigung des Opfers Christi hin zu einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi in jeder Messe kraft der Autorität des Priesters.

Mittelalterliche Kirche

Nachdem die Elemente der Eucharistie immer mehr in den Mittelpunkt gerückt waren, entstand die Vorstellung, dass es ein Sakrileg sei, wenn auch nur ein Tropfen Wein verschüttet würde. Deshalb wurde der Kelch den Laien vorenthalten. Zusätzlich führte die Angst vor unwürdigem Empfang dazu, das Brot nur noch einmal im Jahr zu empfangen. Um einen Ausgleich für diese Entwicklung zu finden, entstand die Praxis, den Gläubigen Brot und Kelch zur Anbetung zu präsentieren. Über Jahrhunderte hinweg blieb diese Anbetung die übliche Form der Teilnahme der Gläubigen an der Messe.

1215 erklärte das vierte Laterankonzil die Transsubstantiation zur verbindlichen Lehre der katholischen Kirche – eine Lehre, die die Auffassung sicher stellen wollte, dass im Abendmahl die Substanz (= das Wesen) des Leibes und Blutes Christi empfangen wird, allerdings nicht in einer lokalisierbaren oder messbaren Art und Weise. Eine ganze Generation katholischer Theologen rang mit der Frage, was diese Lehre eigentlich meinte. Dann formulierte der große Thomas von Aquin eine Abendmahlslehre, die den strittigen Punkt mit besonderer Sorgfalt behandelte, indem er einem zu platten Materialismus eine Absage erteilte, ohne den Glauben an die Gegenwart der „Substanz" des Lei-

5 Daniel Sherrin: The Eucharist. Message of the Fathers of the Church, 7, Wilmington 1986, Sermon 227, S. 96.

bes und Blutes Christi aufzugeben. In der Reformationszeit wurde der philosophische Bezugsrahmen seiner Lehre von den Protestanten weitgehend abgelehnt. Deshalb war es für Protestanten (und auch für die orthodoxen Kirchen des Ostens) nicht einfach, die Versuche des Thomas von Aquin und anderer zu begreifen, die beschreiben wollten, wie Leib und Blut Christi in Brot und Wein gegenwärtig sein können, ohne dass man sie konkret lokalisieren kann.

Reformation

Die zweifache reformatorische Dynamik – Abschaffung auf der einen, Reform auf der anderen Seite – wurde vor allem auch bei der Eucharistie sichtbar: Abgeschafft wurde die Konsekration durch den Priester, abgeschafft wurde die Anbetung der Hostie. An ihre Stelle trat eine landessprachliche Abendmahlsliturgie, in der die ganze Gemeinde Brot und Wein empfing, geleitet durch einen Pastor, nicht einen geweihten Priester. Einige liturgische Elemente wurden weitgehend beibehalten, so z. B. die Einsetzungsworte, die auch die Protestanten für unverzichtbar hielten. Die Gesten der Versöhnung mit dem Nachbarn und das Bekenntnis der Schuld vor dem Empfang des Abendmahls wurden in der Form verändert, blieben aber grundsätzlich erhalten.

Zunächst wollten die Reformatoren, dass das Brotbrechen wieder eine Mahlzeit wird. Deshalb sprachen die meisten von ihnen vom „Abendmahl", nicht von der „Messe" oder der „Eucharistie". Begleitet wurde dieser Wandel von einer tiefgreifenden Veränderung der Ekklesiologie: Priester zu sein war nun nicht mehr das Vorrecht des Klerus, sondern schloss alle Gläubigen mit ein, die eine aktive Rolle beim Abendmahl spielen sollten. Sie waren, wie Augustinus und Chrysostomus gelehrt hatten, der Leib Christi. Liturgisch wurde dies dadurch ausgedrückt, dass der Altar vom Chorraum nach vorne zu den Gläubigen verlegt wurde, sodass man sich um ihn herum versammeln und in einigen Fällen sogar um ihn herum sitzen konnte.

Die Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen – im Gegensatz zum Weihepriestertum – eröffnete den Weg zu einer Rückbesinnung auf die biblischen Texte und die dort verwendeten Bilder vom Sühnetod Jesu und dessen Vergegenwärtigung im Heiligen Abendmahl. Dabei wurde die Auffassung zurückgewiesen, dass die Eucharistie eine Wiederholung des versöhnenden Todes Christi sei. Der Heiligen Schrift entnahm man, dass das Abendmahl den Tod Jesu in Erinnerung ruft, ihn aber

nicht wiederholt. Die Sühne Christi war „ein für alle Mal“ geschehen (Hebr. 9,26), sie musste und konnte deshalb nicht wiederholt werden.

Die landesherrlichen Kirchen und die Täufer hatten zwar unterschiedliche ekklesiologische Auffassungen, aber ein gemeinsames Problem: Die Protestanten hatten keine – wie die Katholiken mit dem Papsttum – universal verbindliche Instanz, an die man sich hätte wenden können. Deshalb war es nicht möglich, eine gemeinsame Abendmahlslehre zu entwickeln.

Aus der theologischen und politischen Aufbruchsstimmung der Epoche entstanden breit gefächerte Überzeugungen zum Abendmahl. Martin Luther, dessen Sicht in vielen deutschen Territorien an Einfluss gewann, stand auf der einen Seite des Spektrums. Er hielt an der Glaubensüberzeugung fest, dass Leib und Blut Christi „in, mit und unter“ Brot und Wein wahrhaftig gegenwärtig sind, verstand diese Formulierung aber nicht im Sinne der Lehre von der Transsubstantiation. In Übereinstimmung mit seiner Grundüberzeugung, dass die Erlösung des Menschen allein Gottes Werk sei, betonte Luther, dass Gott allein der Handelnde im Abendmahl ist. Damit bestritt er die mittelalterliche Auffassung der Eucharistie als eines Opfers, das die Kirche Gott darbringe. Vielmehr sei das Abendmahl Gottes Zuspruch der Vergebung der Sünden.[6] Mit anderen Reformatoren diskutierte er über die Bedeutung des Satzes „Das ist mein Leib“.[7] Er bekräftigte seine Auffassung von der Gegenwart Christi im Abendmahl durch eine Christologie, in der die beiden Naturen Christi als so eng miteinander verbunden verstanden wurden, dass Christus sowohl in seiner Menschlichkeit als auch in seiner Göttlichkeit als im Abendmahl präsent verstanden wurde.

Am anderen Ende des Spektrums befand sich Ulrich Zwingli. Er vertrat die Auffassung, dass Brot und Wein Symbole seien – Symbole, die auf eine Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst verweisen. Nach Zwinglis Auffassung wurden Brot und Wein nicht verwandelt.[8] Allerdings wurden die Empfänger des Abendmahls in den Leib Christi verwandelt. Zwinglis radikalste Schlussfolgerung betraf die Worte „Dies ist mein Leib“. In Anlehnung an spätmittelalterliche Spiritualisten, deren Schriften

6 Martin Luther: Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520), in: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 2, Stuttgart und Göttingen 1962, S. 201-215.

7 Volker Leppin: Martin Luther, in: Lee Palmer Wandel (Hg.): A Companion to the Eucharist in the Reformation, Leiden 2014, S. 48-51.

8 Huldrych Zwingli: Eine klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi, in: Sämtliche Werke, Bd. 4, Zürich, 1982, S. 793-306.

von einigen reformatorischen Denkern rezipiert worden waren, interpretierte er diese Worte symbolisch. Zwinglis liturgische Neuerungen waren konkreter Ausdruck der Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen: Der Pastor reichte den Gläubigen Brot und Wein, die sie dann einander weiterreichten. Diese Praxis wurde von den Schweizer Täufern übernommen.

Martin Bucer stand zwischen Luther und Zwingli. Er suchte nach einer Alternative zu den Problemen, die er in Luthers materialistischer und Zwinglis spiritualistischer Tendenz erblickte. Er war der Auffassung, dass Christus beim Brotbrechen gegenwärtig sei, und zwar „in demselben Körper, der am Kreuz für uns hingegeben wurde“[9], jedoch auf andere Art und Weise. Der spätere Protestantismus war hin- und hergerissen zwischen den versöhnlichen Tönen, die Bucer in der Debatte angeschlagen hatte, und den strikteren Positionen anderer.

Johannes Calvin hatte großen Einfluss auf die französischsprachigen Protestanten. Er betonte die Rolle des Pfarrers, der tue, was Christus getan habe, nämlich Brot und Wein auszuteilen. Typisch für Calvins Abendmahlslehre ist die zentrale Rolle, die er dem Heiligen Geist zuweist, da dieser die Gegenwart Christi im Abendmahl bewirke.[10] Diese Akzentuierung machte unmissverständlich klar, dass die Gegenwart Christi nicht durch einen Priester oder durch die Elemente Brot und Wein vermittelt werde, sondern ein unmittelbares Werk des Hl. Geistes sei.[11]

Auch in der katholischen Kirche gab es mit dem Konzil von Trient (1545-1563) Reformbemühungen. So wurden abergläubische Praktiken bekämpft oder den Priestern verboten, Geld für die Feier der Messe zu nehmen. In Trient wurde allerdings noch nicht versucht, die sakramentale Beziehung zwischen dem Sühnetod Jesu und dessen ständiger Wiederholung in der Messe zu klären. Dies blieb für Protestanten eine offene Wunde, bis beim 2. Vatikanischen Konzil festgehalten wurde, dass in der Messe die Selbsthingabe Christi nicht wiederholt, sondern vergegenwärtigt wird, und sich auf dieser Grundlage vielfältige ökumenische Begegnungen ergaben.

---

9 Nicholas Thompson: Martin Bucer, in: Wandel: A Companion, S. 81.

10 Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion, übers. und bearbeitet von Otto Weber, 2. Aufl., neu bearbeitet von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008, Teil 4, Kap.17, Abs. 1, 10, 34.

11 Ebd.: Teil 4, Kap.17, Abs. 25.

Schlussfolgerungen

Die Tragödie des Mittelalters, die sich in die Frühe Neuzeit hinein fortsetzte, bestand darin zu glauben, dass es nur eine wahre Abendmahlstheologie geben könne – ganz im Gegensatz zur frühen Kirche und dem frühen Mittelalter. Reformierte, anglikanische und täuferische Traditionen konnten eher an untergeordneten Unterschieden festhalten, und zwar, weil sie eher die gemeinsame bzw. persönliche Teilhabe an Christus betonten und weniger die dogmatische Interpretation dieser Realität. Zur selben Zeit waren die Abendmahlslehren Luthers und der römisch-katholischen Kirche so unnachgiebig, weil sie glaubten, dass den anderen Reformbewegungen ein Verständnis des Sakraments fehle, das die objektive Natur der Gegenwart Christi im Abendmahl sicherstellen könne.

Lutheraner und Katholiken neigten zur Deutung des Johannes-Evangeliums (Christus *empfangen*) als ihrem wichtigsten Bezugspunkt, während andere Protestanten eher die Interpretation des Paulus aufnahmen (an Christus *teilhaben*). Dies führte zu einem unterschiedlichen Abendmahlsverständnis. Katholiken und Lutheraner setzten die verwandelten Elemente Brot und Wein mit Christi Leib und Blut gleich; der Empfang von Brot und Wein war für sie die unüberbietbare Form der Begegnung mit Christus. Um ihre Auffassung auf den Punkt zu bringen, kann man sagen, dass Christus durch die *Objekte* Brot und Wein empfangen wird. Andere Protestanten betrachteten das Abendmahl eher als eine *Handlung*, als ein Teilen, und sahen im Empfang der Elemente eine Dynamik, die die Begegnung mit Christus ermöglicht. Auf den Punkt gebracht, könnte man sagen, dass Christus *mit* Brot und Wein empfangen wird.

Daraus ergibt sich die Frage, welche Rolle die Lehrformeln eigentlich für unseren Glauben und unsere Praxis spielen. Keine Tradition kann wohl behaupten, dass wir das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Abendmahl vollkommen begreifen können. Alle würden, in unterschiedlichen Abstufungen, sagen, dass eine entsprechende Lehre und Form des Abendmahls am besten dessen Geheimnis bewahren könne. An welchem Punkt unterdrückt der rationale Diskurs dieses Geheimnis? An welchem Punkt verhindert die Debatte über Feinheiten des Empfangs des Leibes Christi, dass wir der Leib Christi werden? Warum wurde eigentlich so wenig Gewicht gelegt auf die Auswirkungen des Abendmahls auf diejenigen, die es empfangen? Soll es sie doch eins machen mit Christus, ihren Nächsten und ihren Feinden! Wenn das tatsächlich so ist, muss die folgende Frage ernst genommen werden: Als deutsche und französische, russische und britische Christen – alle Mitglieder

am Leib Christi – 1914 auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges aufeinander trafen: Hat diese Zerstörung des Leibes Christi auch ihre Lehre und ihre Praxis des Abendmahls entwertet?

Täufertum

Das Wesen der Kirche

Für die Täuferbewegung bestand die Kirche in der sichtbaren Gemeinde und in Netzwerken sichtbarer Gemeinden, in denen sich die Gläubigen um den Tisch des Herrn versammeln und hinausgehen, um anderen die Botschaft vom Reich Gottes zu bringen. Im Gegensatz zur Etablierung von Volkskirchen bzw. Landeskirchen verstanden die Täufer die Kirche als Gemeinschaft derjenigen, die Gottes Gnade persönlich bezeugen und seinen Ruf zur Nachfolge beherzigen. Das Täufertum übernahm die katholische Lehre von der äußeren sichtbaren Kirche als der wahren Kirche, definierte sie jedoch radikal anders nicht als Lehramt, sondern als Priestertum aller Gläubigen. Deshalb war das Abendmahl im frühen Täufertum eine Bewegung weg von der Kommunikation des Priesters mit sich selber *ohne Gemeinde* hin zu einer Kommunikation der Gemeinde untereinander *ohne Priester.*[12]

Im Gegensatz dazu waren die Volks- und Landeskirchen der Auffassung, dass die sichtbare Kirche ein „corpus permixtum" sei, eine Auffassung, die auf die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen durch Augustinus zurückging. Die wahre Kirche sei unsichtbar. Ironischerweise waren aber auch einige eher spiritualistisch eingestellte Täufer von der Unsichtbarkeit der Kirche überzeugt, allerdings aus anderen Gründen. Die Spiritualisten glaubten, dass Gottes Gegenwart in den Seelen zu finden sei und dass eine von Menschen geschaffene Ordnung diese Gegenwart nicht vermitteln könne.

Trotz der Unterschiede in der Auffassung vom Abendmahl unter den Täufern gab es aber auch Gemeinsamkeiten, die auf ihrer Auffassung von der Kirche beruhten. Die erste Gemeinsamkeit bestand darin, den Mahlcharakter des Abendmahls wieder zu beleben und es als Schlüssel zum Verständnis der Einsetzungsworte zu verstehen. Dies führte wiederum dazu, dass man die Teilhabe an Christus im Abendmahl so verstand, dass die Gemeinde *der Leib Christi ist* – der Ort, an dem die Menschwerdung ihre Fortsetzung findet und wo Christus wohnt. *Den*

12 J. F. Gerhard Goeters: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Neukirchen 1969, S. 270.

Leib Christi zu empfangen war demgegenüber eine nachgeordnete Form der Teilhabe.

Der Akzent lag damit auf den Früchten des Abendmahls: Die Teilhabe an Christus zeigt sich in der Liebe gegenüber Freund und Feind. Unsere Selbsthingabe wird ermöglicht durch Christi Selbsthingabe (1. Joh. 3, 16). Dies kommt auch liturgisch, etwa bei Balthasar Hubmaier, zum Ausdruck, wenn die Teilnehmer am Abendmahl versprechen, ihr eigenes Leben für andere hinzugeben, wie Christus es für uns getan hat. Die täuferische Lehre und Praxis des Gewaltverzichts beruhte mindestens ebenso auf der Versöhnung in Christus und deren Vergegenwärtigung im Abendmahl wie auf der Bergpredigt.

Der Akzent lag damit auf den Früchten des Abendmahls: Die Teilhabe an Christus zeigt sich in der Liebe gegenüber Freund und Feind. Unsere Selbsthingabe wird ermöglicht durch Christi Selbsthingabe (1. Joh. 3, 16). Dies kommt auch liturgisch, etwa bei Balthasar Hubmaier, zum Ausdruck, wenn die Teilnehmer am Abendmahl versprechen, ihr eigenes Leben für andere hinzugeben, wie Christus es für uns getan hat. Die täuferische Lehre und Praxis des Gewaltverzichts beruhte mindestens ebenso auf der Versöhnung in Christus und deren Vergegenwärtigung im Abendmahl wie auf der Bergpredigt.[13]

Täuferische Schlüsseltexte zum Abendmahl

Balthasar Hubmaier war eine widersprüchliche Gestalt, weil er zwar die Glaubenstaufe als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der Kirche betrachtete, die Kirche aber als öffentliche, vom Staat geschützte Institution verstand. Er schuf liturgische Formen für Taufe, Abendmahl und Bann.[14] Sein „Liebesversprechen", das kurz vor der Teilnahme am Abendmahl gegeben wurde, brachte zum Ausdruck, dass im Abendmahl eine Verwandlung der Gemeinde geschieht. Jeder Gläubige, der zum Tisch des Herrn geht, wird gefragt: „Woellent ir Got in der kraft seins heiligen und lebendigen worts vor, in und ob allen dingen liebhaben? Woellent ir euren nechsten lieb haben (...) eur fleisch und blut fuer in darstrecken vnd vergiessen? Woellent ir bruederlichs straff

13 John Driver wendet diesen Gedanken auf die Mission der Kirche im 20. Jahrhundert an: Understanding of the Atonement for the Mission of the Church, Scottdale, PA, 1986, S. 129-146, 243-253.

14 M. Hanson: Anabaptist Liturgical Practices, in: Lee Palmer Wandel (Hg.): A Companion to the Eucharist in the Reformation, Leiden, 2014, S. 252-256.

gegen euren bruedern vnd schwestern frid vnd ainigkeit zwischen inen machen... auch eure feind liebhaben?“[15]

Die bedeutendste und nachhaltigste Abendmahlstheologie stammt von Dirk Philips, dem Mitarbeiter Menno Simons‘. Seine Schriften sind von einer tiefen, sich aus spätmittelalterlichen Wurzeln speisenden Spiritualität geprägt, die die Erinnerung an Christi Tod für uns betont. Seine Christologie vom himmlischen Fleisch führte ihn dazu, in Brot und Wein Zeichen einer mystischen Einheit mit Christus zu sehen[16]. Dirk Philips war davon überzeugt, dass die Menschheit Christi eine himmlische war, da Christus ohne Sünde lebte. Dies schloss er aus der spiritualistischen Auffassung, dass die Materie nicht Träger des Geistes sein könne. Brot und Kelch können also die Gegenwart Christi nicht vermitteln, so Philips. Christus könne aber auf mystische Weise beim Empfang des Abendmahls erfahren werden. Das Abendmahl ist für ihn eine Handlung, die durch den Hl. Geist angestoßen und durch die Gläubigen fortgesetzt wird. Eine Verwandlung der Gemeinde wird nicht ausdrücklich gelehrt, liegt aber nahe, da eine Fußwaschung als Höhepunkt des Abendmahlsgottesdienstes möglich ist.

Die originellste Abendmahlstheologie wurde von Pilgram Marpeck entwickelt. Er fand gegenüber dem Spiritualismus eine kritische Sprache, ohne dessen Anliegen einer innigen Gemeinschaft mit Gott zu verwerfen. Wenn äußere Zeichen nur ein Hindernis für den wahren Gläubigen wären, dann, so argumentierte er, bräuchte man auch keine Bibel und keine sichtbare Kirche, ganz zu schweigen von ihren Riten. Marpeck stieß bis zum Kern der theologischen Debatte vor, zur Lehre von der Menschwerdung Gottes.[17] Gott ließ sich in Christus herab, eins mit der Schöpfung zu werden, eins mit uns zu werden als Geschöpfe aus Fleisch und Blut.[18]

Aufgrund der kontroversen Debatten entwickelte Marpeck eine Abendmahlstheologie, die einer Kirche aus Gläubigen entsprach, und die er sowohl biblisch als auch theologisch begründete. Zur biblischen Begründung verwies er darauf, dass in den Geboten und Beispielen des

15 Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.): Balthasar Hubmaier Schriften, Gütersloh 1962, S. 361f.

16 The Supper of Our Lord Jesus Christ, in: C. Dyck u. a. (Hg.): The Writings of Dirk Philips, Scottdale, PA, 1992, S. 120, S. 127.

17 Pilgram Marpecks Antwort, in: W. Klaassen u. a. (Hg.): Later Writings by Pilgram Marpeck and His Circle, S. 82-85, 110-119, 124-131.

18 Heb. 2,14-18, war für Marpeck ein Schlüsseltext.

Neuen Testaments Gottes Wille offenbart werde, z. B. im Taufbefehl. Zur theologischen Begründung verwies er auf die Bedeutung der Inkarnation für die Kirche und ihre Riten. Marpeck versuchte diejenigen, die eine sichtbare Kirche gegenüber einer individuellen und inneren Teilhabe an Christus nicht für wichtig hielten, davon zu überzeugen, dass eine sichtbare Kirche mit sichtbaren Zeichen auf allen Seiten des Neuen Testaments bezeugt wird. Diese Vermittlungen des Geistes schmälern in keiner Weise die Gewissheit, in Christus kraft des Hl. Geistes zu wohnen. Die innere Gemeinschaft mit Christus entsteht nicht, so Marpeck, wenn man Leib und Welt hinter sich lassen will. Sie geschieht *durch* den Leib, *durch* die Bibel, *durch* die Kirche.[19]

Als Marpeck mit der Frage rang, welche Auswirkungen es hat, dass das Wort Fleisch geworden ist, ging ihm auf, dass Bibel und Kirche die äußersten und tiefsten Wirklichkeiten der Menschwerdung sind. Er glaubte, dass die Bibel als das physische Wort Gottes, als das grundlegende Medium der Offenbarung Gottes, der Kirche gegeben wurde, um die Kirche und die Gläubigen zu leiten. Marpeck verwendete eine trinitarisch geprägte Sprache, um Gottes inneres und äußeres Werk zu beschreiben und um das fortdauernde Wirken der Menschwerdung zu zeigen. So konnte er sagen, dass Gott der Vater *im Inneren* wirkt durch den Hl. Geist, und dass Gott der Sohn *äußerlich* wirkt durch die Kirche.[20] Die Kirche sei der Ausdruck der Menschlichkeit Christi. Und um Marpecks Bild zu vervollständigen: Wenn die Kirche der Leib Christi ist, dann sind ihre Riten, wie z. B. die Fußwaschung, Hände und Füße am Körper des Herrn.

Keiner dieser Gedanken war originell, weder für Marpeck noch für die Reformation insgesamt. Originell war jedoch, wie diese Gedanken neu miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Marpeck verstand ein Sakrament als den Ort, wo Gnade und Glaube aufeinander treffen. Zum dynamischen Charakter des Sakraments gehöre, dass die menschliche Antwort von der göttlichen Initiative nicht getrennt werden könne. Daneben hatte er ein trinitarisches Argument für die Auffassung, dass äußerliche Dinge an inneren Wirklichkeiten teilhaben können. Wenn der Geist in ihnen wohnt, wird das Äußere eins mit dem Inneren. Wenn Brot gebrochen und geteilt wird, werden diejenigen, die es essen, eins

19 Das Prinzip der Inkarnation betrifft nicht nur das spirituelle Leben, sondern zeigt sich auch in verschiedenen Ausdrucksformen künstlerischen Schaffens. Rembrandts Schöpfungen vermitteln Schönheit durch das Auge; Bachs Noten vermitteln Schönheit durch das Ohr.

20 A Clear and Useful Instruction, S. 76-79; The Admonition of 1542, S. 197ff, 227ff, in: W. Klassen und W. Klaassen (Hg.): The Writings of Pilgram Marpeck, Scottdale, PA, 1978.

mit Christus und eins mit dem Leib Christi, der Kirche. Marpecks größte Leistung war – und darin besteht seine Originalität –, grundlegende Anliegen der klassischen Theologie miteinander verschmolzen zu haben, so z. B. die Theologie der Inkarnation mit der Ekklesiologie einer Freiwilligenkirche.

Für Marpeck und einige andere Täufer wie Hubmaier war die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht der Schlusspunkt, sondern der Beginn des Wirkens des Heiligen Geistes. Die zum Abendmahl versammelten Gläubigen wurden mit Christus vereint; unter dem Einfluss des Geistes wurden sie, was sie gegessen hatten. Sie verließen den Abendmahlstisch in der Kirche und deckten den Tisch für die Welt. So wie Jesus sein Leben für sie gegeben hatte, würden sie nun ihr Leben für andere dahingeben: für Schwestern und Brüder, für Nachbarn, sogar für Feinde. Wegen dieser Dynamik war das Abendmahl für sie der tiefste Ausdruck der Gnade Gottes und des Gehorsams der Gläubigen.

Die Täufer verfolgten die Idee, dass die Kirche zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückgeführt werden könne. Einerseits gehörte das Täufertum durch seine Übereinstimmung mit der traditionellen Theologie, was die Trinitätslehre anging, zur katholischen Tradition, genauso wie andere Strömungen innerhalb der Reformation. Auf der anderen Seite löste sich das Täufertum aufgrund seiner radikalen Kritik an den ekklesiologischen Lehren von Katholiken und Protestanten vom „corpus christianum", der mittelalterlichen und reformatorischen Einheit von Kirche und Gesellschaft.

Unwissenschaftliches Nachwort

Ein Aspekt des nachreformatorischen Abendmahlsverständnisses, der das Dilemma von Kirchen mit wenig ausgeprägter liturgischer Praxis beleuchtet, ist bisher fast nie thematisiert worden: Er hat mit dem schwierigen und wenig erforschten Einfluss der modernen Wissenschaft auf die protestantischen Kirchen und besonders auf die Freikirchen zu tun.

Im Gefolge der Aufklärung hatte die katholische Kirche einen „sechsten Sinn", der ihr half zu erkennen, dass ein mechanistisches Verständnis der Natur der christlichen Lehre von der Menschwerdung Christi widersprach. Die protestantischen Hauptströmungen hatten zwei Auffassungen: Die einen betonten die Vorsehung Gottes als Kern ihres Selbstverständnisses; die anderen waren beeindruckt von dem reformatorischen Verständnis des Individuums als eines vor Gott freien Men-

schen und folgerten daraus die Freiheit des Menschen, die Welt mit wissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Eine Zeitlang schwankte der Protestantismus zwischen einer verzauberten und einer entzauberten Welt, neigte dann jedoch immer mehr zur Auffassung von einer Entzauberung der Welt – einer Welt, in der die Bereiche des Materiellen und des Spirituellen völlig getrennt waren. Auf der einen Seite gab es den Bereich der Materie, der rational und objektiv war und seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten gehorchte; der spirituelle Bereich auf der anderen Seite war nicht-rational, subjektiv und nicht zu beweisen.

Die aufklärerische Trennung zwischen Materie und Geist und die Betonung des Individuums sprach die Freikirchen an. Sie entdeckten eine geistige Verwandtschaft zu der Auffassung der Aufklärung, die Menschen könnten ohne Vermittlung einer institutionalisierten Kirche zu Gott kommen. Diese Vorstellung führte einerseits dazu, dass den Freikirchen die protestantischen und katholischen Kirchen verdächtig waren, und machten andererseits die Freikirchen wiederum verdächtig bei Denkweisen, die diesen gegen den Strich gingen.

Zwei Beispiele für diese freikirchliche Empfindlichkeit mögen das Gesagte illustrieren. Einige Freikirchen übernahmen aus den anthropologischen Auffassungen der Aufklärung die Überzeugung, dass Rituale im weitesten Sinne zu einem primitiven Stadium der Entwicklung der Menschheit gehören. Man argumentierte, dass die Menschheit vor ihrem rationalen Zugriff auf die Natur ihre Zuflucht zu Praktiken wie z. B. dem Opfer genommen habe, um Götter zu beschwichtigen. Im Lichte der Wissenschaft und mithilfe der Philosophie hätten die Menschen jedoch gelernt, abstrakt zu denken. Sie könnten nun mehr und mehr erklären, warum die Welt so funktioniert, wie sie funktioniert. Rationalität habe nun das mythische Ritual als Methode der Welterkenntnis und Weltdeutung ersetzt.

So trafen zwei sehr unterschiedliche, ja sich sogar einander oft feindlich gegenüberstehende Weltanschauungen aufeinander und verschmolzen zu populären Formen: das freikirchliche Anliegen der bewussten Entscheidung für den Glauben im Lichte der Offenbarung – und das Interesse an einer selbstbestimmten Tat des einzelnen im Lichte der Vernunft. Dies führte dazu, dass die Welt der Symbole immer mehr in den Hintergrund rückte. Andere freikirchliche Theologen gingen sogar noch einen Schritt weiter: Sie stimmten mit den Rationalisten darin überein, dass nichts von Gott in den äußeren Dingen dieser Welt gefunden werden könne. Man sprach nun nicht mehr von der „Schöpfung", sondern von

der „Natur". In der Welt gab es keinen Platz mehr für Sakrament und Geheimnis. Man wird die Schlussfolgerung ziehen müssen, dass diese geringschätzige Sicht der Schöpfung für das Fehlen einer ökologischen Ethik in einigen Strömungen des amerikanischen Fundamentalismus mitverantwortlich ist.

Die moderne Weltsicht kam auch bei der Auslegung der Bibel zur Anwendung. Nach der Logik, mit der man die neutestamentlichen Texte zu den Sakramenten las, wurde die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Gott Elemente der Schöpfung als Gnadenmittel gebrauchen könne, z. B. bei der Lektüre von Röm. 6. Man argumentierte hier z. B. so, dass der Gläubige, nicht Gott, der Handelnde in der Taufe sei. Dies widerspricht jedoch dem Kern der Theologie des Paulus, der sagte, dass Gott in der Taufe handelt.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass der Katholizismus und alle Erscheinungsformen des Protestantismus von der wissenschaftlichen Weltsicht beeinflusst waren. Die Freikirchen waren jedoch noch schlechter dran, weil ihnen umfassende dogmatische und liturgische Strukturen fehlten, die wie bei den großen Kirchen als Puffer hätten wirken können. Da sie auch nur begrenzt systematische Theologie betrieben, konnten die Freikirchen die Konsequenzen einer entzauberten Welt nicht vollständig erfassen. Sie konnten das Symbolische immer weniger verstehen.

Kirchliche und weltliche „Entzauberer" haben eine weitere Gemeinsamkeit: Ebenso wie die freikirchlichen Theologen haben auch die Vertreter der Aufklärung sakramental und hierarchisch strukturierte Kirchen mit öffentlichem Status als fremd und unterdrückend erfahren. Und schlussendlich hat die radikalen Freikirchler auch angezogen, dass die Aufklärung sich gegen aufgezwungene religiöse Normen wandte, stattdessen die eigene Erfahrung betonte, zwischen Materie und Geist unterschied und sich für religiöse Toleranz aussprach.

Das eigentliche Ziel dieses Beitrags ist, die uneingestandenen Konsequenzen dieser anti-sakramentalen Weltanschauung zu benennen und stattdessen den symbolischen Realismus als lebensspendende Alternative vorzuschlagen, der in ein friedenskirchliches Gemeindeverständnis eingebettet ist.

Prof. Dr. John D. Rempel, geb. 1944, ist Senior Fellow des Toronto Mennonite Theological Centre. Im Juni 2016 hat er vier öffentliche Vorträge zum Thema dieses Aufsatzes an der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg gehalten.

Übersetzung: Ulrike Arnold (Mitarbeit: Rainer W. Burkart)

Gunter Mahlerwein

Mennonitische Landwirte als Agrar-Pioniere in der Pfalz

„Die Pfalz fasst einen Teil des Gebietes in sich, wo der deutsche Ackerbau den Culminationspunkt seiner Vollkommenheit erreicht." Dieses hohe Lob über die pfälzische Landwirtschaft stammt nicht von einem einheimischen Lokalpatrioten, sondern von Alexander von Lengerke, der in einem großen zweibändigen Werk unter dem Titel „Landwirtschaftliche Statistik der deutschen Bundesstaaten" im Jahr 1840 den Zustand der Agrarökonomie im damaligen Deutschen Bund zusammenfasste. Das Gebiet, das Lengerke meint und von dem die heutige Pfalz, der damalige bayerische Rheinkreis, nur einen Teil darstellt, ist das, was im Sprachgebrauch um 1800 als „die Pfalz" galt, eben die heutige Pfalz, das heutige Rheinhessen und die rechtsrheinische Pfalz, heute ein großer Teil Nordbadens. Diese Regionen, die einst zum überwiegenden Teil zur Kurpfalz zählten, hatte schon 1816 der Agrarschriftsteller Johann Nepomuk Schwerz bereist und in seinen *Beobachtungen über den Ackerbau der Pfälzer* beschrieben. Mit seinem vielgelesenen Bericht über Besuche bei Landwirten, die nach seiner Meinung erfolgreich wirtschafteten und deren landwirtschaftliche Praxis er detailliert beschrieb, machte Schwerz die Pfalz unter Experten weit über Deutschland hinaus als eine der fortschrittlichsten Agrarregionen ihrer Zeit bekannt. Der auszugsweise Abdruck von Schwerz' Bericht in vielen deutschsprachigen und sogar französischen Zeitschriften zeigt das. Selbst Lengerke bezog sich 26 Jahre später mit seiner Einschätzung auf Schwerz, der übrigens später Gründungsdirektor der landwirtschaftlichen Lehranstalt Hohenheim wurde und ein wichtiges Handbuch zur Theorie und Praxis der Landwirtschaft verfasste.

Der gelehrten Welt, die sich im 18. Jahrhundert für Landwirtschaft zu interessieren begann, war die Sonderstellung der Pfalz schon länger bekannt. So beschrieb der Aufklärer Christian Dohm in der Zeitschrift *Deutsches Museum* im Jahr 1778 die Pfalz als eines „der ergiebigsten und bevölkertsten (…) unter den deutschen Landen", der Boden sei vortrefflich und die Lage an Rhein und Neckar verschaffe einen guten Absatz. Der „Pfälzer Landbauer" ziehe „aus seinem Boden weit mehr Produkte, als in anderen deutschen Ländern gewönlich" sei. Die „Mennonisten" in der Pfalz beurteilt Dohm als die „ohne Zweifel vollkom-

mensten Landbauer in Deutschland."[1] Sie hätten schon über mehrere Generationen die „Grundsätze, die in anderen Ländern (…) noch in der Untersuchung sind (…) und nur erst theoretisch empfohlen werden", in die Praxis umgesetzt und damit viel Erfolg gehabt.

Nicht alle Zeitgenossen der mennonitischen Agrarpioniere sahen deren Wirken so positiv wie die gelehrten Schriftsteller. „Ja! Der glaubt uns etwas zu lehren; allein, wenn ewiger und türkischer Klee bei uns wachsen wollten, so hätten wir auf ihn nicht gewartet. Unsere Väter verstanden das Handwerk auch!"[2] Mit diesen Vorbehalten der alteingesessenen Bauern hatte der kurz nach 1800 in das rheinhessische Wintersheim zugewanderte mennonitische Landwirt Christian Dettweiler zu kämpfen, als er begann, seinen neuen Besitz mit bis dahin vor Ort nicht bekannten landwirtschaftlichen Methoden zu bewirtschaften. Dieses auch von Schwerz überlieferte Zitat zeigt, dass bei der Durchsetzung von Innovationen immer mit Pionieren auf der einen, Widersachern auf der anderen Seite zu rechnen ist. Innovation kann verstanden werden als freiwilliger Bruch mit Gewohnheiten durch die Anwendung neuer Verfahren oder Objekte. Ihr liegt eine überlegte, individuell durchgeführte Vorgehensweise zugrunde, die als Resultat einer in die Praxis umgesetzten Idee auch ein gewisses Risiko hinsichtlich ihrer Effizienz beinhaltet. Die Forschung interessiert sich weniger für die Erfindung oder Entdeckung einer Neuerung, sondern vielmehr für ihre Durchsetzung. Daher geraten neben der Neuerung selbst die Wege, die Geschwindigkeit und die Akteure ihrer Verbreitung in den Blick.

Die Innovation kann in verschiedenen Bereichen stattfinden: 1) neue Produkte, 2) Weiterentwicklung bereits existierender Produkte, 3) Produktionsoptimierung durch neue Verfahren und neue Geräte. In der vorindustriellen Landwirtschaft können daher verschiedene Aktionsfelder innovativen Verhaltens beobachtet werden: 1) die Einführung neuer Kulturpflanzen, 2) verbesserte Pflanzen- und Tierzucht, verbessertes Anbausortiment, 3) Erhöhung der Bodenproduktivität durch neue Bodennutzungssysteme, veränderte Fruchtfolgen, Erschließung neuer Düngerquellen, neue Düngeverfahren und Bewässerungstechniken, Erhöhung der Arbeitsproduktivität durch verbesserte Landtech-

1 Christian Dohm: Deutsches Museum 1778, S. 101, https://archive.org/stream/DeutschesMuseum1778ErsterUndZweiterBand/Deutsches_Museum_1778_Erster_Und_Zweiter_Band#page/n111/mode/2up/search/dohm

2 Johann Nepomuk Schwerz: Beobachtungen über den Ackerbau der Pfälzer, Wien 1816, S. 257.

nik[3]. Die Nutzung nicht auf Sonne, Wind oder Wasserkraft basierender, sondern fossiler Energieträger und externer, also nicht dem eigenen Betriebskreislauf entnommener, künstlich hergestellter Düngemittel hat die agrarische Produktion im 20. Jahrhundert, in besonderem Maß nach 1950, revolutioniert. Der Beginn dieses Innovationsschubs ist in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts anzusetzen.

Landwirtschaftliche Innovationen

Die Schwierigkeiten der vormodernen Landwirtschaft, genügend Nahrungsmittel für die wachsende Bevölkerung des 18. Jahrhunderts zu produzieren, lassen sich letztlich auf zwei Ursachen zurückführen: zum einen der Dünger-, insbesondere der Stickstoffmangel, zum anderen – durchaus auch als Folge der Stickstofflücke zu werten – die in der agrarwissenschaftlichen Diskussion der Zeit als nachteilig diskutierte kollektive Nutzung eines Teils der Gemarkung: Die Erhöhung der Bodenfruchtbarkeit und die Individualisierung der Nutzungsformen müssen also als wesentliche Teilprozesse des Modernisierungsvorganges verstanden werden. Wege aus diesem Dilemma wurden in verschiedenen europäischen Regionen schon seit geraumer Zeit erprobt und in der agrarwissenschaftlichen Literatur auch propagiert.

Die Intensivlandwirtschaft der Niederlande scheint bereits im 16. Jahrhundert Ausgangspunkt vieler Innovationen gewesen zu sein. Hier lassen sich zuerst neue Pflanzen (Klee, Raps), die Bebauung der Brache mit Leguminosen, Kohl und Rüben in größerem Umfang, mehrjährige Fruchtfolgen und nachhaltige Verbesserungen der Arbeitsgeräte feststellen. Von den Niederlanden aus verbreiteten sich die Innovationen an den Niederrhein, nach England und nach Nordfrankreich, von England aus im 18. und frühen 19. Jahrhundert in viele europäische Regionen.[4] An den Oberrhein kamen die Neuerungen über Einwanderer in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Wallonen, Holländer, Hugenotten, Schweizer Mennoniten, die bereits früh mit dem feldmäßigen Anbau hier noch weitgehend unbekannter Pflanzen experimentierten: Mais, Tabak, Hopfen, Kartoffeln, Rüben und v. a. Klee.[5] So ist bereits

3 Gunter Mahlerwein: Artikel „Innovationen, landwirtschaftliche“, in: Enzyklopädie der Neuzeit Band 5, Stuttgart 2007, Sp. 1011-1015.

4 Mahlerwein: Innovationen.

5 Frank Konersmann: Entfaltung einer agrarischen Wachstumsregion und ihre ländlichen Akteure am nördlichen Oberrhein (1650-1850), in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 154, 2006, S. 171-216, S. 203.

1641 in Nußloch der Anbau von Mais – zeitgenössisch als Welschkorn bezeichnet – belegt, wird der für 1651 nachgewiesene Anbau von Tabak in der Schriesheimer Zent und in Seckenheim niederländischen Religionsflüchtlingen zugeschrieben und beschwerten sich 1681 wallonische Siedler in Friedrichsfeld über den Flurzwang.[6]

Die weitere Entwicklung der Agrarwirtschaft in der Pfalz wurde wesentlich in diesem Einwanderermilieu vorangetrieben. Dabei kam insbesondere mennonitischen Landwirten die Pionierfunktion bei der Durchsetzung neuer Techniken und Pflanzen zu. Als Angehörige einer nur geduldeten Minderheit, die sich zudem häufig nur vorübergehend als Pächter der großen grundherrschaftlichen Höfe in der Gemeinde aufhielten, hatten sie kein Bürgerrecht, waren aber auch von den vielfältigen Pflichten der Gemeindemitglieder befreit. Sie bewirtschafteten meist größere Flächen, die von der fortschreitenden Parzellierung nicht betroffen waren. Die Abgabenbelastung verpflichtete sie zu einer stark gewinnorientierten Betriebsführung. Von den kollektiven Zwängen einer gemeindeorientierten Landwirtschaft wenig beeinflusst, ohne lange Ortsansässigkeit und auch unabhängiger von dörflichen Gewohnheiten und Rücksichten konnten sie bei ihrer Agrarpraxis eine höhere Eigenständigkeit entfalten.

Nach ihrer Ansiedlung in der Pfalz im 17. Jahrhundert waren sie bei der Vergabe der Güter oft berücksichtigt worden, da ihnen aufgrund ihres aus ihrer religiösen Einstellung resultierenden Arbeitsethos eine gute Wirtschaftsführung und ein pünktliches Zahlen der Abgaben unterstellt wurden. Ihre Mobilität und ihr innerer Zusammenhalt verschafften den mennonitischen Beständern Vorteile in der landwirtschaftlichen Praxis, da sie über verwandtschaftliche und religiöse Beziehungen verfügten, die sich von der Schweiz bis nach Holland erstreckten. Agrarwirtschaftliche Innovationen konnten sich in diesem Kommunikationsnetz schnell verbreiten und aufgrund der Sonderstellung innerhalb der Gemeinden auch eher ausprobiert werden.[7]

Zwar sollen unter den Schweizer Migranten viele arme Familien gewesen sein, da sie ohne ihre Ersparnisse flüchten mussten und teilweise

6 Meinrad Schaab: Wirtschaft und Verkehr, in: Die Stadt- und Landkreise Heidelberg und Mannheim. Amtliche Kreisbeschreibung Band 1: Allgemeiner Teil, hg. von der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Karlsruhe 1966, S. 304-339, S. 305, 307.

7 Gunter Mahlerwein: Die Herren im Dorf. Bäuerliche Oberschicht und ländliche Elitenbildung in Rheinhessen 1700-1850, Mainz 2001,Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Universalgeschichte 189, S. 250-253.

von reichen niederländischen Mennoniten unterstützt werden mussten. Dass viele aber auch bereits in der Schweiz als erfolgreiche Bauern aktiv gewesen waren, legt ein Streit der Ibersheimer Mennoniten mit den Züricher Behörden um ihre Güter nahe. In Ibersheim bei Worms hatten sich nach einem längeren Aufenthalt im Elsass ab 1661 zehn mennonitische Familien aus dem Kanton Zürich niedergelassen, die das große Hofgut als Erbbeständer bewirtschafteten. Noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde der ehemalige Besitz des Täufers Hans Müller, des Vaters eines der ersten Ibersheimer Mennoniten, in der Schweiz auf fast 6000 Pfund eingeschätzt.

Die ersten nachhaltigen Erfolge in der Überwindung der Brache sind dementsprechend von mennonitischen Landwirten überliefert. Bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts sollen mennonitische Bauern im Oberamt Bretten die Sommerstallhaltung praktiziert haben. Die Agrarpraxis des bedeutendsten mennonitischen Landwirts, David Möllinger, 1709 in Dühren bei Sinsheim geboren, ist besonders gut erforscht und schon von Johann Nepomuk Schwerz, der bei seiner Reise durch die Pfalz 1814 dessen gleichnamigen Enkel besucht hatte, beschrieben worden. Der Großvater Davids, des Älteren, Ulrich Möllinger, war um 1650 aus der Berner Gegend in die Kurpfalz gekommen, zunächst als Beständer des „Mainzischen Hofgutes" in Guntersblum, das allerdings leiningisch war, bevor er dann den Kirschgartshäuser Hof bei Mannheim übernahm. Diesen Hof hatte der Kurfürst von der Pfalz dem Grafen Karl Ludwig zu Sayn-Wittgenstein als Dank für seine Dienste als Gouverneur von Frankenthal überschrieben. Dessen religiöser Toleranz ist wohl auch zuzuschreiben, dass dieser Hof und der nahe gelegene Scharhof zu Täufertreffen genutzt wurden. Sein zweitjüngster, noch in Guntersblum geborener Sohn Vinzenz bewirtschaftete im späten 17. Jahrhundert ein Gut in Dühren, dessen Einwohnerschaft zu dieser Zeit zu einem Viertel aus Mennoniten bestand. 1710 siedelte Vincenz Möllinger, der Vater Davids, von Dühren in die linksrheinische Pfalz über, um zunächst den Nonnenhof bei Bobenheim zu übernehmen, um dann 1714 nach Eppstein bei Frankenthal zu ziehen und vier Jahre später, 1718, ein Gut in Mutterstadt zu übernehmen (Temporalbestand). Sein Sohn David pachtete nach seiner Hochzeit 1732 ein großes Hofgut in Alsheim bei Gronau, wo er bis 1744 blieb, um sich dann endgültig in Monsheim niederzulassen. Bereits in Alsheim-Gronau hatte er Bier gebraut und – wahrscheinlich unter dem Einfluss seines Schwagers, des mennonitischen Predigers und Branntweinbrenners und -händlers Christian Schumacher – Branntwein gebrannt. Das setzte er nun

in Monsheim fort, außerdem betrieb er eine Essigsiederei und eine Bierbrauerei. Mit den Brand- und Braurückständen konnte er Ochsen mästen und dadurch die in Rheinhessen bis dahin unbekannte Jauchedüngung praktizieren. Durch Versuche mit Esparsette wurde er zum Pionier des Kleebaus. Er konnte so die ganzjährige Stallhaltung einführen und die Brache überwinden. In der Umsetzung der Vorschläge der fortschrittlichsten Agronomen seiner Zeit und in seiner eigenen Experimentierfreudigkeit konnte Möllinger offensichtlich auf Erfahrungen anderer mennonitischer Landwirte in der Schweiz und in Schwaben zurückgreifen. Seine Bedeutung für die Geschichte nicht nur der rheinhessisch-pfälzischen, sondern der gesamten deutschen Landwirtschaft spiegelt sich in dem Ehrentitel „Vater des Ackerbaus" wider, den ihm Johann Nepomuk Schwerz verlieh, und in den zahlreichen Besuchen von weitgereisten Fachleuten und Studenten in Möllingers Monsheimer Betrieb.[8] Dem Beispiel Möllingers und anderer mennonitischer Landwirte wurde insbesondere in ihrem eigenen konfessionellen Milieu schnell gefolgt. Gerade im rheinhessischen und linksrheinisch-pfälzischen Raum sind etliche mennonitische Bauernfamilien bekannt, die die Grundzüge der Möllingerschen Agrarpraxis übernahmen.

Auch von anderen großen Gütern ist die Einführung der ganzjährigen Stallhaltung, die letztlich die Übernahme des gesamten Modernisierungsprogramms impliziert, überliefert. Johann Goswin Widder berichtet 1786 in seiner geographisch-historischen Beschreibung der Kurpfalz von einer 1774 in der Seckenheimer Gemarkung neu angelegten Meierei des Staatsrates von Stengel, der – sicher mit Hilfe der neuen Methoden – „einige hundert" Morgen Sandfeld fruchtbar gemacht habe.[9] Andere in der agronomischen Literatur der Zeit genannte Güter sind etwa das Landgut des Landschreibers des Oberamtes Heidelberg von Wreden in der Nähe von Neckargemünd oder das Gut des als Agrarschriftsteller mehrfach hervorgetretenen Stephan Gugenmus in Handschuhsheim.[10] Die Übertragung der meist vor dem wirtschaftlichen Hintergrund der großen Bestandsgüter vorgenommenen Verbesserungen der Landwirtschaft auf die angesichts der Realerbteilung

8 Schwerz: (wie Anm. 2); Mahlerwein: Herren (wie Anm. 7), S. 158 f.; Frank Konersmann (Hg.): Das Gästebuch der mennonitischen Bauernfamilie David Möllinger senior 1781-1817. Eine historisch-kritische Edition, Alzey 2009.

9 Johann Goswin Widder: Versuch einer vollständigen Geographisch-Historischen Beschreibung der Kurfürstlichen Pfalz am Rheine Erster Theil, Frankfurt/Main/Leipzig 1786, S. 214.

10 Konersmann: Entfaltung (wie Anm. 5), S. 209.

häufig parzellierten Wirtschaften der in den Dörfern ansässigen bäuerlichen Familien stieß auf Hindernisse. Erfolgsmeldungen in der agronomischen Literatur aus der *kurpfälzischen Ökonomisch-Physikalischen Gesellschaft und der Akademie* fehlen nicht: 1785 beschrieb etwa Friedrich Peter Wund, dass die „Schweizerischen Wiedertäufer" in Eppingen im Oberamt Bretten Rotklee zuerst eingeführt und zugleich ihre „Mitbürger von dem Nutzen der Stallfütterung" überzeugt hätten, so dass mittlerweile 500 Morgen damit angepflanzt seien.[11] Friedrich Casimir Medicus behauptete, um 1770 hätten bereits 136 Ortschaften in der Kurpfalz die ganzjährige Stallhaltung eingeführt, was im Einzelfall der empirischen Überprüfung nicht ganz standhält.[12] Das Idealbild eines Dorfes, das sich ganz der neuen Agrarpraxis hingibt, zeichnete Stephan Gugenmus von Handschuhsheim.[13]

In Schifferstadt und Umgebung scheint man noch nicht ganz so weit gewesen zu sein. 1772 schlug der Mosbacher Stiftsschaffner vor, das große Limburger Gut von 200 Morgen nach der Art der umliegenden Äcker der Kohllocher und Rehhütter Bauern in zwei Fluren, also in Zweifelderwirtschaft, anzubauen, die eine Hälfte mit Roggen, die andere Hälfte als Brache, die aber immerhin zu einem Drittel gedüngt und mit Tabak, Grundbirnen, Rüben und zu einem kleineren Teil mit Hanf, Flachs und Welschkorn angepflanzt werden sollte. Aus dem publizierten Teil des Hausbuches von Georg Blickensdörfer vom Kohlhof vom späten 18. Jahrhundert lässt sich ablesen, dass er über einen guten Viehbestand verfügte, auch Kleebau betrieb, aber es findet sich – zumindest in dem mir vorliegenden Ausschnitt – kein Hinweis auf Branntweinbrennerei oder Essigsiederei. Andererseits lebte zeitweise der Brenner Jakob Bergthold auf dem Kohlhof, der später eine Essigfabrik bei Dürkheim an der Haardt betrieb und dessen Sohn Daniel 1769 nach Harxheim heiratete und dort seine Landwirtschaft auch mit Hilfe von Branntweinbrennerei und Essigsiederei führte.

---

11 Friedrich Peter Wund: Etwas zur Geschichte der pfälzischen Oberämter überhaupt und zur ältern und neuern Geschichte und Erdbeschreibung des Oberamtes Bretten insbesondere, Vorlesungen der Churpfälzischen Physikalisch-Ökonomischen Gesellschaft, Band 3, S. 117 f.

12 Friedrich Casimir Medicus: Von den wahren Mitteln der Fruchtbarkeit, in: Bemerkungen der kuhrpfälzischen physikalisch-ökonomischen Gesellschaft vom Jahre 1772, Mannheim 1773, S. 112-284, S. 279; Gunter Mahlerwein: Alsheim-HALASEMIA, Geschichte eines rheinhessischen Dorfes, Band 2: Von der französischen Revolution bis heute, Alsheim 2004, S. 56 f.

13 Stephan Gugenmus: Von dem Ackerbaue des kurpfälzischen Dorfes Handschuhsheim, in: Bemerkungen der kuhrpfälzischen physikalisch-ökonomischen Gesellschaft vom Jahre 1776, Mannheim 1777, S. 65-120.

In einem Nachlassinventar der Familie Wagner vom Kohlhof von 1786 lässt sich zwar sehen, dass es sich um einen soliden landwirtschaftlichen Betrieb gehandelt hat, der in seinem Gesamtwert von 3200 Gulden weit über dem Durchschnitt lag, aber kaum als so fortschrittlich eingeschätzt werden kann wie die Höfe Möllingers oder der Ibersheimer Bauern. An „Schoor im Feld", also an Ackerkulturen zum Zeitpunkt der Inventarerstellung, finden sich 13 Morgen Winterkorn, fünf Morgen Sommerkorn, ¾ Morgen Sommergerste, ein Morgen Spelz, ein halber Morgen Weizen, etwas Kartoffeln und Mais und vier Morgen Klee, die auf einen etwa fünfjährigen Fruchtwechsel hinweisen. Mit 25 Morgen Land entspricht das ziemlich exakt einem Drittel des zum Kohlhof im Jahr 1786 nach der Beschreibung Johann Goswin Widders gehörenden Landes, das seinerzeit in 62 Morgen Ackerland und je sechs Morgen Wiesen und Weide aufgeteilt war.

Auch die materiellen Hinterlassenschaften der Familie Wagner, Kleidung, Einrichtungsgegenstände, Bettwäsche und dergleichen, deuten auf eine stabile Wirtschaftsführung, aber nicht auf einen außergewöhnlichen Besitz hin. Das allerdings lässt sich vereinbaren mit dem Bild der arbeitsamen, eher konsumfeindlichen Mennoniten, das u.a. auch Dohm in seinem Artikel von 1778 entwirft und mit zur Ursache für ihren wirtschaftlichen Erfolg erklärt: „Ihre simple häusliche Lebensart, ihre Entfernung von allem Luxus macht, daß sie weit mehr Vermögen samlen und also auf den Ackerbau mehr verwenden können, als andre Bauern."

Einer schnellen Übernahme standen allerdings auch einige Hindernisse entgegen: kollektive Zwänge wie etwa die Brachbeweidung oder Flurenwirtschaft, die starke Parzellierung, aber auch die Scheu vor dem mit Experimenten verbundenen Risiko, das durchaus auch Ernteausfall bedeuten konnte, und das Fehlen des für die Neuerungen notwendigen Kapitals (Scheunen-, Stallbau, Zukauf von Vieh). Gerade in der rechtsrheinischen Pfalz stellte das herrschaftliche Schafweidrecht ein schwerwiegendes Hindernis bei der Abschaffung der Brache dar, das oft nur überwunden werden konnte, indem die Gemeinden die Schäfereirechte selbst pachteten und die Beweidung in der Folge einstellten, so etwa geschehen in Käfertal 1792 oder in Wiesloch im Jahr 1800.[14] Die Erfolge der Agrarpioniere scheinen dann aber doch überzeugt zu

14 Die Stadt- und Landkreise Heidelberg und Mannheim. Band 2: Die Stadt Heidelberg und die Gemeinden des Landkreises Heidelberg, Karlsruhe 1968, S. 1022; Die Stadt- und Landkreise Heidelberg und Mannheim, Band 3: Die Stadt Mannheim und die Gemeinden des Landkreises Mannheim, Karlsruhe 1970, S. 144.

haben. Spätestens in den 1790er Jahren orientierten sich etliche Bauern an der neuen Praxis des Landbaus.

Wandel der Landwirtschaft um 1800

In den Jahrzehnten um 1800 erfuhr die rheinhessisch-pfälzische Landwirtschaft einen grundlegenden Wandel, der sich deutlich in allen erhaltenen statistischen Daten niederschlägt.[15] Die Abschaffung der alten Agrarverfassung in der Zeit der Zugehörigkeit zum französischen Staat, ein neues, für bäuerliche Initiativen deutlich besseres Abgabensystem und die für bäuerliche Investitionen positive Entwicklung des Bodenmarktes schufen im Linksrheinischen zweifellos günstige Rahmenbedingungen für den Modernisierungsprozess der Landwirtschaft. Begonnen hatte er aber bereits vorher. Vor allem die Angehörigen der bäuerlichen Oberschicht in den Dörfern nahmen an diesem Intensivierungsprozess teil. Sie sind nach den mennonitischen Beständern in den Gemeinden als die ersten zu ermitteln, die die neuen Methoden mit Erfolg praktizierten. Die mittel- und kleinbäuerlichen Familien konnten die Entwicklungen nicht im gleichen Tempo nachvollziehen. Hier ist aber nicht der von den Volksaufklärern oft beklagte „alte Schlendrian" als Hinderungsgrund zu werten, sondern ein durchaus rationales Wirtschaften zu beobachten, das dem Auskommen einen größeren Stellenwert als dem marktorientierten Gewinnstreben einräumte.

Die Erfolge der Modernisierung sind deutlich zu erkennen. Der Anteil des Weizens im Getreidesortiment stieg von nur wenigen Prozent vor der Modernisierungsphase bis zu einem Viertel im frühen 19. Jahrhundert. Der im Vergleich zu Roggen riskantere Anbau des Weizens deutet auf verbesserte Düngemöglichkeiten, vor allem aber auf eine stärkere Marktorientierung angesichts der höheren Gewinnmöglichkeiten hin. Der Ernteertrag konnte innerhalb einer Generation um das Zwei- bis Dreifache gesteigert werden. In den frühen 1820er Jahren wurde beim Roggenanbau ein durchschnittlicher Hektarertrag von 25 hl erreicht, der bis in das späte 19. Jahrhundert Bestand hatte. Gleichzeitig näherten sich die Gemeinden mit vorher schlechten Ernteerträgen an die guten Gemarkungen an. Auch das verweist auf gute Düngepraxis. Der Kartoffelanbau stieg auf 10-20 % der Gemarkungsfläche an, wobei in einzelnen Gemeinden, etwa im mennonitischen Ibersheim, ein noch höherer Flächenanteil von bis zu 30 % beobachtet werden kann. Hier ist von einer intensiven Viehmast und Branntweinbrennerei mit ihren für die

15 Zum Folgenden: Mahlerwein: Herren (wie Anm. 7), S. 153-262.

Viehhaltung und Düngerproduktion günstigen Folgen auszugehen. In ebenfalls beträchtlichem Ausmaß wurde Raps angebaut, der die höchsten Gewinnspannen erzielte. Mit der Integration von ein bis vier aufeinanderfolgenden Kleejahren in den Fruchtwechsel konnten langjährige Wechselsysteme praktiziert, die Brache weitgehend zurückgedrängt und über das vermehrte Futterangebot die Stallhaltung ermöglicht und die Düngerzufuhr erheblich verbessert werden. Dementsprechend vergrößerte sich der Viehbestand um bis zu 80 %.

Diese von mir an rheinhessischen Beispielen gewonnenen Erkenntnisse lassen sich in Landgemeinden der badischen Rheinpfalz zwischen 1720 und 1850 bestätigen. Auch hier ist – unter anderen agrarpolitischen Vorzeichen – die auch im europäischen Vergleich völlig einzigartige Steigerung der Erntemengen um das Doppelte bis Dreifache zu verzeichnen. Ähnlich wie in Rheinhessen ist auch hier ein Rückzug der Unterschicht aus der Getreideproduktion zu vermuten, der in der rechtsrheinischen Pfalz aber einen anderen Hintergrund hat, nämlich den Anbau von so genannten Handelspflanzen wie Tabak.[16]

Das führt zur Frage nach der sozial unterschiedlichen Teilnahme am Intensivierungsprozess. Die Erfolge kamen nur einem Teil der ländlichen Bevölkerung direkt zugute. Angesichts des starken Bevölkerungswachstums und der fortschreitenden Parzellierung sank im Linksrheinischen der prozentuale Anteil der vollbäuerlichen Familien weiter, obgleich in absoluten Zahlen nun mehr Familien als vorher von der Landwirtschaft leben konnten. Im rheinhessischen Alsheim etwa stieg die landlose oder landarme Unterschicht von 60 % im Jahr 1767 auf fast 70 % im Jahr 1817. 1834 bewirtschafteten dort 20 Haushalte mehr als 12,5 ha, sie sind als bäuerliche Oberschicht anzusehen, die Gruppe der Familien mit Flächen zwischen 2,5 und 12,5 Hektar als Mittelschicht. Innerhalb der Oberschicht kann noch weiter differenziert werden, sechs Familien verfügten über Güter von 100–150 Morgen und zwei Familien über 150-200 Morgen. Unter den Inhabern dieser weit über dem Besitzdurchschnitt liegenden Betriebe werden die Vertreter ihres Berufsstandes zu suchen sein, die die neuen landwirtschaftlichen Methoden am nachhaltigsten in ihre Praxis einbringen konnten. Nur sie verfügten über das für die Umstellung erforderliche Kapital, das für Neubau von Ställen, Scheunen, Brennereien und Essigsiedereien aufgebracht wer-

16 Niels Grüne: Dorfgesellschaft – Konflikterfahrung – Partizipationskultur. Sozialer Wandel und politische Kommunikation in Landgemeinden der badischen Rheinpfalz (1720-1850), Stuttgart 2011, S. 132-149.

den musste. Die Exponenten der neuen Agrarwirtschaft bezeichneten sich selbst als „rationelle Landwirte", aufgrund ihrer Betriebsgröße wurden sie seit dem frühen 19. Jahrhundert als „Gutsbesitzer" von anderen Bauern unterschieden.

Die Familien am anderen Ende der sozialen Leiter, die unterbäuerlichen Schichten, deren geringfügiger Landbesitz für eine eigenständige Versorgung nicht ausreichte, mussten ihr Auskommen neben der Tagelohnarbeit oder gewerblicher Tätigkeit in den eher „armen" Handwerken (Weber, Schneider, Schuhmacher) aus subsistenzorientierter landwirtschaftlicher Beschäftigung sicherstellen. Zu denken ist an Schweine-, Ziegen- und Kleinviehhaltung und im Bereich des Ackerbaus insbesondere an den Kartoffelanbau, der mit intensiverem Arbeitseinsatz auf deutlich kleineren Flächen als beim Getreidebau stärker zur Selbstversorgung beitragen konnte. Während die Verteilung der Allmende hier häufig im Interesse oder sogar auf Ansinnen der unter- und kleinbäuerlichen Gruppen geschah, zeigen sich doch in der Anbaupraxis deutliche Unterschiede. Nutzten die linksrheinischen Pfälzer diese Flächen, die v.a in den grünlandreichen Rheinauegemeinden noch in bedeutendem Ausmaß zur Verfügung standen, zur Selbstversorgung, setzte sich in der rechtsrheinischen Pfalz schon früh eine „kommerzialisierte Subsistenzwirtschaft" durch, indem Klein- und Kleinstbesitzer die Hälfte bis ein Drittel ihrer geringen Anbauflächen zum Anbau von Tabak verwendeten. Angesichts weit höherer Tabak- als Getreidepreise rentierte sich der Tabakanbau für Kleinbauern, die angesichts freier Arbeitskraftkapazitäten den hohen Arbeitsaufwand in Kauf nehmen konnten und selbst bei niedrigen Tabakpreisen anders als ihre auf zusätzliche Arbeitskraft angewiesenen Kollegen mit größerem Landbesitz profitabel wirtschaften konnten. Vor allem dieser Sonderkultur ist daher zuzuschreiben, dass die Brache, die in Rheinhessen bis in die 1860er Jahre auf im nationalen Vergleich niedrige 7,3 % der Nutzflächen zurückgedrängt worden war und um 1880 im gesamten Großherzogtum Baden noch 4,6 % einnahm, in der Badischen Pfalz mit 0,1 % so gut wie vollständig verschwunden war.[17]

Die erste Phase der neuzeitlichen Agrarintensivierung, in der – in den Worten des Schweizer Agrar- und Umwelthistorikers Christian Pfister – „die Energieflüsse und Stoffkreisläufe erweitert"[18] und die Ertragssteigerungen vor allem über die Steigerung des Arbeitsaufwandes ermög-

17 Grüne (wie Anm. 16): 132, Buchenberger: 239.

18 Ulrich Pfister: Im Strom der Modernisierung: Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt im Kanton Bern, 1700-1914, Bern 1995, 176 f.

licht wurden, haben die pfälzischen Regionen sozusagen „mit Bravour" bewältigt. Das zeigen die euphorischen Bemerkungen von Schwerz, der etwa die Gegend zwischen Heidelberg und Mannheim als eine der „bestkultivirtesten, die das Auge sehen mag" oder die Rheinebene bei Guntersblum als „glückliches Edenthal" charakterisierte[19], oder eben die von Alexander von Lengerke.

Die durch die Realerbteilung geprägten Besitzverhältnisse und eine dementsprechend sehr ausdifferenzierte Besitzgrößenstruktur scheinen in dieser Phase eher von Vorteil gewesen zu sein. Noch 1883 wird in einem Vergleich der regionalen Landwirtschaftstypen die „bayerische Rheinpfalz" mit ihrer überwiegend durch Kleinbesitz geprägten Agrarwirtschaft als sehr effizient angesehen, da die kleinen Betriebe eine „ausgiebigere Verwertung der Familienarbeitskräfte" ermöglicht hatten, was zu einer höheren Ertragsfähigkeit führte. Vor allem in der Vorderpfalz könnten mittlere und kleinere Besitzer viele Produkte, insbesondere Handelsgewächse, rentabler anbauen als die größeren, die auf fremde Arbeitskräfte angewiesen waren. Insgesamt sei die Existenz der Kleinbetriebe trotz der Nachteile starker Zersplitterung vorteilhaft gewesen, sie habe auch ein Streben nach besserer Bildung und einen gesteigerten Erwerbstrieb zur Folge gehabt. Einer staatlich organisierten Zusammenlegung von Grundstücken standen die Pfälzer daher skeptisch gegenüber.

Weitere Modernisierungen

In der – nochmals in den Worten Pfisters – folgenden „mechanischen" und „industriellen Sequenz" der Agrarmodernisierung, in der von außen in die Betriebskreisläufe eingreifende inputs für die Erhöhung der Erträge notwendig wurden, also eine auf fossilen Brennstoffen basierende Mechanisierung und Motorisierung und eine auf Entwicklungen der chemischen Forschung und Industrie angewiesene Düngung und Schädlingsbekämpfung zunehmend die landwirtschaftliche Praxis bestimmten, ist der Faktor Kapital für die Übernahme neuer Verfahren von deutlich höherer Bedeutung. Hier könnte sich die geringe Durchschnittsbetriebsgröße negativ auswirken. Tatsächlich vermerkt ein Bericht über die Land- und Forstwirtschaft im Großherzogtum Baden aus dem Jahr 1860, dass selbst größere Güter in Baden nicht die Ausdehnung hatten, die einen sinnvollen Einsatz von die Handarbeit ersetzenden „Apparaten" rechtfertigten. „Der kleinere Landwirth" sei ohnehin vorsichtig in der Anwendung von Neuerungen und müsse sich erst von den Vorteilen des „Besseren" über-

19 Schwerz: (wie Anm. 2) 55, 265.

zeugen. Dennoch seien Verbesserungen in den notwendigen und hergebrachten Arbeitsgeräten durchaus verbreitet. Allerdings erwähnt der Autor auch die „rasche Verbreitung" von Dreschmaschinen in den dem Berichtsjahr vorausgehenden vier Jahren. Von 80 Maschinen waren aber nur zwei mit Dampfkraft, die anderen von Pferden angetrieben worden.[20]

Zur Geschichte des Düngers fehlen verlässliche Zahlen. Bereits 1821 propagierte der Landwirtschaftliche Verein Düngung mit Knochenmehl und vermittelte 1853 den Bezug von Guanodünger.[21] Der Ankauf von betriebsfremdem Dünger war grundsätzlich nicht neu für die badischen Bauern. So konnte der hohe Stickstoffbedarf der Sonderkulturen in der Nähe der Städte nur durch den Zukauf von städtischen Fäkalien gedeckt werden.[22] Eine schnellere Akzeptanz der künstlichen Dünger ist daher auch bei Kleinbetrieben, die ja gerade durch den Anbau von Handelspflanzen gekennzeichnet waren, anzunehmen. Ein ähnliches Verhalten ist auch im rheinhessischen Alsheim festzustellen, wo bereits 1860 10 % der gedüngten Felder mit Kunstdünger versehen waren.[23] Allerdings scheint Misstrauen der Bauern gegen die neuen Maßnahmen, bei denen sie sich – und das ist mit Hinblick auf die auf Erfahrungswissen basierende Produktionsweise tatsächlich eine grundlegende Neuerung – auf wissenschaftliche Expertise verlassen mussten, durchaus angebracht gewesen zu sein. So forderte der landwirtschaftliche Verein 1865 die Düngerproduzenten auf, ihre Produkte prüfen und die Analysen im Landwirtschaftlichen Wochenblatt veröffentlichen zu lassen, um dem „Düngerschwindel" vorzubeugen und Vertrauen bei den Bauern herzustellen.[24] Als Indiz für einen steigenden Einsatz künstlichen Düngers kann die Entwicklung des Viehbestandes dienen. Vor allem Rindvieh wurde in erster Linie gehalten, um den Ackerbau mit Dünger zu versorgen und nur in zweiter Linie wegen der Produkte Milch und Fleisch. Die deutliche Steigerung des Rindviehbestandes zwischen dem späten 18. Jahrhundert und den 1860er Jahren erklärt sich aus den dargelegten Methoden, über eine Vermehrung des tierischen Düngers die Ertragsfähigkeit des Bodens zu erhöhen. Als Beispiel: Seckenheim vergrößerte seinen Bestand von 1777 bis 1861

20 Festschrift für die Mitglieder der XXI. Versammlung deutscher Forst- und Landwirthe. Beiträge zur Kenntniß der Land- und Forstwirthschaft im Großherzogthum Baden, Heidelberg 1860, 143.

21 Victor Funk: Das landwirthschaftliche Vereinswesen in Baden, Karlsruhe 1869, 15, 50.

22 Grüne (wie Anm. 16): 132.

23 Gunter Mahlerwein: Alsheim-HALASEMIA, Geschichte eines rheinhessischen Dorfes, Band 2: Von der französischen Revolution bis heute, Alsheim 2004, 56 f.

24 Funk (wie Anm. 21): 86.

von 399 auf 830 Tiere, Käfertal sogar von 130 auf 761, in Wiesloch sind nur die Zahlen von 1808 überliefert: den bereits großen Bestand von 475 konnte man bis 1861 auf 713 steigern. Bis 1887 nahm der Rinderbestand ab, in Wiesloch etwa um ein Fünftel: 1925 wurden nur noch 363 Rinder in der Gemeinde gezählt.[25] Das ist sicher auch mit dem gleichzeitigen Ansteigen der Ziegenbestände zu erklären. Als „Kuh des kleinen Mannes" wurde die Ziege gerade von Arbeiter- und Nebenerwerbsbauern anstelle von Rindvieh gehalten. Eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung dieser Bestandszahlen dürfte aber auch gespielt haben, dass der hohe Arbeitsaufwand für die Beschaffung und Verarbeitung organischen Düngers über die Rindviehzucht die mit dem künstlichen Dünger verbundenen Kosten und die der Betriebsrechnung dann nicht mehr zugute kommenden Erlöse aus der Nutzung der gemästeten Tiere aufgewogen haben, also somit stark sinkende Rindviehzahlen auf verstärkte künstliche Düngung hinweisen.

Während die Anwendung von Maschinen wegen der Kleinteiligkeit der Parzellen und mangelnden Kapitals nur schleppend auf Akzeptanz stieß, scheint sich die künstliche Düngung, deren Kosten eben auch exakt an die Betriebsgröße angepasst werden konnten, deutlich schneller durchgesetzt zu haben. Gerade die Tatsache, dass viele der Kleinst- und Kleinbauern Sonderkulturen für den Markt produzierten, also auch über Investitionsmittel verfügten, dürfte die Entscheidung, hierfür Kapital aufzuwenden, erleichtert haben. Dass die Ernteerträge um die Jahrhundertwende deutlich anzogen, dürfte an der Verwendung des chemischen Düngers gelegen haben, sicher nur in geringem Maß an der Mechanisierung. Scheint die Kleinteiligkeit der pfälzischen Landwirtschaft in der ersten Phase der erfolgreichen Agrarintensivierung nicht im Weg gestanden zu haben, so verlor sie zumindest in der Getreide- und Kartoffelproduktion an Wettbewerbsvorteilen gegenüber Agrarregionen mit Produktion auf Großflächen ehedem schlechterer Bodenqualität, die durch Meliorationen und v. a. durch künstliche Düngung erheblich verbessert wurde, und deren Vorteil auf lange Sicht in der maschinengerechteren Bearbeitung lag.

Gunter Mahlerwein arbeitete viele Jahre als selbstständiger Musiklehrer und freiberuflicher Historiker, seit 2011 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität des Saarlandes.

Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor am 18. Oktober 2017 in Schifferstadt gehalten hat.

25 Die Stadt- und Landkreise Heidelberg und Mannheim, Band 3: Die Stadt Mannheim und die Gemeinden des Landkreises Mannheim, Karlsruhe 1970, 144, 185.

Kontroversen der Forschung

Helmut Suttor

Michael Horsch, der Rhönbruderhof und die Gestapo

Anmerkungen zu Thomas Nauerths Darstellung der Rolle Michael Horschs im Konflikt um den Rhönbruderhof [1]

I. Zur Vorgeschichte des Konflikts

Als die Gestapo den Rhönbruderhof[2] im Jahr 1937 auflöste, konnte die Bruderhof-Gemeinschaft auf eine 17jährige Geschichte zurückblicken. Die Gründer, das Ehepaar Emmy (1884–1980) und Eberhard Arnold (1883–1935), errichteten 1920 in Sannerz in der Nähe des osthessischen Fulda eine christliche Kommune, die nach urchristlichen Prinzipien organisiert sein sollte. 1927 kaufte man den nahe gelegenen Sparhof (39 ha). Aus geistiger Verwandtschaft zu den Hutterern und Sympathie für deren Lebensform in „Bruderhöfen" wählte die Gemeinschaft

Kinderhaus auf dem Rhönbruderhof, ca. 1932.
(Bruderhof Historical Archives)
https://gameo.org/index.php?title=Rh%C3%B6n_Bruderhof_(Hessen,_Germany)

1 Thomas Nauerth: Michael Horsch and the Rhön Bruderhof, 1936–1937: From Friend to Hostile Witness to Historical Eyewitness, in: Mennonite Quarterly Review, 2, 2017, S. 213-246.

2 Einen Überblick gibt James Irvin Lichti: http://mennlex.de/doku.php?id=top:rhoenbruderhof

den Namen „Rhönbruderhof".[3] Im Zuge einer Amerikareise Eberhard Arnolds schloss sich die Gemeinschaft 1930 auch formell den amerikanischen Hutterern an.

Seit ihrer Gründung kämpfte die Gemeinschaft mit erheblichen ökonomischen Schwierigkeiten. Diese Probleme waren vor und nach 1933 nicht nur durch missliche Umstände (Weltwirtschaftskrise und politische Verfolgung) bedingt, sondern auch selbst verschuldet. Letzteres ist nicht allein mit unvermeidlichen Lernprozessen erklärbar, sondern vermutlich u. a. der praktischen Theologie Eberhard Arnolds geschuldet.[4] In Arnolds Theologie ist die Ökonomie etwas Nachrangiges. Wenn Christen gehorsam ihren Weg gehen, dürfen sie auf „neue Wunder Gottes" dergestalt hoffen, „daß Gott schon für die nötigen materiellen Gaben sorgt, wenn nur das Werk in seinem Sinne in Angriff genommen wird".[5] James Irvin Lichti spricht vom „Manna-vom-Himmel-Ansatz" der Bruderhöfer in Finanzangelegenheiten.[6]

Beim Kauf des ersten Hofes in Sannerz Ende 1926 manifestierte sich diese Grundeinstellung in Verbindung mit Unerfahrenheit in landwirtschaftlichen Angelegenheiten auf folgenden betriebswirtschaftlich relevanten Ebenen: Die Bruderhof-Gemeinschaft kaufte überteuert einen verkehrsmäßig schlecht erschlossenen Hof in klimatisch ungünstiger Höhenlage (600 m ü. d. M.). Die Acker- und Wiesenflächen waren in Kleinflächen zerstückelt, was die rationelle Bewirtschaftung erheblich

3 Zu den Hutterern vgl. Astrid von Schlachta: http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:hutterische-bruderhoefe&s[]=hutterer

4 Dafür spricht v. a., dass diese Defizite andauerten, wie ein Zitat aus den 1950er Jahren belegt: „Die ethnischen Hutterer bewunderten die Lernbereitschaft ihrer neuen Brüder, aber stellten fest, dass diese mit landwirtschaftlicher Arbeit nicht vertraut waren. Sie zogen es vor zu schreiben, zu malen und die Natur in der Abenddämmerung zu genießen, als einen Traktor oder Mähdrescher zu fahren." John Andrew Hostetler and Gertrude Enders Huntington: The Hutterites in North America, New York, 1967, S. 108; ähnlich Antje Vollmer: „Der landwirtschaftliche Betrieb lief herzlich schlecht. Noch heute berichten die Bauern in Sannerz kopfschüttelnd von der ‚unmöglichen Wirtschaft' auf dem Hof. Niemand verstand sich auf diese Bauernarbeit, wichtige Arbeiten blieben oft liegen, wenn man bedeutsame Diskussionen zu führen hatte oder Feste feierte." Antje Vollmer: Die Neuwerkbewegung 1919 – 1935. Ein Beitrag zur Geschichte der Jugendbewegung, des Religiösen Sozialismus und der Arbeiterbildung, Freiburg i. Br. 1973, S. 68.

5 So Arnold in einem Brief 1935. Siehe Thomas Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand. Der Rhönbruderhof 1933–1937, Paderborn 2017, S. 107.

6 James Irvin Lichti: German Mennonites. Economics and the State, in: Calvin Wall Redekop, Victor A. Krahn, Samuel J. Steiner (Hg.): Anabaptist/Mennonite Faith and Economics, Lanham, New York und London, 1994, S. 85.

erschwerte.[7] Bei Unterzeichnung des Kaufvertrags war die Finanzierung der ersten Rate (nicht zu reden vom Kaufpreis insgesamt) nicht gesichert. Das himmlische Wunder für die erste Rate stellte sich diesmal in Person des befreundeten Fürsten von Schönburg-Waldenburg ein, der die erste Rate durch eine Schenkung von 2.000 und einen Kredit von 8.000 RM finanzierte.[8]

Der Kauf des Möllerhofes (28. 6. 1932) erlaubte eine bessere Arrondierung der vorher zerstückelten Flächen zu größeren, rationeller zu bewirtschaftenden Einheiten. Er war insofern eine Konsequenz aus dem Fehleinkauf von 1926. Vor dem zweiten Kauf betrug die Verschuldung 98.255 RM, der Hofwert ca. 33.700 RM.[9] Dennoch kaufte man den Möllerhof. Auch dieses Mal reichte es für die erste Rate von 4.000 RM. Weitere „Wunder Gottes" blieben aber aus. Jedenfalls erfolgten laut Michael Horsch bis 1937 keine Zahlungen mehr. Vermutlich deswegen verweigerte der Verkäufer Möller die Grundbuchumschreibung.[10] Dem Kauf des Möllerhofes folgte ein juristischer Prozessmarathon, der sich bis zur Auflösung des Bruderhofs 1937 hinzog. Das Eigentum am Möllerhof ging bis 1937 nicht auf die Bruderhöfer über, wohl aber die Verfügungsgewalt, also das Recht, den Hof zu bewirtschaften.[11]

Das erste Opfer in diesem Streit war anscheinend der Verkäufer Möller. Er war im Vertrauen auf die Vertragstreue des Rhönbruderhofs finanzielle Verpflichtungen durch einen anderen Hofkauf eingegangen und musste, gestützt auf Armenrecht, für seine Interessen kämpfen.[12] Eberhard Arnold verwies gerne auf die Bergpredigt als moralischen Maßstab der Bruderhofgemeinschaft. Im Verhältnis zum Nächsten Möller (i. S. d. Bergpredigt) stellt sich allerdings die Frage, ob er sich an das hielt,

---

7 So Arnold in einem Brief 1935. Siehe Thomas Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand. Der Rhönbruderhof 1933–1937, Paderborn 2017, S. 107.

8 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand, 2017, S. 164.

9 Tab. Anhang: Pos.1 und Mittelwert aus Pos. 11 + 13.

10 Michael Horsch: Feststellungen von Michael Horsch, in: Michael Horsch (Hg): Die Auflösung des Eingetragenen Vereins „Neuwerk Bruderhof", Post Neuhof, Kreis Fulda, 1937. Hellmannsberg bei Ingolstadt, 1937, S. 18. Einen Kaufvertrag einzugehen in dem Wissen, ihn nicht erfüllen zu können, ist nicht nur ethisch problematisch, sondern stellt u. U. einen strafrechtlich relevanten Rechtsbruch dar (Eingehungsbetrug).

11 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand 2017, S. 181, und Horsch: Feststellungen 1937, S. 18.

12 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand 2017, S. 181+211.

was schon bescheidenere ethische Maßstäbe gebieten: dass man keine existentiellen Risiken zu Lasten Dritter eingeht.[13]

Es ist offensichtlich, dass die Fehlentscheidungen beim Beginn des Rhönbruderhof-Experiments bis zu dessen Ende immer wieder Folgeprobleme produzierten, deren Korrektur viel Energie der Gemeinschaft absorbierte.

Nach 1933 setzten die NS-Behörden alles daran, die Gemeinschaft durch Verbote und bürokratische Hindernisse zur Aufgabe zu zwingen. Erst 1937 waren diese Bemühungen von Erfolg gekrönt. Die NS-Behörden nahmen die Bruderhofgemeinschaft als Regime-Gegner wahr, u.a. wegen ihrer pazifistischen Grundhaltung, ihrer Ablehnung des Antisemitismus, des extremistischen Nationalismus der Nationalsozialisten und wegen ihrer Verweigerung des Hitlergrußes.

Michael Horsch (1871-1949)[14] war im Januar 1937 erstmals zu Besuch auf dem Rhönbruderhof. John Horsch, sein in Amerika lebender Bruder, hatte ihn darum gebeten. Harold Bender (John Horschs Schwiegersohn) hatte über den hutterischen Bischof Elias Walter Kenntnis von einem Brief Emmy Arnolds erhalten, in dem sie die dramatische Lage des Bruderhofs schilderte[15]. Michael Horsch sollte die ökonomische Lage und mögliche Hilfeleistungen evaluieren, letztlich mit dem Ziel, die Auflösung des Bruderhofes erträglich zu gestalten. Bender schreibt in einem Brief vom 17. 2. 1937, man sei wegen des Missmanagements auf dem Bruderhof nicht geneigt, in die ökonomische Organisation der Gemeinschaft zu investieren, wohl aber bei der Auswanderung zu helfen.[16] Die süddeutschen Mennoniten wirkten durch Sachleistungen an diesem Ziel mit. Ihr Hilfswerk Christenpflicht (MHC), das von Michael

13 Bei Nauerth wird, soweit ich sehe, nirgendwo erklärt, wieso der Eigentumsübergang beim Kauf des Möllerhofes nicht innerhalb der Normalfrist von 3 bis 4 Monaten vollzogen war und wieso dieser Rechtsstreit überhaupt in den Geltungsbereich des über ein Jahr nach Kaufvertragsunterzeichnung erlassenen Reichserbhofgesetzes (September 1933) gelangen konnte.

14 Zur Person vgl. Volker Horsch: Art. Michael Horsch, in: Mennonitisches Lexikon (www.mennlex.de). http://www.mennlex.de/doku php?id=art:horsch_michael&s[]=michael&s[]=horsch

15 Zu Elias Walter s. Robert Friedmann: Hutterite Studies. Essays by Robert Friedmann, hg. von Harold S. Bender, Goshen, IN, 1961, S. 289. Zu Harold S. Bender s. http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:bender_harold_s_tauffer&s[]=harold&s[]=bender.

16 1937. 11. 16. JH HB in: https://drive.google.com/drive/folders/1guAXn6wSqRh8pBQEYy0BV8_WXdSgPvvo

Horsch geleitet wurde, sollte dabei aber nicht offiziell in Erscheinung treten.[17]

Bei dieser Hilfe ging es einerseits darum, die elementarsten Grundbedürfnisse (Essen, Kleidung, Heizung) zu befriedigen, und andererseits um die Sicherung der Frühjahrsaussaat – beides mit dem Ziel, den Hof ggf. samt Feldfrüchten möglichst teuer verkaufen zu können. In zwei Briefen vom 20. und 25. Januar 1937 erstattete Horsch seinem Bruder Bericht.[18] Der erste Brief enthielt eine sich auf 6.400 RM summierende Bedarfsliste, deren Finanzierung man sich von den amerikanischen Mennoniten erhoffte. Die Sachleistungen der süddeutschen Mennoniten werden ebenfalls aufgeführt.

Am Tag vor Horschs Ankunft (am 14. 4. 1937) führten die Gestapo und der Sicherheitsdienst der SS eine Hausdurchsuchung auf dem Rhönbruderhof durch. In einer mündlichen Erklärung begründete die Gestapo die Aktion mit der sog. Reichstagsbrandverordnung.[19] Die Bruderschaft musste den Hof innerhalb von drei Tagen verlassen. Im Zuge der Hausdurchsuchung verhaftete die Gestapo drei führende Mitglieder des Bruderhofs: Hans Boller, Karl Keiderling und Hans Meier.[20] Das wichtigste Führungsmitglied, Hans Zumpe, war nicht vor Ort.[21] Die deutschen Behörden beabsichtigten zunächst, die Mitglieder der Gemeinschaft zu veranlassen, in ihre Heimatorte zu ziehen. Erst als diese sich weigerten und bekundeten, zusammen bleiben zu wollen, erfolgte die Ausreise nach Holland.

---

17 Vgl. Mennonitische Hilfswerke in Deutschland, in: http://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:mennonitische-hilfswerke-deutschland&s[]=hilfswerk&s[]=christenpflicht.

18 In seinem Brief an John Horsch vom 20.1.1937 skizziert Horsch den Zeithorizont der Hilfeleistungen: "(...) höchstens bis zur nächsten Ernte, wenn sich der Bruderhof nicht vorher schon auflöst". In: https://drive.google.com/drive/folders/1guAXn6wSqRh8pBQEYy0BV8_WXdSgPvvo.

19 Die Übergabe einer schriftlichen Ausfertigung dieser Erklärung wurde zunächst verweigert. Erst am 6.8.1937 wurde diese nachgereicht. Vgl. Hans Meier: The Dissolution of the Rhön Bruderhof in Germany, in: Mennonite Historical Bulletin, Vol. XLI, 3, 1980, hg. von Leonard Gross, Goshen Indiana, S. 1-8.

Die Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28. Februar 1933 (RGBl. I S. 83) setzte die Weimarer Verfassung außer Kraft. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Verordnung_des_Reichspr%C3%A4sidenten_zum_Schutz_von_Volk_und_Staat

20 Die drei kamen zunächst in "Schutzhaft", ab Anfang Mai in Untersuchungshaft (vgl. Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand 2017, S. 229, 261).

21 Zumpe war 1937 Leiter der Bruderhöfe in Europa (Nauerth: a.a. O., S. 232), trug die "geistliche Hauptverantwortung" und daraus resultierend eine "ständige Mitverantwortung für die wirtschaftlichen Belange", MH Feststellungen 1937, S. 32.

Am Nachmittag des zweiten Tages der Aktion, gegen 16 Uhr, kam Michael Horsch auf dem Bruderhof an. Die Ereignisse nach seinem Eintreffen stellte er wie folgt dar:[22] Er sei am 15. 4. nachmittags eingetroffen. Ab dem Folgetag, nach dem Abzug der Gestapo und der erzwungenen Abreise der Bruderhöfer, habe er erstmalig Einsicht in deren Buchhaltung genommen. Die dabei ermittelten Zahlen erwiesen sich als erheblich ungünstiger als die im Januar mitgeteilten, weswegen er vor allem gegenüber Zumpe den Vorwurf erhob, getäuscht worden zu sein. Am 22. April besuchte Michael Horsch die drei Inhaftierten im Gefängnis in Fulda. Es kam zum Streit, weil Michael Horsch den Täuschungsvorwurf offensichtlich ins Zentrum dieses Gespräches rückte.

Die Vertreibung der Bruderhof-Gemeinschaft führte zu einem öffentlich ausgetragenen Konflikt zwischen den deutschen und den holländischen Mennoniten.[23] Am 20. April 1937 brachte die holländische Zeitung *Het Volk* (Überschrift: „Mennoniten aus Deutschland ausgewiesen") einen Bericht, der die Ereignisse als Ausdruck religiöser und politischer Verfolgung in Deutschland darstellte. Die holländisch-mennonitische Zeitung *De Zondagsbode* griff einige Wochen später mit kritischen Kommentaren in die Debatte ein. Die Berichterstattung in Holland war allerdings in einem Punkt falsch. Die Hutterer waren keine Mennoniten. Sie wurzelten zwar im Täufertum, bezeichneten sich aber nie als Mennoniten. Diese begriffliche Ungenauigkeit nutzten die deutschen Mennoniten als Vorwand für Entsolidarisierung und Distanzierung.[24] Es „schneidet uns doch durch die Seele, daß außer der Darlegung des Unterschiedes zwischen Mennoniten und Huterschen kein Wort von Mitleid gesprochen (...) und kein Wort von Protest gehört wird gegen das Unrecht", kritisierten die holländischen Mennoniten.[25]

---

22 Michael Horsch: „Ergänzung" zu der „Notwendigen Berichtigung" der „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden", in: Michael Horsch (Hg): Die Auflösung des Eingetragenen Vereins „Neuwerk Bruderhof", Post Neuhof, Kreis Fulda, 1937. Hellmannsberg bei Ingolstadt 1937, S. 7-10, S. 9.

23 Zum Folgenden: James Irvin Lichti: German Mennonites, Economics and the State, in: Calvin Wall Redekop, Victor A. Krahn, Samuel J. Steiner (Hg.): Anabaptist/Mennonite Faith and Economics, 1993, S. 101ff.

24 Der Alibi-Charakter des kirchengeschichtlichen Arguments kommt in halböffentlichen Äußerungen deutscher Mennoniten deutlich zum Ausdruck: Die Bruderhöfer seien „Antinationalsozialisten", s. Hans-Jürgen Goertz: Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Umstrittenes Täufertum, Göttingen 1975, S. 259-289, S. 280.

25 NN: Antwort des holländischen Blattes „De Zondagsbode", 1937, Nr. 32, in: Michael Horsch: Feststellungen von Michael Horsch, in: Michael Horsch (Hg): Die Auflösung

Eine von Michael Horsch im November herausgegebene 32seitige Publikation stellte die Auflösung des Rhönbruderhofes aus seiner Sicht dar. Sie enthielt sechs Beiträge und war abgestimmt mit denjenigen Personen aus der Vereinigung Deutscher Mennoniten (VDM), die an der publizistischen Reaktion auf die Kritik „des Auslands" an der Bruderhof-Auflösung vor und hinter den Kulissen mitgewirkt hatten. Fünf der Beiträge waren bereits im Sommer 1937 veröffentlicht worden. Nur Horschs zweiter und insgesamt wichtigster Beitrag „Feststellungen" war neu.[26] Darin ging es nicht mehr um die kirchengeschichtliche Alibi-Debatte, sondern um wirtschaftliche Fragen: „Wie bei meiner ersten ‚Ergänzung' so werde ich auch jetzt den Rhönbruderhof betrachten vorwiegend von der materiellen, geschäftlichen, wirtschaftlichen Seite und meine Behauptung unter Beweis stellen, daß der Rhönbruderhof aus praktischen, wirtschaftlichen Gründen und im Interesse der Gläubiger aufgelöst wurde."[27]

Dabei geht Michael Horsch allerdings selektiv vor. Ökonomisch relevante Aspekte, die auf selbst verschuldetes Missmanagement verweisen, betont er, Aspekte die auf politisch motivierte Diskriminierung deuten, ignoriert er.[28] In seiner Fokussierung auf die hausgemachten Defizite der Bruderhöfer wirkt seine Argumentation zwar überzeugend. Da Wichtiges allerdings in tendenziöser Weise weggelassen wird, entsteht ein falsches, die NS-Behörden entlastendes und rechtfertigendes Bild.

Horschs Vorwurf, getäuscht worden zu sein, bezieht sich auf mehrere Ebenen: Er habe bei seinem Besuch im Januar 1937 falsche Zahlen, insbesondere zur Verschuldung, erhalten und sei bezüglich des Kaufes des Möllerhofs nicht über den immer noch ausstehenden Eigentumsübergang informiert worden. Wegen dieser ungeklärten Eigentumsfrage sei

---

des Eingetragenen Vereins „Neuwerk Bruderhof", Post Neuhof, Kreis Fulda, 1937. Hellmannsberg bei Ingolstadt, 1937, S. 6-7, S. 7.

26 Michael Horsch (Hg): Die Auflösung des Eingetragenen Vereins „Neuwerk Bruderhof", Post Neuhof, Kreis Fulda, 1937. Hellmannsberg bei Ingolstadt, 1937. https://drive.google.com/drive/folders/1guAXn6wSqRh8pBQEYy0BV8_WXdSgPvvo

27 MH Feststellungen 1937, S. 15.

28 Zwei Beispiele: Auch wenn im nichtlandwirtschaftlichen Bereich keine Gewinne gemacht wurden, können die Verluste durch politische Diskriminierung erhöht worden sein (vgl. Kap IV.4). Zum Argument, vorhandene, für die Landwirtschaft unqualifizierte Arbeitskräfte hätten nicht gearbeitet: Dies verschweigt, dass Bereiche (Kindererziehung, Herbergswesen) verboten wurden. Dort wäre ein qualifikationsadäquaterer Arbeitseinsatz möglich gewesen (MH Feststellungen 1937, S. 20 und 28).

der „Verkauf des ganzen Bruderhofes (...) überhaupt nicht möglich."[29] Gegenüber Geschäftspartnern und Kreditgebern ergab sich der Täuschungsvorwurf aus Bilanzansätzen zur Bewertung des Hofes, die „nur in der Phantasie der Bruderhofleitung existierten".[30] Die im Raum stehenden Vorwürfe bewegten sich also von nur moralisch relevant (Nicht- bzw. Falschinformation) über vielleicht noch bilanzrechtlich legal, aber sicher nicht mehr seriös (Hofbewertung), bis zu u.U. strafrechtlich relevant (Bilanz- und Kreditbetrug wegen Hofbewertung, möglicher Eingehungsbetrug beim Kauf des Möllerhofs).[31]

Rechtlich wurde dies scheinbar nicht geklärt. Die Freilassung der drei Inhaftierten erfolgte wegen Einstellung des Verfahrens. Die Prozesstaktik der Verteidigung legt den Rückschluss nahe, dass die Freilassung nicht erfolgte, weil die gegen die Führung des Bruderhofs erhobenen Vorwürfe unbegründet waren. Sie setzte vielmehr darauf, dass die Inhaftierten nicht verantwortlich waren. Dies betraf Boller und Keiderling, die für die anklagerelevanten Geschäftsbereiche nicht zuständig gewesen zu sein scheinen. Im Fall des Schweizer Staatsbürgers Hans Meier kamen übergeordnete politische Gründe zum Tragen, die eine Freilassung nahelegten. Meier war als „Haushalter" mitverantwortlich für die Buchführung. Seine Freilassung betrieben auch Schweizer Diplomaten.[32]

II. Michael Horschs unerfüllbarer Auftrag

1. Michael Horschs Zahlen: bestritten, aber nicht widerlegt.

Die Tabelle im Anhang enthält die Zahlen zur Verschuldung und Bewertung des Bruderhofs inkl. des 1932 zugekauften Möllerhofs. Zahlen zu den landwirtschaftlichen Erträgen liegen nicht vor.

Die Werte zur Verschuldung erscheinen plausibel, insbesondere auch, weil sich der Bilanz-Ansatz von 1933 (Pos 2 / 123.942 RM) durch eine

29 MH Feststellungen 1937, S. 18

30 MH Feststellungen 1937, S. 17

31 Der Versuch der Gestapo, einen Gläubiger „durch Drohungen" zu bewegen „ein Protokoll zu unterschreiben, nach welchem er sich durch eine noch offen stehende Kaufpreisschuld betrogen fühle", könnte ein Hinweis darauf sein, dass dieser Versuch an dem Tatbestand „Eingehungsbetrug" ansetzte.

32 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand, 2017, S. 158, Anm. 535. Nauerths Vermutung, „Der staatsanwaltschaftliche Einstellungsbeschluss zeigt, wie wenig substantiell die Anklage letztlich gewesen war" (ebd. S. 157), ist voreilig, solange nicht klar ist, ob alle Mitglieder der Bruderhof-Führung mit der Freilassung entlastet wurden.

Vergleichsrechnung (Pos 3 / 120.255 RM) erhärten lässt. Danach verringerten die Bruderhöfer die Schulden, trotz sehr schwieriger Umstände, in der Zeit zwischen 1933 und 1937 um 11.146 RM. Bei der Bewertung gibt es für 1932 die Möglichkeit einer Hochrechnung anhand eines realen Marktwertes (Kaufpreis Möllerhof). Deswegen halte ich den so ermittelten Wert von 62.214 RM für den besten Näherungswert. Horschs Schätzungen für den Rhönbruderhof sind vergleichsweise gute Näherungswerte.[33] Diese Zahlen legen folgende Schlussfolgerungen nahe:

Der Wertansatz in der Buchhaltung von 1934 liegt bei 197.366 RM. Er liegt um mehr als das Zweifache über dem Wert des Holländers Gorter (Pos 10) und um mehr als das Dreifache über dem Wert der Hochrechnung (Pos 14). Der Wertansatz lässt sich in Herstellungskosten auf folgende Weise plausibel machen: Hochgerechneter Hofwert ohne neue Gebäude (62.214 RM / Pos 14) + Investition in neue Gebäude 1931 (100.000 RM) + Ansatz für Eigenleistung (35.152 RM).[34] Es ist bilanzrechtlich statthaft, die Herstellungskosten in der Bilanz auszuweisen, auch wenn diese nicht den Marktwert wiedergeben.

Die Verschuldung 1937 (Pos 4) übersteigt den Hofwert Gorters (Pos 10) um 17.795 RM, den Hochrechnungswert (Pos 14) um 50.581 RM. Gorters Wert weicht um ca. 100.000 RM vom Bilanzwert ab.

Wenn der Versteigerungswert von 1938 (11.000 RM / Pos15) auch nicht als realer, langfristig gültiger Verkaufswert anzusehen ist, kann er dennoch als Indiz dafür gewertet werden, dass die Wertermittlung per Hochrechnung eher nach unten als nach oben zu korrigieren wäre.

Zur Angabe der Bruderhöfer, z.B. Hans Meiers, der Wert des Bruderhofs habe immer die Schulden überstiegen, weil Gebäude gebaut und Verbesserungen vorgenommen wurden, ist festzustellen: Zwischen dem Wertansatz der Bilanz 1934 und der Wertermittlung per Hochrechnung 1932 ergibt sich eine Differenz von 135.152 RM. Diese lässt sich, wie gezeigt, über Herstellungskosten nachvollziehbar machen.

---

33 Ich vermute, dass er seine Schätzung Pos 12 / Tabelle auf den Rhönbruderhof-Alt bezog und den Möllerhof, der eigentumsrechtlich noch nicht den Bruderhöfern gehörte, nicht berücksichtigte.

34 1931 wurden angeblich 100.000 RM in Gebäude investiert. Vgl. Stephan Wehowsky: Religiöse Interpretation politischer Erfahrung. Eberhard Arnold und die Neuwerkbewegung als Exponenten des religiösen Sozialismus zur Zeit der Weimarer Republik, Göttingen 1980, S. 44, Anm. 74.

Bei Hofbewertung und Verschuldung operierten die Bruderhöfer auch gegenüber Freunden mit unterschiedlichen Zahlen: Es gibt den Hofwert aus dem Werbeprospekt von 230.249 RM, aus der Bilanz von 197.366 RM (jeweils 1934) und den Wert, den man den holländischen Mennoniten mitteilte (ca. 95.000 RM). Bei Angaben zu den Schulden 1937 sind die Unterschiede noch größer: 112.795 RM (Bilanz) und 10.000 RM (Angabe Gorters).

Michael Horsch ging es primär um die Zahlen zur Verschuldung. Den Wert des Hofes könne er selbst schätzen. Diese Zahlen habe man ihm im Januar 1937 angegeben „in einer Höhe, die den Verkauf des Bruderhofes ohne erhebliche Verluste der Gläubiger noch möglich erscheinen ließ."[35]

Im März 1938 versprach die holländisch-mennonitische Zeitung *De Zondagsbode*, das Zahlenwerk Horschs sorgfältig zu prüfen und zu kommentieren, „wenn es dafür Gründe gebe". Eine solche Kommentierung sei aber nie erfolgt.[36] Daraus wird man schließen dürfen: (1) Die Zahlen des holländischen Mennoniten Gorter vom Juli 1937 reichten offensichtlich nicht aus, um Michael Horschs Zahlen vom November 1937 zu widerlegen. (2) Man kann wohl unterstellen, dass sich die Holländer bis März 1938 vergeblich bemühten, von den Bruderhöfern geeignetes Zahlenmaterial zu erhalten. (3) Bis März 1938 (also drei bis vier Monate nach Veröffentlichung der Feststellungen) waren die Holländer offensichtlich nicht in der Lage, solche Zahlen zu präsentieren.

Nach dem Historiker Horst Gerlach leistete die Bruderhof-Gemeinschaft bis 1985 keinen hinreichenden Beitrag zur Widerlegung der von Michael Horsch vorgetragenen Zahlen und Argumente.[37]

Die Gemeinschaft verfügte mit der Buchhalterin Hella Römer, die das Zahlenwerk nach der Auflösung fertigstellte und deswegen länger vor Ort blieb, über die denkbar kompetenteste Person, um zeitnah eine Gegendarstellung zu erarbeiten.[38] Hans Meier, als „Haushalter" für die Buchhaltung mitverantwortlich, schrieb 1979 einen „ausdrücklich auch

35 MH Feststellungen, in: MH Auflösung 1937, S. 23.

36 Lichti: German Mennonites 1994, S. 104.

37 Horst Gerlach: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung, Weierhof 1985, S. 50-51.

38 Auch wenn sie die Unterlagen nicht mitnehmen konnte, wird sie sich Notizen gemacht bzw. die wichtigsten Zahlen im Gedächtnis bewahrt haben. Alles andere erscheint vor dem Hintergrund einer drohenden Anklage gegen die Führungsmitglieder abwegig.

als Berichtigung Michael Horschs“ bezeichneten Bericht: Der „Wert des Bruderhofes war immer weit höher als die Schulden.“ Angesichts der oben dargestellten Diskrepanzen wird man von einer „Berichtigung“ nach 42 Jahren mehr erwarten dürfen als Behauptungen, auf die Michael Horsch schon 1937 geantwortet hatte.[39] Zumal auch Freunde der Bruderhöfer, wie deren Rechtsvertreter Dr. Eisenberg, schon in den 50er Jahren konstatiert hatten, dass die errichteten Gebäude für andere kaum einen Wert hatten und ungenutzt geblieben waren.[40]

Die Widersprüche, die sich aus den Darstellungen der Bruderhöfer zum Hofwert und zur Verschuldung ergeben, werden in der Darstellung Thomas Nauerths nicht thematisiert. Nauerth unterstellt Horsch, dass er Zahlen zum Hofwert aus offiziellen Dokumenten oder gar aus „Polizeiakten“ ungeprüft übernommen habe, nennt jedoch keine eigenen Zahlen.[41]

2. Vertrauensbruch der Bruderhof-Führung?

Die dargelegten Sachverhalte sprechen aus meiner Sicht dafür, dass die Führung des Rhönbruderhofs Michael Horsch und andere falsch informierte[42]. Schwer wogen dabei die Angaben zur Verschuldung und das Verschweigen der ungeklärten Eigentumsverhältnisse. Hinzu kamen die beschriebenen Finanzpraktiken mit der Tendenz, Risiken zu Lasten von Mitmenschen einzugehen und dabei die Grenzen des Rechts auszutesten.

Michael Horsch hatte nicht nur Grund sich zu ärgern, er hatte auch Grund fassungslos zu sein. Gegen den Widerstand seiner Glaubensgenossen vom Mennonitischen Hilfswerk Christenpflicht und übrigens auch den seiner Familie hatte er sich für die Bruderhofgemeinschaft eingesetzt. Er war im Januar 1937 unter der Voraussetzung angereist, bis zum Verkauf des Bruderhofs Überbrückungshilfe zu organisieren. Vor

39 Hans Meier: Die Auflösung des Neuhutterischen Rhön-Bruderhofes in Deutschland. Auch als Berichtigung der Schrift von Michael Horsch über die Auflösung des Rhön-Bruderhofes, Hellmannsberg 1937, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1979, S. 49-56, S. 53. Den in der Bilanz angegebenen Wert für den Hof verteidigt Meier erst gar nicht; wie hoch die Schulden waren, sagt er auch nicht.

40 „Einrichtungen wurden in der Folgezeit naturgemäß vernachlässigt, da der Zweck der ursprünglichen Anlage von dem eines gewöhnlichen Bauernhofes abwich.“ O. Eisenberg: Das Ende des Rhönbruderhofes. Der rechtliche Vorwand der Auflösung des Rhönbruderhofes im Frühjahr 1937, in: Der Pflug, 1957, Band IV, Heft 2, S. 9.

41 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand, S. 231f

42 Siehe die Zahl zur Hofbewertung im Werbeprospekt (Pos 9 Tabelle).

diesem Hintergrund hatte er bei amerikanischen Mennoniten um Hilfe geworben. Offensichtlich war er in seinen Briefen an seinen Bruder von der Verkäuflichkeit des Bruderhofs und von einer Gesamtschuldenhöhe deutlich unter 112.795 RM ausgegangen. Im April 1937 musste er dann feststellen, dass man ihm wesentliche Informationen vorenthalten hatte.

Am 5. 5. 1937 schreibt er seinem Bruder: „Heute muß ich dir mitteilen (...), daß die Schulden, nach Schätzung wenigstens zwei Mal so hoch als der jetzige normale Verkaufswert des Bruderhofes mit allem, was dazu gehört ist."[43] Dies legt nahe: Hätte Michael Horsch die tatsächliche Höhe der Gesamtschulden schon im Januar gekannt, hätte er es auch damals für geboten gehalten, dies mitzuteilen. Die den amerikanischen Mennoniten anempfohlene Übernahme von Zinszahlungen machte angesichts dieser Überschuldung keinen Sinn und wäre ohne Nennung der Gesamtschuldenhöhe in hohem Maße unseriös gewesen. Horschs Verhalten erklärt sich insoweit aus Unkenntnis der Gesamtschuldenhöhe. Außerdem war der Hof wegen der ungeklärten Eigentumsverhältnisse nicht verkäuflich, denn 41 % (28 ha) der Ackerfläche befand sich nicht im Eigentum des Bruderhofs.

Horschs Verhaltensänderung erklärt sich hinreichend vor diesem Hintergrund. Nauerth stellt den Bruch im Verhalten Horschs als Ergebnis einer Erpressung durch die Gestapo dar. Dazu alternative und näher liegende Erklärungen ignoriert er (vgl. IV.1+2).

3. Zur Beurteilung der Haltung Michael Horschs und der deutschen Mennoniten

Dass Michael Horsch angesichts der Auflösung und Vertreibung der Gemeinschaft und der Inhaftierung dreier Mitglieder Vorwürfe irgendwelcher Art in den Vordergrund stellte und die Art, wie er mit seinem Ärger umging, bot Anlass zu berechtigter Kritik.

Heute ist bekannt, dass die drei Inhaftierten mit einem Fuß im KZ standen und dort nach dem Willen der Gestapo auch eingeliefert werden sollten, unabhängig vom Ausgang des Gerichtsverfahrens. Dass es anders kam, ist dem zuständigen Richter in Hanau zu verdanken. Er terminierte die Freilassung so, dass die Gestapo nicht eingreifen und die Freigelassenen nach Holland fliehen konnten.[44]

---

43 Brief Michael Horschs an John Horsch vom 5.5.1937, s. Briefe RBH MH.JH 36.37 in: https://drive.google.com/drive/folders/1guAXn6wSqRh8pBQEYy0BV8_WXdSgPvvo.

44 Bekanntlich reichte im NS-Unrechtsstaat ein Freispruch nicht, um auch frei zu kommen. Martin Niemöller wurde im März 1938 freigesprochen und noch im Gericht erneut verhaftet

Als Michael Horsch im November 1937 seine Feststellungen veröffentlichte, hatten alle Mitglieder des Rhönbruderhofs Deutschland bereits verlassen. Obwohl er vier Monate Zeit zum Nachdenken hatte, Zeit, auch sein Gewissen zu prüfen, äußerte er im wahrsten Sinne des Wortes unglaubliche Dinge.

Der holländische Mennonit Gorter charakterisierte die öffentliche Rhetorik deutscher Mennoniten im Dritten Reich als eine „merkwürdige Probe einer bereits zur Genüge bekannten Art von Schreiben, die wahr und zugleich nicht wahr" ist.[45] „Mit der Wahrheit lügen" meint, mit Halbwahrheiten zu operieren, Richtiges zu sagen unter Weglassung von Wichtigem und dadurch die Wahrheit zu verdrehen oder zu verkürzen. Dafür zwei Beispiele aus den Feststellungen Horschs.

Zu behaupten, dass es bei der Rhönbruderhof-Auflösung nur um einen Insolvenzfall gegangen sei, obwohl die politische Polizei angerückt war, drei Personen in Schutzhaft nahm und die Aktion mit dem Ausnahmerecht begründete, ist eine ebenso groteske wie offensichtliche Verkürzung der Wahrheit.[46]

Beim zweiten Beispiel kommt Bluff mit einer Prise Demagogie zur Anwendung. „Weiterhin sollen Verbote der neuen Regierung: (...) Devisen einzuführen zum Zusammenbruch des Bruderhofes erheblich beigetragen haben. Für eine Devisen-Einfuhr hat es nie Schwierigkeiten gegeben. Diese Angabe ist ganz widersinnig im Hinblick auf die Tatsache, daß der Staat großen Wert auf Devisen legt und jede Einfuhr nur fördern wird."[47] Das Zitat zeigt, dass Michael Horsch das Thema Deviseneinfuhr nur auf der Ebene allgemeiner Devisenpolitik behandelte. Es kann aber beides gleichzeitig der Fall sein, nämlich ein allgemeines Interesse des Staates an Devisenzufuhr und politisch motivierte Diskriminierung bei der Devisenbeschaffung im Einzelfall, wenn dies politisch opportun erschien. Widersinnig ist hier der durchsichtige Versuch Horschs zu suggerieren, die allgemeine Devisenpolitik lasse sich für

---

und ins KZ eingeliefert (https://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Niem%C3%B6ller)

45 Siehe Bericht von Ds. S. H. N. Gorter im "Zondagsbode" 18. 7. 1937, in: Michael Horsch: Feststellungen von Michael Horsch, in: Michael Horsch (Hg.): Die Auflösung des Eingetragenen Vereins „Neuwerk Bruderhof", S. 11-14, S.11.

46 Schutzhaft im NS-Regime bedeutet Inhaftierung ohne rechtliche Begründung allein auf polizeiliche Anordnung. Eine Begründung der Inhaftierung auf zivilrechtlicher Basis (z. B. Insolvenzrecht) konnte einen Tag nach der Auflösung des Bruderhofs nicht vorliegen, s. Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand 2017, S. 204.

47 Michael Horsch: Feststellungen 1937, S. 27.

jeden Einzelfall verallgemeinern. Außerdem erhielt Michael Horsch bei seinem Besuch im Januar 1937 höchstwahrscheinlich konkrete Informationen über das den Bruderhöfern auferlegte Verbot der Deviseneinfuhr. Emmy Arnold berichtet im Oktober 1936 in dem erwähnten Brief an Elias Walter, fast alle Hypotheken seien gekündigt worden. Vor diesem Hintergrund ist schwer vorstellbar, dass im Januar nicht über das Deviseneinfuhrverbot gesprochen wurde. In der konkreten Situation war dies vermutlich das drückendste ökonomische Problem der Bruderhofgemeinschaft.

Die Tendenz der zahlreichen Halbwahrheiten in Michael Horschs Feststellungen ist eindeutig. Seine Publikation ist eine implizite politische Rechtfertigung und Verteidigung des NS-Regimes in diesem Konflikt. Sie ist alles andere als die um Objektivität bemühte Analyse eines Agrarfachmanns, als die man sie bei den deutschen Mennoniten lange und gerne gelesen hat. Es handelt sich vielmehr um eine Rechtfertigung des Verhaltens der NS-Behörden, die im Gewande einer unvoreingenommenen ökonomischen Analyse daherkommt.

III. Die Darstellung Michael Horschs bei Thomas Nauerth

In seiner Darstellung führt Nauerth Michael Horsch als eine von der Gestapo erpresste Person vor. An der Art und Weise, wie Michael Horsch agierte, versucht Nauerth per Rückschluss plausibel zu machen, dass dessen Handlungsweise nur erklärbar sei, wenn man eine im Hintergrund wirkende „dritte Partei" unterstellt. Damit wird die Erpressung stillschweigend vorausgesetzt, ohne sie zu belegen.

Bei der Begründung dieser Kollaborationsthese gibt es im MQR-Artikel einen bemerkenswerten Unterschied zu seinem Textentwurf aus dem Jahr 2015. Er führt dort aus: Sollte Michael Horsch Dollar mit sich geführt haben, wie das Bruderhof-Führungsmitglied Hans Meier berichtete, „dann hätte Michael Horsch die Zeit vom 16. 4. bis zum 19. 4. 1937 wohl vorrangig auf einer Polizeidienststelle wegen offensichtlicher Devisenschiebereien verbracht. Es ist letztlich nicht mehr zu klären, mit welchen Mitteln die Gestapo Michael Horsch in die Hand bekommen hat, dass sie Michael Horsch in der Hand gehabt hat, scheint aber die einzig mögliche Erklärung für den Bruch in seinem Verhalten wie für die dann schriftlich vorgetragenen nachweislich falschen Behauptungen."[48]

48 Thomas Nauerth: Freund der Gemeinschaft, Zeuge der Anklage und Zeitzeuge. Michael Horsch und der Rhönbruderhof 1936 / 1937, Entwurf 2015, S. 26. Nauerths Entwurf ist nicht

Im MQR-Artikel wird dies so nicht wiederholt. Man fragt sich, warum eigentlich nicht, wenn die Indizienlage angeblich so triftig ist? Was bleibt, ist die Unterstellung, dass die Gestapo Michael Horsch in der Hand hatte. Das ist die stillschweigende Voraussetzung, die den MQR-Artikel wie ein roter Faden durchzieht. Es ist nicht mehr das eine Ereignis, das quasi den direkten Beweis liefert mit Benennung von Delikt, Zeit und Ort. Weil Nauerth den so geführten direkten Beweis scheinbar nicht mehr für präsentabel hält, verlegt er sich ganz auf einen Indizienbeweis. Dass Michael Horsch wie eine Marionette der Gestapo gehandelt und geredet habe, wird durch eine Vielzahl von Einzelbeweisen als stichhaltig darzustellen versucht. Die so aufbereiteten Indizien sollen den Rückschluss nahelegen oder aufdrängen, Horsch müsse für eine „dritte Partei" gehandelt haben.[49] Im Indizienbeweis müssen die Indizien je für sich bewiesen, also hinreichend belegt sein. Eine Ansammlung von Vermutungen, Insinuationen und Kurzschlüssen ist deshalb kein Indizienbeweis.

Die Erpressung erkläre den „Bruch in seinem Verhalten" (s. o.), die Verwandlung des Freundes zum „feindlichen Zeugen". Dieser Bruch zeige sich in der Darstellung der ökonomischen Lage des Bruderhofs durch Horsch. Auf der Basis des von ihm jeweils selbst erhobenen Zahlenmaterials habe Horsch die Lage im Januar positiv und nach dem April negativ dargestellt. Sein Kollaborations- und Erpressungsverhältnis zur Gestapo verschleiere Horsch vor seinen Konfessionsbrüdern.[50] Er beanspruche für die Auflösung des Bruderhofs (14. bis 16. 4. 1939) eine Zeugenschaft, die er nicht gehabt haben könne, weil er am 15. 4. nicht vor Ort gewesen sei. Um seinen „Zeugenstatus" aufzubessern, habe er einen weiteren Besuch auf dem Bruderhof im Frühjahr 1937 frei erfunden.

Insgesamt wird Michael Horsch von Thomas Nauerth als Kollaborateur und als ein Mensch präsentiert, der in Serie lügt, nicht selten ziemlich

---

für die Öffentlichkeit bestimmt. Ich halte es dennoch für legitim, dieses Zitat anzuführen, weil es sozusagen kurz zusammengefasst seine Methode und seine subjektiv gefärbte Einstellung gegenüber Michael Horsch beleuchtet. Man beachte hier die skandalisierende Wortwahl. Nauerth spricht von „Devisenschiebereien" und nicht etwa von Devisenvergehen. Er wählt einen Begriff, der einem kriminellen Milieu zugeordnet ist, und er verwendet diesen im Plural, als sei Michael Horsch ein Wiederholungstäter, obwohl er hier allenfalls eine Einzeltat nachgewiesen hätte, bezogen auf einen Betrag von 117 $.

49 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand, S. 232

50 z. B: Nauerth: a. a. O., S. 243

platt und manchmal auch einfach dumm.[51] Das Stilmittel der Wahl Nauerths ist dabei Insinuation: „Insinuation wird gehandhabt als die starke und letztendlich eindeutige Andeutung des Gemeinten, die nichts offen lässt, ohne aber das Gemeinte zitierbar eindeutig zu sagen. Die Methode der Insinuation beruht auf dem Prinzip, etwas in der Sache zu behaupten, ohne es in der Form beweiskräftig behauptet zu haben."[52]

IV. Analyse der Beweisführung Nauerths an einzelnen Beispielen

Wer sich mit Nauerths Text auseinandersetzt, ist an seine kleinteilig argumentierende Darstellungsform gebunden. Er muss sich auf diese Art der Beweisführung einlassen, unabhängig davon, ob er die Sache, um die es dabei jeweils geht, für nachrangig oder gar irrelevant (siehe Kap. IV.6, Zeugenschaft) hält.

1. Gab es einen Bruch im Verhalten Michael Horschs gegenüber dem Rhönbruderhof?

Dass es einen Bruch in der Darstellung der ökonomischen Verhältnisse des Bruderhofs durch Michael Horsch gegeben habe, beruht lediglich auf einer Vermutung Nauerths. In einem Brief Michael Horschs an seinen Bruder John (20. 1. 1937) schreibe er von „'landwirtschaftlichen Erträgen wie in den Büchern ausgewiesen'. Diese Worte legen nahe, dass Horsch im Januar 1937 Einsicht in die Buchhaltung der Gemeinschaft genommen hat und dass deswegen sein früherer positiver Bericht auf harten Zahlen basierte, nicht auf bloßem Hörensagen. Nun jedoch nahm Horsch eine völlig andere Haltung ein".[53]

Nauerth führt seine Argumente als Vermutung ein, behandelt diese aber im Fortgang seiner Erörterung einige Seiten weiter als Faktum, so als hätte er einen Beweis erbracht. Hier erfolgt die wundersame Mutation der Vermutung zum Faktum schon im nächsten Satz: Wenn das von Nauerth angeführte Zitat aus dem Brief Horschs an seinen Bruder nur „nahelegt", also vermuten lässt, er habe Einsicht in die Buchhaltung genommen, können bezüglich einer daraus abgeleiteten „Haltung" auch nur Mutmaßungen angestellt werden. Nauerth fährt aber nicht mit einer

51 Einen nicht stattgefundenen Besuch zu behaupten, erscheint nicht besonders intelligent, weil es vermutlich ein Dutzend Gegenzeugen gegeben hätte.

52 Vgl. Thomas Meyer: Methoden und Strategien. Insinuation als Stilmittel, in: Friedrich-Ebert-Stiftung/Akademie der Politischen Bildung (Hg.): Am rechten Rand. Analysen und Informationen für die politische Bildung, Bonn 1995, S. 18.

53 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand , S. 231.

Vermutung fort, sondern mit einer Behauptung: Horsch habe im April eine „völlig andere Haltung" eingenommen. Davon könnte logischerweise nur geredet werden, wenn dessen Haltung im Januar bekannt wäre. Das ist sie aber nicht, wie sich aus Nauerths Ausführung ergibt.[54]

Davon abgesehen sprechen folgende Gesichtspunkte gegen Nauerths Version: Es wäre nicht unbedingt schicklich gewesen, bei einem ersten Besuch als Revisor aufzutreten und Einsicht in die Buchhaltung nehmen zu wollen. Michael Horsch besteht nachdrücklich darauf, dass er erst bei seinem zweiten Besuch im April 1937 die Buchhaltung selbst durchsah, u.a. weil er Hutterern grundsätzlich vertraute.[55] Er war nur „nahezu zwei volle Tage" vor Ort. Dabei erstellte er eine Bedarfsliste im Wert von 6.400 RM, die er seinem Bruder schickte.[56] Wie soll da noch Zeit für Aktenstudium gewesen sein? Selbst wenn er Einsicht in die Buchhaltung genommen hätte, bezöge sich diese lt. Zitat nur auf die „landwirtschaftlichen Erträge", nicht aber auf Verschuldung und Hofbewertung. Diese beiden Größen waren in einer Situation, in der es um Verkauf und Auflösung des Bruderhofs ging, aber entscheidend, die landwirtschaftlichen Erträge demgegenüber nachrangig.

Ein anderes Indiz ergibt sich aus der Wiedergabe des Dialogs mit den drei Inhaftierten im Gefängnis. Keiderling, einer der drei, berichtete, man habe Michael Horsch daran erinnert, anlässlich seines Besuches im Januar über die gesamte Bandbreite der ökonomischen Lage gesprochen zu haben, worauf dieser „erwiderte, daß wir ihm die falschen Zahlen gegeben und ihn in die Irre geführt hätten".[57] Alle an diesem Disput Beteiligten gingen hinsichtlich der Übermittlung der Zahlen im Januar 1937 augenscheinlich von den gleichen Voraussetzungen aus: Horsch wurden diese Zahlen „gegeben", er erhob sie nicht selbst.

Wie schon erwähnt, hätte Horsch in Kenntnis der realen Verschuldung und der Unverkäuflichkeit des Hofes seine Mission mit ziemlicher Sicherheit so gar nicht angetreten, weil ihm klar gewesen wäre, dass sie aussichtlos ist (vgl. Kap II b). Nichts belegt die Unverkäuflichkeit des Bruderhofs besser als der Umstand, dass der Versteigerungszuschlag 1938 bei 11.000 RM erfolgte. Das sind 5,57% des Bilanzwertes von 1934

54 Nauerth: a. a. O., S. 231.

55 Michael Horsch: Feststellungen 1937, S. 22: "Ich hatte (...) auch keine Veranlassung, den Angaben über die Ertragsmengen der Landwirtschaft und die Verschuldung nicht zu glauben."

56 Brief Michael Horschs vom 20. 1. 1937 an seinen Bruder John Horsch.

57 Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand, S. 231.

bzw. 17,68 % des hochgerechneten Näherungswert 1932 für den Hof insgesamt (vgl. Pos 8, 14 und 15 Tabelle).

2. War Michael Horsch Gestapo-Spitzel?

In einem Brief des Vorsitzenden des VDM, Emil Händiges, vom 28.10.1937 an Christian Neff zitiert jener aus einem am Vortag eingegangenen Brief Michael Horschs: „Der Entwurf[58] ist von der Geheimen Staats-Polizei Kassel für das Ausland genehmigt; so wie die beiliegende Abschrift ist, soll es gedruckt werden."[59]

Dieses Zitat belegt, dass die Publikation Horschs von der Gestapo-Zensur zu genehmigen war, und dass Horsch und Händiges damit mit geschäftsmäßig beiläufiger Normalität umgehen. Das Zitat liefert jedoch keinen Anhaltspunkt für Nauerths Vermutung, Horsch habe ein über den konkreten Zensurfall hinausgehendes, geheim gehaltenes Verhältnis zur Gestapo unterhalten, auch für die Unterstellung, er verschleiere dieses Geheimverhältnis gegenüber seinen Konfessionsgenossen.[60] Das Zitat widerspricht vielmehr diesen impliziten Annahmen Nauerths. Dieser unterstellt nämlich, Zensur sei grundsätzlich nicht in den Zuständigkeitsbereich der Gestapo gefallen. Wenn Horsch sich in einer Zensurangelegenheit mit Gestapo-Beteiligung an Händiges wendet, müsse dies – in der Logik Nauerths – mit seiner geheim gehaltenen Sonderbeziehung zur Gestapo zu tun haben. Wegen dieser Sonderbeziehung habe die Gestapo den Fall sozusagen an sich gezogen, obwohl er normalerweise außerhalb ihrer Zuständigkeit lag. Daraus resultiert Nauerths Überraschung: „Dass Horsch die Gestapo als Genehmigungsbehörde für seine Broschüre benennt, anstatt dies zu verbergen, ist überraschend."[61]

Nauerth hat hier ein Problem: Das einzig Konkrete, was er von den Gestapo-Kontakten Michael Horschs weiß, ergibt sich aus dem o. g. Zitat im Händiges-Brief. Deswegen ist es für ihn wichtig nachzuweisen: Die Gestapo hatte normalerweise keine Zuständigkeit für Zensur. In diesem Kontext verweist Nauerth auf ein Buch des Kulturhistorikers

58 Gemeint ist der Entwurf zu: MH Feststellungen 1937.

59 Nauerth: a. a. O., S. 242.

60 Der Ausdruck Konfessionsgenosse wird hier verwendet, weil Michael Horsch die norddeutschen, aus seiner Sicht liberalen Mennoniten vermutlich nicht als Glaubensbrüder empfunden haben dürfte.

61 Nauerth: a. a. O., S. 242.

Jan-Pieter Barbian zur Literaturpolitik im NS-Staat.[62] Gestützt auf Barbian formuliert er: „Basierend auf aktuelle Untersuchungen scheint es, die Gestapo-Büros hätten nicht als Zensurzentren gedient."[63] Das liest sich zunächst wie eine Bestätigung der These von der Nicht-Zuständigkeit der Gestapo für Zensur. Schlägt man das Buch auf, entdeckt man ein ganzes Kapitel „Gestapo und SD" mit einer sehr konkreten Beschreibung der Zuständigkeit der Gestapo für Zensur (S. 141 ff. - z. B. Abtlg. II 2 J: „Lektorat der pressepolizeilich zu bearbeitenden Bücher"). Eine Feststellung, die diesen wesentlichen Sachverhalt klarstellt, vermeidet Nauerth. Eine grundsätzliche Zuständigkeit der Gestapo für Zensur würde seiner rhetorischen Frage, wieso Horsch gegenüber Händiges die Gestapo als Genehmigungsbehörde nennt, den Boden entziehen.

Mit dem Begriff „Gestapo-Büros als Zensurzentren" verlagert Nauerth das Thema auf die regional-operative Ebene von Zensur. Dort ist mutmaßlich keine Klarheit mehr zu gewinnen, weil die Quellen im Krieg verbrannten. Diese Frage ist aber für den hier zu klärenden Sachverhalt nachrangig. Wenn es in Kassel kein „Zensurzentrum" im „Gestapo-Büro" gab, ist immer noch denkbar, dass dort einschlägig befasste Beamte arbeiteten. Wenn die Gestapo Kassel überfordert gewesen sein sollte, einen 32-Seiten-Text zensurtechnisch zu bewältigen, konnte sie vermutlich auf die Expertise übergeordneter Stellen zurückgreifen.

Ohne die Klarstellung zur grundsätzlichen Zuständigkeit der Gestapo für Zensur läuft Nauerths Bezug auf Barbian auf eine Irreführung der Leser hinaus. Er insinuiert, die notwendigerweise fehlende Klarheit auf der operativen Ebene lasse sich auf die Ebene der grundsätzlichen Zuständigkeit der Gestapo übertragen.[64] Nauerth fährt fort: „Wollte er Händiges davon abhalten, Änderungen am Entwurf zu machen? Oder versuchte er ein Signal zu senden über die Herkunft dieser Publikation, das er nicht offen sagen konnte?"[65] Unwillig oder unfähig, den eben aufgetretenen Widerspruch argumentativ zu bewältigen, arbeitet Nauerth weiter mit jenen Grundannahmen, deren Fragwürdigkeit gerade aufschien: Je mehr er an der Bewältigung der Fakten scheitert, desto mehr versteigt er sich in abwegige Spekulationen.

62 Nauerth: a. a. O., S. 242.

63 Nauerth: a. a. O., S. 242 Anm. 100.

64 Die Seitenangabe zur auf Barbian gestützten Vermutung Nauerths fehlt. Worauf sich Nauerth hier bezieht ist, völlig offen.

65 Nauerth: a. a. O., S. 242 f.

Die eigenen Thesen „gegen kritische Revision zu immunisieren" ist charakteristisch für geschlossene Gedankenkonstrukte. Informationen, die den eigenen Hypothesen widersprechen, werden ignoriert. Nauerth arbeitet mit solchen geschlossenen Konstrukten. Er hält unverdrossen an einer Vermutung fest, deren Haltlosigkeit die von ihm angeführte Literatur klar belegt.

3. Handelte Michael Horsch im Dienst der Gestapo gegen seine Konfessionsgenossen?

Nach Nauerth kooperierte Horsch hinter dem Rücken seiner mennonitischen Konfessionsgenossen mit der Gestapo. Die Initiative zur Veröffentlichung seiner Publikation über den Bruderhof-Konflikt war aus dem Kreis der am Konflikt beteiligten VDM-Mitglieder gekommen, die den zögernden Horsch drängten, hier in Aktion zu treten. Der VDM-Kassenwart Pfarrer Abraham Braun schrieb am 27. September 1937 an Händiges: „Es sollte alles getan werden Bruder Horsch zu veranlassen, die Sache in die Hand zu nehmen und über die ganze Sache offen und klar zu sprechen (...) Ich denke es ist wesentlich, lieber Bruder Händiges, daß du Bruder Horsch um einen solchen Text bittest."[66]

Den Textentwurf der Feststellungen schickte Händiges zur Abstimmung an verschiedene Mitglieder des VDM-Vorstands.[67] Die Indizienlage spricht dafür, dass Michael Horsch den Text an Händiges schickte, um mit seinen mennonitischen Auftraggebern eine Abstimmung des Inhalts zu ermöglichen. Inwiefern die Gestapo den Text wie eingereicht akzeptierte oder nach einer ersten Überprüfung noch einmal vorgelegt bekam, um Änderungswünsche zu begutachten, ist unklar.

Es wird deutlich: Die öffentliche Reaktion auf die Auflösung des Bruderhofs war eine Angelegenheit des VDM-Vorstands, der hier für die deutschen Mennoniten sprach. Dies gilt auch für Horschs Publikation hinsichtlich Inhalt und Abstimmung mit der Zensur. Der Personenkreis, der den Text erhielt, ist identisch mit dem, der sich an der Korrespondenz zum Konflikt beteiligte.[68] Michael Horsch war der einzige Nichtakademiker in der Runde jener deutschen Mennoniten, die im Konflikt

66 Brief Abraham Brauns an den 1. und 2. VDM-Vorsitzenden Dr. Händiges und Dr. Crous. Nauerth: a. a. O., S. 233 Anm. 71. Rückübersetzung aus dem Englischen durch mich.

67 Händiges Brief vom 28. 10. 1937.

68 Horst Quiring: Die deutschen Mennoniten zur Auflösung des Rhön-Bruderhofes 1937. Eine Dokumentation im Spiegel der Korrespondenz, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1981, S. 23-32; S. 27.

öffentlich in Erscheinung traten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn man einen Text, der für die Außendarstellung der deutschen Mennoniten im In- und Ausland wichtig war, in einer Runde von überwiegend promovierten und habilitierten Akademikern ausgerechnet dem Einzigen mit Volksschulabschluss exklusiv überlassen hätte. Noch dazu einem, der eine theologische Strömung vertrat, die den akademisch gebildeten Mitbrüdern ziemlich fremd gewesen sein dürfte.

Das alles passt schwerlich zu der Annahme, Horsch habe hinter dem Rücken seiner Konfessionsgenossen mit der Gestapo zusammengearbeitet. Er handelte offensichtlich im Auftrag und in Abstimmung mit dem Vorstand des VDM.

4. „Offensichtliche Lügen" Michael Horschs bei Erträgen aus nichtlandwirtschaftlichen Tätigkeiten?

Michael Horsch schrieb: „Gewinnbringende Arbeit wurde, außer in der Landwirtschaft, nicht geleistet. Alle anderen Arbeitsgebiete brachten nicht nur nichts ein, sondern waren durchweg Verlustgeschäfte und brachten schwere finanzielle Belastungen."[69] Für Nauerth ist das eine „offensichtliche Lüge" (blatant falshoods).[70] Zum Beweis zitiert er den amerikanisch-hutterischen Zeugen David Hofer: Es sei „erstaunlich was für schöne Sachen sie von Nußholz machen können. In Deutschland und Lichtenstein haben sie letztes Jahr Waren im Wert von 4000 Mark verkauft, dieses ist auch ihr bestes und einziges Einkommen, das sie haben" (Brief David Hofers vom 28. 2. 1937).[71]

Während Horsch von „gewinnbringender Arbeit" spricht, argumentiert Nauerth dagegen mit Umsatzzahlen. Umsatz, Einkommen und Gewinn sind bekanntlich nicht dasselbe. Man kann jede Menge Umsatz machen und trotzdem bis über die Ohren in der Verlustzone stecken.

Hinzu kommt: Wenn die 4.000 RM Umsatz das „beste und einzige Einkommen" wäre, dann ergibt dies pro Nase und Monat einen Umsatz von 2,38 und 6,67 RM, je nachdem von welcher Bewohnerzahl (zwischen 50 und 140) man ausgeht.[72] Eine üppige Umsatzrendite von 20% unterstellend und nur die Erwachsenen mit einem Anteil von 50 % berücksichti-

69 MH Feststellungen 1937, S. 19.

70 Nauerth: a. a. O., S. 244 inkl. Anm. 105.

71 Nauerth: a. a. O., S. 244 inkl. Anm. 105.

72 Michael Horsch nennt 50 Personen (Michael Horsch: Ergänzung 1937, S. 9), Hans Meier nennt 140. Hans Meier: Solange das Licht brennt, Lebensbericht eines Mitglieds der neuhutterischen Bruderhof-Gemeinschaft, Deer Spring, Norfolk, U.S.A., 1992, S. 65.

gend, ergibt sich ein Gewinn zwischen 0,64 und 1,78 % eines normalen Monats-Arbeiterlohnes (ca. 150 RM/mtl.).[73] Mit 20% Umsatzrendite und 50% Kinderanteil enthält diese Rechnung unrealistisch optimistische Annahmen.[74] Dabei ist nicht einmal klar, dass man überhaupt Gewinn erzielte.

Nauerth liefert keinen Beweis für „offensichtliche Lügen" Horschs, dafür aber einen – wenn auch unfreiwillig – für die Richtigkeit der Feststellung: „Gewinnbringende Arbeit wurde, außer in der Landwirtschaft, nicht geleistet."

5. „Erdichtete Lügen" Michael Horschs beim Thema Verschuldung und Zinsen?

Beim Thema Verschuldung und Zinsen begegnen wir wiederum jener Mischung aus moralischer Arroganz und fachlicher Ignoranz. Bei Horsch, so schreibt Nauerth, gehe es nicht darum, „angesichts komplizierter Fakten eine alternative Sichtweise zu präsentieren, sondern eher um erdichtete Lügen (made-up lies). Die falschen Aussagen in Michael Horschs Artikel sind zu zahlreich, als dass sie noch mit Naivität erklärt werden könnten."[75]

Nauerth stützt diese Anschuldigung auf die Erwähnung überfälliger Zinsen des Bruderhofs i. H. v. 1600 RM in der Liste erwünschter Hilfsleistungen aus dem schon erwähnten Brief Horschs an seinen Bruder vom Januar 1937.[76] Nauerth schließt: „Dies bedeutet, Michael Horsch müssen die Schulden der Gemeinschaft bewusst gewesen sein", er müsse die „Schulden der Gemeinschaft" gekannt haben. Im Zusammenhang mit dem Lügenvorwurf soll dies, in dieser seltsam insinuierend-vagen Ausdrucksweise (Schulden bewusst gewesen sein?!), offensichtlich suggerieren, Michael Horsch müsse die Gesamthöhe der Schulden schon im Januar gekannt und diese durch persönliche Einsicht in die Bücher in Erfahrung gebracht haben (personally witness). Ergo habe er im April 1937 einen Kenntnisstand zu den „Schulden der Gemeinschaft"

73 Vgl. Rüdiger Hachtmann: Lebenshaltungskosten und Reallöhne während des ‚Dritten Reiches', Tabelle 5, S. 46 in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 75.1, 1988, S. 32-73. https://zeitgeschichte-digital.de/doks/frontdoor/deliver/index/docId/802/file/hachtmann_lebenshaltungskosten_reall%c3%b6hne_dritten_reiches_1988_de.pdf

74 Der Kinderanteil von 50 % dürfte viel zu hoch sein, weil die schulpflichtigen Kinder 1937 schon in der Schweiz waren.

75 Nauerth: a. a. O., S. 240 inkl. Anm. 89.

76 Nauerth: a. a. O., S. 240 Anm. 89.

bestritten, den er ausweislich seines Briefes an seinen Bruder schon im Januar gehabt habe.

Nauerth scheitert wiederum an den einfachsten Zusammenhängen. Um über einen Zinsbetrag zur Gesamtschuldenhöhe zu kommen, benötigt man bekanntlich Angaben zur Laufzeit und Zinshöhe aller Kredite und Darlehen. In Horschs Brief ist von Zinsen die Rede, aber nicht von den anderen hier genannten Größen. Das Brief-Zitat besagt nur: Es gab Schulden, für die 1.600 RM Zinsen fällig waren. Sonst nichts. Es ging um die Konkretisierung der kurzfristigen Dringlichkeiten. Weil er den grundsätzlichen Zusammenhang nicht versteht, meint Nauerth, er habe einen besonders triftigen Beleg für seine These vom Bruch im Verhalten Michael Horschs gefunden.[77] Das Gegenteil ist richtig: Der Verweis auf die Zinsen im Brief Michael Horschs ist ein starkes Indiz dafür, dass er im Januar nicht selbst Einsicht in die Buchhaltung nahm, dass er deswegen von einer Schuldenhöhe i. H. v. 112.795 RM nichts wusste, dass er Zahlen mitnahm, die man ihm gab, darunter die zu den dringlichsten Zinsforderungen.[78] Hätte er die Gesamtschulden gekannt, wäre ihm klar geworden, dass seine Bemühungen zum Scheitern verurteilt waren, mindestens hätte er aber diese Gesamtschulden seinem Bruder im Januar 1937 genannt.

6. Behauptete Horsch eine Zeugenschaft, die er nicht haben konnte?

Michael Horsch habe wahrheitswidrig behauptet, so Nauerth, Zeuge der Auflösung des Rhönbruderhofs gewesen zu sein. Er habe sich diese Zeugenschaft durch die Behauptung erschlichen, er sei schon am 15. 4. 1937 vor Ort gewesen, obwohl er erst am 16. 4. eingetroffen sei oder sein konnte.[79]

---

77 Das ist der eigentliche Grund, wieso Nauerth die Sache mit den Zinsen überhaupt thematisiert: Er meint, so etwas wie einen ultimativen Beleg für den Bruch gefunden zu haben, der von ihm vorgetragene Gegenargumente aussticht. (vgl. Nauerth: a. a. O., S. 240, Anm. 89).

78 Nur von 1600 RM fälligen Zinsen zu sprechen, ohne auf die dramatische Gesamtverschuldung zu verweisen, ist nicht plausibel und wäre auch ein Vertrauensbruch im Verhältnis zu seinem Bruder gewesen, dem er ja verschwiegen hätte, dass - wer immer diese Zinszahlung übernimmt - ggf. in ein Fass ohne Boden investiert. Zur Erinnerung: Auch für Nauerth war der Michael Horsch vom Januar 1937 noch ein frommer, ehrlicher Mann - noch nicht der von der Gestapo erpresste notorische Lügner und Trickser.

79 Wieso es dabei von entscheidender Bedeutung sein soll, ob Michael Horsch am 15.4. anwesend war, ist schon deswegen nicht nachzuvollziehen, weil er in jedem Fall erst 4 Uhr nachmittags ankam, die wesentlichen Ereignisse des zweiten Tages der Auflösung also ohnehin versäumt hätte.

Nauerths Behauptung bezüglich des Ankunftszeitpunkts stützt er im Wesentlichen auf die Vermutung, dass David Hofer[80] Horschs Ankunft erwähnt hätte. Es sei „unplausibel", dass Hofer die Ankunft Michael Horschs „irgendwie entgangen" wäre. „Deswegen erscheint es sicher, dass Michael Horsch nicht am 15. April auf dem Rhönbruderhof ankam."[81] Wenn das so sicher ist, wieso notiert Hofer die Ankunft Michael Horschs nicht ab 16. 4., sondern erst ab 20. 4.?[82] Wieso kommen Nauerth derart schlichte Plausibilitätsüberlegungen nicht in den Sinn?

Dem steht entgegen, dass vier Mitglieder des Rhönbruderhofs die Ankunft Michael Horschs spätestens am 15. April bezeugen. Die Aussage Michael Waldners (der wie Hofer als amerikanischer Hutterer zu Besuch auf dem Rhönbruderhof war) lässt Nauerth nicht gelten. Waldner schreibt: „Horsch kam am 15. April, ungefähr um 4 Uhr nachmittags, (...) und war auch Zeuge ihrer Flucht."[83] Waldner habe das gesamte Auflösungsgeschehen auf einen Tag komprimiert. So habe er die Abreise der Bruderhöfer am 16. 4. irrtümlich auf den 15. 4. verlegt.

Weitere Zeugen für den 15. 4. nachmittags als Ankunftszeitpunkt waren Hans Meier und Kathleen Hamilton. Meiers Aussage tut Nauerth ab, weil er am 15. 4. vormittags schon verhaftet und in Fulda im Gefängnis war.[84] Hamiltons Aussage gilt für Nauerth ebenfalls nicht, weil sie „scheinbar von Meier beeinflusst war." Frau Hamilton war am 15. vor Ort, Hans Meier nicht.

Eine weitere, von Nauerth nicht genannte Zeugin (Emmy Barth), die während der Auflösung vor Ort war, berichtet von der Ankunft Michael Horschs am 15. 4.: „Die Gemeinschaft wartete auf die Rückkehr der Brüder (...). Genau in diesem Moment traf Michael Horsch ein."[85] Nauerths Bemerkung, keiner der unmittelbar Dabeigewesenen erwähne Horschs

80 Ein bei der Auflösung zufällig anwesender Repräsentant der amerikanischen Hutterer.

81 Nauerth: a. a. O., S. 222.

82 Nauerth: a. a. O., S. 224.

83 Nauerth: a. a. O., S. 222. Das erste Ereignis hat eine zeitliche Zuordnung; Ereignis zwei, durch ein Komma getrennt, hat eine solche Zuordnung nicht. Dass Waldner beide Ereignisse auf einen Tag komprimiert, ist keineswegs zwingend die einzige Interpretationsmöglichkeit, noch nicht einmal die näher liegende.

84 Ob Meier als Zeuge taugt oder nicht, hängt bei Nauerth offensichtlich nicht von objektiven Kriterien, sondern davon ab, ob Meiers Aussagen für die Zwecke seiner „Beweisführung" nützlich sind oder nicht. Vgl. Kap. III: Dort taucht Meier als tauglicher Zeuge im Kontext des Versuchs auf, Michael Horsch als Devisenschieber vorzuführen.

85 Barth: Embassy 2010, S. 277.

Anwesenheit am 15. 4., ist also auch dann falsch, wenn man Waldners und Hamiltons Aussage unberücksichtigt lässt[86].

Im Ergebnis stehen vier Zeugen einer Mutmaßung Nauerths gegenüber, die sich mit einer simplen Plausibilitätsüberlegung ad absurdum führen lässt. Drei davon sind Augenzeugen, die am 15.4. vor Ort waren. Trotzdem behauptet Nauerth: „Keiner der zeitnahen Berichte erwähnt Horschs Präsenz."[87] Exakt drei Sätze vorher war er noch damit beschäftigt, die Erwähnung von Michael Horschs Ankunft am 15.4. als Trugschluss Waldners nachzuweisen. Zu Hamilton behauptet er (ohne Beleg), sie habe diese Ankunft zeitnah nicht erwähnt. Den zeitnahen Bericht von Emmy Barth zitiert er nicht, obwohl er deren Buch kennt.[88]

V. Schlussbemerkungen

John Roth (Schriftleiter der *Mennonite Quarterly Review*) schreibt in seiner Einleitung zu Nauerths Artikel, der Autor „prüfe die Primärquellen akribisch detailliert und werfe wichtige Fragen auf zur Wahrhaftigkeit von Horschs Bericht."[89] Mir scheint dies eine einerseits irrige und andererseits verharmlosende Beschreibung zu sein. Nauerths Text ist zwar detailreich, aber dennoch alles andere als „akribisch" oder „äußerst sorgfältig"[90] in der Präsentation dieser Details. Eine investigativ daherkommende, kleinteilige Präsentation in gewundenen, schwer über- und durchschaubaren Argumentationsketten ist nicht per se ein Ausweis für Akribie.

Andererseits geht es nicht nur um die Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit von Horschs Bericht. Es geht um seine Wahrhaftigkeit als Person. Nauerth beschuldigt Michael Horsch an vielen Stellen, gelogen zu haben, teils explizit, teils implizit, ab und zu auch dummdreist. Der Lügner Michael Horsch, den Nauerth präsentiert, lügt nicht nur, weil er erpresst wird, er tut dies über weite Strecken aus freien Stücken aus vorauseilendem Gehorsam.[91]

86 Nauerth: a. a. O., S. 223.

87 Nauerth: a. a. O., S. 223

88 Nauerth: a. a. O., S. 214, Anm.1

89 https://www.goshen.edu/wp-content/uploads/sites/75/2017/03/2MQRInThis-IssueJan2017final.pdf

90 Beides Übersetzungen des von John Roth verwendeten Ausdrucks „painstaking".

91 Zu dieser Kategorie zähle ich die Vermutung, Horsch habe einen Besuch auf dem Bruderhof frei erfunden, um seinen Status als Zeuge aufzubessern (Nauerth: a. a. O., S. 238 inkl. Anm. 82). Offensichtlich bezieht sich dies auf Michael Horsch: Ergänzung 1937 S. 8 (Nauerth

Die hier dargelegten „handwerklichen Fehler“ Nauerths sind nur eine Auswahl. Nauerth ignoriert an vielen Stellen die Mindeststandards wissenschaftlicher Beweisführung.[92] Er liest Eindeutigkeit in die zitierten Quellen hinein,[93] die dort nicht enthalten ist. Was als Vermutung eingeführt wird, gerät ihm unter der Hand wiederholt zum Faktum, auf das er sich dann in seinen weiterführenden Argumenten stützt, als hätte er einen Beweis erbracht. Wo andere ihre Hypothesen mindestens überprüfen, wenn nicht zu den Akten legen würden, räumt Nauerth Fakten, die nicht zu seinen Ausgangshypothesen passen, auf willkürliche Art und Weise aus dem Weg (Kap. IV. 2a + Kap IV.6). Diese Fehler ergeben sich überwiegend textimmanent und hätten bei sorgfältiger Lektüre auffallen müssen.

Nauerths Michael Horsch handelt und redet als ferngesteuerte, willenlose Gestapo-Marionette. Das ist das Leitmotiv seines Artikels, wobei er diesen Vorwurf nicht so direkt erhebt, wie noch in seinem Entwurf von 2015. Der Vorwurf wird insinuiert, er wird durch entsprechende Fragen angedeutet, wie z.B. der nach der „dritten Partei“ oder generell durch eine Argumentationsweise, die Horsch als lügenden und tricksenden, von der Gestapo erpressten Zeitgenossen implizit voraussetzt.

Die angesprochenen Fragen der Wahrhaftigkeit Horschs in seinem Handeln und Reden im Rhönbruderhof-Konflikt sind solche, die sich für die am Konflikt beteiligten deutschen Mennoniten insgesamt stellen. Michael Horsch kam hier keine Sonderrolle zu. Im Ignorieren und Leugnen der politischen Diskriminierung und Verfolgung der Bruderhöfer unterscheidet er sich nicht von den beteiligten Konfessionsgenossen. Analoges gilt für das Verhältnis zur Gestapo. Dass die Gestapo bereit war Druck auszuüben, ist eine naheliegende Vermutung. Angesichts der grundsätzlichen Einstellung Michael Horschs und der beteiligten VDM-Mitglieder zum NS-Regime erscheint es allerdings leider fraglich, ob es nötig war, hier zum Mittel der Erpressung zu greifen. Bei dem Versuch, eine Erpressung Horschs nachzuweisen oder plausibel zu machen, wendet Nauerth unseriöse, ungeeignete und unstatthafte Mit-

zitiert falsch und nennt keine Quelle). Abgesehen davon, dass nichts dafür spricht, dass Michael Horsch hier etwas anderes meint als seinen Besuch im April, wäre es unklug, in einer Sache zu lügen, in der er jederzeit durch ein Dutzend Zeugen der Lüge überführt werden könnte.

92 Wenn ihm Vermutungen unter der Hand zu Fakten geraten (Konstruktion des Bruchs im Verhalten Horschs / Kap IV.1).

93 Wenn er unterstellt, Horsch habe bei seinem ersten Besuch im Januar 1937 Einsicht in die Buchhaltung genommen (Kap IV.1).

tel an. Das Ergebnis ist eine Karikatur Michael Horschs. Dass das Fehlverhalten der Führung des Rhönbruderhofs gegenüber Michael Horsch in den Analysen bisher nicht vorkam, obwohl die Indizienlage hier doch ziemlich eindeutig ist, erkläre ich mir damit, dass es im Windschatten ihrer Verfolgung nicht mehr wahrgenommen wurde. Der Rhönbruderhofkonflikt handelt von frommen Menschen in schweren Zeiten, die alle keine Heiligen waren.

Helmut Suttor hat Volks- und Betriebswirtschaft studiert und in unterschiedlichen Berufen gearbeitet. Er ist ein Enkel Michael Horschs; seine Mutter, Maria Horsch-Suttor, war dessen älteste Tochter. Der Autor lebt im Ruhestand.

Pos	Verschuldung und Bewertung Rhönbruderhof (in Reichsmark)					Quelle	Seite	Primär-Quelle
	Verschuldung Rhönbruderhof		RBH.Alt	Möllerhof	Summe			
1	1932	Verschuldung vor Kauf des Möllerhofs			98.255	1	18	1
2	01.01.1933	RBH-Bilanz			123.942	1	17	1
3	1932	*Plausibilitätsrechnung für Pos. 1* : 98.255 + 26.000 RM Kauf Möllerhof - 4.000 RM Anzahlung			120.255	1	17	1
4	02.06.1937	Angabe Insolvenzverwalter			112.795	1	16+17	1
5	1937	Gorter/Zondagsbode in: Michael Horsch Auflösung 1937			10.000	3	12	2
	Wertansätze Rhönbruderhof		RBH.Alt	Möllerhof	Summe			
6	1926	Kaufpreis Rhönbruderhof	64.000			1	17	1
7	1932	Kaufpreis Möllerhof		26.000		1	18	1
8	1934	Bilanz Rhönbruderhof			197.366	1	17	1
9	1934	Werbung Rhönbruderhof			230.249	1	17	1
10	18.07.1937	Gorter/Zondagsbode			95.000	3	12	2
11	1937	Schätzung 1 / Michael Horsch	31.200	22.400	53.600	1	17	3
12	1937	Schätzung 2 / Michael Horsch (30.000-40.000)	35.000			1	17	3
13	05.05.1937	Schätzung 3 / Michael Horsch: Schulden das Zweifache des Hofwertes			56.398	4		1
14	1932	Hochrechnung mit Hilfe Kaufpreis Möllerhof (28 ha = 26.000 RM) auf RBH-Alt (39 ha)	36.214	26.000	62.214	1	18	4
15	28.03.1938	Zuschlag Versteigerung			11.000	2	210	5

No.	Quellen
1	Michael Horsch Feststellungen, in: Michael Horsch Auflösung 1937
2	Nauerth Liebe Widerstand 2017
3	Gorter/Zondagsbode in: Michael Horsch Auflösung 1937
4	Brief Michael Horsch an John Horsch 5.5.1937

No.	**Primärquellen** (auf die in den Quellen Bezug genommen wird)		
1	Bilanz Rhönbruderhof	zu Pos. 3	**Nach Michael Horsch wurde der Hof zu teuer gekauft. Über die Zeit der Weltwirtschaftskrise 1925 bis 1932 sanken die Agrarpreise für die wichtigsten Agrarprodukte in Deutschland um ¼ und damit auch die Hofpreise.**
2	Angaben der Bruderhöfer gegenüber holl. Mennoniten		
3	Schätzung Michael Horsch		
4	Rechnung Helmut Suttor		
5	Akten Zwangsversteigerung		

Familiengeschichte

Hermann Hage

Die Mennonitenfamilie Habegger/Habecker/ Habeker

Von Hofstätten im Pfälzer Wald und dem Katzenthaler Hof im Unterelsass nach Bayern

Der Name Habegger/Habecker/Habeker wird erstmals im Jahr 1564 für einen Ort Habcheeg[1] (Habichtsberg/Habichtsgrad) zwischen Trub und Langnau, Kanton Bern, Schweiz, genannt, als dort die Frau von Vincentz Habkegker wegen ihrer religiösen Überzeugungen bestraft wurde. Die Familie hatte sich offensichtlich der Täufergemeinschaft der Schweizer Brüder angeschlossen.[2] Seit dem 18. Jahrhundert kommt der Familienname in Gemeinden der amischen Mennoniten vor. Diese Gruppierung um Jakob Ammann war im ausgehenden 17. Jahrhundert in bewusster Abgrenzung zu anderen täuferischen Gemeinden entstanden und hatte einen frühen geographischen Mittelpunkt im Gebiet um Markirch im mittleren Elsass. Politischer Druck des französischen Königs führte jedoch bald nach 1700 zu einer zunehmenden Verdrängung der Amischen. Deren Gemeinschaften wurden nach einer Aufbauzeit von nur etwa 20 Jahren in alle Winde zerstreut. So wanderten zu Beginn des 18. Jahrhunderts auch einige Mitglieder der Großfamilie Habegger/Habecker/Habeker in die Pfalz ein, während andere im Bistum Basel Zuflucht suchten. Im Jahr 1737 verließen neun Personen mit diesem Namen die Pfalz und segelten auf der „Charming Nancy" in die Vereinigten Staaten, wo sie sich den Mennoniten in Lancaster County, Pennsylvania anschlossen.[3] In der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts leben Habegger/Habecker/Habeker-Familien in der Schweiz u.a. im Berner

1 Heute Habegg, Gemeinde Bärau bei Langenau im Emmental.

2 Delbert L. Gratz: Habegger (Habecker, Hawbecker) family, in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online 1956 (11. Mai 2014). http://gameo.org/index.php?title=Habegger_(Habecker,_Hawbecker)_family&oldid=119925.

3 Virgil Miller: Both Sides of The Ocean. Amish Mennonites from Switzerland to America (im Folgenden gekürzt: Miller, Both Sides), Morgantown, PA, 2002, S. 303. Namentlich bekannt sind Christian, Joseph und Hans Jacob Habbecker.

Jura. In den Vereinigten Staaten siedeln sie in Adams County, Indiana, und in Lancaster County, Pennsylvania.

Die früheste gesicherte Erwähnung für den Pfälzer Zweig der Familie liegt vor für Hofstätten, politische Gemeinde Wilgartswiesen im Pfälzer Wald (heute Landkreis Südwestpfalz). Zur gleichnamigen amischen Mennonitengemeinde Hofstätten gehörten folgende Höfe: Hofstätten, Wilenstein, Lauberhof, Neidenfels, Hermersbergerhof, Schmalenberg, Horterhof, Drehentalerhof und Diemerstein. Hofstätten wurde im 30-jährigen Krieg (1618-1648) völlig zerstört und war unbewohnt.[4]

In Hofstätten lebten spätestens 1764[5]:

(1) Johannes Habecker (+1815 Hofstätten) oo **Veronika Imhof**

Bekannte Kinder:

(2.1) **Johannes Habecker** (*1764 Hofstätten, +26. 9. 1815 Hof Froensbourg, Gemeinde Lembach, Elsass)

(2.2) **Veronica Habecker** (*1765 Hofstätten, +1827 Fleckenstein, Gemeinde Lembach, Elsass, 1. oo Jakob Jordy, Windstein, Elsass, 2. oo Peter Nafziger, Fleckenstein, Gemeinde Lembach, Elsass)

Ferner ist 1762 ein Jakob Habecker in Hofstätten (oo Hofstätten Anna Eichelberger) genannt. Er könnte ein Bruder von (2.1) Johannes gewesen sein. Der Ehe entstammten mehrere Kinder (sicher: Johannes, Anna, wahrscheinlich: Veronica/Verena, Katharina). Bekannt ist auch eine Barbara Habecker aus Hofstätten. Sie war verheiratet mit Michel Güngerich (*ca. 1737 auf dem Pfalzhof, +1809 Frönsburgerhof). Sie hatten mindestens drei Kinder.[6]

(2.1) **Johannes Habecker (1764-1815) oo Catharina Schantz (ca. 1769 - nach Sept. 1815)**

Das Datum der Heirat ist nicht bekannt. Vermutlich fand sie aber spätestens Anfang 1788 statt. Beim Tod des Kindes (3.2) Johannes Habecker am 8. März 1793 erfahren wir, dass sich die Familie auf dem Katzenthalerhof in der Gemeinde Lembach befindet. Johannes wird als Beständer (= Pächter) bezeichnet. Im gleichen Eintrag im État Civil

4 Hermann Guth: Amish Mennonites In Germany (im Folgenden gekürzt: Guth, Amish), Metamora, IL, 1995, S. 33-37.

5 Guth: Amish, 177. Miller, Both Sides, S. 150.

6 Guth: Amish, S. 160.

von Lembach tritt ein Peter Schantz als Zeuge auf, der gleichfalls als Beständer auf dem Katzenthalerhof bezeichnet wird. Peter Schantz ist der um 1747/50 geborene Bruder der Catharina Schantz, der Ehefrau von Johannes Habecker.[7]

Der Katzenthaler Hof[8] lag in dem gleichnamigen einsamen Vogesental „Katzenthal" bei Lembach. Heute befindet sich dort noch ein Forsthaus. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts (1713) gehörte das Gebiet zum Wittelsbacher Herzogtum Pfalz-Zweibrücken und war damit eine Enklave im französischen Staatsgebiet. Um 1765 finden sich Nafziger und später auch Schantz auf dem Katzenthalerhof. Hans Nafziger war vermutlich in zweiter Ehe mit einer Schantz verheiratet. Der Katzenthaler Hof gehörte zur amischen Mennonitengemeinde Frönsburg/Froensbourg.[9] Ein Ältester dieser Gemeinde, Michel Schantz, starb 1787 in Katzenthal. Er ist der Vater von Catharina und Peter Schantz (Mutter Magdalena Güngerich).[10]

Johannes Habecker dürfte also auf den Katzenthalerhof eingeheiratet haben. Das Datum der Eheschließung ist nicht bekannt. Frühe Geburten und Sterbefälle in der Familie finden sich weder in den katholischen noch in den protestantischen Matrikelbüchern. Erst mit der Einführung des État civil stehen Daten zur Verfügung, beginnend im Jahr 1793:

Bekannte Kinder von (2.1) Johannes Habecker oo Catharina Schantz:

(3.1) **Christian Habecker** (*29. 1. 1789 Katzenthaler Hof)[11]

(3.2) **Johannes Habecker** (*ca. Nov. 1791 wahrscheinlich Katzenthaler Hof, +8. 3. 1793 Katzenthaler Hof)[12]

(3.3) **Johannes Habecker** (*4. 10. 1795 Katzenthaler Hof, +?)[13]

---

7 Guth: Amish, 233-234. État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1793 – An IV, 4 E 263/17.

8 Guth: Amish, S. 98.

9 Nach Guth: Amish, S. 90-101, umfasste die Gemeinde im 18. und 19. Jahrhundert folgende Höfe: Frönsburg/ Froensbourg, Fleckenstein, Lauterbacherhof bei Reichshofen/Reichshoffen, Nehweiler/Nehwiller, Sulztal, Günstal, Windstein, Katzenthal, Birlenbach, Steinseltz, Riedseltz, Diefenbacherhof, Niederrödern/Nieder-roedern, St. Germanshof, Langmühle bei Weißenburg/Wissembourg, Höllenhof/Hoellenhof, auch als Ingelshof bezeichnet, Hof Rauschenburg/Rauschenbourg, Kutzenhausen bei Wörth/Woerth, Unterelsass.

10 Guth: Amish, S. 233-234.

11 StAM, LRA 58773: Christian Habeker, *29.1.1789 Katzenthaler Hof.

12 État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1793 – An IV, 4 E 263/17.

13 État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1793 – An IV, 4 E 263/17.

(3.4) **Jacob Habecker** (*13. 7. 1797 Katzenthaler Hof, +30.12.1802 Katzenthaler Hof)[14]

(3.5) **Johannes Habecker** (*11. 8. 1799 Katzenthaler Hof)[15]

(3.6) **Valentin Habecker** (*5. 7. 1802 Katzenthaler Hof, +2. 4. 1807 Katzenthaler Hof)[16]

(3.7) **Catharina Habecker** (*17. 8. 1804 Katzenthaler Hof)[17]

(3.8) **Jacobine Habecker** (*8. Juli 1808 Katzenthaler Hof)[18]

(2.1) Johannes Habecker wird im Januar 1811 letztmals im État civil von Lembach als auf dem Katzenthaler Hof lebender Beständer bezeichnet. Er unterschreibt am 17. 1. 1811 einen Geburtseintrag für das Kind eines Tagelöhners.[19] Am 26. September 1815 stirbt er auf dem Hof Frönsburg/Froensbourg.[20] Dieser Hof liegt in der Nachbarschaft von Katzenthal, unterhalb der gleichnamigen Burgruine, ebenfalls in der Gemeinde Lembach. Seinen Tod bezeugen Christian Sommer, wohl Pächter von Frönsburg und (3. 1) Christian Habecker, der Sohn des Verstorbenen. Da (2. 1) Johannes Habecker als Ehemann der Catharina Schantz bezeichnet wird, dürfte diese damals noch gelebt haben. Über ihr weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Zu den Kindern gibt es mit Ausnahme von (3. 1) Christian Habecker und der oben aufgeführten Sterbeeinträge derzeit keine gesicherten Quellen.

(3. 1) Christian Habecker (1789-1842) oo Barbara Hochstättler (1790/91 - nach 1849)

(3. 1) Christian Habecker wurde am 29.1.1789 auf dem Katzenthaler Hof geboren. Am 20. September 1809 heiratete er auf dem Neuhof, Gemeinde Niederlauterbach, Kanton Lauterbourg, Elsass[21], die 18jäh-

14 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, An V, 4 E 263/1. État civil, Bas Rhin, Lembach, D, An XI, 4 E 263/17.

15 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, An VII, 4 E 263/1.

16 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, An X, 4 E 263/1. État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1807, 4 E 263/17.

17 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, An XII, 4 E 263/1.

18 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1808, E 263/2.

19 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1811, 4 E 263/2.

20 État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1815, 4 E 263/18.

21 État civil, Bas Rhin, Niederlauterbach, M 1809, 4 E 327/5.

rige Barbara Hochstättler[22], geboren 1790/91 auf dem Lauterbacher Hof, Gemeinde Reichshofen/Reichshoffen, Kanton Niederbronn-les-Bains, Elsass.[23] Christian Habecker wird in allen Einträgen im État civil von Lembach als Bauer auf dem Katzenthaler Hof bezeichnet, beim ersten Geburtseintrag eines seiner Kinder (11. Mai 1817) nach dem Tod des Vaters als Beständer/fermier und Bauer/cultivateur. Er scheint also nach dem Tod des Vaters dessen Pacht übernommen und fortgeführt zu haben.

Bekannte Kinder von (3.1) Christian Habecker und Barbara Hochstättler:

(4.1) **Jakob Habecker** (*9. 9. 1810 Katzenthaler Hof)[24]

(4.2) **Peter Habeker** (*22. 9. 1812 Katzenthaler Hof)[25]

(4.3) **Johann (Jean) Habecker** (*5. 10.1814 Ka tzenthaler Hof)[26]

(4.4) **Christian (Chretien)** und (4. 5) **Georg (George) Habecker** (Zwillinge) (*11. 5. 1817 Katzenthaler Hof, **Georg** +29. 7. 1817 Katzenthaler Hof, **Christian** +2. 1. 1820 Katzenthaler Hof)[27]

(4.6) **Elisabeth Habecker** (*26. 2. 1819 Katzenthaler Hof)[28]

(4.7) **Magdalena (Madeleine) Habecker** (*23. Mai 1821 Katzenthaler Hof)[29]

(4.8) **Männliches Kind Habeker** (*, + 6. 4. 1823 Arzbach)[30]

---

22 Guth: Amish, S. 184-185: Barbara Hochstättler ist eine Tochter von Isaak Hochstättler (1740-1817).

23 Beim Heiratseintrag im État civil von Niederlauterbach (vgl. Anm. 20), ist das Alter des Bräutigams mit 20 Jahren und das Alter der Braut mit 18 Jahren angegeben. StAM, LRA 58773 enthält eine Aufstellung, entstanden um 1840, die u. a. Geburtsort, Geburtsdatum, bzw. Geburtsjahr und Heiratsjahr für Christian Habecker und Catharina Schantz nennt. Die Daten stimmen mit dem Heiratseintrag im État civil überein. Das Geburtsjahr der Catharina ist in der Aufstellung von 1840 mit 1790 angegeben.

24 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1810, 4 E 263/2.

25 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1812, 4 E 263/2.

26 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1814, 4 E 263/2.

27 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1817, 4 E 263/2. État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1817, 4 E 263/18. État civil, Bas Rhin, Lembach, D, 1820, 4 E 263/18.

28 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1819, 4 E 263/2.

29 État civil, Bas Rhin, Lembach, N, 1821, 4 E 263/2.

30 AEM, Mennonitenmatrikel Pellheim, 16a.

(4.9) **Christian Habeker** (*1825 Arzbach?, Ldg. Dachau, vermutlich bereits Ziegelstadel/ Ziegelhof bei Ebersberg geboren?)[31]

(4.10) **Abraham Habecker** (*13. 7. 1826 Ziegelstadel bei Ebersberg[32], Zwilling Isaak s. 4.11, abweichend: *6. 6. 1826[33])

(4.11) **Isaak Habecker** (*13. 7. 1826[34], Zwilling Abraham, s. 4.10, abweichend: *1830 Großhesselohe; wäre 4. 12)[35].

Im Jahr 1821 übersiedelte (3. 1) Christian Habecker mit seiner Familie nach Bayern.[36] Nach dem aktuellen Kenntnisstand ist er der „Urahne" aller heute hier lebenden Habecker/Habeker. Mit der Einwanderung änderte sich die Schreibweise des Familiennamens von Habecker allmählich in Habeker. Die Gründe für den Neubeginn in Bayern sind nicht im Detail bekannt. Allerdings gab es in Frankreich eine starke politisch motivierte und organisierte Bewegung, die das Elsass und Lothringen in den französischen Staat integrieren wollte. Ob auch wirtschaftliche Gründe mit ausschlaggebend waren, lässt sich aus den bisher bekannten Quellen nicht eindeutig erschließen. Viele ehemalige Untertanen der Pfälzer Wittelsbacher im Elsass hatten sich schon seit der dauerhaften französischen Besetzung der linksrheinischen Pfalz 1793/94 auf eine Auswanderung vorbereitet; manche gingen frühzeitig über den Rhein in die rechtsrheinische Pfalz und folgten dem Pfälzer Wittelsbachers Max IV. Joseph nach dessen Herrschaftsantritt auch in Bayern (Kurfürst 1799-1805, König 1806-1825) ab 1802/03 dorthin. Schon vor 1820 lebten verschiedene Hochstättler- und Schantzverwandte in Bayern, so in Siebenbrunn, heute Augsburg, Peter Hochstättler, ein Bruder, und Elisabeth, verwitwete Augsburger, eine Schwester von Barbara Habecker-Hochstättler.[37]

31 StAM, LRA 58773, Aufstellung Habecker Schwabing, ca. 1840.

32 AEM, Taufmatrikel Ebersberg (1686-1829).

33 Abweichendes Geburtsdatum: BayHStAM, Bayerische Gesandtschaft Paris, 3463. Konzept vom 16. 6. 1849.

34 Wie 31.

35 Abweichendes Geburtsdatum: StAM, LRA 58773, Aufstellung Habecker Schwabing, ca. 1840.

36 Vgl. Hermann Hage: Amische Mennoniten in Bayern, Regensburg 2009, S. 73-74.

37 Guth: Amish, S. 185.

Alle Aufenthaltsorte der Familie in Bayern sind bekannt[38]:

Arzbach, Ldg. Dachau	1821-1824
Ziegelstadel bei Ebersberg, Ldg. Ebersberg	1824-1827
Dornach, Ldg. München	1827-1829
Großhesselohe	1829-1835
Herrenchiemsee	1835-1840
Deisenhofen in Aufenthalt	1840
Schwabing	seit 8. Mai 1840

In Arzbach, heute Röhrmoos, Lkr. Dachau, gab es keine direkten Verwandten der Familie. An Informationen über den dortigen Aufenthalt finden sich zwei Matrikeleinträge. Am 25. Februar 1822 starb Georg Hochstettler, der 23 Jahre alte Bruder von Barbara Habeker-Hochstättler. In der Matrikel wird er als Bauernsohn aus dem Elsass bezeichnet.[39] Am 6. April 1823 starb in Arzbach, Hausnr. 8, ein am gleichen Tag geborenes männliches Kind eines „Pächterstaglöhners Habeker" aufgrund einer „unglücklichen Geburt".[40] Dies lässt vermuten, dass (3.1) Christian Habeker in Arzbach als Taglöhner arbeitete. Allerdings hatte er einen faktischen Pachtvertrag mit Christian Birki (oo Maria Anna Gascho), Besitzer des Anwesens Hausnr. 8, geschlossen. Der Pachtvertrag für den Halbhof hatte eine Dauer von drei Jahren ab dem 2. 2. 1822 (Lichtmess).[41] Der jährliche Pachtzins betrug 280 fl. Ende 1824/Anfang 1825 verließ die Familie Habeker Arzbach. Nachfolger wurde Christian Ackermann.

Da in der Mennonitenmatrikel von Pellheim für Arzbach 1825 keine Geburt von (4.9) Christian Habeker eingetragen ist, könnte Sohn Christian bereits in Ziegelstadel bei Ebersberg geboren sein; ein Nachweis ist aber bisher nicht zu erbringen. Zum Aufenthalt in Ziegelstadel bei Ebersberg gibt es den gesicherten Geburtseintrag der Zwillinge Abraham und Isaak Habecker am 13. 7. 1826 (s. o.). Der Hof gehörte dem Baron/Freiherrn von Eichthal, der zur gleichen Zeit auch Kaps, wenige

38 StAM, LRA 58773, Aufstellung Habecker Schwabing, ca. 1840.

39 AEM, Mennonitenmatrikel Pellheim, 16a.

40 AEM, Mennonitenmatrikel Pellheim, 16a.

41 StAM, Br.Pr. Ldg. Dachau 5249. Der Pachtvertrag wurde erst am 21. 11. 1822 schriftlich geschlossen.

Kilometer entfernt, ebenfalls im Landgericht Ebersberg, in Besitz hatte. Dieses Gut war an Johann Oesch/Esch verpachtet, der nach Ablauf seines Vertrags in Kaps ab 1826/27 den Hof Ziegelstadel pachtete.[42] Christian Habecker könnte sein Verwalter oder Pachtnachfolger auf Ziegelstadel gewesen sein. Allerdings wurden bisher keine einschlägigen vertraglichen Aufzeichnungen gefunden.

In Dornach, heute Gemeinde Aschheim, Lkr. München, war (3. 1) Christian Habeker mit seiner Familie von 1827 bis 1829 ansässig. Pacht- oder Kaufverträge und Angaben über Beschäftigungsverhältnisse fehlen. Im Jahr 1829 wurde Johann Schott Besitzer des Seidlhofs in Dornach.[43] Er soll sich dort bereits nach 1826 aufgehalten haben.

Zum Aufenthalt in Großhesselohe, heute Gemeinde Pullach, Lkr. München, verfügen wir nur über die Informationen, dass (3.1) Christian Habeker als Pächter tätig war und sein Sohn (4. 11) Isaak im Jahr 1830 dort geboren wurde.[44]

In einem Bericht von Heinrich Stalter von Gern, dem damaligen Vorsteher der Mennonitengemeinde München, vom 9. 12. 1835 an das kgl. Landgericht München findet sich der Hinweis, dass ein „Johann Habeck, als Pächter von Hessenloh" nach Herrenchiemsee gezogen sei. In der gleichen Quelle, nur wenige Zeilen weiter, steht zu lesen: „Die Kirchengemeinde München hat folgende Vorsteher (...) a) Johann Harbek, jetzt in Chiem-See, als völliger Diener und Bischof (...)"[45] Es dürfte sich bei der Angabe des Vornamens um einen Irrtum von Heinrich Stalter oder einen Schreibfehler des Protokollanten handeln, da es mit Sicherheit im fraglichen Zeitraum keinen erwachsenen Johann Habeker in Bayern gab. In einem Bericht des protestantischen Dekanats München vom 28. Januar 1836 an das protestantische Oberkonsistorium in München, die Verhältnisse der Mennoniten betreffend, wird auch der Name richtig zitiert, Bischof sei Christian Habeck, „welcher sich jetzt in

42 StAM, LRA 154507, Befragung von Catharina Christner, geb. Oesch, am 1. Juli 1867.

43 Nach Ahnentafel Springer, Kopie beim Autor.

44 Nach AEM, Matrikel Ebersberg, wurde ein Sohn Isaak wurde am 13.7.1826 in Ziegelstadel/Ebersberg geboren (s.o.). Nach StAM, LRA 58773, Aufstellung Habecker Schwabing, ca. 1840, wurde ein Sohn Isaak 1830 in Schwabing geboren. Entweder stimmt die Quellenangabe 1830 nicht, oder Isaak, geb. 1826, verstarb und ein 1830 geborener Sohn erhielt ebenfalls den Vornamen Isaak. Dies würde durchaus amischen Traditionen bei der Namensgebung entsprechen.

45 StAM, LRA 58773, Bericht des Heinrich Stalter vom 9.12.1835 vor dem kgl. Landgericht München.

Herrenchiemsee aufhält."[46] (3. 1) Christian Habeker wurde wahrscheinlich nach dem Tod seines Vorgängers Christian Esch/Oesch von Hanfeld (+29. 3. 1834) zum Ältesten gewählt. Leider sind bisher keine durch ihn vorgenommenen kirchlichen Handlungen dokumentiert.

1835 ging die Familie nach Herrenchiemsee. Mit der *Chronik der Familie Habecker*, erstellt von Babette Oswald-Habecker im Juni 1934, existiert eine Quelle, die auch die Pacht in Herrenchiemsee kurz erwähnt.[47] Diese Chronik ist jedoch, wie späte Aufzeichnungen aus dem Gedächtnis häufig, stellenweise mit Vorsicht zu genießen. (3.1) Christian Habeker soll in Herrenchiemsee das dortige Gut von einem Baron von Fallot gepachtet haben. Außer den diesbezüglichen Angaben in der *Chronik der Familie Habecker* gibt es keine anderen Quellenbelege. Besitzer von Herrenchiemsee war von 1818 bis 1840 der Münchener Großkaufmann Baron Alois von Fleckinger. Er dürfte wohl gemeint sein. Allerdings fehlen Pachtverträge als sicherer Nachweis. Die schulpflichtigen Kinder mussten mit dem Kahn von der Insel Herrenchiemsee über den Chiemsee in die Schule nach Prien fahren.

1840 war die Familie kurzzeitig in Deisenhofen, vermutlich Gemeinde Oberhaching, heute Landkreis München, „in Aufenthalt". Seit 5. Mai 1840 befand sie sich in Schwabing, wo (3.1.) Christian Habeker das Gut des Freiherrn von Gohren pachtete. Dies war der Rittersitz Neufeld, heutige Adresse Biedersteiner Straße 21 in München. Besitzer war zunächst ab 1802 Ludwig Freiherr von Gohren sen., Hofmarschall, später sein gleichnamiger Sohn, Major der Hofgarde (1790-1854). Die Freiherren von Gohren hatten schon früher auf amische Mennoniten als Bedienstete zurückgegriffen, so war dort ein Christian Nafziger um 1814 bis 1826 als Verwalter tätig. Er wanderte nach Kanada aus.

Der Pachtvertrag von (3. 1) Christian Habeker lief bis 1847 und der Pachtschilling betrug 800 fl.; außerdem war der laufende Bauunterhalt zu leisten. Nach dem Tod von (3.1) Christian Habeker am 6. 6. 1842 in Schwabing trat sein Sohn (4.10) Abraham die Nachfolge an. Er war zu diesem Zeitpunkt erst 16 Jahre alt und es ist anzunehmen, dass seine Mutter zunächst die Geschäfte führte, bzw. Unterstützung durch Familienangehörige und weitere amische Familien geleistet wurde. Andere Habekersöhne standen für die Pachtübernahme nicht zur Verfügung (s. u.).

46 LKA, OKM 86.

47 Im Folgenden gekürzt: Oswald: Chronik Habecker. Kopie beim Autor.

Überblick über die Kinder von (3. 1) Christian Habeker oo Barbara Hochstättler:

(4.1) Jacob kann in Bayern nicht nachgewiesen werden. Dass er früh verstarb, ist anzunehmen, aber derzeit nicht geklärt. (4. 2) Peter und (4. 9) Christian starben ledig.[48] (4. 3) Johann heiratete Jakobine Schantz aus Triftlfing.[49] Er pachtete das Schlossgut Fürstenried.[50] Der Ehe entstammten sieben Söhne: Jakob, Christian, Andreas, Johann, Josef, Isaak und Georg[51]. (4. 6) Elisabeth starb ledig in München. (4. 7) Magdalena heiratete einen Schantz aus Triftlfing.[52]

Über das Schicksal von (4. 11) Isaak Habecker ist derzeit nur bekannt, dass er vor Mitte Juni 1849 verstarb.[53]

(4.10) Abraham Habeker (1826-1863) oo Magdalena Springer (1832-1896)

Aus dem Jahr 1849 hat sich ein leider unvollständiger Schriftverkehr erhalten, bei dem es um die Frage der Staatsangehörigkeit von Abraham Habeker geht.[54] Wie in den überlieferten Akten zu lesen ist, waren die bayerischen Behörden bemüht, die Frage der Staatsangehörigkeit von Abraham Habeker zu klären. Dies geschah vor dem Hintergrund, dass man versucht hatte, ihn zum Militärdienst einzuberufen. Er wehrte sich offensichtlich zunächst erfolgreich, indem er 1844 einen für seinen verstorbenen Vater (3. 1) Christian von der französischen Gemeinde Lembach ausgestellten Heimatschein beibrachte: „Frankreich, Niederrheinisches Departement, Heimath Schein (Unterstreichung im Original, e.A.) - Wir Maire der Gemeinde Lembach bescheinigen hiermit daß Vorweiser dieses, namens Christian Habecker (Unterstreichung im Original, e.A.), alt 56 Jahre, ehelicher Sohn von Johannes, und von Catha-

48 Chronik Habecker, Blatt 4.

49 Ihre Eltern kamen aus dem Elsass. Die Mutter Elisabeth Schantz-Hochstättler (*10.5.1802) stammte vom Lauterbacher Hof.

50 Pachtverträge liegen derzeit nicht vor

51 Oswald: Chronik Habecker, Blatt 4: Die meisten heirateten. Es gab allerdings nur in einer oder zwei der Ehen überhaupt Nachkommen. Diese Familien sind bisher nicht im Detail erforscht.

52 Oswald: Chronik Habecker, Blatt 4. Weitere Angaben fehlen. Es könnte sich um die 2. Ehe von Andreas Schantz (1800-1859) nach dem Tod seiner ersten Frau (1854) gehandelt haben.

53 BayHStAM, Bayerische Gesandtschaft Paris 3463, Konzept vom 16. 6. 1849 bezeichnet Abraham Habecker als den einzigen überlebenden Sohn aus der Ehe von Christian Habecker mit Barbara, geb. Hochstättler.

54 BayHStAM, Bayerische Gesandtschaft Paris 3463.

rina Schantz, Ehemann von Barbara Hochstetter, Pächter in Schwabing, Landgericht München, Königreich von Bayern, das Recht hat in seiner Eigenschaft als Franzos, zu jeder Zeit in hiesige Gemeinde, frei Wohnort, zurückzukommen um aufgenommen zu werden, ohne Rücksicht seines Vermögens-, Gesundheits-, ledigen oder verheiratheten Standes."[55]

Nach längerer Zeit begannen die Verwaltungsmühlen zu mahlen. Die Beibringung des Totenscheins für den bereits 1842 verstorbenen Vater wurde ebenso gefordert wie die Umschreibung des Heimatscheins auf Abrahams Mutter. Das Verfahren zog Kreise bis in die höchsten bayerischen Verwaltungsstellen und die bayerische Gesandtschaft in Paris wurde ebenfalls eingeschaltet. In einem Gutachten, das man offensichtlich im August 1849 dem bayerischen König zur Entscheidung über das weitere Vorgehen vorlegte, wurde ein Weg aufgezeigt, wie die Witwe Barbara Habeker und ihr Sohn Abraham sich bei der französischen Gesandtschaft in München als französische Staatsbürger registrieren lassen könnten. Außerdem wurde der Hinweis gegeben, dass Abraham Habeker nach französischem Recht als einziger überlebender Sohn einer Witwe in Frankreich nicht militärdienstpflichtig sei. Der genaue Ausgang des Verfahrens ist aus den bisher bekannten Akten nicht zu erschließen. Die politisch Verantwortlichen hatten sowohl in Bayern als auch in Frankreich mit den Nachwehen der Revolution von 1848/49 zu kämpfen und die bayerisch-französischen Beziehungen waren aus verschiedenen Gründen belastet. Auf bayerischer Seite scheint man sich schließlich damit abgefunden zu haben, dass Abraham Habeker französischer Staatsbürger war und nicht in die bayerische Armee eingezogen werden konnte.

(4. 10) Abraham verheiratete sich 1853 mit Magdalena Springer aus Albersbach.[56] Er blieb Pächter bei Baron von Gohren bis mindestens 1856. Nach dessen Tod, er starb 1854 an der damals in München grassierenden Cholera, soll seine Witwe die Pacht derartig erhöht haben, dass sich Abraham zur Kündigung entschloss. Die Familie pachtete 1856/57 das Schlossgut Hilgertshausen bei Lanzenried. Sie blieb dort aber nur etwa ein Jahr, da die Ökonomiegebäude nach kurzer Zeit auf Abbruch verkauft wurden. Anschließend fand sie vorübergehend Unterkunft in der leerstehenden Schlosswirtschaft in Fürstenried, wo (4. 3) Johann

55 Ebd.

56 Rosemarie Habeker: Geschichte der Familie Habeker, in: Elisabeth Schmöller: Die Geschichte der Mennonitengemeinde München (im Folgenden gekürzt: Habeker, in Schmöller: Familie Habeker), Manuskript masch., München 2002, S. 3-4. Kopie beim Autor.

Habeker, Abrahams Bruder, die dortige Ökonomie – wohl von den Freiherren von Beck-Pezzoc – gepachtet hatte.

1857/1860 konnte (4. 10) Abraham Habeker schließlich in Gronsdorf den so genannten Anderlhof kaufen. Der Hof hatte eine Größe von 175 Tagwerk, also knapp 60 ha. – für die damalige Zeit ein stattliches Anwesen. Der Kaufpreis betrug 28.000 fl., wovon 12.500 fl. als Teilzahlung direkt geleistet wurden. Abraham Habeker hatte also offensichtlich exzellent gewirtschaftet. Leider verstarb er am 16. Januar 1863 im Alter von erst 36 Jahren in Gronsdorf. Er hinterließ vier Kinder und sein jüngster Sohn (5.5) Johann wurde erst knapp sechs Monate nach seinem Tod geboren.

Kinder von (4. 10) Abraham Habeker und Magdalena Springer:

(5.1) **Christian Habeker** (*5. 9. 1854 Schwabing, +1939 USA, oo 1937)

(5.2) **Babette Habeker** (*30. 10. 1855 Schwabing, +8.11.1943 Regensburg-Burgweinting, oo Andreas Oswald)

(5.3) **Josef Habeker** (*8. 2. 1857 Hilgertshausen, +3. 2. 1926 München, oo Magdalena Schantz)

(5.4) **Magdalena/Leni Habeker** (*1. 6. 1860 Gronsdorf, +10.4.1932 Hauzendorf, oo Christian Schantz)

(5.5) **Johann Habeker** (*3. 6. 1863 Gronsdorf, +1.1.1933 Gronsdorf, oo Magdalena Bucher)

Die Witwe ehelichte am 13. 9. 1863 in Eichstock, heute Markt Indersdorf, Lkr. Dachau, ihren Schwager Johann Hage (1819-1899). Dieser war in 1. Ehe mit Katharina Springer, der Schwester von Magdalena, verheiratet gewesen. Katharina war am 15. 12. 1862 bei einem Unfall an der Dreschmaschine tödlich verunglückt. Johann Hage brachte eine Tochter Magdalena (*15. 7. 1855 Deubling, +6. 4. 1926 Schwabmünchen, oo Jakob Nafziger) mit in die Ehe.

Der gemeinsamen jeweils zweiten Ehe entstammten:

Jakob Hage (*9. 9. 1866 Gronsdorf, + 5 Jahre alt, Gronsdorf)

Katharina Hage (*22. 6. 1868 Gronsdorf, +1963 Tafernhof/Markt Indersdorf, oo Hans Bucher)

Gustav Hage (*18. 12. 1869 Gronsdorf, + nach 1933/34 Ochsenhausen? oo Maria Kirchner)

Elsa/Lisi Hage (*28. 11. 1876 Gronsdorf, +28.8.1941 Regensburg, oo Georg Augsburger)

Johann und Magdalena Hage bewirtschafteten ab der Eheschließung den Anderlhof in Gronsdorf bis zum Jahr 1890 und zogen sich nach dem Verkauf (s. u.) nach Seiboldsdorf, heute Ehekirchen, Lkr. Neuburg-Schrobenhausen in den Austrag zu ihrer Stieftochter/Tochter Babette Oswald, geb. Habeker zurück. Sie lebte dort seit ihrer Heirat am 2. 9. 1883 mit dem Guts- und Brauereipächter Andreas Oswald. Johann Hage war bereits in seiner Gronsdorfer Zeit 1869 zum Diener der damals noch amischen Gemeinde München gewählt worden. Er starb am 31. 3. 1899, seine Frau Magdalena schon am 18. 6. 1896, beide in Seiboldsdorf.

Ausblick: Die nachfolgenden Generationen der Familie Habeker nach einer Beschreibung von Rosemarie Habeker aus dem Jahr 2002[57]

In der „Geschichte der Familie Habeker" von Rosemarie Habeker, die in der „Geschichte der Mennonitengemeinde München" von Elisabeth Schmöller 2002 abgedruckt ist, erfahren wir: „Die Witwe vermählte sich mit ihrem Schwager Johann Hage. Das Ehepaar bewirtschaftete den Hof gemeinsam bis 1890, danach ging der Hof kurzzeitig in den Besitz der mennonitischen Familie Hodel über. 1894 wurde der Anderlhof von Johann Habecker, geb. 1863 in Gronsdorf, zurückgekauft. Im gleichen Jahr vermählte er sich mit Magdalena Bucher aus Kleinbardorf in Unterfranken. Johann Habecker errichtete im Laufe seiner Bewirtschaftung eine neue Hofstelle und eine Brennerei, außerdem erwarb er den benachbarten Schmidhof. Seine Nachkommen leben mit ihren Familien heute um München und in Niederbayern."

Abkürzungen

AEM	Archiv des Erzbistums München-Freising
BayHStAM	Bayerisches Hauptstaatsarchiv München
Br.Pr.	Briefprotokolle
État civil	französische Zivilstandsregister
- D	Todesfälle
- M	Eheschließungen
- N	Geburten
fl.	Gulden

57 Habeker: in Schmöller, Familie Habeker, S. 3-4. Dort auch Details zu den Habekerfamilien ab Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die heutige Zeit, die aus Datenschutzgründen hier nicht veröffentlicht werden.

Ldg.	Landgericht
M	Mutter
StAM	Staatsarchiv München für Oberbayern
V	Vater
*	geboren
+	gestorben
oo	Heirat

Dr. Hermann Hage (1955), Historiker, berufsmäßiger Stadtrat für Bildung, Sport und Freizeit in Regensburg; amische Vorfahren, forscht zu Mennoniten in Bayern.

Fundstücke

Sibylla Hege-Bettac

Gefallen in Westflandern

Kürzlich bekam ich ein Foto zugesandt, das mich sehr bewegte. Das Foto war in einem Nachlass aufgetaucht.[1] Es zeigt ein Soldatengrab, das offenbar frisch mit Blumen bepflanzt wurde. Ein Kamerad in Uniform mit Degen und pietätvoll abgesetzter Pickelhaube hat sich neben dem Grab aufgestellt und blickt ernst in die Kamera. Die Inschrift auf dem hölzernen Kreuz lautet: *„Hier ruht in Frieden Kanonir Friedrich Würtz bay. 12. F.A.R. I. D. aus Sembach b. Kslautern †1 Tag nach Verwundung v. Hollebecke am 12. Nov. 1914“*

1 Der Nachlass war dem Historiker Roland Paul, dem ehemaligen Leiter des Instituts für Pfälzische Geschichte und Volkskunde in Kaiserslautern, überlassen worden.

Friedrich Würtz,[2] genannt Fritz, starb im 1. Weltkrieg im Alter von 26 Jahren am 12. November 1914 bei Hollebeke in Westflandern.[3] Tags zuvor war er von einer Granate in seinem Unterstand getroffen worden.

Dass man ihn in einem individuellen Grab bestattet oder ihm zumindest ein mit seinem Namen beschriftetes Grabkreuz aufgestellt hatte, war mir und auch der Generation vor mir nicht bekannt. Laut Auskunft des Volkbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge e.V. wurde er in Comines[4] erstbestattet und später in ein „Kameraden"-Grab in die Kriegsgräberstätte St. Laurent-Blangy 2,5 km nordöstlich von Arras in Nordfrankreich umgebettet. Dort ist sein Name auf einer Tafel verzeichnet. Auch auf dem „Ring der Erinnerung" beim Soldatenfriedhof Notre-Dame-de-Lorette bei Ablain-Saint-Nazaire[5] dürfte sein Name unter 580.000 weiteren, alphabethisch geordnet, am Schluss zu finden sein. In seinem Heimatort Sembach ist ihm sowohl auf dem Ehrenmal der Gefallenen des 1. Weltkrieges, das bei dem dortigen Friedhof aufgestellt ist, ein Gedenken gewidmet, wie auch auf einer Tafel in der alten Sembacher Mennonitenkirche, wo er Gemeindemitglied war.

Die allermeisten Mennoniten unterschieden sich in ihrer Kriegsbegeisterung und ihrem Patriotismus nicht von anderen Deutschen. Sie zogen nicht nur mit dem Segen ihrer Gemeinden in einen vermeintlich

---

2 Friedrich Würtz, menn. *18.8.1888 Sembach, †12.11.1914 Hollebeke/West-Flandern, Hollebeke ist heute ein Stadtteil von Ypern. Er heiratete am 14.02.1914 Ernestine K[C]aroline Philippine Weber, genannt Erna, *11.03.1891, †01.03.1956 in Frankfurt-Niederursel (Sterbeeintrag beim Standesamt FFM VI Nr. 125/VI vom 03.03.1965), evangelisch, Tochter von Friedrich Weber und Philippine geborene Thomas aus Sembach. Die Eltern von Friedrich Würtz waren Friedrich Würtz, mennonitisch, *23.4.1851 Hochspeyer/Münchhof, †22.6.1910 Sembach oo 08.05.1883 Kindenheim, Magdalene Weber, mennonitisch,*29.12.1859 Kindenheim, †19.02.1962 Battenberg, bei ihrer Tochter Elisabeth. Friedrich Würtz senior war zeitweise Bürgermeister in Sembach.

3 Gegen Ende der ersten Phase des 1. Weltkrieges vom 20. Oktober bis zum 18. November 1914 fand die sogenannte „Erste Flandernschlacht" oder „Ypernschlacht" zwischen deutschen und alliierten Truppen in Westflandern statt. Am 11. November griff das II. Bayerische Korps (Otto von Stetten) mit der bayerischen 3. und 4. Division im Bereich der Ortschaft Hollebeke an. Fritz Würtz gehörte der 3. Infanteriedivision als Kanonier an (12. Feld-Artillerieregiment Landau, 1. Abteilung, 1. Batterie).

4 Comines liegt in Frankreich (nördlich von Lille), circa sieben Kilometer südlich von Hollebeke (Belgien). Allerdings ist hierbei nicht von einem individuellen Grab, sondern von „Sammelgrab 99" die Rede (Mitteilung des Volksbundes Dt. Kriegsgräberfürsorge e.V., Kassel vom 04.02.2019 an die Autorin).

5 https://de.france.fr/de/nordfrankreich/artikel/das-internationale-gefallenenmahnmal-von-notre-dame-lorette | 06.02.2019

gerechten Krieg, die Bereitschaft zum Opfer für das Vaterland wurde sogar erwartet.[6]

Friedrich Würtz hatte seit dem Tod seines Vaters 1910 den bäuerlichen Betrieb der Familie übernommen, während die Brüder andere Berufe erlernt hatten.[7] Außerdem betrieb die Familie in Sembach die Gastwirtschaft „Zum Hirsch".[8]

Mehrere Feldpostbriefe und -karten, die er vom Oktober 1914 bis zu seinem Tod schrieb, zeichnen den Weg seiner Einheit nach.[9] Eine letzte Karte[10] schrieb Fritz Würtz aus Hollebeke am Mittwoch, dem 11. November 1914, seinem Unglückstag, an seine Cousinen nach Bremen – vielleicht nur einige Stunden oder Augenblicke, bevor ihn die Granate traf. Er schrieb:

Liebe Bremer!

gestern abend erhielt ich Eurer Päkchen mit Schokolade vom 3. Ich werde mir diese nach Wunsch gut schmecken lassen und danke herzlich. Die andern Pakete erhielt ich und habt Ihr unterdessen sicher Nachricht darüber erhalten, die wasserdichte Weste werde ich sicher mal gut gebrauchen können. Bis jetzt hatten wir noch gute Witterung, selten etwas Regen. Wenn es nur länger so bleibt. Wir sind immer noch in Hollebeke, das wir am 31. genommen haben. Jedoch werden wir bald fortkommen. Es werden rechts u links von uns täglich Gefangene gemacht. Das ist ein gutes

---

6 Eine erschütternde Zusammenfassung zur Theologie und Praxis der Mennoniten im 1. Weltkrieg ist zu lesen bei Helmut Foth, Artikel „Weltkrieg, Erster", in: MennLex Band V, Teil 2 - Geschichte, Kultur, Theologie. http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:weltkrieg_erster | 01.05. 2019

7 Insgesamt waren es sechs Geschwister Würtz: Rudolf (1884-1911) studierte ein Ingenieurfach in Berlin, starb aber schon mit 27 Jahren an TBC. Schwester Elisabeth („Lisbeth" 1885-1978) heiratete Peter Hartmetz in Battenberg, s. a. Schluss der Anmerkung 2. Ebenfalls an TBC starb die Schwester Helene („Hela" 1887-1922). Auf Fritz folgte Ernst (1890-91), der als Kleinkind starb. Jakob (1896-?), der Jüngste, erlernte das Bankfach, musste aber nach dem Tod des älteren Bruders Fritz zusammen mit der Mutter dessen Aufgaben in der Land- und Gastwirtschaft übernehmen.

8 Heute China Restaurant „Jasmin", Kaiserstraße 20

9 Korrespondiert hat er u. a. mit seinem gleichnamigen Cousin Friedrich Würtz (1879 -1935) von Hochspeyer/Münchhof (Großvater der Autorin). Dieser Cousin war infolge einer früheren TBC-Erkrankung felduntauglich und tat zu dieser Zeit Dienst beim Sanitätssammeldepot in Bruchsal.

10 Feld-Postkarte ohne Briefmarke, mit Bleistift geschrieben, Vorder- und Rückseite dicht beschrieben, an einer Stelle durchlöchert, sehr abgegriffen. Adressiert an: Familie Berg, Bremen, Otto-Gildemeisterstr. 17; bei der Autorin aufbewahrt.

Zeichen. Auch freuen wir uns sehr über die Kriegserklärung der Türkei an die Verb. der Feinde wären es jetzt auch bald genug. Sonderbarer Weise werden hier nur Franzosen gefangen, trotzdem auch Engl. gegenüberstehen. […]. So ist aller Wunsch, daß es bald zu Ende geht. Doch geht es mir gut.

M. l. Gr. Fritz

H. 11.11.14

Die Bremer schickten die Karte später weiter nach Sembach. Erst eine Woche später, am Mittwoch, dem 18. November, erfuhr seine Familie in Sembach auf verschiedenen Wegen zunächst nur, dass Fritz verwundet worden sei. Seine Mutter schrieb am Samstag, dem 21. November, an ihre Schwester in Bremen[11] sowie fast gleichlautend an eine weitere Schwester auf dem Deutschhof[12] [zitiert aus dem Brief an den Deutschhof]:

"Muß Euch leider Mittheilen daß unser l. Fritz am 11. Nov. verwundet ist wie die Art seiner Verwundung ist wissen wir nicht. Von Fritz selbst haben wir keine Nachricht nur durch andere. Ein Herr Adam aus Kaiserslautern schrieb an Familie Häberle vom Daubenbornerhof einen Brief darin erzählte er sie waren 4 Mann in einem Unterstande da kam eine feindliche Granate wir konnten uns nicht mehr decken. Einem Mann wurde beide Beine abgerissen und einen Fritz Würz habe ich aus seiner schrecklichen Lage befreit. Der Mann wußte ja nicht daß dieser Fr. W. in dem Hause bekannt war sonst hätte er vielleicht näheres mitgetheilt. Am Mittwoch haben wir diese erste Nachricht erhalten."

Später heißt es noch: *„Am 19. schrieb ein Soldat von Wartenberg an seine Mutter. Bitte sage es ins Würze Fr. W. ist verwundet er wurde an mir vorbei getragen ins Lazarett. Ich konnte Ihn aber nicht sprechen."*

Ebenfalls am 21. November erhielt die junge Ehefrau von Fritz Würtz[13] folgende Karte nach Sembach, geschrieben am 13. November:

11 Marie Berg geb. Weber (1856-1925)

12 Lisette Lehmann geb. Weber (1858-1939). Sie wurde 1917 die Schwiegermutter des Münchhöfer Friedrich Würtz (vgl. Anm. 9 und Anm. 16).

13 Ernestine Karoline Philippine (Erna) Weber, s. Anmerkung 2. Sie waren ein dreiviertel Jahr verheiratet.

„Sehr geehrte Fr. W.

Theile Ihnen mit daß am II. Ihr geliebter Gatte verwundet wurde. Sie brauchen sich aber keine Gedanken darüber zu machen denn seine Verwundung ist nicht schlimmer Natur. Ich habe ihn selber ins Lazarett begleitet. Wir verlieren leider einen guten Kameraden den wir eine zeitlang entbehren müssen. Seine Briefsachen werde ich Ihnen in den nächsten Tagen zugehen lassen

Mit Hochachtung

Bernhart Ruby Hochspeyer

„Es ist uns doch etwas leichter geworden das waren schwere Tage, so Gott will wird er ohne großen Schaden zu uns zurückkehren" schrieb die Mutter von Fritz Würtz im Hinblick auf die an die Schwiegertochter gerichteten Nachrichten. Aber auch: *„Ich bin so aufgeregt daß ich fast nicht schreiben kann."*

Um den 5. Dezember herum hatte Erna Würtz wohl Gewissheit über den Tod ihres Ehemannes erlangt, wenn er auch noch nicht bestätigt worden war. Am 12. Dezember, vier Wochen nach Fritz' Tod, bestand immer noch Unklarheit über dessen Schicksal.[14]

14 Brief der Verwandtschaft Berg/Bremen vom 12.12.1914 von da nach Lehmann/Deutschhof.

Johannes Krehbiel vom Sattelhof bei Langmeil, Chorleiter und Organist der Sembacher Mennonitengemeinde, vermerkte am Sonntag, dem 20. Dezember 1914: „war nachmittags in Sembach im Trauergottesdienst für Fritz Würz [ohne „t“ geschrieben] – Sembach, der nach empfangener schwerer Verwundung den Tod für‘s Vaterland starb. Ich spielte das Harmonium.“[15]

Erna Würtz schrieb am 15. März 1915 an eine Cousine[16] ihres Ehemannes: *„Wie oft kommen doch noch Stunden, in denen ich zu verzweifeln glaube und meine ich, das Heimweh nach meinem Liebsten nicht aushalten zu können. Helene, ich hatte ihn doch so mächtig lieb! Doch finde ich jetzt schon besser meinen Trost bei Gott und glaube ich fest, daß Fritz weiterlebt und noch glücklicher ist, als er es bei mir war.“*

Weitere traurige Briefe folgten, im Sommer auch aus Königsfeld, wo sie sich zur Erholung aufhielt. 1921 heiratete sie ein weiteres Mal.[17] Im Zweiten Weltkrieg fiel der jüngere ihrer beiden Söhne 20-jährig. Sie war zu diesem Zeitpunkt schon wieder seit 15 Jahren verwitwet.

Sibylla Hege-Bettac, geboren 1955 auf dem Deutschhof, ist Architektin und engagiert sich im Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins. Geschichts- und Biografieforscherin.

---

15 Mitteilung von Peter Wasem, Langmeil.

16 Helene Lehmann (1891-1959), später verheiratete Würtz von Hochspeyer/Münchhof

17 Ihr zweiter Ehemann war der Landwirt Adam August Himmelreich aus Niederursel bei Frankfurt am Main (1891-1929, Todesjahr lt. Mitteilung der Familie). Sie heirateten am 14.01.1921 in Kaiserslautern (Zentralarchiv der evang. Kirche der Pfalz, Kaiserslautern, Trauungen 1917-1921, Bild 331, Mikrofiche 106/1-9). Die Traueranschrift in der Todesanzeige des Sohnes Helmut Himmelreich vom 01.03.1944 lautete: Herzbergstr. 1, Frankfurt-Niederursel. Dort betrieb Erna einen Lebensmittelladen (Adressbuch FFM 1955). Helmut Himmelreich (1924-1944) war Gefreiter R. O. B. (Reserve-Offiziersbewerber) und noch Schüler, als er bei Monte Cianelli in Italien fiel (s. Sterbeeintrag beim Standesamt FFM 640a/VI vom 04.12.1944). Sein Bruder Rolf (1922-1995, lt. Mitteilung der Familie) stand zu gleicher Zeit als Leutnant an der Ostfront. Rolf Himmelreich trat nach dem Krieg mit modernen Baukonstruktionen (z. B. beim 1955 fertiggestellten Gebäude der Oberfinanzdirektion Frankfurt an der Adickesallee, https://de.wikipedia.org/wiki/Ehemalige_Oberfinanzdirektion_Frankfurt_am_Main |11.02.2019) als Architekt der hessischen Staatsbauverwaltung in Erscheinung. Seine Witwe lebt heute noch, wie ich erfreut feststellen konnte, 90-jährig in Frankfurt. Sie hat ihre Schwiegermutter Erna noch bis zu deren Tod gepflegt.

Peter Wasem

Die Gedenktafeln in der Sembacher Kirche

In der mennonitischen Kirche in Sembach wurden am 13. Juli 1924 in einem feierlichen Gottesdienst zwei Gedenktafeln für die Gefallenen des Ersten Weltkrieges aus der Kirchengemeinde enthüllt. Die beiden Tafeln hängen links und rechts an der Außenwand im Bereich der Empore.[1] Auf den Gedenktafeln wird nach „Gefallen", „Gestorben" und „Vermißt" unterschieden. Die Reihenfolge der aufgeführten Personen richtet sich nach dem Todestag.

In dem *Christlichen Gemeinde-Kalender*, herausgegeben von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, der Jahrgänge 1915 bis 1919 sind die Gefallenen in der Rubrik „Zum dankbaren Gedächtnis" mit einer kurzen Lebensbeschreibung und Foto erwähnt:

1 Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden an den beiden Tafeln an den Seiten Türen angebracht, um die Namen der Gefallenen des Zweiten Weltkrieges zu vermerken. Heute sind die Türen geschlossen. Sie werden nur am Volkstrauertag geöffnet.

Würtz Friedrich, geb. 18. September 1888, Artillerist, Landwirt in Sembach, gefallen in Nordfrankreich am 12. November 1914, verheiratet seit Februar 1914.[2]

Latscha Christian, geb. 25. März 1893, Jäger, in Enkenbach, erlernte das Bäckerhandwerk, gefallen in Nordfrankreich am 4. Dezember 1914.

Eger Daniel, geb. 25. September 1886 in Neuhemsbach, Infantrist, erlernte das Schmiedehandwerk, trieb aber in letzter Zeit Landwirtschaft, im August 1914 verwundet, wieder geheilt, gefallen am 20. März 1915 in den Vogesen.

Pohl Ernst Wilhelm, geb. 5. Juli 1881 zu Windenruthe (Baden), Sohn des Predigers Pohl in Sembach, Kaufmann in Berlin, rückte am 31. Mai 1915 als Infanterist in Königsberg ein und fiel am 26. September 1915 an der Ostfront.

Hertzler Peter, geb. 9. Oktober 1882 zu Ripperterhof, Landwirt in Ramsen, war erst Armierungssoldat, wurde dann zur Infanterie versetzt und fiel am 8. Februar 1916 an der Westfront. Er hinterläßt eine trauernde Witwe und fünf Kinder.

Schnebele Jakob, geb. 21. Februar 1891 zu Mehlingen, Arbeiter, rückte gleich zu Anfang des Krieges als Infanterist nach Würzburg ein und fiel an der Westfront am 27./28. April 1916.

Fuchs Johannes, geb. 11. Dezember 1894 zu Sembach, Landwirt, rückte im Januar 1915 als Infanterist nach München ein und machte den Feldzug in Serbien mit. Von dort kam er an die Westfront und fiel am 24. Juni 1916.

Lichti Gustav, geb. 12. Oktober 1889 zu Brauchweilerhof bei Neustadt a.d.H., Gutspächter in Wartenberg, rückte als Unteroffizier 1915 in ein bayerisches Infanterie-Regiment ein, kam als Vizefeldwebel ins Feld und fiel am 30. Juni 1916 an der Westfront. Seine Beförderung zum Leutnant war erfolgt, er hatte aber noch keine Kenntnis davon, als er den Heldentod durch Verschüttung starb.

Schnebele Johannes, geb. 30. August 1878 zu Wartenberg, Landwirt, rückte 1915 nach Pirmasens als Infanterist ein und starb am 7. Juli 1916 an den Folgen einer schweren Verwundung an der Westfront. Er hinterläßt eine trauernde Witwe und fünf Kinder.

2 Zu Friedrich Würtz vgl. den Beitrag von Sibylla Hege-Bettac in dieser Ausgabe(S. 149 ff.).

Fuchs Heinrich, geb. 14. Mai 1895 zu Sembach, war Gutsaufseher in Baden und rückte im Jahre 1914 nach Meiningen als Musketier ein, machte den Feldzug in Serbien mit und fiel am 12. Juli 1916 an der Westfront. Er liegt nicht weit von seinem Vetter Johannes Fuchs begraben.

Eymann Christian, geb. 28. Dezember 1881 zu Wartenberg, Landwirt, rückte im Frühjahr 1915 in ein bayer. Inf.-Reg. ein und kam an die Westfront. Dort fiel er am 27. Juli 1916.

Latscha Karl, geb. 28. Juli 1895 zu Mehlingen, Steinhauer, kam als Infanterist ins Feld und wurde später zur Maschinengewehr-Abteilung abkommandiert. Am 4. September 1916 wurde er verwundet und starb kurz darnach am 11. September 1916.

Blickensdörfer Otto, geb. 30. Juni 1893 zu Schmitterhof, Landwirt, wurde zu Beginn des Krieges zur Infanterie eingezogen und kam an die Westfront. In allen Kämpfen blieb er unversehrt, bis ihn am 19. April 1917 das todbringende Geschoß traf.

Kinsinger Jakob, Landwirt von Wartenberg, geb. am 30. September 1887 als Sohn von Adjunkt Heinrich Kinsinger und Marie, geb. Krehbiel, fiel an der Westfront. Ein stiller, tüchtiger Mann ist mit ihm dahingegangen, der als Soldat seine Pflicht erfüllt und bis zum letzten Atemzug seinem irdischen und himmlischen Herrn die Treue hielt. Ein wackerer Sohn und ein tüchtiges Gemeindeglied ging uns in ihm verloren.

Blickensdörfer Adolf, Arbeiter vom Schmitterhof, geb. am 4. September 1887 als Sohn von Landwirt Paul Blickensdörfer und Katharina geb. Pfaff, fiel beim Beginn der großen Offensive am 21. März 1918. Er hinterläßt Frau und drei Kinder, die den Tod ihres fleißigen Ernährers betrauern, der bis zum Ende in treuer Sorge für die Seinen sich verzehrte.

Hartmann Heinrich, Landwirt von Wartenberg, geb. am 16. April 1888 als Sohn des Landwirts Christian Hartmann und Eva, geb. Kirch, fiel am 24. April 1918 in Ruhestellung einem feindlichen Geschoß zum Opfer. Von Anfang des Krieges eingezogen hat er in Ost und West seine Pflicht erfüllt. Mit ihm ist die Stütze der Eltern ins Grab gesunken. Um ihn trauert die Witwe und ein Kind in tiefem Weh. Ein braver Sohn und ein treues Gemeindeglied ist in ihm von uns geschieden.

Eymann Jakob Ulrich von Sattelhof-Langmeil, wurde als Landsturmmann bei einer Straßenbau-Kompagnie an der Westfront am 15. September 1918 verwundet und starb am 16. September, ohne das Bewußt-

sein wiedererlangt zu haben. Mit ihm sank das Haupt des Hauses ins frühe Grab. Er hinterläßt Gattin und zwei Kinder sowie die betagte Mutter und drei Brüder.

Höfli Eugen von Otterberg wurde nach mehrmonatlichem Dienst an der Front in die Heimat entlassen, erkrankte aufs neue, eingerückt alsbald und starb am 7. Oktober 1918 an der Ruhr in einem Lazarett an der Westfront. Er hinterläßt Gattin und ein Kind, für die er treulich besorgt war.

Krehbiel Heinrich, geb. 22. Mai 1889 in Pfrimmerhof, Infantrist, Landwirt, zuerst im Westen, dann im Osten, wo er verwundet und nach Gotha ins Lazarett gebracht wurde. Dort starb er am 17. Juli 1915 und wurde am 21. Juli auf dem heimatlichen Friedhof zur letzten Ruhe gebettet.

Eymann Heinrich, geb. 10. Juni 1878 zu Sattelhof bei Langmeil, wurde als Infanterist nach Zweibrücken eingezogen und starb kurze Zeit, nachdem er ins Feld gezogen war, in einem Seuchenlazarett an der Westfront am 18. Mai 1916.

Rubel Christian Adam, geb. 29. November 1891 zu Messerschwanderhof, Schmied, kam als aktiver Chevauleger[3] an die Front, wurde im zweiten Kriegsjahr krank und starb am 8. September 1916 in Landau. Auf dem heimatlichen Friedhof in Otterberg fand er die letzte Ruhestätte.

Hertzler Wilhelm vom Ripperthof bei Ramsen, war am 9. September 1918 zur Trainabteilung nach Würzburg eingerückt, wo er erkrankte und am 4. Oktober starb, ehe er den ersten Urlaub in die Heimat antreten konnte. Auf dem idyllisch gelegenen Friedhof seines Heimatorts wurde er am 8. Oktober begraben; er war ein braver junger Mann, den alle, die ihn kannten, liebten und achteten."

Wie die Stimmung bei Kriegsausbruch in der Gemeinde Alsenbrück-Langmeil war, beschreibt Pfarrer Theodor Culmann[4] in seinem Jahresbericht 1914:[5] „Bei den jungen, ledigen Leuten herrschte helle Begeisterung für Kaiser und Reich, bei den Älteren fand man sich entschlossen in die bittere Notwendigkeit, Haus und Hof, Frau und Kind gegen einen übermächtigen Feind zu schützen, wenn nötig mit Hingabe

3 Chevauleger = eine Gattung der leichten Kavallerie.

4 Biundo, Georg: Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation, Neustadt/Aisch 1968, Nr. 864.

5 Zentralarchiv, Abt. 44, Alsenbrück, Nr. 8, Jahresbericht 1914.

des Lebens." Dies galt konfessionsübergreifend für Protestanten, Katholiken und Mennoniten gleichermaßen. Von den Alsenbrück-Langmeiler Mennoniten ist nur von Karl Eymann überliefert, daß er den Kriegsdienst verweigerte. Zu präsent war der schnelle Feldzug und der militärische Erfolg von 1870/71 gegen Frankreich. An diesem Feldzug hatte Christian Krehbiel (1853-1929) von der Lohmühle als Kavallerist teilgenommen. Auch ein Besuch des Jägerdenkmales[6] auf dem Schlachtfeld in Weißenburg gehörte für die Alsenbrück-Langmeiler Mennoniten zum Pflichtprogramm, wie die vielen „Grußkarten" an Johannes Krehbiel zeigen.

In der mennonitischen Gemeinde Sembach mussten dann 25 Männer ihr Leben im Ersten Weltkrieg lassen. Das sind bei 452 Gemeindegliedern[7] immerhin 5,5 %. In der politischen Gemeinde Alsenbrück-Langmeil betrug der Anteil 3,2 % über alle Konfessionen.

*Peter Wasem (*1962) beschäftigt sich schon seit vielen Jahren insbesondere mit der Alsenbrück-Langmeiler Orts- und Familiengeschichte. Zu kirchengeschichtlichen und volkskundlichen Themen hat er verschiedene Beiträge in den Nordpfälzer Geschichtsblättern, im Donnersbergjahrbuch und in den Blättern für pfälzische Kirchengeschichte veröffentlicht.*

6 Hier wurde das erste Geschütz am 4. August 1870 durch das 1. Schles. Jäger-Bat. Nr. 8 erobert.

7 Im Jahr 1916 hatte die Gemeinde 452 Mitglieder.

Herbert Holly

Ein Brief an den König

Bei meinen Recherchen über die amischen Mennonitenfamilien in Bayern bin ich auf einen Brief gestoßen, mit dem sich am 18. März 1811 fünf namentlich genannte *„Vorsteher der Menonissten“* an den bayerischen König Maximilian I. Joseph (1806 – 1825) wandten.[1]

Auf den beiden beschriebenen Seiten des Blattes ist zu lesen:

Aller Durchlauchtigister!
Großmächtigster König!
Allergnädigster König und Herr!

Da schon seidt dem Jahr 1802 einigen von uns Mennonisten in dero Königlichen Landen, mehrentliche als Econo[mie] bestehender sich aufhalten – Nun hat dero königliche Majestet dahin geruht, uns jeder zeit den Edlen Genuß unßerer freyen Religions ausübung allergnädigst angedeyen zu laßen -

Da sich aber nun befindet, das einige Pächter welche zur Bildung ihrer Jugend Haus Instructions Lehrer angestelt haben, Gerichtliche Befehle erhalten haben, Ihre Kinder auf eine starke halbe Stunde wegs in die Schule zu schicken -

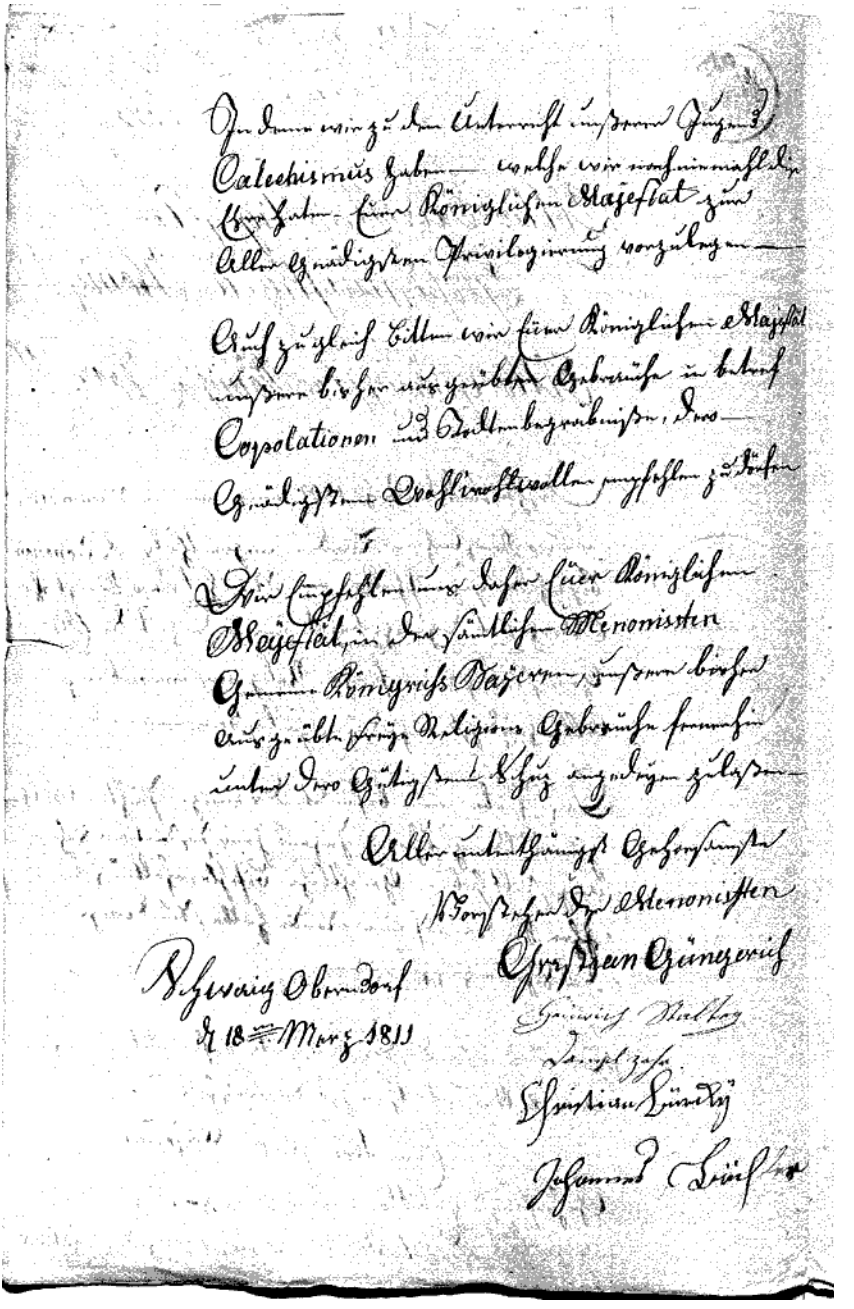
Da uns nun dießes einerseits befremdet, so nehmen wir allerunterthänigst die Freyheit

Eurer Königlichen Majestät!

Gehorsamst zu bitten, dero allergnädigste Wohlgewogenheit, dießhalber uns gütigst angedeyen zu laßen (zweite Seite) In dem wir den Unterricht unßerer Jugend Catechismus haben – welche wir noch einmahl die Ehre haben Eurer Königlichen Majestät zur allergnädigsten Privilegierung vorzulegen -

Auch zugleich bitten wir Eure Königliche Majestät unßere bisher ausgeübten Gebräuche in betref Copolationen und Todtenbegräbniße, dero gnädigstem Wohl wohlwollen empfehlen zu dürfen.

1 Das Schriftstück wird unter den Signatur BayHStA Minn 22155 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München verwahrt.



Wir empfehlen uns daher Eurer Königlichen Majestät, in der sämtlichen Menonissten Gemein Königreichs Bayern, unßeren bisher ausgeübten

freye Religions Gebräuche fernerhin unter dero gütigsten Schuz angedeyen zu laßen.

Allerunterthänigst Gehorsamste
Vorsteher der Menonissten
Christian Güngerich
Heinrich Stalter
Daniel Zehr
Christian Bürcky
Johannes Bächler

Schwaig Oberndorf d. 18ten März 1811

Bei den Gemeindeleitern, die den Brief unterzeichnet hatten, handelt es sich um amische Mennoniten, die seit1802 aus dem Elsass, aus Lothringen und der Südpfalz in Bayern eingewandert waren. Die amischen Mennoniten waren Pächter und Eigentümer von größeren Bauernhöfen und Gütern, die meistens außerhalb der jeweiligen Ortschaften lagen. Da die Familien sehr kinderreich waren und auch die bei ihnen Beschäftigten viele Kinder hatten, entstand der Wunsch, den Kindern den weiten Weg zur nächsten Schule zu ersparen, den Unterricht auf dem Hof abzuhalten und eigene Lehrer einzustellen. Wir wissen z.B. von einem Hauslehrer, Jakob Bodmer, der bei Christian Güngerich in Feldkirchen die Kinder unterrichtete und der als künftiger Gemeindelehrer eine Eignungsprüfung vor dem bayrischen Ministerium ablegen musste. In Bayern galt seit dem 23.12. 1802 eine Schulpflicht für Kinder zwischen sechs und zwölf Jahren. Ab 1807 hatte der bayrische Staat von der Kirche die Oberaufsicht über die Schulen übernommen. Das Schulwesen war gegen den Widerstand der Kirche alleinige Staatsangelegenheit geworden. Der Ortsgeistliche übte die lokale Schulaufsicht fortan nur noch im Auftrag des Staates aus.[2]

In den Archiven findet man ab und zu Dokumente, aus denen hervorgeht, dass die örtlichen Pfarrer die Schulpflicht anmahnten oder dass es Konflikte um die Bezahlung des Schulgelds gab. Diese Konflikte hatten in den einzelnen Landkreisen jedoch nicht nur die amischen Familien

2 https://www.heimatforschung-regensburg.de/212/1/RL_1_2008_Buchinger.pdf

auszutragen, sondern auch manche katholischen Gutsbesitzer, die Prozesse mit den jeweiligen Pfarrern vor dem Amtsgericht ausfochten.

Die Amischen gingen jedoch einen anderen Weg. Sie wandten sich mit ihrem Anliegen gleich an den König - wie hier im vorliegenden Fall. Da ihnen besondere Privilegien bei der Ansiedlung in Bayern zugesichert worden waren, pochten sie auf die Einhaltung dieser Zusagen.

Ich vermute, dass es nicht nur praktische Erwägungen wie der weite Schulweg der Kinder waren, die zu diesem Brief an den König geführt hatten. Ein weiteres Motiv wird eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben: Man wollte dem Einfluss der katholischen Kirche im Unterricht vorbeugen und pochte deshalb auf die in den königlichen Privilegien zugestandene freie Ausübung der Religion, zu der auch die christliche Unterweisung der eigenen Kinder gehöre. In dem Brief werden darüber hinaus auch *„Copolationen und Todtenbegräbniße"* als weitere Punkte genannt, also Eheschließungen und Beerdigungen, bei denen die fünf *„Vorsteher der Menonissten"* die freie Religionsausübung anmahnten.

Am 11. 9. 1811 beantwortete das königliche General-Kommissariat des Isar-Kreises in München den Brief der amischen Gemeindeleiter: Nach Prüfung der Sachlage sei der Schulbesuch in der örtlichen Schule Pflicht. Die mennonitischen Kinder müssten den Religionsunterricht jedoch nicht besuchen.

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

Aus unveröffentlichten Memoiren

Hans Adolf Hertzler

Hofkind.

Aufgewachsen auf dem Gundheimerhof, in alte Geschichten verwickelt.

So lautet der Titel einer einfach gebundenen Schrift von 108 Seiten im Format DIN A4, die ich 2017 als privaten Druck an Verwandte und einige Freunde verschickt habe. Auch die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof erhielt ein Exemplar. Den Anstoß zu dieser Sammlung von Texten gab das Jubiläum „1225 Jahre Gundheimerhof" im Jahr 2010. Die Ortsgemeinde Göllheim, deren ältester Ortsteil der Gundheimerhof ist, hatte dazu auch frühere Bewohner eingeladen. Historische Vorträge, eine Ausstellung, ein ökumenischer Gottesdienst, die Begegnung mit Menschen, die ich zum Teil jahrzehntelang nicht gesehen hatte, lösten einen Prozess des Erinnerns bei mir aus. Seither hatte ich ab und zu Stichworte aufgeschrieben, mir Notizen gemacht, sobald mir etwas einfiel zu Kindheit und Jugend. Nach und nach entstanden auch Skizzen für Geschichten und Beschreibungen. Ich arbeitete jahrelang nur sporadisch daran. Gegen Ende des Jahres 2016 aber entschied ich mich, meine Stichworte zu bearbeiten und zu ordnen, die Skizzen auszuformulieren, Fehlendes zu ergänzen. Ich wollte jetzt die Sache abschließen. Im Mai 2017 war es soweit: Mein Mosaik aus kurzen Texten war fertig, mehr oder weniger. Eine fortlaufende Familiengeschichte hatte ich nicht schreiben wollen. Meiner Art des Erinnerns und Bedenkens vergangener Zeiten entsprechen kürzere Texte zu einzelnen Bereichen. Hier und da bin ich über das Erzählen aus meiner Perspektive hinausgegangen, habe Informationen aus vorliegenden Schriften, Tagebüchern, Briefen entnommen und belegt. Darum gibt es in dieser Schrift auch Anmerkungen. Im Vordergrund steht aber das Schreiben aus meiner Wahrnehmung heraus, eigner Erinnerung entsprechend. Hilfreich sind für mich immer wieder Bilder aus früheren Zeiten, also Fotos, Zeichnungen, gemalte Skizzen. Siebenundzwanzig davon, einige farbig, habe ich im Anhang auf fünf Bilderbögen untergebracht. Für die Mennonitischen Geschichtsblätter habe ich die drei ersten und die beiden letzten der insgesamt 38 Texte des „Hofkinds" ausgewählt.

Mennonitische Geschichtsblätter
76. JG, 2019, S. 165 - 182

1225 Jahre Gundheimerhof

Die Einladung zum Jubiläum *1225 Jahre Gundheimerhof* kam im Frühjahr 2010 bei uns in Krefeld an. Ich hatte den Brief erwartet, er war einige Monate zuvor mündlich angekündigt worden. Die Gemeinde Göllheim lud auch ehemalige Hofbewohner und ihre Partner ein. Für ein paar Tage wohnten wir im Landhotel Rosenthalerhof. Wir besichtigten dort die Ruine der Klosterkirche, gingen mit meiner jüngeren Schwester Inge zu Fuß nach Stauf. Vor langer Zeit hatte der Gundheimerhof zum Besitz des Klosters Rosenthal gehört. Er ist Teil der Gemeinde Göllheim im Donnersbergkreis in der Nordpfalz und wird in einer Urkunde des Klosters Lorsch[1] aus dem Jahr 785 erstmals erwähnt. Schon das Wissen um diese Verbindung stimmte uns auf die Jubiläumsfeier ein.[2] Wir sahen eine umfangreiche Präsentation zur Geschichte des Hofes, hörten einen Vortrag zu diesem Thema bei einem historischen Symposion in Göllheim. Erstaunlicherweise fanden in dieser Gemeinde von rund 4000 Einwohnern, Sitz der gleichnamigen Verbandsgemeinde, etwa zwei Jahrzehnte lang *Göllheimer Geschichtstage* statt. Daraus gingen bisher zwei Bände hervor mit Beiträgen zur Ortsgeschichte, aber auch beispielsweise zur Botanik und zur geologischen Struktur der Gemarkung Göllheim;[3] ein dritter Band ist in Arbeit, hörten wir. Ich blätterte in diesen Büchern, bestellte sie für spätere Lektüre. Zwei Beiträge des ersten Bandes befassen sich speziell mit dem Gundheimerhof, dem ältesten Ortsteil, der laut Darstellung von Karl-Heinz Debus seit der französischen Zeit „definitiv" zur Göllheimer Gemarkung zählt.[4]

Bei der Feier auf dem Hof trafen wir außer Geschwistern und anderen Verwandten und Menschen, die ich aus meinem heutigen Leben kenne, andere Leute, die ich vor Jahren als Kinder und Jugendliche sehr gut gekannt und häufig gesehen hatte, andere, denen ich hin und wieder begegnet war, und wieder andere, die sich an mich erinnerten, was mir selbst nicht in gleicher Weise gelang. Ich hatte in diesen Tagen

1 Heute UNESCO WELTERBE, gehört zum Kreis Bergstraße. Um 764 gegründet, seit 772 Reichskloster (Karl der Große).

2 Anne-Marie Djakovic: Dornröschen schläft nicht, sondern feiert: fünf Anwesen, 22 Bewohner, drei Konfessionen (...), in: Die Rheinpfalz / Donnersberger Rundschau, 27.5.2010 (Blickpunkt: Der Gundheimerhof feiert 1225. Geburtstag).

3 Karl Scherer: Göllheim. Beiträge zur Ortsgeschichte I, Kaiserslautern 2006; Dieter Chormann u. a.,:Göllheim. Beiträge zur Ortsgeschichte II, Kaiserslautern 2009.

4 Karl Heinz Debus: Der Gundheimerhof, in: Göllheim. Beiträge zur Ortsgeschichte I, S. 129 ; Wolfgang Driedger: Pächter "aus den Niederland" und Brabant. Geschichte des Gundheimerhofes und seiner Bewohner, in: Donnersberg-Jahrbuch 37, 2014, S. 73-75.

das Gefühl, unversehens auf eine Zeitreise geraten zu sein, die mich 50, 60, an die 70 Jahre zurückführte: Meine jüngere Schwester Inge kam in Kirchheimbolanden zur Welt, ich selbst bin wie meine ältere Schwester Ruth in Worms geboren, auf dem Gundheimerhof aber sind wir alle drei aufgewachsen. Der Gundheimerhof war bis zum Studium der Mittelpunkt meines Lebens und danach, solange die Eltern lebten, ein sicherer Fixpunkt in unserer familiären Welt: Wir blieben im Gespräch, sehr regelmäßig am Telefon, kamen zu Besuch, so gut es ging. In den Jahren nach Mutters und Vaters Tod lebte seine jüngere Schwester Marie genannt Maja noch einige Jahre dort – allein. Wir hatten Zeit, uns langsam von dieser vertrauten Welt zu lösen. Meine beiden Schwestern und ich haben das Hertzler-Anwesen zusammen mit dem Land verkauft. Das fiel uns nicht leicht, aber es machte für niemand von uns Sinn, dorthin zurückzukehren.

Die Teilnahme am Jubiläum löste also Erinnerungen aus. Dass der Gundheimerhof ein geschichtsträchtiger Ort ist, gehörte zu unserm Kindheitswissen. Großvater und Vater versorgten uns mit Geschichten und Hinweisen. Beim Aushub für den Neubau unsres Hofes Ende des 19. Jahrhunderts seien Reste eines unterirdischen Ganges gefunden worden, hörten wir. Diese Mitteilung beflügelte meine kindliche Phantasie. Ich malte mir aus, dass zwischen dem Kloster Rosenthal und dessen früherem Besitztum eine unterirdische Verbindung bestanden habe: Unbeobachtet konnten Menschen vom Rosenthalerhof zum Gundheimerhof gelangen und umgekehrt. Wahrscheinlicher ist allerdings, das musste ich schon damals einräumen, dass es lediglich einen kurzen unterirdischen Gang aus dem einst geschlossenen Hofgeviert heraus gegeben hatte, Fluchtweg bei einem Überfall. Als Zeichen für eine Verbindung zum Kloster konnte man die alten Sakralfenster in der Scheune der Familie Eicher deuten. Vielleicht aber sind sie Hinweis auf eine ehemalige Kirche oder auf eine Kapelle. Der Gundheimerhof soll einst ein kleines Dorf gewesen sein, wie wir im Jahr 2010 hörten und in den Göllheimer Geschichtsbüchern nachlesen konnten.

Alte Erinnerungen tauchten bei mir wieder auf. Als etwa achtjähriger Junge hatte ich mir vorgenommen, einen unterirdischen Gang zu bauen, wenn auch nicht gerade bis zum Rosenthalerhof, so doch als mehrräumige unterirdische Wohnung zum Spielen. Ich wunderte mich sehr, dass mein Vater keine Einwände gegen diesen Plan erhob. Bald verstand ich ihn. Ich kam nämlich bei meiner Grabung nicht tiefer als 30 oder 35 cm. Die fruchtbare Ackerkrume hatte an dieser Stelle direkt oberhalb unsres Hofes diese Tiefe. Darunter stieß ich auf eine zähe

Mergelschicht, die mit Hacke und Pickel zu durchdringen, womöglich metertief, bei weitem meine Kräfte überschritten hätte. Es blieb also von meinem Projekt nur eine quadratische Wanne übrig, ungefähr ein Quadratmeter. Immerhin ließ sich darüber eines der von mir geliebten Spielhäuser aus Stangen, Latten, Brettern bauen, versehen mit Fenstern und Tür, überdacht und für Kinder betretbar. Im Herbst füllte sich die Kuhle mit Wasser; das Haus war kein gemütlicher Spielort mehr. Bei starkem Frost aber änderte sich das. Im Spielhaus war jetzt ein glatter Boden aus Eis – ein schöner Anblick. Es ließ sich dort eine Zeitlang auch in der Kälte aushalten. Wenn es zu kalt wurde, gab es ja die Möglichkeit, ins geheizte Wohnhaus zu gehen.

Das Wohngebäude des alten Hofes habe ich als baufälliges Haus, dann als Ruine in Erinnerung, die mehr und mehr verfiel, schließlich ganz abgerissen wurde. Auch der neue Hof hatte schon seine Geschichte. Im Jahr 1919 war ein Blitz in die Wirtschaftsgebäude eingeschlagen und hatte einen schweren Brandschaden verursacht, der allerdings das Wohnhaus nicht berührt hatte. Am meisten aber interessierte mich damals die Mitteilung, dass es bis zu diesem Brand auf dem Stall- oder Scheunendach ein Storchennest gegeben hatte; nach dem Feuer kamen die Störche nicht mehr zurück. Die Maßnahmen bei der Flurbereinigung der zwanziger Jahre hatten später zudem das am Bach gelegene Gelände unterhalb des Gundheimerhofs für Störche unattraktiv gemacht. Vorher hatte es in der Nähe des Bachs nasse, sumpfige Wiesen mit Tümpeln gegeben – schön für Fische und Frösche, praktisch für Störche. Nach dem Einbau besserer Drainagen änderte sich das; die kleinen Felder wurden für den Ackerbau nutzbar gemacht. Mir wären einige Störche lieber gewesen. Nach der zweiten Flurbereinigung Anfang der 50er Jahre war es auch mit dem Leben der Flusskrebse im jetzt vollends begradigten Bach vorbei. Ich kannte diese Tiere also nur aus Erzählungen meines Vaters. Im Löschweiher unterhalb des alten Hofes der Familie Baade, später von Familie Reinhard Driedger übernommen, lebten noch Feuersalamander. Ich bewunderte die gelben Flecken auf ihrer schwarzen Haut. Im Winter, wenn der Teich zugefroren war, konnte man dort Schlittschuh laufen, aber längst nicht so gut wie auf dem großen Weiher einer Lautersheimer Tongrube, den man zu Fuß in ungefähr zwanzig Minuten erreichte.

Familiengedächtnis

In den frühen Jahren des 18. Jahrhunderts kamen die Vorfahren unserer Familie Hertzler aus dem Schweizer Kanton Bern in die Pfalz – unfrei-

willig. Vielleicht wurden sie „ausgeschafft", außer Landes geschafft oder sie sind geflohen: Täufer galten als Ketzer und waren unerwünscht.[5] Die Schweizer Autorin *Katharina Zimmermann* hat in ihrem Roman *Die Furgge*[6] das Los Berner Täufer dieser Zeit mit viel Sympathie für die Vertriebenen beschrieben. Aus dem Land geschafft zu werden unter Zurücklassung des Eigentums oder fliehen zu müssen war immer noch besser als jahrzehntelang im Gefängnisturm in Bern zu vegetieren bis zu einem elenden Tod oder – als Mann – auf italienische Galeeren verkauft zu werden, das Schicksal mancher Täufer. Hatten die „Ausgeschafften" es der Hilfe niederländischer Doopgsgezinde (Taufgesinnte) zu verdanken, dass sie lebend und als Familien dem unduldsamen Regime der Reformierten im Berner Gebiet entkommen konnten? Sie fanden eine Bleibe in der Kurpfalz, die nach Ende des Dreißigjährigen Krieges und des Pfälzischen Erbfolgekriegs dringenden Bedarf an arbeitswilligen Menschen hatte. Täufer galten nach Reichsrecht seit dem Reichstag von Speyer 1529 als Ketzer und waren von der Todesstrafe bedroht. 1664 hatte Kurfürst Karl Ludwig unter Vermeidung des gefährlichen Täufernamens in seiner sogenannten Menistenkonzession die Ansiedlung von aus der Schweiz vertriebenen Täufern in der Kurpfalz unter dem weniger anstößigen Namen Menisten legalisiert[7]. Ihr rechtlicher Status war unsicher wie der der Juden im Land. Sie mussten Schutzgelder zahlen, rechtmäßig erworbener Besitz konnte ihnen wieder genommen werden aufgrund des „Auslösungsrechts" wieder genommen werden. Immer wieder mussten sie sich gegen den Ketzervorwurf von evangelischer und katholischer Seite wehren. Dieser grundsätzliche Druck hörte erst mit der französischen Herrschaft in Folge der Revolution auf. Es muss also auch für unsere Vorfahren schwierig gewesen sein, vor allem in den ersten Jahrzehnten. Flüchtlinge, denen nur wenig geblieben ist, sind selten gern gesehen von den Einheimischen. Sie werden die bekannten Anpassungsprobleme gehabt haben. Einen Schweizer Dialekt hatten sie gesprochen, berndütsch, das war im neuen Umfeld eine unverständliche Fremdsprache. Jetzt mussten sie das Pfälzische lernen. Aus Hirzeler (Hürzeler) wurde Hertzler wie aus Zürcher Zercher oder Zerger.

---

5 Hanspeter Jecker: „Biss das gantze Land von disem unkraut bereinigt sein wird." Repression und Verfolgung des Täufertums in Bern – Ein kurzer Überblick zu einigen Fakten und Hintergründen, in: Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart, Beiträge eines Vortragszyklus an der Universität Bern im Winter 2006/2007, hg. von Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater, Bern 2007.

6 Katharina Zimmermann: Die Furgge, Oberhofen am Thunersee, 1989.

7 Siehe dazu Birgit Kerstin Häge: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, bes. S. 71ff.

Eine frühe Station war nach mündlicher Überlieferung Schifferstadt in der Vorderpfalz, eine neue Heimat das Dorf Stauf in der Nordpfalz mit der Burgruine Stauf. Dort hatte die Herrschaft Stauf ihren Sitz bis zur Zerstörung der Burg Stauf im Bauernkrieg. Die Verbindung der Gundheimerhöfer Familie Hertzler nach Stauf hat der Vater uns Kindern anschaulich gemacht. Er fuhr mit uns dorthin, wir konnten uns umschauen im Dorf, sahen die Reste der Burg. Auf dem Staufer Friedhof gab es Hertzler-Grabsteine. In Stauf ist um 1725 Johannes Hertzler geboren worden. Er war später Erbbeständer des „Staufer Herrengutes" und verheiratet mit Katharina Graf. Seit 1768 war er Prediger, seit 1783 Ältester der Mennonitengemeinde Höningen-Altleiningen.[8]

Der vierte Johannes Hertzler aus Stauf, Urenkel des oben genannten, war 1823 in Stauf geboren worden. Er kam um die Mitte des 19. Jahrhunderts als junger Mann auf den Gundheimerhof bei Göllheim, weil ein Nachfolger für die Führung des Kaegy-Hofs gebraucht wurde. Seine Mutter Barbara Hertzler geb. Kägy stammte von dort, es war also naheliegend, diesen nahen Verwandten auf den Hof zu holen, wo es keinen Hoferben gab. Es war zweifellos angenehmer, auf dem Gundheimerhof Landwirt zu sein als in Stauf, wo viele Äcker am Hang lagen und die Bodenqualität schlechter war. Dieser Johannes Hertzler, unser Urgroßvater väterlicherseits, heiratete 1862 Anna Eymann aus Biedesheim. Die Kägys, die Hertzlers waren Bauernfamilien mit Büchern im Haus: *Gottfried Arnold, Wahre Abbildung der ersten Christen*[9] gehörte dazu. Das Buch liegt jetzt bei mir. 1814 hatte sich Jakob Kägy handschriftlich als Eigentümer eingetragen. Noch früher, so sagt ein beiliegender Zettel, war es Eigentum von Rudolf Kägi aus Oberwiesen, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Prediger der Mennonitengemeinde Weierhof war.[10] Mein Großvater Jakob Hertzler, einziger Sohn von Johannes und Anna, wurde Erbe des Hofes. Seine Schwester Elise (Elisabeth) lebte bis 1907 auf dem Gundheimerhof, danach wegen einer Krankheit seelischer oder nervlicher Art fast durchgängig in verschiedenen Heil- oder

8 Die genealogischen Angaben entnehme ich den handschriftlichen Aufzeichnungen unsres Vaters bzw. den digitalisierten Informationen zur Familie Hertzler, die Jürgen Haury in seiner Arbeit für die Mennonitische Forschungsstelle (67295 Bolanden, Am Hollerbrunnen 2 a) unter Aufnahme der Aufzeichnungen unsres Vaters weitergeführt und mit anderen Informationen verknüpft hat.

9 6. Auflage, Leipzig 1740.

10 Gisela Waltner: Von der Entstehung der Gemeinde bis zum Bau der ersten Kirche (1682–1770), in: Gary Waltner (Hg.): 300 Jahre Mennonitengemeinde Weierhof, 1682–1982, S. 18.

Pflegeeinrichtungen[11]. Sie starb am 16. 1. 1944 im Pflegeheim Bethesda bei Landau. Ich kann mich daran erinnern, dass unser Vater an einem düsteren Tag zu ihrer Beerdigung aufbrach, am Abend müde und ernst zurückkam. Jakobs ältester Sohn Hans wollte später gern den Betrieb übernehmen. Ehe er so weit war, kam der Erste Weltkrieg. Hans musste zu den Soldaten des deutschen Kaiserreiches. Seine kurzen Tagebucheintragungen und Feldpostbriefe zeigen in kargen Worten, dass er sich nicht gut fühlte als Soldat im Krieg. „Wie schön wäre es doch, wenn der ganze Schwindel vorbei wäre. Aber wer weiß, wann es ein Ende nimmt." notierte er[12]. Er sehnte sich nach einem Leben in Frieden.[13]

Bilder im schwarzen Rahmen

Im Wohnzimmer bei uns zuhause hingen über dem Sofa Fotos mit schwarzen Rahmen. Sie zeigten Gesichter von jungen Männern in Uniform. Hans, den ältesten der Brüder meines Vaters, kannte ich nur von diesem Bild. Er hatte die Volksschule bis zum Ende besucht, nicht aber die Realanstalt auf dem Weierhof. In den Wintersemestern 1913/14 und 1914/15 besuchte er die Landwirtschaftliche Schule Kirchheimbolanden. Er hatte sich auf den Beruf als Landwirt vorbereitet und Erfahrungen in der Praxis gesammelt. Schon als Kind wusste ich, dass er im Ersten Weltkrieg gefallen war. Er gehörte, das erfuhr ich später, zu den zahllosen Opfern des Stellungskriegs zwischen deutschen und französischen Truppen an der deutschen Westfront. Als ich im Alter von ungefähr achtzehn Jahren *Im Westen nichts Neues* von Erich Maria Remarque las, dachte ich an ihn, genauso, als ich das Buch 2004 erneut las.

Mit den beiden jüngeren Brüdern unsres Vaters und dem ältesten Cousin Albert, deren Bilder ebenfalls schwarz gerahmt an der Wand hingen, verbinde ich nur wenige persönliche Erinnerungen. Am besten erinnere ich mich an Onkel Ernst (Jahrgang 1917), der wegen des Krieges sein

11 Belastbare Angaben zu dieser Erkrankung liegen mir nicht vor, lediglich Vermutungen. Großvater Jakob hat in seinen Tagebüchern m. W. keine Details genannt. Tagebücher von ihm liegen vor für die Jahre 1898, 1900–1907, 1910. Sie wurden von meinem Schwager Eckbert Driedger in den Jahren nach dem Verkauf des Hertzler-Hofes ebenso wie Briefe bzw. Tagebücher anderer Familienmitglieder (Johannes, Hans, Ernst und Rudi Hertzler, Lydia Hertzler-Müller) in gut lesbare Form gebracht mit Hilfe seines PCs und dessen Schreibprogramm. Ausgedruckte Exemplare erhielten einige Familienmitglieder, wohl auch die Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, wo auch die Originale liegen sollen. Vgl. Anm. 8.

12 Tagebuch Hans Hertzler, Einträge vom 11. Nov. 1917, vom 13. Okt. 1917.

13 Im Eintrag vom 8. Okt. 1918 heißt es: „Was wird mit dem Frieden werden?"

Die Fotografien in den schwarzen Rahmen zeigen von links Ernst, Hans, Rudi Hertzler, verdeckt Albert Zerger. Am Tisch Inge, Lydia, Maja und Adolf Hertzler. 1954.

Jurastudium in Heidelberg abbrechen musste. Als er auf Heimaturlaub war, wollte ich seine Waffen sehen. Er zeigte mir eine Stichwaffe, behielt sie aber in der Hand, hielt mich auf Distanz. Ich verstand, dass das kein Kinderspielzeug war. Als ich viele Jahrzehnte später seine Feldpostbriefe las, stieß ich auf ein berührendes Detail. Ruth hatte ihm als siebenjährige 1943 ein Briefchen geschrieben. Damit verbunden war unser gemeinsamer Wunsch an ihn, er möge bei seiner Rückkehr für uns einen Wolf mitbringen. In seiner Antwort gab er sich viel Mühe, für den Brief zu danken und uns gleichzeitig darüber aufzuklären, dass weder ein lebendiger noch ein toter Wolf ein geeignetes Mitbringsel wäre, allenfalls ein Pelz. Die Nachricht von seinem Tod als Soldat kam ein oder zwei Jahre nach Kriegsende per Post. Ich habe noch das Weinen im Ohr, das dieser Brief auslöste. Ernst Hertzler war kurz vor Kriegsende in Kurland[14] als Soldat umgekommen.

Anlass zur Hoffnung, dass Rudi (Jahrgang 1919, im Pfälzischen ist das u in seinem Namen kurz), der jüngste Bruder meines Vaters, noch aus dem Krieg zurückkommen würde, gab es nicht. Sicher, seine Mutter wird noch lange auf ihn gewartet haben. Er war bei der Luftwaffe eingesetzt, zuletzt im Mittelmeerraum. Er zählte zu den Vermissten:

14 Eine der vier historischen Landschaften Lettlands, vgl. Wikipedia zum Stichwort Kurland.

Vom Feindflug nicht zurückgekehrt, hatte es in der Mitteilung geheißen. Mein Vater hat diese Formulierung gelegentlich wiederholt. Rudis Bordbuch liegt inzwischen bei mir. Minutiös ist jeder Flug notiert, jede Aktion benannt, auch Bombenabwürfe. Ein eigenartiges Gefühl breitete sich in mir aus, als ich die Eintragungen las. In seinen Briefen von der Front an seine Gundheimerhöfer spüre ich nichts von innerer Distanz zu seiner Rolle als Soldat in der Wehrmacht. Er war wie seine Brüder Adolf und Ernst Schüler der Realanstalt am Donnersberg auf dem Weierhof gewesen. Wie wir inzwischen wissen, hatte diese Schule politisch gesehen schon lange eine national-konservative Prägung. Es gab dort seit 1891 keine Schüler aus jüdischen Familien mehr.[15] Befähigungen für eine kritische innere Distanz zum kaiserlichen bzw. später zum nationalsozialistischen Staat wurden dort kaum vermittelt. Mennonitischer Pazifismus wurde in diesem Umfeld wohl gar nicht mehr ins Gespräch gebracht.[16] Die Nationalsozialisten hatten die Schule 1936 übernommen. Da war Onkel Rudi nicht mehr dort.

Ich war gerade drei Jahre alt, als das Kampfflugzeug, in dem Onkel Rudi die Rolle des Bombenschützen hatte, über Malta abgeschossen wurde und trudelnd in die Tiefe stürzte. Und doch habe ich eine Erinnerung an ihn, habe ihn noch vor Augen in seiner Luftwaffenuniform. Als Junge liebte ich Geschichten aus seiner Kindheit und Jugend. Er hatte Bienen gehalten, Raben und Elstern gezähmt, hatte mit der Haltung von Stallhasen begonnen und diese versteckt, bevor er durch langes Betteln bei seiner Mutter die Erlaubnis dazu bekam. Er hatte Fußball in der Biedesheimer Dorfmannschaft gespielt. Nach der mittleren Reife (Realanstalt am Donnersberg) arbeitete er zunächst als Hilfsarbeiter, dann als Volontär in der Stahl- und Eisengießerei Gienanth in Eisenberg, anschließend für ein gutes halbes Jahr in der Autoreparaturwerkstatt Faulhaber in Göllheim als Volontär. Er wollte Ingenieur werden, Maschinenbauer, und war schon im Studium am Rheinischen Technikum in Bingen, als er 1939 zur Wehrmacht einberufen wurde. Aus seinen beruflichen Plänen ist nichts geworden. Wenn uns eines Tages das Mittelmeer deckt, schrieb er in einem seiner Briefe. Das las ich viele Jahrzehnte später. Albert Zerger vom Weierhof, unser ältester Cousin, war als Achtzehnjähriger eingezogen worden und fiel schon nach wenigen Wochen an der Front. Erst waren sie zu Besuch gekommen, später hingen ihre Bil-

15 Siehe Steffen Wagner: „Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehasst?“ Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 2011, S. 113.

16 Ebd., S. 92 ff.

der in schwarzen Rahmen an der Wand. Schon als Junge verstand ich, dass der Krieg Erwachsenen und Kindern wichtige Menschen raubt: meinen Schwestern und mir die drei Brüder unsres Vaters, dazu Albert Zerger und Onkel Theos Bruder Hans Wörner samt allen Familien, die man sich dazu denken kann.

Glaubenssachen

Wir Kinder der Familie Hertzler auf dem Gundheimerhof kamen früh in Berührung mit dem christlichen Glauben. Abends vor dem Einschlafen kam unsre Mutter zu jedem Kind ans Bett für eine biblische Geschichte, für ein Abendgebet, zum Gute Nacht Sagen, bis wir dafür zu groß waren, es nicht mehr so wollten. Sobald wir halbwegs alt genug waren, gehörten wir zu den Zuhörern der abendlichen Andacht mit Lesung der Herrnhuter Losungen und Bibeltexten samt einem Gebet, einem Gesangbuchvers. Bei jedem Mittagessen und Abendessen wurden Tischgebete gesprochen. Die Eltern lebten also in einer Welt des Glaubens, aus eigener Überzeugung und in Übereinstimmung mit familiärer Tradition. Sie hatten nicht nur Kontakt zu Paul Schowalter[17], Pfarrer der Mennonitengemeinde Weierhof, sondern auch zu seinem Kollegen Alexander Prieur von der Gemeinde Monsheim, an dessen Andachten in Biedesheim sie oft teilnahmen. Die einheimischen mennonitischen Familien dort gehörten zu seiner Gemeinde und zu unsrer Verwandtschaft.

Unser Vater war in einer Familie aufgewachsen, die zur Gemeinde Weierhof bei Bolanden gehörte, unsere Mutter in einer Familie der Gemeinde Monsheim. Beide Eltern waren als Jugendliche in der Mennonitenkirche auf dem Weierhof getauft worden, ihrer Überzeugung folgend.[18] Sie verstanden sich als Christen, gaben sich Mühe entsprechend zu leben. Ihnen lag viel daran, dass auch ihre Kinder in diese Spur hineinfanden. Onkel Weber, Prediger der Inneren Mission in Kirchheimbolanden, kam regelmäßig zu einer Andacht ins Haus, wobei es um die Auslegung

17 Hans Adolf Hertzler: Paul Schowalter – Pfarrer auf dem Weierhof, in: Mennonitisches Jahrbuch 1996, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Lahr 1996, S. 77–82.

18 Mutter wurde am 5. 9. 1920 getauft, Vater am 13. 8. 1922. Mir ist nicht bekannt, warum unsre Mutter auf dem Weierhof getauft wurde, obwohl die Familie Vogt zur Gemeinde Monsheim gehört hatte. Vielleicht lag es einfach daran, dass es für Schülerinnen der Höheren Töchterschule in Kirchheimbolanden einfacher war, am Taufunterricht der nahe bei Kirchheimbolanden gelegenen Gemeinde Weierhof teilzunehmen, als dafür nach Monsheim zu fahren.

biblischer Texte ging. Als Kinder saßen wir dabei, aber es war zumindest für mich recht langweilig und darum anstrengend. Die Andacht war für Erwachsene gedacht, nicht für Kinder. Immerhin habe ich in Erinnerung, dass der Prediger an einem der Abende erzählte, unser Großvater Jakob habe lange eher gewohnheitsmäßig, nicht aus wirklicher Überzeugung zur Gemeinde gehört, habe später aber eine Wende zu einem persönlichen Glauben erlebt. Unser Großvater Heinrich dagegen, so wurde es erzählt, war besorgt gewesen, die Sache mit dem Glauben könne bei seinem Sohn zu wichtig werden. Gemeindemitglieder waren sie beide, der eine auf dem Weierhof, der andere in Monsheim. Großvater Jakob übernahm in der Gemeinde Weierhof m. W. kein Amt, anders als sein Vater Johannes, der dem Vorstand angehört hatte, also „Vorsteher" war. Unser Vater war nie Mitglied des Vorstands, wirkte aber bei Gottesdiensten hin und wieder mit, gestaltete dann Lesung und Gebet, aber wohl erst in späteren Jahren, als eine stärkere Beteiligung von Mitgliedern der Gemeinden neben den Predigern üblich wurde. Er lieferte später schriftliche Beiträge zur Geschichte der Gemeinde, zum Teil basierend auf seiner jahrzehntelangen genealogischen Arbeit.[19]

Die regelmäßige Teilnahme an sonntäglichen Gottesdiensten war für die Eltern und damit für uns Kinder selbstverständlich. Meist predigte Paul Schowalter, aber es gab auch Laienpredigten, zum Beispiel von Johannes Driedger, der später Ruths Schwiegervater wurde. Er war ordinierter Prediger der Gemeinde Heubuden in Westpreußen gewesen und hatte liberalere theologische Auffassungen als andere Prediger, wie ich später merkte. Als kleinerer Junge hatte ich Schwierigkeiten beim Anhören von Predigten, weil ich lange still in der Kirchenbank sitzen musste und nicht allzu viel verstand. Ich hatte mir damals oft insgeheim gewünscht, zwischendurch ein paar Mal durch die Gänge rund um die Kirchenbänke rennen zu können. Ich erzählte niemand davon, denn es war zwar denkbar, aber nicht machbar, hätte die anderen gestört. Mit der Zeit konnte ich den Gottesdiensten mehr abgewinnen, etliche Predigten regten mich zu eigenem Nachdenken an, zum Beispiel über die Rolle von Christen in der Gesellschaft, nachdem unser Pfarrer die Formulierung gebracht hatte, dass in uns selbst womöglich ein bisschen Hitler steckt. Andere Predigten stimmten mich in die Glaubenstradi-

19 Adolf Hertzler: Auswanderer aus dem Bereich der heutigen Mennonitengemeinde Weierhof, o. O., o. J., im Bestandskatalog der Mennonitischen Forschungsstelle aufgeführt unter BUCH-ID 2210. Adolf Hertzler: Die Entwicklung der Gemeinde bis zum zweiten Kirchenbau (1770–1837), in: Gary Waltner (Hg.): 300 Jahre Mennonitengemeinde Weierhof, 1682–1982, S. 26–30.

tion ein, weitere biblische Texte wurden mir vertraut. Es machte mir auch Freude, den wirklich erfreulichen Gemeindegesang bei diesen Gottesdiensten auf dem Weierhof zu hören, oft unterstützt vom Chor, auch wenn ich dazu nichts beitrug. Die Gottesdienste in unsrer Kirche, die Gemeinde und ihr Weg, die persönliche Haltung dazu, die Teilnahme an diesem und jenem waren in unsrer Familie wichtiges Thema. Mitte der fünfziger Jahre entschied die Gemeindeversammlung, dass in Zukunft auch Frauen das Wahlrecht erhielten. Ungefähr um diese Zeit wurde die Sitzordnung geändert, Frauen und Männer, also zum Beispiel Ehepaare, konnten jetzt nebeneinander in einer Bank sitzen; bis dahin saßen auf der rechten Seite die Frauen und Kinder in ihren Bänken, auf der linken die Männer.[20] Einige Jahre später starteten einige Mitglieder, die meisten junge Männer, eine Initiative zu Belebung der Gemeinde. Sie hatten angefangen, über die Zukunft nachzudenken und sahen Handlungsbedarf. Das führte nach und nach zu verschiedenen wichtigen Veränderungen in der Gemeinde[21], die ich eher aus der Ferne wahrnahm, weil ich schon im Studium war.

Wichtig für mich war auch die von den Eltern stark geförderte Teilnahme an Kinderfreizeiten, später an Jugendfreizeiten der süddeutschen Mennonitengemeinden. Eine Kinderfreizeit fand zum Beispiel im Nordschwarzwald statt, in einem turmähnlichen Heim in Neusatz, heute Ortsteil von Bad Herrenalb, eine andere als Zeltlager in der Nähe des kleinen Ortes Diemerstein bei Frankenstein im Pfälzer Wald. Anknüpfungspunkt war wohl das damals dort bestehende Kinderheim am Ortsrand: Dort konnten die Mahlzeiten eingenommen werden. Wir schliefen in großen Zelten, die thematische Arbeit fand im Zelt statt oder im Freien. Einige Jahre später war ich ebenso wie Gert Klaaßen Mitarbeitender bei Kinderfreizeiten in Kirchheimbolanden im Gebäude des dortigen Schülerheims.

Ruth war 1951 getauft worden, ich selbst war Mitglied der Gemeinde seit der Taufe im August 1954. Ebenso wie mein Freund Gert hatte ich zwei Jahre lang am Taufunterricht teilgenommen, der an Samstagnachmittagen stattfand. Damals gab es samstags in den Schulen noch regulären

20 Typisch mennonitisch war das wohl nicht. Ich hatte bei Besuchen in der evangelischen Kirche von Göllheim eine noch viel weitgehendere Aufteilung der Gemeinde gesehen. Für verheiratete Männer und Frauen gab es ebenso eigene Bereiche wie für unverheiratete, diese wurden auch noch in Altersklassen aufgeteilt. Es war gar nicht so leicht, als Fremder die richtige Ecke zu finden.

21 Siehe den Artikel von Wolfgang Driedger zur Gemeinde unter mennlex.de/doku.php?id=loc:weierhof

Unterricht. Am Samstagnachmittag ließen sich am ehesten Jugendliche im Alter von dreizehn, vierzehn Jahren aus dem großen Gemeindebereich zu diesem Unterricht im Pfarrhaus der Gemeinde Weierhof versammeln. Ich kam also von der Schule aus dorthin und musste anschließend auf den Gundheimerhof, auf welche Weise auch immer: vielleicht zu Fuß nach Marnheim, mit dem Bus nach Göllheim, von dort mit dem Fahrrad nach Hause oder ganz und gar mit dem Fahrrad. Das klingt etwas abenteuerlich, war aber nichts wirklich Besonderes. Es war uns bewusst, dass die Vorfahren vom Gundheimerhof aus manchmal noch zu Fuß „über den Berg" zum Weierhof gegangen waren, um am Gottesdienst teilzunehmen.

Zum Taufunterricht hatten alle Teilnehmenden Vorkenntnisse und Erfahrungen mitgebracht. Wir nahmen ja regelmäßig am evangelischen Religionsunterricht in den Schulen teil, waren bei Gottesdiensten in unsrer Kirche dabei gewesen, vielleicht sogar bei einem Krippenspiel. Ich selbst hatte, angeregt von einem Prediger der Inneren Mission in Kirchheimbolanden während meiner kurzen Zeit im möblierten Zimmer dort im Alter von gut zehn Jahren damit begonnen, täglich einige Kapitel der Bibel zu lesen, um damit vertrauter zu werden. Ich war dieser Gewohnheit immer weiter gefolgt. Der Taufunterricht war stark vom mennonitischen Katechismus[22] geprägt, der wiederum Bezug auf biblische Texte nahm. Wir wurden mit den Katechismusfragen bekannt gemacht, lernten die korrespondierenden Antworten kennen. Diese mussten wir auswendig lernen, sie sollten vor der Taufe im öffentlichen Gottesdienst aufgesagt werden. Während des Unterrichts konnten wir über Fragen und Antworten ein wenig sprechen. Auch Fragen und Antworten zur konfessionellen Identität wurden vorgestellt und waren zu lernen. Die Kenntnisse dazu sollten vor der Taufe ebenfalls abgefragt werden. Natürlich wurde nicht von jeder und jedem das ganze Spektrum von Antworten erwartet, aber doch ein beträchtlicher Teil. Man konnte nicht vorhersagen welcher. Ich war innerlich eingestimmt auf meine künftige Mitgliedschaft. Ich fühlte mich frei in meiner Entscheidung. Ich hatte den Unterricht gewollt, wollte getauft werden, wollte in der Tradition des Glaubens leben und war froh, als ich schließlich getauftes Mitglied war.

22 Katechismus der Christlichen Lehre zum Gebrauch in Mennonitengemeinden, herausgegeben von der Konferenz der Pfälzisch-Hessischen Mennonitengemeinden, dritte veränderte Aufl., Kaiserslautern 1957.

Nach dem Taufunterricht folgte für mich und andere die Teilnahme an Treffen von Jugendlichen der Gemeinde. Sie fanden häufig in Familien statt, auf Bauernhöfen, wo es ein großes Wohnzimmer gab. Zu den Teilnehmenden gehörten Jugendliche von fünfzehn Jahren an, aber auch junge Erwachsene. Es ging um die Gemeinschaftserfahrung an sich, aber auch um Auslegung von biblischen Texten, um Thematisches. Anfangs war unser Pfarrer immer dabei. Dann kamen wir auf die Idee, dass wir ihn eigentlich gar nicht brauchten. Wir konnten auch ohne ihn über biblische Texte sprechen oder über Themen wie Wehrdienstverweigerung. Wir sagten das dem Pfarrer und baten ihn, nicht mehr zu den Jugendtreffen zu kommen. Er akzeptierte das, was mir imponierte. Wir brauchten aber eine Struktur in der Gruppe, eine Leitung, das war uns klar. Wir einigten uns darauf, ein Leitungsteam aus drei Personen zu wählen. Ich wurde als sechzehn- oder siebzehnjähriger Junge ebenso wie mein gleichaltriger Freund Gert Klaaßen in das dreiköpfige Leitungsteam unsrer Jugendgruppe gewählt. Mit der einige Jahre älteren Ebeth Wohlgemuth übernahmen wir in einem wichtigen Bereich der Gemeinde Verantwortung. Für mich galt das bis zum Ende der Schulzeit bzw. bis zum Beginn des Sommersemesters 1958.

Die Jugendgruppen der verschiedenen Gemeinden in der Pfalz, in Rheinhessen, auch im Süden, Westen, Norden Deutschlands waren durch regionale und durch (seltene) überregionale Jugendtage miteinander vernetzt. Sie fanden beispielsweise in Worms-Ibersheim, Obersülzen, Monsheim oder auf dem Weierhof statt, Wochenendfreizeiten auch auf dem Thomashof in Karlsruhe-Durlach, in Kassel, Düsseldorf. Man nahm teil, feierte einen Gottesdienst, aß miteinander, spielte einige Spiele, redete mit bei Gesprächen, lieferte gelegentlich eine Andacht oder ein Referat, einen Vortrag, wurde eines Tages wie ich für einige Jahre in die Jugendkommission der Süddeutschen Mennoniten gewählt. Manchmal wurde man auch in intensive Diskussionen verwickelt: Als ich bei einem Wochenende auf dem Thomashof mit dem Schleitheimer Täuferbekenntnis von 1527 nähere Bekanntschaft machte, erschien mir die darin sichtbare Ablehnung einer Mitverantwortung von Christen für das Gemeinwesen, den Staat, sehr zweifelhaft, so sehr sie in der damaligen Situation verständlich war: Täufer wurden in jener Zeit ja kriminalisiert und verfolgt. Die Diskussion setzte sich zu Hause mit dem Vater fort: War es sinnvoll und verantwortlich in einem tieferen Sinn, den Wehrdienst in der Bundesrepublik zu verweigern? Oder war es verantwortungsbewusster, den Wehrdienst zu leisten? Mein Vater plädierte ganz klar für die Verweigerung, ich selbst diskutierte eine

Zeitlang dagegen, entschied mich dann aber doch für die Verweigerung. Als Theologiestudent wurde ich allerdings nicht einberufen. Zur Diskussion trugen die amerikanischen Pax-Boys bei, Kriegsdienstverweigerer, die ihren Ersatzdienst auch in Europa leisteten. Einige halfen beim Aufbau von Siedlungen für Flüchtlinge aus West- und Ostpreußen, beispielsweise in Enkenbach bei Kaiserslautern, andere arbeiteten im Kinderheim der Mennoniten in Bad Dürkheim mit. Sie wurden an Wochenenden, vor allem bei den kirchlichen Festen, von Gemeinden eingeladen und kamen als Einzelne oder zu zweit auch in Familien wie die unsere, also auf den Gundheimerhof. Wir lernten einige von ihnen kennen und schätzen: Sie waren überzeugend in ihrem Friedensdienst, und es waren angenehme Gäste. Einen von ihnen, Truman Hertzler, habe ich in meinem Jahr als Trainee in Pennsylvania besucht. Repräsentanten amerikanischer Mennoniten, die eine klare friedenskirchliche Position vertraten wie zum Beispiel Peter J. Dyck, predigten hin und wieder auch in der Mennonitenkirche auf dem Weierhof.

Mit meiner Heimatgemeinde und mit dem pfälzischen Mennonitentum war ich als Jugendlicher eng verbunden. Aber es gab keinen Anlass für mich, diese kleinen Gemeinden zu überschätzen oder sich dort einzuigeln. Mein bester Freund Kurt in der Volksschule war katholisch gewesen, ebenso Hermann im Gymnasium, der die Schule bald nach der mittleren Reife verließ. Es gefiel mir, dass eine der Führungsfiguren der Weierhöfer Gemeinde, Christian Galle, herzliche Beziehungen zur Protestantischen Landeskirche der Pfalz[23] unterhielt. In unser Elternhaus kam regelmäßig der *Protestantische Kirchenbote*, herausgegeben von dieser Kirche. Wir waren Mitglieder einer Minderheitskirche, zählten uns zugleich zur evangelischen Glaubensfamilie und zur weltweiten Christenheit.

Pläne

Eigentlich sollte Hans als ältester Sohn von Jakob Hertzler eines Tages den Bauernhof der Familie auf dem Gundheimerhof weiterführen; so war es geplant. Aber nach dem Tod seines Bruders im Ersten Weltkrieg war unser Vater ältester Sohn. Er besuchte wie später auch seine jüngeren Brüder die Realanstalt auf dem Weierhof, erwarb die mittlere Reife. Danach nahm er kein Studium auf, sondern blieb auf dem Hof. Später

23 Die Kirche nennt sich inzwischen Evangelische Kirche der Pfalz, der frühere Name wird in Klammern noch genannt. Die Zeitschrift heißt entsprechend Evangelischer Kirchenbote. Siehe https://www.evkirchepfalz.de/

hat er gesagt, dass er gern Bauer gewesen ist. Aber eigentlich wollte er etwas ganz anderes werden. Und das vergaß er nie. Schon bei seinem Vater war es so gewesen, erzählte er.

Der Vater wollte sich darum später auf keinen Fall in meine Berufsplanung einmischen. Entscheide das selber, sagte er mir. Im Lauf der Zeit spielte ich mit vielen Optionen. Die erste, an die ich mich erinnere, war der Beruf des Metzgers. Da war ich ein kleiner Junge. Metzger, das hatte ich erfasst, konnten Bäuche aufschneiden und gucken, was drin ist. Als Vierjähriger wollte ich sehen, was im Bauch einer Puppe drin ist; insofern war der damalige Berufswunsch verständlich. Aufschneiden von Puppen war nicht erlaubt; bald kam ich von diesem Vorhaben ab. Ich merkte selbst, dass der Metzgerberuf für mich gar nicht in Frage kam. Ich las später gern, wie anscheinend alle in dieser Familie. Das Haus steckte voller Bücher. Die naturwissenschaftlichen Fächer interessierten mich lange; es passte mir, dass das nächstgelegene Gymnasium naturwissenschaftlich ausgerichtet war. Ich bastelte und tüftelte gern herum. Als Fünfzehnjähriger hatte ich mir den Vergrößerungsapparat für meine Fotos gebaut, das hatte mir Spaß gemacht. Ob ich Maschinenbau studieren sollte, wie mein Vater es eigentlich für sich geplant hatte? Oder wäre es besser für mich, an eine Kunstakademie zu gehen, was der Kunstlehrer der späteren Jahre an unsrer Schule mir dringend empfohlen hatte? Malen und Zeichnen hatten mich fasziniert, solange ich zurückdenken kann. Anschaulich wird das in der Erinnerung an meine Freude als etwa achtjähriger Junge über den Inhalt eines Care-Pakets. Außer den Kleiderstücken und anderem hatte dies Paket einen Kasten mit Wasserfarben und Pinsel enthalten, für mich das Wichtigste. Ich versank im Malen. Den Pinsel reinigte ich in einem Becher mit Wasser, das bald die bekannte dunkelgraue Färbung angenommen hatte. Wegen meines Hustens hatte meine Mutter mir Hustentee dazu gestellt, den ich rasch trank. Als ich dann wieder den Pinsel auswaschen wollte, fand ich den kalten Tee, der Becher mit der grauen Farbbrühe aber war leer, ich hatte ihn, ohne auf den Geschmack zu achten, komplett ausgetrunken.

Eine Zeitlang war ich sicher gewesen, dass ich eine landwirtschaftliche Lehre machen wollte, also die Schule verlassen würde mit der mittleren Reife. Meine Eltern hatten mich damals überredet, das nicht zu tun, weil es mir in diesem Alter gesundheitlich nicht so gut ging, man sprach von Wachstumsschwierigkeiten. Als ich dann aber in der Oberstufe war, gefiel es mir in der Schule wieder besser; jetzt wollte ich auch das Abitur. Ich stellte mir vor, Landwirtschaft in Stuttgart-Hohenheim zu studieren und später den Hof zu übernehmen. Die Unterlagen für dies

Studium dazu hatte ich angefordert und durchgesehen. Manchmal überlegte ich aber auch, ob der Beruf eines Architekten etwas für mich wäre. Konstruktives Zeichnen, Entwerfen von Gebäuden hätte ich mir vorstellen können. Ein Berufsberater riet mir davon ab, er sah meine Stärken nach einigen Tests eher im sozialen Bereich.

Schließlich gestand ich mir selbst ein, dass ich im Grunde meines Herzens Pfarrer werden wollte. Die Idee war schon in meiner Volksschulzeit aufgetaucht, war immer wieder einmal in mein Bewusstsein gerückt, ohne dass ich mit jemandem darüber gesprochen hatte. Es kam also nicht aus einer Laune heraus, war keine spontane Entscheidung, dass ich mich für das Berufsziel Pfarrer und ein Theologiestudium entschied. Einen mit meinen Eltern gut bekannten Pfarrer hatte ich ganz zum Schluss ins Vertrauen gezogen. In der Familie und bei Freunden redete ich erst darüber, als ich mich entschieden hatte und gar nicht darüber diskutieren wollte. Das alles ist die Außenseite dieser Entscheidung, die ich kommunizieren wollte. Meine innersten Beweggründe behielt und behalte ich für mich. Unser Gemeindepfarrer wunderte sich sehr. Fredi, mein bester Freund in der Klasse, äußerte sich bedenklich: Da hast du dir einen schweren Beruf ausgesucht. Dessen Wichtigkeit stellte er nicht in Frage. Meine Eltern haben mich sofort ernst genommen, haben mir keine Steine in den Weg gelegt, obwohl sie klar sahen, was meine Entscheidung für die Zukunft des Hofes und der Familie Hertzler auf diesem Hof bedeutete. Dass einer meiner Vorfahren, ein Johannes Hertzler aus Stauf, im 18. Jahrhundert Laienprediger der mennonitischen Gemeinde Altleiningen war, spielte für meine Entscheidung keine Rolle. Mein Vater konnte dazu eine Geschichte erzählen: Dieser Johannes Hertzler, aus der Sicht guter Protestanten ein Ketzerprediger, soll bei einem Gottesdienst Besuch von einigen reformierten Pfarrern in ihren Talaren bekommen haben. Sie wollten sich ihr Urteil über seine nicht rechtgläubige Predigt bestätigen lassen und dazu vollmächtig das Wort ergreifen zum Segen für die Versammlung Irrender. Nach dem Gottesdienst aber sollen sie sich wortlos verzogen haben, denn zur erkennbaren Freude der Anwesenden hatte er seine eigene Lage in diesem Moment mit Worten aus Psalm 22 interpretiert und ausgedeutet: „Große Farren haben mich umgeben, gewaltige Stiere haben mich umringt. Ihren Rachen sperren sie auf wider mich wie ein brüllender und reißender Löwe." Als Ochsen oder Stiere wollten die geistlichen Herren dann wohl doch nicht wahrgenommen werden, erst recht nicht als gefährliche Löwen. Laienprediger wollte ich selbst allerdings nicht werden. Ich wollte mich dem Studium der Theologie widmen, in der

Tradition des christlichen Glaubens leben, über Fragen des Glaubens und Lebens intensiv, genau und beharrlich nachdenken, davon sprechen und andere Menschen begleiten.

Ich begann das Studium in Heidelberg, lernte zuerst Hebräisch, legte die Prüfung ab. Dann ging ich für ein Jahr über das mennonitische Traineeprogramm in die USA, arbeitete auf zwei Farmen, in Illinois und Oklahoma. Das Trainee-Jahr hatte ich geplant, bevor ich die Entscheidung für Theologie getroffen hatte. Nach der Rückkehr aus den USA war ich für zwei weitere Semester an der Heidelberger Universität eingeschrieben. Ich lernte Griechisch, bestand die Prüfung, hatte parallel an einem Proseminar und einem Hauptseminar teilgenommen. Dann wechselte ich zusammen mit meinem Freund Holm nach Göttingen, weil ich mein Interesse für systematische Theologie entdeckt hatte. Ebenso wie in Heidelberg beteiligte ich mich in Göttingen an der Evangelischen Studentengemeinde. Dort fanden Gertrud, meine spätere Frau, und ich einander.

Von neuen Büchern

Ingolf U. Dalferth: God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2018, 297 S., kart., ISBN 978-3-374-05652-1.

Zwischen historischer Forschung und systematischer Theologie haben in der Kirchengeschichte oft Spannungen geherrscht: Skepsis gegenüber theologischen Konzeptionen, die der Geschichte, die nicht immer stringent verläuft, ein Raster von Konsequenz überstülpen, oder Argwohn gegenüber den Historikern, die sich im Detail verlieren und dem Handeln Gottes in der Geschichte kein Denkmal setzen. Historische Schlüsselereignisse wie die Reformation des 16. Jahrhunderts werden oft in bestimmten Begriffen verdichtet. So verknüpft sich mit dem Thesenanschlag Martin Luthers gegen den Ablass von 1517 der theologische Begriff der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein. Er wurde zum „Hauptartikel des Glaubens" und strahlte in alle theologischen Begriffe aus, die zu einer Erneuerung der christlichen Kirche führten. Überall wurde eine der Rechtsprechung entlehnte Begrifflichkeit zur Anwendung gebracht: Der Sünder werde von der Last seines Vergehens von Gott freigesprochen, obwohl er keinerlei Gründe für ein solches Urteil vorzuweisen habe und von ihm in Zukunft auch keine Leistungen erwartet würden, die er nutzen könnte, um sein Recht auf das Heil abzusichern. Vor dem Richterstuhl Gottes wisse der Sünder nicht, was ihm geschieht: Zwar habe er Strafe für seine Sünden verdient, er erfahre jedoch die Barmherzigkeit Gottes, die sich nicht nach dem Rechtsverständnis der Menschen richte. Auf diese Lehre von der Rechtfertigung des Sünders wurde unterschiedlich reagiert: Die einen sahen sich entlastet und brauchten sich wegen ihrer Ablehnung des Ablasshandels und des gesamten auf Verdiensten beruhenden Heilssystems kein Gewissen zu machen. Die anderen waren enttäuscht, weil das neue Rechtfertigungsverständnis nichts dazu beitrug, das moralische Niveau in der Kirche und unter den Gläubigen zu heben. Für viele blieb mit der Formel, der Mensch vor Gott sei „simul iustus et peccator" („gerecht und Sünder zugleich"), alles beim Alten. Andere sahen darin geradezu eine Aufforderung, sich um die Pflege der eigenen Frömmigkeit nicht mehr kümmern zu müssen. Auf jeden Fall war es vor allem für die Laien nicht leicht, den tieferen Sinn der Rechtfertigungslehre zu erfassen, vor allem dann nicht, wenn sie in juristischer Begrifflichkeit diskutiert und,

wie in der genannten Formel, scheinbar gegensätzlich (dialektisch) zugespitzt wurde.

In der Literatur, die im Zuge des Reformationsjubiläums 2017 erschienen ist, ragt unter den systematisch-theologischen Darstellungen das Buch des Zürcher Systematikers Ingolf U. Dalferth mit dem herausfordernden Untertitel „Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart" besonders hervor, eine Sammlung von Vorträgen und Vorlesungen. Auch bei ihm steht die Problematik der Rechtfertigung im Zentrum seiner Reformationsdarstellung, allerdings nicht in der erwähnten juristischen Begrifflichkeit. Die neue Erkenntnis wird vielmehr in der „kompromißlosen Ausrichtung des Lebens an Gottes Gegenwart" zum Ausdruck gebracht (Vorwort). Damit hat Dalferth nicht nur eine Kategorie zur Deutung eines historischen Ereignisses gefunden, sondern mit ihr zugleich die Relevanz angedeutet, die das reformatorische Ereignis des 16. Jahrhunderts auch für die Gegenwart haben kann. Die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen ist heute keine andere, als sie vor fünfhundert Jahren war und umgekehrt. Freilich haben sich die Umstände geändert, nicht jedoch, dass die Zuwendung Gottes zum Menschen als unverdiente Gnade erfahren wird. Von Gott her gedacht, vor allem und zuerst von ihm her – so erklärt sich der Titel dieses Buches „God first" – spricht Dalferth von einer „Glaubensrevolution", die mit der Reformation stattgefunden habe und sich immer noch vollziehe, wo die Souveränität Gottes respektiert wird. Das ist, wie Dalferth meint, „nicht nur die Veränderung eines überkommenen Verständnisses von Gott, Welt und Mensch oder der Umbau eines religiösen Gedankengebäudes" (…), „sondern die existentielle Neuausrichtung des Lebens an Gottes Gegenwart" (S.15). So gesehen, sind die Trennungen und Spaltungen, der ganze Theologenstreit im reformatorischen Aufbruch um das richtige Verständnis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade (sola gratia), wie weggefegt.

Um die existentielle Neuausrichtung des Lebens an der Gegenwart Gottes ging es allen, die eine Erneuerung der Kirche oder der Christenheit anstrebten: den lutherischen Reformatoren genauso wie den reformierten, den Aufständischen im Bauernkrieg, den Täufern, Spiritualisten und Antitrinitariern. Die Zerrissenheit des reformatorischen Lagers spielt, so ließe sich im Anschluss an Dalferth verdeutlichen, keine entscheidende Rolle mehr, wenn es gilt, einen Ansatz zu finden, wie die Reformation nach fünfhundert Jahren auf angemessene Weise zu feiern sei: nämlich als „spirituelles Ereignis" (S. 26). Dann würden nicht mehr Argumente polemisch ausgetauscht, die von der Rechtfertigungslehre

in ihrer juristischen Prägung ausgehen, wohl aber könnte es fruchtbar sein, die Praxis des Glaubens bzw. die Nachfolge Jesu, die den Täufern so sehr am Herzen lag, als Ausdruck der Rechtfertigung in der Gegenwart Gottes zu verstehen. Vor Gott sind Rechtfertigung und Heiligung ein und derselbe Akt eines Lebens, das in der Gegenwart Gottes dem entgegengeht, was Gott mit seiner Schöpfung meint. Die Kraft der Gegenwart Gottes verwandelt das, was ist, zu dem, „was es als Gottes Schöpfung sein kann und sein soll" (S. 15). In dieser Deutung der Reformation als „spirituelles Ereignis" wird auch der revolutionäre Charakter der Reformation deutlich. Die Reformation ist nicht mit den historischen Entwicklungen zu identifizieren, die sich zwischen Mittelalter und Neuzeit ereigneten. Pointiert gesagt: Die Reformation ist nicht das Ereignis der Historiker, sondern der Theologen (Kap. 2: „Die Reformation als Revolution des Glaubens"). Auf diese Weise hat Dalferth eine klare theologische Position in der Deutung der Reformation bezogen. Freilich ist das historische Geschehen, das oft hilflose und verzweifelte Bemühen, das Leben in der Gegenwart Gottes zu bestehen, ebenso die Versuche, mit Einsicht und Phantasie den Glaubensgehorsam auszuleben, mit den politischen und sozialen sowie kulturellen Ereignissen zwischen Mittelalter und Neuzeit verwickelter, als eine rein theologische Definition zu erkennen gibt. Hier muss die Arbeit der Theologen mit der Arbeit der Historiker noch stärker in Beziehung gesetzt werden.

Bereits das Eröffnungsargument (Vorwort) dieses Buches zeigt, dass hier auf neue Horizonte aufmerksam gemacht wird, in denen sich unsere theologischen Bemühungen, wie sie sich im Laufe der Zeit festgefahren haben, zu verändern beginnen: nicht nur von Grund auf, sondern auch in der Weite der Aspekte. All das lässt sich in einer Rezension nicht einfangen. Jeder wichtige Gedanke, der die Reformation mit unserer Gegenwart verbindet, ist auf seine Weise neu, wird erfrischend vorgetragen und schöpft aus der Fülle jahrtausendealter Theologie- und Philosophiegeschichte. Dalferth konzentriert sich auf Grundfragen, wie sie gewöhnlich in den Eröffnungskapiteln jeder systematischen Theologie behandelt werden. Nach dem ausführlichen Kapitel über die „Reformation als Revolution des Glaubens" folgen Überlegungen zu „Glaube und Vernunft", wie sie sich an Gottes „Freiheitsmacht" orientieren, zur „Freiheit des Glaubens", die in der „Freiheit Gottes" gründet, und zu den verschiedenen Formen des Glaubensverständnisses. Besonders eindrucksvoll ist das Kapitel über das „Denken des Glaubens"; dort geht es um das Verhältnis von Glaube und Theologie, ein Verhältnis, das vor allem den Weg des Protestantismus in die Moderne bestimmt hat, nicht

zuletzt die Irrwege der Theologie, die ihre Orientierung an der Gegenwart Gottes, an der Luther alles lag, verloren hat (S. 163). Schließlich spitzt sich alles auf die Frage zu, wie Gott theologisch zu denken sei, besonders im Gespräch mit der Philosophie der Neuzeit (F. W. Hegel). Ausgangspunkt ist, so betont Dalferth, „das Wort, in dem der ins Leben einfällt, den Christen ‚Gott' nennen und damit das Widerfahrnis, das sie veranlasst, in der Orientierung an Gott, auf andere Weise, nämlich möglichkeitsoffen und radikal mitmenschlich zu denken" (S. 248). Das aber heißt, auf solche Ereignisse im Leben zu antworten, „indem man dankt und lobt, klagt und sich freut, also neu und anders lebt" (S. 249). Diesen Gedanken habe ich hier besonders ausführlich zur Geltung gebracht, weil er mit großer Selbstverständlichkeit thematisiert, was auch die Täufer einst bewogen hat, ohne dass sie hier erwähnt werden, nämlich „in einem neuen Leben zu wandeln" (Brief des Grebelkreises an Thomas Müntzer, 1524).

Dalferth formuliert seine Einsichten prägnant, in schmuckloser Sprache, doch er fordert vom Leser angestrengtes Mitdenken und regt an, sich nach anfänglicher Konzentration auf die Ablehnung des Sündenablasses 1517 nun auf die in sich zerrissene Vielfalt reformatorischer Bewegungen 1525 als Antwort auf das Leben in der Gegenwart Gottes einzulassen.

Hans-Jürgen Goertz

Peter Niederhäuser (Hg.): Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation, Chronos Verlag Zürich 2018, 237 S., zahlr. farbige Abb., Ln., ISBN 978-3-0340-1445-8.

Ein Jubiläum ist gewöhnlich eine freudige Angelegenheit. Gefeiert wird, was einst neu in Erscheinung trat und fortgewirkt hat – und das ist mit der Reformation des 16. Jahrhunderts zweifellos der Fall. Es sind also die glänzenden Momente, an die erinnert wird. Darüber ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden, als das fünfhundertjährige Reformationsjubiläum (1517/2017) landauf und landab in großem Stil begangen wurde. Weniger wurde erwähnt, dass die Reformation trotz ihrer weltweiten Erfolgsgeschichte auch ihre Schattenseiten hatte bzw. Schatten auf Bewegungen und Gemeinschaften warf, die sich auf ihre je eigene Weise um eine Erneuerung der Kirche und Gesellschaft bemüht hatten. Tonangebende Reformatoren wie Martin Luther, Ulrich Zwingli, Johan-

nes Calvin und ihre engsten Gefährten haben radikalisierte Mitstreiter wie Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, die Täufer und Sozinianer disqualifiziert; oft haben sie diese Gestalten und ihre Bewegungen verfolgt, in Ketten gelegt, ertränken oder auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen.

Wer den anzuzeigenden Sammelband mit seinem gediegenen, reichlich und interessant bebilderten Outfit in Großformat auch nur flüchtig durchblättert, wird schnell erkennen, dass mit dieser Veröffentlichung ein kritischer Kontrapunkt zur üblichen Reformationseuphorie gesetzt wurde. Eine Arbeitsgemeinschaft von Historikern, Theologen, Rechts- und Kunsthistorikern aus dem Kanton Zürich hatte sich zu dem Projekt „Schatten der Reformation" zusammengefunden und Beiträge erarbeitet, die mit ihrem deutlichen selbstkritischen Akzent die Reformationsfeierlichkeiten begleiten und sich von vornherein weigern, das reformatorische Geschehen hauptsächlich aus der Perspektive der offiziellen Reformatoren darzustellen. Im Zentrum stehen vielmehr diejenigen, die von der Reformation betroffen waren, sie mitzugestalten versuchten, aber abgedrängt, verfolgt und um ihre Wirkung gebracht wurden. In aller Härte wurde auch mit denjenigen umgegangen, die sich den Neuerungen in Kirche und Gesellschaft wiedersetzten. So wird dieser Band mit dem herausfordernden Beitrag über „Niemand will zurück zu Zwingli" eröffnet (Sybille Knecht) – kaum denkbar, dass anderswo gesagt worden wäre: Niemand will zurück zu Luther – und fortgesetzt mit Beiträgen zum Schicksal der Nonnen nach der Aufhebung der Klöster, zum Umgang mit Bildern und Kultgerät in zahlreichen Bilderstürmen, auch mit den freigewordenen, also säkularisierten Kirchengütern (Peter Jezler), mit Hexen und Geisterglauben (Otto Sigg, Eveline Szarka), mit den Täufern (Michael Baumann) und Juden (Peter Niederhäuser), mit dem Auftreten der Humanisten (Urs B. Leu) und Sozianianer (Kestutis Daugirdas) und ganz allgemein zu den enttäuschten Erwartungen, mit denen die Frauen aus dem Zürcher Reformationsgeschehen hervorgegangen sind (Irene Gysel, Knospen im Herbst, S. 159-175). So ist das Bild einer Reformation entstanden, die auf facettenreiche Weise in Erscheinung trat und auf ganz unterschiedliche Weise fortgewirkt hat – nicht immer im Sinne der ursprünglichen Absichten, oft in verkümmerten Ansätzen eines euphorischen Aufbruchs oder im Verlust hoher Erwartungen.

Besonders kritisch wurde die immer wieder betonte Rechtfertigung des Reformationserinnerns in der Jubiläumspublizistik mit dem Hinweis auf die Impulse zur Entstehung der Moderne, der Glaubensfreiheit

und der allgemeinen Menschenrechte, gesehen. Allzuoft sind gerade diese Impulse geschwächt oder in ihr Gegenteil verkehrt worden. Die freudige Begrüßung der Reformation durch die politisch erstarkende Bürgerschaft hat beispielsweise nicht gerade die Tendenz der Moderne zu kulturellem und gesellschaftlichem Pluralismus gefördert (Lorenz Engi); und der rabiate Umgang mit aufmüpfigen Bauern auf der Landschaft während des Bauernkriegs um 1525, so wäre zu ergänzen, und mit den religiösen Dissidenten war kaum der Entstehungsgrund, aus dem sich eine Tradition der Menschenrechte und demokratischen Institutionen hätte entwickeln können (Sebastian Brändli, Thomas Maissen). Hier hätten die Untersuchungen des verstorbenen Berner Historikers Peter Blickle gut hineingepasst, der in seinem Buch *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten* (2003) die Tradition der Menschenrechte gerade im Widerstand gegen die reformatorische Unterdrückung politischer, sozialer und religiöser Freiheit entstehen sah. Hier hätte auch die Darstellung hinzugezogen werden können, mit der Peter Kamber die Reformation als „bäuerliche Reformation" ausführlich beschrieben hat (2009). Der Weg zwischen Reformation und Moderne ist jedoch nicht ganz und gar gekappt worden. Es gibt ihn in den Bemühungen der Aufklärung beispielsweise, aber das Entscheidende, die religiös begründete Tiefe der Menschenrechte ist auf diesem Weg mit dem Bemühen um Säkularisierung und Pluralismus verloren gegangen. So zitiert Ueli Greminger den tschechischen Präsidenten Vaclav Havel: „Begriffe wie Liebe, Freundschaft, Mitgefühl, Demut oder Vergebung haben ihre Tiefe und ihre Dimension verloren und bedeuten für manche von uns nur irgendwelche psychologischen Besonderheiten oder erscheinen wie verirrte Grüße aus längst vergangenen Zeiten, ein wenig lächerlich in der Ära von Computern und Weltraumraketen" (S. 233). Aus diesem Grund sind die Kirchen heute nicht in der Lage, an die Errungenschaften der Reformation wieder direkt anzuknüpfen, sondern werden mit der religionslosen Situation der Menschen konfrontiert, in die sie neu hineinzusprechen haben. So gesehen stellen Reformation und Moderne gleichermaßen eine Herausforderung für alle Kirchen heute dar und müssen stets neu ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. Dazu regt dieser Sammelband mit der Vielfalt seiner Aspekte an. Er dürfte nicht nur nützlich sein, wo es gilt, das bereits verflossene große Reformationsjubiläum nachträglich noch einmal kritisch aufzuarbeiten, sondern auch wo die Nachfahren derer, die einst im Schatten standen, abgedrängt oder vergessen wurden, sich daran machen, ihren reformatorischen Urprung im Jahr 2025 auf angemessene Weise zu feiern. Auch sie müssen ihre Defizite beklagen, mehr als in diesem Sammelband gesche-

hen ist (vgl. U. Greminger, S. 226), und den oft liebgewordenen Gedanken preisgeben, die Moderne auf den Weg gebracht zu haben. Auch die Geschundenen hatten ein gebrochenes Verhältnis zur Moderne. „Us gnaden ergruenet als Reben inn Christo", diese Worte des Täuferlehrers Wolfgang Uoliman im Gebiet von St. Gallen hat Michael Baumann als Titel seiner Täuferdarstellung gewählt (S. 100). Dieses Zitat könnte dazu beitragen, neu zu verstehen, warum die Täufer tatsächlich ein genuines Gewächs der Reformation waren, das auch in der Moderne um sein Überleben ringt: in engster, wohltuender Gemeinschaft mit Jesus Christus.

Hans-Jürgen Goertz

Raffaele Volpe (Hg.): Manuale di spiritualità anabattista. Giungere fino alla radice. Chieti: GBU, 2019. ISBN 9788832049022.

Der baptistische Theologe Raffaele Volpe, 2010-2018 Präsident des italienischen Baptistenbundes (*Unione cristiana evangelica battista d'Italia*), versucht mit seinem „Handbuch der täuferischen Spiritualität: Bis zur Wurzel gelangen" eine praxisorientierte Gesamtschau des spirituellen Erbes der Täuferbewegung. Unter deutschen Protestanten wird unter dem Begriff „Spiritualität" aktuell meist der Rückgriff auf (aus dem Kontext gerissene, nicht selten missverstandene) Elemente der katholischen oder der orthodoxen Frömmigkeitspraxis verhandelt. Davon ist in diesem Buch jedoch nicht die Rede. Vielmehr lädt Volpe die Leserin – in dem Buch wird die weibliche Form bevorzugt, wenn sowohl von Männern als auch von Frauen die Rede ist – ein, sich anhand von historischen täuferischen Glaubenszeugnissen auf einen Lernprozess des christlichen Lebens zu begeben.

Der Autor lässt schweizerische, deutsche und niederländische Täuferinnen und Täufer des 16. und 17. Jahrhunderts, aber auch Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer, in zahlreichen wörtlichen Zitaten ausführlich zu Wort kommen. Die zwölf Kapitel des „Handbuchs" umfassen Aspekte wie Gelassenheit, Gütergemeinschaft, Wiedergeburt, Jüngerschaft, Abendmahl und Gewaltlosigkeit. Aktualisierende Interpretationen der täuferischen Tradition von Seiten moderner systematischer Theologen werden kaum herangezogen (bezeichnend ist, dass von John H. Yoder nur dessen frühe kirchengeschichtliche Untersuchung *Täufertum und Reformatoren* benutzt ist). Beabsichtigt ist weder eine

systematisch-theologische Synthese noch eine Ethik noch ein Beitrag zur historischen Forschung, sondern die Wiederentdeckung des täuferischen Zeugnisses für die persönliche, gemeindliche und gesellschaftliche Glaubenspraxis evangelischer Christinnen und Christen der Gegenwart.

Im gesellschaftlichen Kontext Italiens schreibend, wo evangelischer Glaube und emanzipatorische Einstellungen von jeher eng verknüpft sind, nimmt der Autor den täuferischen Nonkonformismus nicht als weltabgewandtes Sektierertum wahr, sondern interpretiert ihn als Zeugnis einer der Welt zugewandten Lebenshaltung mündiger Christinnen (und Christen). In dogmatischer Hinsicht solide evangelisch, in der Glaubensbiographie der Leserinnen (und Leser) die persönliche Bekehrung und Christusbeziehung voraussetzend, gerät Volpe nicht in die Gefahr einer ethisierenden Reduktion des Evangeliums. Wer mit der Geschichte und Lehre des historischen Täufertums vertraut ist, wird in Volpes Buch keine neuen Informationen entdecken, auch keine moralischen Forderungen oder Regelwerke, sehr wohl aber unaufdringliche, einladende Impulse zur Einübung in die „Kunst der Glaubenden, bei Gott zu bleiben" (S. 8).

Martin Rothkegel

Thomas Nauerth: Zeugnis, Liebe und Widerstand. Der Rhönbruderhof 1933-1937, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2018, ISBN 978-3-506-78777-4, 369 S.

Über die Auflösung des Rhönbruderhofes 1937 durch die nationalsozialistischen Behörden wurde schon mehrfach in Aufsätzen und Monografien von den Betroffenen sowie von in- und ausländischen Autoren berichtet. Die nun vorliegende Arbeit ist nicht nur die umfangreichste, sondern auch die gründlichste Schilderung der bürokratischen Bekämpfung und gewaltsamen Liquidation einer kleinen christlichen, kommunitär verfassten Gemeinschaft, die provozierend wirkte, weil sie nicht in die Vorstellungswelt des nationalsozialistischen „positiven Christentums" passte, sich der verbreiteten Zustimmung zum Regime entzog und einen Gegenentwurf zur umgebenden Gesellschaft entwickelte.

Thomas Nauerth, apl. Professor am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück und Friedensaktivist, legt mit diesem Werk die bisher detaillierteste Darstellung des Rhönbruderhofes vor. Er erschließt zahlreiche Quellen nicht nur in Deutschland, sondern

auch aus der Schweiz, Liechtenstein, den Niederlanden, Großbritannien und den USA. Dabei zieht er Berichte der Bruderhöfer selbst wie auch veröffentlichte Darstellungen Dritter hinzu. Sein Text wird durch einen umfangreichen Apparat mit 1360 Anmerkungen, Quellen- und Literaturverzeichnis und Register unterlegt; so ist eine eingehende Darstellung und Deutung der Bruderhofbewegung entstanden. Nauerths Darstellung ist von Sympathie für die Bruderhofgemeinschaft getragen.

Der Autor konzentriert seine Schilderung auf die Zeit von 1933 bis 1937, also auf die Zeit zwischen der Machtergreifung Hitlers und der Auflösung des Rhönbruderhofs. Er streift die Gründung und Entwicklung des Neuwerk- und des Rhönbruderhofes nur kurz und geht auf die Entwicklung der Bruderhöfer nach deren Ausweisung aus Deutschland nicht ein.

Das Werk ist in vier umfangmäßig ungleiche Abschnitte unterteilt. Im ersten Kapitel beschreibt er die „Entstehung der hutterischen Gemeinde Rhönbruderhof", deren Gründer der Kirchenhistoriker Dr. Eberhard Arnold war. Dieser hatte das Täufertum entdeckt und identifizierte sich mit ihm in seiner hutterischen Gestalt. Inbesondere hatte es ihm Peter Riedemanns *„Rechenschafft unserer Religion, Leer vnd Glaubens, von den Bruedern so man die Hutterischen nennt"* (1540–1541) angetan.

Die in Arnolds Auftreten wirksamen Einflüsse aus der Jugendbewegung, der Heiligungsbewegung, dem religiösen Sozialismus und der Friedensbewegung nach dem 1. Weltkrieg werden sichtbar, einer Zeit, in der viele Ansätze zu einer Lebensreform wirksam wurden. Es werden die „Grundprinzipien" der Rhönbruderhof-Gemeinde vorgestellt, aus denen heraus die Gegnerschaft des Rhönbruderhofes zum Nationalsozialismus verständlich wird. Bei den Mitgliedern des Rhönbruderhofs handelte es sich zum Teil um intellektuelle Jugendliche, die von der Weimarer Republik enttäuscht waren, und auch um junge Christen, die in ihren Gemeinden keine Heimat gefunden hatten. Diejenigen, die sich dem Bruderhof anschlossen, waren biblikal orientierte Christen, die das täuferische Friedenszeugnis hochhielten und vom Leben in, mit und für die Gemeinschaft fasziniert waren.

Das zweite Kapitel ist das umfangreichste und mit über 1000 Anmerkungen belegt, die zum Teil den Umfang von Exkursen haben. Hier wird die Auseinandersetzung mit den NS-Behörden ausführlich geschildert. Das beginnt mit der Verleumdung, die Bruderhöfer seien Kommunisten. Schon bald kam es zu Hausdurchsuchungen, dann zum Verbot des Bücherverkaufs und der Gästebeherbergung, schließlich zur

Auflösung des Kinderheims. So wurde im Laufe der Zeit die materielle Basis des Bruderhofs in einem vierjährigen Kampf ums Überleben zerstört. Eberhard Arnold wollte sich nicht den neuen Verhältnissen anpassen und dachte schon bald nach der NS-Machtübernahme über die Verlagerung des Rhönbruderhofs ins Ausland nach. Trotzdem wollte er nicht aufgeben, sondern führte mit der Gestapo und den verschiedenen Behörden eine ausführliche Korrespondenz, in der er sein Anliegen deutlich machte. Mit Besuchen versuchte er sie von Maßnahmen gegen den Bruderhof abzuhalten. Der Aufbau des Almbruderhofes in Liechtenstein wird geschildert, auf den die wehrpflichtigen Männer umgesiedelt wurden. Danach wurde der Cotswold-Bruderhof im Norden Englands aufgebaut, in dem dann die aus Deutschland 1937 vertriebenen Bruderhöfer Zuflucht fanden.

Das dritte Kapitel, das mit „Zeugnis zum Widerstand" überschrieben ist, schildert dem Kampf um die Erhaltung der Gemeinschaft. Auf der einen Seite wollten die Bruderhöfer sich der Welt entziehen, sich aber doch in ihr behaupten und an den eigenen Überzeugungen festhalten. Sie mussten sich den Ansprüchen des Regimes verweigern und mussten ihm widerstehen, ohne ihre Existenz zu gefährden. Bei ihrer Suche nach Gesinnungsgenossen im In- und Ausland wird auch das Verhältnis zu den Mennoniten in Süddeutschland geschildert. Eberhard Arnold sah in den Mennoniten gleichgesinnte Geschwister und suchte Anschluss bei der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenz und beim Verband badisch-württembergisch-bayerischer Mennonitengemeinden. Dort traf er zwar auf Sympathie, fand aber kaum materielle Hilfe und keine Unterstützung in seiner Auseinandersetzung mit dem Regime. Die Mennoniten hielten sich bedeckt, nur Einzelne halfen mit Kartoffeln und Saatgut aus. Anders war die Reaktion der amerikanischen und niederländischen Mennoniten, die zu helfen versuchten, aber nichts ausrichten konnten. Ausführlich wird die Anwesenheit zweier hutterischer Repräsentanten aus USA/Kanada im Vorfeld und bei der Auflösung des Bruderhofes dargestellt. Die Mennoniten in Süddeutschland haben ihre damalige Zurückhaltung bis heute nicht thematisiert, auch haben sie die Neugründung der Bruderhöfe in Sannerz und Bad Klosterlausnitz bisher offiziell nicht zur Kenntnis genommen.

Das Schlusskapitel „Die Herausforderungen christlichen Widerstands" ist das kürzeste. Es diskutiert das Problem von Wahrheit, Täuschung und Wahrhaftigkeit im Umgang mit autoritären, übelwollenden Behörden und Nachbarn.

Ich hätte gerne noch mehr über die rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse erfahren. Die Verlagsarbeit wurde von einer GmbH geleistet. Wer waren die Gesellschafter, wer die Geschäftsführer? Es werden weder Geschäftsberichte noch Bilanzen erwähnt. Der Rhönbruderhof selbst war in das juristische Gewand des Neuwerk Bruderhof e.V. gekleidet; auch dazu fehlen Satzung und Jahresberichte. Auch die Mitteilungen zu den Mitgliedern des Bruderhofs sind nicht immer eindeutig. So wird einmal von „zweihundert großen und kleinen Gliedern unserer Gemeinschaft" gesprochen, dann wieder von 150 Personen; von der Gestapo wurden „35 Erwachsene und Kinder" vertrieben. Es wird berichtet, dass in der Zeit nach 1933 nur wenige (wie viele?) den Rhönbruderhof verlassen hätten.

In der Schilderung Nauerths wird deutlich, dass die wirtschaftliche Situation des Rhönbruderhofs trostlos war, ohne dass dies in nachprüfbaren Zahlen dargestellt würde. Der Rhönbruderhof selbst war hoch verschuldet, wobei weder Kaufpreis noch Schulden genannt werden; es bestanden bei der Auflösung wohl auch noch Verbindlichkeiten in nicht genannter Höhe gegenüber Handwerkern und Lieferanten, die demzufolge alle ihr Geld verloren. Das wirtschaftliche Verhalten Arnolds entsprach nicht den üblichen Maßstäben einer verantwortlichen Haushalterschaft. So kaufte er den Rhönbruderhof, ohne die Mittel dafür zu haben, weshalb der Verkäufer bei der Auflösung 1937 – 11 Jahre später – immer noch als Eigentümer im Grundbuch stand. Eberhard Arnold stand wirtschaftlichen Notwendigkeiten mit einer gewissen Unbekümmertheit, um nicht zu sagen Gleichgültigkeit gegenüber. Das wirtschaftliche Handeln der Bruderhöfer war ungeschickt und naiv, man lebte von der Hand in den Mund und ging von Krise zu Krise, ohne dass dies zu einer Änderung im Verhalten geführt hätte. Die zurückgehenden Einnahmen aus Buchverkauf, Kinderheim, Kunstgewerbewerkstatt und Landwirtschaft werden nicht genannt und können nur vermutet werden. Aber an den vielfachen Bitten um Spenden in Geld und Material lässt sich die Not der Bruderhöfer ablesen. Es bleibt unklar, inwieweit der materielle Niedergang des Bruderhofs dem wachsenden Druck der NS-Behörden oder auch der eigenen Unfähigkeit zuzuschreiben war.

Nauerth stellt die Auseinandersetzungen der Bruderhöfer mit dem totalitären NS-Regime so dar, dass sie zum Lehrbeispiel für das Erdulden vieler Plagen und Schikanen in einer feindseligen Umgebung werden. Der Leser erkennt von Anfang an, dass die Bruderhöfer bei allem Gottvertrauen keine Chance hatten, den vielen, auch unterschiedlichen Anschlägen auf ihre Existenz zu entkommen. Der Autor schildert die

Verunglimpfungen, die bürokratischen Schikanen, die vergeblichen Versuche, mit dem System zu leben, ohne sich ihm anzupassen, ausführlich und eindringlich. Deutlich werden auch die Versuche, sich den Zumutungen zu entziehen, z.B. werden die ab 1935 dann wehrpflichtigen jungen Männer ins Ausland gebracht und so ihre Einziehung verhindert.

Das Buch wird vielen dienlich sein können, die kommunitär leben oder sich einer solchen Lebensgemeinschaft anschließen wollen. Insoweit ist diese Darstellung des Rhönbruderhofes auch eine Mut machende Geschichte, die uns lehrt, dass eine (gewaltsame) Auflösung und Vertreibung nicht das Ende sein muss, denn die Bruderhof-Gemeinschaft blüht und gedeiht auch heute noch.

Diether Götz Lichdi

Diether G. Lichdi, Bernd Röcker und Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof und Sinsheim 2018, ISBN: 978-3-921881-17-0.

Der vorliegende 328 Seiten umfassende Band geht auf ein Symposium zurück, das der Mennonitische Geschichtsverein zusammen mit dem Heimatverein Kraichgau im April 2017 (Tagungsbericht: Mennonitische Geschichtsblätter 2017, S. 160) veranstaltet hatte. Einige der hier versammelten 32 Aufsätze wurden als Referate bei diesem Symposium gehalten; der größere Teil wurde von Autoren geschrieben, die nicht mit Vorträgen vertreten waren. Unter den Autorinnen und Autoren sind ausgewiesene Experten für Regionalgeschichte bzw. Täufergeschichte und mennonitische Familienforscher. Die Aufsätze spannen einen großen Bogen von den geographischen und politischen Gegebenheiten des Kraichgaus über die Lebensbedingungen der aus der Schweiz eingewanderten Täuferfamilien bis hin zu den Auseinandersetzungen mit der Aufnahmegesellschaft und der Suche nach der eigenen Identität bis heute.

Der Kraichgau, ein klimatisch begünstigter, landwirtschaftlich geprägter Raum zwischen Odenwald und Schwarzwald mit hoher Bevölkerungsdichte und günstigen Verkehrsverbindungen, war im 30jährigen Krieg wie viele deutsche Landstriche entvölkert und verwüstet worden. Nach dieser historischen Zäsur haben süddeutsche Territorialherren Einwanderer ins Land gerufen, um die kriegsbedingten Bevölkerungsverluste auszugleichen und das Land wieder aufzubauen.

Hanspeter Jecker stellt in seinem Beitrag fest, dass es vor allem die adligen Familien der süddeutschen Reichsritterschaft waren, die ab 1650 Einwanderer in ihre Territorien holten, etwas später auch die größeren Territorialherren wie z.B. der Kurfürst von der Pfalz mit seiner „Mennisten-Konzession" 1664. Am Beispiel der ins Kraichgau eingewanderten Täuferfamilien könne man die Push- und Pull-Faktoren, auf die die Migrationsforschung aufmerksam gemacht hat, gut erkennen: Push-Faktor war die erneut einsetzende Repression im 17. Jahrhundert, Pull-Faktor die „attraktiven Einladungen" der regionalen Herren, die der religiösen Minderheit ein Ende der Verfolgung garantierten. Jecker untersucht besonders den „Massenexodus" 1671, als 600 bis 800 Täuferinnen und Täufer das Bernbiet verließen und sich im Kraichgau und in der Kurpfalz ansiedelten. Ihre Namen sind bekannt, da damals niederländische Mennoniten den neu angekommenen Flüchtlingen halfen und entsprechende Listen erstellten. Jecker hofft, durch einen Abgleich der Kraichgau-Daten mit Informationen zum Berner Täufertum das Wissen um die ins Kraichgau eingewanderten Schweizer Brüder noch vertiefen zu können.

In den Beiträgen von John Ruth, Marius Golgath und Hermann Hage wird deutlich, dass der Kraichgau für manche Einwanderer nur Zwischenstation war auf ihrem Weg nach Pennsylvania/USA oder ins benachbarte Franken, jeweils veranschaulicht am Beispiel einzelner Familien. Überhaupt nimmt die Familiengeschichte einen großen Raum ein: Familiäre Bindungen sowie Arbeits- und Lebensbedingungen werden veranschaulicht durch die Geschichte einzelner Höfe, durch Lebensbilder oder durch das Aufzeigen genealogischer Verflechtungen der wichtigsten Einwandererfamilien (Hartmut Glück).

Frank Konersmann bettet seine Untersuchungen zu den Lebensbedingungen und Wanderungsmotiven der mennonitischen Pächterfamilien im 18. und 19. Jahrhundert ein in die Erkenntnis, dass Migration eine „elementare Verhaltensform der menschlichen Gattung" sei. Etwa 10% der zwischen 1638 und 1710 aus der Schweiz eingewanderten rund 4500 Personen waren Täuferinnen und Täufer. Dabei handelte es sich keineswegs, so Konersmann, um eine homogene Gruppe: Die meisten dieser täuferischen Einwanderer waren Tagelöhner, Handwerker, Hirten oder verdingten sich als Knechte oder Mägde auf den größeren Höfen. Einer kleineren Gruppe, etwa 20 Familien, war es gelungen, Einzelhöfe von adligen Grundherren zu pachten und erfolgreich zu bewirtschaften. Manche dieser Höfe dienten auch als gottesdienstliche Versammlungsorte. Die Pächterfamilien verfügten, so Konersmann, „über ganz andere Handlungsspielräume als die Mehrheit ihrer Glaubensgeschwister" (S. 85),

was zu Konflikten innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft geführt habe. Die Umbrüche der französischen Revolution haben dann zu einer Verunsicherung der Pächterfamilien geführt. Demokratische Ideen und bürgerliche Gleichstellung lehnten die Pächterfamilien ab, da sie „eine unmittelbare Bedrohung ihres mennonitischen Selbstverständnisses" (S. 90) darstellten – waren sie es doch gewohnt, von adligen Grundherren Pachthöfe zu erhalten und mit diesen Sonderrechte auszuhandeln. Die mennonitischen Pächter hatten also ein Interesse an der Beibehaltung der feudalen Gesellschaftsordnung und der Aufrechterhaltung ihrer durch die adligen Grundherren garantierten Privilegien.

Auf landwirtschaftliche Innovationen der mennonitischen Pächter weist Herbert Hecker hin: Sie gingen von der Dreifelderwirtschaft zur ertragreicheren Fruchtwechselwirtschaft über, intensivierten die Viehzucht, um Dung für die Felder zu bekommen, und führten mit Gips und Kalk die Mineraldüngung ein. Auch die ersten Kartoffeln wuchsen auf mennonitischen Äckern. Die mennonitischen Pächter waren auch dank eines „eigenen Kommunikations- und Beratungsnetzwerks" (S. 95) erfolgreicher als andere. Diese Pionierleistungen veranschaulicht Bernd Röcker am Beispiel des Zuckerrübenanbaus, bei dem die Mennoniten von Anfang an eine dominierende Rolle spielten und so zur Modernisierung der Landwirtschaft beitrugen.

Astrid von Schlachta beobachtet in ihrem Beitrag, dass die politischen und rechtlichen Veränderungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Mennoniten in ein Dilemma führten: Einerseits habe die Idee der staatsbürgerlichen Gleichheit, wie sie z.B. in der Verfassung von Baden 1818 festgehalten wurde, viel Zustimmung gefunden und einen Prozess der Assimilation gefördert, andererseits waren die den Mennoniten garantierten Privilegien nun nicht mehr gesichert. Manche verzichteten auch von selbst auf die angestammten Sonderrechte und beteiligten sich z.B. an den Napoleonischen Kriegen und den Befreiungskriegen um 1800. Mit den Ibersheimer Beschlüssen 1803 und 1805 habe man dann versucht, die mennonitischen Normen gegen die Veränderungen der Moderne festzuschreiben.

Vor weitaus größeren Herausforderungen standen die Mennoniten dann in der Zeit der NS-Diktatur. Auch hier beleuchtet Astrid von Schlachta die damit verbundenen Dilemmata, indem sie die Diskussionen um eine Vereinigung der süddeutschen Mennoniten mit der pietistischen Hahn'schen Gemeinschaft und die – letztendlich gescheiterten – Verhandlungen um einen Zusammenschluss mit den norddeutschen Mennoniten schildert.

Im Anhang des Bandes findet sich neben einer detaillierten Zeittafel ein Verzeichnis aller Mennonitenhöfe und der Pächterfamilien, eine Liste der aus dem Kraichgau ausgewanderten Personen und verschiedene Dokumente, z. B. Pachtverträge oder Hofbeschreibungen. Der Band, ein wichtiger Beitrag zur Regional- und Migrationsgeschichte, hat schon viele interessierte Leserinnen und Leser gefunden, denen sicherlich weitere folgen werden.

Ulrike Arnold

Buchanzeige: Reformationshistoriker in Hochform

Günter Vogler, einst Historiker an der Humboldt-Universität in Ostberlin, lief nach der Wende zur Hochform seiner publizistischen Tätigkeit auf. Er gründete gemeinsam mit Müntzerforschern aus Ost und West 2001 die Thomas-Müntzer-Gesellschaft in Mühlhausen (Thüringen) und veröffentlichte mit seiner Frau Marion Dammaschke 2013 die Müntzer-Bibliografie in der *Bibliotheca Dissidentium*. Vorausgegangen war der voluminöse Sammelband seiner Aufsätze zur Reformationsgeschichte 2012, die *Signaturen einer Epoche*, gefolgt von der Spezialstudie zur *Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände* (2014). Immer wieder eingestreut waren herausgegebene Veröffentlichungen zur Erinnerungskultur, vor allem am Beispiel Müntzers in der Bildenden Kunst (2008 und 2010), in der Schriftenreihe der Thomas-Müntzer-Gesellschaft. Gemeinsam mit Siegfried Bräuer, dem 2018 verstorbenen Müntzerforscher, veröffentlichte er 2016 die umfangreiche Müntzer-Biografie *Neu Ordnung machen in der Welt*; und in schneller Folge nun den ersten Band der Rezeption Müntzers im Laufe der Jahrhunderte: *Müntzerbild und Müntzerforschung vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*, Weidler Buchverlag, Berlin 2019, 534 S. Damit löst er das *Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels* ab, das Max Steinmetz 1971 auf dem Höhepunkt seines Wirkens an der Universität Leipzig veröffentlichte. Eingebettet sind alle diese Veröffentlichungen in das von Peter Blickle herausgegebene *Handbuch der Geschichte Europas*, zu dem Vogler 2003 den Bd. 5 unter dem weitgespannten Titel E*uropas Aufbruch in die Neuzeit 1500–1650* beisteuerte. Es gibt keinen anderen Historiker, der Forschungsimpulse aus den Ansätzen der ostdeutschen Müntzer- und Täuferforschung so intensiv weitergeführt hätte wie Günter Vogler.

Hans-Jürgen Goertz

Sechs 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, Ortsteil 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.
- Ronald K. Rittgers und Vincent Evener (Hg.): Protestants and Mysticism in Reformation Europe, St. Andrews Studies in Reformation History, E. J. Brill Verlag, Leiden und Boston 2019, XIV und 459 S., Hardcover, zahlr. Abb., ISBN 978-90-04-39317-2 (enthält auch mehrere Beiträge zur Mystikrezeption der Täufer bzw. radikalen Reformation: Hans Denck, Hans Hut, täuferische und joristische Frauen, Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck).
- Werner Greiling, Thomas T. Müller und Uwe Schirmer (Hg.): Reformation und Bauernkrieg, Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation, Bd. 12, Böhlau-Verlag, Köln, Wien und Weimar 2019, 474 S., zahlr. Abb., Hardcover, ISBN 978-3-412-51167-8.
- Hans-Jürgen Goertz: Umwege zwischen Kanzel und Katheder. Autobiographische Fragmente, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 2018, 252 S., Hardcover, ISBN 978-3-525-570647.
- Thomas Kaufmann: Die Täufer. Von der radikalen Redormation zu den Baptisten. Verlag C. H. Beck, München 2019, kart. 128 S., zahlr. Abb., ISBN 978-3-406-738661

MGBl

Nachrichten, Berichte und Hinweise

Konferenz zur Geschichte der Radikalen Reformation in den USA

Vom 1. bis 4. November 2018 fand in Albuquerque / Neumexiko (USA) eine viertägige Konferenz zu Theologie, Geschichte, Literatur und Kunst des 16. Jahrhunderts statt (Sixteenth Century Society and Conference). Einige Veranstaltungen dieser Konferenz waren der Erforschung der Täufer- und Mennonitengeschichte und der Radikalen Reformation gewidmet. Sie wurden von Geoffrey Dipple von der University of Alberta organisiert.

An einer Podiumsdiskussion über neue Zugänge zur Reformation nahmen David Y. Neufeld (University of Arizona), Katherine Hill (Birkbeck College an der University of London), Michael Driedger (Brock University), Amy Nelson Burnett (University of Nebraska, Lincoln) und James M. Stayer teil. Dabei richteten sie ihren Blick vor allem auf die im Gefolge des Buches von George H. Williams zur Radikalen Reformation (1962) diskutierte Beziehung zwischen Täufertum, Spiritualismus und Antitrinitarismus.

David Neufeld erörterte Fragen, die sich mit der Erreichbarkeit archivalischer Quellen stellen. Katherine Hill beschäftigte sich mit Fragen der Interaktion zwischen radikalen Christen und ihren Nachbarn, ebenso mit der materiellen Kultur ihrer Umgebung. Michael Driedger diskutierte die Probleme, die sich ergeben, wenn man die Kategorie der Radikalität auf die Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert und die denominational ungebundenen Kollegianten der niederländischen Republik anwendet. Amy Nelson Burnett beschrieb, wie protestantische Deutungen der Taufe natürlicherweise mit Konzeptionen des anderen bedeutsamen Sakraments, des Abendmahls, korrespondierten. Und James Stayer beobachtete, wie die Begriffe der Radikalen Reformation unter dem Eindruck des postmodernen Konzepts des „linguistic turn" fragwürdig wurden: Wie können wir uns noch von einem Begriff wie dem des Schwärmertums beeindrucken lassen, der von Martin Luther in seiner Polemik gegen Karlstadt, Müntzer und Zwingli erfunden wurde, um schlechte Religion anzuzeigen?

Die zweite Sitzungseinheit, die von Geoffrey Dipple organisiert wurde, führte Roy L. Vice (Wright State University), Christopher Matinuzzi (De Paul University) und Adam M. Bonikowske (University of Arizona)

zusammen. Auch hier ging es darum, traditionelle Deutungskonzepte einer kritischen Revision zu unterziehen. Vice belegte am Beispiel der Tötung gefangener Adliger in Weinsberg im April 1525 die tatsächliche Brutalität der aufständischen Bauern – ein Ereignis, das die herrschende Meinung gegen die Aufständischen umschlagen ließ. Die *Zwölf Artikel* seien in dieser Gruppe zwar im Umlauf gewesen, hätten aber keinen Einfluss auf ihr Verhalten gehabt. Martinuzzi meinte, dass der Spiritualismus Thomas Müntzers und der Täufer, die zunächst seine Anhänger waren, eine prinzipielle Toleranz gegenüber den Juden, Türken und Heiden mit sich brachte - fast eine Vorwegnahme der Position Sebastian Castellios. Bonikowske beobachtete, dass die *Sieben Artikel von Schleitheim* (1527) eine Preisgabe der traditionellen männlichen Verantwortung, sich selbst zu verteidigen, forderten und schließlich neue Konzepte zu der Frage entwickelten, wie man als Mann stark sei.

Die dritte Sitzungseinheit zur radikalen Religiosität wurde von Piet Visser (Freie Universität Amsterdam) geleitet. Jacob R. Randolph (Baylor University) unterzog Balthasar Hubmaiers Nikolsburger Katechismus von 1526 einer Prüfung und hielt fest, dass dieser erste täuferische Katechismus Polemik mit Belehrung verband. Seiner Meinung nach hätten Arnold Snyders Forschungen Hubmaier näher an Konrad Grebel und das frühe Täufertum herangerückt, und gerade so hatte Martin Rothkegel unterstrichen, wie sich eine typisch humanistisch-reformatorische Ekklesiologie in Nikolsburg durchsetzen konnte. Der Nikolsburger Katechismus, so Randolph, kann vielleicht als der Vorläufer der späteren Katechismen Luthers betrachtet werden, so wie Thomas Müntzer die deutsche Messe Martin Luthers vorweggenommen hatte. Joshua Smith, ebenfalls von der Baylor University, führte uns in das England des 17. Jahrhunderts und zeigte, wie Naturwunder, z. B. Wirbelwinde und Kröten, die baptistischen Stiefkinder des Täufertums in den 1660er Jahren fasziniert hatten. Dipples eigener Beitrag über Hans Dencks und Ludwig Hätzers Aktivitäten in Worms und ihre gemeinsame Übersetzung der alttestamentlichen Prophetenbücher wies auf die Diskussionen um die Bibel, den Geist und die Sakramente hin, die in Augsburg, Straßburg und Basel geführt wurden, ebenso auf die Entstehung einer reformierten Ekklesiologie, die sich vom norddeutschen Luthertum unterschied. Wenn Dipple es recht sieht, war die gelehrte, nicht christologische (also nicht lutherische) Übersetzung der Propheten von Hätzer als Beitrag zur reformierten theologischen Arbeit gedacht, doch der reformierte Antispiritualismus drängte seinen Mitarbeiter Hans Denck, sich als einen Täufer zu verstehen. Wie auch immer, Dipple lenkte unsere Auf-

merksamkeit auf die komplexen Interaktionen zwischen Spiritualisten, Reformierten und Täufern.

Die vierte von Dipple organisierte Sitzungseinheit wurde von Michael Driedger (Brock University) geleitet und trug den Titel „An den Grenzen des Sektierertums" ("On the Boundaries of Sectarianism"). Sie stand beispielhaft für die Ausweitung der Täufer- und Mennonitenforschung in neue Bereiche. Cory Davis (University of Arizona) beschrieb, wie willkommen die Schweizer Täufer als Einwanderer in die Pfalz nach dem Dreißigjährigen Krieg zwischen 1650 und 1672 waren, in einer Gegend, in der sie früher nicht geduldet worden waren. Sie zogen in die entvölkerten Gegenden und wurden als Siedler geschätzt, die mit ihrer Rechtschaffenheit und ihrem Fleiß den grundherrschaftlichen Adel vor dem finanziellen Ruin, bewahrten. Jessica C. Lowe (Vanderbilt University) beschrieb die Rechtsstreitigkeiten der Nachkommen jener Frauen, die nach dem Fall des täuferischen Königreichs von Münster im Juni 1535 aus der Stadt gewiesen wurden. Sie wollten ihren Besitz zurückerlangen, der vom Bischof zu Münster am Ende der Belagerung konfisziert worden war. Diese Frauen gehörten offensichtlich einheimischen Familien an und waren nicht Flüchtlinge aus Westfalen oder den Niederlanden. Ihr Beispiel zeigt, dass ihre Beziehungen zur täuferischen Herrschaft recht zweideutig waren. Während ihre nichttäuferischen Ehemänner aus der Stadt geflohen waren, blieben sie zurück, um den Anspruch auf das Famlieneigentum zu retten. David Neufeld prüfte die gegensätzlichen Motive der reformierten Herrscher und der täuferischen Dissidenten, was die Präsenz täuferischer Akten in Zürcher Archiven erklärt. Katherine Hill beschrieb das Zusammenspiel von aristokratischer Mode und hutterischer Keramikproduktion und bemerkte, dass die Keramikproduktion nicht in die nordamerikanische Diaspora in den 1870er Jahren mitgenommen wurde. Überhaupt, so beobachtete sie, entstehen die Traditionen religiöser Gruppen aus verschiedenen historischen Gründen und sind nicht notwendigerweise ein Schlüssel zum Grundverständnis dieser Gruppe überhaupt.

Neben den Sitzungen, die Dipple organisiert hatte, war noch eine Anzahl anderer Vorträge für die Täufer- und Mennonitenforschung und die Radikale Reformation bedeutsam. Eine von Inseco Song (Fuller Theological Seminary) organisierte Veranstaltung untersuchte die Überschneidungen von Sakraments- und Märtyrertheologie. Song selbst untersuchte die Begriffe „Zeichen", „Siegel" und „Gelübde", wie sie auf Beschneidung und Taufe in der Interpretation von Genesis 17 angewandt worden waren. Ein wichtiges Thema in den Gesprächen

zwischen den offiziellen Kirchen der Reformation und den Dissidenten war die Frage, ob die Taufe des Neuen Bundes als Fortsetzung der alttestamentlichen Beschneidung angesehen werden müsse. Julia Q. Zhao (University of Notre Dame) diskutierte die Auffassung der täuferischen Märtyrer, dass sie für die Welt schon tot seien, nachdem ihnen die Bluttaufe nach der Geist- und Wassertaufe widerfahren sei. Amy Nelson Burnett untersuchte die kontroversen Berichte von der Flensburger Disputation 1529 zwischen Melchior Hoffman und Johannes Bugenhagen. Der Disput, der der Ausweisung Hoffmans aus den lutherischen Territorien folgte, verzerrte die hoffmansche Abendmahlslehre, indem sie mit den Ansichten Ulrich Zwinglis in der Zeit vor dem Marburger Gespräch gleichgesetzt wurde.

Der Spiritualismus als unterschwelliges Merkmal der Radikalen Reformation war ebenso Thema der Konferenz in Albuquerque und so wurde der Frage nachgegangen, ob in Francois Lamberts wirkungslosen Versuchen, die Kirchenordnung und kirchliche Praxis in Hessen zwischen 1526 bis 1531 zu reformieren, wie es von David Papendorf (Central Michigan University) oder in der Präsentation D. V. Coornherts als des „Verächters aller sichbaren Kirchen" der niederländischen Republik im 17. Jahrhundert von Gerrit Voogt (Kennesaw State University) dargestellt wurde. Jedoch war der anregendste Vortrag aller Beiträge zur Radikalen Reformation die Untersuchung zu Hans Huts „Evangelium aller Kreatur" von Erin Lambert (University of Virginia). Statt eine bloße Übernahme der Leidenstheologie Thomas Müntzers sei die Redeweise vom „Evangelium aller Kreatur" eine Verherrlichung der Schönheit der schöpferischen Aktivität Gottes in der Natur. Das „Evangelium aller Kreatur" habe Hut und dessen Schüler Lienhart Schiemer und Hans Schlaffer über die *Theologia deutsch* und Johannes Tauler durch Thomas Müntzer erreicht, seine eigentlichen Wurzeln lägen jedoch in der Frauenmystik des 15. Jahrhunderts. Das ist eine aufregende Idee, aber sie steht im Gegensatz zum Untergang der hutschen Täuferbewegung, als die Wiederkunft des Herrn dreieinhalb Jahre nach der Niederlage der Bauern ausblieb. Wie Martin Rothkegel uns gezeigt hat, lebte Huts Vision von der Offenbarung Gottes in der Natur vor allem in Predigten der hutterischen Brüder fort.

Es ist erstaunlich, welche Explosion neuer Erkenntnisse zum Phänomen der Radikalen Reformation, die ihren Ursprung in Luthers Wüten gegen die Schwärmer im Aufbruch der Reformation gehabt haben mag, nach so langer Zeit immer noch zu beobachten ist.

James M. Stayer

Informations- und Ausstellungszentrum Spiritueller Tourismus im Klosterpark Reinhardsbrunn

Dieses Informationszentrum ist im strengen Sinne des Begriffs kein Museum. Es ist ein Ort des Denkens und Gedenkens, der spirituellen Touristen aller Glaubensrichtungen ein Ort des Innehaltens sein will.

Die Ausstellung des Vereins Kirche und Tourismus e.V. „Gefangen. Gelitten. Gestorben – Die Täufer in den Widersprüchen der Zeit" in Reinhardsbrunn geht auf den Versöhnungsgottesdienst zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz zurück, der während der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 2010 in Stuttgart gemeinsam gefeiert werden konnte (http://www.dnk-lwb.de/aktuell/15474.php). In diesem Versöhnungsgottesdienst wurde Barbara Unger aus Zella St. Blasii genannt, dadurch rückte auch die Täufergeschichte in Thüringen in den Blick. Am 18. März 2012 wurde mit Vertretern der Mennonitischen Gemeinden in der Kirche Zella St. Blasii ein Gedenkgottesdienst gefeiert, am 15. September 2013 ein Gedenkstein vor der Kirche enthüllt und ein „Weg der Toleranz" vom Klosterpark Reinhardsbrunn nach Zella-Mehlis eingeweiht.

Am 18. Januar 2013 eröffnete der Freistaat Thüringen zusammen mit der evangelischen Landeskirche das Themenjahr „Reformation und Toleranz" in Waltershausen und Reinhardsbrunn. Landesbischöfin Ilse Junkermann, der stellvertretende Ministerpräsident Christoph Matschie und Vertreter der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland enthüllten nach dem gemeinsamen Gottesdienst in Reinhardsbrunn eine Erinnerungs- und Gedenkstele, die an die sechs hingerichteten Täufer Barbara Unger, Andreas Kolb, Katharina Kolb, Katharina König, Christoph Ortlepp und Elsa Kunz erinnert.

Um dieses Geschehen der Versöhnung zwischen den Täufergemeinden und der Evangelischen Kirche inhaltlich zu vertiefen, wurde die Ausstellung „Gefangen gelitten gestorben – Die Täufer in den Widersprüchen der Zeit" erarbeitet und am 7. Juli 2015 eröffnet. Initiator war Oberpfarrer Hans-Joachim Köhler in Zusammenarbeit mit dem Grafiker Sören Macholdt, mit Pfarrer Christfried Boelter, dem Verein Kirche und Tourismus e.V. Reinhardsbrunn, der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) und den Bruderhof-Gemeinden. Mit der Ausstellung wurde das Versöhnungsgeschehen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz auf die Ebene der regionalen Gemeinden in

Thüringen und darüber hinaus in weitere Täufergemeinden getragen, thematisiert und praktiziert. Durch die Beteiligung der politischen Vertreter des Freistaates Thüringen wurde auch die politische Dimension der Verwerfung und Verdammung der Täufer seit der Reformationszeit in das Gedenken und in das Versöhnungsgeschehen mit einbezogen.

Das Ausstellungszentrum im Klosterpark Reinhardsbrunn hat mit dieser Ausstellung und der Gedenkstele einen dauerhaften Anlaufpunkt für das Versöhnungsgeschehen zwischen der Evangelischen Kirche und den Täufergemeinden geschaffen. Diesem Versöhnungsgeschehen soll in Reinhardsbrunn auch nach dem Lutherjubiläum 2017 Raum gegeben werden, indem Täufergemeinden und Evangelische Kirche durch die „Reinhardsbrunner Gespräche" in Verbindung bleiben und den „Weg der Toleranz" gemeinsam durch ihre Gesprächsforen mit Leben füllen. Seit Januar 2018 steht die Ausstellung auch als Wanderausstellung zur Verfügung und kann von allen Interessenten ausgeliehen werden.

Die nächsten Reinhardsbrunner Gespräche finden am 18. Januar 2020 im Informations- und Ausstellungszentrum Spiritueller Tourismus im Klosterpark Reinhardsbrunn, 99894 Friedrichsroda, von 10 bsi 17 Uhr statt. Astrid von Schlachta, die Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins, wird zum Thema „Täufer in Thüringen – zwischen Aufstand und wehrloser Gelassenheit" sprechen.

Hans-Joachim Köhler

Neue Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen" und wissenschaftliche Geschäftsführung an der Universität Hamburg eingerichtet

Mit einem Akademischen Fest hat der Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg die Verstetigung der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen (ATF) gefeiert, die durch die Besetzung der neu eingerichteten Stiftungsprofessur durch Prof. Dr. Fernando Enns und die Einführung der wissenschaftlichen Geschäftsführung durch Pastorin Dr. Marie Anne Subklew möglich wurde. Damit geht die bereits 2006 gegründete Arbeitsstelle nun in ihre zweite Phase. In der universitären Landschaft in Deutschland bildet sie mit ihrem Forschungsschwerpunkt ein Alleinstellungsmerkmal.

In den Grußworten der Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Pastorin Doris Hege, sowie des

Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, Gerhard Ulrich, wurde jeweils die gewachsene, vertrauensvolle Beziehung zwischen Lutheranern und Mennoniten betont. Die Freistellung der Pastorin Subklew durch die Nordkirche an die Mennoniten und deren Delegation an die ATF in Hamburg sei mehr als nur ein sichtbares Zeichen der Versöhnung zwischen beiden Traditionen. Weiterführende Impulse, gerade im Blick auf den „gemeinsamen Weg des Gerechten Friedens", seien von der ATF zu erwarten.

Die theologischen Impulse der Mennoniten reichten international bereits weit über die eigene Kirche hinaus, betonte der Vorsitzende des „Curatorium Doopsgezind Seminarium" an der Vrije Universität Amsterdam, Kees Blokland. Blokland drückte seine Erwartung aus, dass die Kooperation zwischen den beiden Hafenstädten Hamburg und Amsterdam verstärkt werde durch die Besetzung dieses Lehrstuhls durch Fernando Enns, der seine Professur in Amsterdam (mit gleichem Themenzuschnitt) auch weiterhin wahrnehmen wird (jeweils 50%).

Fernando Enns illustrierte in seinem Kurzvortrag anhand des gelungenen Versöhnungsprozesses zwischen Lutheranern und Mennoniten die These, dass Versöhnung als Grund und Ziel der Ökumene zu gelten habe. 2010 hatten Lutheraner um Vergebung gebeten für die Gräuel an den Täuferinnen und Täufern im 16. Jahrhundert, zu denen auch Luther, Melanchthon und Bugenhagen die Obrigkeiten aufgefordert hatten. Enns betonte, dass erst die Gabe der Versöhnung in Christus die Bitte um Vergebung wie auch die Gewährung der Vergebung ermöglicht hätten, und stellte die Frage, wie dieses Element der „Unverfügbarkeit" im säkularen Bereich interpretiert werden könne oder ob es sich hierbei um ein Element spezifisch theologischen Redens handele.

Der Kurzvortrag von Marie Anne Subklew konzentrierte sich auf zeitlich näher liegende Verwerfungen. Das 2017 verabschiedete Bußwort der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, in dem die eigenen Verstrickungen in den SED-Staat als Schuld bekannt werden, sei ein erster Schritt auf einem Weg, als dessen Ziel im besten Fall die Versöhnung noch ausstehe.

Das anschließende interdisziplinär besetzte Podium wurde von der wissenschaftlichen Mitarbeiterin der ATF, Julia Freund, moderiert. Die Direktorin des Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg, Professorin Ursula Schröder, stellte fest, dass es offensichtlich eine große Schnittmenge zwischen der Beschreibung von Versöhnungsprozessen in der Politikwissenschaft und in der Theologie gebe, so dass ein interdisziplinäres Lernen hier angezeigt sei.

Der Psychologe-Professor Alexander Redlich wies, ebenso wie Bischof Ulrich, darauf hin, dass die unterschiedlichen Narrative einer gemeinsam erlebten schmerzvollen Geschichte zunächst ausgehalten werden müssten, bevor ein gemeinsames Neues entstehen könne. „Gerade in diesen Zeiten, in denen die Welt aus den Fugen geraten ist, in denen per Twitter regiert wird und in denen Fakten keine Rolle zu spielen scheinen, dafür aber die Lüge hoffähig und politisch korrekt scheint, brauchen wir den Mut zur Wahrheit und Differenzierung und die fachübergreifende Forschung zu Versöhnung", betonte Landesbischof Ulrich.

Als Nachfolger für Prof. Dr. Wolfram Weiße, den ehemaligen Direktor der Akademie der Weltreligionen in Hamburg, wurde Bernhard Thiessen, vormaliger Pastor der Mennonitengemeinde Hamburg-Altona, in das Kuratorium der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen" gewählt. Die Mitglieder dieses beratenden Gremiums werden von der Förderstiftung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland benannt.

Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Universität Hamburg

Menno Simons-Wettbewerb: Zwei Filme ausgezeichnet

Was wäre eigentlich, wenn Menno Simons uns heute besuchen würde? Könnten wir mit ihm etwas anfangen? Und könnte er mit uns etwas anfangen? Der Mennonitische Geschichtsverein hatte eingeladen, sich auf dieses Gedankenexperiment einmal einzulassen, und einen Wettbewerb ausgeschrieben, an dem sich zwei Gruppen aus der Hamburger Mennonitengemeinde erfolgreich beteiligt haben.

Ja, was wäre, wenn Menno Simons heute bei uns auftauchen würde? Würden wir beim nahe gelegenen Seniorenheim anrufen und nachfragen, ob dort ein verwirrter alter Mann vermisst wird? Und was würde Menno Simons eigentlich denken, wenn nordamerikanische Mennoniten auf „Mennonite Heritage Tour" vor der Menno-Kate begeistert „How marvellous!" rufen? Beiden Gruppen der Hamburger Gemeinde war es gelungen, in kurzen Spielfilmen die Welt des Menno Simons und unsere heutige Welt aufeinanderprallen zu lassen – Smartphone gegen Druckerpresse, Videobotschaft gegen Fundamentbuch. Kinder, Jugendliche und Erwachsene waren extra aus Hamburg nach Bad Oldesloe gereist, um im historischen Ambiente der Menno-Kate ihre Filme zu entwickeln. Und beiden Gruppen lag auch daran, die Botschaft Menno Simons' für unsere Zeit zu aktualisieren. Die eine Gruppe legte den

Akzent auf seine Friedensbotschaft, die andere auf seinen Aufruf zur Einheit der unterschiedlichen täuferischen Gruppierungen.

Der Mennonitische Geschichtsverein vergab an beide Gruppen einen ersten Preis und würdigte damit, dass sich zu diesem Projekt verschiedene Generationen zusammengefunden hatten, die sich auf witzige und gleichzeitig ernsthafte Weise mit ihrem historischen Erbe auseinandergesetzt hatten.

Einen Teil des Preisgeldes erhalten die Hamburger zweckgebunden: Er dient als Anschubfinanzierung für das Projekt „Täuferspuren", das – nach dem Kraichgau und der Pfalz – nun auch im Norden weitergeführt werden soll.

MGBl

André Séguenny 1938-2019

Am 9. März 2019 verstarb der polnisch-französische Philosophiehistoriker André Séguenny in Straßburg. Séguenny (ursprünglich Ściegienny) wurde am 12. April 1938 in Brest-Litowsk geboren. Nach dem Studium der Philosophie in Warschau war er dort von 1963 bis 1968 Assistent am Lehrstuhl von Leszek Kołakowski und emigrierte, in Polen aus politischen Gründen mit Berufsverbot belegt, 1970 nach Frankreich. Von Kołakowski zur Beschäftigung mit den religiösen Nonkonformisten der Frühen Neuzeit angeregt, promovierte Séguenny 1973 in Tours mit einer Arbeit über Caspar Schwenckfeld (*Homme charnel, homme spirituel*, 1975, englisch 1987) und begründete 1975 die bio-bibliographische Serie *Bibliotheca dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, die er von seiner Wahlheimat Straßburg aus drei Jahrzehnte lang betreute. 1998 habilitierte sich Séguenny mit einer Monographie zum frühneuzeitlichen Spiritualismus (*Les Spirituels, Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, 2000) und erhielt 2008 die Ehrendoktorwürde der Universität Szeged. Séguenny publizierte in französischer, polnischer, deutscher und englischer Sprache, Sammelbände seiner Studien erschienen in polnischen und ungarischen Übersetzungen. Séguenny war ein katholischer Europäer von weitem intellektuellem Horizont und ein charmanter, inspirierender Gesprächspartner. Mit der *Bibliotheca dissidentium* schuf er ein richtungweisendes Grundlagenwerk für die Erforschung der täuferischen, spiritualistischen, antitrinitarischen und judaisierenden Nonkonformisten des frühneuzeitlichen Christentums.

Martin Rothkegel

Verein für Täufergeschichte in Österreich gegründet

In Österreich gibt es seit kurzem einen Verein, der es sich unter seinem Vorsitzenden Franz Seiser/Linz zur Aufgabe macht, die Täufergeschichte Österreichs zu erforschen und in die Öffentlichkeit zu vermitteln. Dazu hat der Verein eine Wanderausstellung unter dem Motto „Brennen für das Leben" erarbeitet, die von Gemeinden und interessierten Institutionen ausgeliehen werden kann. Die Themenwände vermitteln Impulse zur Bedeutung der Bibel, zu Gewissensfreiheit, Glaubenstaufe, Gemeinde und Mission und informieren über Täuferorte in Österreich. Darüber hinaus setzt sich der Verein dafür ein, durch Erinnerungszeichen auf bedeutende Täuferstätten hinzuweisen und bestehende Gedenkstätten zu erhalten. Die Täuferorte und Täufergedenkstätten in Österreich sollen miteinander verbunden und touristisch erschlossen werden.

MGBl

Erneuerungsbewegungen und Täufergeschichte

Reformationsjubiläen – Renewal – Right Remembering

Unter dieser Überschrift lud das Bildungszentrum Bienenberg in Zusammenarbeit mit den mennonitischen bzw. täuferischen Geschichtsvereinen Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz vom 27. bis 29. März 2019 zu einem internationalen Kolloquium auf den Bienenberg bei Liestal (CH) ein. Zuletzt war dabei sogar der gerade erst neu gegründete Verein für Täufergeschichte in Österreich mit im Boot.

Auf einen „Call for Papers", also einen allgemeinen Aufruf, Referate aus passenden Forschungsfeldern anzumelden, hatten 14 Personen aus Europa, Asien, Nord- und Südamerika reagiert und sich mit Referaten eingebracht. Insgesamt waren unter den Vortragenden Angehörige von sieben Nationen vertreten. Dass darunter mit Astrid von Schlachta nur eine Frau war, war schade und wirft Fragen auf. Leider hatten auf den „Call for Papers" auch keine Referenten oder Referentinnen aus den Niederlanden reagiert. Nur zwei Beiträge anderer Referenten beschäftigten sich mit Ereignissen in den Niederlanden. Der niederländische mennonitische Geschichtsverein hat das Kolloquium allerdings von Anfang an stark ideell und finanziell unterstützt. Die Vorträge und Diskussionen wurden auf Deutsch, Französisch oder Englisch gehalten. Übersetzungen wurden nicht angeboten.

Mit dem Untertitel des Kolloquiums wurde versucht, dem Thema eine gewisse Richtung zu geben, was auch durch die beiden öffentlichen Abendvorträge von John D. Roth (USA) über die Dekade der Mennonitischen Weltkonferenz „Renewal 2027" und von Hanspeter Jecker (CH) über die Entstehung der Amischen verstärkt wurde. Die anderen Referate an den Vor- und Nachmittagen waren kürzer gehalten und behandelten überwiegend historische Vorgänge aus verschiedenen Epochen (Reformationszeit, Pietismus und Aufklärung, Erweckungsbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert). Am letzten Vormittag schlossen sich drei übergreifende Fallstudien an, die gleichzeitig den Abschluss der Tagung darstellten: zum einen ein Vortrag von Markus Jost über die Rolle der Bibel in täuferischen Erneuerungsbewegungen, sodann ein Beitrag von Knut Wormstädt über die gemeinsame Erzählung der Geschichte im Rahmen des lutherisch-mennonitischen Dialogs unter dem Stichwort „Right Remembering" und schließlich das Referat von Neal Blough (F), das der interessanten Frage nachging, inwieweit die Ökumene Möglichkeiten für Erneuerung im Mennonitentum bietet.

Dennis Thielmann, der im Bildungszentrum Bienenberg die Fachstelle Musik und Theologie leitet, bereicherte die Vorträge mit Intermezzi aus der jeweiligen Epoche und machte damit deutlich, dass viele Erneuerungsbewegungen auch ihre musikalischen Dimensionen durch das Singen hatten und bis heute haben. Dabei hatte es am Beginn der Täuferbewegung durchaus kritische Stimmen zum Singen gegeben (Konrad Grebel).

Hanspeter Jecker schlug in seiner Einführung einen Bogen von den Reformationsfeierlichkeiten 2017 in Deutschland über die Feiern in der Schweiz zum Jahr 2025, in dem sich zum 500. Mal die Ereignisse vom Januar 1525 in Zürich jähren, die den Beginn der Täuferbewegung markieren. Im Titel des Kolloquiums wird der Begriff „Reformationsjubiläen" gebraucht, der in Deutschland im Vorfeld zu Diskussionen in der Ökumene geführt hatte und der dann zumindest im ökumenischen Sprachgebrauch durch den Begriff „Reformationsgedenken" ersetzt worden war. Vielleicht ist das in der Schweiz anders, aber da hätte man sich gewünscht, dass eine Begrifflichkeit gefunden worden wäre, die nicht den Gedanken an Jubelfeiern aufkommen lässt, sondern gleichzeitig in den Blick nimmt, dass auch die täuferische Reformation letztlich ihr eigentliches Ziel, die Kirche zu erneuern, verfehlt hat und zu Spaltungen führte. Es scheint ja ein Kennzeichen beinahe jeder Erneuerungsbewegung zu sein, dass sie immer mit Trennungsschmerzen verbunden ist. Die Frage nach dem „Right Remembering", dem rechten

Erinnern, muss also auf jeden Fall damit rechnen, dass bei diesem Erinnern die einen sich an der Erneuerung freuen, während andere die Spaltung beklagen.

Bei einem „Call for Papers" ist immer eine gewisse Bandbreite, aber auch ein gewisses Risiko im Blick auf die Diversität verbunden. Es ist den Organisatoren gelungen, die einzelnen Epochen abzudecken und gleichzeitig einige Schwerpunkte zu setzen. Manche Beiträge glichen Werkstattberichten, denen abzuspüren war, dass es noch viele offene Fragen gibt, andere waren deutlich fortgeschrittener in ihren Forschungsergebnissen. Manche waren als Überblicke angelegt, andere stellten einen ganz spezifischen Aspekt heraus. Die Referate sollen in einem Tagungsband zugänglich gemacht werden, der voraussichtlich im Spätherbst 2019 erscheinen wird. Deshalb seien hier nur einige wenige Beiträge erwähnt und daraus jeweils nur einzelne Aspekte.

Rudolf Lavater (CH) zeigte ausgehend von der Frage, ob die Schlacht bei Kappel, in der der Zürcher Reformator Zwingli am 31. Oktober 1531 den Tod fand, Glück oder Katastrophe war, dass die Schweizer Reformation im Blick auf ihr Verhältnis zu den Täufern differenzierter war, als man es gemeinhin annimmt, zumindest vor den Ereignissen von Münster. Vor allem für Bern sieht er dafür viele Anhaltspunkte. Und gerade die Kappeler Ereignisse verhinderten eine intolerante Zürcher Expansionspolitik, die sich auf die tolerantere Haltung in Bern ausgewirkt hätte.

C. Arnold Snyder (Kanada) beschrieb Entwicklungen im Verständnis von Kirche und Nachfolge Christi bei den Täufern im Unterschied zu den anderen Reformatoren und zeigte u. a. auf, dass im Unterschied zu den Täufern viele andere Erneuerungsbewegungen ähnliche Sprachbilder benutzten (etwa Wiedergeburt, neue Geburt), diese jedoch anders als bei den Täufern auf einem forensischen Verständnis von Rechtfertigung beruhten, also den inneren Vorgang betonten, nicht die äußere Änderung des Lebens.

Frank Muller (F) beschrieb die Vielfalt und Lebendigkeit des Straßburger Täufertums im 16. Jahrhundert, auch anhand von zeitgenössischen Bildern bzw. Zeichnungen, die möglich waren, weil es unter ihren Sympathisanten Kupferstecher und Buchdrucker gab. Er verwies auch darauf, dass die Grenzen zu Antitrinitariern und Spiritualisten fließend waren.

Johannes Reimer (D) gab einen Einblick in das Täufertum im Rahmen der für viele völlig unbekannten reformatorischen Bewegung im Baltikum, vor allem in Litauen und Weißrussland bis zur Gegenreformation. Bislang scheinen die Forschungen hier stark aus polnisch-katholischer Perspektive erfolgt zu sein, die die slawische Prägung dieser Vorgänge nicht genügend im Blick haben.

Alfred Neufeld (PAR) zeichnete die Geschichte der Entstehung der mennonitischen Brüdergemeinden im 19. Jahrhundert in Russland nach und verfolgte die Frage, wie zeitbedingt und zeitbegrenzt Erneuerungsbewegungen sind.

Jayaker Yennamalla (IND) brachte eine mutige und gleichzeitig verstörende Beschreibung von Entwicklungen in den Mennonitischen Brüdergemeinden in Indien. Er machte deutlich, wie hier z. B. Machtmissbrauch und Nepotismus zu fragwürdigen Situationen geführt haben, die einer ganz anderen Art von Erneuerung heute und in der Zukunft bedürfen.

Knut Wormstädt (D) gab einen Einblick in seine Forschungsarbeiten über die lutherisch-mennonitischen Dialoge, die die Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchenfamilien auf eine neue Basis zu stellen halfen.

Astrid von Schlachta (D) beschrieb erwecklich-pietistische Strömungen im Mennonitentum als Gegenüber zu um sich greifender Gesetzlichkeit. Sie zeigte auf, wie intensiv die Kontakte zwischen Mennoniten und z. B. den Herrnhutern gewesen sind. Gleichzeitig machte sie deutlich, dass gewisse Sprachbilder dieser Strömungen durchaus bereits im 16. Jahrhundert etwa bei den Hutterern präsent waren. Auch verwies sie darauf, dass eine Konzentration auf innere Glaubensvollzüge und persönliche Frömmigkeit gegenüber äußeren Themen wie Eid und Kriegsdienst dadurch begünstigt wurden, dass letztere durch Privilegien gesichert waren und nicht im Gespräch sein mussten.

Johannes Dyck (D) gab einen Einblick in die Erneuerung der mennnonitischen Gemeinden in der Sowjetunion nach dem 2. Weltkrieg bzw. nach dem Tod Stalins.

Das Kolloquium bot einen interessanten Überblick über die vielfältigen Forschungszweige. Allerdings gab es wenig Gelegenheit zu vertiefenden Diskussionen über die in der Themenformulierung angedeuteten Fragestellungen hinsichtlich der Erneuerung im Sinne der ekklesia semper reformanda, zu denen die anstehenden Erinnerungsdaten anre-

gen könnten. Hierauf gingen eigentlich nur John Roth (USA) und Neal Blough (F) ein. John Roth beschrieb die Planungen und bereits auf verschiedenen Kontinenten stattfindenden Veranstaltungen im Rahmen der Mennonitischen Weltkonferenz, die sich bemühen, die geschichtlichen Ursprünge in Verbindung zu den Entwicklungen auf den einzelnen Kontinenten und in den mittlerweile vor allem in der südlichen Hemisphäre entstandenen Kirchen und ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu setzen.

Im Nachhinein wäre es vielleicht hilfreicher gewesen, sich bei der Anzahl der historischen Einzelbeiträge etwas mehr zu beschränken, vor allem bei den täuferischen Anfängen im 16. Jahrhundert. Man darf auf die Veröffentlichung des Tagungsbandes gespannt sein.

Rainer W. Burkart

Treffen europäischer Geschichtsvereine

Im Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold haben sich Anfang Juni 2019 Vertreterinnen und Vertreter der niederländischen, österreichischen und deutschen mennonitischen Geschichtsvereine getroffen, um sich gegenseitig über Projekte zu informieren und Möglichkeiten zur Zusammenarbeit auszuloten. Im Austausch wurde deutlich, dass sowohl in den Niederlanden als auch in Österreich für viele Gemeindeglieder die Einordnung in das freikirchliche Spektrum Vorrang hat gegenüber einer Verankerung in der täuferisch-mennonitischen Tradition. Aufgabe müsse es deshalb sein, die Bedeutung des täuferisch-mennonitischen Erbes – auch angesichts eines Schrumpfens vieler Gemeinden – herauszustellen und sich über mennonitische Identität auszutauschen. Deshalb wollen die europäischen Geschichtsvereine die gemeinsame Erinnerungskultur stärken, also erforschen, wie und warum Mennoniten Teile ihrer Vergangenheit auswählen, um sie im eigenen bzw. öffentlichen Bewusstsein zu verankern, und warum anderes vernachlässigt oder sogar weggelassen wird. Es wird darum gehen, sowohl private Erinnerungen zu sammeln als auch die Geschichtsschreibung daraufhin zu analysieren, wie dort bestimmte Ereignisse gesehen und beurteilt werden.

Kornelius Enns, der Leiter des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte, und Heinrich Wiens, Museumspädagoge, gaben einen kurzen Überblick über die Geschichte und die Konzeption des Museums und führten durch die Ausstellung, die den Weg deutscher Auswande-

rer nach Russland von den Anfängen unter Katharina der Großen bis zu ihrer Rückwanderung nach Deutschland im 20. Jahrhundert anhand vieler Exponate und Dokumente nachzeichnet. Die lohnenswerte Ausstellung, die seit 2016 auch durch die Staatsministerin für Kultur und Medien gefördert wird, entwirft ein facettenreiches Bild von Auswanderung, Flucht und Vertreibung, von Migration und Verfolgung, von Integration und Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft. Es ist das einzige Museum in Deutschland, das sich mit der Geschichte und Kultur der 2,4 Mio. in der Bundesrepublik lebenden Russlanddeutschen befasst, von denen viele mennonitisch-stämmig sind.

MGBl

500 Jahre Täuferbewegung: Einladung zu einem Studientag in Erfurt

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025" heißt ein Verein, der seit seiner Gründung im Jahr 2018 unter der Leitung von Astrid von Schlachta die täuferisch-theologische Tradition in den ökumenischen Dialog einbringen und zur Bedeutung täuferischer Überzeugungen und Haltungen für heute und morgen Anstöße geben will.

In einer ökumenisch besetzten Steuergruppe (Mennoniten, Baptisten, ökumenische Organisationen) werden zurzeit vielfältige Anregungen zur Auseinandersetzung mit dem täuferischen Erbe erarbeitet. Die Jahre 2020 bis 2025 stehen jeweils unter einem Motto, das Kernpunkte täuferischer Überzeugungen benennt und Impulse für heute gibt.

Zum Auftakt der fünf Themenjahre wird am 29. Oktober 2019 im Augustinerkloster in Erfurt ein Studientag zum Thema „Nonkonformisten – Märtyrer – Visionäre: Beitrag der täuferischen Kirchen zu Theologie, Ökumene und Weltdeutung" stattfinden. Die Kirchenhistorikerin Prof. Dr. Andrea Strübind (Oldenburg) wird in ihrem Vortrag die Bedeutung des Täufertums als reformatorische Bewegung herausstellen und der Ethiker Prof. Dr. Marco Hofheinz (Hannover) wird den Impulsen der täuferischen Kirchen für systematische Theologie und Ethik nachgehen. Die Leiterin der Ökumenischen Centrale Frankfurt, Dr. Verena Hammes, wird ein ökumenisch besetztes Podium moderieren, das historische und systematisch-ökumenische Aspekte in den Blick nehmen wird. Mit ihr diskutieren PD Dr. Astrid von Schlachta (Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Regensburg und Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle), Prof. Dr. Dorothea Sattler

(Direktorin des Ökumenischen Instituts der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster) und Dr. Lothar Triebel (Referent für Freikirchen am Konfessionskundlichen Institut Bensheim). Anmeldungen zu diesem Studientag sind zu richten an die Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt, info@ack-oec.de.

Zu jedem Themenjahr wird auch ein Magazin erscheinen. Das für 2020 geplante Themenheft „Gewagt! Mündig leben" wird Beiträge zu Taufe und Religionsfreiheit versammeln. Darüber hinaus sind Ausstellungen geplant und erste Ideen zu einem filmischen Doku-Drama gesammelt worden. Inzwischen hat sich auch die Mennonite Historical Society der USA der Aktion angeschlossen und wirbt mit einer englischen Übersetzung des Info-Flyers in Nordamerika um Aufmerksamkeit.

MGBl

Online-Version des revidierten Mennonitischen Lexikons (ML V) abgeschlossen

Vor Ablauf des Jahres wird die online-Version des *Mennonitischen Lexikons* (www.mennlex.de) abgeschlossen sein. Sie ist vom Mennonitischen Geschichtsverein in Auftrag gegeben und von Hans-Jürgen Goertz herausgegeben worden. Mitherausgeber sind: Jelle Bosma, Pieter Post, Fernando Enns, Joseph Enzenberger, Daniel Geiser-Oppliger, Mark Jantzen und Diether Götz Lichdi. Die digitale Fassung wird von Benji Wiebe hergestellt. Einige Berater haben geholfen, Stichwörter und Autoren bzw. Autorinnen zu finden; für die englischen, niederländischen und französischen Artikel konnten von Fall zu Fall ehrenamtliche Übersetzer verpflichtet werden. Wichtige Artikel der 1. Auflage (1913 – 1967) sind neu geschrieben worden, um Anschluss an den neusten Stand der Forschung zu gewinnen. Das gilt vor allem für die Schwerpunkte der Täuferforschung, die nach dem Zweiten Weltkrieg zu neuen Ufern aufgebrochen war. Neue Artikel sind aus aktuellem Anlass hinzugekommen. Um nur einige zu nennen: Migration, Globalisierung, Postmoderne, Befreiungstheologie, Mennonite-polish-studies-association, ökumenische Bewegung und andere. Insgesamt sind es fast 500 Artikel, die zwischen 2010 und 2019 geschrieben wurden. Beteiligt waren daran in- und ausländische Autoren und Autorinnen, mennonitische und nichtmennonitische Mitarbeiter aus Gemeinden, kirchlichen Organisationen und Wissenschaft. Die online-Version des Lexikons ist so etwas wie ein Nachschlagewerk im Werden. Es konnte nicht nur beobachtet

werden, wie ein Artikel nach dem anderen entstand, sondern auch, wie diese Artikel mit Vorschlägen und Korrekturen aus dem Kreis der Nutzer begleitet werden. In den nächsten Jahren werden die online-Artikel ihre feste Form als Ausgabe in Buchformat finden und mit zwei oder drei Bänden die Reihe des alten Lexikons ergänzen: als das versammelte Wissen über die Täufer und Mennoniten aus fünf Jahrhunderten.

Hans-Jürgen Goertz

Europaweite Vernetzung von Doktorandinnen und Doktoranden

Die Vrije Universiteit Amsterdam lädt alle Doktoranden bzw. Masterstudenten, die an wissenschaftlichen Projekten zur Täufer- und Mennonitengeschichte arbeiten, zu einem ersten Treffen vom 9. bis 11. Januar 2020 nach Amsterdam ein. Ziel sind der Austausch und die Vernetzung aller europäischen Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler in diesem Forschungsbereich. Die Tagung wird geleitet von der niederländischen Kirchenhistorikerin Mirjam van Veen und der Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof/Deutschland, Astrid von Schlachta. Unterkunft und Verpflegung sind frei, die Reisekosten müssen von den Teilnehmern selbst getragen werden. Nähere Informationen und Anmeldung bei Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de

MGBl

Augsburger historische Wasserwirtschaft wird Weltkulturerbe

Pilgram Marpeck, Wasseringenieur und Täufertheologe, legte erste Hausanschlüsse.

Am 7. 7. 2019 stimmte das Weltkulturerbekomitee der UNESCO auf seiner turnusgemäßen Sitzung im aserbeidschanischen Baku für den Antrag der Stadt Augsburg auf Anerkennung ihrer historischen Wasserwirtschaft als Weltkulturerbe. Damit gehört Augsburg zu derzeit 1.112 Weltkulturerbestätten weltweit, davon 43 in Deutschland.

Schon die Römer bauten an ihrem günstig zwischen den Flüssen Lech und Wertach gelegenen Stützpunkt erste Wasserleitungen. In der frühen Neuzeit war die in Augsburg praktizierte Trennung von Abwasser, Brauchwasser und Trinkwasser vorbildlich. Die zahlreich im Hand-

werkerviertel angelegten Kanäle stellten Wasserkraft für die dortigen Betriebe zur Verfügung und ermöglichten den Beginn der Industrialisierung noch vor Erfindung der Dampfmaschine.

Im Laufe der fast zehnjährigen Vorbereitung von den ersten Überlegungen über die Antragstellung bis zur jetzigen Entscheidung der UNESCO wurde in Augsburg zunehmend auch der wichtige Anteil eines frühneuzeitlichen Bergbau- und Wasseringenieurs deutlich, der in den städtischen Dokumenten zu Lebzeiten fast nur als Meister Pilgram auftaucht. Als religiöser Dissident zu vielen Ortswechseln gezwungen, fand er in Augsburg schließlich Ruhe für das letzte Jahrzehnt seines Lebens, 1544 bis 1556. Pilgram Marpeck, um 1495 in Rattenberg am Inn geboren, war ursprünglich Bergrichter, d. h. Bergbauingenieur, in Rattenberg am Inn. Dort kam er in Berührung mit der Reformation und schloss sich der Täuferbewegung an. So musste er 1528 seine Heimatstadt verlassen, als die Täufer dort verfolgt wurden. Weitere Stationen waren u. a. Straßburg, St. Gallen und schließlich Augsburg.

Marpecks Anwesenheit in Augsburg war ein Geschäft auf Gegenseitigkeit. Die Stadt profitierte von seinen technischen Fähigkeiten als Fachmann für Wasserwirtschaft und duldete dafür stillschweigend nicht nur seine dissidentische Theologie und Praxis, sondern auch die von ihm geleitete täuferische Gemeinde. Anderthalb Jahrzehnte zuvor war eine ansehnliche Minderheit von etwa 1000 Täuferinnen und Täufern noch kriminalisiert und vertrieben worden, einer ihrer Prediger sogar hingerichtet.

Tagsüber arbeitete Marpeck als Wasseringenieur, nachts als Theologe, heißt es in einer in den USA erschienenen Biografie. Marpeck verfasste theologische Schriften zu den Kernanliegen der Täuferbewegung: Taufe, Abendmahl, Gewaltfreiheit, das Verhältnis von Staat und Kirche, Gemeinde in der Nachfolge Jesu. Er stellte sich der Auseinandersetzung mit anderen reformatorischen Strömungen, etwa mit den auch in Augsburg vertretenen Anhängern des Spiritualisten Kaspar von Schwenckfeld. Auch führte er einen ausgedehnten Briefwechsel und unternahm zahlreiche Reisen zu verschiedenen Gruppen der Täuferbewegung.

Als einer der überlieferten Wohnorte Pilgram Marpecks und seiner Frau Anna gelten die Wassertürme am Roten Tor, einer der zweiundzwanzig jetzt zum Welterbe erhobenen Stationen des Augsburger Wassersystems. Zu den Leistungen Marpecks für das Wassersystem gehören die Erneuerung und der Ausbau des dortigen Brunnenwerkes sowie die Erweiterung des Leitungsnetzes als grundlegender Infrastruktur für

die weltweit ersten Hausanschlüsse. Auch war er für die Flößerei auf dem Lech zuständig. Holznachschub brauchte es auch für die hölzernen Wasserleitungen.

Bei der großen Ausstellung „Wasser – Kunst – Augsburg" 2018 im Maximilianmuseum wurde Marpecks Rolle als Stadtwerkmeister angemessen gewürdigt und eine im Stadtarchiv aufgefundene Handschrift ausgestellt, die man als sein Testament bezeichnen könnte. Einige Monate vor seinem Tod gibt er darin, leider ohne technische Details, eine Art Gebrauchsanweisung für das Wassersystem und ermahnt die Stadt, immer genug Spezialisten für dessen Betrieb auszubilden.

Trotz gegenseitiger Rücksicht blieben Konflikte mit der Stadt nicht aus: 1553 wurde Marpeck wegen geheimer Lehrtätigkeit verwarnt, 1544 zu Beginn seiner Zeit in Augsburg wurde ihm gar Verbannung angedroht. Am 8. 7. 1546 zu Beginn des Schmalkaldischen Krieges verweigerten sechs seiner Gemeindeglieder den bewaffneten Wachdienst auf der Stadtbefestigung. Sie wurden am 29. 7. 1546 ausgewiesen. Doch bis zu seinem Tod blieb Marpeck in städtischem Dienst und Sold. Er starb im Unterschied zu vielen anderen Täufern 1556 eines natürlichen Todes.

Für die Initiative „Die andere Reformation", die das Ziel verfolgt, die Täuferbewegung im heutigen Stadtbild wieder sichtbar zu machen, erklärte Wolfgang Krauß, er freue sich über die neue Rolle Augsburgs als anerkannte Trägerin des Weltkulturerbes. Es gelte dabei, nicht nur die technischen Leistungen hervorzuheben, sondern auch die sozialhistorischen Bedingungen dafür herauszuarbeiten. Das lasse sich bei der Person Marpecks anschaulich aufzeigen, sei aber bisher kaum geschehen oder zumindest nicht öffentlich kommuniziert. Fast hätte man noch bis vor kurzem meinen können, die althergebrachte „damnatio memoriae", das bewusste Verschweigen und Vergessen unbequemer Minderheiten, greife noch immer. Doch das habe sich zu verändern begonnen. Die neue Offenheit solle genutzt werden, Pilgram Marpeck und seine Rolle als Wasseringenieur und Theologe zu würdigen, etwa durch eine Gedenktafel an den Wassertürmen am Roten Tor oder durch Benennung einer Pilgram-Marpeck-Straße.

Wolfgang Krauß

Nachrufe

Peter Letkemann

Horst Gerlach (1929-2018)

Dr. Horst Gerlach ist am Sonntag, dem 30. September 2018, in Heidelberg gestorben und wurde am 6. Oktober 2018 auf dem Friedhof der Weierhöfer Mennonitengemeinde bestattet.

Horst Gerlach wurde am 5. Februar 1929 auf dem Gerlacher Familienhof im Dorf Neuendorf-Höhe bei Elbing in Ostpreußen geboren. Er war der dritte von fünf Söhnen von Erna (geb. Meckelburger/Mekelburger, mennonitischer Herkunft) und Paul Gerlach. Sein Vater war ein wohlhabender Gutsbesitzer lutherischer Herkunft. Die Familie Gerlach war Teil einer großen Gruppe von evangelischen Familien, die in den 1730er Jahren aus dem katholischen Salzburg, Österreich, verfolgt und vertrieben worden waren. Die Mehrheit dieser Familien ließ sich auf Einladung von König Friedrich Wilhelm I. in Ostpreußen nieder.

Am 23. Januar 1945 wurde das Familiengut von sowjetischen Truppen der Roten Armee überrannt. Sein Vater wurde Anfang Februar 1945, einen Tag vor Horsts 16. Geburtstag, von NKWD-Offizieren verhaftet und nie wiedergesehen. Auch seine Mutter war für kurze Zeit inhaftiert. Er selbst wurde einige Tage später gefangen genommen und zusammen mit mehreren Tausend anderen deutschen Zivilisten zum Arbeitslager Ischma in der Autonomen Sowjetrepublik Komi, einer Region in Nordwestrussland westlich des Urals, transportiert. Nach fast zwei Jahren unvorstellbarer Schwierigkeiten, dem Fällen von Bäumen und dem Bau von Eisenbahndämmen im rauen Nordklima wurde der 17-jährige Horst Gerlach am 27. November 1946 entlassen. Er durfte nicht „nach Hause“ gehen, da seine „Heimat“ nicht mehr existierte, sondern ging ins sowjetisch besetzte Thüringen. Dort fand er eine Beschäftigung als Landarbeiter, aber das Leben und die Arbeit unter sowjetischer Besatzung gefielen ihm nicht. Im Frühjahr 1947 konnte er über die Grenze in die britische Zone Westdeutschlands fliehen, wo er bei Hannover wieder als Landarbeiter eine Anstellung fand.

Bei einem Jugendtreffen 1951 in der Nähe von Hamburg unter der Leitung von Erwin Cornelsen, Gustav Reimer und Leonhard Froese erfuhr Gerlach von dem vom MCC geförderten Farm-Trainee-Programm. Er

wurde in dieses Programm aufgenommen, und von Oktober 1951 bis Herbst 1952 arbeitete er sechs Monate lang in Doland, South Dakota, und dann weitere sechs Monate in New Paris, Indiana, nahe Goshen. In Indiana wurde er getauft und in die Gemeinschaft der Old Order Mennoniten aufgenommen. Nach seiner Rückkehr nach Europa studierte er im Winter 1952/53 kurz an der Bibelschule Bienenberg in der Schweiz, kehrte aber 1953 in die USA zurück, um sich als Theologiestudent am Eastern Mennonite College (EMC) in Harrisonburg, Virginia, einzuschreiben. Zwei Jahre später schloss er sein Studium mit einem Bachelor of Arts ab. Nach seiner Rückkehr verbrachte er mehrere Monate im Missionsdienst in Luxemburg, bevor er sich von 1956 bis 1962 für ein Studium der Geschichte, Geografie und Anglistik an der Universität Heidelberg einschrieb. In diesen Jahren war er nebenbei auch als Prediger in der Mennonitengemeinde Heidelberg tätig. 1962 wurde Gerlach mit einer Dissertation über *Der englische Bauernaufstand von 1381 und der deutsche Bauernkrieg: Ein Vergleich* promoviert, die 1969 als Buch veröffentlicht wurde.

1963 heiratete er Gertrud Weber, eine junge Frau mit schweizerisch-mennonitischem Hintergrund, die er 1957 auf der Mennonitischen Weltkonferenz in Karlsruhe getroffen hatte. Sie waren 55 Jahre verheiratet und hatten zwei Söhne, zwei Töchter, sieben Enkelkinder und einen Urenkel. Von 1962 bis 1967 absolvierte er seine Assessorenzeit in Ludwigsburg und Besigheim. 1967 wurde er dann als Studienrat am Weierhöfer Gymnasium für die Fächer Geschichte, Geografie, Englisch und Deutsch eingestellt. Er unterrichtete dort insgesamt 24 Jahre (1969/70 nahm er einen Lehrauftrag des EMC wahr) und ging im August 1991 in den Ruhestand. Die restlichen 27 Jahre seines Lebens widmete er der Forschung und dem Schreiben.

Eines der bemerkenswertesten Bücher Horst Gerlachs war seine persönliche Lebensgeschichte, die 1970 in Illinois als *Nightmare in Red* veröffentlicht wurde. Darin beschrieb er sein Leben während der Kriegsjahre und im sowjetischen Exil; geschrieben mehrere Jahre bevor Solschenizyns Bericht über den Archipel Gulag im Westen verfügbar wurde. Gerlach hatte diese Memoiren offenbar kurz nach seinem Umzug in die Bundesrepublik in den 1950er Jahren auf Deutsch geschrieben. Während seines Lehrjahres am Eastern Mennonite College (1969-70) wurde er von verschiedenen Kollegen der Fakultät ermutigt, die Memoiren in einer englischen Ausgabe zu veröffentlichen (s. die Rezension von J. Lloyd Spaulding in: *Mennonite Life*, Juli 1971, S. 143-144). Das Buch wurde aber aus unbekannten Gründen nie auf Deutsch veröffentlicht,

aber zwischen 1973 und 1981 veröffentlichte Gerlach eine umfangreiche Adaption (in insgesamt 56 Fortsetzungen) in den *Elbinger Nachrichten* (Horst Gerlach: Dammbruch an Wolga und Weichsel - Bericht eines Verschleppten, der mit 16 Jahren nach Russland kam, Elbinger Nachrichten. Eine kürzere Version erschien in: Der Bote, 17. Feb. 1974, 1 bis 2. Feb. 1976, 1).

Dr. Gerlach, auf beiden Seiten des Atlantiks als angesehener Lehrer, Schriftsteller und Historiker bekannt und respektiert, war einer der produktivsten mennonitischen Historiker des letzten halben Jahrhunderts. Er veröffentlichte wichtige Bücher über mennonitische, amische und hutterische Geschichte und trug Artikel über viele Aspekte des preußischen und russischen mennonitischen Lebens in verschiedenen deutschen und amerikanischen wissenschaftlichen Zeitschriften bei, darunter im *Westpreußen Jahrbuch*, in den *Mennonitischen Geschichtsblättern*, *Mennonite Quarterly Review* und *Mennonite Life*. Darüber hinaus veröffentlichte er Hunderte von Artikeln in Zeitungen in Kanada und Deutschland, darunter in *Der Bote* (280 Artikel zwischen 1967 und 2007), in der *Mennonitischen Rundschau*, den *Elbinger Nachrichten*, in *Die Rheinpfalz*, um nur einige zu nennen (umfassende Bibliografie bei Peter Letkemann einzusehen).

Einer seiner wichtigsten Beiträge war ein besseres Verständnis des mennonitischen Lebens in Preußen und der Ukraine in den schwierigen Jahren des Dritten Reiches, des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegsjahre. Neben der Zusammenarbeit mit Diether Götz Lichdi am Buch *Mennoniten im Dritten Reich* veröffentlichte Gerlach Artikel, die die Jahre der deutschen Besetzung mennonitischer Siedlungen in der Ukraine beschreiben, und viele Artikel, die sich mit der Umsiedlung ukrainischer Mennoniten nach Deutschland und den Erfahrungen russischer und preußischer Mennoniten während der letzten Kriegsmonate beschäftigten.

Durch seine Arbeit mit Horst Penners *Weltweite Bruderschaft* (1955) trug er wesentlich zur Geschichte der weltweiten mennonitischen Gemeinschaft bei. Diese einzigartige Darstellung über Mennoniten in Europa und Russland, Nord- und Südamerika schilderte die Geschichte nur bis zum Jahr 1951. Zur Vorbereitung auf die Mennonitische Weltkonferenz 1984 in Straßburg wurde Gerlach eingeladen, eine neue Ausgabe vorzubereiten, die die Geschichte bis Anfang der 80er Jahre fortsetzen sollte. 1995 bereitete Gerlach dann eine stark erweiterte und aktualisierte 5. Auflage vor, die sich nicht nur auf Europa und Amerika

konzentriert, sondern auch Material über mennonitische Missionskirchen in Asien, Afrika, Latein- und Mittelamerika sowie in der ehemaligen Sowjetunion und Jugoslawien enthält. Gerlach war ein begeisterter Fotograf und alle diese Ausgaben, wie auch viele seiner anderen Bücher, wurden mit Fotos reich illustriert.

Schließlich hat Dr. Gerlach aufgrund seiner eigenen persönlichen Erfahrungen in der Sowjetunion und seiner umfangreichen Kontakte mit mennonitischen Umsiedlern aus der Sowjetunion nach den 1970er Jahren auch in seinen Büchern *Die Russlandmennoniten, Ein Volk unterwegs* (5 Auflagen zwischen 1992 und 2008) und Band 2, *Die Russlandmennoniten* (erschienen 2007) einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Mennoniten in Russland und der Sowjetunion geleistet.

Bei meinen jährlichen Deutschlandreisen seit 1998 besuchte ich regelmäßig Horst und Gertrud Gerlach auf dem Weierhof. Gertrud war immer eine freundliche Gastgeberin und eine ausgezeichnete Köchin, und er wurde mir nicht nur ein Mentor, sondern auch ein guter Freund. Zum Zeitpunkt seines Todes blieben drei Bücher und viele Artikel leider unvollendet.

Alfred Neufeld

Peter P. Klassen (1926 – 2018)

Pädagoge, Literat und Historiker im Chaco Paraguays

Peter P. Klassen wurde am 8. Januar 1926 als Sohn von Peter G. und Katharina Klassen in dem Dorf Schöneberg der Kolonie Chortitza in Russland geboren. Er kam mit seinen Eltern und Geschwistern 1929 auf der Flucht über Moskau nach Deutschland. 1931 wanderte die Familie nach Paraguay weiter, wo sie in dem schon bestehenden Dorf Rosenort in der Kolonie Fernheim ansiedelte. Vater Klassen war Lehrer im Dorf.

In diesem Dorf hat Peter Klassen die Volksschule besucht und dann die Zentralschule und die Lehrerbildung in Filadelfia abgeschlossen. Er war sieben Jahre Lehrer an Volksschulen in der Kolonie, und dann wurde er von der Schulverwaltung an die Zentralschule berufen, mit der Aussicht, ein Weiterstudium anschließen können.

1949 heiratete er die Lehrerin Else Legiehn. Sie haben viele Jahre gemeinsam an den mennonitischen Schulen in Paraguay gearbeitet. Dem Ehepaar wurden drei Kinder geboren: Roswitha, Klaus Dieter und Marie Luise.

Immer wieder ergaben sich mit Unterstützung der Kolonie und von anderswo Möglichkeiten für ein Weiterstudium. Zwei Jahre studierte er an der Universität Basel in der Schweiz. Danach arbeitete er ebenfalls zwei Jahre als Lehrer in Göttingen, um nebenbei zu studieren, und ein Jahr war er mit seiner Frau im Pädagogischen Austauschdienst in Duisburg tätig.

Nach dem Studium in der Schweiz baute er zusammen mit anderen, die ebenfalls im Ausland studiert hatten, ab 1956 das Lehrerseminar in der Kolonie neu auf. 1970 bis 1978 war er Leiter der Sekundarschule und des Lehrerseminars. In dieser Zeit wurden die zweisprachige staatliche Anerkennung des Colegio und seine Aufstockung bis zum Bachillerato erreicht, und auch die Lehrerbildung wurde mit zwei Jahren nach dem Bachillerato auf eine akademische Ebene gestellt und staatlich anerkannt.

Sehr wichtig war ihm die Zusammenarbeit der Mennonitenkolonien in Paraguay auf schulischer Ebene. Das konnte durch die Gründung der Allgemeinen Schulbehörde erreicht werden, deren Vorsitzender er viele

Jahre war. Nun übernahmen die Kolonien Fernheim, Friesland, Menno, Neuland und Volendam gemeinsam das Lehrerseminar.

Von 1980 bis 1992 war er Schulrat der Kolonie Fernheim. In dieser Zeit wurde die Zentralisierung der Volksschulen durchgeführt. Die deutsche Regierung erkannte seine Verdienste um die Förderung der deutschsprachigen Schulen in Paraguay 1999 durch die Verleihung des Bundesverdienstkreuzes an.

Er war fast dreißig Jahre mit einigen Unterbrechungen nebenbei Schriftleiter des *Mennoblattes*. Sein Name wurde in der mennonitischen Welt und darüber hinaus auch durch seine Bücher bekannt, die er in wissenschaftlich-geschichtlicher Form geschrieben hat. Dabei beziehen sich drei Bände auf die Geschichte der Mennoniten in Paraguay, zwei auf die der Mennoniten in Brasilien. Die erzählenden Bücher hat er „Geschichten zur Geschichte" genannt, und auch sie beziehen sich alle auf die Mennoniten.

Das schriftstellerische Schaffen Peter P. Klassens begann nicht erst 1975, als sein erstes Buch erschienen war. Gundolph Niebuhr, Freund und Archivar der Kolonie Fernheim, berichtet: „Im Mennoblatt erschienen seit 1952 pünktlich Artikel von ihm. Bis sein erstes Buch *Kaputi Mennonita* 1975 herauskam, liefen schon 240 Artikel unter seinem Namen, die meisten ab 1956, als er die Schriftleitung übernahm. Bis 2017, als der letzte Beitrag erschien, waren es 721 im Ganzen, neben vielen kleinen Kurznachrichten und redaktionellen Notizen, die zusätzlich in fast jeder Nummer erschienen."

Kaputi Mennonita ist eine Anekdotensammlung aus der Zeit des Chacokrieges und der Begegnung von Indianern, Mennoniten und paraguayischem Heer in der Wildnis des Chaco. Im Jahr darauf schon erschien die spanische Fassung, von Kornelius Neufeld, Asunción, übersetzt. Da diese beiden Bücher seit längerem vergriffen waren, hat der Geschichtsverein sie jetzt neu aufgelegt. *Immer kreisen die Geier* erschien 1983 und ist vor allem dem Gran Chaco gewidmet, seinem Klima, seiner Geologie, den Ureinwohnern und auch den frühen Einwanderern. Neben der belletristischen Literatur veröffentlichte Klassen 1988 den ersten historischen Band über *Die Mennoniten in Paraguay* und wies sich als ausgezeichneter Historiker der parguayischen Mennonitenkolonien aus. Neben dem Erzählband *Kampbrand* (1989) erschien bald die historische Darstellung über die Fernheimer Kolonie zur Zeit des Dritten Reichs: *Die Deutsch-Völkische Zeit in der Kolonie Fernheim* (1990). Eindrucksvoll wird hier herausgearbeitet, wie die politische Begeisterung die Fern-

heimer und Friesländer Gesellschaft spaltete. 1991 erschien der zweite Band *Die Mennoniten in Paraguay*, der besonders den interethnischen Aspekt der Begegnung der Kulturen im Chaco hervorhebt. Weitere Veröffentlichungen folgten, fiktionale und wissenschaftliche Literatur. Er erinnerte mit dem Buch *Und ob ich schon wanderte* (1997, Nachdruck 2009, erhältlich über den Mennonitischen Geschichtsverein) an Flüchtlingsschicksale und Wanderwege der Russlandmennoniten, schrieb zwei Bände über die Geschichte der Mennoniten in Brasilien (1995 und 1998) und 1999 die viel beachteten *Schwarzen Reiter*, Geschichten zur Geschichte des Wehrlosigkeitsprinzips im Mennonitentum.

2002 erschien *So geschehen in Kronsweide*, wiederum Geschichten zur Geschichte. „Wir könnten es charakterisieren als einen Mittelweg zwischen Fiktion und Geschichtsschreibung, basierend auf Ereignissen, die stattgefunden haben, die aber dichterisch zu größeren Sinneinheiten zusammengeflochten werden" (Gundolph Niebuhr). 2005 erschienen *Frauenschicksale*, ein Buch, das die besonders harten Schicksale von Frauen und Müttern auf den Fluchtwegen aus der Sowjetunion, während des Krieges und bei der Ansiedlung in Südamerika darstellt. Sein letzter Buchtitel ist der Roman *Elisabeth*, den der kanadische Germanist und Schriftsteller freudig begrüßt hatte: „Dit es dem Pete sien bastet Baok".

Auf einem Literaturabend in Filadelfia zu Ehren von Peter P. Klassen im Mai 2019 würdigte sein Kollege Jakob Harder sein Werk wie folgt: „Aber nicht nur die harte Feldarbeit der Pionierfamilie und der Kanonendonner des Chacokrieges beflügelten die Phantasie des Jungen. Die Dorfschule und die deutschsprachige Zentralschule waren mit Erfolg beendet, und Peter begann seine Ausbildung zum Lehrer. In dieser Zeit kam in Deutschland der Nationalsozialismus und in Fernheim die Deutsch-Völkische Zeit zum Zuge, und der Blick nach Deutschland wurde für ihn richtungweisend und Angelpunkt seines Strebens. War doch der grössere Teil der Siedlung in den Sog der neuen ´Heim ins Reich´-Orientierung geraten, bei der Härte des Siedlerlebens kein Wunder. Der junge Student Peter Klassen war strebsam und offen für neue Impulse und genoss die betont deutsche Bildung und ein reiches Kulturleben, gefördert durch den Schulleiter Fritz Kliewer und durch den Jugendbund. Gleichzeitig geriet er aber auch in den Strudel der damaligen Konflikte in der Siedlungsgemeinschaft, die er bis zum Ende seines Lebens zu verarbeiten hatte. Die Bewältigung dieser Vergangenheit hat ihn stark beschäftigt, in Gesprächen, Vorträgen und Diskussionen, und nicht zuletzt in seinen Büchern."

Peter P. Klassen ist am 29. Juli 2018 in Filadefia, Paraguay, mit 92 Jahren gestorben und hat ein beachtenswertes Werk literarischer und historischer Veröffentlichungen hinterlassen. Er hat viel dazu beigetragen, mennonitisches Glaubensverständnis, Antwort auf zivilisatorische Herausforderungen unter extremen Lebensbedingungen und lebendige Erinnerungskultur miteinander zu verbinden und eine eigene Art zu finden, die Mennoniten im Chaco und in Paraguay allgemein auf Dauer zu integrieren.

Astrid von Schlachta

Marion Kobelt-Groch (1955-2018)

Vom „Spürsinn für bislang unentdeckte Details" in der Geschichte

Würde man diesen Nachruf aufbauen wie eine der vielen, in Bibliotheken überlieferten frühneuzeitlichen Leichenpredigten, die Marion Kobelt-Groch mit Begeisterung erforschte, müsste hier zunächst eine geistliche Betrachtung stehen, die das Leben der Verstorbenen in die allgemeinen Zeitumstände einordnet. Danach würden das „Ehrengedächtnis" oder die „Personalia" folgen, mit dem Lebenslauf und einer Darstellung der familiären Beziehungen. Den Schluss würden eine Abdankungsrede, die häufig noch im Trauerhaus gehalten wurde, sowie die „Epicedien" bilden, also Trauergedichte von Freunden oder Personen, mit denen die Verstorbene in näherer Verbindung stand. Man kann sich ausmalen, was für vorzügliche Quellen diese frühneuzeitlichen Leichenpredigten sind, um etwas über das Leben in vergangenen Epochen zu erfahren.

Nun, die folgende Würdigung des Lebens einer sehr breit aufgestellten Historikerin orientiert sich nicht an diesen frühneuzeitlichen Leichenpredigten, obwohl es der wissenschaftlichen Leistung von Marion Kobelt-Groch, die im November 2018 verstarb, gerecht würde. Schließlich richtete sich ihr Interesse immer wieder auf Quellen, die lange vernachlässigt waren, aber über eine hohe Aussagekraft verfügten, und über die man einen manchmal etwas anderen Einblick in die Vergangenheit bekam – was auf die Leichenpredigten zutrifft. Sich das Besondere, aber Aussagekräftige herauszusuchen, mit den Quellen selbst zu arbeiten und sich nicht nur auf Sekundärliteratur zu stützen sowie einen möglichst ganzheitlichen Blick in die Lebenswirklichkeit früherer Zeiten zu werfen – dies kennzeichnete die Arbeit von Marion Kobelt-Groch. So scheute sie auch nie den Weg in die Archive, um selbst nach weiteren Quellen zu suchen. Es ging ihr darum, wie sie in der Vorstellung ihrer Dissertation in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1990/91 schreibt, einen „Spürsinn für bislang unentdeckte Details und entstellende Verzerrung" zu entwickeln, um tiefer in die Geschichte einzutauchen (Mennonitische Geschichtsblätter 47/48, 1990/91, S. 156).

Und manchmal leitete eine Leichenpredigt sogar über in jenes Forschungsfeld, das die Leserinnen und Leser der *Mennonitischen Geschichtsblätter* vermutlich eher mit Marion Kobelt-Groch in Verbindung bringen, nämlich die Geschichte der Täufer. Unter dem Titel

„Feindbilder in Leichenpredigten" arbeitete sie 2010 in einem Aufsatz heraus, dass lutherische Leichenprediger bei der Beerdigung kurz nach der Geburt und deshalb ungetauft verstorbener Kinder rasch in den Verdacht kommen konnten, täuferische Kinder zu beerdigen. Darauf lässt der manchmal in den gedruckten Leichenpredigten zu findende Hinweis schließen, das ungetauft verstorbene Kind hätte eigentlich getauft werden sollen.

Am Anfang ihrer wissenschaftlichen Karriere beschäftigte sich Marion Kobelt-Groch mit der Zeit des Bauernkriegs und mit zwei utopischen Gesellschaftsentwürfen – der *Neuen Wandlung* von Hans Hergot und der *Tiroler Landesordnung* von Michael Gaismair. Beide Schriften entwarfen Modelle einer christlichen Gesellschaft, die vor allem von Gemeinnutz und Gerechtigkeit bestimmt waren. In ihrer 1991 fertiggestellten Dissertation widmete sich Marion Kobelt-Groch dann Frauen im Bauernkrieg und in der Täuferbewegung. Auf diesem Gebiet gehörte sie zu den Pionieren, denn vor ihren Forschungen war diese Episode der Geschichte ein weitgehend unbeschriebenes Blatt. Es ist ihren Arbeiten zu verdanken, dass sichtbar wurde, wie „erwartungsfroh, politisiert und radikal denkend" Frauen in der Reformationszeit „zu neuen Ufern aufbrachen und sich für ihren als recht empfundenen Glauben und eine bessere Welt einsetzten" (Marion Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes, Frankfurt/New York 1993, S. 164). Auch wenn in den Quellen stets vom „gemeinen Mann" die Rede war – die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts begriff darunter immer auch die Frauen, die an vielen Aktionen beteiligt waren und ihre Handlungsspielräume einnahmen.

Marion Kobelt-Groch gab manch bislang unbekannter Frau ein Gesicht. Etwa jener Petronella aus Holdenstedt im Harz, die sich in den 1530er Jahren von ihrem Mann trennte, da dieser ihren täuferischen Glauben nicht annehmen wollte. Oder Hille Feicken aus Münster, deren Geschichte zwar in den Quellen auftaucht, in der Forschung jedoch weitgehend vergessen wurde. Wie die alttestamentliche Judith, die Holofernes, den Belagerer ihrer Heimatstadt, bei einem nächtlichen Stelldichein überlistete und ermordete, sah sich auch Hille Feicken 1534 berufen, aus der belagerten Stadt Münster auszuziehen, um Fürstbischof Franz von Waldeck zu töten. Hille Feicken war allerdings nicht der gleiche Erfolg beschieden wie Judith; Franz von Waldeck blieb am Leben und Judith wurde durch die bischöflichen Obrigkeiten vor den Toren Münsters enthauptet. Die Geschichte fesselte die Forscherin Marion Kobelt-Groch, und so begab sie sich auf die Spuren der Judith-Geschichte und ihrer Verarbeitung über die Jahrhunderte hinweg. Daraus entstand

schließlich ihre Habilitation: *Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert* (2005).

Und es waren weitere Pionierinnen, die das Interesse von Marion Kobelt-Groch fanden. Etwa die Emder Mennonitin Antje Brons, die im 19. Jahrhundert als angesehene Bürgerin eine sehr eigenständige literarische und wissenschaftliche Tätigkeit entwickelte. Sie war die erste Frau, die sich mit der Geschichte der Täuferbewegung beschäftigte. Und man könnte sie fast auch als „ersten Historiker" bezeichnen, denn so umfassende Arbeiten, wie Antje Brons sie vorlegte, gab es aus mennonitischer Hand zu dem Zeitpunkt noch nicht allzu viele. 1884 erschien ihr Buch *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand*, das sich bis heute in vielen mennonitischen Haushalten findet – wobei es sehr bezeichnend für den Geist der Zeit ist, dass das Buch anonym erschien.

In einem Aufsatz untersuchte Marion Kobelt-Groch 2010 Antje Brons' Gedanken zur Kindererziehung. Sie zeigt die Emderin als wache Zeitgenossin, der die Entwicklung der Mennoniten sowie die Durchsetzung bürgerlicher Ideale und einer umfassenden Bildung ein Anliegen waren. Unter anderem förderte Antje Brons die Weierhöfer Schule und verfasste zum 25-jährigen Jubiläum des Erziehungsvereins eine Festschrift, die sie unter dem Titel „Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können" vorlegte. Ihr ging es vor allem darum, junge Menschen zu befähigen, „mit Freiheit und Besonnenheit und richtiger Einsicht das Rechte, Gute und Wahre" zu tun. Die jungen Leute sollten auf dem Boden christlich-mennonitischer Grundsätze erzogen werden, um einen festen Charakter zu erhalten, der ihnen half, den Versuchungen des Lebens zu widerstehen. Zu den wesentlichen Eigenschaften, die in der Schule vermittelt werden sollten, zählten für Antje Brons Gerechtigkeitsgefühl, Höflichkeit, Wohlanständigkeit, Selbstlosigkeit, die Fähigkeit sich in andere hineinzuversetzen und Bewunderung zu empfinden sowie Pflichterfüllung, Mut und der sorgfältige Umgang mit der Zeit. Es war der Historikerin Marion Kobelt-Groch stets ein Anliegen, die Motivationen hinter dem Handeln der historischen Akteure sichtbar zu machen.

Ihren letzten, 2018 postum erschienenen Aufsatz widmete Marion Kobelt-Groch der Kraichgauer Mennonitin Christine Schmutz, die sich im 19. Jahrhundert immer wieder sehr kritisch zu den Entwicklungen unter den Mennoniten geäußert hatte. Enttäuscht vom starren, wenig

tiefgründigen und von Äußerlichkeiten geprägten Leben der Mennoniten wandte sich die literarisch sehr aktive Kraichgauerin der Tempelgesellschaft zu. Es war sicherlich kein Zufall, dass Marion Kobelt-Groch sich für die Biografie von Christine Schmutz interessierte, denn auch sie war immer jemand, der Grenzen überwand, verschiedene Geistesrichtungen vereinte und gesellschaftliche Entwicklungen kritisch beobachtete. Als Nicht-Mennonitin war sie 26 Jahre im Redaktionsteam der *Mennonitischen Geschichtsblätter* und damit auch im Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins. 1993 hatte sie ihre Tätigkeit bei den *Geschichtblättern* aufgenommen, unter anderem in Zusammenarbeit mit ihrem Doktorvater Hans-Jürgen Goertz, und sie blieb bis 2017 dabei.

Doch diese Arbeit bedeutete trotz aller Begeisterung, historische Forschung einer breiten Leserschaft vermitteln zu können, nicht nur Freude. Als eine Person, die Sprache und das geschriebene Wort liebte, konnte Marion Kobelt-Groch sich leidenschaftlich empören über Aufsätze, die sehr unfertig und sprachlich schwach an das Redaktionsteam gesandt wurden. Viel Zeit investierte sie in die redaktionelle Arbeit, redigierte unermüdlich und machte so aus sprachlichen Skeletten fertige, lesbare Filetstückchen. Mit ihrem Denken auch mal „gegen den Strich" und ihrer erfrischenden Art brachte Marion Kobelt-Groch den nötigen Wind in manche Runde, die drohte, zu sehr „im eigenen Saft zu schmoren". Sie hatte eine unermüdliche Energie, die ihr letztendlich auch half, ihr Arbeitspensum trotz der jahrelangen Krankheit zu erhalten. Und es prägte ihren Charakter, dass sie mit einer sprichwörtlichen Zuverlässigkeit immer dann zur Stelle war, wenn Not am „Mann" war.

Über die Grenzen hinaus blickte sie auch in „ihrer" Rubrik „Mennoniten in der Literatur", die sich allmählich in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* etablierte. Hier ging es um Geschichte in ihrer kulturellen Bedeutung, um die Täufer in ihrer Bedeutung für die kulturell interessierte Öffentlichkeit. Marion Kobelt-Groch wurde zur Spezialistin für Literatur, in der die Täufer eine Rolle spielen. Ob Jörg Wickrams Romane im 16. Jahrhundert, Täufer-Sagen, Ernst von Wildenbruchs Theaterstück *Der Mennonit*, Illa Andreaes *Hille und der Droste* oder Jürgen Kehrers Roman *Wilsberg und die Wiedertäufer* – sie fanden alle ihren Weg in die *Mennonitischen Geschichtsblätter*. In ihren letzten Jahren widmete sich Marion Kobelt-Groch schließlich intensiv dem Werk und Leben des österreichischen Schriftstellers Leopold von Sacher-Masoch.

Mit ihrem Interesse für Kultur und Literatur, das sich auch in ihrer Sammelleidenschaft, unter anderem von ethnischem Schmuck, zeigte, hatte Marion Kobelt-Groch noch etwas von der Universalität alten Gelehrtendaseins, das im spezialisierten Universitätsbetrieb heutiger Zeiten verloren zu gehen scheint. Vielleicht war sie deshalb auch eine profunde und unermüdliche Kritikerin eines Universitätssystems, das Wissenschaftler zwar gerne bis zur Habilitation führt, dann jedoch schnell durch die Netze aller möglichen Beschäftigungsverhältnisse fallen lässt.

Mit Marion Kobelt-Groch verliert die täuferische Forschung eine belesene und stets neugierige Zeitgenossin, die den Blick unbeirrt über die Genzen hinaus richtete … und der es Freude bereitete, historische Sachverhalte zu vermitteln. Darüber hinaus verfügte sie über eine Gabe, die nicht jedem Historiker und jeder Historikerin gegeben ist – mit Sprache zu spielen und diese variantenreich einzusetzen. Man las ihre Texte einfach gerne. Manchmal hatten sie sogar den Anklang des Feuilletonistischen, denn die Autorin vermochte es, zu reflektieren und dezent zu werten, was ihre Aufsätze und Bücher stets über die reine ereignisgeschichtliche Aufarbeitung der Vergangenheit hob. Geschichte erhielt so eine Bedeutung für die Nachkommen, im besten Sinne.

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 18. Mai 2019 in Schoorl/NL

Anwesend: 16 stimmberechtigte Mitglieder (inkl. 3 Vorstandsmitglieder)

Gäste: 2

Zeit: 18. Mai 2019, 19:20 bis ca. 21:00 Uhr

TOP 1: Begrüßung

Die Vorsitzende Astrid von Schlachta begrüßt alle Anwesenden und bedankt sich für die Einladung des Doopsgezinde Historische Kring (Mennonitischer Geschichtsverein in den Niederlanden), die Tagung im Haus Dopers Duin in Schoorl abhalten zu können.

TOP 2: Annahme der Tagesordnung

Die Einladung mit Tagesordnung ist allen Mitgliedern rechtzeitig zugegangen. Die Tagesordnung wird ohne Änderung angenommen.

TOP 3: Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 25.08.2018 in Emden

Das Protokoll war in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2018 abgedruckt. Es wird wie vorgelegt angenommen.

TOP 4: Berichte aus dem Vorstand

4.1. Bericht der 1. Vorsitzenden

Mitgliederentwicklung

Seit der letzten Mitgliederversammlung des MGV gab es sieben Neueintritte und neun Abgänge (davon sieben Todesfälle). Der MGV gedenkt besonders Marion Kobelt-Grochs, die jahrelang im Redaktionsteam der „Mennonitischen Geschichtsblätter" und im Vorstand des MGV war, sowie des langjährigen Beiratsmitglieds Horst Gerlach.

Veröffentlichungen

Im Dezember 2018 sind zwei Publikationen des MGV erschienen: ein Sammelband zur Geschichte der Mennoniten im Kraichgau („Schweizer Brüder in fremder Heimat"), der aus einer Tagung hervorging, die 2017 in Sinsheim stattfand, und das Tagebuch von Elisabeth Horsch. Beide Publikationen waren durch zweckgebundene Spenden, Subskriptionsbestellungen sowie öffentliche Fördergelder in der Herstellung ausfinanziert. Somit konnte der Verkaufspreis sehr käuferfreundlich angesetzt werden. Vom Sammelband „Schweizer Brüder in fremder Heimat" gibt es nur noch einen Restbestand – der Verkauf lief äußerst gut.

500 Jahre Täuferbewegung

Im Herbst 2018 ist der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V." gegründet worden. 1. Vorsitzende ist Astrid von Schlachta, 2. Vorsitzender Andreas Liese und Geschäftsführer Bernd Densky. Bis zum Jahr 2025 soll unter dem Titel „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung" darüber nachgedacht werden, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet. Von 2020 bis 2024 werden fünf Themenjahre fünf Charakteristika der Täufer aufgreifen. Eine Steuerungsgruppe, die sich aus Vertretern der Mennoniten, der Baptisten und der ACK zusammensetzt, koordiniert die Aktivitäten. Ende Mai 2020 soll die Aktion anlässlich des Mennonitischen Gemeindetages und des Bundesrates der Baptisten gestartet werden. Bereits im Dezember 2019 erscheint das erste Themenheft, das sich dem Jahresthema 2020 „Gewagt! mündig leben" widmet. Es greift das Thema unter verschiedenen historischen und aktuellen Aspekten auf und bietet darüber hinaus Anregungen für Gesprächsgruppen, Bibelkreise und Jugendstunden. Nähere Informationen auf: http://www.taeuferbewegung2025.de

Am 1. Juni 2019 treffen sich Vertreterinnen und Vertreter der europäischen täuferischen Geschichtsvereine, um gemeinsame Aktionen zu planen. Ein gemeinsames Projekt sollen die „Täuferspuren" sein. Auch die Beschäftigung mit den verschiedenen Erinnerungskulturen soll im Mittelpunkt stehen.

Am 29. Oktober 2019 findet in Erfurt ein Studientag statt, den die ACK unter dem Titel „Nonkonformisten – Märtyrer – Visionäre. Der Beitrag der täuferischen Kirchen zu Theologie, Ökumene und Weltdeutung" veranstaltet. Nähere Informationen auf: http://www.taeuferbewegung2025.de

Für das Täufergedenken soll ein neuer Film über die Täufer in der Geschichte und heute unter der Federführung von Max Wiedmer (CH-Allschwil) entstehen. Momentan wird an einem Konzept gearbeitet; erste Kontakte zu Produktionsfirmen sind hergestellt.

4.2. Bericht aus der Mennonitischen Forschungsstelle (AvS)

Dank zahlreicher Unterstützungszusagen konnte die Stelle „Leitung der Mennonitischen Forschungsstelle" im letzten Herbst um drei Jahre verlängert werden. Im Januar 2019 beschloss der Vorstand des MGV, das Gehalt an die tariflichen Erhöhungen, die seit 2015 stattfanden, anzupassen. Es richtet sich weiterhin nach TVÖD 14/2.

Weiterhin besuchen viele Gruppen sowie einzelne Forschende die Mennonitische Forschungsstelle. Das Spektrum reicht von historisch interessierten „Laien" bis hin zu Studierenden, die ihre Qualifizierungsarbeiten zu täuferischen Themen schreiben. Zudem war im Januar 2019 der Landrat des Donnersbergkreises, in dem der Weierhof liegt, zu Besuch. Unter anderem wurde auch eine Verstetigung der Leitungsstelle diskutiert. Ein entsprechendes Gesuch ging an das Kultusministerium in Mainz.

In der ersten Hälfte des Jahres 2019 hatte die Forschungsstelle einen Freiwilligen und eine Praktikantin als Hilfe. Peter Rempel (Winnipeg) ordnete und verzeichnete die Bestände der Hilfswerke und der IMO. Eleonora Ciufetelli (L'Aquila) ordnete die „Pennsylvania-deutsche Sammlung", eine Spezialsammlung, die sich der pennsylvania-deutschen Sprache und Kultur widmet. Die Sammlung ist nun ebenfalls im Computer recherchierbar. Jürgen Haury hat in den letzten Monaten alle Zeitschriften in den Computer aufgenommen und mit Signaturen versehen, so dass auch diese nun über das Bibliotheksprogramm recherchiert werden können. Jochen Schowalter und Ortwin Driedger sind weiterhin im Archiv aktiv; auch die Buchbinder Michael Hornick und Hans-Joachim Wiens sind eine große Hilfe. Dieter Schlosser und Erdmute Rummer kümmern sich um viele administrative und technische Arbeiten, die anfallen.

Das nächste größere Projekt muss sein, den Katalog der Bibliothek mit den neuen Signaturen online zu bringen und auf eine technisch moderne Datenbank umzustellen.

Familienforschung

Eine kleine Gruppe von Familienforschern hat sich im Herbst 2018 getroffen, um zu überlegen, ob man die verschiedenen Datenbanken,

die Interessierte angelegt haben, zu einer gemeinsamen Datenbank zusammenführen kann. Obwohl weiter in diese Richtung gedacht werden soll, hat sich herausgestellt, dass die technische Umsetzung nicht ganz so einfach und sehr zeitaufwändig ist. Unter der Federführung von Helmut Suttor ist im April 2019 eine Online-Plattform mit einem Forum zur Familiengeschichte der Mennoniten und Täufer angelegt worden. Adresse: https://forum.mennonitischer-geschichtsverein.de/

Täuferspuren in Rheinland-Pfalz

Mittlerweile hängen 28 „Täuferspuren"-Tafeln zwischen Worms-Ibersheim und Zweibrücken. Viele Enthüllungen wurden begleitet von einem feierlichen Akt und geselligem Beisammensein, zu dem sich stets zahlreiche Interessierte einfanden. Weitere 17 Tafeln sind in Produktion, so dass 2019 neue Orte ausgeschildert werden können.

Weitere Veranstaltungen

Der Mennonitische Geschichtsverein ist in die Organisation des Gemeindetages involviert, der vom 21. bis 24. Mai 2020 auf dem Weierhof stattfindet.

Im Herbst 2020 wird eine gemeinsame Tagung des Mennonitischen Geschichtsvereins mit der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik stattfinden. Sie wird sich des Jahresthemas „Gewagt! mündig leben" annehmen.

Ermutigt durch die positiven Erfahrungen der Tagung und des Sammelbandes zur Geschichte der Mennoniten im Kraichgau („Schweizer Brüder in fremder Heimat"), soll eine Tagung zur Geschichte der Mennoniten in der Pfalz geplant werden.

Weitere Informationen – Termine

Am 23. Juni 2019 wird die „Täuferspuren"-Tafel an der Bettinger Mühle im Saarland (Hüttersdorfer Str. 29, 66839 Schmelz) enthüllt. Am 7. Juli und am 21. Juli 2019 folgen Tafeln in Monzernheim beziehungsweise am Gundheimerhof. Weitere Informationen in der Mennonitischen Forschungsstelle.

Am 1. Juni 2019 findet das 2. Vernetzungstreffen der europäischen täuferischen Geschichtsvereine statt, um das Täufergedenken zu planen.

Am 20. Oktober 2019 findet in Erfurt im Augustinerkloster der Studientag der ACK unter folgendem Thema statt: „Nonkonformisten – Märtyrer – Visionäre. Der Beitrag der täuferischen Kirchen zu Theologie,

Ökumene und Weltdeutung“ Veranstalter sind die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025. Mitwirkende: Pfr. i. R. Hans-Joachim Köhler, Prof. Dr. Andrea Strübind, Prof. Dr. Marco Hofheinz, Dr. Verena Hammes, PD Dr. Astrid v. Schlachta, Prof. Dr. Dorothea Sattler, Pfr. Dr. Lothar Triebel, Bensheim. Anmeldungen sind zu richten an: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main, Tel: 069 247027-0, Fax: 069 247027-30, Email: info@ack-oec.de.

Vom 9. bis 11. Januar 2020 findet ein Workshop statt, den Mirjam van Veen, Andrea Strübind und Astrid von Schlachta organisieren. Dort sollen Doktoranden, die sich mit täuferischen Themen beschäftigen, zusammenkommen.

Am 18. Januar 2020, 10-17 Uhr, findet wieder das Treffen zur Erinnerung an die hingerichteten Täufer in Reinhardsbrunn statt. Im Zuge der fünf Themenjahre von 2020 bis 2025 „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung“ soll jeweils deren Jahresthema Inhalt der Gespräche sein. Zu den Reinhardsbrunner Gesprächen 2020 führt Astrid von Schlachta zunächst in die Thüringer Täufergeschichte ein. Leitung: Marita Krüger, Regionalbischöfin i. R. Meiningen; Wolfgang Krauß, Mennonitengemeinde Augsburg. Tagungsort: Informations- und Ausstellungszentrum Spiritueller Tourismus im Klosterpark Reinhardsbrunn, Reinhardsbrunn 5, 99894 Friedrichroda

4.3. Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle

– siehe TOP 4.6

4.4. Bericht aus der Redaktion (AvS)

Die für die Ausgabe 2019 der *Mennonitischen Geschichtsblätter* geplanten Themen werden vorgestellt.

4.5. Bericht über die Menno-Kate (AvS)

Die Ausstellungsräume der Menno-Kate wurden im Frühjahr 2019 renoviert; dabei wurden erneut Wasserschäden am Gebäude behoben. Die Ausstellung wird neu gestaltet. Die Texte sind mittlerweile fertig. Nun geht es an die Gestaltung der Tafeln, die luftige, hängende Stoffbahnen sein werden, und an die Einrichtung der Räumlichkeiten.

4.6. Bericht des Kassenführers

Peter Hege trägt den Kassenbericht für den MGV vor. Er erwähnt ein erfreuliches Spendenaufkommen. Neben allgemeinen Spenden wurde zweckgebunden gespendet u. a. für die Leitung der Mennonitischen Forschungsstelle und die Täuferspuren. Einnahmen wurden aus Buchverkäufen erzielt. Vereinnahmt wurde auch ein Betrag aus der Stiftung, welcher für Personalkosten verwendet wurde. Auf der Ausgabenseite schlagen am meisten die Personalkosten zu Buche, des Weiteren Verwaltungskosten sowie Bewirtschaftungskosten für das Gebäude und eine Instandhaltungsrücklage. Für den Druck und Versand der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie für das Projekt Täuferspuren in der Pfalz wurde ein größerer Betrag eingesetzt. Um die Bankgebühren etwas zu senken, soll soweit möglich die Anzahl der Konten reduziert werden. Der Kassenbestand des MGV bewegt sich in ungefähr der gleichen Höhe wie im Vorjahr.

Die Stiftung verfügt zzt. einschließlich freier Rücklagen und eines zur Ausschüttung vorgesehenen Betrages über einen Kontostand von ca. 338.000 Euro. Die Stiftung dient der Absicherung von Personalkosten und der wissenschaftlichen Forschung. Der Kassenbericht kann von Mitgliedern des MGV in der Mennonitischen Forschungsstelle eingesehen werden.

4.7. Verabschiedung des Haushaltsplans für 2019

Verschoben nach hinten (nach TOP 6.0. „Entlastung des Vorstandes").

TOP 5: Bericht der Kassenprüfer

Dieter Schlosser trägt die Ergebnisse der Kassenprüfung für den Zeitraum 1.1.2018-31.12.2018 für den Geschichtsverein und die Stiftung vor. Die Kassenprüfung erfolgte am 15.5.2019 in der Geschäftsstelle des Vereins auf dem Weierhof. Peter Hege stand als Kassenwart telefonisch zur Verfügung. Der Kassenbericht des Geschichtsvereins sowie auch der Stiftung vermittelt ein den tatsächlichen Verhältnissen entsprechendes Bild der Einnahmen und Ausgaben und der Vermögenslage. Zum Zeitpunkt der Prüfung lagen die Einzelbelege noch nicht vor. Eine stichprobenartige Belegprüfung muss noch durchgeführt werden. Die Prüfung hat mit Ausnahme der Einzelbelegprüfung 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 2019

Der Haushaltsplan für 2019 wurde mit zwei Anmerkungen in den Positionen „Täuferspuren" und „DDR-Projekt", die noch einzufügen sind, ohne Gegenstimmen und ohne Enthaltungen verabschiedet.

TOP 7: Wahlen zum Vorstand und Beirat des MGV

Astrid von Schlachta stellt sich als Vereinsvorsitzende wieder zur Wahl. Sie verlässt für die Wahl den Raum. Die Wahl geschieht nach Abstimmung per Handzeichen ohne Gegenstimmen und Enthaltungen. Astrid von Schlachta wird einstimmig ohne Enthaltung für sechs Jahre wieder gewählt. Sie nimmt die Wahl an.

Bernhard Thiessen, Berlin, wird vom Vorstand als neues Beiratsmitglied vorgeschlagen. Der Kandidat verlässt für die Wahl den Raum. Die Wahl geschieht nach Abstimmung per Handzeichen ohne Gegenstimmen und Enthaltungen. Er nimmt die Wahl an.

Dr. Elisabeth Kludas, Düsseldorf, wird vom Vorstand als neues Beiratsmitglied vorgeschlagen. Die Kandidatin verlässt für die Wahl den Raum. Die Wahl geschieht nach Abstimmung per Handzeichen ohne Gegenstimmen und Enthaltungen. Sie nimmt die Wahl an.

TOP 8: Täuferjubiläum

Siehe TOP 4.1. 500 Jahre Täuferbewegung

TOP 9: Täuferspuren

Siehe dazu auch TOP 4.2. In Rheinland-Pfalz werden ab Juni 2019 diese weiteren Tafeln aufgehängt: Bärenbrunnerhof (b. Busenberg), Branchweilerhof (in Neustadt/W), Enkenbach Mennonitengemeinde (2), Enkenbach Kloster, Erbes-Büdesheim, Freudenbergerhof, Geistermühle (b. Flonheim), Gundheimerhof (b. Göllheim), Kühbörncheshof

(b. Katzweiler), Monzernheim, Ringweilerhof (b. Hornbach), Stockborn, Uffhofen, Wilensteinerhof (b. Trippstadt). Nach und nach werden die Informationen auf www.täuferspuren.de eingestellt. Auf dem Gemeindetag auf dem Weierhof (21.-24. Mai 2020) wird eine nachmittägliche Täuferspuren-Exkursion (Busrundfahrt) in der näheren Umgebung sowie eine Wanderung auf den Spuren der Täufer angeboten werden.

TOP 10: Die Mennoniten in der SBZ und der DDR 1945 – 1990

Bernhard Thiessen trägt vor. Sein Förderantrag für eine Ausstellung bei der „Bundesstiftung zur Aufarbeitung der Folgen der SED-Diktatur" hatte Erfolg. Auch die notwendigen Eigenmittel konnte er einwerben. Die Ausstellung soll 2020 erstmals auf dem Gemeindetag auf dem Weierhof und dann in mehreren Städten, u. a. Berlin, zu sehen sein.

TOP 11: Mitgliederversammlung 2020

Die nächste Mitgliederversammlung ist in der 2. Septemberhälfte geplant und soll entweder in Berlin oder im Elsass stattfinden.

TOP 12: Verschiedenes

Vis á vis der Mennonitischen Forschungsstelle steht das historische „Weberhäuschen", in welchem die Weierhöfer Schule begann, zum Verkauf. Das Wohngebäude, zu welchem ein 1000 qm-Grundstück gehört, ist stark sanierungsbedürftig. Es könnte der Forschungsstelle als Museum dienen, wenn Mittel zum Erwerb und zur Sanierung sowie zum Betrieb erlangt werden können. Hierzu werden Überlegungen angestellt.

Beiratsmitglied Theo Regier überbringt Grüße aus Paraguay. Der dortige Geschichtsverein engagiert sich für eine 100-Jahr-Feier zum MCC-Jubiläum (2020). Das 500-jährige Täufergedenken wird 2020-23 vorbereitet; 2024 ist ein größeres Symposium geplant.

Der bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen neu gegründete Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V." hat eine Website: www.taeuferbewegung2025.de. Dort gibt es auch eine Broschüre zum Download.

Für das Protokoll:
Messerschwanderhof, den 06.06.2019
Sibylla Hege-Bettac

Gegengelesen und freigegeben:
Weierhof, den 10.06.2019
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: Ulrike Arnold, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz

Der Kassenbericht des MGV liegt dem Vorstand vor und kann von den Mitgliedern in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof eingesehen oder von dort angefordert werden.

Aufgaben und Ziele

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

Mennonitische Forschungsstelle
Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«
Vors. des Menno-Katen-Ausschusses
Matthias P. Bartel
Tangstedter Landstraße 151a
info@mennokate.de

Anschrift der Menno-Kate:
Altfresenburg 1, 23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

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

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

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

Bankverbindungen / Payments

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
  IBAN: DE2O 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
  Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann 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

Helmut Suttor und Astrid von Schlachta (Hg.), Abseits der Front. Alltag einer jungen Frau 1936-1945: Das Tagebuch der Elisabeth Horsch, Bolanden-Weierhof 2018, Euro 9,50

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

Hans-Jürgen Goertz u. a., Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

Beiträge zur Geschichte der Mennoniten, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle

Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

Birgit Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 12,00

Friedrich Wilhelm Strohm, Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 22,80

Robert Dürr und Helmut Funck, Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 9,90

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins

Marion Kobelt-Groch, Astrid von Schlachta (Hg.) , Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. 392 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2017, Euro 29,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 76 (2019)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
76. Jahrgang, Bolanden 2019
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-22-4

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