Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

33. Jahrgang Neue Folge Nr. 28 1976

ZA
2506

gelöscht

~~N11< 51263695 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

33. Jahrgang Neue Folge Nr. 28 1976

Schriftleitung:
Dr. Heinold Fast, Brückstr. 74, D-2970 Emden
Dr. Hans-Jürgen Goertz, Elbchaussee 552, D-2000 Hamburg 55
Dr. Horst Quiring, Hindenburgstr. 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Herausgeber und Verlag:
Mennonitischer Geschichtsverein e.V.
Liesel Quiring-Unruh, Schriftführung
Hindenburgstr. 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1
Gerrit van Delden, Kassenführung
Enscheder Str. 57, D-4432 Gronau

Herstellung:
Heinrich Schneider, Buch- und Kunstdruckerei
Karlstr. 90, D-7500 Karlsruhe 1

Mitarbeiter dieser Nummer
Karl Bartels, Klaus-Groth-Str. 6, D-2950 Leer
J.ten Doornkaat Koolman, Streulistr. 73, CH-8032 Zürich
Peter Foth, Mennonitenstr. 20, D-2000 Hamburg 50
Adalbert Goertz, Route 4, Sunshine Trail, Waynesboro, PA., 17268, USA
J. P. Jacobszoon, Julianalaan 306, Haarlem, NL
Hans Rudolf Lavater, Paul-Klee-Str. 102, CH-3053 Münchenbuchsee
H. W. Meihuizen, Joppelaan 23, Gorssel (Gld.), NL
Otto Schowalter, Kaplaneihof, D-6748 Bad Bergzabern
Paul Schowalter, Weierhof, D-6719 Marnheim
Barbara Talkenberger, Thusneldastr. 3, D-2000 Hamburg 54
Gary Waltner, Weierhof, D-6719 Marnheim
Dr. Erwin Wanner, Königsberger Str. 3, D-6550 Bad Kreuznach
Gabriele Wohlauf, Holtenklinkerstr. 13, D-2050 Hamburg 80

2
ZA 2506
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Inhalt

	Seite
Zu dieser Nummer	5
I. Aufsätze	
1. H. W. Meihuizen, Taufbräuche	7
2. G. Waltner, Aus der Pfalz nach Nordamerika	13
II. Forschungsberichte	
3. H.-J. Goertz, B. Talkenberger, G. Wohlauf: Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg	24
4. J. P. Jacobszoon, Zur Bibliographie von Joannes Deknatel	65
III. Familiengeschichte	
5. P. und O. Schowalter, Zur Geschichte der Mennonitengemeinde Schafbusch (später Geisberg im Elsaß)	68
6. K. Bartels, Aus dem Leben eines „Armen" der Gemeinde Leer, Ostfriesland	78
7. H. Fast, Zwei Beiträge zur Familienforschung: Brons und Ewert	88
8. A. Goertz, Mennonitische Kirchenbücher Kazun und Einsiedel	89
9. H. Quiring, Kurt Kauenhoven in memoriam	90
IV. Von neuen Büchern	
a) Besprechungen	
1. John A. Ruth, Conrad Grebel (P. J. Foth)	93
2. Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (H. R. Lavater)	98
3. Marja Keyser, Dirk Philips 1504—1568 (J.ten Doornkaat Koolman)	108
4. Hans J. Hillerbrand, A Bibliography of Anabaptism (H. Fast)	112
5. K. Mężyński, From the History of Mennonites in Poland (L. Quiring-Unruh)	116
b) Literaturliste: Holländische Neuerscheinungen zur Täufer- und Mennonitengeschichte	118
Berichtigung (E. Wanner)	121
Kassenbericht (G. van Delden)	122
Anzeigen des Geschichtsvereins	123

Fotonachweis

Meihuizen: J. C. Fischer
Doornkaat Koolman: H. Fast
Mennonitenkirche Leer: Graalmann
Kauenhoven: J. M. Janzen
Schafbusch: P. Schowalter

Zu dieser Nummer

Unter den Mitgliedern des Mennonitischen Geschichtsvereins kann man drei Interessengruppen unterscheiden:
- die Fachleute für Reformations- und Täufergeschichte
- die Liebhaber mennonitischer Geschichte und Traditionen durch die Jahrhunderte hindurch
- die Familienforscher

Sicher überschneiden sich die Forschungsgebiete, und die Interessen unserer Mitglieder sind deshalb meist nicht nur auf einen Forschungsbereich beschränkt. Doch hat wohl jeder seinen Schwerpunkt im einen oder andern und freut sich, wenn er gerade darüber Neues zu lesen bekommt.

Die Reformations- und Täufergeschichte wird in der vorliegenden Nummer durch Literaturberichte vergegenwärtigt. Das doppelte Jubiläum des deutschen Bauernkrieges und der Täuferbewegung 1525—1975 hat eine Flut von Gesamtdarstellungen, Monographien und Aufsätzen hervorgebracht, die nur schwer zu bewältigen ist. Der umfangreichste Aufsatz dieses Heftes gibt eine Hilfestellung dazu, indem er einen Überblick über die neuen Forschungen zum deutschen Bauernkrieg verschafft. Für die Erforschung der Täuferbewegung ist die Kenntnis dieser Literatur nicht nur wegen der Beziehungen zwischen Thomas Müntzer und den Täufern wichtig. Die Verflechtungen zwischen Bauernkrieg und Täuferbewegung waren in mehreren andern Phasen so eng, daß man schon genau Bescheid wissen muß, um unterscheiden zu können zwischen Abhängigkeiten, Einflußnahmen, Reaktionen, Identifikationen, Auseinandersetzungen, Parallelen, Mißverständnissen und Verwechselungen. — Zwei Gestalten der Täuferbewegung selbst werden in den ersten beiden Rezensionen vorgestellt, allerdings von sehr verschiedenen Seiten. Nicht als Forschungsbeitrag, sondern zur Verlebendigung in heutigen Gemeinden soll die Biographie Conrad Grebels durch John A. Ruth dienen. Entsprechend allgemeinverständlich ist die Rezension von Peter Foth gehalten. Auch wer sich weniger mit Täufergeschichte beschäftigt, wird sie mit Gewinn lesen. Dagegen fordert die umfangreiche Abhandlung von Christof Windhorst über Hubmaiers Tauflehre zu eingehender Auseinandersetzung heraus. Der reformierte Rezensent beläßt es nicht nur bei einem minutiösen Referat über den Inhalt des Buches, sondern erhebt auch gegen eine in seinen Augen unverkennbare Abwertung Zwinglis durch den lutherischen Autor Einspruch. — Dann folgen Buchbesprechungen von

Büchern über Bücher, im zweiten Fall sogar die Rezension eines mißglückten Buches über Bücher. Auch die so notwendige Hilfswissenschaft der Bibliographie kann zuverlässig oder oberflächlich sein und braucht deshalb eine kritische Beleuchtung.

Geschichte und Traditionen der Mennoniten durch die Jahrhunderte hindurch begegnen in den Aufsätzen von Meihuizen, Waltner und Jacobszoon. Jeder der drei Beiträge erinnert zugleich an einen besonderen Anlaß. Meihuizens Überblick über Taufbräuche ist einer Festschrift zum siebzigsten Geburtstag des Autors entnommen, die in diesem Jahr erschienen ist (s. S. 12). Wir möchten dem langjährigen Dozenten am mennonitischen Predigerseminar in Amsterdam Dank sagen für seine umfassende Forschungsarbeit, die in gleicher Weise das oberdeutsche und das niederdeutsche Täufertum, das 16. und das 17. Jahrhundert betrifft. Die Literaturliste über holländische Neuerscheinungen am Ende dieser Nummer zeigt, wie stark Meihuizen an dem erneuerten historischen Interesse unter den niederländischen Mennoniten beteiligt ist. Waltners Beitrag ist ein Vortrag, der zu Anfang dieses Jahres auf einem Historikertreffen gehalten wurde, das sich aus Anlaß der Zweihundertjahrfeier der USA mit den Beziehungen zwischen der Pfalz und den USA befaßte. Waltner stammt selber aus Nordamerika, ist aber schon seit vielen Jahren in der Pfalz ansässig und hat jetzt neben- und ehrenamtlich die Verwaltung der mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof übernommen. Von einem Fund in dieser Forschungsstelle, der ein Licht auf die weiten Beziehungen des ostfriesischen, in den Niederlanden so erfolgreichen mennonitischen Pietisten Deknatel wirft, kann zu unserer Freude Jacobszoon berichten. Seine Biographie Deknatels, die in ihrem ersten Entwurf schon in manchen Privatbibliotheken steht, sollte bald zum Abschluß gebracht werden.

Mennonitische Familiengeschichte ist oft zugleich auch mennonitische Gemeindegeschichte. Das wird durch die Aufsätze im dritten Teil illustriert. Sicher erfreut sich dadurch auch die Gemeindegeschichte allgemeinen Zuspruchs. Man kann sich verwandtschaftlich mit ihr identifizieren. Die Gefahr ist jedoch deutlich: Hatten die Täufer gerade die Kraft des Glaubens erfahren, der völkische und familiäre Bindungen sprengt, so haben die Nachfahren sich mit der Familienkirche zufrieden gegeben. Wer erschrickt nicht, wenn ihm durch unsere Familienforschung solch geistliche Degeneration vorgehalten wird? Gerade so kann diese Forschung aber vielleicht heilsam sein.

Heinold Fast

H. W. Meihuizen

Taufbräuche

Man hat gelegentlich die Frage gestellt, ob wir Taufgesinnten immer dieselbe Art des Taufens praktiziert haben oder ob es darin im Laufe der Jahrhunderte Veränderungen gegeben hat. In Antwort darauf hat man behauptet, das ursprüngliche Übergießen aus einer Schale oder einem Krug sei abgelöst worden durch das Überschütten aus der hohlen Hand, gelegentlich aus beiden, zur Schale zusammengehaltenen Händen und dieser Brauch hätte schließlich der Besprengung mit den Fingerspitzen Platz gemacht. Solch eine ganz allmähliche Veränderung in der Taufpraxis braucht in unserer Bruderschaft, die als oft ziemlich traditionell bezeichnet wird, keine große Verwunderung zu erregen, jedenfalls nicht, wenn man den Nachdruck darauf legen will, daß die Taufe stets als eine symbolische Handlung betrachtet werden sollte.

Dann kann der Gedankengang der sein, daß man sich anfänglich noch an die Praxis der römisch-katholischen Kirche anschloß, die man gerade verlassen hatte und die verlangte, daß das Wasser strömen müsse, und daß man später zu einer mehr verinnerlichten Handlung überging, die mit möglichst wenig Wasser vollzogen werden konnte. Dieser Anschauung wird zwar Nahrung gegeben durch die Tatsache, daß die alten Täufer größeren Wert gelegt haben auf den Gemütszustand, in dem die Taufe empfangen und ausgeteilt wurde, als auf das Wasser selbst; aber ein gewisser Zweifel, ob unsere gegenwärtige Taufpraxis so logisch aus früheren Gebräuchen, die dann wieder verlassen wurden, hervorgegangen ist, bleibt doch mit Recht bestehen.

Die Berichte, die wir über die Taufhandlungen in unseren Kreisen haben, von den ältesten in Zürich und Umgebung bis heute mahnen hierbei zur Vorsicht.

Lange Zeit haben wir nicht viel mehr über die ersten Glaubenstaufen im Januar 1525 gewußt, als was die Chroniken darüber melden, welche der östliche Zweig der Täuferbewegung so ängstlich unter großen Schwierigkeiten bewahrt hat, die Geschichtsbücher der Hutterischen Brüder. Diese sprechen nicht über das, was äußerlich wahrnehmbar gewesen sein muß, sondern richten alle Aufmerksamkeit auf das, was sich in den Herzen der ersten Getauften abspielte.

Die erste Gruppe, so wissen wir jetzt aus anderer Quelle, war nämlich beisammen am Abend des Tages, an dem der Rat von Zürich die Zusammen-

künfte derer, welche die Schriftmäßigkeit der Kindertaufe bestritten, verboten hatte, am 21. Januar 1525. Es war der Kreis von Conrad Grebel und Felix Mantz, die beide im Ratsbeschluß namentlich genannt werden und die dadurch betroffen wurden. Die alten Chroniken erzählen, daß die Anwesenden von Angst befallen wurden. Das kann natürlich Angst vor der Verbannung gewesen sein, womit das Mandat drei Tage zuvor jeden bedroht hatte, der sich weigern würde, seine Kinder taufen zu lassen. In die Atmosphäre dieses Konventikels paßt jedoch besser die Angst vor dem Urteil Gottes. Man glaubte nämlich, die Mißachtung der im Evangelium gebotenen Taufe auf das Glaubensbekenntnis hin würde ihnen im Gericht angerechnet werden.

Bewegt von solcher Angst haben sie ihre Knie gebeugt und Gott gebeten, es ihnen zu vergönnen, seinen Willen zu tun; auch solle er ihnen barmherzig sein. Wahrscheinlich haben sie gemeint, er möge ihnen die Nachlässigkeit im Hinblick auf den Taufbefehl (Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16) vergeben. Doch kann man auch an eine Linderung des Druckes denken, unter dem sie angesichts der zu erwartenden Verfolgung standen. Es war Blaurock — wir kennen von ihm Äußerungen, die ihn als äußerst regen Geist kennzeichnen —, der als erster verlangte, Grebel möge ihn mit der „wahren christlichen Taufe" taufen. Und dieser schenkte ihm Gehör.

In dieser Erzählung wird jedoch nicht erzählt, auf welche Weise Grebel die Taufe vollzogen hat. Die Taufform lernen wir erst aus den Verhören derjenigen kennen, die in Zürich und nächster Umgebung gefangen genommen wurden, weil sie gegen die ausdrückliche Vorschrift des Rates gehandelt hatten. Diese Bekenntnisse sind durch Fritz Blanke aufs genaueste ausgewertet worden.

Ruodi Thoman, in dessen Haus — ohne daß er das beabsichtigt hatte — Hans Bruggbach getauft worden ist, erzählt bei seiner Befragung, Blaurock habe Hans gefragt, ob er die „Gnade Gottes" verlange. Dieser Ausdruck kann als Synonym für die Taufe verstanden werden. Doch ist wohl eher an die Vergebung des früheren Lebens zu denken, das als ungehorsam gegenüber Gottes Gebot gewertet wurde. Als Bruggbach bestätigend geantwortet hatte, ergriff Mantz das Wort und fragte, ob jemand ihm wehren wolle, diesen zu taufen. Blaurock beeilte sich zu sagen: „Niemand". Darauf nahm Mantz eine „Getzi" (Schöpfkelle) und taufte Bruggbach und noch andere.

Noch sagt dieser kurze Bericht nicht viel über die Form des Taufens. Aber ein anderer, der verhört wurde, Jörg Schad, erklärte, Mantz habe ihn mit Wasser begossen. Vermutlich geschah dies mit Hilfe eines Gegenstandes wie

der eben erwähnten Schöpfkelle. Demgegenüber sagte Marx Bosshart, Blaurock habe ihn besprenkelt. Und der anschauliche Bericht von Hans Ockenfuss, der zufällig der Taufe von Fridli Schumacher am Dorfbrunnen von Hirslanden beigewohnt hatte, läßt uns erkennen, daß Johannes Brötli dabei Wasser aus dem Brunnen schöpfte, also in der hohlen Hand.

Die drei Taufarten, Begießung, Besprengung und Überschütten, finden wir auch in anderen Quellen. Offensichtlich wurden sie in der Anfangszeit alle drei, vielleicht nur nach persönlichem Gutdünken des Täufers oder je nachdem, wie gerade Wasser vorhanden war, angewandt, ohne daß man sich um die rechte Art Sorgen machte.

Einmal scheint auch das Untertauchen vorgekommen zu sein. Wolfgang Uliman bestand darauf (es ist denkbar, daß er das verlangte, um das alte Leben so vollständig wie möglich abgewaschen zu bekommen), daß er im Rhein hinuntergedrückt und durch das Wasser überspült würde. Diesem Wunsch kam Grebel entgegen. Doch haben wir bis jetzt keinen Bericht darüber, auf welche Weise Uliman selbst taufte. Seine Untertauchenstaufe kann vorläufig noch, bis neuentdeckte Archivstücke möglicherweise das Gegenteil beweisen, als Ausnahme angesehen werden.

Kannte man auch Unterschiede in der äußerlichen Taufhandlung — im Hinblick auf das Bekenntnis gab es trotz einiger verständlicher Schattierungen Übereinstimmung. Dieses Bekenntnis enthielt das Bereuen des früheren „weltlichen" Lebens und die Bereitschaft, fortan nach Gottes Willen zu wandeln; ferner ein Bekenntnis der Dankbarkeit für alles, was Christus für sie getan hatte, und das Versprechen brüderlicher Liebe zu Glaubensgenossen. Denselben Glaubensinhalt kann man in den Bekenntnissen niederländischer Taufgesinnter wiederfinden. Freilich auch ähnliche Belege zur Taufpraxis.

K. Vos hat eine Anzahl davon gesammelt. Jan Smeitgen, Ältester zu Maastricht goß das Wasser aufs Haupt seiner Täuflinge. Das könnte durch Begießen aus einer Schale oder einem Krug erfolgt sein, wie es bei Faes Dirks in Rotterdam geschah. Adam Pastor schöpfte, jedenfalls in Zutfen, Wasser aus einem Eimer und schüttete das mit der hohlen Hand über. Von Besprengung und Untertauchen hören wir allerdings in der ersten Zeit noch nichts.

Menno hat so großen Wert auf die geistliche Bedeutung der Taufe gelegt, daß wir in seinen Schriften keine deutliche Äußerung über die Art, in der er taufte, finden können. Er brauchte den Ausdruck „eintauchen" ins Wasser, sagt aber auch, daß es tatsächlich nur auf eine „Handvoll Wasser" ankommt. Auch spricht er vom „Taufen im Becken". Dabei muß man an

das Überschütten über einem bereitstehenden Taufbecken denken, wie es auf einem sehr alten Stich abgebildet ist. Wir sehen darauf ein Becken auf einem Dreifuß.

Bis zurück ins 18. Jahrhundert finden wir die Unterschiede in der Taufpraxis. Die Begießung aus einem steinernen Krug kam bei den Alten Flamingern und bei den Friesen vor. Jedesmal beim Nennen eines der heiligen Namen aus der trinitarischen Formel wurde dann ein kleiner Schuß Wasser über das Haupt des Täuflings gegossen. Der deutsche Prediger S. F. Rues, der sich 1742 an Ort und Stelle über die bei uns bestehenden Taufgebräuche informierte, erzählt, daß der Krug vor der Feier unter dem Sitz des Ältesten, der ihn gebrauchen sollte, bereit gestellt wurde.

Bei den Waterländern soll das Überschütten aus beiden Händen praktiziert worden sein. Dazu wurde das Wasser aus einem Becken geschöpft. Wir sehen diesen Brauch auch abgebildet in der Kirche der Jungen Flaminger „beim Lamm" (der heutigen Singelkirche). Doch muß man bedenken, daß das Bild erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gestochen worden ist, also lange nach der Vereinigung dieser Gemeinde mit der der Waterländer „beim Turm". Vielleicht hat die Vereinigte Gemeinde die waterländische Praxis übernommen. Wie die Überlieferung erzählt, soll man auch bei der Überschüttungstaufe mit zwei Händen jedesmal bei den drei heiligen Namen einen kleinen Schuß Wasser durchgelassen haben. Erst später soll das Überschütten aus *einer* hohlen Hand, der rechten, eingeführt worden sein. Die andere Hand ließ der Predikant während der Handlung auf dem Haupt des Täuflings ruhen. Bei den Frauen schob er dabei die Kopfbedekkung (damals war eine Haube üblich) nach hinten. Das Taufbecken, das in einigen Gemeinden einen festen Platz hatte, wurde in anderen von einem Diakon von Täufling zu Täufling getragen.

Die Besprengung, wie sie heute meistens gehandhabt wird, indem der Predikant seine im Taufbecken befeuchteten Fingerspitzen dem Täufling auf die Stirn drückt, ist nach Rues kalvinistischen Ursprungs. Das ist aber zu bezweifeln. Ein Stich aus dem 18. Jahrhundert zeigt uns, wie der reformierte Predikant das Wasser zwischen seinen Fingern hindurch auf das Haupt des Säuglings strömen läßt. Dies kann nicht eigentlich als Besprengung bezeichnet werden, sondern als Variante des Überschüttens. Wo unter uns im 18. Jahrhundert Besprengung vorgekommen ist, wird sie wohl mit beiden Händen und auf kurzen Abstand erfolgt sein, wie ein anderer Stich zeigt. Vielleicht war der lutherische Rues nicht genau informiert über die reformierten Gebräuche. Später, als auch hierfür die eine Hand als genügend galt (eine Versammlung in Haarlem hatte schon 1649 festgestellt, daß

Taufen nicht in der Anwendung von viel Wasser bestünde), konnte man natürlich fragen, ob dies mit drei Fingern als Hinweis auf die Dreieinheit, darauf mit zwei Fingern als Hinweis auf den Glauben geschehen mußte. Dies scheint in Deutschland ein Diskussionspunkt gewesen zu sein.

Obgleich Gerard Maatschoen in seiner Einleitung zu der von ihm übersetzten Geschichte der Taufgesinnten von Herman Schyn (1743) die „Besprengungstaufe" für allgemein gebräuchlich zu halten scheint, bleibt es zweifelhaft, ob er die Besprengung, wie wir sie kennen, meinte. Schon Bastiaen van Weenighem (1665) wollte das Wort Besprengung lieber nicht gebrauchen, weil in der Gemeinde, der er diente, das Wasser doch mehr geschüttet oder gegossen wurde als gesprenkelt.

Von Taufe durch Untertauchen hören wir nur in Leeuwarden und in Hamburg. In der friesischen Hauptstadt soll diese Praxis durch Arjen Jansen unter dem Einfluß der Kollegianten eingeführt worden sein, welche damit in Rijnsburg begonnen hatten. Obgleich 1715 ein kleiner Keller dafür gebaut wurde („Dompelkeller"), kehrte man doch schon bald wieder zur gewohnten Form des Taufens zurück. In Hamburg hat die Einführung der Taufe durch Untertauchen („Dompeltaufe"), über die auch die schon erwähnte Versammlung in Haarlem beunruhigt war, zu einer Spaltung geführt. Die Gruppe der Untertaucher („Dompelaars"), welche sich unter dem Einfluß eines in die Gemeinde aufgenommenen englischen Baptisten regte, wurde ausgeschlossen und hat ungefähr ein Jahrhundert lang eine eigene Existenz geführt. Man kann sagen, daß sich auch in diesen Fällen die täuferische Tradition behauptet hat.

Anders ist es mit der Besprengung gegangen. Wenn 1855 D. S. Gorter seine Art zu taufen (durch Besprengung mit der Rechten) beschreibt in einem breit ausgearbeiteten „Wort zur Vorbereitung neuer Mitglieder, zur Erinnerung von Getauften und zur Belehrung für alle", dann tut er das so, als ob von einer anderen Praxis keine Sprache mehr zu sein braucht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die unterschiedlichen Gemeinden durch den engeren Kontakt, welchen sie seit der Gründung der Allgemeinen Taufgesinnten Sozietät miteinander bekommen hatten, zu einer gemeinsamen Ansicht gelangt waren oder daß durch den Einfluß eines der Professoren an unserem Seminar (und dieser würde dann schon 1735 begonnen haben können) die Einförmigkeit, die Gorters Beschreibung suggeriert, vorbereitet worden ist. Es wäre interessant, hierüber weitere Unterlagen zu sammeln.

Anderswo — wir denken hierbei besonders an die Vereinigten Staaten — sind die beschriebenen Formen bis heute alle unter Mennos Volk wiederzufinden.

Aber welcher Praxis wir auch anhängen — bei allen Taufgesinnten wird gleichermaßen getauft „auf das Bekenntnis des Glaubens, wie es durch Christus gelehrt und durch seine heiligen Apostel praktiziert worden ist." Diese Worte stammen von Menno Simons.

Dieser Aufsatz ist zuerst auf Holländisch im „Algemeen Doopsgezind Weekblad" vom 6. April 1963 erschienen und jetzt in der Festschrift für Meihuizen nachgedruckt worden: „Vooruitzien en terugzien", Amsterdam — Algemene Doopsgezinde Sociëteit (Singel 454), 1976, S. 42—48. Die Übersetzung besorgte H. Fast.

Gary Waltner

Aus der Pfalz nach Nordamerika

Es war im Sommer des vergangenen Jahres, als ich in einem ärmlichen und vornehmlich von Farbigen bewohnten Stadtteil der Millionenstadt Philadelphia ein kleines, schlichtes Gotteshaus besuchte. Das über zweihundert Jahre alte Kirchlein inmitten eines malerischen Friedhofes voller verwitterter Grabsteine war einst der Mittelpunkt einer „Germantown" oder „Germanopolis" genannten Ansiedlung. Germantown gilt als älteste planmäßige Niederlassung von Deutschen in Nordamerika und ist zugleich die älteste mennonitische Siedlung in der neuen Welt. Im Jahre 1683 hatten 13 mennonitische Familien aus Krefeld ihre Heimat verlassen, um hier, im Lande der Gewissens- und Glaubensfreiheit, ein neues Leben zu beginnen.

Rund 35 Jahre nach dieser ersten Auswanderung rheinischer Mennoniten wanderten (1717) die ersten Pfälzer Mennoniten nach Amerika aus. Ihnen folgten im Laufe der nächsten 200 Jahre immer wieder mehr oder weniger starke Gruppen gleichen Glaubens aus der Pfalz. Dennoch besteht das heutige amerikanische Mennonitentum natürlich nicht nur aus Mennoniten Pfälzer Provenienz: Im Laufe der Jahrhunderte kamen immer wieder zahlreiche Mennoniten aus verschiedenen Teilen Europas nach Amerika, z. B. aus der Schweiz, aus dem Elsaß, aus den Niederlanden und aus Rußland. Immerhin aber sind die pfälzischen Mennoniten heute unter den amerikanischen nicht selten vertreten und nicht nur das: wenn die Mennoniten heutzutage — trotz aller Differenzen — eine religiöse Gemeinschaft von prinzipieller Einigkeit und beträchtlicher nach außen wirkender Energie sind, so ist dies — bei aller Anerkennung der Gemeinschaftsleistung aller Mennoniten — nicht zuletzt ein Verdienst des Pfälzer Mennonitentums.

Ich habe hier bewußt den Ausdruck „Pfälzer Mennonitentum" anstelle von „Pfälzer Mennoniten" gewählt, um damit auszudrücken, daß es sich hierbei nicht nur um die Frage gemeinsamer geographischer Herkunft, sondern vielmehr um eine gemeinsame geistige Haltung handelt, um Gemeinsamkeit oder wenigstens Ähnlichkeit in Gesinnung und Denken, die es erlaubt von einem Mennonitentum „Pfälzer Prägung" zu sprechen, wie dies auch schon gelegentlich in der Literatur geschieht.

Worin besteht nun diese „Pfälzer Prägung"? Sie ist zweifellos das Ergebnis verschiedener, sich gerade in der Pfalz kreuzender historischer Einflüsse auf die dortigen Mennoniten. Ein Großteil Pfälzer Mennoniten weist liberalere Züge auf als andere, vor allem süddeutsche Mennoniten, man zeigt eine

kritischere Haltung gegenüber dem bloß Überlieferten und beweist mehr Offenheit gegenüber den geistigen Strömungen der Zeit.

Zu einem der Zentren dieses Mennonitentums entwickelte sich etwa ab 1750 ein kleines Dorf in der Nähe des Donnersberges: der Weierhof. Fast zur gleichen Zeit, als die ersten Mennoniten amerikanischen Boden betraten, nämlich Anfang der 80er Jahre des 17. Jahrhunderts, übernahm der aus der Schweiz vertriebene Peter H. Krehbiel den Erbbeständerhof „Weierhof". Krehbiel war einer unter den rund 700 Mennoniten, die um diese Zeit aus der Schweiz in die Kurpfalz einwanderten. Diese Neuankömmlinge machten sich bald einen Namen als tüchtige Bauern, Viehzüchter und Weber. Innerhalb weniger Jahre entwickelte sich der Weierhof zusammen mit Erbesbüdesheim, nahe Alzey, zu einem kirchlichen Mittelpunkt für die in der Nähe lebenden Mennoniten.

In den nächsten Generationen gingen aus den Nachkommen von Peter Krehbiel bedeutende Leiter der mennonitischen Gemeinde hervor, die in ihrer Weise ihren Beitrag zu dem leisteten, was wir bereits als „Pfälzer Prägung" angesprochen hatten.

Zu ihren Vertretern gehörte ein Adam Krehbiel, der rund 40 Jahre, bis 1804, Prediger auf dem Weierhof war. Krehbiel stand in persönlichem Kontakt zu dem bekannten Pietisten und großen Liederdichter Gerhard Tersteegen, mit dem er auch einen lebhaften religiösen Briefwechsel führte. Die Schriften Tersteegens wurden damals unter den Mennoniten besonders in der Pfalz gern gelesen. Als parallele Erscheinung zu dem Briefwechsel Krehbiel-Tersteegen sehen wir Jahre später den Enkel des Adam, Jakob Krehbiel, wie sein Großvater Prediger auf dem Weierhof, in Briefwechsel treten mit dem tief religiösen Jugendfreund Goethes, Heinrich Jung-Stilling, dessen Pietismus bereits durch Sturm und Drang beeinflußt war. Geistige Fäden spannen sich auch zwischen Jung-Stilling und dem mennonitischen „Vater des pfälzischen Ackerbaues" David Möllinger aus Monsheim und auch zu anderen Pfälzer Mennoniten. Dieser pietistische Einfluß, dem sich ganz besonders die Pfälzer Mennoniten willentlich und ohne konfessionelle Enge öffneten, verschaffte den Mennoniten in der Pfalz den Anschluß an die großen religiösen Gedanken der Zeit und bewahrte sie vor der Erstarrung im bloß Tradierten.

Der noch bestehenden orthodoxen Richtung versetzte schließlich die französische Revolution mit ihren Folgeerscheinungen den schwersten Stoß. Nach der Besetzung der Pfalz durch die Franzosen wurde die politische Ordnung

drastisch verändert, und die bestehenden Privilegien aufgehoben. Das frühere System der Erbpacht, wie es auf dem Weierhof galt, wurde abgeschafft, und die Mennoniten standen nun nicht mehr in Abhängigkeit von ihrer adligen Herrschaft, sondern seit 1804 unter dem Recht des Code civil und wurden behandelt wie andere Bürger. Jetzt waren die Mennoniten Bürger erster Klasse, eine Stellung, auf die sie bisher wegen ihrer Religion hatten verzichten müssen. Die konservativ gesinnten Lenker der Gemeinden, die sogenannten Ältesten der Gemeinden, suchten sich gegen die neuen und gefährlichen Tendenzen zu wehren, und es kam 1803 und 1805 zu den sog. „Ibersheimer Beschlüssen", die das Gebot der Wehrlosigkeit erneuerten und den Mennoniten verboten, ein öffentliches Amt zu bekleiden. Alles in allem waren diese Beschlüsse ein Versuch des konservativen oder orthodoxen Elements unter den Mennoniten, überlieferte, in der Überzeugung abgesicherte Praktiken zu konservieren. Trotzdem wurde hierdurch nicht das fortschreitende Tempo der „Liberalisierung" verhindert. Im Jahre 1805 hören wir von einem Soldaten Heinrich Krehbiel vom Weierhof, der dann später in Spanien den Tod fand: offenbar wich man hier dem Zwang zum Militärdienst wie andere auch. Auch die Sitte, aus den Reihen der Gemeinde einen nebenamtlich tätigen, unbezahlten Prediger zu wählen, verschwand im Anfang der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts. An die Stelle des alten Laienpredigers trat nun der zwar auch gewählte, jedoch hauptamtliche und „studierte" Prediger.

Schritt für Schritt kam der Prozeß der Anpassung voran. Bisher Ungewohntes faßte in den Gemeinden Fuß: Ein neuer Kirchenbaustil wurde üblich, pfälzische und hessische Mennoniten vereinigten sich 1824 in einer sog. Konferenz, Sammlungen für Missionswerke kamen in Übung. 1832 wurde unter Protest Konservativer ein neues Gesangbuch eingeführt und 1853 ein neues Formularbuch gedruckt. Obwohl die Mennoniten höherer Bildung traditionell kühl, ja teilweise feindlich gegenüberstanden, begannen noch vor der Mitte des Jahrhunderts junge Leute vom Weierhof, Friedelsheim oder Sembach, die Universität zu besuchen, und wurden Arzt, Lehrer oder Prediger.

Einer dieser jungen Leute vom Weierhof, Michael Loewenberg, gründete später auf dem Weierhof eine private Bildungsanstalt mit der Absicht, hier auf dem Weierhof ein Seminar für mennonitische Prediger zu schaffen, ein Ziel, das in anbetracht der damaligen finanziellen Möglichkeiten und der Anzahl der Mennoniten recht ehrgeizig war. Immerhin wurde damals eine Privatschule gegründet, die heute noch als Gymnasium in einer überwiegend

mennonitischen Trägerschaft existiert. Am Anfang besuchten Katholiken, Protestanten und sogar Juden den Religionsunterricht des Mennoniten Michael Loewenberg, ohne daß es dabei die geringsten Schwierigkeiten gab.

Dies war also das Milieu, in dem die Pfälzer Mennoniten aufwuchsen, wobei mir hier der Weierhof als Beispiel diente. Dieses Milieu war charakterisiert durch ein erhebliches Maß an Aufgeschlossenheit für die „Welt" und durch eine weitherzige Frömmigkeit. Änderungen im kirchlichen Leben wurden toleriert, nach dem man sich kritisch mit ihnen auseinandergesetzt hatte. Dabei wurden die Fortschritte in Bildung und Erziehung der damaligen Zeit von den Pfälzer Mennoniten aufgenommen und zur Weiterentwicklung ihrer eigenen religiösen Ideale benutzt.

Im 18. Jahrhundert waren viele Pfälzer Mennoniten nach Amerika ausgewandert, weil sie von seiten der Regierung manchen Schikanen und rechtlichen Beschränkungen unterworfen waren: Da gab es Heiratsverbote, Beschränkungen im Besitz von Grund und Boden, hohe Schutzsteuern und nicht zuletzt die Bestimmung, daß die Gesamtzahl der mennonitischen Familien in der Kurpfalz nicht mehr als 200 betragen dürfe.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts fielen alle diese Beschränkungen weg. Von nun an kamen die mennonitischen Auswanderer aus der Pfalz aus überwiegend wirtschaftlichen Gründen, allerdings auch aus Gründen der Wehrlosigkeit, in die Vereinigten Staaten. Briefe, die aus Amerika eintrafen und die niedrigen Steuern und die wirtschaftliche Freiheit der neuen Welt lobten, veranlaßten damals manchen Pfälzer Mennoniten zur Auswanderung nach Amerika, zumal wenn er wegen steigender Landknappheit zuhause keine Zukunft für sich und seine Familie sah.

Viele Mennoniten, die jetzt nach Amerika kamen, gaben bald ihren mennonitischen Glauben auf und wurden von ihrer jeweiligen Umgebung aufgesogen. Immerhin entstanden im 19. Jahrhundert vier mennonitische Niederlassungen in der neuen Welt, die von Pfälzern gegründet waren. Die älteste von diesen Ansiedlungen wurde 1832 von dem Prediger Johannes Risser aus Friedelsheim im Staate Ohio in der Nähe von Ashland begonnen. Sieben Jahre später folgte eine weitere pfälzische Niederlassung in Iowa, in der Nähe von West Point. Zu einer richtigen Gemeindeorganisation kam es hier 1849 durch Johannes Karl Krehbiel (ehemals Lohmühl/Langmeil) und Jakob Ellenberger (ehemals Friedelsheim). Eine dritte Niederlassung erfolgte 1843 in der Nähe von Summerfield, Illinois. Zur bedeutendsten dieser Siedlungen wurde die zeitlich letzte Ansiedlung in Iowa in der Nähe von

Donnelson, die 1846 durch einen Prediger aus Friedelsheim, Heinrich Ellenberger, gegründet wurde. In wenigen Jahren siedelten sich hier nicht wenige Familien an, und man brachte es sogar zu einer deutschen Schule und einem eigenen Kirchengebäude. Um 1855 hatten diese vier Niederlassungen etwa 200 getaufte Mitglieder. Von diesen Gemeinden gingen um 1870 bis 1880 Tochtergemeinden im Staat Kansas aus.

In welcher Weise beeinflußten nun diese selbstbewußten Pfälzer Einwanderer des 19. Jahrhunderts die älteren und mehr konservativ eingestellten mennonitischen Gemeinden in Amerika? Ich möchte hier vor allem drei Gebiete nennen, auf denen sich die Pfälzer Mennoniten besonders hervortaten: 1. In der Gemeindeorganisation, 2. Auf dem Gebiet der Schulen und Erziehung und 3. In der Missionsarbeit.

Zur Gemeindeorganisation ist folgendes zu bemerken.

In Europa war 1824 erstmalig ein loser Zusammenschluß der pfälzisch-hessischen Mennonitengemeinden gegründet worden. Zweck dieser „Konferenz der pfälzisch-hessischen Mennoniten-Gemeinden" war die Zusammenarbeit in gemeinsamen Aufgaben und die Einigung der mennonitischen Gemeinden in der Pfalz und in Hessen. Dieses Ideal der Einheit und Zusammenarbeit wurde nun von den in Iowa wohnenden Pfälzern mit nach Amerika gebracht. Bereits 1853 wurde in Iowa eine gemeinsame Verfassung für die beiden Gemeinden geschaffen, mit dem Ziel einer größeren Einheit. Diesem noch bescheidenen Anfang folgte 1859 der nächste Schritt: Daniel Krehbiel (ehemals Weierhof) drängte die beiden Gemeinden in Iowa, eine Konferenz aller Mennoniten in Amerika für das Jahr 1860 nach Iowa einzuberufen. Der Konferenz schlossen sich im Laufe der Jahre alle mennonitischen Gemeinden liberaler Richtung an. So wurde eine breitere Ebene geschaffen, von der aus die Gesamtinteressen eines großen Teils der Mennoniten in Amerika ins Auge gefaßt werden konnten, zugleich aber auch wurden auf diese Weise viele Gemeinden vor der Gefahr der Isolierung und Erstarrung bewahrt.

Um fair zu sein, muß hier hinzugefügt werden, daß der Plan einer allmennonitischen Konferenz bereits 1856 von einem gewissen John H. Oberholzer aus Pennsylvanien vorgeschlagen wurde und daß schon 1853 einige informelle Treffen zwischen einigen mennonitischen Gemeinden aus Ohio und Kanada stattgefunden hatten. Diese Bewegung half sicherlich, den Boden vorzubereiten für die erste mennonitische Konferenz im Jahre 1860: Es war jedoch die Sache der Pfälzer aus Iowa gewesen, diese Pläne Wirklichkeit werden zu lassen.

Die offiziell 1860 in Iowa gegründete „Allgemeine Konferenz der Mennoniten in Nord Amerika“ war zunächst ein lockerer Zusammenschluß der Kirchen von Iowa, sowie einzelner Gemeinden aus Pennsylvanien und Ohio. Als Organisatoren des Zusammenschlusses taten sich die bereits genannten Pfälzer Daniel Krehbiel und Johann Karl Krehbiel besonders hervor.

Viele Jahre hindurch wurde die Konferenz von kleinen Anfängen zu immer größerer Wirksamkeit geführt, unter der Leitung der treuen Pfälzer, der Krehbiels, Hirschlers, Ellenbergers, Heges, Galles, Schowalters u. a. m. Eine Änderung trat erst ein mit dem Jahr 1874, als deutschstämmige Mennoniten aus Rußland in großer Zahl einwanderten und sich das Zentrum der Mennoniten mehr in die Staaten des mittleren Westens verlagerte. Der Einfluß der Pfälzer nahm, u. a. wegen ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit, gegenüber den russischen Mennoniten ab, ohne ganz zu schwinden. Auch heute noch spielen Pfälzer Namen in der General Conference, die etwa 60 000 Mitglieder hat, eine Rolle.

Ich komme nun zum zweiten Punkt, dem Einfluß der Pfälzer auf Erziehung und Bildung.

In Amerika war die Schule Sache der einzelnen Gemeinden. Schon immer hatten die Mennoniten in Amerika, sobald es ihnen möglich war, für ihre Kinder deutsche Schulen eingerichtet, die sich mit Lesen, Schreiben, Rechnen und einer christlichen Grunderziehung befaßten. Es gab sogar in Pennsylvanien einen Lehrer, Christopher Dock, der als der „fromme Schulmeister von Skippack“ auch über mennonitische Kreise hinaus eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte. Im übrigen aber dachte man noch nicht an eine über die Volksschule hinausgehende Bildung der Jugend.

Wieder war es ein Pfälzer, Daniel Hege (Klein-Karlbach), der hier den entscheidenden Anstoß zur Weiterentwicklung gab. Im Jahre 1861 schlug Hege auf der 2. Sitzung der General Conference die Errichtung einer höheren mennonitischen Bildungsanstalt vor, vornehmlich um in ihr junge Leute als Prediger oder Missionare auszubilden. Dieser Vorschlag wurde angenommen, und Daniel Hege übernahm die Aufgabe, durch Propaganda und Reisen die nötigen, doch recht erheblichen Mittel für das geplante Projekt herbeizuschaffen. Nun zeigte sich, welche Kräfte durch den Zusammenschluß der General Conference freigeworden waren. Daniel Hege konnte später zu der erfolgreichen Sammlung schreiben: „Niemand schien vorausgeahnt zu haben, daß soviel Herz für Brüderlichkeit und soviel Bereitwilligkeit, für eine gemeinsame Aufgabe Opfer zu bringen, überhaupt inner-

halb der Gemeinschaft existierte." Unglücklicherweise starb Daniel Hege, der vermutlich der Direktor der neuzugründenden Anstalt geworden wäre, während er unterwegs war, um Geld für seine Schule zu sammeln. Trotzdem kam es 1866 zur Gründung der „christlichen Bildungsanstalt der Mennonitengemeinschaft" in Wadsworth, Ohio.

Im nächsten Jahr begann unter der Leitung des Pfälzers Christian Schowalter (Assenheim) der Unterricht. Deutsch und Theologie waren die Hauptfächer an dieser Schule, wie bereits auf der Sitzung der Konferenz beschlossen worden war. Bedeutende Lehrer, auch Nicht-Pfälzer, prägte den Charakter dieser Schule. Obwohl diese Schule nur zehn Jahre Bestand hatte, so war sie doch eine wichtige Stätte für die Ausbildung der mennonitischen Prediger geworden. Hier wurden die ersten mennonitischen Missionare ausgebildet, die um 1880 ihre Arbeit unter den Indianern Nordamerikas aufnahmen. Außerdem aber war die Wadsworth-Schule die Vorgängerin und das Vorbild für spätere und noch heute blühende mennonitische Colleges, wie das Bethel-College in Newton, Kansas, das im Jahre 1893 gegründet wurde, und das College in Bluffton, Ohio, das 1900 seinen Anfang nahm. Auch diese beiden Colleges waren durch die Bemühungen der Abgänger von Wadsworth, bzw. durch Pfälzer Einwanderer ins Leben gerufen worden.

Drittens möchte ich noch von der Missionsarbeit sprechen, die auch zu einem nicht unwesentlichen Teil von Pfälzer Auswanderern begonnen wurde.

Viele Mennoniten konservativer Richtung (wie z. B. Johannes Galle aus Monzernheim) betrachteten christliche Mission unter den Heiden als abzulehnende Neuerung. Naturgemäß hatte der Gedanke der Heidenmission zuerst in Ländern Fuß gefaßt, die Kolonien besaßen, so in den Niederlanden und in England. Unter dem Einfluß englischer Baptisten und niederländischer Mennoniten wurde in Deutschland auf der schon erwähnten Einigungskonferenz von 1824 zwischen hessischen und pfälzischen Mennoniten, die auf dem Spitalhof bei Neustadt stattfand, für die Mission geworben. Hier wurde die Einführung sog. Missionssonntage beschlossen, d. h. jeder erste Sonntag im Monat als Missionssonntag bestimmt. 35 Jahre später wurde in Amerika auf der Einigungskonferenz der Iowapfälzer als eine der fünf Resolutionen die Forderung aufgestellt, „die bisher üblichen Missionssonntage beizubehalten und an solchen Sonntagen für die Missionsarbeit daheim und auswärts zu sammeln." Hier sehen wir, wie die Pfälzer aus Iowa die Ideen ihres Vaterlandes direkt auf den nordamerikanischen

Kontinent verpflanzten. Allerdings gab es auch außerhalb des Pfälzer Mennonitentums Bestrebungen, die Mission in den örtlichen Gemeinden zu wecken. 1853 beschlossen einige Gemeinden in Kanada und Ohio, einen Reiseprediger (Daniel Hoch) auf den Weg zu schicken, um für die Mission zu werben. Trotzdem: solange die einzelnen Gemeinden nicht geeint waren, und keine zentrale Leitung besaßen, blieben die Möglichkeiten der Mission nur begrenzt. Erst als die Kräfte der Gesamtheit in einer zentralen Organisation, d. h. in der General Conference zusammengefaßt waren, konnte ein Großteil der Mennoniten Amerikas, die doch durch ihren eigenen Existenzkampf schwer belastet waren, eine zusätzliche Aufgabe, nämlich die Mission übernehmen. In diesem Lichte gesehen, darf man wohl behaupten, daß eine effektive und kontinuierliche Missionsarbeit erst mit der Gründung der General Conference möglich wurde.

Zwei Pfälzer, die durch ihre Schriften und Predigten das Missionswerk stark förderten, waren Daniel Krehbiel (Weierhof) und Daniel Hege (Kleinkarlbach). Der erste mennonitische Missionar, der von der General Conference (sowie von allen amerikanischen Mennoniten) ausgeschickt wurde, hieß Samuel S. Haury, dessen Eltern vom Froschauerhof (Weierhof) stammten. Er wirkte unter den Arapahoe-Indianern in Oklahoma in einer mennonitischen Missionsstation, die — von ihm begründet — noch heute existiert. Christian Krehbiel (Weierhof) eröffnete 1887 in Halstead, Kansas, ein Waisenhaus und eine Jungenschule für Indianerkinder, in denen er versuchte, die Jungen neben der christlichen Religion auch ein Handwerk zu lehren. Eben dieser Christian Krehbiel war, neben anderen Iowa-Pfälzern, besonders tätig bei der Ansiedlung von ca. 10 000 mennonitischen Einwanderern aus Rußland, die 1874 als Wehrdienstverweigerer nach Amerika kamen, und sich im mittleren Westen niederließen.

An dieser Stelle möchte ich die Frage stellen, worauf es zurückzuführen ist, daß im 19. Jahrhundert eine relativ kleine Gruppe von Pfälzer Einwanderern eine zahlenmäßig stärkere und auch bereits etablierte Gruppe von Mennoniten beeinflussen konnte, die bereits in Amerika ansässig waren?

Wie wir sahen, hatte eine Reihe der Einrichtungen, welche die Pfälzer in Amerika einführten, ihre geistigen Wurzeln in der Pfalz. Sie wurden von den Auswanderern in einer modifizierten, an die amerikanischen Verhältnisse angepaßten Form hinübergetragen. Daß dieses überhaupt möglich war, war ein Verdienst der Pfälzer Mennoniten, die auf die Herausforderung der sich in ihrer Heimat kreuzenden kulturellen Einflüsse mit einer Fortentwicklung ihrer religiösen und gemeindlichen Angelegenheiten geantwortet

hatten und so ein Mennonitentum liberaleren Typs entstehen ließen. Mit diesem in der Pfalz angesammelten geistigen Kapital wirtschafteten sie nun in Amerika. Dazu kam, daß die Sprache der Mennoniten in Amerika im 19. Jahrhundert das Deutsche blieb und die Einwanderer aus der Pfalz wegen ihrer besseren Sprachbeherrschung und meist besseren Schulausbildung bald eine dominierende Rolle spielten. Zwar hatten auch die Mennoniten in Amerika eigene deutsche Schulen eingerichtet, um die Sprache ihrer Religion zu bewahren. Oft genug aber waren diese Schulen von mäßiger Qualität, und gar der Erwerb einer höheren Schulbildung war in Amerika fast nur an englischsprachigen Instituten möglich. Kein Wunder also, daß Pfälzer in der Geschichte des amerikanischen Mennonitentums einen wichtigen Rang einnahmen.

Etwa um 1880 beginnen die Pfälzer, langsam hinter die Mennoniten anderer Herkunft zurückzutreten, ohne daß jedoch ihr Einfluß gänzlich aufhört. Wenn wir daran denken, daß bestimmende Wirkungen gerade von solchen Pfälzern ausgegangen waren, die ihre Jugend noch in Deutschland verlebt hatten und hier geprägt worden waren, so mußte mit dem Nachlassen des Einwanderungsstromes aus Deutschland seit etwa 1860 auch pfälzischer Einfluß nachlassen. Der Hauptgrund für das Zurücktreten der Pfälzer ist aber wohl in der Tatsache zu suchen, daß 1874 10 000 deutschsprechende Mennoniten aus Rußland nach Amerika kamen, die einen reichen kulturellen Hintergrund besaßen und bald die Führung in der General Conference übernahmen.

Und nun noch einige Worte zu den Pfälzer Mennoniten, die in der Pfalz blieben, aber nichtsdestoweniger fortfuhren, ihre Wirkungen auf das amerikanische Mennonitentum auszuüben.

Hierbei muß vor allen anderen die Persönlichkeit von Christian Neff genannt werden. Christian Neff wurde 1863 in Hemshof/Ludwigshafen geboren und wuchs in einer typisch mennonitischen Familie jener Zeit auf. Er studierte an verschiedenen Universitäten Theologie und Geschichte und hörte Vorlesungen u. a. bei Heinrich von Treitschke in Berlin, der ihn tief beeindruckte. Über ein halbes Jahrhundert, von 1887—1946, diente Chr. Neff der Gemeinde Weierhof als Prediger und Lehrer.

Zusammen mit Chr. Hege begann Chr. Neff 1913 ein mennonitisches Lexikon, das sich im Laufe der Jahre zu einem, in diesem Umfange ursprünglich nicht geplanten, mehrbändigen Werk auswuchs. Erst mit Hilfe dieses Sammelwerkes konnten die Bemühungen der Mennoniten um ihre Geschichte

auf ein solides wissenschaftliches Fundament gestellt werden. Als nach dem zweiten Weltkrieg in Amerika eine Mennonite Encyclopedia erschien, so war dies nur möglich dank der Vorarbeit, die Chr. Neff und seine Mitarbeiter geleistet hatten. Auch direkt waren übrigens deutsche Pfälzer an dieser Encyclopedia durch Originalartikel beteiligt. Durch zahlreiche Beiträge in verschiedenen Publikationen, z. B. im Christlichen Gemeindekalender, der auch in Amerika oft und gern gelesen wurde, weckte Chr. Neff historisches Interesse in Deutschland und in Amerika. Auf seine Initiative sind die „Mennonitischen Geschichtsblätter" (seit 1936) und die Gründung eines „Mennonitischen Geschichtsvereins" (seit 1933) zurückzuführen. Inzwischen wird mennonitische Forschung und Lehre auch in Amerika mit Erfolg betrieben.

Auch Christian Neff war in meinen Augen ein Vertreter des oben von mir angesprochenen Mennonitentums „Pfälzer Prägung", ein Mann, der, wie ich es einmal ausgedrückt fand, mit der „traditionell mennonitischen Zurückhaltung gegenüber der Geschichte brach." Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß die historisch-theologische Arbeit Neffs allein dem wissenschaftlichen Selbstzweck diente. Unermüdlich grenzte Neff die Mennoniten gegenüber dem radikalen Münsterschen Wiedertäufertum und gegen die Baptisten ab und leistete so einen wichtigen Beitrag zum Selbstverständnis und zur Selbstbehauptung der Mennoniten. Indem nun Christian Neff auch die historische Dimension für die Betrachtung der mennonitischen Tradition eröffnete, schuf er zugleich die Möglichkeit, diese Tradition ihrem Geiste nach neu zu beleben.

Dieser mennonitische Prediger verband sein Gelehrtentum mit außerordentlichem organisatorischen Geschick. Von ihm ging die Idee einer Weltorganisation der Mennoniten aus, die auch die nordamerikanischen Mennoniten verschiedenster Richtung einschloß. 1925 fand unter seiner Leitung die erste Weltkonferenz der Mennoniten in Basel statt, die anläßlich des 400jährigen Jubiläums zum Beginn des Täufertums veranstaltet wurde. Diese Konferenzen wurden eine ständige Einrichtung und ihre Einberufung erfolgte schließlich nach dem zweiten Weltkrieg von den amerikanischen Mennoniten aus. In vielerlei Hinsicht haben die amerikanischen Mennoniten das Erbe der Pfälzer angetreten. In unserer Zeit jedoch ist es richtiger, anstatt von einer einseitigen Wirkungsrichtung von einer Wechselwirkung zwischen amerikanischem und pfälzischem Mennonitentum zu sprechen. Heutzutage wird die Pfalz und insbesondere der Weierhof, der bisweilen scherzhaft als mennonitischer Nabel der Welt bezeichnet wird, oft von amerikanischen Men-

noniten besucht, die hier in Europa auf den Spuren ihrer Vorfahren wandeln und in der Pfalz haltmachen, um mennonitisches Familien- und Gemeindeleben kennenzulernen. Nicht selten wird auch die mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof, die in Europa nach Amsterdam das reichhaltigste Material zur mennonitischen Geschichte besitzt, von Studenten und Forschern aus Amerika besucht. Somit sind die pfälzisch-amerikanischen Beziehungen der Mennoniten in das Stadium einer fruchtbaren Wechselwirkung und gegenseitigen Förderung getreten.

Hans-Jürgen Goertz · Barbara Talkenberger · Gabriele Wohlauf

Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg

Überblick und Analyse

Erster Teil

In der Erforschung des reformatorischen Aufbruchs zu Beginn des 16. Jahrhunderts setzt sich immer mehr die Auffassung durch, man könne die verschiedenen Erneuerungs- und Befreiungsbewegungen nicht isoliert voneinander betrachten. Kein Jahr signalisiert die Notwendigkeit einer zusammenschauenden Analyse mehr als das Jahr 1525, in dem die Erhebung der Bauern niedergeschlagen, Thomas Müntzer hingerichtet und die Täufer an das Licht der Öffentlichkeit gedrängt wurden. Diese Zeit steht darüber hinaus auch für die Verschränkung von theologischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen, die sich nur um den Preis grober Vereinfachung auseinanderlegen oder einzelnen Reformbemühungen zuordnen lassen. Es dürfte kaum noch überzeugen, einen sozialgeschichtlichen Zugang zu Luther, Müntzer und den Täufern mit dem Hinweis abzuweisen, er könne den theologischen Absichten dieser Männer nicht gerecht werden, wie es umgekehrt nicht weiterführen dürfte, die politischen und sozialen Aufstände in Stadt und Land dem theologischen Zugriff ganz und gar entziehen zu wollen. Erkenntnisfortschritte werden heute am ehesten da erwartet, wo die getrennten Forschungszweige einander angenähert und die einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen zusammengeführt werden.

Die Notwendigkeit, die verengten Forschungswege zu weiten, kann an dem Zusammenhang von „Reformation und Bauernkrieg" veranschaulicht werden, den heute vor allem die „Theorie der frühbürgerlichen Revolution" wieder mit Nachdruck zur Diskussion stellt. Möglich ist eine solche Veranschaulichung auch an einem Beispiel aus der Arbeit am Täufertum: Jahrzehntelang hat man sich bemüht, die Täufer von allen behaupteten und vermuteten Verbindungen mit der revolutionären Erhebung der Bauern und Thomas Müntzers zu entlasten. Ein wesentlicher Impuls, die Täuferforschung aus der allgemeinen Reformationsgeschichtsschreibung auszugliedern und zu einem eigenen Forschungszweig zu entwickeln, ist ja gerade von dieser Bemühung ausgegangen. Inzwischen schien das Ziel erreicht und das Thema, ausgenommen in konservativen und marxistischen Darstellungen, mit positivem Ergebnis abgeschlossen zu sein. Dann aber hat Gottfried Seebaß, ausgewiesen durch eine gründliche Untersuchung über den Täufer-

führer Hans Hut, seinen Aufsatz über „Bauernkrieg und Täufertum in Franken" mit der Feststellung eingeleitet: „Zu den ungelösten Problemen der Historiographie der Reformationszeit gehört die Frage, in welchem Verhältnis Bauernkrieg und Täufertum zueinander standen." [1] In dieselbe Richtung weisen auch Forschungsansätze von James M. Stayer und Martin Haas für das Schweizer Täufertum, das man gegen jeden Revolutionsverdacht eigentlich am stärksten abgeschirmt zu haben glaubte.[2] Allein diese Beobachtungen sind Grund genug, einen Forschungsbericht über den Bauernkrieg in einer Zeitschrift zu veröffentlichen, die angetreten ist, das Studium des Täufertums besonders intensiv zu fördern.

Dieser Bericht zerfällt in zwei Teile, einen Überblick und eine Analyse. Im *ersten Teil* werden die zahlreichen Veröffentlichungen besprochen, die aus Anlaß des Gedenkens an den Bauernkrieg vor 450 Jahren erschienen sind; dabei kann es sich sinnvollerweise nur um eine Auswahl der wichtigsten Bücher und Aufsätze handeln und nicht um eine lückenlose Dokumentation auch entlegener Gedenkartikel.[3] Bereits diese Auswahl zeigt aufs eindrücklichste, daß an die revolutionären Traditionen des deutschen Volkes nicht nur in der Deutschen Demokratischen Republik, sondern auch bei uns gedacht wurde, wenngleich dort anders als hier eine wahre Flut großer und kleiner Veröffentlichungen, Ausstellungen und Feiern ausgebrochen ist. Das ist eigentlich ein paradoxer Befund, denn eine Gesellschaft, die mit einer liberalen Herrschafts- und kapitalistischen Wirtschaftsordnung so eng verbunden ist wie die Bundesrepublik, hätte wohl auf den ersten Blick sehr viel mehr Anlaß, an ihre eigenen Aufbruchsphasen zu erinnern, als eine sozialistische. Wir beziehen in diesen Überblick die marxistischen Beiträge ein, wollen es allerdings vermeiden, sie als einen separaten Block zu besprechen, um dadurch das Gespräch zwischen unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen zur Reformationszeit nicht zu erschweren. Erfahrungsgemäß lenkt die Blockbildung nämlich die Aufmerksamkeit schneller auf die geschichtstheoretischen Entscheidungen und Zwänge als auf gute Einsichten, die im einzelnen zutage gefördert werden. Im *zweiten Teil* werden einige Forschungskonzepte einer genaueren Analyse unterzogen, nebenher auch mit dem Ziel, nach Anregungen für die geforderte Ausweitung der Täuferforschung zu suchen.

1. Gesamtdarstellungen und Einzeluntersuchungen

Wer einen Zugang zum Deutschen Bauernkrieg sucht, wird immer noch zur Gesamtdarstellung von *Günther Franz* greifen. Sie ist 1933 erstmals und seither in vielen, teils verbesserten Auflagen erschienen. Rechtzeitig zum

Gedenkjahr des Bauernkriegs wurde die 10. Auflage auf den Markt gebracht, um bibliographische Angaben und einen Bildanhang erweitert.[4] Der Leipziger Historiker Max Steinmetz hat zurecht bedauert, daß die Nachweise, die Franz 1963 in seinen „Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs" zusammengetragen hatte, nicht in diese Jubiläumsausgabe eingearbeitet wurden. Er hat andererseits auf sympathische Weise den Faschismusvorwurf zurückgenommen, dem die Arbeiten von Franz nach dem Zweiten Weltkrieg ausgesetzt waren, wenn er dieses Buch trotz schneidender Kritik doch als „bestes Handbuch und Nachschlagewerk" bezeichnet, solange es noch nicht von einer vergleichbar umfassenden Neubearbeitung des Bauernkriegs ersetzt sei.[5] Franz hat im Bauernkrieg einen Kampf um die politische Gleichberechtigung des bäuerlichen Standes und die Sicherung der dörflichen Selbständigkeit unter Führung meist wohlhabender Bauern gesehen, hinsichtlich der angestauten Probleme der Reichsreform einen „Kampf der Deutschen um das Reich" gegen den zunehmenden Ausbau der Landesherrschaften, die eher eine Schwächung als eine Stärkung des Reiches im Auge hatten. So sehr Franz die verfassungsrechtliche Auseinandersetzung um das „alte" (genossenschaftliche) und das „neue" (herrschaftliche bzw. römische) Recht herausgearbeitet hat, so wenig hat er allerdings die sozialen und wirtschaftlichen, selbst die religiösen Gesichtspunkte dieses Kampfes und seiner Ursachen berücksichtigt. Daran ist Kritik in Ost und West geübt worden. So ist dieses Buch nicht nur die klassische Darstellung des Bauernkriegs aus der Tradition des Historismus, der in besonderem Maße ja der politischen Geschichte verpflichtet war, sondern forschungsgeschichtlich auch der konkrete Anlaß, zu neuen Fragen und Methoden in der Arbeit am Bauernkrieg aufzubrechen. In gedanklicher Nähe zu Franz steht das Buch von *Adolf Waas*.[6] Es sollte in einer Besprechung der Bauernkriegsliteratur aber doch nicht fehlen, denn 1. beurteilt es den Einsatz der Bauern für das Reich zurückhaltender, und 2. versucht es, ansatzweise wenigstens eine Dynamik, also den von Franz bestrittenen inneren Zusammenhang im Bauernkriegsgeschehen aufzuspüren.

In kritischer Solidarität zu dieser Deutungstradition steht auch *Horst Buszello*, der den politischen Gestaltungswillen in den Programmschriften des Bauernkriegs untersucht hat.[7] Er bekennt sich dazu, den Bauernkrieg bewußt unter einem begrenzten Blickwinkel ins Auge zu fassen, sieht im Ergebnis aber doch drei wesentliche Positionen von Franz bestätigt: 1. Der Bauernkrieg war im Kern eine „politische Bewegung", 2. die Pläne zur politischen Neugestaltung blieben dem Spätmittelalter verhaftet, und 3. in

dem Streben nach gemeindlicher Autonomie ist die Gemeinsamkeit zwischen bäuerlichen und bürgerlichen Zielen trotz mancher Unterschiede und Nuancen nicht zu übersehen. Im Gegensatz zu Franz bestreitet Buszello aber energisch, der Bauernkrieg sei grundsätzlich ein „Kampf um das Reich" gewesen. Dafür seien die politischen Neuordnungspläne zu intensiv aus ganz unterschiedlichen lokalen und territorialen Bedingungen und Traditionen erwachsen und in ihnen befangen geblieben. Buszello hat den politischen Neuordnungswillen sehr differenziert herausgearbeitet und darüber hinaus eine verdienstvolle Interpretation und Edition der anonymen Flugschrift „An die Versammlung gemayner Pawerschafft" vorgelegt, deren Herkunft und Charakter in der Forschung bisher umstritten waren.[8] Er hat sich letztlich aber doch mit einem geschichtstheoretischen Widerspruch belastet. Die Suche nach dem politischen Willen einer Bewegung ist am wenigsten geeignet, der angefochtenen Deutung des Bauernkriegs als einer primär politischen Bewegung wirksam zur Seite zu springen. Denn sie ist als die subjektive Seite des Untersuchungsgegenstandes nie mehr als Teilaspekt historischer Einschätzung, „der historische Zusammenhang geht nicht in dem auf, was Menschen wechselseitig intendieren".[9] Über Teilaspekte, denen man unter der Hand einen Totalanspruch einräumt, muß die Forschung aber hinausgeführt werden.

In die Kontroverse, die zwischen einer einseitig politischen und einer einseitig wirtschaftlichen Herleitung des Bauernkriegs nach dem Zweiten Weltkrieg entbrannt war, hat kürzlich erst mit wirtschaftsgeschichtlichem Sachverstand *David Warren Sabean* eingegriffen.[10] Seine Studie beschränkt sich auf den südlichen Teil Oberschwabens und wertet das oft nur noch bruchstückhaft vorhandene Archivmaterial für die Frage nach den wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen am „Vorabend des Bauernkriegs" aus. Darüber läßt sich mehr sagen, als Franz noch einzugestehen bereit war, und über die Stoßrichtung dieser Veränderungen läßt sich anderes ausmachen, als die marxistische Deutung bisher zu sehen vermochte. Sabean stellt fest, daß die wirtschaftliche Lage der Bauern sich durch den Lehnszins nicht merklich verschlechterte, wohl aber durch einen enormen Bevölkerungszuwachs eine allgemeine wirtschaftliche Bedrohung aufzog. Die Grundherren weigerten sich, das Problem der Bevölkerungszunahme durch eine Parzellierung der Lehnsgüter zu bewältigen. So entstand in kurzer Zeit eine wachsende Anzahl von Besitzlosen bzw. Tagelöhnern, die sich entweder als Häusler — oft unter dem Schutz der Grundherren — auf dem gemeinsamen Nutzungsland der vollberechtigten Dorfbewohner niederließen

oder sich als Landsknechte verdingten. Da die Lehnsbauern durch eine Verkürzung der Laufzeiten für die Lehen und tiefgreifende Änderungen in den gewohnten Lehnsformen wirtschaftlich bedrängt wurden und nun die gemeinsame Nutzungsfläche für Nebeneinkünfte auszufallen drohte, erwuchs ein innerdörflicher Konflikt, den die Lehnsbauern durch einen Kampf um die Sicherung und Erweiterung der Gemeinderechte gegen die Grundherren zu lösen versuchten. Sie führten einen letztlich wirtschaftlich verursachten Kampf, der nicht nur gegen „die Herren, sondern auch die Tagelöhner gerichtet war" (S. 118). Sabean kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. Der Bauernaufstand war „eine Bewegung aus dem Dorf, die das Dorf zum Ziel hatte" (S. 17). Dieser Bewegung fehlte jeder nationale oder gar nur standespolitische Ehrgeiz. Wo solche Absichten, besonders von Führern aus den Städten, geäußert wurden, stießen sie bei den Bauern auf taube Ohren. 2. ist weder auf dem Lande, noch zwischen Land und Stadt, eine gemeinsame soziale Interessenlage zu beobachten, ganz im Gegenteil: Die Interessenlage im Dorf entwickelte sich zwischen den besitzenden Bauern und den Lohnarbeitern gegensätzlich und begann die Familienbande zu zerstören. 3. sind die religiösen Forderungen der Bauern als Rechtfertigung einer sozialen Neuordnung, die nicht einmal das Feudalsystem grundsätzlich infragestellen, sondern nur Spielraum für die Selbstverwaltung des Dorfes schaffen wollte (S. 116), der Gemeindebewegung einzuordnen. Sie sind auch mit den wirtschaftlichen Interessen aufs engste verknüpft. Damit hat Sabean für ein begrenztes, aber sehr wichtiges Aufstandsgebiet einige allgemein gehaltene Thesen entweder bestätigt oder widerlegt, auf jeden Fall aber dazu herausgefordert, weitere Gebiete wirtschafts- und sozialgeschichtlich zu untersuchen, um „die dahinter verborgenen allgemeineren Kräfte, die so verschiedene Folgen hatten, zu verstehen" (S. 120). Zu bedauern ist, daß er nicht in der Lage war, die Untersuchung von Buszello zu berücksichtigen (einige Übereinstimmungen sind ja augenfällig), wie umgekehrt auch Buszello die Herausforderung Sabeans besonders im Blick auf die Interessenlage des „gemeinen Mannes" in Stadt und Land bisher nicht eigentlich angenommen hat.[11] Weiter erforscht werden muß noch der Zusammenhang zwischen kommunaler und religiöser Gemeindebewegung, denn die Auslegung der reformatorischen Ideen allein auf ihre „soziale Funktion" hin scheint eine religionssoziologische Engführung zu sein.

Grundsätzlich andere Wege als die aufgeführten Untersuchungen im Westen geht die ostdeutsche Geschichtsschreibung. Die bisher gewonnenen Ergebnisse sind auf beeindruckende Weise zusammengefaßt, umsichtiger als sonst be-

gründet und teilweise weitergeführt worden in der umfangreichen und mit Bildmaterial großzügig ausgestatteten *Illustrierten Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution.*[12] Eine eingehende Besprechung empfiehlt sich, um die „Theorie der frühbürgerlichen Revolution" modellhaft an einem neueren Beispiel vorzustellen und dem hohen Stellenwert dieses Beitrags unter den DDR-Veröffentlichungen zum 450. Jahrestag gerecht zu werden. Der Band setzt die seit 1960 in der Deutschen Demokratischen Republik verstärkte Arbeit an einer marxistisch-leninistischen Deutung der Reformationszeit fort. Bereits 1967 hatte Steinmetz die Aufgabe so umrissen: marxistische Wissenschaft habe „die historische Wahrheit nicht verdunkeln zu lassen und ein wissenschaftlich zuverlässiges Bild von der Gechichte der Reformation und ihrer Bedeutung in der Vergangenheit und für die Gegenwart zu verbreiten." [13]

Den Gedanken der historischen Kontinuität im ostdeutschen Selbstverständnis nimmt das Vorwort auf, in dem eine Brücke von den Ereignissen um 1524 zur Staatsordnung der Deutschen Demokratischen Republik im Jahre 1974 geschlagen wird. Als Bindeglied zwischen dem Damals und dem Heute dient der Kampf um eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaftsordnung in Richtung auf die politische Herrschaft des Volkes und die soziale Gleichheit aller Menschen. Unter diesem der Menschheitsgeschichte gesteckten Ziel erhalten Reformation und Bauernkrieg ihre besondere freiheitlich-humane Bedeutung. Die aufrüttelnden Worte Müntzers gegen die „dieberey und rauberey unser herrn und fürsten" und seine entschiedene Rechtfertigung des Widerstandsrechts der Armen sind deshalb nicht umsonst an den Anfang des Buches gestellt. Mit dieser Wertung des Geschehens verbindet sich das wissenschaftliche Interesse, soziokulturellen Wandel in den Begriffen des Historischen Materialismus systematisch zu erfassen. Die Reformationsbewegung seit 1517 und die daran anschließenden militärischen Auseinandersetzungen erscheinen so „als frühe Form einer bürgerlichen Revolution am Beginn der Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus" (S. 5). Den Revolutionsbegriff findet man in der von Marx und Lenin vorgezeichneten Weise vor. Danach hat eine soziale Revolution einen „Basiskonflikt" in den Wirtschaftsverhältnissen und den bewußten Interessenkonflikt der einander entgegengesetzten Klassen zur Voraussetzung.

Das theoretische Grundmuster spiegelt der Aufbau der dreigegliederten Darstellung wider. Im ersten Teil mit der Überschrift „Das Heranreifen der deutschen frühbürgerlichen Revolution" (*A. Laube,* ca. 100 S.) wird die

ökonomisch bedingte revolutionäre Situation im Reich behandelt und infolge der zugespitzten Widersprüche eine gesamtgesellschaftliche Krise sowie die Herausbildung einer „Volksbewegung" festgestellt. Es folgt im zweiten Teil die Darstellung der revolutionären Erhebung in Einheit mit der ideologischen Mobilisierung durch die Reformation — „Reformation und Bauernkrieg — die deutsche frühbürgerliche Revolution" (*M. Steinmetz*, ca. 200 S.). Der dritte Abschnitt hat die „Folgen und Wirkungen der deutschen frühbürgerlichen Revolution" (*G. Vogler*, ca. 100 S.) zum Thema. Über die späteren Klassenkämpfe und ihre Höhepunkte, die bürgerlichen Revolutionen und die sozialistische Revolution in Europa, wird eine Verbindung zur Gegenwart herzustellen versucht. Die gelungene Einbeziehung der bildenden Künste und literarischen Werke aus der Reformationszeit zeichnet alle drei Teile gleichermaßen aus. Das Buch wendet sich an ein breites Publikum und büßt dadurch seinen außerordentlichen Wert für Wissenschaft und Lehre nicht im mindesten ein. Gegenüber früheren Veröffentlichungen gewinnt diese Darstellung über weite Strecken durch ihren aufgelockerten Sprachgebrauch. In seinem Verzicht auf dogmatische Leerformeln zeichnet sich vor allem Laubes Beitrag aus.

Seine Ausführungen im ersten Teil konzentrieren sich auf den Verfall des Feudalismus und die Entstehung und Entwicklung des Kapitalismus. Ein Einschnitt lag offenbar um 1470, in der Blütezeit des Bergbaus, Hüttenwesens und Buchdrucks. Zahlreiche ökonomische und bevölkerungsstatistische Anhaltspunkte sollen den Befund eines wirtschaftlichen Umbruchs zum Frühkapitalismus untermauern, als dessen Grundlage die Anhäufung von anlagefähigen Geldern und genügend Arbeitskräften gilt. Übergänge zu einer für den Kapitalismus typischen Polarisierung von Unternehmern und Lohnarbeitern ließen sich vornehmlich im Bergbau und im vordringenden Verlagswesen (Metallverarbeitung, Textilgewerbe, Buchdruck) bemerken. Diesen Anzeichen einer vorwärtsdrängenden Bewegung werden die „feudalen Hemmnisse" in Wirtschaft, Politik und Kirche gegenübergestellt; am stärksten akzentuiert ist die Festigung der feudalen Produktionsverhältnisse auf dem Lande. Bei ersten Ausbruchsversuchen aus den erstarrten Strukturen traten Bauern und unterbäuerliche Schichten, „plebejische Kräfte" (kleine Zunftbürger, Gesellen, Tagelöhner, Gesinde, Arme) und das „Vorproletariat" im Bergbau in Erscheinung. Im geistigen Raum waren es humanistische Intellektuelle und Künstler, die gegen das spätantik-mittelalterliche Weltbild und das kirchliche System der Wissensvermittlung aufbegehrten. Das Fehlschlagen lokal begrenzter Aufstände wie der Bundschuhverschwö-

rungen von 1513 und 1517 erhöhte nach Laube nur die Notwendigkeit einer revolutionären Integrationsbewegung, um „dem Fortschritt Bahn zu brechen" (S. 105). Eine Infragestellung der Formel der „frühbürgerlichen Revolution" hätte wesentlich bei der Grundannahme anzusetzen, daß jene Zeit ein qualitativer Sprung vom Feudalismus zum Kapitalismus kennzeichne, und hätte geschichtliche Phaseneinteilungen für Deutschland neu zu überdenken. Anfänge dazu gibt es in der Deutschen Demokratischen Republik u. a. durch die Anregungen Bernhard Töpfers.[14] Es bedarf noch weiterer wirtschaftsgeschichtlicher Forschungen zum Kapitalisierungsgrad und zur Arbeitsorganisation der Produktion, um Aussagen über eine Endzeit des Feudalsystems und das Aufkommen des Kapitalismus mit größerer Sicherheit und genaueren Angaben der Größenordnung treffen zu können. Weiter bliebe zu klären, ob es über eine strukturbedingte Unvereinbarkeit der feudalen und kapitalistischen Interessen hinaus schon einen zumindest latent angelegten politischen Klassenkonflikt gab. Frühkapitalistische Unternehmer handelten anscheinend nur im Bergwerkswesen ihrer gegenfeudalen Position gemäß. Gerade jene Gruppierungen, deren Wirtschaftstätigkeit als Hauptanzeichen einer kapitalistischen Entwicklung ins Feld geführt wird – die Handels- und Kapitalgesellschaften – arbeiteten mit den Feudalgewalten auf finanzieller, politischer und gesellschaftlicher Ebene erfolgreich zusammen und glichen sich dem Adel in der Vermögensanlage und im Lebensstil teilweise sehr an. Das deutet nicht auf einen schon ausgebildeten Konflikt hin. Den Interpretationswiderspruch versucht Laube dadurch zu harmonisieren, daß er die Monopole in ihrer Eigenschaft als geschäftliche und politische Partner des Kaisers und der Fürsten und als Grundbesitzer zum Hemmschuh des Kapitalismus erklärt. Steinmetz pflichtet ihm darin bei, wenn er behauptet, die frühzeitige Produktions- und Marktbeherrschung durch die Fugger, Welser, Höchstetter und Fürer habe das notwendige „Wachstum der kapitalistischen Elemente in die Breite" (S. 293) behindert. Diese Kehrtwende in der Argumentation dürfte es zwar erschweren, den Monopolgesellschaften weiterhin glaubhaft die Schlüsselrolle für den Frühkapitalismus zuzuteilen, erlaubt es aber, die sich gegen sie formierende kleinbürgerliche Antimonopolbewegung ungeachtet ihrer „zweifelsohne vorhandenen antikapitalistischen Tendenzen" (S. 93) unter die bürgerlich-progressive „Volksbewegung" einzuordnen.

Mit der Reformation, ausgelöst durch Luthers Thesenanschlag von 1517, ergab sich die Aussicht auf eine konsequente nationale Opposition gegen die römische Kirche, den Autoren zufolge feudaler „Ausbeuter" und ideo-

logische Stütze des alten Systems (S. 47, 112). Seit der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck 1519 sei die Reformation wirklich in eine „alle Klassen und Schichten des deutschen Volkes" (S. 122) umfassende Bewegung eingemündet. Steinmetz macht deutlich, daß die günstigen Verbreitungsbedingungen Lutherscher Ideen ihrer Symbiose mit interessengeleiteter weltlicher Macht zuzuschreiben sind, so der Unterstützung durch Landesherren und der Verbindung reformatorischer Ziele mit der innerstädtischen Opposition. Eine Wende wird mit Luthers Reaktion auf die sogenannten Schwärmer in Wittenberg, seinem Abrücken von Karlstadt und der Befürwortung einer obrigkeitlichen Verwaltung der Reformation angesetzt. Luther zeige sich von nun an als Vertreter der Interessen eines gemäßigten, wohlhabenden Bürgertums. Seine Führungsrolle in einer erweiterten Volksbewegung habe er dadurch eingebüßt. Die Bedeutung des Reformators für die Ausformung eines bürgerlichen Normensystems wird einerseits in dem antirömischen und antiklerikalen Tenor, andererseits in einer eindeutig frühkapitalistischen Stoßrichtung bestimmt. In der neuen Bewertung von Arbeit, Sparsamkeit und Fleiß, von Bettelei und Feiertagen sieht Steinmetz eine „Anpassung des Christentums an eine ungehinderte Erwerbstätigkeit" und ein „rein weltlich orientiertes Profitstreben" (S. 111). Allerdings bleiben andersgeartete Äußerungen des Reformators unberücksichtigt. Seine ablehnende Haltung etwa zum Zinsnehmen und zur Kapitalvermehrung hätte ein Korrektiv der Auslegung abgeben müssen. Die „Volksreformation", die „Reformation für das Volk und durch das Volk" im „Ringen um ein besseres, menschenwürdigeres Leben" (S. 193) theologisch zu begründen, sei seit 1521 zunehmend zur Sache Müntzers geworden. Historisches Verdienst wird Müntzer sowohl auf der „theoretisch-ideologischen" als auch der „organisatorisch-praktischen" Ebene zuerkannt. Den organisatorischen Aspekt macht Steinmetz an Müntzers Tätigkeit in verschiedenen Aufstandsgebieten fest. Die von Luther abweichende Auffassung des Schwertes habe eine neue Richtung „revolutionären Denkens in religiöser Gestalt" begründet, „als Keimform der Ideologie einer zukünftigen Klasse, als geniale Antizipation der Geschichte" (S. 217). Müntzers Einwirken auf die Kämpfe der Bauern wird in der Tradition von Zimmermann und Engels zweifellos noch immer überschätzt. Darüber hinaus werden die Reformatoren dem DDR-Geschichtsbild in der ihm eigenen säkularen Sprache einverleibt, noch bevor man zu einem immanenten Verständnis der religiösen Gedankenwelt gelangt ist, wenngleich frühere Vereinfachungen spürbar schon einer behutsameren Behandlung theologischer Probleme gewichen sind. Der mit der Stühlinger Erhebung im Schwarzwald 1524 eingeleitete Bauernkrieg wird

als „Höhepunkt des Kampfes der Volksmassen um ihre Befreiung in der älteren deutschen Geschichte“ (S. 298) gewertet. Wirtschaftliche Verelendung der Bauern und Verschlechterung der Rechtsstellung, begleitet von einem zunehmenden Bewußtwerden ihrer eigentlichen Lebensverhältnisse, werden als Ursachen für den Krieg aufgeführt. Die regional unterschiedlichen Forderungskataloge knüpften an frühere Programme an und beinhalteten vornehmlich die Wiederherstellung alter (Gemeinde-) Rechte, die Abschaffung der Leibeigenschaft und religiöse Anliegen wie das Recht auf freie Pfarrerwahl und Einstellung bzw. Selbstverwaltung der Zehntabgaben. Die Grundherrschaft wurde nicht eigentlich angegriffen. Man verlangte oft nur die Minderung und gerechte Festlegung der Fronen, Renten und Zinsen. Die „Bauernhaufen“ [15] wiesen eine heterogene soziale Zusammensetzung auf. Neben der in sich abgestuften Bauernschaft, Kleinbürgern und Stadtarmen, Landsknechten und Geistlichen kamen vereinzelt selbst Adlige vor. Dem Zusammengehen von Stadt- und Landbewohnern wird im Blick auf die Bündnispolitik der späten kommunistischen Arbeiterbewegung ein Vorbildcharakter zugesprochen, der jedoch nicht die Erkenntnis verdrängt, daß die innere soziale und räumliche Vielfalt ein entschlossenes gemeinsames Vorgehen erschwerte. Wie schon Engels macht Steinmetz die „Lokalborniertheit“ und die „Unentschlossenheit“ (S. 246) der gemäßigten Gruppen dafür verantwortlich, daß die gesammelten Streitkräfte der Gegner trotz anfänglicher Ausgewogenheit des militärischen Kräfteverhältnisses schließlich in den Schlachten von 1525/26 die Oberhand gewinnen konnten. Im Unterschied zu der älteren Periodisierung (1476—1535, d. h. vom Auftreten des Pfeifers von Niklashausen bis zum Ende des Täuferreichs von Münster und zum Sturz Wullenwewers in Lübeck) läßt Steinmetz jetzt mit 1526 die erste „frühbürgerliche Revolution“ auslaufen. „Bürgerlich“ sei sie deshalb, weil sie sich gegen die herrschende Feudalklasse gerichtet und damit im Endeffekt die Weiterentwicklung der politischen und wirtschaftlichen Kraft des Bürgertums gefördert habe. Einzelne politische Vorstellungen hätten sich implizit mit einer „Verbürgerlichung der Gesellschaft“ (S. 299) gedeckt. Die Einschränkung „früh“ ergebe sich aus den noch unausgereiften „objektiven“ und „subjektiven“ Bedingungen. Darunter sind die erst in Ansätzen kapitalistische Wirtschaftsweise und der Mangel an einem eigenen bürgerlichen Klassenbewußtsein zu verstehen (S. 113). Als wichtigstes Moment der Niederlage der Bauern wird — noch immer in der Nachfolge von Engels — das „Versagen des Bürgertums“, der bürgerlichen Oberschichten und vor allem der Monopolgesellschaften (S. 293), benannt. Dieses Bürgertum habe es nicht verstanden, gemäß seiner Interessenlage „die ihm objektiv

zukommende Aufgabe" (S. 302) zu erfüllen. In der Abschlußwürdigung wird der Bauernkrieg als Anfangspunkt in die bürgerlichen Revolutionen eingereiht, die 1789 in der Französischen Revolution gipfelten. Statt nach einem Begründungszusammenhang zu suchen, in den die Nichtbeteiligung des gehobenen Bürgertums sinnvoll hineingestellt werden könnte, unterwirft Steinmetz diese Schicht einer ahistorischen revolutionären Zensur. Das Ausweichen auf eine moralische Verurteilung offenbart exemplarisch die Schwierigkeit der Konstruktion einer frühbürgerlichen Revolution ohne bürgerlichen Träger, um die es schon Ende der fünfziger Jahre in der Sowjetunion durch O. G. Tschaikowskajas abweichenden Standpunkt zu einer Kontroverse gekommen war.[16] Das Festhalten an der einmal vorgefaßten Theorie zwingt dazu, Bauern und arme Städter als Vollstrecker bürgerlicher Interessen auszugeben. Ihre antifeudalen Forderungen werden bruchlos als prokapitalistische Programmatik gedeutet, obgleich es an solchen Gesellschaftsentwürfen in den Artikeln fehlt. In der Verbindung des Bauernkriegs mit den nachfolgenden Revolutionen liegt das Problem der Bestimmung des Bürgertums als einer wenigstens andeutungsweise zur Klasse konstituierten Schicht, bei der die Anfänge der späteren Manufaktur- und Industriebourgeoisie bereits so vorgeformt sind, daß der Zusammenhang zwischen frühbürgerlicher und bürgerlicher Revolution sichtbar wird. Überlegungen zur Methodik einer klassenmäßigen Bestimmung des spätmittelalterlichen Städtebürgertums im Hinblick auf mögliche Entwicklungslinien zur modernen Bourgeoisie sind deshalb in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1972 in den Mittelpunkt von Diskussionsbeiträgen gerückt und bis jetzt noch nicht zum Abschluß gebracht.[17]

Die Nachklänge des Bauernkriegs kommen im letzten Teil des Buches zur Sprache. Das Strafgericht der Obrigkeiten und ihre Unterdrückungsmaßnahmen zur Vorbeugung gegen weitere Rebellionsversuche handelt Vogler ausführlicher ab. Er geht von einer allgemeinen Verschlechterung der bäuerlichen Existenzbedingungen nach 1526 aus und erwähnt eine Verbesserung der rechtlichen Lage nur für die Untertanen der Fürstabtei Kempten und der Reichsstadt Nürnberg.[18] Als vergleichsweise breitester antifeudaler Widerstandsbewegung nach Beendigung des Bauernkriegs wird dem Täufertum der zentrale Platz zugewiesen. Es habe schon von 1525—29 in mehr als 500 Städten und Dörfern Fuß fassen können. Mähren wurde zur Zufluchtsstätte der versprengten Täufergemeinschaft, nachdem sie durch die planmäßigen Verfolgungen der Obrigkeit schon bis 1528/29 erschreckend dezimiert worden war. Für die Täuferbewegung werden zwei geographi-

sche Ursprünge angenommen, die Schweiz und der sächsisch-thüringische Raum. Vogler umschreibt das Täufertum als „eine sozial-religiöse oppositionelle Strömung" (S. 328), deren Mitglieder sich größtenteils aus feudal ausgebeuteten Bauern und unterprivilegierten Handwerkern rekrutiert hätten. Den täuferischen Dualismus von „Gemeinde" und „Welt" unter dem Vorzeichen einer gegen Staat und Kirche gerichteten Obrigkeitsfeindlichkeit legt er als „Frontstellung gegen die feudale Umwelt" aus (S. 331).[19] Parallel zum pazifistischen Zweig des Täufertums wird das militante Täuferreich zu Münster 1534/35 den letzten Ausläufern der gegen die Feudalgewalten auftretenden Volksreformation eingefügt. Diese Bewegung sei aber zu isoliert und letztlich utopisch gewesen, da die Verwirklichung des Ideals einer eigentums- und ausbeutungslosen Gesellschaft nur über „die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft" objektiv möglich sei (S. 351). Über das Sozialprofil der Anhängerschaft läßt sich Vogler freilich im Unterschied zu früheren Historikern nicht näher aus und verwendet stattdessen einen verwaschenen Volksbegriff. Gerhard Brendler hatte 1966 noch von einer Unterschichtsbewegung aus den Reihen der Zunftbürger und der Armut gesprochen.[20] Der Abschnitt über das Täuferreich ist keine problemorientierte Einführung, da er Unebenheiten zu sehr glättet. Dieser Einwand betrifft nicht nur die Verschwommenheit in der Darstellung des soziologischen Gesichts der Bewegung, sondern auch die These einer partiellen Vorwegnahme des Kommunismus. Gerade der gänzlich unproduktive Zug eines „Kommunismus", der sich lediglich auf die Güterverteilung beschränkte und diese zudem nicht konsequent durchführte, hätte die Analogie fragwürdig erscheinen lassen müssen. Eine strikt hierarchisch-monarchisch aufgebaute theokratische Gesellschaft ausgerechnet mit dem modernen Gleichheitsanspruch in Verbindung zu bringen, läßt sich nur durch eine krasse Einebnung der historischen Vielschichtigkeit erzwingen. In der Folgezeit seien die sich von der Theologie lösende Naturforschung und der Calvinismus dann zu Trägern eines radikal-bürgerlichen Reformationsverständnisses geworden. Vogler hält diese protestantische Variante für „eine konsequentere reformatorische Strömung" (S. 354) als das Luthertum, welches vollends in der Staatsideologie der zu Landesherren aufstrebenden Fürsten aufgegangen sei.[21] Nachdem die neuen politischen Konstellationen im Reich eingeblendet worden sind, um die These vom Ausbau der feudalen Machtpositionen zu stützen, werden abschließend die rückläufigen Tendenzen im Erzbergbau, in der Textilverarbeitung und der ostelbischen Agrarwirtschaft skizziert. Eine „schrittweise Stärkung feudaler Produktionsverhältnisse"

(S. 363) habe die Stagnation in der Entwicklung des Bürgertums zur Klasse der Bourgeoisie nach sich gezogen.

Ein selbstzufriedener Schlußpassus mit dem Titel „Erfüllung des revolutionären Vermächtnisses in der DDR" (S. 400) soll die Darstellung abrunden. Man hat damit Geschichte in einer Form aktualisiert, die weder zu einem vertieften Verständnis des Gegenstands noch zu einer Einsicht in die Gegenwart aus historischer Erfahrung geeignet ist.

Die marxistische Reformationsauffassung ist mittlerweile selbst in den Brennpunkt westlicher Geschichtsforschungen geraten. Erste Anläufe, dieses Problemfeld abzustecken, hat *Thomas Nipperdey* in den sechziger Jahren mit zwei Aufsätzen unternommen, die in seinem Aufsatzband „Reformation, Revolution, Utopie" 1975 mit bibliographischen Ergänzungen wieder abgedruckt sind.[22] In englischer Sprache liegt jetzt *Abraham Friesens* Arbeit zur Entstehungsgeschichte der „Theorie der frühbürgerlichen Revolution" vor, die das marxistische Bild von Reformation und Bauernkrieg auf seine Wurzeln im 19. Jahrhundert zurückverfolgt.[23] Aufschlußreich ist der sorgfältige Vergleich zwischen den Untersuchungen von Friedrich Engels und Wilhelm Zimmermann. Er ergibt eine starke inhaltliche Abhängigkeit des „sozialistischen Klassikers" von seinem radikalliberalen Vorläufer Zimmermann, wie sie in diesem Ausmaß bisher nicht bekannt war. Über den bei Friesen berücksichtigten Forschungsstand von 1967 führt *Josef Foschepoths* jetzt im Druck erschienene Dissertation hinaus.[24] Sie ist von dem Bewußtsein getragen, daß eine sachliche Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung des Ostens inzwischen so unumgänglich wie auch notwendig ist für eine Verständigung der hiesigen „traditionellen" Forschung über sich selbst. Foschepoth geht es um die Wechselbeziehung von historischer Theorie und empirischer Geschichtsforschung einerseits und von Wissenschaft und gesellschaftlicher Praxis andererseits. Die Darstellung zerfällt daher in zwei Hauptteile, in „Theoriegeschichte" und „Ideologiegeschichte". Stehen im ersten Teil Herausbildung und Wandlungen der marxistischen Interpretation im Vordergrund, so sollen die sich abzeichnenden wissenschaftlichen Phasen im zweiten Teil mit den verschiedenen Abschnitten in der DDR-Politik seit der Staatsgründung verbunden werden. Es schälen sich zwei große Richtungen in der Theorie heraus, eine anfängliche „national-materialistische" und (ab Mitte der sechziger Jahre) eine „welthistorisch-dialektische", deren Abfolge Foschepoth mit dem Zurücktreten des Strebens nach gesamtdeutscher Identität hinter die eigenstaatliche Souveränität der Deutschen Demokratischen Republik zusammenfallen läßt. Gelegentlich leistet

das Fehlen einer eigenständigen Beschäftigung mit den reformationsgeschichtlichen Quellen der Versuchung Vorschub, ein zu allgemeines, wichtige Nuancen nicht erfassendes Raster über die Problemgeschichte der marxistischen Historiographie zu legen. Nicht unwichtig wäre auch eine Antwort auf die Frage gewesen, in welchem Maße sich hier Argumentationen im einzelnen möglicherweise unter dem kritischen Druck der traditionellen Reformationsgeschichtsschreibung geändert haben. Der Beitrag verhilft aber doch dazu, die beträchtlichen inhaltlichen Verschiebungen innerhalb der Formel der „frühbürgerlichen Revolution" mit größerer Klarheit als bisher zu erfassen und einzuordnen.

Ausgehend von den verschiedenen Positionen der bürgerlichen und marxistischen Geschichtsauffassung versucht *Peter Blickle*, die bisher aufgetauchten Probleme und Standpunkte für neue Fragestellungen fruchtbar zu machen.[25] Er gliedert die Arbeit nach Ursachen, Zielen und Folgen des Bauernkriegs und beginnt mit einer stark wirtschaftshistorisch geprägten Faktorenanalyse der Revolutionsursachen von 1525, die über die primär politisch-rechtliche Deutung hinauszugehen beabsichtigt.

Indem er die Zwölf Artikel und ihren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Hintergrund untersucht, will er aufzeigen, daß sie 1. „Ausfluß des krisenhaften Charakters der spätmittelalterlichen, frühneuzeitlichen Agrarverfassung" (S. 24) waren; 2. einen Angriff auf die feudale Gesellschafts- und Herrschaftsordnung darstellten, und zwar mit ihren Leibeigenschafts-, Zehnt- und Pfarrwahlartikeln sowie ihrer prinzipiellen Offenheit für eine weitere Revolutionierung des Programms; und 3. die objektiven Verhältnisse im gesamten Ausbreitungsgebiet als Ausdruck der subjektiven Beschwerden des „Gemeinen Mannes" in hohem Grade widerspiegeln.

Seine äußerst sorgfältige Analyse der Zwölf Artikel, zu deren Gewichtung er durch einen Vergleich aller lokalen Einzelbeschwerden gelangt, mündet in folgenden Ergebnissen: Die Fortentwicklung der persönlichen Abhängigkeit zur Leibeigenschaft, Nutzungsbeschränkungen und steuerliche Mehrbelastungen verschlechterten die bäuerlichen Wirtschaftsverhältnisse, brachten durch die erzwungene Immobilität die Bauern um die Chance des wirtschaftlichen Aufstiegs und verstärkten die durch den Bevölkerungszuwachs erfolgte Überbesetzung der Dörfer und Höfe. Damit lösten sie verschärfte innerdörfliche Konflikte zwischen der groß- bzw. mittelbäuerlichen Schicht und den Seldnern und Kleinbauern aus. Selbst im Bereich der Familie wuchs die Diffamierung sozial deklassierter Mitglieder.

Die adligen und geistlichen Herren nutzten die Leibherrschaft zum Ausgleich von Einkommensverlusten im Gefolge der Agrarkrise. Auch verschärfte sich ihr herrschaftlicher Druck durch den Zusammenfall von Grund-, Leibherrschaft und zum Teil Gerichtsherrschaft und nivellierte die unterschiedlichen Abhängigkeiten zu einem geschlossenen Untertanenverband.

Diese Entstehung des frühmodernen Staates führte auf der Ebene der Lokalverwaltung zur Kollision von herrschaftlichem Beamtentum mit der Gemeindeverwaltung und zur Verlagerung politischer Verantwortung der Bauern von der dörflichen Gemeinde auf die Landschaft als Gesamtrepräsentation des Territoriums. Die Bauern wehrten sich gegen die langsam voranschreitende Verherrschaftlichung von Dorf und Gericht und begannen sich politisch zu emanzipieren, wobei sich allmählich die Berufung auf das „alte Recht" als „stumpf gewordene Waffe" (S. 134) erwies.

Mit der Berufung auf das „Göttliche Recht" und das Evangelium wurden die Zwölf Artikel zu einem dynamischen Revolutionsmanifest der Bewegung von 1525/26: sie ermöglichten Forderungen jeder Art, die aus der Bibel erhoben werden konnten, rissen ständische Schranken zwischen Bauern und Städtern nieder und hielten die künftige Sozial- und Herrschaftsordnung offen. Diese Interpretation der Zwölf Artikel wird von der neuesten marxistisch-leninistischen Geschichtsforschung übernommen.[26]

Die Frage nach dem revolutionären Charakter des Bauernkriegs steht im Zentrum des zweiten Abschnitts: „Gemeiner christlicher Nutzen und Brüderliche Liebe — Ziel der Revolution". Eine eindeutige Antwort ist bei Blickle allerdings nicht zu finden. Er vermag nicht zwingend darzulegen, daß die Programme der „Christlichen Vereinigung" und der verschiedenen Landschaften alle gleichrangig als revolutionär, d. h. als Bedrohung und tendenzielle Aufhebung der herrschenden Agrar- und Gesellschaftsordnung anzusehen sind. Wesentlich ist jedoch, daß Blickle zwei Alternativmodelle der Aufständischen zur bestehenden Agrar- und Gesellschaftsverfassung herauspräpariert: 1. die „korporativ-bündische Verfassung", die auf der Grundlage autonomer Dorf- und Stadtgemeinden (in Haufen nicht nur als militärische Verbände, sondern darüber hinaus als politische Körper organisiert) im Bund der „Christlichen Vereinigung" zusammengeführt wurden (S. 193) und 2. die „landschaftliche Verfassung"[27], die aus dem Modell der landständischen Verfassung heraus die Gesamtheit der Landschaft als Berg-, Markt-, Stadtgemeinde umfaßte, welche den Landschaftsausschuß als Regierung (auf Landtagen) wählten (S. 180 f., S. 196 f.). Diese

Modelle entwickelt Blickle, ähnlich wie schon Buszello, in Abhängigkeit von den bestehenden flächenstaatlichen Verhältnissen.

Die revolutionäre Konzeption beider Modelle läßt sich so beschreiben: Aufhebung der ständischen Beschränkung, damit der standesspezifischen Zuordnung von Rechten und Pflichten und Freilegung der sozialen Struktur des Bauernkriegs als einer Empörung des „gemeinen Mannes". Diese Struktur wurde dadurch offensichtlich, daß der Zugehörigkeitsanspruch zur Landschaft nun auch von Bauern, Bürgern und Knappen erhoben wurde. Indem der Bauernkrieg als Empörung des „gemeinen Mannes" im Beziehungsgeflecht von Bauern — Reichsstädte — Landstädte — Bergknappen dargestellt wird, nähert Blickle sich der marxistischen Geschichtsauffassung an. Man könnte seine These von der allgemeinen, umfassenden Krise des Feudalismus mit der Frage nach den Auswirkungen frühkapitalistischer Strukturen koppeln und die daraus folgenden Ergebnisse auf die soziale und wirtschaftliche Lage des „gemeinen Mannes" im gesamten Aufstandsgebiet zurückbeziehen. So ließe sich die Diskussion um den Bauernkrieg als einer Aufstandsbewegung, die nur lokal, regional differenzierte oder aber gemeinsame Ziele verfolgte, weiterbringen. Obwohl Blickle den gemeinsamen Zielen der revolutionären Bewegung auf die Spur kommen will, grenzt er die Entwürfe von Michael Gaismair, Balthasar Hubmaier und Thomas Müntzer durch ihren „totalen Verzicht auf die Anpassung der revolutionären Ziele an die bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsformationen" (S. 206) unter dem Begriff der Utopie von den anderen Alternativmodellen ab. Zu fragen bleibt hierbei, weshalb er die Gaismairsche Landesordnung sowie Hubmaiers Verfassungsentwurf nicht als Beispiel der korporativ-bündischen bzw. landschaftlichen Verfassung in seine Analyse eingegliedert hat.

Im dritten Teil über die Folgen der Revolution wendet sich Blickle gegen die These von der politischen Entmündigung der Bauernschaft und der Bedeutung von 1525 für den Übergang zum absolutistischen Staat. Hier kommt er zu einer grundsätzlichen Revision der bisherigen Forschung: Weder habe nach 1526 eine Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage oder eine Verschärfung der innerdörflichen Konflikte, noch der Entzug politischer Rechte stattgefunden. „Die Struktur des absolutistischen Staates kausal mit 1525 verknüpfen zu wollen, scheiterte für Oberdeutschland am empirischen Befund und bleibt damit für das gesamte Aufstandsgebiet zumindest problematisch" (S. 242). Daraus folgt, daß Blickle sich hier von einer Einschätzung absetzt, in der die Folgen der Revolution als „adäquater

ideologischer Ausdruck der beschränkten Kleinstaaterei der lutherischen Fürsten" (Steinmetz) beschrieben werden. Damit widerspricht er der Interpretation zahlreicher DDR-Historiker. Zugleich lehnt er die traditionelle Interpretation im Gefolge von Franz ab. Diese Studie bietet in der Eigenständigkeit ihres Erklärungsmodells fruchtbare Ansätze für einen weiteren Dialog zwischen kontroversen wissenschaftlichen Positionen.

Auf die in mancherlei Hinsicht problematische Untersuchung von *Winfried Becker* über „Reformation und Revolution" [28] braucht hier nur hingewiesen zu werden, da sie den Bauernkrieg nicht eigentlich zur Sprache bringt. Es dürfte aber notwendig sein, darauf zurückzukommen, wenn die revolutionäre Ausdeutung des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg und die Anwendung des Revolutionsbegriffs auf die Bauernerhebungen im 16. Jahrhundert einer genaueren Analyse unterzogen werden.

2. Sammelbände und verstreute Aufsätze

Die Aufsatzliteratur zum Bauernkrieg ist vor allem in Sammelbänden erschienen, und hier kommt der reiche Ertrag des Gedenkjahres erst eigentlich voll zum Vorschein. Eröffnet hat die Reihe dieser Sammlungen *Heiko A. Oberman* mit einem Heft der „Zeitschrift für Kirchengeschichte".[29] Es ist auch als Sonderdruck im Handel. Abgesehen von J. Macek, der als marxistischer Historiker besonders mit der Erforschung der Hussiten und des Bauernkriegs in Tirol verbunden wird, sind hier Kirchenhistoriker am Werk, übrigens auch zwei aus der Deutschen Demokratischen Republik (S. Bräuer und H. Kirchner) und zwei, die sich mit dem Täufertum befassen (J. H. Yoder und G. Seebaß). Ein anderes Themenheft einer Zeitschrift erschien 1974 unter dem Titel „Der Deutsche Bauernkrieg in Geschichte, Kunst und Literatur" in der Deutschen Demokratischen Republik.[30] Eine Aufsatzsammlung hat *Rainer Wohlfeil* mit der Absicht zusammengestellt, Ansätze für eine sozialgeschichtliche Forschungskonzeption zur Diskussion zu stellen, die in der ausführlichen Einleitung des Herausgebers als gesprächsbereite Alternative zur marxistisch-leninistischen Reformationsgeschichtsschreibung angekündigt wird.[31] Genaugenommen ist dieser Band eine Mischung aus Reader, der Handbuchbeiträge von W. P. Fuchs und M. Steinmetz abdruckt, und Forschungsprojekt, das auch die Vermittlung der Bauernkriegsproblematik in der Schule einbezieht. Als Dokumentation einer wissenschaftlichen Begegnung zwischen Forschern aus Ost und West in Memmingen, dem Geburtsort der Zwölf Artikel, ist das vierte Beiheft der „Historischen Zeitschrift" von *Peter Blickle* herausgegeben worden.[32] Neben

den Referaten über die europäischen Voraufstände, Ursachen, Ziele und Folgen des Bauernkriegs wird auch das Ergebnisprotokoll der Diskussion abgedruckt. In Memmingen dürfte die wichtigste Veranstaltung zum Bauernkriegsgedenken in der Bundesrepublik Deutschland stattgefunden haben. Eine kleinere Tagung hatte der „Verein für Reformationsgeschichte" einberufen und ihre Referate und Gesprächsbeiträge von *Bernd Moeller* als „Bauernkriegsstudien" veröffentlichen lassen.[33] Auffällig ist, daß in diesem schmalen Band verhältnismäßig viel Raum für Thomas Müntzer bereitgestellt wurde, was in den übrigen Sammlungen nicht der Fall ist. Eine Vielzahl von Aufsätzen zu den Unruhen auf dem Lande und in den Städten des 16. Jahrhunderts hat *Hans-Ulrich Wehler* zum ersten Sonderheft der neuen Zeitschrift „Geschichte und Gesellschaft" zusammengebunden.[34] Diese Aufsätze stehen vorwiegend unter einem sozialgeschichtlichen Akzent, sind jedoch nicht einem ganz bestimmten Forschungsansatz verpflichtet. „Anstöße für eine künftige deutsche Sozial- oder besser Gesellschaftsgeschichte" (Vorwort) will auch der Aufsatzband geben, den *Günther Franz* zu Führungsschichten im Bauerntum vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert im Anschluß an die „Büdinger Tagungen" (1971/72) zusammengestellt hat.[35] Den wichtigsten Sammelband in der Deutschen Demokratischen Republik haben *Gerhard Heitz* u. a. unter dem Titel „Der Bauer im Klassenkampf" herausgebracht.[36] Dieser Band enthält ein breitgefächertes und zeitlich nicht nur auf die Reformationszeit begrenztes Themenangebot. Studien zu Bauernaufständen in Ungarn, der Slowakei, in Kroatien, Schlesien, Rußland und verschiedenen Gegenden Deutschlands wechseln ab mit theoretischen, historiographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Abhandlungen. Eindrucksvoll wie die Fülle der Themen ist auch die bibliographische und künstlerische Dokumentation. Die Internationalität der Autoren aber beschränkt sich leider nur auf den Ostblock. Abschließend müssen noch der reichbebilderte französische Aufsatzband „La Guerre des Paysans 1525", herausgegeben von *Alphonse Wollbrett,* erwähnt werden, der tief in die Lokalgeschichte des Bauernkriegsgeschehens vor allem im Elsaß und in Lothringen hineinführt, und ein niederländisches Rundfunkkolleg, das die Zeitschrift „Rondom het Woord" veröffentlicht hat.[37]

Diese Bände sind nach Anlage und Inhalt sehr unterschiedlich und werden nur selten von einer übergreifenden Forschungsabsicht geleitet. Aus diesem Grunde erschien es ratsam, das Augenmerk in dieser Übersicht nur auf die einzelnen Aufsätze zu richten. Wir besprechen sie nicht Band für Band, sondern unter thematischen und methodischen Gesichtspunkten, nicht zu-

letzt auch um Wiederholungen zu vermeiden, wenn gelegentlich dieselben Autoren mit ähnlichen Beiträgen in zwei oder gar drei Bänden vertreten sind. Und noch etwas anderes muß erwähnt werden. Mit diesem Verfahren stoßen wir auf die Schwierigkeit, daß es sich häufig um lokal oder territorial begrenzte Untersuchungen handelt. Wenn wir den räumlichen Befund aber in der Auswahl der Gesichtspunkte nicht berücksichtigen, so geschieht das mit Absicht. Wir wollen nämlich dem oft erklärten Ehrgeiz gerade dieser Untersuchungen folgen, einen Beitrag zur Erfassung des Bauernkriegs insgesamt zu leisten.

Vorgeschichte und Voraussetzungen des Bauernkriegs. Je präziser bestimmte Forschungsansätze entwickelt werden, umso dringlicher wird eine Antwort auf die Frage, wie das Bauernkriegsgeschehen denn historisch in Vor- und Nachgeschichte einzuordnen sei. In der Beurteilung der Nachgeschichte hat P. Blickle eine Revision eingeleitet und zu weiteren Forschungen herausgefordert. Die Einschätzung der Vorgeschichte hat sich indessen längst zu einem selbständigen Forschungsgegenstand gemausert, ist aber noch umstritten. Besonders deutlich wird das dort, wo die Sammelbände die Hussitenrevolution in die Vorgeschichte des Bauernkriegs einbeziehen. *Josef Macek* greift auf seine früheren Untersuchungen zur Hussitenbewegung zurück und versucht, den anfänglichen Beziehungen ihrer verschiedenen Strömungen zu den deutschen Landen nachzuspüren, besonders zu den Bauernerhebungen und der radikalen Reformation.[38] Die Beobachtungen sind jedoch recht allgemein, so daß sie nicht das geschlossene Bild ergeben können, das Macek eigentlich zeichnen wollte. Möglicherweise ist die Schwierigkeit, historische Beziehungen hier stringent nachzuweisen, ein wesentlicher Grund, warum *Ferdinand Seibt,* ein anderer Kenner der Hussiten, sich auf einen systematischen Vergleich zwischen dieser Bewegung und dem Bauernkrieg beschränkt.[39] Er sieht durchweg mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. War Macek der Tendenz gefolgt, die Hussitenbewegung von der deutschen Reformation her historisch aufzuwerten, so kommt Seibt umgekehrt zu dem Ergebnis, daß der Bauernkrieg sich im Gegensatz zur hussitischen Revolution ausnehme, „wie die erste, ständisch bestimmte, vom Alten Recht noch beherrschte Phase eines Aufruhrs, der erst zur Revolution hätte reifen können" (S. 61). Freilich ist Seibt noch der üblichen politisch-rechtlichen Interpretation des Bauernkriegs verpflichtet, und das belastet sein Ergebnis. Kritische Einwände gegen die oft arglose Verwendung der Quellen (z. B. der Reformatio Sigismundi, des Oberrheinischen Revolutionärs und der Hinweise auf die Verbindungen zwischen den Hussiten und dem Wormser

Bauernaufstand 1431/32), mit denen ein allgemeines Krisenbewußtsein vor Ausbruch des Bauernkriegs belegt werden sollte, hat *Hartmut Boockmann* vorgebracht.[40] Er bestreitet die Allgemeinheit dieses Bewußtseins und wendet sich gegen das Zusammenziehen von Krisenerscheinungen für eine Zeit, die nur eine begrenzte Öffentlichkeit kannte. Diese Kritik, die im einzelnen noch ausgearbeitet werden müßte, in ihrer harten Konsequenz angesichts der Verbreitung von hussitischen Schriften etwa in verschiedenen Gegenden Deutschlands auch nicht zu halten sein wird, wendet sich nicht nur gegen Teile der marxistischen Krisentheorie, sie dürfte auch das eindrückliche Aneinanderreihen von „Formen der Volksfrömmigkeit" berühren, die *Peter Baumgart* zur Ursachenproblematik des Bauernkriegs zusammengetragen hat.[41] Davon unberührt bleiben freilich die Beobachtungen Baumgarts zur Verflechtung von kirchlichen und gesellschaftlichen Problemen und zur Volksfrömmigkeit um 1500 als „Nährboden für religiös-soziale Bewegungen und Revolten" (S. 198). Die marxistische Krisentheorie wird auf differenzierte Weise von *Adolf Laube* entfaltet, der die städtischen Auseinandersetzungen stärker als bisher in die Vorgeschichte des Bauernkriegs einbezogen wissen möchte.[42] Ihm kommt es darauf an, die oft zusammenhanglos wahrgenommenen Krisenerscheinungen aus dem wirtschaftlichen Übergang vom „Feudalismus" zum „Kapitalismus" als eine „umfassende Krise" (S. 92) zu erklären und das „Neue" (S. 94), das sich in den Volksbewegungen meldet, herauszustellen. Auf diesen Beitrag muß noch im zweiten Teil ausführlicher eingegangen werden, hier aber wird schon auf ein irritierendes Moment in der Gedankenführung hingewiesen. Einmal ist es die wirtschaftliche Umbruchsituation, die das „Neue" hervorbringt, meistens zu Lasten derjenigen Schichten, die städtische Volksbewegungen tragen; und ein anderes Mal sind es gerade diese Volksbewegungen, die als Träger des „Neuen" ausgewiesen werden. Solange hier nicht prinzipielle Klarheit besteht, wird die Möglichkeit nicht bestritten werden können, aus der Krise sowohl eine Rückbesinnung auf mittelalterliche Situationen und Forderungen als auch eine Entwicklung zu Neuem abzuleiten. Für die erstere Möglichkeit steht der äußerst behutsam argumentierende Beitrag von *Františ̌ek Graus*.[43] Er empfiehlt, die Krise eher in einer demographischen und wirtschaftlichen Stagnation als in plötzlichen Einbrüchen oder wirtschaftlichem Fortschritt zu sehen. Die Stagnation habe begonnen, das Gleichgewicht der Gesellschaft allmählich zu stören und ein Gefühl der Furcht zu erzeugen, das verständlicherweise eher das Altbewährte wieder herbeisehnte, als sich unbekannten Entwicklungen zu öffnen. Teilweise bestätigt, teilweise verändert erscheinen diese allgemeinen Beobachtungen bei *Francis Rapp*, der

mit einem ähnlichen Frageansatz wie Sabean die wirtschaftliche Situation der Bauern im Unterelsaß unsersucht hat.[44] Er stellt für dieses Gebiet allerdings nicht den überraschenden Bevölkerungszuwachs (er ist hier vielmehr ausgeblieben), sondern die enormen Preisschwankungen und die sich in ihrem Gefolge bald einstellende Überschuldung der Bauern als Hauptursache für die Aufruhrbereitschaft fest. Der Ausbruch der Aufstände selber aber sei aus der wirtschaftlichen Situation allein nicht zu erklären.

Die Arbeiten zu den Aufständen in England, Ungarn und anderen Ländern können hier nicht angesprochen, auf sie soll aber wenigstens in den Anmerkungen verwiesen werden.[45]

Politische und rechtliche Aspekte des Bauernkriegs. Die Diskussion um die politischen und rechtlichen Motive des Bauernkriegs ist noch immer nicht abgeschlossen und verläuft bis auf einige Modifikationen in den Bahnen, die Franz vorgezeichnet hat. *Horst Buszello* [46] charakterisiert als den roten Faden in der politischen Programmatik die Forderung nach innerdörflicher bzw. innerstädtischer Autonomie und Selbstverwaltung (S. 274), stellt die Forderung nach Gleichstellung, nicht aber Gleichheit, von Adel, Klerus, Bürgern und Bauern heraus (S. 290) und trennt weiterhin zwischen den Forderungen des „gemeinen Mannes", die aus dem konkreten Leben erwachsen, und den staatspolitischen Reformvorstellungen, die sich auf einer höheren Abstraktionsebene bewegen. Seine Folgerung, daß die Bewegung der Bauern von ihrer „subjektiven Zielsetzung" her als „politische Revolution" zu bestimmen sei (S. 128), bleibt im Rahmen seines oben besprochenen Buches. Als einziger Beitrag, der eine neue Fragestellung innerhalb der politischen Analyse des Bauernkriegs aufnimmt, ist der Aufsatz von *Thomas S. Sea* zu nennen.[47] Er untersucht die Folgewirkung des Bauernkriegs auf den Schwäbischen Bund, eines Vertreters der Herrschaftseliten, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Kontroversen um die Bestrafungs- und Pazifizierungspolitik nach 1526 die Grundlage für eine Kooperation zwischen den Angehörigen der Machteliten zerstörten und zum Untergang des Schwäbischen Bundes führten.[48]

In die bekannte Diskussion um die verfassungsrechtliche Auseinandersetzung zwischen genossenschaftlichem und römischem Recht schaltet sich *Karl-Heinz Burmeister* ein, um die besonderen rechtlichen Strukturen freizulegen.[49] Er wandelt die Franzsche Position dahingehend ab, daß die Berufung der Bauern auf das „Göttliche Recht" die „Berufung auf das alte Recht und die Wiederherstellung der bäuerlichen Rechtsweisung" (S. 183) als Motiv für

den Aufstand ausschließt. Die „Rechtssetzung als die moderne Form gegenüber der traditionellen bäuerlichen Rechtsfindung" (S. 171) ist von bäuerlicher Seite nicht bekämpft worden. Es ging den Bauern allein um die Aufhebung ihrer „tatsächlichen Benachteiligung in der Rechtsdurchsetzung" (S. 181). Die Begründung aus Göttlichem Recht, das inhaltlich dem Naturrecht gleichgestellt wird, bot den Bauern eine Normenkontrolle des positiv geltenden Rechts. Es sollte damit aber keine „neue Rechts- und Gesellschaftsordnung" (S. 184) angestrebt werden. Hiermit grenzt sich Burmeister sichtbar von Blickles Beurteilung des Göttlichen Rechts ab. Das Neue an diesem Erklärungsversuch besteht in der Verbindung des Natur- bzw. Göttlichen Rechts mit dem römischen Recht (inst. 1. 2. 11, Corpus iuris civilis), das den Bauern vertrauter gewesen sei, als bisher vielfach angenommen wurde. Das soll die (allerdings untypische) Berufung der Stühlinger Bauern auf Vernunft und natürliche Billigkeit belegen.

Die über das gesamte Aufstandsgebiet verbreitete Forderung nach Abschaffung der Leibeigenschaft entsprang nach *Walter Müller* [50] überwiegend nicht den – relativ geringen – wirtschaftlichen Belastungen [51] oder der politischen Gefährdung durch dieses Rechtsinstitut (Eingliederung in den nivellierten Untertanenverband), sondern der persönlichen Freiheitsbeschneidung. Diese sei als „Makel, ja als Verletzung der Menschenwürde" (S. 271) empfunden worden. Unter den altrechtlich argumentierenden Zwölf Artikeln nahm die kompromißlose „Bestreitung der Rechtmäßigkeit jeder Unfreiheit" (S. 272) eine Ausnahmestellung ein. Hier liegt der Grund, warum Müller dem Bauernkampf schließlich recht unvermittelt einen sozialrevolutionären Charakter zuspricht. Die überwiegend göttlich-rechtliche Rechtfertigung dieses Freiheitsstrebens führt er über indirekte reformatorische Einflüsse zurück auf die älteren Rechtsbücher des 13. Jahrhunderts, die verbreiteten Sachsen- und Schwabenspiegel, in denen christliche und antike Naturrechtsvorstellungen wirksam waren.

Winfried Becker [52] fragt, ob mit dem Begriff des Göttlichen Rechts „das neue biblizistische Recht der Bauern zureichend erfaßt ist" (S. 233), zumal sich die juristische Beweisführung von Angreifern und Herrschenden glich. Das eigentlich Neue im Rechtsbewußtsein der kämpfenden Bauern sowohl gegenüber dem alten als auch dem göttlichen und natürlichen Recht des Mittelalters [53] war nach Becker die parteiliche Aneignung der „Gerechtigkeit Gottes", mit der das göttliche Recht seiner juristischen Begriffsinhalte entkleidet und einer willkürlich-subjektiven Neubestimmung ausgesetzt wurde. Bäuerliches Wollen und göttlicher Wille seien auf diese Weise identisch

geworden und in ein moralisch vereinfachtes, „überpolitisches" (S. 262) Weltbild vom Ringen Gottes mit dem Teufel eingeflossen. Damit gingen die Aufständischen, so meint Becker in der Manier des typisch großkirchlichen Häresieverdachts, „hinter die Aufklärung des Mittelalters zurück" (S. 262). Indem die Bauern dem Evangelium nicht nur „Schutz und Schirm" gewährten, sondern es auch „handhaben" (S. 250) wollten, machten sie einen Herrschaftsanspruch geltend, der den alten Gewalten keinen Platz mehr ließ.

Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aspekte. In der sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Analyse des Bauernkriegs nimmt die Frage nach der sozialen Differenzierung und den Wandlungsprozessen innerhalb der agrarischen Sozialstruktur einen immer größeren Raum ein, bei regionalgeschichtlich begrenzten wie bei umfassenden Ansätzen.

David Sabean hat für Oberschwaben herausgefunden, daß die soziale Differenzierung und die damit verbundenen politischen Ideologien und Aktivitäten der ländlichen Gesellschaft von dem Maße ihrer Integration in den Markt abhängig sind.[54] Der Wandel innerhalb der Gemeindebewegung vom Konflikt zwischen Dorfbewohner und Herr zum Konflikt zwischen Herr-Bauer-Tagelöhner sei zudem nicht unabhängig von der Landlosigkeit und den Auswirkungen der ländlichen Textilproduktion. *John C. Stalnaker*[55] erweitert diese Fragestellung auf das gesamte Bauernkriegsgebiet und kommt zu dem Ergebnis, daß um 1525 die Situation einer „explosiven Konfrontation kapitalistischer und vorkapitalistischer Wirtschaftsformen innerhalb des Bauerndorfes" (S. 60) bestand, die es zuließ, daß die „Fürsten oder Grundherren dorfinterne Spannungen zur Rechtfertigung ihrer autoritären Einmischungen in die Angelegenheiten des Dorfes benutzten" (S. 59). Die von Sabean hervorgehobene Bedeutung der Marktbeziehung zwischen Stadt und Land und die Rolle der landwirtschaftlichen Konjunkturzyklen für Bauernaufstände bei Stalnaker lassen sich weiterentwickeln.

Einen anderen Zugang zur Frage der sozialen Differenzierung wählt *Manfred Straube*.[56] Indem er die Sozialstruktur im Amt Altenburg nach dem Amtserbbuch ermittelt und zusätzlich mit der Strafgeldzahlung vergleicht, kommt er zu diesen Schlüssen: Die soziale Differenzierung auf dem Lande war in diesem Teil des ernestinischen Sachsen erheblich; nach dem Krieg leisteten die Strafgeldforderungen „einem offensichtlich sozialen Absturz" noch weiter Vorschub (S. 241). Die „außerordentlich schmale ökonomische Basis für jeden einzelnen besessenen Mann" (S. 240) verstärkte die Not-

wendigkeit eines Nebenerwerbs, entweder Tagelöhnerarbeit auf dem herrschaftlichen Gut oder Heimarbeit. Mit den Folgen des agrarischen Strukturwandels beschäftigt sich *Winfried Schulze*, indem er die These einer veränderten Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert innerhalb des ständischen Gesellschaftssystems aufstellt.[57] In einer intakten feudalständischen Ordnung war die Vorstellung von legitimen Auseinandersetzungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen durch den Ordo-Gedanken ausgeschlossen. Mit der aufkommenden „gesamtgesellschaftlich wirksamen Krise" der Feudalordnung am Anfang des 16. Jahrhunderts setzte eine Anpassung an die Existenz sozialer Konflikte ein, die sich in einer neuen Form der Konfliktlösung äußerte. Es wurden rechtliche Vorschriften zur institutionellen Beilegung geschaffen bzw. erweitert, und es entstand eine neue Gattung politisch-theoretischer Aufstandsliteratur. Sie führte u. a. dazu, soziale Konflikte nicht mehr einseitig unter dem Aspekt der Aufruhrparagraphen zu sehen, sondern „als Fälle elementarer Infragestellung der tradierten Sozialordnung" zu werten, „die ein angemessenes Krisenverhalten der beteiligten Obrigkeiten erfordern" (S. 298). Schulze bekräftigt Blickles These, daß nach dem Scheitern der Revolution die Möglichkeit der Reform offenstand, zu der die Landesherren mit ihrer Bauernschutzpolitik aus Interesse an der Erhaltung der bäuerlichen Leistungsfähigkeit den Anstoß gaben.[58] Anders beurteilen *Helga Schultz* und *Gerhard Heitz* den Bedeutungswandel von sozialen Konflikten in der Ausgangsphase des Spätfeudalismus.[59] Beide bestätigen zwar die Prozeßführung als legale Form des bäuerlichen Widerstandes vom 16. bis 18. Jahrhundert, betonen aber den Anteil des bäuerlichen Klassenkampfes an der konkreten Ausgestaltung der spätmittelalterlichen Agrarverhältnisse, ohne den auch die geringsten Konzessionen der feudalen Herrschaftsschichten nicht erfolgt wären. Nach Helga Schultz provozierte das Krisenverhalten der Landesherren besonders in den Habsburger Landen häufig offene Auseinandersetzungen, in denen die „genossenschaftliche Organisation der Bauern ... nicht nur Grundlage, sondern auch Inhalt des Klassenkampfes" (S. 399) war. Die Zusammenstöße zeichneten sich jedoch durch lokale und territoriale Zersplitterung aus. Ein Führungsanteil fortschrittlicher Bürger ist nicht festzustellen, auch nicht mehr auf ideologischer Ebene wie noch im Bauernkrieg. Allenfalls kam es zu einem Bündnis mit kleinen Landstädten, Flecken und Märkten. Auf weitere Veränderungen, die den Konflikt im Spätmittelalter zwischen Bauer und Feudalherr, Gemeinde und Herrschaft beeinflußten, macht Gerhard Heitz aufmerksam. Neben gewandelten wissenschaftlichen und politischen Publikationsinhalten sind die Maßnahmen der Landesherren zur rationel-

leren Gestaltung der feudalen Agrarverfassung, z. B. Landvermessung, zur Nutzung wüster Fluren sowie Peuplierungspolitik in der Forschung genauer zu untersuchen. In seinen Arbeiten zum Bauernkrieg in Franken geht *Rudolf Endres* davon aus, daß in diesem Gebiet die Leibeigenschaft, ein übermäßiger Bevölkerungsdruck oder akuter Bodenmangel als Ursachen ausscheiden.[60] Die wirtschaftliche Lage breiter Schichten vor Ausbruch des Krieges war aber „offensichtlich ungünstiger (. . .) als man vielfach wahrhaben will" (S. 95) und ist mit zu den Kriegsursachen zu rechnen. Die Bewegung erscheint so für die Gruppe der besitzenden und überwiegend freien Bauern als politischer Kampf und für die 50 % umfassende ländliche Unterschicht als Abwehr gegen wirtschaftliche Überbelastung. Gemeinsam war den Aufständischen „Neid, Mißgunst und Haß" (S. 78) auf Adlige, Klöster, Stifte, Pfaffen, landesherrliche Beamte und Stadthonoratioren, eine Mentalität, die aus der unmittelbaren Diskrepanz zwischen den „ganz massiven wirtschaftlichen und finanziellen Vorrechten und Vorteilen" (S. 71) dieser Gruppen und ihrem Funktionsverlust herrührte. Für die Aufständischen lieferte die Reformation die Rechtfertigung, die Privilegierten offen für „unnütz" und überflüssig zu erklären und deren Vorrangstellung zu beseitigen. Die Rolle der Reformation als ideologische Plattform wird auch von *Jürgen Bücking* hervorgehoben.[61] In Anlehnung an B. Moores Paradigma von der Anfälligkeit einer dezentralisierten feudalen Herrschaftsordnung unter nur nomineller monarchischer Oberherrschaft für Bauernrevolten prüft Bücking vier Ursachenfaktoren für den Bauernkrieg in den Habsburger Landen: 1. die „tiefgreifende Agrar- und Feudalkrise" (S. 171) — Inflation, wirtschaftliche Schwächung des Adels und Refeudalisierung, Aufstieg der Kaufleute und frühkapitalistischen Verleger — in ihrer ruinösen Auswirkung auf Bauern und bürgerliche Krisenberufe (Söldner, Handwerker, Schreiber, niederer Klerus, Knappen u. a.), 2. den „Funktionsverlust" (S. 172) des Adels, der Klöster und der Reichsgewalt, 3. die zunehmende „Entfremdung" (S. 173 f.) der feudal-großbürgerlichen Oberschichten von der bürgerlich-bäuerlichen Unterschicht und 4. die bewußtseinsbildende Rolle der Reformation für das Erkennen der Ausbeutungsverhältnisse. In bezug auf die Ziele der Bewegung hat Bückling ein sehr nützliches Schema von Wandel und Radikalisierung der bäuerlich-bürgerlichen Programmatik in vierstufiger graphischer Darstellung entworfen. Die Ergebnisse seiner Untersuchung bestätigen die Notwendigkeit, zu theoretischen Modellen für die Bauernkriegsforschung zu kommen und trotz aller regionalgeschichtlichen Vorbehalte den Weg zu einer umfassenden Einordnung sozialer Konflikte innerhalb der frühneuzeitlichen feudalen Gesellschafts-

struktur einzuschlagen. Einen sozial- und kulturanthropologischen Ansatz zur Analyse von Bauernaufständen verfolgt *Heide Wunder* [62]: Bei der Erforschung von Bauerngesellschaften und Bauernkulturen soll politisch gestaltendes Handeln der Bauern erwiesen werden. In erster Linie geht es ihr darum, die „gängige Vorstellung von der Primitivität und Zeitlosigkeit des bäuerlichen Charakters zu modifizieren und zu korrigieren" (S. 15). Indem sie darüber hinaus die Konzepte der „middle peasantry" und der „middle men" von Eric R. Wolf auf den samländischen Aufstand anwendet, entwirft sie ein Strukturmodell der ländlichen Gesellschaft Preußens zu Beginn des 16. Jahrhunderts. In vertikaler Richtung stellt sie ein hierarchisches System gesellschaftlicher Schichten, in horizontaler Richtung eine Segmentierung mit verschiedenen Weltsichten fest. Die vertikale Struktur wird durch den Aufbau Landarme und Landlose, prußische Bauern, deutsche Bauern, prußische Freie, aufsteigender neuer Adel und Landesherren gekennzeichnet. Die horizontale Struktur weist das Segment deutscher Bauern als Teilkultur mit Marktorientierung, das Segment prußischer Bauern als Subkultur mit persönlicher Bindung Grundherr-Bauer und das Segment prußische Freie als Zugehörige zur militärischen und administrativen Organisation des Ordensstaates unter Teilnahme am Marktgeschehen der Städte mit eigenständiger Siedlungsform und Wertorientierung auf. Diese drei Gruppen wurden durch das Entstehen eines neuen Adels als politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Partner der Landesherren mit der Nivellierung der bisherigen sozialen Ordnung konfrontiert. Ihr gemeinsamer Aufstand war ein Kampf um das Weiterbestehen der bisherigen sozialen und wirtschaftlichen Stellung. Heide Wunder erweitert ihren Ausgangspunkt zu einem Gesamtkonzept einer sozialgeschichtlichen Forschungsstrategie über Bauernaufstände [63], indem sie neben dem anthropologischen Ansatz der Mentalitätsforschung vergleichende Studien zu Bauernaufständen und -kriegen in verschiedenen Epochen und Ländern fordert. Sie will damit zu einer Struktur- und Entwicklungsgeschichte der bäuerlichen Gesellschaften kommen und die traditionelle Darstellung der Bauern als Herrschaftsobjekt durch eine Darstellung als Subjekt innerhalb gesellschaftlicher Interaktionsbeziehungen ablösen. In der konkreten Forschungsarbeit dürfte der sozialpsychologische Zugang jedoch nicht die sozio-ökonomische Analyse verdrängen, da politisches Handeln immer im Kontext des sozialen und wirtschaftlichen Umfeldes zu betrachten ist.

Rainer Postel hat seine Untersuchung der bauernkriegsfreien Gebiete Schleswig und Holstein [64] mit dem Vorsatz angetreten, „den Blick für die spezifi-

schen Probleme der Kriegsgebiete schärfen" zu helfen (S. 116). Bäuerliche Unruhen, die seit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts in Schleswig-Holstein verschiedentlich aufkamen, erreichten wie in dem an seinen Grenzen noch vom Bauernkrieg berührten Niedersachsen [65] nicht das Ausmaß der Aufstände in Süddeutschland und wiesen kein Bündnis mit Bürgern auf. Umgekehrt blieb auch die Stadtbewegung einiger niedersächsischer Städte auf vereinzelte Episoden begrenzt und fand aufgrund der nur schwach ausgebildeten Stadt-Land-Beziehungen im städtearmen und territorial relativ zerplitterten Niedersachsen bei der Landbevölkerung kein Echo. Wohl gewichtigste Unterscheidungsmerkmale gegenüber den meisten Kriegsgebieten sind: 1. Das Fehlen einer „Leibeigenschaft" und das örtlich — vor allem in Dithmarschen [66] und Nordfriesland [67] — recht hohe Maß an bäuerlicher Selbständigkeit in den Herzogtümern Schleswig-Holstein. Auch in Niedersachsen gingen die erheblichen Unterschiede in der Bauernschaft nicht auf rechtliche (Trennung in Freie und Minderfreie), sondern wirtschaftliche Ursachen zurück; 2. die im Vergleich zum deutschen Südwesten bessere wirtschaftliche Lage der Bauern und die „landesherrliche Bauernschutzpolitik" (Niedersachsen, S. 91) bzw. die „bauernfreundlich(e) Landesherrschaft" in den nördlichen Herzogtümern (S. 127); 3. die relativ konfliktfreie Durchsetzung der Reformation.

Ein Resümee der bisherigen Forschungen zum Bauernkrieg zieht *Franklin Kopitzsch*.[68] Er weist auf Forschungslücken und Diskussionsschwerpunkte hin, fordert eine engere Zusammenarbeit von Sozialgeschichte und anderen wissenschaftlichen Disziplinen und betont die regionale Beschränktheit aller Antworten auf die Fragen nach Ursachen, Trägern und Charakter des Bauernkrieges. Sein Aufgaben- und Fragenkatalog für eine regionale Bauernkriegsforschung ist wohl aus den Einzelstudien von Endres, Sabean, Wunder, Westermann u. a. entstanden und enthält folgende Gesichtspunkte: „Bevölkerungsentwicklung und -dichte, Stadt-Landbeziehungen, wirtschaftliche Lage, Erträge und Absatzmöglichkeiten, Abgaben und Dienste, rechtliche Stellung, soziale Schichtung, Verhältnis Gemeinde-Herrschaft, politische Partizipation, Kommunikationsmöglichkeiten, Stand der Reformation, politische und religiöse Traditionen" (S. 187 f.). Hinter den zusammengetragenen Einzelaspekten bleibt im Gesamteindruck das anvisierte theoretische Konzept für eine „Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkrieges" aber zurück. Man hätte sich gewünscht, daß der als fruchtbar geschilderte Ansatz eines „sozialen Systemkonflikts" im Rückgriff auf die Konzeption von Schulze zur Charakterisierung der Reformation und des Bauern-

kriegs eingehender erläutert worden wäre. Wie dieser Begriff in seiner Bedeutung gegenüber dem der Revolution abzugrenzen sei, wird nicht recht deutlich. Das gilt auch für die Ausführungen über die Durchbrechung eines „traditional-statischen Systems funktionaler Positionszuteilung" und die Schaffung einer „neuen Form der Öffentlichkeit" (Schulze).

Stadtunruhen, Zunftkämpfe und Bergarbeiteraufstände. Auf die Vorhaltungen Adolf Laubes (s. Anm. 42), die westliche Forschung habe bisher die städtischen Bewegungen als Voraufstände des Bauernkriegs vernachlässigt, hat *Rudolf Endres* [69] mit einer knappen Analyse des Regensburger Aufstandes von 1485 geantwortet und fünf bzw. sechs Hauptursachen oder -motive herausgearbeitet, die teilweise auch auf die seit 1509 gehäuft auftretenden Oppositionsbewegungen in anderen Städten zutreffen sollen: 1. Die schlechte Finanzlage der zum Teil hoch verschuldeten Städte, 2. der politische Kampf der Zünfte um eine stärkere Beteiligung am Stadtregiment, in dem sich die Handwerker zunehmend der Unterschichten als Kampfpartner bedienten, 3. der Protest gegen die Festlegung einer ständischen Stufenleiter durch den kleinen Kreis der herrschenden Geschlechter, 4. der wachsende Steuerdruck auf Handwerker und Arme, 5. der Haß kleinbürgerlicher und unterbürgerlicher Gruppen auf Privilegierte (Klerus, Reiche, Juden) und 6. seit 1517 die reformatorische Bewegung. Besondere Bedeutung kommt nach Endres dem inneren sozialen Differenzierungsprozeß in den Städten zu. Selbst wenn die Zunftverfassung durchgesetzt wurde, zog daraus nur eine dünne Schicht „neureicher" Handwerker Nutzen, die oft zugleich Handel trieben oder Verleger ihrer Zunftgenossen waren und nach politischer wie gesellschaftlicher Gleichstellung mit den alten Geschlechtern strebten. Der Abschluß reicher Zunftbürger, die zumeist auch Anführer der Aufstände waren, von den schlechtergestellten Handwerkern setzte sich nach unten weiter fort. Diese kleinbürgerliche Schicht distanzierte sich von der Stadtarmut, die sich aus diesem Grunde oft mit den Bauernhaufen verband. Abgesehen von der antiklerikal-reformatorischen Frühphase der Stadtkämpfe gab es außer im thüringischen Mühlhausen kein einheitliches Vorgehen der verschiedenen Gruppen. Gemeinsames Merkmal aller Stadtaufstände war die lokale Isolierung. Diese Beobachtungen, gestützt auf breitgestreute Untersuchungen zur mittelalterlichen Stadtgeschichte, regen dazu an, das östliche Konzept der „Volksbewegung" zu überprüfen, mit dem soziale Widersprüche und lokale Verschiedenheiten oft verwischt oder verharmlost werden. Ohne hier näher darauf eingehen zu können, soll wenigstens auf zwei Beiträge aus der Deutschen Demokratischen Republik

zu den Beziehungen zwischen Stadt und Land im Bauernkriegsgeschehen hingewiesen werden: *Günter Vogler* hat sich mit dem Nürnberger Landgebiet und *Karl Czok* mit Leipzig beschäftigt.[70] Eine umfassende Untersuchung zum Verhalten der Städte im Bauernkrieg fehlt noch.

Um eine Einbeziehung der Stadtunruhen in die Bauernkriegsforschung hat sich auch *Otthein Rammstedt* bemüht.[71] Er versucht, die hinter den unterschiedlichen Aufständen sichtbar werdende „soziale Bewegung" aufzufinden, die typische Träger- und Verlaufsmerkmale aufweise, von ihren Anfängen bis zu ihrer Institutionalisierung. Mit einer Präzisierung des Begriffs „soziale Bewegung" ist eine notwendige, längst fällige Aufgabe in Angriff genommen worden. Der bemühte und gelegentlich diffuse Eindruck jedoch, den dieser Beitrag hinterläßt, ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß die Arbeit an einem Ausgleich zwischen historischer Erscheinung und soziologischer Begriffsbildung noch nicht abgeschlossen ist. Besonders bedeutsam ist der Aufsatz von *Heinz Schilling* über die Vorgeschichte der Täuferherrschaft in Münster.[72] Er zeigt, daß die politischen und verfassungsrechtlichen Kämpfe zwischen dem Rat und den Zünften die entscheidende Erklärung für eine Machtergreifung der Täufer auf legalem Wege abgeben. Dreierlei ist hervorzuheben: 1. wird erfolgreich demonstriert, wie stark die Täuferbewegung in Münster mit den Auseinandersetzungen um eine genossenschaftsrechtliche Stadtverfassung verquickt war; 2. wird deutlich, wie sehr die These vom „gemeinen Mann" als dem Träger revolutionärer Aufstände in Stadt und Land in Gefahr steht, die „Konfliktaustragungsmechanismen" (S. 238) in den Städten zu verzeichnen, denn hier ließe sich die Bestimmung, die der „gemeine Mann" bei P. Blickle etwa gefunden habe, nur auf die nichtbürgerliche Unterschicht anwenden. Der Gegensatz zwischen Rat und Gemeinde aber sei gewöhnlich, wie in Münster, ein Machtkampf zwischen grundsätzlich „herrschaftsfähigen" Schichten gewesen; 3. wird erklärt, daß die Austragung dieser Gegensätze nicht „durch den Bauernkrieg gesetzter Impulse bedurfte" (S. 238), sondern in den Bahnen spätmittelalterlicher Stadtkämpfe verlief, die durch die Reformation erneut in Gang gesetzt wurden. Damit setzt Schilling einen Kontrapunkt zu jenen Beiträgen, die einen engen Zusammenhang zwischen Bauernkrieg und Stadtunruhen annehmen und stellt die Forschung vor neue Aufgaben. Problematisch ist, daß dieses Erklärungsmodell nach Schilling nur für die Zeit bis zum täuferischen Herrschaftsantritt Anwendung finden könne, für die Zeit des Täuferreichs selbst aber nicht greife. Zu fragen bleibt, ob die historische Kontinuität zwischen der

Vorgeschichte und der Geschichte dieser Herrschaft nicht doch nach einem übergreifenden Erklärungsmodell verlangt.

Mit dem Problem des Zusammengehens von Bergarbeitern und Bauern im deutschen Bauernkrieg beschäftigt sich *Adolf Laube* in einem bemerkenswerten Beitrag.[73] Er stellt fest, daß erst nach einer „genaue(n) Analyse der spezifischen ökonomischen, sozialen und politischen Interessen sowie des ideologischen Reifegrades der verschiedenen oppositionellen Schichten und Gruppen" (S. 84) die Frage nach der Bündnisproblematik zu klären sei. Trotz der regionalen wie überregionalen Wanderung der Bergarbeiter, ihrer familiären Beziehung zum Dorf und ihrer teilweise bäuerlichen Herkunft blieben die Barrieren zwischen beiden Gruppen ausschlaggebend. Diese ergaben sich aus der unterschiedlichen Stellung in der Produktion und zum Eigentum an den Produktionsmitteln. Die Forderungen der Bergarbeiter bezogen sich nur auf ihre besondere Lage und richteten sich damit auf eine ganz andere Zielgruppe als die der Bauern, nämlich auf die Bergbeamten. Diese standen stellvertretend für die Kapitalbesitzer und verkörperten gleichzeitig das feudale Direktionssystem. Ihre widersprüchliche Funktion führte dazu, daß der Kampf der Knappen sowohl Elemente gegen kapitalistische Ausbeutung als auch antifeudale Elemente umfaßte. Weder diese Zielperspektiven noch die Reformation vermochten ein Bündnis zwischen Bauern und Bergarbeitern zustandezubringen. Wenn es auch in vielen Gegenden zu einem Zusammenschluß kam, blieb dieser doch immer sporadisch und eng begrenzt. Eine darüberhinausgehende Interpretation, wendet Laube gegen Manfred Bensing ein, überschätzt den „Reifegrad der Entwicklung im allgemeinen und der Bewußtheit der Bergarbeiter im besonderen" (S. 107).

Theologische Zugänge zum Bauernkrieg. Die Kirchengeschichtsschreibung hat sich in unserem Jahrhundert aus der Bauernkriegsforschung fast ganz zurückgezogen oder ihr Interesse nur da angemeldet, wo die Haltung Luthers zu den aufständischen Bauern auf dem Spiel stand. Dazu hat *Gottfried Maron* neuerdings einen bedenkenswerten Beitrag geliefert.[74] Nicht einmal der bemühte Versuch Wilhelm Stolzes, den Bauernkrieg als religiös-reformatorische Bewegung zu fassen, um die deutsche Geschichte von dem angeblichen Schandfleck einer sozialen Revolution zu reinigen [75], hat die Kirchenhistoriker überzeugen können, die Maßstäbe der kirchengeschichtlichen Anfänge aus reformatorischer Sicht zu verlassen, die *Hubert Kirchner* erst kürzlich einer gründlichen Analyse unterzogen hat.[76] Es schien gebotener, den Bauernkrieg aus der Geschichte der Kirche auszuscheiden,

als ihm, wie *Heiko A. Oberman* es versucht hat, einen „Platz in der Kirchengeschichte" zuzuweisen genauso wie den Bewegungen, „die von Wittenberg, Genf und Trient ausgegangen sind." [77] Seine Interpretation, belegt mit zeitgenössischen Kritikern ebenso wie Führern des Bauernkriegs, sieht in dieser Auseinandersetzung von ihren Anfängen als „Klosterkrieg" her eine „religiöse Volkserhebung" (S. 171). So recht Oberman hat, die sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Neigung zu korrigieren, „biblisches Gedankengut, christlich-apokalyptisches Ferment und religiösen Erwartungshorizont der Aufständischen" (S. 172) zurückzudrängen, so wenig wird es seiner Deutung des Bauernkriegs als „Glaubensrevolte" aber gelingen, sich gegen den Aspektreichtum profangeschichtlicher Forschungen durchzusetzen. Besondere Aufmerksamkeit dürfte der Beitrag von *Martin Brecht* beanspruchen, der den theologischen Hintergrund der Zwölf Artikel ausgeleuchtet hat.[78] Gegen die weitverbreitete Annahme, daß Schappeler und Lotzer in der Tradition Zwinglis stünden, arbeitet er auf sorgfältige Weise heraus, daß beide aus dem lutherischen Reformationsansatz heraus den religiösen und sozialen Konflikt der Bauern mit den Obrigkeiten zu lösen versuchten. So werden die Zwölf Artikel nicht als ein revolutionäres Dokument, sondern als ein Beispiel für „politische Diakonie" (S. 57) verstanden, die aus der Anwendung und Fortentwicklung der Obrigkeitslehre Luthers in Oberschwaben erwachsen sei. Hier wird die Forschung vor die Frage gestellt, ob die Verbindung der Zwölf Artikel mit einer Obrigkeitslehre, die ein Widerstandsrecht der Untertanen ausschließt, bereits ausreicht, um den revolutionären Gehalt dieser Artikel (Blickle) zu bestreiten.

Bauernkrieg und Täufertum. Die Untersuchung von *James M. Stayer* über „Anabaptists and the Sword", die demnächst mit ausführlichen „Reflections and Retractions" in 3. Auflage erscheinen wird, hat die These von den pazifistischen Anfängen des Täufertums in der Schweiz erschüttert.[79] Dem täuferischen Aufbruch habe vielmehr die Absicht zugrunde gelegen, die kirchliche und weltliche Gemeinde als Einheit zu erneuern und die Verwirklichung dieser Absicht keineswegs mit einem prinzipiellen Verzicht auf die Anwendung von Gewalt zu verbinden. Dieses Reformationsmodell hat Stayer auf den radikalen reformierten Kongregationalismus zurückgeführt, der den Landgemeinden des Zürcher Hoheitsgebiets in ihrem Kampf um politische Unabhängigkeit zugute kam.[80] Er hat so zwangsläufig die Frage nach der Beziehung des Täufertums zu den Bauernunruhen in der Schweiz wieder aufgeworfen und geht dieser Frage selber nach, indem er die Aktivitäten der Täuferführer Wilhelm Reublin und Johannes Brötli zur Zeit

dieser Unruhen genau untersucht. Das Ergebnis für beide Täufer, die später auf einen pazifistischen Kurs einschwenkten, ist eindeutig: „The Anabaptism of Brötli and Reublin was not separated from the turbulent and revolutionary currents of the world around them.“ [81] Vielleicht könnte man sogar einen Schritt weitergehen und in der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleitheim 1527 nicht nur eine Abgrenzung von enthusiastischen Elementen innerhalb der täuferischen Gruppen oder einen endgültigen Abschied von der offiziellen Reformation sehen [82], sondern mit aller Distanz zur Obrigkeit und zur Reformation auch eine Absetzbewegung von den Bauernerhebungen. Eine ganze Reihe von Schlagworten, die in den Bauernlagern kursierten (Vereinigung, Absonderung, Verweigerung, Bann, Gemeinderechte, Pfarr- bzw. Hirtenwahl etc.), tauchen im Schleitheimer Dokument in neuer Deutung wieder auf. Hier müßten weitere Forschungen einsetzen. Den Zusammenhang von Bauernkrieg und Täufertum hat auch *Martin Haas* bestätigt und vor allem damit die große Anziehungskraft erklärt, die vom frühen Täufertum ausging, aber bald nach der Niederlage der Bauern erlosch.[83] Der kritische Aufsatz *John H. Yoders* geht an der Stoßrichtung von „Anabaptists and the Sword“ vorbei und vermag die Täuferforschung allenfalls vor die Aufgabe zu stellen, endlich einmal das Problem von theologischer Wertbeziehung und historischer Arbeit systematisch in Angriff zu nehmen.[84]

Daß Verbindungen zwischen Täufertum und Bauernkrieg in Franken bestanden, ist oft geäußert, gelegentlich auch bestritten worden. Sie jetzt aufgrund der umfangreichen Untersuchungen zu Hans Hut genauer aufgedeckt zu haben, ist das Verdienst von *Gottfried Seebaß*.[85] Huts Lehre, die das Erbe Müntzers nach der Niederlage von Frankenhausen antrat, die revolutionären Umsturzpläne jedoch für eine Weile aufschob, stieß vor allem bei den enttäuschten Veteranen des Bauernkriegs auf offene Ohren.

In diesem Überblick fehlen Hinweise auf Quellensammlungen und Arbeiten aus dem Bereich der Literatur- und Kunstgeschichte. Sie würden die breite Streuung des Interesses am Deutschen Bauernkrieg noch deutlicher als bisher hervortreten lassen. Diese Arbeiten, die unter anderem dem Historiker wichtige Einblicke in das zeitgenössische Bild vom Bauern vermitteln, sollen zu Beginn des *zweiten Teils* vorgestellt werden. *Ein* Schluß kann aus der bisherigen Übersicht schon jetzt gezogen werden: Die Erinnerung an den Bauernkrieg vor 450 Jahren hat kein publizistisches Strohfeuer entfacht, sie hat vielmehr eine Vielfalt recht unterschiedlicher Anregungen, Korrekturen und Ergänzungen, oft noch isolierter, im ganzen jedoch weiterführen-

der, wenn auch kontroverser Interpretationsansätze und Ergebnisse hervorgebracht. Dafür charakteristisch ist der Verweis auf die Vielfalt der Ursachen, Motive, Probleme [86], die im Bauernkrieg wirksam waren und den Gang der Forschung ebenso beflügeln wie lähmen können. Wenn auf den Überblick eine Analyse der Arbeitsmethoden und Forschungskonzepte folgt, dann nicht um krampfhaft nach einem gemeinsamen Nenner hinter Ungleichartigem zu suchen, wohl aber um Klarheit darüber zu gewinnen, in welchem Maße erzielte Ergebnisse vom geschichtstheoretischen Vorverständnis abhängig sind und auf welche Weise eine „multiperspektivische Betrachtungsweise" [87], die sich angesichts der Motiv- und Ursachenvielfalt des Bauernkriegs als Methode geradezu aufdrängt, zu Forschungskonzepten verdichtet werden könnte.[88]

---

1 Gottfried Seebaß, Bauernkrieg und Täufertum in Franken, in: H. A. Oberman (Hg.), Deutscher Bauernkrieg 1525, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 85 Bd., (Verlag W. Kohlhammer) Stuttgart 1974, Heft 2 (zitiert nach Separatdruck), S. 140 (fortan: Oberman, Bauernkrieg).

2 James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Göttingen 1975, S. 41 ff.; Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: H.-J. Goertz (Hg.), a. a. O., S. 68; James M. Stayer, Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: M. Lienhard (Hg.), The Origins and Characteristics of Anabaptism/Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme. Archives internationales d'Histoire des Idées, 87, The Hague 1976, S. 83–102.

3 Zur neueren Forschungslage vgl. Peter Blickle, Die Revolution von 1525, (R. Oldenbourg Verlag) München/Wien 1975, S. 11–19; Franklin Kopitzsch und Rainer Wohlfeil, Neue Forschungen zur Geschichte des Deutschen Bauernkriegs, in: H.-U. Wehler (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526. Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 1 (Vandenhoeck und Ruprecht) Göttingen 1975, S. 303–354 (fortan: Wehler, Bauernkrieg). Als problemorientierter Forschungsbericht mit zahlreichen Literaturhinweisen kann auch angesehen werden: Franklin Kopitzsch, Bemerkungen zur Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkriegs, in: Rainer Wohlfeil (Hg.), Der Bauernkrieg 1524–26. Bauernkrieg und Reformation. nymphenburger texte zur wissenschaft 21 (Nymphenburger Verlagsanstalt) München 1975, S. 177–218 (fortan: Wohlfeil, Bauernkrieg).
Zur Geschichtsschreibung des Bauernkriegs allgemein vgl. Hermann Vahle, Der deutsche Bauernkrieg als politische Bewegung im Urteil der Geschichtsschreibung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 23, 1972, S. 257–277; Volker Press, Der Bauernkrieg als Problem der deutschen Geschichte, in: Nassauische Annalen,

86, 1975, S. 158—166 (s. auch Anm. 22 und 23). Angekündigt ist: Wolfgang Mischalka, Bauernkrieg. Erträge der Forschung. (Wiss. Buchgesellschaft) Darmstadt.
4 Günther Franz, Der Deutsche Bauernkrieg, 10. Aufl. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt 1975.
5 Max Steinmetz, Positionen der Forschung. Kritische Bemerkungen zur Bauernkriegsforschung in der Bundesrepublick Deutschland, in: Historische Zeitschrift, Beiheft 4, Revolte und Revolution in Europa, hg. von P. Blickle (R. Oldenbourg Verlag) München 1975, S. 117 f. (fortan: Blickle, Revolte und Revolution).
6 Adolf Waas, Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit 1300—1525, München 1964.
7 Horst Buszello, Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift an die Versammlung gemayner Pawerschafft, Studien zur europäischen Geschichte, Bd. 8 (Colloquium Verlag) Berlin 1969.
8 Hellmuth Hesselbarth, Eine Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg, in: Zeitschr. für Geschichtswissenschaft, 4, 1953, S. 527—551; M. M. Smirin, Eine anonyme politische Flugschrift aus der Zeit des Großen Bauernkriegs, in: F. Klein und J. Streisand (Hg.), Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Berlin 1956, S. 71—85. Neu erschienen ist eine historisch-kritische Ausgabe dieser Flugschrift, die das Ergebnis von Buszello bestätigt, es handele sich um die Schrift eines unbekannten Zwinglianhängers in Oberschwaben oder im Bodenseegebiet; im Gegensatz zu Buszello wird sie allerdings nicht als ein gelehrter Disput über das Recht zum Aufstand, sondern als eine Agitationsschrift aufgefaßt: Siegfried Hoyer und Bernd Rüdiger (Hg.), An die Versammlung Gemeiner Bauernschaft. Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg (1525), mit einer sprachgeschichtlichen Einleitung von M. M. Guchmann, Leipzig 1975. — Da die Diskussion um diese Schrift noch nicht zur Ruhe gekommen ist, soll hier schon auf zwei weitere Aufsätze hingewiesen werden: Siegfried Hoyer, Widerstandsrecht und Widerstandspflicht in der Flugschrift „An die Versammlung gemayner Pawerschafft" (1525), in: Gerhard Heitz, Adolf Laube, Max Steinmetz, Günter Vogler (Hgg.), Der Bauer im Klassenkampf. Studien zur Geschichte des deutschen Bauernkriegs und der bäuerlichen Klassenkämpfe im Spätfeudalismus, Berlin (Ost) 1975, S. 129—155 (fortan: Heitz, Bauer im Klassenkampf); Martin Brecht, Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 58 ff.
9 Jürgen Habermas, Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 2. Aufl. 1971, S. 116.
10 David Warren Sabean, Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkriegs. Eine Studie der sozialen Verhältnisse im südlichen Oberschwaben in den Jahren vor 1525. Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Bd. 26, (Gustav Fischer Verlag) Stuttgart 1972.
11 Horst Buszello, Die Staatsvorstellung des „Gemeinen Mannes" im Deutschen Bauernkrieg, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 277.

12 Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution, hg. vom Autorenkollektiv Adolf Laube, Max Steinmetz, Günter Vogler, (Dietz Verlag) Berlin (Ost) 1974.

13 Max Steinmetz, Die historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte, in: Rainer Wohlfeil (Hg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, München 1972, S. 67.

14 Vgl. dazu: Bernhard Töpfer, Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit, ebd., S. 70 ff. Den Einwänden von Töpfer, Macek und Kalivoda versucht Steinmetz mit der Begriffsbildung „Übergangs- oder Zwischenperiode zwischen Mittelalter und Neuzeit" Rechnung zu tragen: M. Steinmetz, Die historische Bedeutung . . ., a. a. O., S. 63.

15 Vgl. auch Manfred Bensing, Die Haufen im deutschen Bauernkrieg. Über das revolutionäre Schöpfertum der Volksmassen in der frühbürgerlichen Revolution, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 183—199. In 3. Aufl. ist erschienen: M. Bensing und S. Hoyer, Der deutsche Bauernkrieg 1524—1526, Berlin (Ost) 1975; Siegfried Hoyer, Das Militärwesen im deutschen Bauernkrieg, Berlin (Ost) 1975.

16 O. G. Tschaikowskaja, Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges, in: Sowjetwissenschaft, 1957, S. 721—738. Vgl. dazu Abraham Friesen, Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents, Wiesbaden 1974, S. 193 ff.

17 Dazu zählen die in der Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (fortan: ZfG) abgedruckten Aufsätze von: Günter Vogler, Die Dialektik von Klassenentwicklung und sozialen und politischen Bewegungen in der Feudalgesellschaft Mittel- und Westeuropas vom 11. bis 18. Jahrhundert, in: ZfG, XX, Heft 10 (1972), S. 1234 ff.; und ders., Probleme der Klassenentwicklung in der Feudalgesellschaft. Betrachtungen über die Entwicklung des Bürgertums in Mittel- und Westeuropa vom 11. bis zum 18. Jahrhundert, in: ZfG, XXI, Heft 10 (1973), S. 1182 ff. Brigitte Berthold, Evamaria Engel, Adolf Laube, Die Stellung des Bürgertums in der deutschen Feudalgesellschaft bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, in: ZfG, XXI, Heft 2 (1973), S. 196 ff. Wolfgang Küttler, Zum Problem der Anwendung des marxistisch-leninistischen Klassenbegriffs auf das mittelalterliche Stadtbürgertum, in: ZfG, XXII, Heft 6 (1974), S. 605 ff.

18 Vgl. demgegenüber Peter Blickle, Die politische Entmündigung des Bauern. Kritik und Revision einer These, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 298 ff. Eine ost-westliche Konvergenz scheint sich an diesem Punkt mit Siegfried Hoyers Übernahme der Ansicht Blickles anzudeuten, vgl. ebd., S. 302, Anm. 22. Jürgen Bücking dagegen hält für weite Teile der habsburgischen Lande (mit Ausnahme Tirols und Salzburgs) an der früheren Auffassung fest: Jürgen Bücking, Der „Bauernkrieg" in den habsburgischen Ländern als sozialer Systemkonflikt, 1524—1526, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 191 f. Betrachtet man neuere ostdeutsche Arbeiten zu den Folgeerscheinungen des Bauernkriegs, so zeigt sich darin einerseits das Beharren auf der Verschlechterungsthese, andererseits aber der Drang, stärker als in der Vergangenheit auf Besonderheiten, Vielfalt und Widersprüchlichkeiten

zu achten. Vgl. etwa Helga Schultz, Bäuerlicher Klassenkampf und „zweite Leibeigenschaft". Einige Probleme des Kampfes in der Zeit zwischen frühbürgerlicher Revolution und Dreißigjährigem Krieg, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 391 ff., oder die Arbeit von Gerhard Heitz, Probleme des bäuerlichen Klassenkampfes im Spätfeudalismus, ebd., S. 513 ff. Anders als bei Blickle und Schulze wird die Häufung gerichtlicher Streitigkeiten zwischen Bauern und Herrschaft hier aus der Perspektive des Bauern interpretiert als legale Seite des bäuerlichen Klassenkampfes gegen verschlechterte Lebensbedingungen. Dahinter steht auch hier der Anspruch, die „Volksmassen" als aktive Triebkräfte der Geschichte zu profilieren. Als Indiz einer reformorientierten Konfliktstrategie der Herrschenden wird der gerichtliche Konfliktaustrag schon deshalb nicht gewertet, weil man in den Verfahren deutliche Beispiele von „Klassenjustiz" (Heitz, a. a. O., S. 518) sieht.

19 Die polygenetische Sicht steht noch ausdrücklicher im Vordergrund bei: James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review, 49, 1975, S. 83—122.

20 Vgl. Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin (Ost) 1966, S. 160.

21 S. dazu Ernst Koch, Zwingli, Calvin und der Calvinismus im Geschichtsbild des Marxismus, in: Zwingliana, 14, 1974/75, S. 61 ff.

22 Thomas Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: ders., Reformation, Revolution, Utopie, Göttingen 1975, S. 9—37; ders. und Peter Melcher, Bauernkrieg, ebd., S. 85—112. Weitere Hinweise bei Franklin Kopitzsch, a. a. O., S. 182.

23 Abraham Friesen, a. a. O. (s. Anm. 16); vgl. auch die Besprechung dieses Buches in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1975, S. 105 ff.

24 Josef Foschepoth, Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der DDR. Zur Methodologie eines gewandelten Geschichtsverständnisses. Historische Forschungen, Bd. 10 (Duncker & Humblot), Berlin (West) 1976; vgl. dazu auch Rainer S. Elkar, Geschichtsforschung der Frühen Neuzeit zwischen Divergenz und Parallelität, in: Wohlfeil, Bauernkrieg, S. 219—246.

25 Peter Blickle, Die Revolution von 1525 (R. Oldenbourg Verlag) München 1975.

26 Günter Vogler, Der revolutionäre Gehalt und die räumliche Verbreitung der oberschwäbischen Zwölf Artikel, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 206—231. Vf. übernimmt in vielen Passagen die Argumentationsgänge Blickles und kommt zu einem entsprechenden Ergebnis: Offenheits- und Wirkungsgrad der Zwölf Artikel „tendierten zu revolutionären Veränderungen" (S. 230).

27 Vgl. dazu Peter Blickle, Landschaften im Alten Reich, München 1973. In dieser Arbeit hat Blickle das Landschaftsmodell ohne jeden Bezug zu einem Revolutionskonzept entwickelt. Es dient lediglich zur genauen Aufschlüsselung des Verhältnisses von Landschaft-Herrschaft-Staat in der Übergangsphase zur Frühmoderne.

28 Winfried Becker, Reformation und Revolution. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 34, Münster 1974.

29 Oberman, Bauernkrieg (s. Anm. 1).
30 Wiss. Zeitschrift, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe, hg. von der Karl-Marx-Universität Leipzig, 23, Heft 6, 1974.
31 Wohlfeil, Bauernkrieg (s. Anm. 3).
32 Blickle, Revolte und Revolution (s. Anm. 5).
33 Bernd Moeller (Hg.), Bauernkriegsstudien. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 189, Jg. 82, 2/83, (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) Gütersloh 1975 (fortan: Moeller, Bauernkriegsstudien).
34 Wehler, Bauernkrieg (s. Anm. 3).
35 Günther Franz (Hg.), Bauernschaft und Bauernstand 1500—1970 (C. A. Starke Verlag) Limburg 1975 (fortan: Franz, Bauernschaft).
36 Heitz, Bauer im Klassenkampf (s. Anm. 8).
37 Alphonse Wollbrett (Hg.), La Guerre des Paysans 1525. Études et Documents. Société d'Histoire et d'Archéologie de Saverne et Environs. Numero supplémentaire 93, Saverne 1975 (mit Beiträgen von P. Blickle, Ph. Dollinger, J. Rott, F. Rapp u. a.). Hinzuweisen ist auch auf die Untersuchung von G. Heumann, La Guerre des Paysans d'Alsace et de Moselle, 1975.
Heiko A. Oberman, Van agitatie tot revolutie: De boerenoorlog als Europees fenomeen, in: Rondom het Woord, 17, 1975, S. 30—38; C. Augustijn, De ideologie van de boerenoorlog, ebd., S. 39—50; ders., De boerenoorlog: Einde van de reformatie als volksbeweging?, ebd., S. 61—65.
38 Josef Macek, Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 5—29. Vgl. auch G. Schlesinger, Die Hussiten in Franken. Der Hussiteneinfall unter Prokop dem Großen im Winter 1429, seine Auswirkungen sowie sein Niederschlag in der Geschichtsschreibung, Kulmbach 1974.
39 Ferdinand Seibt, Die hussitische Revolution und der Deutsche Bauernkrieg, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 47—61. Vgl. auch F. G. Heymann, The Hussite Revolution and the German Peasants' War, in: Medievalia et Humanistica NS 1, 1970, S. 141—159.
40 Hartmut Boockmann, Zu den geistigen und religiösen Voraussetzungen des Bauernkriegs, in: Moeller, Bauernkriegsstudien, S. 9—27.
41 Peter Baumgart, Formen der Volksfrömmigkeit — Krise der alten Kirche und reformatorische Bewegung. Zur Ursachenproblematik des „Bauernkrieges". In: Blickle, Revolte und Revolution, S. 186—204.
42 Adolf Laube, Die Volksbewegungen in Deutschland von 1470 bis 1517. Ursachen und Charakter. In: Blickle, Revolte und Revolution, S. 84—98.
43 Františ̌ek Graus, Vom „Schwarzen Tod" zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters. In: Blickle, Revolte und Revolution, S. 10—30.
44 Francis Rapp, Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte des Bauernkriegs im Unterelsaß, in: Moeller, Bauernkriegsstudien, S. 29—45.
45 Rodney Hilton, Soziale Programme im englischen Aufstand von 1381, in:

Blickle, Revolte und Revolution, S. 31–46; Peter Gunst, Der ungarische Bauernaufstand von 1514, ebd., S. 62–83; György Székely, Klassenziele und Patriotismus im Kampf der ungarischen Bauern von 1514–1711, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 405–428; Peter Ratkos, Die slowakischen Bauern im Klassenkampf von 1526–1785, ebd., S. 429–448; Józef Petrán, Typologie der Bauernbewegungen in Mitteleuropa unter dem Aspekt des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus, ebd., S. 449–468; Lozef Leszczynski, Forschungsergebnisse der polnischen Historiographie auf dem Gebiete des Klassenkampfes der schlesischen Bauern im Spätfeudalismus, ebd., S. 469–490; Igor Karaman, Die Bauernbewegungen und der bäuerliche Klassenkampf in Kroatien im Zeitalter des Spätfeudalismus, ebd., S. 491–512.

46 Horst Buszello, Die Staatsvorstellung des „Gemeinen Mannes" im deutschen Bauernkrieg, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 273–295; ders., Gemeinde, Territorium und Reich in den politischen Programmen des Deutschen Bauernkrieges 1525–26, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 105–129.

47 Thomas S. Sea, Schwäbischer Bund und Bauernkrieg: Bestrafung und Pazifikation, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 129–167.

48 Vgl. auch C. Greiner, Die Politik des Schwäbischen Bundes während des Bauernkrieges 1524/1525 bis zum Vertrag von Weingarten, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben, 68, 1974, S. 7–94.

49 Karl-Heinz Burmeister, Genossenschaftliche Rechtsfindung und herrschaftliche Rechtssetzung. Auf dem Wege zum Territorialstaat, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 171–185.

50 Walter Müller, Freiheit oder Leibeigenschaft, soziale Ziele des deutschen Bauernkrieges, in: Blickle, Revolte und Revolution S. 264–272. Gegenüber Endres hält Müller an der Bedeutung der Leibeigenschaft auch für große Teile Frankens fest (S. 267). Sie sei eine „Quelle unzähliger Konflikte zwischen Herrschaft und Bauern" (S. 266) gewesen. Vgl. auch ders., Entwicklung und Spätformen der Leibeigenschaft am Beispiel der Heiratsbeschränkungen. Die Ehegenoßsame im alemannisch-schweizerischen Raum, Sigmaringen 1974.

51 Den Gegenpol dazu bildet Blickles Auffassung von der starken Belastung durch die Leibeigenschaft.

52 Winfried Becker, „Göttliches Wort", „Göttliches Recht", „göttliche Gerechtigkeit". Die Politisierung theologischer Begriffe? in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 232–264.

53 Becker zieht die häufige Abgrenzung zwischen Altem und Göttlichem Recht in Zweifel, da auch das alte, mit dem Herkommen verbundene Recht eine höhere, auf Gott bezogene Geltung für sich beanspruchte (kirchlicher Einfluß als verstärkendes Moment). Zwischen Göttlichem und natürlichem Recht sieht er wie Müller und Burmeister Überschneidungen, da im Spätmittelalter das natürliche Recht auf die göttliche Schöpfungsordnung zurückwies (S. 240).

54 David Sabean, Probleme der Agrarverfassung zu Beginn des 16. Jahrhunderts, Oberschwaben als Beispiel, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 132–150.

55 John C. Stalnaker, Auf dem Wege zu einer sozialgeschichtlichen Interpretation des Deutschen Bauernkrieges (1525–1526), in: Wehler, Bauernkrieg, S. 38–60.
56 Manfred Straube, Über Teilnehmer und Folgen bäuerlicher Unruhen im kursächsischen Amt Altenburg während des Bauernkrieges, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 215–249.
57 Winfried Schulze, Die veränderte Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 277–302.
58 Blickle, Revolte und Revolution (s. Anm. 18).
59 Helga Schultz, Bäuerlicher Klassenkampf und „zweite Leibeigenschaft". Einige Probleme des Kampfes in der Zeit zwischen frühbürgerlicher Revolution und Dreißigjährigem Krieg, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 391–404; Gerhard Heitz, Probleme des bäuerlichen Klassenkampfes im Spätfeudalismus, ebd., S. 513–151.
60 Rudolf Endres, Zur sozialökonomischen Lage und sozialpsychischen Einstellung des „Gemeinen Mannes". Der Kloster- und Burgensturm in Franken von 1525, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 61–78; ders., Probleme des Bauernkrieges in Franken, in: Wohlfeil, Bauernkrieg, S. 90–116. Eine volkstümliche Darstellung ist das ansprechend aufgemachte Buch von Carlheinz Gräter, Der Bauer in Franken, (Stürz Verlag) Würzburg 1975.
61 Jürgen Bücking, Der „Bauernkrieg" in den habsburgischen Ländern als sozialer Systemkonflikt, 1524–1526, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 168–192.
62 Heide Wunder, Zur Mentalität aufständischer Bauern. Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Geschichtswissenschaft und Anthropologie, dargestellt am Beispiel des samländischen Bauernaufstandes von 1525, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 9–38.
63 Heide Wunder, Der samländische Bauernaufstand von 1525, Entwurf für eine sozialgeschichtliche Forschungsstrategie, in: Wohlfeil, Bauernkrieg, S. 143–176.
64 Rainer Postel, Adel und Bauern in Schleswig-Holstein zur Zeit des deutschen Bauernkriegs, in: Wohlfeil, Bauernkrieg, S. 116–143.
65 Rainer Postel, Zur Sozialgeschichte Niedersachsens in der Zeit des Bauernkrieges, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 79–105.
66 Zu den Dithmarscher Verhältnissen vgl. die Längsschnittanalyse von Nis R. Nissen, Bäuerliche Führungsschichten Dithmarschens zwischen Bauernkrieg und Bauernbefreiung, in: Franz, Bauernschaft, S. 165–183.
67 Für Ostfriesland hat Harm Wiemann (Die Bauern in der ostfriesischen Landschaft im 16. bis 18. Jahrhundert) in demselben Band eine Studie mit Akzent auf der landständischen Verfassung vorgelegt.
68 Franklin Kopitzsch, Bemerkungen zur Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkrieges, in: Wohlfeil, Bauernkrieg, S. 177–219.
69 Rudolf Endres, Zünfte und Unterschichten als Elemente der Instabilität in den Städten, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 151–170.
70 Günter Vogler, Ein Vorspiel des deutschen Bauernkriegs im Nürnberger Landgebiet 1524, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 49–82; (vgl. auch Lawrence P.

Buck, The Containment of Civil Insurrection: Nürnberg and the Peasants' Revolt, Ph. D. Diss. Ohio State University, Michigan 1971); Karl Czok, Der Widerhall des deutschen Bauernkrieges in Leipzig 1524/1525, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 111—128; ders., Zur sozialökonomischen Struktur und politischen Rolle der Vorstädte in Sachsen im Zeitalter der deutschen frühbürgerlichen Revolution, in: Wiss. Zeitschrift, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe, hg. von der Karl-Marx-Universität Leipzig, 24, 1975, S. 53—68.

71 Otthein Rammstedt, Stadtunruhen 1525, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 239—276.

72 Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525—1534. In: Wehler, Bauernkrieg, S. 193—238. Dagegen fällt stark ab: D. Kluge, Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte, Bd. 68, 1975, S. 23—38.

73 Adolf Laube, Zum Problem des Bündnisses von Bergarbeitern und Bauern im deutschen Bauernkrieg, in: Heitz, Bauer im Klassenkampf, S. 83—110. Vgl. auch ders., Studien über den erzgebirgischen Silberbergbau von 1470 bis 1546. Seine Geschichte, seine Produktionsverhältnisse, seine Bedeutung für die gesellschaftlichen Veränderungen und Klassenkämpfe in Sachsen am Beginn der Übergangsepoche vom Feudalismus zum Kapitalismus, Berlin (Ost) 1974.

74 Gottfried Maron, Niemand soll sein eigner Richter sein, in: Luther, 46, 1975, S. 60—75. Hinzuweisen ist auch auf: J. C. P. A. van Laarhoven, Luther en de boerenoorlog, in: Rondom het Woord, 17, 1975, S. 51—59; Robert M. Crossley, Luther and the Peasants' War, New York 1974. — Zu Müntzer und Luther im Zusammenhang mit dem Bauernkriegsgeschehen vgl. Leif Grane, Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Moeller, Bauernkriegsstudien, S. 69—97. Zu Müntzers Rolle im Bauernkrieg vgl. Walter Elliger, Thomas Müntzer, Leben und Werk, Göttingen 1975; Max Steinmetz (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer, Leipzig 1976.

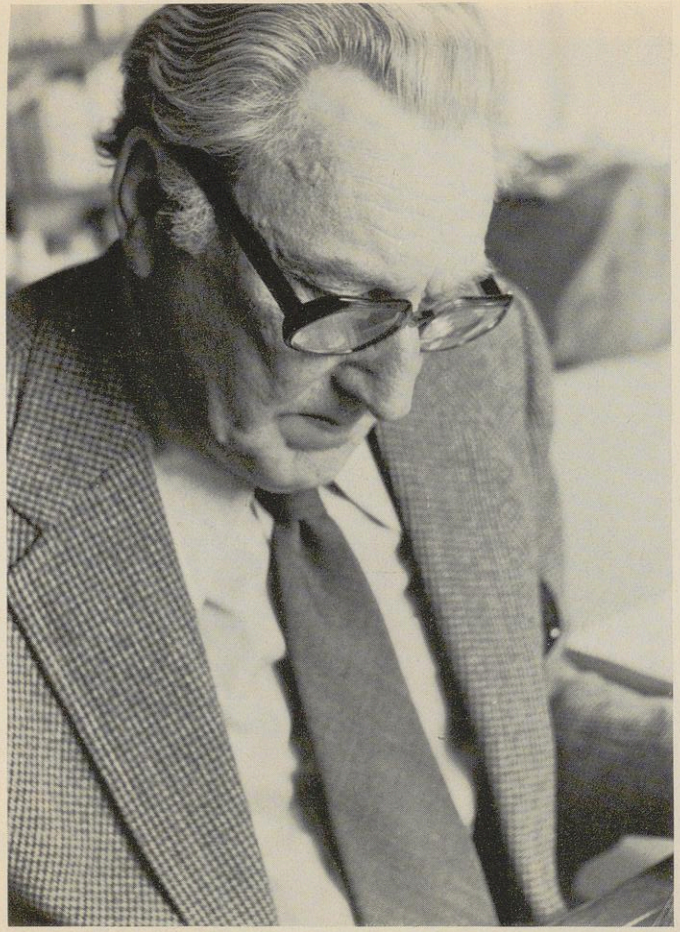
75 Wilhelm Stolze, Der deutsche Bauernkrieg, Halle 1907.

76 Hubert Kirchner, Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 95—125; ders., Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers. Theol. Habil.-Schr. Greifswald 1969. — Zu zeitgenössischen Reaktionen auf Thomas Müntzer vgl. Siegfried Bräuer, Der Humanist Euricius Cordus und sein neulateinisches Epos „... Antilutheromastix" von 1525, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 65—94; vgl. ders., Die zeitgenössischen Dichtungen über Thomas Müntzer. Untersuchungen zum Müntzerbild der Zeitgenossen in Spottgedichten und Liedern, im Dialog und im neulateinischen Epos von 1521 bis 1525. Theol. Diss. Leipzig 1973.

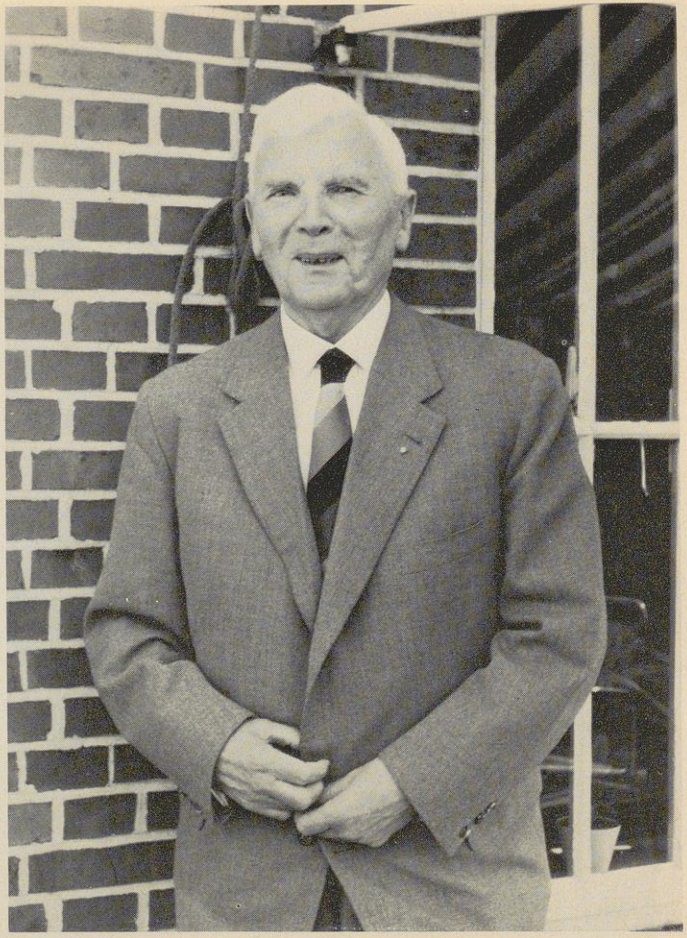
77 Heiko A. Oberman, Tumultus rusticorum: Vom „Klosterkrieg" zum Fürstensieg. Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 157—172.

78 Martin Brecht, Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Bei-

trag zum Bauernkrieg, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 30–64.
79 James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl. Lawrence, Ks., 1972.
80 Ders., Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz, Umstrittenes Täufertum, S. 19–49.
81 Ders., Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: Marc Lienhard (Hg.), a. a. O., S. 102.
82 Vgl. die Kontroverse zwischen John H. Yoder und Klaus Deppermann in: Mennonitische Geschichtsblätter 1972, S. 35–47, und 1973, S. 24–52.
83 Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: H.-J. Goertz, Umstrittenes Täufertum, S. 68.
84 John H. Yoder, „Anabaptists and the Sword" Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 126–139.
85 Gottfried Seebaß, Bauernkrieg und Täufertum in Franken, in: Oberman, Bauernkrieg, S. 140–156.
86 Eine genaue Differenzierung zwischen Ursachen, Motiven und Problemen fehlt in der Literatur zum Bauernkrieg. Sie müßte aber vorgenommen werden, wenn in der Diskussion nicht aneinander vorbeigeredet werden soll.
87 H. Buszello, Gemeinde, Territorium und Reich in den politischen Programmen des Deutschen Bauernkrieges 1524/25, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 127.
88 Der erste Teil dieses Forschungsberichts ist in Nachgesprächen zu meinem sozialgeschichtlichen Seminar über „Die Theorie der frühbürgerlichen Revolution" im Wintersemester 1974/75 an der Universität Hamburg gemeinsam erarbeitet worden. Der zweite Teil wird Ergebnisse eines geplanten Seminars zu „Neuen Forschungen über den Deutschen Bauernkrieg" im Wintersemester 1976/77 aufnehmen. Im ganzen ist dieser Beitrag ein Versuch, Lernen, Forschen und Lehren miteinander zu verbinden. – Frl. B. Talkenberger arbeitet inzwischen an einer Dissertation über das Täuferreich von Münster im Fachbereich Geschichtswissenschaft und Frl. G. Wohlauf an einer Dissertation über Probleme der Hochindustrialisierung in Deutschland am Seminar für Sozialwissenschaften (Abteilung Sozial- und Wirtschaftsgeschichte). H.-J. G.

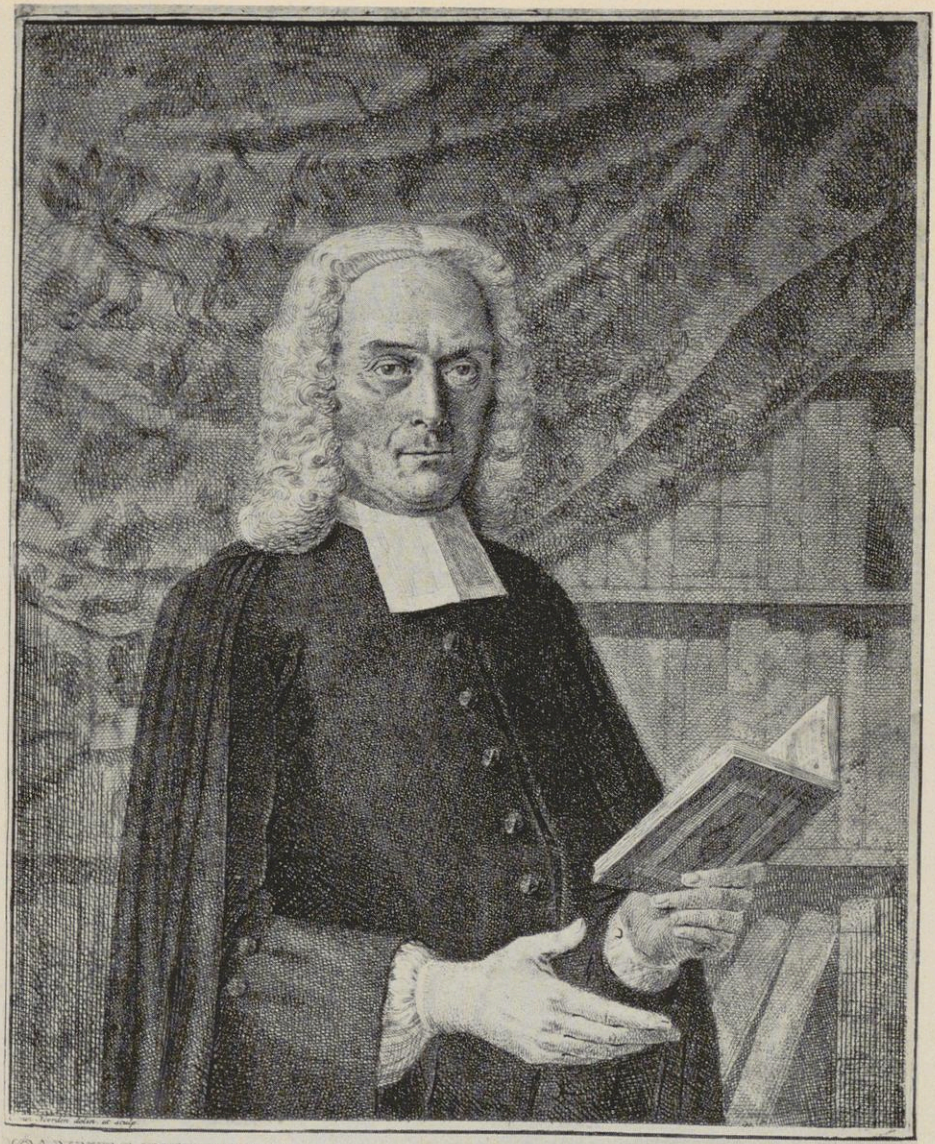


H. W. Meihuizen, Februar 1975. Auch nach seinem 70. Geburtstag arbeitet er weiter an der Herausgabe der Werke Menno Simons'.



J.ten Doornkaat Koolman, Juni 1965. Noch heute, mit 87 Jahren, historisch tätig. Vgl. seine Rezension auf S. 108 ff.

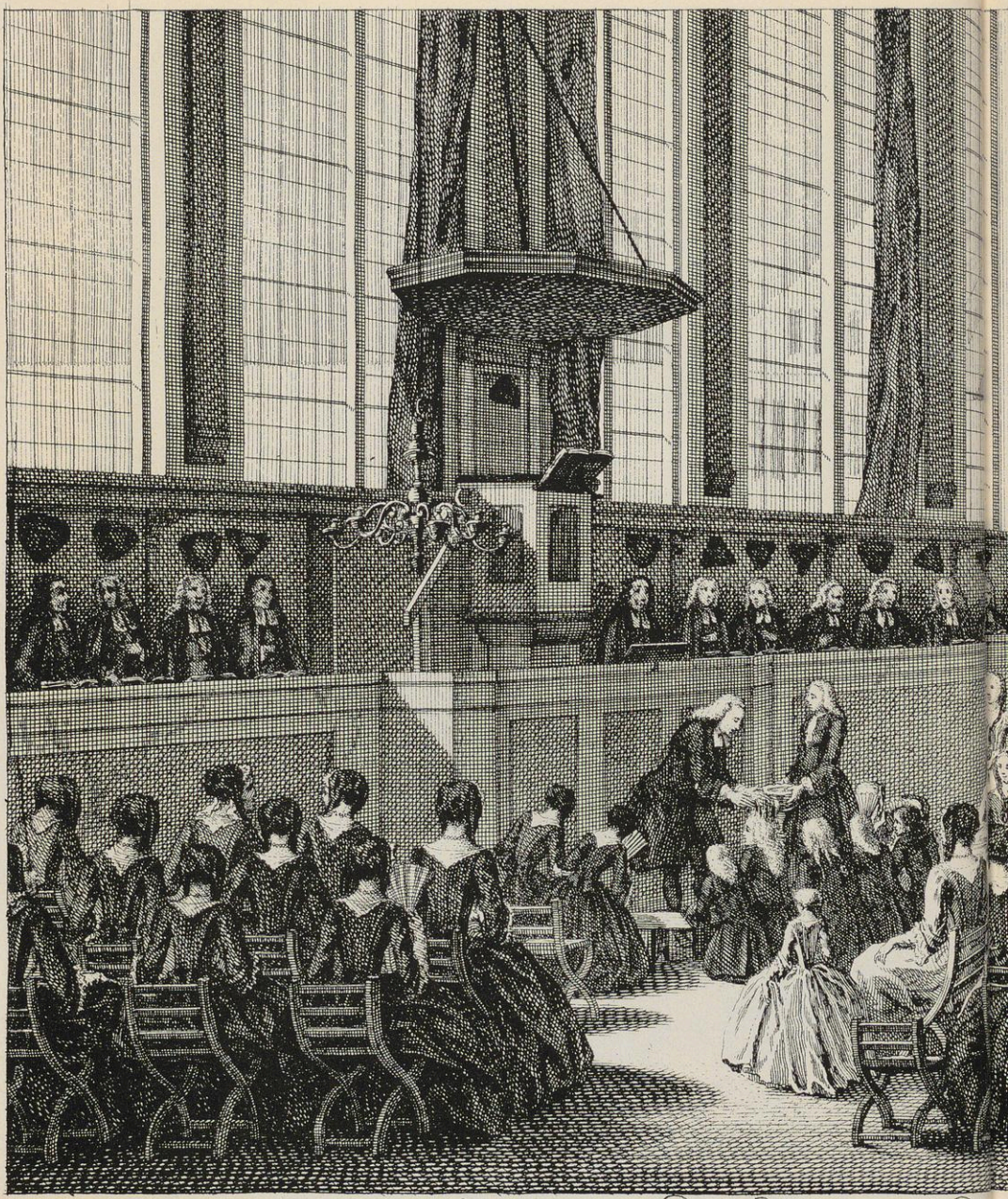
Dieses Gemälde von Conrad Grebel wurde 1972 im Auftrag des Conrad Grebel College in Waterloo, Ontario, von Oliver W. Schenk geschaffen. Es ziert auch das Buch von Ruth über Grebel (s. S. 93 ff.).
Schenk hat in ähnlicher Manier auch Blaurock und Mantz gemalt. Farbige Reproduktionen liefert: Laurelville Mennonite Church Center, Route 5, Mount Pleasant, PA., 15666, USA.



JOANNES DEKNATEL LEERAAR DER DOOPSGEZINDEN TOT AMSTELDAM ET. LVII
GEBOOREN TOT NORDEN DEN 7 MDCXCVIII. OVERLEDEN TOT AMSTELDAM XXII JAN. MDCCLIX.

Ik zie DEKNATELS print of ik Hem leevend' zag,
Gereed om t Kruisgeloof den mensen aan te pryzen:
Nooit vond zyn hert voor zig een aangenaamer dag,
Dan als Hy zondaars dat genade spoor mogt wyzen:
Elk die hem kende wierd door woord en daad gesticht:
Zyn schriften zyn een schat van Evangelies licht.

Dieser Stich von Joannes Deknatel findet sich in Norden. Vgl. den Beitrag von Jacobszoon auf S. 65 ff.

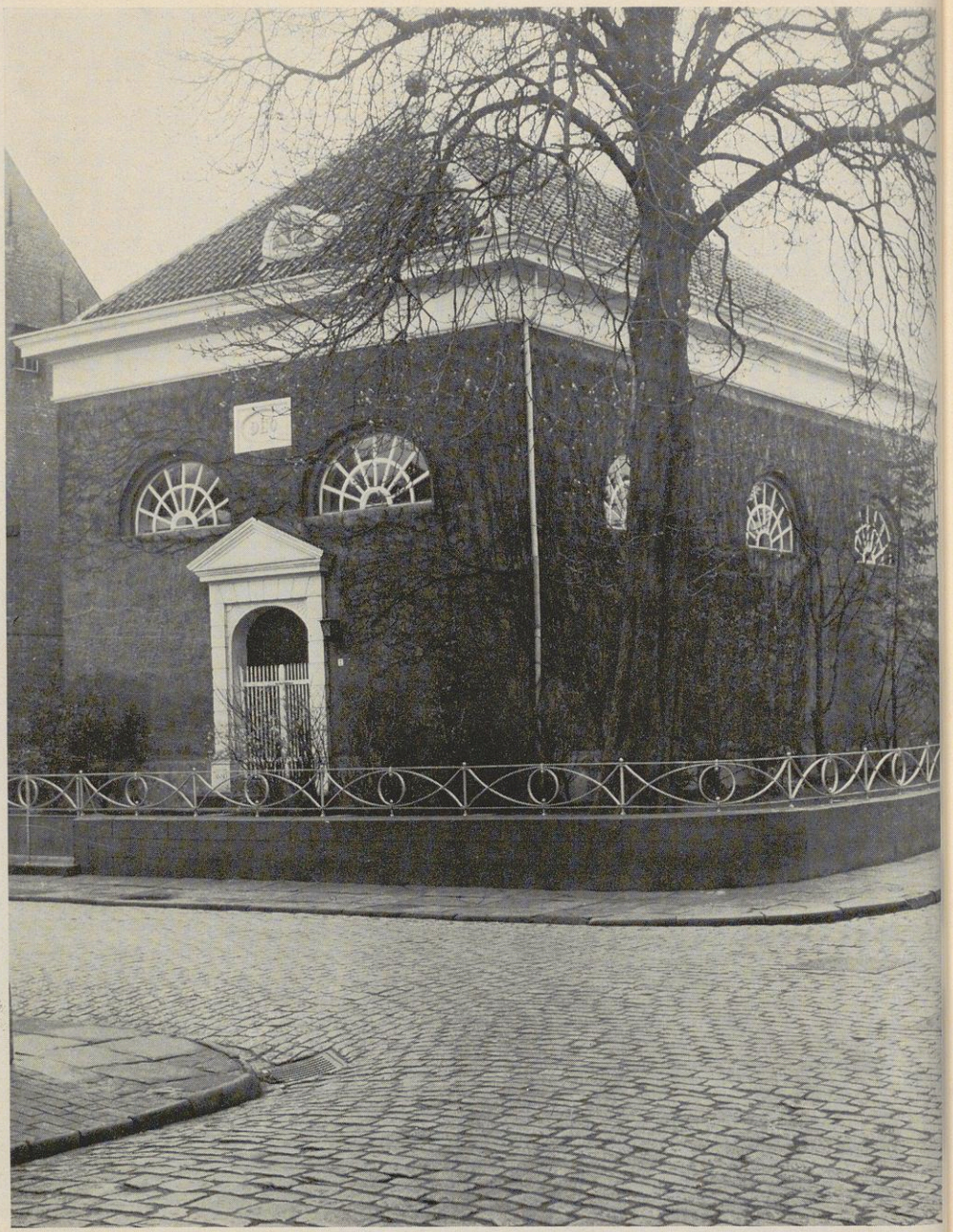


Taufgottesdienst in der Mennonitenkirche „Zum Lamm" in Amsterdam, der heutigen „Singelkirche" (s. Beitrag von Meihuizen). Der Taufende hat mit beiden Händen Wasser geschöpft und läßt es jetzt über das Haupt des Täuflings fließen.

S. Fokke fecit, 1743.

Waterdoop, by de Doopsgezinden.

Der Kupferstich (hier leicht vergrößert) findet sich in der Mennonitengeschichte von Hermannus Schyn, 2. Auflage, übersetzt und herausgegeben von Gerardus Maatschoen, 1. Teil, Amsterdam 1743, bei S. 90.



Mennonitenkirche in Leer, erbaut 1825.

Innenansicht der Mennonitenkirche in Leer.

v. l. Berthild, Hendrikje, Reinhild, Gunhild, Edith geb. Gericke, Kurt Kauenhoven, Göttingen, September 1963. Vgl. S. 90 ff.

1848/49 wurde auf dem Geisberg über der Toreinfahrt zum Schloß die Kirchenstube eingerichtet, nachdem die Räume auf dem Schafbusch nicht mehr zur Verfügung standen. Vor einigen Jahren hat die Gemeinde sich eine schöne Kirche mit vielen Nebenräumen erbaut. Vgl. S. 68 ff.

J. P. Jacobszoon

Zur Bibliographie von Joannes Deknatel

Überraschende Bücherfunde in der Forschungsstelle

Bekanntlich hat Joannes Deknatel (geboren 1698 in Norden, gestorben 1759 in Amsterdam) pietistische Töne nicht nur unter den niederländischen Taufgesinnten seiner Zeit hören lassen, sondern auch „das deutsche Mennonitentum stark beeinflußt", wie Paul Schowalter vor zwei Jahren in den neu erschienenen „Mennonitischen Blättern" (I, 1974, S. 9) feststellte.

Deknatel, dessen Name auch im deutschen Sprachgebiet verschieden geschrieben wird, ist außerhalb der Niederlande bekannt geworden durch Übersetzungen seines Katechismus „Anleitung zum Christlichen Glauben, Mit den Worten Gottes, Vornehmlich eingerichtet für die Kinder und aufwachsende Jugend", Amsterdam 1756, mit Sicherheit viermal nachgedruckt: Neuwied 1790, Worms 1817, 1829 und Alzey 1839. Außerdem durch seine Anthologie „Kurzer Auszug von Menno Simons Schriften", Büdingen 1758 und, unter etwas geändertem Titel, Königsberg 1765, so daß die Bedeutung seines Werkes, schon wenn man es hierauf beschränkt, klar hervortritt. So fand z. B., wie Robert Friedmann festgestellt hat (Mennonite Piety Through the Centuries, Goshen 1949), Johann Heinrich Jung-Stilling den Stoff für seine Menno-Simons-Biographie (Taschenbuch für Freunde des Christenthums, Nürnberg 1805—1816) in Deknatels Anthologie (vgl. Max Geiger, Aufklärung und Erweckung, Zürich 1963).

Im allgemeinen sind die Bücher Deknatels nur schwer aufzutreiben, und es war deshalb auch eine große Überraschung, als sich herausstellte, daß die Bibliothek der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona eine große, handschriftliche Predigtsammlung Deknatels über die Jahre 1721—1738 enthält. Eine davon, eine Taufpredigt, kann man jetzt gedruckt nachlesen in den „Doopsgezinde Bijdragen", I, 1975, S. 64—71. Dabei wurde zugleich ein Portrait von „Domine Decknadel", das sich in Herrnhut befindet, wiedergegeben. Eine Untersuchung wies freilich vor einigen Jahren noch mehr Abbildungen derselben Art in Westdeutschland nach, nämlich in Friedrichstadt, Hamburg und Norden, die bis dahin in den Niederlanden unbekannt geblieben waren.

In diesem Frühjahr kamen noch mehr neue Tatsachen ans Licht. Im „Christlichen Gemeinde-Kalender für das Jahr 1930", 39. Jg., S. 61—102, hatte Christian Neff in seinem Artikel „Peter Weber, ein mennonitischer Pietist

aus dem 18. Jahrhundert" auf dessen Beziehungen zu Deknatel hingewiesen. Interessant war es nun, im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof unter den Papieren aus dem Nachlaß von Peter Weber die Schrift „Der Weg zur Seeligkeit", von Deknatel an die Gemeinde in Friedelsheim geschrieben, wiederzufinden (vgl. The Mennonite Encyclopedia, II, 29). Die Schrift ist, ebenso wie die erwähnten Abbildungen, in den Niederlanden nicht aufzutreiben — ja, selbst auf dem Weierhof war sie, da sie sich unter den Archivalien versteckt hielt, nicht katalogisiert. Es handelt sich um eine Erweckungsschrift seelsorgerlichen Inhalts, die von Deknatel am 7. März 1756 veröffentlicht wurde und in der er auf seinen Katechismus und auf die Anthologie aus Menno Simons verweist und beteuert, ihm selbst und den Vorfahren sei es stets um diesen Weg der Seligkeit gegangen. Gedruckt wurde der Brief im selben Jahr bei Johann Georg Nuglisch in Grünstadt.

Das Erfreulichste an eben derselben Peter-Weber-Sammlung war die Entdeckung eines zweiten Bandes, nämlich mit Nachrufen aus Anlaß von Joannes Deknatels Tod. Es ist immer schon ein Rätsel gewesen, warum man dergleichen nie auf die Spur gekommen ist, obgleich es doch so viele von solchen Klage- und Trostgedichten gibt — er selbst gedachte z. B. seines Kollegen Johannes Bremers auf diese Weise. Die verschiedenen Bibliographien schweigen; der Katalog der Bibliothek der Amsterdamer Mennonitengemeinde, hrsg. von J. G. Boekenoogen 1919, enthält auch keine Andeutung; im Artikel über Deknatel im neuen „Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme" wird dieser Fund wegen des bereits zu weit fortgeschrittenen Stadiums leider nicht mehr aufgenommen werden können.

„Zum Gedächtnis des ehrwürdigen Joannes Deknatel, Lehrer der Taufgesinnten beim Lamm und beim Turm zu Amsterdam" (Ter Gedachtenis van den Eerwaarden Joannes Deknatel, leeraar der Doopsgezinden bij het Lam en bij den Toren te Amsterdam), wie der Titel lautet, enthält neben einem Einleitungsvers und einem Schlußgesang zehn Nachrufe in Gedichtform, dazu fünf Grabinschriften, die allerdings nur mit Initialien unterschrieben sind. Davon ist J. D. zweifellos sein Sohn Jan, der wie seine Schwester S(ara) D(eknatel) einen Erinnerungsvers beitrug. Arent Pluym, bekannt durch ein kleines Gelegenheitsgedicht bei der niederländischen Abbildung von Deknatel, spricht sich hier ebenfalls teilnehmend aus. Elisabeth van Almonde, seine zweite Frau, wird durch „Ihren Freund zu Hinde-

loopen", T. S., getröstet. Die Stimmung in den verschiedenen Beiträgen ist die, welche wir aus der Sprache der Herrnhuter kennen, was wegen der jahrelangen Kontakte zwischen Zinzendorf und Deknatel nicht verwunderlich ist.

Möglicherweise kommen vom Brief an die Gemeinde in Friedelsheim und von dieser Nachrufsammlung weitere Exemplare ans Licht; doch kann jetzt schon die Bibliographie vervollständigt werden. Hoffentlich kann auf Grund näheren Studiums und der Auflösung der Initialen — außer den erwähnten sind wohl schon weitere verständlich, doch gibt es da noch Lücken — bald in größerem Zusammenhang berichtet werden. Jedenfalls ist die vor einer Reihe von Jahren begonnene Untersuchung über Leben und Werke dieses „Pietisten unter den Taufgesinnten", wie er früher von W. I. Leendertz genannt wurde, wieder einen kleinen Schritt vorwärts gebracht worden.

Paul Schowalter und Otto Schowalter

Zur Geschichte der Mennonitengemeinde Schafbusch (später Geisberg im Elsaß)

A. *Aus der Frühgeschichte der Gemeinde*

Über die Geschichte der Mennoniten auf dem Geisberg und Umgebung ist schon mancherlei geschrieben worden. Am wichtigsten davon ist das, was am Eingang des 1855 auf dem Deutschhof angelegten Kirchenbuches festgehalten ist. Man hat damals versucht, alles niederzuschreiben, was an mündlicher Überlieferung noch lebendig war. Vor allem nach diesen Aufzeichnungen hat Johannes Foth von Friedelsheim den Artikel „Deutschhof" für das Mennonitische Lexikon verfaßt, der 1921 in der 9. Lieferung dieses Werkes erschien.

Bei der Feier nach der Wiederherstellung des kriegszerstörten Gotteshauses auf dem Geisberg hat Ältester Philipp Hege eine kurze geschichtliche Übersicht gegeben, die in der Juli/August-Nr. von „Der Mennonit" 1948 erschien.

Im Jahre 1949 wurde auch die Wiederherstellung der Kirche auf dem Deutschhof festlich begangen. Dabei wurde der Unterzeichnete gebeten, etwas aus der Geschichte der Gemeinde zu berichten, wobei die Anfänge im Elsaß nicht übergangen werden konnten. Der Vortrag wurde in verkürzter Form in der November-Dezember-Nr. von „Der Mennonit" veröffentlicht. Jetzt soll das damals Gesagte nicht einfach wiederholt werden. Ich möchte mich vielmehr im wesentlichen auf das beschränken, was früher noch nicht bekannt war. Einige Akten in den Archiven in Straßburg und Speyer und einige private Nachrichten geben den Grund dafür ab.

Am frühesten, nämlich bereits 1699, sind Mennoniten in Riedselz nachweisbar. Hierüber haben wir ein Dokument voll großer Unduldsamkeit aus der Feder des katholischen Pfarrers von Riedselz. Es ist ein kirchliches Gutachten, das an die leider nicht bekannte weltliche Herrschaft ging. Wir lassen das meiste hiervon im Wortlaut folgen:

„Hochwürdiger, Hochwohlgeborener Freiherr. Hochedelgestrenger, Wohlgelehrter, Gnädig und Hochgebietender Herr.

Euer Hochwürden und Gnaden gebe ich untertänigst zu vernehmen, wie daß vor einer kurzen Zeit durch Einflanzung des Herrn Belgrois in der Dorfschaft Riedselz, so Ihrer Botmäßigkeit unterworfen, sich allbereits einfinden bei die elf Haushaltungen deren Wiedertäufern, und also werden

fünfundsechzig Seelen derselben Wiedertäufer gezählet, welche von Tag zu Tag sich vermehren; daß ihnen die Katholiken müssen weichen, keinen Sonn- und Feiertag halten sie, sondern mit größtem Ärgernis und Skandal der katholischen Einwohner schaffen sie. Ja sogar soweit erstreckt sich ihre auctoritas daß wofern einer von diesen tollen Geistern(?) auf ein oder anderthalb Stunden stirbt, denselben in Riedselz fahren und daselbsten in der Burg begraben mit nicht geringer Sorge der Bürgerschaft, daß das Dorf dadurch möchte infiziert werden.

Dem Herrn Belgrois ist es nicht genug, solches Geschmeiß der Wiedertäufer in das Dorf eingeführet und gepflanzt zu haben, sondern er zieht auch die Juden hinein ... Wirklich sind drei Haushaltungen eingezogen; es ist also zu besorgen, daß sie sich auch noch werden multiplizieren wie die Wiedertäufer, welche aus der Schweiz alle sämtlich unter Lebensstraf verbannisiert worden; weder im ... weder im Gebiet des Königreiches Schweden wird diesem Gesindel Unterhalt gegeben, warum soll dann solche Ketzer und Ketzereien die Dorfschaft Riedselz jetzt bei erlebtem Frieden in sich haben und die Untertanen mit großen Schaden und Scandal vor Augen sehen ...

Demütigster p(ater) Aeschanus Franciscanus Augustinianus
et parochus (Pfarrer) von Riedselz"

Völlig anders lautet das Gutachten des Herrn Belle Crois. Er hat die außerordentlich gute wirtschaftliche Tätigkeit der Mennoniten beobachtet und stellt fest: „Sie haben die Güter gesäubert und ausgestockt" (vom wildwachsendem Gebüsch befreit). Es sind Leute, die „niemand hindern noch ärgern, sondern friedlich dahinleben."

Leider sind, wie wir gesehen haben, außer Riedselz weder Orte noch Namen genannt. Auf alle Fälle ist die „Burg", ein Gutshof des Deutschherrenordens im Dorfe Riedselz, täuferisch besetzt. Auf einem Hof ließen sich oft mehrere Familien nieder, die zusammen eine Pachtung übernahmen und zusammen wirtschafteten. Die Familie Dettweiler dürfte hier bereits vertreten sein, obwohl der Verfasser der „Stammfolge Dettweiler" im Deutschen Geschlechterbuch Bd. 15, 1960 annimmt, daß die Dettweiler erst 1716 in Riedselz aufgezogen sind. Vielleicht wohnte die eine oder andere Familie außerdem noch im Dorf.

Mit ziemlicher Sicherheit ist der Schafbusch um diese Zeit bereits mennonitisch besetzt. Auch er ist ein Gut der Deutschherrn wie der nahe gelegene Diefenbacherhof. 1700 heirateten nach einem Eintrag im Steinselzer

Kirchenbuch Samuel Müller und Anna Maria Schowalter. Der große Hof hatte vielleicht schon damals Raum für mehrere Familien. Wenn Tote zur Beerdigung in Riedselz bis zu 1½ Stunden herangebracht werden, so kommen dafür diese Höfe ebenso wenig in Betracht wie der Geisberg, auf dem offenbar noch keine Täufer wohnten. Möglicherweise wäre an den Frönsburgerhof, den Fleckensteinerhof und andere zu denken, obwohl wir wissen, daß dort später amische Täufer wohnten, die keine Gemeinschaft mit den anderen Mennoniten hielten.

Eine verhältnismäßig frühe Nennung eines Täuferehepaares findet sich in dem reformierten Kirchenbuch von Bergzabern, nämlich 1716:
„Den 21. Dezember Donnerstags seynd allhier auf Erlaubnis hochlöbl. Oberamts copuliert worden Johann Georg Leumann, ein Taglöhner auf dem Schobbuscher Hoff der täuferischen Sekte zugethan und Barbara, Dienstmagd auf eben demselben Hoff."

Vielleicht handelt es sich hier um den Stammvater der Familie Lehmann, die später auf dem Geisberg (älteste Mennonitenfamilie), und dem Schloßhof zu Niederrödern, auf dem Haftelhof, auf dem Diefenbacherhof und schließlich auf dem Kaplaneihof und Deutschhof auftaucht.

Ein weiterer Kirchenbucheintrag in Steinselz vom Jahre 1731 gibt die schweizerische Herkunft der Familie Schowalter an.
„Den ... Aprilis 1731 starb auf Schobusch Jakob Schowalter gebürtig zu Strengelbach Berner Gebiets und wurde begraben zu Steinselz, seines Alters 85 Jahr."

Strengelbach liegt bei Zofingen und damit im heutigen Kanton Aargau. In der Gegend von Zofingen gab es neben Schowalter auch die Familien Müller, Lehmann, Hirzeler (Hirschler), Dettweiler u. a. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß sich die Familien bereits von der Schweiz her kannten und sich nun zusammen neu ansiedelten.

Den Schloßhof zu Niederrödern pachtete vielleicht schon 1716, spätestens aber seit 1723 (Erbbestandsbrief aus diesem Jahr) Christian Krehbiel vom Pfrimmerhof, verheiratet mit Barbara Brennemann; sein Bruder Hans Krehbiel, verheiratet mit Anna Schowalter, und sein Schwager Hans Eymann, verheiratet mit Magdalena Krehbiel. Lehmann, Hirschler, Dettweiler und schließlich Schmitt sind die späteren Pächter bzw. Eigentümer.

Ein weiterer Schwager der beiden Krehbielsbrüder war Hans Schowalter, aller Wahrscheinlichkeit nach vom Schafbusch kommend. Nach einem Teilungsakt von 1728 für die acht Kinder des verstorbenen Jost Krehbiel vom Pfrimmerhof, wohnte Hans Schowalter, durch seine Frau Katharina Schwiegersohn von Jost Krehbiel, damals auf dem Diefenbacherhof. Er zog später nach dem Geisberg, wo er zum Prediger und Ältesten der Gemeinde berufen wurde.

Wann die Mennoniten auf dem Geisberg aufgezogen sind, ist noch nicht völlig geklärt. Aber 1730 ist dafür der späteste Termin. In diesem Jahr wird Daniel Hirschler mit Katharina Strickler durch Johs. Borkholder getraut. Schon 1706 werden zwei Hofleute genannt, von denen mindestens einer katholisch ist. 1711 begann der Bau des Schlosses, das wahrscheinlich wie der Haftelhof sowohl genügend Räume für die Familie des Besitzers als auch die Familien der Pächter enthielt. Besitzer war damals Johann Caspar von Hatzel, „seiner königlichen Majestät Rat und belehnter Unterlandvogt im Elsaß auch Oberamtmann der Landvogtei Hagenau". Er war nach dem Aussterben der Fleckensteiner auch Besitzer des Schloßguts in Niederrödern und vieler anderer Güter z. B. auch des Frönschburgerhofes geworden. Später erbte (oder kaufte?) Herr von Weber, der Besitzer des Haftelhofs, auch den Geisberg, blieb jedoch wie ersterer ohne männliche Nachkommen.

Das Schloß hatte eine katholische Hauskapelle, in der bei Anwesenheit der Herrschaft durch die Augustiner von Weißenburg Messen gelesen wurden, an denen jedoch das katholische Gesinde ebenso wenig teilnahm wie die Täufer auf dem Geisberg. Im Jahre 1739 wurde sogar ein feierlicher, vom Papst unterschriebener Brief ausgestellt, der den Teilnehmern am Gottesdienst unter besonderen Bedingungen einen Ablaß zusicherte. Das Original dieses Papstbriefes liegt im Landesarchiv in Speyer. Auch eine Reliquie, ein Knochenstück des heiligen Martin, wurde in einem kostbaren Gefäß in der Kapelle aufbewahrt.

Die Liste der Ältesten und Prediger der Gemeinde, wie sie das Deutschhöfer Kirchenbuch verzeichnet, ist für die erste Zeit jedenfalls nicht vollständig. Anläßlich eines Besuches von Schweizer Brüdern im Jahre 1762 wurde das Schriftstück, das sie mit sich führten, in Geisberg unterzeichnet durch die leitenden Brüder Daniel Hirschler, Jakob Lehmann, Hans Schowalter und Johannes Müller (Ernst Müller, Geschichte der bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, S. 212). Durch eine holländische Predigerliste aus dem Jahr 1766

erfahren wir, daß Daniel Hirschler bereits 1736 zum Ältesten eingesetzt war.

Ein Name aus dem 18. Jahrhundert ist in keiner Liste zu finden. Es ist dies Ulrich Schowalter auf dem Geisberg, Ehemann von Maria Lehmann. Er war befreundet mit Peter Weber von Hardenburg bzw. Kindenheim (vgl. Chr. Neff, Peter Weber, ein mennonitischer Pietist aus dem 18. Jahrhundert, Christlicher Gemeinde-Kalender, 39. Jg. 1930, S. 61–102). Zwei Briefe von Ulrich Schowalter an Peter Weber aus den Jahren 1773 und 1777 sind noch erhalten. Aus ihnen erfahren wir unter anderem, daß Ulrich Schowalter auch Prediger war. 1777 rechnet er damit, daß er sein Amt verlieren wird. Er hat nämlich vor versammelter Gemeinde ein Bußbekenntnis abgelegt, nachdem er sich durch den Geist Gottes dazu gedrängt fühlte. Wahrscheinlich hat es damals in der Gemeinde an einem weisen Seelsorger gefehlt, der dem Reuigen zurechthalf, so daß er künftig auch sein Amt in größerem Segen hätte ausüben können. Gar zu gern hätten wir gewußt, was in diesem Falle Peter Weber für einen Rat gegeben haben mag. Die Akten schweigen darüber. Bei dem Tode von Ulrich Schowalter 1796 wird sein Predigtamt nicht erwähnt. Man mag sich fragen, ob er wirklich ungeeignet war zu diesem Dienst. Hatte er doch in seinem Brief an Peter Weber im Jahre 1773 geklagt: „Wie es bei uns zugeht und die Lehrer auch selber noch meinen, es sei so gut, wenn man nur das Wort so herplaudert, wie es in der Schrift steht, und weiters keinen Unterschied damit macht, so kann man damit zufrieden sein. Welches ich aber nicht für gut ansehen kann."

Hier begegnen sich also allem Anschein nach die rechtgläubige Tradition und ein vom Geist Gottes erweckter Mann, der übrigens von anderer Seite in sehr positiver Weise eingeschätzt wird. Der nachmalige Besitzer des Hofes gibt der Herrschaft, der die Tochter von Ulrich Schowalter durch ihre Heirat unterstehen sollte, folgende Auskunft: „Daß übrigens er, Schowalter und seine eheliche Hausfrau, während der ganzen Zeit, wo sie nach ihrer Eltern Ableben den Bestand übernommen, sich als rechtschaffene und ehrenvolle Leute ausgezeichnet, so daß unser abgelebter Herr Vorfahr immer wohl mit ihnen zufrieden gewesen ist und wir dieselben in betreff ihres untadelhaften Lebenswandels und frommer Sitten Tätigkeit und Ehrbarkeit jedermann anrühmen sollen." Paul Schowalter

B. *Die Hirschler in der Mennonitengemeinde Schafbusch (jetzt Geisberg)*
Gegenwärtig leben sieben Familien Hirschler neben drei Familien Ehrismann auf dem Geisberg bei Weißenburg (Wissembourg) im Elsaß. Sie alle

haben Daniel Hirschler (Herschler) zum Stammvater. Dieser ist nach einer Niederschrift in dem 1855 angelegten Kirchenbuch auf dem Deutschhof um 1730 auf den Geisberg gekommen. Von ihm selbst war eine Familienbibel vorhanden, die früher im Weißenburger Museum aufbewahrt wurde, von der jedoch keine Spur mehr zu finden ist. Zum Glück besitzen wir eine Abschrift, seinerzeit von Hermann Hege, Deutschhof, gefertigt. Da heißt es z. B.: „Anno 1730 auf den Johannes-Dag bin ich Daniell Herschler mit meiner Hausfrau Catharina Stricklerin durch Johannes Borkholder in den Stand der Heiligen Ehe befohlen worden." Es folgen nun die Kinder: „1731, am 23. März: Jakob Herschler; 1734, am 8. Oktober: Heinrich Herschler; 1738 am 20. Januar: Daniel; 1740, 24. April Catharina Herschlerin. Geschehen auf dem Geisberg eine halbe stund von Cron-Weißenburg." Der Familienname lautete ursprünglich Hirzeler und wird seit etwa 1840 einheitlich Hirschler geschrieben, während vorher verschiedene Schreibweisen, sogar in derselben Familie, vorkamen. Auch der Name Hertzler soll von Hirzeler abgeleitet sein und aus dem Aargau, Schweiz, stammen (Gemeinde-Kalender 1905, S. 141; Mitteilungen des Stadtarchivs Zofingen, denen jedoch bisher noch nicht nachgegangen werden konnte).

Der Vater Daniel Hirschler war Prediger (seit 1736) und Ältester der Gemeinde. Er wird 1766 zum letzten Mal erwähnt. Von den Söhnen blieben Daniel auf dem Geisberg; Heinrich verheiratete sich auf den benachbarten Schafbusch. Ob Jakob mit dem auf dem Branchweilerhof seit etwa 1752 ansässigen Namensträger identisch ist, konnte noch nicht erwiesen werden. Daniel Hirschler (1738) hatte sich mit Maria Krehbiel (vermutlich von Niederrödern) verheiratet und war 1794 bereits verstorben, als das Schloßgut versteigert wurde. Seine Frau starb am 6. Februar 1800 auf dem Geisberg. Die Söhne: Christian (1768) und Johannes (1785) gründeten eigene Familien, die Tochter Maria wurde die Ehefrau von Johannes Lehmann im Schloßhof Niederrödern; Heinrich blieb anscheinend ledig.

Familie Christian Hirschler, Geisberg

Er war geboren 1768 und seit 30. Mai 1794 mit Magdalena Dettweiler vom Haftelhof in der Pfalz verheiratet. Drei Kinder begaben sich in die Ehe: Magdalena (1797) wurde 1826 die Ehefrau von Heinrich Krämer auf dem Schafbusch; Daniel geboren 1801 heiratete seine Base Barbara Lehmann von Niederrödern und setzte die Familie auf dem Geisberg fort; Christians Ehe mit Veronika Hirschler war kinderlos. Daniel (1801) starb bereits 1855. Die Nachfolge übernahm der gleichnamige Sohn Daniel (1836), wel-

cher sich mit Maria Hirschler vom Schafbusch verheiratete und den Hof des kinderlosen Jakob Schütz auf dem Geisberg erwarb. Seit dieser Zeit nennt man den Zweig dieser Familie „s'Schütze". Ein zweiter Sohn Jean verheiratete sich mit einer Katholikin auf einer Mühle im Oberelsaß. Ein Sohn von ihm wurde Priester in Colmar. Ein Enkel von Daniel lebt noch mit seiner Familie auf dem Geisberg, andere im Oberelsaß.

Familie Johannes Hirschler, Geisberg, Niederrödern, Gutleuthof

Johannes Hirschler war geboren am 15. Oktober 1785, heiratete 1808 Magdalena Hirschler vom Schafbusch und siedelte 1809 nach Niederrödern über, wo seine Mutter 1794 ein Drittel des dortigen Schloßgutes ersteigert hatte. Er übernahm diesen Anteil. 1824 wurde er Pächter auf dem Gutleuthof bei Altenstadt. Den Hofanteil in Niederrödern übernahm später der Schwiegersohn Daniel Dettweiler und nach einem anderen der Sohn Elias Hirschler. Vierzehn Kinder wurden den Eheleuten geboren, darunter dreimal Zwillinge. Von ihnen waren acht verheiratet: 1. Daniel (1809) mit Maria Böhr, Witwe des Heinrich von Huben aus der Walschbronner Mühle (Lothringen) auf dem Geisberg; 2. Katharina (1811) mit Daniel Dettweiler von Niederrödern, später Haftelhof; 3. Maria (1815) mit Heinrich Funck, Bonartshäuserhof (Baden); 4. Christian (1816) blieb auf dem Geisberg und erwählte sich Magdalena Schmitt vom Deutschhof zur Lebensgefährtin. Man nannte ihn den Schloßbauer. Von ihm wie seinem Bruder Daniel leben die Nachkommen in Frankreich, Deutschland und den USA; 5. Johannes (1821) übernahm den väterlichen Pachthof (Gutleuthof). Er war verheiratet mit Katharina Roth und danach mit Christina Funck. Der einzige Sohn Heinrich (1873) wanderte nach USA aus; 6. Barbara, verheiratet mit Jakob Böhr aus Stockborn bei Kaiserslautern. Diese Familie lebte auf dem Geisberg; 7. Susanna (1828), getraut mit Heinrich Hirschler von Niederrödern; 8. Elias (1835) schloß die Ehe mit Maria von Huben, gebürtig zu Walschbronn, und erwarb den Hof des Schwagers Böhr, als dieser zu seiner Tochter (verh. Dyck) nach Südrußland zog. Von seinen Nachkommen leben ein Teil auf dem Geisberg, aber auch im Oberelsaß, in Rheinhessen und anderswo. Elias hatte 1862—1879 auf dem väterlichen Erbteil in Niederrödern gewirtschaftet, dieses dann aber bei seinem Umzug auf den Geisberg verkauft. Der Vater Johannes starb am 29. Juni 1862 auf dem Geisberg.

Die Schafbuscher Linie Hirschler

Wie bereits eingangs berichtet kam der zweite Sohn des Daniel Hirschler, Heinrich (1734), durch Heirat auf den Schafbusch. Seine Frau Katharina geb. Schowalter (1729) war eine Tochter von Johannes Schowalter und

Katharina geb. Krehbiel auf dem Geisberg. Sie war in erster Ehe mit Heinrich Schmitt auf dem Schafbusch verheiratet. Ein Sohn Christian (1765) übernahm die Pachtung des Vaters. Heinrich Hirschler starb am 27. Februar 1799, Katharina geb. Schowalter am 18. Februar 1810.

Familie Christian Hirschler, Schafbusch

Dieser hatte sich 1786 mit Katharina Dettweiler vom Haftelhof verheiratet. Fünf Kinder haben sich verheiratet und lebten auf dem Schafbusch und in der nächsten Umgebung: 1. Magdalena (1789) heiratete den bereits oben genannten Johannes Hirschler (1785) vom Geisberg; 2. Heinrich (1795) verehelichte sich mit Magdalena Lehmann von Niederrödern. Mit seinem Sohn Heinrich (1825—1880), dessen Kinder früh starben, erlosch die Familie dort; 3. Christian (1796) blieb auf dem Schafbusch; 4. Veronika (1798) war mit Christian Hirschler auf dem Geisberg verheiratet; 5. Katharina (1799?) wurde die Gattin von Jakob Roth aus Kühlendorf (Elsaß) und starb nach dreijähriger Ehe auf dem Geisberg 1824. Sie hinterließ eine Tochter Katharina.

Von Vater Christian Hirschler heißt es: „Er war 50 Jahre Prediger in der Gemeinde, unterrichtete die Kinder im Lesen und Schreiben, war ein starker Mann und erreichte ein hohes Alter". Er starb am 26. Dezember 1849 auf dem Geisberg, wo er zuletzt gelebt hatte im Alter von 84 Jahren und einigen Monaten. Jakob Schowalter vom Deutschhof hielt die Begräbnisrede mit dem Text aus Weisheit Salomos Kap. 5, 16—17.

Familie Christian Hirschler (1796), Schafbusch

Er übernahm die väterliche Pachtung, erwählte sich Christina Dettweiler vom Haftelhof zur Lebensgefährtin und ging nach ihrem Tode mit der um 22 Jahre jüngeren Susanna Böhr (1818) aus Stockborn eine zweite Ehe ein. Nach seinem frühen Tod 1847 gab seine Familie die Pacht auf dem Schafbusch auf und zog auf den Geisberg. Drei Söhne kehrten später auf den Schafbusch zurück: 1. Christian (1834) blieb unverheiratet; 2. Elias (1835) begab sich ebenfalls wie der Vater auf Freiersfüßen in die „Freundschaft" auf den Haftelhof und fand in Maria Dettweiler eine Ehefrau; 3. Johannes (1842) heiratete seine Kusine Barbara (Babette) Hirschler vom Geisberg. Ihre beiden Söhne Daniel (1871) und Johannes (1874) übernahmen den Hof nach des Vaters Tod (1892), gaben aber die Pachtung um 1906 endgültig auf. Ein Enkel von Daniel lebt mit seiner Familie auf dem Geisberg; 4. Daniel (1844) heiratete Magdalena Böhr aus Stockborn und wohnte auf

dem Geisberg. Der einzige Sohn starb 20jährig in Stockborn. Auch die Kinder von Elias (1835) starben früh.

Eine andere *Familie Hirschler*, die wahrscheinlich zur Gemeinde Schafbusch gehörte, lebte vor 1800 auf dem *Deutschordenshof in Hergersweiler*, einem Dörfchen 8 km östlich von Bad Bergzabern. Dort starb am 22. Dezember 1792 fast 80 Jahre alt ein Christian Hirschler (möglicherweise ein Bruder des ersten Geisberger Hirschler). Über die Beerdigung heißt es im reformierten Kirchenbuch Winden: „Er wurde auf Begehren der Seinigen mit unserem Schulgesang abgeholt, ihm bei zahlreichem Leichenbegängnis und Kirchgang, worin sich auch Täufer andächtig einfanden, eine Leichenrede gehalten!"

Wir wissen nicht, wann die Familie das Deutschherren-Gut in Hergersweiler in Pacht nahm. Vielleicht war es schon bei der Heirat, die um etwa 1735 angesetzt werden kann. Christian H. war verheiratet mit Maria Klemmer (dies ist uns in dem Sterbeakt der jüngsten Tochter bezeugt). Seine Kinder: 1. Katharina (geboren im Januar 1741) verheiratete sich mit Isaak Bery (Bieri), vermutlich aus Heppenheim bei Worms. Dieses Paar übernahm den elterlichen Hof; 2. Maria Barbara wurde die Ehefrau von Ulrich Koller auf dem Freudenbergerhof bei Zweibrücken; 3. Maria (geb. 1748) verheiratete sich etwa 1773 mit Jakob Behry (wahrscheinlich dem Bruder des obengenannten Isaak B.), lebte in Heppenheim bei Worms; 4. Maria Elisabeth (geb. 1750) ging die Ehe ein mit Joseph Schowalter (geb. 1749) vom Geisberg. Sie zogen auf den Freishauserhof bei Zweibrücken, dann auf das sogenannte Herrengut in Kleinbundenbach und schließlich auf den Kaplaneihof bei Bergzabern; 5. Susanna (geb. 1756) wurde die Ehefrau des Protestanten Heinrich Wüst von Dierbach.

Leider liegen über die Zeit und den Weg der Einwanderung der ersten Hirschler aus der Schweiz keine Nachrichten vor. Möglicherweise kamen die Vorfahren mit der großen Einwanderung 1671 in die Kurpfalz, und zwar in das Gebiet um Frankenthal. Gerade dorthin bestanden aus der Gemeinde Schafbusch und umgekehrt Beziehungen mit den Familien Müller, Borkholder, Bery und anderen. In Gerolsheim wurde bereits 1732 ein Jb. Hirschler als Diakon der Gemeinde genannt. 1759 lebte ein Jakob Hirschler mit sieben Kindern dort. Er war Prediger der Gemeinde Gerolsheim. Schon 1717 finden wir Hans Hirschler in Wachenheim bei Dürkheim und 1752 Ulrich Hirschler in Friesenheim (Petersau), der seit 21 Jahren

ansässig ist und seit 1738 im Predigtamt der Gemeinde steht. Auffallend ist, daß dort auch die Familie Hertzler vorkommt, die ja der gleichen Herkunft sein soll. Hier sollten die Namensträger sich an der Forschung beteiligen, um vielleicht zu einem gemeinsamen Ziel zu kommen.

Otto Schowalter

Karl Bartels

Aus dem Leben eines „Armen" der Gemeinde in Leer, Ostfriesland

Rechnungen, Quittungen und andere Belege können nach 10 Jahren vernichtet werden. Der Mennoniten-Gemeinde Leer sind sie, wenn auch nicht lückenlos, von 1692 an erhalten. Dadurch ist es möglich, das Leben eines Gemeinde-Mitgliedes für die Zeit von Februar 1865 bis Oktober 1868 aufzuzeigen. Das erscheint sinnvoll, weil sich so „exemplarisch" die Schwierigkeiten darstellen lassen, die ehrbare Diakone mit fester bürgerlicher Moral (beide Adjektive im positiven Sinne verstanden) mit einem Gemeinde-Mitglied haben können, das sich nicht in die bürgerliche Ordnung einfügen konnte oder wollte. Das ist das eine. Das andre ist dies: Hier wird deutlich, wie ein Kirchenrat gegen das Ansehen einer großen Familie in der Stadt Leer zugunsten des Ansehens der Gemeinde entscheidet — selbst dann, wenn ein Mitglied dieser Familie als Diakon im Kirchenrat Sitz und Stimme hat.

Dieser Mann gehört zu einer Groß-Familie, die noch heute — wenn auch nicht in Leer — in ihren vielen Zweigen bekannt ist. Darum wird er nicht mit seinem Namen, sondern mit Eylerd van Bingum — abgekürzt E. v. B. — genannt. So kann nur jener den rechten Namen erfahren, der das Geschlechterbuch dieser Familie besitzt.

In Leer wurden die Diakone der Mennoniten-Gemeinde seit Generationen aus den Familien Bavink, van Bingum, van Hoorn, Luloff, Rahusen, Silomon, Vissering u. a. gewählt. Diese Familien waren Besitzer von Kauf- oder Handelshäusern. Auch der Vater des E. v. B. war Kaufmann und mit der Tochter eines Dr. med. und Chirurgus verheiratet. Am 29. 1. 1841 wird E. v. B. geboren. Die Mutter stirbt bald. Der Vater heiratet 1849 zum zweitenmal. Aber auch er stirbt am 15. 11. 1852 im Alter von 35 Jahren an „Kräfteverfall", wie die Sterbeurkunde aussagt. Die Großfamilie wird sich des Jungen angenommen, ihm eine standesgemäße Erziehung und Ausbildung vermittelt haben.

Am 22. 12. 1863 heiraten E. v. B. und die Tochter eines Bäckermeisters. Sein Beruf wird im Traubuch der Gemeinde mit Schreiber angegeben. Den beiden wird am 20. 7. 1864 eine Tochter geboren.

E. v. B. ist sowohl im Umgang mit Menschen wie auch in seinen Briefen recht gewandt; er ist auch grammatikalisch ziemlich sicher und schreibt, je nach der Stimmungslage, eine Schrift, die alle Abstufungen von kalligra-

phisch schön bis zur völligen Zerfahrenheit zeigt. Merkwürdig, daß in den Briefen des E. v. B. Ausdrücke in Verbindung mit dem „lieben Gott" oft vorkommen, daß aber weder die Diakone noch der Pastor diesen Ausdruck verwenden. Pastor war zu der Zeit seit 1837 der 1809 in Zoedveen geborene Jacobus Leendertz.

In dem Geschlechterbuch einer anderen, verwandten Familie steht bei dem Namen des E. v. B. die Anmerkung: „Sie sind geschieden. Er ist nach Amerika ausgewandert. Sie heiratet zum zweitenmal und behält das Kind, ein Mädchen, bei sich." Dies Geschlechterbuch wurde im Jahr 1903 abgeschlossen.

Wie sich das Leben des E. v. B. in der angesprochenen Zeit darstellt, in welche Schwierigkeiten sowohl er wie auch die Familie und der Kirchenrat kamen, das läßt sich aus der relativ nüchternen Folge der Inhaltsangaben von Archivstücken mehr oder weniger leicht rekonstruieren.

Der erste Brief (1) des E. v. B. — im folgenden werden nur die Briefe des E. v. B. durchnumeriert — ist am 3. 2. 1865 in Leer geschrieben und an den Diakon der Armenkasse gerichtet: Das übernommene Geschäft wirft nicht soviel ab, daß sich die Familie davon ernähren kann. Darum ist es auch schon zu Schwierigkeiten mit der Frau gekommen; denn der Rest des Vermögens ist bald aufgezehrt. Die Diakone mögen ihm eine entsprechende Arbeit in Leer vermitteln.

Es war üblich, daß der Text des Antwortschreibens auf den empfangenen Brief übertragen oder auf ihm entworfen wurde. Und so ist zu lesen: Überall gehen die Geschäfte zurück, überall wird entlassen. Jeder versteht, daß das Geschäft nichts abwerfen kann. Hilfe kann nicht gegeben werden, wohl aber die Empfehlung, mehr Ausdauer zu zeigen.

Brief (2) kommt vom 18. 12. 1865 aus Norden: Der Archediakon möge seine Kiste mit Sachen nach Norden senden lassen und sich beim Kirchenrat für eine Unterstützung einsetzen; denn das Kreuz, das er trägt, ist schwer. Ein Sanitätsrat in Norden behandelt ihn unentgeltlich.

Der Archediakon erfüllt den ersten Teil der Bitte und erhält am 20. 12. 1865 die Auslagen in Höhe von 3 Talern 21 Groschen von der Armenkasse zurück.

Nach Königlich Hannoverschem Erlaß mußten die Abrechnungen und Belege der Armenverwaltung von 1848 bis 1868 dem Magistrat in Leer, evtl. der Landdrostei in Aurich zur Prüfung vorgelegt werden. Die Aufstellung

der Abrechnung ist genau so korrekt wie die Prüfung durch den Magistrat. Nun aber beginnt die Reise des E. v. B. Der Archediakon erhält am 31. 1. 1866 von der Armenkasse die 3 Taler 10 Groschen zurück, die er als Reisegeld dem E. v. B. gab.

Brief (3) vom 19. 2. 1866 kommt aus Sagan in Schlesien. Vielleicht ist E. v. B. durch eine Konzert- oder Musiker-Agentur dahin vermittelt worden. Jedenfalls mußte er in Sagan sofort in das Krankenhaus. Nach der Entlassung spielt er als Flötist in der Kapelle des Stadtmusikdirigenten C. Meyer. Wegen seines Körperleidens wird ihm gekündigt. Darum der flehende Hilferuf an die Gemeinde. Wenn die Gemeinde es so bestimmt, ist er sogar bereit, ins Armenhaus zu gehen.

Auch der Musikdirigent schreibt an demselben Tag an den Diakon, bedauert, den E. v. B. wegen seines Körperleidens aus der Kapelle ausschließen zu müssen. Er hält E. v. B. für einen ordentlichen, moralisch guten Menschen. Der Diakon fragt unter dem 4. 3. 1866 bei dem Stadtmusikdirigenten an: Stimmt es, daß E. v. B. im Krankenhaus lag, es ihm an Geld für den Lebensunterhalt fehlt, ist er wirklich leidend? E. v. B. ist in Leer als unzuverlässiger Mensch bekannt. Vor der Abreise nach Sagan war von einer Beschäftigung als Partitur-Abschreiber die Rede, aber nicht vom Einsatz als Flötist. Kann C. Meyer dem E. v. B. nicht eine Stelle als Schreiber oder Notenabschreiber vermitteln?

Brief (4) vom 27. 2. 1866: Die Not ist groß. Er ist von allem entblößt — und die Gemeinde antwortet nicht. Er mußte alles verkaufen, um essen zu können. Die Miete ist nicht bezahlt. Es muß augenblicklich geholfen werden. Unter dem 6. 3. 1866 antwortet C. Meyer aus Sagan: E. v. B. hat seinen Zustand wahrheitsgemäß geschildert. Es muß ihm schnell geholfen werden; denn E. v. B. ist ein ordentlicher sittlicher Mensch. C. Meyer kann leider nicht helfen.

Brief (5) vom 6. 3. 1866 aus Sagan an Pastor Leendertz: In Angst und Verlegenheit wird auf die noch immer ausbleibende Unterstützung gewartet. Bis auf zwei dünne Röcke und eine Hose ist alles verkauft. Miete und Waschfrau müssen noch bezahlt werden. Er bereut alles, was er gegen den Willen der Gemeinde getan, und bittet um Verzeihung.

Der Archediakon schreibt am 10. 3. 1866 an E. v. B.: Der Kirchenrat bewilligte 10 Taler als Unterstützung und sendet sie im Brief. Solange E. v. B. in Sagan bleibt, kommt keine weitere Unterstützung. Will er aber nach

Leer zurück, dann liegen in dem Brief zwei Anweisungen auf je 5 Taler, in Hannover und Berlin einlösbar. Er möge seine Entscheidung dem Kirchenrat mitteilen.

Am 10. 3. 1866 werden dem Archediakon die ausgelegten 10 Taler 10 Groschen von der Armenkasse erstattet.

Brief (6) vom 12. 3. 1866 aus Sagan: Dank für die 10 Taler! Er möchte so schnell wie möglich nach Leer, aber Krankheit und Witterung hindern ihn daran. Außerdem hat er in Sagan noch Schulden, möchte auch gern die wollene Reisedecke und die Noten bei C. Meyer einlösen. Dringende Bitte um Unterstützung.

Darauf die Antwort des Archediakons vom 15. 3. 1866: Es bleibt beim Beschluß des Kirchenrats vom 10. 3. 1866 — So konnte der Archediakon schreiben; denn zwei Diakone und Pastor Leendertz hatten dem zugestimmt.

Brief (7) vom 16. 3. 1866 aus Sagan: E. v. B. möchte nicht als schlechter Mensch mit Schulden Sagan verlassen. Darum und bevor er sich als kranker Mensch auf die Reise begibt die Bitte um allerletzte Unterstützung.
Dieser Brief zirkuliert am 19. 3. 1866 bei den Diakonen und dem Pastor. Alle sind mit dem Vorschlag einverstanden, den Brief zu negieren.

Brief (8) vom 1. 4. 1866 aus Hannover: E. v. B. ist ab Mai als Musikus beim Musikdirektor Suchsland in Bremen fest angestellt, hat auch für den April dort frei Kost und Logis. Bis auf einen Rock und eine alte Hose ist er völlig abgerissen und hat auch keinen Pfennig. Er bittet um Stoff für einen Anzug. In Berlin ließ er sich ohne Berechnung vom Professor Traube untersuchen. Bei guter Pflege und entsprechenden Bädern kann er seine Gesundheit wiedererlangen.

Darauf muß der Kirchenrat reagiert haben; denn am 3. 4. 1866 erhält der Archediakon 10 Taler an Auslagen für E. v. B. von der Armenkasse zurück.

Brief (9) vom 13. 4. 1866 aus Bremen: E. v. B. arbeitet als II. Flötist in der Kapelle des Musikdirektors Suchsland, kann diese Arbeit aber aus gesundheitlichen Gründen nicht durchhalten. Weil er ein ordentlicher Mensch werden will und aus Angst vor dem Armenhaus, übt er täglich sechs Stunden. Er hat niemanden mehr auf der Welt. Er bittet für den Sommer um Unterstützung durch die Gemeinde. Seine Frau lebt wohl auch in Bremen; er will sich aber allein retten.

Der Diakon antwortet am 17. 4. 1866: E. v. B. hat für 1866 schon eine höhere Unterstützung erhalten, als ihm zusteht. Eine weitere Unterstützung ist vorläufig ausgeschlossen. Es wird empfohlen, sich als Schreiber Arbeit zu suchen. Zum Flötisten fehlen ihm die Fähigkeiten.

Dann kommt am 23. 4. 1866 folgendes Telegramm von Joh. Suchsland aus Bremen: „E. v. B. heimlich abgereist. 25 Taler Schulden hinterlassen. Wollen Sie zahlen, sonst steckbriefliche Verfolgung. Bitte Drahtantwort." Der Diakon antwortet am selben Tag: Die Gemeinde bezahlt die Schulden des E. v. B. nicht.

Joh. Suchsland schreibt am 24. 4. 1866 aus Bremen: Herren aus Leer sind bei ihm und stellen dem Kirchenrat vor, die Schulden des E. v. B. zu bezahlen; denn die Familie erleidet durch den gebrandmarkten E. v. B. Schaden. Außer den Schulden liegen noch andere Sachen vor, die mit Stillschweigen übergangen werden sollen.

Die Antwort des Diakons vom 24. 4. 1866: Weder die Verwandtschaft noch der Kirchenrat ist willens, die Schulden zu bezahlen.

Der Archediakon erhält am 30. 9. 1866 aus der Armenkasse die Auslagen für E. v. B. in Höhe von 4 Talern 15 Groschen zurück.

Dann wird es in diesem Jahr um E. v. B. still. Trotzdem muß ein Diakon mit ihm in Verbindung gestanden haben; denn E. v. B. bescheinigt am 31. 12. 1866, für das laufende Jahr den Betrag von 32 Talern 5 Groschen aus der Armenkasse empfangen zu haben.

Mindestens ein Diakon überlegt sich die Folgerungen für die Gemeinde für den Fall, daß E. v. B. in Leer erscheint und für sich das Recht eines Armen in Anspruch nimmt. Wäre es nicht für die Familie des E. v. B. und für die Gemeinde besser, ihn in einem Armenhaus außerhalb Leers unterzubringen? Dieser Diakon muß sich nach dieser Richtung hin orientiert haben; denn

unter dem 27. 1. 1867 antwortet B. G. Rostee aus Marienhafe, daß die Armenverwaltung dort nicht abgeneigt ist, den Betreffenden — der Name ist also nicht genannt worden — aufzunehmen. Die Armenverwaltung will sich aber erst über das Aussehen und den Charakter des Betreffenden ein Bild machen.

Auch das Schreiben des (Pastors?) Herlijn aus Greetsiel vom 4. 4. 1867 beschäftigt sich mit der Anfrage: Obwohl die Zwangs-Arbeit-Anstalt zu

Greetsiel nur für die Armen der Gemeinden Greetsiel, Pilsum und Eilsum errichtet wurde, läßt die Verwaltung dieser Anstalt mit sich reden, wenn ein Mindestbetrag von jährlich 200 Talern angesetzt wird. Die Bestimmungen der anliegenden Hausordnung sind allerdings strikt einzuhalten, Alkoholika im Hause werden nicht geduldet.

Diese Hausordnung gibt für das Leben der Insassen einer solchen Anstalt wichtige Aufschlüsse. Die Insassen der Zwangs-Arbeit-Anstalt zu Greetsiel hatten fast denselben Status wie die Gefangenen im Strafvollzug der Jetztzeit — allerdings mit dem Unterschied, daß ein Armer die Anstalt nie verlassen konnte. Nur wer vor dem Verwaltungsausschuß der Anstalt nachweisen konnte, selbst für den Lebensunterhalt zu sorgen, durfte entlassen werden. Wer aber nach der Entlassung wegen „vagabondierender Lebensweise" zweimal aufgeriffen und polizeilich in die Anstalt zurückgebracht wurde, mußte bis ans Lebensende in ihr verbleiben. Dasselbe galt auch für unehelich geschwängerte Frauen, die in dieser Weise zum drittenmal dem Armenverband zur Last fielen. Selbstverständlich wurde morgens, mittags und abends laut gebetet, selbstverständlich wurden Verstöße gegen die Hausordnung bestraft. Als härteste Strafe war das Einsperren für 72 Stunden bei Wasser und Brot vorgesehen.

In abgewandelter Form galt eine solche Hausordnung wohl auch für das Reformierte Gasthaus in Leer. Aber bevor E. v. B. damit Bekanntschaft macht, muß bis zum 10. 10. 1868 gewartet werden.

Nach über einem Jahr und drei Monaten schreibt am 14. 8. 1867 Joh. Suchsland aus Bremen: E. v. B. ist wegen der Schulden gefänglich eingezogen worden. Ist es nicht besser, die Gemeinde bezahlt die Schulden? Sonst wird E. v. B. per Schub nach Leer gebracht. — Und als Nachsatz: Das beste wäre, E. v. B. wandert nach Amerika aus.

Brief (10) vom 17. 8. 1867 aus dem Zivilgefängnis in Bremen: E. v. B. hielt sich durch milde Gaben am Leben, bis er dem Joh. Suchsland auf der Straße begegnete. Dieser bewirkte einen Arrest-Befehl. E. v. B. empfindet sich der Heimat gegenüber als unwürdig und will nach Amerika auswandern. Gesundheit, Kleidung und Wäsche aber befinden sich im traurigen Zustand. Außerdem hat er kein Geld. „Wäre ich doch nie geboren!" Am 1. 9. fährt ein Schiff nach Amerika. Er legt sein Geschick in die Hände des Archediakons, der ihn ja zur Absicherung für die Gemeinde an Bord des Schiffes bringen kann.

Offenbar aber wollte der Archediakon erst die Gewißheit haben, daß sich E. v. B. wirklich im Gefängnis befindet. Jedenfalls liegt die Zweitschrift des Arrest-Befehls vom 13. 8. 1867 im Archiv.

Nun macht E. v. B., räumlich verstanden, einen weiten Sprung. Brief (11) vom 16. 9. 1867 kommt aus Wurzen bei Leipzig: E. v. B. schlägt sich aus „Stipendien von bekannten Häusern" von Bremen nach Hannover durch. Die Auswanderungspläne mußten aufgegeben werden, weil er sich laut Polizei-Befehl nicht aus Bremen entfernen durfte. Joh. Suchsland brachte ihm die Freilassungskarte ins Gefängnis und sagte ihm mit Tränen in den Augen: „Ich wünsche Ihnen das Beste!". Von sich aus kann E. v. B. einem Menschen nicht das Geringste wegnehmen. Aber die Not, den baldigen Tod vor Augen, von allen verlassen, alles verloren: Wer solle da nicht fehlen! In Hannover borgt er sich vom Hofinstrumentenmacher Meyer eine gebrauchte Flöte. Auf Empfehlung von Capelle in Bremen erhält er in einem „großen Haus" 5 Taler — aber er hat noch mehr Geld. Er fährt in schmutzigem Hemd, alter Hose, altem Rock nach Leipzig, spielt da zwei Nächte in einer Kapelle mit und wird alsdann nach Wurzen empfohlen. Von Wurzen aus spielt er in den umliegenden Dörfern — mit geschwächtem Körper, kaputter Kleidung und zerrissenen Stiefeln. Das alles beschwört er mit heiligem Eid. Er will aber weiter in der kleinen Dachkammer wohnen, aushalten, nie wieder Landstreicher werden, nie wieder Ostfriesland sehen, wenn die Gemeinde ihn unterstützt. Geschieht das nicht, dann wird er von der Polizei nach Leer abgeschoben. Die Schiffskarte nach Amerika wird der Gemeinde viel teurer zu stehen kommen als ein Paket mit Wäsche und Kleidung. Ein Diakon antwortet am 3. 10. 1867: Von der Gemeinde kann keine Unterstützung kommen.

Diesem Schreiben liegt der Heimatschein für E. v. B. bei. Wurde dieser Schein vorsorglich weitergereicht?
Aber Brief und Heimatschein erreichen den Empfänger offensichtlich nicht mehr in Wurzen; denn beide befinden sich im Archiv.

Vielleicht erst jetzt, vielleicht aber schon nach dem Schreiben (8) vom 1. 4. 1866 machen sich der Archediakon und der Kirchenrat Gedanken über die Maßnahmen für den Fall, daß E. v. B. mittellos nach Leer abgeschoben wird und den Status eines Armen erhalten muß. Die Unterlagen dazu sind ohne Datumsangaben und daher zeitlich nicht sicher einzuordnen.

Ein Diakon gibt dem Kirchenrat zu bedenken: Wenn E. v. B. aus Armenmitteln unterhalten werden muß, dann wäre es sinnvoll, ihn in das ref.

Gasthaus zu geben. Um die Kosten dafür aufzubringen, müsse aber die Armenkollekte erhöht werden. Einige Familien seien aber gegen diese Regelung und wollten lieber E. v. B. in einem Bürgerhaus untergebracht wissen. Es wäre zu erfragen, welche Familien sich zur Zahlung eines festen Betrages verpflichten.

Der Archediakon greift diese Überlegungen auf und entwirft ein Rundschreiben an die stimmberechtigten Mitglieder der Gemeinde.

Vorschlag A: Das reformierte Gasthaus will E. v. B. für jährlich 45 Taler aufnehmen.

Vorschlag B: Eine Bürgerfamilie will E. v. B. für wöchendlich 2 Taler in Kost und Logis aufnehmen.

Im Falle A müßte die Armenkollekte erhöht werden. Der Fall B ist nur bei hohen Spenden diskutabel.

Zu diesen Vorschlägen sollen sich die stimmenberechtigten Mitglieder schriftlich äußern.

Dabei ist anzumerken, daß als stimmberechtigt nur derjenige galt, der sich dies Recht durch eine Einlage von 100 Gulden erkauft hatte.

Am Ende des Jahres 1867 muß E. v. B. nicht faßbar gewesen sein; Pastor Leendertz bestätigt mit zwei Diakonen, daß E. v. B. im laufenden Jahr 24 Taler, 13 Groschen, 5 Pfennig aus der Armenkasse als Unterstützung erhalten hat.

Brief (12) vom 12. 2. 1868 kommt aus Bremen: Die Stelle als Kanzlist im Schütting zu Bremen ist verloren. Die Vorbildung dafür reichte wohl nicht. Er will aber nicht nach Leer zurück, sondern greift mit seiner Frau zusammen den Auswanderungsplan wieder auf. Für beide kostet die Überfahrt im Zwischendeck eines Segelschiffes 30 Taler. Pastor Leendertz möge sich beim Kirchenrat für die Bewilligung dieser Summe einsetzen. Die Frau unterschreibt diese Willenserklärung.

Der Pastor aber schreibt am 24. 2. 1868: Der Wunsch des E. v. B. ist im Kirchenrat besprochen, die Erfüllung des Wunsches aber abgelehnt. Alle Mühe des Kirchenrats, ihm die Stellung im Schütting zu verschaffen, ist wieder einmal umsonst gewesen. Das Vertrauen in E. v. B. ist verloren. Bei seinem letzten Besuch in Leer hatte er sich als Reisender für ein Haus in Osnabrück ausgegeben. Auch das ist wieder erlogen gewesen. Wenn E. v. B.

mit seiner Frau nach Amerika auswandern will, was wird dann aus der Tochter, die jetzt in Weener sein soll? Wer sorgt für deren Unterhalt? Auch darüber muß erst Klarheit bestehen, darüber möge er schreiben. Der Brief schließt mit dem Hinweis, daß nach neuester Verordnung jeder, der nicht arbeitet, in ein Arbeitshaus gesteckt werden muß.

Brief (13) vom 27. 3. 1868: E. v. B. macht schriftliche Heimarbeit bei so geringem Verdienst, daß er die Gemeinde um einen monatlichen Zuschuß von 3 Talern bitten muß. Der Amerika-Plan entstand nur aus der allerstrengsten Not. Es folgt die Bitte um Zusendung des Heimatscheins.
Brief (14) vom 30. 3. 1868: Tauf- und Heimatschein werden angemahnt.
Pastor Leendertz schreibt am 1. 4. 1868 zu den anliegenden Bescheinigungen: Der Heimatschein war nur mit Mühe zu erhalten. Abschließend wird Fleiß und Ausdauer anempfohlen.

Für das nächste halbe Jahr liegt kein Archivstück vor. Aber dann muß jene Notiz vom Archediakon geschrieben sein, die als Zeitangabe nur „Montag, 8 Uhr" trägt: E. v. B. ist bei der Familie St. eingekehrt. Was soll nun werden? Das möchte auch die Familie St. wissen.

E. v. B. wird in einem recht despektierlichen Zustand in Leer angekommen sein. Er wird am 10. 10. 1968 dem Armenvater des reformierten Gasthauses übergeben. Dieser muß ihm besondere Vergünstigungen zugestanden haben; denn vom 10. bis 20. 10. 1868 kleidet sich E. v. B. von Kopf bis Fuß auf Kosten der Armenkasse in fünf verschiedenen Geschäften ein.

Dann aber kommt der letzte Brief (15), der bisher im Archiv gefunden wurde: Er ist offenbar vor der Flucht aus dem Gasthaus in großer Eile und ohne Konzentration geschrieben, zeigt keine Zeitangabe, wohl aber die Unterschrift: E. v. B. will alle Bedingungen der Gemeinde willig erfüllen, steuert auch einem schweren Leiden zu, kann aber nicht den kleinen Rest des Lebens als Gasthäusler beschließen. Hoffentlich stehe ihm der liebe Gott in dieser trostlosen Lage bei.

Danach kommt noch am 21. 10. 1868 von der Armenverwaltung des ref. Gasthauses für Kost und Logis und für die Reparaturkosten eines Fensters, das E. v. B. „beim Entweichen" zerbrach, die Rechnung in Höhe von 4 Talern, 11 Groschen.

Es liegen noch vier Stücke zu dem Leben des E. v. B. im Archiv, aus denen folgendes hervorgeht.

1869 war die Ehe des E. v. B. offenbar noch nicht geschieden; seine Frau wird am 23. 10. 1869 von einem unehelichen Sohn entbunden. Der Junge stirbt eine halbe Stunde nach der Geburt.

Die Tochter des E. v. B. heiratet in Bremen, siedelt nach Altona über; ihr muß 1889 für die Scheidung, 1898 für das Gericht und später für die Wiederverheiratung die Geburtsurkunde zugesandt werden.

Heinold Fast

Zwei Beiträge zur Familienforschung: Brons und Ewert

Die beiden Büchlein zur Geschichte zweier Familien, die ich hier anzeigen möchte, sind je in ihrer Art vorbildlich:

Nachfahren von Ysaac Brons und Antje Brons geb. Cremer ten Doornkaat, zusammengestellt von Hella Brons, geb. Kuiper, (Bollwerkstr. 31, 2970 Emden), 1974, DM 29,—.

Eine Ewert-Chronik. Familien-Geschichte 1575—1975, bearbeitet und herausgegeben von Hans Ewert, 3300 Braunschweig, Böcklin-Str. 35, 1975, DM 15,—.

Beide haben gemeinsam, daß sie von einem einzelnen Vorfahren aus sämtliche Nachfahren bis ins 5. Glied verzeichnen. Bei der Brons-Familie sind es Ysaac und Antje Brons, die Verfasserin der bekannten Mennonitengeschichte (1810—1902), bei den Ewerts ist es Heinrich Ewert aus Kl. Schardau und Gr. Weide in Westpreußen (1816—1885). Das ergibt ganz schöne Zahlen: 390 leibliche Nachkommen hat Antje Brons bis zum Erscheinen des Buches gehabt (die 163 angeheirateten Ehepartner nicht mitgerechnet), bei Heinrich Ewert sind es 254 (53 Ehepartner nicht mitgerechnet). Die Ewerts kann man auf einer gefalteten Tafel mit einem Blick überschauen. Dazu gibt es auf den folgenden Seiten die Erläuterungen im einzelnen. Die Brons' haben alle eine Nummer bekommen, und zwar nach dem Zehnersystem, so daß die jeweils folgende Generation die Kinder im nächsten Zehner, Hunderter, Tausender usw. durchnumeriert. Die fünfte Generation hat also Nummern mit fünf Ziffern. Das kann beliebig so weitergehen, auch in den nächsten hundert oder zweihundert Jahren. Jedes neugeborene Kind hat seine Nummer schon im voraus sicher. Streit wie bei Vornamen kann es nicht geben. Der Überblick, den man dadurch gewinnt, ist vielleicht weniger anschaulich als bei den Ewerts, dafür aber sehr exakt. Hans Ewert hat seiner Familientafel eine Chronik beigegeben, die den allgemeinen geschichtlichen und speziell mennonitischen Hintergrund darstellt. Sie macht hundert Seiten des 150 Seiten zählenden, vervielfältigten und gehefteten Bändchens aus. Das Brons'sche Buch enthält eine Reihe sehr interessanter, bisher nicht zugänglicher Bilder und ist überhaupt erheblich aufwendiger ausgestattet und darum auch teurer. Wegen der Querverbindungen durch Heirat sind übrigens die Nachfahren von Antje Brons mit dem Namen van Delden beinahe so zahlreich (80) wie die mit dem Namen Brons (81).

Beiden Autoren möchte ich zu ihrer hervorragenden Arbeit gratulieren und verbinde das mit persönlichen Glückwünschen für Hella Brons zum 60. Geburtstag am 16. März und für Hans Ewert zum 70. am 13. Dezember dieses Jahres.

Adalbert Goertz

Mennonitische Kirchenbücher Kazun und Einsiedel

In den Beständen der Genealogical Society, 50 East Temple, Salt Lake City, Utah befinden sich u. a. Filme folgender mennonitischer Kirchenbücher:

Deutsch-Kazun bei Warschau:
Geburten — Taufen, Todesfälle 1832—1859, 1834—1943,
Filmnummern 49797; 689, 466—468;
Geburten — Trauungen — Todesfälle 1808—1823, 1825,
Filmnummer 689, 395 aus Warschauer Staatsarchiv.

Einsiedel bei Lemberg-Lwow, Galizien:
1750—1890 mit Szczerzec-Shchirets, einschließlich Falkenstein,
Rosenberg, Neuhof.
Filmnummer 905, 278 aus Warschauer Staatsarchiv.
Siehe MGBl. 1964 S. 75—79.

Horst Quiring

Kurt Kauenhoven in memoriam

Kurt Kauenhoven ist am 15. November 1975 im 87. Lebensjahr heimgegangen. Die mennonitische Presse brachte im Januar 1976 jeweils einen Nachruf („Mennonitische Blätter" und „Gemeinde unterwegs"). Wir haben in diesen Geschichtsblättern zu verschiedenen Malen kurze Würdigungen seines Schaffens gebracht, sowie Artikel, die ihm zu einem bestimmten Geburtstag gewidmet waren. Sein Lebenswerk in Bezug auf die Mennonitenforschung besteht in der wissenschaftlichen Begründung der Sippenforschung. Wir haben in der „Mennonitischen Forschungsstelle" den Ertrag dieser ganzen Arbeit in Form von Karteien, Zeitschriften und Büchern übernommen und danken seiner Frau und seinen Kindern dafür, daß sie uns dieses literarische Erbe anvertraut haben. Wir haben ja auch den entsprechenden Nachlaß von Dr. Werner Zimmermann, Gotha, erhalten, mit dem er bis zu dessen Heimgang in fruchtbarer gemeinsamer Arbeit verbunden war. Mit ihm hat er als Geschäftsführer des „Sippenverbandes Danziger Mennoniten-Familien" und als Herausgeber der Zweimonatszeitschrift dieses Verbandes ein großes Werk hinterlassen, das weiterzuführen unsere Aufgabe ist. Denn „ein Forschungsergebnis, das handschriftlich im Schreibtisch liegen bleibt, ist so gut wie nicht vorhanden, und keine Kraftströme für die lebende Generation und keine Erinnerungswerte können von ihm ausstrahlen", so schrieb er in einem seiner letzten Beiträge in „Mennonitische Geschichtsblätter" 1964, Seite 74. Seine Sorge, daß „dem ausgeprägten mennonitischen Traditionsgefühl kein entsprechend starkes Geschichtsbewußtsein zur Seite steht", ist eine Mahnung an die jüngere Generation, sein Werk sinnvoll weiterzuführen. Leonhard Froese gibt dazu eine verständnisvolle Erweiterung in seinem Gedenkartikel (Mennonitische Geschichtsblätter" 1955, Seite 43): „Die alltägliche Leistung und Opferbereitschaft des Mennonitentums steht im genau umgekehrten Verhältnis zum Verständnis für die geistige Schöpfung des ‚historischen Untergrundes'".

Kurt Kauenhoven hat wohl manchmal den Vorwurf hören müssen, daß die Familienpflege und die wissenschaftliche Erforschung der Sippen zu nahe Berührung bekamen mit Zielen des Dritten Reiches. Er konnte aber mit Recht darauf hinweisen, daß er sich schon in seiner frühen Jugend mit diesen Fragen näher befaßt hat und daß seine spätere Arbeit nur die Aus-

formung dieser Ansätze gewesen ist. Denn Mißbrauch und Perversion aller idealistischen Bestrebungen durch das Dritte Reich sind kein entscheidendes Argument gegen die Wichtigkeit und Richtigkeit wissenschaftlich betriebener Sippenforschung. Es ist ein gradliniger Weg des am 15. 12. 1888 – im Dreikaiserjahr – in Dortmund geborenen Sohnes eines Ingenieurs, der als Anglist, Kunstgeschichtler und Germanist, als Lehrer und Studienleiter wirkte und bis in die letzten Jahre hinein literarisch tätig war. Den ganzen Umfang seiner Arbeiten können wir erst nach Sichtung seines Nachlasses voll übersehen. Von ihm kann jetzt schon gesagt werden, was er in einem Beitrag über seinen Freund Werner Zimmermann hervorhebt (Mennonitische Geschichtsblätter" 1965, Seite 11):

„Viele mit ähnlichen Arbeiten Beschäftigte haben in ihm nicht nur einen kenntnisreichen, allzeit selbstlos aus seinem vielseitigen Wissen spendenden Berater und Freund verloren, sondern auch einen Familienforscher, der mit durchdringender gedanklicher Klarheit und einer wissenschaftlich begründeten schöpferischen Phantasie der gesamten deutschen Familienkunde bleibende Anregungen gegeben hat".

Seine „Anregungen" betreffen auch seine Mitwirkung im „Deutschen Geschlechterbuch". Hier hat er in den drei erschienenen Bänden „Westpreußisches Geschlechterbuch" dafür gesorgt, daß bedeutende Gestalten aus mennonitischen Stämmen zur Darstellung kamen. Er, der selbst nicht Mennonit war, aber einer Danziger Mennonitenfamilie entstammt, wußte sich verbunden mit allen, die auf dem gleichen Wege waren, und so möchte ich schließen mit einer persönlichen Erinnerung von Ernst Wiechert (in „Jahre und Zeiten", Verlag Eugen Rentsch, Zürich 1949):

„Am nächsten aber stand mir damals ein junger Danziger, Nachfahr einer alten Mennonitenfamilie, namens Kauenhoven. Er war Germanist und Anglist wie ich, an Wissen und Gründlichkeit mir weit überlegen, mit einer zarten, künstlerischen Seele, wie ein hauchdünner Resonanzboden über einen schwachen, gefährdeten Körper gespannt. Der erste, der mir die Schönheiten eines Bildes oder einer Plastik eröffnete und der sich dafür von mir in die dunklen Geheimnisse russischer Dichtung einführen ließ. Er war kein Meister des praktischen Lebens und deshalb immer in Gefahr, in ein schönes Ästhetentum abzugleiten, dazu von einer frühen Pedanterie im Äußeren und Inneren, aber von einer großen Reinheit der Seele, die ihn wie ein Kind verehrungsvoll zu allem aufblicken ließ, was stärker, weniger schwankend und Muster zu sein schien.

Mit ihm habe ich viele Stunden schöner Einsamkeit am Meeresufer verbracht, vorlesend und philosophierend, und seine ruhige, saubere Klarheit ist mir oft eine Hilfe in den dunklen Zweifeln gewesen, die mich bedrückten."

Literatur: Artikel „Kauenhoven" in: The Mennonite Encyclopedia, 1957 Band III; Leonhard Froese, Kurt Kauenhovens Beitrag zur Mennonitenforschung, Mennonitische Geschichtsblätter 1955, S. 42 f.; Horst Penner, Kurt Kauenhoven 80 Jahre, Mennonitische Geschichtsblätter 1969, S. 55 f.; Hinrich Jantzen, Namen und Werke. Biographien und Beiträge zur Soziologie der Jugendbewegung, Band 3, S. 169—172, dipa Verlag Frankfurt/M.

Von neuen Büchern

John L. Ruth, Conrad Grebel, Son of Zurich, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, und Kitchener, Ontario 1975, 160 Seiten, $ 6,95.

Ruths Beschreibung des Lebens von Konrad Grebel ist kein wissenschaftliches Werk, sondern ein Buch für die Gemeinde, eine lebendige und packende, im besten Sinne des Wortes populäre Beschreibung des Lebensweges des Mannes, der das Täufertum auf den Weg gebracht hat, dann selbst aber sehr früh verstarb. Der Autor ist ein amerikanischer Mennonit aus Pennsylvanien, Professor für englische Literatur und Laienprediger in seiner Heimatgemeinde, vor allem aber ein Mann mit viel Liebe zur mennonitischen Geschichte. Er ist bereits durch mehrere literarisch-historische Veröffentlichungen auf diesem Gebiet hervorgetreten und hat auch zwei Filme, über die Mennoniten („Die Stillen im Lande") und die Amischen produziert.

Was die historische Basis dieser Grebel-Biographie betrifft, so stützt sich Ruth auf die detailliert belegte wissenschaftliche Grebel-Biographie von Harold S. Bender aus dem Jahr 1950. Wo er angesichts einer unzureichenden Quellenlage etwas nur vermutet, da läßt er es auch durchblicken. Einige der Dialoge sind frei erfunden, und die meisten Zitate sind Paraphrasen. Diese Methode, auf die der Autor im Vorwort ausdrücklich hinweist, ist legitim, solange die Tatsachen selbst stimmen; das ist hier der Fall. — Deutlich wird auch der zeitgenössische Hintergrund dieses Lebens: das Zürich der beginnenden Reformationszeit, die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse bis hin zu architektonischen Details des Stadtbildes, vor allem aber das Geflecht der außenpolitischen Beziehungen der Stadt, die umgeben ist von einer mehrheitlich noch katholisch gebliebenen Schweiz.

Wir erleben mit, wie Grebel als Student in Wien und später in Paris das Leben eines „Playboys" führt, was er sich als Patriziersohn anfänglich erlauben kann. Bei einem kurzen Studienaufenthalt in Basel lebt er — wie aktuell! — mit seiner Freundin zusammen (die er später heiratet). In Zürich lebt er dann etwas ziellos und unzufrieden im Haus der Eltern. Mitbestimmend für seine Lebensstationen waren zum einen immer wieder der Geldmangel, unter dem er zeitlebens litt, und zum anderen das dauernd gespannte Verhältnis zu seinem Vater Jakob Grebel, einem ein-

flußreichen Mitglied des Rates der Stadt. Wichtigste Bezugsperson im Leben Grebels war ganz offensichtlich Joachim von Watt (latinisiert Vadian), zuerst sein Professor in Wien, dann sein Schwager (er heiratete Grebels jüngere Schwester) und Gesprächspartner. Als Stadtarzt und später Bürgermeister von St. Gallen hat sich Vadian freilich nie dem Täufertum angeschlossen. Mit ihm stand Grebel in einem ständigen, streckenweise allerdings einseitigen Briefverkehr. Diese Briefe, die heute im Stadtarchiv von St. Gallen aufbewahrt werden, spiegeln die jeweilige Gemütsverfassung Grebels sehr deutlich wieder und sind eine der wichtigsten Quellen für sein Leben.

Als Zwingli nach Zürich kommt und anfängt, reformatorisch zu predigen und Bibelstunden einzurichten, gerät Konrad in den Bannkreis dieses Mannes, und er sollte ihn – zuerst als entschiedener Anhänger, später als radikaler Gegner – nie mehr verlassen. Zwinglis politisch sehr vorsichtiges Taktieren beim Vorantreiben der Reformation wird deutlich gemacht: er ging nie weiter, als er von den politischen Instanzen der Stadt Rückendeckung erwarten konnte. Die ersten Risse zwischen Zwingli und seinem eifrigen Anhänger Grebel treten auf, als es im Oktober 1523 auf der „zweiten Züricher Disputation" um die Abschaffung der katholischen Messe und der Bilder im Gottesdienst geht. Grebel und seine Freunde wollen schneller und radikaler vorgehen, als es Zwingli durchsetzbar erscheint. Zwingli sieht hier keine Grundsatzfrage berührt, er will die Angelegenheit schrittweise durchsetzen und vor allem die Einheit der reformatorischen Bewegung retten. Was er fürchtet, nicht zuletzt aus außenpolitischer Rücksichtnahme, ist die Diskreditierung seiner Reformbestrebungen durch unüberlegte, radikale Konsequenzen. Grebel beurteilt die Lage von seinem ganzen Temperament her anders; er will sofort aus einer biblischen Erkenntnis auch die praktischen Konsequenzen ziehen, und als Zwingli sich dem widersetzt, wird aus dem glühenden Zwingli-Anhänger bald der ebenso radikale Gegner. Um die Jahreswende 1524/25 wird die Frage der Kindertaufe akut. Es hatte schon seit etwa einem Jahr Taufaufschübe bei neugeborenen Kindern gegeben. Auch Grebel läßt sein gerade geborenes viertes Kind, die Tochter Rachel, nicht taufen, weil er für die Kindertaufe in der Bibel keinen Anhalt findet. Am 17. Januar 1525 kommt es wegen der Kindertaufe zu einer Disputation, die man schon fast ein Verhör nennen muß. Die Kindertaufgegner werden vom Rat der Stadt mit theologischer Unterstützung Zwinglis abgewiesen, und nun eskalieren die Ereignisse. Am 21. Januar kommt es im Kreis der Mitstreiter Grebels zur ersten Glau-

benstaufe. Die Stadt macht ihrerseits Ernst gegen die Radikalen mit Verhaftungen und Verurteilungen. Grebel ist den ganzen Sommer des Jahres 1525 über außerhalb der Stadt tätig und wirbt für seine Sache, bis er im Herbst 1525 in Grüningen, einem Städtchen des Kantons Zürich, in dem es eine starke täuferische Bewegung gibt, verhaftet und an Zürich ausgeliefert wird. Trotz einer Verurteilung zu lebenslänglicher Haft können die Täufer, unter ihnen Konrad Grebel, Felix Mantz und Georg Blaurock, entkommen. Über dem bald danach eingetretenen Tod Grebels liegt Ungewißheit, er starb vermutlich noch 1526 an der Pest, wozu eine generell schwächliche Konstitution das ihre beigetragen haben mag. Bald darauf jedoch kommt es in der Familie noch einmal zu einer dramatischen Wendung der Dinge: Wohl auf Betreiben Zwinglis wird Konrads Vater, der jahrelang mit politisch heiklen Missionen für die Stadt betraut worden war, des Hochverrats angeklagt und tatsächlich hingerichtet. Ein Justizmord aus innenpolitisch undurchsichtigen Gründen? Die Rache Zwinglis am Vater anstelle des toten Sohnes? Ruth vermerkt als endliche Ironie der Geschichte, daß der jetzige Pastor am Züricher Großmünster ein direkter Nachkomme Konrad Grebels in der 13. Generation ist . . .

In einem Abschlußkapitel unternimmt der Biograph zunächst den Versuch einer Würdigung der Person und der Bedeutung Konrad Grebels auf dem Hintergrund der damaligen Ereignisse, um daran eine — ausdrücklich so genannte — „Meditation" anzuschließen: ein Pilger, in dem unschwer der Autor zu erkennen ist, reist in unseren Tagen zu den Stätten des damaligen Geschehens und beschreibt seine Gedanken und Gefühle angesichts der Städte, Landschaften und Denkmäler, die er vorfindet. Die Gedanken des Pilgers gehen vom 16. Jahrhundert zu denen, die heute als Unterdrückte und Entfremdete, als Zivilisationsüberdrüssige und „Radikale" im Gegensatz zu den politischen, wirtschaftlichen oder auch kirchlichen Mächten unserer Zeit stehen und vielleicht ähnliches erleben und empfinden mögen wie Konrad Grebel gegenüber den Mächten seiner Zeit.

Was ist der Sinn eines solchen Buches? Zunächst macht es für den Laien Geschichte anschaulich und verständlich und trägt so seinen Teil zur historischen Selbstfindung des Mennonitentums bei. Das ist ein legitimes Ziel und rechtfertigt alleine schon die Existenz eines solchen Buches. Offen bleibe dabei, inwieweit diese Biographie in allen Aspekten auf dem neuesten Stand der Täuferforschung ist. Ich denke an die seit dem Neuansatz von James Stayer unabweisbare Frage, ob bei der Entstehung und Ausbreitung des Täufertums zumal auf dem Lande neben „rein religiösen" auch „poli-

tische" Faktoren eine Rolle gespielt haben (Zehntenfrage). Bei Ruth nimmt Grebel zu den Versuchen, mit kirchlich-biblischer Reformation zugleich auch gesellschaftlich-politische Reform voranzutreiben, nicht Stellung.

Über die historische Wissenvermittlung für die Gemeinde hinaus wirft das Buch in der Person und dem Schicksal von Konrad Grebel zwei Grundsatzfragen auf, die bis heute nicht erledigt sind:

1. Zwischen Zwingli und Grebel kam es zu dem klassischen Konflikt, ob man „radikal konsequent" sein müsse, oder ob einer besser ein „politischer Realist" sein solle, der sich auf das „Machbare" beschränkt. Zwingli wollte Rücksicht auf die „Schwachen" nehmen, die „noch nicht so weit waren"; er wollte „das Erreichte sichern". Grebel fragte schneidend dagegen, wann denn jemals die Menschen „reif" sein würden für das volle, kompromißlose Evangelium, und mit welchem Recht Zwingli eigentlich das, was er für biblisch richtig erkannt habe, nicht ausführe? Man verzeihe den Sprung über die Zeiten: Ist nicht dies genau die Scheidelinie zwischen den verschiedenen Flügeln der Sozialdemokratischen Partei unserer Tage? Soll man Reformen schrittweise vorantreiben oder ohne Rücksicht auf Zeitläufe das als notwendig Erkannte durchdrücken, weil es für wirklich einschneidende Reformen ohnehin nie die „richtigen" Voraussetzungen gibt, man diese vielmehr durch politische Macht schaffen muß? Grebel contra Zwingli, Jusos gegen Helmut Schmidt — das Konfliktmuster ist das gleiche.

2. Konrad Grebel stellt die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Psychologie. Grebels Lebensweg, seine theologischen Entscheidungen waren ganz wesentlich beeinflußt von seiner Persönlichkeit, seinem heftigen Temperament. Grebel war ein Hitzkopf, rechthaberisch, ungeduldig, unausgeglichen; ein „Radikaler", würde man auch heute urteilen. Sind also 450 Jahre mennonitische Geschichte im Grunde nur ein Mißverständnis, das unglückliche Ergebnis der Ungeduld eines jugendlichen Radikalen? Es hieße die Bedeutung des Individuums für den Gang der Geschichte überschätzen, wollte man so weit gehen. Aber es bleibt richtig, daß die Trennung der Täufer von Zwingli auch das Ergebnis eines Temperamentsunterschiedes war, wie es schon Heinold Fast („Die Mennoniten", hrsg. von Hans-Jürgen Goertz, S. 12) empfunden hat. Gerade bei Konrad Grebel ist vieles auch psychologisch zu erklären. Was er in jungen Jahren getrieben hat, erscheint ihm später als Inbegriff des Sündhaften — ob sich hier nicht starke biographische Gründe für manche Strenge und Gesetzlichkeit der Täuferbewegung ausmachen lassen? Welche Bedeutung für den geistlichen

Weg Grebels hatte sein dauernd gespanntes Verhältnis zu seinem Vater? Was haben seine dauernden Geldsorgen mit der ausgeprägten Abneigung gegen (damals übliche) Geldzahlungen von staatlichen oder kirchlichen Stellen an einzelne Personen zu tun? Waren ihm „die Trauben zu sauer", wenn er anderen Käuflichkeit vorwirft? Kurz: Relativiert eine psychologische Erklärung einer Entscheidung im Leben eines Menschen deren theologischen Gehalt?

Das Buch ist sehr sorgfältig ausgestattet. Es enthält 18 Bilder, meist von Personen oder Stadtansichten; ein Stich, der das Zürich des 16. Jahrhunderts zeigt, erfreut den Leser, und auf dem Schutzumschlag des solide eingebundenen und äußerlich in Brauntönen gehaltenen Buches ist jenes „allegorische" (wie die Amerikaner zu sagen belieben, d. h. aus freier Phantasie geschöpfte) Portrait Konrad Grebels von Oliver Wendell Schenk aus dem Jahr 1971 zu sehen. Die Kapitelüberschriften sind nach alten Drucktypen aus der Zeit des 16. Jahrhunderts gestaltet. Jan Glysteen, Chef-Bildersammler und Grafiker des Mennonite Publishing House in Scottdale, hatte bei alledem seine hilfreiche Hand im Spiel. Insgesamt ein rundherum „schönes" Buch, ein Schmuckstück jeder Bibliothek. — Ein einziger sinnentstellender Druckfehler ist mir aufgefallen: Natürlich im März 1526, nicht schon 1525 saßen Grebel und seine Freunde im Turm in der Limmat, zu lebenslanger Haft verurteilt (S. 135). Aufgefallen ist mir auch eine manchmal sehr groteske Art, Wörter am Zeilenende zu trennen: proc-ess (S. 98) oder proclamation (S. 103), eine Trennung, die die aus dem Lateinischen leicht zu erhebende Zusammensetzung des Wortes souverän ignoriert.

Zwei Wünsche hätte ich zum Schluß: das Buch sollte ins Deutsche übersetzt werden. Nicht nur den des Englischen Unkundigen bleibt es sonst verschlossen. Auch wer die englische (oder amerikanische) Alltagssprache leidlich beherrscht, hat es nicht ganz leicht. Nach Stil und vor allem Wortschatz ist die Sprache des Buches ein ausgesprochen „literarisches" Englisch, das an den fremdsprachigen Leser bzw. sein Wörterbuch doch allerhand Anforderungen stellt. Mein zweiter Wunsch greift noch weiter: Könnte der Filmemacher Ruth nicht einen dokumentarischen Spielfilm aus seinem Buch machen? Das Buch — so drängte es sich mir streckenweise auf — geriet dem Autor beinahe zu einem Drehbuch, so anschaulich schildert er Personen und Orte. Als Gemeindepastor, der mennonitische Geschichte und Theologie in Jugendstunden und Gemeindeveranstaltungen zu vermitteln hat, wäre ich dankbar für solche Arbeitshilfen. Aber dankbar müssen wir jetzt schon dem Autor sein für dieses Buch.

Peter J. Foth

Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, E. J. Brill, Leiden 1976 (= Studies in Medieval and Reformation Thought, ed. by H. A. Oberman, Vol. XVI), XIV und 283 S., Ln., Hfl. 88,–.

Gemessen an dem in den letzten Jahrzehnten zu beobachtenden Aufschwung der allgemeinen Täuferforschung und angesichts der Wichtigkeit des Taufbegriffs als eines Merkmals des Täufertums ist das weitgehende Fehlen von größeren Monographien über die spezielle Tauflehre umso auffälliger. Die Arbeiten von T. Bergsten (B. Hubmaier, Kassel 1961), R. S. Armour (Anabaptist Baptism, Scottdale 1966) und H. Fast (passim) haben dazu beigetragen, diese Lücke zu schließen. Die vorliegende, 1974 als theologische Dissertation in Heidelberg angenommene und für den Druck umgearbeitete Publikation von Chr. Windhorst versteht sich als ein die genannten Untersuchungen weiterführender Beitrag, der Hubmaiers Bedeutung und Leistung bezüglich seiner Tauflehre im Spannungsfeld von traditioneller, reformatorischer und genuin täuferischer Theologie gerecht werden soll. Die Wichtigkeit des Themas und seine bedeutsame Behandlung durch den Verfasser mag folgende etwas umfangreichere Rezension rechtfertigen. In einem ersten Teil versucht der Rezensent den Gang der oft detailreichen Untersuchung zu referieren, in einem zweiten sollen einige kritische Anfragen formuliert werden, zu denen der Verfasser in fruchtbarer Weise herausfordert.

Einleitung (1–18): Das täuferische Postulat der Erwachsenentaufe im Sinne der Glaubens- oder Bekenntnistaufe markiert den Bruch mit der Einheit und Kontinuität des „Corpus Christianum". „Wie nun die Taufe sowohl in ihrer Bedeutung für den einzelnen als auch für die Kirche im Täufertum zu verstehen ist, das soll in der vorliegenden Arbeit am Beispiel der Tauflehre Balthasar Hubmaiers dargestellt werden" (2). Erst 1520/21, nach der theologischen Ausbildung im Sinne der via moderna und nach Kontakten mit einem prolutherischen Humanismus, setzt Hubmaiers Beschäftigung mit Paulus und mit den Reformatoren ein. Von Luther hat Hubmaier vor allem die Worttheologie (Betonung der gegenseitigen Bezogenheit von Wort und Glauben – das durchgehende Motiv in Hubmaiers Tauflehre), von Zwingli den Sakramentsbegriff (Sakrament als Zeichen für *geschehenes* Heil) aufgenommen. Differenzen mit Zwingli und Ökolampad hinsichtlich der Tauffrage und Kontakte mit Müntzer und den Zürcher Täufern machen die theologische Begründung seines Taufverständnisses nötig, die der Verfasser in einem

I. Teil (Kap. 1—9, 21—149) anhand einer wertvollen genetisch-interpretierenden Darstellung der Schriften Hubmaiers von 1525—1527 liefert. In der *„Summe" 1525 (Kap. 1, 21—37)* findet Windhorst Hubmaiers Taufauffassung in ihren Grundzügen. Es geht Hubmaier um den um Taufe und Abendmahl konzentrisch angelagerten „Lebensbezug des Glaubens auf dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre" (23) in Anlehnung an Luthers Wortheologie und an Zwinglis antisakramentales Denken. Hubmaier interpretiert das klassische Buß-Schema um, indem er die confessio durch die Taufe ersetzt, diese also zum öffentlichen Akt des Gerechtfertigten werden läßt. „Hinsichtlich der Vergangenheit des Täuflings ist mit ihr (sc. der Taufe) verbunden das doppelte Bekenntnis der Sünden und des Glaubens, hinsichtlich seiner Zukunft die doppelte Verpflichtung zum neuen Leben und zur Unterwerfung unter die Kirchenzucht. Für die Gegenwart des Täuflings bedeutet sie die Aufnahme in die Kirche. Sie ist wesentlich Initiationsakt vor der Öffentlichkeit der christlichen Gemeinde." (37) — Das *„Taufbuch" 1525 (Kap. 2, 38—90)* entfaltet diese Gedanken nun allerdings im Gegenwurf zu Zwinglis „Von der Taufe . . ." 1525. Mit Zwingli unterscheidet Hubmaier innerliche Geist- und äußerliche Wassertaufe: die Geisttaufe geht der das innere Geschehen bekenntnishaft darstellenden Wassertaufe voraus. Hingegen treten Differenzen im Wort- und Glaubensbegriff auf. Zwinglis sich auf Joh. 6, 44 stützender und ein augustinisch-erasmisches Wortverständnis voraussetzender „Spiritualismus", wonach das allein entscheidende Geschehen des zum Glauben und damit zum Heil ‚ziehenden' Geistes „unabhängig" vom verkündigten Wort ist, steht in Gegensatz zu Hubmaiers an Luther sich anschließender Hochschätzung des Worts, ohne das es keinen Glauben geben könne. — So beruht denn Hubmaiers Tauflehre wesentlich auf der von Zwingli (konsequenterweise) verworfenen Unterscheidung von Johannes- und Christustaufe. Bei aller äußeren Ähnlichkeit: beide Taufen setzen ein von keinem Kind zu leistendes Bewußtsein des Täuflings um seine Sünden voraus, mit beiden Taufen verbinden sich ethische Forderungen (ein neues Leben nach der ‚Regel Christi'), beide führen sie den glaubenden Täufling in die Gemeinschaft der glaubenden Getauften — die Johannestaufe ist Taufe zur Buße auf *zukünftige* Vergebung hin. — Das „Taufbuch" trug Hubmaier Zwinglis Entgegnung „Über Dr. Balthasars Taufbüchlein" ein. Dagegen bezieht Hubmaier in seinem *„Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein" 1526 (Kap. 3, 91—107)* vor allem mit exegetischen Argumenten Stellung. Zwingli habe sein ursprüngliches Schriftprinzip einem pragmatischen Kirchenbegriff angepaßt, die Analogie von alttestamentlicher Beschneidung und neutestamentlicher Taufe sei eine künstliche.

Es bleibt dabei: „In der Definition der Sakramente als Zeremonien der Kirche, als Pflichtzeichen, ist Hubmaier Zwinglianer. In der engen, unaufgebbaren Verbindung von Glaube und Sakrament, wobei der Glaube immer aufgrund des Wortes entstanden zu sehen ist, denkt Hubmaier in Lutherischen Bahnen" (102). — In *„Der Lehrer Urteil" 1526 (Kap. 4, 108—112)* liefert Hubmaier den Traditionsbeweis für die in der alten Kirche praktizierte, von der Scholastik aufgegebene Gläubigentaufe. — *„Von der Kindertaufe" 1527 (Kap. 5, 113—121)* ist eine Entgegnung Hubmaiers auf einen Bericht Ökolampads über ein Basler Täufergespräch. Bei aller reformatorischen Gemeinsamkeit mit den oberdeutschen Reformatoren: die sich in der Tauffrage äußernden Differenzen liegen in der Schriftauslegung und in der Ekklesiologie. Wie Zwingli, so habe auch Ökolampad die schriftgemäße und heilsgeschichtliche Ordnung der Kirche auf den Kopf gestellt. Die Tauflehre dürfe nicht von einem feststehenden Kirchenbegriff her konzipiert werden, sondern umgekehrt: Kirche werde von Glauben und Bekenntnis des Einzelnen konstituiert. — In *„Grund und Ursache" 1527 (Kap. 6, 122—128)* „kommt Hubmaiers ausschließlich kirchliches Interesse an der Taufe in den Blick. Die kirchliche Taufe ist heilsnotwendig, weil das Heil des Menschen von der Kirche und ihrer Schlüsselgewalt abhängig ist." (128) — Diese Gedanken finden sich auch in *„Form zu taufen" 1527 (Kap. 7, 129—146)*, der ältesten Täuferagende. Sie ist konzipiert als Liturgie nach der ‚Ordnung Christi' und betont die Verpflichtung auf ‚Christi Regel' und auf die Strafgewalt der Kirche (letzteres ein liturgiegeschichtliches Unikum!).

Der *II. Teil* erläutert das *Motiv von dreierlei Taufe (Kapitel 9—13, 153 bis 179). Entwicklung des Gedankens (Kap. 9, 153—161):* Hubmaier findet das Motiv von Geist-, Wasser- und Bluttaufe in 1. Joh. 5, 7 f. und deutet es auf einen durch den Christen zu durchlaufenden Weg des Heils um: die *Geisttaufe* als Beginn des heilsgeschichtlichen Prozesses, die *Wassertaufe* als konfessorischen, kirchenbegründenden Akt und die *Bluttaufe* als Sündenleiden und Martyrium, kurz, als Buße, die erneute Rechtfertigung ermöglicht. — *Traditionelle Aspekte des Motivs (Kap. 10, 162—166).* Hier zeigt Windhorst Ansätze zu einer noch zu schreibenden Motivgeschichte. — *Dreierlei Taufe bei H. Hut und L. Schiemer (Kap. 11, 167—170)* weist nach, daß Hut mit seiner Konzeption des Leidens als einer Durchgangsstufe zum Geistempfang hin Hubmaier weniger nahe steht als Schiemer, für den das Leiden die *Folge* des Geistempfangs ist. — In *Luthers Auslegung von 1. Joh. 5 (Kap. 12, 171—176)* vergleicht Windhorst Luther mit Hubmaier.

Luthers soteriologisch orientierte Taufauffassung läßt die drei Taufen nahe zusammenrücken in den *einen* durchs Wort als dauernd gültig verbürgten sakramentalen Taufakt der Wassertaufe, in welcher Christus dem Menschen zugeeignet wird, dadurch, daß der Geist durchs Wort sein Werk tut. Findet Luther die Einheit der Taufe im Wort, so sieht sie Hubmaier in den aufeinanderfolgenden drei Taufakten gewahrt, denen eine anthropologische und spiritualistisch anmutende Taufkonzeption zugrundeliegt. Der Mensch eignet sich in der *Wassertaufe* Christus zu, nachdem der Geist aufs Wort hin in der *Geisttaufe* sein Werk getan hat. Jener folgt (als menschlicher Akt) in Leiden und Buße die *Bluttaufe*.

Im III. Teil: Die Taufe im Zusammenhang der Theologie Hubmaiers (Kapitel 14—17, 183—257) stellt Windhorst das in I und II Erhobene in systematischen Zusammenhang. *Geisttaufe und Wiedergeburt (Kap. 14, 183—257):* In der theologischen Genese Hubmaiers erkennt Windhorst ein zunehmendes Interesse an der als Wiedergeburt verstandenen Geisttaufe, in welcher vorrangig der Geist, dieser aber in engstem Zusammenhang mit dem gepredigten Wort, im inwendigen Menschen den Glauben schafft. Deutlich markiert Windhorst die Position Hubmaiers als eine zwischen Lutherischer „Worttheologie" und Zwinglischem „Spiritualismus" befindliche. Für Hubmaier ist das Verhältnis von Wort und Geist ein additives, kooperatives: vom Geist streng unterschieden hat es doch teil an dessen Heilswirken. Rettet sich Hubmaier durch die Hervorhebung des den Glauben konstituierenden Predigtwortes vor dem Vorwurf des radikalen Spiritualismus, so stellt er sich doch mit seiner Betonung der Prävalenz des Geistes auf Zwinglis Seite; zwar nicht so, daß sich, wie bei diesem, das Geistgeschehen um der grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort willen „in völliger Ablösung und Unabhängigkeit von der Verkündigung des Wortes" (212) verselbständigte, aber doch immerhin so, daß Wort und Geist distanziert, Predigtwort und Geisteswirken als zwei voneinander zeitlich getrennte Akte gesehen werden. Mit Zwingli bewegt sich Hubmaier noch immer in der von Luther verlassenen augustinisch-mittelalterlichen Hermeneutik, für die das Wort nur signifikativen, nie die ‚res' fassenden Sinn hat, also dem Geist gegenüber „ontologisch defizient" ist. Auf dem Hintergrund solcher Ontologie finden sich Hubmaier und Zwingli auch darin, daß das Gnadenereignis ein letztlich unsprachliches Geschehen von „Geist zu Geist" ist: von Gottes Geist zu den „höheren Konstitutionen" des Menschen (Geist und Seele). — Im Horizont der Wiedergeburt faßt Hubmaier die Rechtfertigung als Geistwerdung der durch die Sünde fleisch-

lich gewordenen Seele. Im Vergleich zu Luther, der die ontologische Schranke in Hermeneutik und Anthropologie hat „durchbrechen können" (202), indem er das Miteinander, Ineinander, (simul) von Wort und Geist betonte und die Erbsünde radikal dachte und nicht nur (wie Hubmaier) aufs Fleisch bezog, sind Hubmaier und Zwingli konsequente Vertreter der Tradition. — *Wassertaufe und Bekenntnis (Kap. 15, 214—241):* Hubmaiers Wortverständnis und Geistbegriff lassen das ursprünglich sakramentale Geschehen sich in den inwendigen Akt der Geisttaufe verlagern. Die dem Menschen in der Wiedergeburt neu zuteilwerdende Gnade verleiht der Seele wieder die ihr eigene „Fähigkeit des freien Willens und damit der Erkenntnis des Guten und Bösen" (223). Die Wassertaufe als Bekenntnis- und Verpflichtungsakt ist der Ausdruck für diese neu gewonnene Entscheidungsfreiheit. Windhorst weist zu Recht darauf hin, daß die Differenz zwischen Hubmaier und den an der Kindertaufe festhaltenden Reformatoren auch in diesem Horizont zu sehen ist. Die Wassertaufe als initiatorische und konfessorische Handlung begründet Kirche. Diese wacht ihrerseits kraft der ihr von Christus verliehenen Schlüsselgewalt (sie tritt an die Stelle des alten kirchlichen Buß-Sakraments) über die Einhaltung des Taufgelübdes ihrer Glieder. Insofern ist der Bann ein heilsnotwendiges Taufamt und erhält die Kirche richtiggehende Vermittlerfunktion. — Hubmaier wie Luther betonten die lebenslängliche Bedeutung der Taufe. Im Unterschied zu Luthers soteriologisch gefaßtem ‚reditus ad baptismum' (Buße als Rückkehr zur promissio Gottes in der Taufe) ist bei Hubmaier von einem ‚reditus ad confessionem' (Buße als Rückkehr zu dem vom Menschen geleisteten Taufgelübde) zu reden. — *Bluttaufe und Leidensnachfolge (Kap. 16, 242—251):* in der Bluttaufe eröffnet sich dem nach der Wassertaufe erneut in Sünde Gefallenen die Möglichkeit zu neuer Buße und Rechtfertigung. Als Zeichen für die erneute mortificatio carnis gilt das als Wille zur Erneuerung des Taufgelübdes zu verstehende Abendmahlsbegehren. — Bei aller Betonung der Buße im Zusammenhang mit der Bluttaufe gewinnt der Leidensgedanke (Leiden in der Nachfolge) bei Hubmaier immer deutlichere Konturen. Martyrium ist Indiz für die Konformität des Christenlebens mit Christi Regel.

Das die Hauptstücke von Windhorsts Untersuchungsgang aufgreifende Referat läßt vielleicht durchschimmern, wie sehr Windhorsts Hubmaierbuch eine echte Bereicherung der gesamten Täufer- und Reformationsforschung darstellt. Allein schon wertvoll ist der an den Quellen selber (über die der Verfasser souverän verfügt) erhobene und nicht von einer sachfremden dogmatischen Position her eingetragene Nachweis der Interdependenz von

Wort-, Glaubens- und Sakramentsverständnis. Auch die Betonung der in diesem Zusammenhang gesehenen Ekklesiologie als des maßgeblichen diakritischen Punktes zwischen den Täufern und den Reformatoren verdient umso höhere Anerkennung, als dieser im Zusammenhang der Theologie Hubmaiers dargestellt wird. Das Buch ist mit bemerkenswertem Geschick geschrieben: hinsichtlich der sorgfältigen Sprache wie des klaren Aufbaus der Darlegungen. Die Argumentation bewegt sich auf dem neuesten Stand der Forschung, oft in fruchtbarer und zumeist in berechtigter Auseinandersetzung (z. B. 199 ff., 209 ff.) mit dieser und bemüht sich um Objektivität, wenn auch nicht verborgen bleibt, daß der Blickwinkel der eines Lutheraners ist. Der Vertreter täuferischer Tradition wird das ebenfalls spüren, gerade auch wenn für ihn der Blick in die Genese der Täufertheologie, für die Hubmaier auf lange Zeit der einzige Fachtheologe sein wird, besonders lehrreich ist.

Einem reformierten Rezensenten schließlich wird man es kaum verargen, wenn er einige, vor allem die Darstellung Windhorsts von Zwinglis „Spiritualismus", d. h. seiner Verhältnisbestimmung von Wort, Geist und Glauben betreffende Bemerkungen macht. S. 68 spricht nämlich Windhorst in diesem Zusammenhang von „*krassem* Spiritualismus"; S. 71 wird Zwingli als „in den Spiritualismus *abgleitend*" (diese und die folgenden Hervorhebungen innerhalb der Zitate vom Rezensenten) dargestellt und auf S. 256 gibt der Verfasser als nota reformationis u. a. den engen Bezug von Wort und Glauben im Sinne Luthers an. Wo Hubmaier hierin mit diesem übereinstimme, da liege gewiß „der stärkste reformatorische Pulsschlag der Theologie Hubmaiers". Wenn auch Windhorst dieses Kriterium für das „Reformatorische" selber problematisiert (aaO), bedeutet seine Sicht der Dinge doch eigentlich, daß Zwinglis reformatorischer Pulsschlag als ein zumindest schwächerer anzusehen sei, zumal bei ihm „der Geist in eine *falsche* Alternative zum Wort gebracht wird" (200) und Hubmaier, soweit er sich an Luthers Worttheologie anlehnt, im Vergleich zu Zwingli ein „anders und *tiefer* verstandener Glaube" (107) zugestanden wird. Selbstverständlich liegt Windhorst nichts an einer Disqualifikation des Zürchers, doch läßt sich nicht leugnen, daß seine Bemühungen, den Waldshuter möglichst genau vom Wittenberger abzuheben, Zwingli nicht in allen Teilen gerecht werden. Es wird eben doch bei Luther Maß genommen: Zwingli hat den „Geist in eine *falsche* Alternative zum Wort gebracht", Luther und Hubmaier verfügen über einen „anders und *tiefer* verstandenen Glauben". Dem gegenüber wird man füglich fragen dürfen: war Zwinglis Alternative nicht ein-

fach eine *andere*, ebenso wie sein Glaubensbegriff schlicht ein *anderer* war? *Mußte* nicht beides bei Zwingli anders gefaßt sein um seiner charakteristischen Unterschiedenheit von Luther willen?

Diese Frage entscheidet sich nicht zuletzt, wie Windhorst richtig sieht, an der Frage nach Zwinglis „Spiritualismus". Es ist dem Verfasser zuzugestehen, daß seine Spiritualismusdefinition klar ist und in allen Teilen seiner Untersuchung konstant bleibt. Sie gleicht im wesentlichen der Köhlerschen (211), wonach der Spiritualismus in der „Verselbständigung des Geistgeschehens in völliger Ablösung und Unabhängigkeit von der Verkündigung des Wortes" (212) besteht. Das war zweifellos Luthers Sicht von Zwingli. Die Prävalenz des Geistes bei Zwingli, die Betonung des inneren vor dem äußeren Wort, machte es ihm schwieriger, die Predigt theologisch zu begründen, (diese Begründung lieferte erst Bullinger), aber faktisch resultierte daraus keine weniger intensive Beschäftigung mit der Schrift, denn der Heilige Geist fordert die Konformität mit ihr: „Ob der geist gottes by üch syg, erfindt sich ... so ir sin wort (als) üweren wegfuerer hand" (Z II 62, 24 f.). Also keine „Verselbständigung ... in völliger Ablösung und Unabhängigkeit" (212, auch 67) des Geistes gegenüber dem Wort; vielmehr: Unterschiedenheit. Es ist somit zu fragen, ob die genannte Spiritualismusdefinition nicht doch eher die Sicht Luthers von der Sache als den eigentlich Zwinglischen Sachverhalt fasse. Um letzteren adaequater zu umschreiben hat G. W. Locher im Anschluß an Fr. Schmidt-Clausing den Terminus *„Pneumatologie"* vorgeschlagen. Windhorst lehnt ihn mit folgenden Gründen ab: „Schmidt-Clausings Deutung, daß es ja nicht um einen Spiritualismus gehe, dem das sanctus fehle, reicht zur negativen Ausgrenzung des Spiritualismusphänomens angesichts der beschriebenen ontologischen Voraussetzungen (cf. Kap. 14, Rezensent) nicht hin" (199). „Auch Lochers Hinweis, bei Zwingli finde sich ‚eine eindeutig trinitarisch bestimmte und gezügelte Lehre vom Heiligen Geist und von dessen Verhältnis zum Menschengeist' genügt nicht, um den ‚pneumatologischen Charakter' von Zwinglis Geistlehre positiv zu bestimmen. Kriterium für den pneumatologischen Charakter von Zwinglis Theologie kann die trinitarische Zügelung seiner Geisttheologie kaum sein, zumal Gott und Christus bei Zwingli im Geist aufgehen können" (199 f.). Ist Windhorsts Ablehnung des Begriffs „Pneumatologie" eine Zwingli gegenüber sachgemäße Entscheidung?

Zunächst: Der Ausdruck ist nicht einfacher Ersatz für das gängigere „Spiritualismus". Ganz abgesehen von der Tatsache, daß letzterem noch immer ein Beiklang mit Assonanz zu „Schwärmerei" eignet, ist es keine Selbstver-

ständlichkeit, daß damit die dritte Person der Trinität gemeint sei. Schon Zwingli ist sich sehr wohl bewußt, daß auch ein anderer Geist gemeint sein könnte: Das Wort ‚Geist' wird „allein für den göttlichen geist wesenlich und persönlich genommen ..." (S II/2 187, zu Joh. 6, 63). Darf man im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist dann noch von „Abgleiten" (cf. 71) reden? Dann: In der Tat benutzt Zwingli die traditionellen platonisch-augustinischen Begriffe, um das Verhältnis von Wort und Geist zu umschreiben. Windhorsts Darlegungen hierüber (67. 195 ff.) gehören zum Eindrücklichsten des Buches: dem Geist gegenüber ist für Zwingli das Wort ontologisch defizient. Ob aber der „philosophiegeschichtliche Horizont" „weit über den dogmatischen Topos hinausgeht" (199) ist fraglich. Nur ausnahmsweise ‚verselbständigen' sich bei Zwingli die philosophischen Termini, und schon gar nicht da, wo er dogmatische Entscheidungen trifft. Das ontologische Reden Zwinglis (und später auch Calvins) in den traditionellen Kategorien ist nicht ein Befangenbleiben im Mittelalter. Luther hat zwar die „ontologische Schranke im Verständnis von Wort und Geist durchbrochen" (202), Zwingli würde beifügen: „durchbrochen" wohl, aber nicht überwunden. Zwar gab Luthers Lösungsversuch dem Wort seine hohe Würde, doch Zwingli fragt: kann das Sakrament des Worts die praesentia Dei garantieren? Vermag das verbum externum Gewißheit zu geben, oder bedroht es nicht vielmehr die Freiheit der Gnade? Wohl ist das Wort heils*bezeugend*, heils*bringend* kann aber doch nur der Heilige Geist sein. Bei Luther befürchtet Zwingli, daß die „libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult, id est: quibus, quando, ubi vult" (Z III 761, 4 f.). Dem gegenüber betont er: „Ich wil aber dem geist gottes sin fry willung (= freien Willen) nit anbinden" (Z II 110, 27 f.). Nur wenn das Wort an den Geist gebunden bleibt, besteht für Zwingli die Gewißheit, es auch wirklich mit *Gottes* Wort zu tun zu haben. Unbestreitbar steht er auf der Seite der Tradition, jedoch: im reformatorischen Interesse. In traditionellen Begriffen soll — gleichgerichtet mit Luther, aber anders als bei diesem — der reformatorische Durchbruch beschrieben werden, dem es um die Glaubensgewißheit geht. Luthers Interesse ist soteriologisch, Zwingli gewichtet den für ihn grundlegenden Aspekt der Echtheit der Offenbarung gegen alle Abskonditäten. Die Echtheit der Offenbarung setzt aber die Einheit Gottes mit seiner Offenbarung voraus. Zwingli findet diese Integration in der die Botschaft der Schrift an zentralen Punkten fokussierenden Trinitätslehre. Das von Windhorst richtig beobachtete zeitweilige Aufgehenkönnen von Gott und Christus im Geist (200) ist kein Argument gegen den Terminus „Pneumatologie", zumal diese Aussage selber schon eine trinitarische ist, trinitarisch nun allerdings im Sinne

der augustinisch-ökonomischen, die Einheit in der Dreiheit herausstellenden Trinität. So findet Zwingli in Joh. 6, 44 kaum die „unbedingte Vorrangigkeit des Wirkens Gottes *und* des Heiligen Geistes" (252), sondern: Gottes, *nämlich* des Heiligen Geistes. Heiliger Geist ist ihm die Weise der praesentia Dei in seinem Wort, in Christus. Eben darin besteht die ‚trinitarische Zügelung', daß die Aussagen des Geistes bezogen sind auf den Christus und auf seine Bezeugung im Wort. Auch hier keine „vollständige Trennung" (212), sondern: Objektivität und Subjektivität, Heilsereignis und Glaube, beides integriert im Geist.

Vom so verstandenen Ausdruck „Pneumatologie" her findet auch die wichtige, von Windhorst aufgegriffene Frage, wie denn die Inkarnationslehre „für ein biblisches Gottesverständnis bestimmend sein müßte" (194, Anm. 66) zumindest ansatzweise eine Antwort: bei Zwingli findet die konsequent durchgehaltene Zweinaturenlehre Eingang in die Trinitätslehre; diese ist soteriologisch, d. h. christologisch ausgerichtet. Der Geist Gottes (Menschenwort vermag das nicht!) gibt die Gewißheit, im Menschen Jesus wirklich *Gott* zu empfangen. In Jesus gibt Gott *sich*. Gott schenkt nicht nur die Offenbarung seiner selbst, sondern: um der Gewißheit des Glaubens willen bewirkt er auch im Geist den Glauben. Erkenntnistheoretisch mag man von „Vorgabe" (202) oder Zirkel reden, sachlich-historisch aber ist es Ereignis: Jesus Christus ist in die Welt eingegangen, damit diese an ihm Gott erkenne.

Es sei noch einmal die Frage erlaubt, ob nicht doch der von Windhorst verworfene Ausdruck „Pneumatologie" geeigneter ist als der Begriff „Spiritualismus", um die Vielfalt der von ihm selber scharfsichtig erkannten Aspekte sachgemäß, und das heißt doch: den Anschauungen Zwinglis entsprechend, zu umschreiben. Zwinglis Abheben des Wortes vom Geist geschah, wie Windhorst treffend formuliert, im Interesse der „grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort" (252). Die vom Verfasser im Gefolge vieler anderer Forscher auf die „Wortebene" beschränkte Spiritualismusdefinition zielt nun aber nicht auf das, worauf es Zwingli letztlich ankommt. Sie muß versagen, weil sie nur die Peripherie trifft und nicht die zentrale Aussage. Die „Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort" ist lediglich die *Folge* einer tieferliegenden, nämlich der grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gott und Mensch, oder, ontologisch gesprochen, von creator und creatura. Zwinglis Abwehr der Identifikation findet im Terminus „Pneumatologie" den ihm adaequateren Ausdruck. Nicht zuletzt sollte man bezüglich Zwinglis das Wort „Spiritualismus" aus dem Grunde

fallen lassen, weil er zu Mißverständnissen Anlaß gibt, denen auch Luther zum Opfer gefallen ist. Für diesen bestand ja Zwinglis spiritualistische „Schwärmerei (cf. 202) in einer Affinität des Menschengeistes zum Geist Gottes. Bei Zwingli schien ihm der Geist des Menschen zu einem göttlichen Geist zu hypertrophieren. Gewiß findet sich beim Zürcher da und dort solche platonische, augustinische (cf. Conf. IX: „attigimus eam [sc. aeternam sapientiam] modice toto ictu cordis"), auch paulinische (Rm. 8, 16!) Affinität. Aber doch immer nur dann, wenn das unaussprechbare Geschehen der Offenbarung dennoch in irgend einer Form ausgedrückt werden soll. Wo aber die Affinität hybrid wird, zur Identifikation hin entartet — und dafür hatte Zwingli anerkanntermaßen ein feines Gespür — da mußte er die pneumatologische Unterscheidung machen. „Pneumatologie" ist das Urteil über alle Kreaturvergötterung, deren Bekämpfung die Grundlage der Zwinglischen Theologie ist.

Es liegt dem Rezensenten daran zu betonen, daß die hier erfolgte Zurechtrückung nicht konfessionalistisch verstanden werde. Sie geschah mit dem Interesse, daß Zwingli von seinen eigenen Voraussetzungen her erfaßt werde. Damit ist in keiner Weise die Leistung Windhorsts geringgeschätzt. Im Gegenteil darf man ihm dankbar sein, daß er mit Hubmaier eine edle Gestalt des 16. Jahrhunderts und seine Theologie als ein respekterheischendes Ganzes dargestellt hat. Dank weiß man dem Verfasser auch für die so kompetent vermittelte Einsicht, daß Hubmaiers Art, vom Heiligen Geist zu reden, de facto die Reformierten mit den Täufern verbindet.

Hans Rudolf Lavater

Marja Keyser, Dirk Philips, 1504—1568, a catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam, with a foreword by Prof. *H. de la Fontaine Verwey* and an introduction by Dr. *S. L. Verheus*, Nieuwkoop (B. de Graaf), 1975, 168 S., Ln. Hfl. 70,—.

Dies ist ein außergewöhnliches Buch, es gehört zur Wissenschaft der Bibliographie (Buchbeschreibung). Es will den Drucker, den Druckort und das Erscheinungsjahr feststellen und verzeichnen, wo Exemplare eines seltenen Buches aufbewahrt werden. In Amsterdam wurde der Anfang gemacht mit den mennonitischen Drucken des 16. Jahrhunderts. 1968 wurde der mennonitische Teil der Bibliothek der Vereinigten Taufgesinnten Gemeinde als Leihgabe der Universitätsbibliothek übertragen. Die Direktion dieses Institutes ernannte einen ihrer Beamten, der durch seine Ausbildung und durch seine geistige Affinität besonders dafür geeignet war, zum Leiter der Amsterdamer Mennoniten-Gemeindebibliothek, Dr. S. L. Verheus, früher Pastor im Waterland und in Leiden. Frau Marja Keyser von der Abteilung Titelbeschreibung wurde mit der Aufgabe betraut, die gedruckten Werke von Dirk Philips aufs neue zu katalogisieren und zu beschreiben. Der 1. Band der „Bibliotheca Mennonitica" ist natürlich den Werken von Menno Simons vorbehalten, kann aber aus technischen Gründen noch nicht publiziert werden.[1]

Prof. H. de la Fontaine Verwey schrieb ein Vorwort, in dem er die Schwierigkeiten der bibliographischen Bestimmung von Büchern des 16. Jahrhundert darlegt. Er gibt Mr. H. Wijnman zu, daß die Emder Drucke von Willem Gailliart gedruckt sind und nicht von Nicolaes Biestkens van Diest, aber hält diesen für den Auftraggeber und reisenden Verkäufer der Bücher. Dann folgt eine Einführung in die Theologie von Dirk Philips durch Dr. Verheus. Ich habe diese Darstellung mit der Ausgabe von Prof. F. Pijper (B. R. N. X.) verglichen und gefunden, daß sie geschickt abgefaßt ist und das Wesentliche bringt. Weggelassen sind mit Recht die allegorische Auslegung der „Hütten Mosi" (das heilige Zelt, 2. Mose 25) und der Restitution, sowie die Schriften über den friesisch-flämischen Streit. Die bibliographische Anmerkung von Marja Keyser spare ich mir bis zum Schluß auf. S. 29—33 folgt eine Liste der gedruckten Werke von Dirk Philips und eine Liste der Illustrationen. Dann werden die Gesamtausgaben besprochen (S. 37 bis 73), angefangen mit dem merkwürdigen, von Dirk nicht genehmigten Enchiridion von 1564, no. 1. Es folgen die bekannten Ausgaben bis 1627, wobei zu bemerken ist, daß die zweite Ausgabe von 1564 wohl in Emden von Willem Gailliart gedruckt ist, spätere Drucke aber lassen sich nicht

bestimmen, nur derjenige von 1627 ist in Haarlem bei Hans Passchier van Westbusch gedruckt. Als no. 7 figuriert die Ausgabe in der Bibl. Reform. Neerl. X, 1914 von Prof. F. Pijper. Als no. 8 ist die französische Ausgabe von 1626 von Virgile de Las von Lyon (sicher ein Deckname) aufgeführt. Möglicherweise wurde diese in Amsterdam von Abraham Biestkens gedruckt.

Die Übersetzungen in die deutsche Sprache (no. 9—12) sind zuerst in Europa erschienen, später in Amerika. Drei amerikanische Ausgaben sind weggelassen, aber auf S. 36 erwähnt. No. 13 ist eine amerikanische Ausgabe in englischer Sprache.

No. 14 und 15 sind Manuskripte von Dirk Philips, die von mir publiziert sind.

Nun sind die Einzelausgaben der Werke von Dirk Philips an der Reihe. Sie werden mit einem Foto der Titelseite, genauen bibliographischen Angaben und der Meldung des vermutlichen Druckortes, wobei die Untersuchungen von H. F. Wijnman hilfreich sind, vorgeführt. Zu der Schrift Dirks über die Taufe werden als no. 18 und 19 die Titel der Gegenschrift von Jacobus Kimedoncius aus Middelburg abgedruckt. Als no. 27 und 28 sind die in Hamburg im Zweiten Weltkrieg vernichteten Ausgaben der „Geestelijke Restitution" und „Van die Ghemeynte Godts" erwähnt. Sie sind deshalb interessant, weil als Herausgeber Nicolaes Biestkens van Diest genannt wird. Von „Die Ghemeynte Godts" werden ein holländischer und zwei englische Nachdrucke als no. 29—31 registriert.

Ich übergehe die Schriften zum friesisch-flämischen Streit, die vollständig aufgezählt sind, auch den Brief an Hoijte Reinicks (no. 36), der in der B. R. N. X, p. 689 f. nur unvollständig abgedruckt werden konnte.

Nun wende ich mich einem bibliographisch interessanten Thema zu:
Bei no. 44 erscheint der Titel „Teghens de Wederdoopers, ses boeken Henrici Bullingeri, in der Übersetzung aus dem Lateinischen von Gerard Nicolai, mit Hinzufügung der Lehren von Menno Symons, Dierick Philips etc. 1569". Die Einschaltungen Nicolais sind von Prof. S. Cramer abgedruckt und kommentiert in B. R. N. VII, 1910. Auf S. 444 findet sich ein Zitat aus einer Schrift von Dirk Philips, das Prof. Cramer nicht nachweisen konnte. Ich fand diese Schrift in der französischen Übersetzung des Enchiridions (vgl. no. 8), wo sie unter d) anstatt der Schrift vom Bann von 1558 steht (no. 23). Das bei Nicolai erwähnte Zitat ist zu finden in: „De l'excommu-

nication", X 1v, Zeile 16—8 v. u. (vgl. mein Buch S. 215). So ist Dirk Philips die Ehre zuteil geworden, in einem holländischen Buche Bullingers genannt zu werden. Ich nannte jene unbekannte Schrift Dirks das neue Bannbuch, Marja Keyser bezeichnet es als „het tweede Banboek", (second treatise on excommunication). Wir lernen aus dem Register von no. 8, daß noch ein anderer kleiner Traktat über den Bann nach Dirks Tod gefunden ist, der teilweise in Dirks Handschrift verfaßt, der Rest wohl nach Diktat aufgeschrieben war. Dieser Traktat wurde bereits 1602 nach einer Übersetzung aus dem Französischen durch Carel van Mander als Anhang zu dem „Echt der Christenen" (no. 50 a, Foto no. 54) publiziert.

In demselben Buch befindet sich als dritter Traktat, beigebunden mit durchgehender Signatur: Eine Verantwortung und Widerlegung zweier Sendbriefe Sebastian Franck's no. 50 b, deutscher Text no. 43. Ich habe in meiner Biographie von Dirk Philips S. 174—179 die „Verantwortung" ausführlich behandelt.

Es folgen zum Schluß der Bibliographie (no. 53—58) Auszüge aus Dirks Werken in späteren holländischen Büchern und als no. 59 die einzige deutsche Zitatensammlung von Antje Brons-Cremer ten Doornkaat. No. 60 bringt die Gegenschrift von Herman de Timmerman, einem flämischen Diakonen, gegen das harte Bannen von Menno und Dirk. Den Abschluß bildet no. 61: Die zwei Lieder von Dirk Philips, die uns überliefert sind, werden mit genauen bibliographischen Nachweisen genannt. Ein Register der Titel und der Personen, ein Verzeichnis der Drucker und der Verleger schließen die wertvolle Arbeit ab.

Ein Kabinettstück habe ich mir für den Schluß aufgespart, die Seiten 19—28. Sie sind ein besonderer Beitrag Marja Keysers, der es verdient, ausführlich besprochen zu werden.

In dem oben genannten Buch „Echt der Christenen", no. 50, findet sich auf Seite H 7 v—H 8 r der Text „Op die grouwelijcke bittere Lästeringen ettelijcker . . . Sch. Broeder" = B. R. N. X, S. 507 f. Marja Keyser fand in einer zweiten Ausgabe von Menno Simons „Antwoord aan Zylis en Lemmeke" von Gherit Andriesz, Harlingen 1587 (ein Deckname) nicht nur den Abschnitt „Op die grouwelijcke . . . lasteringen", sondern auch das Fragment eines Traktates von Dirk Philips. Sie stellte eine überraschende Verwandtschaft fest mit dem zweiten Bannbuch und auch mit der von Carel van Mander angefertigten Übersetzung des kleinen Traktates von 1602. Des besseren Überblicks wegen stellte sie eine Synopse zusammen aus den drei

Schriften (S. 26—28). Was lernen wir daraus? Der Angriff der Gegner wurde abgewehrt in einer Schrift, die in gutem Hochdeutsch c. 1567/1568 geschrieben war. Von einem solchen gedruckten Text wissen wir nichts. Dieser Text, der große Ähnlichkeit mit dem Text des zweiten Bannbuches hat (X 2 v, Zeile 9 — X 3 r, Zeile 34, in meiner Faksimileausgabe S. 164 f.), muß ursprünglich holländisch geschrieben sein, da Dirk wünscht, daß er nach seinem Tode dem Enchiridion einverleibt werde (X 1 r, Zeile 32—36, S. 169 in meinem Nachdruck). Die Autorin ist davon überzeugt, daß das zweite Bannbuch in einem holländischen und einem deutschen Manuskript in der Gemeinde zirkulierte. So wird Nicolai es erhalten haben. Wir haben nun neben dem vollständigen französischen Text des Bannbuches zwei Fragmente in holländischer Sprache.

Einige kleine Versehen sind noch zu berichtigen. S. 17 ist, wahrscheinlich durch einen Übersetzungsfehler, fälschlich behauptet, daß Dirk in zwei Briefen Sebastian Franck antwortet. Bei no. 60 wäre noch nachzutragen, daß Pijper in B. R. N. X, p. 34 f. das Buch von Timmerman bespricht und ich in meinem „Dirk Philips" auf S. 105 f.

Wir können Marja Keyser nur dankbar sein für ihre fleißige und umfassende Arbeit. J. ten Doornkaat Koolman

1 Es ist deshalb neben der Ausgabe des Verlages de Graaff eine zweite, völlig identische Ausgabe von Seiten der „University Library of Amsterdam" erschienen, die folgenden zusätzlichen Vorsatztitel enthält: „University Library of Amsterdam. Catalogues of special collections. Vol X, part 2. Bibliotheca Mennonitica. A catalogue of early printed books in the University Library of Amsterdam mainly from the holdings of the Amsterdam Mennonite Church Library. Volume II. Dirk Philips. 1504—1568. A catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam. Amsterdam 1975". Diese Ausgabe ist nicht im Buchhandel erhältlich.

Heinold Fast

Hans J. Hillerbrand, A Bibliography of Anabaptism, 1520—1630. A Sequel — 1962—1974 (Sixteenth Century Bibliography 1), St. Louis, Center for Reformation Research, 1975, 58 S., brosch. $ 2,— (Subskriptionspreis).

Wer sich heute an der Täuferforschung beteiligt, weiß, daß der „Hillerbrand" für ihn unentbehrlich ist. Der „Hillerbrand" ist eine 1962 erschienene Sammlung von etwa 4700 Buch- und Aufsatztiteln zum Thema Täufertum, geordnet nach Ländern, Personen und Themen, zugänglich über ein Autoren- und ein (von mir oft benutztes) Titelregister. Die „offensichtlichen Schwächen" des Buches (so der Autor) verschmerzt man gern, weil man den Weg zur Fülle des Materials trotzdem leicht finden wird.

Die nach dreizehn Jahren fällige Fortsetzung mit der 1962—1974 erschienenen Literatur liegt jetzt vor. Wieder ein reiches Angebot an Buch- und Aufsatztiteln: 528 Nummern von 264 Autoren, davon 44 Nachträge aus der Zeit vor 1962 und drei Titel aus dem Jahr 1975. Sieben Titel sind versehentlich zweimal verzeichnet und könnten je einmal wieder gestrichen werden (4779/4959, 4752/4749 a, 5758 a/4766 a, 4803 a/4820 a, 4975/5013, 4986 a/4993 a, 5049 a/4785 a). In mindestens neun Fällen handelt es sich um Übersetzungen von Nummern, von denen an anderer Stelle des Heftes auch das Original erwähnt wird, in neun anderen um Reprints. Es wären somit in den 13 Jahren an die 455 Originalbeiträge erschienen, ein Durchschnitt von 35 pro Jahr. Wer da den Überblick behalten will, braucht schon so eine Bibliographie wie den „Hillerbrand" samt der Fortsetzung.

Und welche Erkenntnisse ergeben sich aus solch einem Überblick? Man möchte zunächst Hillerbrand zustimmen, wenn er feststellt, die Täuferforschung habe sich entsprechend einer schon vor 1962 erkennbaren Tendenz auch weiterhin in Nordamerika konzentriert, „mit nur gelegentlichen Beiträgen — wenn auch einschneidenden — aus Europa." Aber das kann man ja nun nachprüfen: Von den erwähnten 455 Originalbeiträgen sind 239 in englischer Sprache veröffentlicht (52,5 %), die andern auf Deutsch, Holländisch, Italienisch, Polnisch, Französisch, Schwedisch und einer auf Japanisch (Nr. 5009 a; der Autor heißt Akira Demura). Von den englischsprachigen sind manche sogar in Europa entstanden. Ganz so einseitig scheint also die Last der Verantwortung in Sachen Täuferforschung nicht verteilt zu sein. Wahrscheinlich gibt es hier wie dort etwa gleich viele Historiker, die froh sind, nach dem „Hillerbrand" greifen zu können, um sich von ihm die Arbeit erleichtern zu lassen.

Dabei werden sie nun allerdings in *einer* Hinsicht *sofort* enttäuscht sein: Sie werden kein Autorenregister finden. Auch wenn es sich nur um ein Heft von 58 Seiten handelt, wäre ein solches Register unbedingt nötig gewesen. Die Benutzer, die der Arbeit eines einzelnen Autors nachgehen wollen und bei jedem Namen erst 528 Nummern überprüfen müssen, werden das als grobe Unfreundlichkeit empfinden.

Ich habe deshalb mehr Mühe gehabt, als nötig gewesen wäre, um festzustellen, daß von den mir bekannten Titeln aus den Jahren 1962–1974 einhundertvierzehn (114) fehlen, darunter 26 in englischer Sprache. Die Höhe dieser Fehlanzeige hat mich erschreckt. Wohl könnte man über die Aufnahme des einen oder andern Titels verschiedener Meinung sein. Müntzer habe ich gemäß dem Grundsatz Hillerbrands weggelassen. Bei umfassenderen Werken, in denen die Täufer nur eine geringe Rolle spielen, bin ich wie Hillerbrand nicht wahllos gewesen. Vielleicht habe ich auch mangels Register nicht jeden von mir bei Hillerbrand gesuchten Titel gefunden. Aber das würde nur unwesentliche Abweichungen bewirkt haben. Die Lückenhaftigkeit der Bibliographie bleibt mir unverständlich.

Warum hat Hillerbrand z. B. zwei seiner eigenen Bücher vergessen? Seine 1968 veröffentlichte und 1969 als Taschenbuch erschienene Quellensammlung „The Protestant Reformation" läßt neben Luther, Zwingli, Calvin und der englischen Reformation auf 30 Seiten auch die Täufer zu Wort kommen. Warum fehlt sie? Ebenso fragt man, wenn man die noch umfangreichere Sammlung „Brennpunkte der Reformation. Zeitgenössische Texte und Bilder", Göttingen 1967, mit dem 50 Seiten langen Abschnitt „Der linke Flügel der Reformation" sucht. Die ursprüngliche, englische Ausgabe von 1964 ist verzeichnet (Nr. 4901), die deutsche nicht. So sind unter den fehlenden Büchern nicht etwa nur unbedeutende Artikelchen, sondern zahlreiche Monographien und Standardwerke. Hier zehn Beispiele:

Dyck, C. J. (Ed.), An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites, Scottdale 1967, 324 S., davon 100 S. über die Zeit bis 1630.

Camillo Renato, Opere. Documenti e Testimonianze, hrsg. von A. Rotondò, Firenze und Chicago 1968, 351 S.

Gerner, G. G., Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der oberdeutschen Täuferbewegung, Diss. Theol. Heidelberg 1973, 283 S.

Klaassen, W., Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant, Waterloo, Ont., 1973, 94 S.

van Dülmen, R. (Hg.), Das Täuferreich zu Münster 1534—1535. Berichte und Dokumente, München 1974, 304 S.

Sakakibara, G., Anabaptisto — Ha koten jidai no rekishiteki kenkyu [Eine historische Studie des klassischen Zeitalters der täuferischen Kirche], Tokio 1972, 484 S.

Tedeschi, J. A. (Hg.), Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus, Florenz 1965, VIII u. 331 S.

Tonkin, J., The Church and the Secular Order in Reformation Thought, New York und London 1971 [S. 131—157: Menno Simons].

Vogt, V. (Ed.), Radical Reformation Reader, Scottdale, 1971 (Concern No. 18), 176 S.

van der Zijpp, N., Uit het Werk van Prof. Dr. N. van der Zijpp. 1900 bis 1965, [Amsterdam 1967], 79 S.

Ich kann mir nicht vorstellen, daß Hillerbrand diese Werke sowie die andern 104 Aufsätze und Bücher alle nicht gekannt haben soll. Es muß bei der Redaktion etwas schiefgelaufen sein.

Besonders unbefriedigend war für mich der Abschnitt mit den Bibliographien (S. 31). Die wichtigsten Titel fehlen. Im „Hillerbrand" von 1962 war unter Nr. 4549 a/b die jährliche „Mennonite Bibliography" der Zeitschrift „Mennonite Life" verzeichnet. Wo steht sie im neuen „Hillerbrand"? Auch die Rubrik „Mennonite Research in Progress" in derselben Zeitschrift sollte aufgenommen werden. 1972 ist die „Bibliography of the Continental Reformation" von Bainton mit den Materialien, die in englischer Sprache zur Verfügung stehen, in einer von E. W. Gritsch erweiterten Auflage wieder erschienen: 35 Seiten mit Literatur über „The Left Wing or Radical Reformation" — gerade in Nordamerika hätte sie nicht vergessen werden dürfen. Oder die Bulletins der holländischen Täuferaktenkomission (Commissie tot de uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica: CUDAN), die seit 1969 fünf Mal erschienen sind und meist solide bibliographische Nachrichten bringen: Sind sie tatsächlich so unbekannt geblieben? Schließlich hätte die Aufnahme auch der Bibliographien solcher Forscher wie Blanke, Crous, Friedmann, von Muralt, Williams und van der Zijpp, die alle gedruckt vorliegen, doch eigentlich selbstverständlich sein sollen.

Warum sind Buchbesprechungen nicht berücksichtigt? Im „Hillerbrand" von 1962 werden sie gelegentlich der Nummer des besprochenen Buches beigefügt. Ich halte das für sinnvoll und hätte diese Praxis auch der vorliegenden Fortsetzung gewünscht. Dann hätte z. B. 4811 a zu Nr. 4902 gehört. Buchbesprechungen scheinen aber diesmal nicht mehr zu zählen. Wohl sehe ich ein, daß man nicht jede Buchanzeige aufnehmen kann. Doch gehört eine gute Buchbesprechung genauso zur Forschung wie das besprochene Buch, muß also auch bibliographisch erfaßt werden. Übrigens habe ich oben bei der Zahl der fehlenden Bücher solche Rezensionen nicht mitgezählt.

Nicht konsequent ist die Behandlung von Sammelbänden. Aus der von C. J. Dyck herausgegebenen Krahn-Festschrift (Nr. 4989) ist z. B. jeder einzelne Aufsatz, der die Täufergeschichte betrifft, noch unter einer besonderen Nummer verzeichnet. Warum nicht auch die einschlägigen Aufsätze aus dem von H.-J. Goertz herausgegebenen Buch „Die Mennoniten" (Nr. 5011)? Drei der Aufsätze aus dem ebenfalls von H.-J. Goertz edierten Buch „Umstrittenes Täufertum" sind gesondert aufgezählt, die andern nicht. Warum? Im „Hillerbrand" von 1962 waren die wichtigeren Artikel des Mennonitischen Lexikons mit je einer Nummer in die Bibliographie eingearbeitet. Der vierte Band dieses Lexikons, der erst 1967 abgeschlossen wurde, wird weder als ganzer Band noch mit einzelnen wichtigen Artikeln verzeichnet. Diese sind keineswegs alle mit denen der Mennonite Encyclopedia identisch, die ja schon 1959 abgeschlossen wurde. Ich nenne nur die Artikel Zwingli, Zürich, Zofingen, Zellertal, Wismar, Westfalen, Uliman, Ulhart usw. Auch diese Artikel habe ich oben bei der Zahl der fehlenden Artikel nicht mitgezählt.

Der unentbehrliche „Hillerbrand" von 1962 hat eine Fortsetzung gefunden, die ihm nicht ebenbürtig ist. Da die Bibliographie von 1962 jetzt vergriffen sein soll, möchte ich hoffen, daß doch noch eine zweite Auflage des Gesamtwerkes in Angriff genommen wird. Durch eine gründliche Überarbeitung könnte dabei nicht nur wiedergutgemacht werden, was die Fortsetzung versäumt hat, sondern auch die noch ausstehende, sicher umfangreiche Ergänzung der Materialien von vor 1962 nachgeholt werden. Heinold Fast

K. Mężyński, From the History of Mennonites in Poland, Academia Rolnicza w Warszawie, Warszawa 1975, 83 S.

Die vorliegende Veröffentlichung ist ein Vortrag, den Prof. Dr. Kazimierz Mężyński vor amerikanischen mennonitischen Studenten gehalten hat. Die Auflage beschränkt sich auf 50 Exemplare, davon schickte der Referent dankenswerter Weise mir eines zu. Der Inhalt hält sich im – erweiterten – Rahmen seines Artikels „Über die Mennoniten in Polen", der 1968 in die Geschichtsblätter, S. 49 ff., aufgenommen wurde. Am Schluß seines Vortrags geht der Referent auf die Nationalitätenfrage bei den Mennoniten ein (S. 60 ff.) und erläutert anschließend die Einstellung der Mennoniten nach 1945 Polen gegenüber (S. 70 ff.). Beide Gegenstände wurden 1968 so nicht berührt.

Die Abhandlung der Nationalitätenfrage beleuchtet ein altes Problem in grellen Farben: Die Beziehung des Deutschen zum Polen, die menschlich und politisch keine gute gewesen ist. Eine deutsche Herkunft der Mennoniten resultiert bei einigen deutschen mennonitischen Historikern – so sieht der Referent es – aus einem überheblichen Herrenvolk-Denken (S. 60) und wird mehr oder weniger aus eben diesem Grund für die Gemeinschaft der Mennoniten von ihrem Beginn an in Anspruch genommen.

Unter anderen Namen wird in der Hauptsache B. H. Unruh – mein Vater – genannt, der sich in seinem Werk „Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert" nachzuweisen bemüht, daß die meisten von Preußen nach Rußland ausgewanderten Mennoniten ursprünglich aus dem ostfriesischen Raum stammen. Eine solche Herkunft aber, so argumentiert Mężyński polemisch, gebe gewiß keinen Grund zum Stolz.

> „The Frisian communes did not enjoy good opinion among Polish Mennonites – they even called them „Dreckwagen" [„Shitwagons"]. If the Frisian communes are selected by Unruh as a symbol of German colonization, it is quite a symbol, too!" (S. 62).

Wenn die *polnischen* Mennoniten im 16. Jahrhundert den Friesen gegenüber solche überhebliche Denkweise (sie ließe sich durchaus als „Herrengefühl" beschreiben) an den Tag legten, so sollte dies Mężyński – seinen sonstigen Ausführungen nach – mehr Anlaß geben, Kritik daran zu üben, als Unruhs Theorie einer möglichen friesischen Herkunft der Mennoniten (symbol of colonization!!) zu verspotten.

Der Referent bezeichnet ihn im Verlauf seiner Ausführungen auf Seite 66 (S. 61 finden sich übrigens eine Reihe falscher Interpretationen des Buches von B. H. Unruh, die wohl auf Sprachschwierigkeiten zurückzuführen sind) einen „Pseudomennoniten" und verzeichnet damit einen Mann, dessen ganzes Leben den Mennoniten und ihrem Glaubensleben gegolten hat, auf das Gründlichste.

Unter den versöhnungswilligen Mennoniten nach 1945 Polen gegenüber, nennt Mężyński u. a. meinen Namen (S. 71 f.), indem er auf unsere dreijährige Korrespondenz (1965—1968) hinweist.

> „Frau Quiring always accepted my arguments when they
> were convincing and the truth beyond any doubt.
> Moreover she allowed me to mention in the sub-title
> of my article that it was a result of our correspondence."

Gewiß aber war B. H. Unruh — mein Vater — Zeit seines Lebens nicht weniger versöhnungswillig als ich! In dem Artikel „Über die Mennoniten in Polen" sollte die Meinung von Dr. Mężyński zum Ausdruck kommen — nicht die meine! Seine Formulierung hier darf somit nicht eine von mir anerkannte Wahrheit aller seiner Aussagen beinhalten, die „Wahrheit" galt oft auch nur der Form seiner Kritik.

Wenn ich damals an ihn persönlich schrieb, durch unser gegenseitiges Gespräch sollten ideelle und sprachliche Mißverständnisse abgebaut werden, aber keine anderen neu formuliert sein, so möchte ich das hier und jetzt noch einmal als Bitte wiederholen. Gerade eine sehr kleine Auflage — weil von Wert für den Besitzer — vermag sich oft hartnäckig in einer unguten, emotional geladenen Geschichtsschreibung niederzuschlagen, die niemand, am wenigsten dem Studenten, von Nutzen ist.

Es würde sich lohnen, das deutsch-polnische Gespräch ohne gegenseitige Angst in kritischer Wahrheitssuche zu führen und darauf zu verzichten, die eigene Meinung durch das vage Gebiet der Emotionen stärken zu wollen. Die Forschungen, die Kazimierz Mężyński auf dem Gebiet der Mennoniten für die Polen anstellt, haben so hohen Wert, daß sie darauf verzichten können.

Liesel Quiring-Unruh

Literaturliste: Holländische Neuerscheinungen zur Täufer- und Mennonitengeschichte.

Alle Bücher dieser Liste, bei denen nicht ausdrücklich auch der Verlag genannt ist, können bestellt werden beim

Doopsgezinde Historische Kring (DHK)
Singel 454
Amsterdam, Niederlande

Die Mitgliedschaft im DHK bringt wie die im Mennonitischen Geschichtsverein erhebliche finanzielle Vorteile beim Erwerb der Schriften (Mitgliedsbeitrag f 25,–; für Studenten f 12,50 möglich). H. F.

1. *Commissie tot de uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica* [C. U. D. A. N.]. *Bulletin* [kostenlos]
   No. 1, 1969 [Programm der C. U. D. A. N.]
   2, 1970 [Täuferbibliographie 1968–1969]
   3, 1971 [Kostproben von Täuferquellen aus Friesland und Groningen (A. F. Mellink)]
   4 u. 5, 1972–1973 [Täuferbibliographie 1970–1973]
   6 u. 7, 1974–1975 [Liste niederländischer mennonitischer Glaubensbekenntnisse bis 1800 (Dirk Visser)]
   8, 1976 [Täuferbibliographie 1974–1975]

2. *Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks, 1*, Amsterdam 1975, 128 SS., f 15.–
   Inhalt (in holländischer Sprache):
   (1) Täuferforschung in den Niederlanden (H. W. Meihuizen)
   (2) Kurze Täuferbibliographie 1945–1955 (J. P. Jacobszoon)
   (3) Brennpunkte der Erforschung der radikalen Reformation (I. B. Horst)
   (4) Die Quellen zur Geschichte der ersten täuferischen Taufe (H. W. Meihuizen)
   (5) Ein Hamburger Fund betreffend Joannes Deknatel (J. P. Jacobszoon)
   (6) Kurze Geschichte der Mennonitengemeinde Amersfoort (S. L. Verheus)
   (7) Kurze Geschichte der Mennonitengemeinde Zutphen (M. M. Doornink-Hoogenraad)

(8) Zum zahlenmäßigen Rückgang der Mennonitengemeinden ca. 1700 bis ca. 1850 (S. Groenveld)

(9) Buchbesprechungen

(10) Vereinsnachrichten

3. *Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks 2*, Amsterdam 1976, 187 SS., f 25,–
Inhalt (in holländischer Sprache):

(1) Täuferische Erneuerung – Realität und Hoffnung, Ein Diskussionsbeitrag für die taufgesinnte Bruderschaft (I. B. Horst)

(2) Täuferische Gemeinde in biblischer Sicht (A. H. A. Bakker)

(3) Die Reformation der Reformation. Grundlagen der täuferischen Theologie (J. A. Oosterbaan)

(4) Die täuferische Gemeinde – politisch belangreich (C. van Duin)

(5) Kurze Täuferbibliographie 1955–1965 (J. P. Jacobszoon)

(6) Karel Vos (1874–1926). Seine Bedeutung für die täuferische Geschichtsschreibung (A. F. Mellink)

(7) Eine flandrische Predigt aus dem 17. Jahrhundert (P. Scherft)

(8) Die nordflandrische Bruderschaft unter seeländischem Einfluß (1530–1650). Beilage: Verhöre von Jacob de Rope und Herman Vlecwijck in Brügge, 1569 (A. L. E. Verheyden)

(9) „Die Zeit ist erfüllt". Bemerkungen über einen Konflikt mit der Obrigkeit durch einen unschuldigen Traktat von Pieter Jansz (A. G. Hoekema)

(10) Buchbesprechungen

(11) Bücheranschaffungen der Mennonitischen Bibliothek Amsterdam 1974 und 1975

(12) Vereinsnachrichten

4. *Doperse Stemmen 1:* Broederlijke Vereniging, übersetzt und eingeleitet von H. W. Meihuizen, erläutert von J. A. Oosterbaan und H. B. Kossen, Amsterdam 1974, 50 SS. (vergriffen)

5. *Doperse Stemmen 2:* Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm, übersetzt und eingeleitet von H. W. Meihuizen, erläutert von J. P. Jacobszoon, Amsterdam 1976, 56 SS., f 7,–

6. S. Groenveld (Hg.), *Daar de Orangie-appel in de gevel staat.* In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675—1975 [Festschrift des Waisenhauses „De Oranjeappel"], Amsterdam 1975, 214 SS., reich illustriert, f 17,50

7. *Marja Keyser,* Dirk Philips 1504—1568 [siehe die Besprechung oben S. 108 ff.]

8. *Wim Kuiper,* Stad zonder grendels [Stadt ohne Riegel]. Kroniek van de Wederdopers van Münster 1534—1535, Amsterdam 1974, 32 SS., f 3,—

9. *H. W. Meihuizen,* Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de doperse beginselen, Amsterdam 1975, 111 SS., f 10,—

10. [Meihuizen], *Vooruitzien en terugzien.* Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen. Schriftleitung von S. L. Verheus, D. Visser und R. de Zeeuw, Amsterdam 1976, 68 SS., f 10,—

11. *A. F. Mellink,* Documenta Anabaptistica Neerlandica. Eerste Deel: Friesland en Groningen (1530—1550) (Kerkhistorisch Bijdragen, Deel VI), Leiden (Brill) 1975, XXVIII u. 199 SS., f 44,—

12. Rijksarchief in Zeeland: *Voortrekkers en Stilstaanders.* Vijftien generaties dopers leven in Zeeland. Tentoonstelling in het Rijksarchief in Zeeland ... georganiseerd in samenwerking met de Doopsgezinde Historische Kring [illustrierter Ausstellungskatalog über Täufer und Mennoniten in Zeeland], [Middelburg] 1975, 88 SS., f 6,—

13. O. *Schutte,* Het trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden 1632—1725, 's Gravenhage en Emden 1976, 44 SS., f 15,— (für Mitglieder des DHK und des MGV f 10,—)

14. *H. de la Fontaine Verwey,* Uit de Wereld van het Boek. I: Humanisten, Dwepers en Rebellen in de Zestiende Eeuw [Humanisten, Schwärmer und Rebellen im 16. Jhdt.], Amsterdam (Nico Israel) 1975, 162 SS., f 30,— [S. 85—111 über das „Haus der Liebe" (Hendrik Niclaes) und seine Veröffentlichungen]

Berichtigung

Dr. Erwin Wanner, Bad Kreuznach, teilt uns mit, daß uns in den Mennonitischen Geschichtsblättern, 32. Jg., 1975, S. 81, ein Fehler unterlaufen ist. Die dort abgebildete Eintragung von Christian Stalter senior befindet sich nicht in einer alten Familienbibel, sondern in der im selben Heft der MGBl auf S. 35 abgebildeten Ausgabe des „Auß Bundt", Basel 1809. Das Buch gehört der Schwester von Dr. Wanner, Frau Gertrud Wanner, Schulstr. 7, D-6749 Klingenmünster.

Kassenbericht per 31. Dezember 1975
Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

Einnahmen	DM
Saldo-Vortrag	1 759,73
Übernahme Saldo Postscheck-Konto	1 925,50
Beiträge	4 283,72
Verkäufe	14 790,61
Bankzinsen	50,75
Spenden und Zuschüsse	
Kasse Weierhof	2 000,00
Dipl.-Ing. Gerrit van Delden	1 500,00
Kollekte Mennonitentag Hamburg	330,00
Mennonitengemeinde Emden	300,00
Hendrik van Delden	1 500,00
Gerrit van Delden jr.	1 500,00
Mennonitengemeinde Regensburg	500,00
Mennonitengemeinde Gronau, Kollekte	175,00
Frau Quiring (Ausgl. Sfr. Foth + Quiring je 44,45 DM Spende	88,90
Mennonitengemeinde Krefeld	3 000,00
Marianne Wiens	500,00
Dr. Kurth Günther	10,00
Elisabeth Schreiber	10,00
Darlehen	
Von privater Seite	3 000,00
Mennonitengemeinde Stuttgart	3 500,00
	40 724,21

Ausgaben	DM
Raummiete Weierhof	1 280,00
Vergütung Schowalter	900,00
Bankspesen	22,85
Schneider, Karlsruhe div. Rechnungen	2 058,57
Vandenhoek + Rupprecht. div. Rechnungen	6 272,00
div. Rechnungen, Bücherkauf	1 472,03
Willy Berger, Stuttgart, div. Rechnungen	1 404,32
Bürokosten	3 117,38
Schowalter, Ausl. f. Porto und Büromaterial	116,47
Dr. Quiring, Auslagenerstattung	469,00
Visser Reisekosten	100,00
Miete Springer	1 200,00
MCC für Springer	2 400,00
Darlehen Rückz. + Zinsen	3 038,63
Saldo*	16 872,96
	40 724,21

* Der Saldo ergibt sich aus Bankguthaben	11 029,22
und Postscheckkonto	5 843,74
Saldo*	16 872,96
davon entfallen auf Unterkonto Nelson Springer	5 920,00
Unterkonto Goertz	3 427,17
tatsächlicher Bestand	7 525,79

Die Backnanger Mennoniten

Wir haben die Freude, ein Buch über Herkunft und heutiges Leben der Mennonitengemeinde in Backnang anzuzeigen. Horst Klaassen hat dieses Buch herausgegeben und mit vielen Dokumenten, Bildern und Skizzen versehen. Es kostet nur 7,80 DM bei 176 Seiten und ist von der Mennonitengemeinde 7150 Backnang, Mennostraße 6, zu beziehen.
Im Zweiten Weltkrieg lösten sich die Mennonitengemeinden in Galizien, der Ukraine und in West- und Ostpreußen auf. Ihre Mitglieder wurden, soweit sie den Sturm überlebten, über die ganze Welt verstreut, auch nach Backnang. Hier, in den Lagern „Maubacher Höhe" und „Leba", sammelten nordamerikanische Mennoniten seit Juni 1947 ihre Glaubensgeschwister aus Galizien und Rußland, um ihnen bei der Auswanderung nach Übersee behilflich zu sein.

Doch nicht alle Lagerbewohner wanderten aus. Für die Übriggebliebenen und für Mennoniten aus West- und Ostpreußen, die seit 1952 aus Norddeutschland umgesiedelt wurden, baute die Kreisbaugenossenschaft Backnang im Auftrag des „Mennonite Central Committee" mit Hilfe amerikanischer Freiwilliger, der Paxboys, und der künftigen Bewohner die Mennonitensiedlung in Backnang-Sachsenweiler.

In dieser Schrift wird über die Vorfahren der Backnanger Mennoniten seit den Anfängen im Jahre 1525 in Zürich und Süddeutschland und später in den Niederlanden, von ihrem Leben in Westpreußen, Ostpreußen, Rußland und Galizien, über die Sammlung der verstreuten Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg in Backnang und die ersten Jahrzehnte der Mennonitengemeinde Backnang berichtet.

Das Buch ist interessant auch für andere Gemeinden, deren Herkunft sich aus ähnlichen Schicksalen herleitet.

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen mennonitischen Forschungsstelle.

b) Die Herausgabe der mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.

c) Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.

d) Die Erhaltung der Menno-Gedenkstätte in Bad Oldesloe.

Jahresbeitrag mindestens DM 12,—, Studenten DM 8,—, Gemeinden usw. mindestens DM 25,—
(bei freier Lieferung der Geschichtsblätter)

Lieferbar sind z. Z. folgende Veröffentlichungen:

Nr. 3 Dr. Horst Penner, Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet. — Gust. R. Reimer, Die Familiennamen der westpreußi-Mennoniten. 2. A. 1963, DM 10,— (für Mitglieder DM 8,—).

Nr. 8 Dr. B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920—1933, 1966, DM 6,— (für Mitglieder DM 5,—).

Ferner: Dr. Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 224 Seiten, mit Skizzen und Bildern. 3. Auflage 1972. Leinen DM 15,— (für Mitglieder DM 12,—).

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1—30, teilweise in Xerokopie DM 250,— (für Mitglieder DM 200,—).

Weiter ist noch erhältlich das von Christian Hege und D. Christian Neff 1913 begründete und von anderen 1967 vollendete Mennonitische Lexikon.
Vier Bände in Ganzleinen je DM 80,—, in Halbleder je 88,—. Es ist als Nachschlagwerk unentbehrlich für jeden, der sich ernsthaft mit mennonitischer Geschichte befaßt.

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft und Beiträge an Liesel Quiring-Unruh, Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1.

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an Gary Waltner, D-6719 Weierhof, Post Marnheim.

Konten des Vereins: Bankkonto Deutsche Bank, Filiale 4432 Gronau i. W., Nr. 3507175 (BLZ 40174078).
Postscheckkonto Ludwigshafen a. Rh., Nr. 87781-677.

Bücher von anderen Verlagen, die durch uns zu beziehen sind

Immer noch nicht überholt ist die *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, herausgegeben von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, Ludwigshafen 1925, blaues Leinen mit Goldprägung, 287 Seiten mit Schuber nur DM 10,—.

Dr. John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. EVZ Verlag Zürich 1968, 221 S., Leinen DM 24,—.

Dr. h. c. Samuel H. Geiser, Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte. Zweite gänzlich überarbeitete, stark erweiterte Auflage. 1971, 383 Seiten, gebunden DM 42,—.

Dr. Christopf Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496 bis 1561). Neukirchner Verlag 1973, 192 Seiten, DM 61,— (für Mitglieder DM 35,—).

Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525—1975. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975, DM 50,— (für Mitglieder DM 35,—), erscheint demnächst in 2. Auflage.

Prof. D. Lic. theol. Benjamin H. Unruh, Die niederländischen-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert. Selbstverlag Karlsruhe 1955, 432 S., DM 18,—.

Dr. Ada Kadelbach, Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742—1860). Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition, Mainz 1971, 285 S., DM 20,—.

Buchbestellungen richte man an den Mennonitischen Geschichtsverein, Schriftführung Liesel Quiring-Unruh, Hindenburgstr. 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1.

Voranzeige

Zwei Neuerscheinungen zum Vorzugspreis bei Vorbestellung bis 1. Mai 1977

1. *Die ost- und westpreußischen Mennoniten*
   in ihrem religiösen und sozialen Leben,
   in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen
   Teil I 1526–1772
   von Dr. Horst Penner
   etwa 400 Seiten und etwa 30 Bilder und Skizzen, kart. ca. 25,– DM
   bei Vorbestellung bis 1. Mai 1977 20,– DM
   Erscheinungstermin Herbst 1977

2. *Mennoniten im Dritten Reich*
   Dokumentation und Deutung
   von *Diether Götz Lichdi*
   Mit einem Kapitel von Theo Glück über den Rundbrief-Freundeskreis
   und Beiträgen von Horst Gerlach, Horst Quiring u. a.
   ca. 200 Seiten, kartoniert ca. 9,80 DM
   bei Vorbestellung bis 1. Mai 1977 8,– DM
   Erscheinungstermin Sommer 1977

Alle Vorbestellungen an Schriftführung:

Liesel Quiring-Unruh
Hindenburgstraße 56
7015 Korntal-Münchingen 1