

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

34. Jahrgang

Neue Folge Nr. 29

1977

ZA
2506

ZA 2506

gelöst

~~N11< 34462637 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

34. Jahrgang

Neue Folge Nr. 29

1977



Fotonachweis

Carl Cornelius Wiebe und

Große Loge von Hamburg: Rüdiger Klemm

(mit Genehmigung der Distriktsloge der Großloge A.F. und A.M.v.D.)

Heinrich Bornkamm: Eduard Reichert

2
ZA 2506

Schriftleitung:

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

Dr. Hans-Jürgen Goertz, Elbchausee 552, D-2000 Hamburg 55

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

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

Liesel Quiring-Unruh, Schriftführung

Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Gerrit van Delden, Kassenführung

Enscheder Straße 57, D-4432 Gronau

Herstellung:

Heinrich Schneider, Buch- und Kunstdruckerei

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1

Mitarbeiter dieser Nummer

Prof. Dr. Klaus Deppermann, Zwiegerackerweg 8, D-6800 Freiburg

Hans-Otto Fieguth, Friedrich-Ebert-Straße 111, D-2900 Oldenburg

Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, D-2000 Hamburg 55

Thomas Held, Stoverstraße 75, D-2091 Drage

Herbert Holly, Föhrenstraße 34, D-8011 Hofolding

Prof. Dr. Walter Klaassen, Conrad Grebel College, Waterloo, Canada

Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of History, Queen's University, Kingston, Canada

Barbara Talkenberger, Thusneldastraße 3, D-2000 Hamburg 54

Prof. Dr. Jack Thiessen, z. Z. Olsenhausenstraße 30—60, D-2300 Kiel

Gabriele Wohlauf, Holtenklinkerstraße 13, D-2050 Hamburg 80

Dr. Karl Zehrer, Dr.-Külz-Straße 9, DDR-9620 Werdau

Inhalt

Zu dieser Nummer

Seite

I. Aufsätze

1. J. M. Stayer, Die Schweizer Brüder.
Versuch einer historischen Definition 7
2. H.-J. Goertz, B. Talkenberger, G. Wohlauf,
Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg (Zweiter Teil) 35
3. J. Thiessen, Mennonitische Literatur in Rußland 65
4. Th. Held, Carl Cornelius Wiebe und die
Große Loge von Hamburg 73

II. Familiengeschichtliches

5. H.-O. Fieguth, Die Wiebes — eine Familie für sich? 86
6. H. Holly, Vorfahren und Nachkommen des Jakob Holly
aus Nehwiller im Elsaß 92

III. Von neuen Büchern

1. Ronald J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt
(K. Deppermann) 96
2. Carlheinz Gräter, Der Bauernkrieg in Franken (H. Quiring) 99
3. Marc Lienhard (Hg.), The Origins and Characteristics
of Anabaptism (H. Fast) 100
4. William R. Estep (Hg.), Anabaptist Beginnings (H. Fast) 107
5. Lowell H. Zuck (Hg.), Christianity and Revolution (H. Fast) 110
6. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-
Austrian Anabaptist Movement (H.-J. Goertz) 110
7. Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich (K. Zehrer) 114

IV. Nachruf, Berichte und Hinweise

1. H. Fast, Heinrich Bornkamm in memoriam 120
2. Tagungsberichte 124
3. Protokoll der Mitgliederversammlung 1977 130
4. Hinweise 132
5. Kassenbericht (G. v. Delden) 133
6. Anzeigen des Geschichtsvereins 134

Zu dieser Nummer

Zwei Jahre nach der ersten Bekenntnistaufe in Zollikon bei Zürich gerieten die Schweizer Täufer in eine Krise. Dokument der Krise und des Versuchs, sie zu überwinden, ist die „Brüderliche Vereinigung“ von Schleithem 1527. Daran erinnert in diesem Heft der Aufsatz von James M. Stayer über „Die Schweizer Brüder“. Stayer ist Historiker an der Queen's University in Kingston, Kanada, und hat die Täuferforschung mit seinem Buch „Anabaptists and the Sword“, das kürzlich neu aufgelegt wurde (Coronado Press, Lawrence, Kansas 1976), stark angeregt und gefördert. Dem Buch sind inzwischen einige Aufsätze gefolgt, die, thematisch weiter ausgreifend, ein neues Bild von den Anfängen und Entwicklungen des Täuferturns gezeichnet haben.

Die Schleithemer Artikel verführen dazu, isoliert von anderen Quellen interpretiert zu werden, weil sie zu den eindringlichsten und geschlossensten Dokumenten über das theologische Selbstverständnis im frühen Täuferturn gehören. Stayer setzt sich dieser Gefahr nicht aus; er ordnet diese Artikel vielmehr in den größeren Zusammenhang des täuferischen Aufbruchs ein und profiliert sie gegen Aussagen täuferischer Bewegungen, die außerhalb der Schweiz entstanden sind. Dabei wird aufs neue deutlich, wie begrenzt die Wirkung der „Brüderlichen Vereinigung“ auf das Täuferturn insgesamt war. Außerdem kritisiert Stayer die Neigung der mennonitischen Forschung, das Reformkonzept der Täufer, das in Schleithem beschlossen wurde, bereits in die Anfänge der Bewegung um 1525 einzutragen. Er wendet sich aber auch gegen jene Historiker aus den großen Kirchen, die das Verdienst der mennonitischen Forschung, gemeint ist die sogenannte „Benderschule“, allzu gering veranschlagen. Über diese doppelte und ausgewogene Abgrenzung ist einiges in den „Reflections and Retractions“ nachzulesen, die Stayer der Neuauflage des erwähnten Buchs vorangestellt hat. Wer sie als Ausdruck eines Standpunkts jenseits der eingefahrenen kirchenhistorischen Fronten versteht, wird den Wert dieser Arbeiten zu schätzen wissen.

Im Vorwort der letzten Nummer hat Heinold Fast auf die Notwendigkeit hingewiesen, sich mit den Problemen des Bauernkrieges von 1525 vertraut zu machen. In diesem Heft erscheint nun der zweite Teil der „Neuen Forschungen zum deutschen Bauernkrieg“. Er konzentriert sich auf die Untersuchung von drei sozialgeschichtlichen Erklärungsmodellen, die zum Teil den Anspruch erheben, auf die gesamte Reformationszeit (also auch die täuferischen Bewegungen) Anwendung finden zu können. Dieser Aufsatz ist

sehr stark in der Form der innerwissenschaftlichen Auseinandersetzung abgefaßt und wird nicht jedermanns Geschmack finden. Ich denke aber, daß die Geschichtsblätter gelegentlich auch da einen Beitrag zur Erforschung der Reformationszeit leisten sollten, wo das Täuferium nicht unmittelbar im Mittelpunkt steht, zumal sie inzwischen Eingang in viele Colleges und Universitäten gefunden haben, deren Interesse am 16. Jahrhundert breit gestreut ist. Vielleicht erlaubt es auch der bauerliche Hintergrund des Mennonitentums, daß hier einmal in der komplizierten Form, in der die Bauernkriegsforschung heute offensichtlich betrieben werden muß, Verständnis für die wirtschaftlichen und religiösen Probleme der Bauern in der Reformationszeit gezeigt wird.

Die übrigen Beiträge dieses Hefts, einschließlich der Buchbesprechungen und Tagungsberichte, brauchen nicht erläutert zu werden. Sie spiegeln etwas von der Vielfalt der täuferischen und mennonitischen Beziehungen zur geistigen und sozialen Umwelt wider und kommen gemeinsam mit den ausführlich eingeleiteten Aufsätzen den unterschiedlichen Interessen unter den Mitgliedern des Geschichtsvereins entgegen.

Hans-Jürgen Goertz

Die Schweizer Brüder

Versuch einer historischen Definition¹

Die Schweizer Brüder haben ihren Ursprung „in, mit und unter“ der Reformation. Die traditionellen mystischen Denkmuster, die so großen Einfluß auf Thomas Müntzer, Hans Hut, Hans Denck und ihre Nachfolger in Süd- und Mitteldeutschland hatten, fehlten ihnen. Sie hatten zwar — wie viele Reformatoren — eine lebhaft apokalyptische Empfindung, ließen jedoch nicht zu, daß ihre eschatologische Erwartung die Gestalt konkreter und zu Gewalt neigender Prophetien eines Hans Hut oder Melchior Hoffman annahm. So mieden sie den Chiliasmus, der zunächst das deutsche und niederländische Täuferturn vorantrieb, ihm schließlich aber schweren Schaden zufügte. Sie hatten keine Möglichkeit, sich von abgesonderten Gemeinden zu Gemeinschaften nach dem Vorbild der Huterer fortzuentwickeln. So kam es, daß im späteren 16. Jahrhundert huterische Missionare, die darauf bedacht waren, neue Gemeindeglieder in das gelobte Land zu führen, den Schweizer Brüdern nachstellten und sie denunzierten. Die Schweizer Brüder waren bereit, die christologischen Spekulationen der Melchioriten als Adiaphora anzusehen, aber Menno Simons war zu sehr Melchiorit, als daß er die ihm von Straßburg entgegengestreckte Bruderhand ergriffen hätte. Und Anhänger jenes anderen, Einigung anstrebenden Täufers, Pilgram Marbeck, stellten trotz ihrer Antriebe zum „täuferischen Oekumenismus“ die Schweizer Brüder im *Kunstbuch* als eine „shedliche und verderbliche“ Sekte bloß, die Christum außerhalb der Menschen Herzen „in der schrift oder andern todten creaturn“ suchten.² Die Beziehungen der Schweizer Brüder zur deutschen und schweizerischen Reformation sowie ihr Verhältnis zu anderen Täufergruppen und die Phasen ihrer Entwicklung bleiben teils kontroverse, teils aber ungenügend erforschte Probleme.

1.

Der reformatorische Ursprung und Charakter der Schweizer Brüder ist ein Forschungsdogma, das sich seit dem vergangenen Jahrhundert durchgesetzt hat.³ Und es behauptet sich meines Erachtens auch weiterhin ungeachtet des neuen Versuches von Kenneth Davis, es zu erschüttern.⁴ Unser Verständnis von Reformation entfernt sich allerdings jetzt vom ausschließlich theologischen und wesentlich statischen Bild jener Zeit, das von 1945 bis 1960 die westliche Reformationsgeschichtsschreibung beherrschte.⁵ Die Neoorthodoxie, der Kalte Krieg und andere Elemente in der Sicht

dieser Zeit ließen immer stärker daran festhalten, die Reformation sei ein unreligiöses Phänomen. So wurde sie ganz mit theologischen Begriffen dargestellt, und die sozialgeschichtliche Erforschung der Reformation wurde der Komplizenschaft mit der marxistischen Geschichtsschreibung verdächtigt. Die neoorthodoxe Verpflichtung, diese rationalistischen feindlichen Brüder, Liberalismus und Fundamentalismus, durch den Rückgriff auf die Theologie der Reformatoren zu meiden, setzte das Vorhandensein einer „normativen“ reformatorischen Theologie voraus.⁶ Die Streitpunkte, die zu protestantischen Konfessionsbildungen führten, wurden heruntergespielt. Emil Brunner faßte es prägnant so: „Das Gemeinsame zwischen Luther und den Schweizer Reformatoren und ihr gemeinsamer Gegensatz gegen das meiste Heutige ist so gewaltig, daß wir Heutigen gut täten, sie als Einheit uns gegenüber zu sehen.“⁷ Der Entwurf einer normativen reformatorischen Theologie rief die Idee eines normativen, „ursprünglichen, wesentlichen Täuferniums“ hervor (die weniger unangenehmen täuferischen Gruppen wurden nämlich ebenso als eine Einheit für sich angesehen), das, „wenn auch als „linker Flügel“, in die große evangelische Bewegung hineingehörte“.⁸ Jetzt, da die Reformationsgeschichtsschreibung aus dem Ghetto jener historischen Theologie heraustritt, ist zu erwarten, daß die reformatorischen Anfänge der Schweizer Brüder eine andere, umfassendere Bedeutsamkeit annehmen.

Eine für das Täufernium höchst wichtige soziale und religiöse Strömung der frühen Reformationszeit ist der Antiklerikalismus, der Haß gegen die katholische Priesterschaft und die Absage an deren Ansprüche.⁹ Obwohl der Humanismus viele Kleriker für sich gewann, war er nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches die erste größere geistige Bewegung in Europa, die eine beachtliche Anzahl von Laien erfaßte und sich hauptsächlich an Laien wandte.¹⁰ In Deutschland traten die unterschwelligen Spannungen zwischen Humanismus und Scholastik während der Reuchlinistenfehde nach 1510 zutage. Das wichtigste literarische Produkt dieses Kampfes, die *Dunkelmännerbriefe* (1515–1517), war ein Meisterstück antiklerikaler Beschimpfung, obgleich es im Gelehrtenlatein abgefaßt war. Bis etwa 1520 betrachtete man die Sache Luthers als eine Folgeerscheinung der Auseinandersetzung um Reuchlin. Die humanistische Gelehrtenrepublik sah in dem Wittenberger Mönch einen Herkules, der sich aufgemacht hatte, die Augiasställe der Kirche auszumisten. Luther griff in ungezügelter Deutsch die ungebildete Rohheit, Verlogenheit und Dieberei der Priester vor aller Öffentlichkeit an, man lobte oder bedauerte das, je nachdem ob man das Temperament und das Engagement eines Ulrich von Hutten oder eines Erasmus

besaß. Luthers persönliche Interessen waren zweifellos theologischer Art, aber er war sich auch völlig bewußt über die Quelle seiner anfänglichen Unterstützung und arbeitete zunächst bereitwillig mit der humanistischen Ablehnung der Scholastik und dem Antiklerikalismus zusammen.¹¹ Eines der Angriffsziele des Antiklerikalismus der Humanisten und der humanistisch gebildeten Laien war der veräußerlichte Glaube des Volkes an wunderwirkende Heilige, Ablass, Reliquien und Wallfahrten. Inmitten dieses Kults besaß der Priester eine wahrhaft magische Aura, und es war ein wesentliches Anliegen der Reformation, Kult und priesterliche Würde auf biblische Einfachheit zurückzuführen. So näherten sich in den Erschütterungen der frühen Reformationszeit Bildersturm und Antiklerikalismus gegenseitig.

Luther freilich stellte sich schon zu Beginn der zwanziger Jahre für diejenigen als Enttäuschung heraus, die sich die Reformation vornehmlich im Sinne von Antiklerikalismus und Bildersturm vorstellten. Ihnen muß er besessen erschienen sein von seiner radikalen Privattheologie, auf die viele von ihnen entweder mit dem Unverständnis eines Hutten oder der Mißbilligung eines Erasmus reagierten. Letztlich stand er den neuplatonischen Strömungen fremd gegenüber, die den Abscheu der Humanisten vor einer veräußerlichten Religion hervorgerufen hatten.¹² Selbst Zwingli kritisierte den Konservatismus der Wittenberger Reformation mit ihrem „Schonen der Schwachen“.¹³

Thomas Müntzer hatte andere theologische Interessen als Luther und die Humanisten. In seinen polemischen Äußerungen von 1524 meinte er jedoch offensichtlich, Luthers theologischer Mangel gründe in seinem verruchten Wunsch, ein neues Priestertum zu errichten, das genauso schlecht sei wie das alte. Was konnten diese „grossen, dicken, feysten paußbacken“, diese „feyne(n) menner mit iren roten und praunen pareten“, diese „schrifftelerten“, die „vill schöner grosser bücher gelesen haben“, vom Kreuz Christi wissen?¹⁴

2.

In dieser Atmosphäre des Antiklerikalismus kam es zur Teilung innerhalb der Reformation Zwinglis, aus der die Schweizer Brüder hervorgingen. Ende 1522 unternahmen Franz von Sickingen und seine Reichsritter ihren erfolglosen Versuch, die Reformation durchzuführen, indem sie deutsche Kirchenfürsten töteten oder enteigneten. Gleichzeitig oder wenig später äußerte Simon Stumpf Zwingli gegenüber, die Reformation würde keinen Erfolg haben, „man schlüge dann (entsprechend Dtn. 13) die pfaffenn ze tod“.¹⁵ Stumpf war mit dieser Meinung nicht allein. Das beweist eine von

Andreas Karlstadt verfaßte Flugschrift, der Felix Mantz 1524 weite Verbreitung verschaffte. Karlstadt prangerte darin das „Schonen der Schwachen“ an und rief nach der Hinrichtung der Götzendiener als der „geistlichen ebrecher“. ¹⁶ Zweifellos sind nicht alle diese Forderungen wörtlich zu nehmen, der tatsächliche Haß und Zorn dieses Antiklerikalismus sollte aber nicht unterschätzt werden. Aus solchem antiklerikalen Radikalismus gingen die Schweizer Brüder hervor. Sein Ziel war, das alte Priestertum und den alten Kult „mit Stumpf und Stiel“ auszurotten. Die Entstehung des Schweizer Täuferturns hatte ihre entscheidende Ursache darin, daß Zwingli sich in dem Wunsch, „die Schwachen zu schonen“, Luther anschloß.

Im Juli 1523 verweigerten eine Reihe von Landgemeinden einschließlich Witikon und Zollikon ihre übliche Zahlung des Zehnten an das Großmünsterkapitel in Zürich mit dem Hinweis auf die „unnütz und leichtfertige“ Verschwendung ihres Geldes durch die Chorherren. Zum Kern dieser Opposition gehörte der religiöse Radikale Wilhelm Reublin, den die Gemeinde von Witikon zu ihrem Pfarrer gewählt hatte und für dessen Lebensunterhalt sie aufkam. Er bereiste die Dörfer südlich und östlich von Zürich, übte heftige Kritik an den Reichen und unterhielt seine Gemeinden mit Anekdoten über das sexuelle Fehlverhalten von Nonnen, einem antiklerikalen Standardthema. Ebenso erzählte Simon Stumpf seinen Gemeindemitgliedern in Höngg, sie brauchten den „unnütz nütssöllend“ Mönchen von Wettingen den Zehnten nicht zu zahlen, da diese „habent byderben lüten bißhar und lang gnüg dar ir abgerobet und gestolen etc.“ Gerade in der Angelegenheit des Zehnten wurde Zwingli von Konrad Grebel und anderen künftigen Täufern zu einem klaren Standpunkt herausgefordert, und in dieser Frage schieden sich zum ersten Mal die Geister. ¹⁷

Der Anschluß Ulrich Zwinglis an die Reformation ergab sich seiner eigenen Behauptung nach nicht aus einer Nachahmung Luthers, sondern aus seinem eigenen radikalisierten Erasmianismus. ¹⁸ Im Gegensatz zu Erasmus war Zwingli jedoch ein Mann von erheblichen politischen Ambitionen, dem Erfolg nicht versagt blieben. Als Zwingli 1519 nach Zürich berufen wurde, unterstützte er die papstfreundliche Strömung innerhalb der Zürcher Führungsschicht gegen die Anwerbung von Söldnertruppen für den König von Frankreich. Bereits 1522 hatte er sich eine politische Basis geschaffen, die die biblizistische Demontage der alten Religion unterstützte. Er wandte sich nun gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens und übersetzte so humanistische Impulse in protestantischen Puritanismus. Luther hatte völlig recht, als er in Marburg erklärte, er sei „nicht einerlei Geist“ mit den Reformierten.

Zwingli war natürlich eifrig darum bemüht, seiner gottwohlgefälligen Religion in dem vom Zürcher Rat regierten Gebiet Gestalt zu geben. Nach und nach begann er, die Zürcher wie das alttestamentliche Israel als Bundesvolk zu betrachten. Als er mit dem Streit um den Zehnten, dessen Berechtigung er früher in Zweifel gezogen hatte, konfrontiert wurde, urteilte er: „dann die zehenden lassen abgan . . ., also wurd es ouch zuo merklichem nachteil und abgang der stadt und ganzen gemein kommen“.¹⁹ Der Zehnte, der vor der Reformation eine Zeitlang der Gerichtsbarkeit des Zürcher Rates unterlag, war für die religiöse Zentralisierung der Zürich unterstehenden Gebiete lebenswichtig. Zwingli wollte nicht den Abbau der Zürcher Kirche einleiten, sondern vielmehr deren Reform in Gang bringen. Konrad Grebels Erwiderung auf Zwinglis halbherziges Vorgehen gegen die alte kirchliche Ordnung sollte ihn als „Schriftgelehrten“ demaskieren — das war dasselbe Schmähwort, das Müntzer gegen Luther anwandte.²⁰

Zwingli stellte sich die Kirche, die er reformierte, in größerem Maßstab vor als Stumpf in Höngg oder Reublin in Witikon. Sie wurden wie er von führenden Laien der Gemeinden unterstützt. In ihren radikalen Angriffen auf Zehnten, Bilder und das alte sakramentale System spiegelte sich die Selbstbehauptung der Landgemeinden wider, die von Zürich, wenn auch mit schlecht abgegrenzter örtlicher Eigenständigkeit, regiert wurden. Noch kurz vor der Reformation hatten diese Gemeinwesen oft um die Unabhängigkeit der Kirchengemeinde gekämpft. Nun, im reformatorischen Umbruch, wollten sie ein lokales „Recht auf Reformation“ in Anspruch nehmen, Zürich aber wollte es ihnen verweigern. In dem Tumult um die Bilder und die Messe gegen Ende 1523 „reinigten“ Stumpf und die Mitglieder seiner Gemeinde die Kirche zu Höngg ohne die Zustimmung der Zürcher Regierung. Ob Messe und Bilder, diese Hauptelemente des alten Kultus, theologisch gerechtfertigt werden könnten oder nicht, war das ausdrückliche Thema des Zürcher Religionsgesprächs im Oktober 1523, aber darin inbegriffen war die entscheidende Frage, wem das „Recht auf Reformation“ zustand. Stumpf klagte Zwingli an, er räume dem Zürcher Rat unbillig dieses Recht ein. Zwingli erwiderte, die religiöse Autorität liege bei der Bibel, nicht beim Rat; dieser aber könne entscheiden, wie und wann biblische Anordnungen auszuführen seien. In Waldshut bereitete Balthasar Hubmaier eine lokale Reformation vor, ohne seine österreichische Regierung zu beachten. Er unterstützte Stumpf mit der Feststellung, „Reinigung“, d. h. Beseitigung der Bilder, werde durch die Übereinkunft der Lokalgemeinde legitimiert. So identifizierte Zwingli sich während der Oktoberdisputation

mit einem Programm des „Wartens auf den Magistrat“. Grebel erklärte wenige Monate später rückblickend, daß dies die entscheidende Phase in der zerstörerischen Verfälschung der Zürcher Reformation war.²¹

Etwa zur gleichen Zeit dürften sich Stumpf, Mantz und Grebel mit einem Plan für eine entscheidende Maßnahme in Zürich an Zwingli gewandt haben. Wenn er alle Anhänger des Evangeliums auf seine Seite rufen würde, so meinten sie, dann würde er bald eine Mehrheit haben, die fähig wäre, einen „christlichen“, nämlich einen von den Feinden der Reformation gesäuberten Rat einzusetzen. Zwingli antwortete jedoch, Unordnung und Zwietracht müßten vermieden werden, da Zürich ja ohnehin auf dem Wege zur Reformation sei.

Im Dezember 1523 wollte Zwingli die Messe durch ein evangelisches Abendmahl ersetzen. Aber wiederum unterwarf er sich dem Rat, indem er eine Übergangslösung annahm: Es wurden einige Sätze aus dem Meßritual ausgelassen und „evangelische“ Priester von ihrer Verpflichtung, Messe zu lesen, befreit. Daraufhin sprach Konrad Grebel eine Art protestantischen Bannfluchs über Zwingli und seine Anhänger aus: „Wer denkt, glaubt oder sagt, Zwingli handle aufgrund seines Amtes als Pastor, der denkt, glaubt und redet gottlos. (Qui Zinlium ex officio pastoris agere putat, credit vel dicit, impie putat, credit et dicit).“ Später sah Zwingli einen Beschluß der Vorsehung darin, daß die Messe erst beseitigt wurde, als die ganze Gemeinde von Zürich darauf vorbereitet war, das evangelische Abendmahl zu empfangen. Das „Warten auf den Magistrat“ und das „Schonen der Schwachen“ war ein Grundsatz seines Konzeptes von einer auf dem alttestamentlichen Bundesgedanken beruhenden, kommunalen Reformation in Zürich, in die alle Bürger geistlich und weltlich eingebunden waren. Diese aber hatten keinen Sinn für den antiklerikalen und bilderstürmerischen Eifer einiger seiner frühesten und engsten Anhänger.²²

Grebel und seine Freunde wurden nun durch das, was sie als Zwinglis „Verrat“ ansahen, zu dem Versuch veranlaßt, Verbindung mit den antiklerikalen Kritikern Luthers aufzunehmen. Von diesen war Andreas Karlstadt für die Zürcher gewiß der wichtigste. Seine Werke hatte Mantz in Basel zum Druck befördert, und sie fanden 1524 in Zürich und im Land ringsum weite Verbreitung. Karlstadt brandmarkte darin ausführlich jegliches „Warten auf den Magistrat“ oder „Schonen der Schwachen“. Um Aberglaube und Götzendienst loszuwerden, konnte und sollte das Recht auf Reformation nicht nur von jeder Ortsgemeinde, sondern sogar von jedem Familienoberhaupt

gebraucht werden. Im übrigen hat wahrscheinlich eine verlorene Schrift Karlstadts, die sich gegen die Kindertaufe wendete, das Material für die *Protestation* an den Zürcher Rat von Felix Mantz bereitgestellt. Das ist möglicherweise die Erklärung für das sächsische Vokabular dieses Schriftstücks.²³ Auch wird Karlstadts Unterstützung des lokalen Rechts auf Reformation Reublings Aktion gefördert haben, als dieser die Bewohner von Witikon und Zollikon ermutigte, ihre Kinder ungetauft zu lassen. Das war eine Anmaßung, die ihn im August 1524 ins Gefängnis brachte.²⁴

Der Einfluß Thomas Müntzers war wahrscheinlich weniger bedeutend als der Karlstadts. Doch da er zufällig erhalten blieb, ist Grebels Brief an Müntzer vom September 1524 das früheste Schriftstück über die Lehre der Gruppe, die später Täufer wurden. Das in ihm gegebene Versprechen, Grebel und die anderen Mitunterzeichner des Briefes würden „siben nūw jung Müntzer dem (sc. gegen) Luther“ sein, muß im Zusammenhang jener Zeit gesehen werden, als Müntzer noch nicht in revolutionäre und militärische Aktionen verwickelt war und die Zürcher noch keine Separatisten waren.²⁵ Er wurde zusammen mit Karlstadt als einer der „reinisten ußkūnder und prediger deß reinisten götlichen wortes“ gepriesen, weil er sie in ihrem Angriff auf das „faltsch schonen“ der Reformatoren bestärkte. Sie kritisierten Müntzer besonders in den Dingen, wo er ihnen in seinem antiklerikalen und bilderstürmerischen Eifer zu maßvoll erschien. Seine deutsche Fassung der Messe, seine Steintafeln mit den Zehn Geboten sowie der wohlbegründete Verdacht, daß er noch den Zehnten in Empfang nahm und Kinder taufte, all das veranlaßte Grebel, durch entsprechende Belehrung diesem vielversprechenden Gleichgesinnten zu helfen, „gar rein“ zu werden. Nirgendwo wird der puritanische Rigorismus, der den Bruch mit Zwingli hervorrief, deutlicher als hier.²⁶ Daß Grebel die Vorliebe Müntzers für Gewaltanwendung zurückwies, war in diesem Brief ein verhältnismäßig unwichtiges Thema und entsprach ganz und gar dem Grebelschen Erasmianismus. Auf diesem Hintergrund wird aber auch verständlicher, daß wenig später Heini Aberli, einer von Grebels Mitunterzeichnern, in einen „Krieg für das Evangelium“ verwickelt wurde. Er gehörte zu jenen strengen Reformierten in Zürich, aus deren Kreis eine Schutztruppe nach Waldshut entsandt und dort stationiert worden war, um Balthasar Hubmaier gegen den Willen seiner österreichischen Herrscher die Reformation der Stadt zu ermöglichen.²⁷

3.

Als Zwingli Ende 1524 eine Schrift gegen seine radikalen Kritiker verfaßte, beklagte er sich darüber, daß sie nicht wüßten, was sie wollten: Die einen wünschten, die Obrigkeit solle die Priester umbringen, die anderen dagegen, sie solle opponierende Prediger ihre Lehrunterschiede frei ausdiskutieren lassen. Später behauptete Zwingli dann, daß das Eintreten der Radikalen für die Kindertaufe ihn zunächst verblüfft hätte, bis er begriff, daß die Taufe nichts anderes als ein Instrument war, um eine „Absonderung“ herbeizuführen oder eine „neue Kirche“ zu schaffen.²⁸ Im Zusammenhang des neuen, soziologisch neutralen Gebrauchs des Begriffes „Sekte“, der von Max Weber und Ernst Troeltsch im 20. Jahrhundert eingeführt wurde, sahen dem Täufern freundlich gesonnene Historiker dies ganz ähnlich wie Zwingli. Sie traten nämlich dafür ein, die Gläubigentaufe in erster Linie als Mittel zur Schaffung einer Kirche der Gläubigen zu verstehen. Es ist jedoch höchst zweifelhaft, daß Reublin, Mantz und Grebel ihren Kampf um die Taufe für den Ausgangspunkt einer abgesonderten Kirche hielten. Bei weitem einleuchtender ist die Auffassung, daß sie auf eine Reform der Sakramente abzielten, die heute in Zürich und morgen in der ganzen Christenheit durchgeführt werden sollte.²⁹

Die Einführung der Erwachsenentaufe war dennoch ein dramatischer und verzweifelter Akt des Widerstandes gegen die etablierte Kirche und Obrigkeit. Dies geschah wahrscheinlich auf Verlangen Georg Blaurocks durch Konrad Grebel am 21. Januar 1525. Der Zürcher Rat hatte bereits ein Jahr zuvor Simon Stumpf verbannt. Jetzt, kurz vor der ersten Gläubigentaufe, wies er Wilhelm Reublin und Johannes Brötli aus, die radikalen Priester von Witikon und Zollikon, und untersagte Grebel und Mantz, weiterhin ihre Konventikel abzuhalten.³⁰ Diesen Schritt unternahm die Obrigkeit im Namen ihrer Verantwortung für die Wahrung des Friedens und in Übereinstimmung mit Zwinglis Konzeption, derzufolge ein gottwohlgefälliger Magistrat für sein Volk die wahre Religion wählen und darauf achten solle, daß es diese auch ausübe. Der gleiche Eifer um die wahre Religion hatte Konrad Grebel auf den Weg der Absonderung gebracht, ohne daß er sich dessen voll bewußt war.

Es muß dabei freilich betont werden, daß „Absonderung“ zuerst mehr ein Vorwurf war, den die Feinde der Täufer gegen sie erhoben, als ein Ziel, das die Täufer verfolgten. Ihr Ziel war ursprünglich, geschlossene gottwohlgefällige Ort- und Kirchengemeinden für ihren Glauben zu gewinnen. Die ausgewiesenen Priester von Witikon und Zollikon, Reublin und Brötli, lie-

ßen sich sofort in Hallau nieder, einem Dorf nahe Schaffhausen. Bis April 1525 gewannen sie Hallau für sich, taufte in Waldshut Hubmaier, der die ganze Stadt zum Täuferium führte, und brachten in Schaffhausen den führenden Pfarrer der Stadt, Sebastian Hofmeister, zu einer täuferfreundlichen Haltung. Bis Mitte 1525 hielt Konrad Grebel sich zumeist in Schaffhausen, Waldshut und St. Gallen auf und versuchte, eine territoriale Basis für das Täuferium in der nordöstlichen Schweiz zu errichten. Trotz des Mißerfolges der Zürcher Täufer in den strategisch wichtigen Städten Schaffhausen und St. Gallen war ihr Erfolg im Land ringsum doch beachtlich. Außer in Hallau und Waldshut schufen sie sich einen festen Stützpunkt in den ländlichen Gebieten um St. Gallen. Dort wurde in der Kirche von Tablat der täuferische Laienprediger Hans Krüsi als Pastor eingesetzt.

Dies geschah während des deutschen Bauernkrieges. Hubmaier und Waldshut verteidigten sich gegen Habsburg. Sie waren unmittelbar an der militärischen Aktivität von Bauernhaufen beteiligt und halfen, Programme für die Bauern zu entwickeln. Das täuferische Hallau rebellierte gegen seine Oberherren in Schaffhausen und hatte militärische Verbindung mit dem täuferischen Waldshut. Überdies waren die Hallauer mit der halbbäuerlichen Zunft der „Rebleute“ (Weinbauern) von Schaffhausen verbündet. Sie unterstützte Hofmeister mit Nachdruck in seinem radikalen Eintreten für religiöse Veränderungen und demokratisierende Reformen des Stadtrates. Der militärische Zusammenbruch der deutschen Bauern freilich ermutigte dann das Schaffhauser Patriziat, die Rebleute zu überwältigen und Hofmeister zu vertreiben. Dafür gaben sie seine Ablehnung der Kindertaufe als einen ihrer Gründe an. Hallau und Waldshut ergaben sich ihren Oberherren. Das Täuferium wurde abgeschafft. Hubmaier, Reublin und Brötli waren spätestens im Dezember 1525 auf der Flucht.⁸¹

Diese Episode von 1525 im Nordosten der Schweiz und in Waldshut ist wichtig für das Verständnis der Anfänge des Schweizer Täuferiums. Erstens stellt sie den Versuch Grebels, Hubmaiers und Reublins dar, territoriale Stützpunkte für das Täuferium als eine legitime Art reformierten Christentums zu schaffen. An Orten ihres Erfolges, in Waldshut, Hallau und Tablat, hatten die Täufer eine Menge von Anhängern, übernahmen die örtlichen Kirchen und stellten auch die Pfarrer. Kaum im Gegensatz zu Hubmaiers Ortskirche in Waldshut wollte Konrad Grebel ein „Waldshut in großem Maßstab“ in Schaffhausen und St. Gallen errichten, nachdem er mit diesem Vorhaben in Zürich gescheitert war.⁸² Zweitens hatten diese täuferischen Gemeinden in den meisten Fällen den festen Willen, der Verfol-

gung zu widerstehen und die Verteidigung ihrer Pfarrer zu versuchen. Über die Diskussionen zwischen Grebel und Mantz, die von Anfang an Gewaltlosigkeit vertraten, und Hubmaier, Brötli, Reublin und Krüsi, die zum Widerstand aufriefen oder ihn zumindest ausnützten, wissen wir nichts. Nur soviel ist bekannt, daß Grebel dazu beigetragen haben kann, die Gewissen zu schärfen. Das hatte zur Folge, daß der zukünftige täuferische Missionar, Jacob Gross, aus Waldshut vertrieben wurde, weil er den Kriegsdienst verweigerte.³³ Drittens kann man das frühe Täuferium nicht völlig von den Bauernerhebungen des Jahres 1525 trennen. Und nicht nur eine zufällige Gleichzeitigkeit ließ das frühe Täuferium vom Zusammenbruch der Autorität profitieren, der durch die Bauernaufstände jener Zeit verursacht wurde. Vielmehr wurde beides, Täuferium und Bauernkrieg, durch die Störung der herkömmlichen religiösen und gesellschaftlichen Ordnung im Zuge der frühen Reformation ermöglicht. Beides wurde durch starke Kräfte des Antiklerikalismus hervorgerufen. Im Angriff auf den Zehnten und im Anspruch auf das „Recht der Reformation“ der Lokalgemeinde teilten sie gemeinsame Interessen.³⁴ Von Anfang an hatte der Bruch in der Reformation Zwinglis starke Untertöne einer Opposition der Landgemeinden gegen die Stadt. Sie hielten noch 1525, dem Jahr der Gläubigentaufe und des Bauernkrieges in einem solchen Ausmaß an, daß Bauernführer täuferische Prediger als Verbündete entdeckten, weil auch diese die Autonomie der Landgemeinden verfochten. Wenig später beklagten jedoch sowohl die Bauern als auch die täuferischen Prediger dieses Bündnis. Die Bauern erklärten, von radikalen Predigern in die Irre geführt worden zu sein — die meisten waren freilich keine Täufer; denn dazu war diese neue Bewegung noch zu klein.³⁵ Täuferführer wie Grebel und Blaurock bestanden auf der Zahlung des Zehnten, damit nicht der Gedanke aufkäme, die neue Religion sei lediglich ein Vorwand für weltliche Vorteile.³⁶ Die Katastrophen des Widerstandes mögen Reublin — allerdings nicht Hubmaier — von den Tugenden der Gewaltlosigkeit überzeugt haben. Und die Fehlschläge, die Grebel und Reublin bei der Errichtung territorialer Stützpunkte für ihre Reformation erlitten, brachten sie dazu, Konventikel von Gläubigen ins Leben zu rufen.

Die frühen Täufer waren sich nicht klar darüber, ob Gott sie zu einer triumphierenden Mehrheit oder zu einer leidenden Minderheit ausersehen hatte. Das Prinzip der Absonderung von der Welt stand zunächst in Spannung mit dem Wunsch, die Welt siegreich zu überwinden. Noch vor der ersten Taufe prophezeite Grebel wiederholt, daß Zwinglis Anhänger An-

dersgläubige verfolgen werden. Und die im Brief an Müntzer zum Ausdruck gebrachte Meinung, daß in Zürich „nit zwentig (sind), die dem wort Gottes gloubind“, nährte die Erwartungen eines Martyriums.³⁷ Dennoch suchte Grebel nach einem territorialen Stützpunkt, zunächst in Zürich, dann in der Ostschweiz. Die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten im Schweizer Täuferum von 1525 lassen sich an zwei Ereignissen im Juni desselben Jahres verdeutlichen. Zur gleichen Zeit, als die Täufer von St. Gallen und Umgebung Hans Krüsi in der Kirche von Tablat als Pfarrer anstellten, rief der Täuferführer von Zollikon, Jakob Hottinger, seinen in der Kirche versammelten Dorfbewohnern zu: „Gand ußhin, gand ußhin und hüttend üch vor dem valtschenn propheten!“³⁸ Die „steinernen Tempel“ konnten den Umständen entsprechend die Verkündigung des Glaubens fördern oder die Beständigkeit der Glaubenden bedrohen.

In Zollikon und Grüningen waren Felix Mantz und Georg Blaurock für das Missionswerk von besonderer Bedeutung. Es lieferte lebendige Modelle für eine gesammelte Minorität und die Normen für die Absonderung von der Welt. Mantz war der früheste Täuferführer, von dem wir eine klare Aussage darüber besitzen, daß kein wahrer Christ ein obrigkeitliches Amt wahrnehmen dürfe, und Blaurock wies den Weg zur Verweigerung des Eides.³⁹ Es bedurfte einiger Monate und Jahre, um diese Normen durchzusetzen. Wahrscheinlich verweigerte Georg Blaurock den Eid von Anfang an, Michael Sattler dagegen nicht.⁴⁰ Als Mitglieder des Magistrats von St. Gallen Täufer wurden, quittierten sie nicht gleich alle den Dienst. Erst mit dem Schleithimer Bekenntnis wurde die Ablehnung obrigkeitlichen Wirkens ein Grundsatz des Schweizer Täuferums.⁴¹ Nach und nach setzte sich namentlich in St. Gallen und Appenzell die Ablehnung „weltlicher“ Kleidung durch. Hier hatte sich wohl als Reaktion auf einige antinomistische Exzesse (Nachwirkungen der ursprünglichen täuferischen Massenbewegung in der Ostschweiz) eine übertriebene Schlichtheit breitgemacht.⁴²

In Anlehnung an Karlstadt wurde das Abendmahl im Brief an Müntzer als das Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Leidens aufgefaßt. Aber die täuferischen Abendmahlsfeiern, die 1525 unter den Linden vor einem der Tore von St. Gallen stattfanden, konnten keine sonderlich exklusiven Veranstaltungen gewesen sein. Und Krüsis Bekenntnis, er habe so viele getauft, daß er sich nicht an alle erinnern könnte, läßt nicht vermuten, daß seine Erwachsenentaufen eine strenge Prüfung des Glaubens einschlossen.⁴³ Sie erinnern vielmehr an die Massentaufen, derentwegen Hub-

maier später von seinen täuferischen Kritikern in Nikolsburg getadelt wurde.⁴⁴

Die Grundlage des täuferischen Separatismus war die Verhängung des Bannes. Er wurde mindestens seit Anfang 1525 in Zollikon diskutiert. Der Bann bestimmte den Charakter der neuen Konventikel, indem er eine rigore, etwas gesetzliche, moralische Frömmigkeit hervorbrachte, die gerade bei den Feinden der Täufer neidische Anerkennung fand. Sie brandmarkten die „Werkgerechtigkeit“ und „Heuchelei“ der Sekten, bekannten aber oft, daß die ernsthaftesten Laienchristen zu ihnen hingezogen wurden.⁴⁵ Angesichts des antiklerikalen Impulses der frühen Reformation mochten eifrige Laien über eine Situation wie in Zürich sehr wohl den Kopf schütteln: Dort paßten sich achtzig Prozent des alten Klerus geistig an und blieben im Besitz ihrer Pfründen.⁴⁶ Müntzers Spott über Luther, daß dessen Reformation „eine feine Sache“ verwirklicht hatte — sie gestattete Priestern, Mönchen und Nonnen zu heiraten — mußte sein spontanes Echo im Murren radikaler Laien finden.⁴⁷ Offensichtlich praktizierten die Täufer ihre Religion nicht, um Vorteile zu gewinnen, und sie zeigten alsbald eine bemerkenswerte Fähigkeit, Leiden zu ertragen.

4.

Die Obrigkeit von Zürich hatte nur geringe Sympathie für das individuelle Recht der Religionsausübung im Widerspruch zu ihrer Autorität — um so weniger, wenn es eine „neue, unerhörte Sekte“ war, die Bürger vom Gemeinwesen abtrennte. Diese Leute verletzten Eide, mit denen sie versprochen, zur etablierten Kirche zurückzukehren, sie brachen aus dem Gefängnis aus oder stifteten das, was man in abhängigen ländlichen Gebieten als Unordnung ansah; das machte sie immer untragbarer.⁴⁸ Der offizielle Standpunkt war der, daß ihren religiösen Ansichten wiederholt Verhandlungen gewidmet waren, sie sich aber hartnäckig und boshaft weigerten, die Ergebnisse dieser Verhandlungen zu respektieren. Das Mandat vom März 1526 machte Wiedertaufe in Zürich zum Kapitalverbrechen. Es muß als drastische aber unausweichliche Geltendmachung kommunaler Hoheit betrachtet worden sein.⁴⁹ In der Schweiz waren, von wenigen Ausnahmen⁵⁰ abgesehen, die meisten täuferischen Märtyrer wirklich gewaltlose Separatisten, die sicher nicht mit Aufstand drohten. Felix Mantz, der tatsächlich als der erste der Zürcher Märtyrer im Januar 1527 in der Limmat ertränkt wurde, war wahrscheinlich der konsequenteste gewaltlose Separatist unter den frühen

Täuferführern. Die meisten der etwa siebzig urkundlich belegten Martyrien in der Eidgenossenschaft waren Folgen der unvermeidlichen Kollision zwischen Täufern und Obrigkeit, wenn ein täuferischer Prediger einen Verbannungserlaß nicht respektierte. Es gab freilich keinen „notwendigen“ Grund für diese Hinrichtungen, auch nicht nach den Normen des 16. Jahrhunderts. Nur in Sachsen gab es ein größeres Maß an protestantischer Grausamkeit. Die meisten reformierten oder lutherischen Obrigkeiten beschritten einen Mittelweg zwischen wirklicher Toleranz und Todesstrafe wegen religiöser Nichtanpassung.⁵¹ Das harte Durchgreifen der politischen Autorität in der Schweiz läßt sich wahrscheinlich besser mit deren Verwurzelung im Volk erklären als mit dem Verfolgungseifer zwinglicher Pfarrer.

In der Zeit von 1525 bis 1529 waren nach den Ermittlungen von C.-P. Clasen nur 16 % der Täufer Schweizer. Geht man aber von dem hervorragenden Einfluß der Schweizer auf das Täufern in Schwaben und am Oberrhein aus und berücksichtigt man eine begrenzte Präsenz Schweizer Brüder in Tirol und sogar in Mähren, dann scheint es nicht übertrieben, daß in der vormelchioritischen Periode 30 bis 50 % der Täufer Schweizer Brüder waren.⁵² Bei der geographischen Ausdehnung des Einflusses der Schweizer Brüder spielte Michael Sattler eine Hauptrolle. Er institutionalisierte ihr Modell der Absonderung und prägte das Ideal des christlichen Märtyrers — ein Ideal, das Schweizer Brüder und Mennoniten in gleicher Weise beeindruckte und anregte.

Der frühere Prior eines Klosters im Breisgau, Michael Sattler, war wie der Schwabe Wilhelm Reublin oder der ehemalige Bürger Waldshuts Jacob Gross ebenfalls ein Fremder; alle drei bekamen 1525 engen Kontakt mit den Zürcher Täufern. Alle drei waren aus dem Zürcher Gebiet vertrieben und trafen sich als Flüchtlinge in Straßburg wieder. Nachdem sie in Gesprächen mit den Straßburger Pfarrern, Bucer und Capito, keine Übereinstimmung erzielen konnten, widmeten Sattler und Reublin sich der Missionsarbeit im Bereich des Neckartals im südlichen Schwaben, „der sich nach Norden vorschiebenden Grenze der Bewegung der Schweizer Brüder“.⁵³ Gross ging nach Augsburg. Dort brachte er in einer heterogenen, vornehmlich von Hans Hut und Hans Denck beeinflussten Gemeinde schweizerische Anschauungen zu Gehör.

Die Beziehungen von Hut und Denck (und der unter ihrem Einfluß stehenden früheren süddeutschen Täuferbewegung) zu den Schweizer Brüdern sind noch ungeklärt. Hut und seine Anhänger waren die wirksamsten Missionare

in Franken und Österreich. Sie stießen sogar bis nach Tirol, Thüringen und Mähren vor.⁵⁴ Weit stärker als bei den Schweizer Täuferführern stand das religiöse Denken von Hans Hut entscheidend und direkt unter dem Eindruck der Mystik und Apokalyptik Thomas Müntzers. Hut war im Gegensatz zu den Schweizern dessen persönlicher Anhänger. Er anerkannte Müntzers letztes Wort, daß Gott die Bauernheere vom Tausendjährigen Reich ausgeschlossen hätte, weil sie von weltlicher Gewinnsucht besessen gewesen wären; „eyn yder seyn eygen nutz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenhey“. Das bedeutete für Hut: Die 144 000 Auserwählten mußten anderswo gesucht werden. Berichte von der Existenz eines neuen Bundesvolkes, die durch eine neue Taufe zusammengeschlossen waren, führten ihn nach Augsburg, um diese Taufe von Hans Denck zu erbitten. Der Taufe Huts im Mai 1526 ging eine Begegnung mit Denck in Nürnberg voraus. Dort gehörten sie beide zu Zirkeln, die von den „fortschrittlichen“ Ideen Müntzers und Karlstadts beeinflusst waren.⁵⁵

Nachdem Denck im Januar 1525 wegen falscher Lehre von Nürnbergs lutherischer Obrigkeit vertrieben worden war, verbrachte er im September einige Zeit in St. Gallen. So konnte er Hut aus erster Hand über die Schweizer Täufer berichtet haben⁵⁶. Danach tauchte er gegen Ende 1526 zu derselben Zeit in Straßburg auf, als Michael Sattler sich dort aufhielt. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, wer von beiden zu jener Zeit der führende Täufer war, da wir keine Kenntnis über eine so früh in Straßburg organisierte Täufergemeinde haben, sondern lediglich von Zusammenkünften einzelner Gleichgesinnter wissen.⁵⁷ Zwischen den beiden bestanden persönliche und theologische Spannungen. Beispielsweise geht aus der „Warnungsschrift der Strassburger Predikanten“ hervor, nicht Sattler, sondern Denck irre „der erloesung Christi Jesu halb, daran es alles ligt“.⁵⁸ Dencks mystische Theologie hob mit Nachdruck das Zusammenwirken des menschlichen Willens mit Gottes „innerem Wort“ hervor. Das aber war ein bedeutender Unterschied zur „Rechtfertigung allein aus Glauben“ bei den großen Reformatoren. Vom Standpunkt der Straßburger Reformatoren aus mag Sattler zwar ein streitsüchtiger Schismatiker gewesen sein, aber seine Lehre war orthodox. Hier ist also offenkundig, daß die Schweizer Täufer — welcher Art ihr Kontakt mit den Radikalen aus Sachsen auch war — theologisch nicht absichtlich vom reformierten Protestantismus der Schweiz und Süddeutschland abwichen. Allerdings kamen sie auch an der Nordgrenze der Bewegung in Städten wie Straßburg mit Täufern von anderem Geist in Berührung. Denck hatte schon vor seinen Kontakten mit dem Täuferum

eine nichtevangelische mystische Theologie. Diese hielt sich auch während seiner täuferischen Periode durch. Und Huts Ziel, in den dreieinhalb Jahren zwischen dem Ende des Bauernkrieges und dem Ende der Welt die 144 000 apokalyptischen Auserwählten zu „versiegeln“, gestattete ihm kaum echte Übereinstimmung, sei es mit Hubmaiers „ansässigem“ Täuferum in Mähren, sei es mit den von Sattler zu Schleithem verfüigten Bestimmungen für separatistische Konventikel.

5.

Damit kommen wir zu Anlaß und Zielsetzung der Schleithemer Artikel. Sie wurden im Februar 1527 nördlich von Schaffhausen in Schleithem aufgesetzt. Offensichtlich war dieser günstig gelegene Ort gewählt worden, weil er eine Versammlung der verschiedenen Führer der Schweizer Brüder zuließ. Sattler war traditionsgemäß die führende Rolle übertragen worden, und sehr wahrscheinlich wurde er von Reublin begleitet.⁵⁹ Der Prolog zu den Artikeln sprach die Notwendigkeit der Trennung von „falsche(n) brüder(n)“ deutlich aus, die „der geylhey und freihey deß fleyschs ergeben“ waren, und der beigefügte Brief bestätigt, daß „etlich brüder“ die in den Artikeln behandelten Themen „bißher irrig und dem waren verstand ungleich verstanden haben“. ⁶⁰ Da die Predigt Reublins 1525 nicht die Früchte der Absonderung und Wehrlosigkeit hervorbrachte, Sattler auch im selben Jahr widerrief und einen Eid schwor, das Zürcher Gebiet zu verlassen, gab es nur wenige, die von sich in Anspruch nehmen konnten, vom Zeitpunkt ihrer Taufe an den Schleithemer Maßstab vorweggenommen zu haben. Abgesehen von einleuchtenden Vermutungen über die Sorge der führenden Schweizer Brüder hinsichtlich des Antinomismus der Täufer von St. Gallen und Appenzell oder der mystisch-spiritualistischen Theologie Dencks, kann mit Sicherheit aus den Artikeln nur gefolgert werden, daß einige Täufer deren Vorschriften als „gesetzlich“ ablehnten. Es ist möglich, wenn auch unwahrscheinlich, daß Sattlers Kritik sich gegen die allgemeine Betonung von „Glaube“ und „Liebe“ der Straßburger Reformatoren richtete. Was immer ihr unmittelbarer Anlaß war, die Artikel dienten dem Ziel, die Praxis der Schweizer von der der Katholiken, Protestanten oder anderer Täufer zu unterscheiden. In diesem Sinne kann man ihr Erscheinen sehr wohl als den „Kristallisationspunkt“ der Schweizer Brüder beschreiben.⁶¹

Die Artikel stellten die Praxis der Schweizer Brüder hinsichtlich der Erwachsenentaufe, des Bannes, des Abendmahls, des Amtes (Gemeindeleitung) sowie der separatistischen Verbote des bürgerlichen Eides und politischer Betätigung fest. Nur der 5. Artikel über den „Hirten“ oder Vorsteher be-

darf weiterer Erklärung. Der Vorsteher war autorisiert zu „lesen und ermanen und leren, manen, straffen oder bannen in der gmein, und allen schwestern und brüdern wol furstan im bett, (und) im brottbrechen“. Auch materielle Unterstützung stand ihm zu.⁶² In Wirklichkeit lief die Praxis der Schweizer Brüder darauf hinaus, eine weitgehende Beteiligung der Laien an Bibellesen, Lehren und Bannen zuzulassen. In der schwachen Struktur des Amtes der späteren Konventikel bestanden die antiklerikalen Ursprünge des Schweizer Täuferniums fort. Die Achillesferse der Gemeindeleitung war ihre eigene Anfälligkeit für den Bann, der in den Artikeln festgelegt war und nach Meinung Pilgram Marbecks mit leichtfertiger Häufigkeit praktiziert wurde. In den vierziger Jahren gab er in einem scharfen Brief nach Appenzell einen Kommentar dazu: „Das ist jee wider die arth Christi, das die herd den hirtten straffen, sonder der hirt soll die schaf waiden.“⁶³ Einer der hervorragendsten Führer der Schweizer Brüder nach Sattler, Sprecher auf der Zofinger Disputation und Verfasser einer Erklärung über die Absonderung, war Marti Weninger. Er machte die Erfahrung einer solchen Bestrafung durch die Herde. Als er, wie einst Sattler, einen Eid bei der Entlassung aus dem Gefängnis (Urfehde) schwor, wurde er aus der Gemeindeleitung endgültig ausgeschlossen.⁶⁴ Es war durchaus nicht nur das Ergebnis systematischer Verfolgung, daß spätere Führer der Schweizer Brüder nicht so berühmt wurden wie Grebel, Mantz oder Sattler — oder Hut, Denck, Hubmaier, Marbeck, Huter, Hoffman oder Menno. Zum Teil war es vielmehr die Vormachtstellung der Gemeinde, die stärker war, als Sattler vorhersehen konnte. Zu dieser Entwicklung hatten aber die Schleithheimer Artikel die Tür geöffnet.

Der 4. Artikel über die Absonderung brachte die geistige Eigentümlichkeit des Schleithheimer Bekenntnisses am besten zum Ausdruck. Ihm sind die meisten anderen Artikel mehr oder minder logisch untergeordnet. Er untermauerte die zunehmende separatistische Praxis der Schweizer Brüder mit einem kräftigen Dualismus, der Gottes Volk und die Welt einander gegenüberstellte. Das war der persönliche Beitrag Michael Sattlers. Der Artikel verdammt unmißverständlich „alle bapstlich und widerbapstlich werck und gottesdienst, versamlung, kilchgang, winhuser, burgschaften und verpflichten des ungloubens und andere mer dergleichen“. Diese Auffassung wurde untermauert von der festen Überzeugung, daß „ye nutt anders in der welt und aller creatur dan güt und bös, glöubig und unglöubig, finsternus und licht, welt und die uss der welt sind, tempel gottes und die götzen, Christus und Belial, und keins mag mitt dem andren kein teil han.“⁶⁵

Aus diesem Dualismus, der durch die weitverbreiteten Berichte von Sattlers grausamem Tod gleichsam seine Beglaubigung fand, ging die klassische täuferische Wehrlosigkeit hervor. Es handelte sich dabei nicht um eine allgemein weltanschaulich-humanitäre Lehre. Dem entspricht die Aussage Sattlers in seinem Verhörprotokoll: „Wen der Türk kompt, sol man im kein widerstand tun, dan geschriben stat, du solt nit töten . . . (W)enn kriegten recht were, wolt ich lieber wider die vermeinten christen ziehen, welche die fromen christen verfolgen, fahen und töten, weder wider den Türken . . .“⁶⁶ — Peter Brock konnte in seiner umfassenden Studie über den europäischen Pazifismus sagen, daß „William Penn, wenn auch vielleicht nicht George Fox, in der Zusammenarbeit mit der Friedensbewegung des 20. Jahrhunderts gewiß nur wenige Schwierigkeiten gehabt hätte“.⁶⁷ Michael Sattler und seine Schweizer Brüder hatten jedoch einen völlig anderen Geist als den, den Brock William Penn zuschreibt.⁶⁸

Schon im Jahre ihrer Entstehung erlangten die Schleithheimer Artikel unter den Schweizer Brüdern grundsätzliche Autorität, wie auch Zwingli im „Elenchus“ bezeugt. Die täuferischen Erklärungen während der Religionsgespräche mit den Reformierten 1532 in Zofingen und 1538 in Bern stellten in vieler Hinsicht Kommentare zu den Artikeln dar.⁶⁹ Die wichtigsten und umfangreichsten Schriften der Schweizer Brüder aus den dreißiger und vierziger Jahren befaßten sich mit dem Thema der Absonderung und mit der Frage, weshalb die Schweizer Brüder beharrlich den Besuch reformierter Kirchen vermieden.⁷⁰

6.

Indem die Schleithheimer Artikel die Praxis der Schweizer Brüder festschrieben, zogen sie eine Trennungslinie nicht nur zwischen Schweizer Brüdern und Reformierten, sondern auch zwischen Schweizer Brüdern und anderen Täufern. Mit seiner chiliastischen Konzeption von Täufern verwarf Hans Hut summarisch das, was er als die „Schweizer Vorschriften“ über das Schwert und den Eid bezeichnete.⁷¹ Die nachweisbaren mystischen und apokalyptischen Ideen innerhalb der Augsburger Gemeinde zeigen die Überlegenheit des charismatischen Hut über die „Schweizer“ Ideen, die Jacob Gross aus Waldshut vertrat. Gewiß war die Augsburger Gemeinde ein Treffpunkt für verschiedene Richtungen des Täufern, und Huts revolutionärer Chiliasmus stieß dort auf erheblichen Widerstand. Ebenso weisen in Esslingen Unentschlossenheit und Schwankungen hinsichtlich der Lehre darauf hin, daß dieses große schwäbische Täuferzentrum in den späten zwan-

ziger Jahren ein Schauplatz der Konfrontation von separatistischem Täufer-
tum Schweizer Prägung mit Huts apokalyptischem Täufer-
tum war.⁷²

Die Lage des Täufer-
tums in Mähren war noch komplexer als in den süd-
deutschen Reichsstädten. 1526 gründete Balthasar Hubmaier eine Gemeinde
in Nikolsburg. Er wiederholte hier sein früheres Experiment mit einem
territorialen Täufer-
tum, dem Leonhard von Liechtenstein eine zeitlang
Schutz gewährte. Die Nachricht, daß gerade Adelige die Taufe empfangen
hatten und Brüder wurden, verbreitete sich auch nach Süd- und Mittel-
deutschland.⁷³ Als Hans Hut nach Nikolsburg kam, das er sich als Mittel-
punkt seiner apokalyptischen Erwählung vorgestellt haben muß, begegnete
Hubmaier diesem „selbstgesandten Winkelprediger“ mit offener Feind-
schaft. Er sagte, daß der Unterschied zwischen seiner eigenen und Huts
Taufe, die der Vorwand zur Revolution sei, genauso groß sei wie der zwi-
schen Himmel und Hölle.⁷⁴ Aber Hut war nicht Hubmaiers einziges Pro-
blem. Nikolsburg wurde zur Zuflucht für verfolgte Täufer, unter denen
sich auch Schweizer Brüder befanden. In seiner Schrift „Von dem Schwert“
verteidigte Hubmaier die Beteiligung von Christen an der Gewaltausübung
der Obrigkeit. Sie muß eine direkte oder indirekte Antwort auf die sepa-
ratistische Wehrlosigkeit der Schleithimer Artikel aus demselben Jahr ge-
wesen sein.⁷⁵

1528 trennten sich unter der Führung Jakob Widemanns die Gegner
Hubmaiers und des Hauses Liechtenstein von der Nikolsburger Gemein-
de und zogen nach Austerlitz. Dort begründeten sie die mährische Ge-
meinschaftstradition im Täufer-
tum, die vor allem durch gemeinsamen Be-
sitz gekennzeichnet war. Schnell wurde den meisten mährischen Täufern die
Gütergemeinschaft so wichtig, daß sie als Prüfstein der wahren Religion an-
gesehen wurde. Auch Wilhelm Reublin, der frühere Gefährte Michael Satt-
lers, versuchte, in Mähren seiner Stellung als Täuferführer Geltung zu ver-
schaffen. Dabei brachte er sich selbst jedoch in äußersten Mißkredit: Zu-
nächst bestand er auf der striktesten Einhaltung der Gemeinsamkeit des
Eigentums, dann aber wurde unter seiner Matratze Gold gefunden. In den
frühen dreißiger Jahren markierte der Aufstieg Jakob Huters die Vorherr-
schaft der Tiroler Flüchtlinge unter den mährischen Täufern. Die Huterer
brachten eine Gruppendisziplin zustande, die sich als sicherer und fester er-
wies als die der Schweizer Brüder; ihre religiöse Tradition war jedoch viel-
fältig; sie vermischten Biblizismus und Mystizismus und verarbeiteten Er-
innerungen an Müntzer und Blaurock ebenso wie Schriften von Sattler,
Hubmaier, Hut und Denck.⁷⁶ Die Idee der Gemeinschaftlichkeit wurde zum

umstrittenen Thema zwischen Huterern und Schweizer Brüdern. In Mähren waren „nicht-gemeinschaftliche“ Gemeinden von Schweizer Brüdern, d.h. Gemeinden ohne gemeinsames Eigentum, entstanden, während in Schwaben Gemeinden von Schweizer Brüdern im späten 16. Jahrhundert offenbar das Hauptziel huterischer Missionare geworden waren. Diese kamen, um ihre Mitglieder aus der bösen Welt der Schweizer Brüder zu sammeln und sie auf die Reise in das von Gott bereitete Land zu bringen.⁷⁷

Als um etwa 1530 unter der Führung von Lienhart Jost die Straßburger Propheten Melchior Hoffman davon überzeugten, daß er der Elia der Apokalypse sei, entstand neben den Schweizer Brüdern eine melchioritische Gemeinde in Straßburg.⁷⁸ Melchior glaubte, Straßburg sei das neue Jerusalem. Aber Jan Mathijs und Jan van Leyden hatten, wie wir wissen, anders entschieden. Nach dem Fall von Münster waren die Straßburger Melchioriten das Objekt grotesker Besuche von Jan van Batenburg und David Joris, die beide Anerkennung als der „verheißene David“ der messianischen Literatur suchten.⁷⁹ In Straßburg fand 1557 eine große Versammlung von Schweizer Brüdern statt, die keine Mühe scheute, sich mit den Melchioriten zu vereinigen. Sie gewann die Mennonitenprediger Zyllis und Lemke aus dem Rheinland für sich und schlug vor, die Debatte über die melchioritisch-mennonitische Lehre vom „himmlischen Fleisch Christi“ zu beenden. Zyllis und Lemke wurden beauftragt, an Menno Simons zu schreiben. Sie beschworen in der Bemühung um Bruderschaft das Gedächtnis des Martyriums von Michael Sattler. Die Mennoniten aber verhängten den Bann über sie als Abtrünnige.⁸⁰

Das Täuferum wurde nicht einfach aus Zürich exportiert. Hans Denk, Hans Hut und Melchior Hoffman waren keine Boten des Schweizer Täuferums. Die Wege der Übermittlung täuferischen Gedankenguts zu Melchior Rinck und dem mitteldeutschen Täuferum beginnen eher bei Hans Denk und vorher bei Thomas Müntzer als in der Schweiz.⁸¹ Die Täufer um Hans Römer in Thüringen hatten so wenig Ahnung vom Schweizer Täuferum, daß sie Zwingli und Oekolampad für ihre Helden hielten.⁸² Das Tiroler Täuferum verdankte dem von Norden eindringenden Missionswerk der Schüler Huts, wie etwa Leonhard Schiemer, wahrscheinlich ebensoviel wie Georg Blaurock, der von Westen aus der Schweiz kam. Große Täuferführer, die die Autorität der Schweizer Brüder verwarfen oder ihnen die Bruderschaft verweigerten, sind etwa Hans Hut, Jacob Huter, Melchior Hoffman, Menno Simons und Pilgram Marbeck.

Wahrscheinlich war es eine unklare und indirekte Kenntnis von neuen Taufen, die in der Schweiz ihren Anfang genommen hatten, wodurch Huts kurzlebiges apokalyptisches Täuferium angeregt wurde.⁸³ Als die apokalyptischen Verheißungen des revolutionären Chiliasmus fehlschlagen, unternahmen Georg Nespitzer, Huts Gefolgsmann, und Volkmar Fischer, Hans Römers Gefolgsmann, einen Besuch der Gemeinde in Basel. Wir wissen, daß Fischer dort über Wehrlosigkeit belehrt wurde.⁸⁴ Der Bericht über die ersten Taufen in Zürich ist nur durch huterische und mennonitische Quellen überliefert: die „Huterische Chronik“ und „Beter verlicht“, eine holländische Übersetzung eines Briefes aus der Schweiz nach Köln.⁸⁵ Und die zweite Generation der Mennoniten nach 1560 fand Inspiration durch den Bericht von Sattlers Martyrium und Wegweisung in den Sieben Artikeln von Schleithelm.⁸⁶

Vom alleinigen schweizerischen Ursprung der Täuferbewegung zu sprechen, heißt, die Autorität des Schweizer Täuferiums zu überschätzen und die Bedeutung der davon unabhängigen, nichtschweizerischen Einflüsse in den frühen Jahren zu unterschätzen. Auch wer, wie ich, die Vielfältigkeit des täuferischen Entstehungsprozesses betont, wird jedoch nicht leugnen, daß das Erbe des frühen Schweizer Täuferiums sich weit über die Grenzen der Schweizer Brüder hin ausbreitete.

1 Dieser Aufsatz ist ein Versuch, die Ergebnisse der gründlichen und wertvollen Arbeiten von Harold S. Bender, Fritz Blanke, Heinold Fast und John H. Yoder, die das jetzt übliche Bild der Schweizer Brüder geprägt haben, mit einer Deutung des Täuferiums, die die Vielfältigkeit seiner Entstehungsherde hervorhebt, in Einklang zu bringen. Vgl. James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: MQR) 49, 1975, S. 83–121. Ein derartiges Unternehmen schließt die Mühe ein, die Bedeutung der neuen Beurteilungen des Täuferiums durch J. F. G. Goeters, Martin Haas und mich zu präzisieren und einzugrenzen sowie darüber hinaus eine Vermittlung zwischen diesen „revisionistischen“ Beiträgen und den Arbeiten der „Bender-Schule“ zu suchen. Das Ergebnis ist eine auf Darstellungen von mir und anderen beruhende Übersicht; daher verweisen die Anmerkungen in erster Linie auf die Sekundärliteratur.

2 Samuel Geiser, masch.schr.Kopie des Kunstbuches, Goshen College, Goshen, Indiana, S. 258. Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. II, Ostschweiz, Zürich 1973 (fortan: TQ Ostschweiz), S. 228.

3 Vgl. den Höhepunkt bei Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, deutsch in: G. F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963,

S. 31–54, (unter dem Titel „Das täuferische Leitbild“), oder Fritz Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Taufergemeinde (Zollikon 1525)*, Zürich 1955, S. 45 ff. Ein Maßstab für den Wert der Methode, die unter dem Gesichtspunkt seiner vielfältigen Anfänge an das Täufertum herangeht — wir nennen sie polygenetische Methode —, liegt in der Möglichkeit, Unterscheidungen aufzuzeigen zwischen den Schweizer Brüdern, deren Herkunft aus der Reformation schwer zu bestreiten ist, und den süddeutschen sowie mitteldeutschen Täufern, die in beträchtlichem Maße vorreformatorischen mystischen und apokalyptischen Denkmustern verpflichtet sind.

4 Kenneth Davis, *Anabaptism and Ascetism: a Study in Intellectual Origins*, Scottsdale, Pa. 1974.

5 Bernd Moeller, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* (fortan ZKG) 76, 1965, S. 246–257.

6 Vgl. Friedrich Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928, S. 13–43.

7 Zit. n. Fritz Blanke, *Zwinglis Beitrag zur reformatorischen Botschaft*, in: *Zwingliana* 5, 1931, S. 264.

8 Harold S. Bender, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer*, in: *Theol. Zeitschrift* 8, 1952, S. 262–278, bes. 278. Auf englisch noch deutlicher: *The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer and the Anabaptists*, in: *MQR* 27, 1953, S. 16: „... even though as a left wing to the great mainline Protestant movement and to no other.“

9 Die Bedeutung des Antiklerikalismus in der frühen Reformationszeit wird eindrücklich geschildert von Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities*, New Haven und London 1975. Eine Schwäche dieses ausgezeichneten Buches liegt allerdings darin, daß es Bernd Moellers wertvolle Differenzierung zwischen lutherischer und reformierter Anpassung reformatorischer Theologie an die städtische Situation verwischt. Zu einer Zeit, als die systematische Theologie noch stärker in Mode war, wurde die Unterscheidung zwischen Luther und Zwingli dadurch verdunkelt, daß man aus Zwingli einen Theologen des Wortes machte (z. B. Blanke, a. a. O.). Inzwischen hat die Ökumene die Theologie auf soziale Aktivität ausgerichtet; ist es da wirklich notwendig, Luther in erster Linie als bürgerlichen Reformator in den Blick zu nehmen, der seine Zwei-Reiche-Lehre auf die Bedürfnisse des Augenblicks zuschneidet (Ozment, S. 136)? Luther und Zwingli waren überzeugt davon, daß sie wirklich Differenzen hatten, die es wert waren, im Streit ausgetragen zu werden. Wenn wir uns weigern, sie darin ernst zu nehmen, dann können wir kaum die angemessene Sensibilität für ihre Situation entwickeln.

10 Marvin Becker, *An Essay on the Quest for Identity in the Early Italian Renaissance*, in: J. Rowe und W. Stockdale (Hg.), *Florilegium Historiale*, Toronto 1971, S. 295–312. Auf einer Konferenz der „American Historical Association“ am 29. Dezember 1971 in New York City hielt M. Becker einen Vortrag, der sich ganz auf die Rolle des Humanisten als religiösen Berater des städtischen Laien in der italienischen Renaissance konzentriert.

11 Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: ZKG 70, 1959, S. 46–61; Martin Greschat, Renaissance und Reformation, in: Evangelische Theologie 29, 1969, S. 645–662.

12 Vgl. die antispiritualistische Verhärtung von Luthers Theologie in der Beschreibung von Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, mit dem Spiritualismus des Erasmus (vgl. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York 1969) oder Zwingli (vgl. Christof Gestrich, *Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator*, Zürich/Stuttgart 1967).

13 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli u. a. (*Corpus Reformatorum* 88 ff.), Berlin usw. 1905 ff. (fortan: Z).

14 Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Krit. Gesamtausgabe, hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968 (fortan: Müntzer, Schriften), S. 293 f., 299: „Es wehnen vil armer, grober menschen, das die grossen, dicken, feysten paussbacken sollen güt urteyl über die ankunfft des christenglaubens beschliessen.“

15 Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. I: Zürich, Zürich 1952 (fortan: TQ Zürich), S. 121; Z III, S. 63 f., 404.

16 „Ob man gemach faren / und des ergernüssen der schwachen verschonen soll ...“ (Basel, 1524), in: Erich Hertzsch (Hg.), *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25*, I, Halle/Saale 1956, S. 74–97, bes. 80–82. 85. 96.

17 J. F. G. Goeters, Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich, in: Luise Abramowski und J. F. G. Goeters (Hgg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Festschr. für Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 249–253, 255–259; James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen (1975), 1977, S. 27–33; James M. Stayer, Reublin and Brötli: the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: Marc 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 1977, S. 84 ff.; Emil Egli: (Hg.), *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533*, Zürich 1879, S. 137.

18 So hätte es Zwingli sicherlich nicht gesagt, aber es liegt in der Konsequenz seiner oft wiederholten Behauptungen, daß er schon 1515 oder 1516 dem Evangelium verpflichtet war, noch bevor er überhaupt irgendetwas von Luther gehört hatte. Dies ist die Darstellung der „Zürcher Tradition“ von Zwinglis unabhängiger Entwicklung. Ich werde sie in meiner geistesgeschichtlich und politisch orientierten Biographie Zwinglis breiter ausführen, die ich z. Zt. vorbereite. Vgl. die Diskussion über Zwinglis Aussagen zu seinen Anfängen als Reformator bei Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972*, Zürich 1975, S. 41–44; George R. Potter, *Zwingli*, Cambridge 1976.

19 Egli, *Actensammlung*, S. 168. Dies führt auf die alte Frage nach einem „Wen-

depunkt“ in der Reformation Zwinglis zurück. Gewiß, Zwingli begann als Erasmusianer und wandte sich in wichtigen Aspekten von Erasmus ab. Ja, es gab darüber hinaus 1525 in seiner Predigtstätigkeit eine bedeutende Wende vom Neuen Testament zum Alten Testament, das nun stärker berücksichtigt wurde (J. V. Pollet, *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse*, Paris 1963, S. 30 f., unter der Überschrift: „Le point tournant de la carrière de Zwingli: il se tourne vers l'Ancien Testament — 1525“). Diese Betonung des Alten Testaments und seine sich entwickelnde Bundes-theologie standen sicher in Beziehung zu dem Bruch mit den Schweizer Brüdern (vgl. Jack Warren Cottrell, *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli*, unveröffentl. Diss., Princeton Theological Seminary 1971). Allerdings betont Robert Walton gewiß zurecht, daß Zwinglis religiös-bürgerliches Gemeinschaftsideal, das ihn von den Schweizer Brüdern trennte, ein Grundelement seines reformatorischen Programms war und keine Änderung oder Aufgabe des Grundsatzes einschloß (Was there a Turning Point in the Zwinglian Reformation? in: MQR 42, 1968, S. 45—56).

Zwingli war in seiner Lehre und seinen Vorhaben nicht starrer und unbeweglicher als irgendein anderer großer Reformator. Die Rede vom „Wendepunkt“ ist nun freilich nicht so aufgefaßt worden, daß Zwingli seine Meinung über Zehnte, Taufe oder die Verbindlichkeit des Alten Testaments änderte, sondern daß er seine grundlegenden reformatorischen Prinzipien verließ. Dies Verständnis spricht deutlich aus Benders Frage: „Kann man nicht sagen, daß die Entscheidung Luthers und Zwinglis, auf ihre ursprüngliche Schau zu verzichten, der tragische Wendepunkt der Reformation war?“ (Täuferisches Leitbild, S. 43). Diese Interpretation wurde fortgeführt von John H. Yoder, *The Turning Point of the Zwinglian Reformation*, in: MQR 32, 1958, S. 128—140, und fehlt nicht bei Heinold Fast: „Die Wahrheit wird euch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit, in: Menn. Geschichtsblätter (fortan: MGBL) 32, 1975, S. 18: „Zwingli ... gewann ... die Obrigkeit für die Durchführung seiner Reformation. Die Frage aber ist, ob es wirklich noch *seine* Reformation war.“ Zweifellos gehört es zur Pflicht des Historikers, Bosheit und Feigheit aufzudecken, aber Zwinglis moralische Verfehlungen bieten nicht den Schlüssel für den Bruch zwischen den Reformierten und den Schweizer Brüdern. Der „Wendepunkt der Reformation Zwinglis“ sollte zusammen mit den „Schwärmern“ dem Museum konfessioneller Polemik überlassen werden.

20 TQ Zürich, S. 3 f.

21 Hans Morf, *Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zum Beginn der Reformation*, in: Zwingliana 13, 1970, S. 164—205; Stayer, *Anfänge*, S. 33—36; Goeters, *Vorgeschichte*, S. 264—270. Zu einem späteren Beispiel für das Zusammenwirken von ländlich-städtischem Kampf mit dem Kurs der Zürcher Reformation vgl. Kurt Maeder, *Die Unruhe der Zürcher Landschaft nach Kappel (1531/32)*, oder: *Aspekte einer Herrschaftskrise*, Zwingliana 14, 1974/75, S. 109—144.

22 Grebels „Bannfluch“: TQ Zürich, S. 8. Siehe wiederholt bei Yoder, *Turning*

Point, und bei Walton, Turning Point? Vgl. die Diskussion der Kontroverse in: *Monogenesis* (s. Anm. 1), S. 93–96.

23 Walter Schmid, Der Autor der sogenannten Protestation und Schutzschrift von 1524/1525, in: *Zwingliana* 9, 1950, S. 139–149; E. Gordon Rupp, Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism, in: *Journal of Theological Studies* 9, 1959, S. 321, Anm. 3. Schmid stellte folgende Überlegung an: „Der fortgeschrittene Lautstand von Manz läßt sich wohl nur so erklären, daß er sich von den Luthertexten in ganz ungewöhnlicher Weise beeinflussen ließ oder seine Sprache sogar bewußt an ihnen schulte“ (S. 146). Dieser Erklärung könnte man eine andere gegenüberstellen, nämlich die, daß Mantz sich an Karlstadt orientierte.

24 TQ Zürich, S. 10 f.

25 TQ Zürich, S. 21.

26 TQ Zürich, S. 13–21. Vgl. Harold S. Bender, Conrad Grebel c. 1498–1526: The Founder of the Swiss Brethren, Goshen, Ind. 1950, S. 171–183; Harry Loewen, Luther and the Radicals, Waterloo, Ont. 1974, S. 74–79. Loewen merkt an, Bender übertreibe Grebels kritische Einstellung gegenüber Müntzer. Das ist gewiß richtig! Aber die eigentliche Schwäche von Benders Auslegung des Grebelbriefes liegt nicht so sehr in einer Übertreibung seiner kritischen Distanz zu Müntzer als in der mangelnden Einsicht, daß Müntzer kritisiert wurde nicht als „Extremist“ sondern als „Gemäßigter“. Vgl. Lowell Zuck, Anabaptism: Abortive Counter-Revolt within the Reformation, in: *Church History* 26 (1957) S. 223, Anm. 25.

27 James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1972, S. 102 bis 105.

28 Z III, S. 404; Z IV, S. 207.

29 Max Weber, „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika, in: *Christliche Welt* 20, 1906, S. 578: „Eine ‚Sekte‘ — nach der hier *ad hoc* geschaffenen Terminologie ... ist ... eine freie Gemeinschaft lediglich religiös *qualifizierter* Individuen, in welche der Einzelne kraft beiderseits freier Entschliessung *aufgenommen* wird.“ — Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912. — Franklin H. Littell kennzeichnet den dauernden Gebrauch von Troeltschs Typologie (wenngleich er auch im Vorwort einen gewissen Vorbehalt gegen sie zum Ausdruck bringt) durch die Tatsache, daß er in der dritten Auflage seines Buches den Titel „Anabaptist View of the Church“ in „The Origins of Sectarian Protestantism“ (New York und London 1964) änderte.

Blanke, Brüder in Christo, S. 12 f. sieht in Grebels Brief an Müntzer ein „neues Programm“ entstehen: „Kurz zuvor hatte er noch eine neue Form der Staatskirche angeregt. Jetzt lesen wir: Die christliche Kirche ist eine Gemeinde der Wenigen, die recht glauben und wandeln. Also die Christen bleiben auf Erden eine Minorität.“ Das ist m. E. eine übertriebene Schlußfolgerung aus Grebels Einspruch gegen das „Schonen der Schwachen“: „Ess ist fil weger, dass wenig recht bericht werdind durch dass wort Gottes, recht gloubind und wandlind in tugenden und brüchen denn dass fil uss vermischter ler falsch hinderlistig gloubind.“ (TQ Zürich, S. 16).

Der gesamte historische Kontext der ersten Erwachsenentaufen legt eher die Folgerungen von Martin Haas nahe: Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Goertz, Umstrittenes Täuferium, S. 63, 65: „Gebel und Hubmaier scheinen an eine maßgebende täuferische Reformation gedacht zu haben, die Zwingli's Richtung den Rang ablaufen konnte.“ Und: „Religionssoziologisch gesprochen handelte es sich hier nicht um Absonderung und schon gar nicht um eine Sekte.“ Haas schreibt das mit besonderer Sachkenntnis, denn 1. beruht sein Aufsatz auf Forschungen zu einer größeren Arbeit über das Schweizer Täuferium und 2. hat er zwei von vier Bänden der Schweizer Täuferakten herausgegeben (Bd. 4 schon erschienen, Bd. 3 in Vorbereitung).

30 TQ Zürich, S. 35 f.; vgl. H. W. Meihuizen, De bronnen voor een geschiedenis van de eerste doperse doopstoediening, in: Doopsgezinde Bijdragen, Neue Folge 1, 1975, S. 54–61.

31 Stayer, Anfänge, S. 39–46; ders., Reublin and Brötli, S. 89–99; Haas, Weg der Täufer, S. 57–65.

32 Haas, Weg der Täufer, S. 63 f. John H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferiums, in: MGBI 29, 1972, S. 39, behauptet von Waldshut: „Das Modell einer volkskirchlichen Reformationsbewegung, welche sich bruchlos bis hin zum Anabaptismus entwickeln würde, ohne sich in „Kirche“ und „Sekte“ gespalten zu haben, stand vor Augen.“ Das Argument, daß einer die Möglichkeit eines „Waldshut in großem Maßstabe“ (Yoder, S. 41) erwog, paßt 1525 besser zu Gebel als 1526 zu Michael Sattler in Straßburg. Vgl. hierzu Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferiums im Jahre 1527, in: MGBI 30, 1973, S. 24–41; John H. Yoder und Klaus Deppermann, Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithimer Bekenntnisses, in: MGBI 30, 1973, S. 42–52.

33 Stayer, Anabaptists, S. 107 f.

34 Ernst Walder, Der politische Gehalt der Zwölf Artikel der deutschen Bauernschaft von 1525, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 12, 1954, S. 5–22.

35 TQ Zürich, S. 156 f., enthält Angriffe gegen Reublin.

36 Haas, Weg der Täufer, S. 68, 72.

37 TQ Zürich, S. 20, 31.

38 TQ Zürich, S. 80 f.; TQ Ostschweiz, S. 251–253, 262–265. Vgl. Heinold Fast, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Goertz, Umstrittenes Täuferium, S. 79–110, über das Verhältnis dieser Predigtstörungen zu den Vorstellungen von Laieninitiative bei den Schweizer Brüdern.

39 TQ Zürich, S. 127 f., 216; Haas, Weg der Täufer, S. 69 f.

40 TQ Zürich, S. 73–75. Vgl. John H. Yoder, The Legacy of Michael Sattler, Scottdale, Pa. 1973, S. 16, Anm. 2.

41 Stayer, Anabaptists, S. 95–113; Haas, Weg der Täufer, S. 71 f.

- 42 Heinold Fast, Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell, in: *Zwingliana* 11, 1960, S. 223–240. Natürlich stimme ich nicht mit Fast's Ergebnis überein, der Marbeck-Kreis gehöre zu den Schweizer Brüdern.
- 43 TQ Ostschweiz, S. 262, 703.
- 44 TQ Glaubenszeugnisse I, S. 123.
- 45 TQ Zürich, S. 66. Die nichttäuferischen Zeugnisse für diese eigentümliche Laienfrömmigkeit machen etwa vier Fünftel von Benders Beschreibung der Nachfolge in seinem „täuferischen Leitbild“ aus, S. 45–48.
- 46 Haas, Weg der Täufer, S. 60.
- 47 Müntzer, Schriften, S. 335: „er will ein newer Christus sein, welcher mit seinem blut für die christenheyt vill guts erworben hatt und dennoch umb einer feynen sach willen, daz die pfaffen mogen weyber nemmen.“
- 48 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*, Ithaca und London 1972, S. 374 f.; TQ Zürich, S. 109–111, 191–193, 226: Das Urteil gegen Mantz stellt fest, daß er sich „von gmeiner christenlicher versamblung ... gesündert und ... ein besondere sect, rott, versamblung und zesamenkomung ... für und für gesücht“ habe.
- 49 TQ Zürich, S. 180 f.
- 50 Man wird kaum annehmen können, daß Hans Rüeger ein wehrloser Märtyrer war, und auch bei Hans Krüsi ist es fraglich. Stayer, *Anfänge*, S. 45 f.; ders., *Reublin and Brötli*, S. 100–101.
- 51 Clasen, *Anabaptism*, S. 358–422.
- 52 Clasen, *ebd.*, S. 15–29.
- 53 Yoder, *Legacy*, S. 29.
- 54 Die Vorstellung vom alleinigen Ursprung des Täuferturns in der Schweiz führte zu einer starken Betonung des Einflusses von Georg Blaurocks Mission in Tirol als Beginn des österreichischen Täuferturns. Die neuere Forschung hält Hans Hut und seine Nachfolger für die Urheber des Täuferturns in Österreich und in Tirol. Vgl. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531*, Scottdale, Pa. 1977. Die Beziehungen zwischen diesen beiden Strömungen und ihr Einfluß müssen noch näher untersucht werden.
- 55 Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527), *Theol. Habil.* Erlangen 1972; Hans-Dieter Schmid, Das Hutsche Täuferturn, in: *Historisches Jahrbuch* 91, 1971, S. 327–344; Packull, *Mysticism*, S. 62 bis 117, 199–214.
- 56 TQ Ostschweiz, S. 274, 403, 614 f.
- 57 Vgl. die Überlegungen von J. A. Oosterbaan, *De Broederlijke Vereniging, een voorlopig consolidatiepunt der broederschap*, in: *Broederlijke Vereniging. Doperse Stemmen* 1, Amsterdam 1974, S. 23–38, bes. S. 25 f.
- 58 Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*. Bd. VII: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959, S. 110; Packull, *Mysticism*, S. 35–61, 191–199.

- 59 Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557 (theol. Diss.) Amsterdam 1905, S. 229; Stayer, Reublin and Brötli, S. 101; H. W. Meihuizen, Van Mantz tot Menno, Amsterdam 1975, S. 47.
- 60 TQ Ostschweiz, S. 28, 34.
- 61 H. W. Meihuizen, Who were the False Brethren Mentioned in the Schleithem Articles?, in: MQR 41, 1967, S. 200–222; Yoder, Kristallisationspunkt; Deppermann, Sraßburger Reformatoren.
- 62 TQ Ostschweiz, S. 31.
- 63 TQ Ostschweiz, S. 226.
- 64 Haas, Weg der Täufer, S. 53, 67; TQ Ostschweiz, S. 116.
- 65 TQ Ostschweiz, S. 30. Die ausdrückliche Verwerfung „alle(r) kindertouff, des papst höchsten und ersten gruwel“ in Artikel 1 (S. 28) und die Feststellung in Artikel 3 (S. 29): „Wir mögen . . . nit uff einmal theilhaftig syn und trincken von des herren kelch und der tufflen kelch“ deuten darauf hin, daß der religiöse Separatismus der Schleithemer Artikel teilweise gegen die Praxis einiger Täufer, sich äußerlich weiterhin am gottesdienstlichen Leben der offiziellen Kirchen zu beteiligen, gerichtet gewesen sein muß.
- 66 Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 39.
- 67 Peter Brock, Pacifism in Europe to 1914, Princeton, N. J. 1972, S. 486.
- 68 Ich teile die Ansicht Heinold Fasts nicht, wonach die in den Schleithemer Artikeln „klar durchgeführte Scheidung zwischen Gemeinde und Welt . . . nicht durch eine Dämonisierung der Welt (entsteht), sondern durch die konsequente Nachfolgebereitschaft der Glieder des Leibes Christi“ (Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 59). Robert Friedmann stellt die grundlegende Wechselbeziehung der Konzeption von Nachfolge und der Lehre von den zwei Welten dar: „diese Welt“ steht unausweichlich unter der Gewalt Satans, wenn auch, wie jedes Werk des Teufels letztlich unter der absoluten Souveränität Gottes (Die Lehre von den zwei Reichen, in: Hershberger, Das Täufertum, S. 101–114, vgl. bes. S. 106). Er beschreibt einen neutestamentlichen Dualismus, der „diese Welt“ (beherrscht vom Fürsten dieser Welt, d. i. Satan) und die *andere Welt*, das „Reich“, die Welt Gottes“ unterscheidet. Ältere mennonitische Gelehrte wie Horsch, Bender und Friedmann haben sich besser auf das separatistische Ethos der Schweizer Brüder eingestellt als ihre jüngeren Nachfolger.
- 69 Das Disputationsprotokoll ist jetzt in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht worden: Martin Haas (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz IV, Zürich 1974.
- 70 TQ Ostschweiz, S. 108–113, 141–165.
- 71 Christian Meyer, Zur Geschichte der Wiedertaufe in Oberschwaben, in: Zeitschr. des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 1, 1874, S. 227 f.
- 72 Packull, Mysticism, S. 92–99, 118–129, 207–209, 214–217; Stayer, Anabaptists, S. 159–161.

- 73 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913, S. 257, 259, 289.
- 74 Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hgg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962 (fortan: Hubmaier, Schriften, S. 486 f., 489: „Derhalb jch vast vbl zufriden bin mit Hanns Hutten vnd seinen Anhenngern, das sy haimlich vnd in den winckheln das volckh auffreden, verfiere, Conspiration vnd aufrur bewegen vnder dem schein des Taufs vnnnd nachtmals Christi, als miess man mit dem Schwert daran vnd dergleichen.“
- 75 Hubmaier, Schriften, S. 432–457.
- 76 Robert Friedmann (Hg.), Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften, Wien 1965. Vgl. den am häufigsten zitierten Bericht über die erste Erwachsenentaufe in Zürich in: A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Huttenrischen Brüder, Ithaca, N. Y. 1943, S. 47, und die ungewöhnliche Ehrenrettung von Thomas Müntzer in: Joseph Beck (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. *Fontes Rerum Austriacarum* 43, Wien 1883, S. 13.
- 77 Claus-Peter Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften, Stuttgart 1965, S. 68; J. K. Zeman, *Historical Topography of Moravian Anabaptism*, in: MQR 41, 1967, S. 153–159.
- 78 Klaus Deppermann, Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern, in: Goertz, *Umstrittenes Täuferum*, S. 173–205.
- 79 Stayer, *Anabaptists*, S. 283–305.
- 80 Hulshof, *Geschiedenis*, S. 218–231.
- 81 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, The Hague, 1964, S. 52–55; Erich Geldbach, *Toward a more Ample Biography of the Hessian Anabaptist Leader Melchior Rinck*, in: MQR 48, 1974, S. 371–384.
- 82 Wappler, *Täuferbewegung*, S. 252.
- 83 Werner Packull zeigt, daß es vom Schweizer Täuferum sicher keine direkte Kenntnis gab. Aber der Bericht darüber, „wie ettlich brueder in Intal wern, die sich hetten lassen tawfen und soll ain christenlich leben fuerten“, veranlaßt Hut, von Denck die Taufe zu fordern (Denck's Alleged Baptism by Hubmaier: Its Significance for the Origin of South German-Austrian Anabaptism, in: MQR 47, 1973, S. 332; Meyer, *Oberschwaben*, S. 224, 245).
- 84 Karl Schornbaum (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. II: Bayern, I. Teil: Markgraftum Brandenburg, Leipzig 1934, S. 170; Wappler, *Täuferbewegung*, S. 366, 372.
- 85 Meihuizen, *Bronnen* (s. Anm. 30).
- 86 Stayer, *Anabaptists*, S. 325 f.; S. Cramer und F. Pijper (Hgg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica — Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden*, The Hague 1904–1910, II, S. 17, 56–69; V, S. 585 f.

Die Übersetzung dieses Beitrags aus dem Englischen besorgte Dr. Christof Windhorst.

Neue Forschungen zum Deutschen Bauernkrieg

Übersicht und Analyse

Zweiter Teil

Die sozialen Erschütterungen der Reformationszeit sind in den letzten Jahren auf ein starkes historisches Interesse gestoßen. Die komplizierten sozialgeschichtlichen Analysen erschweren jedoch den ersten Zugang zu dieser Zeit. Um so bereitwilliger wird man deshalb zunächst nach den kunst- und literaturgeschichtlichen Arbeiten greifen, die zum Gedenkjahr des Bauernkriegs in beiden Teilen Deutschlands erschienen sind.¹ Vor allem ihre teilweise eindrucksvollen Illustrationen sprechen ganz unmittelbar an und helfen, jenes aufgewühlte Zeitalter recht plastisch vor Augen zu führen. Eine andere Art, erste Bekanntschaft mit einer fernen Zeit zu schließen, dürfte die Lektüre der direkten Zeugnisse ihrer Menschen sein. Die Landschaft der Reformations- und Bauernkriegszeit bliebe leer ohne die „Monumentalgestalten“, aber auch ohne die vielen Namenlosen, die Kämpfer und die Opfer von 1525, von denen wir nur wenig wissen. Wer sich von den Lebensbedingungen dieser Menschen aus privaten Aufzeichnungen und aus Dokumenten einen ersten Eindruck verschaffen will, wird sich mit Gewinn die vielfältige, leider nicht immer sauber kommentierte Textsammlung „Kaiser, Gott und Bauer“ von Günther Jäckel ansehen.² Die damalige Zeit erlebte einen enormen Aufschwung in der Herstellung und Verbreitung von Flugschriften³ und eine noch nicht dagewesene Mobilisierung des gedruckten Wortes durch die sich feindlich gegenüberstehenden religiösen und sozialen Fronten. So ist es besonders begrüßenswert, wenn die Flugschriftenliteratur als ein Medium des Interessenstreits verschiedener Lager und Strömungen jetzt immer mehr beachtet wird. Mit insgesamt 47 Texten, Flugblättern, handschriftlich überlieferten Dokumenten und Aktenstücken, ist in den sehr umfangreichen „Flugschriften der Bauernkriegszeit“ neben der gemäßigten und der radikalen Richtung der Aufständischen auch die Gruppe der „Bürgerlich-Gemäßigten“ vertreten.⁴

Als ein Spiegel der Konflikte geben die zeitgenössischen Schriften Anlaß dazu, das Wechselverhältnis von Realgeschichte und Prozessen der Bewußtseinsveränderung näher in Augenschein zu nehmen. Das hat Helmut Brakert getan.⁵ Sein Buch registriert den Beitrag der Publizistik zum veränder-

ten Bild des Bauern im gesellschaftlichen Bewußtsein und das gewandelte Selbstverständnis dieses traditionell minderbewerteten Standes.⁶ Hinter dem Titel „Bauernkrieg und Literatur“ verbirgt sich aber auch eine aufschlußreiche Zusammenfassung der Aufgaben, welche die Literatur in der großen Auseinandersetzung übernahm. Wer nach Interpretationshilfen sucht, mit denen sich wichtige Texte um einen Kern herum anordnen lassen, kann auf die Untersuchung des Germanisten Peter Lucke zurückgreifen.⁷ Im Mittelpunkt dieser Dissertation steht das Problem der Gewalt. „Gewalt“ wird in zweifacher Bedeutung verwandt: als Quellenbegriff, der sich durch die quantitative Wortanalyse näher eingrenzen läßt, und als analytischer Begriff, dem sich nicht nur aufrührerische Gewalt, sondern auch die gleichsam selbstverständliche „strukturelle Gewalt“ der bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsordnung einfügt. Dieser Rahmen erlaubt es, ganz unterschiedliche Positionen als graduell abgestuften Protest gegen Gewalt im geistlichen (Luther) oder geistlich-weltlichen (Hutten, Müntzer, Bauern) Bereich zu erfassen. Die offene Gewaltsamkeit des Bauernkriegs kann so auch als Veräußerung sonst verdeckter repressiver Gewaltverhältnisse gesehen werden. In der theoretischen Grundlegung des Gewaltkonzepts vermißt man allerdings Hinweise auf seine sozialwissenschaftlichen Bezugsquellen.⁸

Das Gesichtsfeld erweitern zwei Beiträge, in denen auf neuartige Weise die Geschichte von Ereignissen durch ihre literarische Wirkungsgeschichte ergänzt wird. Die Anthologie historischer Dramen über Bauernkriegsthemen von Walter Dietze umspannt immerhin einen Zeitraum von rund 200 Jahren, von der ersten Fassung des Goetheschen „Götz“ (1771) bis hin zu Horst Kleinedams 1975 erschienenem Drama. Das ausführliche Nachwort findet Gemeinsames zwischen diesen Dramatisierungen des Bauernkriegs darin, daß sich die Rückbesinnung auf das kritische Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts jeweils mit den Etappen moderner Revolutionsgeschichte überschneidet. Ob diese Dramen alle aber als „kritische Aneignung revolutionsgeschichtlichen Erbes“⁹ zu werten sind, ist fraglich. Brackert hat im letzten Teil seiner bereits erwähnten Arbeit Stücke von Goethe, Hauptmann, Lásalle, Wolf und Karsunke unter der Frage nach „dem Verhältnis von Geschichte als Realität und Geschichte als Darstellung“¹⁰ einer Betrachtung unterzogen, die sich über weite Passagen sehr anregend liest. Wenn derlei literaturwissenschaftliche Ansätze künftig einen Platz in der geschichtswissenschaftlichen Forschung erobern wollen, müßten sie sich allerdings durch ein noch geschärfteres Problembewußtsein ausweisen.¹¹

Diese Veröffentlichungen zur Kunst und Literatur der Reformationszeit

können Interesse für die Vorgänge vor 450 Jahren wecken und erste Einblicke vermitteln. Sie sollten aber nicht an den konkurrierenden historischen Forschungskonzepten vorbeiführen.

Allgemeine Bemerkungen zu sozialgeschichtlichen Forschungskonzepten

Die Vielfalt möglicher Zugänge zum Bauernkriegsgeschehen, über die im *ersten Teil* berichtet wurde, hat zum Postulat einer „multiperspektivischen Betrachtungsweise“ geführt.¹² Das ist gegenüber einem einseitig religiösen, politisch-rechtlichen oder sozial-ökonomischen Forschungsweg sicherlich ein Fortschritt. Wirklich hilfreich ist dieses Postulat aber erst, wenn es zu einer Betrachtungsweise entwickelt wird, die sich auf die gegenseitige Durchdringung von Ideen, politischen Entscheidungen und sozialen Strukturen richtet und die verschiedenen Perspektiven von daher in ein geordnetes Verhältnis zu bringen versucht. Zu denken ist vor allem an die Arbeitsweise der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

Diese Ansätze hat kürzlich Rainer Wohlfeil im Blick auf den Bauernkrieg einer kritischen Würdigung unterzogen und sich für das Konzept der sogenannten Modernen Sozialgeschichte entschieden. „Moderne Sozialgeschichte der Frühen Neuzeit ist nicht nur Geschichte gesellschaftlicher Gruppen, Schichten, Stände, Klassen und sozialer Bewegungen in Zusammensetzung, Haltung und Verhalten, die Geschichte sozialer Institute und Institutionen in ihrer Spannweite von der Familie bis zu Staat und Verfassung, Sozialgeschichte erfaßt vielmehr auch weitere gesellschaftsbezogene Aspekte des menschlichen Lebens. So integriert die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise in Anwendung auf die Frühe Neuzeit Ideen- und Geistesgeschichte ebenso wie politische Geschichte.“¹³ Sie hält sich für die „Totalität der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (S. 33) offen, indem sie der Versuchung widersteht, den Mechanismus der Integration von einem historischen Wirkfaktor allein, etwa dem sozialökonomischen, aufbauen zu lassen. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade die marxistischen Untersuchungen zur Reformationszeit mit einem von der ökonomischen Basis her eingeeengten Menschenbild arbeiten. Dagegen versucht Wohlfeil, mehr historische Realität zu erschließen; in Bedrängnis müssen ihn allerdings jene Stimmen aus dem marxistischen Lager bringen, die den Gegenstand der Humanwissenschaften auf den „totalen Menschen“ ausweiten und sich ihn keineswegs auf die ökonomische Basis einschränken lassen.¹⁴ Diesem Ansatz gegenüber, der sich *auch* auf Marx und Lenin berufen kann, müßte der Gegenstand Mo-

derner Sozialgeschichte noch einmal genau bestimmt werden, um als Alternative zu einem marxistischen Zugriff überhaupt gelten zu können.¹⁵

Die ökonomische, aus der Analyse des ausgereiften Kapitalismus in die Reformationszeit projizierte Letztbegründung des historischen Geschehens ist für Wohlfeil der eigentliche Stein des Anstoßes und eine Aufforderung, eine Alternative zu suchen, die „in ihrer Vereinigung hermeneutischer und analytischer Methoden der Multikausalität und Komplexität von Ereignissen, Prozessen und Strukturen in Wechsel- und Nachwirkungen gerecht wird“ (S. 35). Hier zeigt sich jedoch nicht nur die Überlegenheit, sondern auch eine Schwäche der Modernen Sozialgeschichte. Die Vereinigung der Methoden entbehrt nämlich eines wissenschaftstheoretischen Fundaments. Es kommt daher nicht eigentlich zu einer Fusion historischer und sozialwissenschaftlicher Disziplinen, wie Hans-Ulrich Wehler das etwa mit seinem Konzept einer „historisch-kritischen Sozialwissenschaft“ anstrebt¹⁶, sondern lediglich zu einer losen Anleihe der Historiker an das wissenschaftliche Werkzeug des Soziologen. Moderne Sozialgeschichte soll denn auch nur eine besondere Betrachtungsweise in der Geschichtswissenschaft sein und nicht eine eigene wissenschaftliche Disziplin. Die angedeutete Schwäche hat Wohlfeil gesehen und stillschweigend auszugleichen versucht, indem er auf die Notwendigkeit eines theoretischen Konzepts hinweist, das unterschiedliche Methoden und Arbeitsweisen integriert (S. 27). Damit hat er die Weichen für eine Übernahme sozialwissenschaftlicher Methoden in die Arbeit zur Frühen Neuzeit gestellt. Zu fragen bleibt aber, ob diese Übernahme, wenn sie als eine „Erweiterung“ (S. 28) und nicht als eine qualitative Veränderung des typisch geisteswissenschaftlichen Verstehensprozesses gemeint ist, tatsächlich die Zweifel zu zerstreuen vermag, auch in der Modernen Sozialgeschichte lebe das historische Denken grundsätzlich noch „als unreflektierte Selbstverständlichkeit weiter“.¹⁷ Im Grunde müssen zwei Methoden, historisches Verstehen und sozialwissenschaftliches Erklären, aus ihrem einstigen Widerstreit gelöst und zu *einem* Erkenntnisverfahren verbunden werden¹⁸; und das wird nur auf der Grundlage einer Theorie gelingen können, die mehr als Weiterungen der einen oder der anderen Wissenschaftstradition anstrebt.¹⁹ Solange hier nicht weitere Klärungen erfolgt sind, wird die Moderne Sozialgeschichte nur den Rahmen abstecken können, in dem Forschungskonzepte erst noch entwickelt werden müssen, die eine „echte Alternative“ (S. 35) zum marxistisch-leninistischen Konzept von Reformation und Bauernkrieg darstellen.

Um die Bauernkriegsforschung nicht zu stark mit geschichtstheoretischen

Problemen zu belasten, wird es sinnvoll sein, zwischen allgemeinen sozialgeschichtlichen Ansätzen und konkreten, auf den Bauernkrieg bezogenen Erklärungsmodellen zu unterscheiden. Unsere Aufmerksamkeit wird sich in dieser Analyse nur auf die Erklärungskraft folgender Modelle richten: die „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“, den Ansatz, der das Modell des „Systemkonflikts“ fruchtbar zu machen versucht, und das Konzept vom Bauernkrieg als der „Revolution des gemeinen Mannes“.

Zur Theorie der frühbürgerlichen Revolution

Die längste Erfahrung mit einem Erklärungsmodell hat die marxistische Bauernkriegsforschung. Sie greift auf Aussagen zur Revolution im allgemeinen und zu Reformation und Bauernkrieg im besonderen zurück, die bei Marx, vor allem aber bei Engels zu finden sind. Daran haben sich alle Bauernkriegsdarstellungen sozialistischer Herkunft orientiert.²⁰ Zu einem Erklärungsmodell von äußerster Geschlossenheit aber wurden diese Aussagen erst seit 1960 in der Deutschen Demokratischen Republik verarbeitet. Es entstand die „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“. In der Diskussion unter den marxistischen Forschern selber, gelegentlich auch unter dem Eindruck nicht-marxistischer Kritik, ist diese Theorie immer wieder umgeformt und verbessert worden.²¹ Die Gründe für diese Veränderungen wurden kürzlich von J. Foscaphoth erläutert²²; und ein Beispiel für die Anwendung dieser Theorie ist die „Illustrierte Geschichte der frühbürgerlichen Revolution“. Sie wurde bereits kritisch besprochen²³, so daß wir hier auf die Beschreibung dieser Theorie verzichten können, ebenfalls auf eine Erwägung all dessen, was daran fragwürdig ist.²⁴ Wir beschränken uns auf zwei Argumentationsfiguren, die zunehmend dazu benutzt werden, die Verlegenheiten zu bewältigen, die durch die Anwendung des marxistischen Revolutionsbegriffs auf Reformation und Bauernkrieg entstanden sind. Ein Prüfstein für die Brauchbarkeit von Erklärungsmodellen ist ihre Fähigkeit, sich unbrauchbar machen zu lassen, wenn sich das historische Material, das sie aufspüren, ordnen und gewichten, gegen den forschenden Zugriff allzu sehr sperrt. Ein Prüfstein ist ihr hypothetischer Charakter. Wird er gewahrt oder wird er in einen unaufgebbaren verwandelt? Diese Frage ist am ehesten zu beantworten, wenn die Argumentationen untersucht werden, die aus den Verlegenheiten führen sollen. Sie berührt den Nerv der Theorie, das Baugesetz des Modells.

1. Als die Revolution 1848 in Deutschland gescheitert war, suchte Friedrich Engels Trost und Ermutigung in der Geschichte: „Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition.“ Und er meinte damit den Bauernkrieg.²⁵ Hier konnte er ähnliche Klassenverhältnisse und Gründe für das Versagen der Erhebung feststellen wie in den eigenen Tagen. Gegenüber standen sich einst die Kräfte des Feudalismus und die städtisch-bäuerliche Opposition. Verraten wurde die Revolution aber von der gemäßigten, der bürgerlichen „Reformpartei“ unter der Führung Martin Luthers. Alleingelassen wurde die „Revolutionspartei“ aus Bauern und städtischen Unterschichten, die Thomas Müntzer anführte. So allgemein gefaßt machte die Anwendung des Revolutionsbegriffs auf das Ereignis von 1525 keine Schwierigkeiten. Probleme tauchten jedoch auf, als die historische Wissenschaft sich darüber klar wurde, daß eine Revolution zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters eine andere Qualität aufweisen mußte als eine Revolution, die, wie spätere Revolutionen, schließlich dieses Zeitalter zu überwinden hätte. Das bürgerliche Element, das Engels aus dem Bauernkrieg ausscheiden sah, mußte wieder einbezogen werden. So wurden denn Reformation und Bauernkrieg zu einem revolutionären Prozeß zusammengezogen, zur „frühbürgerlichen Revolution“. Für diese Ausweitung des marxistischen Revolutionsmodells konnte man sich auf spätere Bemerkungen bei Engels berufen, der 1884 schließlich in der Reformation die „Revolution Nr. 1 der Bourgeoisie“ zu erkennen meinte.²⁶

Der Akzent, der jetzt auf die Reformation fiel, wurde zunächst vor allem dazu genutzt, stärker als bisher den Kampf gegen die römische Kirche als Stütze des Feudalsystems zu betonen und der Reformation eine entscheidende Aufgabe bei der Herausbildung der deutschen Nation zuzuweisen.²⁷ In letzter Zeit hingegen, in der immer mehr Zweifel an dem ökonomischen und sozialen Reifegrad der deutschen Entwicklung als Bedingung für einen revolutionären Umbruch wach wurden, wurde wieder recht konsequent die Deutung der Reformation als „Bewußtseinsrevolution“ ausgearbeitet.²⁸ J. Foscaphoth hat die auf den Calvinismus ausgedehnten Arbeiten Ernst Engelbergs sogar in der Weise gedeutet, daß in den „ideologischen Veränderungen des 16. Jahrhunderts überhaupt erst die Voraussetzung für die Entfaltung des eigentlichen Manufakturkapitalismus“ gesehen wird, und hinzugefügt, damit befände sich die neueste Forschung auf dem Wege zu Marx, der Deutschland nur eine theoretische, aber keine praktische revolutionäre Vergangenheit zugestanden habe.²⁹ Man könnte über Foscaphoth hinaus auch sagen, sie sei bei Max Weber angekommen, für den ja auch die

calvinistische Reformation die für die Entwicklung des Kapitalismus notwendige Gesinnung hervorgebracht hat, wenngleich Weber dieser Gesinnung noch kein revolutionäres Attribut beilegt. Foschepoth hat allerdings zu wenig berücksichtigt, daß andere Forscher, wie Adolf Laube etwa, sich aufgrund ihrer neuen Einsichten in die ökonomische Situation des 16. Jahrhunderts noch längst nicht genötigt sehen, mit ihrem Revolutionsmodell auf die ideologische Ebene auszuweichen. Aber man kann doch an seinem Beispiel sehr gut erkennen, wie stark die Verlegenheit mit einem eindeutig sozialökonomisch orientierten Erklärungsmodell für den Bauernkrieg zu Ausweichargumentationen zwingt, die durch die Einbeziehung der Reformation in das Revolutionsmodell, vor allem auch durch die Ausweitung der Reformation auf den Calvinismus, ermöglicht werden. Bedenkt man, daß die Aufnahme reformatorischer Einsichten durch die Bauern keine Fortsetzung in der Wirkungsgeschichte der Reformation fanden, ganz abgesehen davon, daß die calvinistische Ausprägung der Reformation zeitlich später einsetzte, dann wird erst recht deutlich, wie wenig mit der Theorie der frühbürgerlichen Revolution der Bauernkrieg noch als notwendiges Glied im Entwicklungszusammenhang von Reformation und kapitalistischer Gesellschaftsordnung erklärt werden kann. Damit hätte die marxistische Forschung sich selber an jene Stelle geführt, wo es ihr nicht zu schwer fallen dürfte, sich den hypothetischen Charakter ihres Erklärungsmodells einzugestehen und zumindest für den Bauernkrieg, wenn schon nicht für die Reformationszeit insgesamt, noch einmal zu prüfen, ob der in ihren Reihen geäußerte Vorschlag, diese Ereignisse aus der „Frühgeschichte der bürgerlichen Revolutionen“ zu lösen³⁰, nicht weiter verfolgt werden sollte, ohne daß wir dem Bauernkrieg deshalb „frühneuzeitliche“ Merkmale ganz absprechen wollen.³¹ Bernhard Töpfer kommt ohne das Erklärungsmodell „frühbürgerliche Revolution“ aus. Daß hier in den Augen führender Marxisten mehr als nur ein Erklärungsmodell preisgegeben wurde, zeigt die empfindliche Reaktion von Max Steinmetz: „Die deutschen Ereignisse erhalten zwangsläufig eine gänzlich andere Wertung, als sie die marxistische Geschichtswissenschaft seit Engels vertreten hat. Reformation und Bauernkrieg sind wieder, wie in der bürgerlichen Historiographie seit eh und je, die letzte große Bauernerhebung des Mittelalters“.³² Für Steinmetz ist offensichtlich eine Unterscheidung zwischen Erklärungsmodell und geschichtstheoretischen Grundannahmen, mehr noch, zwischen Erklärungsmodell und historischer Realität nicht denkbar. Gelöst wird diese Gleichschaltung neuerdings, wenn Gerhard Brendler die „frühbürgerliche Revolution“ ein „Interpretament“ nennt.³³ Das schafft wieder Raum für eine breitere Diskussion.

2. Bereits vor Töpfer wurde der Reformation und dem Bauernkrieg innerhalb der marxistischen Forschung der bürgerlich-revolutionäre Charakter bestritten, da man keine Möglichkeit sah, das Bürgertum als Träger der revolutionären Erhebung auszuweisen.³⁴ Diese Feststellung ist schnell auf heftige Kritik gestoßen; eingegangen in die Arbeiten zur „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“ ist aber die Formel, die A. D. Epstein von der „bürgerlichen Revolution ohne Bourgeoisie“ geprägt hat.³⁵ Wir müssen hier nur auf die Argumente achten, die diese Formel begründen und für die Analyse der Beziehungen zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau zubereiten.

Gerhard Zschäbitz erklärt diese Formel mit dem unausgereiften Zustand der wirtschaftlichen Entwicklung. Wo die objektive Lage noch nicht weit genug in Richtung auf eine kapitalistische Wirtschaftspraxis entwickelt sei, könne das Bewußtsein, in dem eine Klasse sich als progressiv und revolutionär begreift, ja ebenfalls noch nicht vorhanden sein.³⁶ Konsequenter wäre es nun, ganz und gar darauf zu verzichten, den Ereignissen der Reformationszeit den Charakter einer neuzeitlichen Revolution zuzuschreiben. Damit würde man sich jedoch der Möglichkeit begeben, den Bauernkrieg noch als ein notwendiges Glied im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus zu erklären; man würde auch den „Volksmassen“ entgegen marxistischem Brauch ihre geschichtsbildende Kraft absprechen. Um aus dieser Verlegenheit herauszukommen, bietet sich das Argument an, die Erhebung der „Volksmassen“ im Bauernkrieg als eine Revolution *für* das Bürgertum zu deuten. Bauern und Angehörige städtischer Unterschichten haben mit ihrem Kampf gegen die Feudalgewalten subjektiv sicherlich andere Ziele verfolgt als das Bürgertum, tendenziell antikapitalistische nämlich, objektiv aber hat ihr Kampf sich positiv auf die Herausbildung kapitalistischer Wirtschaftsformen und des Bürgertums ausgewirkt. Dem liegt folgende Annahme zugrunde: Was auch immer Menschen (subjektiv) intendierten, auf der Tagesordnung der Geschichte stand die Entwicklung zum Kapitalismus, und dieser mußte sich (objektiv) durchsetzen, sobald die ihn behindernden Feudalgewalten angegriffen und geschwächt wurden. Argumentativ ist folgendes geschehen: Das Entsprechungsverhältnis von objektiver Lage und subjektivem Bewußtsein wird in den letzten Jahren zunehmend, bei Zschäbitz nur verschämt angedeutet, in ein Verhältnis der Ungleichzeitigkeit verwandelt, um der Reformation bei einer präziseren Analyse der Wirtschafts- und Bewußtseinslage noch ihren revolutionären Charakter und dem Bau-

ernkrieg seinen sozialen Stellenwert, wie es die Theorie fordert, sichern zu können.

Ein interessantes Beispiel für die Verwendung dieser Argumentationsfigur, zugleich auch für das Bemühen, sie zu kaschieren³⁷, ist ein neuer Beitrag von Adolf Laube über die Volksbewegungen am Vorabend der Reformation.³⁸ Laube streicht zunächst mit Recht die Bedeutung der Volksbewegungen für das Verständnis von Reformation und Bauernkrieg heraus. Und er zeigt dann, wie gerade diese Bewegungen von der wirtschaftlichen Umbruchsituation geprägt wurden. In der Antimonopolbewegung beispielsweise „trafen sich die Feindschaft der Handwerker und Zünfte gegen die Monopolisierungsbestrebungen der großen Gesellschaften wie überhaupt gegen die neuen Wirtschaftspraktiken des Verlagswesens, die für viele Handwerker den Verlust ihrer Selbständigkeit bedeuteten; der Konkurrenzneid der größeren und die Existenzangst der kleineren und mittleren Kaufleute; das Aufbegehren der in immer größere Schulden geratenden Fürsten gegen ihre Geldgeber, auch verletztes Standesgefühl des Adels gegen den zunehmenden politischen Einfluß der großen Geldmächte; die durch die Kirche geschürte Entrüstung über die Mißachtung des kanonischen Zinsverbots und den Wucher; die bei den Bauern und breitesten Schichten des Volkes vorhandene Erregung über die zunehmende Teuerung, für die man die großen Gesellschaften, Fürkäufer und Wucherer verantwortlich machte“ (S. 94 f.). Hier wurde so ausführlich zitiert, um die Heterogenität der Gruppeninteressen anzudeuten, mit der für diese Zeit gerechnet werden muß. Die unterschiedlichen Absichten und Ziele vermögen aber der Logik dieses Modells nach den Zug der wirtschaftlichen Entwicklung nicht aufzuhalten, im Gegenteil, das Aufbegehren einiger Gruppen fördert ihn. Im Hintergrund dieser Deutung steht die bereits erwähnte Argumentationsfigur, die den subjektiven Faktor schließlich zur Irrelevanz entwertet, wenn in ihm nur der Krisencharakter der Zeit deutlich wird. Kaschiert wird diese Figur insofern, als der wirtschaftliche Umbruch abstrakt als das „Neue“ bezeichnet wird, das sich in den heterogensten Bewegungen Ausdruck verschafft. So ist es möglich, die eigentlichen Träger der wirtschaftlichen Entwicklung unerwähnt zu lassen und zu suggerieren, daß vor allem die Volksbewegungen es sind, die „Neues und Zukunftsträchtiges“ sichtbar machen (S. 96). Müssen sie dann nicht auch quasi als Träger des Neuen verstanden werden?

Die Absicht Laubes, diese Bewegungen davor zu bewahren, einseitig dem Spätmittelalter zugeschlagen zu werden, ist berechtigt; doch diese Absicht läßt sich ebenso an den Hauptrepräsentanten der Feudalgewalten, letztlich

an jeder Gruppierung, durchführen. Es ist aber zu fragen, ob das Selbstverständnis dieser Bewegungen, das sich vornehmlich im Rahmen spätmittelalterlicher Gedanken und Zielvorstellungen artikuliert, übergangen werden darf. Müßte man hier nicht zwischen Entstehungs- und Selbstvergewisserungszusammenhang einer Bewegung unterscheiden und beide voll in das historische Urteil einbeziehen? Wo aber diese Argumentationsfigur dazu dient, durch eine Entwertung des subjektiven Faktors das Neue nur „sichtbar“ zu machen, nicht aber nach sozialen Trägern der neuen Entwicklung zu suchen, da ist eine wichtige marxistische Maxime preisgegeben worden. Thomas Nipperdey hat die dialektische Argumentationsfigur in ihrer vollen Anwendungsbreite pointiert zusammengefaßt: „Die subjektiv antibürgerlichen Bauern und die subjektiv antikapitalistischen Bürger und die subjektiv antirevolutionären Kapitalisten und die subjektiv allein dogmenkritischen Theologen wirken doch *objektiv* alle im Sinne der bürgerlichen Revolution.“³⁹ So sinnvoll es ist, zwischen den subjektiven Absichten von Personen und Bewegungen und ihren objektiven Wirkungen zu unterscheiden, diese Unterscheidung aber so konsequent zur Grundlage der Interpretation zu wählen, daß der subjektive Faktor in der Betrachtung untergeht, wirft ernste Probleme auf: *Erstens* läuft die Abwertung des subjektiven Faktors, solange sie das Fehlen der für die Revolutionen adäquaten Klasse überbrücken soll, doch darauf hinaus, daß auch der (objektive) Klassenwiderspruch als *Movens* der Geschichte selbst abgewertet wird, so sehr Laube etwa sich auch bemüht, diesen Eindruck zu verwischen. *Zweitens* signalisiert die dialektische Argumentationsfigur mit der Stringenz, mit der sie angewandt wird, ein schematisches und paradoxerweise undialektisches, weil nicht reziprokes Verständnis von Basis und Überbau, wie es nach den Beteuerungen der marxistischen Historiker eigentlich nicht mehr in Geltung stehen sollte, ganz abgesehen davon, daß die objektive Wirklichkeit als das „Produkt des Menschen“ nicht abgelöst vom Bewußtsein des Menschen gedacht werden kann, wie andere Marxisten gegen einen platten Schematismus von Basis- und Überbaubeziehungen einwenden.⁴⁰ Und *drittens* wird der Historiker genötigt, die Hauptgesichtspunkte zur Deutung des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg nicht aus der Analyse dieses Zusammenhangs selber zu erheben, sondern aus dessen Wirkungsgeschichte, die in den einschlägigen Arbeiten aber nicht zum Gegenstand der historischen Analyse gemacht wurde. Hier bleibt es doch bei der Versicherung, die weitere Entwicklung liefe auf die „Bürgerlichen Revolutionen“ hinaus, die den Kapitalismus gegen den Feudalismus endgültig durchgesetzt

hätten. Wie problematisch aber die Deutung selbst der Französischen Revolution als „bürgerliche Revolution“ ist, zeigen die Kontroversen um ihre Interpretation. Kürzlich wurde darauf hingewiesen, daß der bei Marx und Engels übrigens nur selten vorkommende Begriff der „bürgerlichen Revolution“ recht unklare Konturen aufweist.⁴¹ Nachdenklich sollte in diesem Zusammenhang auch die Deutung des Ancien Régime und sogar der Französischen Revolution als „Übergang“, nicht als abrupte Ablösung der feudalistischen durch die kapitalistische „Gesellschaftsformation“ stimmen, die von einer marxistischen Historikerin aus Frankreich vorgelegt wurde.⁴² Damit wird die Erklärungskraft der These, die frühbürgerliche Revolution sei ein Übergangsphänomen zur bürgerlichen Revolution hin, stark gemindert.⁴³ Solange die Reformationszeit nur theoretisch, nicht aber auch praktisch *von hinten* aufgearbeitet worden ist, um innerhalb der Prämissen des marxistischen Geschichtsverständnisses zu argumentieren, müssen die Ergebnisse hypothetisch bleiben. Oder außerhalb dieser Prämissen argumentiert: Die Theorie kann nicht bewährt werden, wenn sie nicht die Gelegenheit erhält, sich von *dem* historischen Material bestätigen zu lassen, das sie erklären sollte.

Die kritischen Bemerkungen laufen auf ein und denselben Punkt zu: Die marxistische Historiographie der Reformationszeit handelt weitgehend von geschichtsmächtigen Kräften, die hier nicht in der Quantität, Intensität und Gestalt auftraten, die von der Theorie erwartet werden, um stimmig sein zu können. Nach Engels folgt die revolutionäre Entwicklung u. a. dem „Gesetz des Umschlags von Quantität in Qualität und umgekehrt“⁴⁴. Doch die Voraussetzungen für diesen *Umschlag* waren hier noch nicht gegeben. Damit soll aber nicht das Eindringen frühkapitalistischer Neuerungen bestritten werden. Angesichts dieses Befunds sollte man erwägen, ob die Verlegenheiten sich nicht vermindern, wenn nicht die Bürger, auch nicht die Bauern und städtischen Unterschichten, sondern Teile der sich den neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten anpassenden Feudalgewalten als Träger der Entwicklung angesehen werden, die das Entstehen von Kapitalismus und Bourgeoisie entscheidend gefördert haben.⁴⁵ Der heuristische Wert der „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“ sollte indessen nicht bestritten werden. Sie hat mit Nachdruck daran erinnert, daß die obrigkeitlichen Gewalten nicht alleine Geschichte gemacht und daß die wirtschaftlichen und sozialen Faktoren einen höheren Erklärungswert für die Reformationszeit haben, als die Geschichtsschreibung bisher zur Kenntnis nehmen wollte.⁴⁶ Darin hat sich dieses Erklärungsmodell jedoch erschöpft. Man könnte es

preisgeben, selbst wenn man die Grundannahmen des marxistischen Geschichtsverständnisses nicht aufgeben will. Nahegelegt wird diese Preisgabe von dem Versuch Töpfers, Reformation und Bauernkrieg aus dem bürgerlichen Revolutionszyklus herauszulösen, von der Akzentverschiebung innerhalb der Theorie auf die Bewußtseinsrevolution und von den Schwierigkeiten mit der dialektischen Argumentationsfigur. Ein solcher Schritt freilich setzte die Einsicht voraus, daß ein Erklärungsmodell nicht die Wirklichkeit ist, die es erklären soll.

Zum Modell des Systemkonflikts

1. Noch sind die Historiker gezählt, die sich nach den „Appellen an die Kooperationsbereitschaft von Soziologen und Historikern“⁴⁷ der letzten Jahre wirklich in den Sozialwissenschaften umgetan haben und auf brauchbare Erklärungsansätze für die Erforschung des Bauernkriegs gestoßen sind.⁴⁸ Ein Indiz für Bemühungen in dieser Richtung ist die jetzt vereinzelt auftauchende Formel vom „sozialen Systemkonflikt“. Jürgen Bücking hat in ihr nicht bloß eine griffige Bezeichnung gesehen, sondern das theoretische Rüstzeug für den Aufbruch in den Bereich sozialwissenschaftlicher Erklärung geschichtlicher Zusammenhänge. Sein Aufsatz über den „Bauernkrieg“ in den habsburgischen Ländern als sozialer Systemkonflikt, 1524 bis 1526“ kann als der bisher erste Versuch gelten, die Tragfähigkeit dieses soziologischen Denkanstoßes für die Formulierung des Problems, die Materialanordnung und die Interpretation auszuloten, mit der erklärten Absicht historischer Theoriebildung.⁴⁹ Bückings Beispiel muß daher genügen, um einige Überlegungen zu Voraussetzungen, Mustern und Schwierigkeiten eines Ansatzes vorzutragen, der für unsere Disziplin gerade erst aus der Taufe gehoben ist.

Man könnte zunächst fragen, welchen Gewinn der neue Rahmen verspricht, wenn man etwa an die durchgeformtere „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“ denkt. Schon bei oberflächlichem Hinsehen scheint Bückings Konzeption drei Vorzüge aufzuweisen: a. Sie macht ernst mit der Untersuchung der feudalen Gesellschaft im Aufstandsgebiet; wohl werden die Typenbegriffe für historische Gesellschaften verwandt, wie sie aus marxistischen Arbeiten bekannt sind, doch in dem deutlichen Bestreben, sie für den Anwendungsfall konkret aufzuschlüsseln; das erklärt sich daraus, daß die offene Auseinandersetzung des Bauernkriegs für ein im System selbst ange-

legter langfristiger Konflikt gehalten wird und die Aufmerksamkeit daher den Strukturmerkmalen und Funktionsabläufen dieses Systems wie auch deren Veränderungen im Zeitalter der Reformation gilt; b. Die Konzentration auf Konflikt *innerhalb* eines gegebenen Gesellschaftssystems schützt (zumindest vorerst) vor den Problemen eines weltgeschichtlichen Zuschnitts der Theorie; c. der Blick kann sich ungetrübt den wirklichen Trägern des Kampfes und deren sozial-wirtschaftlichen Verhältnissen zuwenden; so kommt man nicht in die Verlegenheit, zwischen „Triebkräften“ und „Trägern“ von Revolutionen unterscheiden zu müssen.⁵⁰

2. Wer ein wenig mit der älteren Funktionalismus-Debatte in den Sozialwissenschaften vertraut ist, wird ein Echo darauf aus der Begriffsbildung des „Systemkonflikts“ herausspüren. Bücking tritt zwar nicht in eine Auseinandersetzung mit Fragen der soziologischen Theorie ein, hat aber mit der Kombination von „System“ und „sozialem Konflikt“ sein Votum abgegeben. Es dürfte für die weitere Diskussion dieses Modells von Nutzen sein, den Begriffszwitter aus System- und Konflikttheorie vor einen soziologischen Hintergrund zu stellen.

Aus der Soziologie der letzten beiden Jahrzehnte ist jener Streit nicht mehr wegzudenken, der um die Frage des sozialen Konflikts zwischen Vertretern der sogenannten strukturell-funktionalen Systemtheorie und der Konflikttheorie entbrannte und der heute in neuer Form in der Kontroverse zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann wieder auflebt. Vor etwa zwanzig Jahren hatte Ralf Dahrendorf es in der Bundesrepublik mit der Systemtheorie aufgenommen, die durch Talcott Parsons schon Jahre früher in den Vereinigten Staaten zu Einfluß gekommen war. Polemisch zugespitzt argumentierte er gegen einen unausgesprochenen „Konservatismus der Sorglosigkeit“⁵¹, den Parsons' Denken zu enthalten schien. „Das gleichgewichtige Funktionssystem ist als Idealvorstellung ein schrecklicher Gedanke. Es ist die Gesellschaft, in der jeder und jedes seinen festen Ort hat, seine Rolle spielt, seine Funktion ausübt; . . . die ein für allemal richtig geordnete Gesellschaft. Weil dies so ist, bedarf die strukturell-funktionale Gesellschaft gar keiner Konflikte; weil sie andererseits keine Konflikte kennt, ruft sie das furchtbare Bild einer perfekten Gesellschaft wach.“⁵² Die hier besonders krass ausgemalte Kluft zwischen zwei Richtungen der Gesellschaftstheorie gründet darin, daß die Konflikttheorie nicht ohne weiteres bereit ist, Rationalität schlicht auf die Ebene des Systems zu verlagern und damit nur *eine* soziale Vernunft, die der funktionalen Anpassung an „Sachzwänge“, zugestehen.⁵³

Parsons hat nach den Bedingungen gefragt, unter denen eine Gesellschaft stabil bleibt und hat deshalb bei Strukturmustern angesetzt und die technischen Voraussetzungen der Strukturhaltung zu klären versucht, unter anderem indem er gesellschaftlichen Teilsystemen (Kultur, Regierungs- und Wirtschaftsform) jeweils besondere Funktionsbeiträge zum Weiterbestehen des Ganzen zudenkt. Er langt bei einem integrativen Modell des sozialen Handelns an, letztlich weil er eine allgemeine Übereinstimmung über Werte annimmt und Gesellschaft als sittliche Gemeinschaft faßt.⁵⁴ So erscheint die strukturell-funktionale Gesellschaft mehr oder weniger als harmonische Einheit, die „Störungen“ durch Anpassung wieder auszugleichen vermag. Der Gesellschaft ist die Zielfunktion des „gleichgewichtigen Überlebens“ von vornherein eingebaut. Auf diese Weise lassen sich alle Abläufe im System am Sollwert der Stabilitätssicherung ausrichten.⁵⁵ Von solchen Voraussetzungen her ergibt sich schwerlich ein theoretischer Zugriff auf Konflikte, der ja die Annahme zugrundelegen müßte, daß soziales Handeln sich nicht bruchlos in Systembegriffe übersetzen und einer technischen Logik unterwerfen läßt.

In diese Bresche springt mit einem grundlegend anderen Gesellschaftsbild die Konflikttheorie. Sie rückt nicht abgestimmtes Handeln, sondern die Handelnden selbst, mit ihren sich durchkreuzenden Absichten und Wertorientierungen in den Vordergrund. Handelnde stehen in Strukturen, die nicht wie bei Parsons auf Zusammenhalt und Stabilität angelegt sind; vielmehr wird hervorgehoben, wieviel Zündstoff für „Gegensatzbeziehungen“⁵⁶ jeder Art sie enthalten. Wenn Dahrendorf die Konfliktträchtigkeit der Gesellschaft betont, will er auch den Blick für ihre Geschichtlichkeit neu schärfen. Das Gespür für die innere Dynamik der Gesellschaftsentwicklung war Parsons weitgehend verlorengegangen, weil er nicht eigentlich mit systeminternen Konfliktherden rechnet und deshalb zu äußeren Störfaktoren, zu funktionalen Schwierigkeiten oder zu „Spannungen zwischen Systemeinheiten“ Zuflucht nehmen muß, wenn er gesellschaftlichen Wandel erklären will.⁵⁷ Innere Strukturveränderungen kann er so nur unzureichend, Revolutionen überhaupt nicht plausibel machen. Auch wo im Gefälle seines Denkens versucht wurde, funktionale Systemtheorie und Revolutionsanalyse zu vereinbaren, bei Chalmers Johnson etwa, bleibt die Befangenheit gegenüber sozialem Wandel unverkennbar. Dahrendorf hat in Konflikten, die aus einem innerlich explosiven Gesellschaftsgefüge freigesetzt werden, ein Bewegungsmoment gefunden, das Strukturen evolutionär in Fluß hält oder revolutionär auf sie einwirkt. Um so überraschender ist dann die Beobachtung, daß er über

Umwege doch wieder mit Parsons und anderen Spielarten der Systemtheorie zusammentrifft. Einig sind sich die rivalisierenden Richtungen nämlich in ihrer Absage an den strukturellen Vorrang des Wirtschaftsbereichs und in der Weigerung, sich auf Ursachen für die Umwandlung von Gesellschaften festzulegen. Begründet wird das jeweils verschieden. Im Ergebnis liefert Parsons, seitdem er die Theorie der Gesellschaftsentwicklung für die funktionalistische Schule wiederentdeckt hat, nur beschreibende, allerdings hochabstrakte und begrifflich geschlossene Aussagen zur „sozialen Evolution“ und beruft sich auf die Vielfalt wirksamer Faktoren, vor allem auf kulturelle.⁵⁸ Dahrendorf verzichtet ganz darauf, den Ursachen gesellschaftlicher Veränderung nachzugehen und will sich lediglich um Erscheinungsformen kümmern, da Wandel „allgegenwärtig“ sei.⁵⁹ Der Konfliktgedanke verliert auf diese Weise viel von seiner ursprünglichen Brisanz. Der Grund liegt, um es nur anzudeuten, darin, daß Dahrendorf versucht, soziale Konflikte aus der Wirtschaft herauszuhalten, indem er gesellschaftliche Ungleichheit und die Kontrollgewalt über die Gesellschaft aus dem Raum von Eigentum und Arbeit in den politischen Raum umsiedelt, wie er ja überhaupt als Vertreter eines von Hobbes herkommenden Zwangsansatzes Gesellschaft als Herrschaftsverband begreift und Gesellschaftstheorie als Herrschaftstheorie treibt. Wesentliche Bausteine seines Gesellschaftsbildes gewinnt er dadurch, daß er die ökonomischen Ordnungsbegriffe des marxistischen Denkens in politische übersetzt. Dreh- und Angelpunkt der sozialen Teilung in „oben“ und „unten“ ist dann nicht mehr die Verfügung über die Mittel der Arbeit und des gesellschaftlichen Reichtums, sondern die Verfügung über Herrschaft. Darin sieht er auch den Streitgegenstand von Konflikten, denn die „Ungleichheit in der Verteilung legitimer Macht“⁶⁰ hält er für vorgegeben. Konflikte werden zu einer Art mystischem Lebensborn überhöht, bis schließlich überhaupt Anhaltspunkte fehlen, nach denen sie in wesentliche und unwesentliche zu scheiden wären. Marx und das Denken in seiner Nachfolge setzen demgegenüber einen grundsätzlichen Konflikt am Nerv einer jeden Gesellschaftsordnung seit der Entstehung von Klassengesellschaften voraus, der alle übrigen Konflikte entscheidend prägt. Im Bereich gesellschaftlicher Arbeit, mit der sich die Gesellschaft materiell erhält, wurzelt der Konflikt von Eigentum und Arbeit, der wegen der Polarität der Interessen als „Widerspruch“ aufgefaßt wird. Den marxistischen Voraussetzungen nach wären in diesem Gegensatz, gekoppelt an die technologische Entwicklung, auch die Antriebe des Gesellschaftswandels zu suchen⁶¹.

3. Besieht man sich nun Bückings anspruchsvollen Versuch einer gesamt-

gesellschaftlichen Analyse des Bauernkriegs, kann man eine besondere Verschmelzung systemtheoretischer und konflikttheoretischer Elemente bemerken. Zu einer solchen Verschmelzung hat es zwar bereits früher in der Soziologie Anläufe gegeben, z. B. durch Lewis A. Coser, sie behielten aber zumeist die funktionalistische Bewertung von Konflikten nach dem Gesichtspunkt ihres Stabilitätsbeitrags bei.

David Lockwood hat 1964 dann in einer Kritik am Funktionalismus wie auch an der Konflikttheorie Marx' Gedankengut für diesen Vermittlungsversuch wieder zutage gefördert. Seine Formulierung des „Systemkonflikts“ schließt an die Marxsche Lehre der inneren Widersprüche der Produktionsweise an und will dem Gedanken des „Basiskonflikts“ in der modernen Soziologie wieder zu Anerkennung verhelfen. Er geht davon aus, daß ein Mangel an Übereinstimmung zwischen materiellem Unterbau und institutioneller Ordnung infolge eines wirtschaftlichen Wandels schwerwiegende Spannungen im System verursachen und je nach den Maßnahmen der „konservativen Interessengruppen“ die Entstehung einer sozialen Gegenorganisation und schließlich den Wandel des Herrschaftsgefüges begünstigen kann.⁶² Wenn in der westlichen Geschichtsschreibung des Bauernkriegs neuerdings das Wort vom „Systemkonflikt“ gern aufgegriffen wird, mag es manchmal den Anschein haben, als ob damit ein Fluchtpunkt aus der Alternative Reform oder Revolution angesteuert würde. Bücking hat eine deutlichere Richtung eingeschlagen, wenn er den Konflikt auf seine Ursachen zurückverfolgt, dabei auf den Widerspruch in dem fundamentalen Sinne der Marxschen Denktradition stößt und somit die wirkliche Explosivität der damaligen Situation erkennt. Er hat sich andererseits seine Vorbehalte gegen ein vorschnelles Revolutions-Etikett bewahrt. Neues geleistet hat er für unser Gebiet, indem er anhand einer Fallstudie die Grauzonen sowohl der Konflikt- als auch der Systemtheorie aus moderner sozial- und wirtschaftshistorischer Sicht aufhellen hilft. So übernimmt das Teilsystem Wirtschaft, die wirtschaftliche Entwicklung vom Feudalismus zum Frühkapitalismus, deutlich die führende Rolle für die gesellschaftliche Umwälzung zur Neuzeit hin; großwirtschaftliche Veränderungen verursachten eine „tiefgreifende Agrar- bzw. Feudalkrise“ (S. 171), von der sowohl die Oberschichten als auch die Unterschichten der alten Ordnung erfaßt wurden. Der Konfliktgedanke ist abgewandelt worden und hat klarere Linien bekommen. Aufschlußreich für die gespannte Lage damals sind nicht alle denkbaren Gegensätze, sondern der Hauptgegensatz in der Wirtschaftsweise der feudalen Gesellschaft und seine Ausweitung zum bestandsgefährdenden

Konflikt. Die Gegensatzbeziehung von Bauern und Grundherren ordnet Bücking mit Barrington Moore, hierin den Marxisten nahe, unter den Tatbestand der „Ausbeutung“ ein (S. 169).⁶³

Moore's wichtiges Buch über die geschichtliche Rolle der Bauern und Grundbesitzer hat Bückings Darstellung der Ursachen die Richtung gewiesen. Moore hat sich um das Verständnis vormoderner Bauernrevolten ja vor allem dadurch verdient gemacht, daß er das Produktionsverhältnis Feudalherr — abhängiger Bauer soziologisch als Interaktionsbeziehung angeht. Erst wenn bäuerliche Aktionen und das Handeln der Oberschichten aufeinander bezogen werden, läßt sich in der Ursachenfrage über einlinige Vermutungen wie wirtschaftliche Verschlechterung, Einfluß religiöser Ideen usw. hinauskommen und der inneren Dynamik des Konflikts neue Seiten abgewinnen. In seiner Untersuchung stellt Bücking denn auch das Handeln von grundbesitzendem Adel und Geistlichkeit als bewegliches Zwischenglied zwischen die Auslöser der Krise im Bereich der Wirtschaftsstruktur und die Einbrüche in der gesellschaftlichen Wertestruktur. Ein Ursachenkatalog müßte nach seinen Ergebnissen ungefähr so aussehen: Im vorderösterreichischen Bauernkrieg kamen zusammen a. eine aufstandsbegünstigende Herrschaftsstruktur, die durch eine starke horizontale Aufgliederung der Macht bei nur schwach ausgeprägter Zentralgewalt gekennzeichnet war; b. eine *Systemkrise*, verursacht durch den Druck der frühkapitalistischen Entwicklung; da die überkommenen feudalen Oberschichten nicht selbst die Initiative zum wirtschaftlichen Strukturwandel ergriffen und als Opfer in den Sog der Veränderung gerieten, suchten sie einen finanziellen Ausgleich bei ihren Bauern; eine „wirtschaftliche Verelendung“ (S. 188) weiter Bevölkerungsteile war die Folge der Mehrbelastungen; der überwiegenden Mehrheit des weltlichen Adels gelang es nicht, der Krise auf andere Weise Herr zu werden, weil sie den Anschluß an neue Aufstiegschancen in der frühmodernen Verwaltung verpaßte; c. ein Ungleichgewicht im System durch die Störung der funktionalen Austauschverhältnisse; den Vorrechten und gesteigerten Ansprüchen der geistlichen und weltlichen Grundherren standen nach schweren seelsorgerlichen und militärisch-rechtlichen Funktionsverlusten keine angemessenen Gegenleistungen mehr gegenüber; d. die Erkenntnis, wie schwach die Bindeglieder zwischen Oberschicht und Bauernschaft in Wirklichkeit waren; die offensichtliche Diskrepanz zwischen der produktiven Leistung der Bauern und der adligen Schutz- und Schirm-Pflicht brachte das ideelle Selbstbildnis der Ständegesellschaft ins Wanken und ließ eine gemeinsame Wertorientierung an Boden verlieren; der Abstand

zwischen Ober- und Unterschichten vergrößerte sich, zumal funktionsgerechte Wertbeziehungen fehlten, denn der Bauer blieb weiter mindergestellt und minderbewertet; e. ein schärferes Bewußtsein der Ausbeutung bei den Bauern; die Reformation gab ihnen mit dem Göttlichen Recht einen Maßstab an die Hand, an dem sich auch gesellschaftliche Zustände messen lassen mußten; f. das Gelingen eines Zusammenschlusses der Bauern und ihr Bündnis mit Angehörigen der bürgerlichen Krisen- und der Wanderberufe. Der Gegensatz zwischen Bauern und Grundherren konnte zum *sozialen Konflikt* eskalieren.

Einige Schwierigkeiten bereitet Bückings Antwort auf die Frage, ob der Bauernkrieg als Revolution anzusehen sei oder nicht. Es ist etwas verwirrend, den Kampf der Bauern austauschbar als „Aufstand“, „Revolte“ und „Rebellion“ bezeichnet zu finden, daneben auch immer wieder auf „revolutionäre“ Züge hingewiesen zu werden. Als Teil einer „frühbürgerlichen Revolution“ sieht er den Bauernkrieg nicht. Er weist diese Auslegung ab, da für ihn offenbar wesentlich zum Revolutionsbegriff gehört, daß die Trägergruppen eine Machtübernahme anstreben, im Bauernkrieg aber das technisch führende Bürgertum nicht vertreten war und auch die bürgerliche Herrschaft nicht gefordert wurde. Folgerichtig wird der zurückgeschlagene Vorstoß der Bauern nicht mit den späteren Siegen des Bürgertums über den Feudalismus in Verbindung gebracht. Bückings Ausblick endet vielmehr mit der „Entpolitisierung“ (S. 191) eines Großteils der Bevölkerung auf dem Weg zum „nivellierten und zentralistisch regierten Flächenstaat“ (S. 191/192).

Der Text legt insgesamt folgende Lesart nahe: Der Bauernkrieg ereignete sich im Einzugsbereich eines qualitativen Wandels der Wirtschaftsentwicklung. Die frühkapitalistische Entfaltung setzte das feudale institutionelle Gefüge unter Druck und begründete eine Desintegration des Systems. In seiner Skizze der Ausgangslage scheint Bücking mit der ostdeutschen Annahme einer Spannung zwischen „Produktivkräften“ und „Produktionsverhältnissen“ und mit dem Befund einer „Krise“ der Feudalgesellschaft übereinzustimmen. Die Wege trennen sich aber bei der Beurteilung der Auswirkungen dieser Spannung auf die sozialen Beziehungen. Einen gesellschaftlichen Bruch bis hin zum Konflikt sieht er nicht etwa im „objektiven Interessengegensatz“ zwischen frühkapitalistischen Unternehmern und Feudalherren, der die Deutung der „frühbürgerlichen Revolution“ so problematisch macht. Der Gruppenkonflikt im Zentrum des Bauernkriegs, der die Bauern gegen ihre Herren zu Felde ziehen ließ, wird hier nicht als direktes

Spiegelbild der Spannung im „Unterbau“ zwischen neuen und alten ökonomischen Formen auf Kosten des subjektiven Bewußtseins der Aufständischen zu konstruieren versucht. Zwischen der Ebene des Strukturkonflikts im Wirtschaftssystem und der Ebene des sozialen Konflikts knüpft Bücking andere Verbindungsfäden, und zwar über das Krisenverhalten der Oberschichten. Der Bauernkrieg war danach ein Ausbruch des innerfeudalen Gegensatzes von Grundherren und Grundholden, die beide Verlierer des sich ankündigenden Gesellschaftswandels waren. Sein Ziel bestand in der politisch-sozialen Emanzipation der Schichten, die sowohl die Hauptlast des alten Systems trugen als auch durch ihre Stellung am Sockel der Ständepyramide den Druck der frühkapitalistischen Neuerungen durch ihre Herren am empfindlichsten zu spüren bekamen. Forderungen nach einer Mit- bzw. Alleinherrschaft weisen den Bauernkrieg als beabsichtigte Bauernrevolution aus, die aber ihres Scheiterns wegen den Rahmen des Systemkonflikts nicht sprengte. Der Bauernkrieg blieb ein „Versuch einer Neuordnung der Gesellschaft“ (S. 181).

Zur „Revolution des gemeinen Mannes“

Peter Blickle hat nicht nur einen Forschungsansatz zur Diskussion gestellt, der erst noch historisch-empirisch eingelöst werden müßte; er hat vielmehr eine ausgereifte Analyse des Quellenmaterials vorgelegt und den Bauernkrieg als „Revolution des gemeinen Mannes“ charakterisiert. Dieses Konzept soll hier im Blick auf die beiden Begriffe „Revolution“ und „gemeiner Mann“ befragt werden.

1. Zum Begriff der Revolution und seiner Anwendung ist von Blickle selbst explizit kein bestimmtes sozialwissenschaftlich orientiertes Erklärungsmodell verwendet worden. Seine Arbeit versucht stattdessen, neue Fragestellungen und Forschungsergebnisse unterschiedlicher Herkunft zu nutzen.⁶⁴ Er konfrontiert mehrere Zugänge zum Bauernkrieg, z. B. den marxistisch-leninistischen revolutionstheoretischen Ansatz, die verfassungsrechtliche Interpretationsrichtung der Schule von G. Franz u. a., mit seinem schwerpunktmäßig am oberdeutschen Raum gewonnenen empirischen Material und fügt die einzelnen Ergebnisse zu einer, in begrenzter Weise auf den gesamten Bauernkrieg anzuwendenden, Deutung zusammen. Bei diesem Vorgehen mißt er einem wirtschaftsgeschichtlichen Zugriff wesentliche Bedeutung zu, da der „Bauernkrieg unter Ausschluß der sozioökonomischen Faktoren nicht

auf den Begriff zu bringen“ sei (S. 14). Um der Frage nach dem revolutionären Charakter des Bauernkriegs auf den Grund zu gehen, setzt er analytisch am Wirtschafts-, Gesellschafts- und Herrschaftsbereich an.⁶⁵ Damit wären Grundlagen skizziert, von denen aus Blickles Revolutionsverständnis näher ins Auge gefaßt werden kann.

Wenn sozioökonomische Faktoren bei der Ursachenanalyse des Bauernkriegs stark hervorgehoben werden und von einer „Krise des Feudalismus“ die Rede ist, erinnert das auffällig an die theoretischen Prämissen und Ergebnisse marxistischer Untersuchungen.⁶⁶ Blickle verknüpft den Befund einer „Krise“ jedoch ausschließlich mit sozialen, wirtschaftlichen und demographischen Entwicklungen auf dem Land im Laufe des 15. und während der ersten beiden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Bei dieser Konzentration auf die agrarwirtschaftliche Lage kommen Stadt und Frühkapitalismus im Unterschied zu den Arbeiten aus der Deutschen Demokratischen Republik nicht voll in den Blick. Daß die Gesamtwirtschaft mit ihren langfristigen Trends nicht in seine Untersuchung einbezogen worden ist, zeigt, wie wenig er das marxistisch-leninistische Revolutionskonzept im Grunde aufgreift. Blickle engt den Krisencharakter eines Gesellschaftssystems als Vorbedingung für das Entstehen einer Revolution aber nicht auf den sozioökonomischen Bereich ein und lehnt darüber hinaus eine Ursachenhierarchie ab (S. 136). Er konstatiert vielmehr „eine umfassende Krise der feudalen Gesellschaft“⁶⁷, die aus der Entwicklung erwuchs, die „die wachsenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die zunehmenden sozialen Spannungen und die verstärkten herrschaftlichen Abhängigkeiten bewirkten“ (S. 87). In der Analyse dieser Entstehungsbereiche einer Revolution ist Blickles Vorgehen keinem bestimmten Ansatz verpflichtet. Er vereinigt, ohne darüber im einzelnen Rechenschaft abzulegen, wesentliche Momente verschiedener sozialwissenschaftlicher Revolutionstheorien mit sozioökonomischen wie normativ-politischen Ableitungen.⁶⁸

Die Frage nach dem Revolutionscharakter des Bauernkriegs ist nach Blickles Meinung nicht durch die Analyse seiner Ursachen, sondern primär durch die seiner Ziele zu beantworten.⁶⁹ Eindeutig läßt sich jedoch der Revolutionsbegriff über die Klärung der Zielkonzeption nicht festlegen, da unterschiedliche und zum Teil weit interpretierbare Kriterien in den Arbeiten zur Revolutionstheorie auftauchen. Nach K. Lenk ist entscheidend „die *Sprengung* der bisherigen Gesellschaftsordnung im Sinne eines Bruchs mit der Tradition, ein Vorgang, der als *sprungartig-gewaltsamer Umschlag* einer revolutionären Entwicklung angesehen werden kann“.⁷⁰ Diese Definition

zielt in die Richtung, Revolution als Totalrevolution zu bestimmen, durch die alle Bereiche erfaßt und in verschiedenem Grad umgeformt werden.⁷¹ Das hieße konkret, daß der Bauernkrieg, um als Revolution gelten zu können, im Ergebnis nicht innerhalb des Feudalsystems hätte verbleiben dürfen, sondern zur Überwindung des Feudalismus seiner Zeit hätte führen müssen. In der Forschung wird gelegentlich erst, jedoch nicht unumstritten, die Französische Revolution als Typus der antifeudalen Revolution gewertet.⁷²

Revolution wäre der Bauernkrieg wohl auch in programmatischer Hinsicht nur, wenn er vorwärtsweisende Wertvorstellungen und neue Ideen auf politischem Gebiet aufwiese. So betont etwa K. Griewank als ausschlaggebende Neuerung bei revolutionären Umbrüchen neben der Umwälzung von Staats- und Rechtsverhältnissen die „ideelle Form einer programmatischen Idee oder Ideologie, die positive Ziele im Sinne einer Erneuerung, einer Weiterentwicklung oder eines Menschheitsfortschrittes aufstellt“.⁷³ Dieser moderne Revolutionsbegriff sei erst möglich geworden durch ein spezifisch modernes Weltverständnis, in dem „die Veränderung zum herrschenden Zug im Geschichtsprozeß und den Deutungen, die er erhält“⁷⁴, wurde. Blickles Revolutionsverständnis setzt in der Tat das Vorhandensein fortschrittlicher Momente voraus. Solche Momente fänden sich im Bauernkrieg sowohl auf der Legitimations- als auch auf der Zielebene: „Das göttliche Recht per se bot eine Möglichkeit den Feudalismus zu überwinden, wenn es gelang, eine politische Ordnung daraus zu schmieden, in der die bisherigen staatlichen Funktionen der Feudalherren aufgesogen und damit entbehrlich wurden“ (S. 181); das Ziel der Erhebung dokumentiere den revolutionären Charakter des Bauernkriegs, da es auf eine tendenzielle Aufhebung des feudalen Gesellschaftssystems hingeführt habe.⁷⁵ Die Beibehaltung der alten ständestaatlichen Institutionen widersprach nach Blickle nicht der revolutionären Sprengkraft in den Zielsetzungen des Bauernkriegs. An dieser Stelle könnte die Kritik an der Verwendung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs ansetzen. Hinter der Infragestellung der geltenden Herrschaftsordnung durch die unteren Schichten mit dem Ziel einer breiteren politischen Partizipation stand noch keine antagonistische Gesellschaftskonzeption⁷⁶, die das Gesamtsystem schließlich aus den Angeln gehoben hätte.⁷⁷ Damit wäre die Bewegung eher einer Revolte als einer Revolution gleichzusetzen. Diesem Einwurf kann man begegnen, indem man, wie es beispielsweise in der neueren ostdeutschen Forschung geschieht, den Revolutionsbegriff seinem Umfang nach ausdehnt und variabel hält⁷⁸ (das Moment der Veränderung von Teilbereichen der Gesellschaft genügt hier bereits, um diesen Begriff verwenden

zu können), oder man unterstreicht den prozessualen Charakter von Revolutionen stärker im Sinne eines allmählichen Strukturwandels (die einzelnen Revolutionsetappen brauchen nicht *alle* Merkmale einer ausgereiften Revolution zu zeigen⁷⁹). Mit der Wahl des Revolutionsbegriffs will auch Blickle auf den Übergangscharakter des Bauernkriegsgeschehens an der Nahtstelle zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Gesellschaft hinweisen. Sähe man in der Erhebung nur eine Revolte, ein momentanes Aufbegehren, dann würden die Neuansätze und Ziele dieser Jahre, in denen er Konturen einer alternativen Ordnungsvorstellung erkennt, zu sehr in den Hintergrund gerückt, zudem würde der Übergangscharakter der Epoche verwischt. Eine Alternative entwickelten die Aufständischen nach Blickle insofern, als sie dem erstarkenden Frühmodernen Staat, in dem der Aufbruch zur Neuzeit sich unter anderem ausdrückte, die Konzeption der landschaftlichen Verfassung entgegensetzten. Darin seien aber nicht rückwärtsgewandte Ideen zum Tragen gekommen, sondern der Impuls zur Weiterentwicklung und Umformung des alten ständestaatlichen Herrschafts- und Gesellschafts-systems. Blickle verwendet nicht nur einen modernen Revolutionsbegriff in Bezug auf Ursachen und Ziele, er liefert für ihn auch Argumente.

2. Mit dem Begriff des „gemeinen Mannes“ will Blickle die Trägerschichten der Erhebung umschreiben. Soziologisch deckt der Begriff die Gruppen der Bauern, der Bürger landsässiger Städte, die von reichsstädtischen Ämtern ausgeschlossenen Städter und die Bergknappen ab (S. 179). Quantitativ machten diese Schichten schätzungsweise 80 bis 90 Prozent der Bevölkerung aus.⁸⁰

Blickle entspricht damit dem allgemeinen Bedürfnis, die Sozialstruktur und die Programmatik der Aufständischen präziser zueinander in Beziehung zu setzen, als es in den am Begriff des „Bauernkriegs“ orientierten Studien geschehen ist. Der „gemeine Mann“ ist der Untertan, d. h. als Antipode zur Obrigkeit genauer „derjenige, der nicht herrschaftsfähig ist“ (S. 179). Blickle betont zwar die Rolle der Volksmassen, ähnlich wie in der Theorie der „frühbürgerlichen Revolution“, er weicht aber doch mit seinem Konzept einer „Revolution des gemeinen Mannes“ von dieser Theorie ab. Er trennt nicht zwischen objektiven Aufgaben und Entwicklungsnotwendigkeiten der Geschichte einerseits und subjektivem Bewußtsein der handelnden Menschen andererseits und vermeidet so die Schwierigkeit, historische Realität und theoretisches Gerüst durch Hilfskonstruktionen in Einklang bringen zu müssen. Darüber hinaus spielt in seinem Modell das „frühbürgerliche“ Moment der Revolution, eingeordnet in ein prozessuales Revolutionskonzept

mit einem objektiv notwendigen Verlaufs- und Entwicklungsmuster, keine nennenswerte Rolle.

Die Kategorie des „gemeinen Mannes“ zur Charakterisierung der Sozialstruktur der Revolution von 1525 ist nicht unumstritten. H. Schilling spricht ihr Erklärungskraft über die propagandistische Ebene hinaus ab, da sie rechtliche und soziale Strukturen nicht erfasse.⁸¹ Sie verweise die unterschiedlichen Verhältnisse in Stadt und Land sowie im innerstädtischen Bereich. Darüber hinaus werde ein analoges Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertan in der Stadt und auf dem Dorf suggeriert. Ob dieser Vorbehalt Schillings auf alle städtischen Befunde zutrifft, ist fraglich. Es müßten gerade die soziale Struktur und die besonderen Herrschaftsverhältnisse in Ackerbürger- und Gewerbestädten mittlerer Größe mit lokalem Absatzgebiet⁸² in stärkerem Maße untersucht werden, um die These Blickles zu widerlegen, daß sich das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertan in Stadt und Land analog darstellt.⁸³ Andererseits sperrt sich aber die Beobachtung Sabeans von der sozialen Differenzierung der Dorfgemeinschaft im Bauernkrieg gegen eine Verallgemeinerung des „gemeinen Mannes“ auf den Bauern schlechthin. Für die Reichsstädte selbst nennt Blickle als Klammer gemeinsamen Vorgehens von Bauern und Städtern — bei unterschiedlicher Wirtschaftsstruktur — „die Umsetzung der reformatorischen Theologie in eine politische Theologie“ (S. 171). Dabei wird der Gegensatz von Gemeinde und Rat in den Reichsstädten Oberschwabens, des Oberrheins und Frankens betont, ohne jedoch zu übersehen, daß man die „reformationsfreundlichen, bauernfreundlichen, ratsfeindlichen Kräfte (nicht) in einer sozialeinheitlichen Schicht“ (S. 162) suchen könne. Es ist wichtig zu betonen, daß trotz starker sozialer Mobilität⁸⁴ das Stadtreghment überwiegend in der Hand patrizischer und zünftiger Kaufleute einschließlich einer kleinen Zahl von Rentnern lag⁸⁵. Das bedeutete für den städtischen Bereich, daß der Gruppe der opponierenden Gemeinde nicht nur Unterschichten⁸⁶, sondern auch weite Teile der Mittelschichten, besonders des Zunfthandwerks, angehörten.⁸⁷ Es muß in Zukunft geklärt werden, ob die Kategorie des „gemeinen Mannes“ diese vielfältigen städtischen Gruppen tatsächlich faßt.⁸⁸ Ferner müßte die unterschiedliche Herkunft des Begriffs „gemeiner Mann“ aus herrschaftlichen und bäuerlichen Quellen, worauf Blickle selber hinweist, genauer untersucht werden. Nur dann wird es möglich sein, einen „quellen-nahen“ Begriff als eine analytische Kategorie für die Aufschlüsselung der Sozialstruktur einer revolutionären Bewegung einzusetzen. Aber trotz dieser Einwände und Vorbehalte gegenüber der Formel von der „Revolution

des gemeinen Mannes“ ist festzuhalten, daß Blickle das Augenmerk mit Recht auf die verschiedenen beteiligten Gruppen aus Stadt und Land lenkt und auf die Massenbasis deutet, mit der auch das Moment revolutionärer Gewalt gegeben war.⁸⁹

Der politische Emanzipationsprozeß von Bauern, Bürgern und Knappen ist ebenfalls von Bücking herausgearbeitet worden. Vergleicht man beide Ansätze, so ergeben sich bedeutsame Parallelen in den Ergebnissen: a. Die Darstellung der Revolution von 1525 bzw. des Bauernkriegs als sozialer Konflikt aufgrund einer Krise *innerhalb* des feudalistischen Gesamtsystems; b. die Betonung der Bedeutung sozioökonomischer Faktoren für die Entstehung der Krise und der gewaltsamen Auseinandersetzung; c. der sich entwickelnde antagonistische Charakter von Obrigkeit und Untertan (Bauern-Herrschaft, Rat-Gemeinde); d. die Bedeutung des göttlichen Rechts als dynamische Grundlage der politisch-sozialen Veränderung; e. die Verbindung ländlicher und städtischer Trägerschichten und f. das Ziel einer Neuordnung der Gesellschaft. Blickle hätte prinzipiell auch keine Einwände dagegen, die Revolution von 1525 mit dem Modell des „Systemkonflikts“ zur Darstellung zu bringen.⁹⁰ Das mögliche Auswechseln der Begrifflichkeit signalisiert, wie wenig Wert er auf eine präzisere Übernahme sozialwissenschaftlich bestimmter Kategorien legt. Er bemüht sich vielmehr, vorgefundene Konzepte mit historisch-empirischen Beobachtungen aufzufüllen. Ihm liegt mehr an den Beobachtungen als an den Begriffen.

Überblick und Analyse haben gezeigt, daß die Bauernkriegsforschung in den letzten Jahren ein gutes Stück vorangekommen ist. Sie ist freilich auch komplizierter geworden. Jeder Ansatz, der hier problematisiert wurde, hat seine Licht- und Schattenseiten. Zusammen können die eingeschlagenen Forschungswege aber den Historiker ermutigen, weiter mit Hilfe sozialwissenschaftlich orientierter Erklärungsmodelle, wenn ihr hypothetischer Charakter nur eingestanden oder ihre heimliche Voraussetzung theoretisch offengelegt wird, auf eine „Sozialgeschichte der Reformationszeit“ hinzuarbeiten.

1 Allgemein dazu: Karl-Heinz Klingenburg u. a., Deutsche Kunst und Literatur in der frühbürgerlichen Revolution: Aspekte, Probleme, Positionen, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Berlin (Ost) 1975; U. Krempel u. a., Materialien zur Kunst der Bauernkriege, Bochum 1974; tendenzen, Nr. 97, Die Kunst im großen deutschen Bauernkrieg,

München, 1974; Wolfgang Hütt, *Deutsche Malerei und Graphik der frühbürgerlichen Revolution*, Leipzig 1973. Weitere Literatur bei Wehler, *Bauernkrieg*, S. 320 f., 343–354.

2 Günter Jäckel (Hg.), *Kaiser, Gott und Bauer: Die Zeit des Deutschen Bauernkrieges im Spiegel der Literatur*, Berlin (Ost) 1975.

3 Zur steigenden Zahl der Drucke zwischen 1518 und 1525 und zum Anwachsen des deutschsprachigen Lesepublikums vgl.: Rolf Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart 1973.

4 Adolf Laube u. a., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin (Ost) 1975. Früher: Klaus Kaczerowsky (Hg.), *Flugschriften des Bauernkrieges*, Reinbek b. Hamburg 1970.

5 Helmut Brackert, *Bauernkrieg und Literatur*, Frankfurt/M. 1975 (fortan: Brackert, *Literatur*).

6 Auf die Korrekturen am überlieferten Bild des Bauern und seiner Arbeit Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts weist hin: Siegfried Epperlein, *Der Bauer im Bild des Mittelalters*, Leipzig, Jena, Berlin 1975, S. 79–86, 123–143. Zur Lebensweise der bäuerlichen Bevölkerung vgl. auch: *Der arm man 1525: Volkskundliche Studien*, hg. v. Hermann Strobach, Berlin (Ost) 1975.

7 Peter Lucke, *Gewalt und Gegengewalt in den Flugschriften der Reformation*, Göppingen 1974. — Sprachwissenschaftliche Untersuchungen haben bisher vorgelegt z. B. die sowjetische Germanistin M. M. Guchman, *Die Sprache der deutschen politischen Literatur in der Zeit der Reformation und des Bauernkrieges*, Berlin (Ost) 1974, und Hannelore Winkler, *Der Wortbestand von Flugschriften aus den Jahren der Reformation und des Bauernkrieges*, Berlin (Ost) 1975.

8 Vgl. Dieter Senghaas (Hg.), *Kritische Friedensforschung*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1972.

9 Walter Dietze, *1525: Dramen zum deutschen Bauernkrieg*, Berlin (Ost) 1975, S. 681.

10 Brackert, *Literatur*, S. 119.

11 Vgl. Georg Lukács, *Der historische Roman*, Berlin (Ost) 1955. — Zu Grundfragen poetischer Geschichtsaneignung neuerdings auch: Hans Dahlke, *Geschichtsroman und Literaturkritik im Exil*, Berlin, Weimar 1976.

12 *Mennonitische Geschichtsblätter* (fortan: MGBL), 1976, S. 56. Auf S. 50 ist uns ein Irrtum unterlaufen. F. Kopitzsch hat sich im Anschluß an W. Schulze auf die „neue Dimension eines gesamtgesellschaftlich wirksamen Konflikts“ und nicht den „sozialen Systemkonflikt“ bezogen.

13 Wohlfeil, *Bauernkrieg*, S. 33.

14 Vgl. Henri Lefèbvre, Zum Begriff der „Erklärung“ in der politischen Ökonomie und in der Soziologie, in: Alfred Schmidt (Hg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, 4. Aufl. Frankfurt 1972, S. 153 f.

15 Vgl. dazu auch Bob Scribner, *Is there a social history of the Reformation?* in: *Social History*, 1977, S. 483 ff.

16 H.-U. Wehler (Hg.), *Geschichte und Soziologie*, Köln 1972, S. 11–31.

- 17 Hans Peter Dreitzel, Theorieleere Geschichte und geschichtslose Theorie, in: H.-U. Wehler, a. a. O., S. 40; vgl. auch Dieter Groh, Kritische Geschichtswissenschaft in emanzipatorischer Absicht. Überlegungen zur Geschichtswissenschaft als Sozialwissenschaft. Stuttgart 1973, S. 16 f.
- 18 Vgl. Georg Henrik von Wright, Erklären und Verstehen, Frankfurt 1974.
- 19 Gegen die Möglichkeit, die methodologischen Unterschiede überwinden zu können, hat sich mit Entschiedenheit einer der führenden Vertreter der Modernen Sozialgeschichte gewandt: Theodor Schieder, Unterschiede zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Methode, in: Festschrift für H. Heimpel z. 70. Geb., Band 1, Göttingen 1971, S. 1–27.
- 20 Vgl. Abraham Friesen, Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents, Wiesbaden 1974.
- 21 Rainer Wohlfeil (Hg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution? München 1972.
- 22 Josef Foschepoth, Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der DDR. Zur Methodologie eines gewandelten Geschichtsverständnisses. Berlin 1976.
- 23 MGBI 1976, S. 28–36.
- 24 Vgl. auch Thomas Nipperdey, Marxismus und Geschichtswissenschaft, in: Gerhard Szczesney (Hg.), Marxismus ernst genommen. Ein Universalsystem auf dem Prüfstand der Wissenschaften. Reinbek b. Hamburg 1975, S. 89–108.
- 25 Friedrich Engels, Der Deutsche Bauernkrieg, 11. Aufl. Berlin (Ost) 1974, S. 29.
- 26 Vgl. z. B. Max Steinmetz in: Wohlfeil, a. a. O., S. 91 f. und S. 64 ff., Dietrich Lösch, ebd., S. 165.
- 27 Vgl. vor allem die Arbeiten von Max Steinmetz aus den frühen sechziger Jahren (Wohlfeil, a. a. O.).
- 28 Vgl. Dietrich Lösch, a. a. O.; einschränkend allerdings Günter Vogler, ebd., S. 202.
- 29 J. Foschepoth, a. a. O., S. 69.
- 30 Bernhard Töpfer, Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit, in: Wohlfeil, a. a. O., S. 78. So sehr Engelberg hier im Grunde Töpfer zuarbeitet, soll doch nicht übersehen werden, daß letzterer den Zusammenhang von wirtschaftlicher Entwicklung und reformatorischer Bewegung anders beschreibt, nämlich „daß die wichtigsten Entwicklungen der frühen Neuzeit, die Entfaltung eines Stadt und Land erfassenden Manufakturkapitalismus und die die Ungebundenheit des Feudaladels einschränkende staatliche Zentralisation, weitgehend unabhängig von der Reformation in Deutschland und entsprechenden kirchlichen Veränderungen in anderen europäischen Staaten einsetzten und weiter fortschritten, wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß die reformatorische Bewegung in Deutschland ein Ergebnis und Ausdruck dieser Prozesse war und sie ihrerseits diese Entwicklungsprozesse mehr oder weniger stark beeinflussen“ (S. 76). Damit antwortete Töpfer indirekt auch auf die einst von Gerhard Zschäbitz (in: Wohlfeil, a. a. O., S. 136 f.) geäußerte Kritik an seinem Aufsatz über „Fragen der hussitischen revolutionären Bewegung“, in: ZfG 1963, S. 146 ff.

- 31 Die Übergangsperiode vom Feudalismus zum Kapitalismus wird von Max Steinmetz als „Frühneuzeit“ bezeichnet, in: Wohlfeil, a. a. O., S. 63.
- 32 Max Steinmetz in: Wohlfeil, a. a. O., S. 152.
- 33 G. Brendler, Zur Auffassung von Reformation und Bauernkrieg bei Friedrich Engels, in: H. Bartel u. a. (Hg.), *Evolution und Revolution in der Weltgeschichte*, Berlin (Ost) 1976, S. 248 (fortan: Brendler).
- 34 O. G. Tschakowskaja, Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland, in: *Sowjetwissenschaft, Gesellschafts-Wissenschaftliche Beiträge*, 1957, S. 721–738.
- 35 A. D. Epstein, Reformation und Bauernkrieg in Deutschland als erste bürgerliche Revolution, ebd., 1958, S. 274.
- 36 G. Zschäbitz, a. a. O., S. 130.
- 37 Vgl. Thomas Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtsschreibung, in: Wohlfeil, a. a. O., S. 219.
- 38 A. Laube, Die Volksbewegungen in Deutschland von 1470 bis 1517. Ursachen und Charakter. In: Blickle, *Revolte und Revolution*, S. 84–98.
- 39 Th. Nipperdey, a. a. O., S. 217.
- 40 Vgl. Leszek Kolakowski, Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit, in: ders., *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, München 1967, S. 51 ff.
- 41 Vgl. François Furet, Der revolutionäre Katechismus, in: Eberhard Schmitt (Hg.), *Die Französische Revolution*, Köln 1976, S. 71 ff., der das Interpretament der bürgerlichen Revolution als ein „metaphysisches Monstrum“ (S. 74) ablehnt. — Eberhard Schmitt und Matthias Meyn, *Ursprung und Charakter der Französischen Revolution bei Marx und Engels*, Bochum 1977, S. 82 f.
- 42 Régine Robin, Der Charakter des Staates am Ende des Ancien Régime: Gesellschaftsformation, Staat und Übergang, in: E. Schmitt (Hg.), a. a. O., S. 202–229.
- 43 Bei Jürgen Kuczynski, *Die vier Revolutionen der Produktivkräfte*, Berlin 1976, findet der Komplex Reformation und Bauernkrieg übrigens keine Erwähnung.
- 44 Marx-Engels, *Werke* Berlin (Ost) 1972 20, S. 348 (fortan: MEW).
- 45 Vgl. E. Schmitt und M. Meyn, a. a. O., S. 25: „Seit dem 16. Jahrhundert, so stellt Marx heraus, hätten sich die Fürsten der Interessen der Bourgeoisie angenommen, um mit ihrer Unterstützung den „Feudaladel zu stürzen“ (MEW 2, S. 63).“
- 46 Bedeutsam sind bes. die Spezialarbeiten zur wirtschaftlichen Situation und sozialen Differenzierung in verschiedenen Städten und Regionen.
- 47 Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Geschichte und Soziologie*, Köln 1976, S. 11 f.
- 48 Zu nennen sind Anleihen etwa bei der soziologischen Konflikttheorie (W. Schulze) und bei der Sozial- und Kulturanthropologie (H. Wunder).
- 49 Jürgen Bücking, Der „Bauernkrieg“ in den habsburgischen Ländern als sozialer Systemkonflikt, 1524–1526, in: Wehler, *Bauernkrieg*, S. 168–192. Eine Unter-

- suchung über den Bauernkrieg als „sozialen Systemkonflikt“ hat vor einiger Zeit der bekannte Sozialhistoriker Hans Rosenberg angekündigt.
- 50 Damit übereinstimmend J. C. Stalnaker über Vorbedingungen einer sozialgeschichtlichen Interpretation des Bauernkriegs (Wehler, Bauernkrieg, S. 47 f.).
- 51 Ralf Dahrendorf, *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*, 3. Aufl. München 1974, S. 257 (fortan: Dahrendorf, *Utopia*).
- 52 Ebd., S. 275.
- 53 So auch Gabor Kiss, *Einführung in die soziologischen Theorien*, Bd. 2, 2. Aufl. Opladen 1975, S. 200 und 229.
- 54 Ausführlicher ebd., S. 164 ff.
- 55 Zu bisherigen Stationen der Systemtheorie kritisch: Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Engelwood Cliffs/N. J. 1967, S. 7–40.
- 56 Dahrendorf, *Utopia*, S. 273.
- 57 Vgl. dazu: Talcott Parsons, *Das Problem des Strukturwandels: eine theoretische Skizze*, in: Wolfgang Zapf (Hg.) *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, Berlin 1969, S. 37–41, 50–52 (fortan: Zapf, *Sozialer Wandel*).
- 58 Ebd., S. 50–52; ders., *Differentiation and Variation in Social Structures*, in: Parsons (Hg.) u. a., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Bd. 1, New York 1961, S. 239–264; zur sozialen Evolution: ders., *Gesellschaften: Evolutionäre und komparative Perspektiven*, Frankfurt/M. 1975, S. 173/174, 177.
- 59 Dahrendorf, *Utopia*, S. 274, 277–293.
- 60 Ders., *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München 1961, S. 213 f.
- 61 Zum Begriff des sozialen Widerspruchs und zur historischen Dynamik im Marxismus: Michael Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1973, S. 7–41; Helmut Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1972, S. 44 ff.
- 62 David Lockwood, *Soziale Integration und Systemintegration*, in: Zapf, *Sozialer Wandel*, S. 124–137.
- 63 Barrington Moore, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt*, Frankfurt/M. 1974, S. 547.
- 64 Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München, Wien 1975, S. 19 (fortan: Blickle, *Revolution*).
- 65 Blickle selbst betont diesen Zusammenhang, indem er das Kapitel 1.1.4. mit dem Titel: „Wirtschaft, Gesellschaft, Herrschaft – vom Zusammenhang der krisenhaften Erscheinungen“ überschreibt.
- 66 Peter Weigt, *Revolution*, in: *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, hg. v. Axel Görlitz, München 1970, S. 365–366.
- 67 Peter Blickle, in: Blickle, *Revolte und Revolution*, S. 325.
- 68 Vgl. Theodor Schieder, *Revolution*, in: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1972, Sp. 704 (fortan: Schieder). Blickle,

Revolution, S. 132; Schieder, Sp. 697; Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977, S. 57–60 (fortan: van Dülmen.). Chalmers Johnson, Revolutionstheorie, Köln, Berlin 1971, S. 169 (fortan: Johnson); vgl. dazu Blickles Ausführungen zu den korporativ-bündischen und landschaftlichen Verfassungsmodellen in: Revolution, S. 145 ff.

69 Blickle, Revolte und Revolution, S. 127 und S. 330–332.

70 Kurt Lenk, Thesen zur 1. Vorlesung im Rahmen der Vorlesung Revolution und Gegenrevolution, gehalten im WS 1971/72 an der Universität Erlangen - Nürnberg, These 2 (fortan: Lenk).

71 Vgl. Schieder, Sp. 696; Oskar Köhler, Revolution, in: Staatslexikon, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 6, Freiburg 1961, S. 888 (fortan: Köhler); Theodor Geiger, Revolution, in: Handwörterbuch der Soziologie, hg. von Alfred Vierkandt, Stuttgart 1959, S. 512. Geiger setzt diesen Revolutionsbegriff als einen soziologischen von geistesgeschichtlichen, politischen, staats- und rechtstheoretischen Begriffen ab.

72 Köhler, S. 888.

73 Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte, Frankfurt/Main 1971, S. 20 (fortan: Griewank).

74 S. Schieder, Sp. 694; Griewank, S. 22 ff., S. 143 ff. Dieser Vorgang verlief im Übergang von der Renaissance zum Absolutismus und wurde zuerst deutlich in der „Glorious Revolution“ in England.

75 Vgl. dazu van Dülmen, der die verschiedenen Bündnisse als „Ansätze einer sozialrevolutionären Organisation“ („indirekt (als) ein Instrument zur Änderung der Gesellschaft“) darstellt, (S. 50).

76 Vgl. Josef Foschepoth, a. a. O., S. 70.

77 S. Lenk, Thesen; Köhler, S. 888; Johnson, S. 157.

78 S. Brendler, S. 259.

79 Vgl. Brendler, S. 266; Gerhard Schilfert, Die Revolutionen beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus, in: ZfG (1969), S. 171–193; Günter Vogler, Revolutionäre Bewegung und frühbürgerliche Revolution, in: ZfG (1974), S. 394–411, bes. S. 394–399; Foschepoth, a. a. O., S. 62 ff.

80 Blickle, Revolte und Revolution, S. 332.

81 Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der stadtbürgerlichen Gesellschaft des alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525–1534, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 237.

82 Horst Jecht, Studien zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG) 19, 1926, S. 84 f.

83 Blickle spricht gerade beim Verhältnis Bauern – Landstädte von verwandten herrschaftlichen Abhängigkeiten und ähnlichen wirtschaftlichen Interessenlagen (Blickle, Revolution, S. 174); Jecht betont die Vorherrschaft der alten Ständestruktur und des alten feudalen Herrschaftssystems in diesen Städtetypen (Jecht, a. a. O.,

S. 48–85).

84 Erich Maschke, Die Unterschichten in den mittelalterlichen Städten Deutschlands, in: Erich Maschke und Jürgen Sydow (Hg.), Gesellschaftliche Unterschichten in den südwestdeutschen Städten, Stuttgart 1967, S. 2 (fortan: Maschke, Unterschichten).

85 Erich Maschke, Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des späten Mittelalters, vornehmlich in Oberdeutschland, in: VSWG, Bd. 46 (1959), S. 467. Selbst die Zugehörigkeit zum Rat bzw. die Wahlmöglichkeit bedeutete realiter für den Bürger keineswegs wirklichen politischen Einfluß auf das Stadtregiment zu haben. Vgl. Maschke, a. a. O., S. 311 ff.; Gerhard Hirschmann, Das Nürnberger Patriziat, in: Hellmuth Rössler (Hg.), Deutsches Patriziat 1430–1740, Limburg an der Lahn 1968, S. 261; Gottfried Geiger, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters, Ulm, Stuttgart 1971, S. 21–29.

86 Maschke, Unterschichten, S. 2.

87 Blickle, Revolution, S. 160–169; Maschke, Verfassung, S. 299–349, S. 433–476; Geiger, a. a. O.; Rudolf Endres, Zünfte und Unterschichten als Elemente der Instabilität in den Städten, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 151–170.

88 Vgl. Schilling, der zu einem negativen Urteil gelangt: Wehler, Bauernkrieg, S. 238; Blickle, Revolution, S. 179; Horst Buszello, Die Staatsvorstellung des „Gemeinen Mannes“ im Deutschen Bauernkrieg, in: Blickle, Revolte und Revolution, S. 274.

89 Blickle, Revolte und Revolution, S. 332.

90 ebd. S. 332.

An die versamlung gemayner Bawer-
 schafft/so in Hochteütscher Nation/vnd vil ande-
 rer ort/mit empörung vñ auffrur entstandē. ꝛꝛ.
 ob jr empörung billicher oder vnpillicher ge-
 stalt geschehe/ vnd was sie der Oberkait
 schuldig oder nicht schuldig seind. ꝛꝛ.
 gegründet auß der heyiligen Göt-
 lichen geschrifft/ von Oberlen-
 dischen mitbrüdern gütter
 maynung außgangen
 vnd beschriben. ꝛꝛ.

Heiſt des Glückradts stund vnd zeýt
 Gott wayſt wer der oberist bleybt.

Die Pawkman
 güt Chriſten.

Die Romanisten
 vnd Sophisten.



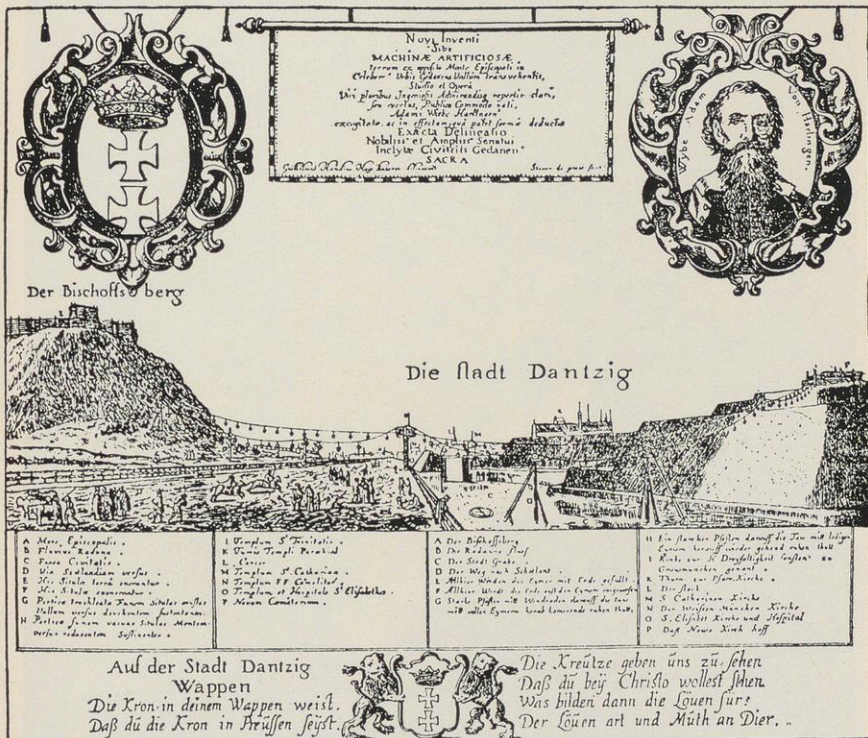
Wer meret Schwyz

Der herren gyz.



Adam Wiebe Adams

Adam Wiebe (Wybe Adams), gest. um 1653. Wasserbaumeister und Stadtingenieur in Danzig (Mit Genehmigung der Copernicus-vereinigung).



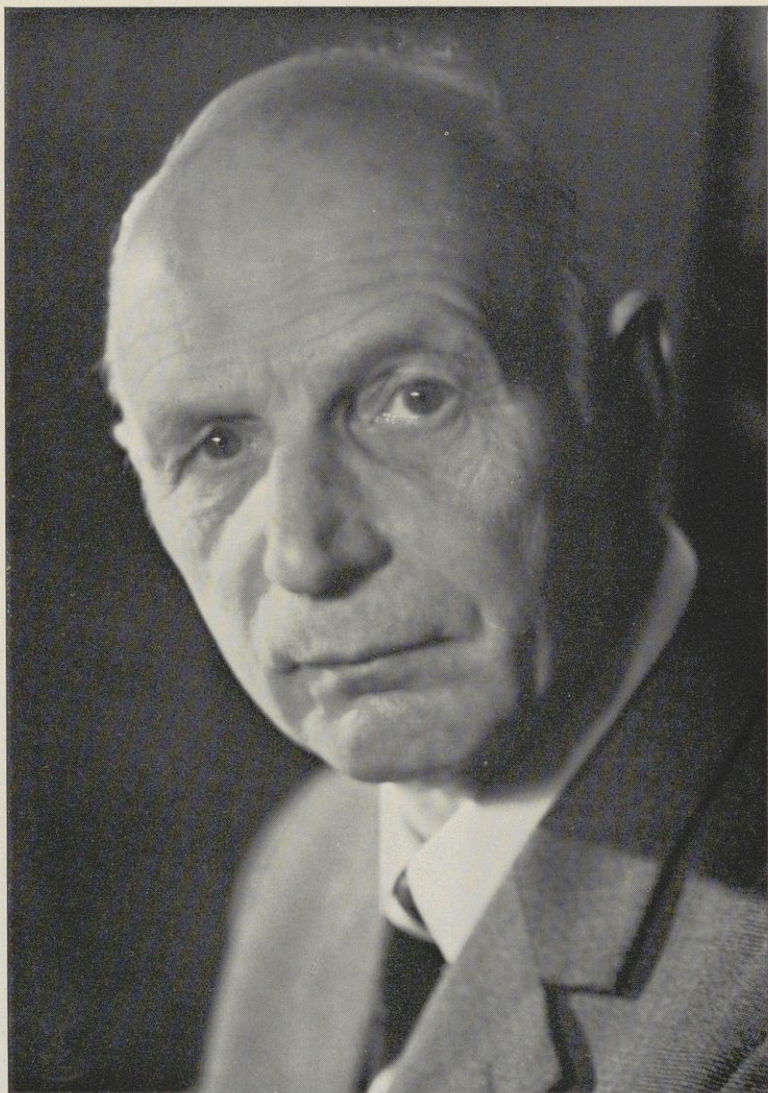
Seilbahn zwischen dem Bischofsberg und der Bastion Wieben in Danzig, erbaut von Adam Wiebe (Mit Genehmigung der Copernicusvereinigung).



Carl Cornelius Wiebe (1850—1910).



Haus der Großen Loge von Hamburg und der Vereinigten 5 Logen, errichtet 1890, zerstört 1937.



Prof. D. Dr. Heinrich Bornkamm †.

Mennonitische Literatur in Rußland

Jahrhundertlang haben sich die Mennoniten hauptsächlich von „Bibel und Brot“ ernährt. Wie es scheint, begannen sie gerade, ihre literarische Feder anzusetzen, als sie endlich eine Gemeinschaft mit eigenem Selbstverständnis im Weichsel-Delta geworden waren; dann aber sah sich ein Teil gezwungen, ihre Ansiedlung zu verlassen und in der russischen Steppe von vorne anzufangen. Und wiederum verloren die drei Generationen „Tod, Not, Brot“ das Rennen mit der Zeit. Der rasche wirtschaftliche Erfolg blieb aber nicht aus und sollte sich mehr als Fluch denn als Segen erweisen, auf alle Fälle für den Chronisten, den Schriftsteller und den Dichter, denn der Aufenthalt in der russischen Steppe entzog sich wiederum der literarischen Gestaltung. Der beste Kenner der mennonitischen Rußland-Geschichte, David G. Rempel, schreibt: „Es ist deshalb eine traurige Tatsache, daß unter der Handvoll Bücher und Hefte, welche von den Mennoniten in den Tagen des Alten Regimes geschrieben wurden, es nicht eine gelehrte Abhandlung gibt, welche auch nur eine Seite des mennonitischen Lebens und Strebens behandelt.“¹ Folgende Gründe führt er dafür an: 1. die Pionier-Ansiedlungen in Rußland waren von der Weichsel-Heimat zu weit entfernt; 2. das neue Klima und die Bodenbeschaffenheit waren ganz anders als in der ehemaligen Heimat und verursachten große Umstellungsschwierigkeiten; 3. die Ansiedler waren in der Hauptsache eine Landbevölkerung, deren Weltanschauung und Religion konservative Züge trugen. Bildung durch Bücher und geistiges Interesse waren nicht typische Merkmale; 4. die Eigenschaften, welche die Mennoniten so wertvoll machten, waren Fleiß, Sparsamkeit, Ehrlichkeit und Liebe zur Scholle, Eigenschaften, die zur Leistung und zum materiellen Erfolg führten, doch oft auf Kosten geistiger Regsamkeit.² Hinzufügen könnte man das Festhalten an altem Brauchtum und die täuferisch-mennonitische Neigung zu Dogmatismus, Rechthaberei und Gemeindespaltungen. Eine Glaubensgemeinschaft, die sich durch so viel verbissenen Dogmatismus auszeichnet, hat Grund genug, Mißtrauen gegen solche zu hegen, die literarisch auf die totale Beleuchtung des Lebens bedacht sind. Die Flucht in den vermeintlichen Schutz des Ansehens durch erworbenen Wohlstand erscheint verständlich. Zum Ausdruck gebracht werden konnte das so: „Gleichgültig streifen seine Augen über die Russendörfer, sie waren überhaupt noch nicht da, als unsere Vorfahren kamen, den Kolonistenberg hinauf. Denkt er an die ersten Siedler? Denkt er an die Ode einst? Fällt ihm gar nicht ein. Ein Mennonit ist er, ein ganz echter, steht auf dem Boden der Wirklichkeit. Diese Dörfer werden ewig sein.

Durchaus glücklich, heiter und in schönster Hoffnung schaut er hinaus in die Zukunft. Rosig sonnig sitzt er da, hat sich nie gerackert und geschunden in seinem Leben, gütig und hilfsbereit, und der Herr hat ihn reichlich mit irdischen Gütern gesegnet.“³

Die Schwierigkeiten, sich mit Rußland zu identifizieren, stellten sich für die Auswanderer nach der Oktoberrevolution und dem Zweiten Weltkrieg auch in Nordamerika ein. Das trieb zwar viele, über ihre Erfahrungen zu schreiben; sie schrieben aber in einem Deutsch, das niemals von dem Nährboden deutschen Kulturgutes selbst gespeist wurde. Auch fehlte es an einem wohlwollend-kritischen Publikum. Und wo ein Publikum sich einstellte, verlangte es „wirkliche“ und nicht „erfundene“ Wahrheiten; außerdem akzeptierte es, wie alle selbstbewußten Gruppen, deren Existenz bedroht ist, nur die Literatur, in der die mennonitische Welt positiv dargestellt wurde. Kurzum, es verlangte eine Widerspiegelung ihrer wortbetonten und wortgetreuen biblischen Kost. Diese Kost schien nicht nur ihren Glauben zu speisen, sondern auch das Nahrungsbedürfnis ihrer Phantasie voll zu befriedigen.

Dieser karge literarische Hintergrund mag auch erklären, warum literarische Erzeugnisse wie Belletristik etwa hier nur selten vorkommen. Das Leben war einfach und nüchtern: Harte Arbeit und Ehrlichkeit führten zu Wohlstand, und Wohlstand wurde wiederum als göttliche Segnung interpretiert. Diese Menschen lebten die „Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus“, bevor Max Weber dieses Phänomen beschrieb. Die großen, oft sogar einmaligen Leistungen der Mennoniten in jedem Land, in dem sie siedelten, waren landwirtschaftlicher und unternehmerischer Art; ihre literarischen Leistungen fielen dagegen stark zurück. So schrieb P. M. Friesen einst: „Das ganze Werk der rußländisch-mennonitischen Literatur und Schriftenverbreitung ist merkwürdig spät entstanden, es ist äußerst bescheiden für eine hundertjährige Existenz der Gemeinschaft in Rußland bei verhältnismäßig großer Wohlhabenheit und hoher, wenn auch nur bäuerlicher Kultur.“⁴

Es gab jedoch eine beachtliche Ausnahme, die Belletristik Hans Harders. Dieser Autor wurde 1903 in der mennonitischen Kolonie Samara an der Wolga geboren. Nach dem Ersten Weltkrieg lebte er in Westpreußen und schrieb „Das Dorf an der Wolga“, „Das sibirische Tor“, „Klim“, „Die Hungerbrüder“ und „Die Muschel“. Er schreibt über die verlorene Heimat, von Tod und Kirchhöfen und versteht, was Schillers „fernende Erinnerung“

bedeutet; er schreibt in einem trauten und autobiographischen Stil, ohne dabei ins Sentimentale abzurutschen, ohne weinerlich zu werden oder die Notwendigkeit zu empfinden, beichten zu müssen. In Kanada oder in den mennonitischen Dörfern Rußlands wäre er isoliert oder gar verstoßen worden und hätte wohl das Los anderer weniger begabter Schriftsteller unter den Mennoniten geteilt. Es erhebt sich hier die Frage: Was führt im mennonitischen Leben und in der Literatur eigentlich zu der scharfen Tabu-Abgrenzung? Was wurde nicht gemeistert und deshalb vor jeder Diskussion so ängstlich behütet? Die Antwort darauf vermag wohl zu erklären, warum es kaum eine existentiell betroffene literarische Auseinandersetzung im Mennonitentum gibt.

Die religiöse Anschauung, wie sie alle Lebensbereiche in den Gemeinden durchdrang, duldete weder Zweifel noch Fragen. Wer trotzdem fragte, wurde in Bann getan; und die Angst davor hat über Jahrhunderte, in denen man keinen Ausweg hatte, genügt, um selbst den Hartnäckigsten zu bändigen. Die Prediger, die oftmals konservativ und vermögend zugleich waren, übten einen doppelten Einfluß aus: in Sachen des Glaubens und im wirtschaftlichen Bereich, und sie waren stets unüberhörbare Moralisten und wurden so schnell zu ungeprüften und unüberprüfbaren Führern der mennonitischen Siedlungen. Es war nicht in ihrem Interesse, freie Diskussionen zuzulassen, und da sie im allgemeinen der älteren Generation angehörten und kaum von Versuchungen sinnlicher Art geplagt wurden, wurden die „Sturm- und Drang“-Symptome unter der Jugend mit erhobenem Zeigefinger recht wirkungsvoll unterbunden. Weitere Neugier in diesem Bereich wurde mit dem wirksamen Mittel harter Arbeit begegnet. Das naheliegende Argument, um das ganze Gehäuse zu stützen, war und ist teilweise heute noch der Hinweis: „Wir sind doch wesentlich fortschrittlicher und vermögender als unsere jeweiligen polnischen, ukrainischen und mexikanischen Nachbarn. Noch weitere Fragen?“

Im Blick auf die Mängel und Unterlassungen in Sachen Geist, die sie gelegentlich selber bemerkten, reagierten sie mit der Bitte um Nachsicht, die ihrer Meinung nach offensichtlich die künstlerischen Bücher aufwiegen mußte. Und dennoch führte das zu einer traurigen Art des Selbstbetruges, denn der Mennonit, der unter dem Fluch der künstlerischen Erkenntnis litt, wurde zugleich daran durch die Verantwortung, die auf ihm lastete, gehindert, ihr Ausdruck zu verleihen. So bekannten sich viele als unwissend oder gar als „geistig arm“. Daß diese Haltung weder als Ersatz noch als

Ausrede auf die Dauer genügte, ist wohl offensichtlich, denn der künstlerische Bereich rebelliert aufgrund seiner eigenen Gesetzmäßigkeit gegen Unterdrückung und Kontrolle, und dieser Konflikt führte zu einem Vakuum. Dieses Vakuum wurde schnell gefüllt von Dilettanten, von Schwärmern und von Knittelvers-Romantikern; Künstlichkeit ersetzte Künstlertum und die Avant-Garde, die Triebkraft jeder Gemeinschaft, die auf gediegenes Überleben bedacht ist, welkte oder wurde zum süßen aber nichtssagenden Kastraten. Ideen, die nicht diskutiert werden und mit denen man sich nicht auseinandersetzt, sterben ab und vergehen. Und dann fehlt es an der Selbstkorrektur des Lebens; Meinungen erstarren zu Prinzipien und der Glaube entartet zur Doktrin, über die eifersüchtig gewacht wird.

Die Zeit hat in Sachen Kunst eine heilsame Wirkung, wenn es aber nicht gut geht, dann ist nichts wieder gutzumachen. Propheten, ernsthaft, weise und züchtigend, wurden in die alttestamentliche Zeit verbannt; zu meinen, sie seien immer und ständig unter uns, war und ist geradezu ketzerisch. Und so vereinnahmte die kirchliche Gemeinde sämtliche Interessengebiete, auch die Bildung. Das geistige Niveau der Kirchenleitung reichte aber nicht aus, den Erfordernissen der Kunst gerecht zu werden. Dieser Hintergrund leuchtet in dem Selbstzeugnis eines mennonitischen Laienpredigers und Schriftstellers noch einmal auf, der sicherlich keine religiöse oder ethnische Bedrohung für die Mennonitengemeinden dargestellt haben dürfte: „Vor dem Erscheinen meines Buches (1910) hatte ich in Kroekers Familienkalender eine Geschichte in Form eines Tagebuchs veröffentlicht, in der, unbekannt wie ich damals war, ich die Charaktere nicht genügend maskiert hatte, und so erkannten sie sich wieder und wurden furchtbar böse auf mich. Ich mußte sie um Verzeihung bitten, und es war gar nicht so leicht, von ihnen Vergebung zu erlangen. Ich dachte, ich hatte sie verteidigt, aber sie meinten, ich hätte sie auf der Folterbank exponiert, und die ihnen vermeintlich angetanen Ungerechtigkeiten seien Todsünden. Später wurde ich klüger, und wenn sich jemand beleidigt fühlte, so wußte er nicht, wohin er mich, um Verzeihung zu suchen, schicken sollte, und so wurde mir dieser unerfreuliche Gang erspart.“⁵ Zu erinnern ist auch an die Ächtung Peter Harders, des Autors von „Schicksale oder die Lutherische Cousine“. Harder war diesem Schicksal gewachsen und schrieb kurz darauf „Lose Blätter“. Beide Werke zeigen eindeutig, daß er der begabteste mennonitische Schriftsteller in Rußland war. Er beherrschte die deutsche Sprache hervorragend, stellte seine Themen klar und glaubwürdig vor und konnte meisterhaft Verhältnisse und Charaktere beschreiben, nicht ohne Humor und

sehr sympathisch; kurzum, er hatte das notwendige literarische Zeug, auch größere Aufgaben in Angriff zu nehmen. Aber es sollte nicht sein; Mennoniten lasen selten Bücher und erstanden noch weniger. Harder wurde nicht gelesen, und wenn man ihn las, so ignorierte man ihn. Über das kulturelle Leben der rußländischen Mennoniten schrieb Leonhard Froese (ehemals Einlage, UdSSR) in seiner Habilitationsschrift: „Einzelpersönlichkeiten hatten hier die Initiative. Sie legten sich Privatbibliotheken an, deren Bücher dann von Hand zu Hand gingen. Und auch sie traten selbst mit mehr oder minder gelungenen literarischen „Erzeugnissen“ hervor, die von der höheren Gemeinschaft oder von der Welt des Geistigen überhaupt zeugten. Die Entwicklung ging nur langsam. Der konservativen Gesinnung erschien das zu „weltlich“, aber die jeweilige junge Generation trieb jene Entwicklung schrittweise vorwärts. Sie empfand sich geistig „unterernährt“ und war die willigste Empfängerin jenes Angebotes. Und aus diesen geistigen Erfahrungen in der Jugend erwachsen die aktiven Träger der Volksgruppe von morgen. Wieviele Lehrerbewerber erwarben sich autodidaktisch eine weitgehend vollständige Bildung und waren in den geistigen Reformen dann die eifrigsten Kämpfer.“⁶

Die verschiedenen Privat-Bibliotheken haben sicherlich einen fruchtbaren Einfluß ausgeübt. Drucksachen, Zeitungen und wöchentliche Zeitschriften befanden sich meistens in den Händen von bekannten mennonitischen „Größen“ wie P. M. Friesen, D. H. Epp, A. und T. Kröker, Fr. Isaak, H. Dirks, G. Neufeld, H. T. Braun und G. Löwen, J. H. Janzen, A. Unger und B. H. Unruh. Alle diese Männer waren der deutschen Sprache durchaus mächtig, ja einige übten sich sogar im Dichten und in der Schriftstellerei.

Religiöse Literatur wurde am liebsten gelesen. Die deutschen Klassiker, pädagogische Literatur sowie Nachschlagewerke und Reiseberichte, in denen die ersten Meister der Kirche, die Missionare, sich aktiv beteiligten, belegten den zweiten Platz. Die gängigen Publikationen (Unser Blatt, Raduga [Regenbogen], Christlicher Familienkalender, Erntefeld, Friedensstimme, Praktischer Landwirt waren gewöhnlich von der Haus-und-Hof-und-Garten-Art gespickt mit moralischen Ratschlägen, Witzchen und langfristigen Wettervorhersagen. Außerdem priesen sie amerikanische Autos und „Made-in-Germany“-Waren an und als Gegengewicht, und um den gestrengen Kirchenvätern Genüge zu tun, enthielten sie auch gelegentlich Ratschläge zu kritischem Umgang mit der Literatur. Auch wird der Konsum von zuviel Branntwein gerügt, loses Gerede wird ebenfalls verabscheut, und dann wird

der Kreis des Kompromisses geschlossen, indem man für Missionare inbrünstig in die Knie geht, die so einsam und weit entfernt ihr Werk tun. Aber wie gewöhnlich in diesen Schriften bezog der Laienprediger selten eine gesteuerte und bewußte Führungsposition in ernsthaften Situationen, der Jugend gab man andererseits keine Chance, ihre Probleme zu artikulieren.

Ein Dichter, der verlassen und einsam sich in die deutsche Heide verschlug, als die Schatten des Lebens länger wurden, um da die Laute der Heimatdichtung zu schlagen, war Arnold Dyck⁷. Er hat mehr und wesentlicheres über den Gesamtkomplex des mennonitischen Aufenthalts in der russischen Steppe auszusagen vermocht, als all die mennonitischen Schriftsteller, Historiker und Knittelversler zusammen. In seinem Bildungsroman „Verloren in der Steppe“ gelingt es Dyck wiederholt, der sinnlosen Geschäftigkeit des Lebens Einhalt zu gebieten und, wenngleich vorübergehend, die entscheidenden Momente der Wahrheit zu ergreifen und festzuhalten. Diese Momente der Wahrheit, die Triebfeder schöpferischer Tätigkeit, in denen die Ewigkeit dem Menschen offenbart wird, sind die seltenen Augenblicke, in denen alles stimmt. Dyck sagte alles, was gesagt werden muß, aber das mennonitische Ohr war taub, der Brennpunkt verrückt, das Herz verstockt, der Wille gelähmt, die Erwiderung narkotisiert und das literarische Echo zögernd und ungeübt. In Erinnerung an seinen greisen Großvater berichtet Dyck: „denn auch die Grübler und Sinnierer wollen sich einmal mitteilen, sie müssen es, weil anders ihre Fülle sie verwirren, sie erdrücken muß. Sicher hätte Großvater das getan, denn was wäre wohl grad, was ihn quälte, daß niemand für seine Gedanken das richtige Interesse und Verständnis zeigte. Und darum schrieb er sie in die Hefte und Bücher, denn er mußte sie doch los werden. — Nun war der alte Mann tot, nachdem dreiundachzig Jahre Kolonie- und Kolonistengeschichten an seinen Augen vorübergezogen waren. Zu spät war Hans wissend geworden. Und die Bücher und Schriften? — Die waren auch tot. Verbrannt, als ganz Rußland brannte, als das hundert Jahre alte graue Holzhaus mit den blaugeräucherten weißen Fensterläden und mit Großmutter's Einwandererkiste und mit Großvater's Eckschrank in Flammen aufging, als ganz Neuhorst eingäschert wurde.“⁸

Dyck wußte mehr, weit mehr über das einsame Los des Künstlers, aber auch von der Schönheit, der Qual und der Freude des „Sehens“, die nicht nur vom Wissen, sondern auch vom Verstehen der Dinge herrühren.

Dyck betrachtete die Rußland-Mennoniten, die einen engen Gemeinschaftsinn hatten, als die wahren und echten Vertreter seines Volkes, denn sie

sind von ihrer ureigenen plattdeutschen Mundart geprägt. Plattdeutsch, das sechs Tage in der Woche gesprochen wurde, im Gegensatz zu der kirchlichen Version einer hochdeutschen Sprache, die einmal in der Woche halbstündlich über ihre Hörer Gewalt ausübte. Und so schrieb er in dieser organisch entwickelten Sprache und gebrauchte Humor als den Schlüssel, um Einlaß zu finden bei denen, die in einer neuen und fremden Umwelt nicht häuslich wurden. Aber die plattdeutsche Sprache, der Dialekt wurde hier allgemein abgelehnt. Die Mundart wurde abgelehnt, weil man intuitiv empfand, daß Dycks künstlerische Aussage die bequeme, seichte und oberflächliche Anpassungstendenz im Sinne des Ansehens durch materiellen Erfolg im Kanada der Einwanderer stören würde; oder man lehnte den Dialekt und die Literatur im Dialekt aus schierer Ignoranz ab. Der Dialekt wurde und wird als bäuerlich empfunden und oft als „prost“ (vulgär) bezeichnet; man kann sogar die Meinung hören, daß es sich hier nicht um ein „richtiges Deutsch“ handle, sondern um eine heruntergekommene, korrumpierte und bastardierte Art von Hochdeutsch. Das Gegenteil ist eher der Fall, wie es Viktor Schirmunski treffend im Jahre 1928 formuliert hat: „Dieses verächtliche Herabblicken auf die Bauernsprache als eine „verdorbene“ Schriftsprache ist weitgehend Ausdruck eines städtischen Gebildetendünkels und ist wissenschaftlich durchaus nicht zu rechtfertigen. Eher könnte man im Gegenteil behaupten, die Mundart sei die eigentliche, die „natürliche“ Sprache, und die Schriftsprache entstehe aus ihr als ein künstliches und ziemlich spätes Produkt der menschlichen Kultur.“⁹

Es ist genau aus diesem Grunde — so paradox es klingt — daß das plattdeutsche Schrifttum immer eine „Chance“ hatte, denn das engstirnige mennonitische Kirchenestablishment hat den Dialekt nie als ernstzunehmendes literarisches Medium angesehen und ließ vieles im Druck erscheinen, welches sie nie in der „Hoch“-Sprache geduldet hätten.

Dyck ist die Synthese zwischen mennonitischer Existenz und Dialekt gelungen; und so blieb er zumindest als Künstler relativ unangefochten.

Gerhard Friesen (Fritz Senn) hat die letzten fünfzig Jahre mit dem Schreiben gelungener Dichtung zugebracht; ihm ist das einsame Los zugefallen, den Alptraum vom tragischen Verlust des mennonitischen Paradieses in Rußland zu überwinden. Die nordamerikanischen Mennoniten besinnen sich gegenwärtig auf ihre Geschichte, ihre Folklore, ihre Sprache; sie zünden das Licht der Besinnlichkeit an. Ob es die Flamme ist, die vor dem Erlöschen mit außerordentlicher Intensität hochschießt, oder ob die Mennoniten end-

lich verstanden haben, die Fackel des Geistes anzuzünden und zu speisen, wird die Zeit lehren.

In den letzten Jahrzehnten erleben die Mennoniten ununterbrochen Friede, Wohlstand und Ansehen in der Neuen Welt; sie haben sich eingerichtet. Sie bekennen am Sonntag „in der Welt und nicht von der Welt“ zu sein; in der Prärie und im Alltag sieht es anders aus.

Ihre Schuld in Sachen Literatur aber fangen sie langsam an abzuzahlen, und sie engagieren sich in künstlerischer Hinsicht. Der schöpferische Impuls jedoch ruht weiter.

1 David G. Rempel, An Introduction to Russian Mennonite Historiography, in: Mennonite Quarterly Review, 1974, S. 411.

2 ebd., S. 415.

3 Peter Epp, Wenn Mennoniten Hochzeit feiern, in: Der Bote, Rosthern, Sask., Juni-August 1956.

4 P. M. Friesen, Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789–1910), Halbstadt, Taurien, 1911, S. 669–674.

5 J. H. Janzen, The Literature of the Russo-Canadian Mennonites, in: Mennonite Life, North Newton, Kansas, Januar 1946.

6 Leonhard Froese, Das pädagogische Kultursystem der mennonitischen Siedlungsgruppen in Rußland, Göttingen 1958, S. 168.

7 Arnold Dyck, Verloren in der Steppe, Steinbach, Manitoba 1974. Über A. Dyck entstanden folgende Untersuchungen: E. Peters, The Poet Arnold Dyck, M. A. Thesis, University of Manitoba, 1968. M. L. Hadley, Arnold Dyck: Verloren in der Steppe. A Mennonite Bildungsroman, in: Canadian Ethnic Studies Journal, Calgary 1970.

8 ebd., S. 174.

9 Viktor Schirmunski, Die deutschen Kolonien in der Ukraine, Moskau 1928, S. 43.

Carl Cornelius Wiebe und die Große Loge von Hamburg

Caritas und Freimaurerei sind die Schwerpunkte, die Christian Hege in seinem biographischen Artikel über Carl Cornelius Wiebe (1850–1910) im Mennonitischen Lexikon hervorhebt.¹ Absicht dieses Aufsatzes ist es, Wiebes Werdegang innerhalb der Großen Loge von Hamburg nachzuzeichnen. Er wurde nach Friedrich Ludwig Schröder, dem Gründer, ihr bedeutendster Großmeister und Historiograph. Wiebes Rolle ist aus der Geschichte der deutschen Freimaurerei um die Jahrhundertwende nicht wegzudenken, so daß auch diese Geschichte hier etwas ausführlicher mit dargestellt werden muß. Nur so kann der weite Wirkungskreis Wiebes ausgemessen werden.

Wiebe wurde am 2. April 1870 von der Hamburger Loge „Ferdinande Caroline zu den drei Sternen“², die sein Vater in den vorangegangenen Jahren als Meister vom Stuhl geleitet hatte, in den Bund aufgenommen. Bürge des „Suchenden“ war der Kaufmann Wilhelm Adolph Lepper, auch er ehemaliger Stuhlmeister der Loge. An ihn richtete der eben Zwanzigjährige sein Aufnahmegesuch, das uns auszugsweise durch den Nekrolog im „Hamburger Logenblatt“ überliefert ist. Dieser Brief, der sich auf ein einführendes Gespräch mit Lepper bezieht, zeigt deutlich, wie intensiv Wiebe sich schon vor seiner Aufnahme mit den Zielen und Aufgaben der Freimaurerei identifiziert hatte: „ich hoffe, meinen Geist zu bilden, mein sittliches Bewußtsein zu kräftigen und meine Menschenkenntnis zu erweitern, um durch alles Dieses in den Stand gesetzt zu werden, den mir zugewiesenen Platz in der Menschheit als wahrhaft nützlicher und brauchbarer Mensch auszufüllen.“ Und er fährt fort: „Es müßte wahrlich schlimm um die Welt stehen, wenn Jeder nur sich und seinen Interessen leben wollte; es soll und muß Jeder arbeiten, und nicht nur an sichtbaren Werken, sondern auch an jenem unsichtbaren Tempel der Bildung, der Geistesfreiheit und der Menschenliebe, der allein die wahre Religion in ihrer ungeschminkten Reinheit zu bewahren und in jedem einzelnen Menschenherzen aufzurichten im Stande ist“³.

Der letzte Abschnitt des Aufnahmegesuches entspricht inhaltlich dem ersten Artikel der „Alten Pflichten“ von 1723⁴, dem Grundgesetz der Freimaurerei, in dem eine allgemeingültige ethische Verpflichtung aller Mitglieder ausgesprochen wird. Die zwangsläufige Folge aus der Egalität der Verpflichtung und dem gleichzeitigen Verbot, Unterschiede der Anschauungen zu berücksichtigen, nämlich die soziale Gleichstellung der Brüder innerhalb

des Bundes, wurde nicht nur erkannt, sondern auch als positives Charakteristikum der Institution herausgestellt⁵: „Ich meine, daß es Selbstverstand ist, daß bei einem solchen Streben alle engherzigen Vorurteile des Standes, Religionsbekenntnisses und der Politik wegfallen müssen, die sich im gewöhnlichen Leben zwischen die Menschen stellen, oder vielmehr, die die Menschen zwischen sich stellen.“⁶

Bemerkenswert ist die Metapher vom „unsichtbaren Tempel“, der die „wahre Religion“ bewahrt. Ihr Gebrauch zeigt zunächst, daß Wiebe schon vertraut war mit einem wichtigen Kreis von Symbolen freimaurerischer Sprache, die die freimaurerische Arbeit als Bauarbeit am Tempel (Salomonis) umschreibt.⁷ Wichtiger ist jedoch die bewußt vorgenommene Unterscheidung von „wahrer Religion“ und Religionsbekenntnis, das Wiebe von „engherzigen Vorurteilen“ geprägt sieht. Auch hierin liegt eine deutliche Bezugnahme auf die „Alten Pflichten“, denen die natürliche Religion des Deismus als ein Fundament der Freimaurerei galt: Sie schlossen zwar „engstirnige Gottesleugner“ und „bindungslose Freigeister“ aus, forderten aber nicht die Anerkennung von Dogmen und beschränkten sich darauf, die Brüder „nur zu der Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, und jedem seine besonderen Überzeugungen zu belassen.“⁸

Damit hatten die englischen Logen nach den religiösen Kämpfen des 17. Jahrhunderts den kleinsten gemeinsamen Nenner gefunden, der das friedliche Nebeneinander verschiedener Konfessionen in der Freimaurerei erst ermöglichte und dauerhaft sicherte. Diese Grundlage wurde von den Logen auf dem Kontinent übernommen, doch erfuhr sie gerade in Deutschland seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine gewisse Wandlung. Dennoch blieb der prinzipielle Deismus der Institution in den später so genannten humanitären Großlogen lebendig und beschwor neben der alten Kontroverse mit der katholischen Kirche noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts heftige Fehden mit der lutherischen Orthodoxie herauf. Und für Wiebe sollte die Beibehaltung und Festigung dieses Toleranzprinzips — zumal er der mennonitischen Glaubensgemeinschaft angehörte, deren Überleben der zunehmenden Durchsetzung des Toleranzgebotes zu verdanken war — unter veränderten Vorzeichen zum beherrschenden Problem seiner Großmeisterschaft werden.

Vier Jahre nach seiner Aufnahme wurde Wiebe, bevor er als Kaufmann nach Transvaal ging, in den zweiten und dritten Grad der Freimaurerei befördert. Die Zeit, die er in Südafrika verbrachte, seine Heirat mit einer

Engländerin bleiben für unsere Betrachtung ohne Belang, doch ist anzumerken, daß seine geschäftlichen Aktivitäten (Export, Diamantenhandel) überaus ertragreich waren. So konnte er sich nach seiner Rückkehr zu Beginn der achtziger Jahre für den Rest seines Lebens fast ausschließlich seinen freimaurerischen und caritativen Ambitionen widmen.

1885 nahm die Reihe seiner Logenämter ihren Anfang mit dem Amt des Schatzmeisters der Loge „Ferdinande Caroline“. Schon im darauffolgenden Jahr wurde er zu deren Meister vom Stuhl gewählt (bis 1891). Gleichzeitig wurde er für drei Jahre Vorsteher des Hamburger Freimaurerkrankenhauses⁹ und darüber hinaus 1887 bis 1893 stellvertretender Vorsitzender des Verwaltungsausschusses der „Vereinigten 5 Logen“.¹⁰ Wiebe bekleidete damit Ämter, die ein hohes Maß an organisatorischen, kaufmännischen und verwaltungstechnischen Fähigkeiten sowie einen bedeutenden Zeitaufwand erforderten. Es bleibt für uns ohne besondere Aussagekraft, wenn der Nekrolog seine Verdienste um die Neugestaltung von Buchführung und Inventarienaufnahme erwähnt¹¹, doch dürfen wir nicht außerachtlassen, daß die Großloge und die ihr angegliederten Organisationen eben auch wirtschaftende Unternehmen von erheblichem Umfange waren. Das eindrucksvollste Beispiel dafür ist sicherlich der Bau des neuen Logenhauses in den Jahren 1890/91, für den die 782 Mitglieder der Vereinigten 5 Logen insgesamt rund 500 000 Goldmark aufbringen mußten¹² — und das, nachdem erst 1885 das Krankenhaus einen Neubau bezogen hatte. Hier wird deutlich, daß Brüder mit „Genie in finanziellen Fragen“, „Königliche Kaufleute“, durchaus angemessene Aufgaben in der „Königlichen Kunst“ finden konnten.

Um das Bild zu vervollständigen, darf Wiebes caritative Arbeit außerhalb der Freimaurerei nicht unerwähnt bleiben. Er war lange Jahre Vorstandsmitglied des Roten Kreuzes und der Kaiser-Wilhelm-Stiftung, daneben Provisor am Allgemeinen Krankenhaus Eppendorf und nicht zuletzt Altdiakon der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona.¹³

Auf ein Kuriosum freimaurerischer Wohlfahrtspflege, dessen Organisation Wiebe während seiner Amtszeit als Großmeister durchführte, die sogenannten „Bettlerlisten“, sei schon in diesem Zusammenhang hingewiesen. Umherreisende Betrüger, ausgestattet mit gefälschten oder gestohlenen Logenausweisen, erschwanden sich Unterstützungen und „Kredite“. Von Zeit zu Zeit veröffentlichten die freimaurerischen Zeitschriften Warnungen, ohne jedoch damit einen dauerhaften Erfolg zu erzielen. Daher beschloß der Deutsche Großlogenbund 1894, die Unterstützungen für durchreisende Brü-

der grundsätzlich abzuschaffen und in Ausnahmefällen erst nach telegraphischer Rückfrage bei der Heimatloge des Hilfsbedürftigen eine finanzielle Hilfe zu gewähren. Auf einen Antrag der Darmstädter Großloge hin wurde zudem die Große Loge von Hamburg beauftragt, eine „Liste der professionsmäßigen Logenbettler“ aufzustellen, die Wiebe noch im selben Jahr den Logen zugehen ließ. Sie erwies sich endlich als wirksames Mittel gegen die Plage.¹⁴

Ein weiterer wichtiger freimaurerischer Wirkungskreis Wiebes wurden seine vielseitigen historischen Forschungen, zu deren Grundlage die Reorganisation der Hamburger Logenarchive gehörte. Der Nekrolog rühmt die Bedeutung dieser unscheinbaren Arbeit: „... er trennte das Archiv der Großen Loge von jenem der 5 ver.(einigten Logen) und hat damit etwas von so hohem Werte für uns geleistet, für das man ihm Jahrhunderte lang dankbar sein wird, eine Arbeit, die allein schon seinen Namen der Nachwelt erhalten würde“¹⁵ — leider sollten die „Jahrhunderte“ nur bis zum Jahre 1935 währen, in dem die Archive und die umfangreiche Bibliothek von der Gestapo nach Berlin ins Reichssicherheitshauptamt geschafft wurden. Der letzte Historiker von Rang, der dort aus Wiebes Arbeit Nutzen ziehen konnte, war Percy Ernst Schramm.¹⁶

Ein kurzlebiges Unternehmen war die von Wiebe 1896 initiierte Wiederbelebung der „Hamburgischen Zirkel-Correspondenz“, die wie die gleichnamige Schriftenreihe des von Friedrich Ludwig Schröder gegründeten, 1868 aufgelösten Historischen Engbundes¹⁷ in erster Linie historische Studien publizieren sollte. Die Zeitschrift erschien jährlich in fünf Ausgaben, wurde aber schon 1903 mit dem „Hamburger Logenblatt“ vereinigt. Von größtem Wert für die heutige Forschung blieb als Sonderveröffentlichung das achtbändige „Medaillenwerk“ der Zirkel-Correspondenz, in dem rund 1250 freimaurerische Medaillen abgebildet und erläutert wurden, ergänzt vom „Zeichenwerk“, in dem die 358 Mitgliederabzeichen der damals aktiven deutschen Johannislogen dargestellt waren.¹⁸

Seinen Höhepunkt fand Wiebes wissenschaftliches Werk in den beiden großen Arbeiten zur Geschichte der Freimaurerei in Hamburg. 1904 erschien als umfassende Detailstudie der Aufsatz „Das Schröder'sche Ritual und Herder's Einfluß auf seine Gestaltung“. Ein Jahr später folgte die Monographie über die „Große Loge von Hamburg und ihre Vorläufer“.¹⁹ In ihr schildert er die Genesis der Freimaurerei in Hamburg von den Anfängen der Loge „Absalom“, über die Unabhängigkeitserklärung der „Provinzialloge von

Hamburg und Niedersachsen“ von der Londoner Mutterloge bis zum Jahr 1872, dem Ende der Großmeisterschaft Heinrich Wilhelm Bueks. Gesondert abgehandelt wird daneben die Geschichte des Engbundes und die Gründung des Deutschen Großlogenbundes. Wiebes Darstellung ist vor allem wegen ihres außerordentlichen Materialreichtums und ihrer Zuverlässigkeit noch heute als unersetzbares Standardwerk anzusehen.

Der geschickte Umgang mit den Quellen, ihre angemessene Beurteilung, bestimmte auch Wiebes Stellung in der heftigen Kontroverse freimaurerischer Historiker um die Ursprünge der spekulativen Freimaurerei und die Methoden ihrer Erforschung. Während die eine Partei, angeführt von dem Philologen Wilhelm Begemann, in etwas trockener Gelehrsamkeit ausschließlich eindeutige schriftliche Quellen als beweiskräftig anerkannte, wagte sich die andere, an ihrer Spitze der Münsteraner Archivrat und Täuferforscher Ludwig Keller, auf schwankenderen Boden und versuchte, die möglichen Zusammenhänge zwischen der Freimaurerei und älteren Geheimbünden zu untersuchen — ein Bereich, in dem Quellen im engeren Sinne kaum aufzuspüren sind. Wiebe bekannte sich, ohne auf den Streit direkt einzugehen, zu einer vermittelnden Haltung: Indem er die Organisation der Freimaurerei scharf trennte von ihrem gedanklichen Gehalt, wies er Spekulationen zurück, die aus einer „deutlichen Wahlverwandschaft“ der Gedanken eine „Konsanguinität“ der Organisationen ableiten wollten. Gleichzeitig betonte er aber nachdrücklich, daß der Wert von Forschungsergebnissen nicht allein danach zu bemessen sei, „ob für all und jedes Resultat ein gedruckter oder geschriebener Nachweis . . . vorhanden ist.“²⁰

Vor dem Johannisfest im Sommer 1893 wählte die Großlogenversammlung der Großen Loge von Hamburg Wiebe zu ihrem Großmeister. Als er sein Amt übernahm, schwelte bereits seit einiger Zeit ein Konflikt im Deutschen Großlogenbund²¹, der die erst 1872 nach jahrzehntelangem Ringen zustandegekommene Vereinigung in ihrem Bestehen ernstlich gefährdete. Zum offenen Streit bot die Frage nach der Anerkennung der 1892 von Professor Hermann Settegast²² in Berlin gegründeten „Großen Freimaurerloge von Preußen genannt Kaiser Friedrich zur Bundestreue“ den äußeren Anlaß. Dahinter stand jedoch — von heiklen vereinsrechtlichen Fragen mit politischen Aspekten zusätzlich verdeckt²³ — der alte Gegensatz zwischen den sogenannten „humanitären“ und „christlichen“ Großlogensystemen in Deutschland, der außer in rituellen Unterschieden vor allem und offenkundig in der Aufnahme bzw. Nichtaufnahme von Juden, genauer gesagt von Suchenden mosaischen Glaubens seinen Ausdruck fand. „Auf liberaler

Grundlage nach großen Gesichtspunkten“²⁴ versuchte Wiebe von Anfang an zur Entschärfung und Beilegung des Settegast-Streites beizutragen. Dabei ist für ihn bezeichnend, daß er sich nicht darauf beschränkte, mit diplomatischem Geschick die formalen Ärgernisse aus dem Wege zu räumen, sondern durchaus die Hintergründe im Blick behielt und eine grundlegende Klärung des gesamten Problemkreises anstrebte.

Versuchen wir zunächst, möglichst kurz die verschiedenen Entwicklungslinien der deutschen Freimaurerei nachzuziehen. Die Position der humanitären Großlogen²⁵ wurde bereits im Zusammenhang mit Wiebes Aufnahmegesuch markiert. Sie hielten sich an die Bestimmungen der Alten Pflichten, ohne den Versuch zu unternehmen, den Begriff von der Religion, „in der alle Menschen übereinstimmen“, als Umschreibung des Christentums zu interpretieren — ein Versuch, der keineswegs so überspannt war, wie es heute vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag, gab es doch Aufklärer, denen das Christentum die vernünftige und natürliche Religion schlechthin bedeutete.

Die Anfänge der christlichen Freimaurerei fallen in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts: Hochgradsysteme christlichen Inhalts entstanden, wie beispielsweise der „Altschottische Ritus“, den die „Große National-Mutterloge zu den drei Weltkugeln“²⁶ annahm. Daneben breitete sich die christliche Lehrart des schwedischen Freimaurer-Ordens aus, dessen deutsche Logen sich 1770 in Berlin zur „Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland“ zusammenschlossen. Dort konstituierte sich sechs Jahre später als dritte preußische Großloge die „Große Loge von Preußen genannt Royal York zur Freundschaft“. Diese drei Großlogen nahmen ausschließlich Christen in den Bund auf und standen mit dieser Beschränkung nicht allein. Auch in anderen deutschen Logen traten zu der Zeit und mit denselben Folgen frühromantisch-religiöse Tendenzen zutage, teilweise mystizistisch-rosenkreuzerisch oder „kryptokatholizistisch“ gefärbt.²⁷

Um die Jahrhundertwende fiel dieser üppige Wildwuchs einer Reformbewegung zum Opfer, die die Rituale in mehr oder weniger enger Anlehnung an die englischen Überlieferungen bereinigte, die aber auch die widerstrebenden Prinzipien für die Zukunft festschrieb: Während sich die humanitären (Groß-) Logen an den Ritualen und historischen Forschungen des Hamburger Theaterintendanten Friedrich Ludwig Schröder orientierten²⁸, wurden die Große National-Mutterloge und die Großloge Royal York von Strömungen des zeitgenössischen Protestantismus beeinflusst; ihre Reformer

waren die Theologen Johann Friedrich Zöllner und Ignaz Aurelius Feßler.²⁹ Versuche Schröders, zu einer vertieften Zusammenarbeit und einem breiten Konsens zu gelangen, scheiterten.³⁰

Die Frage nach der Zulassung von Juden wurde parallel zu ihrer gesellschaftlichen und rechtlichen Emanzipation, an der außerhalb der Logen nicht wenige Freimaurer beteiligt waren³¹, für die Großlogen zu einem grundsätzlichen Problem von größter Tragweite, dessen frühe Entwicklung detailliert wiederzugeben, die Grenzen unserer Darstellung überschreiten würde.³² Es kann nur allgemein festgestellt werden, daß seit der Mitte des 19. Jahrhunderts alle humanitären Großlogen Juden aufnahmen, während die preußischen Logen weiterhin auf einem christlichen Bekenntnis der Suchenden bestanden und allenfalls jüdischen Brüdern anderer Logen den Besuch ihrer Arbeiten gestatteten.

1872 durchbrach die Großlogenversammlung der Großloge Royal York das christliche Prinzip, indem sie die Aufnahme und Beförderung von Juden in die ersten drei Grade ihrer Lehrart zuließ. Obwohl die Reform in dieser gesetzgebenden Körperschaft mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit durchgesetzt worden war, fand sie de facto keinen Niederschlag, da die Mitglieder der Tochterlogen Aufnahmegesuche im Zuge des Ballotageverfahrens ohne Angabe von Gründen ablehnen konnten und diesen Verfahrenstrick gegenüber jüdischen Suchenden regelmäßig anwandten.³³ Gegen die restriktive Praxis richtete sich 1889 ein Änderungsantrag des Großmeisters Settegast anlässlich einer turnusmäßigen Revision des Grundgesetzes. Settegast fand jedoch nicht nur keine Mehrheit, sondern sah sich zudem der mit antisemitischen Phrasen begründeten Forderung gegenübergestellt, die Großloge Royal York möge zum christlichen Prinzip zurückkehren. Der Großmeister zog die Konsequenzen, legte sein Amt nieder und verließ 1890 seine Großloge, um sich der Hamburger Loge „Ferdinande Caroline“ anzuschließen.³⁴

Damit, so schien es, hatte sich Settegast der Möglichkeit freimaurerischer Aktivität begeben, da auf Grund des in Preußen staatlich sanktionierten Sprengelrechts nur die drei altpreußischen Großlogen dort Tochterlogen installieren durften.³⁵ Das bedeutete, daß in Berlin lebenden Freimaurern anderer Systeme nur die seit 1878 bestehende „Freie Vereinigung der Freimaurer in Berlin“ und die Zirkel der beiden Hamburger Logen „Zur Brudertreue an der Elbe“ und „Ferdinande Caroline“ offenstanden, die aber in Berlin keine eigenen freimaurerischen Arbeiten durchführen durften. Ob-

wohl dieser Zustand seit langem den Widerstand der Betroffenen hervorrief, wagte um des Friedens im Großlogenbunde willen und wegen der negativen Einschätzung der Rechtslage keine Großloge die Offensive einer Logengründung in Berlin.

Wieder war es Settegast, der die Initiative ergriff, indem er selbständig am 1. August 1892 die „Große Freimaurerloge von Preußen, genannt Kaiser Friedrich zur Bundestreue“ gründete und deren Rechtmäßigkeit und Zulässigkeit nach dem Vereinsrecht schließlich in einem Prozeß gegen die Polizeibehörden vom Berliner Obergerichtsgericht bestätigen ließ.³⁶ Trotz anfänglicher Erfolge bei der Einrichtung von Tochterlogen hatte sich Settegast mit diesem Schritt ins Abseits manövriert, da seine Großloge weder allgemeine Anerkennung noch Aufnahme im Großlogenbund fand. Den Nutzen hatten die nichtpreußischen, humanitären Großlogen, die sich nunmehr ungehindert in Preußen ausbreiten konnten. So gründete die Große Loge von Hamburg 1893 ihre erste Tochterloge in Berlin („Hammonia zur Treue“), wozu die Berliner Großlogen durchaus gute Miene machten.³⁷

Den Ansatzpunkt für die Ablehnung der Settegast-Logen bot weniger ihr Ritual, das sich der Schröder'schen Lehrart eng anlehnte, als vielmehr ihr Mangel an einer „ordentliche(n) Konstitution im Sinne der freimaurerischen Legalität“³⁸ — so die Berliner Großlogen. Die anderen Großlogen zögerten ebenfalls mit der Anerkennung — und zwar sicher nicht nur, um Konflikte zu vermeiden, wie Steffens vermutet, sondern auch weil die Einwände nicht ohne Stichhaltigkeit waren: der übliche, „legale“ Weg eine (Groß-) Loge zu gründen, nämlich ausgestattet mit einem Konstitutionspatent, das von einer bestehenden, von der Großloge von England anerkannten Großloge ausgefertigt wurde, war von Settegast nicht eingeschlagen worden.³⁹

Zum Forum der Diskussion wurde, sieht man von zahlreichen Pamphleten ab, der Deutsche Großlogenbund, der über Settegasts Antrag auf Anerkennung seiner Großloge zu entscheiden hatte. In diesem Kreise wurden die Großmeister Wiebe und Bernhard Arthur Erdmann (Große Landesloge von Sachsen) zu Schlüsselfiguren. Letzterer war 1894 Geschäftsführer der Vereinigung; an ihn richtete Wiebe gleich nach Bekanntwerden des Antrages ein Schreiben, in dem er eine Vertagung der Entscheidung forderte: Die Frist zwischen der Zustellung des Antrages und dem Großlogentag sei zu kurz, als daß eine sorgfältige Prüfung zu gewährleisten sei, zumal wegen der kontroversen Berichterstattung in den freimaurerischen Zeitschriften „eine gewisse Erregung sich der Gemüther allseits bemächtigt“ habe.⁴⁰ Darüber hinaus

schlug er vor, eine Kommission von drei Brüdern zur Prüfung der Angelegenheit einzusetzen.

Wie richtig die Einschätzung der „Erregung der Gemüther“ war und wie wichtig eine diplomatische Vorgehensweise wurde, zeigten die Verhandlungen des Großlogentages, der am 13. Mai 1894 in Hamburg zusammentrat. Immerhin gelang es Wiebe mit den Stimmen der anderen humanitären Großlogen, seinen Antrag durchzusetzen, doch verweigerten die Altpreußen grundsätzlich ihre Mitarbeit in der Kommission, zu der ursprünglich der Großmeister der Großloge Royal York, Heinrich Prinz von Schönaich-Carolath, ausersehen war.

Im folgenden Jahr konnte der Ausschuß seinen Bericht vorlegen, zu dem Wiebe das Material zusammengetragen hatte, ohne jedoch einen Antrag zu formulieren, da die erhoffte Beruhigung nicht eingetreten war. Das Gutachten würdigte zwar Rituale und Verfassung der Settegast-Großloge durchaus positiv, mußte aber dennoch mit der Feststellung schließen: „Wie (die Verhältnisse) heute liegen, erscheint kein gedeihliches Zusammenwirken der neuen Grossloge mit sämtlichen im Bunde vereinigten Grosslogen zur Zeit möglich“.⁴¹ Settegasts Antrag wurde daraufhin abgelehnt, und nicht einmal die Forderung des Eklektischen Bundes (Frankfurt), das Besuchsverbot für die Mitglieder seiner Logen aufzuheben, fand die Zustimmung der Versammlung.⁴²

Nach dem Scheitern dieses Vorstoßes versuchte Settegast, seine Logen der Großen Loge von Hamburg anzugliedern, doch schlug auch dieser Versuch fehl, da die Berliner Großlogen wieder mit dem Argument der Irregularität intervenierten. Jahrelange erfolglose Verhandlungen zwischen Hamburg und Berlin folgten, bis sich Wiebe und Settegast schließlich über eine komplizierte Überleitungsprozedur einigten, die keinerlei Anlaß zur Kritik bieten durfte⁴³; Zehn Mitglieder der Settegast-Loge „Victoria“, die vor 1892 einer Hamburger Loge beigetreten waren, ließen sich von der Loge „Hammonia zur Treue“ affiliieren und übernahmen eine Stiftungsurkunde für die Neugründung ihrer Loge als Tochterloge der Großen Loge von Hamburg. Die neue Loge fand Arbeit in reichem Maße; binnen zweier Monate nahm sie sämtliche Brüder von Settegast-Logen auf – nach Steffens vorsichtiger Schätzung etwa 200 bis 300⁴⁴, die wiederum ihre Bauhütten der Hamburger Großloge anschlossen. Am 28. Oktober 1900⁴⁵ erlosch die Große Freimaurerloge von Preußen, am selben Tag wurde ihr letzter Großmeister, Professor Heinrich Möller, der erste Provinzial-Großmeister der Großen Loge von Hamburg in Berlin.⁴⁶

Überblickt man Verlauf und Abschluß des Settegast-Streites, ist man zunächst versucht, ihn als einen unerheblichen Vereinsskandal abzutun, weil neben den Problemen freimaurerischer Legalität sein Ursprung und Kern, nämlich die „Judenfrage“, völlig in den Hintergrund gedrängt wurde. Doch liegt eben in ihr seine eigentliche, offenkundig auch politische Relevanz. Die von Settegast eingeleitete, von Wiebe in ihrer Bedeutung erkannte und weitschauend genutzte Aufhebung des Sprengelrechts in Preußen schuf dort für Juden die Möglichkeit, sich Logen anzuschließen, die sie bereitwillig aufnahmen — und das zu einer Zeit, in der die Antisemiten bereits weit davon entfernt waren, sich mit Hinweisen auf die Unterschiedlichkeit des Religionsbekenntnisses zu begnügen. Wiebes Gründung einer Provinzial-Großloge in Preußen gewann lange nach seinem Tode noch an Gewicht: In den zwanziger Jahren kehrte die Großloge zur Freundschaft — das englische Epitheton „Royal York“ war inzwischen aus dem Namen getilgt worden — unter dem äußeren Druck völkischer Propaganda und dem inneren Einfluß antisemitisch-nationalistischer Kreise zum „christlichen“ Prinzip zurück, so daß das „freimaurerische“ Prinzip in Preußen nur noch von der Hamburger Provinzial-Großloge wirksam vertreten wurde — bis zur erzwungenen „Selbstauflösung“ der Logen nach 1933.

Wiebe hatte in seinem Aufnahmegesuch versprochen, sein „Scherflein, ob auch gering und schwach“⁴⁷, zur Förderung der Freimaurerei beizutragen. Seine Leistung als Großmeister, sein von Toleranz und Liberalität geprägtes Handeln machten sein „Scherflein“ zu einem dauerhaften Beitrag, der wegweisend wurde für den Neubeginn der deutschen Freimaurerei nach 1945.

1 Mennonitisches Lexikon, Bd. 4, 1967, S. 529.

2 So benannt nach Herzog Ferdinand von Braunschweig und dem Landgrafen Carl zu Hessen, die das Patronat bei der Gründung übernahmen. Vgl. Ernst-Günther Geppert, die Herkunft, die Gründer, die Namen der Freimaurerlogen in Deutschland seit 1737, (Quellenkundliche Arbeit Nr. 8 der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft QUATUOR CORONATI e.V. Bayreuth), Hamburg 1976, S. 13; dort auch Erläuterungen zu den weiteren genannten Logen.

3 Zit. in Protokoll der „Außerordentlichen Trauerloge“, Hamburger Logenblatt, Nr. 431, 44. Jg. (Jan. 1911), S. 101 (fortan: Protokoll).

4 Zu Entstehung und Bedeutung der Alten Pflichten vgl. Eugen Lennhoff/Oskar Posner, Internationales Freimaurerlexikon, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1932, München-Zürich-Wien, Graz o. J., S. 21 ff. (fortan: Lennhoff/Posner).

5 Vgl. Die Alten Pflichten von 1723. In neuer Übersetzung hrsg. von der Groß-

loge A. F. u. A. M. v. D., 5. Aufl., Hamburg 1972, S. 10. Zur Interpretation vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 2. Aufl., Freiburg/München 1969, S. 55 ff.

6 Protokoll, S. 101.

7 Vgl. Lennhoff/Posner, Sp. 1562 f.

8 Die Alten Pflichten, a. a. O., S. 10.

9 Das „Institut“ wurde 1795 auf Anregung Schröders als erstes Krankenhaus für weibliche Dienstboten, denen bis dahin in Hamburg nur der „Pesthof“ offenstand, gegründet und gehört seither zu den fortschrittlichsten Krankenhäusern Deutschlands. Vgl. Eva Kohlrausch, *Offen für alle. Das freimaurerische „Elisabeth“-Krankenhaus*; in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 34, 1975, DS — Beilage „Arbeitsplatz Krankenhaus“, S. 19.

10 Gemeint sind die Logen Absalom, St. Georg, Emmanuel, Ferdinande Caroline und Ferdinand zum Felsen.

11 Vgl. Protokoll, S. 102.

12 Vgl. *Hamburger Logenblatt*, Nr. 236, 24. Jg. (Juni 1891), S. 1923, sowie Manfred Steffens (d. i. Stefan Zickler), *Freimaurer in Deutschland. Bilanz eines Vierteljahrtausends*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1966, S. 393.

13 Vgl. *Mennonitisches Lexikon*, Bd. 4, S. 529; Protokoll, S. 100.

14 Vgl. den Artikel „Bettelei“ in: *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*. Dritte, völlig umgearbeitete und mit den neuen wissenschaftlichen Forschungen in Einklang gebrachte Auflage von Lennings *Encyklopädie der Freimaurerei*. Hrsg. vom Verein deutscher Freimaurer, 2 Bde., Leipzig 1900/01; Bd. I, S. 105; (fortan: *Allg. Handbuch*).

15 Protokoll, S. 107.

16 Vgl. Percy Ernst Schramm, *Neun Generationen. Dreihundert Jahre deutscher „Kulturgeschichte“ im Lichte der Schicksale einer Hamburger Bürgerfamilie (1648 bis 1948)*, Bd. I, Göttingen 1963, S. 486.

17 Zur kurzen Information vgl. *Allg. Handbuch*, I, S. 224 f.

18 *Hamburgische Zirkelkorrespondenz. Medaillenwerk*, 8 Bde., Hamburg 1898–1905. *Hamburgische Zirkel-Correspondenz. Mitgliederzeichen Hamburg* 1902.

19 Carl Wiebe, *Die Große Loge von Hamburg und ihre Vorläufer. Nach den Quellen des Archivs der Großen Loge, der Vereinigten 5 Logen und des Geschichtlichen Engbundes*, Hamburg 1905.

20 Wiebe, a. a. O., S. 2.

21 Zu Entstehungsgeschichte, Aufgaben, Arbeitsweise und Verhandlungen des Großlogenbundes vgl. Wiebe, a. a. O., S. 311 ff.; *Allg. Handbuch*, I, S. 188 ff.

22 Zur Biographie Settegasts vgl. Alfred Oehlke, *Hermann Settegast. Eine biographische Studie*, Berlin 1904; Lennhoff/Posner, Sp. 1453 ff.; *Allg. Handbuch*, II, S. 399 f.

23 Vgl. Steffens, a. a. O., S. 494.

24 *Hamburger Logenblatt*, Nr. 257, 26. Jg. (Juli 1893), S. 2125.

25 Neben der Großen Loge von Hamburg gehörten zu den humanitären Großlogen die Große Landesloge von Sachsen (Sitz: Dresden), die Große Freimaurerloge Zur Eintracht (Darmstadt), die Große Loge Zur Sonne (Bayreuth) und die Große Mutterloge des Eklektischen Freimaurerbundes (Frankfurt/M.). In ihnen waren 1890 12.383 Freimaurer organisiert gegenüber 30.766, die einer der preußischen Großlogen angehörten. Vgl. *Hamburger Logenblatt*, Nr. 237, 24. Jg. (Sept. 1891), S. 1934.

26 Diese älteste deutsche Großloge ging aus der Berliner Loge „aux trois Globes“ hervor. Die Drucklegung der für den Altschottischen Ritus geänderten Rituale der Grade I bis IV erfolgte 1766.

27 Vgl. Gustav Krüger, *Die Eudämonisten*; in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 143 (1931), S. 467–500; Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815*, München 1951, S. 302 ff.; Klaus Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1973, S. 587 ff.

28 Vgl. Wiebe, a. a. O., S. 158, und zu den Details seinen o. a. Aufsatz.

29 Zu Zöllner vgl. u. a. Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, Bd. 3, S. 152 ff.; zu Feßler: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 3. Aufl., Bd. II, Sp. 906.

30 Vgl. die quellennahe, aber stark altpreußisch gefärbte Darstellung bei Runkel, a. a. O., S. 170 ff.

31 Als Beispiel sei hier nur der preußische Staatskanzler Hardenberg genannt. Vgl. Hans Hausscherr, *Hardenberg. Eine politische Biographie*, III. Teil, *Die Stünde Hardenbergs*, 2. Aufl. Köln-Graz 1965, S. 193 ff. und 204 ff.

32 Die Entwicklung ist ausführlich dargestellt unter dem Stichwort „Juden“ im *Allg. Handbuch*, I, S. 513 ff., und bei Lennhoff/Posner, Sp. 790 ff., sowie in der umfassenden Monographie von Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723 bis 1939*, Cambridge, Mass. 1970; für die Große Loge von Hamburg vgl. Wiebe, a. a. O., S. 230 ff.

33 Vgl. Runkel, a. a. O., S. 317; Oehlke, a. a. O., S. 135 ff.

34 Vgl. *Hamburger Logenblatt*, Nr. 237, 24. Jg. (Sept. 1891), S. 1930.

35 Vgl. Lennhoff/Posner, Sp. 1495.

36 Settegasts Anwalt beschrieb den Verlauf des Rechtsstreites: Hugo Alexander-Katz, *Die Freimaurerei in Preußen und das Edikt vom 20. Oktober 1798*. Aus dem *Verwaltungsstreite der Großloge Kaiser Friedrich zur Bundestreue*, Berlin 1893.

37 Vgl. den ausführlichen Bericht über die Einweihung, bei der die preußischen Großlogen durch höchste Repräsentanten vertreten waren, im *Hamburger Logenblatt*, Nr. 257, 26. Jg. (Juli 1893), S. 2123 ff.

38 Steffens, a. a. O., S. 496.

39 Vgl. Art. „Anerkennung“, in: Lennhoff/Posner, Sp. 70 f.

40 Zit. in: *Freimaurer-Zeitung*, 48. Jg., Nr. 17 (28. April 1894), S. 135.

41 Zit. in: *Freimaurer-Zeitung*, 49. Jg., Nr. 26 (29. Juni 1895), S. 206.

42 Die Darstellung bei Steffens (a. a. O., S. 497) erweckt den falschen Eindruck, als sei nach Vorlage des positiven Gutachtens die Ablehnung allein auf die Ignoranz der altpreußischen Großlogen zurückzuführen gewesen. Tatsächlich brachte Erdmann folgenden Antrag ein: „Der Deutsche Großlogentag vermag nach Kenntnisnahme des Kommissionsberichtes(!) die nachgesuchte Anmerkung nicht auszusprechen“. Ihm widersprach nur der Eklektische Bund. Vgl. Freimaurer-Zeitung, a. a. O., S. 207.

43 Vgl. Steffens, a. a. O., S. 497

44 Vgl. ebd.; Oehlke (a. a. O., S. 146) gibt an, daß die 12 Settegast-Logen bei ihrer Auflösung über 500 Mitglieder hatten. Die Ursache dieser beträchtlichen Differenz konnte nicht ermittelt werden.

45 Steffens spricht vom „28. November“ (a. a. O., S. 498), was wohl auf einem Druckfehler beruht; sowohl Oehlke (a. a. O., S. 160), als auch das Allg. Handbuch (II, S. 594) nennen das Oktober-Datum.

46 Damit war für Wiebe die Sache noch nicht ausgestanden. Das ausgeklügelte Verfahren wurde trotz aller Vorsicht von den Altpreußen kritisiert, und erst auf dem Großlogentag 1903 kam es zur endgültigen Beilegung des Streites. Vgl. Hamburger Logenblatt, Nr. 339, 34. Jg. (Nov. 1901), S. 3079 ff. und Nr. 354, 36. Jg. (April 1903), S. 3233 f.

47 Protokoll, S. 101.

Die Wiebes — eine Familie für sich?

Der Name *Wiebe* gehört zu den häufigsten von etwa 600 Familiennamen der westpreußischen Mennoniten¹. Wie die meisten von ihnen dürften auch die Wiebes alle von im 16. und 17. Jahrhundert aus Friesland in das Weichsel-Nogat-Delta eingewanderten Täufern abstammen, die vor den Verfolgungen durch kirchliche und weltliche Machthaber fliehen mußten. Einer dieser Wiebe-Einwanderer ist aus den Akten des Danziger Stadtarchivs durch K. Schottmüller in den „Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtsvereins“, Jahrgang 1911, nachgewiesen worden: Adam Wiebe oder Wybe Adam. Er hat sich durch Arbeiten auf dem Gebiet der Be- und Entwässerung, letzteres unter Verwendung selbsterbauter und -erdachter Schöpfwerke mit Antrieb durch Windmühlen oder Roßwerke, aber auch durch Erdarbeiten im Festungsbau große Verdienste und Anerkennung erworben (vgl. Abb.). Adam Wiebe war aus Harlingen eingewandert und 1616 in den Dienst der Stadt Danzig getreten. Emil Wiebe² hat aus der „Special-Consignation aller in West-Preußen befindlichen Mennonisten Familien im Jahr 1776“³ 68 Familien Wiebe zusammengezählt. Ob alle diese Wiebes von dem genannten Adam Wiebe und seinen zwei oder drei Söhnen abstammen, ist nicht nachzuweisen, da Überlieferungen darüber fehlen.

Von den für 1776 genannten 68 Familien Wiebe sind drei als meine und meiner Frau Vorfahren anzusprechen, nämlich aus Siebenhuben Andreas Wieb, aus Ellerwald Gerhard Wiebe, aus Schönhorst Heinrich Wieb und außerdem aus Freienhuben Arendt Wiebe (Freienhuben gehörte nicht zur Ökonomie Marienburg und ist daher in der vorgenannten Special Consignation nicht aufgeführt). Aus den verschiedensten Quellen, vor allem aus den Aufzeichnungen der mennonitischen Sippenforscherin Anna Andres, ist es gelungen, für jede dieser vier Wiebe-Linien eine eigene Stammfolge zusammenzustellen, die alle aufgrund häufig großer Kinderzahl recht umfangreich geworden sind. Einen Extrakt daraus stellt die beigelegte Tabelle dar, die nur die Wiebe-Vorfahren unserer Kinder übersichtlich zeigt. In der ersten Spalte steht zu oberst der älteste bekannte Vorfahr der Siebenhubener Linie, Andreas Wiebe, *Siebenhuben (?) 1732, nur mit den Nachkommen, die unsere Vorfahren geworden sind⁴. In der zweiten Spalte steht oben der älteste Vorfahr der Freienhubener Linie, Arendt Wiebe, † Freienhuben (?) 1775, in der dritten für die Ellerwalder Linie Isbrand Wiebe, der um 1727 gelebt hat, und in der letzten Spalte Jacob Wiebe, *1686, für die Schön-

horster Linie⁵. Unsere Kinder haben danach

	1 Mutter Wiebe,
1 Großvater Wiebe,	2 Großmütter Wiebe,
2 Urgroßväter Wiebe,	1 Urgroßmutter Wiebe.
3 Ur ² -großväter Wiebe	1 Ur ² -großmutter Wiebe
4 Ur ³ -großväter Wiebe	
4 Ur ⁴ -großväter Wiebe	1 Ur ⁴ -großmutter Wiebe
2 Ur ⁵ -großväter Wiebe	1 Ur ⁵ -großmutter Wiebe
2 Ur ⁶ -großväter Wiebe	

soweit sie der Familienforschung zugänglich sind.

Die hier vorliegende Anhäufung des gleichen Familiennamens bei bürgerlichen Geschlechtern dürfte außerhalb mennonitischer Familien verhältnismäßig selten vorkommen, für manche andere mennonitische Familie aber typisch sein⁶. Das hängt nicht etwa damit zusammen, daß alle diese Wiebe-Zweige in demselben Dorf oder eng benachbart wohnten. Ihre Wohnorte waren vielmehr über das ganze Weichsel-Nogat-Delta verstreut und lagen 15–30 km auseinander, Entfernungen, die bei den damals noch fehlenden modernen Straßen und Verkehrsmitteln Tagesreisen erforderlich machten.

Es lohnt sich daher, den Gründen nachzugehen, weshalb die Wiebes und mit ihnen viele Mennoniten im 17., 18. und 19. und zum Teil auch noch im 20. Jahrhundert fast ausschließlich unter sich heirateten und damit solche Anhäufung gleicher Familiennamen in ihren Ahnenlisten aufweisen.

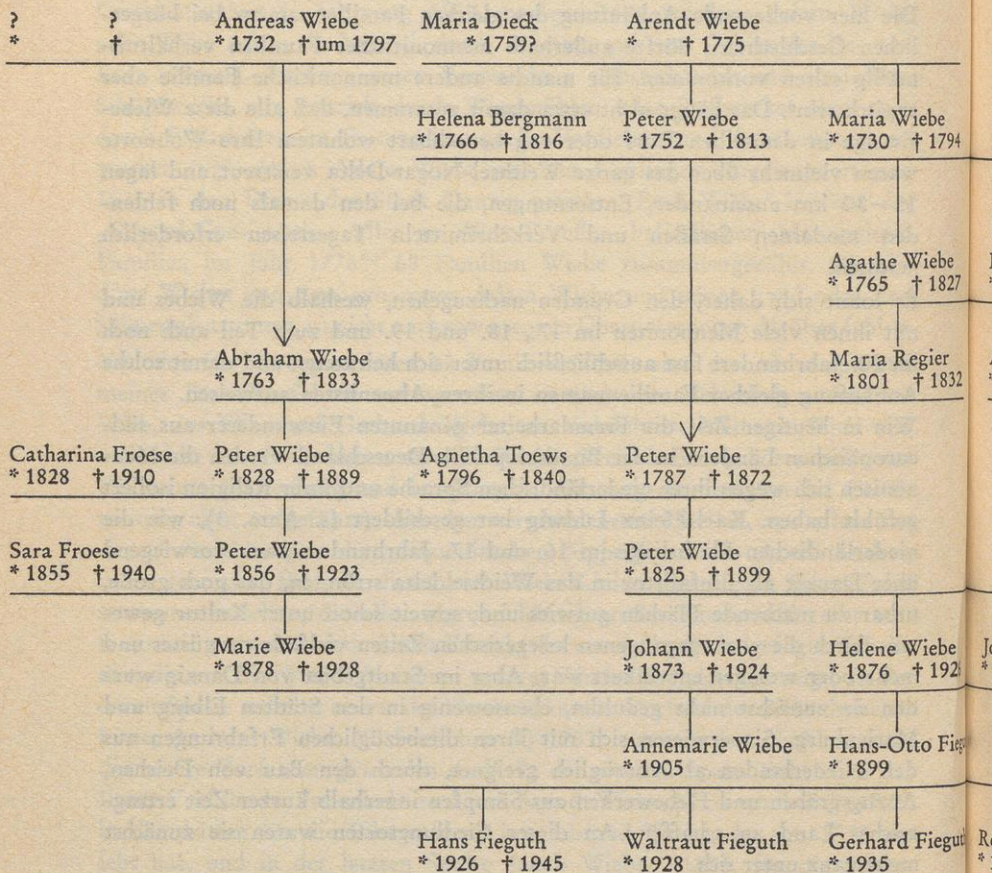
Wie in heutiger Zeit die Fremdarbeiter genannten Einwanderer aus süd-europäischen Ländern in der Bundesrepublik Deutschland werden die Mennoniten sich wegen ihrer niederländischen Sprache und ihrer Religion isoliert gefühlt haben. Karl-Heinz Ludwig hat geschildert (s. Anm. 3), wie die niederländischen Flüchtlinge im 16. und 17. Jahrhundert zwar vorwiegend über Danzig als Einfallstor in das Weichseldelta strömten, das noch große, urbar zu machende Flächen aufwies und, soweit schon unter Kultur gewesen, durch die vorangegangenen kriegerischen Zeiten vielfach verwüstet und mehr oder weniger entvölkert war. Aber im Stadtgebiet von Danzig wurden sie zunächst nicht geduldet, ebensowenig in den Städten Elbing und Marienburg. Sie erwiesen sich mit ihren diesbezüglichen Erfahrungen aus den Niederlanden als vorzüglich geeignet, durch den Bau von Deichen, Abzugsgräben und Hebewerken aus Sümpfen innerhalb kurzer Zeit ertragreiches Land zu schaffen. An diesen Siedlungsorten waren sie zunächst meist ganz unter sich.

Wiebe 1

Siebenhubener Linie

Wiebe 4

Freienhubener Linie



Die Wiebes — eine Familie für sich?

Wiebe 5

Ellerwalder Linie

Wiebe 6

Schönhorster Linie

Isbrand Wiebe
lebte um 1727

?

?

Gerhard Wiebe
* 1725 † 1796

Isebrand Wiebe
* 1770 † 1830

Anganetha Dueck
* 1774? † 1839

Isebrand Wiebe
* 1801 † 1861

Agathe Wiebe
* 1840 † 1922

Peter Behrends
* 1757 † 1798
Peter Regier
* 1776 † 1814

Agathe Behrends
* 1795 † 1836

Johannes Fieguth
* 1866 † 1945

Rolf Fieguth
* 1941

Margareta van Dyck * 1686 † 1763 Jacob Wiebe * 1686 † 1737

Elisabeth Walde
* 1726 † 1780

Jacob Wiebe
* 1726 † 1775

Maria Woelke
* 1759 † 1821

Heinrich Wiebe
* 1756 † 1827

Johann Wiebe
* 1786 † 1856

Marie Wiebe
* 1814 † 1873

Die Magistrate der Städte und auch der König von Polen erkannten bald den wirtschaftlichen Nutzen, der ihnen aus der Tätigkeit der Einwanderer zuwuchs. Gegen den Einspruch des katholischen Bischofs stellte der König daher Schutzbriefe aus (erstmalig bekannt 1642), die den Täufern besondere Rechte der Religionsausübung und Befreiung von Diensten einräumten. Dadurch wurde wiederum eine Isolierung gegenüber den katholischen und protestantischen Bevölkerungsteilen bewirkt und noch von beiden Seiten gefördert. Während die katholische Kirche erreichte, daß den Mennoniten seitens des Königs die Bekehrung Andersgläubiger verboten wurde, gestatteten die mennonitischen Kirchenältesten keine Ehen mennonitischer Männer und Frauen mit ihnen. Schließlich erließ 1789 und verschärfte 1801 die preußische Regierung — nach den Teilungen Polens war das Gebiet preußisch geworden, und die Privilegien der Mennoniten waren 1780 durch königlichen Schutzbrief zunächst erneuert worden — ein Edikt, nach dem neuer Grunderwerb für die den Wehrdienst ablehnenden Mennoniten untersagt wurde. Die Reaktion war, da die Mennoniten ihre Grundsätze nicht aufgeben wollten, eine weitere Isolierung und eine Auswanderungswelle zunächst nach Rußland und dann später nach Amerika, wo den Söhnen der kinderreichen mennonitischen Familien Siedlungsmöglichkeiten und die in Preußen eingeschränkten oder verweigerten Privilegien geboten wurden. Heute leben die meisten Mennoniten in Amerika.

Die in Preußen bzw. im Deutschen Reich gebliebenen Mennoniten mußten sich schließlich sogar mit der 1867 eingeführten allgemeinen Wehrpflicht (durch Kabinettsordre 1868 etwas gemildert) abfinden, womit dann aber auch alle Einschränkungen im Landerwerb aufgehoben wurden.

Meine sämtlichen Vorfahren und die meiner Frau, also sowohl die Wiebes als auch die angeheirateten Ehepartner anderen Familiennamens, waren aus vorgenannten Gründen ausschließlich Mennoniten. Ehen wurden nur unter Mennoniten geschlossen, daher vielfach zwischen Verwandten. Aus der Tabelle geht hervor, daß zwischen den dargestellten 4 Wiebe-Zweigen innerhalb der sieben Generationen sieben Ehen untereinander geschlossen wurden, meine eigene eingerechnet, für die allerdings kein Zwang mehr vorlag. In der Generation unserer Kinder und Kindeskinde hat sich dieser Brauch glücklicherweise nicht fortgesetzt. Verwandtenehen kommen jetzt bei den Mennoniten in Deutschland nur noch ebenso selten vor wie in anderen Konfessionen. Wenn man aber die Listen der Rückwanderer⁷ aus der UdSSR studiert (von 1973 bis September 1976 wurden 3843 Personen gezählt), sahen sich die Nachfahren der im 18. und 19. Jahrhundert nach

Rußland ausgewanderten Mennoniten offensichtlich bis in unsere Tage gezwungen, ihre Ehepartner in mennonitischen Familien zu suchen. Die alten westpreußischen mennonitischen Familiennamen und das fast vollständige Fehlen russischer beweisen das. Auffallend häufig ist auch hier der Name *Wiebe*. Die einst von den Zaren um 1790 und später gewährten Privilegien in Rußland gelten zwar längst nicht mehr, aber die Mennoniten haben sich dort dennoch auch nach nunmehr mindestens 8 Generationen weitgehend einer Vermischung mit den Völkern der UdSSR widersetzt. Die Behinderung der Religionsausübung seit 1917 dürfte dazu erheblich beigetragen haben.

In Nordamerika beginnt sich die Isolierung auch aufzulösen, dort vielleicht schon früher als in Deutschland. Bei den jetzt lebenden Generationen auch der dortigen Wiebe-Familien kann man inzwischen viele Ehen mit nicht-mennonitischen Partnern feststellen.

1 Gustav E. Reimer, Die Familiennamen der westpreußischen Mennoniten, Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 3, 2. Auflage, 1963.

2 Emil Wiebe, Geschichte der Familie Wiebe, Schönhorster Zweig, Selbstverlag, Leopoldshöhe 1972.

3 Karl-Heinz Ludwig, Zur Besiedlung des Weichseldeltas durch die Mennoniten, Wiss. Beiträge des Joh. Gottfr. Herder Instituts, Nr. 57, Marburg 1961.

4 Andreas Wiebe ist auch der Stammvater der Stammfolge Wiebe 1 im 1924 erschienenen Band 45 des Deutschen Geschlechterbuchs, Limburg. 1963 erschien Stammfolge Wiebe 2 in Band 132 und 1968 Wiebe 3 in Band 148, eine erweiterte Stammfolge Wiebe 1 sowie Stammfolgen Wiebe 4, 5 und 6 sind in Vorbereitung für einen für 1978 geplanten neuen Band (Anfragen an H. O. F.).

5 Die Bezeichnung der Wiebe-Linien erfolgte in Übereinstimmung mit Horst Penner, Die Wiebes, Mennonitisches Jahrbuch 1951.

6 S. z. B. Verwandtenehen der Töchter Busenitz ○○ Fieguth in der Stammfolge Fieguth 1 im Deutschen Geschlechterbuch, Band 132 (1963), S. 164.

7 „Liste von Rückwanderern aus der UdSSR“, ab März 1973 laufend veröffentlicht, zunächst in DER MENNONIT, heute in unregelmäßig versandten Listen der Internationalen Mennonitischen Organisation (Weierhof).

Herbert Holly

Vorfahren und Nachkommen des Jakob Holly aus Nehwiller im Elsaß

Die Nachkommen des Mennoniten Jakob Holly sind heute im bayerischen, saarländischen, österreichischen Raume sowie in den Vereinigten Staaten ansässig. Aufgrund der Heiraten der Familienmitglieder innerhalb der Mennonitengemeinden, vornehmlich im 19. Jahrhundert, erscheinen in dieser Geschlechterfolge viele Namen, die auch für die Erforschung anderer Familien von Interesse sein werden. Mit diesem Beitrag beabsichtige ich nicht zuletzt, Forscher auf unsere Familie aufmerksam zu machen, die mir helfen könnten, vorhandene Lücken in der Geschichte der Familie Holly zu schließen. Von entscheidender Bedeutung wäre es für mich belegen zu können, wer meiner Vorfahren und wann dieser aus der Schweiz in das Elsaß ausgewandert ist.

Zum erstenmal erscheint der Familienname Holly 1756 im elsässischen Raum laut einer Inventarsbeschreibung für den verstorbenen Bürger Stephan Nafziger zu Steinselz/Elsaß: „Es wurden von der Wiedertäufergmeind als Obseher bestellt, Hans Georg Holly vom Nehweiler-Hof und Jakob Holly von Mühlhofen.“ Mit dem Einverständnis der hinterbliebenen Ehefrau bewirtschaftete Hans Georg Holly den landwirtschaftlichen Grund des Verstorbenen weiter.

Die Ehefrau Stephan Nafzigers war Magdalena Güngerich, ihre gemeinsamen Kinder waren: Anna 13 Jahre, Christian 6 Jahre und Magdalena 4 Jahre.

Erst im Jahre 1783 findet sich wieder ein Eintrag in den Gemeindeakten von Nehwiller über die Familie Holly: „Da der herrschaftliche Lehnsmann (von Baron Dürkheim), der Wiedertäufer Georg Schanz mit seinem Kollegen, dem Wiedertäufer Georg Holly, die Schafe auf den gemeinen Bann geführt haben und dies untersagt ist, wird Georg Holly mit 3 Gulden bestraft.“

Nach dem Tode Georg Hollys im Frühjahr 1795 kann man aus dem erstellten Inventarsakt entnehmen, daß dieser mit Barbara Bürcki verheiratet war, die aber schon am 28. 11. 1793 im Alter von 69 Jahren gestorben war. Als Kinder der beiden wurden wie folgt erwähnt:

„1. *Holly Johannes* im leben gewesener Beständer auf dem Willenbacherhof mit Barbara Eyer erzeugte und nachgelassene Kinder: Jakob 15 Jahre,

Georg 8 Jahre und Johannes 5 Jahre. Vogt: Christian Oesch, Bürger auf dem Fleckenstein.“

„2. *Barbara geborene Holly*, Josef Unzickers, des Bürgers allhier zu Nehwiller Ehefrau.“ Deren Kinder: Magdalena * 9. 3. 1778, diese heiratete Peter Hochstedler, Sohn des Isaack Hochstedler vom Lauterbacher Hof. Er 27 Jahre und sie 18 Jahre alt. Barbara * 17. 6. 1787, diese heiratete Christian Hochstedler im Jahr 1814. Er geboren am 15. 12. 1775 in Ingels-hof-Gundershofen, wohnhaft in Nehwiller, Sohn von weiland Christian Hochstedler zu Gumbrechtshofen und weiland Barbara Nafziger, die auf dem Lauterbacherhof gestorben ist.

„3. *Christian Holly*, Lehnsmann jenseits des Rheins auf einem Hofe wohnhaft, in dessen Namen Isaac Hochstettler der Bürger auf dem Lauterbacherhof erschienen und bei diesem Geschäfte auf das treuliche zu observieren versprochen hat.“

„4. *Georg Holly*, Hofbeständer auf dem Tauferhof, verheiratet mit Magdalena Bürcki.“ Diesen wurde eine Tochter geboren, die den Namen Barbara erhielt, aber bereits nach 10 Tagen am 15. 9. 1800 starb. Georg selbst starb am 2. 6. 1819 im Alter von 54 Jahren in Speyer. Den Tod bestätigten: Christian Burcki, 93 Jahre alt, Schwiegervater des verstorbenen und Peter Rabbi, beide wohnhaft in Speyer.

Georg und Barbara Hollys Sohn Johannes, war, wie bekannt, mit Barbara Eyer verheiratet. Aus dieser Ehe gingen vier Kinder hervor:

1. *Jakobea*, * 16. 3. 1778, diese heiratete am 11. 8. 1793 Daniel Unzicker * 11. 11. 1773, Sohn der Eheleute Johannes Unzicker und Veronika Hechler.

2. *Jakob*, * 3. 4. 1780

3. *Georg*, * 1787, † 1793 in Nehwiller.

4. *Barbara*, * 24. 2. 1793, † 1794

Johannes Holly starb am 30. 4. 1794. Ein gutes Jahr später, am 16. 8. 1795, heiratete Barbara Holly ein zweites Mal den um sechs Jahre jüngeren Peter Uhlmann, Sohn von Caspar Uhlmann und Katharina Fahrni aus Weiler. Bei der Hochzeit wurde das Geburtsdatum der Braut vom 20. 12. 1755 angegeben. Die Eltern, sowie der Geburtsort sind nicht erwähnt. Jakob Holly, das zweitälteste Kind der Eheleute Johannes und Barbara Holly, geb. Eyer, lebte bis Anfang 1804 in Nehwiller. Am 25. 3. 1804 heiratete er Magdalena Unzicker, * 28. 9. 1786, in Wörth, (Tochter von

Georg Unzicker, Lehnsmann des Genderberger Hofes bei Bitsch und seiner Ehefrau Barbara Esch) in Hanviller/Elsaß. Noch im selben Jahr begab sich Jakob alleine nach Oberbayern, wo er die Mair-Häuser, eine Benediktbeuerne Schweige in Pacht nahm. Hier blieb er jedoch nur kurze Zeit. Mit seiner Frau zog er dann zu seinem Schwiegervater Georg Unzicker, der in der Pfalz nahe der Stadt Otterberg die Anwesen 1 und 9a des Weilers Horterhof am 20. 11. 1804 gekauft hatte. Es wurden hier sechs Kinder geboren: Jean * 12. 1. 1806, Jakobine * 29. 5. 1807, Elisabeth * 21. 7. 1809, Barbara * 24. 12. 1811, Magdalena * 27. 6. 1815, † 28. 6. 1815 und Jakob * 5. 5. 1818.

Ein Jahr später im April 1819 versteigerte Jakob Holly seinen Hofteil um 12 052 Gulden, samt lebendem und totem Inventar und kaufte sich im Weiler Heinzenhof, im Landgericht Mindelheim, den Stadelhof mit einer Größe von 13 ha für 6672 Gulden. Laut Kataster-Auszug wurde der Kauf am 28. 8. 1819 getätigt. Während der Zeit auf dem Heinzenhof sind noch zwei weitere Kinder zur Welt gekommen: Johannes * 8. 1. 1823, † 14. 1. 1823 und Josef * 11. 4. 1824.

Am 20. 5. 1833 verkaufte Jakob Holly wiederum sein Anwesen und siedelte sich im Oberbayrischen an. In Lindach, einem Weiler im Landgericht Ebersberg, kaufte er sich einen Hof am 7. 4. 1834 mit 144 Tagwerk (3407 qm = 1 Tagwerk). Sein Schwager Daniel Unzicker, der ebenfalls auf dem Härtlehof, im Weiler Heinzenhof lebte, verwahrte einen Betrag von 959 Gulden für etwaige Forderungen von dritter Seite. Zwanzig Jahre später am 16. 1. 1854 verstarb seine Frau Magdalena. Diese wurde von dem damaligen Prediger der Mennonitengemeinde, der auch ihr Bruder war, Daniel Unzicker beerdigt. Jakob Holly folgte ihr am 23. 4. 1856. Er wurde von Johann Güngerich, Ökonom von Hatzhofen bei Landsberg, beerdigt. Der Lebensweg seiner Kinder gestaltete sich wie folgt:

1. *Elisabeth Holly*, * 21. 7. 1809, † 16. 12. 1878, blieb ledig. Sie hatte jedoch zwei Kinder. Daniel * 17. 7. 1835, dieser wanderte nach Nordamerika in den Staat Illinois aus; Johann, * 8. 10. 1841, wanderte ebenfalls nach Nordamerika aus. Der Vater von Daniel war Josef Augsburg, der von Johann war Adam Kandler.

2. *Barbara Holly*, * 24. 12. 1811, † 8. 9. 1886, heiratete am 25. 9. 1833 Heinrich Ingold von Kaisheim. Beide lebten auf dem am 21. 2. 1833 erworbenen Tempelhof, Gemeinde Ochsenfeld. Heinrich Ingold starb am 22. 5. 1847. Die Ehe blieb kinderlos. In zweiter Ehe heiratete Barbara

Vorfahren und Nachkommen des Jakob Holly aus Nehwiller im Elsaß

Josef Ingold, * 3. 8. 1831, † 12. 2. 1907, den Neffen ihres ersten Mannes. Diese Ehe blieb ebenfalls kinderlos.

3. *Jakob Holly*, * 5. 5. 1818, † 15. 7. 1889, dieser blieb ledig.

4. *Johannes Holly*, * 8. 1. 1823, † 14. 1. 1823; von den Kindern *Jean*, * 21. 1. 1806 und *Jakobine*, * 29. 5. 1807, ist nichts bekannt.

5. *Josef Holly*, * 11. 4. 1824, † 20. 2. 1889, übernahm am 14. 8. 1848 den elterlichen Hof. Am selben Tag wurde auch der Ehevertrag zwischen ihm und Barbara Oesch von Neuburg an der Donau, * 22. 9. 1827, † 1. 2. 1903, geschlossen. Die Eltern der Braut waren Christian Oesch, * 1789, † 23. 6. 1844 und Katharina Oesch, geb. Suttor, * 1794, † 25. 11. 1871, beide wohnhaft auf dem Forsthoofe. Am 28. 12. 1858 wird das Gut Hergolding (130 ha) für 31 000 Gulden gekauft. Ihre Kinder waren: 1. Jakob * 13. 9. 1849, 2. Barbara * 1. 12. 1850, 3. Josef * 16. 3. 1852, † 29. 4. 1853, 4. Georg * 11. 9. 1853, 5. Magdalena * 12. 7. 1854, † 9. 1859, 6. Katharina * 29. 1. 1855, 7. Josef * 19. 11. 1858, † 27. 11. 1863, 8. Christian * 30. 1. 1860, 9. Magdalena * 22. 7. 1861, 10. Johann * 24. 11. 1862, 11. Josef * 24. 1. 1865, 12. Anna * 19. 11. 1867, † 6. 8. 1868, 13. Ludwig * 11. 1869, † 1. 6. 1870. Nach dem Tode ihres Mannes verkaufte Barbara Holly das Anwesen und zog zu ihrer Tochter Katharina auf den Tempelhof, wo diese die zweite Frau des Witwers Josef Ingold geworden war.

An der weiteren Geschichte der Familie Holly wird noch gearbeitet. Der Kinderreichtum und die weite Verbreitung stellen die Nachforschungen allerdings vor erhebliche Schwierigkeiten. Ich werde mich bemühen, die Daten der einzelnen Familienmitglieder ausfindig zu machen und bis zur Gegenwart aufzufüllen.

Von neuen Büchern

Ronald J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought, 1517–1525. Studies in Medieval and Reformation Thought, Bd. 11., E. J. Brill, Leiden 1974, 318 S., Leinen, Hfl. 80.—.

In Ronald Sider hat Andreas Karlstadt endlich den längst fälligen Interpreten gefunden, der ihn weder verdammt auf Grund der von Luther geprägten Vorurteile (in dem Traktat „Wider die himmlischen Propheten“), wie Karl Müller, Friedel Kriechbaum und Gordon Rupp, noch ihn unkritisch auf Kosten des Wittenberger Reformators phantastisch überhöht, wie einst Hermann Barge. Sider hält sich bei seiner Urteilsbildung streng an die Originalschriften Karlstadts und nicht an das, was andere über ihn gemeint haben. So gelingt es ihm, Karlstadts Theologie in ihrer eigenen Begrifflichkeit zur Sprache zu bringen. Das wesentliche Ergebnis dieser um Gerechtigkeit bemühten Studie ist der Nachweis, daß die theologischen Differenzen zwischen Luther und Karlstadt bei weitem nicht so groß waren, wie in der Tradition Luthers behauptet wird.

Ein weiteres Verdienst dieser Arbeit besteht darin, die Entwicklung und den jeweiligen inneren, systematischen Zusammenhang der Karlstadtschen Theologie dargestellt zu haben. Darin unterscheidet sie sich wohltuend von der Dissertation Friedel Kriechbaums (Grundzüge der Theologie Karlstadts, Hamburg-Bergstedt 1967), die Karlstadts Denken ohne eine zeitliche Differenzierung als ein geschlossenes, ahistorisches System rekonstruiert. Im einzelnen hebt Sider folgende Phasen voneinander ab: die augustinische Theologie Karlstadts (1517–1519), die „reife Wittenberger Theologie“ (1520–21) und die Orlamünder Theologie (1523–24). In den Zwischenabschnitten beschreibt er die kirchengeschichtlichen Ereignisse und die persönlichen Erfahrungen, die den Veränderungen der Karlstadtschen Theologie jeweils vorausgingen. Als Historiker hätte man sich gewünscht, daß der Verfasser noch präziser den „Sitz im Leben“ herausgearbeitet hätte, den Karlstadts Ideen jeweils gehabt haben. Der gesellschaftliche Zusammenhang seines Denkens wird nur flüchtig angedeutet, und auch Karlstadts Bedeutung für die Entwicklung der „radikalen Reformation“ (Wirkung auf die Zürcher Täufer und später auf Melchior Hoffman) wird nur am Rande vermerkt.

Im Gegensatz zu Barge weist Sider nach, daß die Initiative zu den wichtigsten Schritten der Wittenberger Reformation von Luther, nicht von Karlstadt ausgegangen ist, wenn auch Karlstadt manchmal schneller die Probleme und Konsequenzen erfaßt habe, die sich daraus ergaben. Die Überwindung des reinen Augustinismus bei Karlstadt wird im wesentlichen dem Einfluß Luthers zugeschrieben (so die nichtaugustinische Lehre, daß der Gläubige auch nach der Taufe ein Sünder bleibt und das Verständnis der Rechtfertigung als forensische Nichtanrechnung von Schuld). Der Keim des Zwistes zwischen Luther und Karlstadt wird nicht — wie bei Barge — bereits in die frühe Phase der Wittenberger Reformation verlegt (1517—1520), vielmehr überwiegen nach Sider dort noch die Gemeinsamkeiten. Die von Barge aufgestellte Alternative, wonach von Anfang an für Luther der Glaube an die forensische Rechtfertigung, für Karlstadt dagegen die innere Wiedergeburt der Kern des Heilsvorganges gewesen sei, wird von Sider mit überzeugenden Argumenten verworfen. Als bereits um 1520 auftauchende Differenzen registriert der Verfasser: Karlstadts Festhalten am normativen Charakter des Alten Testamentes, seine Hochschätzung des Jakobusbriefes, die von ihm ausgehende Legitimation der Laienprädikanten, indem er lehrte, allein ein „innerer Ruf“ berechtige schon zur öffentlichen Predigt, die Notwendigkeit der Kommunion in beiderlei Gestalt, das Verbot der Elevation des Kelches (als Opferzeichen) und die Ablehnung der Ohrenbeichte. In der Wittenberger Bewegung bescheinigt er Karlstadt Konsequenz, Mut und Besonnenheit. Im Unterschied zu Gordon Rupp (*Patterns of Reformation*, London 1969) verneint Sider tiefere Beziehungen zwischen Karlstadt und den Zwickauer Propheten. Die 1521/22 aufbrechende Feindschaft Luthers beruhe weniger auf Differenzen in der Sache als vielmehr in der Methode. Während Luther keine Reform des Gottesdienstes gegen den Willen des Kurfürsten erzwingen wollte, setzte sich Karlstadt in der Frage der evangelischen Abendmahlsfeier über den Willen der Obrigkeit hinweg, weil man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Die als Reaktion auf das Debakel der Wittenberger Bewegung entwickelte Orlamünder Theologie Karlstadts habe unter dem Einfluß der deutschen Mystik den Akzent von der Rechtfertigungslehre auf die Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung verlagert. Das brachte ihm Luthers Vorwurf ein, er falle zurück in die Werkgerechtigkeit, in Legalismus, Perfektionismus und „Schwärmertum“, kurz: er vernichte die soeben gewonnene christliche Freiheit. Sider weist nun nach, daß die meisten dieser Anklagen übertrieben gewesen sind: Karlstadt habe keineswegs Christus auf die Rolle des ethischen Vorbildes reduziert;

das Sühnopfer Christi sei auch für ihn der Grund der Erlösung geblieben. Unter „Vergottung“ habe Karlstadt nicht die ontologische Einheit des Menschen mit dem Göttlichen, sondern lediglich die Harmonie zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen verstanden. Die Schrift habe für Karlstadt immer als die maßgebende theologische Norm gegolten, wenn er auch an die Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen geglaubt habe (in der Form des „inneren Rufes“ oder der „Erleuchtung“ bei der Exegese schwieriger Textstellen). Ein unüberwindlicher Zwiespalt zwischen Luther und Karlstadt habe sich freilich in der Sakramentenlehre aufgetan (Karlstads Ablehnung der Kindertaufe, der Realpräsenz Christi in den Abendmahls-elementen und der sakramentalen Heilsvermittlung). Dieser gravierende Punkt wird jedoch nur kurz auf acht Seiten abgehandelt, wohl um den vorherrschenden Eindruck einer weitgehenden Übereinstimmung zwischen Luther und Karlstadt nicht wieder auszulöschen.

Nach all diesen Richtigstellungen fragt sich am Ende des Buches dann doch der Leser, woran der tödliche Haß zwischen Luther und Karlstadt sich eigentlich entzündet hat. Waren es wirklich nur Fragen der Methode, des Tempos, geringfügige theologische Unterschiede, Mißverständnisse und unvereinbare Charaktereigenschaften?

Eine wesentliche Ursache dürfte doch wohl die Tatsache gewesen sein, daß der Einfluß der Mystik auf Luther im Laufe der Entwicklung ständig abnahm, während er umgekehrt bei Karlstadt immer mehr zunahm — auch wenn es sich dabei um eine verflachte, popularisierte Mystik gehandelt hat. Entscheidend war jedenfalls, daß für Karlstadt die „Mortifikation“, die „Entgröbung“ und Selbstverdammung des Menschen zur unabdingbaren subjektiven Voraussetzung für die Wiedergeburt wurde, — während Luther in zunehmendem Maße die allem subjektiven Bemühen vorangehende, heilsvermittelnde Rolle des äußeren Wortes und des Sakramentes betonte. Unter dem Einfluß der Mystik vollzog sich umgekehrt bei Karlstadt dagegen eine Abwertung der Sakramente. So machte er 1524 „das brünstige Gedächtnis des Blutes Christi“, „den inneren Geschmack seines Leidens“ zur Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl, während er 1521 noch gesagt hatte, daß jeder — auch der größte Sünder — zum Abendmahl kommen solle, sofern er Vergebung begehre. Offenbar haben Luther und Karlstadt doch die Akzente im Heilsprozeß verschieden gesetzt, Luther auf die objektiven Gnadenmittel, Karlstadt auf subjektive Voraussetzungen. Die theologische Kluft zwischen Luther und Karlstadt wird jedenfalls bei Sider

nicht auf einen verfeinerten, differenzierten Begriff gebracht. — Zu fragen wäre auch, ob das sozialetische Engagement Karlstadts (Abschaffung des Bettels, der Leibeigenschaft, Zinsverbot, Verwendung des säkularisierten Kirchengutes für die Armen) nicht einen breiteren Raum in der Darstellung verdient hätte, wodurch auch die soziale und politische Bedeutung des Karlstadtschen „Legalismus“ deutlicher geworden wäre. Sicherlich ist für Karlstadt die Bibel in einem viel höheren Maße als bei Luther die Norm für die Gestaltung der Gesellschaft gewesen. — Schließlich verbergen sich hinter den Differenzen in der Methode der Reform auch verschiedene Vorstellungen vom richtigen Kirchenregiment: Karlstadt trat ein für die Autonomie der einzelnen Gemeinde, Luther für das landesherrliche Kirchenregiment.

Siders Arbeit hat viele Schiefheiten im überlieferten Karlstadtbild zurechtgerückt: darin besteht ihr unbestreitbares Verdienst. Die trotz allem bleibende Kluft zwischen Luther und dem „Vater der radikalen Reformation“ ist jedoch in dieser Arbeit zu sehr an die Peripherie gerückt worden: darin liegt ihre Grenze.

Klaus Deppermann

Carlheinz Gräter, Der Bauernkrieg in Franken, Stürtz-Verlag, Würzburg 1975, 160 S., illustr., kart., DM 16,80.

Der Verfasser hat aufgrund eingehender Archiv-Studien und der entsprechenden Literatur bildhaft und beispielreich den sogenannten Bauernkrieg, landschaftlich begrenzt, von der Niklashäuser Wallfahrt bis zum „Blutgericht“ im Würzburgischen geschildert. Auch die Ereignisse des Württembergischen Unterlandes (Hohenlohe, Weinsberg) sind einbezogen. In Franken kommt der politische Charakter dieser ersten deutschen Revolution am klarsten zum Ausdruck. Den Führern des Bauernkriegs sind keine Denkmäler gesetzt worden, aber in dieser Darstellung bekommen Motive, Aufstand und grausames Ende der revolutionären Bauern, Handwerker und ihrer Führer Florian Geyer, Tilman Riemenschneider, Jörg Metzler, Jakob Kohl, Bermeter und des Paters Ambrosius ein bleibendes literarisches Denkmal. Das Gebiet zwischen Neckar und Saale wurde schließlich zur Drehscheibe der ganzen Erhebung.

Das Buch ist entlang solider Quellenkenntnis gearbeitet, aber bei aller Sachbezogenheit von einem bildreich erzählenden Temperament getragen,

so daß es auch den unkundigen Leser von der ersten Seite an fesselt. Wie es zuring in den Wirtshäusern, wie Mitläufer dazukamen und die Bewegung, einmal angefacht, nicht mehr aufzuhalten war, wie man sich verstand „im Namen Christi“ und die Herrschaft der Habenichtse in grenzenlosem Vertrauen auf den Kaiser abzuschütteln versuchte, das alles sachkundig dargestellt, hebt das Buch weit empor über sonstige heimatkundliche Literatur. Die Ausschmückung mit 19 zeitgenössischen Holzschnitten, Kupferstichen und Federzeichnungen macht das Buch noch lesenswerter. Horst Quiring

Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les Débuts et les Caractéristiques de l'Anabaptisme*. Proceedings of the colloquium organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg / Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg (20–22 February / Février 1975). Archives Internationales d'Histoires des Idées / International Archives of the History of Ideas 87, Martinus Nijhoff, The Hague 1977, IX u. 245 SS., Ln., Hfl. 97,50.

Es handelt sich bei diesem Buch nicht um eine ausführliche oder zusammenfassende Darstellung der „Ursprünge und Merkmale des Täuferturn“, sondern um die Sammlung von dreizehn Vorträgen, die, wie der Untertitel anzeigt, im Februar 1975 auf einem Kolloquium in Straßburg gehalten wurden. Anlaß des Kolloquiums war die 450-jährige Wiederkehr der Entstehung der Täuferbewegung in Zürich. Von daher läßt sich bei den thematisch sonst sehr verschiedenen Beiträgen ein gemeinsames Interesse an der Entstehung und an den Merkmalen der Täuferbewegung feststellen.

In seiner Gestalt erinnert der Band an die von H.-J. Goertz 1975 herausgegebene Aufsatzsammlung „Umstrittenes Täuferturn“ (2. Aufl. 1977). Einer der Straßburger Vorträge ist sogar dort erschienen (Deppermann über Melchior Hoffman), während der vorliegende Band nur eine englische Zusammenfassung der Aspekte, die Straßburg betreffen, bringt. Auch sind noch drei weitere Autoren hier wie dort, allerdings mit anderen, wenn auch verwandten Themen vertreten (Stayer, Windhorst, Yoder). Doch hat die von Lienhard herausgegebene Sammlung ihr eigenes Gesicht.

Das liegt auch daran, daß die besonderen Umstände des Kolloquiums eine ungewöhnliche Zusammensetzung des Referentenkollegiums ermöglichten. Außer einer Österreicherin (Mecenseffy) und drei Deutschen (Deppermann, Müsing und Windhorst) waren fünf Nordamerikaner zugegen, die sich zufällig gerade in Europa aufhielten (Davis, Oyer, Peachey, Stayer, Yoder),

sowie fünf Vertreter der gastgebenden Nation (Lienhard, Peter, Rott, Séguay, Stauffer). Sicher wird man unter diesen Namen manche vermissen, vor allem die von Historikern aus der Schweiz und aus Holland. Aber die Tatsache, daß sich so viele Gelehrte aus Frankreich beteiligt haben, ist ein hoffnungsvolles Zeichen. Vom Leser werden jetzt allerdings drei Sprachen verlangt: Französisch, Englisch und Deutsch sind beinahe zu gleichen Teilen in einem Band vereint.

Die erste Hälfte ist vom Herausgeber unter den Titel „Ursprünge und Typologie“ gestellt worden. Lienhard folgt damit dem Gedankengang von J. H. Yoder, der in seiner „Einführung“ (französisch) als erstes von drei wichtigen Problemen, die der weiteren Bearbeitung harren, „die typologische und entstehungsgeschichtliche Vielfalt unter den inoffiziellen Bewegungen“ der Reformation setzt.

Die ersten beiden Aufsätze nach der Einführung nehmen einen einander entgegengesetzten Standpunkt ein. P. P. Peachey, bekannt durch seine Arbeit über „Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer“ (1954, sein Name fehlt in der Mitarbeiterliste auf S. 244), fragt in seinem Vortrag über „Die radikale Reformation, politischer Pluralismus und das Corpus Christianum“ (englisch), wie weit die „Sohm-Yoder-These“ stimme, daß das Täuferum nicht „an sich“ zu definieren sei, sondern nur so, daß man den Punkt suche, an dem Täuferbewegung und zwinglische Reformation auseinandergebrochen seien, und daß an dieser Stelle die Täufer statt des Corpus-Christianum-Denkens Zwinglis, das auf die Einheit von bürgerlicher und kultischer Ordnung bedacht gewesen sei, eine pluralistische Alternative gesetzt hätten. Indem Peachey diese These für plausibel erklärt, tritt er für eine Deutung der Täuferbewegung ein, welche die soziologisch-politischen Aspekte für wesentlich hält, und betont die Diskontinuität der Täuferbewegung gegenüber dem mittelalterlichen Kirchensystem. K. R. Davis, kanadischer Baptist, der schon in seinem Buch über „Täuferum und Askese“ (englisch, 1974) das Heiligkeitsstreben des Einzelnen als Wesen täuferischer Frömmigkeit und damit als Bindeglied zum 15. Jahrhundert darzustellen versucht hat, geht es vor allem um Kontinuität mit dem Spätmittelalter. Zwar korrigiert Davis seine frühere Untersuchung an mehreren Stellen und verteidigt sich gegen Einwände von Kritikern; auch führt er als Element der Diskontinuität den „charismatischen Faktor“ ein, der zugleich die Identität wie die Vielfalt der Täuferbewegung erklären soll, doch bleibt für ihn entscheidend die durch Erasmus vermittelte „laienorientierte asketische Reformvorstellung“ des Spätmittelalters. Die „monogenetische“ Lokalisierung der Ur-

sprünge der Täuferbewegung in Zürich kombiniert er mit der These von der Vielfalt der nebenkirchlichen Strömungen und deren „Polygenese“, indem er für die Täuferbewegung im engeren Sinne eine aus der Soziologie entlehene Definition zuhelfenimmt, die eben nur auf *diese* Täuferbewegung zutrifft. Hier beginnt die Frage der Typologie. Daß sie mit einer aus der Soziologie entlehnten Formel, die selbst nicht aus reformationsgeschichtlichen Untersuchungen erwachsen ist, gelöst werden kann, erscheint mir zweifelhaft.

Grete Mecenseffy, die Bearbeiterin der drei österreichischen Täuferaktenbände, kann hingegen bei ihrer souveränen Darstellung der „Ursprünge und Strömungen des Täuferturns in Österreich“ konkrete Angaben über die Herkunft machen: Hier treffen sich schweizerische wie auch münzterische Ströme; Blaurock und Hans Hut haben hier gewirkt. Doch wie hat es sich gemischt? Welche neue chemische Verbindung ist dabei entstanden? Warum einerseits Marpeckh, andererseits Jakob Hueter? Wo blieb der eschatologische Enthusiasmus? Vielleicht kann man tatsächlich kaum etwas darüber sagen. Doch solche Fragen wären wichtiger als ein Gesamtüberblick über den Verlauf bis ins 17. Jahrhundert. Dankbar kann man für die mehrfachen Hinweise auf frühreformatorische Hintergründe als Voraussetzung für die Täuferbewegung in Österreich sein. Das weiß niemand kompetenter darzustellen als Grete Mecenseffy.

John S. Oyer bewegt sich mit seinen Ausführungen über den „Einfluß von Jakob Strauß auf die Täufer“ (englisch) auf unsicherem Boden. Aber er macht eine Tugend daraus, indem er den Mangel direkter Belege eines solchen Einflusses als „Ein Problem historischer Methodologie“ reflektiert. Es gäbe nicht nur Abhängigkeiten, die durch Textvergleiche nachgewiesen werden müßten, sondern auch Zusammenhänge, die durch Einbeziehung des „Kontextes“ wahrscheinlich gemacht werden könnten. Sowohl gewisse Ideen des Predigers Jakob Strauß wie auch die Art seiner reformatorischen Tätigkeit würden einen Hintergrund abgeben, der für die Zürcher und für die mitteldeutschen Täufer von Bedeutung gewesen wäre. Ich möchte hinzufügen, daß im Rahmen eines solchen Denkens auch ein Zusammenhang zwischen der frühreformatorischen Tätigkeit von Jakob Strauß im Inntal (1521/1522), der von Urbanus Rhegius ebendort und den lutherischen Ursprüngen von Pilgram Marpeckh in Erwägung gezogen werden sollte. Auch wäre es hilfreich, wenn der Begriff des Kontextes genauer definiert und anhand anderer reformationsgeschichtlicher Gestalten und Ereignisse überprüft würde. Eine außerordentlich gelungene Arbeit in dieser Richtung ist

m. E. der Aufsatz von *James M. Stayer* über „Reublin und Brötli: Die revolutionären Anfänge des Schweizer Täuferturns“ (englisch). In seiner streng an die Quellen gebundenen, dabei umsichtig auf den zeitgeschichtlichen Kontext eingehenden Untersuchung kommt Stayer zu einem nuancenreichen Bild von der Entwicklung der beiden Täuferprediger. Er weist die enge Verflechtung der Tätigkeit beider in Hallau und Waldshut 1525 mit dem Bauernkrieg nach und kann daher von den „revolutionären Anfängen des Schweizer Täuferturns“ sprechen, und das „nicht in einem rein religiösen Sinn“. Wenn man bedenkt, daß Brötli einer der Unterzeichner von Grebels Brief an Müntzer war und Reublin 1526/27 eng mit Michael Sattler zusammenarbeitete, erkennt man, wie bewegt diese Zeit war, unter welchen Ängsten und Leidenschaften, Hoffnungen und Illusionen hier Klärungen versucht wurden. Von innerer Einheit der Bewegung kann nicht die Rede sein, von abgerundeter Überzeugung beim Einzelnen nur mit Einschränkung. Von hier aus wird es deutlich, wie stark man bei der „Wesensbestimmung“ des Täuferturns versucht ist, post festum eine bestimmte Konzeption an die Ereignisse heranzutragen, und wie notwendig es ist, was *Yoder* in seiner Einführung fordert, daß nämlich zugleich mit der Suche nach der genetischen und typologischen Vielfalt die „Vielfalt der Entwicklungsstufen und des Reifeprozesses“ berücksichtigt wird. Stayer hat mit seinem Beitrag über Reublin und Brötli die Ergebnisse seiner bisherigen Arbeiten an einem wichtigen Einzelbeispiel bestätigt.

Die Aufsätze der zweiten Hälfte stehen unter dem Titel „Orte und Gestalten des Täuferturns“ und sind überwiegend auf die Täufergeschichte von Straßburg bezogen. So vergleicht *Jean Séguy* (französisch) das Glaubensbekenntnis, das Michael Sattler Ende 1526/Anfang 1527 an die Straßburger Prediger richtete, mit der etwa 1521–1523 entstandenen „Meditation der zwei Standarten“ von Ignatius von Loyola aus dessen „Geistlichen Exerzitien“ und kommt zu der verblüffenden Feststellung, daß die Reformbestrebungen beider sich in wichtigen Punkten sehr nahestehen: in ihrer Christozentrik, in ihrer heilsgeschichtlichen Auffassung vom kosmischen Kampf zwischen Christus und Satan, in ihrer Forderung der Nachfolge Christi und in einem gewissen Elitedenken. Insofern haben Ignatius von Loyola und Michael Sattler vom gleichen Fundament her eine ganz ähnliche kritische Funktion gegenüber der religiösen Gesellschaft ihrer Zeit ausgeübt. Séguy sieht deshalb in beiden Vertreter eines christlichen Radikalismus. Doch bestehe der Unterschied darin, daß Loyola mit seiner Kritik innerhalb der vorgegebenen Kirche geblieben sei, während Sattler, jedenfalls ab Schleit-

heim, zwei Monate nach dem Straßburger Bekenntnis, sich mit den Seinen in einem krassen Gegenüber zur vorgegebenen Kirche und diese auf der Seite der Christus bekämpfenden Welt gesehen habe. Man müsse deshalb von einer abgestuften Radikalität sprechen, meint Séguy und entwirft eine allgemeine Stufenordnung solcher Radikalität, die von der papsttreuen Reformgesinnung über den rechten und linken Protestantismus bis zu den Spiritualisten reicht. Soziologisch sicher zutreffend! Ist jedoch die Frage nach dem Trennungspunkt (s. o. Peachey) damit so relativiert worden, daß sie, weil ja der gemeinsame theologisch-soziologische Nenner gefunden ist, belanglos wird? Mir scheint aus dem so originellen und anregenden Vergleich das Gegenteil zu folgen.

Daß man mit einer Relativierung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Abstufungen der Radikalität nicht nur Michael Sattler selber nicht ernst nehmen würde, sondern auch die Reformation, geht aus dem Aufsatz von *Richard Stauffer* hervor: „Zwingli und Calvin, Kritiker des Schleitheimer Bekenntnisses“ (französisch). Da beide Reformatoren sich ausführlich mit diesem Bekenntnis auseinandergesetzt haben, kann Stauffer ihre Argumente zu jedem der sieben Punkte von „Schleitheim“ aufzählen und miteinander vergleichen. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß er sich fragt, ob Calvin die Schrift Zwinglis gelesen habe, hält es aber doch für unwahrscheinlich. (Hier müßte die Vermittlung Bullingers in Erwägung gezogen werden!) Andererseits beobachtet Stauffer wichtige Unterschiede: Während Zwingli alle sieben Artikel gleicherweise scharf verwirft, finden sich bei Calvin anerkennende Worte zum dritten Artikel über die Verbindung von Abendmahl und Abkehr von der Welt sowie zum fünften Artikel über die Notwendigkeit von Predigern in der Gemeinde. Während Zwingli vor allem an den Aussagen des Bekenntnisses über den Staat interessiert ist, geht es Calvin in erster Linie um die Gemeinde. Auch im Ton unterscheiden sich beide: Zwingli richtet sich an seine Kollegen, die wie er mitten in der Auseinandersetzung mit den Täufern in ihren Gemeinden stehen, Calvin an einfache Gläubige. Einig aber sind sich beide in der Verdammung des Schleitheimer Bekenntnisses und damit in der Überzeugung von der Unversöhnlichkeit von Täuferbewegung und Reformation.

Eine eigenständige Position gegenüber der Reformation sieht auch *Christof Windhorst* in seinem Aufsatz über „Anfänge und Aspekte der Theologie Hubmaiers“ bei diesem vertreten. Doch weist Windhorst nach, daß gerade diese Eigenständigkeit nur durch Aufnahme und Verarbeitung mit-

telalterlicher und reformatorischer Gedanken zustandegekommen ist. Die entscheidenden Anstöße, die Hubmaier aus der Lektüre der Schriften Luthers erhielt, vermochten bestimmte mittelalterliche Vorstellungen und Denkstrukturen, die sich während seines Studiums gebildet hatten, nicht zu verdrängen. Windhorst illustriert das überzeugend an Hubmaiers Lehre von der Taufe, vom Abendmahl und von der Kirche. Wer es noch ausführlicher und bis in jedes Detail dargestellt haben möchte, mag zu Windhorsts Buch über Hubmaiers Tauflehre (1976) oder zu seinem Aufsatz über Hubmaiers Abendmahlslehre (MGBI 1974) greifen. Für mich rücken diese Untersuchungen durch ihren Rückgriff auf das Mittelalter als Quelle täuferischer Theologie in die Nähe der Beiträge von Davis und Séguy: Die Frage nach der Eigenart täuferischen Denkens, täuferischer Frömmigkeit und täuferischer Praxis wird durch die neu entdeckte Verwandtschaft nicht gelöst, sondern verschärft gestellt.

Ähnliches gilt auch von H.-W. Müsings Beitrag über „Karlstadt und die Straßburger Täufergemeinde“, in der zwar nicht die mittelalterliche, aber doch die unmittelbare Vorgeschichte der dortigen Täufergemeinde neu beleuchtet wird. Es ist erstaunlich, welche Bedeutung der nur viertägige Aufenthalt Karlstadts Anfang Oktober 1524 in Straßburg auf der Durchreise von Mitteldeutschland in die Schweiz für diese Vorgeschichte gehabt hat. Müsing belegt es Schritt für Schritt, indem er die an sich bekannten Quellen auf das sorgfältigste auslegt und die Konsequenzen daraus zieht. Danach hat sich durch Karlstadts Besuch in Straßburg die evangelische Bewegung dort erstmals gespalten in die von den Predigern getragene Mehrheit und eine Gruppe von Laienchristen. Beide Seiten wurden gezwungen, sich ihrer selbst bewußt zu werden. Die Prediger mußten sich mit unerwarteten theologischen Fragen auseinandersetzen, die Laienbewegung entwickelte sich zu einer eigenständigen „Karlstadtsekte“. Es wurde über die Tauffrage nicht nur theoretisiert, es kamen die ersten Kindertaufverweigerungen vor. Schließlich empfanden die offiziellen Prediger (wie 1523/1525 in Zürich) ihren evangelischen Glauben eher angefochten durch die radikale Opposition aus den eigenen Reihen als durch die Altgläubigen. Karlstadt hatte als Katalysator gewirkt für eine Laiengruppe, von der man bereits im Sommer 1525 sagen kann, daß sie vielleicht täuferisch war. Die Unbestimmtheit dieses Übergangs von der Laienbewegung zur Täufergemeinde scheint mir nicht nur eine Frage der vorhandenen oder fehlenden Belege zu sein, sondern ein grundsätzliches Problem. Gab es „Täufer“ in Straßburg, bevor die Wiedertaufe dort eingeführt wurde? Wurde es mit der Einführung der Glaubens-

taufe grundsätzlich anders? Wenn man in Hallau oder Waldshut unter dem Zeichen der Bekenntnistaufe ein wehrhaftes, reformiertes Gemeindechristentum beobachten kann (Stayer) und in Straßburg ohne Glaubenstaufe ein beinahe täuferisches Konventikelwesen, wie bestimmt sich dann der Begriff des „Täufertums“? Daß hier neue Definitionen nötig sind, hat mit Recht Yoder schon in seiner Einführung festgestellt. Man hofft, daß Müsing nach diesem ausgezeichneten Essay auch weiterhin zur Erforschung der Täufergeschichte beitragen wird.

Der letzte größere Aufsatz des Bandes ist der von *M. Lienhard* über „Die bürgerlichen Autoritäten und die Täufer: Stellungnahmen der Obrigkeit von Straßburg (1526–1532)“ (französisch). Die im Vergleich zu andern Territorien milde Haltung der Straßburger Obrigkeit findet ihre Erklärung darin, daß man sich strikt an politische und soziale Beschwerden gegenüber den Täufern hielt. Daß diese den Eid und das Waffentragen verweigerten; daß sie meinten, Christen könnten keine obrigkeitlichen Ämter übernehmen; daß sie den Frieden in der Stadt gefährdeten und die Prediger verleumdeten; daß sie die religiöse und soziale Einheit zerstörten — erst solche Gründe veranlaßten die Obrigkeit zum Einschreiten. Der Vorwurf der Gotteslästerung, den man sonst wohl kannte und anwandte, wurde nicht in Verbindung mit den Täufern gebraucht. Auch die Rücksichtnahme auf die Reichspolitik spielte eine Rolle für die Regierung, sowie die Frage, wie man sich zu den vielen Flüchtlingen von auswärts stellen wollte. Stets aber versuchte man, die Probleme von Fall zu Fall zu lösen, behandelte die Täufer den persönlichen Eigenschaften, Ansichten und Umständen gemäß. Erst nach 1533, als eine Tendenz zur größeren kirchlichen und dogmatischen Einheit einsetzte, nahm dies ein Ende.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß die um relative Duldsamkeit bemühte Straßburger Obrigkeit es nicht nur mit einem rein religiösen Täufertum zu tun hatte. *Klaus Deppermann* zeigt in der englischen Zusammenfassung seines anderwärts publizierten Vortrags (s. o.), der hier zugespitzt ist auf den Gesichtspunkt „Melchior Hoffman und das Straßburger Täufertum“, daß Hoffman von der Straßburger Regierung die Herbeiführung des himmlischen Jerusalem und seine militärische Verteidigung gegen die „höllische Trinität“ von Papst, Kaiser und falschen Lehrern erwartete. Es wurde also auch von einer bestimmten täuferischen Seite her die politisch garantierte Einheitlichkeit religiöser Lehre und Praxis angestrebt. Im Vergleich dazu hat sich die Straßburger Obrigkeit bis 1533 faktisch viel duldsamer gegenüber Andersgläubigen verhalten.

Der Band schließt mit einem kurzen Täuferaktennachtrag von *Rodolphe Peter* zum Jahr 1529, mit dem Katalog der von *Jean Rott* besorgten Ausstellung von Originaldokumenten zur Straßburger Täufergeschichte und mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis. Dem Verlag gebührt Dank für die einer so hervorragenden Aufsatzsammlung ebenbürtige Ausstattung.

Heinold Fast

William R. Estep (Hg.), *Anabaptist Beginnings (1523—1533). A Source Book* (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, Vol. XVI) B. de Graaf, Nieuwkoop 1976, VII und 172 S., Hfl. 75,—.

Ein Buch über die „Anfänge der Täuferbewegung 1523—1533“, erschienen im Jahre 1976, — das müßte bei Fachleuten und aufgeschlossenen Laien auf höchstes Interesse stoßen. Sind doch gerade diese Anfänge in den letzten Jahren so in den Streit der Meinungen geraten, daß das so mühsam erarbeitete Bild eines eigentlichen, evangelischen Täuferniums sich in ein fluktuierendes Mosaik unterschiedlicher Täufergruppen aufgelöst hat. Eine neue, die jüngsten Beiträge verarbeitende Abhandlung wäre hochwillkommen. Ich gestehe, daß ich nach der ersten Anzeige des Buches etwas in dieser Richtung erwartet hatte. Doch hatte ich den Untertitel übersehen: Es handelt sich „nur“ um eine Quellensammlung.

Aber auch eine Quellensammlung könnte einen aktuellen Beitrag zur heutigen Täuferforschung darstellen, selbst dann, wenn die Absicht des Bandes nicht direkt darauf gerichtet ist, sondern unter pädagogischen Gesichtspunkten Ergebnisse der Forschung vermitteln will. Es müßte sich widerspiegeln, welche Erkenntnisse über die verschiedenen Wurzeln der Täuferbewegung das letzte Jahrzehnt zutagegefordert hat und welche neuen Fragestellungen sich daraus ergeben. Bietet die Quellensammlung in dieser Hinsicht eine Hilfe?

Leider entspricht sie solchen Erwartungen nicht. Die Selbstbeschränkungen, die sich der Autor auferlegt hat, sind zu groß. Zum ersten hat er von vornherein nur schweizerische, süddeutsche und österreichische Täufer ausgewählt. Die mährischen, mitteldeutschen und niederdeutschen kommen gar nicht in Betracht. Doch selbst innerhalb solch enger Grenzen wird ein geheimer Kanon angewendet, dem die gesamte Linie von Hans Hut, die doch für die Ausbreitung der Täuferbewegung im oberdeutschen Raum so wichtig war und von der so viele beachtliche Schriften überliefert sind, zum

Opfer gefallen ist. Wird damit nicht ein konfessionell sehr einseitig ausgebildetes Täuferium auf Kosten aller nebenhergehender Richtungen statuiert? Estep meint, die Aufnahme solcher Gestalten wie Denck und Hubmaier würde den oft engen Rahmen eines „normativen Täuferiums“ sprengen. Doch ist der „Widerruf“ von Denck die Schrift, in der seine spirituellistische Eigenart nur abgeblaßt zur Sprache kommt. Und was Hubmaier betrifft, so wird nicht nur sein Büchlein über die Obrigkeit (Vom Schwert) wiedergegeben, welchem man in der Tat eine Außenseiterposition zugeschrieben hat, sondern noch sechs weitere Schriften von ihm, zur Hälfte aus seiner zwinglischen, zur anderen Hälfte aus seiner täuferischen Zeit. Ja, Hubmaier beansprucht mit 91 von 172 Seiten des Bandes mehr als die Hälfte des Raumes. Nimmt man hinzu, daß auch im Auszug aus den Akten der Zweiten Zürcher Disputation (Oktober 1523) Hubmaier die längste Rede hält und daß Estep beim Abdruck der Zwölf Artikel der Bauern nur allzu gern die Autorschaft HubmaiERS wahrscheinlich machen würde, dann wird sichtbar, welcher Kanon bei der Auswahl der Stücke doch wohl den Ausschlag gegeben hat. Es handelt sich um eine Sammlung von Hubmaierschriften, die durch nahestehende Dokumente aus den Jahren bis 1532 ergänzt sind: die baptistische Version eines normativen Täuferiums, das zugleich, wie die Einleitung deutlich macht, als gemeinsamer Nenner der Freikirchen von heute gelten soll.

Unter solchen Voraussetzungen bekommt der Leser nun allerdings eine Reihe wichtiger Dokumente angeboten. Besonders der englischsprachige Benutzer kann froh über diese Zusammenstellung sein. Bei einem Vergleich mit der Quellensammlung zur „radikalen Reformation“ von G. H. Williams (1958) stellt man fest, daß nur ein Stück beiden Sammlungen gemeinsam ist, der Brief nämlich von Grebel an Müntzer. Estep bietet also aus einem relativ eng begrenzten Bereich der Täuferbewegung siebzehn neue Nummern. Das ist zweifellos eine Bereicherung, für die man dem Autor danken muß.

Die Hauptarbeit bei der Herausgabe dieser Quellen ist die der Übersetzung gewesen. Auch wenn die meisten Stücke bereits irgendwie, gedruckt oder ungedruckt, in englischen Übersetzungen vorgelegen haben, mußten diese doch überprüft, verglichen und korrigiert werden. Andere Stücke sind neu übersetzt worden, wobei dem Autor verschiedene Helfer zur Seite gestanden haben. Ich würde mir in den Angaben darüber etwas mehr Klarheit gewünscht haben. Nicht immer findet man heraus, von wem die Übersetzung nun eigentlich stammt (Nr. 1, 5, 6, 16). Auch sehe ich nicht ein, warum

Estep bestimmte Stellen, Sätze oder Begriffe nicht übersetzt hat, z. B. den Eingangsspruch der Zwölf Artikel der Bauern (Verschlüsselung des Jahres 1525) oder Hubmaiers Motto „Die Wahrheit ist untödlich“ oder die Marginalien in Nr. 10. Daß Estep damit den „ursprünglichen Duft“ (original flavor) erhalten will (S. 66), überzeugt mich nicht. Es ging den Täufern nicht um die Patina, sondern um die Sache. Wie soll ein Leser, welcher der deutschen Sprache unkundig ist, die Sache ohne Übersetzung oder erläuternden Kommentar verstehen? Doch hat sich die intensive Bemühung um eine gültige Übersetzung sonst ohne Zweifel gelohnt.

An Einzelheiten merkt man, daß Teile des Buches schon lange in der Schublade auf die Publikation gewartet haben. Die Arbeit von Beatrice Jenny über das Schleithemer Bekenntnis (1951) wird als „jüngste Studie zum Thema“ bezeichnet (S. 99). Die Charakterisierung der Schleithemer Synode als „Märtyrersynode“ (ebd.) geht allerdings nicht auf B. Jenny zurück. Estep verwechselt Schleithem mit dem Treffen der Täufer in Augsburg im August 1527 (Menn. Lex. III, 53–56). Auch die Verfasserschaft der „Protestation“ von Felix Mantz oder die der Zwölf Artikel der Bauernschaften braucht schon lange nicht mehr erörtert oder gar in Zweifel gezogen zu werden. Zwinglis Schriften sollten (mit wenigen Ausnahmen) nicht mehr nach der Edition von Schuler und Schulthess (1828 ff.), sondern nach der von Egli (1905 ff.) zitiert werden (S. 16). Auch findet man in den sehr seltenen Anmerkungen keine Bezüge auf neuere Literatur.

Dies wäre kein Nachteil, wenn man sich die Quellensammlung als Arbeitsbuch in der Hand von Kursteilnehmern an amerikanischen Colleges vorstellen könnte, wo der unterrichtende Professor die Informationen zu den einzelnen Stücken auf den neuesten Stand bringen könnte, oder auch, wie Estep es selbst beabsichtigt hat, als Ergänzung zu seiner volkstümlichen „Täufergeschichte“ (The Anabaptist Story, 3. Aufl. Grand Rapids 1975). Aber hier richtet sich die kritische Frage an den Verlag: Wie kann ein Buch, das 75,— Gulden (30,— Dollar) kostet, damit rechnen, als Textgrundlage für Seminarkurse zu dienen? Höchstens spezialisierte Institute oder Forscher werden solche Preise bezahlen. Denen aber wird das Original wichtiger sein als die unkommentierte Übersetzung. Und noch eine andere Seite der Tätigkeit des Verlages ist mir unverständlich: Muß ein so teures Buch so unordentlich und nachlässig redigiert werden? Die graphische Gestaltung der Kapitelüberschriften und Zwischentitel ist regellos. Fremdsprachliche Texte (Griechisch, Latein, Deutsch) sind von offensichtlich Un-

kundigen bearbeitet. Die sonst so gerühmte Qualität und Internationalität holländischer Verlage muß sich ein anderes Beispiel suchen.

Als Beispiel für preiswerte Veröffentlichungen von historischen Texten für Unterrichtszwecke möchte ich dagegen die Quellensammlung von *Lowell H. Zuck* (Hg.), *Christianity and Revolution. Radical Christian Testimonies 1520—1650*, Philadelphia, Temple University Press, 1975, XIV und 310 S.,

nennen. Sie ist durch die der Themenstellung entsprechende breite Auswahl, die vom Bauernkrieg über die Täufer (in Süd und Nord!) und die protestantischen Widerstandsrechtler bis zur englischen Revolution und den Quäkern reicht, auch für deutsche Forscher hochinteressant. Die 52 Dokumente sind kundig eingeleitet und zeigen wie die Literaturangaben den neuesten Stand an. Dabei kostet das Paperback nur 5,— Dollar (DM 12,50). Das Buch, das in der neuen Reihe der „Documents in Free Church History“ erschienen ist, setzt für die weiteren Bände dieser Reihe einen beachtlichen Maßstab.

Heinold Fast

Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525—1531*, Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 19, Herald Press, Scottdale, Pa./Kitchener, Ont., 1977, 252 S., Ln. \$ 12.95.

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich vor allem auf die Täufer in der Schweiz konzentriert. Von diesem Land aus drang das Täuferium, so ist es zu lesen, nach Ober- und Mitteldeutschland, nach Österreich und Mähren, über Straßburg schließlich auch nach Ostfriesland, die Niederlande und in den Ostseeraum vor. Gestört haben in diesem Bild, das von Ursprung und Entwicklung des Täuferiums gezeichnet wurde, zwar einige schwärmerische Bewegungen und Gestalten, doch man schied sie aus. Peinlich achtete man darauf, die endlich gekappten Verbindungen zwischen dem Revolutionär Thomas Müntzer und den Täufern nicht wieder aufleben zu lassen. Müntzerisches Gedankengut war zwar in den mittel- und oberdeutschen Raum eingedrungen, das ließ sich nicht leugnen, es wurde in der Regel aber heruntergespielt oder umgedeutet. Hans Hut, der Müntzer bis aufs Schlachtfeld bei Frankenhausen gefolgt war, geriet für die Zeit seines selbständigen Wirkens gelegentlich sogar zu einem friedfertigen Täufer Schweizer Provenienz (H. Klassen). Mit diesem Verständnis von Hut, der eine weitge-

spannte, für die Täufer äußerst wichtige Missionstätigkeit entfaltete, hat kürzlich Gottfried Seebaß gründlich aufgeräumt (Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Theol. Habil. Erlangen 1972). Hut war und blieb ein Schüler Müntzers, ein verkappter Revolutionär zwar nach der Niederlage der Aufständischen, aber doch ein Mann, der weiterhin apokalyptische und mystische Gedanken unters Volk trug, um auf den Tag der „großen Scheidung“ von Auserwählten und Gottlosen vorzubereiten.

Seebaß hat sich bewußt auf die Gestalt Huts, dessen Schriften er textkritisch überhaupt erst sichern mußte, beschränkt. Das von Hut entfachte und betreute Täuferium in dem Reichtum seiner Gestalten, der Verästelung seiner Richtungen und den Metamorphosen seiner Erscheinungsformen hat jetzt Werner O. Packull einer gründlichen Analyse unterzogen. Seine Dissertation, die unter Anleitung J. M. Stayers entstand, ist in überarbeiteter Form von der Mennonite Historical Society veröffentlicht worden. Das ist um so bemerkenswerter, als mit diesem Buch zwei gerade von der mennonitischen Forschung sorgsam gehegte Grundannahmen erschüttert werden: der alleinige Ursprung des Täuferiums in Zürich und die Wirkungslosigkeit mystischer, spiritualistischer und apokalyptischer Einflüsse auf das Täuferium. Packulls Buch lieferte einen wichtigen Impuls für die Annahme eines polygenetischen Täuferiums (vgl. J. M. Stayer, W. O. Packull, K. Deppermann, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review, 1975, S. 83–122). Das oberdeutsche Täuferium erscheint in ihm außerdem als eine mystisch und apokalyptisch geprägte Bewegung, die nicht einmal mehr als ein rein „genuines Gewächs der Reformation“ angesehen zu werden braucht, um begriffen werden zu können. Es ist eine Bewegung, die den Geist spätmittelalterlicher Mystik, vermittelt und verstärkt durch Thomas Müntzer, unter dem Eindruck der Reformation zur Entfaltung bringt. Dieses Ergebnis, in sympathischer Zurückhaltung, jedoch zwingend vorgetragen, bricht mit eingefahrenen Gedanken und wird auf besondere Aufmerksamkeit stoßen.

Das Buch umkreist zwei Schwerpunkte, die Packull auf differenzierte Weise in der Zusammenfassung noch einmal beschreibt. Zum einen ist es die Analyse der mystischen Grundgedanken, die im oberdeutschen Täuferium wirksam wurden, und zum anderen die Untersuchung der Erscheinungsform dieser Bewegung. So setzt Packull denn auch konsequent mit einer Erörterung der Grundzüge mittelalterlicher Mystik ein, wie sie auf die frühe Reformation, besonders jedoch auf Thomas Müntzer gewirkt haben. Da das Problem Mystik und Reformation bisher vor allem im Blick auf Luther erörtert

wurde, und das zumeist in gereizter Auseinandersetzung um die Theologie des Reformators, ist es um so eindrucksvoller, wie ruhig und klar Packull das mystische Gottes- und Menschenverständnis, die Pole, zwischen denen sich der für Müntzer vor allem so wichtige Heilsprozeß bewegt, herausgearbeitet hat, ohne den Weg für eine weitere Erforschung des Problems Mystik und reformatorische Bewegungen zu verstellen. In zwei weiteren Kapiteln werden die theologischen Grundanschauungen Hans Dencks („the Ecumenical Anabaptist“) und Hans Huts („the Foiled Revolutionary“) dargestellt und zu Müntzer in Bezug gesetzt. So unterschiedlich die Charaktere beider Gestalten sind, Ireniker war der eine, glühender Chiliast der andere, so eng schließen sie sich nach Packull dem mystischen Grundkonzept Müntzers an.

Im vierten und fünften Kapitel wird die werbende Tätigkeit Huts in Franken, Augsburg, Österreich und Nikolsburg nachgezeichnet, kleine Porträts seiner Anhänger Schiemer und Schlaffer entstehen nebenher. Auch auf Spannungen, etwa mit Jacob Dachser im Zusammenhang mit der „Märtyrersynode“ in Augsburg 1527, wird hingewiesen. Hier wendet Packull sich zunehmend den Problemen des zweiten Schwerpunkts zu: Diese frühe Bewegung Huts ist mehr vom sozialen und weniger von einem nur religiösen Protest im Anschluß an die Bauernunruhen geprägt und hat noch keine festen Gemeindekonturen. Hut sammelt Anhänger und „versiegelt“ sie für die Übernahme der Herrschaft in dem Reiche Christi. Als der für 1528 erwartete Anbruch dieses Reiches aber ausbleibt, beginnt seine Bewegung allmählich zu zerbröckeln oder sich am Rande in der Gestalt Augustin Baders etwa noch einmal apokalyptisch zu steigern. Im sechsten Kapitel deutet Packull an, wie sich Elemente der Hutschen Bewegung aber auch mit sektenhaften Zügen mischen, die in einigen Gestalten auf eine bewußte Verwandlung der Apokalyptik Huts in eine pazifistisch orientierte Ethik, in anderen auf Einflüsse aus der Schweiz zurückzuführen sein werden. Hierher gehören die knappen, doch eindringlichen Beobachtungen zur Entstehung des Marbeck-Kreises und der huterschen Gemeinden, die ohne Hutsche Gedanken, vermittelt durch L. Schiemer in die eine und W. Brandhuber in die andere Richtung, nicht zu denken ist. Das letzte Kapitel schließlich zeigt, wie sich aus der Inkonsistenz des Hutschen Täuferturns die Spiritualisten Hans Bündlerlin und Christian Entfelder („homeless minds“) herausentwickeln. Auch hier sind dem Verfasser zwei konzise, aber reizvoll gestaltete Porträts gelungen. Sowohl theologisch als auch morphologisch ist das oberdeutsche Täuferturn nach Packull eine „Bewegung im

Übergang“: Von mittelalterlicher Mystik zu protestantischer Sektenideologie oder Spiritualismus, von einer verhinderten revolutionären Bewegung zu einer religiösen Sekte (S. 180 f.).

Mit den morphologischen Untersuchungen bestätigt Packull für den oberdeutschen Raum in einem Punkt die Beobachtungen, die Stayer für die Schweiz erarbeitet hat. Aus einer mehr sozialrevolutionär ausgerichteten religiösen Bewegung, hier unter anderen kirchenpolitischen Bedingungen als dort und dort theologisch anders eingefärbt als hier, entwickelt sich allmählich das, was Ernst Troeltsch den „Sektentyp“ genannt hat, sobald das soziale Engagement nachläßt. Das ist für die im sechsten Kapitel nachgezeichnete Entwicklung unter der Überschrift „The Evolution of Evangelical Sectarian Anabaptism“ der Fall. Ansonsten verfällt die ursprüngliche Bewegung Huts allmählich, in versprengten Teilchen kann sie sich noch eine Weile in dem Individualismus der Spiritualisten am Leben erhalten.

Forschungsgeschichtlich hat Packull die These Holls von dem mystischen Einfluß auf das Täuferum zumindest für das oberdeutsche bestätigt, jedoch gegen Holl unmißverständlich klargemacht, daß diese Mystik sich weder von Luther herleitet, noch von diesem vermittelt wurde. Jeder neue Versuch in dieser Richtung müßte scheitern. Packull hat andererseits die These Troeltschs widerlegt, das Täuferum sei von Anfang an dem „Sektentyp“ im Gegensatz zur Mystik oder dem Spiritualismus zuzurechnen; bestätigt hat er jedoch, daß eine mystisch-spiritualistische Bewegung mit starkem sozialkritischem Engagement und eine separatistisch-sektenhafte Gemeindebildung nicht in- und miteinander bestehen können. Packull hat also mit seiner geglückten Kombination von theologischer und morphologischer Analyse die Kontroverse zwischen Holl und Troeltsch, die bis in die Gegenwart nachwirkt, auf der Grundlage detaillierter Quellenkenntnis zu einem produktiven und für die Reformationgeschichte wichtigen Ergebnis geführt. Freilich, wer es wagt, eine weitverzweigte Bewegung insgesamt in den Blick zu nehmen, wird, vor allem bei dem religionswissenschaftlich schwer bestimmbaren Begriff von Mystik, dem sich selbst verordneten Verzicht, die schwer faßbaren, aber dennoch vorhandenen Impulse des Schweizer Täuferums im Hutschen Wirkungsraum zu analysieren, der Vielzahl biographischer Details und dem mühevollen Aufspüren archivalischen Materials sicherlich hier und da mit Kritik rechnen müssen. Wichtiger als nach Anlässen zu kritischen Anfragen zu suchen, scheint es mir im Augenblick zu sein, das Buch im deutschen Sprachraum vorzustellen. Es bietet einen gelungenen Rahmen an, innerhalb dessen Biographie und Theologie einzelner Gestalten

(vgl. das detaillierte Register), an denen noch weitergearbeitet werden muß, verortet werden können. Packulls Buch stellt hohe Ansprüche an jeden, der sich mit dem oberdeutschen und österreichischen Taufertum beschäftigen will, es gibt aber auch ein sicheres Geländer für weitere Erkundungen an die Hand.

Hans-Jürgen Goertz

Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, Dokumentation und Deutung. Mit Beiträgen von Theo Glück und Horst Gerlach. Vorwort von Horst Quiring. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 9. Weierhof 1977, br., 248 S., DM 12,80 (für Mitglieder DM 10,—).

Das Erscheinen dieses Buches ist nicht nur für die Glaubensgemeinschaft der Mennoniten ein wichtiges Ereignis. Als Mitglied einer Freikirche anderer Tradition, der methodistischen nämlich, habe ich es mit dem Blick auf die damalige Lage der Freikirchen überhaupt gelesen. Als Historiker, der sich selber mit einem ähnlichen Thema beschäftigt hat (s. u.), war mir vor allem die Dokumentation wichtig. Das Buch enthält eine Menge Auszüge aus mennonitischen Dokumenten und Stellungnahmen, die mit großem Fleiß gesammelt wurden. Bei dem Mangel an Quellen wie auch Darstellungen zu diesem Thema ist es deshalb willkommen.

Einleitend führt die Arbeit in die Entwicklung der „Mennoniten vor 1933“ ein. Man erfährt Wesentliches über den Kampf um die bürgerliche Gleichberechtigung durch die Jahrhunderte hindurch, über die allmähliche Aufgabe des Grundsatzes der Wehrlosigkeit seit den Freiheitskriegen, über die geistige und organisatorische Struktur der Gemeinden sowie über die Publikationsorgane. Diese Skizzen sind sehr hilfreich gerade für den nicht-mennonitischen Leser. Um stärkere Erklärungskraft entfalten zu können, müßten diese Skizzen allerdings noch zu gründlicheren Analysen ausgearbeitet werden.

Der Hauptteil des Buches behandelt in drei Abschnitten die Zeit unmittelbar nach dem Regierungswechsel („Bejahung und Zurückhaltung“), die Zeit, die man in anderen Kirchen als „Kirchenkampf“ bezeichnet hat („Reagieren und Besinnen“), und die Zeit des Rückzugs in die Glaubenswelt und auf die Gemeinde („Abkehr vom Zeitgeist“). Diese Abschnitte sind chronologisch nicht streng voneinander getrennt. Es liegt nahe, daß bei einzelnen Themen, die auftauchen (z. B. Jugendarbeit, Eidesfrage, Predigten, Endzeiterwartungen usw.), die Quellen durch die Jahre hindurch ausgebreitet werden oder

auch Zeugnisse aus der Anfangszeit neben solchen aus späteren Jahren zu stehen kommen. Der anfänglichen überwiegenden Zustimmung, wenn nicht gar Begeisterung folgt die Ernüchterung und der Rückzug. Doch kann das Bild keineswegs einheitlich sein, weder geographisch noch im Blick auf die Geschichte einzelner Persönlichkeiten. Dazu waren die Unterschiede unter den Mennoniten zu groß.

Zwei Einzelfragen werden in den nächsten Abschnitten behandelt: Der „Wehrwille und die Reste der alten Wehrlosigkeit“ sowie „Das Verhältnis zu den Juden“. Daß das erste Thema beinahe dreimal so ausführlich behandelt wird wie das zweite, liegt sowohl an den vorhandenen Materialien wie auch an der zentralen Stelle, die ihm in der mennonitischen Tradition zukommt. Die Dokumente zeigen, wie diese Tradition gleich zu Anfang der nationalsozialistischen Zeit, ja schon vorher, von einzelnen offiziellen Vertretern der mennonitischen Konferenzen als nicht mehr gültig erklärt wurde. Gewiß entsprach das der Entwicklung, die schon seit über hundert Jahren im Gange war. Aber es gab noch manche Einzelne und offensichtlich auch manche Gruppe („Verband“ und westpreußische Landgemeinden), die noch an der Tradition hingen, aber von den lauten Leugnern überstimmt wurden und sich überstimmen ließen. Es ist wertvoll, daß hier durch mühevollen Untersuchung festgestellt werden konnte, wie sich die mennonitische Predigerschaft zu der auch für sie geltenden Wehrpflicht verhielt. Viele kamen in solchen Abteilungen unter, in denen man den Gebrauch der Waffe vermeiden konnte. Einzelne riskierten in ihren Predigten sogar klare Worte gegen den Krieg. Fälle von Kriegsdienstverweigerung sind nicht bekannt. Der letzte Abschnitt der Arbeit von Lichdi beschreibt die (doch sehr mangelhafte) Verarbeitung der nationalsozialistischen Zeit nach dem Kriege durch diejenigen Vertreter des Mennonitentums, die sich exponiert hatten. Auch wenn hier von aufrichtigem Bedauern die Rede ist, fehlt in den meisten Fällen ein eindeutiger Bruch mit der Vergangenheit. Der „Blick zurück in Reue und Buße“ (so der Titel des Abschnittes im Inhaltsverzeichnis und Anmerkungsapparat) ist vielleicht doch nur ein „Blick zurück“ gewesen (so der Titel im Text selber).

Als Anhang bringt das Buch noch die Beiträge von zwei anderen Autoren. Theo Glück stellt die „Auseinandersetzung der mennonitischen Rundbrief-Freundeskreise mit dem Nationalsozialismus“ dar und bietet dabei durch die ausführlichen Auszüge aus der Korrespondenz einen willkommenen Einblick in diese für die beteiligten Personen sicher sehr wichtige Hilfe bei der Bewältigung ihrer damaligen Gegenwart. Für das Mennonitentum als einer

gesellschaftlichen Größe hat das höchstens indirekten Einfluß gehabt. Von Horst Gerlach findet sich im Anhang ein Aufsatz über das mitten im mennonitischen Siedlungsgebiet gelegene Konzentrationslager Stutthof (Stutthof und die Mennoniten). Auf Grund zahlreicher Zeugenaussagen meint Gerlach darauf schließen zu können, daß den Menschen in und um Stutthof die Lagervorgänge nur bruchstückhaft bekannt waren und daß Menschen mennonitischer Herkunft das Los vieler Lagerinsassen, die bei ihnen arbeiteten oder die ihnen sonst begegneten, gemildert oder sie aus den Lagern herausgeholt haben. „Mit Bedauern, Scham und Bestürzung“, meint Gerlach, solle man heute zur Kenntnis nehmen, was damals in diesem Lager und seinen Außenlagern geschehen sei.

So willkommen das Buch von Lichdi ist, sind doch manche Bedenken anzumelden. Es muß z. B. gefragt werden, ob die sonst willkommenen „Augenzeugenberichte“ von einem anderen als dem Interviewer selbst sachgemäß verarbeitet werden können (s. S. 10 Abs. 3). Liegt doch der Hauptwert derartiger Berichte offensichtlich nicht in den Worten sondern in den Tönen, die beim Erzählen erklingen, die oft zu hinterfragen sind und deren Wertigkeit wesentlich auch von dem Eindruck mitbestimmt wird, den der Schreiber vom Erzähler bekommt.

Schwerwiegendere Fragen als die an die Verarbeitung des Materials sind freilich an dessen Auswertung und Deutung zu richten. So erwartet man beispielsweise eine klare Beantwortung der Frage, ob das Gros der Mennoniten zur Zeit des „Dritten Reichs“ pronationalsozialistisch eingestellt war oder nicht. Diese aber fehlt. Auf S. 31 f. wird zwar gesagt, daß auch bei den deutschen Mennoniten der Boden für den Nationalsozialismus vorbereitet war. Auf S. 38 und 41 kann man sogar lesen, daß es für viele deutsche Mennoniten „keinen Bruch mit der Vergangenheit“ bedeutete, wenn sie „in der schwungvollen sich idealistisch gebenden neuen Ära aktiv“ mitarbeiteten, und daß daher auch etwa zehn Prozent Parteimitglieder waren. Die in der mennonitischen Presse erschienenen Akklamationen an das Regime aus der Zeit nach 1935 werden jedoch als „Jubelrufe“ eines Einzelnen hingestellt, die die Funktion eines Schutzschildes besaßen, hinter dem die Gemeinden unbehelligt „ihre Eigenart erhalten und sich zunehmend auf das Wort Gottes konzentrieren“ konnten (S. 46–51). Man fragt sich freilich, wie Bemerkungen wie diejenige auf S. 46 unten („obwohl Händiges langjähriger Kuratoriumsvorsitzender der Vereinigung war, wird man nicht davon ausgehen können, daß diese — gemeint ist pronationalsozialistischen

— Artikel die Meinung der von ihm vertretenen Vereinigung widerspiegeln“) mit Sätzen wie auf S. 51 oben in Übereinstimmung zu bringen sind („Reichen und freudigen Beifall erntete Br. Händiges, als er sein starkes deutsches Herz offenbarte und ein unerschütterliches Vertrauens- und Treuebekenntnis für unseren geliebten Führer ablegte. Die Konferenz wird nichts unternehmen, das den Anschein eines Hauches gegen die Politik unseres Führers trägt“). Dem Verfasser fällt offensichtlich schwer zuzugeben, was nicht geleugnet werden kann: daß die überwiegende Mehrzahl der deutschen Mennoniten und die offiziellen Vertretungen der deutschen Mennonitengemeinden als solche genau wie die übrigen Freikirchen Deutschlands zwar nicht mit dem NS-Regime liiert, von diesem aber wohl lange fasziniert waren. Es wurde von ihnen nicht nur weitgehend unterstützt, sondern auch den eigenen Gliedern und Freunden als eine durchaus zu akzeptierende Obrigkeit offeriert. Man sah in ihm den Befreier von der Dekadenz der Weimarer Republik und das Schutzschild vor dem so sehr gefürchteten Kommunismus und Bolschewismus. Das war selbstverständlich, daß man Staatsgefangene, solange sie einem als billige Arbeitskräfte zur Verfügung gestellt waren, menschlich behandelte, soweit das Regime das erlaubte. Daß sie in die Hände der KZ-Schergen zurückgegeben werden mußten, ließ sich nicht ändern. Daß die engagierten und — besonders in Westpreußen — bis in hohe politische Stellungen avancierten Mennoniten (s. S. 237 ff. und andere entsprechende Stellen im Buch) nicht einmal den Versuch unternahmen, ihren Einfluß zugunsten der Staatsgefangenen geltend zu machen, ist bedauerlich. Mit wieviel Eifer bemühten sie sich dagegen um eine umfassende Information Hitlers über das Mennonitentum (S. 60)! Es ging eben seinerzeit auch den deutschen Mennoniten nicht so sehr darum, das Leben für die vielen zu geben, sondern um das Überleben. Das ist keine Bewertung, sondern der historische Befund, den zu formulieren sich der Verfasser aus welchen Gründen auch immer scheut. Dabei ist noch nicht einmal in die Überlegung einbezogen, ob man nicht auch in mennonitischen Kreisen wie bei den übrigen evangelischen Freikirchen auch zwischen dem Nationalsozialismus Hitlers (der angeblich das Gute wollte) und demjenigen untergeordneter Stellen (die angeblich eine entartete Form des Nationalsozialismus vertraten) unterschied.

Abschließend soll am Beispiel der Darstellung der Brüder vom Rhönbruderhof (S. 92—96) gezeigt werden, daß der Ablauf der Ereignisse oft doch wohl nicht ganz so eindeutig war (oder auch zweideutig), wie es dem Verfasser auf Grund seiner Quellen erscheinen muß. Fest steht, daß die Mit-

glieder des „Neuwerk-Bruderhofs e. V.“ in Veitssteinbach bei Fulda, die sich 1930 zeitweilig den Huterern angeschlossen hatten, mit den Baptisten besser in Verbindung gekommen waren als mit den Mennoniten, denen sie eigentlich vom Ansatz her näherstanden. Noch 1932 besaßen die Bruderhöfer bei den Behörden einen guten Ruf, besonders wegen ihres Fleißes und ihrer Ehrbarkeit und Redlichkeit. In den Augen der Nationalsozialisten waren sie Störenfriede, deren Hof „einer russischen Kollektivwirtschaft“ gleicht, aus dessen Winkeln und Ecken die Faulheit der Mitglieder des Bruderhofs hervorsieht, „die eine ihrer stärksten Eigenschaften zu sein scheint“. Eine Verbindung zur KPD konnte ihnen zwar nicht nachgewiesen werden. Das Geheime Polizeiamt Kassel, das den Bruderhof erstmals im März 1934 aufzulösen versuchte, verdächtigte die Mitglieder aber des Rauschgiftgenusses. Als die Gestapo dann im Juni 1936 erneut das Verbot des Bruderhofes in Erwägung zog, mußte sie vor einem derartigen Schritt die Zustimmung des Reichskirchenministeriums einholen, die ihr auch am 24. März 1937 gewährt wurde. Das Reichskirchenministerium hatte zuvor zwei Gutachten angefordert, eines wurde vom damaligen Oberpräsidenten der Provinz Hessen-Nassau erbeten. Dieser empfahl, die Wehrmacht auf den Landbesitz des Bruderhofs hinzuweisen und die Ländereien aus rein militärischen Gründen gegen gesetzliche Entschädigung aufgrund des Landesbeschaffungsgesetzes zu enteignen. Das zweite und weit wesentlichere Gutachten erstellte der mennonitische Bibliotheksrat Dr. Ernst Crous. Er bescheinigte zwar den Bruderhöfern ein ehrliches Ringen um einen wahrhaft christlichen Lebenswandel, erklärte aber gleichzeitig, daß die deutschen Mennoniten „in manchem nicht mit ihnen konform gehen“ und daß sie deswegen auf eine Solidarisierung mit ihnen verzichten müßten. Besonders dieses letzte Gutachten war für die Zustimmung des Reichskirchenministeriums zum Verbot des Bruderhofes ausschlaggebend. Vielleicht ohne sich der Tragweite dieser Stellungnahme bewußt zu sein, haben damit die deutschen Mennoniten über das Schicksal des Rhönbruderhofes das entscheidende Votum abgegeben. Dieser Vorgang, über dessen Nachspiel noch einiges zu sagen wäre, zeigt, daß man seinerzeit nicht nur wissentlich sondern auch unwissentlich schuldig werden konnte (vgl. K. Zehrer, *Die Freikirchen und das „Dritte Reich“*, noch unveröffentl. Manuskript, S. 288–292). Auch das muß von einem Zeitgeschichtler gesehen und herausgearbeitet werden, und auch diesen Aspekt sucht man in Lichdis Buch vergeblich.

Trotz aller Kritik, der noch viel hinzuzufügen wäre, die aber nicht als abwertend, sondern als hilfegebend verstanden sein möchte, ist die „Doku-

mentation und Deutung“ von außerordentlicher Bedeutung. Auf den Wert des fleißig gesammelten Materials wurde eingangs schon hingewiesen. Aber auch die Art und Weise der Deutung, der Vergangenheitsbewältigung, ist für die Forschung der Gegenwart und Zukunft wichtig. Gerade aus ihren Mängeln und Beschwichtigungen ist zu lernen. Man kann daher dem Buch nur einen breiten, weit über den Kreis des Mennonitentums hinausgehenden kritischen Leserkreis wünschen.

Karl Zehrer

Heinold Fast

Heinrich Bornkamm in memoriam

Am 21. Januar 1977 ist in Heidelberg der Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm im Alter von 75 Jahren gestorben. Heinrich Bornkamm war einer der führenden Reformationsgeschichtler seiner Generation und hat sich vor allem durch seine Beiträge zur Lutherforschung ausgezeichnet. Aber auch die Täuferforschung ist durch ihn wesentlich gefördert worden. Der Mennonitische Geschichtsverein hat mit ihm einen langjährigen Freund verloren.

Bereits in seiner ersten wissenschaftlichen Arbeit, einer Untersuchung über die Gedankenwelt Jakob Böhmes, wird sichtbar, in welcher Weise Heinrich Bornkamm die nebenkirchlichen Strömungen des Protestantismus in die Erforschung der durch Luther bestimmten Reformation einbezog. Durch die Einordnung des schlesischen Mystikers in die mystische Tradition des Mittelalters und des Protestantismus konnte Bornkamm die Sonderstellung Böhmes nachweisen und diese mit Böhmes Abhängigkeit von lutherischen Grundgedanken erklären. Luther war sowohl in genetischer wie in systematischer Hinsicht der Bezugspunkt seiner historischen Arbeiten. Der Titel des Buches, „Luther und Böhme“ (1925), ist insofern über diese Monographie hinaus programmatisch gewesen, als „Luther und . . .“ das häufig ausdrückliche und fast immer doch faktische Grundthema seiner Arbeiten war. In solchem Zusammenhang hat er auch später den „Spiritualisten und Täufern“ seine Aufmerksamkeit gewidmet. Sein Aufsatz über „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten“ (1932) behandelt die Spiritualisten Paracelsus, Franck und Schwenckfeld als Beispiele, anhand derer er die so ganz andere Anthropologie (und damit das so ganz andere Evangeliumsverständnis) Luthers verdeutlichen kann. In seinem Aufsatz über „Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert“ (1961) muß Bornkamm zugeben, daß Luther trotz seiner großzügigen Gedanken zur Glaubensfreiheit keinen direkten „Weg zur Toleranz im Sinne der öffentlichen Lehrfreiheit“ gewiesen habe, stellt jedoch fest, daß auch die Täufer und

Spiritualisten „sich das Rechtsproblem der Toleranz, die Frage nach der staatlichen Ordnung der Religionsverhältnisse, nicht oder kaum gestellt haben“ und daß die rechtlich verankerte Toleranz erst auf politischem Wege erzwungen worden sei. In seinem Aufsatz über „Die Frage der Obrigkeit im Reformationszeitalter“ (1966) werden neben Luthers Verständnis der Obrigkeit, neben der katholischen Tradition, der humanistischen Anschauung und Thomas Müntzer auch „Die Meinungen im Täufertum“ beschrieben. Außer bei Hubmaier ist die täuferische Haltung gegenüber der Obrigkeit durchweg durch einen augustinischen Dualismus bestimmt, der den Täufern im Gegensatz zu Luther die gebotene Solidarität mit der Welt unmöglich macht. Sie „zogen eine sichtbare Grenze zwischen den Christen und der Welt, während für Luther diese Grenze immer mitten durch die Gemeinde selbst, ja durch jedes Christenherz geht.“ Zwar konnten durch die Nachfolge Christi „Inseln im Meer des irdischen Lebens entstehen, von denen unzweifelhaft wunderbare Kräfte des Vorbildes und der Hilfe ausgestrahlt sind. Doch ändert das nichts daran, daß aufs Große gesehen die täuferische Trennung des Christen von der Obrigkeit die Welt sich selbst überließ — das Gegenteil von dem, was Luther wollte.“

Überraschende Aktualität haben gewisse Gedanken Bornkamms in seinem jetzt schon über fünfzig Jahre alten Forschungsbericht über „Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum“ (1926) durch die neuere Entwicklung der Täuferforschung erlangt. Als Schüler von Karl Holl stellt Bornkamm die typisierende Gegenüberstellung von Spiritualismus und täuferischer „Sekte“, wie sie damals von Ernst Troeltsch entwickelt worden war, in Frage. Bornkamm meint, daß die Begriffe Troeltschs „an dem Reichtum der jetzt erarbeiteten Tatsachen scheitern.“ Das klingt, als sei es von James Stayer zum 450jährigen Täuferjubiläum geschrieben worden. Es ist nicht zu leugnen, daß die soziologischen Kategorien Troeltschs jahrzehntelang der Täuferforschung als nützlicher Raster zur Erfassung unterschiedlicher Phänomene gedient haben. Aber sie haben sich inzwischen mit der Erschließung neuer Quellen doch als ungenügend erwiesen. Sicher reicht auch Holls Suche nach den Ursprüngen schwärmerischer Gedanken durch den Rückgang auf Luther und die Mystik nicht zur Erklärung aus. Aber daß die soziologischen Unterscheidungen Troeltschs zu grob für die Vielfalt der Strömungen und Entwicklungen des linken Flügels der Reformation sind, dürfte als ausgemacht gelten. Bornkamms Forschungsbericht von 1926, so überholt er auch nach den seitherigen Veröffentlichungen von Quellen und

Sekundärliteratur sein muß, hätte in diesem Punkt schon vorher mehr Beachtung finden sollen.

Als Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte (1935—1976) ist Heinrich Bornkamm seit 1948 zugleich maßgebend in der Täuferaktenkommission (TAK) tätig gewesen. Noch unter dem Vorsitz von Ernst Crous, dem Gründer und Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle und Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins, war Bornkamm derjenige, der die Fäden der Verhandlungen mit Autoren, Mitarbeitern, Druckern, Verlegern und Geldgebern in Händen hielt. In seiner Wohnung in Heidelberg traf man sich zu regelmäßigen Sitzungen. Nach dem Tode von Crous 1967 war Bornkamm Vorsitzender der TAK. In diesen zweieinhalb Jahrzehnten sind zwölf Täuferaktenbände in der Reihe der „Quellen und Forschungen“ des Vereins für Reformationsgeschichte erschienen und eine ganze Reihe zukünftiger Bände auf den meist langwierigen Weg gebracht worden.

1954 lud Heinrich Bornkamm mich zum erstenmal zu einer TAK-Sitzung, diesmal in Frankfurt, ein. Ich hatte damals gerade mein erstes theologisches Examen in Heidelberg abgelegt und war mit Hilfe von Bornkamm auf der Suche nach dem Thema für eine Doktorarbeit auf dem Gebiet der Täufergeschichte. An der Sitzung nahmen neben Bornkamm und Crous die beiden mennonitischen Professoren H. S. Bender und C. Krahn aus den USA, der Archivrat Dr. Manfred Krebs aus Karlsruhe und als Gäste J. F. G. Goeters, Walter Fellmann und ich teil. Daß ich in Vertretung des erkrankten Schriftführers Eberhard Teufel das Protokoll führen durfte, war für mich eine Auszeichnung. Es hatte aber über die unmittelbare Aufgabenstellung hinaus eine viel weiter reichende Bedeutung. Bornkamm setzte mich damals auf eine Fährte, von der ich bis heute nicht habe ablassen können. Daß ich die Täufergeschichte nicht nur aus zweiter Hand, sondern von vornherein von ihren Quellen her kennenlernte, habe ich ihm zu verdanken. Seine Menschenkenntnis und Umsicht, seine warmherzige Teilnahme und Wegweisung sind für mich wie für manchen anderen entscheidend gewesen.

Über das rein Historische hinaus hat Heinrich Bornkamm für mein Verständnis des christlichen Glaubens Bedeutung gehabt. Seine Lutherinterpretation hat mir das Zentrum evangelischer Glaubensauffassung, die Rechtfertigungslehre, von einer andern Seite her aufgeschlossen, als wie ich sie bereits aus den paulinischen Briefen kennengelernt hatte. Ich werde nie die Vorlesung vergessen, in der Bornkamm den Weg Luthers durch die mit so großer Konsequenz betriebenen Kasteiungen, stundenlangen Gebete und

gewissenhaft beachteten Fastenperioden in der Klosterzelle hindurch zur Entdeckung der wahren Gerechtigkeit Gottes beschrieb. Indem Luther die katholischen „Räte“, die Ratschläge für ein wahrhaft heiliges Leben, ganz ernst nahm, mußte er erkennen, daß es dem Menschen auch durch ein noch so geheiligtetes Leben nicht gelingen wird, sich die Anerkennung Gottes zu verdienen. Die Verzweiflung über das eigene Unvermögen, dem Willen Gottes uneingeschränkt nachzukommen, trieb ihn in die tiefsten Glaubensanfechtungen. In dieser Situation studierte Luther den Römerbrief und entdeckte, daß für Paulus die Gerechtigkeit Gottes nicht darin besteht, daß sie das Heil nach Verdienst zuteilt. Es ist vielmehr die Gerechtigkeit, die dem Menschen trotz seiner Sünde von Gott aus lauter Barmherzigkeit und Gnade angerechnet und zugesprochen wird, so daß er, indem er dieses begreift und annimmt (glaubt), das Heil erfährt. Dies Heil liegt in der Befreiung vom Zwang der Selbstrechtfertigung, schenkt ein freies Gewissen vor Gott, aber ein unruhiges im Hinblick auf das Verhältnis zum Mitmenschen und führt so vom Glauben zur Tat. Umgekehrt besteht Sünde in nichts anderem als eben dem Unglauben, der die Gnade Gottes nicht gelten lassen will, zu eigenen Mitteln der Rechtfertigung vor Gott greift und dabei den Mitmenschen zum Objekt solcher Selbstrechtfertigung macht.

Indem ich dieses beschreibe, bleibe ich nicht einfach nur bei den historischen Texten, sondern brauche auch meine eigenen Begriffe. Der Grund ist einfach: Ich beschreibe, was mir selber in Bornkamms Vorlesungen und Seminaren über Luther zur zentralen Wahrheit geworden ist. Ich gestehe, daß dies der Maßstab geworden ist, mit dem ich auch die Täufer messe, und manchmal scheint es mir, z. B. bei Menno Simons, als ob diese noch auf der Stufe stehen geblieben wären, auf der Luther in seiner Klosterzeit stand, auf der Stufe unbedingten Heiligkeitsstrebens und des Bußrufes dazu. Andererseits finden sich bei den Täufern Elemente der Theologie Luthers wieder, die bei ihm selber in den Hintergrund getreten sind, wie Laienpriestertum, die Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe, die Gemeinde derer, die mit Ernst Christen sein wollen, die bürgerliche Freiheit Andersgläubiger. Es ist heute unmöglich geworden, sich einfach nur mit der einen oder anderen Seite zu identifizieren. Es gibt zu viel, was einer vom andern lernen muß. Darum habe ich es nie nur als eine Zusammenarbeit auf rein historischem Gebiet, sondern immer auch als ein Stück Ökumene verstanden, wenn in der TAK Christen verschiedener Traditionen saßen. Heinrich Bornkamm hat durch seine entgegenkommende, offene Art entscheidend dazu beigetragen, daß das möglich war.

Erwähnte Arbeiten von Heinrich Bornkamm:

Luther und Böhme (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hg. von K. Holl und H. Lietzmann, Bd. 2), Bonn 1925.

Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 44. Folge), Gießen 1926.

Paracelsus (erstmalig in: *Zeitwende*, 1926; jetzt in: *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1966, S. 162–177).

Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten (ursprünglich in: *Imago Dei*, 1932; jetzt in: *Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1975, S. 187–211).

Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert (in: *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1966, S. 262–291).

Die Frage der Obrigkeit im Reformationszeitalter (ebd., S. 291–315).

Tagungsberichte

Symposium „Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert“

Durch die Werke von Bernd Möller „Reichsstadt und Reformation“ (1962) und Arthur G. Dickens „The German Nation and Martin Luther“ (1974) ist das Verhältnis von Stadt und Reformation in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses der Reformationshistorie gerückt worden. Auf Initiative von Bernd Möller (Göttingen) veranstaltete der Verein für Reformationsgeschichte in Reinhausen bei Göttingen vom 24. bis 26. 3. 1977 ein internationales Symposium über das Thema „Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert“.

Es ging dabei um die Herausarbeitung typischer Ursachen, Verlaufsformen und Ergebnisse, die auftraten bei der Durchsetzung der Reformation in den deutschen Städten. Dabei wurde unterschieden zwischen den patrizisch regierten Städten Norddeutschlands (einschließlich Nürnbergs) und den von Zünften regierten Städten Südwestdeutschlands sowie der Schweiz. Diesem Komplex dienten die Vorträge von Winfried Ehbrecht „Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter“, Hans Füglistner–Hans Rudolf Guggisberg (Basel) „Die Basler Weberzunft als Trägerin reformatorischer Propaganda“ und Gottfried Seebaß (Erlangen) „Stadt und Kirche in Nürnberg“. Mit Ausnahme

von Nürnberg, wo der Rat selbst die Reformation durchführte, setzte sich die reformatorische Bewegung in den patrizisch regierten Städten in der Regel gegen den Willen des Rates mit Hilfe von Aufläufen und Bürgerausschüssen durch, ohne daß es jedoch zum Sturz der alten Oligarchie gekommen wäre. Die Bürgerausschüsse, deren Mitglieder meistens den nicht-ratsfähigen Familien angehörten, kontrollierten in den ersten Jahren nach Einführung der Reformation den Rat, verloren aber nach 1535 rasch an Bedeutung. Am Beispiel Basels wurde gezeigt, wie auch bei der Reformationsbewegung in den Zunftstädten religiöse und soziale Forderungen eine Verbindung eingingen. So waren die Hauptträger der Reformation in Basel die Weber, deren Einkommen weit unter dem handwerklichen Durchschnitt lag, während die „Herrenzünfte“ lange am alten Glauben festhielten. Der Antiklerikalismus der Weber wurde geschürt durch die wirtschaftliche Konkurrenz der Nonnenklöster. Ziel der reformatorischen Bewegung war überall die Herstellung der Einheit und Autonomie der Stadtgesellschaft und die Übernahme des Kirchenregiments durch den Magistrat. Die Rationalisierung und Vereinheitlichung der innerstädtischen Kirchenverfassung verdeutlichte am Beispiel von sächsischen Städten ein Vortrag von Karl-Heinz Blaschke (Dresden).

Besonders aufschlußreich für den Täuferforscher waren die Vorträge von René Hauswirth und Kurt Maeder (beide Zürich) über die „Stabilisierung als Aufgabe der politischen und kirchlichen Führung in Zürich“. Sie zeigten, daß der soziale Ursprung des Täuferturns angelegt gewesen ist in der Verschärfung der Spannungen zwischen Stadt und Land, die durch die Reformation hervorgerufen wurde. Die Bauern der Zürcher Untertanendörfer stellten im Zuge der Reformation qualitativ neue Forderungen auf. Ihre Hoffnung auf Besserung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Lage aber wurde nicht erfüllt. Die Stadt profitierte mehr von der Reformation als die Landschaft, und so hatte das radikale militante Täuferturn (Reublin, Brötli, Hubmaier, Simon Stumpf), das sich gegen das sozialkonservative Leitbild Zwinglis wandte, vorübergehend auf den Dörfern in den Jahren des Bauernkrieges eine Chance. Auch die Katastrophe von Kappel 1531 wurde von der Zürcher Landschaft ausgenutzt, um den Druck der Stadt auf das Land zu mindern.

Eine spannende Kontroverse entwickelte sich zwischen Bernd Möller und Robert W. Scribner (Portsmouth), als dieser in seinem Vortrag „Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation“ die Reformation als Instrument der verschärften sozialen Kontrolle der Stadtgesell-

schaft durch die herrschende Oligarchie interpretierte. Er wandte sich damit gegen das von Möller in „Reichsstadt und Reformation“ entworfene Bild von der evangelischen Stadt als einer harmonischen, sakralen Genossenschaft. An seine Stelle setzte er das Modell einer konfliktgeladenen, widersprüchlichen Klassengesellschaft unter der Führung einer sich abkapselnden Oligarchie. Ohne die oligarchischen Tendenzen in den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts zu leugnen, wies Möller dagegen darauf hin, daß es in keiner deutschen Stadt im 16. Jahrhundert — mit der traurigen Ausnahme von Münster unter den Täufern — je zu einer Despotie oder Monarchie gekommen ist. Ein „evangelisches Papsttum“ sei stets von den Magistraten verhindert worden, obwohl die evangelische Geistlichkeit dorthin tendierte (Beispiele: Nürnberg und Straßburg). Die Ratsoligarchie habe den Bogen der Sozialkontrolle nirgendwo überspannt. Das Zusammenleben auf engem Raum habe jedoch einen Grundkonsens erforderlich gemacht, über dessen Notwendigkeit, wenn auch nicht über dessen inhaltliche Füllung, man sich in den Städten einig gewesen sei.

Hans-Christoph Rublack (Tübingen) zeigte am Beispiel der gescheiterten Reformation in den Bischofsstädten Würzburg und Bamberg, wo weltliche Obrigkeit und geistliche Herrschaft zusammenfielen, wie Autonomiebestrebungen der Bürgerschaft und evangelische Bewegung Hand in Hand gingen und — diskontinuierlich — bis gegen Ende des 16. Jahrhundert immer wieder auftauchten. In jeder Hinsicht atypisch erwies sich der von Heinz Schilling (Bielefeld) geschilderte Verlauf der Reformation in Emden. Dort prallten ein schwaches Landesfürstentum, bedacht auf die Durchsetzung des lutherischen Glaubens, mit einem überwiegend reformierten, jedoch sozial unterentwickelten Bürgertum zusammen, wobei keine Seite einen vollen Sieg erringen konnte. — Martin Brecht (Münster) beschrieb die gemeinsame Reichspolitik der evangelischen Reichsstädte, die freilich auf dem Zweiten Speyrer Reichstag 1529 zerbrach, wodurch die Städte insgesamt an politischer Bedeutung verloren.

Die Vorträge dieser gelungenen, sehr anregenden Tagung werden in der Reihe „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ veröffentlicht werden.

Klaus Deppermann

Ein Schleitheim-Seminar

Im Goshen College, Goshen, Indiana, fand am 28. und 29. Juni 1977 ein Seminar statt, das sich mit dem Verständnis und der Bedeutung des Schleit-

heimer Bekenntnisses von 1527 beschäftigte. Daran nahmen ungefähr dreißig Täuferforscher und Interessierte teil; in vier Sitzungen wurden sieben Vorträge zu Gehör gebracht und diskutiert.

Das Herzstück des Seminars bildete eine Diskussion zwischen John H. Yoder und James M. Stayer über die Frage, ob das Täufertum eine dualistische oder eine mehr pluralistische Auffassung vom „Schwert“ und der Beteiligung des Christen an der weltlichen Obrigkeit vertreten habe. Yoder behauptete für das Täufertum des 16. Jahrhunderts einen Pluralismus, der für verschiedene Ebenen menschlicher Beziehungen ein Verhalten zwischen totaler Zurückweisung und totaler Zustimmung erlaubte. Er wies den Anspruch zurück, „nicht-dualistische“ Täufer als atypisch zu betrachten. Stayer entgegnete mit dem Hinweis auf Robert Friedmann, der den Täufern eine Zwei-Reiche-Lehre zugeschrieben hatte, und fand diese Charakterisierung im allgemeinen zutreffender als jene, die für das Täufertum des 16. Jahrhunderts die unserer Zeit entstammende Position der „mittleren Axiome“ (wie Yoder) in Anwendung brachte.

Weitere Vorträge wurden von William Klassen über „Schleitheim und der Marbeck-Kreis“, von Leland Harder über „Zwingli und die Täufer“, von John S. Oyer über „Calvin und die Täufer“ und von Denny Weaver über „Sattler und religiöse Autorität“ gehalten.

Die vervielfältigten Vorträge können bei Prof. Dr. Cornelius Dyck, Benham Ave., Elkhart, Indiana, USA, angefordert werden. Walter Klaassen

Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich

Dreiundzwanzig kirchenhistorisch Interessierte aus deutschen Freikirchen (Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Freie Evangelische Gemeinde), dazu zwei Vertreter aus den Landeskirchen, versammelten sich vom 26. bis 28. September 1977 im Predigerseminar der Baptisten in Hamburg-Horn unter dem Thema „Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich“. Gekommen waren auch zwei Teilnehmer aus der DDR, einer davon die heimliche Hauptperson der Tagung: Dr. Karl Zehrer, methodistischer Kirchenhistoriker, der vor kurzem eine umfangreiche Habilitationsschrift über „Die Freikirchen und das Dritte Reich“ abgeschlossen hat. Er war wohl auch der am breitesten informierte Teilnehmer, konnte er doch bei seiner Arbeit erstmals die Akten des ehemaligen Reichskirchenministeriums auswerten, die heute in Potsdam in der DDR lagern.

Auf dem Programm standen nach einer Einführung in die Forschungssituation und -problematik durch Dr. Hans-Jürgen Goertz ein breit angelegtes Hauptreferat Zehrsers, zwei ausführlichere Analysen über die Situation der Methodisten (Karl Heinz Voigt) und der Baptisten (Günther Balder) in der Anfangszeit des Nationalsozialismus, kürzere Berichte aus dem damaligen Leben anderer Freikirchen und ein Gesprächsabend (Leitung: Dr. Heinold Fast) mit Augenzeugen und Akteuren von damals. Dabei zeigte sich, daß bei den Mennoniten die Forschung am weitesten fortgeschritten ist dank der Arbeiten von H.-J. Goertz und des Buches von Diether Götz Lichdi. — Generell zeigte sich in den Berichten viel Paralleles: Es ging für die Freikirchen vorrangig immer um die Selbsterhaltung der Kirche als Organisation; oft hatten sie erst in der Weimarer Zeit ihre Rechtsfähigkeit erhalten, und dieser juristische Status (meist die Rechte einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts“) sollte möglichst gewahrt werden. Überall wurde, wie auch in den Landeskirchen, die nationalsozialistische Bewegung von der „Basis“ der Gemeinden weitgehend begrüßt und unterstützt, die Haltung der Führenden schwankte jedoch zwischen Faszination und Ängstlichkeit. Für alle Freikirchen war ihre Minderheitensituation ein besonderer Grund, um ihre Existenz zu fürchten, und die oft sehr intensiven Auslandsbeziehungen (z. B. war der für Deutschland zunächst zuständige methodistische Bischof des Sprengels Mitteleuropa ein US-Amerikaner mit Sitz in Zürich; vgl. auch die Mennonitische Weltkonferenz 1936 in Amsterdam und überhaupt die vielfältigen Kontakte zur „weltweiten Bruderschaft“) waren Problem und zuweilen Schutz zugleich.

Es zeigte sich auf der Tagung, daß die Arbeit noch ganz am Anfang steht. Quellen sammeln und sichten wird eine der vordringlichsten Aufgaben der jetzigen Generation sein. Bei den oft dezentralen und laizistischen Strukturen vieler Freikirchen mögen noch manche wichtigen Akten, sofern sie nicht absichtlich beseitigt oder im Laufe der Zeit aus Unkenntnis weggeworfen wurden, auf dem Dachboden von Privathaushalten lagern. Befragung von noch lebenden Augenzeugen ist ein weiteres wichtiges Moment, wohl wissend, daß der Augenzeuge nicht unbedingt der bessere Historiker ist. Weitere Arbeitsschritte, die sich anbieten: Untersuchungen über das Verhältnis der Freikirchen zur „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ einerseits und zur „Bekennenden Kirche“ andererseits; Fragen nach dem Eindringen oder Abwehren der Volks- und Rassenideologie in den Freikirchen; deren Verhältnis zum Judentum und andern verfolgten Gruppen; das Verständnis „demokratischer“ Strukturen in der Gemeinde und im staatlichen Leben in

einer Zeit des „Führerprinzips“: fast alle Freikirchen sind in ihrem Anspruch als Laienbewegung „demokratisch“, was autoritäre Führungsstrukturen im einzelnen nicht ausschließen muß. Im Gegenteil haben de facto in allen Freikirchen jeweils einige führende Männer entscheidend die Weichen gestellt.

Deutlich wurde mir auch, daß es eines ist, die Haltung der offiziellen Kirchenleitungen, die Schriftsätze und taktischen Winkelzüge der führenden Personen zu studieren, und ein anderes, dem nachzuspüren, wie die Basis gefühlt und gehandelt hat. Letzteres ist aktenmäßig nicht so leicht zu greifen und ruft, vor allem bei der Analyse der freikirchlichen Presse, nach methodisch umsichtigem Vorgehen.

Hat es überhaupt Sinn, dieses Thema mit solchem Nachdruck zu bearbeiten? Viel Reserve, Empfindlichkeit, ja Ablehnung solchem Vorhaben gegenüber gibt es noch. Hier ist geduldig, aber nachdrücklich zu werben und zu erklären: Wer Geschichte nicht begreift, ist verurteilt, sie zu wiederholen. Darum dient Aufarbeitung von Geschichte immer dem besseren Selbstverständnis heute und einem begründeten Handeln in Zukunft. Ein Anfang — in gemeinsamer Anstrengung — ist gemacht worden. Die Teilnehmer haben sich auf 1979 zur nächsten Arbeitstagung vereinbart. — Interessenten können Arbeitsunterlagen dieser Tagung bei Herrn G. Balders, Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74, erbitten.

Peter J. Foth

Protokoll

der ordentlichen Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins e.V. am Sonnabend, dem 4. 6. 1977 in der Mennonitenkirche in Espelkamp.

Zu dieser Versammlung waren die Mitglieder schriftlich eingeladen worden. Die Versammlung fand im Anschluß an die Mitgliederversammlung der „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ statt.

Um 19 Uhr hielt Dr. Gerhard Hildebrandt, Göttingen, einen Vortrag mit dem Thema:

„Vor welchen Schwierigkeiten standen die Mennoniten in der UdSSR nach der Oktober-Revolution?“

Dauer der Geschäftssitzung 21.00 Uhr bis 22.15 Uhr.

Anwesend waren 30 Personen, davon 21 Mitglieder laut beiliegender Anwesenheitsliste.

Tagesordnung:

1. Bericht des Vorstandes
2. Aussprache und Entlastung
3. Festsetzung des Beitrages ab 1978
4. Neuwahlen für die vorzeitig ausscheidenden Vorstandsmitglieder
G. Hein und P. Schowalter
5. Verschiedenes

Dr. Heinold Fast, der Vorsitzende, eröffnete die Sitzung mit den ersten Versen des Lukasevangeliums und einem Gebet. Anschließend begrüßte er die anwesenden Mitglieder und Gäste, insbesondere Frau Quiring-Unruh, Herrn Gary Waltner und die Niederländer Frau Mieke Krebber und Herrn Dirk Visser.

1. Dr. Fast gibt bekannt, daß seit der letzten Mitgliederversammlung der
2. Vorsitzende Pfr. i. R. Gerhard Hein und der Schriftführer Pfr. i. R. Paul Schowalter aus Gesundheitsgründen zurücktreten. Die Aufgaben des Schriftführers hat faktisch seit zwei Jahren Frau Quiring-Unruh erledigt. Es werden mehrere Briefe verlesen, deren Absender es bedauern, an der Versammlung nicht teilnehmen zu können.

Stehend hören die Anwesenden die Namen der seit der letzten Versammlung gestorbenen Mitglieder an.

Es sind nur noch wenige Exemplare des Mennonitischen Lexikons zum Verkauf vorhanden. In der Schriftenreihe ist als Nr. 9 inzwischen von Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, Dokumentation und Deutung, erschienen.

Außerdem wurden folgende Schriften gefördert:

- a) Hans-Jürgen Goertz, Umstrittenes Taufertum 1525—1975; die zweite Auflage ist inzwischen erschienen.
- b) Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis, Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie.

In der Forschungsstelle auf dem Weierhof hat Nelson Springer, Bibliothekar des Goshen College, USA, ein Jahr lang sehr fleißig gearbeitet und die Bestände geordnet und katalogisiert.

Herr Gary Waltner gab einen Bericht über den jetzigen Zustand und die Arbeitsmöglichkeiten dort.

Mitgearbeitet hat der Geschichtsverein

- a) auf der Mennonitischen Europäischen Regional-Konferenz (MERK) vom 8.—13. 7. 1975 auf dem Bienenberg (450jähriges Jubiläum des Täufer-tums),
- b) auf der Freikirchenkonferenz in Rüschlikon,
- c) in der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte. Die Mennokate wird von Herrn Otto Regier weiterhin bestens betreut. Aus dem verlesenen Kassenbericht ging hervor, daß der Kontostand Ende 1976 ausreichte, die Druck- und Versandkosten der „Mennonitischen Geschichtsblätter“ zu bezahlen.

2. Nach einer kurzen Aussprache erfolgte die beantragte Entlastung des Vorstandes.

3. Der Mindestbeitrag wird ab 1978 für Einzelmitglieder auf DM 15,— und für Studenten, Kleinrentner usw. auf DM 10,— heraufgesetzt.

4. Zum Schriftführer wird Frau Liesel Quiring-Unruh mit 18 Stimmen bei 2 Enthaltungen gewählt. Für die Wahl als weiteres Vorstandsmitglied und 2. Vorsitzender wurde Herr Diether Götz Lichdi vorgeschlagen. Aus der Versammlung heraus werden zusätzlich Herr Dr. Horst Gerlach und Herr Gary Waltner vorgeschlagen. Nach kurzer Aussprache über die Kandidaten wird gewählt. Die Wahl fällt mit 17 Stimmen auf Gary Waltner.

Frau Liesel Quiring-Unruh und Herr Gary Waltner haben die Wahl angenommen.

5. Aus der Versammlung wird gefragt, ob noch Einbanddecken für das Mennonitische Lexikon Band 3 und Band 4 lieferbar sind. Die Frage konnte nicht beantwortet werden.

Herr Dirk Visser bestellte Grüße vom niederländischen Doopsgezinde Historische Kring.

Hamburg, den 10. 7. 1977

Protokoll aufgesetzt:

Protokoll genehmigt:

Gerhard Tyart

Heinold Fast

Hinweise

Denck-Schriften teilweise vergriffen

Wie das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn mitteilt, sind die ersten beiden Bände der Schriften von Hans Denck, hg. von G. Baring und W. Fellmann, Gütersloh 1955 und 1956, vergriffen. Der dritte Band (Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe), hg. von W. Fellmann, ist nur noch in einer geringen Anzahl vorrätig. Interessierte werden gebeten, sich diesen Band möglichst bald zu sichern.

Familienbuch „Martin Thiehsen und seine Nachkommen“ erschienen

Im Oktober ist ein Familienbuch „Martin Thiehsen und seine Nachkommen 1737—1977“ erschienen. Bisher wurden 3100 Nachkommen in 13 Ländern aufgefunden. Das Buch hat über 370 Seiten und in einem Extrateil 13 Übersichtstabellen. Es ist in Leinen gebunden und kostet DM 52,— (so lange ein kleiner Vorrat reichen wird).

In diesem Buch kommen folgende mennonitische Familiennamen vor:

Thiessen 568, Dück, auch Dyck 182, Janzen 116, Klaassen 110, Wiens 98, Wiebe 90, Giesbrecht 88, Maekelborger, auch Mekelburger 86, Peters 74, Penner 70, Thimm 68, Regier 58, Loewen 47, Wieler 42, Neufeld 40, Nickel 40, Epp 40, Bergen 39, Reimer 39, Schröder 34, Hamm 32, Friesen 29, Toews 26, Bergmann 26, Martens 24, Enß 23, Esau 23, Harder 22, Berg 20, Hildebrand 20, Staef 20, Funk 19, Bench 19, Balzer 18, Driedger 18, Froese 18, Gohsen 18, Braun 17, Andreas 17, Schmidt 16, Heidebrecht 15, Rempel 14, Fast 14 u. a.

Bestellungen sind zu richten an: Hermann Thiessen, Breslauer Straße 3, 3167 Burgdorf.

Kassenbericht per 31. Dezember 1976
Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

<i>Einnahmen</i>		DM	<i>Ausgaben</i>		DM
Saldo-Vortrag		16 872,96	Raummiete Weierhof		1 280,00
Beiträge		10 472,65	Miete Springer		1 200,00
			Vergütung Schowalter		600,00
			Vergütung Springer		2 000,00
			Darl. Rückzahlung Goertz		3 500,00
<i>Verkäufe</i>			für Goertz-Bücher		678,30
Goertz	968,25		div. Rech. f. Bücherk. u. Zeitschr.		3 996,00
Penner	186,30		Div. Rechnungen		
Lexikon	6 263,79		Liesel Quiring, 10. 1. 76	105,00	
sonst.	5 002,09		Foto Stepan, Re. v. 16. 1. 76	73,50	
Geschichtsblätter	1 093,27	13 513,70	Feffer and Simons, 31. 8. 76	43,71	
Bankzinsen		26,84	Frau Kauenhoven		
			(Cop. Gemeindebuch)	90,00	
			Chr. Schmitz	136,80	449,01
			div. Rechnungen Schneider		5 713,73
<i>Spenden und Zuschüsse:</i>			div. Rechnung Ph. C. W. Schmidt		7 375,33
Reg.-Kasse Neustadt	2 000,00		Druckkosten Dr. Chr. Windhorst		3 000,00
Menn. Gem. Krefeld	2 000,00		Bürokosten		1 556,74
Konf. der Südd. Menn.	1 000,00		Kostenersatz. f. Forschungsstelle		
Menn. Gem. Weierhof	377,82		Paul Schowalter	40,16	
Menn. Gem. Norden	150,00		Liesel Quiring	314,15	354,31
Menn. Gem. Oldenburg	75,10		Arbeiten für Geschichtsblätter		400,00
Walter Horsch	50,00		Reisekosten und Präsente		478,00
Dr. Hans Hege	50,00		Porto und Spesen		68,70
Renate Untermann	20,00		Versicherungen		53,10
Friedr. Hege	20,00		Beiträge		19,20
Gerhard Nafziger	10,00		Bankspesen		84,76
Peter Reidiger	10,00	5 762,92	Saldo		<u>14 055,40</u>
Auflösung Nebenkasse Weierhof		213,51			
		<u>46 862,58</u>			<u>46 862,58</u>

Der Saldo ergibt sich aus Bankguthaben	8 084,00	DM
und Postscheckkonto	5 971,40	DM
	14 055,40	DM
davon entfallen auf Unterkonto Springer	3 209,54	DM
Unterkonto Goertz	217,12	DM
tatsächlicher Bestand	10 628,74	DM

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 ab 1978 mindestens DM 15,—, Studenten DM 10,—, Gemeinden DM 25,— (1977 noch DM 12,— bzw. DM 8,— und 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 westpreussischen 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,—).

Nr. 9 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung. 1977, DM 12,80 (für Mitglieder DM 10,—).

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,—).

Dr. Horst Penner, Die ost- und westpreussischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil I, 1526—1772, 500 S., 36 Abbildungen und Karten; kart. DM 30,— (für Mitglieder DM 25,—); Leinen DM 40,— (für Mitglieder DM 35,—). Erscheint Frühjahr 1978.

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

Wieder erhältlich ist das von Christian Hege und D. Christian Neff 1913 begründete und von anderen 1967 vollendete Mennonitische Lexikon.

Vier Bände in Ganzleinen je Bd. DM 95,— (bis 30. 4. 1978 noch DM 80,—), Halblederbände (nur noch I—III) DM 105,— (bis 30. 4. 1978 noch DM 88,—), Einbanddecken I, II, IV nur in Ganzleinen, je Decke DM 8,50. 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, Hindenburgstr. 56, D-7015 Kornthal-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. 3507 175 (BLZ 40174078).

Postscheckkonto Ludwigshafen a. Rh., Nr. 877 81-677.

Zum neuen Buch von Dr. Horst Penner über die ost- und westpreußischen Mennoniten.

Über die Hälfte aller bisherigen Mennoniten stammt aus dem ehemaligen Westpreußen. In diesem Buch wird die Herkunft von rd. 170 Familien aus dem Dreierfriesland, Flandern, vom Niederrhein, aus der Schweiz und Süddeutschland zu erschließen versucht. Größer als bisher angenommen ist der Anteil aus dem Süden, aber auch aus den schon seit dem Mittelalter in Westpreußen Ansässigen. Der Abdruck von 8 eindrucklichen Dokumenten im Anhang, darunter dem fast vollständigen Verzeichnis aller um 1770 lebenden Mennoniten, erhöht den Wert des Buches für die eigene Forschung.

Das Aufblühen dieser religiösen Sondergruppe war nur möglich in religiöser Toleranz durch die polnische Krone und die Stadtstaaten Danzig und Elbing. Zum erstenmal in Europa gaben wirtschaftliche Erwägungen dabei den Ausschlag. Bildhauer, Maler, Ingenieure aus ihren Reihen gaben diesen Städten ein neues Gesicht flandrischer Renaissance. Aus der Sumpflandschaft in den drei Werdern schufen sie durch planmäßige Entwässerung rd. 200 Quadratkilometer fruchtbaren Niedrungsboden, der noch heute nach ihrer Vertreibung das landwirtschaftlich ertragsreichste Gebiet in der Volksrepublik Polen ist. Die Nachkommen dieser erfolgreichen Siedler sind heute im Westen, vorwiegend in den beiden Amerika, aufs Neue ansässig geworden. In Rußland wohnen sie seit der Auswanderung von 1789.

Horst Quiring

Bücher aus anderen Verlagen, die lieferbar 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 DM 10,— (Versand DM 2,—).

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 26,50.

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,— (Sfr. 43,—) Versand DM 2,—.

Dr. Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496 bis 1561). Neukirchner Verlag 1973, 192 Seiten, DM 35,— (ausschließlich für Mitglieder) Versand DM 2,—.

Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525—1975. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. durchgesehene Auflage 1977, DM 35,— (ausschließlich für Mitglieder) Versand DM 2,—.

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,—, Versand DM 2,—.

Buchbestellungen richte man an den Schriftführer: Liesel Quiring-Unruh, Hindenburgstr. 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1.

