

James M. Stayer

Vielweiberei als „innerweltliche Askese“

Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit*

Vielleicht wird das Orwellsche Jahr „1984“ zum Anlaß genommen werden, an die Schreckenherrschaft im Täuferreich von Münster vor vierhundert Jahren zu erinnern. 1980 jedenfalls ist das Jubiläumsjahr, in dem an die Anfänge des niederdeutschen Täuferturns gedacht wird, und Münster ist ein fester Bestandteil des neuen prophetischen und apokalyptischen Täuferturns, das Melchior Hoffman 1530 in Emden einföhrte. Die Anfänge des melchioritischen Täuferturns zu feiern, ohne die Vielweiberei zu erwöhnen, wäre ebenso unmöglich, wie über die Mormonen zu schreiben und ihr polygames Leben zu übergehen. Die besten Untersuchungen, die in letzter Zeit zu den Täufem in Münster erschienen sind, haben sich bemüht, dieses Täuferreich aus dem Zusammenhang mit dem gesamten Täuferturn und der Reformation in den mitteleuropäischen Städten zu verstehen.¹ Die Vielweiberei muß auch vor dem weiteren Hintergrund der schwierigen Beziehungen erfaßt werden, die die Reformatoren zu den radikalen Strömungen ihrer Zeit unterhielten. So erweitert die Einsicht in die Vielweiberei der melchioritischen Täufer nicht nur unser Verständnis vom Ursprung einer evangelischen Glaubensgemeinschaft, sondern wirft auch ein Licht auf die revolutionäre Neueinschätzung von Ehe, Sexualität und weiblichem Geschlecht in der Reformationszeit allgemein. Abgesehen davon, daß die Vielweiberei in Münster und in den Bewegungen, die darauf folgten, den Forderungen der besonderen historischen Situation entsprach, in dem das melchioritische Täuferturn sich befand, war sie auch ein Einwand aus dem Geist der Askese gegen die positive Würdigung der menschlichen Sexualität und des weiblichen Geschlechts durch die Reformatoren. Trotz ihres unzuchtig-ausschweifenden Erscheinungsbildes ist sie ein Beispiel für Max Webers „innerweltliche Askese“² und für die Eigenart der radikalen Reformation, konservatives Gedankengut, das kritisch gegen die sich institutionalisierende Ordnung des Protestantismus eingesetzt wurde, in einen Dissent zu überführen, der Religion und Gesellschaft radikal bedrohte.

Die Kirchenväter hatten der mittelalterlichen Kirche eine strenge Auslegung der geschlechtlichen Askese in den paulinischen Briefen überliefert. Zeno von Verona sah die höchste christliche Tugend darin, die Natur unter die Füße

zu treten.³ Diesen Gedanken hat Augustin nicht wesentlich abgemildert, wenn er die Ehe zwar als eine menschliche Institution bezeichnete, die Keuschheit aber umso mehr als eine engelhafte Haltung pries. Augustin hat auch die Auffassung vertreten, daß Adam und Eva und ihre Nachkommenschaft, wären sie nicht gefallen, den göttlichen Auftrag „Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde“ sicherlich ohne *delectatio* (Genuß) und *libido* (Begierde) erfüllt hätten.⁴ Die scholastischen Klassiker veränderten diese Vorstellung leidenschaftsloser Zeugung zwar ein wenig, sie bestanden aber doch auf dem Gedanken, daß in dem hypothetischen Liebesakt im Paradies die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen (*iustitia originalis*) doch stets für die Kontrolle über die *libido* durch die *ratio* (Vernunft) gesorgt hätte.⁵ Am Vorabend der Reformation hatte die kulturelle Bewegung des Humanismus, die sich auf die starke Tradition des klassischen Altertums stützte, das frühmittelalterliche Ideal der Mönchsaskese beiseite gedrängt und durch den gedämpften Hedonismus des total unabhängigen Gelehrten ersetzt. Dies neue literarische Modell, das in der elitären Kultur jener Zeit noch ausschließlich männlich bestimmt war als das mönchische zuvor, gab einer intensiven weiberfeindlichen Strömung im volkstümlichen Schrifttum kräftige Nahrung. Rationalität war in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts männlich, Sinnlichkeit hingegen weiblich abgestempelt.⁶ Sammlungen alter Sprichwörter und grobianistische Pamphlete verstärkten die christliche Überzeugung, daß Eva, die ja früher und tiefer gefallen war als Adam, sich weniger als dieser von ihrer Gottebenbildlichkeit bewahrt hatte, um ihre Leidenschaften noch zügeln zu können. Ein moderner Interpret sieht in dieser Literatur einen tiefen Ausdruck männlicher Furcht vor weiblicher Sexualität.⁷ Aus dem 16. Jahrhundert stammt auch der spöttisch-spaßige Disputationssatz „mulier non homo“ (die Frau ist kein Mensch)⁸ — ein Stück schwarzen Humors, der den ganz und gar ernstgemeinten Versuchen einiger europäischer Imperialisten nachgebildet war, die beweisen wollten, daß die Eingeborenen Amerikas nicht echte menschliche Wesen seien und ihre Seelen deshalb auch nicht gerettet zu werden brauchten.

Die feindselige Haltung des Humanismus gegenüber Frauen und Ehe drang schnell in die deutschsprachige Literatur ein, so daß bereits in der frühen Reformation Sammlungen weiberfeindlicher Sprichwörter im Volk verbreitet waren.⁹ Beispiele dafür sind das Ehebüchlein Albrecht von Eybs (1472)¹⁰ zu Beginn und die Sprichwörter, die Sebastian Franck (1541)¹¹ gesammelt hat, am Ende der Zeit, die wir hier betrachten. Im Ehebüchlein wurde die Unvereinbarkeit von Ehe und Weisheit in einer Paraphrase von Theophrast, einem Schüler des Aristoteles, zum Ausdruck gebracht: „Wann durch ein

weyb wirt gehindert die lernung der geschrift vnd die weysheit, vnd mag keiner wol gedinen den künsten vnd dem weybe, der weißheit vnd dem pette.“¹² Beide Werke schildern die Ehe als einen Machtkampf, den die Männer verlieren müssen. Eyb: „Er hat im gesucht ein frawen vnd hat gefunden ein meistrin“¹³ (nach Petrarca). Franck: „Er ist doctor, sie meyster. Er ist meyster, wann sie nit daheim ist. Er ist vberherrt, vbermannt, vberweibt.“¹⁴ Am Vorabend der Reformation prägte ein Nürnberger Dichter 1515 für das männliche, herrische Weib den Begriff „Siemann“, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins nächste Jahrhundert fortsetzen sollte: „Sy will in dem hauß syman sein.“¹⁵ 1538 wurde dieser Typus durch die Beschreibung des Heiligen Simon als verweichlichtem Pantoffelhelden ergänzt.¹⁶ Die Verflechtung dieser Literatur mit dem Lauf der Reformation und ihren radikalen Strömungen ist offensichtlich. Als Johann Fabri, einer der schärfsten Verfolger Balthasar Hubmaiers, gegen Luthers Vorstellungen von der Ehe schrieb, schlachtete er das Ehebüchlein Eybs aus, um die Dummheit einer Eheschließung zu beweisen.¹⁷ Dieser humanistische Karrierist verteidigte die zölibatäre Machtstruktur des alten Glaubens und zitierte das Sprichwort, dem Lessing später den markigsten Ausdruck gegeben hat:

„Zweimal taugt eine Frau — für die mich Gott
bewahre! —
Einmal im Hochzeitsbett und einmal auf der
Bahre!“¹⁸

Francks Sprichwörter riefen nun ihrerseits, um die andere Seite der Medaille zu betrachten, ein Buch zur Verteidigung der christlichen Ehe in Wittenberg hervor, in dessen Vorwort Doktor Martin Luther selbst gegen das „böse, lästerliche Maul“ wetterte.¹⁹ Es ist bekannt, daß Franck eine der wichtigsten Quellen für die frühe mennonitische Kultur²⁰ war, und die von Franck gesammelten weiberfeindlichen Sprichwörter fügten sich, ohne daß sie direkt aufgenommen wurden, gut zu Mennos patriarchalischem Denken.²¹

Der große Aufstand gegen den römischen Klerus hatte also zu dieser Zeit nicht nur gegen die traditionelle Auffassung von Keuschheit, Zölibat und unauflöslchen Gelübden zu kämpfen, sondern auch gegen eine Weiberfeindlichkeit, die der Humanismus aus dem klassischen Altertum geerbt und mit Erfolg in die deutschsprachige Literatur überführt hatte. In seinem Sermon „Vom ehelichen Leben“ (1522) nahm Luther²² die weiberfeindliche Stimmung seiner Zeit direkt aufs Korn: „Es sind vil heydnischer bucher, die

nichts denn weyber laster und ehlichs stands unlust beschreyben, also das ettliche gemeynett haben, wenn die weyßheyte selbs eyn weyb were, solt man dennoch nicht freyen . . . Das sind nu blinder heyden wort, die nicht wissen, das man und weyb gottis geschöpfte sey, und lestern yhm seyn werck, gerade als keme man und weyb unversehens daher. Ich halt auch, wenn die weyber sollten bücher schreyben, so wurden sie von mannen auch der gleychen schreyben.“²³ Luther beantwortete die Verachtung des Pantoffelhelden, wie er in der Figur des Heiligen Simon zum Stereotyp wurde, mit einer Verfluchung seinerseits: „Wenn eyn man hynginge und wussche die windel odder thet sonst am kinde eyn verachtlich werck, unnd yderman spottet seyn und hielt yhm fur eyn maulaffe und frawen man, so ers doch thett ynn . . . Christlichen glawben . . . ia sie spotten sich nur selbs und sind des teuffels maulaffen mit yhrer klugheyt“.²⁴ Das Bedeutsamste an Luthers frühreformatorischer Vorstellung vom ehelichen Stand war ihr Naturalismus. Er bestätigte die natürlichen Ordnungen in seiner Lehre von den zwei Reichen und entwickelte seine Worttheologie aus dem Faktum, daß Gott in Christus Fleisch angenommen hat. So ließ er gar nicht erst die platonistische Abscheu gegenüber der menschlichen Geschlechtlichkeit aufkommen. Der Begriff „Naturalismus“ ist sicherlich anachronistisch, aber er kommt der Bedeutung dessen, was Luther meinte, sehr nahe, daß nämlich „die ehe ein eusserlich weltlich ding ist wie kleider und speise, haus und hoff . . .“²⁵ In der Schrift „An den christlichen Adel“ (1520) hatte Luther dem Papst das Recht bestritten, den Priestern die Ehe zu verbieten, „als wenig als er macht hat zuuorpieten, essen, trincken vnd den naturlichenn außgang . . .“²⁶ Die natürliche Kraft zur Zeugung war dem Menschen nicht umsonst verliehen worden. 1. Mos. 1, 27–28 war Luthers Haupttext über Geschlechtlichkeit und Ehe, besonders: „Seid fruchtbar und mehret euch.“ Eng darauf folgte 1. Kor. 7, 9: „Es ist besser freyen dann brennen.“ Der nichteheliche Stand konnte nur für diejenigen gerechtfertigt werden, die nicht „brannten“ – Individuen, die ohne sexuelle Potenz geboren wurden, denen sie durch einen unglückseligen Gewaltakt abhanden gekommen war²⁷, und auch für die wenigen, die von Gott auf wunderbare Weise gesegnet waren: „Dieße sind seltsam, und unter thaussent menschen nicht eyner, denn es sind gottis besondere wunderwerck, des sich niemant unterwinden soll, gott ruff yhn denn besonders . . .“²⁸ Wirklich glücklich verheiratet sind nur die Ehepartner, die sich bemühen, in ihrem Stand dem Willen Gottes zu folgen; wer die Ehe hingegen nur um der „äußerlichen Lust“ willen eingeht, wird enttäuscht werden. (Libido wurde von Luther, wie von Augustin als eine Entstellung der Sexualität angesehen, die der Teufel verursacht hatte.)²⁹ Daß

die Ehen aber zwischen Ungläubigen oder von Christen mit Ungläubigen ungültig seien, ist eine bloße Erfindung der Papisten. Auch hier springt das „eusserlich, weltlich“ Element der lutherischen Eheauffassung ins Auge: „Wie ich nu mag mit eym heyden, Juden, Turcken, ketzer essen, trincken, schlaffen, gehen, reytten, kauffen, reden und handeln, alßo mag ich auch mit ihm ehelichen werden und bleyben . . . Eyn heyde ist eben ßo wol eyn man und weyb von gott wol und gutt geschaffen als S. Peter und S. Paul und S. Lucia . . .“³⁰

Diese Bestätigung der natürlichen Ordnung und die Zurückweisung der Askese gehörten zu jenen Themen, zu denen die radikalreformatorischen Strömungen sich in heftiger Polemik gegen Wittenberg schon früh geäußert haben. Thomas Müntzer spielte auf die Hochzeit von Kana an, als er Luther vorwarf, die Gegenwart Christi beim Hochzeitsfest zu leugnen und folglich die Verwandlung des Wassers in Wein auszuschließen.³¹ Das hatte Müntzer bereits früher in seinem Brief an Philipp Melanchthon vom 27. März 1522 ausführlich dargelegt. Es sei gut gewesen, hatte er geschrieben, daß die Wittenberger zu heiraten begonnen und auf diese Weise die römische Heuchelei überwunden hätten. Ihre Ehen aber seien ebenso schädlich wie der falsche Zölibat der innerlich brennenden römischen Priester. In beiden Fällen sei der Mensch taub gegen die Stimme Gottes, weil die Leidenschaft ihn von Gott ablenke. Er ermahnte die Wittenberger: „Durch Eure Überredungskünste bewegt Ihr die Menschen zur Eheschließung, welche aber nicht zu einer unbefleckten Zeugung, sondern zum Bordell des Satans führte . . . Oder verhindert die Leidenschaft der Begierden vielleicht nicht Eure Heiligung? . . . Wir sollen die Frauen gebrauchen, als hätten wir sie nicht! Erfüllt die ehelichen Pflichten nicht wie die Heiden, sondern wie Menschen, die wissen, daß Gott mit Euch redet, Gott Euch befiehlt, ermahnt, damit Ihr fest und genau wißt, wann Ihr zur Vermehrung des erwählten Volkes beitragen sollt, so daß die Furcht Gottes und der Geist der Weisheit die tierische Begierde (*bruti concupiscentiam*) hemmt, so daß wir von ihr nicht verschlungen werden.“³²

Weiter unten äußerte Müntzer seinen Unmut über die Invokavitpredigten, in denen Luther sich für das „Schonen der Schwachen“ eingesetzt hatte, und stellte sich mit dieser Kritik auf die Seite Karlstadts.³³ Melanchthon wurde aufs Korn genommen, weil Müntzer in ihm den Autor eines kurzen Traktats sah, das zur Verteidigung des einstigen Lutherschülers Bartholomäus Bernhardi geschrieben wurde, der zu den ersten Priestern gehörte, die geheiratet hatten. Diese Schrift, die die Wittenberger Rechtfertigung der Priesterehe in rechtlicher und biblischer Terminologie zum Ausdruck brachte,

wurde nach ihrem Erscheinen im Juli 1521 in lateinischer und deutscher Fassung weit verbreitet.³⁴ Heute glaubt man im allgemeinen, daß ihr Autor nicht Melanchthon, wie Müntzer meinte, sondern kein anderer als der Doktor beider Rechte Andreas Bodenstein von Karlstadt war.³⁵ Abgesehen davon, daß Karlstadt für die entscheidenden Jahre 1517–1521 ein hochangesehenes Mitglied in der Bruderschaft der Wittenberger Theologen war, unterstreicht diese List der Geschichte, daß es im radikalen Lager keine übereinstimmende Kritik an Luthers Vorstellung von Sexualität, Ehe und Frauen gab.

Thomas Müntzer hatte eine Kritik an Luther und den Wittenbergern vorgebracht, die später unter den „Radikalen“ Widerhall finden sollte. Diese Kritik gründete in dem allgemeinen mystischen Argwohn gegenüber dem „kreatürlichen Kleben an der Natur“ und zog 1. Kor. 7, 29 zu Hilfe: „Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Weiter ist das die Meinung: Die da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine . . .“ Der apokalyptische Akzent ist in Müntzers Brief mit Händen zu greifen. Er hoffte, daß die geheiligten Eltern sich von den tierischen Leidenschaften zur „unbefleckten Zeugung“ eines „auserwählten Volkes“, *proles electa*, befreien würden, um die leeren Plätze in der Kirche der letzten Tage zu füllen. Wenn man der lutherischen Polemik gegen ihn Glauben schenken darf, hat er die Nachricht von der Geburt seines eigenen Kindes mit erhabener Gelassenheit entgegengenommen und nicht mit natürlicher Freude, worin die Wittenberger ein angemessenes Gotteslob gesehen hätten.³⁶ Das „Haben, als hätte man nicht“ unterschied sich in Müntzers Anweisungen zur Sexualität von Luthers augustinischem Verständnis, wonach libido Sünde war. Müntzer wollte das Kreatürliche im Inneren des Menschen, wie in der mittelalterlichen Askese, beherrschen, während Luther das dem sündigen Menschen nicht zutraute. Obwohl Müntzer sich mit ganzer Hingabe im Kampf gegen den Stand des Klerus engagierte, setzte er sich bahnbrechend dafür ein, daß die Verwerfung der Sinnlichkeit, die man früher nur vom Klerus erwartete, jetzt zur Norm des christlichen Lebens allgemein erhoben würde. Die Klöster wurden zerstört, die Askese wurde aber in die Welt hinausgetragen. Wie Müntzer noch zeigen sollte, konnte dieser asketische Konservatismus unter veränderten historischen Bedingungen sehr radikal werden. Rechts sollte links, konservative Ideen sollten zur großen sozialen Bedrohung werden.

Von Müntzer scheint keine direkte Linie nach Münster zu führen, trotz einer gewissen Kontinuität apokalyptischer Impulse, die von dem Müntzerschüler Hans Hut über die Augsburger Täufer nach Straßburg und zu den Anhängern Melchior Hoffmans, den man den Großvater des Täuferreichs

von Münster nennen darf, ausgegangen sind.³⁷ Die asketische Haltung der Täufer zur Sexualität ist darauf zurückzuführen, daß viele Täuferführer eher entweder traditionellen Vorstellungen über den christlichen Charakter einer rechtmäßigen Ehe oder einer traditionellen Abscheu gegenüber dem Geschlechtsakt verhaftet waren, als daß sie Müntzers offenen Affront gegen Wittenberg geteilt hätten. Die Trennungslinien, die zwischen den verschiedenen täuferischen Traditionen verlaufen, können an der Einstellung zu Fragen der Geschlechtlichkeit und Ehe markiert werden. Impulse, die jenen gleichen, die in Münster zu neuen Formen der Ehe führten, tauchten gelegentlich schon im früheren vormelchioritischen Täufern auf, aber nur unter den süddeutschen, mitteldeutschen oder österreichischen Täufern, die von Hans Hut geprägt wurden, jedoch niemals unter den Schweizer Brüdern, den Gemeinden Pilgram Marpecks oder den Hutterern. Beispielsweise berichtete Ferdinand von Österreich 1529 von Täufern in seinen Territorien, die der Vorstellung anhängen, daß „ain weib, so sy schwanger ist, soll von irem manne nit erkannt werden, daraus folgt, das ein mann vil weiber haben mag.“³⁸ Ganz gewiß hatten die meisten Täufer in der Schweiz, Österreich, Süd- und Mitteleuropa und Mähren keine naturalistische Auffassung von der Ehe und verurteilten Ehen zwischen ihren Mitgliedern und Außenstehenden. Die Hutterer waren da besonders rücksichtslos. Sie lösten die Ehen mit „Ungläubigen“ auf, sobald der hutterische Partner geistlich irgendwie in Gefahr zu geraten schien. Auch unter denjenigen, die von hutterischen Missionaren als Bekehrte nach Mähren gezogen wurden, ist häufig die Zerstörung der Ehen, die vor der Bekehrung geschlossen worden waren, zu beobachten. Ein so bedeutender Täuferführer wie Leopold Scharnslager war jedoch von der naturalistischen Auffassung der Ehe überzeugt, daß sie nämlich dem Zweck diene, Unzucht zu vermeiden. Darin folgte er mehr Wittenberg und Karlstadt als Müntzer. Bevor Melchior Hoffman das Täufern nach Norddeutschland und in die Niederlande trug, gab es keine abgeklärte und in sich geschlossene täuferische Auffassung zu den Fragen, die mit den Beziehungen unter den Geschlechtern zusammenhingen. Was jedoch zusammenfassend schon gesagt werden kann, ist, daß die soziale Dynamik kleiner Gruppen, die in einer feindseligen Umgebung isoliert leben mußten (d. h. religiöser Separatismus), es ihnen mehr oder weniger verwehrt, Luthers Gedanken zu akzeptieren, daß religiöse Mischehen ein Teil der natürlichen Ordnung seien, die Gott eingesetzt hat.³⁹

Melchior Hoffman schrieb einen Kommentar zum Hohen Lied Salomos (1529) und legte diesen erotischsten Abschnitt im biblischen Kanon streng nach den Regeln mittelalterlicher Allegorese aus.⁴⁰ In der „Ordonnantie“, die

1530 seinen Übergang zum Täufern markierte, benutzte er die erotische Metaphorik noch einmal, um geistlichen Tiefsinn zu vermitteln. In der wahren Taufe wurde die Gläubige mit Christus als ihrem Bräutigam verlobt; das Abendmahl wurde als Ehering beschrieben, und darauf folgte die Vereinigung mit Christus, die nur möglich wurde, nachdem die Gläubige sich „gheheel naect ende gelaten in des Bruydegams bedde“ gelegt hatte. Sobald diese Vereinigung vollzogen war, wurde die Gläubige zu einer himmlischen, geistlichen Person.⁴¹ Sie war dem Geiste nach, was Christus der Natur nach war. Hier begegnen wir der Schriftstelle, die Hoffman am meisten am Herzen lag und die alle späteren Melchioriten besonders zu schätzen wußten, die revolutionären genauso wie die friedfertigen, die spiritualistischen genauso wie die separatistischen: „Das Wort ward Fleisch“. Nach seiner Inkarnationslehre war die natürliche Person Christi ganz und gar himmlisch, empfangen vom Heiligen Geist, geboren in aber nicht aus der Jungfrau Maria. So war seine Natur in keiner Weise Teil der gefallenen Natur, die den anderen Menschen von Adam und Eva vererbt wurde.⁴² Wenn die Christen sich mit diesem himmlischen Fleisch oder der unverdorbenen Natur verbinden, wird ihr Fleisch vergeistlicht und geheiligt. Hoffmans Lehre vom himmlischen Fleisch Christi stand jeder religiös begründeten Bestätigung der Natur im Wege und blockierte eine naturalistische Haltung zur Ehe unter den Melchioriten. Die bedeutsamsten Ergebnisse dieser Haltung waren die Vielweiberei in Münster und den Nachfolgebewegungen und die Ehemeidung unter den Mennoniten. In beiden Fällen gingen die asketischen Lehren Hand in Hand mit einem radikalen Verhalten, das darauf angelegt war, die bestehende Gesellschaftsordnung zurückzuweisen.

Die Vielweiberei im Königreich von Münster⁴³ hatte gewiß auch, wie später unter den Mormonen, fleischliche Gründe, die in der Person der Anführer lagen. Jan Matthijs verließ, nachdem er die prophetische Autorität des eingekerkerten Melchior Hoffman usurpiert hatte, seine „verdrossene“ ältere Frau und ersetzte sie durch die schöne Brauerstochter Diewer.⁴⁴ Nachdem Jan Matthijs bei einem militanten Ausfall aus Münster im April 1534 umgekommen war, sammelte Jan van Leiden nach und nach die Symbole und Fäden der Herrschaft in seinen Händen.⁴⁵ Auf dem Wege der Polygamie erhielt er die schöne Diewer zur Frau. Als Hauptkönigin Diwara von Münster war sie das prächtigste und konkreteste Symbol charismatischer Herrschaft in der Nachfolge des Jan Matthijs.

Es liegt auf einer anderen Ebene, wenn das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Münster zur Erklärung der Vielweiberei herangezogen wird. Die erwachsene Bevölkerung in der Stadt bestand aus unge-

fähr 5000 Frauen und ungefähr 2000 Männern.⁴⁶ Ob daraus abzuleiten ist, daß die apokalyptische und ekstatische melchioritische Bewegung eine größere Anziehungskraft auf Frauen (oder weibliche Sexualität) ausübte als auf Männer und deshalb mehr Frauen als Männer von Westfalen und aus den Niederlanden nach Münster zog, muß aus Mangel an historischen Belegen übergangen werden. Es scheint sicher zu sein, daß viele Flüchtlinge beiderlei Geschlechts ihre Ehepartner verlassen hatten und daß einheimische Männer, die aus Furcht vor politischen und militärischen Konsequenzen der täuferischen Machtübernahme und der Belagerung durch die bischöflichen Truppen aus Münster geflohen waren, oft ihre Frauen in der Stadt zurückließen, um den Familienbesitz zu erhalten.⁴⁷ So fehlte vielen Leuten im täuferischen Münster ein fester Familienverband. Darüber hinaus war die Integration eines Teiles der einheimischen Bevölkerung, die sich unter Zwang zu Beginn der Belagerung im Februar 1534 hatte taufen lassen, eines der größten Probleme, vor dem die Täuferführer standen. Die praktische Gleichstellung der täuferischen Frauen verursachte während der Belagerung ein Schillern zwischen weiberfeindlicher Theorie und pragmatischen Zugeständnissen an die tatsächliche Macht der Frauen in der Stadt.⁴⁸

Solche Probleme beschäftigten die Münsteraner nicht nur von Belagerungsbeginn an, sondern schon vorher. Die ersten Sendboten des Jan Matthijs, die Münster erreichten und Bernhard Rothmann sowie die Wassenburger Prädikanten taufte, ordneten an, daß „die wive oere menneren eher doen und heren heiten“⁴⁹ sollten. Ebenso wurden in einer der Schriften Rothmanns, die der Einführung der Vielweiberei vorangegangen war, die alten Ehen unter Nichttäufnern für ungültig erklärt und als „hurerei und epreiche-
rei“⁵⁰ beschrieben. Er brachte jene bereits bei früheren Täufnern beobachtete Tendenz, sich vom ungläubigen Partner scheiden zu lassen, auf wenig kompromißbereite Weise zum Ausdruck: „Und ales non gescheg, dos der man oder die frow eins gleipig werde und das ander ungleibick plibe, ... ein seliche ist dan nit gepunden an den ungleipigen, sonder frei.“⁵¹ Die Flüchtlinge waren bei weitem nicht nur von ihren ungläubigen Ehepartnern getrennt, sondern durch die widrigen Umstände und Gefahren der Flucht nach Münster auch von ihren gläubigen Partnern. Jan van Leiden scheint nicht enthaltsam geblieben zu sein, obwohl er eine täuferische Frau in Holland zurückgelassen hatte.⁵² Die Vielweiberei war eine mögliche pragmatische Lösung der Probleme, die erstens durch den Druck verursacht wurden, der von der zahlenmäßigen Überlegenheit der Frauen ausgelöst wurde, zweitens durch die massenhafte Zerrüttung der Familienbande während des Vorspiels zum Königreich der Täufer und drittens durch die Notwendig-

keit, das festeste soziale Gefüge zu schaffen, damit die belagerte Stadt Widerstand leisten und überleben könne. Vielleicht kann man noch die tiefen seelischen Bedürfnisse der Menschen hinzufügen, die einerseits ahnten, daß sie höchstwahrscheinlich den Tod erwarten mußten, und andererseits noch verzweifelt auf den furchtbaren Tag des Herrn hofften, an dem Rache an den Gottlosen genommen würde.⁵³ Das waren notwendige, jedoch nicht hinreichende Gründe, die die Einführung der Vielweiberei im Täuferreich von Münster erklären können. Außerdem brauchte man eine religiöse Ideologie, die mit der radikalen Reformation übereinstimmte. Bernhard Rothmann legte sie in der „Restitution“, der wichtigsten Rechtfertigungsschrift des Königreiches von Münster, vor.

Wie auch sonst handelte Rothmann hier als beauftragter Apologet der münsterschen Führung. Man muß annehmen, daß er unter den Prädikanten war, die sich nur zögernd und unter Druck des Hauptpropheten Jan van Leiden dem Gedanken der Vielweiberei öffneten.⁵⁴ Dadurch sind seine Schriften weniger persönlicher als vielmehr offizieller Natur. Nach der „Restitution“ sollte die Ehe, genauso wie die Taufe, in ihrem ursprünglichen biblischen Zustand wiederhergestellt werden: „Vnd also ys Gades wille gewesen vnd ysset noch, dat welcke yn Christum tho dusser tyt gedöpt geworden, ock yn dem ehestate mösten vernyet werden ...“⁵⁵ So berichtet Gresbeck denn auch, daß alle schon früheren Eheschließungen unter gläubigen Täufern noch einmal vollzogen werden mußten, weil die erste Eheschließung in Münster nicht anerkannt wurde.⁵⁶ Der Grund dafür war, daß der Zweck der Ehe in der vierzehnhundertjährigen Geschichte des Verfalls der Kirche nicht richtig verstanden worden war: „Godt gebüth, men sal wassen vnd sick vermennichuoldigen, vnd dar the allein vnd nicht na lusten sal man vnd wyff den segen Gades gebruken. Hirumme so dat mit einer swangeren vnd vnfruchtbaren frouwen nicht gescheen en mach, so ysset tegen Gades gebot se tho bekennen.“⁵⁷ Der eigentliche Schaden, der der Ehe zugefügt worden war, bestand darin, daß der lebenspendende männliche Same auf die eine oder andere Weise verschwendet worden war.⁵⁸ Jeder gewissenhafte Mann oder jede gewissenhafte Frau wußte, daß es falsch war, während der unfruchtbaren Perioden sexuellen Verkehr zu unterhalten, ein Greuel, das die monogame Ehe Verheirateten aufzudrängen pflegte.⁵⁹ „Nu wal an dan, de fryheit des mans in der Ehe ys, dat he wal mer dan eine frouwe tho gelike Ehelick hebben mach ...“⁶⁰ Mit dieser Freiheit des Mannes korrespondierte die Pflicht der Frau, sich für den Mann bereit zu halten. Luther hat gelegentlich darüber nachgedacht, ob es nicht schriftgemäß wäre, die Frau hinrichten zu lassen, wenn sie sich ihren ehelichen Pflichten verwei-

gerte; in Münster sind solche Überlegungen blutige Realität geworden.⁶¹ Es gab freilich kein vergleichbares Vorrecht der Frau, mehr als einen Mann zu haben — ganz im Gegenteil: vom polygamen Münster wird die Hinrichtung einer Frau wegen Bigamie berichtet.⁶²

Die Autorität des Mannes war das Hauptanliegen der täuferischen Führung in Münster. Das Prinzip, den gesegneten Samen zu bewahren, nahm zwar die Frauen in den Wechseljahren (wenn auch nicht immer die Mädchen vor der ersten Menstruation)⁶³ von der aktiven Zuneigung ihrer Herren und Meister aus, grundsätzlich waren alle Frauen aber an männliche Haushalte gebunden.⁶⁴ Die männlich dominierte, polygame Kernfamilie wurde die grundlegende soziale Einheit in dieser vorwiegend weiblichen Stadt. Rothmann zählte die Unterwürfigkeit des Mannes unter das Weib zu den Symptomen für den Fall der Kirche. In einer wohlgeordneten Welt sollten die Frauen sich dem Willen des Mannes fügen, wie ja der Mann dem Willen Christi und Christus dem Willen Gottes gehorsam ist.⁶⁵ Gegenwärtig „de wyuer hebben vast allenthaluen de herschappye, vnde leiden de menner als men de baren leidet . . .“, aber „ein nye dinck will Godt vp erden maken, de menner sult nicht lenger wyver syn, . . . so hefft he nu by vns alle wyuer in gehorsam der menner gestalt, dat se alle so wal yunck als olt von dem manne durch Gades wort sick möten regeren laten.“⁶⁶

Rothmann betonte genauso wie Müntzer, daß Sexualität der Zeugung einer erwählten Nachkommenschaft zu dienen hätte und nicht niedriger Sinnenlust. Die Hoffnung in Münster, daß die 144 000 Auserwählten aus Offb. 14 irgendwie in der Stadt versammelt würden, um sie zu befreien⁶⁷, machte die Ausführung des Befehls, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren, besonders dringlich. Vielweiberei und Weiberfeindlichkeit waren die herausragenden Eigenschaften dieses radikalen Asketismus, der sich den konkreten historischen Umständen des belagerten Münster von 1534 bis 1535 bestens einfügte.

Im April 1535 stand ein neuer David in Groningen auf. Eine Gruppe revolutionärer Melchioriten, die offensichtlich über das Ausbleiben der von Jan van Leiden prophezeiten Befreiung Münsters zu Ostern 1535 enttäuscht waren, überredete Jan van Batenburg, ihre Führung zu übernehmen.⁶⁸ Diese Bewegung bestand aus vielen militanten Täufern in den Niederlanden und Westfalen, die sich für ein terroristisches Treiben entschieden hatten, in Raub und Mord die einzige Chance ihres Überlebens sahen und in der Vielweiberei ein Mittel, um für die vielen Frauen sorgen zu können, die der Katastrophe des Königreiches von Münster und der münsterischen Bewegung außerhalb entkommen waren. Das ausführliche Bekenntnis Gert Eilke-

mans, des erfolgreichen Freibeuters, weist auf die Unterstützungen hin, die er zahlreichen, geographisch weit verstreuten Frauen und Kindern hatte zukommen lassen, und gewährt uns einen tiefen Einblick in die Vielweiberei unter den Terroristen.⁶⁹ Etwas gemäßigter verhielten sich die von dem einstigen königlichen Kanzler Heinrich Krechting angeführten Täufer, die nach Oldenburg geflohen waren und für sich die direkte Nachfolge des Königreichs beanspruchen konnten. Und doch verteidigten auch diese Münsteraner die Vielweiberei auf der berühmten Zusammenkunft im westfälischen Bocholt, wo sich mehrere melchioritische Gruppen im Sommer 1536 zu Gesprächen getroffen hatten.⁷⁰

Erfolgreicher Vermittler auf dieser Zusammenkunft war David Joris von Delft, der prominenteste Anführer der Melchioriten aus den späten dreißiger Jahren. Er konnte mit seinem Anspruch, der verheißene David zu sein, einige terroristische und polygame Elemente für ein friedfertigeres Täufertum gewinnen.⁷¹ Bald nach diesem Treffen wurde er in einer Vision, so wird berichtet, zum Führer des Volkes Gottes berufen. In dieser Vision soll ihm auch die Rückkehr des Gottesvolkes zur geschlechtlichen Unschuld im Paradies verheißен worden sein.⁷² Es scheint, als ob er Rothmanns Verurteilung des Geschlechtsverkehrs mit unfruchtbaren Frauen und die Rechtfertigung der Vielweiberei übernommen hätte. Sein Hauptanliegen, das sehr an Thomas Müntzer erinnert, war die religiöse Heiligung, die ihren konkreten Ausdruck in einem neuen Zeugungsakt, frei von Scham und libidinöser Leidenschaft, fand. So würde eine heilige, bereits im Mutterleib geheiligte Nachkommenschaft entstehen.⁷³ Hoffman hatte das Fleisch Christi verklärt, Joris ging einen Schritt weiter und verklarte das Fleisch der erwarteten Auserwählten der letzten Tage. Die neue vergeistigte Natur der Daviditen brachte die Unfähigkeit Hoffmans, die Inkarnation Christi voll zu würdigen, besonders kraß zum Ausdruck.

Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk versuchte in seiner Verteidigung der Daviditen den Akzent, den Rothmann auf die Bewahrung des heiligen Samens gelegt hatte, auf die Beherrschung der Konkupiszenz (Begehrlichkeit) zurückzuverlagern und kam den Vorstellungen Müntzers recht nahe. Es könne kein gesetzliches Verbot für den Geschlechtsverkehr mit unfruchtbaren Frauen geben, schrieb Blesdijk: „Waer desen Gheest Christi woont/ daer is vryheyte/ Wyuen/ Kinderen/ Kleederen/ spyse vnd alle Creatuyren te ghebruycken.“⁷⁴ Dennoch war die Zeugung der erwählten Nachkommenschaft, „planten vnde vruchten der gerechticheyt“, durch eine Rückkehr zur reinen Geschlechtlichkeit Adams und Evas vor dem Fall das Anliegen Blesdijks. Was an diese Reinheit nicht heranreichte, war „schwackheyt des Gheloofs“.⁷⁵

Die Erbsünde blieb seiner Meinung nach in Kraft, weil Männer und Frauen „gelijck Peerden vnde Muylen sonder eenighe vreesse (Furcht) of ommesien (Ehrfurcht) na Godt sich totter wellust begeben.“⁷⁶

Menno Simons sah in dieser Vorstellung von neuer Geschlechtlichkeit ein Zeichen äußersten Verfalls. Es waren diese Vorstellung und die Vorliebe für Gewalttaten, die ihn veranlaßten, die „verdorbenen Sekten“ scharf zu verurteilen.

Aber Menno teilte mit den Melchioriten doch die antinaturalistische Auffassung von der Inkarnation; und ein grundsätzlicher Asketismus, gemischt mit patriarchalischem Denken, deutet auf seine innere Verwandtschaft mit den melchioritischen Bewegungen, die ihm vorangegangen waren. Er verteidigte Hoffmans Inkarnationslehre gegen seinen reformierten Gegner Gellius Faber und vertrat die Auffassung, daß Christus das Fleisch Marias wohl kaum angenommen haben dürfte, denn den Kindern wird ihre Natur durch den Samen des Vaters, der in dem Leib der Mutter nur wächst, ohne deren Natur anzunehmen, vererbt.⁷⁷ In einem Abschnitt, der ein Echo auf die fixe Idee vom kostbaren Samen des Mannes in Münster enthält, schrieb Menno: „die Man de eygentlijke oorspronck en seminator (Säemann) sijnes kindts/ en de Vrouwe de bereyde Acker is . . . Item/ gelijk als ook een Acker niet sijn eygen/ maer des zaeyers zaet in haer ontfangt/ dat selvige vochtight/ geneeret/ wassen doet/ en tot sijnen rijpe vruchten brengt . . . Ita etiam Mulier, non ex suo ipsius corpore, sed sui viri concipit semen, rigat idipsum (So empfängt die Frau auch den Samen nicht aus ihrem eigenen Körper, sondern von ihrem Mann, versorgt ihn mit Feuchtigkeit), geneert het en voet het van haren vleesche/ na Godts Ordeninge/ parit hoc ipsum in se seminatum semen, atque enatum fructum (und läßt den Samen, der in sie gesät ist, wachsen und Frucht bringen) tot sijner tijdt . . .“⁷⁸ Das bedeutet aber nicht, daß Menno die Frauen in jeder Beziehung gering einschätzte. Er konnte gelegentlich mit Ehrfurcht und Hochachtung von den Frauen sprechen, die für ihren Glauben das Martyrium auf sich nahmen.⁷⁹

Der größte Ärger in Mennos Leben war, daß er seine Führungsrolle in den Streitigkeiten um die eheliche Meidung, die zu so vielen Trennungen führten, nicht behaupten konnte.⁸⁰ In der ehelichen Meidung erhielt die allgemeine täuferische Weigerung, die Ehe als eine natürliche und von Gott gesegnete Ordnung zu akzeptieren, ihre schärfste Ausprägung. Die mennonitische Gemeinde wurde aufgefordert, denjenigen total zu meiden, der mit dem Bann belegt worden war. Auch der gehorsame Ehepartner sollte mit dem gebannten Partner jeden ehelichen Verkehr einstellen. Menno versuchte zwar, diesen drakonischen Grundsatz so zu entschärfen, daß er nicht mehr

voll wirksam wurde⁸¹, grundsätzlich aber gab er ihn nicht auf. Seiner Meinung nach bewährte sich an ihm die Liebe zu Jesus Christus über der Liebe zu den Familiengliedern: „Daerum is onse verstant/ als dat de Man sijn Vrouwe/ en Vrouwe haren Man/ de Ouders haer Kinderen/ en dat Kint sijn Ouders behoort te mijden/ wanneer sy afvalligh zijn. Want de regel des Bans is Generael ...“⁸²

Im Streit mit seinen Mitältesten Syllis und Lemke konnte Menno sehr heftig werden. Er bestand ihnen gegenüber auf der Notwendigkeit, den getrennten Partner zu meiden, „op dat sy met den suerdeegh haerder ongerechtigkeyt niet versuert/ oft met die uytwendige vermenginge/ ende veel gesprecks ofte bywooninge/ als gemeynlijck geschiet/ die vrome niet bevlecken/ noch in de gemeynschap haerder booser werken inflechten ...“⁸³ Er verstieg sich sogar zu Äußerungen, die sich schwerlich mit der oft bemerkten Milde in anderen Schriften vereinbaren ließen: „niemand onder den gantschen Hemel is/ die sijn geloof by sijn afvallige Eegade vry beleeft oft beleeven kan.“⁸⁴

Die Ereignisse im Täuferreich von Münster werden nicht mehr für sozial und religiös konservative Entrüstung erhalten dürfen, auch nicht für radikalen Beifall nach dem Muster „épater la bourgeoisie“. Noch vor wenigen Jahren wäre folgende Schlußfolgerung undenkbar gewesen: Münster hilft uns Menno verstehen und Menno Münster. Das melchioritische Täuferturn in Norddeutschland und in den Niederlanden kann nur verstanden werden, wenn es in seiner Gesamtheit erforscht wird. Die Vielweiberei in Münster und die Ehemeidung der Mennoniten waren ehrgeizige Versuche, die erschütterten Beziehungen zwischen Mann und Frau auf je eigene Weise neu zu durchdenken und zu ordnen. Mit beidem stellten die melchioritischen Täufer eine asketische Tradition in den Dienst eines sehr radikalen Idealismus.

* Eine kürzere Fassung dieses Aufsatzes wurde am 24. Juni 1980 vor der Theologischen Fakultät in Heidelberg vorgetragen, eine kürzere englische Fassung am 23. September 1980 vor der Theologischen Fakultät der Universität von Amsterdam. Der Alexander-von-Humboldt-Stiftung in Bonn-Bad Godesberg und der Queen's University in Kingston, Kanada, danke ich dafür, daß sie meine Forschungsarbeit in Hamburg 1979/80 unterstützt haben.

1 Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525 bis 1534. In: Hans Ulrich Wehler (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526, Göttingen 1975, 193–238; Karl-Heinz Kirchhoff, Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Mün-

ster 1534? In: Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte 55/56, 1962/63, 7–21; Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, 169 bis 360; Willem de Bakker, *De vroege theologie van Bernhard Rothmann. De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk*. In: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 3, 1977, 9–20; Wim Kuipers, *„Der gleib ist nicht idermans dinct“*. De ontwikkeling van Bernhard Rothmanns denken over de christelijke gemeente. In: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 5, 1979, 19–40.

2 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, 220.

3 Waldemar Kawerau, *Die Reformation und die Ehe*, Halle 1892, 32.

4 Ebd.; *De civitate Dei* 14 c. 23, 26.

5 Reinhard Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten*, Tübingen 1977, 44 Anm. 43.

6 John R. Hale, *Renaissance Europe 1480–1520*, London 1971, 128–130.

7 Ebd., 129.

8 W. Kawerau, a. a. O., 59.

9 Ebd., 41–63, 92–106.

10 Max Herrmann (Hg.), *Deutsche Schriften des Albrecht von Eyb*, I: *Das Ehebüchlein*, Berlin 1890, bes. 5–8.

11 Sebastian Franck, *Sprichwörter/Schöne/Weise/Herrliche Clüßreden ...* Frankfurt a. M. 1541, bes. Bd. I, 23^{vo}–25^{vo}.

12 M. Herrmann (Hg.), a. a. O., 6.

13 Ebd., 26.

14 W. Kawerau, a. a. O., 93–94.

15 Ebd., S. 44; vgl. S. Franck, a. a. O., 25^{vo}: „Das wußt er vor das er sie Syman müst heyssen/noch ist er bezaubert in die gefengknuß gängen.“

16 W. Kawerau, a. a. O., 46, 69, 98.

17 Ebd., S. 21–23.

18 Ebd., S. 93.

19 Johann Freder, *Ein Dialogus dem Ehestand zu Ehren geschrieben* (1545), vgl. W. Kawerau, a. a. O., 58–59.

20 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, Neukirchen-Vluyn 1973, 174–175.

21 Vgl. Menno Simons, *Opera Omnia Theologica*, Amsterdam 1681, 104: „den mannen die haer wijven voor gangers ende hoofden zijn“.

22 Vgl. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955; Julius Boehmer, *Luthers Ehebuch. Was Martin Luther Eheleuten, Eheleuten und Eltern zu sagen hat*, Zwickau 1935; Siegmund Baranowsk, *Luthers Lehre von der Ehe*, Posen 1913.

23 Martin Luther, *Werke*, Weimar 1883 f., X-2, 292–293 (fortan: WA).

24 Ebd., 296–297.

25 WA, XXX-3, 205. Vgl. O. Lähteenmäki, a. a. O., 24: „Man muß im Auge

behalten, daß das Wort ‚Natur‘ zu Luthers Zeit kaum etwas über die Qualität der geschlechtlichen Verhältnisse ausgesagt hat.“

26 WA, VI, 442.

27 WA, X-2, 275–279, 292.

28 Ebd., 279.

29 Ebd., 298; WA, XLII, 126.

30 WA, X-2, 283. Vgl. aber O. Lähtenmäki, a. a. O., 74–75.

31 Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, 392 (Müntzer an Luther, 9. 7. 1523).

32 Ebd., 380–381 (Übersetzung von Prof. Dr. K. Deppermann).

33 Ebd., S. 382.

34 Lateinische Fassung in: C. G. Bretschneider (Hg.), Philippi Melancthonis Opera quae supersunt omnia, I, Halle 1834, Sp. 421–440; vgl. Schwarz, a. a. O., 36–38, Anm. 11.

35 Otto Clemen (Hg.), Supplementa Melancthoniana, 6. Abteilung: Melancthonis Briefwechsel, I, Leipzig 1926, 146–149.

36 Johan Agricola, in: Ludwig Fischer (Hg.), Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer, Tübingen 1976, 54: „Nu sehet yhr furwar/ das ich den creaturen gantz entrissen bin.“

37 Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Theol. Habil., Erlangen 1972; Werner O. Packull, Mysticism and the South German-Austrian Anabaptist Movement, 1526–1531, Scottdale, Pa. 1977; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.

38 Grete Mecenseffy (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer, XI: Österreich 1. Teil, Gütersloh 1964, 202.

39 Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca u. London 1972, 200 bis 207.

40 Calvin Augustine Pater, Melchior Hoffman's Explication of the Songs(!) of Songs, in: Archiv für Reformationsgeschichte LXVIII, 1977, 173–191.

41 K. Deppermann, a. a. O., 202–212; Melchior Hoffman, Die Ordonnantie Godts, in: Samuel Cramer (Hg.), Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (fortan: BRN), V, 125–170.

42 K. Deppermann, a. a. O., 197–202.

43 Auch Luther glaubte, daß die Vielweiberei der alttestamentlichen Patriarchen unter bestimmten Umständen in seiner eigenen Zeit erlaubt sein könnte. Aber er sah in der Vielweiberei keinen Ausdruck von Freiheit, die der Mann sich normalerweise nehmen darf, auch gab er ihr keine Rechtfertigung aus dem Geist der Askese. Vgl. O. Lähtenmäki, a. a. O., 86–98.

44 Obbe Philips, Bekenntnisse, BRN, VII, 128.

45 Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln u. Opladen 1966, 74–83.

- 46 Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973, 24: Durchschnitt aller Belegzahlen: 1755 Männer und 4800 Frauen.
- 47 Heinrich Gresbeck, in: Carl A. Cornelius (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853, 62–63.
- 48 Vgl. O. Rammstedt, a. a. O., 96–97; Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966, 141.
- 49 Johann von Leiden, in: C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 371.
- 50 Bekentones des Globens und Lebens der Gemein Christe zu Monster, 1534, in: Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, 204.
- 51 Ebd., 205.
- 52 H. von Kerssenbrock, *Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio*, II, in: Heinrich Detmer (Hg.), *Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, VI, Münster 1899, 618–619.
- 53 Willem de Bakker, *Rothmann and the Course of the Reformation in Münster*, Ph. D. Diss., University of Chicago (in Vorbereitung).
- 54 Klemens Löffler (Hg.), *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen*, Jena 1923, 107; H. Detmer (Hg.), a. a. O., 619 Anm. 1.
- 55 Eyne Restitution edder eine Wedderstellinge rechter vnnde gesunder christliker Leer, Gelouens vnde Leuens ... in: R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 262.
- 56 C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 71.
- 57 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 264.
- 58 Ebd., S. 260–261.
- 59 Ebd., S. 266.
- 60 Ebd., S. 264.
- 61 C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 65–66; Kerssenbrock in: H. Detmer, a. a. O., 687–688. Vgl. WA, X-2, S. 290–291: „Darumb muß hie weltliche ubirkeyt das weyb tzingen oder umb bringen.“
- 62 Kerssenbrock in: H. Detmer (Hg.), a. a. O., 688.
- 63 Gresbeck, in C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 72–73.
- 64 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 269; vgl. G. Brendler, a. a. O., 136–137.
- 65 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 268–269.
- 66 Ebd.
- 67 James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1976, 265.
- 68 J. de Hullu (Hg.), *Bescheiden betreffende de Hervorming in Overijssel*, I: Deventer (1522–1546), Deventer 1899, 246–252; vgl. Lammert G. Jansma, *De chiliastische beweging der Wederdopers (1530–1535)*, in: *Doopsgezinde Bijdragen* N. R. 5, 1979, 51–52.
- 69 J. Niesert (Hg.), *Münsterische Urkundensammlung*, I: *Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer*, Coesfeld 1826, 296–312.
- 70 J. M. Stayer, a. a. O., 289–290.
- 71 Ebd., S. 298.

72 K. Deppermann, a. a. O., 315–316: David Joris und Peter Tasch, handschriftliches Protokoll der „Twistreden tot Straetsburch“, 30^{ro}–31^{ro}.

73 Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae*, Deventer 1642, 20–25 (Zusammenfassung von *Responsum D. G. ad libellum Jo. Eisenburg*).

74 Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Eenvuldighe vnde Christlijcke Berichtighe ... op vijf Vraghen by eenighe van Men. Sym. gesintheyt voorghestelt*, o. O. 1607, 22^{vo}; vgl. 25^{ro}.

75 Ebd., 21.

76 Ebd., 20^{ro}; Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Hooft-Somma vnde Gront van 'tgene wy wt die Leere D. I. hebben connen verstaen*, o. O. 1607, 8^{ro}.

77 Menno Simons, *Opera Omnia*, 315–318, 358–364.

78 Ebd., 316.

79 Ebd., 109: „Ende alle die dan sulcken grooten wonderwerck des Almachtigen grooten Godts sien of hooren / dat so een arm ongeleert mensche (jae oock by wijlen wel arme swacke wijven en Maeghden) also in Godt bevestight is / dat hem noch Rechter / noch Beul / noch vyer / noch water / noch strick / noch sweert / noch leven / noch doot en verschriken / ende van sijn geloove afdringen kan ...“

80 Chr. Bornhäuser, a. a. O., 147–169, 179–180.

81 Vgl. besonders den Brief Mennos von 1558, in: *Doopsgezinde Bijdragen*, 1894, 62 f.

82 Menno Simons, *Opera Omnia*, 474.

83 Ebd., 484.

84 Ebd., 485.

(Aus dem Englischen übertragen von Dr. Hans-Jürgen Goertz)