

## Askese und Ausschweifung

### Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35

#### I.

In aller Öffentlichkeit bedankte Kaiser Sigismund sich bei dem Berner Stadtmagistrat dafür, daß dieser ihm und seinem Gefolge drei Tage lang das Frauenhaus unentgeltlich zur Verfügung gestellt habe.<sup>1</sup> Herzog Albrecht V. von Bayern teilte 1562 dem Konzil von Trient mit, in seinem Territorium seien unter hundert Geistlichen kaum drei oder vier, die nicht im Konkubinat lebten.<sup>2</sup> Die Bürger von Würzburg begründeten während des Bauernkrieges ihre Weigerung, ins Feld zu ziehen, nicht zuletzt mit dem Argument, daß daheim ihre Frauen ohne männlichen Schutz vor den Pfaffen nicht sicher seien.<sup>3</sup> Drei Beispiele, die es verständlich machen, wenn der Konstanzer Rat 1544 zusammenfassend feststellt, „daß Deutschland in allen Sünden und Lastern ganz und gar ersoffen ist.“<sup>4</sup> Ganz und gar ersoffen? So ganz stimmt das nicht. Zumindest zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts hat es eine Ausnahme gegeben, eine Stadt, in der Zucht und Ordnung in einem solchen Maße das Bild der allgemeinen Moral bestimmten, daß selbst ein Verfechter rigidester Sittenstrenge nicht umhin gekonnt hätte, seine Zufriedenheit zu äußern. Diese Stadt war Münster in Westfalen.

Die dort spät, aber umso heftiger einsetzende reformatorische, bald radikalreformatorische und täuferische Bewegung ging von Anfang an mit dem Bemühen um Hebung der innerstädtischen Moral einher. Bei dem Aufstand von 1525 hatte man sich noch mit der Forderung begnügt, „Pfaffenweiber“ und „unehrliche Personen“ sollten „Zeichen tragen“, also im wahrsten Sinne des Wortes diskriminiert werden.<sup>5</sup> Nach Einführung der Reformation in Münster 1532/33 wollte man sich damit nicht zufrieden geben. Fest umrissene Strafen für Ehebruch, für Hurerei und das Betreiben einer Hurenwirtschaft wurden in dem von Bernhard Rothmann stammenden Entwurf einer evangelischen Kirchenverfassung gefordert<sup>6</sup> und in der „Zuchtordnung der Stadt Münster“ festgelegt.<sup>7</sup> Dabei wurden in dem Entwurf zur Kirchenverfassung Hurerei und Ehebruch noch in einem Atemzug mit „Trunkenheit“, „Versäumung des öffentlichen Gottesdienstes“ und „Stören desselben durch Trommeln und Pfeifen“ genannt.<sup>8</sup> Man hatte diese Laster bisher, so heißt es, ihres

häufigen Vorkommens wegen für leicht und gering erachtet und daher ungestraft durchgehen lassen.<sup>9</sup>

Auch außerhalb Münsters war zur Zeit der Reformation eine allgemeine Tendenz zur stärkeren Kontrolle des Ehestandes und zur Eindämmung des Dirnenwesens festzustellen.<sup>10</sup> In Münster aber steigerte sich die Sittenstrenge seit dem Eintreffen der ersten Sendboten des Jan Matthys, unter täuferischem Einfluß also, zu einem immer extremer werdenden Asketismus.<sup>11</sup> War es bisher nur um ein Anheben der städtischen Moral gegangen, so war jetzt die „Absterbung des alten Adams“ das Ziel<sup>12</sup>; „aller lust des fleisch mit fressen, souffen, hueren“ galt es gänzlich zu entsagen.<sup>13</sup> Die „Zuchtordnung“ von 1533 hatte es noch damit bewenden lassen, Ehebrecher acht Tage lang bei Wasser und Brot in den Keller zu legen.<sup>14</sup> Ein Jahr später, nachdem die Ratswahl die Täufer an die Macht gebracht hatte, bestimmte das „Edikt der 12 Ältesten“ für Ehebruch die Todesstrafe.<sup>15</sup> Ja, nicht nur der Ehebrecher, sondern wer immer „irgend eine Schande begehet, so in der H. Schrift verboten ist, der begehet einen Greuel und soll des Todes sterben“!<sup>16</sup> Die öffentliche Prostitution fand in dem Edikt keine besondere Erwähnung mehr, woraus sich schließen läßt, daß diese sonst so verbreitete Erscheinung in Münster bereits restlos beseitigt war.

So wurde den Münsteranern ein beträchtliches Maß an Disziplin abverlangt. Mochte Deutschland auch sonst „in allen Sünden und Lastern ganz und gar ersoffen“ sein – hier, in dieser täuferischen Stadt, diesem „mons sacer von guter Gesinnung und Humorlosigkeit“<sup>17</sup>, war an die Stelle der relativen Laxheit, von der die städtische Moral zu Beginn des 16. Jahrhunderts allgemein geprägt war, eine asketische Sittenzucht und Strenge getreten, die in ganz Deutschland ihresgleichen suchte. – Da wurde das Täuferreich zu Münster plötzlich von jener spektakulären Änderung der Eheform erschüttert, welche das „himmlische Jerusalem“ künftig in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen sollte: Ende Juli 1534, wie es schien aus heiterem Himmel, verkündeten die asketischen Führer im asketischen Münster die Einführung der Vielweiberei.<sup>18</sup> Bis zum Ende der Täuferherrschaft prägte ihr unzüchtig-ausschweifendes Erscheinungsbild das Leben in der Stadt.

## II.

Wie ist ein solcher Umschlag von einem Extrem in das andere zu erklären? Wie kann man dieses In- und Nebeneinander von asketischer Sittenstrenge und ausschweifender Unmoral sinnvoll entwirren, wie lassen die gegensätzlichen Pole sich miteinander vereinbaren? Diese Frage hat der

Münsterforschung viel Kopfzerbrechen bereitet und zu sehr unterschiedlichen Antworten geführt. Sie lassen sich grob in folgende fünf Kategorien unterteilen:

1. Die Zeitgenossenschaft und mit ihr die frühe Münstergeschichtsschreibung hatte es sich mit der Erklärung der Ereignisse in Münster noch relativ leicht gemacht. Nichts anderes „denn eitel fleischliche Lust“, das war es, was in ihren Augen „diese unreinen Buben und Eheschänder (. . .) in der vielfächtigen Ehe“<sup>19</sup> gesucht hatten. Für sie galt die Polygamie in der Regel als Beweis für den in Wahrheit eben doch gänzlich verderbten, unmoralischen und teuflischen Charakter nicht nur des Münsterischen Täuferturns, sondern der „Schwarmgeister“ überhaupt.<sup>20</sup> Der Asketismus galt demgegenüber allenfalls als Blendwerk, als bloßer Schein, der leicht zu durchschauen war. So heißt es bei Luther: „Aber so unverschämpt (. . .) nicht allein ein ehlich weib, sondern, so viel die lust und fürwitz vil, nemen, Ah, das ist (. . .) ein junger A b c Teuffel oder schul Teuffelin, der noch nicht recht buchstaben kan, (. . .) das ers nicht behender noch subtiler machen kan (. . .).“<sup>21</sup> „Denn das ist zu grob, und jderman merckts.“<sup>22</sup>

2. Als sich die Geschichtsschreibung im letzten Jahrhundert von solcher Verteufelung freizumachen begann und das Bild eines pazifistischen, separatistischen und asketischen Täuferturns entwarf, in das freilich die Vielweiberei nicht hineinpaßte, wurden für sie die „Ideen aus dem Hirne eines Mannes“<sup>23</sup> verantwortlich gemacht, galt sie als das Werk eines einzigen geschickten Scharlatans, sah man in dem Widerspruch zwischen Askese und Ausschweifung nur mehr einen Ausdruck des Gegensatzes von sinnlich-zügellosem Charakter des Täuferführers Jan van Leiden einerseits und verführter, aber untadeliger Gefolgschaft andererseits.<sup>24</sup> Dieser Lösungsversuch, der in den Quellen zum Teil, aber eben auch nur zum Teil, eine Basis besitzt<sup>25</sup>, ist, weil er die komplexe Problematik auf die zufälligen Charakterzüge einer Person reduziert, von der neueren Forschung zunehmend als ungenügend empfunden worden.

3. Man hat daher versucht, die Vielweiberei aus anderen als triebhaft-sinnlichen Motiven herzuleiten, um ihr durch eine solche „Ent-Sexualisierung“ das Odium des Anstößig-Unzüchtigen und dem Widerspruch von Askese und Ausschweifung seine Brisanz zu nehmen. So ist auf den großen Überschuß an Frauen<sup>26</sup> und das Problem ihrer Kontrolle in einem patriarchalischen Umfeld<sup>27</sup> mit dem gleichen Recht hingewiesen worden wie auf die allgemeine Unsicherheit der Reformationszeit in eherechtlichen Fragen<sup>28</sup> und auf den Umstand, daß schon die Patriarchen des Alten Testaments in Vielweiberei gelebt hatten.<sup>29</sup> Es sind dies wohl Begleitumstände,

die die Einführung der Vielweiberei begünstigt haben und zu ihrer Erklärung beitragen. Weil aber die genannten Faktoren außerhalb Münsters, wo es ja zuweilen auch „sinnliche“ Führergestalten, theologische Unsicherheit, Frauenfeindlichkeit und Frauenüberschuß gegeben hat, niemals zur Einführung der Polygamie geführt haben, kommen sie nur als „notwendige, jedoch nicht hinreichende Gründe“<sup>30</sup> in Betracht.

Daneben finden sich in der Literatur auch Überlegungen, die sich bei näherem Hinsehen als wenig plausibel erweisen. Dazu zählt die These, die Vielweiberei habe dazu gedient, die Eheform „den neuen sozialen und religiösen Bedingungen anzupassen.“<sup>31</sup> Die Bedingungen, die das Täufer-tum gerade auch in Münster neu geschaffen hatte, führten tendenziell zu einer Loslösung des Einzelnen aus seinen familiären Bindungen zugunsten einer stärkeren Einbindung in die Gemeinde<sup>32</sup> und bargen in sich die Chance zu einer Aufwertung, ja Gleichberechtigung der Frau<sup>33</sup>. Die Vielweiberei, die auf Unterwerfung der Frau und ihre Einbindung in die Familie zielte, war nicht auf dem Boden dieser neuen Bedingungen möglich geworden, sondern stand im Gegensatz zu ihnen. Auch hat die Polygamie das soziale Gefüge in der Stadt nicht gefestigt,<sup>34</sup> sondern den Mollenhecker-Aufstand, die schwerste innere Krise des Täuferreichs, provoziert und Streit und Unruhe in die Familien getragen.<sup>35</sup>

Die Vermutung, die Vielweiberei sei eingeführt worden, um die in der Apokalypse genannte Zahl von 144 000 unbefleckten Gläubigen rascher zu erreichen,<sup>36</sup> ist ebenfalls nicht stichhaltig. Sie findet in den Quellen keine Grundlage und kann sich lediglich auf einen Analogieschluß stützen, auf die Vermutung (!), einer anderen Täufergruppe mit ebenfalls sexuell abweichendem Verhalten (den Uttenreuther Träumern) sei der Topos der 144 000 bekannt (!) gewesen.<sup>37</sup> In Münster fehlte aber jeder Gedanke an eine planmäßige Produktion von Kindern oder neuen Heiligen; die Vielweiberei war kein Gebot, vielmehr die Freiheit zu ihr geboten – nicht um der Kinder willen, sondern um die Sünde (des Geschlechtsverkehrs ohne Zeugungsabsicht) zu vermeiden.<sup>38</sup>

Daß diese These dennoch so häufig ungeprüft Eingang in die Literatur gefunden hat<sup>39</sup>, macht deutlich, wie unsicher das Urteil der Geschichte über die spektakulärste Erscheinung des Täuferreichs immer noch ausfällt.<sup>40</sup>

Die Versuche, den merkwürdigen Kontrast zwischen dem extremen ethischen Rigorismus der Täufer einerseits, und der libertinistisch erscheinenden Vielweiberei andererseits durch Ursachen zu erklären, die außerhalb dieses durch ein Gegensatzpaar gebildeten Komplexes liegen, greifen zu kurz.

4. Hatte die Polygamie anfangs dazu gedient, das Täufern in seiner Gesamtheit zu kompromittieren, war man in der Folge darum bemüht, gerade das Atypische und Besondere der Vielweiberei herauszustellen, so hat zuletzt James M. Stayer versucht, die Ereignisse in Münster wieder in den Gesamtzusammenhang eines nunmehr asketisch verstandenen Täufern zu reintegrieren.<sup>41</sup> In seiner quellennahen und kenntnisreichen Untersuchung radikalreformatorischer Ehevorstellungen kommt er zu dem Schluß, die Vielweiberei könne „als ein Beispiel für Max Webers ‚innerweltliche Askese‘“ unter den konkreten Bedingungen in Münster verstanden werden.<sup>42</sup>

Mit dieser paradoxen These hat Stayer zweifellos fruchtbares Neuland betreten. Sein Ansatz, die Vielweiberei nicht gegen den, sondern *aus* dem Asketismus der Täufer zu erklären, weist über die vorangegangenen Erklärungsmodelle hinaus. Stayer tut jedoch allzu schnell alles Ausschweifende, für das in seiner Interpretation kein Platz ist, als nebensächlich ab. Auch verkennt Stayer m. E. das Spezifische, genauer: das spezifisch Unglaubliche in der Begründung der Vielweiberei durch die Täufer in Münster selbst. Diese Begründung ist am ausführlichsten in der „Restitution“, der von Rothmann verfaßten großen Verteidigungsschrift des Täuferreichs, dargestellt.<sup>43</sup> Sie geht von einem Eheverständnis aus<sup>44</sup>, das, wie Stayer mit Recht feststellt, in seinem Anti-Naturalismus für die radikale Reformation typisch ist und das früheren Äußerungen Rothmanns zur Ehe im großen und ganzen entspricht.<sup>45</sup> Neu ist allerdings der Nachdruck, mit dem hervorgehoben wird, daß die Sexualität ausschließlich der Zeugung von Nachkommen zu dienen habe und daß daher der Geschlechtsverkehr selbst mit der rechtmäßigen Gattin bei deren Unfruchtbarkeit oder während einer Schwangerschaft unerlaubt, unsittlich und sündhaft sei.<sup>46</sup> Diese Auffassung ist aber nicht spezifisch täuferisch; sie war vielmehr schon von Augustinus geäußert worden<sup>47</sup> und entsprach der offiziellen Lehrmeinung der katholischen Kirche.<sup>48</sup> Daher kann sie auch nicht, wie das bei Stayer anklingt, als „fixe Idee vom kostbaren Samen des Mannes“<sup>49</sup> für die Einführung der Polygamie verantwortlich gemacht werden. Die eigentliche Begründung der Vielweiberei ergibt sich erst aus einer höchst eigenartigen Verbindung von Elementen täuferischen, katholischen und lutherischen Eheverständnisses. Denn was von den Kirchenvätern eigentlich als Mahnung zur Enthaltsamkeit gemeint war, wird mit lutherischem Naturalismus kombiniert und erhält so eine ganz andere Bedeutung: Wie Luther die Ehe als „Heilmittel der Sünde“ gerechtfertigt sah, weil kaum einem Menschen völlige Enthaltsamkeit möglich sei<sup>50</sup>, so trieben die Täufer in Münster zuerst die Normen der

katholischen Ehelehre auf die Spitze und schlossen dann aus *deren* Unerfüllbarkeit auf die gottgewollte Freiheit zur Polygamie.<sup>51</sup> In dieser Vermischung von katholischer Ehedogmatik und lutherischer Konzilianz verkam der täuferische Asketismus freilich zur Farce. Nicht der Geist innerweltlicher Askese scheint diese sophistische Konstruktion hervorgebracht zu haben, sondern der Wunsch, die neue Eheform im nachhinein zu rechtfertigen.

Die Vielweiberei geht also nicht so unmittelbar aus der Askese hervor, wie die Täufer in Münster selbst dies darzustellen suchten. Nicht zuletzt die tatsächlichen Verhältnisse in der Stadt, die reale Praxis der Polygamie, wie sie Gresbeck drastisch geschildert hat<sup>52</sup>, sprechen gegen ein solches Verständnis. Sie sprechen auch gegen Stayers Interpretation, in der das unübersehbare Element der Ausschweifung hier nurmehr als „Erscheinungsbild“ vorkommt<sup>53</sup>, ganz so, wie die frühe Münsterinterpretation den Asketismus als bloßen Schein abgetan hat. So schließt sich der Kreis der Erklärungsmodelle.

5. Nur ganz vereinzelt findet sich in der Literatur ein Hinweis darauf, daß „ethischer Rigorismus auch außerhalb Münsters häufig in Libertinage umgeschlagen ist.“<sup>54</sup>

Tatsächlich spricht aber gerade der Umstand, daß sittlicher Rigorismus und Antinomismus sich immer wieder in der Geschichte des Schwärmertums in der sonderbarsten Weise abgewechselt haben<sup>55</sup>, während situationsspezifische Umstände die Vielweiberei in Münster letztlich nicht zu erklären vermögen, dafür, daß in dem „seltsam dialektischen Verhältnis“,<sup>56</sup> in welchem selbstquälerische Askese und zügellose Ausschweifung zueinander stehen, der Schlüssel zum Verständnis auch der Ereignisse in Münster verborgen liegt.

In der Literatur ist dieser Ansatz, der, wie gesagt, bisher wenig Beachtung gefunden hat, nicht weiter entfaltet worden. Zwar heißt es beispielsweise bei Seibt: „Die dialektische Beziehung zwischen Sozialrigorismus und Polygamie ist bekannt“, doch spricht er selbst eine Seite zuvor noch verwundert vom „sonderbaren Umschlag von der Täuferaskese zum Hedonismus“<sup>57</sup>. Will man den Zusammenhang von asketischer Weltablehnung und libertininistischem Weltgenuß (oder scheinbarem Genuß) nicht bloß ratlos konstatieren oder sich vorschnell mit seiner Bekanntheit zufrieden geben, sondern in seiner (sekten-)typischen Struktur wirklich begreifen, so bedarf das Phänomen der Askese, das bisher im Gegensatz zu dem der Polygamie *nicht* nach seinen Ursachen hinterfragt worden ist, einer genaueren Untersuchung.

Welche Motive liegen der Askese zugrunde, aus welchen Quellen wird sie gespeist und welche möglichen Folgen für Ehe und Sexualität ergeben sich daraus? Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

### III.

1. Wir können den asketischen Rigorismus der Täufer zunächst verstehen als Ausdruck eines moralischen Protests, als Antwort auf die allgemeinen sittlichen Zustände in Deutschland und auf den moralischen Standard der Geistlichkeit. An diesem besonders machten sich Unmut und Empörung fest; die Nicht-Einhaltung des Zölibats, die allgemeine Verbreitung des Konkubinats<sup>58</sup>, die bösen Gerüchte, die über das Leben in den Klöstern und selbst in den höheren Rängen der katholischen Hierarchie kursierten<sup>59</sup>, dies alles verdichtete sich bei den Zeitgenossen zu einem Bild vom klerikalen „Lotterleben“.<sup>60</sup> Der Protest gegen diese Zustände war zunächst keineswegs auf die radikale Reformation beschränkt. Er erfaßte breiteste Schichten der Bevölkerung, bot er doch dem Antiklerikalismus ein dankbares Betätigungsfeld.

Als aber deutlich wurde, daß auch der Protestantismus viele der in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen würde und die moralisch-sittlichen Mißstände sich nur sehr langsam oder gar nicht besserten<sup>61</sup>, „konnte es sehr rasch geschehen, daß der frühere Pfaffenhaß der Reformatoren sich im Täufern gegen sie selbst richtete“.<sup>62</sup> Gerade auch mit der Verurteilung lutherischer „Lauheit“ hat sich die radikale Reformation vom Protestantismus abgegrenzt.<sup>63</sup> Typisch dafür ist das Geständnis des Münsteraner Täufers Jakob Hufschmidt von Osnabrück, der auf die Frage, wer die Gottlosen seien, antwortete, das seien die Papisten und Lutheraner, die fressen, saufen und huren und Gottes Wort widerstreben.<sup>64</sup> So manifestierten sich im moralischen Rigorismus Enttäuschung über die obrigkeitliche Reformation und Antiklerikalismus, religiöse Unzufriedenheit und soziale Kritik.

Darüber hinaus verschaffte der täuferische Asketismus seinen Anhängern das Bewußtsein, eine „religiös-sittliche Elitegemeinschaft“ zu bilden.<sup>65</sup> Er vermochte ihnen ein Gefühl der Auserwähltheit zu vermitteln, eine Sonderstellung, die etwaige politische oder soziale Benachteiligung zu kompensieren erlaubte.<sup>66</sup>

Schließlich boten asketische Disziplin und Selbstkontrolle auch einen Halt in einer Zeit der Krise und des Umbruchs, machten stark gegen die Folgen gesellschaftlicher Verunsicherung und Entwurzelung.<sup>67</sup>

Die Berechtigung dieser sozialpsychologischen Überlegungen wird dadurch belegt, daß der Asketismus in der einen oder anderen Form einen

festen Bestandteil fast jeder gesellschaftlichen Bewegung gebildet hat und noch bildet<sup>68</sup> – bei den Sekten des Mittelalters<sup>69</sup> wie im Puritanismus, während der französischen wie während der russischen Revolution.<sup>70</sup>

Die Bedeutung der Askese als moralischer Protest, als Kompensation sozialen Unterprivilegiertseins und als Ausdruck krisenbedingter Verunsicherung macht verständlich, warum sie auch in der radikalen Reformation eine so zentrale Rolle gespielt hat. Jede Form einer „doppelten Moral“ war damit von vornherein ausgeschlossen. Für die sonst in jeder Stadt anzutreffenden Badehäuser und Bordelle war im Täuferreich zu Münster kein Platz, ebensowenig wie für jede andere Form der Prostitution, die doch Thomas von Aquin zufolge so notwendig zur Gesellschaft gehörte, „wie die Kloake zum herrlichsten Palast.“<sup>71</sup> In Münster waren die Gebote des ethischen Rigorismus allgegenwärtig und kannten keine Ausnahme. Weil ein Abrücken von den sittenstrengen Positionen nicht in Frage kam, konnten die Probleme, die sich aus dem extremen Rigorismus für das Verhältnis der Geschlechter ergaben, nicht „unter der Hand“ gelöst werden. Daß ein Fürst sich eine Konkubine hielt, erregte im allgemeinen in Deutschland wenig Aufsehen<sup>72</sup> – in Münster konnte Jan van Leiden sich eher mit mehr als einem Dutzend Frauen vermählen, als auch nur eine halb legale Liaison eingehen.

Die sozialkritische Dimension der Askese macht verständlich, daß die Vielweiberei in Münster asketisch begründet und als Form „innerweltlicher Askese“ dargestellt werden mußte; auch erklärt sie das Fortbestehen asketischer Tendenzen über die Einführung der Vielweiberei hinaus, aber sie erklärt noch nicht, warum es überhaupt zu einem Umschlag von der Askese zur Polygamie kam.

2. Der Asketismus der Täufer erschöpfte sich nicht in einer Kritik konkreter historischer Mißstände; er bedeutete darüber hinaus eine Abkehr von der Welt und ihrer Ordnung schlechthin, verbunden mit der Hoffnung auf ein rasches Hereinbrechen der Endzeit. Diese Hinwendung sozial Entwurzelter zu chiliastisch-eschatologischen Lehren gilt der Sozialpsychologie als ein universell zu konstatierendes strukturelles Muster.<sup>73</sup> Wir können der eschatologischen Motivation als der zweiten Quelle radikalreformatorischer Askese jedoch nicht wirklich gerecht werden, wenn wir sie nicht auch theologisch von ihrem kirchengeschichtlichen Ursprung in der Ethik Jesu her verstehen.

Die Verkündigung Jesu transzendiert in dem Radikalismus ihrer ethisch-religiösen Forderung jede moralische Positivität, sie intendiert „nicht das einzelne sittliche Tun, sondern das vollkommene Gut-Sein des menschlichen Lebens, die Erfüllung des Lebenssinns, die Aufhebung der

Entfremdung.“<sup>74</sup> Andererseits bleiben die Christen Menschen von dieser und in dieser Welt, gebunden an die Realität bestimmter gesellschaftlicher Normen und die eigene Trieb-Realität.<sup>75</sup> Dieser Widerspruch zwischen eschatologischem Prinzip und „Realitätsprinzip“ bleibt in der bloßen Unmittelbarkeit der Lehre Jesu ungelöst.<sup>76</sup> Es wurde daher zum zentralen Problem der ersten Nachfolger Christi, wie sich die eschatologische Motivation unter den Bedingungen der Endlichkeit und Entfremdung aufrechterhalten läßt.<sup>77</sup>

Die entscheidende Leistung des sich bildenden Katholizismus bestand nun darin, daß er durch die Lehre von der Doppelstufigkeit der Moral, durch die Unterscheidung einer halbasketischen und ganzasketischen Moral einen lange Zeit tragfähigen Kompromiß zustandebrachte.<sup>78</sup> Das in der Bergpredigt geforderte radikale Liebesgebot der „consilia evangelica“ behielt seine volle Gültigkeit nur für die religiöse Elite der Kleriker; für die Allgemeinheit der Laien wurde dagegen durch die für sie geltenden mildereren „praecepta“ der oben skizzierte Konflikt entschärft. Das christliche Liebesgebot verlor dadurch jedoch seine Allgemeingültigkeit.<sup>79</sup>

Luthers Lehre vom Priestertum aller Gläubigen beseitigte die katholische Hierarchie und mit ihr die äußere Zweiteilung der Ethik. Doch trat nun an die Stelle der Scheidung in Kleriker und Laie die innere Aufspaltung des Individuums in eine dem Reich Christi dienende Privatperson und eine dem Reich der Welt verpflichtete Amtsperson. Luther hatte, so Troeltsch, „die Moral der Bergpredigt oder der Person gegen die Moral des Weltlebens oder des Amtes (. . .) abgegrenzt und im Grunde damit nur den Bedürfnissen (. . .) des Sündenstandes Zugeständnisse gemacht.“<sup>80</sup>

Zu einem solchen „Kompromiß mit der Welt“<sup>81</sup> war die radikale Reformation nicht bereit, ebensowenig wie zu der damit verbundenen Verlagerung des Konflikts in das Individuum selbst. Im Gegensatz zum Katholizismus hielt sie andererseits an der Allgemeingültigkeit des Gebots der (asketisch verstandenen) Nachfolge Christi fest. Indem aber sowohl die katholische, äußerliche Zweiteilung der Ethik wie die protestantische, innerliche verworfen wurde, tat sich von neuem die Kluft auf zwischen dem unbedingten und unvermittelten Wunsch nach Transzendenz irdischen Entfremdetseins und dem Fortbestehen weltlich-unvollkommener Ordnung. Diese Kluft suchte die radikale Reformation zu überbrücken, indem sie, wie vor ihr eine weit in das Mittelalter zurückreichende Tradi-

tion des Reformmönchtums, der Sektentradition und der spätmittelalterlichen religiösen Laienbewegung, die Ideale des Mönchtums aus den Klöstern hinaus und in die Welt hinein trug.<sup>82</sup> „Du glaubst, du seiest dem Kloster entronnen – es muß jetzt jeder sein ganzes Leben lang ein Mönch sein“, konstatierte Sebastian Franck.<sup>83</sup>

Im Katholizismus hatte sich nur die zur eschatologischen Weltabkehr bereite Elite im Mönchtum gesammelt; deren Askese war die heroische Leistung einzelner, das Zölibat aber sichtbares Zeichen ihrer Sonderstellung. Der Allgemeingültigkeit beanspruchende ethische Rigorismus der Täufer brachte zugleich „ein neues, ein Element aus der Laienwelt in den Vorstellungsbereich von der idealen Gesellschaft: *die Ehe*.“<sup>84</sup>

Der Ehe konnte jedoch nur dann eine Daseinsberechtigung in der Gemeinde zukommen, wenn sie von allen an ihr haftenden weltlichen Schlacken gereinigt war. Nicht „umb frunde und mag, gelt und gut, fleisch und plutz wilen“ durfte eine Ehe eingegangen werden, sondern nur, um in ihr „Gotes ere und wil“ zu suchen.<sup>85</sup> So verlangte es jene spiritualistische Eheauffassung, die auch für die Schriften Bernhard Rothmanns charakteristisch ist. Während im allgemeinen die Motive der Eheschließung nicht zuletzt materieller Natur waren, keine Ehe ohne geschäftsmäßige Erwägungen, ohne Beratungen und Beredungen der Verwandten geschlossen wurde<sup>86</sup>, galt in den Augen der Täufer nur das als „ein rechter ehestand“, wo „glaube und liebe, friede und einikeit“<sup>87</sup> herrschten. Wo dies nicht der Fall war, da zählte die Ehe schon als „gescheiden und gebrochen“.<sup>88</sup> Das biblische Verbot, eine Ehe zu scheiden, es sei denn, bei Ehebruch<sup>89</sup>, wurde spiritualistisch uminterpretiert: Bereits die Nicht-Annahme des täuferischen Glaubens galt als (geistiger) Ehebruch.<sup>90</sup> So wurde der Bestand einer Ehe von dem sittlichen Leben und der Glaubenszugehörigkeit der Partner abhängig gemacht – die Ehe war keine objektive Größe mehr.<sup>91</sup>

Ehemeidung und Ehescheidung kamen folglich bei den Täufern verhältnismäßig häufig vor. Welch tragische Folgen die eschatologische Weltabkehr haben konnte, das Gefühl, die Pflicht gegen Christus über die gegen den eigenen Gatten stellen zu müssen,<sup>92</sup> zeigt exemplarisch die Klage einer Erlanger Frau über den Weggang ihres Mannes: Ihr Mann „sei des nachten von ir aufgestanden (. . .) hab ich gesagt, Hans, wue wiltu hin (. . .) hat er zu mir gesagt, liebe frau, gesegen dich got, ich will darvon, hab ich gesagt, liber man, ich pit dich um gotzwillen, pleib doer und hilf mir meine kleine kinder zihen, was wiltu mich zeihen? Hat er mir wider geantbort, ich will darvon und will den willen gottes erfaren und laß mich mit dem zeitlichen gut umb goz willen unbekumbert.“<sup>93</sup>

Zu der Spiritualisierung der Ehe tritt noch ein weiteres „zersetzendes“ Element. Der eschatologische Asketismus ist ja seinerseits zu verstehen als auf die religiöse Ebene transformierter Ausdruck gesellschaftlicher Spannungen gegen die bestehenden Verhältnisse.<sup>94</sup> In betonter Absonderung von der andersgläubigen Umwelt entwickelte er daher gegen den Hintergrund der übrigen Gesellschaft seine *eigenen* Verhaltensweisen, seine *eigene* Ethik.<sup>95</sup> Demgegenüber verloren die Normen der „out-group“ völlig ihre Bedeutung.<sup>96</sup> Selbst die Eheform, wie die Moral ein „besonders konservativer Bereich des Bewußtseins“, war daher nicht länger dem Beharrungsvermögen der Tradition unterworfen.<sup>97</sup>

Die eschatologische Dimension der Askese trägt also in doppelter Hinsicht zum Verständnis der Polygamie bei: Zum einen sprach (monastische) Weltabgewandtheit der Ehe deren weltliche Funktionen ab und beraubte sie damit tendenziell ihrer Stabilität; zum anderen ermöglichte das (sektentypische) „Gefühl des ‚Weltgegensatzes‘“<sup>98</sup> selbst den völligen Bruch mit althergebrachten Traditionen.

Noch immer aber fehlt das für diesen Bruch treibende Motiv.

3. Die Frage, wie das Individuum sein Verhältnis zur Welt regeln soll, korrespondiert mit dem nicht minder gravierenden Problem, wie es zum Frieden mit sich selbst kommen kann. Der Wunsch, die eschatologisch-unbedingte Ethik des Christentums unter den Bedingungen der Entfremdung aufrechtzuerhalten, führt zur Konfrontation auch mit der eigenen Sündhaftigkeit, dem Zustand der Selbst-Entfremdung, theologisch ausgedrückt: der Schuld.

Dieser innere Konflikt war im Katholizismus durch das Prinzip der „Anstaltsgnade“, durch die Bereitstellung zahlreicher Gnadenmittel, das System von Buße, Beichte und Ablass und durch die entlastende Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laien wesentlich entschärft und abgemildert worden. Luther fand, in der Unbedingtheit seiner Suche nach dem „gnädigen Gott“, die für ihn so befreiende Lösung in der Lehre von der allein seligmachenden Gnade Gottes, die es erlaubte, die Sündhaftigkeit des Menschen zu akzeptieren.

Die radikale Reformation wollte ihm hierin weder folgen, noch zu den „Hilfskonstruktionen“ der katholischen Kirche zurückkehren. Das Problem der Selbst-Entfremdung, der Schuld blieb für sie in seiner ganzen Schwere bestehen. Eine Befreiung von dem Gefühl der Schuld war nur möglich, indem man sich in Analogie zur entschiedenen Ablehnung „der fleischlichen und selbstsüchtigen Weltgesinnung“<sup>99</sup> um eine Überwindung auch der eigenen Kreatürlichkeit und Gottlosigkeit bemühte. Eine solche Selbstheiligung schien zumindest Teilen der radikalen Refor-

mation möglich, weil nach deren Verständnis der Mensch nicht durch und durch verderbt, der Geist vielmehr weniger vom Bösen durchdrungen war als der Wille und der Wille weniger als das Fleisch. Diese trichotomische Anthropologie ließ die Möglichkeit offen, durch die Erleuchtung des Geistes und mit Hilfe des Willens die Sündhaftigkeit des Fleisches endgültig zu besiegen.<sup>100</sup> So erschließt sich als dritte Quelle des Asketismus das Streben nach Selbstheiligung und sündlosem Lebenswandel aus dem Wunsch nach dauerhafter Befreiung von der Knechtschaft fleischlicher Begierde.

Macht man sich klar, daß das Individuum zu Beginn des 16. Jahrhunderts weit weniger vom „Prozeß der Zivilisation“<sup>101</sup> geprägt war, als wir dies heute sind, daß weltliche Askese, nicht Abweichung von moralischer Norm das eigentlich Neue der radikalen Reformation war, so wird deutlich, welch großem innerpsychischen Druck dies Streben nach einwandfreier Lebensführung, ja nach Sündlosigkeit den Einzelnen aussetzte. Der um Askese Bemühte war nicht nur mit seiner Umwelt konfrontiert, sondern auch mit seiner eigenen psychischen Struktur, in die neben der Triebrealität auch die zeit- und umweltbedingte (d. h. relativ „laxe“) Art, mit diesen Trieben umzugehen, eingegangen war. Indem die Vertreter der radikalen Reformation in ihrem Streben nach innerweltlicher Askese ihrer Zeit weit voraus eilten, setzten sie sich einer innerpsychischen Spannung aus, die durchaus mit derjenigen vergleichbar ist, welche ein „Neurotiker“ des 19. oder 20. Jahrhunderts zu erleiden hat, der in einer Zeit, die relativ hohe Anforderungen an Selbstdisziplin und Triebbeherrschung stellt, hinter den Erwartungen der Umwelt zurückbleibt. Es ist daher methodisch berechtigt und heuristisch sinnvoll, Kategorien der Tiefenpsychologie hinzuzuziehen, um die aus dieser Spannung hervorgehende Dynamik auf den Begriff zu bringen. Dabei erweist sich, daß unterschiedliche Richtungen innerhalb der radikalen Reformation die innerpsychischen Spannungen durchaus unterschiedlich verarbeitet haben.

a) Innerhalb der stark von Mystik und Spiritualismus beeinflussten Teile der radikalen Reformation finden sich in dem Streben nach Erleuchtung des Geistes gewisse Parallelen zu modernen psychotherapeutischen Verfahren. Dem Einzelnen wird Mut gemacht, auch gegen alle Welt auf den „Christus in uns“ zu vertrauen, auf den göttlichen Funken, der in einem jeden lebendig sei. Gott gilt nicht als Vater oder Mutter, „nicht als Symbol der Macht *über* den Menschen, sondern als das Sinnbild der Kraft, die der Mensch *in* sich spürt.“<sup>102</sup> Von einem Zusammenhang zwischen Angst, Schuldgefühl und verdrängter Sexualität, das heutigem psychoanalytischen Verständnis erstaunlich nahe kommt, ging David Joris aus, eine der

zentralen Gestalten des niederdeutschen Täuferturns. Joris dachte bei dem Begriff „Sünde“ offenbar vor allem „an latente sexuelle Schuldgefühle, die die Seele vergifteten. Sie waren für ihn die Hauptquelle von Angst und Schwäche. Im öffentlichen Bekenntnis der heimlichen sexuellen Verfehlungen sah er die tiefste Stufe der Selbsterniedrigung, den Zerfall des alten Adam zu Asche, aus der sich der wiedergeborene neue Mensch erheben würde.“<sup>103</sup> Man kann hierin ein „therapeutisches“ Verfahren sehen und das Bemühen der Mystik wiedererkennen, sich die Schattenseiten der eigenen Person bewußt zu machen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und traumatische Erfahrungen aufzuarbeiten, um so offen für Gott zu werden.

In dem Maße, in dem dieser Prozeß zu einer echten (oder vermeintlichen) inneren Freiheit gegenüber den Triebansprüchen führte, entband er (oder entband vermeintlich) auch von dem Unterworfensein unter die Gesetze und Normen, die diese Triebansprüche kanalisieren und kontrollieren sollten. Daß der wahrhaft Geläuterte nicht mehr sündigen könne, die Gesetze der Welt daher für ihn ihre Gültigkeit verloren hätten, ist eine Auffassung, die in Randgruppen der Christenheit immer wieder vertreten worden ist.<sup>104</sup> Wie die weltliche Institution der Ehe durch die asketische Weltabkehr destabilisiert wurde, so konnte spiritualistische Gleichgültigkeit auch der offiziellen Sexualmoral ihre Bedeutung nehmen. „Mir selbst ist es gleich, ob ihr eine, zwei oder vier Frauen habt, so lang ihr Gott und der Wahrheit gehorcht“, schrieb David Joris, der selbst kein prinzipieller Verfechter der Vielweiberei war, von dessen Anhängern aber einige mit seiner Billigung in Polygamie lebten.<sup>105</sup>

b) In Münster wurde demgegenüber die Vielweiberei nicht aus spiritualistischer Gleichgültigkeit begründet, sondern aus einem extremen ethischen Rigorismus; nicht Antinomismus beherrschte hier das Denken, sondern Gesetzlichkeit. Trotz des gleichen Resultats war der Prozeß, der zu ihm geführt hat, ein anderer. Das Täuferreich zu Münster ist jener Richtung der radikalen Reformation zuzuordnen, in der die Askese weniger einen metaphysischen, als vielmehr einen disziplinären Sinn hatte.<sup>106</sup>

In dieser Richtung sollten strenge Gemeindezucht und Gemeindeeinrichtungen, die auf Bannpraxis und Kontrolle gegründet waren, Sittenzucht garantieren und den einzelnen von vornherein an jedem sündhaften Tun hindern.<sup>107</sup> Die Lehre vom freien Willen, von der Notwendigkeit aktiver Teilnahme am Heilsprozeß und von der Unvergebarkeit schwerer Sünden nach der Bekehrung mahnnten zur Überwindung des Fleisches. Anzeichen für die Bereitschaft, sich mit den Schattenseiten der eigenen Per-

son auseinanderzusetzen, fehlten dagegen; alles zielte auf planvolle Unterdrückung jeder nicht gewünschten Triebregung.

Wir können hierin die Funktion der Askese als eines Abwehrmechanismus wiedererkennen, der auf Schuldgefühlen aufruht und diese niederzuhalten sucht. Die Askese wird in der tiefenpsychologisch orientierten Literatur in der Regel als Überkompensation eines besonders starken Trieblebens beschrieben<sup>108</sup>, doch kann ihr die Funktion der Triebabwehr auch dann zukommen, wenn, wie in Münster, der Versuch unternommen wird, das Triebleben in einem der Zeit weit vorausseilenden Maße unter Kontrolle zu bringen. In jedem Fall aber lebt das gewaltsam unterdrückte Triebleben weiter, so daß die Spannung bestehen bleibt.<sup>109</sup>

In Münster, wo aus verschiedenen Gründen die notwendigen (nicht hinreichenden) Voraussetzungen dafür vorlagen (vom Frauenüberschuß bis zur spiritualistischen Destabilisierung der Ehe), mündete diese Dynamik in die Polygamie. Die Vielweiberei erlaubte den Täufern in Münster nicht nur, so weiterzuleben wie vor dem Aufkommen des Asketismus, sie ließ ihrem Triebleben de facto sogar mehr Freiheit als vordem. Dennoch konnte sie als Form innerweltlicher Askese ausgegeben werden, ja, sie stand dieser tatsächlich nicht völlig entgegen. Denn mochten die Freiheiten auch größer sein als zuvor (sie waren nicht so viel größer, wie echte oder geheuchelte Empörung, die über den sittlichen Zustand der damaligen Zeit hinweg sieht, dies erscheinen lassen mag) – erstmals blieben die Freiheiten dem Lichte der Öffentlichkeit ausgesetzt, wurden sie obrigkeitlicher Kontrolle unterworfen. Dreimal wöchentlich soll Jan van Leiden zu Gericht gegessen haben, um über alle Fragen des Ehelebens und der Moral bis ins letzte Detail zu entscheiden.<sup>110</sup> Die Tendenz, das Triebleben bis ins einzelne zu reglementieren, überdauerte die Einführung der Vielweiberei.

Auch an der Unterdrückung der Frau änderte sich nichts. Für die weiblichen Täufer gab es keine Lockerung des Asketismus; eine Frau, die auf die Idee gekommen war, ihrerseits zwei Männer zu heiraten, wurde hingerichtet.<sup>111</sup> Gefängnis- oder Todesstrafe drohte bei jeder Form des Ungehorsams gegenüber den Männern<sup>112</sup>, und Jan van Leiden selbst scheute sich nicht, zwei seiner Frauen enthaupten zu lassen.<sup>113</sup>

Weil die Zahl der Ehefrauen quantitativ gestiegen war, gab es doch keine „neue Qualität“ der Beziehungen. Die Täufer in Münster gehörten durchaus nicht zu jenen, „die schon im Aufbruch waren“, im Aufbruch zu neuen Ufern der Entgrenzung menschlicher Sexualität.<sup>114</sup> Die Vielweiberei in Münster war nicht Ausdruck einer Befreiung der Sexualität, sondern Folge eines nicht ganz gelungenen Versuchs ihrer Reglementierung.

#### IV.

Das Resultat dieser Überlegungen ist frappierend: Es bedeutet gewissermaßen eine Rückkehr zu den Behauptungen der ersten Geschichtsschreiber des Münsterischen Täuferreichs, die Ursachen der Vielweiberei lägen in der besonderen Charakter- und Triebstruktur der Täufer. Doch nicht extreme Triebhaftigkeit zeichnete die Täufer aus, sondern, im Gegenteil, der durch soziale und religiöse Verunsicherung provozierte Versuch, die patriarchalisch-sexualfeindlichen Normen der katholischen Tradition, die ihren reinsten Ausdruck im Mönchtum hatten, *in der Welt zu verwirklichen*.

*Nach außen* bedeutete dieser Asketismus zum einen sozialkritischen Protest gegen Katholizismus und Luthertum, der jede Form doppelter Moral ausschloß, zum anderen eine eschatologisch motivierte, zum Teil in offene Feindschaft übergehende Distanz zur Welt und ihren Gesetzen, wodurch die weltliche Institution der Ehe spiritualisiert und somit destabilisiert wurde.

*Innerpsychisch* versprach die Askese eine Befreiung von Schuldgefühlen. Ihre tatsächliche Wirkung auf die Charakterstruktur bedeutete, zumindest in Münster, jedoch nicht eine wirkliche Befreiung, sondern eine *Abwehr* der bloß verdrängten Triebe. In der Polygamie suchten diese unterdrückten Triebe einen Ausweg, ohne daß dadurch das asketische Selbstbild revidiert werden mußte.

Die Ereignisse in Münster verlieren bei dieser Betrachtungsweise den Charakter eines exotischen Einzelfalls und treten wieder in einen Zusammenhang mit dem übrigen Täuferum, mit der radikalen Reformation und anderen asketisch-sozialkritischen Bewegungen. Zugleich lassen sie sich historisch einordnen und zu der Gesellschaft zu Beginn der Neuzeit in Beziehung setzen: Die Polygamie ist das Resultat eines frühen, radikalen und vorerst mißglückten Versuchs, mit den relativ laxen sittlichen Zuständen der Zeit zu brechen und die Normen der patriarchalisch-sexualfeindlichen Tradition ernst, ja bis zur Eulenspiegelei beim Wort zu nehmen, ihnen auch „innerweltlich“ Geltung zu verschaffen.

Die Vielweiberei auf dem Boden jener doppelten Moral, zu deren Überwindung sie angetreten war, zu verurteilen, besteht daher kein Anlaß. Sie zu verherrlichen und in ihr eine besondere asketische oder aber besonders emanzipatorische Form des Zusammenlebens zu sehen, freilich nicht minder.

- 1 Wilhelm Rudeck, Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland, 2. Aufl., Berlin 1905, S. 53f.
- 2 Josef Staber, Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1966, S. 121.
- 3 Heinrich Wilhelm Bensen, Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken, Erlangen 1840, S. 202.
- 4 Zit. n. Hermann Popp, Das Werden der deutschen Familie, Weimar 1914, S. 161.
- 5 Joseph Niesert, Beiträge zu einem Münsterischen Urkundenbuche, Band 1, Abt. 1, Münster 1823, S. 119: „Item alle *vnerlige* personen vnd *Papen wyuer* sollen *teickens* dragen, dat men se moghe kennen vor andere fromme personen.“
- 6 Robert Stupperich (Hg.), Die Schriften Bernhard Rothmanns, Münster 1970, S. 128f.
- 7 Carl Adolf Cornelius, Geschichte des münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Buch 2: Die Wiedertaufe, Leipzig 1860, S. 323f.
- 8 Hermann von Kerssenbroick, Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westphalen, 2. Aufl., Münster 1881, S. 369.
- 9 Ebd.
- 10 Auf Parallelen zwischen Münster und oberdeutschen Städten, bes. Straßburg, hat bereits Cornelius, a. a. O., S. 149 hingewiesen. Vgl. auch Dietrich Kluge, Kirchenordnung und Sittenzucht in Münster (1533), in: Jahrb. für Westf. Kirchengeschichte 67, 1974, S. 223f.
- 11 Vgl. Kerssenbroick, a. a. O., S. 394, S. 433 u. ö.
- 12 Joseph Niesert (Hg.), Münsterische Urkundensammlung, Band 1: Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer, Coesfeld 1826, S. 131.
- 13 Ebd., S. 159, ähnlich S. 34.
- 14 Cornelius, a. a. O., S. 323.
- 15 Kerssenbroick, a. a. O., S. 507.
- 16 Ebd., S. 508. Wer eine Jungfrau verführte, war verpflichtet, sie gemäß 2. Mose 22, 15 und 5. Mose 22, 28f. zu heiraten. Er wurde also nicht zum Tode verurteilt, wie Karl Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus, Band 2: Der Kommunismus in der deutschen Reformation, 9. Aufl., Berlin und Bonn-Bad Godesberg 1976, S. 297, und Heinrich Detmer, Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des 16. Jahrhunderts, Band 1, Münster 1903, S. 43, und Band 3, Münster 1904, S. 17, in Unkenntnis der zitierten Bibelstellen behauptet haben.
- 17 Friedrich Percyval Reck-Malleczewen, Bockelson. Geschichte eines Massenwahns, mit einem Vorwort von Joachim Fest, Stuttgart 1968, S. 72.
- 18 Kerssenbroick, a. a. O., S. 541; Heinrich Gresbeck, in: Carl Adolf Cornelius (Hg.), Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich, Neudruck der Ausgabe von 1853, Münster 1965, S. 59.
- 19 Friedrich Merschmann (Hg.), Die Wiedertäufer in Münster von Heinrich Dorpius, Magdeburg 1847, S. 23.
- 20 Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin (Ost) 1966, S. 13 und S. 141; Robert Stupperich, Das Münsterische Täufertum. Ergebnisse

und Probleme der neueren Forschung, Münster 1958, S. 21.

21 Martin Luther, Vorrede auff die neue zeitung von Münster, 1535, in: Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 38, Weimar 1912, S. 348 (fortan: WA).

22 Ebd., S. 347. Pauschale Verurteilung klingt auch heute noch an bei Hermann Rothert, Westfälische Geschichte, Band 2, 4. Aufl., Gütersloh 1981, S. 42: „Bei den nicht wenigen im Leben Gescheiterten unter den Täufern (!) fand der Gedanke der Vielweiberei von vornherein (!) Anklang.“

23 Detmer, a. a. O., Band 3, S. 18.

24 Vgl. z. B. Karl August von Hase, Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder, Leipzig 1851, S. 210; Detmer, a. a. O., Band 1, S. 43 und Band 3, S. 18.

25 Die Version von Kerssenbroick, a. a. O., S. 540f., dürfte frei erfunden sein. (Vgl. A. J. Jelsma, De Konig en de Vrouwen. Münster 1534/35, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 25, 1975, S. 98). Daß der Anstoß zur Vielweiberei von Jan van Leiden ausging und auf anfänglichen Widerstand der Predikanten stieß, ist relativ gut belegt (vgl. z. B. Niesert, Urkundensammlung, S. 135 und Merschmann, a. a. O., S. 18). Andererseits kam in der Niederschlagung des Mollenhecker-Aufstandes (Gresbeck, a. a. O., S. 72–78) und dem Gerenne und Gelaufe nach den Frauen (Gresbeck, a. a. O., S. 63f.), dieser „Abstimmung mit den Füßen“, auch zum Ausdruck, daß zumindest ein Großteil der Täufer in Münster mit der neuen Eheform einverstanden war.

26 Auf einen Mann kamen etwa drei Frauen. Vgl. die Zusammenstellung der Belegzahlen bei Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln und Opladen 1966, S. 103, Anm. 14.

27 Vgl. z. B. Richard van Dülmen, Reformation und Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977, S. 365; Rammstedt, a. a. O., S. 98 u. ö. Zum patriarchalischen Umfeld vgl. Waldemar Kawerau, Die Reformation und die Ehe, Halle 1892, bes. S. 1–11 und S. 41–63.

28 Vgl. z. B. v. Hase, a. a. O., S. 210f. Zur eherechtlichen Unsicherheit vgl. Martin Luther, Über das 1. Buch Mose. Predigten 1527, in: WA 24, S. 303ff.; bes. S. 305; Roland H. Bainton, The Immoralities of the Patriarchs According to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reformation, in: Harvard Theol. Review 23, 1930, S. 39–49; John Cairncross, After Polygamy was Made a Sin. The Social History of Christian Polygamy, London 1974, S. 31–53 und S. 54–64; William Walker Rockwell, Die Doppelhe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904.

29 Vgl. z. B. Brendler, a. a. O., S. 132; v. Dülmen, a. a. O., S. 365.

30 Vgl. James M. Stayer, Vielweiberei als „innerweltliche Askese“. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1980, S. 33.

31 v. Dülmen, a. a. O., S. 323.

32 Ferdinand Seibt, Utopica. Modelle totaler Sozialplanung, Düsseldorf 1972, S. 190; Rammstedt, a. a. O., S. 97.

33 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,

Tübingen 1912, S. 951; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1922, S. 171; Rammstedt, a. a. O., S. 96; Jelsma, a. a. O., S. 102–104; v. Dülmen, a. a. O., S. 325.

34 Gegen Stayer, a. a. O., S. 32f.

35 Vgl. Gresbeck, a. a. O., S. 65 und S. 73–79; Kerksenbroick, S. 541–544. Rammstedt, der von einer „Re-organisation und Re-integration der Familie“ spricht (a. a. O., S. 97), muß selbst am Ende seiner Überlegungen eingestehen: „Die Desorganisation der Familie war also durch die geänderte Eheform nicht behoben worden“ (S. 100).

36 Diese Vermutung ist erstmals geäußert worden von Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, Berlin (Ost) 1958, S. 115–118.

37 Ebd., S. 115.

38 S. u. S. 29f., bes. Anm. 51.

39 Sie findet sich u. a. bei Rammstedt, a. a. O., S. 99; Jelsma, a. a. O., S. 104; v. Dülmen, a. a. O., S. 324; Cairncross, a. a. O., S. 26f.; George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, S. 511f.; Brendler („Möglicherweise“), a. a. O., S. 135. Vgl. auch Stayer, a. a. O., S. 34.

40 So schon Hans Ritschl, *Die Kommune der Wiedertäufer in Münster*, Bonn und Leipzig 1923, S. 43.

41 Stayer, a. a. O., S. 24–41.

42 Stayer, a. a. O., S. 24.

43 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 258–269.

44 Ebd., S. 258–260.

45 Vgl. ebd., S. 204f.

46 Ebd., S. 261 u. ö.

47 Aurelius Augustinus, *Enchiridion*, in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, Band 49, München o. J., S. 465. Vgl. Ambrosius von Mailand, *Lukaskommentar*, ebd., Band 21, Kempten und München 1915, S. 45.

48 William Graham Cole, *Sexualität in Christentum und Psychoanalyse. Vergleich und Orientierung*, München 1969, S. 75ff., S. 81–83 u. ö.

49 Stayer, S. 36 und S. 33f.

50 Martin Luther, *Vom ehelichen Leben*, in: *WA 10, 2*, S. 275–304, bes. S. 276; vgl. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955, bes. S. 59.

51 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 262–268, bes. S. 265: „Hyrumme so volget van nodt wegen (!), dat, welcke ricklicker van Godt gesegent sint, dan se mit einer frouwen rein leuen können, mögen tho erer nodtrofft (!), vp dat se nicht en sundigen (!), meer dan eine frouwe thor Ehe nemmen.“ – „Hyrumme ys lichtlick tho mercken, dat den manne sulcker fryheit van nöden sy, sal he der sunde entlophen.“

52 Gresbeck, a. a. O., S. 59–80, bes. S. 60–64, S. 72f., S. 79; z. B. S. 61f.: „Mehr up dat leste namen sie die frawen, war sie die kregen konden, sie worden fruchtbar oft nicht, glicke voel, frowen wolden sie hebben. Up dat leste so namen sie kleine medekens, die noch nicht venber en weren.“ S. 63: „(...) so hebben sie geloupen doir die heille stat in alle hueser, dair sie ein frow oft ein iunffer ofte eine

junge magt wusten, dair liepen irer vief ofte seess na, der eine fur, der ander na, dat der eine io mehr frowen wolde hebben als der ander.“

53 Stayer, a. a. O., S. 24.

54 Vgl. Dietrich Kluge, Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster, in: Jahrb. für Westf. Kirchengeschichte 68, 1975, S. 28.

55 Ronald A. Knox, Christliches Schwärmertum, Köln 1957, S. 14.

56 Kluge, Vorbereitung, S. 28.

57 Seibt, a. a. O., S. 169f.

58 Das Konkubinat war zu einer solchen Selbstverständlichkeit geworden, daß die Bischöfe es mit einer Sondersteuer belegten. (Raymund Kottje, Zur Geschichte des Zölibatsgesetzes, in: Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1970, S. 16.) Weil man in einem alleinlebenden Kleriker eine Gefahr für die Frauen und Töchter der Bürger und Bauern sah, wurde das Konkubinat in vielen Gemeinden sogar für obligatorisch erklärt! (Wolfgang Menzel, Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage, Band 2: Geschichte der Deutschen vom Interregnum bis zum Ende der Reformation, 6. Aufl., Stuttgart 1872, S. 245, Anm. 2; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 134.)

59 Vgl. Menzel, a. a. O., S. 246f.

60 Brendler, a. a. O., S. 138.

61 Troeltsch spricht davon, es sei „auf dem Boden des Luthertums eine praktische Verwilderung eingetreten“ (a. a. O., S. 806).

62 v. Dülmen, a. a. O., S. 174.

63 Zahlreiche Belege dafür bei den friedlichen Täufern gibt Kenneth Davis, Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins. Scottdale, Pa. 1974, S. 121–125, freilich ohne Berücksichtigung des sozialkritischen Hintergrunds, der in der bitteren Verhöhnung protestantischer Welt- und Fürstenfreundschaft lag (vgl. Troeltsch, a. a. O., S. 806).

64 Niesert, Urkundensammlung, a. a. O., S. 164.

65 v. Dülmen, a. a. O., S. 205.

66 Ebd., S. 184. Zum sozialen Nutzen der Askese im Allgemeinen vgl. Kristian Schjelderup, Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung, Berlin und Leipzig 1928, bes. S. 91; Helmut Schelsky, Soziologie I: Die sozialen Formen der sexuellen Beziehungen, in: Hans Giese (Hg.), Die Sexualität des Menschen, 2. Aufl., Stuttgart 1971, S. 165; Hermann Glaser, Eros in der Politik, Köln o. J., S. 32.

67 Solche Überlegungen bestimmen den Aufsatz von Michael Walzer, Puritanism as a Revolutionary Ideology, in: History and Theory 3, 1964, S. 59–90, der seinerseits an Erich Fromm, Escape from Freedom, New York, Toronto 1941, anknüpft.

Ein verwandter Ansatz findet sich bei Klaus Theweleit, der die asketischen Tendenzen des 16. Jh.s für nicht unmittelbar ökonomisch bedingt hält, sondern in ihnen eine (von Angst geleitete) Reaktion auf die sich mit dem Beginn der Neuzeit abzeichnenden Möglichkeiten größerer Selbstentfaltung und Emanzipation

- sieht. (Männerphantasien, Band 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte, Frankfurt a. M. 1977, S. 387ff.)
- 68 Brendler, a. a. O., S. 139.
- 69 Vgl. Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer*, 2. Aufl., Zürich 1949, S. 210ff. u. ö.; Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, bes. S. 180ff.; Rammstedt, a. a. O., S. 10.
- 70 Vgl. Crane Brinton, *Die Revolution und ihre Gesetze*, Frankfurt a. M. 1959, S. 253ff. und 261 ff.; Walzer, a. a. O., S. 86f.
- 71 Zit. n. Magnus Hirschfeld, *Geschlechtskunde*, Band 3, Stuttgart 1930, S. 296.
- 72 Luther und Melanchthon rieten Philipp von Hessen, seine zweite Frau als Konkubine auszugeben und meinten: „Daraus volget khein besonder rede oder Ergernus, denn es ist nicht ungewöhnlich, das fursten concubinas halden“. Martin Luther, WA Br 8, S. 643.
- 73 Vgl. Wilhelm Emil Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1964, bes. S. 281–290.
- 74 Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, S. 221.
- 75 Ebd., S. 223.
- 76 Ebd., S. 221. Ähnlich schon Troeltsch, a. a. O., S. 96.
- 77 Niederwimmer, a. a. O., S. 221.
- 78 Troeltsch, a. a. O., S. 105.
- 79 Schjelderup, a. a. O., S. 8.
- 80 Troeltsch, a. a. O., S. 797f.
- 81 Ebd., S. 379.
- 82 Vgl. Seibt, a. a. O., S. 264; Davis, *Anabaptism and Asceticism*.
- 83 Zit. n. Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Band 2: *Weg der Freiheit*, 2. Aufl., Erlenbach bei Zürich und Stuttgart 1963, S. 293. Franck bezieht seine Aussage auf die Reformation schlechthin, nicht nur auf die aus ihr hervorgegangenen radikalen Gruppierungen. Wolfgang Capito sah im Täufertum den „anfang einer newen moncherey“ (Quellen zur Geschichte der Täufer, Band 7: Elsaß, Teil 1, bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S. 82,7). Ähnlich äußerten sich auch Huldreich Zwingli (*Sämtliche Werke*, Band 4, Leipzig 1927, S. 253) und Heinrich Bullinger (vgl. Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit*, Karlsruhe 1954, S. 97).
- 84 Seibt, a. a. O., S. 263. Seibt bezieht seine Äußerung auf die utopische Spekulation, zu der er auch die Täufer rechnet, im allgemeinen. Eine radikale Spiritualisierung und „Entweltlichung“ der Ehe war erstmals von Thomas Müntzer in seinem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522 (Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 379–382) und in dem Brief an Luther vom 9. Juli 1523 (ebd., S. 389–392) gefordert worden.
- 85 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 204f. u. ö. Vgl. auch Elsa Bernhofer-Pippert, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, Münster 1967, S. 108.
- 86 Popp, a. a. O., S. 136f. Vgl. auch Michael Mitterauer und Reinhard Sieder,

Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1977, S. 156 u. ö.

87 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913, S. 455.

88 Ebd., S. 459. Vgl. Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 108f.

89 Matth. 5, 32.

90 Williams, a. a. O., S. 515. Die katholische Kirche selbst hatte diesen Begriff schon spiritualisiert, indem sie Häresie geistigen Ehebruch nannte (Roland H. Bainton, Erasmus. Reformer zwischen den Fronten, Göttingen 1972, S. 217).

91 Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 108.

92 Vgl. Jelsma, a. a. O., S. 100; Williams, a. a. O., S. 515. Zur Rechtfertigung dienten Matth. 19, 29 und Mk. 10, 29f.

93 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Band 2: Markgraftum Brandenburg, hg. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, S. 14, 34–35, 5.

94 Rammstedt, a. a. O., S. 9.

95 Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 160.

96 Rammstedt, a. a. O., S. 8.

97 Vgl. Brendler, a. a. O., S. 139.

98 Troeltsch, a. a. O., S. 876.

99 Ebd.

100 Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Band 9: Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 379–431.

101 Norbert Elias, Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2. Aufl., Bern und München 1969.

102 Vgl. Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, Stuttgart 1980, S. 92ff. u. ö.

103 Deppermann, a. a. O., S. 323.

104 Knox, a. a. O., S. 14 u. ö.; Mühlmann, a. a. O., S. 403f.; Troeltsch, a. a. O., S. 876f.

105 Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937, S. 67.

106 Die Unterscheidung zwischen einer Askese mit disziplinärem und einer mit metaphysischem Sinn findet sich bei Troeltsch, a. a. O., S. 877, Anm. 480.

107 Vgl. für die Sekten im allgemeinen Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 149.

108 Vgl. Uwe Henrik Peters, Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie, 2. Aufl., Münster, Wien, Baltimore 1977, S. 4; Schjelderup, a. a. O., S. 27 u. ö. Vgl. auch Niederwimmer, a. a. O., S. 85, Anm. 22.

109 Schjelderup, a. a. O., S. 162.

110 Kerssenbroick, a. a. O., S. 564.

111 Ebd., S. 579.

112 Ebd., S. 578f.; Gresbeck, a. a. O., S. 65f.

113 Cornelius (Hg.), Berichte, S. 336.

114 Zu diesen rechnet sie Theweleit, a. a. O., S. 390.