

ASTRID VON SCHLACHTA

„Durch Krieg ist noch nie ein dauernder Friede erkämpft worden“.

Impulse täuferischer Gewaltfreiheit vom 16. Jahrhundert bis zur Moderne

Dauerhafter Frieden, so schrieb der im Titel zitierte Älteste der Orlofffelder Mennonitengemeinde, Peter Froese, 1850, sei deshalb nie durch Krieg erreichbar, weil jede Kriegspartei stets versuchen wird, stärker als der Gegner zu werden. So beginne der Kampf immer wieder von Neuem und das Wort Jesu bewahrheite sich: „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen.“¹ Froese ist nicht der erste Mennonit, der die Spirale der Gewalt heraufbeschwört und damit die Tiefen und Schrecken von Kriegen offenlegt. Seit dem 16. Jahrhundert gehört die Gewaltfreiheit zur theologischen DNA der Täufer. Dass Vertreter täuferischer Gemeinden jedoch „Krieg“ und „Frieden“ definierten und sich Gedanken über die Auswirkungen von Kriegen auf die menschliche Gesellschaft machten, war nicht von Anfang an der Fall. So führt die Frage danach, welche Impulse täuferische Gemeinden in Sachen Gewaltfreiheit in die Gesellschaft hineintrugen, in ein vielfältiges Thema, das stets auch auf die geistig-geistliche Situation der Gemeinden und auf die jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verweist.

Vom „Amt des Schwertes“ und seiner Legitimität

Täuferische Aussagen zur Gewaltfreiheit waren im 16. Jahrhundert sprachlich von der Rede über den „Gebrauch“ oder das „Amt des Schwertes“ geprägt, beschrieben inhaltlich also die Legitimation der Obrigkeiten, Recht zu sprechen und für Ordnung zu sorgen. In den Artikeln von Schleithelm hieß es 1527 kurz und knapp: „Das Schwert ist eine Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi.“ Der Verfasser, Michael Sattler, setzte nach, das Schwert zu gebrauchen, seien die weltlichen Obrigkeiten eingesetzt. In der „Vollkommenheit Christi“ dagegen werde „der Bann gebraucht allein zur Mahnung und Ausschliessung

1 Peter Froese: Liebreche Erinnerung an die mennonitischen Glaubens-Genossen in Hinsicht des Glaubens-Artikels von der Wehrlosigkeit, Tiegerweide 1850, S. 10, 32.

dessen, der gesündigt hat“.² Aus dieser sehr klaren Trennung der Reiche folgte erstens, dass ein Christ kein Schwert oder andere Waffen in die Hand nehmen dürfte, egal zu welchem Zweck. Zweitens bedeutete diese, dass die Obrigkeit nie christliche Normen erfüllen könnte und drittens war damit festgelegt, dass kein Christ Teil der Obrigkeit sein könnte. Prämissen, unter denen es Täufern lange nicht möglich war, einen positiven Beitrag zur Gesellschaft zu leisten; für sie blieben lediglich der Rückzug und die Absonderung.³

Wie stark die Artikel von Schleithem auf die täuferischen Gemeinden des 16. Jahrhunderts ausstrahlten, darüber gibt es unterschiedliche Auffassungen.⁴ Deutliche Spuren von Schleithem finden sich jedoch insbesondere in verschiedenen Schriften der Hutterer in Mähren, unter anderem im Mitte des 16. Jahrhunderts begonnenen *Geschichtsbuch*.⁵ Sehr prononciert thematisierten die Hutterer in einer Auslegung von 1. Kor. 13 die Dichotomie von „Liebe“ und „Schwert“. „Die Lieb ist langmütig und freundlich, das Schwert und seine Diener bellt auf gäch (Eile, v. S.), rach und feindselig.“ Die Liebe, so heißt es weiter, ließe sich nicht „zu Zorn reizen, das Schwert ist lauter Zorn und ein Geschirr und Instrument des Zorns“. Die Obrigkeit, so der hutterische, mit Schleithem übereinstimmende Rückschluss könne erst dann als „christlich“ bezeichnet werden, wenn sie sich „ihres Prachts mit Christo äußert, sich

-
- 2 Zit. nach: Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Hg.): Das Schleitheimer Bekenntnis 1527, Zug o.J., S. 69; zur politischen Ethik der Täufer, siehe: Peter Brock: *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972; James M. Stayer: *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl., Lawrence 1976; Clarence Baumann: Gewaltlosigkeit als Kennzeichen der Gemeinde, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Die Mennoniten* (Kirchen der Welt, 8), Stuttgart 1971, S. 128-140; Gerald Biesecker-Mast: *Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confessional Rhetoric from Schleithem to Dordrecht* (The C. Henry Smith Series, 6), Telford 2006; Astrid von Schlachta: „Du sollst nicht töten!“. Täuferische Wehrlosigkeit als Lebenshaltung in der Reformationszeit, in: Angelika Dörfler-Dierken (Hg.): *Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten*, Göttingen 2019, S. 49-61.
 - 3 Eine Ausnahme stellt die Situation der Hutterer in Mähren dar. Vgl. zum Hintergrund: Astrid von Schlachta: *Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung Religionsgeschichte, 178), Mainz 2003.
 - 4 Zur Debatte über den Einfluss der Artikel von Schleithem unter den frühen Täufern, vgl. Arnold Snyder: *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 63, 1989, S. 323-344.
 - 5 Rudolf Wolkan (Hg.): *Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Twilight Colony*, Falher 1990, etwa S. 226-234, 332 f.

mit ihn niedert, das Schwert hinlegt, das Kreuz auf sich nimmt und ihm nachfolget“.⁶

Einen inner-täuferischen Kontrapunkt zur strikten Gewaltfreiheit, die auch Verteidigung und Gegenwehr ausschloss, setzte Balthasar Hubmaier.⁷ Er vertrat eine pragmatischere Auffassung, die die täuferischen Christen stärker „in der Welt“ positionierte und die es ihm letztendlich auch ermöglichte, seine täuferische Reformation in Nikolsburg, die von den Stadtherren, den Herren von Liechtenstein, unterstützt wurde, durchzuführen. In seinem Werk *Von dem Schwert* aus dem Jahr 1527 kritisiert Hubmaier täuferische Glaubensgenossen, die sich für eine strikte Absonderung von der Welt aussprechen: Es „sagen etlich Brüder, das ein Christ nit müg das Schwert fieren“, mit der Begründung, dass „der Christen Reich (...) nit von dieser welt“ sei. Der Nikolsburger Prediger distanziert sich von dieser scharfen Trennung der Reiche und verweist unter anderem auf das Vaterunser, das zeige, dass auch der Christen Reich „von dieser welt“ sei. Schließlich würde man beten: „Vater, Dein Reich komme.“⁸

Hubmaier schließt nicht aus, dass eine Obrigkeit christlich sein könnte, auch wenn sie das Schwert zur Herstellung von Ordnung einsetze. Es sei „der Obrigkeit Amt, wie es Gott selbst vielfältig in der Schrift anzeigt“, und dieses könne nicht „ohne Blut und Tötung“ ausgefüllt werden. Darum habe Gott der Obrigkeit „ein Schwert an die Seite gehängt, und nicht einen Fuchsschwanz“.⁹ Im Ernstfall müsste die Obrigkeit das Schwert eben auch gebrauchen, um „all fromb vnd vnschuldig menschen“ zu verteidigen und zu schützen. Das äußerliche Schwert sei der Obrigkeit gegeben, um einen „gmaynen landsfriden darmit zu vnderhalten“. Doch es könne auch als „geystlich schwert“ angesehen werden, nämlich dann, wenn man es nach dem Willen Gottes gebrauche. Beide Schwerter „seind ein ander nit widerwertig“ – eine Formulierung, die den Unterschied zwischen Hubmaier und Schleithelm sehr deutlich macht. Wichtig sei jedoch, dass die Obrigkeit das Schwert nur in voller

6 Wolk: Geschichtsbuch (wie Anm. 5), 232 f.

7 Zu seiner Biografie, siehe Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum, 1421-1528 (Acta Universitatis Upsaliensis, 3), Kassel 1961; auch: Martin Rothkegel: Von der schönen Madonna zum Scheiterhaufen, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 120, 2004, 49-73.

8 Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Hg.): Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9), Heidelberg 1962, S. 436; siehe auch: Bergsten: Hubmaier (wie Anm. 7), bes. S. 297-301, 320-323.

9 Zit. nach: Westin/Bergsten: Hubmaier (wie Anm. 8), S. 454, 437 f.

Verantwortung vor Gott und in Legitimation durch Gott gebrauchte und ein Christ ein obrigkeitliches Amt nicht „auß begirde der hörschung“ annehme. Wenn somit klar sei, dass die Obrigkeit aus christlichen Motiven heraus handle, sei jeder Untertan verpflichtet, der Obrigkeit beizustehen, wenn er „durch glocken, büchssensturm, kreützschuß, brief oder durch ander auffbot“ dazu aufgefordert wird.¹⁰

Auch wenn die vielfältigen Äußerungen verschiedenste Räume des Interagierens von Täufern mit landesfürstlichen oder städtischen Obrigkeiten eröffneten und die Täufer, entsprechend Römer 13, die Obrigkeiten generell als von Gott legitimiert ansahen – die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen –, konnte ihre politische Theologie über die gesamte Frühe Neuzeit gegen sie verwendet werden. Die Distanz zu Politik und Gesellschaft sowie die Weigerung, Eide zu schwören und Waffendienste zu leisten, ließen genügend Spielraum für Vorwürfe, aus einer solchen Überzeugung könnten letztendlich nur Gewalt und Aufruhr resultieren. Untermuert wurden diese Vorwürfe stets mit dem Hinweis, die politische Unzuverlässigkeit sowie die Widerstands- und Gewaltbereitschaft der Täufer hätten sich im Bauernkrieg und in den Ereignissen von Münster 1534/35 gezeigt.¹¹

Die Mandate des 16. Jahrhunderts griffen die Warnungen auf und deklarierten die Täufer nicht nur als „Ketzer“, sondern beschuldigten sie zudem, gegen die „guet sitten, erber policey, gemainen frid und ainighkait“ zu verstoßen.¹² Die täuferische Angelegenheit war eine hochpolitische. Durch die Reichsabschiede, die von allen Ständen bei den Reichstagen unterzeichnet wurden, erlangten die Drohbilder von den „Wiedertäufern“ reichsweite Verbreitung und Gültigkeit. Im Abschied des Reichstags von Augsburg (1555) heißt es, aus den Reihen der „Wiedertäufer“ würden viele „zum Theil nach Bürgerlicher Ordnungen / den Obrigkeiten nicht huldigen und schwehren / zum Teil gar keine Obrigkeit erkennen wollen“. Daraus wäre nur „Zerrüttung und Unter-

10 Zit. nach: Westin/Bergsten: Hubmaier, S. 437, 447, 452, 455.

11 Vgl. generell: Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009, bes. S. 83-100; Dies.: Erzählungen von Devianz. Die wiedertäufer zwischen interner Absonderung und äußerer Exklusion, in: Gerd Schwerhoff/Eric Piltz (Hg.): Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 51), Berlin 2015, S. 311-332.

12 Mandat Cyriak von Polheims (1527), zit. nach: Grete Mecenseffy (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 11, Österreich, I. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 31), Heidelberg 1964, S. 27.

gang des gemeinen Nutzens / aller guter Policey / der natürlichen und gesetzten Rechten auch aller Erbarkeit zu gewarten“.¹³ Es ist ein Zeugnis für die lange Erinnerungskultur in der Frühen Neuzeit, dass sich die zitierten Zuschreibungen und Stigmatisierungen noch im 18. Jahrhundert finden, etwa in der 1702 erschienenen Gegenschrift *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* von Johann Friedrich Corvinus, aber auch in regionalen Mandaten oder in den Verhandlungen im Staatsrat Maria Theresias in den 1760er Jahren, als es um die Duldung der Hutterer in Siebenbürgen ging.¹⁴

Die Weigerung der Täufer, zu den Waffen zu greifen und das „Vaterland“ zu verteidigen, war auch ein wesentlicher Grund für das harte Vorgehen der reformierten Obrigkeiten in der Schweiz im 17. Jahrhundert. Der Verweis auf den Dreißigjährigen Krieg, der ganz Europa „entflammt“ hätte, enthielt hinreichend Potenzial, um eine Gefahr für die Schweiz heraufzubeschwören. Täuferische Aussagen, dass „der krieg, die raach, und der todtschlag“ Christen verboten sei, oder der Vorwurf, die Täufer würden „auch anderen Leuten in Stadt und Land, die ansonsten zum Dienst bereit gewesen wären, (einflüstern, v. S.)“, dass die Herrschaften „nicht mit Waffen verteidigt werden dürften, sondern durch Reinheit der Sitten“, wurden in der politischen Kommunikation immer wieder zitiert, um vor den Täufem zu warnen.¹⁵ Noch 1710, im Zuge der Deportation der Berner Täufer, stellte der Berner Gesandte in Holland, Francois Louis Pesme, fest, dass „die Möglichkeit einer Verteidigung unseres Staatswesens nur auf der Kompetenz des Souveräns“ beruhe, seine Untertanen „zu den Waffen zu rufen, so oft es notwendig ist“. Der

13 Zit. nach: Johann Friedrich Corvinus: *Anabaptisticum Enthusiasticum Pantheon* und Geistliches Rüst-Haus, [Cöthen] 1702, S. 17 f.

14 Siehe zum Hintergrund: Robert Dollinger: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17) Neumünster 1930, S. 131 f.; Michaela Schmolz-Häberlein/Mark Häberlein: Die Ansiedlung von Täufem am Oberrhein im 18. Jahrhundert. eine religiöse Minderheit im Spannungsfeld herrschaftlicher Ansprüche und wirtschaftlicher Interessen, in: Mark Häberlein/Martin Zürn (Hg.): *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum*, St. Katharinen 2001, S. 377-402; Helmut Klima: Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die siebenbürgischen Wiedertäufer und Herrenhuter, in: *Südostforschungen* 7, 1942, S. 118-136, hier S. 124.

15 Brief von Johann Jakob Hottinger an Godofroy Hotton von 1642, in: Philipp Wälchli/Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Hg.): *Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam*, Zug 2010, S. 138, 195; zum Hintergrund auch: von Schlachta: Gefahr oder Segen? (wie Anm. 11), S. 227-309.

„Grundsatz der Wiedertäufer, keine Waffen tragen zu wollen“, führe zur „Zerstörung der Verteidigungsfähigkeit“ des Landes.¹⁶

Privilegien und Militärdienst

Die Gewaltfreiheit blieb über die gesamte Frühe Neuzeit ein Identitätsmerkmal der Täufer. In den verschiedenen Schriften und Bekenntnissen fehlte sie nicht, auch wenn die Thematik in unterschiedlicher Weise behandelt wurde und von obrigkeitlicher Seite in einigen Regionen des Alten Reichs und in den Niederlanden ab dem 17. Jahrhundert nicht mehr in der eben beschriebenen Brisanz wahrgenommen wurde. Eine Taufpredigt aus Krefeld bezeichnete den Punkt der „Wehrlosigkeit“ 1716 als einen, über den „Verschiedenheit“ herrsche; einige gingen „etwas schärfer“ vor als andere. Darüberhinaus dürften das Gebet für die Kirche, die Obrigkeit und den „Gedanken des Frides“ bei den Königen sowie Bitten, Blutvergießen durch Kriege zu verhindern, in vielen mennonitischen Gottesdiensten im 18. Jahrhundert üblich gewesen sein.¹⁷

Die Duldung täuferischer Gemeinden durch Privilegien, etwa in Holstein, Altona, Neuwed oder in der Kurpfalz sorgte ab dem 17. Jahrhundert dafür, dass sich die Frage, ob Kriegsdienst geleistet werden müsse oder nicht, über längere Zeiten in vielen Gemeinden gar nicht stellte. Die Privilegien enthielten stets Ausnahmegenehmigungen für die neuen Siedler, beispielsweise die 1664 für die Kurpfalz erlassene „Mennistenkonzession“, in der es hieß, es sei „nicht erachtenswert“, dass die Mennoniten sich „des Gewehrs und aller Kriegshändel“ „entäußern“. Schließlich benötigte man zuallererst Leute, die das vom 30jährigen Krieg verwüstete und entvölkerte Land wieder aufbauten. Auch noch die Einladungsprivilegien, die der bayerische Kurfürst Maximilian Joseph 1802 für die Besiedlung der bayerischen Moosgebiete ausstellte, konkretisierten in einem Nachtrag für Mennoniten und Amische, dass diese in der ersten Generation keinen Wehrdienst leisten müssten.¹⁸

16 Zit. nach: Ernst Müller: Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, S. 260.

17 Vgl. Simon Friedrich Rues: Aufrichtige Nachrichten von dem Gegenwärtigen Zustande der Mennoniten oder Taufgesinnten, Jena 1743, S. 47; zur Taufpredigt von 1716: Ernst Crous: Eine Krefelder Taufpredigt aus dem Jahr 1716, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 44, 1935, S. 64-8, hier S. 67.

18 Mennistenkonzession, zit. nach: Christian Neff: Die Konzessionen. Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in der Kurpfalz, Manuskript, in: MFSt Weierhof; zum Hintergrund: Frank Konersmann: Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664-

Allerdings verpflichtete die Duldung die Täufer in den meisten Regionen zu Ersatzleistungen, etwa zur Zahlung hoher Geldsummen, zum Wachdienst in den Städten, um Brände zu löschen, oder zur Stellung eines Ersatzmannes.¹⁹ Schon während des Aufstands der Niederlande gegen das habsburgische Spanien (ab 1568), aber auch während des Französisch-Holländischen Krieges (1612-1679) hatten niederländische Doopsgezinde nicht unbedeutende Summen zur Verfügung gestellt, um die protestantischen Truppen zu unterstützen.²⁰ Diese Kompromisse boten eine Chance auf ein ruhiges Leben, wie beispielsweise der Neuwieder Mennonit Lorenz Friedenreich 1769 in einem Brief an seinen westpreußischen Glaubensbruder Hans van Steen betont. Er schreibt, die Mennoniten würden sich „allhier unter dem Schutz und gnädigen Beistand Gottes halten und richten, sowohl in Wehrlosigkeit, als auch Eidschwören und Erwachsenentaufe“. Im „öffentlichen Gottesdienst“ und in den „Religionsexerzitien“ sei man „bisher noch nicht gestört worden“.²¹

Im Folgenden sollen einige Facetten der täuferischen Gewaltfreiheit beleuchtet werden, die den vielfältigen Umgang mit dem Thema in der Frühen Neuzeit illustrieren.

Ein neues Narrativ der „Waffen- und Rachlosigkeit“

Nähert man sich dem Thema „Gewaltfreiheit“ unter dem Aspekt der begrifflichen Analyse, so fällt auf, dass die Rede vom „Schwert“ und seinem Gebrauch ab dem 17. Jahrhundert immer weniger gebräuchlich war. Zwar gehört die Versicherung, die Obrigkeiten würden ihr Amt in legitimer Weise und somit von Gott eingesetzt ausüben, zum Inhalt aller täuferischen Bekenntnisse, doch gewann nun eine andere Bezeichnung für Gewaltfreiheit an Bedeutung. Seit der zweiten Hälfte des 17.

1802), in: Mark Häberlein und Martin Zürn: *Minderheiten*, S. 339-375; zur Einwanderung in Bayern, vgl. Astrid von Schlachta: *Mennoniten und Amische im Donaumoos*, in: *Neuburger Kollektaneenblatt* 167, 2019, S. 82-100.

19 Zur Stellung eines Ersatzmannes war Christian Unzicker 1867 die Frage auf, ob es eigentlich mit dem Gewissen zu vereinbaren sei, jemanden anderen für einen selbst kämpfen zu lassen. Vgl. Christian Unzicker: *Unsere Wehrlosigkeit*, in: *Mennonitische Blätter* 14, 1867, S. 45.

20 Vgl. Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700*, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), Leiden/Boston 2007, S. 299-345, bes. 318 f.; Wilhelm Mannhardt: *Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung*, Marienburg 1863, S. 35.

21 Zit. nach: Mannhardt: *Wehrfreiheit*, S. 54.

Jahrhunderts wiesen Vertreter der Mennoniten nämlich drauf hin, dass sie als „rach- und wehrlose Christen“ für die „waffen- und rachlose“ Tradition des Christentums stehen würden. Damit einher ging die vehemente Beteuerung, keine wie auch immer geartete Verbindung zu den „Wiedertäufern“ des 16. Jahrhunderts zu haben. Diese Argumentationsschiene lässt sich unter anderem im Vorwort des *Märtyrer-Spiegels* von 1660 fassen, aber auch in der von Tieleman van Sittert herausgegebenen deutschen Version des *Dordrechter Glaubensbekenntnisses* von 1664 sowie in den Schriften von Gerhard Roosen, die kurz nach 1700 erschienen. Gleichzeitig wird immer häufiger der Begriff „Taufgesinnte“ als Sammelbezeichnung verwendet, vermutlich als Eindeutschung des niederländischen Begriffs „Doopsgezinde“.²²

Mit der Neubenennung und der Distanzierung vom alten stigmatisierenden und kriminalisierenden Begriff „Wiedertäufer“ verband sich zudem ein Narrativ, das die Tradition des „waffen- und raachlosen Christentums“ sehr deutlich im Protestantismus verankerte und sich dagegen verwahrte, darin etwas Neues oder Fremdes zu sehen. Tieleman van Sittert schrieb, Taufgesinnte würden aus „Irrtum und Unerfahrenheit, (... v. S.) Ungunst und Haß“ stets als eigenständige Gruppe angesehen, „als sollten wir unter dem Namen und der Zahl der Protestanten, reformierten und evangelischen Christen nicht bekannt oder zu ihnen zu zählen und deshalb für intolerabel oder unerträglich zu halten sein“.²³ Doch diese Erzählung stimme nicht. Und so ist Distanz von allen gewaltbehafteten Ereignissen und Personen Programm. Thomas Müntzer bezeichnet van Sittert als „Aufrührer“ und „Geisttreiber“. Er sei nicht aus dem Kreis der „Taufgesinnten“ hervorgegangen, sondern aus dem Umfeld von Andreas Bodenstein von Karlstadt. Auch von den Münsteranern distanziert sich van Sittert und stellt es als zeitlich sehr

22 Gerhard Roosen: Unschuld und Gegen-Bericht der Evangelischen Tauff-gesinnten Christen / so Mennonisten genandt werden, Hamburg 1702; Cornelius van Huyzen: Historische Verhandeling van de Opkomst en Voortgang, Mitsgaders de Goddt-Geleerdheyd der Doopsgezinde Christenen, Emden und Hamburg 1712, 1 (eigene Paginierung). Zur Debatte vgl. die zeitgenössische Stimme: Joachim Christian Jehring: Gründliche Historie von Denen Begebenheiten, Streitigkeiten (...) biß auf das Jahr 1615, Jena 1720, bes. S. 26-33; von Schlachta: Gefahr oder Segen?, zur Bezeichnung „Doopsgezinde“ s. Visser, Mennonites and Doopsgezinden, S. 299 f.

23 Christliche Glaubens-Bekentnus Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekannten Christen, herausgegeben von T.T.V.S., Amsterdam 1664; die folgenden Zitate zitiert nach: Eine kurze Darstellung des Glaubens des wehr- und rachlosen Christentums, in: Die ernsthafte Christenpflicht, Aylmer 1994, S. 146-183, hier S. 148, 166 f.; zum Hintergrund s. Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen?, S. 199-205.

unglückliche Koinzidenz dar, dass „Münster“ zur Hochzeit der Täufer geschehen sei. Weil die Münsteraner auch gegen die Kindertaufe gewesen seien, habe man die „Taufgesinnten“ und die Münsteraner in einen Topf geworfen. Doch die „Unsrigen“ hätten Münster „nie angefangen noch vollzogen oder ausgeführt, noch zugestimmt oder gebilligt“. Im Gegenteil: Es seien „etliche unerfahrene, einfältige menschen, die auch aus der dicken Finsterniß des Papstthums gekommen waren“, von „etlichen lutherischen Predigern zum Schwertführen überredet und gebracht“ worden.

Somit lag also der Selbstbezeichnung „rach- und waffenlose Christen“ eine historiografische Neudeutung zugrunde, die die Täufer im breiten Spektrum des Protestantismus zu etablieren versuchten. Taufgesinnte oder Mennoniten würden, so noch einmal van Sittert, wie Christus „ohn alle weltliche macht und fleischliche gegenwehre und waffen“ ihr Leben führen. Gleichzeitig verwahrte sich van Sittert mit Verweis auf Römer 13 gegen den Vorwurf, diese Tradition des Christentums neige dazu, das Amt der Obrigkeit gering zu schätzen oder gar zu verwerfen.²⁴ Beim Begriff „Rache“ beziehungsweise „Rachlosigkeit“, der nun für Gewaltfreiheit gebräuchlich wurde, schwang nach frühneuzeitlichem Verständnis einerseits mit, dass ein Mensch empfundenes Unrecht vergilt. Andererseits bedeutete „Rache“, dass dabei immer außerhalb des gesetzten Rechts vorgegangen würde.²⁵ Von „Rachlosigkeit“ zu sprechen, schloss also noch einmal die Affirmation obrigkeitlicher Legitimität ein. Verschiedene mennonitische Bekenntnisse des 17. und 18. Jahrhunderts veranschaulichen, wie das Wort „Rache“ zum Schlagwort wurde. So heißt etwa im Bekenntnis von Dordrecht der Artikel zur Gewaltfreiheit „Von der Rache und Gegenwehr“. Neben der Aufforderung, nicht „Böses mit Bösem, noch Scheltwort mit Scheltwort“ zu vergelten, sondern das Schwert in die Scheide zu stecken und Pflugscharen daraus zu machen, werden Täufer und Täuferinnen ermutigt, „um des Herrn willen“ von der einen Stadt oder dem einen Land in das andere zu fliehen, wenn es die Not erfordere. Niemanden beleidigen und lieber die andere Backe hinhalten, wenn man geschlagen werde – dies sei das

24 Eine kurze Darstellung des Glaubens, S. 171.

25 „Rache, f.“, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, [https://www.woerterbuchnetz.de/DWB/?lemid=R00095, abgerufen am 17.05.2024], Wörterbuch, Bd. 14, Sp. 14 f.

Gebot Gottes.²⁶ Im Bekenntnis der preußischen Mennoniten von 1660 wird im Artikel „Von der Rache“ auf den Apostel Paulus und die Stelle in Röm. 12, 19 verwiesen und daraus die Lehre gezogen, dem „Zorn Gottes“ keinen Raum zu geben, denn „es stehet geschrieben: die Rache ist mein, ich will vergelten spricht der Herr“. Auch das Bekenntnis von 1660 stellt den Aspekt der Leidensbereitschaft heraus: Für Christen gelte es, um der Wahrheit willen zu leiden.²⁷

Wohl generelle, auf die Gesellschaft bezogene Überlegungen des 18. Jahrhunderts widerspiegelnd, fügt dann das Bekenntnis von Cornelis Ris aus dem Jahr 1766 der „Rache“ noch den „Krieg“ hinzu; der entsprechende Artikel heißt in der 1776 herausgebrachten deutschen Übersetzung „Von der Rache und dem Krieg“. Wesentlich umfassender als in früheren Bekenntnissen verweist Ris darauf, dass es in der Natur des Menschen liege, Rache als gerechtfertigt anzusehen, wenn Ungerechtigkeit vergolten werden soll. Im Alten Testament habe Gott seinem Volk die Rache „in gewisser Hinsicht erlaubt“. Jesus Christus jedoch habe das „Gesetz der Liebe“ dagegen gestellt, was Christen auferlege, nicht nur auf Rache zu verzichten, sondern auch Rachsucht zu überwinden. Geduld und die Bereitschaft, lieber eine zweite Beleidigung zu erdulden und Schaden zu erleiden, seien christliche Tugenden. Daraus ergebe sich „von selbst“, dass Waffen und Krieg einem Nachfolger Jesu Christi „durchaus unschicklich, ungeziemend und unerlaubt“ seien. Ein „Krieg der gewöhnlichen Art“ könne „unmöglich geführt“ werden, ohne die „Grundgesetze des Reiches Christi zu übertreten“. Erlaubt sei aber, dem Bösen zu entfliehen, durch Vorsichtsmaßnahmen, die dem Gegner „nicht zum Verderben gereichen“, „bösen Anschlägen zuvorzukommen“ und sie „zu vereiteln“, sowie durch „vernünftige Verteidigung, gute Worte und mannigfaltige Woltaten“ den Bösen „zum Nachdenken zu bringen und zufrieden zu stellen“.²⁸

Ursachen und Folgen von Kriegen

Neben den Bekenntnissen und ihren Begründungen für Rachlosigkeit erscheinen ab dem späten 17. Jahrhundert aus der Feder taufgesinn-

26 Zit. nach: Dordrecht, in: Ernsthafte Christenpflicht (wie Anm. ##), 205 f.; vgl. auch: Hanspeter Jecker: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung, in: Mennonitische Geschichtsblätter 50, 1993, S. 81-104.

27 Confession oder Kurtze einfeltige GlaubensBekantnus derer So man Menonisten nennet in Preußen 1660, S. 37 f.

28 Cornelis Ris: Die Glaubenslehre der Mennoniten oder Taufgesinnten, hg. von C.H.A. van der Smissen, Summerfeld 1895, S. 49-51.

ter und mennonitischer Autoren vermehrt Texte, die sich in sehr viel reflektierender Weise, und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt mit dem Thema „Gewaltfreiheit“ beschäftigen. Über christliche Verhaltensmaßregeln und Tugendkataloge hinausgehend setzten sich die Autoren mit den Ursachen und den Folgen von Kriegen auseinander. Peter Brock hat die Vermutung geäußert, dass die Veröffentlichung von Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis* (1625) den Anstoß für Mennoniten gegeben haben könnte, um sich intensiver mit der Legitimität von Krieg, und insbesondere auch mit der Frage nach dem „gerechten Krieg“, auseinanderzusetzen. Erasmus von Rotterdam dürfte mit seiner Schrift *Klage des Friedens* von 1517 ebenfalls ein Ideengeber gewesen sein, auch wenn die täuferischen Schriften, anders als Erasmus, „gerechte Kriege“ zunächst noch ablehnten.²⁹ Damit nahmen sie weiterhin einen Kontrapunkt zur fürstlichen Politik und Kriegstheorie der Frühen Neuzeit ein, denn dort war die Idee vom „gerechten Krieg“, der nur aus einem gerechten Grund heraus vom Souverän geführt werden durfte, handlungsleitend. Das übergeordnete Ziel war allerdings stets, dass am Ende des Krieges Frieden stehen sollte.³⁰

Sehr viel intensiver und tieferreichender als vorher setzten sich täuferische Autoren in ihren Schriften nun damit auseinander, was „Krieg“ ist. So definierte der taufgesinnte Lehrer in Emden, Kornelius van Huyzen, in einer Predigt, die er 1709 auf einer Kirchenversammlung in Altona hielt, „Krieg“ als „gewaltsamen Streit“, der „von Völkern gegen Völker“ mit „verderblichen Waffen“ geführt wird, mit dem Ziel einander zu vernichten. Hermann Schyn, Taufgesinnter in Amsterdam, sah „Krieg“ 1743 noch umfassender, nämlich als „Streit“, der „zum Schaden und Verderben des Nächsten zwischen zwei oder mehreren Personen geführt wird“ – sowohl mit Worten als auch mit Werken.³¹ Es sind insbesondere zwei Schriften, die in dieser Phase der täuferischen Geschichte die Auswirkung von Kriegen auf die Menschen und auf die Gesellschaft sehr grundlegend analysieren – ein *Sendschreiben* des Taufgesinnten Predigers in Ryp, Engel Arentson van Dooregeest, und

29 Vgl. Brock: *Pacifism in Europe to 1914*, S. 177.

30 Erasmus von Rotterdam: *Die Klage des Friedens*, hg. von Brigitte Hannemann, München/Zürich 1986; Wolfgang Reinhard: *Kriegsstaat und Friedensschluß*, in: Ronald G. Asch und Wulf Eckart Voß/Martin Wrede (Hg.): *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit. Die europäische Staatenordnung und die außereuropäische Welt (Der Frieden. Rekonstruktion einer europäischen Vision, 2)*, München 2001, S. 47-57, hier S. 49 f.

31 Kornelius van Huyzen: *Predigt*, in: Mannhardt: *Wehrfreiheit*, XXXIX; Hermann Schyn: *Erster Auszug von dem christlichen Gottesdienst*, zit. nach ebd., XLV.

die bereits erwähnte Predigt von Kornelius van Huyzen. Beide Prediger zählte Johann Heinrich Zedler 1744 in seinem *Universallexikon* zu den in „ietziger Zeit zum Theil gar geschickten und gelehrten Männern“ unter den Mennoniten.³²

Mit seinem *Sendschreiben*, das 1693 erschien, antwortete Engel Arentson van Dooregeest auf eine Schrift Friedrich von Spanheims, Professor für Theologie an der Universität Leiden. Der Ryper Prediger griff Vorwürfe auf, die Spanheim in den 1640er Jahren gegen die Täufer erhoben hatte. Unter Verweis auf Heinrich Bullingers *Der Wider-teufferen ursprung* sowie auf eine antitäuferische Schrift des Züricher Antistes Johann Jakob Breitingen hatte Spanheim das harte Vorgehen der Schweizer Obrigkeiten gegen die Täufer gerechtfertigt und unter anderem eine Traditionslinie der Züricher Täufer zu den Münsteranern gezogen.³³ Somit galt es für van Dooregeest, weit zurückreichenden und altbekannten Verleumdungen unter dem Vorzeichen der generellen Kritik an Kriegen zu widersprechen.

In seiner Argumentation geht der Ryper Prediger zunächst auf die allgemeine Auffassung ein, dass Kriege in der „Freyheit der Natur“ liegen würden. Christen jedoch, so stellt er klar, sollten „über die Natur“, „nach der wahren Art der Gnade des neuen Bundes“, leben. Dem „Temperament oder Maaß“ der „göttlichen und natürlichen Rechte“ würden die Übel, mit denen Kriege verbunden seien, ebenfalls zuwiderlaufen. Kriege, so van Dooregeest, würden stets mit dem Ziel des Raubes und der Bereicherung sowie um Mutwillen zu treiben geführt. Unwürdige Ziele, die Fürsten zur Besinnung bringen und zur Vermeidung von Kriegen motivieren sollten. Auch „gerechte Kriege“ lässt van Dooregeest nicht zu. Diese würden zwar immer wieder, auch in christlichen Reden, legitimiert, aber Krieg sei stets ein „Meer voll Elends“ und leiden tue stets der Unschuldige: „Denn wer hat jemals den wilden Krieg an die gerade Pfäle der Gerechtigkeit und Billigkeit binden können?“ Die „Beschirmung des Rechtes und der Unschuld“ würden in einem Krieg lediglich „vorgewendet“ - „aber wer will glauben, daß jemand durch anderer Unglück kan glücklich werden?“ Zwar könne in einem Krieg „einige Wirckung der Gerechtigkeit [gespürt, v. S.]“ werden, weil manchmal ein „Missethäter andern zum Exempel gestrafft“

32 Johann Heinrich Zedler: Allgemeine Staats-Kriegs-Kirchen- und Gelehrten-Historie, 13. Bd., Leipzig 1744, S. 282.

33 Friedrich Spanheim: *Variae disputationes anti-Anabaptisticae*, 1643; Ders.: *Diatribae historicae de origine, progressu, sectis et nominibus anabaptistarum*, 1645; vgl. auch Leu und Scheidegger: Täufer und Reformierte im Disput, 60 f.

werde, doch halte auch dies einer Prüfung an christlichen Normen nicht Stand. „Gerechtigkeit“ bedeute für Christen, sich von dem zu enthalten, was einem nicht gehöre, und diejenigen nicht zu schädigen, die keinen Schaden anrichten. Zeitgenössische Referenzgrößen sind für van Dooregeest Hugo Grotius und Gisbert Voetius.³⁴

Auch Dooregeests Predigerkollege Kornelius van Huyzen aus Emden unterstreicht in seinem Text, der 1709 zunächst als Predigt in Altona gehalten worden war, dass ein Krieg „nicht aus der Vernunft“ bewiesen werden könne, sondern vielmehr der Vernunft widerspreche. Schließlich verfüge der Mensch, anders als das Tier, von Natur aus nicht über Waffen, um sich zu verteidigen, sondern über „eine sprachfähige und vernehmliche Stimme und einen vernünftigen Geist“. Dieser folge dem Gesetz, dass man das, was einem selbst nicht geschehen soll, auch anderen nicht antue. Tatsächlich würden in Kriegen aber Menschenleben riskiert, nur um Güter zu verteidigen. Doch diese seien immer weniger wert als ein Menschenleben, „welches nicht wieder zu schaffen möglich ist“. Auch van Huyzen thematisiert den „gerechten Krieg“. Er verwirft alle Stimmen, die forderten, ein Krieg sei dann gerechtfertigt, wenn er „dem Bösen“ Widerstand leiste, um es daran zu hindern, alles zu „überströmen“. Dies sei keine christliche Reaktion.³⁵

Kompromisse im Bürgertum

Die Vielfalt täuferisch-mennonitischer Haltungen zum Thema „Krieg und Frieden“ in der Frühen Neuzeit wird ab dem 18. Jahrhundert angereichert durch eine zunehmende Offenheit, bürgerliche Normen zu übernehmen. In seinem Buch *Aufrichtige Nachrichten von dem Gegenwärtigen Zustande der Mennonisten oder Taufgesinnten*, das täuferisches Leben zum ersten Mal mit dem Anspruch der Objektivität darstellte, geht der Historiker Simon Friedrich Rues 1743 auch auf die bereits erwähnte Änderung der Selbstbezeichnung von „wehrlose Christen“ in „wraklose Christen“ ein. Er erklärt diese mit der Überzeugung taufgesinnter Christen, zwar weiterhin „Rache und Gewaltthätigkeit“ abzulehnen, wenn diese als Angriff verstanden würden, jedoch nicht mehr davor zurückzuschrecken, „unrechtmäßige Gewalt mit Gegenwalt“ zu bekämpfen, also letztlich „gerechte Kriege“ zu akzeptieren. Einige Gemeinden würden auch bereits Soldaten in den eigenen Reihen dul-

34 Engel Arentson van Dooregeest: Sendschreiben an den Herrn Fridericus Spanhemius, in: Mannhardt: Wehrfreiheit, XXIX-XXXVI, hier XXXI, XXXIII-XXXV.

35 Kornelius van Huyzen: Predigt, in: Mannhardt, Wehrfreiheit, XXXIX-XLIV, hier LXI, XLIII.

den. Mit dem veränderten Selbstverständnis verbanden sich zudem Neuerungen im wirtschaftlichen Leben. Taufgesinnte Kaufleute transportierten ihre Güter nun auf Schiffen, die mit Kanonen ausgerüstet waren und bewaffneten sich auch selbst, wenn sie auf Reisen gingen. Die Bereitschaft, in die Kriegswirtschaft einzusteigen, zeigte sich bereits Mitte des 17. Jahrhunderts in der Familie Roosen, die in Holstein Pulvermühlen betrieb und mit der Produktion von Schießpulver Geld verdiente.³⁶

Die erwähnten Kompromisse sind Beispiele dafür, wie im Verlauf der Frühen Neuzeit wirtschaftlicher Erfolg für eine zunehmende Integration in die bürgerliche Stadtgesellschaft sorgte und wiederum die Bereitschaft erhöhte, allgemeine gesellschaftliche Normen zu übernehmen. Für Krefeld etwa, wo enge Beziehungen zu den taufgesinnten Gemeinden in den Niederlanden bestanden, ist überliefert, dass Mennoniten Teil der Ehrengarde waren, die die Schwester Friedrichs des Zweiten, Anna Amalie, 1763 bewaffnet in Uniform in der Stadt begrüßte. Und 1793 taucht der Mennonit Gottschalk Floh als wachhabender Offizier der Krefelder Bürgerwache in den Quellen auf.³⁷ Aus der Neuwieder Gemeinde ist ebenfalls bekannt, dass junge Männer sich militärisch kleideten und ein Schwert trugen, um dem jungen Fürsten entgegenzureiten und ihn einzuholen, also ehrenhalber in die Stadt zu begleiten.³⁸

Eine weitere Stufe, Gewalt und Krieg als legitim anzusehen, wenn die Motive stimmten, nahm das täuferische Selbstverständnis im Verlauf der verschiedenen Freiheitsbewegungen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. 1783 erschien in den *Stats-Anzeigen*, die der Historiker und Publizist August Ludwig Schlözer herausgab, ein Artikel über Men-

36 Rues: Aufrichtige Nachrichten, S. 103 f.; vgl. auch Michael D. Driedger: Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Cord, Gerritt und B.C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532 bis 1905, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52, 1995, S. 101-121; Troy Osborne: Mennonites and Violence in Early Modern Amsterdam, in: Church History and Religious Culture 95, 2015, S. 477-494; zur Theorie des gerechten Krieges: Aaron Looney: Die Lehre vom gerechten Krieg im frühen Christentum: Augustinus, in: Ines-Jacqueline Werkner/Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2027, S. 225-239.

37 Vgl. Christoph Wiebe: Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: Mennonitische Geschichtsblätter 65, 2008, S. 114-146, hier S. 133; s. auch Froese: Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794-1871), in: Ders. (Hg.): Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart (Krefelder Studien, 8), Krefeld 1995, S. 105-156.

38 Heinrich Donner und Johannes Donner: Chronik der Mennonitengemeinde Orlofferfelde in Westpreußen 1735-1830, Abschrift von Werner Janzen, 1985, S. 78 f.

noniten, der in folgender Aussage gipfelte: „Die Mennoniten sind in den heutigen Zeiten, unter den bekannten ReligionsSecten, dem State, in Ansehen der bürgerlichen Verfassung und des Verhältnisses der Untertanen gegen die Obrigkeit, die gefährlichsten.“ Der Autor machte den Mennoniten den Vorwurf, in Verteidigungsfragen zwar „unbeweglich (zu sein, v. S.), die Waffen zu führen“, sich jedoch voller „Eifer“ zum Streit zu „rüsten“ sowie „Krieg und Blutvergießen“ zu predigen, wenn es darum ginge, „das StatsSystem umzukeren, Aufrur zu stiften, die Bande der Gesellschaft aufzulösen“.³⁹

Hintergrund des Artikels war die Anweisung des Erbstatthalters, Wilhelm V., an die Stadt Schiedam, öffentliche Ämter nur an Reformierte zu vergeben. Dies rief Kritiker auf den Plan, die dadurch den „Geist der Toleranz“ verraten sahen. Die zitierten Anschuldigungen den Mennoniten gegenüber nun sollten die Politik des Erbstatthalters verteidigen, denn schließlich würden damit die „zu Revolutionen geneigten Glieder der Mennoniten Gemeinden“, die sich durch ihren Reichtum und ihre guten Kontakte den Weg in öffentliche Ämter immer öfter bahnen würden, von weiteren Agitationen und von einer größeren öffentlichen Präsenz abgehalten werden.⁴⁰

Der Beitrag provozierte den empörten Protest des Krefelder Mennonitenpredigers Francois Adriaan van der Kemp, der 1787, in der übernächsten Nummer der *Stats-Anzeigen*, erschien. Er drückte seine „Befremdung“ über die Verunglimpfung der Mennoniten aus und wies die „wirklich lächerliche“ Unterstellung zurück, territoriale Herrscher könnten ein Interesse daran haben, Mennoniten aus politischen Ämtern herauszuhalten. Eine solche Politik sei völlig unnötig, denn die Mennoniten seien unter den „bekannten ReligionsSecten“ die am wenigstens gefährliche, weil ihr Gewissen ihnen nicht erlaube, Waffen zu führen oder sich gegen „ihre rechtmäßige Obrigkeit zu empören“.⁴¹ Allerdings räumte der Autor dann auch ein, dass gerade in der Provinz Friesland Mennoniten auch schon mal „in ihrem patriotischen Eifer (... , v. S.) zu weit gegangen“ und als „allzuhitzige Verfechter der Freiheit“ in Erscheinung getreten seien. Doch könne dies nicht als „Aufruhr“ bezeichnet werden, denn es sei lediglich um den Einsatz für die „freie Regierung ihres Landes“ gegangen.⁴²

39 Stats-Anzeigen, hg. von August Ludwig Schlözer, Göttingen 5, 1783, S. 445-449, hier S. 447.

40 Ebd.

41 Stats-Anzeigen, hg. von August Ludwig Schlözer, Göttingen 7, 1785, S. 71-80, hier S. 72 f.

42 Ebd.: 78 f.

Die Diskussion in den *Stats-Anzeigen* beleuchtet eine neue Phase mennonitischen Selbstverständnisses, die letztlich die schrittweise Aufgabe der Gewaltfreiheit einläutete. Tatsächlich boten die Freiheitskriege des späten 18. Jahrhunderts mit ihren Zielen, Freiheit und Menschenrechte durchzusetzen, ein erstes größeres Betätigungsfeld für Mitglieder von Taufgesinnte-Gemeinden, was die Schwelle senkte, sich patriotischen Bewegungen anzuschließen. Es brachen nun Diskussionen auf, die zu entscheidenden Weichenstellungen führten.

Wehrlosigkeit in der Debatte

Im vorliegenden Kontext soll es weniger um die zunehmende konkrete Involvierung von Mennoniten in die Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts gehen, als um die Debatten, die ab dem frühen 19. Jahrhundert über die „Wehrlosigkeit“ geführt wurden. Damit ist ein weiteres Schlagwort benannt, das nun die Diskussionen prägte. Daneben wurde es gebräuchlich, von der „Wehrfreiheit“ zu sprechen, wohl als Gegenbegriff zur „Wehrpflicht“ und zum „allgemeinen Wehrrecht“. Die Diskussionen entzündeten sich an der Abschaffung von Privilegien zugunsten der Gleichheit aller Staatsbürger, womit die Frage, wie man sich zum Wehrdienst verhalten solle, unter den Mennoniten ganz neu aufbrach. Bereits 1789 hatte Preußen den Neuerwerb von Land und den Erwerb der vollen Bürgerrechte an die Ableistung von Militärdienst gekoppelt. 1814 führte das Land die Allgemeine Wehrpflicht ein; andere Staaten des Deutschen Bundes folgten.⁴³ Während eine Richtung unter den Mennoniten in der Folgezeit weiterhin jeglichen Militärdienst ablehnte und diesen unter „Kirchenstrafe“ stellte, wie es sich unter anderem in den *Ibersheimer Beschlüssen* von 1803 niederschlug, drang die Gegenbewegung darauf, sich den staatlichen Pflichten zu unterwerfen, um in den Genuss der vollen Bürgerrechte zu kommen. In der Mitte zwischen diesen Polen lagen Stimmen wie jene von Christian Unzicker, Mennonit und Abgeordneter zum Nassauischen Landtag. Er sprach sich zwar für die Beibehaltung der Wehrfreiheit unter Berücksichtigung der Bedürfnisse des Staates aus, meinte jedoch, es müsste ein Weg gefunden werden, der das Gewissen der Mennoniten nicht belaste.⁴⁴ Von staatlicher

43 Zum Hintergrund Mark Jantzen: *Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880*, Notre Dame 2010, bes. S. 42-70; Peter J. Klassen: *Mennonites in Early Modern Poland & Prussia*, Johns Hopkins University Press 2009, bes. S. 168-174; Donner-Chronik, S. 35 f., 77.

44 Christian Unzicker: *Unsere Wehrlosigkeit*, S. 45; Vgl. Paul Schowalter: *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 20, 1963, S. 29-48.

Seite stellte die Allerhöchste Kabinettsordre König Wilhelms I. von 1868 den Endpunkt aller „Wehrfreiheits“-Debatten dar. Sie bestätigte die Aufhebung der Wehrfreiheit, erlaubte Mennoniten jedoch, Militärdienst in nicht kämpfenden Einheiten abzuleisten. All jenen, die auch danach keinen Dienst in nicht kämpfenden Einheiten übernehmen wollten, blieb nur die Auswanderung. Für das Jahr 1872 überliefert ein Beitrag in den *Mennonitischen Blättern*, dass zwei von 14 westpreußischen Gemeinden sich weiterhin jeglichem militärischen Dienst verweigern würden, nämlich Heubuden und die kleine Niczewker Gemeinde bei Thorn.⁴⁵

Verschiedene Dokumente pflasterten den Weg der argumentativen Auseinandersetzung mit der neuen staatlichen Politik. Einerseits bildeten sich die Debatten in Zeitschriften wie den *Mennonitischen Blättern* und dem *Gemeindeblatt* ab, die ab 1854 beziehungsweise 1870 monatlich erschienen. Auch die *Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten* des Königsberger Predigers Carl Harder, die dieser von 1846 bis 1848 publizierte, griff die Frage der „Wehrlosigkeit“ mehrfach auf. Andererseits erschienen thematisch fokussierte Publikationen, etwa die 1863 veröffentlichte Schrift *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*. Ihr Verfasser war Wilhelm Mannhardt, der seine Studien im Auftrag der Danziger Mennoniten betrieben hatte, mit der Vorgabe, seine Darstellung anhand historischer Dokumente möglichst neutral zu halten. Auch die Petition der Badischen Mennoniten 1848 an die Nationalversammlung drehte sich vornehmlich um die Wehrlosigkeit.⁴⁶

Aus der Vielfalt dieser Beiträge sollen im Folgenden zwei herausgegriffen werden, die die unterschiedlichen Argumentationen veranschaulichen. Ein sehr deutliches Plädoyer für die „Wehrlosigkeit“ lieferte der anfangs bereits zitierte Text des Orlofferfelder Ältesten Peter Froese aus dem Jahr 1850, entstanden, wie er schreibt, in „politisch aufgeregten Zeiten“. Froeses Argumentation ist einerseits geprägt von der Beteuerung, dass es zwar die militärische Macht brauche, um Ordnung und Ruhe aufrecht zu erhalten, diese jedoch als unvereinbar mit der Lehre der Wehrlosigkeit sah. Andererseits stellt der Text eine massive Kritik

45 Jakob Mannhardt: Können und dürfen wir Mennoniten der von dem Staate geforderten Wehrpflicht genügen?, in: *Mennonitische Blätter* 19, 1872, S. 41; siehe auch: Brock: *Pacifism*, S. 425 f.

46 Rudolf Muhs: „Das schöne Erbe der Väter“. Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um Befreiung von Eid und Wehrpflicht, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 42, 1985, S. 85-102; Mannhardt: *Wehrfreiheit*; zum Hintergrund: Jantzen, *Mennonite German Soldiers*; Benjamin W. Goossen: *Chosen Nation. Mennonites and Germany in a Global Era*, Princeton 2017; Ulrich Hettinger: *Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler*, Krefeld 2010.

an jenen mennonitischen Zeitgenossen dar, die für den „Vollgenuss der bürgerlichen Freiheiten“ bereit waren, Militärdienst zu leisten. Froese beschwor die bekannten christlichen Tugenden herauf und hielt seinen mennonitischen Glaubensgeschwistern das Vorbild Jesu Christi sowie die Bedeutung der Bergpredigt vor Augen. Allerdings zeigte er sich selbst äußerst zurückhaltend, was die Wirkung des Friedenszeugnisses für die Gesellschaft betraf. Er erwarte nicht, so der Orlofffelder Älteste, dass „alle Menschen zur Wehrlosigkeit“ kommen werden. Frieden auf Erden sei sowieso nur zu erreichen, wenn man Gott walten ließe und sein „wahres Glück“ nicht in menschlichen Verfassungen und Staatsformen suche. Froeses Analyse der Zeit ist diesbezüglich eher ernüchternd. Seine Hoffnung richtete sich darauf, dass die Mennoniten „mit Schonung“ behandelt werden.⁴⁷ In eine ähnliche Richtung zielte die Petition der Badischen Mennoniten, die von den Ältesten der Gemeinden unterzeichnet und im September 1848 an das Paulskirchenparlament gesandt worden war. Unter Verweis auf die Grundrechte des deutschen Volkes forderten die badischen Mennoniten Gewissensfreiheit in Glaubensangelegenheiten und baten, anstelle des Wehrdienstes weiterhin eine Steuer zahlen zu dürfen. Eine Ausnahme der Mennoniten vom Wehrdienst würde, so die Überzeugung, kaum die „Waffenmacht des Vaterlands“ beeinträchtigen.⁴⁸

Für die Gegenposition steht ein kurzer Beitrag des Königsberger Predigers Carl Harder, der im Mai 1848 in der *Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten* erschien. Wohl unter dem Eindruck der Ereignisse des Revolutionsjahres bezog Harder klar Stellung, dass die Anwendung von Gewalt für den Schutz der Schwachen beziehungsweise zur Bestrafung oder Zurechtweisung legitim sei. Dies würde weder der Bergpredigt noch dem Ausspruch Jesu Christi, „Liebt Eure Feinde“, widersprechen. Ein Rückblick in die Geschichte festigte Harders Meinung, denn auch aus den Schriften Menno Simons' sei nicht ersichtlich, dass man sich nicht gegen Ruhestörer zur Wehr setzen dürfe. Mennoniten hätten diesbezüglich umzudenken, denn sie stünden nur noch einzig und allein aus der „Gewohnheit der Väter“ zur „Wehrlosigkeit“. Harders Auffassung nach hätte das Prinzip der Wehrlosigkeit in der Vergangenheit Sinn gemacht, denn man hätte sonst nur den Missbrauch der Waffen unterstützt. Jetzt aber seien andere Zeiten angebrochen, und es gelte,

47 Froese: Wehrlosigkeit, S. 2 f., 32.

48 Muhs: „Das schöne Erbe der Väter“.

die Ordnung in der Welt aufrechtzuerhalten und durch den Gebrauch der Waffen ein „großes Unglück“ zu verhindern.⁴⁹

Ins Horn des Umdenkens stieß 1872 auch der Danziger Mennonit Jakob Mannhardt mit einem Artikel, der in den *Mennonitischen Blättern* erschien. Mannhardts Argumentation unterstreicht sehr deutlich, wie eng ein Teil der Mennoniten bereits mit der nationalen Bewegung des 19. Jahrhunderts verbunden war, was hieß, alle Fragen des Wehrdienstes und der konfessionellen Eigenheiten dem obersten Gebot, der Liebe zum Vaterland und dem Schutz desselben, unterzuordnen. Mannhardts Ausgangspunkt war die Feststellung, dass die Mennoniten Glieder des irdischen Staates seien und dessen Wohltaten und Schutz genießen. Also habe man auch Pflichten und teile mit allen anderen Staatsangehörigen die Lasten. Lange, so Mannhardt, hätte man nicht über die Wehrlosigkeit nachgedacht, sondern in der Unterordnung im Staat ein stilles und ruhiges Leben geführt. Doch nun stelle sich die Frage der Wehrlosigkeit wieder. Ausführlich beschäftigte sich der Danziger Prediger mit den Grundlagen der allgemeinen Wehrpflicht und beschrieb die Idee, die dieser zugrunde liege, als den „im Christenthum begründeten Gedanken des Hingebens der eigenen Persönlichkeit des Einzelnen im Staate zum Wohl und Besten des Ganzen und in den Dienst desselben mit Leib und Leben“. Es genüge nicht, dass der Einzelne sich als „ruhiger Bürger und Unterthan“ erweise, „Schoß und Zoll leiste und Ehre gebe, dem Ehre gebührt“. Er solle sich vielmehr „verpflichtet“ fühlen, „persönlich mit einzutreten zum Schirm und Schutz der Staatsfamilie und zur Abwehr alles dessen, was ihren Besitz und ihre Wohlfahrt schädigen kann“.⁵⁰ Um diese Ordnung zu garantieren, gäbe es den Wehrdienst und die allgemeine Wehrpflicht. Dass zu einem solchen Dienst „alle gegenwärtig dazu befähigten männlichen Staatsangehörigen gesetzlich herangezogen werden können“, sei ein „Akt der Gerechtigkeit gegen die Gesamtheit“. Absonderung, wie sie die Täufer lange lebten und wie sie als Prämisse ja auch noch durch den Text von Peter Froese hindurchschimmert, lehnt Mannhardt ab. Im Christenthum gäbe es keine Absonderung, die bedeutet, außerhalb der Welt zu leben und mit der man sich den Pflichten der politischen Gemeinwesen entziehe. Das Motto für täuferische Christen laute vielmehr: „Dient einander.“

49 Carl Harder: Wehrlosigkeit der Mennoniten, in: Monatsschrift für die evangelischen Mennoniten 2, Mai 1848, S. 15 f.

50 Dieses und die folgenden Zitate: Mannhardt, Können und dürfen wir Mennoniten, S. 42, 51.

Resümee

Vom „Dient einander“ unter den Vorzeichen nationaler Verantwortung bis hin zur Erkenntnis, dass durch Kriege „noch nie ein dauernder Friede erkämpft worden“ sei: Die täuferisch-mennonitischen Positionen zu Krieg und Frieden sowie der Anspruch, als täuferische Minderheit ein Leben in Gewaltfreiheit führen zu wollen, beleuchten ein sehr facettenreiches Thema. Es ließe sich mit dem Blick auf das frühe 20. Jahrhundert noch dahingehend erweitern, dass die „Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden“ in ihrer Verfassung von 1934 den Griff zur Waffe dem Gewissen jedes Einzelnen freistellte und die beiden Weltkriege viele mennonitische Gefallene sahen.⁵¹

Die jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen prägten täuferische Aussagen und präjudizierten Verhalten. So war die Idee der Gewaltfreiheit in täuferischen Gemeinden im 16. Jahrhundert zunächst sehr stark nach innen gerichtet, in die Gemeinden hinein. Ein Leben unter den Prämissen der Lehren Jesu Christi und der Bergpredigt konnte nicht in der „gefallenen“ und „bösen“ Welt umgesetzt werden, sondern nur innerhalb der Gemeinden der wahren (täuferischen) Christen. Die Verfolgungssituation trug ihr Übriges zur abgesonderten Lebensweise bei. Eine gesellschaftliche Verantwortung entstand daraus nur ganz selten. Täuferische Bekenntnisse und Aussagen überliefern ein Nachdenken über das „Amt des Schwertes“ und dessen legitime Ausübung, thematisieren jedoch noch nicht „Krieg“ und „Frieden“ in ihren gesellschaftlich relevanten Facetten.

Erst als die Gemeinden sich öffneten und Mennoniten und Mennonitinnen ihren Platz in der Gesellschaft fanden, erlangte die täuferische Gewaltfreiheit mehr gesellschaftliche Relevanz. Zwar waren die verschiedenen Autoren weiterhin davon überzeugt, dass der gewaltfreie Weg vornehmlich durch Gebet und das Aushalten von Leid um des Glaubens willen beschritten werden müsste. Doch richtete sich der Blick dennoch viel stärker in die Gesellschaft hinein, und der täuferische Beitrag stellte Anfragen an die politischen Akteure über Aktion und Reaktion in Konflikten und Krisen. Ziel eines christlich motivierten Lebens in Gewaltfreiheit unter täuferischen Vorzeichen sollte sein, wie es der

51 Vgl. generell: Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 10), Bolanden-Weierhof 2017.

Hamburger Mennonit Gerhard Roosen 1702 formulierte: „Frieden halten, Frieden bauen, Frieden machen.“⁵²

52 Gerhard Roosen: Evangelisches Glaubens-Bekändtniß der Taufgesinnten Christen oder also genandten Mennoniten, zit. nach: Mannhardt: Wehrfreiheit, S. XXXVIII.