

Die Täufer und die Confessio Augustana

Die Täufer haben sich zum Augsburger Bekenntnis nicht geäußert, sieht man von einigen eingekerkerten Täufern ab, die vor Gericht nach ihrer Haltung zur Confessio Augustana befragt worden waren.¹ Für den Historiker ist es daher nicht einfach, stellvertretend eine solche Antwort zu formulieren. Zudem verlief die religiöse Argumentation der Täufer, das erhöht die Schwierigkeit, nicht in den vorgezeichneten Bahnen der theologischen Diskussion seit dem 12. Jahrhundert. Vergleicht man das Augsburger Bekenntnis mit dem Schleithheimer „Bekenntnis“ der Täufer von 1527², so fällt als erstes ins Auge, wie wenige Themen das letztere abdeckt, und weiter, daß auch diese wenigen Themen von ganz besonderer Art sind. Für die Täufer war das Christentum in erster Linie Lebenspraxis, und so wurden die Wahrheiten über diese Praxis mehr in die Form moralischer Ermahnungen als doktrinärer Leitsätze gekleidet. Tatsächlich hatte sich Philipp Melanchthon bereits zwei Jahre vor dem Augsburger Bekenntnis darüber beklagt, daß es äußerst schwierig sei, die Täufer zu widerlegen, da sie es ganz einfach ablehnten, sich eindeutig zu den Hauptartikeln der christlichen Lehre zu äußern.³ Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts leitete Hans de Ries die täuferisch-mennonitische Rückkehr zur traditionellen christlichen Aufgabe ein, ein echtes Glaubensbekenntnis zu formulieren. Ähnlich wie Melanchthon und Luther bis 1530 zielte auch er darauf ab, mit Hilfe eines formulierten Bekenntnisses die zertrennten mennonitischen Gruppen zueinander zu bringen und so eine gemeinsame Front gegen kalvinistische oder lutherische Predikanten und Obrigkeiten zu errichten.⁴

Um die Haltung der Täufer gegenüber der Confessio Augustana zu rekonstruieren, habe ich mich entschlossen, Erwiderungen von Täufern zu den Lehrstücken herauszuarbeiten, die in der Confessio Augustana verurteilt wurden. Ein solches Unternehmen hat seine Probleme, auf die noch einzugehen sein wird. Immerhin bietet es die Möglichkeit, die Positionen der Täufer in den Grundauffassungen, die sie von den Lutheranern trennten, deutlich zu machen.

Ich lasse Melanchthon die thematische Ordnung bestimmen, obwohl er weder 1530 noch später die Täufer wirklich gut verstanden hat. Seine Deutung der Täufer war eine verworrene Mischung aus Scharfsinn, Verständnis und Geistlosigkeit.⁵ Die Auswahl der Lehren, die in der Confessio Augu-

stana verworfen wurden, ist befremdlich. Jedenfalls hätte sich nicht eine Täufergruppe mit allen oder doch nur mit den meisten Lehrstücken, die hier verworfen wurden, identifizieren können. Allerdings muß dabei berücksichtigt werden, daß Melancthon auch bestrebt war, den Vorwurf Johann Ecks zu entkräften, daß die Lutheraner mit ihrem Aufstand gegen Rom die Väter der Täufer gewesen seien.⁶ So war die Auswahl seiner Argumente gegen die Täufer maßgeblich von dieser Anschuldigung bestimmt. Andererseits gingen die Täufer noch unverantwortlicher und unsachgemäßer mit den lutherischen Auffassungen um. Das muß ausdrücklich betont werden. Beide Seiten redeten aneinander vorbei, wenn sie sich – und das war selten genug – einmal zu einem andeutungsweise förmlichen Gespräch trafen.⁷ Deshalb muß ein Beobachter aus dem 20. Jahrhundert ihre Meinungsverschiedenheiten gelegentlich eklektisch interpretieren und in ihre Stellungnahmen einen umfassenderen Sinn hineinlesen, als sie ihn dem Wortlaut nach enthalten.

Im folgenden können lediglich die allgemeinen Umrisse der täuferischen Reaktion auf das Augsburger Bekenntnis nachgezeichnet werden, um so die Richtung für die weitere Forschungsdiskussion über die grundlegenden Differenzen im 16. Jahrhundert anzugeben.

Da wir vor allem die Meinungsverschiedenheiten herausstellen wollen, sollte ständig daran gedacht werden, daß es auch einige ausgedehntere Themenbereiche gab, in denen sich Lutheraner und Täufer einig waren. Dazu gehörten etwa die zentrale Bedeutung der Buße für das religiöse Leben, die maßgebliche Autorität der Heiligen Schrift und die vitale Rolle des Heiligen Geistes. Sicher hätten die Kontrahenten eine Übereinstimmung sogar in diesen Punkten energisch bestritten. Die Feindschaft zwischen ihnen war zu groß, als daß sie ihnen erlaubt hätte, mögliche Gemeinsamkeiten zu erkennen.⁸

Auch wäre zu fragen, welche Täufer herangezogen werden sollen, um die *Confessio Augustana* zu widerlegen. Man könnte mit den drei Täuferführern beginnen, die in ihrer Abkehr vom Katholizismus eindeutig mehr von Luther als von Zwingli oder anderen abhängig waren: Hoffman, Menno und Marpeck. Alle drei hätten etwas über ihre Trennung von Luther zu sagen. Doch zwei von ihnen, Menno und Marpeck, berichten uns in ihrem ausgedehnten Schrifttum nicht viel darüber. Ich beschränke mich daher vor allem auf die Täufer, die in unmittelbarer Nähe zum Luthertum lebten und es darauf anlegten, religiös Unzufriedene in den lutherischen Territorien an sich zu ziehen: die Täufer in Mitteldeutschland.⁹ Da auch hier die Quellen nur spärlich fließen, habe ich zusätzlich auf Positionen zurückgegriffen,

die denen der mitteldeutschen Täufer ähneln, ihre Opposition zum Luthertum aber ausführlicher artikulieren: Peter Riedemann für die frühen Hutten und einige Täufer aus dem süddeutschen Raum, eine Auswahl, die hoffentlich nicht willkürlich ist.

Über die Kirche

In Artikel V der Confessio Augustana verdammt Melanchthon „die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“¹⁰ Ist dieser Vorwurf frivol oder nicht? Einige Forscher würden darauf verweisen, daß sich in dieser Beschreibung keine einzige bekannte Täufergruppe des Jahres 1530 wiedererkannt hätte.¹¹ Sieht man diesen Vorwurf eines exzessiven Spiritualismus jedoch im Zusammenhang mit Melanchthons Verurteilung der Donatisten in Artikel VIII¹² und fügt ihn in die ständig wachsende Liste täuferischer Irrtümer, wie dieser Reformator sie nach und nach zusammengestellt hatte, so wird die eigentliche Bedeutung dieses Vorwurfs sichtbar, ja, dieser wird zum wichtigsten überhaupt. Was bedeutet er, und wie haben die Täufer darauf geantwortet?

Der lutherische Spiritualismusvorwurf bedeutete, daß die Täufer sowohl die sichtbare Kirche als auch die Heilige Schrift nur als blassen und unbedeutenden äußeren Ausdruck neben dem kraftvollen Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Auserwählten gelten ließen. Besonders in diesem Punkt neigte Melanchthon dazu, die Täufer mit Müntzer, Karlstadt und den Zwickauer Propheten zu identifizieren.¹³ Die mitteldeutschen Täufer boten den zeitgenössischen Beobachtern genug Beispiele eines übertriebenen Spiritualismus oder eines überspannten Mystizismus, so daß die Lutheraner durchaus eine enge Verbindung zwischen den Täufnern und Müntzer herstellen konnten und die Verwerfung in Artikel V glaubhaft scheinen mußte. Da gab es Hans Römer mit seinen Anhängern, die im Januar 1528 Erfurt in ihre Gewalt zu bringen planten.¹⁴ Einige Jahre nach 1530 trieb ein ungenannter „Prophet“ in der Gegend von Fulda sein Unwesen, dessen fanatische Anhänger nach Wundertaten ihres Führers schrien. Aus einer beiläufigen Bemerkung in Luthers Tischgesprächen wissen wir, daß Gerüchte über diesen Propheten auch Wittenberg erreicht hatten.¹⁵ Auch der Mystizismus Hans Dencks war Melanchthon wohl schon vor 1530 zumindest in Umrissen bekannt, denn Artikel XVII, der sich auf die wiedertäuferische Irrlehre der Allversöhnung bezog, mußte mit der Standardanklage gegen den Nürnberger Schulmeister begründet werden. Der Reformator könnte auch

von Schülern Hans Huts gehört haben. Hut war ein ehemaliger Anhänger Thomas Müntzers und vertrat einen mystischen Spiritualismus. Die meisten Gefolgsleute Huts hatten ihre Heimat im Süden Kursachsens jedoch zusammen mit ihrem Führer schon im Herbst 1526 oder etwas später verlassen.¹⁶ Beispiele eines täuferischen Spiritualismus und Mystizismus hat es durchaus gegeben.

Die meisten mitteldeutschen Täufer sahen im Heiligen Geist eine leitende Kraft in den Bestrebungen der Menschen, einen gottgefälligen Lebenswandel zu führen, nicht aber eine gefühlserhebende göttliche Macht, die über der Heiligen Schrift steht. Der mitteldeutsche Täuferführer Melchior Rind setzte – bis hin zum Legalismus – mehr auf die sittlichen Gebote Jesu Christi, die in der Kraft des Heiligen Geistes befolgt werden konnten, als auf den Geist, der die Auserwählten in die Geheimnisse und Wahrheiten einführte, die dem religiös unbegabten Volk verschlossen waren. Genau das meinte er, wenn er die Lutheraner beschuldigte, einen falschen Glauben zu predigen, der in ihren Anhängern keine moralische Besserung zuwege brachte; es war eben das Werk des Heiligen Geistes im Leben des wahrhaft Glaubenden, das ein reines und ethisch hochstehendes Leben möglich machte.¹⁷ Peter Riedemann brachte seinen hutschen Mystizismus trefflich zum Ausdruck, wenn er die Kirche „eine Ampel, Lichtstern und Lucerne der Gerechtigkeit“ nannte. Diese Auffassung entsprach der traditionellen Sicht des Mittelalters vom Licht, das aus der Heiligen Schrift gewonnen wurde. Riedemann aber gab diesem Licht eine sichtbare Gestalt in der Kirche, die das Evangelium als missionarischen Auftrag verstand und die Menschen durch ihre bloße Existenz anzog.¹⁸ Seine mystische Terminologie war umso eindrücklicher, als sie aus der Feder eines Hutterers floß, dessen Kirche sichtbare Grenzen aufwies, die gewissermaßen mit dem Werkzeug eines Landvermessers abgesteckt werden konnten.

In Artikel VIII kritisierte Melanchthon die Täufer höchstwahrscheinlich erstmals, weil sie hartnäckig die Idee einer reinen Kirche „ohne Flecken und Runzeln“ (Eph. 5, 27) vertraten. Er verdammt dort die Donatisten und „alle andere“. Ich bin überzeugt, daß er damit auch die Täufer gemeint hatte, obwohl er diesen Zusatz in der Apologie nicht eigens erläuterte.¹⁹ Meine Überzeugung stützt sich auf drei seiner späteren insgesamt vier Erklärungen gegen die Täufer. Schon die erste Erklärung vom Oktober 1531 warf den Täufern vor, sie versuchten, eine reine Kirche aufzurichten, und genau diesen Vorwurf erhob Melanchthon stets auch gegen die Donatisten.²⁰ Doch das für den Zeitgenossen radikalste Element des täuferischen Kirchenverständnisses war die Ablehnung des Corpus christianum. Dieses

Element erwuchs unbewußt einem Antiklerikalismus, der der Reformation schon voraus gegangen und ebenso verbreitet war, wie er tief saß. Überhaupt analysierten die Täufer nicht die Kirchen, weder die römische noch die lutherische. Sie kritisierten lediglich aufs schärfste Vertreter anderer ekklesiologischer Anschauungen. In der Tat war es genau diese zornige Kritik, die die Täufer mit der allgemeinen Unzufriedenheit über die kirchlichen Zustände in vorreformatorischer Zeit zu verbinden schien.²¹ Riedemann war schroff und vielleicht auch voller Rachsucht, wenn er beschrieb, was und wer die Kirche nicht sei: „die Versammlung der Ungerechten und Sünder, als Hurer, Ehebrecher, Schelter, Trunkenbolde, Geizige, Eigennützig, Hof-färtige“.²² Damit meinte er freilich, daß sich solche Leute nicht in der Hutte-rischen Kirche fänden. Dieser Zorn wurde von der Verdammung der Täu-fer durch Katholiken, Reformierte und Lutheraner angeheizt und durch die kompromißlose Verfolgung der folgenden Jahre, die entweder zum Widerruf oder zum Tod der Täufer führen mußte, noch verstärkt. Dies wird in den Worten des „Ausbund“-Dichters deutlich, der zur Gruppe der Ge-fangenen in Passau gehörte:

Das hielten deine Kinder gern
aber der Satan wils jn wehrn
hat sie darvon verjaget
jetzund er sie hart plaget
on vnderlaß jn saget.

Steht ab von dieser ketzerey
deß jrrtumms vnd der schwermerey
darein jr euch habt geben
so wolln wir euch lon leben
euwer güter wider geben.

Das wöllen wir O Gott nicht thon
vnd solt vns haut vnn har drauff gohn
dazu auch vnser leibe
deßgleichen Kind vnd Weibe
doch wöllen wir bey dir bleiben.²³

Den Täufern wäre die Confessio Augustana als eine Forderung erschienen, die die römische Hierarchie nur durch philologisch-exegetische Experten, verordnet zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, ersetzen wollte.

Wozu sollte man aber eine Form der geistlichen Tyrannei durch eine andere ersetzen?

Im Blick auf das Kirchenverständnis hätten die Täufer Melancthons Erklärung zu Beginn von Artikel VII zugestimmt, daß die Kirche nämlich „die Versammlung aller Gläubigen“ sei.²⁴ Gewisse Einschränkungen hätten sie aber schon bei den beiden bekannten Bestimmungen, die folgen, angemeldet, daß nämlich Kirche sei, wo die Schrift rein und recht gepredigt wird und wo die Sakramente recht verwaltet werden. Für die Täufer war Kirche vor allem die Begegnung der Heiligen untereinander und in ihr die Begegnung mit Christus. Das bedeutete erstens regelmäßige Bibellektüre, zweitens die gelegentliche Feier des Abendmahls und drittens die konsequente Anwendung des kirchlichen Banns.²⁵ Die mitteldeutschen Täufer haben diese ekklesiologischen Mindestforderungen nie ausführlich ausgearbeitet. Sie wiederholten diese Punkte nur immer wieder und versuchten, ihr Leben nach ihnen auszurichten, weniger sie theologisch gründlich zu durchdenken: wahre Kirche, das sind die glaubenden Menschen, die Laien, und nicht die Hierarchie der Priesterschaft. Wahre Kirche sind die reinen Christen und nicht die Meute der Hurer und Säufer. Mit dieser bewundernswerten Freimütigkeit gelang es ihnen, jedermann zu verletzen und sich zum Feind zu machen. Letztlich formten sie mit ihrem intensiven Gebrauch der Heiligen Schrift ihren eigenen Standpunkt aus und ließen die Lutheraner wissen: „Ihr nehmt das Wort nicht ernst genug, wenn ihr die gegenwärtige Kirche zu reformieren oder durch eine andere zu ersetzen versucht.“

Über die Taufe

In Artikel IX sagt Melancthon: „Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei.“²⁶ Hinter dem Problem der Taufe stand die noch wesentlichere Frage nach dem Heil, in der die reformatorischen Parteien sich trotz erheblicher Meinungsverschiedenheiten zumindest nicht ausdrücklich gegeneinander erklärten. Daher muß auf dieses Problem kurz eingegangen werden.

Die Täufer bestritten, daß die Sakramente Mittel zur Erlangung des Heils seien, weder die Taufe noch das Abendmahl. Heilmittel waren für sie, vielleicht sogar nur implizit, das gelesene und verkündigte Wort Gottes und der ermahnende Trost, den Glaubensgeschwister einander spendeten. So sehr interessierte die mitteldeutschen Täufer die Frage nach der Gnade gar nicht.²⁷ Und auch die für Luther so grundsätzliche Frage nach einem gnädigen Gott beschäftigte sie kaum. In einigen sehr frühen täuferischen Glaubenszeugnis-

sen (Schleithem, Georg Schnabels „Verantwortung“²⁸, Riedemann) war das Problem der Wiederherstellung der zerstörten Gott-Mensch-Beziehung allenfalls zweitrangig, manchmal sogar stand es ganz am Rande. Menno Simons war hier die bekannteste Ausnahme. Doch die Masse der Täufer hatte ihren Schwerpunkt ganz anders gesetzt: die Nachfolge mit der zentralen Frage, wie der Mensch Christus treu sein könne. Rinck, der Hans Denck leicht abänderte, formulierte es so: Wie kann der Mensch sein Leben so einrichten, daß er die verlorengegangene Fähigkeit, Gott mit größerer Reinheit und Hingabe zu lieben, wiedergewinnt, mit der Hingabe, die Adam vor dem Sündenfall pflegte, und daß ein Leben in vollkommener Liebe, in Jesus Christus, möglich wird?²⁹ Anders als die Lutheraner betrachteten die mitteldeutschen Täufer und Riedemann Christus als Vorbild für das Leben der Christen. Er ist der Herr über den Kosmos und die Menschen, dem man mehr gehorchen müsse als irgendeiner menschlichen Obrigkeit. Sie sehen Jesus also mehr als Vorbild denn als den Retter, der stellvertretend gelitten hatte, gestorben und auferstanden war und damit das Mittel für die Errettung aus Sünde und Tod wurde, das vom Willen des Menschen unabhängig sei. Auch wenn die Täufer von der Prädestination sprachen, waren ihre „Auserwählten“ lediglich gläubige Nachfolger des Herrn Jesus, die gleichsam über eine angeborene Kraft bedingungsloser Nachfolge verfügten. Mitteleuropäische Täufer, die in ständiger Berührung mit dem Luthertum lebten, betonten die Bedeutung des sittlichen Lebens in einer Weise, die Lutheraner als semipelagianischen Heilsglauben bezeichnen mochten. Dieser Akzent kommt auch darin recht eindrücklich zur Geltung, daß die Täufer den „falschen“ Glauben der Lutheraner geißelten, falsch, weil dieser Glaube ihrer Meinung nach nicht zur Erneuerung des Lebens führte.

Dieser grundlegende Unterschied läßt sich auch mit der Deutung Alvin J. Beachys erklären, wonach die Lutheraner sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch forensisch vorstellten (Gerechterklärung) und die Täufer von einem substantiellen Wandel in der Natur des Menschen sprachen, der diesen zu einem sittlichen Leben befähigte (Gerechtmachung). Beide Parteien meinten, daß Gott die Rechtfertigung in Gang setzte; die Täufer gestanden aber dem freien Willen des Menschen gegenüber der lutherischen Gebundenheit des menschlichen Willens durch göttliche Vorbestimmung eine gewisse Rolle im Rechtfertigungsprozeß zu.³⁰

Damit kommen wir zu der Frage, was denn nun die Taufe bei den Täufern bedeutete. Sie war *erstens* das sichtbare Zeichen des Sündenbekenntnisses und der Annahme der Sündenvergebung in Jesus Christus. Einige Täufer, Balthasar Hubmaier beispielsweise, näherten sich damit einer lutherischen

Position.³¹ Die mitteldeutschen Täufer bevorzugten im allgemeinen allerdings andere Deutungen, vor allem *zweitens*, daß die Taufe ein feierliches Versprechen des Täuflings vor Zeugen sei, fortan ein gerechtes Leben zu führen (1. Petr. 3, 21)³² und *drittens*, daß die Taufe ein Mittel zum Anschluß an das Volk Gottes sei. Die Taufe brachte also den Bund zwischen Gott und dem Täufling und zwischen dem Täufling und der Gemeinde zum Ausdruck. Rinck griff dabei auf die Bildsprache der Mystiker zurück, um die Taufe als Bund zwischen Christus und seinem Volk zu beschreiben: die Taufe war ein Akt der Eheschließung zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche, und dabei gelobte diese ihrem Bräutigam Gehorsam.³³ Und *viertens* stellte Rinck sich die Taufe als einen symbolischen Akt vor, in dem der Täufling den Tod des Herrn nachvollzieht und einen Bund mit ihm eingeht.³⁴ Angesichts der wachsenden Verfolgung der frühen Täufer gewann diese Deutung der Taufe immer mehr an Einfluß und ist für viele Täufer schließlich die maßgebliche geworden. Sie berührt sich eng mit Hubmaiers Auffassung von der Bluttaufe³⁵ und steht im Zentrum der Märtyrerlieder, besonders dem „Ausbund“ der Passauer Gefangenen von 1535 bis 1539.³⁶ Es gab tatsächlich einige Täufer, für die das Martyrium zum Kernstück des Heilsprozesses geworden ist.³⁷

Die Täufer neigten ohnehin dazu zu bestimmen, was die Taufe nicht sei, statt zu einer positiven Aussage zu kommen, zumal sie nach der Mehrzahl der vorhandenen Quellen, den Verhörprotokollen, *gezwungen* waren, sich zur Kindertaufe zu äußern. Melancthon hielt die Verweigerung der Kindertaufe für etwas skandalös Unchristliches, ja für Blasphemie, da sie die Gnade Gottes denen vorenthält, die sie am meisten verdienen, den Kindern nämlich, die noch keinerlei Bewußtsein für die Sünde entwickelt hätten.³⁸ Die Täufer jedenfalls bestritten die Wirksamkeit der Kindertaufe, da kein Kind die Forderung nach menschlicher Reue, die der Taufe vorausgehen müßte, einsehen könne, eine Fähigkeit, die ihrer Meinung nach das Taufverständnis Luthers voraussetzte. Auch verneinten sie die allgemein angenommene Schwere der Erbsünde, die ja in der Tradition das sakramentale Einfließen der Gnade in den Menschen abgesehen von der Gnadentat Jesu Christi am Kreuz notwendig machte. Die Taufe sei daher nicht nötig, solange das Kind nicht wirklich zur Übernahme von Verantwortung fähig ist und Probleme wie Sünde, Reue und Rechtfertigung nicht verstehen kann.³⁹ Sie verurteilten die Kindertaufe mit eindeutigen Worten als Gotteslästerung und warfen ihren Gegnern vor, daß sie diesen bedeutsamen Akt in der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu einem Kinderspiel, ja letztlich zu einem Teufelswerk verkommen ließen. Einmal verglich Rinck die Kinder-

taufe sogar mit unzünftigem Geschlechtsverkehr, also einer Verletzung des göttlichen Gebots.⁴⁰

Die Täufer untermauerten ihre Argumente mit zahlreichen Belegen aus der Heiligen Schrift, die schon von der Anzahl her beeindruckten, vor allem aber von interpretatorischer Originalität zeugten. Sie waren tatsächlich Neuerer und mußten dafür leiden, daß sie einen Wandel in der Praxis anstrebten, mit der die Christenheit traditionellerweise ihre Mitglieder rekrutierte, indem sie schon die jüngsten Glieder der Gesellschaft in die Obhut der Kirche brachte. In keiner anderen Frage legten die Täufer die Heilige Schrift so kompromißlos buchstabengetreu, ja legalistisch, aus. Mark. 16, 16 zum Beispiel wurde ihre Schlüsselformel für die Heilsordnung: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden“; und diese Formel wäre wirkungslos, wenn sie nicht genau in der vorgeschriebenen, gottgegebenen Reihenfolge angewandt würde: erst der Glaube, dann die Taufe und dann erst das Heil.⁴¹ Auch in dieser Frage lautete der Vorwurf der Täufer gegen Melancthon, wenn ich sie paraphrasieren darf, daß er die Schrift nicht ernst genug nähme, sie vielmehr menschlichen Gewohnheiten angleiche und damit seine eigene und die Verdammnis seiner Anhänger riskiere, vor allem aber die verwundbarsten aller menschlichen Wesen, die Kinder, dieser Gefahr ausliefere.

Vom weltlichen Regiment

In Artikel XVI der Confessio Augustana steht: „Damnant Anabaptista, qui interdicunt haec civilia officia christianis“ (Verdammt sind die Täufer, die den Christen die Übernahme öffentlicher Ämter untersagen).⁴² Dieser Artikel enthält zwei Elemente, die uns beide ins Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Täufern und Lutheranern führen: die Rolle der Ethik im Rahmen ihrer Theologie und die Bedeutung des weltlichen Regiments im Heilsplan Gottes.

Vermutlich hätten die Täufer dem Anfang von Artikel VI zugestimmt: „Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnad für Gott zu verdienen.“⁴³ Abgesehen davon gab es aber nur Meinungsverschiedenheiten zwischen Lutheranern und Täufern über die Rolle der guten Werke, denn die Täufer legten sehr viel mehr Gewicht auf die Ethik als die Lutheraner. Aus diesem Grunde auch warfen die Täufer den Reformatoren vor, sie verdürben mit ihrer Rechtfertigungslehre im Grunde die Moral im

Volke. Dieser Vorwurf fand sich in gewisser Hinsicht auch bei Melanchthon selbst, der sich aus Anlaß seiner ersten Kirchenvisitation im Sommer 1527 entsetzt über die geistliche Situation in den Gemeinden zeigte; kurze Zeit darauf versuchte Wittenberg, diesem Problem zuleibe zu rücken.⁴⁴ Zumindest ein ehemaliger Evangelischer in Mitteldeutschland, Georg Witzel, der angewidert von der Reformation zum Katholizismus zurückkehrte, bezeichnete eben dieses Problem als den Grund seines Sinneswandels.⁴⁵ Die Täufer übertrieben diese Beobachtung. Auf der einen Seite hielten sie diesen Vorwurf für ein brauchbares Mittel, Anhänger für ihren Glauben zu gewinnen, vor allem in den Gemeinden, deren Pfarrer geistig zu unbeweglich waren, sich auf die neueren Rechtfertigungs- und Gnadenlehren einzulassen. Auf der anderen Seite gaben sie sich auch gar keine Mühe, die Wittenberger Zuordnung von Glaube und Werk zu verstehen. Es gibt jedenfalls keinen Hinweis darauf, daß mitteldeutsche Täufer je auch nur Luthers bedeutendste Schriften über diese Fragen gelesen hätten.

Wie ordneten nun die Täufer Glaube und Werk einander zu? In ihren Verhören sagten sie, daß die Werke dem Glauben untergeordnet seien.⁴⁶ Aber diese Werke waren teilweise das Produkt ernsthafter menschlicher Anstrengungen und nicht der spontan-religiöse Ausfluß des Glaubens. Die Täufer arbeiteten hart, um „gut“ zu sein. Auch verbannten sie aus ihren Gemeinden diejenigen, die den hohen sittlichen Anforderungen nicht entsprachen. In Hessen kam es sogar vor, daß Täufer ihre Rückkehr in die evangelische Kirche erst wieder vollzogen, nachdem ihnen zugestanden wurde, ernsthaft für die Durchsetzung der Bannpraxis in dieser Kirche zu sorgen — ein schönes Beispiel übrigens für einen täuferischen Erfolg.⁴⁷

Wichtiger jedoch als die Beziehung, die zwischen Glaube und Werk hergestellt wurde, war das Wesen der Werke selber. In Artikel XVI hieß Melanchthon die Ehe, den gerechten Krieg und die Ausübung des obrigkeitlichen Amtes etc. gut und bemühte sich, diese Berufungen gegenüber den mönchischen Ratschlägen für ein vollkommenes Leben als vollwertige ethische Bewährungsfelder herauszustellen. Die Apologie verdeutlicht dies übrigens noch besser als die Confessio.⁴⁸ Nun gab es wohl nichts, was Melanchthon so sehr verabscheute wie alles Mönchswesen mit seiner Ablehnung des Privateigentums bei den Barfüßern und Karthäusern. Daher scheint seine Verdammung der Täufer hier fast nur ein Nebenprodukt dieser Abneigung zu sein. Dies ist zunächst einmal seltsam, denn die Täufer hatten mit dem Klosterleben nichts gemein, dazu waren sie viel zu antirömisch eingestellt. Dennoch vollzieht Melanchthon diese Gleichsetzung aufgrund äußerer Ähnlichkeiten auf gleichsam natürliche Weise. Die Ehe blieb zwar

für die Täufer gültig, denn Gott und Christus hatten sie ausdrücklich bestätigt. Aber der Kriegsdienst und jedes Amt, das sich auf Gewalt stützte, waren „außerhalb der Vollkommenheit Christi“⁴⁹ und daher dem Christen verboten.

Die Täufer maßen dem weltlichen Amt, sowohl dem Magistrat als dem Richter, der bis zur Todesstrafe über Menschen verfügen konnte, im Heilsplan Gottes keine hohe Bedeutung bei. Rinck etwa unterstrich die orthodoxe christliche Ansicht, daß Gott die Obrigkeit eingesetzt habe, um die Bösen zu strafen und Ordnung zu halten. Die Autorität der Obrigkeit in religiösen Angelegenheiten grenzte er aber scharf ein.⁵⁰ Im Schleithheimer Bekenntnis wurde zwischen „innerhalb“ und „außerhalb der Vollkommenheit Christi“ strenger als sonst im frühen Täufertum unterschieden. Die einzige Form der Gewalt, die den Menschen innerhalb der Vollkommenheit Christi erlaubt wurde, war der Bann. Das Schleithheimer Bekenntnis verbot seinen Anhängern ausdrücklich, obrigkeitliche oder richterliche Ämter zu übernehmen. Der Verfasser dieses Bekenntnisses vertrat die Lehre von den zwei Reichen, die in der christlichen Tradition einen ehrenwerten Platz hat; allerdings vertrat er sie so radikal und machte die Trennung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Reich so klar, wie es bislang höchstens bestimmte Mönchsorden und einige mittelalterliche Ketzer getan hatten.⁵¹ Jeder Aspekt des christlichen Lebens stand seiner Meinung nach unter der Herrschaft Christi allein; und niemand, der ein öffentliches Amt wahrzunehmen hat, könne der absoluten Gehorsamsforderung Christi entsprechen. In ethischen Fragen waren die Täufer äußerst empfindsam und kamen zu kritischen Äußerungen, die in manchen Fällen zu neuer Gesetzlichkeit führten. Beispiele hierfür wären Riedemanns Ansichten zu folgenden Themen: Christ und Steuern, Waffenherstellung und Schmiedehandwerk überhaupt, Kleidermachen, Eid, Grüßen anderer Christen, Klein- und Großhandel, Saufen, das Führen einer Gastwirtschaft usw.⁵² In ethischen Fragen war der Graben zwischen Lutheranern und Täufern tief.

Was bedeutete die täuferische Haltung nun für das obrigkeitliche Amt? In ihrem Einflußbereich war offensichtlich kein Platz für die Ausübung eines solchen Amtes, wenn sie auch verschiedentlich versicherten — gefragt wurden sie ja oft genug —, daß Gott die Schwertgewalt eingesetzt habe, um die Bösen in Zaum zu halten.⁵³ Eine neue politische Theorie haben sie nicht ausgebildet. Hätten sie das versucht, wäre alles auf eine Theokratie oder Christokratie hinausgelaufen. Jedenfalls sahen sie im obrigkeitlichen Amt nichts anderes als eine säkulare Institution, auch wenn sie darauf bestanden, daß Gott sie, wenn auch auf einer niedrigen Stufe seines Heils-

plans, eingesetzt habe. Doch, wie gesagt, theoretisch ausgearbeitet haben sie diese Position nicht. Unüberhörbar sind Verachtung, ja Abscheu gegenüber dem obrigkeitlichen Amt⁵⁴, so sehr, daß sie ihre Richter und Ermittler vor Gericht als Nichtchristen beschimpften und deshalb wohl auch oft höhere Strafen als gewöhnlich erhielten.⁵⁵ Die Täufer zeigten für ihre Gesellschaft ganz einfach keinerlei Verantwortung. Offensichtlich glaubten sie, der weltlichen Obrigkeit aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre nicht unterworfen zu sein und ihren Anweisungen nicht folgen zu müssen, da sie ja nichts Böses im Schilde führten. Innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft genügte der Bann mit seiner gesellschaftlichen Ächtung, um das nötige Maß an Ordnung aufrechtzuerhalten.

Ich habe die Täufer so behandelt, als ob sie vom Schwertgebrauch im obrigkeitlichen Amt mit einer Stimme gesprochen hätten. Das ist in Wirklichkeit aber nicht der Fall. In den letzten zehn Jahren wurde kein Thema so ausführlich in der Täuferforschung bearbeitet wie die Obrigkeitseinschätzung der Täufer. Seither werden wenigstens vier Grundpositionen unterschieden, von Varianten in Detailfragen einmal abgesehen.⁵⁶ Die Täufer konnten sich in dieser Frage nicht auf eine Position einigen. Doch der pazifistische Standpunkt ist für eine stattliche Anzahl von Täufern einzigartig genug im weiteren Rahmen der Geschichte des Christentums und selten genug in den ethischen Positionen, die in der Reformationszeit eingenommen wurden, so daß die kritische Haltung gegenüber jeglichem Gebrauch des Schwertes von so vielen Täufern mehr Aufmerksamkeit auf diese pazifistische Position lenkt als darauf, daß einige Täufer diese Haltung nicht teilten.

Schließlich hätten die Täufer, wie bei den Artikeln über die Kirche und die Sakramente, dies Geschütz im Einklang mit ihrer Neigung zu Schriftbelegen gegen die *Confessio Augustana* aufgeföhren: „Ihr nehmt das Wort Gottes nicht ernst genug. Der Christus der Heiligen Schrift ist „sanftmütig und von Herzen demütig“ (Matth. 11, 29) und ermahnt jeden von uns, nicht zu sündigen, aber er kerkert uns nicht ein oder tötet uns. Seine Nachfolger müssen ihm gehorchen, wenn sie seinen Namen zu Recht tragen wollen.“

Buße und Allversöhnung

Die Artikel XII und XVII verdammen die Täufer, „qui negant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum; item, qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint“ (die offizielle Fassung übersetzt verkürzt: „so lehren, daß diejenigen, so einst seid fromm worden, nicht wieder fallen mügen“) und „qui sentiunt homi-

nibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse“ („so lehren, daß der Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden“).⁵⁷ Keine dieser Anklagen verdient nähere Aufmerksamkeit, denn die meisten Täufer hatten damit nichts zu tun. Vermutlich gehen beide Anklagen auf Informationen zurück, die Melanchthon über Hans Denck erhalten hatte.⁵⁸

Wenn Melanchthon die Täufer des Perfektionismus anklagte, so lag er damit nicht einmal so falsch. Denn sie glaubten ja tatsächlich so fest daran, Christus ganz und gar gehorsam sein zu können, daß die Sünde schon nicht mehr wie eine Möglichkeit erscheinen mochte. Auf der anderen Seite muß aber berücksichtigt werden, daß die Täufer auf strikte Einhaltung kirchlicher Disziplin achteten. Das reicht aus, um Melanchthons Anklage zurückzuweisen und diese Frage auf sich beruhen zu lassen.

Es mag sein, daß Denck an die Versöhnung aller Menschen mit Gott nach dem Gericht glaubte; so jedenfalls will es die Forschung gegenwärtig sehen, obwohl dieser Täufer zu zweideutigen Aussagen neigt.⁵⁹ Doch er scheint ein Einzelfall gewesen zu sein. In der Regel dachten die Täufer, was diese Frage betrifft, ganz in den Bahnen der Rechtgläubigkeit im 16. Jahrhundert.

Zum Abschluß

Im Jahr 1530 existierte neben Luther, Zwingli und Rom eine andere religiöse Alternative. Sie zog nur wenige Menschen in Europa an, und dies fast ausschließlich in den deutsch- und holländischsprachigen Gebieten. Diese Alternative setzte sich nicht durch, sondern begnügte sich damit, hier und da geduldet zu werden und von der Freizügigkeit einiger Grundherren abhängig zu sein, die sich von ihrer toleranten Haltung einige wirtschaftliche Vorteile versprachen. Da die Täufer den Einsatz von Gewalt, besonders nach der Katastrophe von Münster, zur Selbstbehauptung ablehnten und Lutheraner und Katholiken deswegen scharf angriffen, wurden sie selber zur Zielscheibe großer Feindseligkeit. Diese Anfeindung hatte ihre Ursache nicht zuletzt darin, daß weltliche und kirchliche Führer die Befürchtung hegten, diese Dissidenten würden eine neue Erhebung des „gemeinen Mannes“ ankündigen. Die Täufer versuchten nicht, eine neue Ära des religiösen Pluralismus auszurufen, dafür waren sie zu sehr Kinder ihrer Zeit. Sie versuchten nur, den neueröffneten Einsichten der Heiligen Schrift zu folgen, die für sie die höchste und einzig wirkliche Autorität war.

Der Bruch zwischen den Täufern und den Lutheranern war nicht zu heilen; die Feindschaft zwischen ihnen war zu groß, als daß beide noch in der Lage

gewesen wären, einander zu verstehen, selbst wenn sie eine Methode entwickelt hätten, die Meinungsverschiedenheiten zu diskutieren. Die einen betrachteten die anderen als eine besondere Ausgeburt des Teufels.

Erst in unserem Jahrhundert, in dem sich die Säkularisierung mit Macht Bahn bricht, haben diejenigen die Täufer wiederentdeckt, die sich auf andere religiöse Traditionen stützten. Der Weg der Täufer scheint ihnen ernster Überlegung wert und zudem beispielhaft zu sein.⁶⁰ Wir leben in einer Zeit, in der Volks- und Landeskirchen verfallen und für manche Leute sogar irrelevant geworden sind, in der die Kirche also aus denjenigen besteht, die sehr viel Sorgfalt darauf verwenden, sie mit Hilfe der Gnade Gottes lebensfähig zu machen. Deshalb bedeutet es für die amerikanischen Mennoniten, die aus der selbstverschuldeten Isolation ihrer unmittelbaren Vorfahren auszubringen beginnen, eine große Ermunterung, die religiöse Vitalität der geistlichen Nachfahren Luthers und Zwinglis genauso wie der Söhne und Töchter Roms und die geistliche Verwandtschaft mit diesen wieder zu entdecken.

1 Beispiele bei Günther Franz (Hg.), *Wiedertäuferakten 1527–1626. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, IV, Marburg 1951, 227 (fortan: TA Hessen), und Gustav Bossert (Hg.), *Herzogtum Württemberg. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, I, Leipzig 1930, 233, 344.

2 Beatrice Jenny, *Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527*, in: *Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, 28, 1951, 9–18; John H. Yoder (Hg.), *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale, Pa., 1973, 34–43.

3 Unterricht Philip. Melancthon wider die Lere der Wiederteuffer, Wittenberg 1528, A2r.

4 Cornelius J. Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: MQR), XXXVI, 1962, 5–13; ders., *The Middelburg Confession of Hans de Ries*, ebd., 147–154; ders., *A Short Confession of Faith by Hans de Ries*, ebd., XXXVIII, 1964, 5–19.

5 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, Den Haag 1964, 242 bis 252.

6 Hans-Werner Gensichen, *We Condemn*, St. Louis 1967, 87; Edwin L. Lueker, *Lutheran Confessions*, in: *Lutheran Cyclopedia*, St. Louis 1954, 631.

7 J. S. Oyer, a. a. O., 212–213.

8 Heinold Fast, *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: MQR, XXX, 1956, 104–119, bleibt eine wertvolle Aufzählung, obwohl Fast seither über einige Punkte anders denkt. Das Verhör Melchior Rincks vom 17. bis 18. August 1528, in: TA Hessen, 9 f., deutet darauf hin, daß zwischen Rinck und seinen reformatorischen Verhörsteilnehmern über einige Punkte Einvernehmen be-

stand. William Klassen, *Covenant and Community*, Grand Rapids 1968, 178, über Abhängigkeiten Marpecks von Luther.

9 Zur angemessenen Beurteilung der mitteldeutschen Täufer vgl. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History 1525–1618*, Ithaca, New York, 1972; ders., *Anabaptist Sects in the Sixteenth Century: A Research Report*, in: MQR XLVI, 1972, 256–279; John S. Oyer, *The Influence of Jacob Strauss on the Anabaptists*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, 62–82.

10 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen 1930, 58 (fortan: BSLK).

11 W. Klassen, a. a. O., 67.

12 BSLK, 61; J. S. Oyer, *Lutheran Reformers*, 159.

13 Ebd., Kap. 1 und 247 ff.; Paul Wappler, *Thomas Münzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*, Zwickau 1908; Calvin Pater hat neue Einflüsse Karlstadts auf die Täufer entdeckt: *Andreas Bodenstein von Karlstadt as the Intellectual Founder of Anabaptism*, Ph. D. Diss., Harvard Divinity School, 1976.

14 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913, 38–44, dort auch Urkunden 11, 12, 13, 16 und 25.

15 Ebd., 81–85; Tischreden in D. Martin Luthers sämtliche Werke, hg. von J. G. Plockmann und J. K. Irmischer, Erlangen 1926 ff., LXI, 83.

16 P. Wappler, a. a. O., 25–37; Georg Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. im Jahr 1527/28*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, XIII, 1903, 291–353.

17 Justus Menius, *Der Widdertauffer lere vnn geheimnis aus heiliger schrift widerlegt*, Wittenberg 1530, H4r.; P. Wappler, a. a. O., 328 f. (Rincks Schüler Adam Angersbach); vgl. auch TA Hessen, 68 (Marx Baumgart).

18 Peter Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens*, Cayley 1962, 32 f.

19 BSLK, 61.

20 (1) Gutachten an Kurfürst Johann von Sachsen, Okt. 1531, in: Carl G. Bretschneider u. a. (Hgg.), *Corpus Reformatorum*, Halle 1834 ff., IV, 737–740, (fortan: CR). Bretschneider datiert es fälschlicherweise auf das Jahr 1541; vgl. dazu Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster 1910, 25 Anm. 5.

(2) Etliche Propositiones wider die lehr der Widerteuffer, 1535, Av-A2r und A4r.

(3) Verlegung etlicher vnchristlicher Artickel welche die Widerteuffer furgeben, Wittenberg 1536. Melanchthon erwähnt hier nicht das Problem der reinen Kirche.

(4) Das weltliche Oberkeit den Widertaufferen mit leiblicher straff zu weren schuldig sey, Wittenberg 1536, Bv, wo Melanchthon die Täufer mit den Donatisten gleichsetzt.

21 Von Hans-Jürgen Goertz wird ein Buch über „Die Täufer. Geschichte und Deutung“, im C. H. Beck Verlag München angekündigt, das auf den „Sitz im

Leben“ der Täufer im Antiklerikalismus hinweist, bes. hilfreich ist das 2. Kapitel: Antiklerikalismus und „Besserung des Lebens“.

22 P. Riedemann, a. a. O., 31.

23 Etliche schöne Christliche Geseng wie sie in der Gefengknüß zu Passaw jm Schloß von den Schweitzer Brüdern durch Gottes gnad geticht vnd gesungen worden, 1564, 29r, ein Lied von Michael Schneider, das in allen Ausgaben des „Ausbund“ fehlt.

24 BSLK, 60.

25 Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Berne, Ind., 1952, ist noch die beste Untersuchung zum Kirchenverständnis der Täufer, auch wenn dort nicht die mitteldeutschen Täufer, wie andere auch nicht, behandelt werden.

26 BSLK, 62.

27 John S. Oyer, a. a. O., 216 f.

28 Georg Schnabel, Verantwortung und widerlegung der artikel, so jetzund im land zu Hessen uber die armen Davider (die man widertauffer nennt) usgegangen sind, in: TA Hessen, 165–180.

29 Verhör, in: TA Hessen, 8.

30 Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop 1977, bes. 277 f.

31 Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism*, Scottdale, Pa., 1966, 19–57.

32 P. Wappler, Thüringen, 329 (Angersbach); TA Hessen, 8 (Rinck); Widerlegung eyner schrifft so Johannes Bader, vermeynter pfarrher zu Landau, newlich than hat, den Kindertauff als Christlich zuerhalten, in: MQR XXXV, 1961, 207 bis 211, 208.

33 Für Rinck vgl. J. Menius, a. a. O., E2r-E3r und MQR XXXV, 1961, 211 bis 217, 216, und Rincks „Vermanung vnd warnung an alle so in der Oberkeit sind, hg. von Gerhard J. Neumann, in: MQR XXXV, 1961, 211–217, bes. 216. Vgl. auch Erich Geldbach, *Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior Rinck*, in: *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung*, XXI, 119–135.

34 Verhör, in: TA Hessen, 12.

35 R. S. Armour, a. a. O., 53.

36 Vgl. bes. die Lieder von Hans Betz und Michael Schneider (verstreut zwischen Nr. 81–112) in einer neueren Ausgabe des *Ausbund*, Lancaster, Pa., 1922.

37 Die beste Untersuchung zu diesem Thema ist immer noch: Ethelbert Stauffer, *Märtyrertheologie und Täuferbewegung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII, 1933, 545–598.

38 Unterricht, B3v; Brief an Myconius vom 31. Okt. 1531, in: CR, IV, 738 f. (Gotteslästerung).

39 Rinck, *Vermanung*, 216 pass.

40 Ebd., 216 f.

41 Rinck, *Widerlegung*, 208.

42 BSLK, 68.

43 Ebd., 58 f.

- 44 Otto Clemen (Hg.), *Supplementa Melancthoniana*, Leipzig 1926, I. Abt. 6, 369 (Melancthon an Kurfürst Johann am 13. August 1527); vgl. auch Melancthons Brief an Camerarius, ca. 9. August 1527, in: CR, I, 880.
- 45 Georg Witzel, *Pro defensione bonorum operum adversus novos evangelistas*, Leipzig 1532, und ders., *Apologie: das ist: ein vertedigrede Georgij Wicelij widder seine affterreder die Luteristen*, Leipzig 1533.
- 46 Rinck, in: TA Hessen, 7, 8, 9–10; vgl. auch sein Tauffformular in: J. Menius, a. a. O., E2v-E3r.
- 47 TA Hessen, 213–237 (Bericht von der Disputation, 30. Okt. bis 3. Nov. 1538). (Aus dem Englischen übertragen von Dr. Christoph Junge)