

MARTIN ROTHKEGEL

Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis

Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017, insbesondere im Zusammenhang mit den Themenjahren »Freiheit« (2011), »Toleranz« (2013) und »Politik« (2014) der Reformations- bzw. Lutherdekade, wurden und werden in zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen Verbindungen zwischen der Reformation – bzw. dem Leben und Werk des Reformators Martin Luther – und den Ursprüngen des modernen westlichen Freiheitsverständnisses und der Demokratie gezogen. Die Einordnung der Reformation in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist dabei mehr als ein Nebenaspekt, sondern sie ist das Hauptargument zur Legitimation der massiven finanziellen Unterstützung der von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ausgerichteten Jubiläumsfeierlichkeiten durch Bund und Länder. Als ein Beispiel von vielen sei der jüngst erschienene Grundlagentext des Rates der EKD zum Reformationsjubiläum, »Rechtfertigung und Freiheit«, genannt: Laut dem Geleitwort des scheidenden EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider trug die Reformation »zur Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit bei, veränderte das Verhältnis von Kirche und Staat« und »hatte Anteil an der Entstehung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und des modernen Demokratieverständnisses«.¹ Weniger eindeutig formuliert der Grundlagentext selbst den Zusammenhang zwischen Reformation und politischer Freiheitsgeschichte: »Die Reformation hat ... ihren spezifischen Anteil an der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Sie hat diesen Anteil, selbst wenn sie an einzelnen Punkten gerade kein Teil dieser Freiheitgeschichte war. Diese Verbindung von Reformation und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte ist der fundamentale Grund dafür, dass das Jubiläum nicht allein ein Fest der Kirchen ist, sondern ein Fest der ganzen Gesellschaft und des säkularen Staates werden sollte.«²

Man kann es deutlicher ausdrücken: Die in der EKD zusammengeschlossenen Landeskirchen waren bis zum Ende der Monarchie in Deutschland 1918 Staatskirchen und haben erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem konstruktiven Verhältnis zur Demokratie gefunden. Historische Traditionslinien innerhalb des staats- bzw. landeskirchlichen deutschen Protestantismus, die vom refor-

matorischen Aufbruch der 1520er zum modernen Verständnis von Freiheit und Demokratie führen, lassen sich schlechterdings nicht ausmachen. Die durchaus berechtigte und naheliegende Frage nach dem Zusammenhang von Reformation, Freiheit und Demokratie wird durch die konfessionelle und nationale Engführung der gegenwärtigen Jubiläumsaktivitäten auf die Person Martin Luthers und auf das deutsche Luthertum auf ein historisch fragwürdiges Gleis geführt.

Weitet man jedoch die Fragestellung aus auf die Pluralität der Reformation über den staatskirchlichen Protestantismus und auf ihre Wirkungsgeschichte über den deutschen Sprachraum hinaus, ergibt sich ein anderes Bild. Als historische Kontexte, in denen das theologische Erbe der Reformation deutlich erkennbar und nachhaltig zur Genese des modernen freiheitlichen Staatsverständnisses beigetragen hat, lassen sich vor allem das revolutionäre England des 17. Jahrhunderts und die politischen Experimente englischer Nonkonformisten in der Neuen Welt benennen. Besonders hervorzuheben ist die für die amerikanische Demokratiegeschichte wegweisende Gründung des säkularen und demokratischen Staats Rhode Island durch Roger Williams (1603-1683) und John Clarke (1609-1676), mit der die politische Theologie der frühen englischen baptistischen Bewegung in die Praxis umgesetzt wurde. Das für die weitere Entwicklung des westlichen Freiheits- und Staatsverständnisses so folgenreiche politisch-theologische Konzept der englischen täuferischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts, wonach sich die legitime Kompetenz der weltlichen Obrigkeit nicht auf den Bereich der Religion erstreckte, hatte eine Vorgeschichte in den kontinentaleuropäischen Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts, die im vorliegenden Essay skizziert werden soll.

Aufrührer und Schwärmer, Vorläufer liberalen und demokratischen Denkens oder apolitische Pazifisten?

Zwischen den 1520er Jahren und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden im deutschen Sprachraum, in den Niederlanden, in Italien, in Polen und in England Bewegungen und Gruppen, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Kindertaufe ablehnten und die Taufe der Gläubigen praktizierten. Dazu zählten die täuferischen Bewegungen im oberdeutschen Sprachraum (seit 1525), im niederdeutsch-niederländischen Sprachraum (seit 1530) und in Italien (seit ca. 1540), ferner die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder (seit 1565), die aus der Begegnung puritanischer und mennonitischer Traditionen hervorgegangenen *General Baptists* (seit 1609) und schließlich die calvinistischen *Particular Baptists* (seit ca. 1640). Von zeitgenössischen Gegnern wurde gegen alle diese

Gruppen, trotz ihrer recht unterschiedlichen Entstehungskontexte und theologischen Prägungen, der Vorwurf der Taufwiederholung erhoben, der sich in Ketzernamen wie *anabaptistae*, *catabaptistae*, *rebaptizantes* oder den volkssprachlichen Äquivalenten »Wiedertäufer«, »Täufer« usw. ausdrückte.

Die Wiederholung der christlichen Taufe galt nicht nur als Häresie, sondern stellte seit der Spätantike auch nach weltlichem Recht ein Kapitalverbrechen dar (Cod. Iust. I 6). Unter Berufung auf diese Rechtstraditionen wurden die Täufer sowohl von altgläubigen als auch von evangelischen Obrigkeiten verfolgt. Auf dem Speyrer Reichstag von 1529 wurde festgelegt, dass Wiedertäuferei ohne vorhergehende geistliche Inquisition von den weltlichen Gerichten als Kapitalverbrechen zu ahnden sei. Zwar gab es Obrigkeiten, die die in der Speyrer Konstitution vorgeschriebene Todesstrafe nur selten oder gar nicht anwandten, aber auch in diesen Territorien mussten die Täufer stets darauf bedacht sein, ihre religiösen Überzeugungen möglichst unbemerkt von obrigkeitlichen Behörden zu leben. Dagegen gab es in den multikonfessionellen Ständestaaten Mähren und Polen Adlige, die den Täufern Schutz gewährten und ihnen die Entfaltung ihres Gemeindelebens ermöglichten. Einer (begrenzten) Toleranz erfreuten sich die Täufer seit den 1570ern auch in den von der habsburgischen Herrschaft befreiten Vereinigten Niederlanden. Die englischen baptistischen Bewegungen erlebten eine kurze Blütezeit in den Jahren der Revolution und des Commonwealth zwischen 1640 und 1660, in denen sie sich weitgehend ungestört entfalten konnten.

Mit ihrer Forderung nach Freiwilligkeit von Taufe und Kirchenmitgliedschaft stellten die täuferischen Bewegungen die Grundlagen sowohl der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung als auch der politischen Theologien der Reformatoren in Frage. Die politische Brisanz des täuferischen Konzepts der Freiwilligkeitskirche und seiner impliziten und expliziten politischen Konsequenzen wurde von zeitgenössischen Gegnern oft deutlicher wahrgenommen als von den Täufern selbst. Luther und die lutherische Polemik der folgenden Jahrhunderte sahen in den Täufern gefährliche Aufrührer und »Schwärmer«, die die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu zersetzen drohten, wobei der (nicht von der Hand zu weisende) Einfluss Thomas Müntzers auf einen Teil der frühen Täuferbewegungen ein wichtiges Argument war. Diese Perspektive auf das Täufertum wirkte bis in die moderne Forschung nach. In einem berühmten Vortrag *Luther und die Schwärmer* von 1922 interpretierte Karl Holl Luthers Kampf gegen die Schwärmer als Vorwegnahme aktueller Frontstellungen. Von Müntzer und den Täufern führe eine Linie zu den englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts und von diesen zur liberalen und demokratischen politischen Kultur in England und Amerika. Die historischen Täuferbewe-

gungen figurierten bei Holl als Typus der subversiven Kräfte, gegen die das im wilhelminischen Kaiserreich verkörperte lutherisch-deutsche Wesen im Weltkrieg gerungen habe. Holl griff vor allem Ernst Troeltsch an, indem er zusammenfasste, Luthers »Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont«, stehe »dem letzten Sinn des Christentums näher« als die von der täuferischen Tradition beeinflusste »englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung«, in der »die ›Freiheit‹ das ein und alles ist«.³

Troeltsch hatte unter anderem in seinem 1912 erschienenen Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* die Täufer aus ihrer Rolle als »Stiefkinder der Reformation« herausgeholt, indem er sie anhand ihrer ekklesialen Sozialgestalt, der Freiwilligkeitskirche, typologisch in eine gemeinsame Kategorie mit den englischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts einordnete.⁴ In letzteren, vor allem in den Baptisten, sah er im Anschluß an den Staatsrechtler Georg Jellinek die Urheber des modernen Konzepts der Menschenrechte. In seiner Abhandlung *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1895 hatte Jellinek die Vorgeschichte der Menschenrechtsdeklarationen der amerikanischen und der französischen Revolution auf die Forderung der englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts nach Gewissens- und Religionsfreiheit zurückgeführt.⁵ Für Troeltsch ergab sich eine typologische Linie des »Sektentypus auf dem Boden des Protestantismus« vom kontinentaleuropäischen Täuferium des 16. Jahrhunderts zum angelsächsischen Nonkonformismus des 17. Jahrhunderts. Diesem Typ des Protestantismus sei ein maßgeblicher Beitrag zur Genese der modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschaften zuzuschreiben.⁶

In eine ähnliche Richtung wies Johannes Kühn in seiner ideengeschichtlichen Untersuchung *Toleranz und Offenbarung* von 1923, deren Bedeutung unter anderem darin bestand, dass Kühn im Unterschied zu Troeltsch seine Argumentation mit gründlichen Quellenstudien belegen konnte.⁷ In der nordamerikanischen Forschung der folgenden Jahrzehnte waren es dann vor allem die freikirchlich geprägten Kirchenhistoriker Roland Bainton,⁸ Franklin Littell⁹ und George H. Williams,¹⁰ die die Täufer des Reformationsjahrhunderts als Vorläufer des angelsächsischen Freikirchentums in den Blick nahmen und ihnen die Vorwegnahme von Freiheitskonzepten zuschrieben, die sich zweieinhalb Jahrhunderte später in der amerikanischen Demokratie entfalten sollten. Die zweite Hälfte der zugrundeliegenden Theorie ist unschwer zu ergänzen – nämlich dass in der lutherischen Reformation und im staatskirchlichen Protestantismus politisch-theologische Weichenstellungen vorweggenommen seien, die zur deutschen Katastrophe des 20. Jahrhunderts führen sollten.

Dass die angelsächsischen Freikirchen vom 17. bis zum 19. Jahrhunderts in ei-

nem besonderen Maße zur Entstehung und Verwirklichung freiheitlicher und demokratischer Politikkonzepte in Großbritannien und Nordamerika beigetragen haben, liegt auf der Hand. Es stellte sich jedoch die Frage, inwiefern es plausibel ist, die kontinentaleuropäischen Täufer des 16. Jahrhunderts als Vorläufer des angelsächsischen Freikirchentums zu interpretieren, wie Troeltsch und die ihm folgenden Forscher dies in der einen oder anderen Weise getan hatten. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts dominierte in der Forschung eine Engführung des Begriffs »Täufertum« auf bestimmte deutsche und niederländische Täufergruppen des 16. Jahrhunderts und deren direkte konfessionelle Nachkommen, die auf diese Weise in eine grundlegende Distanz von den italienischen und polnischen täuferisch-antitrinitarischen Bewegungen und von den englischen baptistischen Bewegungen gerückt wurden. Diese Engführung ging von nordamerikanischen mennonitischen Forschern aus, die mit ihrer historischen Arbeit die Frage nach der konfessionellen Identität ihrer Glaubensgemeinschaft in der Gegenwart verbanden. Angesichts der Polarisierung des nordamerikanischen konfessionellen Spektrums in Liberale und Fundamentalisten, verbunden mit einer politischen Polarisierung in ein linkes und ein rechtes Lager, verfolgte der einflussreiche mennonitische Theologe Harold S. Bender die Absicht, seiner Denomination einen betont unpolitischen Mittelweg zwischen der Skylla des Liberalismus und der Charybdis des Fundamentalismus zu weisen. In seinem Essay *The Anabaptist Vision* von 1943 und in seiner 1950 publizierte Monographie über Konrad Grebel und die Anfänge des Täufertums in der Zürcher Reformation entwarf Bender das Idealbild eines auf den Fundamenten der Zürcher reformierten Theologie stehenden, aber stark praktisch-ethisch ausgerichteten, freikirchlichen, streng pazifistischen und völlig apolitischen Täufertums. Benders wichtigstes historisches Beweisstück, dem er den Rang einer normativen Bekenntnisschrift zuschrieb, waren die sogenannten Schleithimer Artikel von 1527.¹¹

Benders Konzept eines »normativen« oder »evangelischen« Täufertums bedeutete, dass Personen und Gruppierungen, die zwar die Taufe der Gläubigen praktizierten, aber theologisch von der angeblichen evangelischen Orthodoxie der Benderschen Idealtäufer abwichen oder nicht deren Pazifismus teilten, marginalisiert wurden oder ganz aus dem Begriff des Täufertums herausfielen, so unter anderem Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Ludwig Hätzer, Melchior Hoffman, die Münsteraner Täufer und David Joris; erst recht fielen die italienischen und polnischen antitrinitarischen Täufer und die nicht-pazifistischen englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts aus Benders Definition heraus. Was übrigblieb, war ein idealisiertes Bild der »Schweizer Brüder« und anderer pazifistischer Täufergruppen des oberdeutschen Sprachraums und der gewaltlosen

niederdeutsch-niederländischen Täufergemeinden, die sich nach der Katastrophe von Münster unter der Führung von Menno Simons und Dirk Philipps gesammelt hatten. Nicht zufällig koinzidierte Benders Spektrum der »wahren« Täufer mit jenen täuferischen Denominationen, die im 20. Jahrhundert in Nordamerika vertreten waren, d.h. den Schweizer Brüdern, Mennoniten, Amischen und Hutterern.

Durch die Zeitschrift *The Mennonite Quarterly Review*, die unter Benders Herausgeberschaft zum wichtigsten Publikationsorgan der Täuferforschung wurde, und durch eine enge Zusammenarbeit mit dem deutschen Verein für Reformationsgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg erlangte Benders Einführung großen Einfluß im Wissenschaftsbetrieb. Hans Hillerbrands Studie *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns* von 1962,¹² Clarence Bau-mans Monographie *Gewaltlosigkeit im Täuferturn* von 1968¹³ und die frühen historischen Arbeiten John Howard Yoders¹⁴ griffen Benders apolitisch-pazifistische Interpretation des Täuferturns auf, präzisierten und bestätigten sie – was nicht weiter erstaunlich ist, denn ihre Untersuchungen beschränkten sich von vornherein auf Personen und Gruppen, die Benders Kriterien des »wahren« Täuferturns erfüllten.

Benders idealtypische Sicht, wonach ein apolitischer Pazifismus zu den Wesensmerkmalen des Täuferturns gehörte, wurde seit 1970 durch eine Reihe von Forschungsbeiträgen grundlegend revidiert. Besonders hervorzuheben ist James M. Stayers Buch *Anabaptists and the Sword* von 1972, in dem Stayer den Nachweis erbrachte, dass die Gewaltlosigkeit im Sinne der *Schleitheimer Artikel* nur eine von mehreren innerhalb des Täuferturns diskutierten Haltungen zur Obrigkeitsfrage war. Die Ursprünge des Täuferturns seien im Kontext der Infragestellung der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse im Bauernkrieg von 1525 zu interpretieren. Erst in einer postrevolutionären Phase habe sich im Täuferturn als Reaktion auf die Niederlage der Bauern, auf das Scheitern volkskirchlich-täuferischer Reformationsversuche, auf das Ausbleiben einer endzeitlichen Umwälzung aller Machtverhältnisse und auf die einsetzende Verfolgung der Täufer beim überwiegenden Teil der Täufer die Gewaltlosigkeit durchgesetzt, im oberdeutschen Täuferturn im Laufe der späten 1520er, im niederländisch-niederdeutschen Täuferturn erst als Reaktion auf die Katastrophe von Münster 1535.¹⁵

Zum andern ist die 1972 abgeschlossene Habilitationsschrift von Gottfried Seebaß über den Täuferführer Hans Hut zu nennen. Seebaß wies ausführlich nach, dass die Lehre Huts, der 1526-27 eine täuferische Bewegung von Mitteldeutschland bis Niederösterreich in Gang brachte, in wesentlichen Punkten von Thomas Müntzer abhängig sei. Hut erwartete, dass zu Pfingsten 1528 mit

einem Einfall der Türken nach Mitteleuropa das Weltende einsetzen würde. Bis dahin gelte es, die Auserwählten durch die Taufe zu versiegeln (vgl. Off. 7,3). Bis zum Eintreten der Endereignisse sollten die Getauften abwarten und die herrschenden politischen Verhältnisse nicht in Frage stellen. Die *Schleitheimer Artikel* lehnte Hut ausdrücklich ab. Hut starb bereits im Dezember 1527 im Gefängnis. Erst nach dem Ausbleiben der für Pfingsten 1528 angekündigten Ereignisse nahm ein Teil seiner Anhänger pazifistische Grundsätze an.¹⁶ Neben dem Nachweis, dass ein beträchtlicher Teil des frühen Täuferturns ursprünglich nicht pazifistisch war, war damit auch Benders monogenetische Ableitung der täuferischen Lehre aus der Zürcher Reformationstheologie erschüttert. Es folgten eine Untersuchung Werner Packulls zur Rezeption mystischer Traditionen im oberdeutschen Täuferturn¹⁷ und eine Monographie von Klaus Deppermann über Melchior Hoffman.¹⁸ Ihre Revision des Täuferbildes, wie es in der Bender-Schule ausgebildet worden war, fassten Stayer, Packull und Deppermann 1975 in der berühmten Abhandlung *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins* zusammen.¹⁹

Damit wurde der Begriff des Täuferturns wieder umfassender und komplexer. Hubmaier, Denck, Hätzer, die Münsteraner Täufer, David Joris und andere wurden als Gegenstände der Täuferforschung rehabilitiert. In einem entscheidenden Punkt konnte jedoch auch die revisionistische Täuferforschung die Bendersche Engführung nicht überwinden, nämlich in der nationalen Beschränkung auf den deutschen und niederländischen Bereich. Während George H. Williams den italienischen und polnischen Täuferbewegungen in seinem erstmals 1962 erschienenen Standardwerk *The Radical Reformation* große Aufmerksamkeit gewidmet hatte²⁰ und der Italiener Ugo Gastaldi im zweiten Band seiner monumentalen Darstellung der Geschichte des Täuferturns von 1982 darüber hinaus auch die Entstehung der ersten englischen Baptistengemeinden kurz nach 1600 einbezogen hatte,²¹ hält das 2007 von John D. Roth und James M. Stayer herausgegebene Handbuch zur Geschichte des Täuferturns an einem nicht plausibel begründbaren »germanozentrischen« Begriff des Täuferturns fest.²² Ohne die Ausweitung des Blicks auf Polen und England lässt sich die Bedeutung des Täuferturns für die Genese der Moderne aber gar nicht sinnvoll diskutieren. Wie der folgende Überblick über ausgewählte Ansätze politischer Ethik in den täuferischen Bewegungen der frühen Neuzeit zeigt, waren es gerade die Polnischen Brüder und die frühen englischen Baptisten, durch die im 17. Jahrhundert Impulse aus dem politischen Denken der deutschen und niederländischen Täufer weiterentwickelt wurden und Eingang in politische Diskurse in den Niederlanden, England und Nordamerika fanden.

Das Schwert und die Vollkommenheit Christi: Das schweizerische und oberdeutsche Täuferturn

Der Prozess der Lehrbildung unter den Täufern in der Schweiz, Süddeutschland, Österreich und Mähren war ein komplizierter Prozess, der sich über einen Zeitraum von etwa zehn Jahren hinzog und in dem ein Spektrum von recht unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Obrigkeit vertreten wurde. Einen wichtigen Punkt bezeichnet das Jahr 1525, als es im Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz in Zürich zur ersten bezeugten Taufhandlung kam und Balthasar Hubmaier in Waldshut mit Unterstützung des Stadtrats den Versuch einer täuferischen Lokalreformation unternahm. Bis etwa 1530 breiteten sich Taufbewegungen dynamisch über einen großen geographischen Raum aus. Neben den von Zürich und Waldshut ausgehenden Impulsen waren auch andere theologische Prägungen wirksam, so die von Müntzer beeinflusste Leidenstheologie und Apokalyptik Hans Huts und die von Hans Denck vertretene spiritualistische Tendenz. Der Expansion der täuferischen Bewegungen setzte die obrigkeitliche Verfolgung bald Grenzen, in vielen Regionen kam es bald schon wieder zu einer rückläufigen Entwicklung oder zur weitgehenden Auflösung der täuferischen Gruppen. Als vorläufigen Endpunkt dieser frühen Phase könnte man die Jahre um 1535 benennen, in der die Konsolidierung von Restgruppen des Täuferturns in mehreren, mehr oder minder strukturierten Sammlungsbewegungen, Denominationen oder Netzwerken einsetzte.

Ein kontrovers diskutiertes Forschungsproblem stellt die Frage dar, ob die Zürcher Taufhandlung vom Januar 1525 als Versuch der Gründung einer freikirchlichen Minderheitsgemeinde zu interpretieren sei oder als der Versuch, durch eine demonstrative Protesthandlung eine Reform der Taufpraxis in der Zürcher Kirche in Gang zu bringen. Unterschiedlich wird auch die Frage beantwortet, inwiefern im Zürcher Proto-Täuferkreis, der schon wenige Tage nach der Taufhandlung von den Behörden zerschlagen wurde, bereits die separatistische Ekklesiologie und pazifistische Ethik der *Schleitheimer Artikel* vom Februar 1527 angelegt waren.²³ Die Artikel gehen auf eine Zusammenkunft von Vertretern verfolgter täuferischer Gemeinden in Schleithem bei Schaffhausen zurück und formulierten einen Konsens in Fragen der Lehre, der Gemeindestruktur und der Ethik. Der sechste Artikel erklärt: »Das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi.« Die Legitimität der Gewaltausübung durch die Obrigkeit wird zwar bekräftigt, da sie eine durch den Sündenfall notwendige Ordnung Gottes sei, ihre Kompetenz erstreckte sich aber nicht auf Glaubensdinge. Dem Christen seien die Ausübung obrigkeitlicher Ämter, der Waffendienst und die Eidesleistung streng verboten. Der Christ sei an die Gebote Christi in der Bergpredigt gebunden, die Obrigkeit dagegen könne gar

nicht christlich sein.²⁴ Das offensichtliche Paradox dieser Aussagen besteht darin, dass die obrigkeitliche Ausübung von Todesstrafe und Landesverteidigung einerseits göttlicher Auftrag ist, andererseits aber vom Heil ausschließt.

Es ist schwer einzuschätzen, inwiefern die 1527 im Druck erschienenen *Schleitheimer Artikel* unter den Täufern tatsächlich als normativer Text verbreitet waren.²⁵ Seit 1527 war jedenfalls die Frage des »Schwertes«, d. h. das Verständnis der Obrigkeit und der Geltungsanspruch der Bergpredigt, ein zentraler Gegenstand innertäuferischer Diskussionen. Die lebenspraktische Plausibilität der *Schleitheimer Artikel* für viele Täufer lag darin, dass sie die prekäre Erfahrung der Verfolgung und sozialen Ausgrenzung positiv zu deuten halfen. Nicht nur durch die strenge Auslegung des Gewaltverbots der Bergpredigt, sondern insbesondere auch durch die Eidesverweigerung schlossen sich die an Schleithem orientierten Täufer weitgehend von sozialer und politischer Partizipation in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften sowie von der Möglichkeit, vor Gerichten Recht zu suchen, aus. Die Nachfolge im wörtlichen Gehorsam gegenüber den Worten Christi vermittelte einerseits Heilsgewissheit und war andererseits gleichbedeutend mit dem freiwilligen Weg in die soziale Marginalisierung. Besonders in der Schweiz lässt sich eine Ruralisierung des ursprünglich überwiegend städtisch-bürgerlichen Täufertums beobachten. Zuweilen durchaus wohlhabend, aber an den Rand der Gesellschaft gedrängt, fanden die Täufer in geographischen Randlagen die für ihr Verständnis der Nachfolge nötigen Freiräume.

Einen der Sache nach den *Schleitheimer Artikeln* entgegengesetzten Standpunkt nahm Balthasar Hubmaier ein, der nach der gewaltsamen Unterdrückung der Waldshuter Täuferreformation durch die Habsburger nach Nikolsburg in Mähren gegangen war und dort 1526/27 eine täuferische Lokalreformation durchgeführt hatte. Er verteidigte obrigkeitliche Ämter, Gerichtsbarkeit, Waffendienst und rechtlich notwendige Eide als dem Christen erlaubt. Die fromme Nikolsburger Obrigkeit, die Herren von Liechtenstein, lobte er für die aktive Unterstützung der kirchlichen Reformen in den Pfarrkirchen der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg. In die Kompetenz der Obrigkeit fiel nach Hubmaiers Auffassung auch die Abstellung des Götzendienstes, also des altgläubigen Kultus. Der täuferische Grundsatz, die Obrigkeit dürfe in Glaubensdingen keinen Zwang ausüben, wurde in Nikolsburg nicht im Sinne einer gleichzeitigen Duldung mehrerer christlicher Gruppen unter einer Obrigkeit verstanden. Ein Teil der Bevölkerung blieb zwar ungetauft, separate Winkelgottesdienste abweichender Gruppierungen wurden jedoch nicht geduldet. Im Sommer 1527 erzwang Ferdinand I. die Auslieferung Hubmaiers nach Wien, wo dieser im März 1528 auf dem Scheiterhaufen starb. Die Nikolsburger Täuferkirche bestand noch bis 1535 weiter.

Zwischen der radikal separatistischen Schleitheimer Position auf der einen Seite und Hubmaiers optimistischem Verständnis der Obrigkeit auf der anderen Seite wurden im oberdeutschen Täufertum auch Mittelwege gesucht, so von dem in Augsburg ansässigen Wasserbauingenieur Pilgram Marpeck, der ein Netzwerk klandestiner Täufergemeinden im oberdeutschen Raum koordinierte. Marpecks Gemeinden, die »Bundesgenossen«, versuchten, sich durch ein Minimum an politischer Partizipation innerhalb der städtischen Gesellschaft zu behaupten. Die meisten dieser meist sehr kleinen Gemeinden lösten sich aber schon bald nach Marpecks Tod (1556) auf. Marpeck und seine Gemeinden waren der Auffassung, dass die wahren Christen zur Gewaltlosigkeit verpflichtet seien. Die Obrigkeit habe kein Recht, in Glaubensdingen Gewalt anzuwenden. Damit verbanden sie eine legitimistische Auslegung von Römer 13, wonach aktiver Widerstand gegen den Kaiser unzulässig sei. Den Widerstand der evangelischen Reichsstände gegen Karl V. lehnten sie ausdrücklich ab.

Es wird deutlich, dass das oberdeutsche Täufertum, seiner theologischen Heterogenität entsprechend, ein plurales Spektrum politischer Haltungen umfasste. Im Mittelpunkt der Diskussionen stand dabei die Frage nach der Bedeutung des Gewalt- und Eidesverbots der Bergpredigt. Abgesehen von Hubmaier und den Nikolsburger Täufern nahm die überwiegende Mehrheit der oberdeutschen Täufer nach und nach pazifistische Haltungen ein, die die Möglichkeiten aktiver Partizipation an politischem Handeln stark einschränkten oder weitgehend ausschlossen. Zwei weitere von den oberdeutschen Täufern diskutierte Themen von politischer Bedeutung waren die Forderung nach Religionsfreiheit und die Frage des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, insbesondere ob die theokratischen Ordnungen des Alten Bundes nach dem Kommen Christi noch Maßstab und Legitimation obrigkeitlichen Handelns sein können.

Das Hauptargument für die Forderung der oberdeutschen Täufer nach Religionsfreiheit war die Formel »Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben kann, daher darf man niemanden zum Glauben zwingen.« Hubmaier und der Nikolsburger Täuferkirche traten lediglich für die Straffreiheit von Andersgläubigen ein, sahen aber in der Abstellung des Götzendienstes – also des altgläubigen Kultus – eine obrigkeitliche Aufgabe. Die übrigen oberdeutschen Täufer gelangten dagegen rasch zu konsequenteren Auffassungen, wonach sich die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit überhaupt nicht auf Angelegenheiten des Glaubens und der gottesdienstlichen Praxis erstrecke. In täuferischen Texten aus der Schweiz, Süddeutschland und Mähren wird die Forderung nach einer vollständigen Trennung von Obrigkeit und Kirche deutlich ausgesprochen.²⁶

Die Frage nach der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Fragen des Glaubens und Gottesdienstes wurde von den Täufern ausführlich im Zusammen-

hang mit der hermeneutischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament diskutiert. Zwingli hatte das obrigkeitliche Kirchenregiment, die Kindertaufe, den Waffendienst und die Verfolgung der Täufer aus dem Alten Testament legitimiert. Dagegen argumentierten die pazifistischen Täufer, dass die theokratischen Ordnungen und der Kultus des Alten Testaments in ihrer wörtlichen Bedeutung aufgehoben und nur noch typologisch auf die Person Christi und die geistliche Politeia der Kirche zu beziehen seien. Daher könne das Alte Testament seit dem Kommen Christi nicht mehr Maßstab und Rechtsquelle für obrigkeitliches Handeln sein. Zugleich waren sie der Auffassung, dass die Obrigkeit unmöglich die Gebote Christi im Neuen Testament befolgen könne, weil sie außerhalb der »Vollkommenheit Christi« stehe. Wenn sich die Obrigkeit einerseits nicht am Alten Testament orientieren darf, andererseits aber auch nicht das Neue Testament befolgen kann, fällt die biblische Offenbarung – soweit sie über das Naturgesetz hinausgeht – als Grundlage und Maßstab staatlichen Handelns eigentlich komplett weg. Wenn Staat und Kirche getrennt sein müssen und die Offenbarung nicht Norm obrigkeitlichen Handelns sein kann, dann ist die naheliegende Konsequenz ein konsequent weltliches, religiös neutrales Verständnis des Staates, dessen Handeln sich an Vernunft, Erfahrung und Übereinkunft orientieren müsse. Diese Konsequenz konnte von den oberdeutschen pazifistischen Täufern des 16. Jahrhunderts jedoch nicht gezogen werden, da für sie die Ausübung des »Schwerts« unausweichlich mit Sünde verbunden war, also auf keinen Fall religiös neutral sein konnte.²⁷

Kirche als Gegengesellschaft: Die Hutterischen Brüder

Das erfolgreichste Modell täuferischer Lebensweise im oberdeutschen Raum war der radikale Separatismus der Hutterischen Brüder in Mähren, einer aus der Hutschen Bewegung hervorgegangenen pazifistischen Glaubensgemeinschaft. Die Hutterer lebten unter dem Schutz adliger Grundherren in Handwerkerkommunen und bildeten eine völlig in sich geschlossene Gegengesellschaft mit urbaner Wirtschaftsstruktur. Sie betrachteten sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete wahre Kirche Gottes. Mähren sei der endzeitliche Zufluchtsort der Braut Christi in der Wüste, von dem in Offenbarung 12 die Rede sei. Ihre Attraktivität verdankte die hutterische Gemeinschaft, die dank eines ständigen Zuzugs von Täufern aus den Nachbarländern einen Mitgliederstand von etwa 20.000 Personen um 1600 erreichte, der Tatsache, dass sie religiöse Konzepte und Praktiken der frühen Schweizer Täufer und des von Hans Hut geprägten Täufertums zu einem integrativen und praktikablen System vereinigt hatten.²⁸ Über die Forderungen der *Schleitheimer Artikel* hinaus

vertraten die Hutterer die Auffassung, dass ein Christ keine Kriegssteuern zahlen dürfe, und verweigerten grundsätzlich den Gehorsam gegenüber weltlichen Herrschaftsansprüchen kirchlicher Institutionen.

Die Verweigerung der Kriegsteuer war selbstverständlich nur deshalb praktikabel, weil die Hutterer ihren Grundherren zum Ausgleich andere Leistungen erbrachten. Die Grundherren nahmen die Hutterer nicht als Untertanen, sondern als Gäste mit einem vertraglich geregelten Sonderstatus auf ihren Gütern auf. Die Namen der einzelnen Bewohner der hutterischen Ansiedlungen erfuhr der Grundherr nicht, vereinbart wurden nur die ungefähre Anzahl der Bewohner, die für den Grundherrn zu erbringenden Leistungen und eine in der Regel langfristige Laufzeit des Vertrags. Der Grundherr verzichtete auch auf die Ausübung der Gerichtsbarkeit über seine hutterischen Gäste. Stattdessen verpflichtete sich die Gemeinde, straffällig gewordene Mitglieder durch interne unblutige Strafen nach Matthäus 18 zu disziplinieren. Mit dem Eintritt in die hutterische Gemeinschaft war ein Täufer de facto nur noch den von der Gemeinde gewählten Predigern und Vorstehern unterstellt und kam mit weltlichen Obrigkeiten nicht mehr direkt in Berührung. Hier ist eine rigorose Konsequenz aus der Aussage gezogen, die Obrigkeit sei eine Sündenordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi: ergo geht sie die Christen nichts mehr an. Mit ihrer bemerkenswerten Wirtschaftskraft erkaufen sich die Hutterer eine weitgehend autonome zivile Selbstverwaltung auf den Gütern des mährischen Adels.

Der Übergang der Hutschen Taufbewegung zum Prinzip der Wehrlosigkeit, wie er bei den Hutterern vollzogen war, stellt sich durch neuere Untersuchungen komplexer dar als bisher angenommen. Die Hutterer führten sich in ihrer Gemeindechronik auf eine Gruppe von Anhängern Hans Huts zurück, die im Winter 1527/28 die Zahlung einer Sondersteuer zur Landesverteidigung gegen die Türken verweigerten und deren Gemeinde seit 1533 von Jakob Hutter (dem Namensgeber der Hutterischen Brüder) geleitet wurde. Daher wurde bisher angenommen, dass bereits 1527/28 Teile der Hut-Bewegung zu einem strengen Pazifismus übergegangen seien. Ein vor kurzem untersuchter proto-hutterischer Traktat über Römer 13 vom Januar 1531 beweist aber, dass die Verweigerung der Kriegsteuer ursprünglich gar nichts mit pazifistischen Grundsätzen zu tun hatte. Der Verfasser, ein ehemaliger Bergwerksunternehmer und Verwaltungsbeamter aus Südböhmen, ruft zur Verweigerung der Türkensteuer auf, da Ferdinand I. von Gott verworfen und dem Strafgericht durch die Türken preisgegeben sei. Einem solchen Herrscher schulde der Christ lediglich diejenigen Abgabenarten, die zur Finanzierung ziviler Aufgaben verwendet werden, nicht aber Kriegssteuern, denn der Apostel unterscheide ausdrücklich: »So gebt nun

jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt« (Röm 13,7). Herrschaft beruhe auf einem göttlichen Charisma, das Gott den Herrschern als seinen Werkzeugen verleihe, ihnen aber auch wieder entziehen könne. Es sei Pflicht der Untertanen, zu beurteilen, ob eine Obrigkeit der Aufgabe nachkomme, die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen. Das Haus Habsburg habe seine göttliche Erwählung durch offenes Fehlverhalten zunichte gemacht: Karl V. habe es beim Sacco di Roma 1527 unterlassen, den Papst hinrichten zu lassen, obwohl dies die große Aufgabe gewesen sei, zu der ihn Gott berufen hatte. Ferdinand I. habe seine Legitimität verwirkt, indem er unschuldige und fromme Christen hinrichten lasse. Daher sei es nun allen Christen geboten, durch die Verweigerung der Kriegssteuer Gottes Strafgericht über die Habsburger zu begünstigen. Anscheinend wurde die Kriegssteuerverweigerung von der Gruppe also zunächst apokalyptisch-antihabsburgisch begründet und erst sekundär mit dem Grundsatz des Pazifismus in Verbindung gebracht.²⁹

Ebenso wie bei der Kriegssteuerverweigerung handelte es sich bei dem hutterischen Grundsatz, katholische Kleriker und Institutionen grundsätzlich als exkommuniziert oder nicht existent zu behandeln, sie nicht zu grüßen, ihnen keine Abgaben zu leisten und keinerlei Geschäfte mit ihnen abzuschließen, um eine unbotmäßige, demonstrativ rechtswidrige Praxis. Die Hutterer waren der Auffassung, kirchliche Institutionen könnten keine legitime Obrigkeit sein. Hier liegt offenbar ein Zusammenhang mit dem von den Bauernhaufen von 1525 geübten »Bann« gegen geistliche Obrigkeiten vor. Die Missachtung der Rechte kirchlicher Obrigkeiten durch die Hutterer wurde vom evangelischen mährischen Herrenadel gedeckt, zumal da im mährischen Ständestaat jede Schwächung des geistlichen Standes die Machtstellung des Herrenstandes stärkte.

Die hutterischen Täufer entwickelten ein geradezu symbiotisches Verhältnis zum Herrenstand, den sie als legitime Obrigkeit nicht in Frage stellten. Gleichzeitig praktizierten sie aber symbolische und ritualisierte Formen von Unbotmäßigkeit gegenüber solchen Obrigkeiten, deren Legitimität im Sinne von Römer 13 sie bestritten, nämlich kirchlichen Institutionen sowie solchen weltlichen Herrschern, die gewaltsame Glaubensverfolgung ausübten. In einem offiziellen Schreiben Jakob Hutters an die mährischen Landstände von 1535 heißt es unverblümt, König Ferdinand sei ein »gottloser Tyrann und Feind der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« und der »Fürst der Finsternis«.³⁰ Erst unter Ferdinands Nachfolgern milderten die Hutterer ihre Sicht der habsburgischen Landesherren. Bei der hutterischen Variante des oberdeutschen täuferischen Pazifismus handelt es sich mithin nicht so sehr um einen apolitischen

Rückzug aus der Welt als vielmehr um das Projekt einer sich selbst verwal-
tenden Gegengesellschaft, soweit diese ohne Gewaltanwendung gegenüber den
bestehenden Machtverhältnissen verwirklicht werden kann.

Neues Jerusalem und Braut Christi: Das niederdeutsch-niederländische Täuferium

Im Gegensatz zum polygenetischen oberdeutschen Täuferium wurde die Aus-
breitung täuferischer Bewegungen in Norddeutschland, den Niederlanden und
in Teilen Mitteldeutschlands seit 1530 ganz wesentlich vom Wirken und von
der Lehre eines einzigen Mannes geprägt, des Laienpredigers Melchior Hoff-
man. Die Obrigkeitsauffassung dieses Predigers war doppelbödig. Zum einen
übernahm er grundlegende Aussagen über Wesen und Amt der Obrigkeit von
Luther, mit der Modifikation, dass er die obrigkeitliche Verfolgung von An-
dersgläubigen ablehnte. Andererseits erwartete Hoffman für die nahe Zukunft
ein apokalyptisches Szenario, in dessen Verlauf dem Kaiser das Regiment ge-
nommen und zwei frommen evangelischen Fürsten oder den evangelischen
Reichsstädten unter der Führung Straßburgs gegeben würde. Die Aufrichtung
des Neuen Jerusalem erwartete Hoffman konkret in Straßburg, was ihn dazu
bewog, auch dann nicht aus der Stadt zu fliehen, als die Obrigkeit mit der Ver-
haftung notorischer Dissidenten begann. Seit 1533 saß Hoffman in Straßburg
in lebenslanger Haft. Die von ihm und seinen Sendboten Getauften bildeten in
Erwartung der endzeitlichen Ereignisse ein ausgedehntes, mehr oder weniger
heimliches Netzwerk, das von Straßburg aus koordiniert wurde.³¹

Die Kombination von Befürwortung des obrigkeitlichen Kirchenregiments und
apokalyptischer Naherwartung führte Hoffmans Anhänger in die Katastrophe
von Münster. In Münster waren die kirchlichen Reformen und der Versuch der
Stadt, sich von der Oberherrschaft des Bischofs zu befreien, zunächst analog zu
anderen städtischen Reformationen verlaufen, hatten aber auch einen starken
Zuzug von nordwestdeutschen und niederländischen Hoffman-Anhängern
ausgelöst, die hofften, dass Münster eine Rolle im von Hoffman angekündig-
ten Endzeitszenario spielen würde. Im Februar 1534 nahm der neu gewählte
Stadtrat die melchioritische Lehre an. Angesichts der Belagerung durch den
Bischof und seine Verbündeten gelangten die Täufer zu der Überzeugung, dass
das von Hoffman angekündigte apokalyptische Drama seinem Höhepunkt ent-
gegengehe und richteten ein theokratisches Königtum auf. Die Schrecken der
Willkürherrschaft des »Königs« Jan van Leiden und die Not in der belagerten
Stadt prägten sich dauerhaft in der Erinnerung ein.

Nach der Eroberung von Münster im Sommer 1535 löste sich die melchioriti-
sche Bewegung in mehrere Lager auf. Die hessischen Melchioriten gliederten

sich in die hessische Landeskirche ein. Ein erheblicher Teil der niederländischen Melchioriten bildete eine Art Lesergemeinde um den charismatischen Führer David Joris, der die melchioritische Lehre spiritualistisch umbildete und seinen Anhängern äußerliche Konformität mit den herrschenden kirchlichen und politischen Verhältnissen verordnete. Joris gehörte in Basel, wo er jahrelang incognito lebte, zum Freundeskreis des italienischen Exulanten Sebastian Castellio, dessen berühmte Toleranzschrift *De haereticis an sint persequendi* von 1554 maßgeblich von David Joris beeinflusst ist.³²

Ein anderer Teil der melchioritischen Bewegung reorganisierte sich nach der Katastrophe von Münster unter dem Einfluß von Dirk Philipps und Menno Simons in streng disziplinierten täuferischen Minderheitsgemeinden. Die Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen sei die Braut Christi ohne Flecken und Runzeln (Eph. 5,27), in ihr sei das Neue Jerusalem auf eine spirituelle Weise aufgerichtet. Entscheidend für die Stellung dieser Gemeinden zur Mehrheitsgesellschaft und zur Obrigkeit war die Übernahme der oberdeutsch-täuferischen Grundsätze der Wehrlosigkeit und der Eidesverweigerung. Nach außen distanzierten sich Menno und seine Gemeinden damit von den Münsteranern, nach innen war damit ein Instrument zur Ausscheidung militanter Täufer gegeben. Mit dem Übergang zum Pazifismus war jedoch nicht eine Übernahme der pessimistischen Sicht der Obrigkeit im Sinne der *Schleitheimer Artikel* verbunden. Vielmehr hielt Menno zeitlebens an der Möglichkeit einer wahrhaft christlichen Regierung fest, zu deren Aufgabe auch die Verhinderung von Abgötterei und Irrlehre gehören würde. Als Vorbilder für eine christliche Obrigkeit nannte Menno Mose, Josua, Hiskia und Josia, also Repräsentanten der alttestamentlichen Theokratie. Helmut Isaak, der 2006 eine neue Interpretation der Obrigkeitsauffassung Mennos vorlegte, wies etwa darauf hin, dass Menno erst in einer Schrift von 1554 die Einschränkung machte, dass eine wahrhaft christliche Obrigkeit sich der Todesstrafe enthalten müsse.³³

Mennos Vorstellung von einer wahrhaft christlichen Obrigkeit war jedoch eher ein theoretisches Gedankenspiel. Die Gemeinde der Gegenwart lebt als leidensbereite und vorbildlich gehorsame Minderheit unter einer ungläubigen Obrigkeit. Für sie fordert Menno Glaubensfreiheit ein, wobei er das Argument übernimmt, der Glaube sei eine unverfügbare Gabe Gottes. In den Vereinigten Niederlanden wurden die Mennoniten, wie erwähnt, seit den 1570ern geduldet. In einigen Reichsterritorien, in Preußen und im Königreich Polen erhielten die Mennoniten gelegentlich bereits im 16. und vermehrt seit dem 17. Jahrhundert einen privilegierten außerständischen Rechtsstatus in Analogie zu ausländischen Juden, der ihnen jegliche Mission verbot, sie von politischer Partizipation ausschloss und zugleich der privilegierenden Obrigkeit

überdurchschnittliche Einkünfte sicherte. Der ökonomische Erfolgsdruck, der sich daraus ergab, und der hohe Grad interner sozialer Disziplinierung begünstigten eine Tendenz, die Michael Driedger als »conforming nonconformity« bezeichnet hat, das Bestreben, den Makel der religiösen Devianz durch eine überdurchschnittliche Erfüllung gesellschaftlicher Normen und obrigkeitlicher Erwartungen zu kompensieren.³⁴

Einklang von Offenbarung und Vernunft: Die Polnischen Brüder und der Sozinianismus

Im Synodalverband der reformierten Gemeinden des Königreichs – bzw. der multikonfessionellen Adelsrepublik – Polen kam es 1565 nach einer mehrjährigen innerkirchlichen Kontroverse über die Kindertaufe und das Trinitätsdogma zu einem Schisma. Von der theologisch an Zürich und Genf orientierten Mehrheit spaltete sich eine Minderheit ab, die *Ecclesia minor*, die die Gläubigentaufe praktizierte und das Trinitätsdogma als nachbiblische Menschengestaltung ablehnte. In ihren ersten Jahren waren die Polnischen Brüder eine eher heterogene Sammlungsbewegung. Im litauischen Nordosten des polnischen Reichs überwog ein theologisch radikal unitarischer, die Gottheit und Anbetung Christi verneinender, aber politisch-ethisch konservativer Flügel unter dem Einfluss Szymon Budnys. In Kleinpolen, wo Grzegorz Paweł und Marcin Czechowic als führende Theologen der entstehenden antitrinitarischen Kirchenorganisation hervortraten, überwogen gemäßigte christologische Standpunkte, die an einer abgeleiteten Göttlichkeit Jesu Christi festhielten. Der kleinpolnische Flügel der Bewegung entwickelte seine politische Ethik in direkter Auseinandersetzung mit den Hutterischen Brüdern im nahen Mähren. Die Polen übernahmen zunächst den strengen Pazifismus des oberdeutschen Täuferturns, modifizierten ihn aber in der Folgezeit stark.³⁵

Als Zentrum des pazifistischen Flügels der Polnischen Brüder wurde seit 1569 das Städtchen Rakau (Raków) ausgebaut. Die Rakauer lehnten in ihrer Frühzeit nicht nur Waffendienst, Todesstrafe, Eidesleistung und die Mitwirkung an obrigkeitlichen Ämtern und Gerichtsbarkeit ab, sondern stellten auch Feudalbesitz, Leibeigenschaft und die Theorie vom gerechten Krieg in Frage. Die Heftigkeit und die Ausführlichkeit, mit denen diese Themen im Schrifttum der Polnischen Brüder diskutiert wurden, hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Existenz der neuen Kirchenorganisation politisch-rechtlich nur dadurch gesichert war, dass ein überproportional großer Anteil ihrer Mitglieder dem polnischen Adel angehörte und daher die in der polnischen Verfassungstradition verankerte, seit 1573 in der Warschauer Konföderation verbriefte Religionsfreiheit des Adels für sich beanspruchen konnte.

Der Konflikt zwischen dem nicht-pazifistischen Flügel um Budny und den pazifistischen Rakauern erreichte seinen Höhepunkt 1582 mit der Exkommunikation Budnys. In diesen Konflikt griff der italienische Exulant Fausto Sozzini schlichtend ein, der selber nie die Glaubenstaufe empfangen hatte und daher kein Mitglied der Polnischen Brüder war, aber seit den 1580ern zu ihrem einflussreichsten Theologen wurde. Sozzini hielt einerseits das Tötungs- und Eidesverbot der Bergpredigt für bindend. Er wollte daraus aber nicht den Schluss ziehen, dass Obrigkeiten keine wahren Christen sein können und die Eidesleistung in jedem Fall verboten sei.³⁶ Die wesentlichen Argumente aus Sozzinis 1581 publizierter Abhandlung über die Obrigkeit und die Gewaltfrage wurden eine Generation später von Christoph Ostorodt in seinem theologischen Handbuch *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion* von 1604 übernommen. Ostorodts *Unterrichtung* wird hier herangezogen, da dort das sozinianische Obrigkeitsverständnis unter ständiger Bezugnahme auf den hutterischen Standpunkt dargelegt wird.³⁷

Ostorodts Argumentation geht von Römer 13 aus und weist zunächst die hutterische Praxis der Verweigerung von Kriegssteuern zurück. Das Argument, durch die Zahlung von Kriegssteuern würde das Töten von Menschen gebilligt, lässt er nicht gelten, denn mit analogen Argumenten müsste man auch die meisten übrigen Steuern verweigern, da die Könige und Fürsten Steuergelder zum großen Teil »an solche Dinge wenden, mit welchen die christliche Religion wenig oder gar nichts zu schaffen hat.« Die Frage, ob ein Christ Obrigkeit oder König sein könne, bejaht Ostorodt. Die Frage, ob es für einen Christen im obrigkeitlichen Amt Ausnahmen vom Tötungsverbot der Bergpredigt gebe, wird dennoch verneint, »ob wir wohl wissen, wie viele dies vor den Kopf stoßen wird«. Der Einwand, dass eine Obrigkeit doch die Todesstrafe ausüben und Krieg führen müsse, sei unzutreffend. Die Todesstrafe widerspreche der Vernunft und sei daher durch unblutige Strafen mit dem Zweck der Besserung des Verbrechens zu ersetzen. Die Erfahrung zeige, dass die Todesstrafe ungeeignet sei, Menschen von Verbrechen abzuschrecken. Die Überlegenheit unblutiger Strafen lasse sich »ipsa ratione duce« einsichtig machen. Ebenso sei es rational einsichtig, dass Kriege durch Freundschafts- und Bündnispolitik vermieden werden können. Die Erfahrung des Türkenkrieges zeige, dass militärische Mittel wenig oder gar nichts für die Landesverteidigung ausrichten können.³⁸

Ostorodt zieht aus der Trennung von Staat und Kirche einerseits die Konsequenz, dass die Offenbarung nicht Maßstab staatlichen Handelns sein könne. Ebenso wenig könne es aber einen Widerspruch zwischen der Vernunft und den Worten Jesu geben – wo dieser Widerspruch behauptet wird, ist die Vernunft fehlgeleitet. Ostorodts Optimismus, dass die Ausübung obrigkeitlicher

Ämter und eine an der Bergpredigt orientierte Nachfolgeethik vereinbar seien, beruht auf dem hermeneutischen Prinzip, dass die Offenbarung zwar über das der Vernunft Erkennbare hinausgehe, aber nicht im Widerspruch zu Vernunft stehe. Ostorodts Argumentation, wonach das Töten von Menschen grundsätzlich der Vernunft widerspreche, wurde in den ethischen und staatstheoretischen Schriften der Polnischen Brüder in den folgenden Jahrzehnten aufgegeben, so bei Samuel Przytkowski. Er sah in Sozzinis und Ostorodts Position den Versuch, das staatliche Handeln auf einem argumentativen Umweg doch wieder an religiöse Normen zu binden, was dem Grundsatz der strikten Trennung von Staat und Kirche widerspreche.³⁹

In der Begründung der Religionsfreiheit gingen die Polnischen Brüder deutlich andere Wege als die oberdeutschen und die niederdeutsch-niederländischen Täufer. Auffällig ist, dass die Toleranzliteratur der Polnischen Brüder wesentlich stärker von juristischen und politischen Argumenten Gebrauch machte als die vor allem theologisch argumentierenden Schriften der deutschen und niederländischen Täufer. Dabei konnten sich die Polnischen Brüder vor allem auf die polnische Ständeverfassung und die Warschauer Konföderation von 1573 berufen, die die friedliche Koexistenz mehrerer christlicher Konfessionen und der Juden, der Karäer und der seit dem 15. Jahrhundert in Polen ansässigen muslimischen Tataren innerhalb eines Staatswesens regelten. Die Verteidigung der Glaubensfreiheit war für die Sozinianer daher verknüpft mit der Verteidigung der ständestaatlichen Verfassung und der darin enthaltenen republikanischen Elemente und Freiheitsrechte (deren sich allerdings nur die »Bürger«, nämlich die Angehörigen des polnische Adelsstandes, erfreuten). Der Philosophiehistoriker Zbigniew Ogonowski faßte die Argumentation einer apologetisch-staatstheoretischen Schrift Samuel Przytkowskis von 1646 folgendermaßen zusammen: »In einem freien Staat (...) bildet die Religionsfreiheit einen unzertrennlichen, integralen Teil der Bürgerfreiheit. Ohne Gewissensfreiheit gibt es keine politische Freiheit! In einem freien Staat verfüge jeder Bürger über das unveräußerliche Recht, einen solchen Weg zum Himmel zu wählen, den er für richtig und angemessen hält.«⁴⁰ Trotz der Appelle der Sozinianer an ihre adligen Standesgenossen setzten mit dem Wiedererstarken des polnischen Katholizismus im 17. Jahrhundert unter Verletzung der ständischen Verfassung gegenreformatorische Maßnahmen zur Zerschlagung der Kirchenorganisation der Polnischen Brüder ein, die 1658 mit der Ausweisung aller Sozinianer aus dem Königreich Polen ihren Abschluss fanden.

Die Frage der Glaubensfreiheit wurde von den Polnischen Brüdern nicht nur staatsrechtlich, sondern auch theologisch reflektiert. Ein zentrales Argument war dabei das – im Gegensatz zum theokratischen Israel des Alten Testa-

ments – rein geistliche Wesen der Kirche, die Irrlehre allein durch das geistliche Schwert der Exkommunikation disziplinieren, sich zur Erreichung ihrer Ziele aber keiner Sanktionen mit zivilen Rechtsfolgen oder gar der weltlichen Schwertgewalt bedienen dürfe. Das im deutschen und niederländischen Täufertum und später bei den englischen Baptisten zentrale Argument, der Glaube sei eine unverfügbare Gabe Gottes, konnten die Polnischen Brüder dagegen nicht übernehmen, da sie den Grundsatz vertraten, die menschliche Vernunft sei fähig, die heilsnotwendigen Grundlehren des Neuen Testaments zu erkennen und ihnen Glauben zu schenken. Die Lehren von der Prädestination und vom »testimonium Spiritus Sancti internum«, die in den täuferischen Argumentationen vom Glauben als unverfügbarer Gottesgabe in irgendeiner Form vorausgesetzt sind, lehnten die Sozinianer explizit ab. Stattdessen nahm in den theologischen Diskussionen der Polnischen Brüder seit Fausto Sozzinis Traktat *De ecclesia* von 1611 die Frage einen zentralen Raum ein, worin das heilsnotwendige dogmatische und ethische Minimum der christlichen Religion bestehe. Diese grundlegenden Artikel seien die eigentliche »doctrina salutaris«, die durchaus in mehreren der empirischen Kirchentümer vorhanden sein könne, auch wenn diese sich in anderen, aber nicht heilnotwendigen Lehren und Praktiken unterscheiden. Die »doctrina salutaris« müsse mit dem Neuen Testament und der Vernunft übereinstimmen. Auf dieser gemeinsamen Grundlage können sich die verschiedenen christlichen Religionsparteien gegenseitig tolerieren.⁴¹

Der sozinianische Argumentationstypus, dessen Traditionsgeschichte auf Erasmus von Rotterdam, Sebastian Castellio und Jacobus Acontius zurückweist,⁴² mündete im 17. Jahrhundert in die Toleranzdiskurse der niederländischen und englischen Frühaufklärung ein. Bereits im Sozinianismus des 17. Jahrhunderts wurde jedoch eine entscheidende Veränderung der Argumentation Sozzinis vorgenommen. Während Sozzini und Ostorodt gelehrt hatten, dass die »doctrina salutaris« nicht durch die natürliche Vernunft, sondern nur durch die Offenbarung erkannt werden könne, gingen die sozinianischen Theologen der folgenden Generationen davon aus, dass der metaphysische und ethische Minimalkonsens zwischen den zu tolerierenden Religionsparteien mit den Mitteln der natürlichen Theologie erkannt werden könne. Eine Religionsfreiheit desjenigen, dessen Überzeugungen im Widerspruch zur Vernunft stehen, ist damit ausgeschlossen. In dieser späteren Form nimmt die sozinianische Begründung der religiösen Toleranz die Argumentation des berühmten *Letter concerning Toleration* des der englischen Staatskirche angehörenden Deisten John Locke von 1685 vorweg.⁴³ Lockes Toleranztraktat lieferte – Ironie der Wirkungsgeschichte – die theoretische Begründung für den Ausschluss der Atheisten,

Katholiken und eben auch Sozinianer von den Regelungen des *Toleration Act* von 1689. Das Kriterium des Minimalkonsenses und die sich daraus ergebende grundsätzliche Begrenztheit religiöser Freiheit unterscheidet das sozinianische und aufklärerische Toleranzkonzept grundlegend von der täuferischen Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit, die von den englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt wurde.

Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft: Die baptistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts

Die wenigen Versuche, im 16. Jahrhundert auf englischem Boden täuferische Gemeinden des kontinentaleuropäischen Typs zu gründen, scheiterten an der Härte und Effektivität, mit der der englische Staat gegen religiöse Devianz vorgeing. Erst im 17. Jahrhundert entstanden aus dem englischen Puritanismus heraus in mehreren Wellen baptistische Bewegungen, die sich in Großbritannien und in Neuengland dauerhaft behaupten konnten. Die früheste baptistische Bewegung entstand aus einer radikalen puritanischen Untergrundgemeinde in Nordengland. Als deren illegales Netzwerk von den Behörden entdeckt wurde, flohen die beiden Pastoren John Smyth und John Robinson 1607 mit ihren Anhängern in die Niederlande. Die Überfahrt wurde durch den Kleinadligen Thomas Helwys und andere wohlhabende Mitglieder finanziell ermöglicht. Im Exil ließ sich ein Teil der Gemeinde mit Robinson als Pastor in Leiden nieder. Diese Gruppe, die sogenannten Pilgerväter, wanderte 1620 geschlossen auf der Mayflower nach Neuengland aus. Der andere Teil der Gemeinde ließ sich nach der Flucht aus England in Amsterdam mit Smyth als Pastor nieder.

Smyth hatte sich, wie andere puritanische Theologen der Zeit, von der englischen Staatskirche separiert, da diese in Kultus und Kirchenorganisation an zahlreichen Traditionen der römischen Kirche und damit an den »Malzeichen des Antichrist« festhielt. In seinem antirömischen Eifer wandte er sich nicht nur gegen die Staatskirche, sondern kritisierte in seinen zahlreichen Schriften mit zunehmender Radikalität und Aggressivität auch die Reformkonzepte der Puritaner und der separatistischen puritanischen Exilgemeinden auf dem Kontinent. Auch bei diesen seien die unbiblischen Menschengesetzungen der kirchlichen Tradition noch nicht restlos beseitigt. Dazu zählte Smyth jede Form von Einfluss der weltlichen Macht auf die Kirche und jeglichen weltlichen Machtanspruch der Kirche, jede Form von religiöser Verfolgung und Glaubenszwang, jede in die ekklesiale Vollmacht der Ortsgemeinde eingreifende kirchliche Hierarchie, jede Form von Amtssukzession und jegliche schriftliche Kodifizierung der Liturgie. In Amsterdam, wo Smyth und Helwys von einem mennonitischen Unternehmer einen großen Gebäudekomplex für ihre Gemeinde gemietet hat-

ten, spitzte sich Smyths Kritik immer mehr auf die Kindertaufe zu: Wenn die Kirche von Rom die Hure Babylon ist, dann ist die Kirche von England die Tochter der Hure. Die puritanischen Separatisten könnten sich noch so brüsten, sie hätten sich von der falschen Kirche separiert – solange sie an der Kindertaufe festhielten, die sie in der falschen Kirche empfangen hatten, hätten sie das Band, das sie an den Antichrist fessele, nicht von sich geworfen. Da auch die Mennoniten in Smyths Sicht von Menschensatzungen, Gesetzlichkeit und Irrlehren befleckt waren, taufte er 1609 kurzerhand sich selbst und seine Gemeinde. Schon wenige Monate nach der Taufhandlung geriet Smyth in Verzweiflung über seine unbedachte Selbsttaufe, bekehrte sich reumütig zur mennonitischen Lehre und suchte mit seinen Anhängern um Aufnahme in der Waterlander-Mennonitengemeinde nach. Die endgültige Aufnahme der Engländer wurde erst 1615 nach mehrjähriger Wartezeit vollzogen, Smyth selbst starb bereits 1612.⁴⁴

Nachdem Smyth und die Amsterdamer Gemeinde sich bereits 1609 mit der Leidener Pilgerväter-Gemeinde überworfen hatten, kam es aufgrund der Annäherung an die Mennoniten auch zum Bruch zwischen Smyth und seinem engen Mitarbeiter Thomas Helwys. Helwys sah in Smyths Unterwerfung unter die mennonitischen Ältesten einen Rückfall in die »antichristliche« Lehre von der Ämtersukzession. Ferner hielt Helwys an der Auffassung fest, dass ein Christ obrigkeitliche Ämter ausüben könne. 1612 kehrte Helwys mit einem Teil der Amsterdamer Gemeinde nach England zurück, um in der Hauptstadt London dem König von England die Wahrheit über das Wesen des Antichrist zu bezeugen. In seinem noch in Amsterdam gedruckten Traktat *The Mystery of Iniquity* argumentierte Helwys: »Die Gottesverehrung der Menschen ist eine Sache, die nur Gott und sie selbst etwas angeht. Der König ist dafür weder verantwortlich, noch darf er sich zum Richter zwischen Gott und Mensch aufschwingen. Mögen sie Häretiker, Muslime, Juden oder was auch immer sein: Es steht der irdischen Macht nicht zu, sie dafür auch nur in der geringsten Weise zu bestrafen.«⁴⁵ Der Antichrist sei überall dort präsent, wo Zwang in Glaubensdingen ausgeübt werde. Das »Geheimnis der Bosheit« (2. Thess. 2,7) sei nichts anderes als die Verquickung von weltlicher Macht und Kirche. Nicht durch Krieg gegen die katholischen Mächte, sondern allein durch die Gewährung vollständiger Religionsfreiheit könne der Antichrist besiegt werden. Wenn der König sich aus allen religiösen Fragen heraushalte, könne das Evangelium frei gepredigt werden und der Antichrist werde ohne Blutvergießen fallen: »Der Herr Jesus wird ihn umbringen mit dem Hauch seines Mundes«, d.h. mit der Kraft des Wortes (2. Thess. 2,8).⁴⁶

Helwys wurde wegen dieser Schrift verhaftet und starb vermutlich 1615 im Gefängnis. Aus seiner Anhängerschaft ging ein Netzwerk von kleinen Gemeinden

hervor, deren theologische Traditionen in der seit den 1640ern stark anwachsenden Bewegung der sogenannten »General Baptists« nachwirkten. Ein noch stärkeres Wachstum verzeichneten die seit den 1640ern entstehenden Gemeinden der so genannten »Particular Baptists«, die streng an der calvinistischen »partikularen« Prädestinationslehre festhielten. Die Baptisten des 17. Jahrhunderts produzierten eine große Zahl von politisch-theologischen Traktaten über die Religionsfreiheit, deren Abhängigkeit von mennonitischen Quellen an vielen Stellen offensichtlich ist, aber noch nicht systematisch untersucht wurde.⁴⁷ Klarer als bei den deutschen und niederländischen Täufern und als bei den Polnischen Brüdern wird dort der Gedanke entwickelt, dass Religionsfreiheit ein angeborenes Freiheitsrecht jedes Menschen sei, das auch die Freiheit zum Unglauben und zur Ausübung und Annahme einer nichtchristlichen Religion einschließe. Besonders auffällig ist angesichts des schroffen theologischen Antikatholizismus der Baptisten ihr politisches Eintreten für die Legalisierung des Katholizismus in England.⁴⁸ In der Zeit der Englischen Revolution und des Commonwealth traten die Baptisten publizistisch und durch politische Initiativen für die Wiederzulassung der Juden in England ein – auch deshalb, weil sie in der Religionsfreiheit die Voraussetzung für die endzeitliche Bekehrung Israels sahen.⁴⁹ Überhaupt lassen baptistische Texte stets erkennen, dass Religionsfreiheit nicht als Wert an sich gefordert wurde, sondern von den frühen Baptisten als Bestandteil eines göttlichen Heilsplans angesehen wurde, der in der Gegenwart in seine letzte apokalyptische Phase eingetreten sei.⁵⁰ In ähnlicher Klarheit wie die staatstheoretischen Argumentationen der Sozini-
aner betonten baptistische Texte das säkulare Wesen des Staates. In einem Glaubensbekenntnis von 1612 heißt es etwa: »Es entspricht nicht der Aufgabe der Obrigkeit, sich in Religions- oder Gewissensfragen einzumischen und Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Lehre zu zwingen. Sie muß den christlichen Glauben dem Gewissen jedes Menschen freistellen und darf nur Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung wie Mord, Ehebruch, Diebstahl etc. bestrafen, denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens.«⁵¹ Die Unvereinbarkeit der baptistischen Forderung nach einem völlig säkularen Staat mit dem Gottesgnadentum der Stuart-Könige, aber auch mit den theokratischen Reformkonzepten der Puritaner, lag auf der Hand. Während sie unter der Monarchie eine schwer verfolgte kleine Untergrundbewegung gewesen waren, wurden die Baptisten nach dem Ausbruch des Englischen Bürgerkriegs 1642 wurden zu einer politisch einflussreichen Massenbewegung. In der Hinrichtung Karls I. im Januar 1649 sahen viele Baptisten das Ende des Vierten Weltalters der Daniel-Apokalypse und damit das Ende der Monarchie als legitimer Herrschaftsform auf Erden. Der militante

Antimonarchismus vieler Baptisten gab nach der Restauration der Monarchie 1660 Anlass zu schweren Verfolgungen, bis 1689 den Baptisten unter strengen Auflagen eine begrenzte staatliche Duldung gewährt wurde.⁵²

Zur ersten praktischen Verwirklichung der baptistischen Staatsauffassung kam es in Neuengland, als der Theologe Roger Williams sich aufgrund der Lektüre baptistischer Traktate über die Religionsfreiheit von der puritanischen Staatskirche der theokratischen Kolonie der Massachusetts Bay Company abwandte und aus Massachusetts vertrieben wurde. Er gründete daraufhin 1636 die religiös neutrale demokratische Miniaturrepublik Providence, den Vorläufer des heutigen Bundesstaats Rhode Island. Dort wurde Williams 1638 auch Mitbegründer der ersten Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden (legte aber nach kurzer Zeit seine Mitgliedschaft wieder nieder).⁵³ Dass Rhode Island auch nach der Restauration der Monarchie im englischen Mutterland als demokratischer Staat mit uneingeschränkter Religionsfreiheit weiterbestehen konnte, verdankt sich dem Verhandlungsgeschick des Baptistenpredigers John Clarke, der 1663 die Anerkennung der Verfassung von Rhode Island durch Karl II. von England erreichen konnte.⁵⁴

Roger Williams fand die wesentlichen Züge seiner theologischen Begründung des säkularen Charakters des Staates und der Religions- und Gewissensfreiheit bereits in baptistischen Traktaten vor, die ihrerseits von der täuferischen Tradition abhängig waren. Grundlegend für Williams' Bibelhermeneutik ist die bereits im oberdeutschen Täufertum begegnende strenge typologische Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament: »Die israelitische Verfassung mit Land, Königen und Volk, mit ihren Ordnungen in Krieg und Frieden, hat wie das Zeremonialgesetz nur noch eine typologische Bedeutung. Sie darf nicht als Modell und Vorbild für irgendein Königreich oder eine Staatsordnung in späteren Zeitaltern herangezogen werden.«⁵⁵ Gegen die Theorie von der Kontinuität des Gnadenbundes, mit der die Puritaner ihr alttestamentlich-theokratisches Staatsideal begründeten, betonte Williams, dass die Inkarnation Christi eine grundlegende heilsgeschichtliche Zäsur sei. Seit dem Kommen Christi seien alle Nationen vor Gott gleichgestellt. Kein Ort oder Land sei besser oder heiliger als irgendein anderes. Daher könne es auch keine christlichen Nationen und keine geheiligten, theokratischen Staatsordnungen geben. Der gesamte politische Bereich sei völlig profan: »Jetzt unter Christus sind alle Staaten ganz und gar weltlich.«⁵⁶ Die uneingeschränkte Religionsfreiheit aller Menschen sei daher ein verbindliches Gebot Gottes: »Gott verlangt nicht die Aufrichtung oder Durchsetzung einer einheitlichen Religion durch die staatliche Obrigkeit. Der Versuch, religiöse Einheit zu erzwingen, führt früher oder später zu Bürgerkrieg, Vergewaltigung des Gewissens und Christenverfolgung,

zu Heuchelei und zum Verderben von Millionen von Seelen ... Es ist es der Wille und Befehl Gottes, dass seit dem Kommen Christi alle Glaubensüberzeugungen und deren Ausübung – und seien es heidnische, jüdische, muslimische oder antichristliche – allen Menschen in allen Nationen und Ländern gestattet werden müssen.«⁵⁷

Williams' politisches Denken wurde, während der amerikanischen Revolution durch die baptistische Publizistik neu in die politische Diskussion eingebracht, wegweisend für die politische Kultur der entstehenden Vereinigten Staaten.⁵⁸ In Großbritannien mündeten die freiheitlichen Traditionen des evangelischen Nonkonformismus im 19. Jahrhundert in den politischen Liberalismus ein und trugen um die Wende zum 20. Jahrhundert auch maßgeblich zur Entstehung der Labour Party bei.⁵⁹

Es ist bereits jetzt abzusehen, dass die in die politische Kultur der Moderne vorausweisenden Traditionen der nonkonformistischen reformatorischen Bewegungen beim Reformationsjubiläum 2017 in der deutschen Öffentlichkeit nur wenig zur Sprache kommen werden. Für die evangelischen Freikirchen kann das Jubiläumsjahr dennoch ein Anlass werden, sich neu auf das – trotz aller Irrwege und Sackgassen des täuferischen politischen Denkens auffindbare – freiheitlich-emanzipatorische Erbe der täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit zu besinnen.

Anmerkungen

- 1 Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, S. 9.
- 2 Ebd. S. 105.
- 3 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 420-467, dort S. 466-467; vgl. James M. Stayer, »Luther und die Schwärmer«: Karl Holl und das abenteuerliche Leben eines Textes, in: Norbert Fischer / Marion Kobelt-Groch (Hgg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden 1997, S. 269-288.
- 4 Vgl. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Mohr, Tübingen 1912, S. 794-964; vgl. Sonia Riddoch, Stepchildren of the Reformation or Heralds of Modernity: Ernst Troeltsch on Sixteenth-Century Anabaptists, Sectarians and Spiritualists, in: Werner O. Packull und Geoffrey Dipple (Hgg.), Radical Reformation Studies. Essays Presented to James M. Stayer, Aldershot 1999, S. 143-156; Duane K. Friesen / Hans-Jürgen Goertz, Art. »Troeltsch, Ernst«, online: <http://www.mennlex.de>.
- 5 Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (4. Aufl. 1927); zur Kritik der Jellinek-These vgl. den Sammelband Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964. Entgegen dieser Kritik wird der Beitrag des reformatorischen Nonkonformismus zur Entstehung des Grundrechts der Gewissensfreiheit

- als »historisch erste[m] Freiheitsrecht im modernen Sinne« aus rechtshistorischer Sicht betont von Wolfgang Bock, »Nicht mit Schwert oder Feuer, sondern mit Geduld und Gebet« – Zur religiösen Vorgeschichte des Grundrechts der Gewissensfreiheit, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht / Annuaire suisse de droit ecclésial 12 (2007), S. 73-91.
- 6 Vgl. Troeltsch, Soziallehren, 734, S. 948.
 - 7 Vgl. Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, zugleich ein Versuch zur neueren Religion- und Geistesgeschichte, Leipzig 1923.
 - 8 Vgl. Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937; ders. The Travail of Religious Liberty: Nine Biographical Studies, Philadelphia 1951; ders., The Anabaptist Contribution to History, in: Guy F. Herschberger (Hg.), The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender, Scottdale 1957, S. 317-326.
 - 9 Vgl. Franklin H. Littell, The Anabaptist View of the Church. A Study in the Origins of Sectarian Protestantism, 2. Aufl., Boston 1958 (dt.: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966).
 - 10 Vgl. George H. Williams, The Radical Reformation, Philadelphia 1962 (3. Aufl. Kirksville 2000).
 - 11 Vgl. Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3-44; ders., Conrad Grebel, c. 1498-1528: The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists, Goshen 1950.
 - 12 Vgl. Hans Joachim Hillerbrand, Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalter, Leiden / Köln 1962.
 - 13 Vgl. Clarence Baumann, Gewaltlosigkeit im Täufertum. Eine Untersuchung zur politischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit, Leiden 1968.
 - 14 Vgl. John Howard Yoder, Täufertum und Reformation in der Schweiz, I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538, Karlsruhe 1962; ders., Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968.
 - 15 Vgl. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence 1976; ders., Noch einmal besichtigt: Anabaptist and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus, in: MGBI 1990/91, S. 24-37
 - 16 Vgl. Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002 [Habil. Erlangen 1972].
 - 17 Vgl. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531, Scottdale, PA, 1977.
 - 18 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.
 - 19 Vgl. James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49, 1975, S. 83-121.
 - 20 Vgl. oben Anm. 10.
 - 21 Vgl. Ugo Gastaldi, Storia dell'Anabattismo, II: Da Münster ai giorni nostri, Torino 1981.
 - 22 Vgl. John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007; an der »germanozentrischen« Perspektive wird ebenfalls festgehalten in der grundlegenden Untersuchung zur obrigkeitlichen Wahrnehmung der frühneuzeitlichen Täufer von Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009.

- 23 Vgl. Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, und die Entgegnung von Arnold Snyder, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520-1530*, in: MQR 80, 2006, S. 501-645; ders., *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523-1525*, in: Roth / Stayer, *Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 45-81.
- 24 Text der Schleithheimer Artikel: Adolf Laube u.a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535)*, Berlin 1992, S. 728-748; Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, S. 26-36.
- 25 Vgl. C. Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement. An Historical Evaluation*, in: MQR 63, 1989, S. 323-34; James M. Stayer, *Art. »Brüderliche Vereinigung (Schleithem)«*, online: <http://www.mennlex.de>.
- 26 Vgl. Harold S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: ARG 44, 1953, S. 32-50 (dt.: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz, Hg., *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, S. 111-134); Klaus Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: Hans Rudolf Guggisberg und Bernd Moeller (Hgg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, S. 231-247; Martin Rothkegel, *Glaube als Geschenk: Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 14, 2010, S. 290-312.
- 27 Vgl. Eike Wolgast, *Stellung der Obrigkeit zum Täufern und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen Goertz und James Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, Berlin 2002, S. 89-120.
- 28 Zu den Hutterischen Brüdern vgl. Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore, MS, und London 1995; Andrea Chudaska, Peter Riedemann, *Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003; Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003; den innovativen, »frühkapitalistischen« Charakter der von den Hutterern entwickelten kommunitären Wirtschaftsform arbeitet (gegen sozialromantische Interpretationen des 20. Jahrhunderts) überzeugend heraus Hans-Jürgen Goertz, *Religiöser Nonkonformismus und wirtschaftlicher Erfolg: Die Gütergemeinschaft der Täufer in Mähren – eine neue Deutung*, in: Ders., *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, S. 343-362.
- 29 Vgl. Martin Rothkegel, *Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz, 1530/31*, in: MGBL 69, 2012, S. 7-44.
- 30 Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, Leipzig 1938, S. 161.
- 31 Vgl. Deppermann, Melchior Hoffman, S. 231-235.
- 32 Vgl. Mirjam van Veen, *Contaminated with David Joris's Blasphemies: David Joris's Contribution to Castello's De haereticis an sint persequendi*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 69, 2007, S. 313-326.
- 33 Vgl. Helmut Isaak, *Menno Simons and the New Jerusalem*, Kitchener, ON, 2006.
- 34 Vgl. Michael Driedger, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002; ders., *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: Roth / Stayer, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 507-538; Hans-Jürgen Goertz, *Menno Simons – Von Babylon nach Jerusalem*, in: Ders., *Menno Simons und die frühen Täufer: Drei Vorlesungen. Mit zwei Predigten zum Gedenken an Menno Simons von Hans-Joachim Jaschke und Christoph Wiebe*, Bolanden 2011, S. 51-64.

- 35 Vgl. Stanislas Kot, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Boston 1957; Williams, *Radical Reformation*, S. 1050-1061, S. 1079-1098, 1135-1162; ders., *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685*, 2 Bde., Missoula 1980.
- 36 Vgl. Williams, *Radical Reformation*, 1162-1175; Lech Szczucki, Fausto Sozzini in Polonia, 1579-1604, in: Ders. (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, S. 113-128.
- 37 Christoph Ostorodt, *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpuncten der christlichen Religion*, Raków: Se-bastian Sternacki, 1604.
- 38 Ebd., S. 181-195, 164-170.
- 39 Vgl. Kot, *Socinianism in Poland*, S. 164-219; Fiorella De Michelis Pintacuda, *Il »De pace et concordia ecclesiae« di Samuel Przypkowski*, in: Henry Méchoulain (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Florenz 2001, S. 447-472.
- 40 Zbigniew Ogonowski, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: Szczucki, *Faustus Socinus and His Heritage*, S. 129-145, dort S. 140f; ferner ders., *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39, 1995, S. 155-162; zur Multikonfessionalität im polnischen Staatswesen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts vgl. zuletzt Wojciech Kriegseisen, *Toleration, or Church-State Relations? The Determinant in Negotiating Religions in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth*, in: *Acta Poloniae Historica* 107, 2013, S. 83-99.
- 41 Vgl. Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 554-566; Grzegorz J. Kaczyński, *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli polacchi*, Turin 1995.
- 42 Vgl. Hans R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 455-481.
- 43 Zur Nachwirkung des Sozinianismus in der niederländischen und englischen Frühaufklärung vgl. den Sammelband Martin Mulsow und Jan Rohls (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005.
- 44 Vgl. Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978, S. 41-50; Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanismus. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, S. 76-90; James R. Coggins, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo, ON, und Scottdale, PA, 1991; Jason K. Lee, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003; Keith Sprunger / Mary Sprunger, *The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609-1660*, in: *MQR* 85, 2011, S. 219-258.
- 45 Richard Groves (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998, S. 53.
- 46 Zu Helwys vgl. Einführung und Nachwort in: Martin Ibarra Pérez / Massimo Rubboli (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti / Rom 2012. – Philologisch, historisch und theologisch mangelhaft sind die Einleitung und die Texteditionen in: Joe Early Jr. (Hg.), *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Macon, Georgia, 2009.
- 47 Vgl. Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614-1661*, London 1846; H. Leon McBeth, *English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689*, New York 1980 (Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary 1961); zu möglichen

- mennonitischen Quellen der frühen baptistischen Traktate über Religionsfreiheit vgl. Jeremy Dupertuis Bangs, *Dutch Contributions to Religious Toleration*, in: *Church History* 79, 2010, S. 585-613.
- 48 Vgl. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit*, Bd. 2, S. 562-576.
- 49 Vgl. Sina Rauschenbach, *Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Isaiahs in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2012, S. 209-245.
- 50 Vgl. Raymond White Barrington, *Early Baptist Arguments for Religious Freedom. Their Overlooked Agenda*, in: *Baptist History and Heritage* 24/4, 1989, S. 3-10; Gribben Crawford, *Baptists and Millennialism in Early Modern England*, in: Anthony R. Cross und Nicholas J. Wood (Hg.), *Exploring Baptist Origins*, Oxford 2010, S. 101-121; James F. Maclear, *New England and the Fifth Monarchy. The Quest for the Millennium in Early American Puritanism*, in: *The William and Mary Quarterly*, 3. Ser. 32, 1975, S. 223-260.
- 51 Propositions and conclusions, concerning true Christian religion (Amsterdam 1612), in: William L. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, 2. Aufl., Valley Forge 1969, S. 140.
- 52 Vgl. Mark R. Bell, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon, Georgia, 2000; Frank Engehausen, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653-1662*, Heidelberg 1995.
- 53 Vgl. Timothy L. Hall, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana und Chicago 1998; Edwin S. Gaustad, *Roger Williams*, Oxford und New York 2005.
- 54 Zu Clarke vgl. Sydney V. James, *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999; zum apokalyptischen Kontext der politischen Anliegen Clarkes vgl. Theodore Dwight Bozeman, *John Clarke and the Complications of Liberty*, in: *Church History* 75, 2006, S. 69-93.
- 55 Richard Groves (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace [1644]*, Macon 2001, S. 3; Auszüge in deutscher Übersetzung in: Hans R. Guggisberg, *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 163-170.
- 56 Vgl. Massimo Ruboli, »Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan«: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *Theologisches Gespräch* 37, 2013, S. 159-177.
- 57 Groves (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution*, S. 3.
- 58 Vgl. LeRoy Moore, *Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära* [engl. Original 1965], in: Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 276-307; zum Einfluß nonkonformistischer theologischer Traditionen auf die amerikanische Verfassungsgeschichte vgl. auch Nicholas P. Miller, *The Religious Roots of the First Amendment: Dissenting Protestants and the Separation of Church and State*, Oxford 2012.
- 59 Vgl. David W. Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914*, London 1982; Jörn Leonhard, *Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich* In: Andreas Kubik (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen 2011, S. 110-132 dort S. 120-125.