

ASTRID VON SCHLACHTA

Lasst die „Leczköpfe“ reden! Freiheit(en), die ich meine

„Freiheit, die ich meine“ ... so der Dichter Max von Schenkendorf in seinem Lied von 1813. Die Freiheit, die er unter dem Eindruck der Befreiungskriege und erster nationaler Aufbrüche im frühen 19. Jahrhundert vor Augen hatte, war militärisch gegründet sowie an „Ehr und Recht“ und „deutscher Art“ ausgerichtet. Als der schlesische Adelige Caspar von Schwenckfeld knapp 300 Jahre früher das Thema „Freiheit“ aufgriff, ging es vor allem um die Tolerierung Andersgläubiger und um ein Nebeneinander verschiedener Meinungen. „Wie mocht aber dergestalt Friede bestehen / wenn man einen jeden Leczkopff¹ ließe auftreten und plaudern, was er wolle?“, fragte Schwenckfeld den Theologen Leo Jud, Weggefährte Zwinglis und in den reformatorischen Kreisen von Basel und Zürich kein Unbekannter. Der schlesische Adelige beantwortete seine Frage gleich selbst und warb für Offenheit und Akzeptanz. Dass verschiedenste Meinungen in der Öffentlichkeit präsent seien, müsse den Frieden nicht bedrohen; ganz im Gegenteil: „Leczköpfen“ das Reden zu verbieten, sei keine rechte Politik.² Eine abweichende Meinung dürfe nicht mit Gewalt bekämpft werden. Die Freiheit des Glaubens erfordere, dass Glaubensüberzeugungen weder von der politischen noch von der geistlichen Obrigkeit erzwungen, geboten oder verboten werden.³

Freiheit der Rede, Freiheit des Gewissens oder Freiheit in der Berufung und Absetzung von Pfarrern – der Ruf nach Freiheit hallte auf vielfältige Weise durch die Reformationszeit. Und das historische Gedenken des Jahres 2025 greift diesen Ruf nach Freiheit bereitwillig auf, leider manchmal in einer recht anachronistischen Weise. So motiviert das 500jährige Täufergedenken offenkundig, den Täufern den Ruf nach „Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ in den Mund zu legen. Die Thüringer Landesausstellung zum Bauernkrieg trägt den Titel „freyhey 1525“ und erklärt die Ereignisse vor 500 Jahren zur „ersten freiheitlichen Bewegung der deutschen Geschichte“. Leider taucht „Freiheit“ im „Bau-

1 „Leczkopff“ soll einen Menschen mit eigenen Gedanken, einen Querkopf bezeichnen.

2 Brief an Leo Jud vom 10.9.1533, in: Cester David Hartranft (Hg.): Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, December 1530–1533 (Corpus Schwenckfeldianorum, IV), Leipzig 1914, 827–843, hier S. 837.

3 Brief an Leo Jud vom 3.3.1533, in: Ebd., 750–771, hier S. 769.

ernkrieg Wiki“, der auf der Website der Landesausstellung abrufbar ist, nicht mehr auf, und somit unterbleibt eine tiefergehende Einordnung des Titelschlagworts in die Zeit.⁴ Gleichmaßen wirbt die Ausstellung zu 1525 in Memmingen als „Projekt Freiheit“ mit dem 3. der Memminger Artikel: „Darum erfindet sich mit der Schrift, dass wir frei sind und sein wollen.“ Die Stadt Memmingen selbst nennt sich bereits seit einigen Jahren „Stadt der Freiheitsrechte“. Und zu guter Letzt fragt die baden-württembergische Landesausstellung in Bad Schussenried unter dem Motto „uffrur“, was die Menschen des 16. Jahrhunderts unter „Freiheit und Gerechtigkeit“ verstanden. Mit der Freiheit ist das so eine Sache. Nach ihr gerufen ist schnell, doch was versteht und verstand man darunter? Der vorliegende Artikel versteht sich deshalb als Einladung, im Kontext der Ereignisse vor 500 Jahren über Freiheitsvorstellungen nachzudenken.

Freiheit(en)

Im frühen 16. Jahrhundert operierten sowohl Martin Luther als auch Ulrich Zwingli ganz zentral mit dem Begriff „Freiheit“. Luthers 1520 erschienene Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ postulierte: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.“ Luther verstand Freiheit zunächst als rein geistliche Angelegenheit. Kein äußerliches Ding, so der Wittenberger Reformator, könne den Menschen „frei noch fromm machen“, denn „sein Frommsein und seine Freiheit, wiederum seine Bosheit und sein Gefängnis, sind nicht leiblich noch äußerlich“. Es helfe „der Seele“ nichts, wenn der „Leib“ heilige Kleider anlege, mit heiligen Dingen umgehe, faste, bete, wallfare und gute Werke tue. Ebenso schade es der „Seele“ nicht, wenn „der Leib unheilige Kleider“ trage, „an unheiligen Orten“ sei oder nicht wallfare und bete. Die Seele habe „kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darin sie leben, fromm, frei und christlich sei, denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christo gepredigt“.⁵

Martin Luther formulierte in seiner Freiheitsschrift eine Spannung zwischen Freiheit und Gebundensein, deren Auflösung auf den ersten Blick nicht ganz einfach erscheint. Denn für ihn galt auch: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Der Dienst am Nächsten und die anderen Menschen zu erweisende Liebe sind für Luther ebenso zentrale Aspekte der Freiheit wie „niemandem

4 <https://www.bauernkrieg2025.de/de/die-ausstellung> (abgerufen am 5. 6. 2025).

5 Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Stuttgart 1962, S. 126 f.

untertan“ zu sein. Für Luther können Werke niemals „fromm“ machen, vielmehr folgen gute Werke dem Glauben: Der Mensch müsse „fromm sein, ehe er wirkt“. Luther hält fest: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke.“⁶ Somit verstand der Wittenberger Reformator seine Ideen von „Freiheit“ also als innere Unabhängigkeit des Menschen von Regeln und Normen der alten Kirche, bestimmt durch eine „freiheit des gewissens“, die nicht zusammengeht mit der „altkirchlich-institutionellen Leistungsforderung und sakral-hierarchischen Bevormundung“⁷ – ein Verständnis, das bis in die spätmittelalterliche Mystik zurückreichte. Über diese innere Freiheit des Menschen hinaus fanden Luthers Überlegungen ihre Entsprechung in der konfessionell-politischen Situation des frühen 16. Jahrhunderts, indem er sich für ein freies Konzil, eine von Rom unabhängige Gerichtsbarkeit sowie die Forderung an den Kaiser, „recht und frey“ zu sein, einsetzte.⁸

In der Theologie Ulrich Zwinglis war „Freiheit“ ebenfalls ein wesentlicher Begriff. Auch er verortete sie zunächst im Bereich des Gewissens und des Glaubens, wo die freie Predigt des Gotteswortes eine ganz zentrale Rolle spielte. Spätestens 1526, so Berndt Hamm, sei Zwingli dann jedoch der Überzeugung gewesen, dass diese freie Predigt auch mit Mitteln der Gewalt verteidigt werden dürfe beziehungsweise erkämpft werden müsse. Die Grenze lag für Zwingli in jeglicher Form von Widerstand gegen die Obrigkeit; Kritik am Zehnten oder sonstigen Ungehorsam gegen die Obrigkeit sah er als nicht zulässig an.⁹

Schlussendlich gehörte die Forderung, „frei zu sein von ...“, zum Repertoire der Bauern, die in der Vergangenheit manches Mal etwas zu engmaschig auf politisch-soziale Anliegen festgeschrieben wurden. Gerade die Forschungen, die zum Jahr 2025 erschienen, machen deutlich, dass

6 Ebd.: S. 141.

7 Christian Volkmar Witt: Wahrheit ermöglicht Freiheit, Freiheit verlangt Wahrheit. Luthers Freiheitsbegriff zwischen Entmündigung und Bindung, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 90, 2023, 9-23, hier S. 11.

8 Volker Leppin: Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung. Ein Beitrag zur Frage „Luther und die Bauern“, in: Georg Schmidt et al. (Hg.): Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850), Frankfurt/Main 2006, S. 317–327, bes. S. 320, 325. Ders.: Gewissenszwang, Gewissensbindung und Gewissensfreiheit in der Wittenberger Reformation, in: Cecilia Cristellon und Luise Schorn-Schütte (Hg.): Grundrechte und Religion im Europa der Frühen Neuzeit (16.–18. Jh.), Schriften zur politischen Kommunikation, 24, Göttingen 2019, S. 25–49.

9 Berndt Hamm: Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 8, 21.

auch die Bauern „Freiheit“ stets verstanden als gebunden an den christlichen Glauben und an ein Gewissen, das sich Gott verantwortlich fühlt. Die Zwölf Artikel trugen den Titel „Zwelff Artickel von chrystlicher freyheit“. Und auch der in der Memminger Ausstellung prominent in den Mittelpunkt gestellte Ausspruch aus dem 3. Artikel – „Darum erfindet sich mit der Schrift, dass wir frei sind und sein wollen“ – geht folgendermaßen weiter: „nit das wir gar frei wöllen sein, kain Oberkait haben wellen, lernet uns Gott nit.“¹⁰ Diese religiöse Verankerung oder „christliche Rahmung“¹¹ brachte dennoch Forderungen hervor, die tradierte Strukturen in der Gesellschaft infrage stellten und als aufrührerisch oder sogar zerstörerisch wahrgenommen wurden. Allerdings schreibt die neuere Forschung eine revolutionäre Neuordnung der Gesellschaft höchstens Michael Gaismair zu, während für die übrigen Aufstandsgebiete herausgearbeitet wurde, dass es vornehmlich um Verbesserungen im Bestehenden ging.¹²

Am Thema „Freiheit“ wurde retrospektiv auch eine Periodisierung der Reformationszeit an sich festgemacht. Vor 1525, so die Interpretation, habe die „Reformation des Gemeinen Mannes“ Prinzipien wie das Laienchristentum, die Unmittelbarkeit der Laien zu Gott und die Freiheit des Gemeinen Mannes in den Mittelpunkt gestellt. Diese an Laien orientierte reformatorische Bewegung habe sich dann zu einer von den Obrigkeiten bestimmten Reformation, der sogenannten „Fürstenreformation“, entwickelt, die schließlich in ein landesfürstlich bestimmtes Kirchenregiment überging. Eine Akzentuierung erfuhr dieses Modell noch durch Peter Blickles „Gemeindereformation“ sowie durch Thesen, denen zufolge das ursprüngliche Laienelement der Reformation durch die Täuferbewegung wieder aufgegriffen und zu einer Vollendung

10 Zit. nach: Günther Franz (Hg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 2), Darmstadt 1963, S. 176.

11 So Gerd Schwerhoff: Der Bauernkrieg. Eine wilde Handlung, München 2024, S. 148; vgl. zu Forschungsarbeiten, die das politisch-soziale Anliegen der Täufer in den Vordergrund stellen, u.a.: Matthias Hui: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes, in: Mennonitische Geschichtsblätter 46, 1989, S. 113–144; Martin Haas: Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Umstrittenes Täuferium, Göttingen 1975, S. 50–78.

12 Schwerhoff, Bauernkrieg (wie Anm. 11), S. 538 f., 583. Lyndal Roper: Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525, Frankfurt/Main 2024, S. 33 f.; Peter Nitschke: Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II. von Preußen, Stuttgart/Weimar 1995, bes. S. 102–123. Günter Vogler: „Als der Bauer aufstand im Land“. Bäuerlicher Widerstand als Kampf für Rechte und Freiheiten vom 9. bis zum 18. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 108), Heidelberg 2025, S. 130 f.

gebracht worden sei.¹³ Berndt Hamm relativierte bereits 1993 scharfe Abgrenzungen zwischen der Reformation des Gemeinen Mannes und der Fürstenreformation und zeigte Durchlässigkeiten und Kontinuitäten auf. Unter anderem am Beispiel der Reichsstadt Nürnberg verdeutlichte er, wie gelehrte Prediger und Juristen zwischen dem Gemeinen Mann und Fürsten sowie Magistraten vermittelten und sich Ideen vom Allgemeinen Priestertum und Kompetenzen der Obrigkeit in geistlichen Angelegenheiten mischten. Weitere Studien belegen zudem, wie Luther und Zwingli Anfang der 1520er Jahre selbst Protest befürworteten, um zentrale Elemente der gesellschaftlichen Grundordnung infrage zu stellen.¹⁴

Gewissensfreiheit, Toleranz, tolerieren - Begriffsbestimmungen

Von Johann Wolfgang von Goethe stammt das Zitat: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“¹⁵ Sehr prononciert bringt Goethe hier die Unzulänglichkeit des Begriffs „Toleranz“ auf den Punkt, der in der öffentlichen Debatte gerne als Endpunkt der Integration in die Gesellschaft gesehen wird und mit der Gleichstellung in allen Rechten verbunden wird. Für die Reformationszeit ist es mit der „Toleranz“ und ihren Abstufungen ebenfalls nicht ganz so einfach. Als Substantiv kommt der Begriff „Toleranz“ im 16. Jahrhundert so gut wie gar nicht vor. Das Wort begegnet vermehrt ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Verb „tolerirn“, in der Bedeutung von „leyden“, „gedulden“ oder „zulassen“. Als Schlagwort in der politischen Kommunikation lässt sich „Toleranz“ erst ab dem 18. Jahrhundert nachweisen, als unter dem

13 Vgl. Robert W. Scribner: *The German Reformation*, Atlantic Highlands 1986; John H. Yoder: *The Turning Point of the Zwinglian Reformation*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, S. 128–140. Peter Blickle: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; zum Begriff „gemeiner Mann“ auch: Eike Wolgast: *Der gemeine Mann zwischen Bauernkrieg 1525 und Religionsfrieden 1555*, in: Ulrich A. Wien (Hg.): *Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, Göttingen 2001, S. 23–38.

14 Berndt Hamm: *Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: Hans R. Guggisberg (Hg.): *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993, S. 256–293; Schwerhoff, *Bauernkrieg* (wie Anm. 11), S. 582; Heinold Fast: *Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz*, in: Goertz: *Umstrittenes Täuferium* (wie Anm. 11), S. 79–110.

15 Zit. nach: Harald Schulze: *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*, Göttingen 1969, S. 11.

Einfluss des Naturrechts und säkularisierender Tendenzen die Duldung anders Denkender und anders Handelnder diskutiert wurde.¹⁶

Für die Geschichte der „Toleranz“ wird immer wieder die „Union von Utrecht“ von 1579 als richtungsweisend angeführt, das Gründungsdokument der Republik der Sieben Vereinigten Provinzen. In Art. XIII heißt es, dass jeder „particulier in sijn religie vrij sal moegen blijven ende dat men nyemant ter cause van de religie sal moegen achterhaelen ofte ondersoucken“.¹⁷ Niemand soll also um der Religion willen unterdrückt werden. So klar die rechtlichen Bestimmungen ausformuliert schienen, als umso unklarer erwies sich die Auslegung, und umso lebendiger waren die Debatten. Unter anderem in Bezug auf die konkrete Glaubenspraxis der Doopsgezinden kam es zu Diskussionen, was dieses Verbot, jemanden um der Religion willen zu verfolgen, wirklich bedeutet. Denn auch in den Niederlanden verstummten jene Stimmen nicht, die durch die Tolerierung Andersgläubiger die Einheit von Konfession und Politik und damit den Staat gefährdet sahen. Die Mennoniten, über die ebenfalls Diskussionen entstanden, erklärten die Obrigkeiten zu einer „tolerierten“ Religion, was allerdings nicht Religionsfreiheit im umfassenden Sinne bedeutete. Vielmehr erhielten die Mennoniten damit einen Status, der ihnen erlaubte, ihren Prinzipien der Gewaltfreiheit und der Eidesverweigerung gemäß zu leben; auch der Bau von Kirchen geschah in einer gewissen Grauzone.¹⁸ Eine ganz ähnliche Debatte entspann sich nach 1648 über die Formulierungen im Westfälischen Frieden und über die konkrete Bedeutung des „exercitium religionis privatum“.¹⁹

„Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ – Begriffe, die heute üblich sind – erfuhren ab dem 16. Jahrhundert erst inhaltliche Schärfung. Auch der häufig gebrauchte Begriff „Gewissensfreiheit“ war durch bestimmte

16 Vgl. Klaus Schreiner: „Toleranz“, in: Otto Brunner et al. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 445–494, 524–605; Joseph Lecler: *Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs*, in: Heinrich Lutz (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung, 246)*, Darmstadt 1977, S. 331–371.

17 Zit. nach: https://nl.wikisource.org/wiki/Unie_van_Utrecht (abgerufen am 18. 6. 2025).

18 Siehe: Samme Zijlstra: *Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations*, in: Ronnie Po-Chia Hsia/Henk van Nieop (Hg.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, S. 112–131, hier S.113 f.

19 Karl W. Schwarz: *Exercitium religionis privatum. Eine begriffsgeschichtliche Analyse*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 105, 1968, S. 495–518; Astrid von Schlachta: *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5)*, Göttingen 2009, bes. S.148.

Vorstellungen definiert. So verwendeten beispielsweise die evangelischen Reichsstände, als sie 1529 beim Reichstag von Speyer ihre Protestation einreichten, um sich gegen die Abschaffung zugestandener Rechte durch den Kaiser zu wehren, das Wort „Gewissensfreiheit“. Irene Dingel hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die „Gewissensfreiheit“, wie sie im 16. Jahrhundert verstanden wurde, nicht gleichbedeutend war mit dem heute gebräuchlichen Wort „Religionsfreiheit“, das von einer autonomen moralischen Instanz ausgeht. In der Reformationszeit sei es nicht das individuelle, sondern das an das Wort Gottes gebundene Gewissen gewesen, das über Wahrheit entschied. Darüber hinaus standen nicht mehrere Wahrheiten zur Auswahl.²⁰

„Freiheit(en), die ich meine“: Im 16. Jahrhundert treffen also ganz verschiedene Vorstellungen von „Freiheit“ aufeinander. Wie eingangs bereits zitiert, sprach sich Caspar von Schwenckfeld 1530 dafür aus, dass eine Gesellschaft verschiedene Meinungen aushalten und die Freiheit der Rede gewährleisten müsse. Gegenüber Leo Jud argumentiert er weiter, dass man von den Täufern verlange zu schweigen und sie sogar gewaltsam zum Schweigen bringe. Doch wer habe denn ihm, also dem Theologen Leo Jud, erlaubt zu reden? Könnte es nicht vielleicht genau derselbe sein, der eigentlich auch den Täufern den Auftrag gegeben habe, zu reden? Schwenckfeld verweist in diesem Zusammenhang auf die neutestamentliche Stelle Markus 7, 37: Dass Jesus Christus einen Taubstummen heilt und ihn zum Sprechen bringt, interpretiert Schwenckfeld dahingehend, dass Jesus Christus zur Freiheit des Redens ver helfe.²¹ Allerdings formuliert der schlesische Adelige einen entscheidenden Vorbehalt. Hinsichtlich des Glaubens, des Lebens und der Zeremonien müsse alles „gottgemäß“ bleiben. Wenn dies gewährleistet sei, dürfe keine Obrigkeit in Debatten eingreifen. Doch wer entscheidet darüber, was „gottgemäß“ und „ordnungsgemäß“ ist und wer hat die Deutungshoheit?

Täuferische Freiheiten

Wie bereits erwähnt, wurden die Täufer sehr schnell zu Advokaten einer umfassenden Toleranz erklärt. Vielfach zitiert sind die Aussagen des aus Tirol stammenden Täufers Leupolt Scharnschlager gegenüber dem Rat

20 Irene Dingel: Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen. Die Speyrer Protestation von 1529, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 126, 2015, S. 225–242, bes. S. 238.

21 Brief an Leo Jud, 10. 9. 1533 (wie Anm. 2), S. 833.

der Stadt Straßburg (1534): „Meine lieben Herren, Ihr sagt und treibt uns, wir sollten unserm Glauben absagen und Eurem Glauben zufallen. Das ist genauso, wie wenn der Kaiser zu Euch sagte, Ihr solltet Eurem Glauben absagen und dem seinigen zufallen.“ Scharnschlager fordert die politischen Obrigkeiten auf, ihr Gewissen zu prüfen, ob sie dem Kaiser tatsächlich in Allem gehorsam seien. Wenn ja, dann müssten sie auch „alle Abgötterei und päpstlichen Klöster, auch die Messe und anderes wiederum einzuführen schuldig“ sein. Sei dies der Fall, müssten tatsächlich auch die Täufer den Obrigkeiten in Straßburg gehorsam sein. Doch die Wirklichkeit sehe anders aus, so Scharnschlager, denn die Straßburger Obrigkeiten würden ja in geistlichen Angelegenheiten dem Kaiser eben nicht gehorsam sein. Somit sei es nur recht, wenn auch die Täufer Freiräume hätten, ihrem Gewissen zu folgen. Scharnschlager weiter: „Ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß ihr wißt, daß der Glaube und das Gewissen des Glaubens ohne Tyrannei, frei und ungezwungen sein sollen.“ Und er ergänzt: „Wohlgemerkt, meine Herren, ich rede nicht von der Freiheit des Fleisches und der Bosheit, sondern von der des Geistes und des Glaubens an Jesus Christus!“²² Gewissensfreiheit war also eine Angelegenheit des christlichen Glaubens und wurde vermutlich auch hier nicht als Religionsfreiheit gedacht. Zudem trifft Scharnschlager eine Unterscheidung zwischen der Freiheit in geistlichen Dingen und in gesellschaftlich-politischen beziehungsweise rechtlichen Dingen. Demzufolge war der Gebrauch des Schwertes in der Rechtsprechung legitim.

Schlussendlich fordert Scharnschlager die gleichen Rechte für die Täufer ein, wie sie die lutherischen Obrigkeiten für sich in ihrem Verhältnis zu Kaiser und Reich reklamieren. Er setzt sich für eine klare Trennung des geistlichen vom weltlichen Reich ein, was in den Territorien des Alten Reichs leider nicht durchgehalten werde. Letztendlich herrsche dort die weltliche Gewalt über die geistliche. Ein Beispiel sei Ulrich Zwingli, der ein „schreckliches Ende“ genommen habe, weil er davon überzeugt gewesen sei, „den Glauben mit weltlichem Schwert zu fördern, zu schützen und zu mehren“. Dies habe nur dazu geführt, dass die „weltliche Gewalt“ stets im Glauben herrschen und „das weltliche

22 Leupolt Scharnschlager: Aufruf zur Toleranz an den Straßburger Rat, in: Heinold Fast (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus, 4), Bremen 1962, S. 119–130, hier S. 123 f.; vgl. generell: Harold S. Bender: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz (wie Anm. 16), S. 118 ff. Astrid von Schlachta: Religionsfreiheit als täuferisches Erbe? Eine Argumentationsgeschichte, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 26, 2021, S.190–212.

Schwert [... v. S.] immerzu unter dem Vorwand des geistlichen in Christi Reich und Gebiet“ einfallen und eingreifen würde. „So kommt es dazu, daß zuletzt, wie man vor Augen sieht, das Schwert des Geistes fast ganz stillliegt und gehindert wird und allein das weltliche Schwert beide Reiche meistert.“²³

Auch der aus dem Tiroler Rattenberg stammende Täufer Pilgram Marpeck stellt in seiner Rechenschaft von 1531 fest, dass im Reich Christi keine äußerliche Gewalt herrschen dürfe; im Neuen Bund seien Christen „manhaft freye kinder on forcht“.²⁴ Pilgram Marpeck versteht die Freiheit somit ebenfalls vornehmlich religiös und in der Gewissensbindung an Gott. Freiheit bedeute, sich von Geboten zu lösen und sich an Jesus Christus zu binden. Auch er betont, dass der Gehorsam gegenüber den Obrigkeiten dabei jedoch Pflicht bleibe. Möglicherweise kann sich Marpeck sogar, anders als andere Täufer, auch vorstellen, dass Vertreter der Obrigkeiten ihr Amt auch als täuferische Christen weiterhin ausüben. Entsprechend könnte folgender Passus verstanden werden: „Wann aber solh personen, so die obrighait tragen, Chrissti sind oder werden (so ich inen von hertzen wunsch vnd pitt), mugen sy sich solhs hieuosteen-den leiblichen gwallts, herschung noch regierung im reich Chrissti nit geprochen, mag auch durch kain schrifft erhalten werden.“²⁵

Eine weitere, äußerst differenzierte Auseinandersetzung mit dem Thema „Freiheit“ enthält das Verhör des hutterischen Sendboten Leonhard Dax, der aus München stammte und ein ehemaliger katholischer Priester war. Seinen eigenen Aussagen zufolge habe er sich den Täufern angeschlossen, weil er unter ihnen ein Leben wie in der Kirche der Apostelzeit gesehen habe. Von Mähren aus wurde Dax 1567 auf eine Missionsreise in die Kurpfalz entsandt, wo er jedoch noch im gleichen Jahr im Gefängnis in Alzey inhaftiert wurde. Im ausführlichen Verhörprotokoll, das Themen wie Mission, Eigentum und Gemeinschaft sowie Absonderung, Taufe und Obrigkeit abhandelt, widmet sich eine längere Passage auch der Freiheit der Christen. Leonhard Dax hält grundsätzlich fest, die Identität des Menschen liege in Gott, nicht in weltlichen Strukturen: „Denn Gott spricht durch den Propheten: Nehmet wahr, alle Menschen sind mein (nicht des Pfalzgrafen).“ Die politische Macht habe keine Gewalt in geistlichen Din-

23 Scharnschlager: Aufruf zur Toleranz (wie Anm. 22), S.124, 126.

24 Manfred Krebs/Hans Georg Rott (Hg.): Elsass, I. Teil, Stadt Straßburg 1522–1532 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 7), Heidelberg 1959, S. 439; zum Hintergrund: Stephen B. Boyd: Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 147), Mainz 1992, bes. S. 159–164.

25 Krebs/Rott, Elsass I. Teil (wie Anm. 23), S. 447, 470, 506.

gen, weshalb kein Mensch mit dem Schwert der Obrigkeit in die Kirche getrieben oder genötigt werden dürfe. Der Glaube sei eine Gabe Gottes und könne eben nicht mit Gewalt erzwungen oder geschützt werden.²⁶ Dax kann diesbezüglich auf eine Linie mit den erwähnten Passagen aus Scharnschlagers Brief, aber auch mit dem hutterischen Ältesten Peter Riedemann gebracht werden, der 1540/41 in seiner „Rechenschaft“ festgehalten hatte: „Das Gewissen ist gefreiet und allein Gott behalten, daß er (und kein Mensch) desselbigen Herr sei und es regiere, lehre und wende, wie und wohin es ihm gefalle.“²⁷

Zunächst widmet Dax sich der politischen Gebundenheit der Kirche, im konkreten Fall der reformierten Kirche. Diese mache sich der Obrigkeit untertan, denn sie nehme sich das weltliche Schwert zum Gehilfen. „So sage ich öffentlich, daß ihr eine Kirche von der Gewalt der Finsternis und nicht von Gott seid. Ja, eine Kirche von feurigen Drachen Herodes und nicht Schafe Christi, oder seine Kirche.“²⁸ Die Kirche mache sich eins mit der Obrigkeit und sei somit eine Kirche des Buchstabens, nicht eine Kirche des Geistes. Dies sei zwar im Alten Bund legitim gewesen, doch jetzt, im Neuen Bund, das heißt im Zeitalter der neutestamentlichen Gemeinde, dürfe die Verbindung beider Gewalten nicht mehr bestehen. Für Leonhard Dax folgt daraus, dass Christen sich frei halten sollten von Politik, weil es einem Christen eben nicht gesagt sei zu herrschen, sondern zu dienen. Christsein oder Täufersein und Herrschaft gingen für Dax nicht zusammen. Da jedoch letztendlich alle Gewalt von Gott sei, bete man „für alle Menschen, für den König und alle Obrigkeit“. Und man sei den Obrigkeiten „in den guten Werken“ untertan. Wo die Obrigkeit die Menschen jedoch „untertan und gehorsam machen“ wolle „in den Dingen, die der Obrigkeit Christi und evangelischen Wahrheit zugegen und zuwider sind, da lassen wir ihr Geheiß anstehen aus reiner Gottesfurcht, und begehren, Gott mehr gehorsam zu sein, denn den Menschen“.²⁹

Freiheiten, wie sie sich die Hutterer nahmen, konkretisiert Dax noch an zwei Beispielen: einerseits die Ehetrennung, andererseits die Gütergemeinschaft. So erlaubten die Hutterer eine Trennung der Ehepartner,

26 Leonhard Dax: Rechenschaft und Bekenntnis des christlichen Glaubens, in: Hutterische Brüder in Amerika (Hg.): Die Hutterischen Episteln 1527 bis 1763, Vol. III, Elie, Man. 1988, S. 580.

27 Peter Riedemann: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens, Falher, Alb. 1988, S. 100 f.

28 Dax: Rechenschaft (wie Anm. 26), S. 582, 579.

29 Ebd.: S. 584.

wenn beide unterschiedliche Glaubensvorstellungen hatten. Der hutterischen Auffassung zufolge war der Bund mit Gott höher einzuschätzen als der Bund zweier Menschen. War somit einer der beiden Ehepartner Täufer, der andere aber nicht, so durfte der „gläubige“ Teil den „ungläubigen“ Teil verlassen. Allerdings durfte der „gläubige“ Part erst wieder heiraten, wenn der „ungläubige“ Part die Ehe brach oder verstarb.³⁰

Mit der von den Hutterern praktizierten Gütergemeinschaft verbindet Dax ebenfalls „Freiheit“. Von den Hutterern zur Prämisse eines christlichen Lebens erklärt, wurde die Gütergemeinschaft von den Obrigkeiten immer wieder kritisch beäugt, da sie als eine unkontrollierbare und den allgemeinen politisch-sozialen Normen widersprechende Lebensform wahrgenommen wurde. Für Dax bedeutete die Gütergemeinschaft jedoch Freiheit, da sie den Menschen auffordere, seinen Besitz und seine Güter „zu lassen“, also eine besondere Form der „Gelassenheit“ begründe.³¹ Auch der Hutterer Ulrich Stadler, gebürtig aus dem tirolerischen Brixen und dann einige Jahre Ältester auf hutterischen Höfen in Wolhynien, thematisierte diese Form der Gelassenheit um 1539. Seiner Interpretation zufolge führe die Verfolgung der Täufer direkt in die Freiheit. Im ganzen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation hätten Täufer keinen Platz mehr und könnten nicht wie die Christen in der Apostelzeit gemeinschaftlich in ihren Häusern leben. Die „Babylonische Hure, die auf dem Drachen mit den sieben Häuptern sitzt“, speie alle „Kinder Gottes“ aus und treibe sie in die „Wüste“. Was zunächst wie Unfreiheit klingt, führe jedoch, so Stadler, schlussendlich in eine noch größere Freiheit, nämlich in die Gütergemeinschaft, die in Mähren umgesetzt werden könne. In dieser „Wüste“ Mähren erlebten die „Kinder Gottes“ die Befreiung von den Zwängen der Welt und von den eigenen Gütern und damit Freiheit im Gewissen, im Glauben und in den eigenen irdischen Bindungen. Die Gütergemeinschaft helfe, entsprechend wesentlicher christlicher Grundwerte zu leben. Denn als Kind Gottes gehöre man nicht mehr sich selbst, sondern Gott, und deshalb sollten alle Christen die Gaben Gottes, seien es zeitliche oder geistliche Güter, gemeinsam haben.³²

30 Ebd.: S. 586 f.

31 Ebd.: S. 551–562, bes. S. 555; zur theologischen Begründung der Gütergemeinschaft bei den Hutterern auch: Astrid von Schlachta: *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, bes. S.179–220; zur Rezeption der Gütergemeinschaft durch die Obrigkeiten: Dies.: *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 19), bes. S. 100–110.

32 Ulrich Stadler, *Eine liebe Unterrichtung*, in: Fast, *Der linke Flügel der Reformation* (wie Anm. 22), S. 138–147, hier S. 145.

Vorstellungen von Freiheit in der Reformationszeit wären unvollständig, wenn nicht auch der emanzipatorische Moment des Laienpriestertums zur Sprache käme, also die Freiheit der Gläubigen, in der Bibel zu lesen und die Bibel auszulegen. Bekanntermaßen waren es nicht die Täufer, die diese Ideen entwickelten. Schon Martin Luther hatte 1520 in der „Freiheit eines Christenmenschen“ auf die Ermächtigung der Laien hingewiesen. Den Begriffen „Priester“, „Pfaff“ und „geistlich“ sei „Unrecht“ geschehen, als man sie von dem „gemeinen Haufen“ auf einen „kleinen Haufen“ übertragen habe. Damit sei dem Auftrag Gottes in 1. Kor. 4, dass alle „Christus’ Diener und Schaffner des Evangelii“ seien, eine „solch weltliche, äußerliche, prächtige, furchtbare Herrschaft und Gewalt“ angetan worden, „gerade als wären die Laien etwas anderes denn Christenleute“. Das „ganze Verständnis christlicher Gnade, Freiheit, Glaubens und alles dessen, was wir von Christo haben“, sei hinweggenommen worden.³³

Gruppen sakramentarisch ausgerichteter Gläubiger, die enge Kontakte zu Andreas Bodenstein von Karlstadt oder Thomas Müntzer hatten, griffen die Ideen eines konsequenten Laienpriestertums auf. Beispielfhaft sei eine Passage aus der Schrift „Die Welt sagt, sie sehe kein besserung von denen Lutherischen“ (1523) des Nürnberger Malers Hans Greiffenberger zitiert, der durch verschiedene Pamphlete an die Öffentlichkeit trat: „Darum sol ein yegklich Christenmensch sich tag vnd nacht üben im gesatz vnd wort gottes. Wiewol ettlych gelert sagen / der gemain man soll nit mit der geschrift umbgeen / wann es zimpt sich nit / das ein Schuster das Euvangelion leß / oder mit feder und tindten umb gee / sondern mitt leder und schwertz. So sag ich darauff / Ich hab nie kain Esel gehört singen / als ein Nachtigal / es seind leutt von zerytten sinnen / untüchtig zum glauben / sollichs sagen / blodern wissen nit was.“³⁴

Mit diesem Plädoyer für ein konsequentes Priestertum aller Gläubigen sowie weiteren Forderungen nach einer im Leben sichtbaren Nachfolge Jesu Christi, der Kritik an der Kindertaufe und dem sakramen-

33 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (wie Anm. 5), S. 136 f.; vgl. generell: Klaus Schreiner: Grenzen literarischer Kommunikation. Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 1984, S. 3–20.

34 Hans Greiffenberger: Die Weltt sagt, sy sehe kain besserung von den die sy Lutherisch nennet, [Augsburg] 1523, A iv; zum Hintergrund: Astrid v. Schlachta: Nonkonformität und Vielfalt. Täufer in Nürnberg, erscheint 2025 in: Volker Leppin et al. (Hg.): A Companion to Late Medieval and Early Modern Nuremberg.

talen Charakter des Abendmahls war der Nährboden bereitet, auf dem sich das Täuferturn ansiedeln konnte. So ging aus der Gruppe in Nürnberg, in der Hans Greiffenberger Gleichgesinnte fand, auch der spätere Täufer Hans Denck hervor. Zudem gab es vielfältige Kontakte zu Hans Hut. Es sei jedoch auch erwähnt, dass sich gerade im Priestertum aller Gläubigen dann später, in den sich etablierenden täuferischen Gemeinden, wiederum Grenzen von Freiheit zeigten. So hält der Hutterer Peter Riedemann in seiner „Rechenschaft“ fest: „Es soll sich nicht jedermann eines solchen Amtes, nämlich Lehrens und Taufens unterstehen.“³⁵

Freiheit(en) ... Freiräume

2021 brachte Hillard von Thiessen eine Interpretation der Frühen Neuzeit unter dem Aspekt der „Ambiguität“ heraus. Er stellte die These auf, dass bis ins 18. Jahrhundert im Alten Reich eine erhebliche Norm-Praxis-Differenz bestand und Normierungsbestrebungen immer wieder zum Scheitern verurteilt waren. Dies führte, so von Thiessens Argumentation, zur „Bereitschaft und Fähigkeit von Akteuren, mit normativen Widersprüchen umzugehen“. Besonders hoch sei diese Bereitschaft am Beginn der Frühen Neuzeit gewesen.³⁶ Ambiguität habe auch in konfessioneller Hinsicht bestanden; sie sei befördert worden durch wirtschaftliche Interessen und soziale Normen, die die Durchsetzung religiöser Verhaltensforderungen gebremst und konfessionelle Einheitlichkeit unmöglich gemacht hätten.

Tatsächlich brechen Ambiguitäten und dadurch ermöglichte Freiräume auch Erzählungen einer täuferischen Verfolgungsgeschichte. So beklagt beispielsweise die Regierung in Innsbruck beziehungsweise in Wien, dass untergeordnete Obrigkeiten wie Richter oder Pfleger in der Verfolgung der Täufer nachlässig seien. 1537 heißt es, Täufer würden in den Gerichten Gufidaun und Rodeneck öffentlich geduldet und gefangene Personen würden wieder freigelassen. 1554 wird erneut vor der Freizügigkeit gewarnt, mit der sich Täufer in den Pustertaler Herrschaften bewegen könnten. Sie würden am helllichten Tage predigen und umherziehen. Der Richter sei nachlässig und halte sich nicht an die Bestimmungen in den Mandaten. Überliefert sind zudem zahlreiche Beispiele lokaler Hilfeleistung. So wurden Täufer heimlich beherbergt und nicht bei den Herrschaften angezeigt beziehungsweise vor möglichen Über-

35 Riedemann: Rechenschaft (wie Anm. 27), S. 75.

36 Hillard von Thiessen: Das Zeitalter der Ambiguität. Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit, Köln 2021, bes. S. 13, S. 44.

fallen gewarnt, was die Mandate untersagten.³⁷ Sehr ausführlich hat sich Urs Leu mit den Netzwerken der Täufer im lokalen und regionalen Raum beschäftigt, die nicht nur Täufer selbst, sondern auch nicht-täuferische Familienangehörige, Nachbarn und Bekannte umfassten. Diese Netzwerke erschwerten es den Obrigkeiten, Täufer aufzuspüren und dingfest zu machen.³⁸

Weitere Probleme eröffneten sich zudem in der Vermittlung von Normen und in der Exekution der Bestimmungen in den Mandaten. So klagt etwa die Innsbrucker Regierung 1528 darüber, dass Bewohner abgelegener Höfe im Winter oder bei schlechtem Wetter nicht in die Kirche kämen und deshalb auch nicht die Verhaltensregeln kennen, die in den Mandaten festgehalten seien. Manche würden die Mandate auch gar nicht verstehen. Aus Wien kam daraufhin die Anordnung, Mandate mehrmals im Jahr nach der Messe zu verlesen und im Anschluss den Inhalt zu erklären.³⁹ Weitere Freiräume boten frühneuzeitliche Diskrepanzen zwischen der Rechtsnorm und der Rechtspraxis. Einmal ausgesprochene Landesverweise wurden nicht immer exekutiert, und auch die Unterweisung im „rechten Glauben“, wie sie insbesondere in von Johannes Brenz oder Martin Bucer geprägten Regionen üblich war, blieb ohne weitere Konsequenzen und Folgen. Die Obrigkeiten nutzten Spielräume und handhabten Vorladungen und Unterweisungen zeitlich recht variabel. Darüber hinaus kannte das frühneuzeitliche Rechtssystem „Gnade“ beziehungsweise „Begnadigung“, die auch für Täufer galt. Allerdings nicht, wie das Mandat von Speyer (1529) festhält, für Anführer, Hartnäckige und Rückfällige. Um jedoch über „Hartnäckigkeit“ urteilen zu können, mussten Pfarrer oder Priester mit den Täufnern reden, denn hartnäckiges Verharren im Irrtum konnte Täufnern nur dann vorgeworfen werden, wenn man ihnen vorher die Chance eingeräumt hatte, den „richtigen“ Glauben kennenzulernen – und wenn sie diesen dann ablehnten.⁴⁰

37 Grete Mecenseffy/Matthias Schmeltzer (Hg.): Österreich, III. Teil, (Quellen zur Geschichte der Täufer, 14), Gütersloh 1983, S. 343, S. 420 f., S. 620, S. 648; auch: Grete Mecenseffy (Hg.): Österreich, II. Teil (Quellen zur Geschichte der Täufer, 13), Heidelberg 1972, S. 256 f.

38 Urs Leu: Täuferische Netzwerke in der Eidgenossenschaft, in: Anselm Schubert et al. (Hg.): Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), Heidelberg 2009, S. 168–185.

39 Mecenseffy: Österreich, II. Teil (wie Anm. 37), S. 74, S. 89.

40 Vgl. hierzu Daniel Gaschick: Georg Cassanders Irenik im Taufdisput des 16. Jahrhunderts, Münster 2021, bes. S.77–86.

Resümee

Jubiläen dienen der Auseinandersetzung mit der Geschichte sowie der Selbstvergewisserung späterer Generationen. So beschäftigte sich auch das Täufergedenken seit 2020 in verschiedenen Themenjahren nicht nur mit der Geschichte der Täufer, sondern arbeitete sechs Charakteristika der Täufer heraus, die für die aktuelle Zeit von Bedeutung sein könnten.⁴¹ Die Erinnerung an die Ereignisse im Bauernkrieg vor 500 Jahren schien ebenfalls gerade rechtzeitig zu kommen, um das Thema „Freiheit“ in einer sich zunehmend polarisierenden Gesellschaft zentral zu positionieren. Solch eine Vermittlung von Geschichte birgt Chancen, aber auch Gefahren. Einerseits geschieht auf diese Weise die notwendige Aktualisierung von Geschichte, die über die reinen Ereignisse hinaus im Heute ihre Bedeutung gewinnt. Andererseits kann eine solche Aktualisierung die Einordnung der historischen Geschehnisse leicht in falsche Bahnen lenken und zu gegenwartsnahe Assoziationen hervorbringen. Heutige Gemeindevorstellungen allzu flexibel auf das 16. Jahrhundert zu übertragen oder die Zwölf Artikel der Bauern auf eine Ebene mit Menschenrechtserklärungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu stellen, sind nur einige Beispiele.

Die begriffliche Analyse und die Einordnung verschiedener Freiheitsvorstellungen in den Kontext der jeweiligen Zeit führen ebenfalls vor Augen, wie gefährlich es sein kann, mit heutigen Vorstellungen im Kopf auf die Vergangenheit zurückzublicken. Gerade Minderheiten und verfolgten Gruppen der Frühen Neuzeit wird schnell unterstellt, in den Kategorien einer umfassenden Toleranz gedacht zu haben. Doch mahnt nicht nur die Genese der Schlagworte „Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ zur Zurückhaltung. Auch die Brüche und Grenzen, die sichtbar werden, wenn der täuferische Ruf nach der Freiheit des Gewissens als appellativ und der Situation geschuldet identifiziert wird, in der sich der Sprecher oder die Sprecherin gerade befand, rufen zum sensiblen retrospektiven Umgang mit Begriffen auf. Zudem muss in Betracht gezogen werden, dass „Gewissensfreiheit“ bei den Täufern stets gebunden war an das Wort Gottes und politische Strukturen an sich von der Intention her nicht infrage gestellt wurden, sondern eigentlich ein „ruhiges“ Leben in der Absonderung das Ziel war. Darüber hinaus gilt, dass „Gewissens-

41 Vgl. www.taueferbewegung2025.de (abgerufen am 8. 6. 2025)

freiheit“ generell sowieso meist nur auf die eigene Konfession bezogen wurde.⁴²

Somit bleibt die Frage, wie Täufer des 16. Jahrhunderts eine tolerante Gesellschaft organisiert hätten, wenn sie als Mehrheit dazu aufgefordert gewesen wären. Zwei Beispiele legen nahe, dass die Praxis keineswegs gradlinig schriftlichen Forderungen gefolgt wäre. So beschreibt etwa die Vorgehensweise der Täufer in Münster 1534/35 die Grenzen der Tolerierung. Aufgrund ihrer Mehrheit im Stadtrat mussten die Täufer Politik betreiben. Sie führten eine Konfessionalisierung unter täuferischen Vorzeichen durch, vertrieben „Nicht-Gläubige“ aus der Stadt und richteten jene hin, die in den Augen der täuferischen Obrigkeit Aufruhr und Rebellion im Sinn hatten. Auch in Nikolsburg, wo Balthasar Hubmaier seine täuferische Reformation unter aktiver Beteiligung der Stadtherren, der Herren von Liechtenstein, durchführte, wurden Grenzen hochgezogen. 1528 mussten alle Täufer die Stadt verlassen, die sich für eine umfassende Gewaltfreiheit einsetzten und der Obrigkeit absprachen, im christlichen Sinne ihr Amt verwalten zu können. Grenzen von Freiheit gab es darüber hinaus im Leben der täuferischen Gemeinden selbst, etwa in der strengen Gemeindezucht, die bei Verstößen gegen die Normen zu Bann oder Ausschluss führte.

Eine weitere Frage muss ebenfalls weitgehend offen bleiben, nämlich jene, wie Täufer eigentlich zur Tolerierung nicht-christlicher Religionen standen. Oft zitiert ist eine Aussage von Hans Denck aus der Auslegung des Propheten Micha (wohl 1532). Sie deutet darauf hin, dass zumindest Denck eine weiter gefasste Religionsfreiheit andachte, auch wenn daraus keine verallgemeinernden Rückschlüsse gezogen werden können: „Eyn solche sicherung, auch in den eusserlichen dingen, wirt sein beim rechten evangelio, das auch je einer den andern, er sei türck oder heyd, glaub, was er wöl. sicher wirt lassen ziehen und wonen, durch und in seim landt, mit gehorsam pflichtig einer obergkeyt.“⁴³

42 Vgl. etwa Harold S. Bender: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz (wie Anm. 16), S. 118, S. 129 f.; Volker Leppin: Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: Mariano Delgado et al. (Hg.): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 17), Stuttgart 2012, S. 81–90; Dingel: Minderheitenrecht (wie Anm. 20), S. 240.

43 Walter Fellmann (Hg.): Hans Denck. Schriften, 3. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24), Heidelberg 1960, 66; auch: Otto Erich Vittal: Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck, Offenburg 1932, bes. S. 66.