

GIOVANNI GONNET

1909 in Genf geboren. Höhere Studien an der Universität Rom. Dort erwarb er 1952 den Titel Privatdozent für die Geschichte des Christentums. Lehrauftrag an der Waldensischen Theologischen Fakultät in Rom. Außerdem Lehrtätigkeit an den Universitäten Oslo, Bari und Cosenza. Seit der Arbeit an seiner Lizentiatsthese (II Valdismo medioevale. Prolegomeni, 1942) hat er sich vor allem mit der Geschichtsschreibung über das religiöse «Dissentertum» vom 12. bis 16.

Jahrhundert befaßt. Hauptveröffentlichungen: Bibliografia Valdese (zus. mit A. Armand-Hugon, 1953); Enchiridion Fontium Valdensium (1958); Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma (1967); Les Vaudois au Moyen Age (zus. mit A. Molnár, 1974); Le eresie e i movimenti popolari del Basso Medioevo (1976). Anschrift: Via Val Senio 2, I-00141, Roma, Italien.

Eugène Honée

Die Ketzerverbrennung: Eine Sünde gegen den Heiligen Geist?

Die lutherischen Kirchen und ihre
Abrechnung mit der
Täuferbewegung des sechzehnten
Jahrhunderts

Der Glaubensstreit des sechzehnten Jahrhunderts hat in der westlichen Christenheit zu einer Vielzahl langlebiger Schismen geführt. Das Luthertum, der Calvinismus und der Anglikanismus waren anfangs Reformbewegungen im Schoße der Catholica. Sie sind aber bald zu selbständigen Konfessionen mit eigenen weitverzweigten Kirchenverbänden angewachsen, in denen dem Bischof von Rom keinerlei Autorität mehr eingeräumt wurde. Neben diesen großen Strömungen der Reformation und im Gegensatz zu ihnen entstanden zudem kleine Randgruppen von Täufern, Charismatikern und anderen, die man, um einen heute modischen Begriff zu verwenden, als Dissidenten bezeichnen könnte. Diese Andersdenkenden wurden sowohl von den Katholiken als auch von den Protestanten abgelehnt, und man kann sie daher auch als die «Stiefkinder» der Reformation betrachten.

Zur Charakterisierung der Beziehung der genannten protestantischen Minderheiten zu den damals entstehenden großen protestantischen

Kirchen ließ R. Bainton sich 1941 vom heutigen parlamentarischen System inspirieren, indem er sie «the left wing of the reformation», «den linken Flügel der Reformation» nannte — eine Bezeichnung, die als eine Art Ehrenrettung gedacht war. Mit ihr sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Dissidenten des sechzehnten Jahrhunderts auf allen Ebenen, auf der der Lehre, der Kirchenfrömmigkeit und der Kirchenordnung einen größeren Bruch mit der Tradition herbeigeführt haben als ihre reformatorischen Gegenspieler. Auf den Einsichten von Bainton aufbauend, redete G.H. Williams zwanzig Jahre später von «The radical reformation», und auch er wollte damit eine positive Wert-schätzung zum Ausdruck bringen¹.

Beide Charakterisierungen ermöglichen eine neue, positivere Sicht der von den damaligen Dissidenten angestrebten Reformen. Man könnte auch versuchen, sich ihren Standpunkt anzueignen, um sich zu fragen, wie aus ihrer Sicht über die Mehrheiten, denen sie sich damals gegenüber sahen, geurteilt werden mußte bzw. muß. Von den beiden erwähnten Kirchengeschichtlern hat vor allem Williams sich hierüber deutlich geäußert. Seiner Meinung nach steht die radikale oder «vierte» Reformation im Gegensatz zu der «magisterial Reformation» — ein von Williams selbst geprägter Ausdruck, der einerseits auf die Autorität verweist, die den in den großen Lehrtraditionen ausgebildeten Universitätstheologen in den drei Kirchen der Reformation zukam, und andererseits auf die strenge Kontrolle, die über diese Kirchen seitens des «Magistrats», der weltlichen Obrigkeit ausgeübt und von diesen Kirchen geduldet wurde. Vor allem der letztere Aspekt fällt uns dabei stark auf.

Während die kleinen Gemeinschaften der Täufer und der anderen Dissidenten vor allem durch einen freiwilligen Zusammenschluß ihrer Mitglieder zustandekamen, unterhielten die Kirchen der Reformation genauso wie die katholische Kirche enge Kontakte mit der jeweiligen Obrigkeit, und sie entwickelten sich so zu Volks- und Staatskirchen.

In diesem Beitrag wollen wir uns weder unmittelbar mit der «magistralen» noch mit der «radikalen» Reformation auseinandersetzen, wohl aber wollen wir den Konflikt und die Spannungen zwischen beiden analysieren. Vor allem gehen wir auf den heftigen Kampf zwischen den Lutheranern und den Täufern in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts ein. Nicht alle Aspekte dieser Auseinandersetzung kommen dabei zur Sprache. Wir beschränken uns auf die Erörterung zweier Hauptelemente, nämlich der dogmatischen Verurteilung der Täufer von lutherischer Seite und ihrer strafrechtlichen Verfolgung durch sie. Die zuerst genannte Entwicklung fand 1530 ihren Abschluß, als das erste lutherische Glaubensbekenntnis, die sog. *Confessio Augustana* (CA), formuliert wurde. Die andere erfolgte in der Form einer langen Serie von Strafmaßnahmen, die von lutherischen Fürsten und Stadträten gegen täuferische Gruppen verhängt wurden.

Es wäre unrichtig anzunehmen, daß wir es im ersten Fall, nämlich beim Augsburger Bekenntnis, mit einer kirchlichen Initiative zu tun hätten, und daß im zweiten Fall nur die weltliche Obrigkeit für die Verfolgungen verantwortlich gewesen sei. Das erste lutherische Glaubensbekenntnis wurde von Vertretern der weltlichen Obrigkeit, nämlich von einigen lutherischen Fürsten und Vertretern der Städte unterzeichnet. Sie legten auf dem Reichstag von Augsburg, dem das Dokument seinen Namen verdankt, dem Kaiser und den anderen Reichsständen gegenüber Rechenschaft über ihren eigenen Glauben ab sowie — so müssen wir hinzufügen — über den Glauben der evangelischen Gemeinden, die sie unter ihren Schutz genommen hatten. Mit anderen Worten: die Kirchengemeinden waren zwar in Augsburg vertreten und dort auch im Zusammenhang mit der *Confessio Augustana* auch Subjekt des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses, sie waren dies aber nur indirekt, indem sie dort von der weltlichen Obrigkeit vertreten wurden.

Umgekehrt gilt auch, daß die Strafmaßnahmen, die vor und nach jener dogmatischen Verurteilung der Täufer gegen sie ergriffen worden sind, nicht einzig und allein von den weltlichen Machthabern zu verantworten waren. Die Kirchen hatten durch ihre Prediger und Theologen diese Maßnahmen mit vorbereitet. Melancthon, Luther, Johannes Brenz und andere haben die theoretische Rechtfertigung geliefert für die Strafen, die den Täufern dann auferlegt wurden, auch wenn ihre Ratschläge sehr unterschiedlich formuliert waren und die dementsprechend getroffenen Maßnahmen dann auch recht verschieden ausfielen. Mit anderen Worten: Auch hier haben wir es genau so wie bei der dogmatischen Verurteilung der Täufer mit einem Zusammenspiel verschiedener Kräfte und Verantwortlichkeiten zu tun.

Die Ablehnung der täuferischen Thesen

Die *Confessio Augustana* enthält keine abgerundete Synthese der Lehre der Täufer. Das Bekenntnis nennt eher hier und dort und oft auch recht beiläufig eine bestimmte Anzahl täuferischer Lehrmeinungen, die abzulehnen seien. Die so getroffene Auswahl scheint auf den ersten Blick recht willkürlich geschehen zu sein, und es ist auch kaum möglich, eine täuferische Gruppe zu nennen, die sich mit allen oder wenigstens mit einem Teil der verurteilten Thesen hätte identifizieren können. Einige Forscher, vor allem solche, die den Mennoniten nahestehen, behaupten, daß die den Täufern unterstellten Thesen in ihrer Gesamtheit ein völlig verzerrtes Bild des Täuferiums zeichnen. Dem ist aber nicht so. Wer darauf achtet, daß der Autor der CA, Melancthon, das seit 1526 in Mitteldeutschland propagierte Täuferium aus eigener Erfahrung kannte, vermag nach einiger Mühe in den meistens sehr allgemeinen Aussagen über die Täufer bestimmte Merkmale jenes besonderen Typus wiederzuentdecken. Es handelte sich dabei um eine besondere Variante des Täuferiums, die sich in mancherlei Hinsicht von der sich ebenfalls damals aus der Schweiz nach Süddeutschland verbreitenden Täuferbewegung unterscheidet. Während das schweizerische Wiedertäuferium ausgesprochen humanistisch inspiriert und bibelorientiert war, nährte das mitteldeutsche Täuferium sich stark aus den Traditionen einer popularisierten deutschen Mystik. Diese Tradi-

tionen, die sich zuerst bei Thomas Müntzer, dem «Mystiker mit dem Hammer», der im sog. «Bauernkrieg» sein Leben ließ, manifestiert haben, sind kurz nach Beendigung dieses Aufstandes im Jahr 1525 bei solchen Führern der Täuferbewegung wie Hans Hut, Melchior Rink und anderen klar erkennbar².

In der CA werden zahlreiche Konfliktpunkte zwischen den Lutheranern und den Täufern angesprochen. Es reicht aber, wenn wir unsere Aufmerksamkeit hier auf drei Hauptpunkte beschränken: auf die unterschiedlichen Auffassungen über die Rechtfertigung des Menschen, über die Taufe und über die Gesellschaftsethik³. Der erste dieser Themenkomplexe wird im Artikel 5 angesprochen, in dem zum Schluß «die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen», verurteilt werden. Was besagen diese rätselhaften Worte? Der Kontext ist hier kein anderer als die Darlegung der Rechtfertigungslehre, die in CA 4 anfängt und bis CA 6 fortgeführt wird. Nur durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt und werden ihm seine Sünden vergeben, lehrt Artikel 4. Und nach Artikel 5 bringt der einmal erworbene Glaube von selbst gute Früchte hervor. Im dazwischenliegenden Artikel 5 handelt es sich um die Frage, wie der Mensch zum seligmachenden Glauben kommen kann. Die Lutheraner betonen hier, daß der Heilige Geist diesen Glauben in uns durch zwei dem kirchlichen Amt anvertraute Gnadenmittel weckt, nämlich durch das Wort der Verkündigung und durch die Sakramente. Den Täufern wurde in der zitierten Verurteilung offensichtlich vorgeworfen, daß sie diese objektiven Mittel der Gnade geringschätzten und vernachlässigten. Sie werden wie Thomas Müntzer als Spiritualisten betrachtet, denen es um die durch Übung vorbereitete Selbstoffenbarung des Geistes im eigenen Inneren zu tun ist.

Die Beschreibung der Spiritualität der Täufer in CA 5 ist richtig, aber auch recht pauschal und sehr verkürzt. Es wird aus ihr nicht deutlich, daß es den Täufern vor allem um eine Verinnerlichung des Glaubens zu tun war. So hat Melchior Rink von einem toten, von den Lutheranern gelehrten Glauben geredet, und von einem lebendigen, vom Menschen selbst erfahrenen Glauben, wie dieser von Müntzer gelehrt worden sei. Für ihn war genauso wie auch für Müntzer der

Glaube ein sehr bewußter und auch schmerzlicher Prozeß, durch den der Mensch seine Bindung an diese Welt aufgibt, um zu einem neuen Geschöpf neu geboren zu werden. Nach dieser Sicht bedeutet die Rechtfertigung zugleich auch eine Heiligung des Menschen, der sich tatsächlich verändert und so fähig wird, Gottes Gebote zu erfüllen.

In der theologischen Argumentation von CA 5–7 werden sowohl Gottes Transzendenz als auch die objektiven Gnadenmittel, durch die das Heil angeboten wird, stark betont. Die verurteilte Position weist entgegengesetzte Merkmale auf, denn sie hebt Gottes Immanenz, die subjektive Erfahrung des Glaubens und die christliche Lebenspraxis hervor. Dieser Gegensatz wird auch in der in CA 9 angesprochenen Meinungsverschiedenheit über die christliche Taufe deutlich.

Für die Wiedertäufer ist die Taufe Symbol der oben beschriebenen Umkehr und der inneren Neugeburt. Alle, die noch nicht eine Erfahrung der Bekehrung gemacht haben oder auch kein eigenes Glaubensbewußtsein entwickelt haben, wie zum Beispiel neugeborene Kinder, dürfen dementsprechend noch nicht getauft werden. Diese These stützt sich auf Mk 16,16, wo es heißt: «Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet.» Die dort beschriebene Aufeinanderfolge von Glauben und Taufe darf nicht umgekehrt werden. Der Glaube muß unbedingt der Taufe vorangehen. Nach dieser Auffassung verleiht die Taufe nicht die Gnade Gottes, sondern sie ist ein symbolisches, von demjenigen, der getauft wird, gesetztes Zeichen. So ist die Taufe die Besiegelung des Glaubens der Getauften sowie ihr feierlich abgelegtes Versprechen, Christus durch das Führen eines christlichen Lebens nachzufolgen. Außer dem Bündnis mit Christus besiegelt die Taufe auch einen *Bund* mit den Brüdern und Schwestern, d. h. mit den anderen, die zur Heiligkeit auserwählt sind.

Den Lutheranern war diese radikale Neuinterpretation der Taufe ein Greuel. «Zeichen und Werk Gottes», so heißt es in einer Vorstudie, seien von den Täufern zu «Zeichen und Losung unter den Christen» degradiert worden. Der definitive Text spricht ein feierliches Anathema über die Ablehnung der Kindertaufe aus und betont, daß die Taufe ein Sakrament ist, durch das dem Menschen von außerhalb des Menschen selbst das Heil angeboten wird. Über den Zusammenhang zwischen dem Sakrament als Zeichen und

dem Glauben wird in CA 9 kein Wort gesagt. Aus damaligen Kommentaren läßt sich ableiten, daß für Luther und die Wittenberger Theologen der Glaube eine jener Gaben ist, die durch die Taufe verliehen werden. Sie hielten es offensichtlich für unzulässig, den Glauben mit einer bestimmten Bewußtseinsverfassung zu identifizieren. Für sie war das Wissen um das in der Taufe angebotene Heil zwar ein wesentliches Element eines Wachstums im Glauben, nicht aber der Glaube selbst⁴.

Das dritte und letzte große Konfliktthema betrifft die gesellschaftlichen und ethischen Folgen des in der Taufe besiegelten Glaubens. Die radikale Erneuerung der Existenz eines Menschen, die die Taufe bedeutet, muß sich nach Meinung der Täufer im Verhalten des Christen in der Gesellschaft auswirken. Die durch die Taufe zum Ausdruck gebrachte Ähnlichkeit mit Christus verpflichtet den Getauften, die Vorschriften der Bergpredigt buchstäblich nachzuleben. So darf er keine Aufgaben beim Gericht oder in den Stadträten übernehmen, da jede solche Funktion bei einer Obrigkeit mit dem Gebrauch von Macht und der Anwendung von Gewalt verbunden ist. Ein Christ legt keinen Eid ab und verweigert den Kriegsdienst. Man hätte erwarten können, daß die Lutheraner diese Auffassungen der Täufer an erster Stelle als einen neuen Legalismus gebrandmarkt hätten, d. h. als ein neues Streben, sich die Rechtfertigung durch Werke zu sichern. Aber die CA redet über diese Auffassungen im Zusammenhang mit dem Artikel 16, in dem von der weltlichen Obrigkeit und dem Verhalten der Christen dem Staat gegenüber die Rede ist. Mit anderen Worten: Die täuferischen Lehren werden vor allem als eine Unterminierung der Autorität der Obrigkeit abgelehnt.

Diese besondere Perspektive, aus der die gesellschaftliche Ethik der Täufer beurteilt wird, veranlaßt uns zu der Frage, was die Betroffenen selbst von den weltlichen Autoritäten, die über sie gesetzt waren, hielten. Im mitteldeutschen Täufertum lassen sich hierüber im großen und ganzen zwei verschiedene Auffassungen unterscheiden. Die meisten Gruppen bestanden aus «stillen Täufern», die sich zwar der Obrigkeit gegenüber recht distanziert verhielten, die aber die herrschende Ordnung keineswegs umstürzen wollten. Sie behaupteten nicht, daß man den Fürsten und den Stadträten keinen Gehorsam schuldet, wohl aber vertraten sie die Meinung,

daß diese Fürsten und die Vertreter der Städte gerade deshalb, weil sie weltliche Macht ausübten und auch an dieser Macht festhielten, nicht Christen sein könnten. Gegenüber dieser ersten Gruppe gingen die Anhänger von Hans Hut noch einen Schritt weiter. Auch sie predigten die Gewaltlosigkeit, aber diese galt für sie nur für eine beschränkte Zeit. Mit Thomas Müntzer waren sie der Meinung, daß die Regierenden das Recht, das Schwert zu führen, verspielt hätten. Sie hätten sich ja dieses Rechts nicht bedient, um die Gesellschaft nach Gottes Wort radikal zu erneuern. Daher würde ihre Herrschaft bald gebrochen werden. So sagte Hut die baldige Wiederkunft des Herrn voraus und stellte diese als ein blutiges Endgericht über die Fürsten dar. Der *Bund* der wahren Christen dagegen lebt in einer gespannten Erwartung dieses Endgerichts, und er wird das Instrument sein, dessen Gott sich zur Ausführung seiner Strafe bedienen wird⁵.

In der CA wird dieses apokalyptische Täufertum ausdrücklich erwähnt und verurteilt, wenn dies auch dort im Zusammenhang mit Art. 17 geschieht, in dem von der Wiederkunft des Herrn die Rede ist. In CA 16, dem Paragraphen, um den es sich hier handelt, wird diese letzte Variante des Täufertums genauso wie die andere Variante der «stillen Täufer» nicht erwähnt. Dieser Artikel richtet sich gegen die sowohl den stillen als auch den «revolutionären» Täufern gemeinsame *opinio communis*, daß es Christen nicht erlaubt sei, weltliche Ämter zu übernehmen. Demgegenüber wird auf den göttlichen Ursprung der weltlichen Autorität verwiesen. Da die weltliche Obrigkeit ihre Autorität Gott verdanke, sei es einem Christen, ohne daß er sündige, erlaubt, Fürst, Amtsinhaber oder Richter zu sein, mit dem Schwert zu strafen und gerechte Kriege zu führen.

Die Verfolgung der Täufer

Es fällt auf, daß in den drei oben genannten Artikeln auch jedes Mal ein Bannfluch über die Täufer ausgesprochen wird. Unsere Kirchen verdammen (*damnant*) die Wiedertäufer, so heißt es dreimal. Dieses Anathema der Unterzeichner des Bekenntnisses wiegt umso schwerer, als es nur gegen die Täufer ausgesprochen wird. Dagegen bleibt es nicht nur den Katholiken, sondern auch den wegen ihrer abweichenden Abendmahlslehre verabscheuten Zwingliern erspart.

Mit diesen Gruppen Andersdenkender wird die Diskussion in einem ganz anderen, geradezu ökumenischen Ton geführt. Distanziert man sich von ihren Auffassungen, dann geschieht dies immer auf ganz vorsichtige Weise, ohne sie beim Namen zu nennen. Dagegen werden die Täufer eindeutig als Gruppe genannt und als Ketzer abgegrenzt. Ihnen gegenüber fühlt man sich in keinerlei Hinsicht zu Respekt, brüderlicher Liebe oder ökumenischer Offenheit verpflichtet.

Das harte, von der CA über die Täufer gesprochene Urteil wird einigermaßen verständlich, wenn wir bedenken, daß die Fürsten und Stadträte, die 1530 dieses Bekenntnis unterzeichneten, schon ein Jahr zuvor an einem Reichsgesetz mitgearbeitet hatten, das den Täufeln alle Rechte aberkannt hatte. Im Jahr 1525 war auf dem Reichstag in Speyer ein Mandat gegen die Täufer verkündigt worden, in dem die Wiedertaufe als ein ernsthaftes Vergehen gebrandmarkt wurde, das mit dem Tod bestraft werden müsse. Dieses Mandat stammt zwar offiziell vom Kaiser, hatte aber gleichermaßen die Zustimmung der katholischen als auch der evangelischen Stände gefunden und war so unter die rechtsgültigen Beschlüsse des Reichstages aufgenommen worden⁶. Das Anathema führt ohne Zweifel die Linie des ein Jahr zuvor abgekündigten Reichsgesetzes fort. Beiden Schriftstücken liegt dieselbe, grundsätzliche Sicht des Täufertums zugrunde: Täufer sind Ketzer.

Im Mandat von 1529 wird zur Rechtfertigung der Bezeichnung der Wiedertaufe als eines Vergehens und der Wahl des Strafmaßes auf das alte kaiserliche Recht des Codex Justinianus verwiesen. Dieser Versuch der historischen Fundierung mag aus erster Sicht recht befremdend erscheinen, die Argumentation ist aber dennoch nicht rein willkürlich und aus der Luft gegriffen. Denn im genannten Codex sind tatsächlich einige Gesetze inkorporiert worden, die Vorgänger des Justinianus im vierten Jahrhundert gegen die Praxis der Wiedertaufe erlassen hatten. Diese Gesetzgebung hatte sich damals gegen die altchristliche Sekte der Donatisten gewandt, die die Praxis der Wiedertaufe zur Norm gemacht hatte, indem alle Christen, die ihrer Gemeinschaft beitreten wollten, sich der Wiedertaufe unterziehen mußten. Die christlichen Kaiser hatten in ihrer Bekämpfung der Donatisten den kultischen Akt der Wiedertaufe als eine Blasphemie gebrandmarkt und dafür in ihrer Gesetzgebung die To-

desstrafe gefordert. Auf diese alte Gesetzgebung berief sich das Mandat von 1529. In anderen Worten: Karl V. und die deutschen Reichsstände reaktivierten das alte, formell noch immer gültige kaiserliche Recht. Im gemeinsamen Beschluß von Speyer wurden die Täufer der eigenen Zeit mit einer Gruppe notorischer Ketzer der Vergangenheit, nämlich mit den Donatisten identifiziert. Auf diese Weise konnte man sehr effizient mit ihnen abrechnen. Wer andere neu tauft bzw. wer sich selbst wiedertaufen läßt, ist offensichtlich ein Ketzer und muß daher mit dem Tode bestraft werden.

Die Mitarbeit an der Entstehung eines Gesetzes und die Durchführung dieses Gesetzes sind zwei verschiedene Dinge. Die lutherischen Fürsten und Stadträte haben sich bei ihrem Auftreten gegen die Täufer nicht immer ganz nach dem Mandat von 1529 gerichtet. Claus Peter Clasen hat berechnet, daß in der Zeit von 1525 bis 1618 in Europa etwa 845 Täufer hingerichtet worden sind und daß 84 % dieser Hinrichtungen in katholisch gebliebenen Ländern, vor allem in den habsburgischen Ländern und in Bayern, und nur 16 % in protestantischen Ländern stattgefunden haben. Dabei entfällt der größte Teil von diesen 16 % Hinrichtungen in protestantischen Ländern auf Hinrichtungen im reformierten Kanton Bern. Offensichtlich haben die *lutherischen* Autoritäten weniger als andere die Täufer hingerichten lassen. Für einen großen Teil der lutherischen Reichsstände — in Hessen, in der Pfalz und zahlreichen Reichsstädten — steht sogar fest, daß sie niemals die Todesstrafe über die Täufer verhängt haben. Das heißt aber nicht, daß sie ihnen die Religionsfreiheit zugestanden hätten. Die Täufer wurden von diesen Autoritäten genau so wie sonstwo auch verfolgt, aber die höchsten Strafen, die gegen sie verhängt wurden, waren Verbannung und langandauernder Freiheitsentzug. Genau betrachtet, gab es in Deutschland nur ein protestantisches Land, in dem man sich buchstäblich an das kaiserliche Mandat gehalten hat, nämlich das lutherische Kurfürstentum Sachsen, in dem, so Clasen, 21 Täufer hingerichtet worden sind — also ein Viertel der von Protestanten insgesamt hingerichteten⁷. Zwei Fragen drängen sich anlässlich der genannten Ziffer auf. Erstens: Wie kam es, daß die lutherischen Autoritäten im allgemeinen mildere Strafen auferlegten als die katholischen und auch als die kalvinistischen Machthaber? Und wie läßt sich erklä-

ren, daß ausgerechnet Kursachsen, die Wiege des Luthertums, von der anderswo verfolgten Linie abwich?

Offensichtlich hing die von den meisten protestantischen Ständen verfolgte Verhaltenslinie mit der starken Verbreitung von Luthers Zweireiche-Lehre und dem von dieser Lehre ausgehenden Einfluß zusammen. Sie bot den protestantischen Autoritäten und ihren Ratgebern die Möglichkeit einer anderen, von der katholischen Tradition abweichenden Interpretation der Ketzerei. Schon während des Ablaßstreites hatte Luther das traditionelle, im Mittelalter entwickelte Recht in bezug auf die Häresie und die Häretiker angegriffen. Es ist gegen den Willen des Heiligen Geistes, Ketzer zu verbrennen, hatte er 1519 in einer Erläuterung zu seinen berühmten Thesen über den Ablaß geschrieben⁸. Und zwei Jahr später heißt es in seinem Brief an den christlichen Adel deutscher Nation, daß die Ketzer durch Schriften, nicht mit dem Feuer zu besiegen seien, und daß, wenn es eine Kunst sei, die Ketzer mit Feuer zu besiegen, die Henker die gelehrtesten Doctores der gesamten Welt seien⁹. Diese Aussagen Luthers stehen vor dem Hintergrund seiner scharfen Unterscheidung zwischen Evangelium und Welt, zwischen geistlichem und weltlichem Reich. Häresie ist für Luther eine zwar unrichtige, aber beharrlich durchgehaltene Glaubensüberzeugung, die nur auf geistlichem Wege, durch die Verkündigung des Gotteswortes, besiegt werden könne. Die weltliche Obrigkeit darf in diesem Bereich nicht eingreifen, denn sie ist für die Innerlichkeit des Menschen nicht zuständig. Wo sie es sich anmaßt, eine bestimmte Glaubensüberzeugung vorzuschreiben, überschreitet sie ihre Kompetenzen, und sie zerstört so die von Gott gewollte Ordnung. In seinem vielgelesenen Traktat «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» (1525) wiederholte Luther diese grundlegende Überzeugung, der er dort auch ihre klassische Formulierung gab: «Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben so oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen.»¹⁰

Luthers Worte hören sich heute sehr modern an wie ein Plädoyer für eine wirkliche Religionsfreiheit in dem weitesten Sinne dieses Wortes.

Doch haben sie als ein solches Plädoyer in der Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts keine Wirkung gezeigt, und sie konnten dies auch nicht. Zudem waren sie so auch nicht gemeint. Luther und die meisten seiner Zeitgenossen hielten es für selbstverständlich, daß eine bestimmte Obrigkeit in ihrem Machtbereich nur eine Lehre duldet. Jede andere Lösung hätte nach ihrer Auffassung notwendigerweise zu einem Zustand bürgerlichen Unfriedens geführt. Daher hat man sich auch später gegen die Täufer gewandt und ihnen durch Verbannung und Freiheitsberaubung das Schweigen aufzuerlegen gesucht. Zugleich aber haben die prinzipiellen Aussagen des Reformators viele seiner Zeitgenossen zu der Einsicht geführt, daß es nicht zulässig ist, Andersdenkenden nur aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung das Leben zu nehmen. Wohl aber war es zulässig zu verhindern, da sie ihre Auffassungen frei propagieren konnten. Mit anderen Worten: Luthers Auffassungen haben sicherlich für das Rechtsdenken und die Rechtspraxis seiner eigenen Zeit eine bahnbrechende Bedeutung gehabt. Diesen Einfluß können wir an der Anwendung bzw. Nichtanwendung des Reichsgesetzes von 1529 durch die protestantischen Stände ablesen: Die meisten von ihnen hielten sich nicht daran. Und als dieses Gesetz zwei Jahre nach seiner Abkündigung auf einer Zusammenkunft der protestantischen Stände erneut zur Sprache kam, erklärten die meisten Anwesenden, daß sie sich dadurch auf keinerlei Weise gebunden fühlten. Denn, so war ihr Standpunkt, dieses Gesetz ging auf einen Reichsbeschluß zurück, der ohne ernsthafte Beratung und übereilt gefaßt worden war.

Schließlich noch ein Wort über die strenge Gerichtspraxis im Kurfürstentum Sachsen. Dieses war durch die politische Überzeugung inspiriert, daß die Wiedertäufer keine Andersdenkenden, sondern Aufständische seien. Der Kurfürst und sein Rat betrachteten das Täuferium als eine Fortsetzung des erst gerade niedergeschlagenen Bauernaufstandes, also als das noch schwelende Feuer der von Thomas Müntzer entfesselten aufständischen Bewegung. Die Wittenberger Theologen, allen voran Luther und Melancthon, teilten diese Meinung der Politiker und bestärkten sie noch darin. Tatsächlich fing auch Luther an, das Täuferium immer mehr als eine aufständische Bewegung zu betrachten, die als solche unter die Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit

fiel. Wo Häresie sich mit Revolution paarte, fiel sie nicht mehr unter das im geistlichen Bereich gebotene Gesetz der Liebe, sondern unter die im weltlichen Bereich gültige rächende Gerechtigkeit. Dahr verdienten die Anführer und die verstockten Anhänger einer aufrührerischen Sekte die Todesstrafe¹¹.

Im Prinzip konnte im lutherischen Lager jeder, sowohl die Autoritäten als die Theologen, diese Argumentation, die sich ganz im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre bewegte, unterschreiben. Meinungsverschiedenheiten gab es nur über die *quaestio facti*, nämlich über die Frage, ob die Täufer, mit denen man es zu tun hatte, tatsächlich der Revolution verdächtig werden konnten. Jedesmal wenn diese Frage aktuell war, urteilte Johannes Brenz, Prediger in Schwäbisch-Hall und Ratgeber verschiedener Fürsten und Stadträte, viel vorsichtiger als seine Wittenberger Kollegen¹². Nun waren Letztgenannte in ihrer

Umwelt tatsächlich mit den von den Täufem verursachten Unruhen in Berührung gekommen. Luther und Melanchthon hatten sogar recht, wenn sie einigen Täufem revolutionäre Absichten zuschrieben. Wie wir angedeutet haben, bekannten sich die Anhänger von Hans Hut zu einem chiliastischen Täuferum. Vielleicht darf man hier den Wittenbergern vorwerfen, alle Täufer in einen Topf geworfen zu haben. Sie kannten zwar den Unterschied zwischen den stillen und den apokalyptischen Täufem, maßen diesem aber keine wirkliche Bedeutung bei. Der Teufel, so Melanchthon, tarne sich in vielerlei Gestalt, seine Füße aber könne er nicht verstecken¹³. Damit wollte er seine Auffassung zu erkennen geben, daß alle Täufer vom selben aufständischen Geist besessen seien, der in Thomas Müntzer auf so fatale Weise nach außen getreten sei.

¹ R. Bainton, *The Left Wing of Reformation: The Journal of Religion* 21 (1941) 124–151; G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia 1962).

² Für eine inhaltliche Darstellung der Lehren des Täuferums in Mitteldeutschland s. J.S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists* (Den Haag 1964) 41–113.

³ Für den Text der CA siehe *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 81973) 31–137.

⁴ K.-H. Zur Mühlen, *Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufem*: H. Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 2 Bde. (Göttingen 1983), Bd. I, 119–138; Bd. II 765–770.

⁵ G. Seebass, Art. Hans Hut: *Theologische Realenzyklopädie* 15 (1986) 741–747.

⁶ Siehe für den Text dieses Mandats: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, Bd. 7/2 (Stuttgart 1935) 132 ff. Eine ausgewogene Interpretation findet sich bei H.-J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (München 1980) 127 ff.

⁷ C.-P. Clasen, *Anabaptism. A Social History* (Ithaca/London 1972) 358 ff.

⁸ Martin Luther, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (WA) (Weimar 1883 ff.) 624.

⁹ WA VI 455.

¹⁰ WA XI 264.

¹¹ Siehe für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema «Luther und die Täufer» den grundlegenden Beitrag von W. Köhler, *Luther, Martin: Mennonitisches Lexikon* 2 /1937) 702–708, sowie Gottfried Seebass, *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den Protestantismus: Mennonitische Geschichtsblätter* 40 (NF 35) (1983) 7–24.

¹² Siehe die drei Memoranden von Johannes Brenz über die Verfolgung der Täufer: Johannes Brenz, *Frühschriften*,

Teil 2: Johannes Brenz, *Werke*, eine Studienausgabe (M. Brecht/G. Schäfer [Hgg.], Tübingen 1974) 472–540. Für eine Interpretation dieser Texte siehe Gottfried Seebass, *An sint persecuendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung der Täufer: Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 70 (1970) 40–99.

¹³ Siehe R. Stupperich, *Melanchthons Werke in Auswahl*, Bd. I (Gütersloh 1951) 304.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

EUGÈNE HONÉE

1934 geboren. Studierte Philosophie und Geschichtswissenschaften in Nijmegen, Kirchengeschichte am Nederlands Historisch Instituut in Rom und am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Seit 1982 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Amsterdam. Zusammen mit E. Kerstiens veröffentlichte er eine niederländische Bearbeitung mit Kommentar von M. Merleau-Ponty, *Eloge de la Philosophie* (Amsterdam 21979). Seine kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen beziehen sich vornehmlich auf die Geschichte der Reformation: *Studien zum Augsburger Reichstag 1530* (Nijmegen 1973); *Over de opzet en mislukking van een godsdienstgesprek. Het «Konvent» van Hagenau* (Amsterdam 1982); *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125* (Münster 1988). Gemeinsam mit anderen schrieb er: *Minderheden in een dominante cultuur* (Publicaties van de Rechtskundige Afdeling van het Thijmgenootschap Nr. 13, Zwolle 1988). Anschrift: St. Annastraat 359, NL-6525 ZG Nijmegen, Niederlande.