

## Religionsfreiheit als täuferisches Erbe?

### Eine Argumentationsgeschichte ...

ASTRID VON SCHLACHTA

... oder sollte es nicht eher heißen „Erfolgsgeschichte“? Denn die Forderung nach Freiheit, um die eigene Religion oder Konfession zu leben beziehungsweise dem eigenen Gewissen zu folgen, gilt gemeinhin als ein ganz wesentliches Erbe der Täuferbewegung. Der mennonitische Historiker Harold S. Bender schrieb 1944 in seiner programmatischen Schrift *Anabaptist Vision*, es stehe außer Frage, dass die „großen Prinzipien“ der Gewissensfreiheit und der Trennung vom Staat von den Täufern der Reformationszeit stammen.<sup>1</sup> Und 1953 schloss er einen Aufsatz über *The Anabaptists and Religious Liberty* mit den Worten, wie könnten Menschen, die sich als Nachfolger der Propheten, der Apostel und Jesu Christi verstanden und eine „glorreiche Kette leidender Märtyrer“ vorwiesen, „etwas anderes als Verkünder der Religionsfreiheit sein“.<sup>2</sup>

Ein weiterer mennonitischer Historiker, Walter Klassen, meinte 1975, dass die Täufer unter den ersten in der Moderne waren, die sich für Religionsfreiheit eingesetzt hätten. Dieses Engagement habe in ihrer Überzeugung gewurzelt, dass Glauben nur dann echt sei, wenn er in Freiheit und ohne Druck ausgeübt werde. So hätten die Täufer allen – ob Christen, Juden, Türken oder Heiden – Religionsfreiheit zugesprochen und die Auffassung vertreten, ein Mensch sollte selbst darüber entscheiden, ob er richtig oder falsch liege.<sup>3</sup> Hervorgehoben werden im

1 Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, Scottdale (PA)/Waterloo (Ontario) 1944, 4.

2 Hier zit. nach der deutschen Übersetzung: Harold S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 111–134, hier: 134. Der Aufsatz erschien 1953 im „Archiv für Reformationsgeschichte“ das erste Mal.

3 Walter Klassen, *The Modern Relevance of Anabaptism*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975* (Neue Forschungen), Göttingen 1975, 290–304, hier: 303.

Zusammenhang mit den täuferischen Ideen von Religionsfreiheit auch immer wieder ihre Auswirkungen auf andere, spätere Gruppen, beispielsweise die englischen Dissenter des 17. Jahrhunderts. Der Emdener Mennonitenprediger Abraham Fast verwies bereits 1925 darauf, dass die täuferischen Ideen einen „erheblichen Anteil an der Entstehung und an dem Ergebnis der englischen Revolution unter Cromwell gehabt“ hätten.<sup>4</sup>

Doch es gab immer wieder auch andere, etwas zurückhaltendere Stimmen. So blickte Heinrich van Dühren 1938 in einem Vortrag in der Berliner Mennonitengemeinde etwas kritischer auf den Beitrag der Täufer zum Toleranzgedanken. Sein gemischtes Fazit lautete, dass die Täufer sowohl tolerant als auch intolerant gewesen seien. Sie hätten zwar die Obrigkeiten aufgefordert, in Glaubensdingen keine Gewalt anzuwenden, doch gleichzeitig dort eine gehörige Portion von Intoleranz entwickelt, wo sie Andersgläubige zwar nicht mit Verfolgung bedrohten, aber mit Nichtachtung strafte, weil sie den Gedanken, das „ausgewählte Volk oder die heilige Gemeinde zu sein, so in den Vordergrund stellten, daß bei den anderen der Eindruck der Überheblichkeit“ entstand. Darüber hinaus hätten die Täufer in ihren eigenen Gemeinden eine so strenge Kirchenzucht geübt, dass auch dies nicht gerade von Toleranz zeuge.<sup>5</sup> Kritische Worte aus dem Munde des Vorsitzenden der Berliner Mennonitengemeinde, der selbst auf eine, für den vorliegenden Kontext nicht uninteressante Biografie blicken konnte. Er war nicht nur Kammergerichtsrat und somit ein hoher Beamter am obersten preußischen Gericht, sondern fiel 1945 tragischerweise im Volksturm. Allein dies zeigt: Für die Mennoniten der Zeit van Dührens war Religionsfreiheit kein Thema mehr; Berührungspunkte zu Gesellschaft und Politik gab es nicht.<sup>6</sup>

Der kritische und abwägende Blick, den Heinrich van Dühren in die Vergangenheit warf, verdeutlicht die Komplexität des Themas „Religionsfreiheit“ für den täuferischen Fall. Einfache Antworten verbieten sich. Bei aller Würdigung der täuferischen Impulse für eine Garantie

4 *Abraham Fast*, Das Mennonitentum, sein Erbe, seine Aufgabe, sein Geist. Zwei Vorträge und eine Predigt anlässlich des 400jährigen Reformationsjubiläums der Taufgesinnten oder Mennoniten im Januar 1925, Emden o.D., 14.

5 *Heinrich van Dühren*, Der Beitrag der Mennoniten zum Toleranzgedanken, in: *Mennonitische Blätter* 85 (1938), 74–77.

6 Siehe zum zeitlichen Hintergrund: *Marion Kobelt-Groch & Astrid von Schlachta* (Hg.), *Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 10), Bolanden-Weierhof 2017; neuerdings: *Mark Jantzen & John D. Thiesen* (Hg.), *European Mennonites and Holocaust*, Toronto 2021.

von Religionsfreiheit in der Gesellschaft gibt es stets ein „Aber“ – was jedoch gute Geschichtsschreibung ist. So wirft das Thema Fragen danach auf, in welchem Verhältnis Gemeindezucht, exklusives Selbstverständnis und Religionsfreiheit stehen. Und wie universell verstanden die Täufer eine politisch garantierte Religionsfreiheit? Provokativ gefragt: Riefen die Täufer lediglich aus einer Situation der Bedrängnis nach Religionsfreiheit, um das eigene Leben zu retten? Oder vertraten sie ein Gesellschaftsbild, das von einer Vielfalt der Konfessionen und einer friedlichen Koexistenz ausgeht? Nicht außer Acht gelassen werden darf der historische Kontext. Das 16. Jahrhundert war eine Zeit, in der die Freiheit des Gewissens eigentlich ganz generell zunächst immer erst einmal der eigenen Konfession galt und nicht allen „Anderen“. Wie lassen sich die täuferischen Ideen hier einpassen?

## 1 Begriffliche Überlegungen und Rahmenbedingungen

Der Versuch, Phänomene wie Religionsfreiheit oder Toleranz in verschiedenen Epochen und gesellschaftlichen Zusammenhängen zu beschreiben und zu klassifizieren, stellt nicht nur die Frage nach dem Blickwinkel, sondern auch nach den Begrifflichkeiten, die verwendet wurden. Begriffe verändern über die Zeiten hinweg ihren Sinn und bezeichnen soziale und politische Sachverhalte, die im Nachhinein betrachtet oftmals „ohne historischen Kommentar nicht mehr verständlich“ sind, wie Reinhart Koselleck dies ausdrückte.<sup>7</sup> Aleida Assmann meinte 2006, „historisches Bewußtsein“ beginne „nicht selten mit einem Bewußtsein für Sprachwandel“.<sup>8</sup>

Vor dem Hintergrund dieser geforderten Sensibilität für Sprache ist es auffallend, dass Wörter wie „Religionsfreiheit“ oder „Toleranz“ im 16. Jahrhundert kaum gebräuchlich sind, insbesondere nicht im modernen Sinne eines durch eine Verfassung garantierten Grundrechts. Zudem waren die Territorialstaaten, wie noch zu zeigen sein wird, in keinsten Weise religiös neutral. Auf Klaus Schreiner und seinen grundlegenden „Toleranz“-Artikel in den „Geschichtlichen Grundbegriffen“ zurückgehend, fasste Volker Leppin die staatlichen Vorstellungen von Toleranz in der Frühen Neuzeit folgendermaßen zusammen: „Der

<sup>7</sup> Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXXVII, hier: XV.

<sup>8</sup> Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 32006, 50.

Konfessionsstaat der Frühen Neuzeit steht dabei noch ganz auf der Seite der passiven, leidenden Geduld und hat sich erst nach und nach in den modernen ‚Toleranzstaat‘ gewandelt.“ Da das Ziel religiösen Handelns die konfessionelle Homogenität gewesen sei, habe sich die Forderung nach Toleranz stets nur auf die eigene Konfession bezogen.<sup>9</sup>

„Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ waren im 16. Jahrhundert also keine Ziele politischen Handelns. Zwar taucht das Verb „tolerieren“ in den Quellen auf, jedoch lediglich in der Bedeutung von „leyden“, „gedulden“ und „zulassen“, was die passive, duldende Seite von „Toleranz“ unterstreicht. „Jemanden leiden“ war die Prämisse, nicht die Gleichberechtigung aller Untertanen. Ebenfalls in den Quellen zu finden sind die Begriffe „Gewissensfreiheit“ und „freiheit der conscienz“, wobei auf deren inhaltliche Bestimmung zu achten ist. Martin Luther etwa verstand unter „Gewissensfreiheit“ die Freiheit des Menschen vom Gesetz und die Vermittlung des Heils ohne Werke, aber durch den Glauben an Jesus Christus. Allerdings gewährte Luther diese Gewissensfreiheit nicht den konfessionellen Minderheiten oder seinen Gegnern, wie das Beispiel der Täufer eindrücklich zeigt.<sup>10</sup>

„Freiheit der conscienz“ oder „Gewissensfreiheit“ gingen von ihrer inhaltlichen Bedeutung her auf Thomas von Aquin zurück. Ein Mensch sollte seinem Gewissen verantwortlich leben beziehungsweise das Leben entsprechend der eigenen Erkenntnis Gottes gestalten können. Denn im Gewissen, so Thomas von Aquin, zeigte sich Gott. Diskutiert wurde allerdings, inwieweit ein Mensch das Recht habe, das Gewissen eines anderen Menschen zu beurteilen und somit darüber zu richten, ob dieser andere Mensch Gott „richtig“ erkennt oder nicht. Thomas von Aquin war der Überzeugung, dass einem Menschen stets zugestanden werden müsste, seinem Gewissen zu folgen und dass selbst ein „irrendes Gewissen“ toleriert werden müsste. Allerdings be-

<sup>9</sup> Volker Leppin, Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: Mariano Delgado, Volker Leppin & David Neuhold (Hg.), Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsge-schichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17), Stuttgart 2012, 81–90, hier: 81; Klaus Schreiner, „Toleranz“, in: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, 445–494, 524–605.

<sup>10</sup> Siehe Erik Margraf, Gottes Wort und Teufels Beitrag, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 51 (1999), 193–216; Marc Lienhard, Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit, in: Norbert Fischer & Marion Kobelt-Groch (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Studies in Medieval and Reformation Thought 61), Leiden u. a. 1997, 127–134; Astrid von Schlachta, Intoleranz auf allen Seiten? Die „Wittenberger“ und die „Anderen“, in: Evangelisches Predigerseminar (Hg.), Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden, Wittenberg 2013, 34–52.

nannte er eine klare Grenze, indem er zwischen dem „irrenden Gewissen“ und dem „irrenden Glauben“ unterschied. Das Gewissen lag für ihn im Bereich des Moralischen; der Glauben dagegen betraf die einmal vollzogene Taufe auf den nach mittelalterlicher Vorstellung christlich-katholischen Glauben. Diesem gelte es, ein Leben lang zu folgen. Wer von ihm abirre, sei ein Ketzler und müsse entsprechend dem kirchlichen Bann und der weltlichen Todesstrafe verurteilt werden. Lediglich eine moralisch andere Vorstellung, die Gott im Gewissen offenbarte, sah Thomas von Aquin als legitim an.<sup>11</sup>

Diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gewissen und Glauben bedeutete, dass die Gewährung von Gewissensfreiheit immer nur innerhalb einer Konfession möglich war. Erst unter dem wachsenden Einfluss des Naturrechts wurde „Gewissensfreiheit“ weiter gedacht und als allgemeines Recht jedes Einzelnen verstanden, seine Religion ohne Zwang von außen auszuüben. Der Begriff „Toleranz“ an sich findet breitere Verwendung erst im Zuge der Aufklärung, als er zum Schlagwort wurde und die Duldung Andersdenkender immer mehr Realität wurde.<sup>12</sup> Hinzu kommt nun für die Frühe Neuzeit eine politische Situation, in der sich Konfessionen ausdifferenzierten und, wie im Fall der Täufer, die säkular-politische und die geistliche Sphäre nicht mehr als Einheit gedacht wurde. Es stellte sich neu die Frage, wie viel Gewissensfreiheit eine gesellschaftliche Ordnung verträgt, in der sich Konfessionen formierten, voneinander abgrenzten und politisch verorteten. So wurden die Grenzen für Gewissensfreiheit rasch „politisch“ gezogen und durch den Vorwurf Andersdenkenden gegenüber, mit ihrem „devianten“ Glauben doch nur Aufruhr und Störung der „guten policey“ im Sinn zu haben, markiert. Wobei die Definitionsmacht, was „Devianz“, „Aufruhr“ und „Störung der ‚guten policey‘“ begründete und ausmachte, selbstredend nicht bei den konfessionell devianten Minderheiten lag.<sup>13</sup>

11 Alexander Altmann, Gewissensfreiheit und Toleranz. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: *ders.* (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 244–275, hier: 245.

12 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, 331–371, hier: 334f., 345; Gerhard Besier, „Toleranz‘ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert“, in: *Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 495–523, hier: 495f.; *Schreiner*, „Toleranz“, 447.

13 *Astrid von Schlachta*, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation* (Schriften zur politischen Kommunikation 5), Göttingen 2009, bes. 83–92; *Delgado u. a.* (Hg.), *Schwierige Toleranz*; *Eric Piltz & Gerd Schwerhoff*, *Religiöse Devianz im konfessionellen Zeit-*

Die Grenzen von Gewissensfreiheit blieben für konfessionell deviante Untertanen, deren Glauben reichsrechtlich nicht anerkannt war, auch im Verlauf der Frühen Neuzeit eindeutig politisch definiert. Da der Augsburger Religionsfrieden (1555) nur Katholiken und Lutheraner, der Westfälische Frieden (1648) zusätzlich Reformierte anerkannte, blieb für alle anderen Konfessionen lediglich die Duldung abseits reichsrechtlicher Festlegungen. Sie war stets eine Duldung aus Gnade, jederzeit widerrufbar, wenn die Ordnung der Gesellschaft infrage gestellt schien. Und die Argumentationsstrategie, konfessionell „Deviante“ auszugrenzen, zu stigmatisieren und zu kriminalisieren, indem man ihnen vorwarf, letztendlich doch nur Aufruhr, Rebellion und Unruhe im Sinn zu haben – also politisch nicht loyal zu sein –, konnte stets reaktiviert werden. Im Fall der Täufer kam immer wieder der Vorwurf auf, mit Thomas Müntzer im Bauernkrieg gekämpft zu haben beziehungsweise nach dem Vorbild der Täufer in Münster die Herrschaft übernehmen zu wollen.<sup>14</sup>

Vor dem Hintergrund der sich intensivierenden Konfessionsbildung im Luthertum, Katholizismus und Reformiertentum brachte die Staatstheorie im Verlauf des 16. Jahrhunderts das eindeutige Bekenntnis zum monokonfessionellen Territorium hervor, insbesondere im katholischen Bereich. Eine einheitliche Konfession, so die Begründung, würde verhindern, dass Untertanen, wenn ihnen etwas „nicht schmeckt oder gefällt“, Zuflucht zu ihrem Gewissen nehmen und sich auf den Gewissensvorbehalt zurückziehen.<sup>15</sup> Grundlegend für die Idee des konfessionalisierten, das heißt monokonfessionellen Territoriums war der Augsburger Religionsfrieden von 1555. *Cuis regio, eius religio* – so lautet die sehr kompakte, konfessionelle Politik vorgebende Formel, die zwar 1555 nicht im Friedensdokument stand, sondern erst später geprägt wurde, die aber kurz und knapp die Auswirkungen von Augsburg beschreibt. Die Territorialfürsten erhielten das *ius reformandi* und legten die Konfession in ihrem Territorium fest. Allerdings beschränkte sich die Wahlmöglichkeit auf die nach 1555 reichsrechtlich anerkannten Bekenntnisse des Katholizismus beziehungsweise des lutherischen

---

alter – Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: *dies.* (Hg.), *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 51), Berlin 2015, 9–50.

14 *von Schlachta*, Gefahr oder Segen?, bes. 93–110.

15 „Ratschlag, wie und durch was Mittel die catholische Religion [...] durch Erzherzog Ferdinandum möcht wiederstattet werden“, zit. nach: *Arno Herzig*, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 39.

Glaubens nach dem Augsburger Bekenntnis. Reichsrechtlich nicht anerkannt waren die Reformierten und selbstredend auch nicht alle „Anderen“. Der Augsburger Religionsfrieden stellte lediglich eine konfessionelle Koexistenz her, eröffnete jedoch keinen Freiraum für eine umfassende Religions- oder Gewissensfreiheit. Das 1555 neben dem *ius reformandi* festgelegte *ius emigrandi* gewährte all jenen ein Recht auf Auswanderung, die nicht der Mehrheitskonfession folgen wollten.<sup>16</sup>

Nun waren und sind Theorie und Praxis stets zwei Paar Schuhe. Das konfessionalisierte Territorium gab es nie und die im 16. Jahrhundert noch keineswegs eindeutig festgelegte Grenzziehung der Territorien sorgte für zahlreiche Konflikte hinsichtlich des *ius reformandi*.<sup>17</sup> Zudem war das frühneuzeitliche Alte Reich bereits so föderal aufgestellt, dass jeder Landesfürst seine eigene Politik betrieb. In jedem Territorium gab es abseits der Idealvorstellung der Monokonfessionalität stets konfessionelle Devianz, manifestiert in der Präsenz von Juden, Täufern oder später Quäkern beziehungsweise anderen „konfessionell Devianten“. Entsprechend der Diskussion über Gewissensfreiheit und über die Loyalität Andersdenkender der politischen Ordnung gegenüber gestaltete sich das Vorgehen gegen konfessionell deviante Untertanen unterschiedlich. Eine rechtlich abgesicherte Duldung wird erst ab dem 17. Jahrhundert greifbar, als Privilegien, die einige Stadt- und Landesherren erließen, konfessionell devianten Untertanen Bleiberecht garantierten. So gab es für Täufer beispielsweise regionale Freiräume, etwa in Ostfriesland, in den preußisch-polnischen Gebieten an der Ostsee, in Hamburg sowie im Rheinland.<sup>18</sup>

Die Frage, wem Gewissensfreiheit gewährt werden sollte, war zudem immer auch Teil des Aushandlungsprozesses über das Verhältnis Kaiser – Reichsstände beziehungsweise Fürsten – Landstände. Im reformierten Bereich entwickelte sich allmählich ein Widerstandsrecht, das vor allem in der „Politica“ von Johannes Althusius (1603) seine Legitimation fand und nicht nur den reformierten Ständen in Ungarn Argumente gegen eine habsburgische Landesherrschaft lieferte.<sup>19</sup> Es waren

16 Winfried Schulze, „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: Michael Erbe (Hg.), *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996, 223–239; Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004; Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, 66.

17 Gotthard, *Augsburger Religionsfrieden*, bes. 292–316.

18 von Schlachta, *Gefahr oder Segen?*, bes. 41–57.

19 Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 878)*, Frankfurt a. M. 1990, bes. 255 f.;

drei Entwicklungen, die schließlich die Tür zur Duldung öffneten – zunächst für heimlich, das heißt nicht öffentlich gelebte Religion, dann auch für öffentliche Glaubenspraxis. Erstens die auf Erasmus von Rotterdam und Jean Bodin zurückgehende Forderung, bei der Bekehrung von „Sekten“ auf Gewalt zu verzichten. Allerdings mit der klaren Grenze und Vorgabe, dass „Sekten“ durch Unterweisung und Erziehung für den „richtigen“ Glauben gewonnen werden sollten. Zweitens die Trennung zwischen geistlich wichtigen und weniger wichtigen Elementen des Glaubens. So formulierte Christian Thomasius, dass Herrschern in nicht unmittelbar zum Glauben gehörende Grundfragen, die „adiaphora“, keine Eingriffe erlaubt seien. Und drittens die Forderung, dass auch ein irrendes Gewissen geduldet werden müsste. So meinte Michel de Montaigne, solange jemand, der mit gutem Glauben einem irrenden Gewissen folgt, nicht der Ketzerei beschuldigt werden dürfte.<sup>20</sup>

## 2 „Gewissensfreiheit“ im täuferischen Diskurs

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen nun zur täuferischen Forderung nach Gewissensfreiheit, die ebenfalls nicht ohne Kontextualisierung in den Rahmenbedingungen der Zeit beurteilt werden kann. Und diese wirft Fragen angesichts der oftmals proklamierten „Erfolgsgeschichte“ täuferischer Religionsfreiheit auf. Es muss vorausgeschickt werden, dass es sich als nicht einfach erweist, täuferische Äußerungen in ihrer Tragweite und Universalität einzuschätzen. So müsste erörtert werden, inwieweit eine Forderung nach Gewissensfreiheit, die vor Gerichten und Verhören, also aus der Verfolgungssituation heraus, vorgebracht wurde, verallgemeinert werden kann auf die Forderung nach der Tolerierung auch anderer devianter Glaubensüberzeugungen in einem politischen Raum. Inwieweit waren diese von Täufern geäußerten Appelle zur Tolerierung überhaupt geeignet, Maxime für ein allgemeines politisches Handeln vorzugeben? So manche Begrenzung und Engführung täuferischer Argumentation legt den Schluss nahe, dass es diesen Appellen an die Gewissensfreiheit ebenfalls noch nicht um „Toleranz“ in einem modernen Sinne ging. Einfach gefragt: Unterstellt man den frühen Täufern zu schnell, bereits in den Kategorien des 18. Jahrhun-

---

András Péter Szabó, Inhalt und Bedeutung der Widerstandslehre im Bocskai-Aufstand, in: *Márta Fata & Anton Schindling* (Hg.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155), Münster 2010, 317–340.

<sup>20</sup> Ausführlich hierzu: *Altmann*, Gewissensfreiheit.

derts gedacht zu haben, entreißt sie damit aber dem zeitlichen Kontext des 16. Jahrhunderts?

Schon Harold S. Bender wies 1953 darauf hin, dass die Täufer keine systematischen Darlegungen und auch keine „zusammenfassenden Bücher oder Traktate über Religionsfreiheit“ hinterlassen hätten. Er bezeichnete Forderungen nach Gewissensfreiheit aus täuferischem Munde als stets sehr appellativ, so dass zu fragen sei, inwieweit sie eine positive „Anerkennung der Rechte religiöser Überzeugungen auf freie Entfaltung“ ganz generell umfassten.<sup>21</sup> Die Täufer waren im 16. Jahrhundert nie politische Akteure, so dass darüber, wie sie selbst Tolerierung und das Zusammenleben verschiedener Konfessionen in einem täuferisch geprägten politischen Raum positiv gestaltet hätten, nur schwerlich Aussagen getroffen werden können. Lediglich das Beispiel der Täufer in Münster lässt diesbezüglich Rückschlüsse zu.

Diese vorbehaltsschwangeren Überlegungen sollen überleiten zu einigen Beiträgen, die die Breite täuferischer Vorstellungen verdeutlichen. Zunächst gilt es festzuhalten, dass grundlegende Motive täuferischer Forderungen nach Gewissensfreiheit das Leiden und die Demut waren, stets verbunden mit dem Hinweis, selbst über die Wahrheit zu verfügen und deshalb jene zu verwerfen, die nicht über die „täuferische Wahrheit“ verfügten. Der Kreis um Conrad Grebel machte sich schon 1524, also einer Zeit, als sich erste proto-täuferische Zirkel in Zürich formierten, in einem Brief an Thomas Müntzer Gedanken über die Konsequenzen der Tolerierung Andersdenkender in der Gesellschaft. Die Bibel, so heißt es, halte genügend „wißheit“ und „rat“ bereit, wie man „all stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol“. Jene, die sich nicht bessern, nicht glauben wollen und dem Wort und Handeln Gottes widerstreben, solle man nach Anwendung der „Regel Christi“ in Matthäus 18, 15-18, „nit tötten, sunder ein heiden und zoller achten und sin lassen“.<sup>22</sup>

Eine Distanz zur Politik prägen dagegen die Aussagen des bereits 1527 in Basel verstorbenen Täufers Hans Denck. Seine Überlegungen sind sehr stark rückbezogen auf die christliche Gemeinde an sich, die sich von allen Feinden absondert, dafür jedoch Gewissensfreiheit einfordert. Er meint, dass es keinem Christen gezieme zu herrschen, denn das Reich Gottes „stehet alleyn in der ler und in der krafft des geysts“.

21 Bender, Täufer und Religionsfreiheit, 118, 129 f.

22 Zit. nach: Leonard von Muralt & Walter Schmid (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1974, 17.

Doch Jesus Christus befehle seinen Schülern, „nitt weiters mit den uebelthetern [hiermit dürften die Feinde der Täufer, die Verfolger und geistlichen Gegner gemeint sein, v.S.<sup>23</sup>], zu handeln, dann das man sie lere und ermane zur besserung“. Wo sie jedoch nicht hören, solle man sie „heyden lassen sein und meiden“. Denn die „daraussen sein (das sind die ungläubigen) gehen die gemeyn Christi nichts an, dann alley, wo sie inen mitt der leer dienen möchten“.<sup>24</sup>

In seiner *Protestation und bekantnuß ettlicher puncten halb* stellt Denck ebenfalls einen Zusammenhang zwischen dem Rückzug in die Absonderung und der Gewissensfreiheit her. „Welche mich aber nit hören mögen und doch nit schweigen lassen wöllen in sachen, die da spenig [= über die man uneins ist, v.S.], da kan ich nit vil gemeynschaft mit haben, dann ich spür den sinn Christi nit bei solchen, sonder eynen verkerten, der mich mit gewalt von meinem glauben dringen und zu dem seinen zwingen wil, Gott geb, er sei recht oder nit.“ Doch Zwang sei in Glaubensfragen der falsche Weg, denn hier solle alles „alles freiwillig und ungezwungen“ zugehen. Und die Schlussfolgerung lautet: „Also sundere ich mich ab von etlichen, nit daß ich mich für besser und gerechter halt dann sie, sonder [... , v.S.] daß ich dasselbig mit jedermans friden (sovil mir müglich) behalten mög.“ Mit „irrthumb und ungerechtigkeit“ wolle er „keyn gemeinschaft“ haben, „so ich schon under den sündern und irrenden bin“.<sup>25</sup>

Weniger Rückzug wohnt dagegen den oft zitierten Worten des aus dem Marpeck-Kreis stammenden Leupold Scharnschlagler inne, die dieser 1534 in der schriftlichen Verantwortung seines Glaubens vor dem Straßburger Rat äußerte. Er schreibt, der Glauben und das Gewissen sollten „on beherrschung vnd frei vnd unbezwungen sein“.<sup>26</sup> Und er konfrontierte seine Verhörer dann mit einem hintergründigen argumentativen Ping-Pong-Schlag. Er erinnerte sie nämlich daran, dass ihnen selbst doch vom Kaiser vorgeworfen würde, sie hätten nicht den rechten Glauben und dennoch würden sie bei ihrem Glauben bleiben. Warum also sollten die Täufer von ihrem Glauben weichen, nur weil ihnen andere vorwerfen, dass sie nicht den rechten Glauben hätten?

23 Siehe zur Bedeutung des Begriff „Übelthäter“ im 16. Jahrhundert: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 23, Leipzig 1936, Sp. 50f.

24 Walter Fellmann (Hg.), Hans Denck. Schriften, 2. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 24), Gütersloh 1956, 84.

25 Hans Denck in seiner „Protestation“, in: ebd., 108.

26 Manfred Krebs & Hans Georg Rott (Hg.), Elsass II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535 (Quellen zur Geschichte der Täufer 8), Heidelberg 1960, 346–353, hier: 349.

Implizite Forderung war also: gleiches Recht für alle, auch für Minderheiten. Scharnschlagler dringt auf eine konsequente Unterscheidung zwischen der weltlichen und der geistlichen Herrschaft. Die weltliche Herrschaft sei aufgerufen, die Christen und „Frommen“ vor den „Bösen“ zu schützen, nicht aber „im glauben vnd geistz sachen zu beherrschen, noch derhalben verfolgenn oder vertreiben“.<sup>27</sup>

Beleg für die politische Duldung von Andersgläubigen war im 16. Jahrhundert oft das bekannte Gleichnis vom Unkraut im Weizen.<sup>28</sup> Unter anderem Balthasar Hubmaier verwendete es in seiner kurzen Abhandlung *Von Ketzern* (1524). Hubmaier, zu der Zeit noch kein Täufer, sondern Anhänger der reformatorischen Bewegung, schrieb den Text nicht als Plädoyer für Gewissensfreiheit, sondern zur eigenen Verteidigung. Er erklärte alle zu Ketzern, die „frentlich“ gegen die Bibel redeten und die die Bibel verblenden und anders auslegen als es der Heilige Geist erforderte. Jene seien Ketzer, die die katholischen Lehren verbreiten und „vns zwingend, disem gschwätz zeglauben“. Doch man solle solche Ketzer nicht verbrennen, sondern sie mit „Seufzen“ hinnehmen und Gott den Richterspruch überlassen.<sup>29</sup> Gott sei Richter, nicht der Mensch.

Es bleibt eine Ambivalenz in der Zusammenschau täuferischer Vorstellungen. Markant sind die selbst geschaffene Distanz zur Politik, die strikte Absonderung von der Gesellschaft und die rhetorisch zwar deutliche, aber inhaltlich wenig konkret ausgestaltete Forderung nach Gewissensfreiheit. Theologisch waren die Täufer Kinder ihrer Zeit insofern, als sie Teil einer polemisch aufgeheizten Debatte über Wahrheit waren, sich klar von allen anderen Konfessionen abgrenzten und diesen absprachen, „auf dem rechten Weg“ zu sein. Theologisch war kein Platz für irgendeine Tolerierung; dies verdeutlicht auch die in den täuferischen Gemeinden strikt ausgeübte Gemeindegerechtigkeit. Darüber hinaus bleiben die Täufer Antworten danach schuldig, wie Tolerierung in einem politischen Raum konkret hätte gelebt werden sollen, in dem täuferisch-christliche Normen galten. Wo wäre die Grenze zur Duldung in dieser täuferisch beherrschten Gesellschaft gewesen und was hätte nach täuferischen Vorstellungen den Vorwurf des „Aufbruchs“ begründet?

<sup>27</sup> Ebd., 351.

<sup>28</sup> Zur Verwendung dieses Gleichnisses in der Debatte über Tolerierung, siehe: *Arnold Angenendt*, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2014, 254–257.

<sup>29</sup> *Gunnar Westin & Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier. Schriften* (Quellen zur Geschichte der Täufer 9), Heidelberg 1962, 96f.

Dieser Ruf der Täufer entwickelte trotz seiner praktisch-politischen Unbestimmtheit dennoch insofern sein Potential, als er Gewissensfreiheit verstärkt und aus der Perspektive einer Minderheit in die allgemeine Debatte einbrachte. Auch wenn er im 16. Jahrhundert erst einmal auf dem weiten Feld der konfessionellen Auseinandersetzung, Ausgrenzung und Kriminalisierung unterging – und von der Anstrengung, beweisen zu müssen, selbst über den richtigen Glauben zu verfügen, geschluckt wurde. Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts wurde die Forderung nach überkonfessionell gedachter Gewissensfreiheit politisch anschlussfähig, nicht nur bei den englischen Dissentern, sondern auch unter den Theologen, Gelehrten und Politikern im Alten Reich und seiner angrenzenden Gebiete.

### 3 „Gewissensfreiheit“ wird sagbar – das intellektuelle Netzwerk hinter den Täufern

Die Rahmenbedingungen gestalteten sich im 17. Jahrhundert allmählich täuferfreundlicher. Ideen von konfessioneller Vielfalt, die tolerierbar ist, ohne einem Staat Schaden zuzufügen, wurden sagbar und Bestandteil intensiver Debatten. Und so wurden Beiträge von Täufern oder Mennoniten – letzterer Name setzte sich im 17. Jahrhundert immer mehr für täuferische Gemeinden durch<sup>30</sup> – nun auch gesellschaftlich und politisch stärker rezipiert. Diese sowie die Existenz von Mennoniten trafen auf ein politisch und staatstheoretisch offeneres Klima und sorgten in Konflikten nun für ein Umdenken, was den positiven Umgang mit Gewissensfreiheit betraf.

Zoomen wir hinein in eine Konversation, die sich im 17. Jahrhundert über die Tolerierung beziehungsweise die Vertreibung der Täufer aus den reformierten Kantonen der Schweiz entspann.<sup>31</sup> In der Schweiz hatte in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wieder eine härtere Verfolgung der Täufer eingesetzt. Legitimiert wurde diese vor allem mit der Weigerung der Täufer, zu den Waffen zu greifen, was in politisch unruhigen Zeiten und unter dem Eindruck drohender Kriege als Gefahr

30 von *Schlachta*, Gefahr oder Segen, bes. 199–205; *Heinrich Fast*, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87), 80–103.

31 Editionen der Quellen in: *Jeremy D. Bangs* (Hg.), *Letters on Toleration*. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatinate Mennonites 1615–1699, Rockport (ME) 2004; *James D. Lowry* (Hg.), *Documents of Brotherly Love*. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Vol. I, 1635–1709, Millersburg (OH) 2007; zum Hintergrund: *Hanspeter Jecker*, *Ketzer, Rebellen, Heilige*. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998.

für das Land beziehungsweise den jeweiligen Kanton wahrgenommen wurde. Ein wichtiger Protagonist, der in dieser Zeit als Fürsprecher für die Täufer hervortrat, war der Amsterdamer Taufgesinnte Hans Vlamingh. Er argumentierte aus der Situation der Niederlande heraus, wo die Täufer oder „Doopsgezinde“ im 17. Jahrhundert akzeptiert, toleriert und vor allem in den großen Städten gut integriert waren in die städtische und bürgerliche Gesellschaft. Bürgerliche Doopsgezinde waren nicht nur bereit, den Staat dort zu unterstützen, wo dies nötig war, sondern sie lebten auch ein entsprechendes Leben und entwickelten eine bürgerliche Repräsentation, die viele Anleihen in der Stadtgesellschaft nahm.<sup>32</sup>

Auch ideell und politisch näherten sich Doopsgezinde und Obrigkeiten in dieser Zeit in den Niederlanden an. Die bürgerliche Gesinnung der Doopsgezinden sorgte dafür, dass die politischen Akteure und die Staatstheoretiker ihre Vorbehalte gegen die konfessionelle Minderheit der Taufgesinnten abbauten. So schrieb die Stadt Rotterdam in einem Brief, der 1660 an die Stadt Bern ging, für eine Republik sei es keineswegs schädlich, wenn sich eine Gruppe von Untertanen, wie die Täufer, aus „einer sonderlichen Gottesfurcht“ heraus des Eides enthalte. Die Taufgesinnten in den Niederlanden seien der Obrigkeit gehorsam, obwohl sie keinen Eid leisteten. Sie würden ihr Wort „aus zwang ihres gewissens halten“, und würden sie ihre „nakte erklärung“ brechen, so gelte dies als Meineid und der Meineidige würde sich der Strafe willig unterwerfen.

Aus einer solchen politischen Lage heraus gibt Hans Vlamingh den Fürsprecher für die Schweizer Täufer. Die Debatte brachte ein breites Netzwerk hervor, zu dem reformierte Theologen, Gelehrte, politische Theoretiker und Politiker wie Gesandte und Männer in städtischen und landesfürstlichen Ämtern gehörten. Unter Vlaminghs Korrespondenzpartnern waren Theologen wie Johannes Müller, reformiert und Diakon von St. Peter in Zürich, oder Christoph Lüthard, Professor für Theologie in Bern. Diese konnten auf eigene Erfahrungen mit dem Täufertum zurückgreifen. So hatte Johannes Müller in Groningen studiert und seine Dissertation über die Täufer verfasst. Auch Wilhelm

---

32 Piet Visser, Aspects of social criticism and cultural assimilation: The Mennonite image in literature and self-criticism of literary Mennonites, in: *Alastair Hamilton u. a.* (Hg.), *From martyr to muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994, 67–98; *ders.*, *Mennonites and the Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700*, in: *John D. Roth & James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2011, 299–347.

von Diessbach gehörte zu Vlaminghs Netzwerk, Stadtrat in Bern und Mitglied einer Behörde, die Bern ins Leben gerufen hatte, um den Umgang mit den Täufern zu regeln – die „Committierten zum Täufergeschäft“.<sup>33</sup> Diese kurze Aufzählung veranschaulicht bereits die Breite an Korrespondenzpartnern, die der Niederländer mit seinem Lobbyismus im Visier hatte; weitere Personen wären hinzuzufügen.<sup>34</sup>

Inhaltlich gehörte das Plädoyer für Gewissensfreiheit zu Vlaminghs wesentlichen Anliegen. Jedes Gewissen, so Vlamingh 1662 in einem Brief an Johannes Müller, sollte die Freiheit haben, „an dem wort Gottes alles zu prüffen“ und jede Lehre zu testen, um dann für sich selbst zu entscheiden, welches der „aller negste weg zur Seligkeit“ ist.<sup>35</sup> Dabei beruft Vlamingh sich unter anderem auf den Staatstheoretiker Justus Lipsius, insbesondere auf eine Passage aus seiner 1589 erschienenen *Politica*, in der Lipsius sich gegen den „Conscienti zwang“ ausspricht.<sup>36</sup> In einem weiteren Brief an Wilhelm von Diessbach verweist Hans Vlamingh auf den Rat des Gamaliel in Apostelgeschichte 5, der in der Toleranzdiskussion immer wieder verwendet wurde, sowie auf das neutestamentliche Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld.

Seinen Korrespondenzpartnern führte Vlamingh die Vorteile für den Staat vor Augen, wenn dieser eine tolerante und freiheitlich gesinnte Politik betreibe. „Freyheit von Conscienti“ sei für die Niederlande zum Segen geworden, denn die vielen Vertriebenen, die zugewandert seien, hätten Handel und Handwerk zum Blühen gebracht. Die Gewissensfreiheit habe mehr zum Wohlstand des Landes beigetragen als die Tapferkeit im Krieg, da Gott das Gebet der Flüchtlinge für die Obrigkeiten erhört und die Regierung des Landes gesegnet habe. Dagegen sei es vielen Städten und Ländern schlecht ergangen, die konfessionelle Flüchtlinge nicht aufgenommen hätten, so Hans Vlamingh.<sup>37</sup> Das negative Passpartout ist stets die Situation in der Schweiz, wo Täufer zu der Zeit weiterhin hart verfolgt wurden. Vlamingh kritisiert die eidgenössischen Reformierten, die für sich beanspruchten, die „warheyth und Reyne Ihere alleyn“ zu haben. Wobei dies an sich nichts besonders sei, denn dies würden ja alle Konfessionen von sich behaupten, aber es sei wichtig, seinen Glauben auch mit dem Leben unter Beweis zu stellen. Dies gelte für Reformierte wie für Täufer, so die nicht uninteressan-

33 Ernst Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, 136–144.

34 Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen?, bes. 242–309.

35 Bangs, Letters on Toleration, CD mit Transkriptionen, 679.

36 Ebd., 613.

37 Ebd., 613 f.

te Schlussfolgerung: Niemand dürfte nur „munt oder nham Christen“ sein.<sup>38</sup>

Welche Reaktionen erhielt Vlamingh auf seine Ausführungen aus der Schweiz? Die Antworten des reformierten Diakons von St. Peter in Zürich, Johannes Müller, sind nicht minder interessant und aufschlussreich. Auch er ist der Überzeugung, die Obrigkeit dürfe in Glaubenssachen keinen Druck ausüben. Doch gleichzeitig sei es ihre Aufgabe, darauf zu achten, dass sich keine „neuwe sect“ „ijnschlyche“. Die Täufer seien eine „sect“, weil sie sich „ohn gnugsamme Ursachen“ von der Reformierten Kirche abgesondert hätten, und dies setze der Gewissensfreiheit eine Grenze. Müllers Argumentation zielt sehr rasch auf das „Politische“. So bringt er vor, man habe auf die Täufer keinen Gewissenszwang ausgeübt, denn sie hätten ja die Möglichkeit gehabt, das Land nach einer entsprechenden Eidesleistung nicht wiederzukommen zu verlassen. Diese hätten sie jedoch verweigert und sich mit „ungehorsame und ubetretung an der hohen Obrigkeit vergriffen“. Somit sei die täuferische Angelegenheit kein theologisches, sondern ein politisches Problem. Zudem, so Müller, würden die Täufer „heimlicher weijs“ das Volk „ungehorsam machen“ und gegen die Obrigkeiten und Geistlichen „lästern“. Die Obrigkeit müsse die übrigen Untertanen eben vor solchen „sectirern“ schützen.<sup>39</sup>

Auch wenn Johannes Müller hier klare politische Grenzen zieht: Im 17. Jahrhundert war mehr sagbar. Äußerungen aus täuferischem Munde wurden politisch anschlussfähig und fanden ihren Weg in die praktische Politik. Sie bewirkten eine allmähliche Bewusstseinsänderung und zogen praktische politische Konsequenzen nach sich. Auch in der Schweiz gab es immer mehr Stimmen, die beim Umgang mit den Täufern zu Vorsicht, Rücksichtnahme und Mäßigung rieten, wie beispielsweise Lukas Gernler, Antistes in Basel, in einem Gutachten von 1670. Dieses macht den Wandel deutlich. Gernler mahnt, man müsse in der Täuferangelegenheit versuchen, einen Mittelweg zu finden, also weder „die gewißen zwingen und den glauben mit dem Schwert fortpflanzen“ noch zu „schlafen und den Feind das Unkraut auf dem Acker des Herrn [...], v. S.] vermehren“ lassen.<sup>40</sup> Die Bekehrung der Täufer sei notwendig, aber Mittel, um diese zu erreichen, sollten das erbauliche Predigen, die private Unterredung sowie das Diskutieren und Dispu-

38 Ebd., 612 f.

39 Ebd., 682 f.

40 *Jecker*, *Ketzer*, 473.

tieren sein. Die Androhung mit oder die Verbringung in das Gefängnis beziehungsweise das Aussprechen eines Landesverweises seien wenig hilfreich. Vielmehr gelte es, mit den Täufern „fründliche Religionsgespräche“ zu führen, wie Gernler unter Verweis auf das Religionsgespräch von Frankenthal 1571 vorbringt.

Deuten die um Tolerierung und Akzeptanz werbenden Briefe eines Hans Vlamingh und die Antworten aus der Schweiz sowie die mahnenden Worte eines Lukas Gernler also einen allmählichen Wandel im politischen Klima und in der politischen Kommunikation über die Täufer an, so muss noch eine zweite Entwicklung der Zeit angeführt werden, die diese Tendenzen befeuerten. Auch die Täufer selbst trugen ihren Teil zur Abschwächung der konfessionellen Konfrontation bei, indem sie „begrifflich“ an ihrem Bild arbeiteten. So bezeichneten sie sich nun ganz gezielt als „Mennoniten“ und wiesen Namen wie „Anabaptisten“ und „Wiedertäufer“ zurück. Beispielhaft sei auf die deutsche Übersetzung des Dordrechter Glaubensbekenntnisses durch Tieleman van Sittert verwiesen, das 1664 erschien. In einer Vorrede und in einem Anhang argumentiert van Sittert, dass die Täufer des 17. Jahrhunderts nichts gemein hätten mit den „Wiedertäufern“ des 16. Jahrhunderts. Denn diese hätten zum Schwert gegriffen und die Obrigkeiten nicht geachtet. Die „Mennoniten“ dagegen seien „rachlos“, würden die Obrigkeit respektieren und als von Gott eingesetzt betrachten. „Wiedertäufer“ dagegen waren van Sittert zufolge Thomas Müntzer und seine Leute sowie die Münsteraner.<sup>41</sup>

Eine entsprechende Argumentation lässt sich auch in der freien Reichsstadt Hamburg nachverfolgen. 1672 wurde beim Reichshofrat in Wien, einem der beiden Appellationsgerichte im Alten Reich, der Fall der Täufer in Hamburg verhandelt. Kaiser Leopold I. hatte die Stadt Hamburg verklagt, weil diese die Täufer seiner Ansicht nach zu Unrecht dulde.<sup>42</sup> Ein Gutachten verwies auf die Reichsabschiede des 16. Jahrhunderts, beispielsweise jenen von Speyer 1529, denen zufolge die Täufer nicht zu dulden, sondern der Stadt zu verweisen seien. Der Rat der Stadt Hamburg wehrte sich vehement dagegen und stellte sich schützend vor die Täufer, unter anderem mit dem Argument, die Täufer in Hamburg seien „Mennoniten“ und keine „Wiedertäufer“ und deshalb würden die Reichsgesetze des 16. Jahrhunderts nicht gelten.

41 Christliche Glaubens-Bekentnus Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekannten Christen, hg. von T. T. V. S. [Tieleman Tielen van Sittert], Amsterdam 1664, 106–148, hier: 108f.

42 Zu dem Fall siehe: von *Schlachta*, Gefahr oder Segen?, 160–163.

Die „Mennoniten“ in Hamburg seien friedfertig und handelstüchtig; sie lebten ruhig und friedlich und würden die Obrigkeit in ihr Kirchengesamtheit einschließen. Drehen wir das Rad der Zeit noch ein wenig weiter.

#### 4 Der Kampf um die konfessionellen Eigenheiten in einer Gesellschaft der „Gleichen“

In seinem 1830 erschienenen Buch *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten* zitiert der ehemalige Mennonit und badische Beamte Abraham Hunzinger den Juristen Heinrich Stephanie, der 1797 in seinen *Grundlinien der Rechtswissenschaft* schreibt: „Jeder hat das Recht, in Religions-Sachen zu glauben, was er will, und zugleich die Verbindlichkeit, Andere gleichfalls in ihrer Glaubensfreiheit nicht zu stören.“<sup>43</sup> Hunzinger kommentiert diese weit gespannte Definition von Glaubensfreiheit mit den Worten, dass diese Prämisse in den meisten Staaten erfüllt werde. „Wo christliche Aufklärung und Toleranz allgemeiner wurde, und wo man die Grundsätze der Mennoniten näher kennen lernte“, da hörten die Verfolgungen und besonderen Beschränkungen auf. Und es sei jetzt, „Gott sey Dank! der Zeitpunkt vorhanden, wo die Mennoniten fast in allen Staaten gleiche Rechte mit ihren Mitbürgern genießen“.<sup>44</sup>

So legte die Badische Ministerialverordnung vom 11. Februar 1828 fest, dass „die Mennoniten als eine im Lande geduldete christliche Secte keiner Beschränkung in Hinsicht des nach ihren Religionsbegriffen eingerichteten Ritus und keiner Einwirkung des Staats oder der Kirchenbeamten der anderen Confessionen, namentlich bey Trauungen und Beerdigungen unterworfen sind, so lange sie in den Schranken des *Exercitii religionis privati* verbleiben“.<sup>45</sup> Und auch Art. 16 der Bundesakte von 1815 hielt fest, die „Verschiedenheit der christlichen Religionen“ würden in den Ländern des Deutschen Bundes „keinen Unterschied in der Wahrnehmung der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“.

So gut die Worte klingen: Als im frühen 19. Jahrhundert erste Verfassungen die Gleichheit aller Staatsbürger deklarierten, war es manchmal dennoch gar nicht so selbstverständlich, dass daraus die Anerkennung und politisch-gesellschaftliche Gleichstellung aller konfessionell

<sup>43</sup> Zit. nach: *Abraham Hunzinger*, *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten*, Speyer 1830, 19.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 198.

„Devianter“ zu folgen habe. Die hier sehr minderheitenfreundlich formulierte Religionsfreiheit hatte mindestens zwei Haken. Die erste Tücke lag darin, dass konfessionelle Charakteristika, etwa die täuferische Wehrlosigkeit, in der neuen politischen Freiheit keinen Platz hatten. Gleiche Rechte für alle hieß eben auch, dass keiner Privilegien haben durfte und jeder in der Gesellschaft Pflichten zu übernehmen hatte, was für die Mennoniten bedeutete, das Thema Wehrlosigkeit wieder oben auf die Agenda setzen zu müssen. In der Frühen Neuzeit war den Täufern in Privilegien stets gewährt worden, nicht zu den Waffen greifen zu müssen, so dass sich die Frage nach der Verpflichtung der Mennoniten zum Wehrdienst lange Zeit gar nicht stellte.<sup>46</sup> In Preußen etwa brach die Diskussion dann wieder auf, als 1805 der Landsturm eingerichtet wurde, zu dem alle männlichen Untertanen eingezogen werden sollten. Es setzten fieberhafte Bemühungen unter den Mennoniten ein, ihre eigene Position zu bestimmen und an den entscheidenden politischen Stellen vorzubringen. Delegationen wurden entsandt, Bittschriften verschickt. Beispielhaft für eine Ausnahmeregelung nun auch im 19. Jahrhundert, unter veränderten Rahmenbedingungen, steht die sogenannte „Kabinettsordre“ König Wilhelms I. Sie sprach den Mennoniten 1868 zu, Wehrdienst in nicht kämpfenden Einheiten abzuleisten, also im Sanitäts- und Versorgungswesen.

Und der zweite Haken an den oben zitierten rechtlichen Bestimmungen betraf den Status der Mennoniten und ihre genaue Klassifizierung. Dass die Mennoniten eine „christliche Religionsgemeinschaft“ waren, musste mancherorts erst einmal durchbuchstabiert werden, wie unter anderem der Kampf der ostfriesischen Mennoniten um die Anerkennung der „Gleichheit für alle“ veranschaulicht.<sup>47</sup> Die Auseinandersetzung entzündete sich an ihrer Teilnahme an den Institutionen der politischen Repräsentation, also an städtischen und ständischen Versammlungen, beispielsweise dem Landtag. 1822 war den Mennoniten in einem königlichen Schreiben eine entsprechende Beteiligung zugestanden worden. Doch dann besagten Gutachten, unter anderem des Amts-Assessors C. E. Groß, dass dies der rechtlichen Lage nicht angemessen sei. Argumentiert wurde, die Mennoniten könnten sich unter

<sup>46</sup> Vgl. *Christoph Wiebe*, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 65 (2008), 114–146; ein kurzer Überblick in: *Emil Händiges*, Historisches Memorandum zur Wehrlosigkeit der Mennoniten, Monsheim 1950.

<sup>47</sup> *Karl Bartels*, Ostfriesische Mennoniten in den kriegerischen Zeiten des 18./19. Jahrhunderts, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 38 (1981), 33–48, bes. 41–46.

anderem nicht auf Art. 16 der Bundesakte beziehen, weil sie eine „Sekte“ und nicht eine vom Staat anerkannte Religionsgemeinschaft seien. Diese Festlegung zog praktische Konsequenzen nach sich. 1827 wurde ein mennonitischer Deputierter von der Ständeversammlung in Aurich wieder eingeladen. Und Isaak Brons, Mennonit in Emden, durfte 1838 und 1857 nicht an der Ständeversammlung in Hannover teilnehmen, obwohl ihn die Stadt Emden entsandt hatte – weil ihm die Bestätigung durch den König versagt wurde. Es war ein steiniger Weg hin zur „Religionsfreiheit“.

## 5 Reflexionen

Der anfangs erwähnte Berliner Mennonit Heinrich van Dühren reflektierte 1938 nicht nur über den Beitrag der Täufer zum Toleranzgedenken ganz generell, sondern stellte auch ein interessantes gedankliches Experiment an. Er schrieb: „Niemand weiß, wie sich die Täufer entwickelt hätten, wenn sie zur Macht gelangt wären, ob sie dann den selben Weg gegangen wären wie Luther.“<sup>48</sup> Für die Täufer hätte sich ja wenig Gelegenheit ergeben, andere Religionsgemeinschaften zu tolerieren, da sie stets Minderheit gewesen seien. Die Geschichte lässt offen, wie „das Täuferische“ und die täuferischen Vorstellungen von Gewissensfreiheit sich nun in der Gesellschaft hätten umsetzen lassen, wenn die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Wie das Ergebnis eines solchen Tests ausgesehen hätte, bleibt Spekulation. Allerdings legen drei Faktoren eine eher vorsichtige und zurückhaltende Prognose nahe. Erstens bleiben die täuferischen Forderungen nach Gewissensfreiheit Appelle aus der Verfolgungssituation heraus. Zweitens enthielten die täuferischen Forderungen keine politischen Handlungsanweisungen, sondern hatten stets die Aufforderung im Gepäck, dass es für Christen letztendlich um den Rückzug in die Gemeinde und die Absonderung von der Gesellschaft zu gehen habe. Und drittens waren auch die Täufer Kinder ihrer Zeit, die Tolerierung zunächst einmal ihrer eigenen Konfession angedeihen lassen wollten – die Ambivalenz zwischen der Exklusivität ebenfalls Prozesse der Konfessionalisierung durchlaufender täuferischer Gemeinden und der Forderung nach Gewissensfreiheit lässt sich nicht auflösen.

Die täuferische Minderheit musste eben nicht Politik gestalten, wo noch mal ganz andere Spielregeln herrschten und ganz andere Zwän-

48 Zit. nach: *van Dühren*, Beitrag der Mennoniten, 75.

ge das Handeln bestimmten als innerhalb der christlich-täuferischen Gemeinde. Wie täuferische Politik jedoch hätte aussehen können, verdeutlicht ein Beispiel, nämlich die täuferische Herrschaft in Münster. In der westfälischen Stadt vertrieben die Täufer Andersgläubige ebenso wie Täufer anderswo selbst vertrieben wurden – Konfessionalisierung unter umgekehrten Vorzeichen. Und dies ist nicht damit zu erklären, dass die Täufer angeblich ein grausames und menschenverachtendes Regime führten – ein Bild, von dem sich die Geschichtsschreibung sowieso verabschiedet hat.<sup>49</sup> Sie klassifiziert die täuferische Herrschaft in Münster mittlerweile als wesentlich weniger dramatisch und spektakulär, sondern als täuferische Theokratie nach alttestamentlichem Vorbild. Und diese musste mit Abweichlern und „konfessionell Devianten“ umgehen.

Trotz aller Vorbehalte, die eine Kontextualisierung der Täufer in ihrer Zeit mit sich bringt, soll die Bilanz am Schluss dieser Betrachtungen positiv ausfallen. Die Täufer erbrachten im 16. Jahrhundert einige Vorleistungen in Sachen „Religionsfreiheit“. Ihr Versuch, Gewissensfreiheit in den Diskurs einzubringen und die Grenzen des Normativen im politischen Raum auszudehnen, verlangt nach Anerkennung. Er blieb zunächst erfolglos und musste mit zahlreichen Menschenleben bezahlt werden. Erst im 17. Jahrhundert wurden Forderungen nach der Akzeptanz konfessioneller Minderheiten sagbar und dann gerieten täuferische Gruppen wieder in den Fokus. Ihre Äußerungen fanden nun auch Nachhall in einem europaweiten Netzwerk aus Theologen, politischen Theoretikern und früh aufgeklärten Intellektuellen. Der harte Umgang mit den Täufern in den reformierten Kantonen der Schweiz und die Verreibung der dortigen Täufer boten einer neuerlichen Diskussion Nährboden. Es entstand eine Diskussionsgemeinschaft, die am täuferischen Beispiel Religionsfreiheit durchbuchstabierte und die Grenzen des Sagbaren verschob, was praktisches Handeln nach sich zog. Somit ist die Religionsfreiheit als täuferisches Erbe eine Erfolgsgeschichte, die aber so mancher Romantisierung entkleidet werden sollte und nach konsequenter Kontextualisierung ruft.

---

49 Neuerdings: *Jan Matthias Hoffrogge*, *Der „Wiedertäufermythos“*. Münsters umstrittener Erinnerungsort (Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster 15), Münster 2018; grundlegend: *Ralf Klötzer*, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131), Münster 1992.

## Bibliografie

- Altmann, Alexander*, Gewissensfreiheit und Toleranz. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: *ders.* (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, 244–275.
- (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster <sup>5</sup>2014.
- Assmann, Aleida*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München <sup>2</sup>2006, 50.
- Bangs, Jeremy D.* (Hg.), *Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatinate Mennonites 1615–1699*, Rockport (ME) 2004.
- Bartels, Karl*, Ostfriesische Mennoniten in den kriegerischen Zeiten des 18./19. Jahrhunderts, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 38 (1981), 33–48.
- Bender, Harold S.*, *The Anabaptist Vision*, Scottsdale (PA)/Waterloo (Ontario) 1944.
- , Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, 111–134.
- Besier, Gerhard*, „Toleranz“ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 495–523.
- Brunner, Otto, Werner Conze & Reinhart Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972.
- Christliche Glaubens-Bekentnis Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekanntten Christen, hg. von T. T. V. S. [Tieleman Tielen van Sittert], Amsterdam 1664.
- Delgado, Mariano, Volker Leppin & David Neuhold* (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17)*, Stuttgart 2012.
- Dreier, Horst*, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München <sup>2</sup>2018.
- Dühren, Heinrich van*, Der Beitrag der Mennoniten zum Toleranzgedanken, in: *Mennonitische Blätter* 85 (1938), 74–77.
- Erbe, Michael* (Hg.), *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996.
- Evangelisches Predigerseminar* (Hg.), *Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden*, Wittenberg 2013.
- Fast, Abraham*, Das Mennonitentum, sein Erbe, seine Aufgabe, sein Geist. Zwei Vorträge und eine Predigt anlässlich des 400jährigen Reformationsjubiläums der Taufgesinnten oder Mennoniten im Januar 1925, Emden o.D.
- Fast, Heinrich*, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87), 80–103.
- Fata, Márta & Anton Schindling* (Hg.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155)*, Münster 2010.
- Fellmann, Walter* (Hg.), *Hans Denck. Schriften, 2. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 24)*, Gütersloh 1956.
- Fischer, Norbert & Marion Kobelt-Groch* (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Studies in Medieval and Reformation Thought 61)*, Leiden u.a. 1997.
- Goertz, Hans-Jürgen* (Hg.), *Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975.
- Gotthard, Axel*, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004.
- Hamilton, Alastair u.a.* (Hg.), *From martyr to muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994.
- Herzig, Arno*, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000.

- Hoffrogge, Jan Matthias*, Der „Wiedertäufermythos“. Münsters umstrittener Erinnerungsort (Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster 15), Münster 2018.
- Hunzinger, Abraham*, Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten, Speyer 1830.
- Händiges, Emil*, Historisches Memorandum zur Wehrlosigkeit der Mennoniten, Monsheim 1950.
- Jantzen, Mark & John D. Thiesen* (Hg.), European Mennonites and Holocaust, Toronto 2021.
- Jecker, Hanspeter*, Ketzler, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998.
- Klaassen, Walter*, The Modern Relevance of Anabaptism, in: *Goertz* (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975, 290–304.
- Klötzer, Ralf*, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131), Münster 1992.
- Kobelt-Groch, Marion & Astrid von Schlachta* (Hg.), Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 10), Bolanden-Weierhof 2017.
- Koselleck, Reinhart*, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, XIII–XXXVII.
- Krebs, Manfred & Hans Georg Rott* (Hg.), Elsass II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535 (Quellen zur Geschichte der Täufer 8), Heidelberg 1960.
- Lecler, Joseph*, Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: *Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, 331–371.
- Leppin, Volker*, Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: *Delgado, Leppin & Neubold* (Hg.), Schwierige Toleranz, 81–90.
- Lienhard, Marc*, Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit, in: *Fischer & Kobelt-Groch* (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, 127–134.
- Lowry, James D.* (Hg.), Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Vol. I, 1635–1709, Millersburg (OH) 2007
- Lutz, Heinrich* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977.
- Margraf, Erik*, Gottes Wort und Teufels Beitrag, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51 (1999), 193–216
- Muralt, Leonard von & Walter Schmid* (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1974.
- Müller, Ernst*, Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895.
- Piltz, Eric & Gerd Schwerhoff*, Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter – Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: *dies.* (Hg.), Gottlosigkeit und Eigensinn, 9–50.
- (Hg.), Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 51), Berlin 2015.
- Roth, John D. & James M. Stayer* (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden 2011.
- Schlachta, Astrid von*, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation 5), Göttingen 2009
- , Intoleranz auf allen Seiten? Die „Wittenberger“ und die „Anderen“, in: *Evangelisches Predigerseminar* (Hg.), Reformation und Toleranz, 34–52.
- Schreiner, Klaus*, „Toleranz“, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 445–494, 524–605.
- Schulze, Winfried*, „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburgener Religionsfrieden, in: *Erbe* (Hg.), Querdenken, 223–239.
- Stolleis, Michael*, Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 878), Frankfurt a. M. 1990.
- Szabó, András Péter*, Inhalt und Bedeutung der Widerstandslehre im Bocskai-Aufstand, in: *Fata & Schindling* (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen, 317–340.
- Visser, Piet*, Aspects of social criticism and cultural assimilation: The Mennonite image in literature and self-criticism of literary Mennonites, in: *Hamilton u. a.* (Hg.), From martyr to muppy, 67–98.

- , Mennonites and the Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: *Roth & Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 299–347.
- Westin, Gunnar & Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer 9)*, Heidelberg 1962.
- Wiebe, Christoph*, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 65 (2008), 114–146.