

THE EMERGENCE OF THE CONCEPT OF DIVINE WARFARE AND THEOLOGY OF WAR IN THE ANCIENT NEAR EAST

Peeter Espak

Ph.D. in Theology, Research Fellow in Oriental Studies,
Centre for Oriental Studies, Institute of Cultural Research and Fine Arts,
Faculty of Philosophy, University of Tartu; peeter.espak@ut.ee

ABSTRACT. In the first available Sumerian royal inscriptions describing warfare (king of Lagaš Ur-Nanše, ca. 2520 BC), no divine principle is mentioned. The next preserved Sumerian texts (Eanatum ca. 2470 BC) clearly express the idea that military campaigns are undertaken following divine orders from the gods who demand that the divine justice that was overruled by the enemy state Umma be restored. It seems that a certain concept of warfare as a theologico-political matter has evolved in the royal ideology. Those texts can be considered the first recorded evidence about the “holy war” or “theology of war” in human history. A similar concept of the “theology of war” remains throughout the history of the Ancient Near East and is also present in Old Testament Israeli sources. Similar attitudes are also common in Christian thought. Islamist perspectives about the “holy war” seem to differ in the sense that religious text is imperative and it is not the actual political situation which demands the war.

Key words: *Sumer, Ancient Near East, holy war, theology of war, Ur-Nanše, Eanatum.*

It is hard to determine a definite period in Near Eastern history when we can already speak about the terms “holy war” or “theology of war”. Major military conflicts were certainly already taking place in the 4th millennium BC and before the invention of cuneiform ca. 3300–3200 BC in Mesopotamia. It is reasonable to believe that the archaic Sumero-Akkadian city-gods were considered “fertility gods” or “gods of vegetation” providing and guaranteeing their subjects with their daily livelihood. They were probably not seen as mighty warlords like Ningirsu or Enlil in later Sumerian royal inscriptions and myths.¹ The only available information about the social structures,

The paper has been supported by ETF grant 7712 “War and Religion in Near Eastern Cultures: Development of the Concept of Holy War from the Earliest Mesopotamian Cultures to Modern Day Islam”.

¹ Cf. **Peeter Espak**. *The god Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*. Tartu: Tartu University Press, 2010, pp. 215ff. for a description of early pantheon and its nature.

religion, customs and political ideologies of archaic Mesopotamia comes from analyses of archaeological materials which, unfortunately, never allow a full understanding or comprehension of how the ancient mind actually interpreted or defined ideological or religious questions. It can only be concluded that there was a large variety of politically and socially complex and developed early states² along with political and military alliances between different states. Around every major city there were several subordinate smaller cities and habitations, including surrounding agricultural areas with their complex irrigation systems. In order to maintain those systems coordinated and more centralised governance and supervision was probably a must. Relations between individuals as well as those between different states were certainly regulated by orally fixed contracts and law (which was based on the principle of mutual beneficence or so-called “natural law”). For the citizens, certain public work duties and taxes were imposed which also fixed their relation to the state. Between different states, in similar terms, there were fixed rules and verbal international law which was especially important for determining the borders of the states and their fields. It is reasonable to believe that initiating warfare against another state in the Sumerian cultural area was also somehow regulated by mutual agreements supervised and guaranteed by the most important priests in their ancient cultic centres devoted to the major gods of Mesopotamia (Nippur, Eridu, Uruk). The state originally started developing around a temple or ancient cultic holy place and therefore the later religious-economic temple and its priesthood also held a preeminent position in early Mesopotamian statehood.³ Probably already in the fourth millennium, the priest-ruler of the state was called with the title *en*, meaning “lord” or “priest” in Sumerian. This priest-ruler lived in the shrine of the protective deity of the city in special living quarters.⁴ By the time the first longer written chronicles appeared in ca. 2500 BC, the management of state affairs had been taken over by male political rulers, although female priestesses often held important positions in religious and therefore also political life.

The real ruler of the state or the city was considered to be its patron deity, of whom the priest-ruler *en*, city-ruler *ensi* and later *lugal* (“king”) were subjects

² See: **Petr Charvát**. *Ancient Mesopotamia – Humankind’s Long Journey into Civilization*. Prague: Oriental Institute, 1993 / **Petr Charvát**. *Mesopotamia before History*. London – New-York: Routledge, 2002.

³ As a case example, see the development of the ancient temple in Eridu starting already 5000 BC: **Fuad Safar, Mohammad Ali Mustafa, Seton Lloyd**. *Eridu*. Baghdad: Ministry of Culture and Information, 1981.

⁴ **Piotr Steinkeller**. *On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. – Priests and Officials in the Ancient Near East, Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996*. Ed. Kazuko Watanabe. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999, pp. 104–113.

or servants.⁵ These rulers had an extensive subordinate bureaucratic circle of different officials, priests and scribes in service to them. They held the state together and governed it as a well-oiled machine. One of the most important tasks of the state system was to serve, give offerings and provide food and drink to the patron deity and his or her extended family. Serving the gods was in turn connected to serving the whole state and its subjects – because keeping the temple operational and its inhabitants, the gods, happy also meant providing the citizens of the whole state with food, drink and safety. The essence of this social rule whose primary goal was to serve the gods and community or society in general is well reflected in the ancient title or epithet of the ancient Sumerian ruler sipad zid – meaning “the just/true shepherd.”⁶ Also the relation between different states was seen on similar terms as relations of different deities of their cities. When two cities joined together to form a single state then the different gods of the states were incorporated into a combined pantheon. This could take place, for example, in a marriage ceremony between male patron deities and important female goddesses from another city. By this process, one god could become the son, brother or sister of another god in the combined pantheon. In this way complex relations between differing religious systems and their priesthoods were formed, relations which were also reflected in the official theology and ideology of the new state.

At the beginning of the 3rd millennium there were dozens of independent states formed in Mesopotamia which all had complex mutual political and theological relations. This period also saw the formation of the overall Sumerian pantheon which grew more complex as new deities were incorporated into different state pantheons.⁷ This process finally led to the formation of the so-called canonical pantheon of Sumer.

⁵ See the pyramidal structure of early Mesopotamian society as depicted, for example, on the Warka Vase: **Eva A. Braun-Holzinger**. *Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühes 2. Jt. v. Chr. Alter Orient und Altes Testament 342*. Münster: Ugarit-Verlag, 2007, S. 8–10.

⁶ This same title is also in use in the Old Testament where the god or the ruler is often called the shepherd of his people (2. Samuel 5, 2; Isaiah 40, 11; Ezekiel 34,12; 37, 24; etc). The topic of the “good shepherd” is important in the Gospel of John where Jesus claims (10, 11): “I am the true/good shepherd (ὁ ποιμὴν ὁ καλός). The good shepherd will give his life for his herd.”

⁷ Cf. **Gebhard J. Selz**. *Studies in Early Syncretism: The Development of Pantheon in Lagaš. Examples for Inner-Sumerian Syncretism*. – *Acta Sumerologica Japonensia (=ASJ)*, 12, 1990, pp. 111–142 for the characterisation of the process by using the example of the state of Lagaš. The capital of the state of Lagaš was Girsu, and the chief god of the entire state was Ningirsu. The earlier power centre had been the city of Lagaš, situated about 20 kilometres from Girsu where the ancient patron goddess was Gatumdu. The third most important city of the state of Lagaš was Nigin (NINA), where the main goddess was Nanše, the deity of fertility, fish and birds. When the three cities merged into a single state the different pantheons became a single extended family of gods.

Due to the lack of written evidence, it is hard to determine when the first military conflicts took place in Mesopotamia. Various wars must have taken place between rivalling regions and against all kinds of nomadic tribes even at the time of the earliest cities in ca. 5000 BC. As the states grew we can assume that military conflicts also flared up first between different Sumerian city states and then between larger unions of those city states. The danger of being attacked or surrounded by another organised military power can clearly be seen, for example, when the city of Uruk built its city walls about 10 meters high in ca. 3000 BC.⁸ The need to build such massive fortifications shows that the city must have been in constant danger and had to be able to survive a long siege by hostile organised forces. First written records of warfare, though, come from 26–25th centuries BC when the first documented military conflict⁹ between the states of Lagaš and its neighbouring Umma took place.¹⁰

Ur-Nanše

Over 50 royal inscriptions have been preserved from the time of the Lagašite king Ur-Nanše (ca. 2520 BC). They mostly describe constructions of temples for the various gods of Lagaš such as Nanše, Ningirsu or Nin-MAR.KI by Ur-Nanše. He is also mentioned as the builder of the city-walls of Lagaš.¹¹ Ur-Nanše titles himself as *ur-dnanše / lugal / lagaš*: “Ur-Nanše, the king of Lagaš.”¹² One stele inscription, however, also calls him the *ensi* (“city ruler”) of Lagaš.¹³ The name of Ur-Nanše’s wife is *Men-bára-abzu* and his father is recorded as a person called *Gu-NU.DU* of whom nothing is known from other records. His father was probably a previous city ruler from whom Ur-Nanše

⁸ Cf. **Gwendolyn Leick**. *Mesopotamia. The Invention of the City*. Penguin Books, 2001, pp. 55ff. for an overview.

⁹ Cf. **Sa-Moon Kang**. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 177. Berlin – New-York: W. de Gruyter, 1989; **William J. Hamblin**. *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History*. New-York: Routledge, 2006. Early Dynastic period, pp. 35–72 for general treatments.

¹⁰ For an overview of the history of the conflict, see: **Jerrold S. Cooper**. *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict*. Sources from the Ancient Near East 2/1. Malibu: Undena Publications, 1983.

¹¹ Ur-Nanše 17: IV 5–6; Ur-Nanše 20: IV 4–5; Ur-Nanše 6b: V 8–9. Royal inscriptions according to: **Douglas R. Frayne**. *Presargonic Period (2700–2350 BC)*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods 1 (=RIME 1). Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2008; cf. **Horst Steible**. *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften*. Freiburger Altorientalische Studien 5/1 (=FAOS). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.

¹² Ur-Nanše 1: 1–3.

¹³ Ur-Nanše 6a. This might indicate that he started using the title *lugal* (king – especially in the sense of military ruler) after he had already won or taken part in several wars and battles.

inherited the royal throne of Lagaš but it is also possible that he was elected to this position by priests and officials or simply took the throne by force. Since there are no available records concerning previous rulers of the state of Lagaš, we can call Ur-Nanše the founder of the First Dynasty of Lagaš.

There is only one fragmentary inscription¹⁴ available describing Ur-Nanše's military campaigns. The text indicates that the man (or leader) of Lagaš had been thrown to war against the man (or leader) of Ur and Umma. No indication is given of the causes or detailed progress of the war but it is clearly stated that Lagaš was victorious and won both the states of Ur and Umma:

Rs I	1	[ur- ^d nanše (?)] [lugal / lú (?)] lagaš (NU ₁₁ .BUR.LA) lú-uri ₅ (ŠES.AB) lú umma ^{ki} (^{ges} KÚŠU ^{ki}) mè (ME + LAK 526) e-šè-DU lú-lagaš	Ur-Nanše (?) king / man (?) of Lagaš (against) the man (or leader?) of Ur (against) the man of Umma (Giša) (to) war/battle went. The man of Lagaš
II	1	lú-úri GÍN.ŠÈ m[u]-sè mu-[dab ₅] éns[i]-má-gur ₈	the man of Ur defeated (and) captured. Ensimagur (<i>ensi</i> of ships / admiral)
	5	mu-dab ₅ ama-bára-si kišib-gál nu-bànda ^{da}	captured. Amabarasi, Kišibgal (seal-bearer), captains / lieutenants (junior officers)
III	1	mu-dab ₅ pap-ur-sag dumu-Ú.Ú.Ú [mu-dab ₅]	captured. Papursag, U-u-u's son [captured].
	5	[PN] [nu-bàn]da mu-dab ₅ SAHAR.DU ₆ .TAG ₄ m[u]-dub	[?] [captains / lieuten]ants captured. Burial mounds heaped up.
	10	lú-umma ^{ki} GÍN.ŠÈ mu-sè	The man of Umma defeated.
IV	1	lú-pà bil-la-la	Lupa, Bilala,

¹⁴ The text comes from a destroyed stele fragment of Ur-Nanše which was reused in a door socket in a house in Lagaš: **Vaughn E. Crawford**. Inscriptions from Lagash: Season Four, 1975–1976. – *Journal of Cuneiform Studies* (=JCS), 29, 1977, pp. 192–197.

		nu-bànda ^{da}	captains / lieutenants
		mu-dab ₅	captured.
5		pa-bìl-gal-tuku	Pabilgaltuku,
		[é]nsi	the city-ruler (<i>ensi</i>)
		[u]mma ^{ki}	of Umma
		mu-dab ₅	captured.
		ur-pú-sag	Urpusag
10		nu-bànda	captain / lieutenant
		mu-dab ₅	captured.
V	1	hur-šag-šè-máh	Hursagšemah
		dam-gâr-gal	big-merchant (chief of merchants)
		mu-dab ₅	captured.
		SAHAR.DU ₆ .TAG ₄	Burial mounds
		m[u]-dub	heaped up
VI		lú-umma ^{ki}	(for?) the man of Umma

This text is also the earliest known larger description of a historical event since all the previous texts were only very short statements about temple construction or simply named the ruler at the time. According to the Ur-Nanše inscription, also the city ruler of Umma, Pabilgaltuku, was either killed or captured. In addition, there is an extended list of enemy officers and officials who were taken as prisoners of war. Ur-Nanše also describes the construction of burial mounds. It seems that these burials were meant for fallen soldiers (possibly also enemy soldiers) but the scene does not describe the possible execution of the aforementioned captured enemies. The text states that warfare took place between human parties (Sumerian lú) and there is no mention of any divine force ordering the war or taking part in the process. This is unusual since in almost every known later inscription there is always at least some sort of brief reference to gods. Maybe this indicates that the concept of “holy war” or “theology of war” was not fully developed in the minds of the ancient Mesopotamians and warfare was seen as a fight between human forces. Since the early city deities were mostly gods of fertility and “benevolence”, and not mighty war lords, this idea seems plausible. Although divine advice and approval was most certainly requested of the gods by priests in various ceremonies and rituals before and during the war, the direct involvement of gods in violence between human armies might have been unusual thinking. On the other hand, it is not possible to draw any firm conclusions based on one text fragment only. Even partial understanding of this period’s early thinking models would need a larger collection of texts. In addition, this text comes from the Lagašite side and no information has been found so far that might explain the understandings and beliefs of the losing states of Ur and Umma.

Akurgal

According to authentic texts from this period, the ruler who followed Ur-Nanše was his son Akurgal. It is clear that Akurgal was not an old man when he took over the state of Lagaš. This assumption is based on the fact that after the long rule of Akurgal's son Eanatum, another of his sons Enanatum I became king. Inscriptions of Eanatum and Enanatum I tell of several long wars happening. Taking into account that only a small number of inscriptions have been preserved from the rule of Akurgal himself, he would have died rather young, only couple of years after his accession to the throne. Furthermore, most of the sources mentioning his name date from his father Ur-Nanše's period or from those of his two sons Eanatum and Enanatum I. Only one preserved text (Akurgal 1) depicts his activities, mentioning that the city ruler (*ensi*) Akurgal, son of the king (*lugal*) Ur-Nanše, built a temple for the god Ningirsu.

The famous Stele of the Vultures (Eanatum 1, preserved in several fragments) erected by Akurgal's son Eanatum could provide some insight into what happened to him and why his rule remained so short. The beginning of the text is mostly destroyed or remains in a fragmentary state, but we know that Akurgal is mentioned as the *lugal* of Lagaš and in connection with an attack from the neighbouring state of Umma. This conflict was over ownership of the agricultural areas of Guedina situated in the two states' border areas. It seems likely that the first section of the text describes different diplomatic solutions offered by Akurgal to avoid war.¹⁵ Although only fragmentary, the text seems to say that Umma has gained victory and Akurgal has lost the battle:

II	<i>(lacuna)</i>	
	lú umma ^{ki} -ke ₄	man (leader?) of Umma
25	šu-ur ₆ -rá e-ma-da-du ₁₁ lagaš ^{ki} gaba-bé šu e-ma-ús	arrogantly / badly (=šúr) acted with him. Lagaš – its frontier (chest) pushed open.
30	a-kur-gal lugal lagaš ^{ki} dumu ur- ^d nanše <i>(lacuna)</i>	Akurgal, the king of Lagaš, son of Ur-Nanše

¹⁵ Cf. **Thorkild Jacobsen**. The Stele of the Vultures Col. I-X. *Alter Orient und Altes Testament* 25. Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976, p. 248.

The next 15 lines or so of the text have been destroyed. It seems likely that the text described Akurgal's fate or how the battle between Umma and Lagaš ended. So Akurgal's early death can be associated with this battle, though the possibility that he died somewhere later of other causes cannot be ruled out. One of the main motives in his son Eanatum's royal inscriptions is the war against Umma and revenge for injustice perpetrated by that state. No records have been found from Umma describing this conflict so it is also impossible to determine which country broke the ancient "international law"¹⁶ and attacked unjustly. Since the purpose of this war was to gain control over the fields and agricultural areas of Guedina, it is also reasonable to suggest that its fundamental cause was overpopulation (hundreds of thousands of inhabitants on both sides) and the need for food supplies for both countries. The initial debate over the placement of border stones escalated into a battle in Ur-Nanše's time and later into a major war lasting several decades.

Eanatum

The king Eanatum is the first ruler in Sumerian history whose actions are already well documented, therefore the history of his period can no longer be considered a creative work of speculation but real history in a modern sense based on written evidence. Eanatum began his career as a warrior king and his main goal seemed to be regaining the territories lost during the rule of his father Akurgal. When the Ur-Nanše inscription states that the battle took place between the men of Lagaš and Umma, Eanatum always justifies his military actions as being the will of the gods. He paints himself as a restorer of divine justice for the whole of Sumer. The text in the Stele of the Vultures has

¹⁶ See **Amnon Altman**. Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Early Dynastic Period in Southern Mesopotamia. – *Journal of the History of International Law*, 6, 2004, p. 162 who argues that the concept of "waging a war against another city was forbidden, unless it was an act of defense. In the same light, we have to see Eanatum's concern to clarify that the war was fought in his own territory, the territory of Lagash." As Altmann describes, there is no way to conclude that the state of Lagaš was unlawfully attacked. It is even possible, as the participation of several different city states on the side of Umma against Lagaš testifies, that the state of Lagaš itself was pursuing hegemony over the larger territories of Mesopotamia. As attacking another state needed a clear reason according to the norms of the current "international law," then also the use of the notion of "divine will" might have been one of the suitable measures of how to legitimise and argue for the military actions of Lagaš in the eyes of other important state rulers and priesthoods. Altmann also concludes that the law forbidding unjustified wars against other states might have been a late development: "Yet, admittedly, there are statements, like the one made by Urnanshe, Eanatum's grandfather, that he 'went to war against the leader of Ur and the leader of Umma' and defeated them, without preceding it with a declaration that these two kings initiated the war. If my above interpretation is correct, then I would take this statement of Urnanshe, made three generations earlier, as indicating that the reservation from declaring openly an aggressive act was a recent development that only gradually became accepted norm."

a long passage describing how the goddess of Uruk Inanna, goddess of Keš Ninhursag and the chief god of Lagaš Ningirsu rejoice over Eanatum becoming king. The deities offer him support and strength for the coming battle against Umma.¹⁷ The fact that Eanatum mentions several other patron gods of Sumerian power centres clearly shows that he was thinking globally taking the overall political situation in ancient Sumer into consideration. Bringing other state gods into his political affairs also means seeking alliance with these gods' priesthoods. He calls the patron deity of Lagaš Ningirsu "the hero of Enlil,"¹⁸ which demonstrates that he wishes to ally himself with the most important political and religious centre of the period, the city of Nippur of the god Enlil. The introductory passage of the Stele of the Vultures ends with a curse and threatening of the gods supporting Eanatum against Umma and its city ruler. It promises to destroy the enemy and recapture the territory lost.

The sun-god Utu, mainly responsible for justice and lawfulness, is also involved in the divine battle and it is said that:

VII	6	á zi-da-za ^d utu iri-è.	At your (Eanatum's) right (=just) side (the sun-god) Utu shall rise!
-----	---	------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------

It is written that the god Ningirsu was against Umma's actions and Eanatum is described as the king who was impregnated by Ningirsu himself so he could avenge the injustice perpetrated by Umma:

III	25	^d nin-gír-sú-ke ₄ KA-na KA.KID-a mu-ni-tak ₄	Ningirsu his mouth (opened) to complain / roar
V	1	é-an-na-túm a šà-ga-šu-du ₁₁ -ga ^d nin-gír-su-ka-da ^d nin-gír-su	Eanatum, semen implanted in the womb by Ningirsu! Ningirsu
	5	mu-da-húl	rejoiced over it

The campaign is described as fully successful. 3600 bodies lie dead in the battlefield.¹⁹ It is also suggested that the citizens of Umma killed their own ruler, probably implying that even the enemy themselves understood that their own ruler had acted against divine justice and this was the main reason

¹⁷ Eanatum 1:IV 17–V 32.

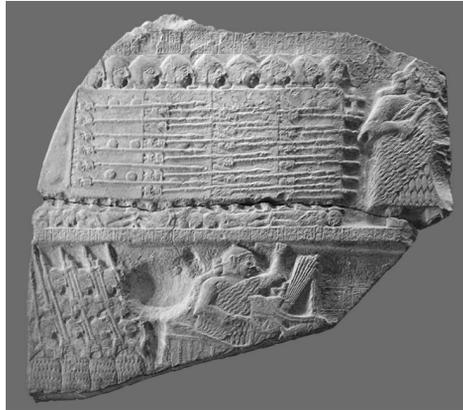
¹⁸ Eanatum 1:IV 4–5.

¹⁹ Eanatum 1: VII 21–22.

for losing the battle.²⁰ The final victory in the war is then metaphorically described using the image of the victorious human ruler Eanatum returning the recaptured fields to its real owner, the god Ningirsu:

XII	[^d nin]-g[ír-sú-ra]	To Ningirsu
	a-[šàGANA-ki]-ág-[ni]	his beloved field
	gú-eden-[na]	Gu-Eden
	šu-na mu-ni-gi ₄	(Eanatum) gave back to his hand.

The mixing of political actions and earthly power with the concept of divine power and justice is also illustrated in the artistic development of the actual Stele of the Vultures.²¹ One side of the stele depicts a victorious king Eanatum with his armed men marching and destroying the enemy:



Stele of the Vultures, Louvre: The side depicting the soldiers of Eanatum (= earthly battle)²²

²⁰ Eanatum 1:VIII: 1–3.

²¹ See: **Zainab Bahrani**. *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*. New-York: Zone Books, 2008, pp. 147–154 for a general description of artistic and ideological features of the stele. Cf. **Braun-Holzinger** 2007, p. 46ff; **Irene J. Winter**. *After the Battle is Over: The “Stele of the Vultures” and the Beginning of Historical Narrative in the Ancient Near East*. – H. Kessler – M. S. Simpson (ed.-s). *Pictorial Narrative in Antiquity to the Middle Ages*. Washington DC: National Gallery of Art 1985, pp. 11–32; Eanatum and the “King of Kiš”? Another Look at the Stele of the Vultures and “Cartouches” in *Early Sumerian Art*. – *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 76, 1986, pp. 205–212 (Both articles of Winter reprinted in: *On Art in the Ancient Near East, Vol. 2. From the Third Millennium BCE. Culture and History of the Ancient Near East*. Leiden: Brill, 2010, pp. 3–64.)

²² See: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Stele_of_Vultures_detail_01.jpg

The other side of the stele depicts the god Ningirsu²³ who holds a battle net in his hand where the enemy soldiers are imprisoned. Therefore Eanatum tries to show that he and his army achieved victory in the battlefield but that the real victory comes from the divine force and power of the chief god Ningirsu. Eanatum's earthly victory is also a victory in the divine and cosmic spheres:



Stele of the Vultures, Louvre: The side depicting Ningirsu capturing the enemy soldiers into his great battle-net (= divine battle)

In all future royal inscriptions and descriptions of battles, it is self-evident that warfare is always conducted by divine interference or with divine approval and help. The ruler is usually depicted as a subordinate messenger of the gods and warrior of divine justice. Also, the defeats in war are justified by the simple fact that a ruler had broken the will of the gods and overruled divine justice. The insulted god or gods then send enemy peoples or nomadic tribes to avenge the corrupt acts of that ruler or nation.

Conclusion and Comparative Perspectives

When analysing the first available extended Sumerian royal inscriptions from the era of the Lagašite king Ur-Nanše (ca. 2520 BC) it is noticeable that warfare is said to have taken place between the “man of Lagaš” and enemies who are described as the “man of Ur and Umma.” No divine force or god is ever referred to as ordering the war or helping the king and his army to achieve its objectives. The next preserved Sumerian royal inscriptions describing warfare

²³ Ningirsu was later associated with Ninurta, the son of the chief god of Sumerian pantheon Enlil, cf. **Amar Annus**. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. State Archives of Assyria Studies vol. XIV. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002.

between the states of Lagaš and Umma come from the rule of king Eanatum (ca. 2470 BC) who was the grandson of Ur-Nanše. Eanatum's inscriptions clearly express the idea that all military campaigns undertaken by the king are conceived following divine orders from the gods. Eanatum acts as messenger of the gods or simply follows orders from higher powers to restore the divine justice which the enemy had broken. It seems likely that a certain concept of warfare as a theological matter evolved in the royal ideology of the state of Lagaš. The inscriptions of the king Eanatum can be considered to be the first recorded evidence of "holy war" or "theology of war" in human history.

A similar concept of the "theology of war" runs through the history of the Ancient Near East and is in its different aspects also present in Israeli²⁴ Old Testament sources where the god YHWH helps his own people in warfare against other "morally corrupt" peoples.²⁵ He can also punish his own people ("moral corruptness among his people") by sending hostile peoples, chaos and destruction against them because his own people had broken divine law or justice.²⁶ One aspect that differentiates the Israeli YHWH religion from earlier Ancient Near Eastern traditions is, of course, the tendency to consider its own local supreme god as the only "right" and "legal" object of worship, ruling out the gods of other nations as illegitimate or "unreal" divine entities.²⁷ However, the Israeli religion is full of various semi-divine and mythological figures and the inner tension between different concepts and the distribution of divine power amongst them is always detectable.

In varying forms, similar attitudes have also been common in Christian understanding. However, the Islamist concept of "holy warfare" seems to exclude the possibility of considering the meaning of "divine justice." There is no other divine being besides Allah, and no divine norms other than those bestowed by his messenger.

²⁴ For the latest on this topic, see: **Rüdiger Schmitt**. Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament. *Alter Orient und Altes Testament* 381. Münster: Ugarit-Verlag, 2011. Cf. **Anu Põldsam**. Sõjast ja rahust Heebrea Piiblis (*Of War and Peace in the Hebrew Bible*). – Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2009/2010, Tartu, lk 85–90.

²⁵ In Joshua 8, 1, God asks Joshua to conquer the city of Ai and also promises the victory. 8, 27–29 the victory is achieved and according to the instructions of God, the city is plundered, burnt and the local king is hanged.

²⁶ Dt 28, 25 mentions that God himself is the force who can send the foreign people to attack Israel and causes the defeat of his own people.

²⁷ A tendency first detectable during the reign of Amenhotep IV of the 18th Dynasty Egypt trying to establish the supreme cult of the Sun god. The Persian cult of Ahuramazda emerging from unknown origins and not easily determinable period in history also shares similarities in terms of the image of the supreme divine figure.

It can be stated that in Ancient Near Eastern, Old Testament and later Christian understanding, religious warfare or the theology of war was mostly in service to a desired political goal. When there was a political need to attack someone, theological reasoning was used to justify, explain or motivate the war. The Islamist perspective seems fundamentally different in the sense that the war can actually be theology or a means of theology. Acts of violence can be justified based on certain passages from the Quran without having any actual pre-planned political goal to be achieved.²⁸ Or, from a different angle, a political need or cause can be invented based on phrases from Quran calling for the surrender or destruction of the unbelievers (cf. 8, 60 or 8, 12–13). Whilst in earlier systems ideological and theological means were used to serve the actual political situation, in a “radical” Islamist sense theology might rather motivate the policies or real actions meant to be undertaken. This same kind of ideology can, at least to some extent, also be found during the time of the Crusades in Christian thinking. Several Christian movements throughout history can also be compared to the so-called radicalism of war-oriented Islam; these are mainly the movements that try to interpret the Christian holy scriptures not by logical argument, reasoning and church tradition, but by literal interpretation following the passages taken out of their original context word by word. At present, the best example of such an approach would be several so-called Evangelical Christian groups in the USA. Their goal is not the interpretation of scriptures through seeking the holy meaning behind the metaphors of the text or narrative, but principally to cherry-pick passages from the Bible in order to reorganise the present world, attack nonbelievers, liberate Jerusalem, amongst other aims. Just like in modern radicalised Islam, it is hard to determine if an act of violence is motivated by political necessity or certain religious norms or phrases are considered suitable for expressing and justifying violent urges.²⁹ Similar attitudes are, of course, common not only in radical Islamist and radical Christian movements but also in modern Israeli radical Judaism.

The outspread of radicalism in different religious groups in the modern world raises the question of whether religion has tended to and still tends to encourage violence; and whether religion might be the source of, rather than the solution to, the problem of violence. As material from the earliest known periods shows, religious beliefs were originally most probably centred on aspects of fertility. There is no evidence that warfare or violence in general

²⁸ Which could, for example, be illustrated by the joining of the citizens (having no actual or “genetic” relation to the Islamic world) of USA or Western Europe in radical Islamist groups in the modern day world. This also actually means that those “radical” groups can potentially be formed anywhere in the world and motivated by the political military agenda expressed in the scriptures.

²⁹ Cf. the ideology of Anders Behring Breivik.

need to be one aspect of religious thinking. Divine justice and theology were later used as a basis and justification for the rulers' political actions. Furthermore, the violent Old Testament stories about conquering the Holy Land, etc., were composed and mostly invented later to be justification myths for the historical and present situation of the Israeli people. The basis of the Quran seems to be different in the sense that the Islamist religion actually expanded in parallel with military conquests and can therefore be called a "military religion." Earlier narratives composed to describe or explain the wars were turned into a theology which based future wars on the scriptures. However, as examples of peaceful coexistence between Islam and Christianity in medieval Spain, Sicily or elsewhere demonstrates basic religious beliefs concerning the merciful nature of the divine can be interpreted at the same level and there is therefore no substance to the claim that any given religion must necessarily cause violent actions. The current question of the relation between violence and religion is actually to do with the ways and means of interpreting scripture and is nothing to do with the "basic nature" of any particular religion.

References

- Altman, Amnon.** Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Early Dynastic Period in Southern Mesopotamia. – *Journal of the History of International Law*, 6, 2004, pp. 153–172.
- Annus, Amar.** The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia. State Archives of Assyria Studies vol. XIV. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002.
- Bahrani, Zainab.** Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia. New-York: Zone Books, 2008.
- Braun-Holzinger, Eva A.** Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühe 2. Jt. v. Chr. *Alter Orient und Altes Testament* 342. Münster: Ugarit-Verlag, 2007.
- Crawford, Vaughn E.** Inscriptions from Lagash: Season Four, 1975–1976. – *Journal of Cuneiform Studies* (=JCS), 29, 1977, pp. 189–222.
- Charvát, Petr.** Ancient Mesopotamia – Humankind's Long Journey into Civilization. Prague: Oriental Institute, 1993 / Petr Charvát. *Mesopotamia before History*. London – New-York: Routledge, 2002.
- Cooper, Jerrold S.** Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict. Sources from the Ancient Near East 2/1. Malibu: Undena Publications, 1983.
- Espak, Peeter.** The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology. *Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis* 19. Tartu: Tartu University Press, 2010.
- Frayne, Douglas R.** Presargonic Period (2700–2350 BC). *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods*, Vol. 1. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2008.

- Hamblin, William J.** Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History. New-York: Routledge, 2006.
- Jacobsen, Thorkild.** The Stele of the Vultures Col. I–X. *Alter Orient und Altes Testament* 25. Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976, p. 248.
- Kang, Sa-Moon.** Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 177. Berlin – New-York: W. de Gruyter, 1989.
- Leick, Gwendolyn.** Mesopotamia. The Invention of the City. Penguin Books, 2001.
- Põldsam, Anu.** Sõjast ja rahust Heebrea Piiblis (*Of War and Peace in the Hebrew Bible*). – Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi aastaraamat 2009/2010, Tartu, lk 85–90.
- Safar, Fuad; Mustafa, Mohammad Ali; Lloyd, Seton.** Eridu. Baghdad: Ministry of Culture and Information, 1981.
- Schmitt, Rüdiger.** Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament. *Alter Orient und Altes Testament* 381. Münster: Ugarit-Verlag, 2011.
- Selz, Gebhard J.** The Development of Pantheon in Lagaš. – *Acta Sumerologica Japonensia* (=ASJ), 12, 1990, pp. 111–142.
- Steible, Horst.** Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften Teil I. Freiburger Altorientalische Studien 5/I (= FAOS). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.
- Steinkeller, Piotr.** On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. – Priests and Officials in the Ancient Near East, Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996. Ed. Kazuko Watanabe. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, pp. 104–113.
- Winter, Irene J.** After the Battle is Over: The “Stele of the Vultures” and the beginning of Historical Narrative in the Ancient Near East. – H. Kessler – M. S. Simpson (ed.-s). *Pictorial Narrative in Antiquity to the Middle Ages*. Washington DC: National Gallery of Art, 1985, pp. 11–32.
- Winter, Irene J.** Eannatum and the “King of Kiš”? Another look at the Stele of the Vultures and “Cartouches” in Early Sumerian Art. – *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* (= ZA), 76, 1986, pp. 205–212.
- Winter, Irene J.** On Art in the Ancient Near East, Vol. 2. From the Third Millennium BCE. *Culture and History of the Ancient Near East*. Leiden: Brill, 2010.

ZUR ENTSTEHUNG UND PROBLEMATIK DES NEUZEITLICHEN TOLERANZGEDANKENS UND DER GEWISSENS- UND RELIGIONSFREIHEIT AM BEISPIEL DER STAATSKIRCHLICHEN STELLUNGEN ZU DEN TÄUFERN UND DEN NONKONFORMISTEN IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Andres Saumets

mag. theol., Dozent für Gesellschaftslehre,
Estonian National Defence College; Dozent für Kirchengeschichte am
Theologischen Seminar in Tartu, andres.saumets@ksk.edu.ee

ABSTRACT. This article gives an overview of how the idea of religious tolerance evolved in Early Modernity by passing through such historical phases of the Christian Church as intolerance and the pursuit of truth. It then reveals the main reasons and legal background for the political and religious persecution of heretics. Above all, it was due to Martin Luther's Reformation theology that freedom of conscience became an important issue in Early Modernity. That being said, at that time freedom of religion was not understood as an individual and inherent human right, and this "free" conscience was seen through the prism of an objective gospel truth, just as Luther conceived it via his own exegetic work. The ideology celebrating the individual and universal freedom of conscience and religion – being founded on a different interpretation of the Scriptures, and existing in the context of a radical reformation that led to the voluntary establishment of new communities based on personal religion (anabaptist in the 16th century, and non-conformist in the 17th century) which were formed outside the territorial state or state churches – was treated by both the Protestant and Catholic religious establishment as a heretical movement and political uprising that required harsh repression. The Christians – who were seeking other alternatives to the prevailing corpus-Christianum model that was applied to the relationship between Church and state, and who had therefore challenged the current socio-political order – were systematically persecuted far and wide. This theological condemnation of the heretics (Anabaptists) was also expressed in 16th century Lutheran doctrine. This church- and state-level oppression of believers belonging to the ranks of the Radical Reformation clearly reveals the serious shortcomings rooted in that interpretation of moral and religious freedom when examining this question in the context of Early Modernity. On the other hand, this article suggests that, from the point of view of the development of religious tolerance, the impetus that prompted demands for individual and universal freedom of conscience and religion in Early Modernity came above all from the fringes of the state churches, whether Catholic or Protestant, and even from within the communities operating outside of those Churches.

Key words: tolerance, freedom of conscience, religious freedom, heresy, *corpus Christianum*, Martin Luther, radical reformation, Anabaptists (*Täufer*), non-conformists, free churches.

Wir leben heute sowohl in Estland als auch in Deutschland in einer nach dem Demokratischen Prinzip geordneten Gesellschaftsordnung, zu deren Grundlagen auch verschiedene von Staat grundgesetzlich garantierte *Grundrechte*¹ wie z.B. *Gewissens- und Religionsfreiheit*² gehören. Der demokratische und freie Staat will also diese Freiheiten schützen; sie sollen einen offenen, politischen Prozess in der Gesellschaft ermöglichen. Eigentlich geht dies aber nur auf der Grundlage der Gleichwertigkeit aller Kräfte im Staat, die das Grundgesetz als Rahmenordnung für das menschlich-gesellschaftliche Zusammenleben vorbehaltlos akzeptieren. Insofern spricht das Grundgesetz nicht nur vom religiösen, sondern auch vom weltanschaulichen Bekenntnis. Die diversen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse sind jedoch nicht staatstragend; das verbietet die normierende Redeweise von der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates. Demnach kann es in Deutschland oder in Estland weder einen „evangelischen“, noch einen „katholischen“ oder „orthodoxen“, auch keinen „christlichen“ oder „muslimischen“ Staat geben. Die unterschiedlichen Bekenntnisse sind aber auch nicht uninteressant

¹ „Grundrechte sind verfassungsrechtlich gewährleistete subjektive Rechte, die als Freiheitsrechte die individuelle Freiheitssphäre vor dem Zugriff der Staatsmacht schützen oder als Gleichheitsrechte rechtliche Gleichheit schützen.“, so **H. Avenarius**, Kleines Rechtswörterbuch, 7. Aufl., Bonn 1992, S. 214.

Das Grundrecht der *Religionsfreiheit* ist z.B. in Deutschland durch Art. 4 GG gewährleistet. Danach sind die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses unverletzlich (Abs. 1); die ungestörte Religionsausübung wird garantiert (Abs. 2). Art. 4 GG schützt sowohl das religiös fundierte als auch das von einer Weltanschauung unabhängige Gewissen. Siehe **Avenarius** 1992, S. 207.416. – In *estnischem* Grundgesetz sind die Freiheit des Gewissens, des Glaubens und des Denkens, auch die freie Zugehörigkeit zu Kirchen und Glaubensgemeinschaften durch den Art. 40. garantiert. „Menschenrechte sind Grundrechte, die das GG *jedermann* [...] gewährleistet.“ *Ebenda*, S. 309. Ein Menschenrecht ist also ein Recht, das jedem Menschen von Natur her zusteht, und schon die Philosophen der Antike beschreiben die *religiöse* Veranlagung eines jeden Menschen als von der Natur gegeben. Als Menschenrecht zu verstehende Religionsfreiheit umfasst also auch die sog. *negative* Religionsfreiheit, das Recht, sich keiner Religionsgemeinschaft anzuschließen oder zu keiner Weltanschauung zu bekennen. In Zusammenhang mit der *positiven* Religionsfreiheit, also dem Recht, sich zum Glauben einer Religionsgemeinschaft zu bekennen, bedarf das Praktizieren einer Religion einer gewissen Freiheit. Siehe **I. Friedrich**, Religionsfreiheit – Menschenrecht, in: „Sie werden Euch hassen... Christenverfolgung weltweit“, hg. von Ph. W. Hildmann. Argumente und Materialien zur Zeitgeschichte, Bd. 59, München 2007, S. 11.

² Die Gewissensfreiheit, die in engem Zusammenhang mit der Religionsfreiheit steht, umfasst nicht nur die Freiheit der inneren Gewissensentscheidung, sondern auch die Freiheit, diese Entscheidung nach außen zu bekunden und ihr gemäß zu handeln.

für Staat und Gesellschaft, sondern sind im Gegenteil Ausdruck der inneren Lebendigkeit der Gesellschaft.

Was nutzt die Religionsfreiheit, wenn es keine wachen Gemeinden oder Bekenntnisgruppen gibt, die in freier Weise ihre Religion ausüben: *free exercise and voluntary commitment*? Eine Gesellschaft, der religiöse Initiative fehlt, ist auf dem besten Weg in die Unfreiheit quasireligiöser und/oder ideologischer Establishments.³ Die Neutralität entspringt somit weder einem Desinteresse oder einer Indifferenz des Staates gegenüber religiösen und weltanschaulichen Gruppen, sondern sie bildet den Ermöglichungsgrund sowohl für die Freiheit des Staates als auch für die Freiheit der Religionen und Weltanschauungen. Denn nur die *Neutralität* des Staates garantiert⁴, dass dieser keinem Klerikalismus und keiner Ideologie unterliegt und ermöglicht gerade deshalb die freie und ungehinderte sowie ungezwungene religiöse und/oder weltanschauliche Entfaltung der Persönlichkeit⁵. Ein freier Staat, d.h. ein nicht-totalitärer, neutraler, für den politischen Prozess offener, auf die religiöse und politische Mündigkeit der Bürger und deren politischer Partizipation setzender Staat wäre ein Stück unfreier ohne Religionsfreiheit bzw. ohne freie Kirchen oder Weltanschauungsgruppen.

Um der Gewissens- und Religionsfreiheit als dem allgemeinen *Menschenrecht* seine volle Wirksamkeit zu verlieren, ist es in mehreren Rechtstexten auf nationaler (die Grundgesetze), europäischer (die Europäische Menschenrechtskonvention) und internationaler Ebene (die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO) verankert. Auch in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom Dezember 2000 ist die Religionsfreiheit als elementarer gemeinschaftsrechtlicher Grundsatz anerkannt.⁶

Dieser grundrechtlich verankerte Schutzbereich ist das Ergebnis eines historischen, aber keineswegs linearen und kontinuierlichen Prozesses, der im Abendland in der frühen Neuzeit deutlich bemerkbar einsetzt und sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert beschleunigt. Mit der Einleitungsphase der Neuzeit steht aber in strukturellen Zusammenhang die Reformation. Bedingend für die Neuzeit wurde die Reformation u.a. auch durch Ein- und

³ E. Geldbach, Religion und Politik: Religious Liberty, in: Gott und Politik in USA, hg. von K.-M. Kodalle, Frankfurt a.M. 1988, S. 238.

⁴ „Die Gewährleistung volle Religionsfreiheit ist eine Grundvoraussetzung freien Geisteslebens, in das einzugreifen dem Staat verboten ist. Somit begründet Art. 4 GG zugleich /.../ die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates“, so Avenarius 1992, S. 416.

⁵ Die menschliche Freiheit ist durch Art. 2 GG als Grundrecht gewährleistet: Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit (Abs. 1). *Ebenda*, S. 170.

⁶ Artikel 10 Abs. 1 der Charta lautet: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.“ Zitiert nach Friedrich 2007, S. 11f.

Auswirkungen des kirchlich-religiösen Phänomens Reformation auf alle gesellschaftlichen Bereiche.⁷ So interessiert uns bezüglich dieser Ausführungen vor allem die Frage: gibt es unter den demokratischen Grundkategorien unserer Gegenwart Phänomene, die historisch begründet mit der Reformation und deren Auswirkungen in Verbindung gebracht und als unverändert gültig bewertet werden können? In diesem Sinne bietet sich unter unmittelbarer Bezugnahme auf den Speyerer Reichstag von 1529 das Problem der *Gewissensfreiheit* an, das Fragen nach Religionsfreiheit sowie generell nach *Toleranz* einbezieht⁸.

Nach Martin Honecker⁹ ist die Gewissensfreiheit politisch belangvoll. Mit ihr berühren sich sehr eng die Achtung der Religionsfreiheit und das Gebot der Toleranz gegenüber dem Staat. Religionsfreiheit kann freilich zweifach verstanden gesehen und begründet werden: Sie kann von außen her verstanden werden als die Notwendigkeit für einen Staat in einer weltanschaulich und religiös pluralistischen Gesellschaft, sich nicht einzumischen in die Religion der Bürger. Toleranz bedeutet dann die Verwirklichung eines allgemeinen Freiheitsstandards innerhalb einer Gesellschaft, da der Staat nicht eigentlich festlegen kann, was Religion ist, was unabdingbar zu ihr gehört und der Freiheit der Religionsausübung einen möglichst weiten Raum einräumen muss. Religionsfreiheit kann aber auch noch tiefer, von innen heraus verstanden werden, als Verwirklichung der christlichen Freiheit des Glaubens, als Konkretisierung des alten Axioms *credere voluntatis est*. Dieses Freiheitsverständnis stößt aber auf die *Wahrheitsfrage* und es kann nicht den (Wahrheits-)Anspruch christlichen Glaubens zur Disposition stellen. Der Anspruch des Glaubens und der weltanschauliche Pluralismus stehen immer noch zueinander in Spannung.¹⁰

⁷ Vgl. R. Wohlfeil, Bedingungen der Neuzeit, in: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Bensheimer Hefte 54, Göttingen 1980, S. 7–24.

⁸ In diesen Ausführungen beschränkt sich der Begriff „Toleranz“ auf die *christliche* Tradition und auf die *abendländische* Entwicklung, und zwar deswegen, weil im Abendland in der frühen Neuzeit sich eine Situation ergeben hat, die für die Entwicklung der Toleranzgedanken eine besondere Herausforderung bedeutete.

⁹ M. Honecker, Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der „Würde des Menschen“, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, hg. von J. Schwartländer. [Entwicklung und Frieden, Bd. 24], München/ Mainz 1981, S. 279ff.

¹⁰ Dazu zitiert Honecker aus Überlegungen der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland: „Weltanschaulicher Pluralismus setzt zwar ein gewisses Maß an gegenseitiger Toleranz der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen voraus, er verlangt von ihnen aber nicht die Relativierung ihrer eigenen... Standpunkte. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit gilt als solches nicht in der Kirche, wie weit oder eng man auch die Grenzen für einen Pluralismus theologischer Meinungen in der Kirche ziehen mag. Überspitzt könnte man sogar sagen, dass Pluralismus erst dort recht funktioniert, wo sich Toleranz zwischen den Gruppen mit klaren Standpunkten innerhalb der Gruppen verbindet. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die Freiheitlichkeit und der Pluralismus einer

Nach Helmut Burkhardt ist Toleranz als Aushalten der Spannung, die durch das Anderssein anderer Menschen in Denken, Wollen und Empfinden entsteht, eine soziale Tugend, die überall unumgänglich nötig ist, wo Menschen zusammenleben¹¹. In der Religionsgeschichte begegnen wir zwei verschiedenen Arten der Toleranz und ihres Gegenteils: die *formale* und die *inhaltliche* Toleranz und Intoleranz. Erstere meint das bloße Unangetastetlassen fremder Religion und (Glaubens-)Praxis. Vom tolerierten Objekt aus spricht man dann von Glaubens- oder Religionsfreiheit. Die formale Intoleranz zwingt die Bekenner fremden Glaubens zur Unterwerfung unter eine sakrale Institution des Staates oder einer Kirche bzw. einer Konfession, deren formale Einheit durch abweichenden Glauben und Kultus gestört werden würde. Die inhaltliche Toleranz beschränkt sich nicht auf bloße Duldung, sondern ist darüber hinaus die positive Anerkennung fremder Religion als echter Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen.¹²

Der exklusive *Wahrheitsanspruch* der sog. Universalreligionen, zu denen auch das Christentum gehört, führt zumeist zur Intoleranz im formalen und auch inhaltlichen Sinne und in extremen Formen sogar zum Fanatismus. In der Geschichte des Christentums hat sich der Toleranzgedanke erst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit herausgebildet. Obgleich das Christentum dem Römischen Reich gegenüber für sich selbst Toleranz forderte und schließlich durchsetzte (Mailänder Abkommen von 313), stellte sich mit dem Sieg des Christentums unter Kaiser Konstantin die folgeschwere Frage, ob die werdende Staatskirche jetzt ihrerseits Heiden und Häretikern Toleranz gewähren solle¹³. Ungeachtet dessen, dass die Christen selbst in den ersten drei Jahrhunderten verfolgt wurden und die Tolerierung gefordert hatte, blieb das Christentum nach der Konstantinischen Wende im Verhältnis zu Andersgläubigen und Häretikern trotz pragmatischer Regelungen weitgehend intolerant und gewalttätig¹⁴.

Gesellschaft auch in die Kirche hineinwirken... Trotzdem gilt es, an der Differenz zwischen Kirche und Gesellschaft festzuhalten: Christliche Freiheit und Religionsfreiheit sind nicht identisch." Siehe **Honecker** 1981, S. 281,

¹¹ **H. Burkhardt**, Art. Toleranz, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. III, hg. von H. Burkhardt und U. Swarat, Wuppertal und Zürich 1994, S. 2018. Toleranz ist nicht zu verwechseln mit Gleichgültigkeit in der Wahrheitsfrage.

¹² **G. Mensching**, Art. Toleranz, I. Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in der Geschichte und Gegenwart, Bd. VI, 3. Aufl., hg. von K. Gallig, Tübingen 1986, S. 932f. – Es gibt aber auch andere Vorschläge zur Typisierung: 1) die pragmatische Toleranz; 2) die Konsensus-Toleranz; 3) die dialogische Toleranz. Vgl. **E. Stöve**, Art. Toleranz. I. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII, hg. von G. Müller, Berlin 2002, S. 647.

¹³ Siehe **M. Honecker**, Grundriß der Sozialethik. Berlin/ New York 1995, S. 698.

¹⁴ Vgl. **M. Hengel**, Christus und die Macht. Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ in der Geschichte der Kirche. Stuttgart 1974, besonders S. 46–60. Hengel stellt fest: „Daß der eine Gott das eine Reich und der eine Herrscher dann auch zu einem Glauben und einer

Die Häresie galt als krimineller Tat und sogar noch mehr. Das Staatsglaubensbekenntnis von Nicäa (325) schied den Ketzer vom Rechtsgläubigen und damit den Staatsfeind vom Bürger. Der rechtliche Umgang mit den in seiner Mitte lebenden Dissidenten, die ihn verneinen und bekämpfen, ist jedem Staat ein existenzielles Problem. Hans Hattenhauer stellt fest, dass im Staatskirchentum wurde diese Frage durch das Glaubensbekenntnis gelöst. Es war eine Rechtsnorm und nicht privates Glaubenszeugnis. Es verpflichtete Kirche, Staat und Volk auf die so definierten Wahrheiten und bestätigte das Selbstverständnis der Rechtskirche: der Glaube wurde in die Form des Gesetzes gefasst und mit staatlicher Verbindlichkeit ausgestattet. Nicäas Formeln haben sich auch in den Kirchen der Reformation erhalten können. Mit dem Staatsglaubensbekenntnis hat die Kirche ein Maßstab zur Ausgrenzung von Rechtgläubigkeit und Ketzertum geliefert und nötigenfalls auch über Staats-treue und Staatsfeindlichkeit entschieden. Dem Staat kam die Anwendung der rechtlichen Sanktionen gegen den Staatsfeind zu und deshalb betonten die römischen Kaiser auch ihren eigenen Auftrag zur Ketzerbekämpfung. Der Ketzer galt gefährlicher als der Ungläubige. Während man letzteren noch bekehren zu können hoffte, schien der Ketzer hoffnungslos.¹⁵ M. Honecker resümiert diese Entwicklung so: Die Zwangsmaßnahmen gegen den Häretikern, z.B. gegen den Donatisten und Manichäer, das Verbot heidnischer Kulte, die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Theodosius I., die Proklamation der nizänischen Orthodoxie zum Reichsglauben bezeichneten Etappen auf dem Weg zu christlicher Intoleranz¹⁶.

Kirchenvater Aurelius Augustin (+ 430) verurteilte das Einlenken des Kaisers gegenüber den häretischen Donatisten als „schändlichsten Ablass“ (*ignominiosissima indulgentia*). Nach Augustin gibt es eine *iusta persecutio*, d.h. Recht für die Verfolgung durch die Kirche und eine ungerechte Verfolgung durch die Gottlosen: „Die Kirche verfolgt aus Liebe, die Gottlosen aus

Kirche hindrängten, war auf Grund dieser neuen „christianisierten“ Herrschaftsideologie nur zu verständlich. Daß die Christen einst selbst gegenüber der Staatsräson um Toleranz gebeten hatte, vergaß man leider gar zu schnell.“ (*Ebenda*, S. 55f). Das Profil von Toleranz im Christentum ist durch zwei Tendenzen gekennzeichnet: Einerseits wird Glaubenszwang gegenüber Nichtchristen abgelehnt (nicht immer konsequent), andererseits werden Häretiker in der eigenen Reihen unerbittlich verfolgt. Ein klassisches Beispiel dafür ist Konstantins Häretikergesetz aus der Zeit um 326: „Was sollen wir also länger solche Frevel [ihr Novatianer, Valentianer, Markionisten, Paulianer, Kataphryger] dulden? Unsere lange Nachsicht bewirkt ja nur, daß auch die Gesunden wie von einer pestartigen Krankheit befallen werden. Warum also nicht durch öffentlich bewiesene Strenge so rasch wie möglich dieses große Übel sozusagen mit den Wurzeln ausrotten?“ Zitiert nach **A. M. Ritter**, *Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen.*, Bd. I, 5. Aufl., hg. von H. A. Oberman u.a., Neukirchen-Vluyn 1991, S. 139.

¹⁵ **H. Hattenhauer**, *Europäische Rechtsgeschichte*. Heidelberg 1992, S. 113f.

¹⁶ Siehe **Honecker** 1995, S. 698f.

Grausamkeit“¹⁷. Die christlichen Kaiser sollten „ihre Gewalt zur Dienerin der göttlichen Majestät machen“¹⁸. Wenn man aus diesem Gedanke Konsequenzen zieht, braucht man sich nicht zu wundern, dass auch schon Augustin den Einsatz staatlicher Machtmittel gegen die Häretiker vertreten hat. Augustin verzichtete jedoch noch auf die Forderung nach der Todesstrafe oder nach schweren Torturen. Er begründet die *iusta persecutio* mit dem Hinweis auf Lk 14,23: *coge* (bzw. *compelle*) *intrare*, d.h. „Nötige bzw. zwingt sie hereinzukommen!“ Martin Hengel stellt fest, dass hier die gemeinantike Vorstellung vom religiösen Charakter des antiken Staates sich stärker als die am Evangelium geschärfte theologische Reflexion erwiesen hat: Der Kaiser musste sich um die rechte Religion seiner Untertanen kümmern, so wie der römische Familienvater für die rechte Frömmigkeit seiner Familie sorgte. Diese verhängnisvolle Vorstellung wirkte weiter bis zum Ende der Reformationsära und hat den Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 „*Cuius regio, eius religio*“ (wer die Herrschaft besitzt, bestimmt über die Religion der Untertanen) und auch das „landesherrliche Kirchenregiment“ des Luthertums beeinflusst.¹⁹

Bezüglich der im Allgemeinen fehlenden Toleranz bestimmt eine starke Interdependenz von kirchlicher und weltlicher Herrschaft das Mittelalter. Kaiser Friedrich II. z.B. erklärt Häretiker zu Staatsfeinden (*Liber Augustalis*, 1231; Erlass zur Verfolgung deutscher Ketzer, März 1232)²⁰, Päpste Innozenz III. (1199), Gregor IX. (1231) und Innozenz IV. (1252) sanktionieren und

¹⁷ Zitiert *ebenda*, S. 699.

¹⁸ Zitiert nach Hengel 1974, S. 58.

¹⁹ *Ebenda*.

²⁰ 1232 erließ Friedrich II. seine berüchtigte Ketzerordnung, in der als Strafe Folter, Verstümmelung und Feuertod angedroht werden. H. Nette weist darauf hin, dass es sich dabei weder um den Ausdruck persönlicher Grausamkeit des Herrschers handle, noch um einen Gefälligkeitserweis dem Papst gegenüber, sondern dass Friedrich „Kezerei als Majestätsverbrechen wertete... Ketzer und Rebellen waren für ihn das gleiche.“ Zitiert nach R. Mokrosch/H. Walz, *Mittelalter. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. II, 3. Aufl., hg. von H. A. Oberman u.a., Neukirchen-Vluyn 1989, S. 130. Aus dem Friedrichs II. Erlass zur Verfolgung deutscher Ketzer: „Die Ausübung der uns vom Himmel anvertrauten Herrschaft und die von Gott verliehene erhabene kaiserliche Würde erfordern es, dass wir das leibliche Schwert, das wir im Unterschied zu den Geistlichen führen, gegen die Feinde des Glaubens und zur Ausrottung der verderblichen Kezerei anwenden... Wir bestimmen deshalb, dass die Ketzer, wie immer sie heißen mögen, überall im Reich, wo sie von der Kirche verurteilt und dem weltlichen Gericht überantwortet werden, gebührend bestraft werden. /.../denn wir wollen, dass die Ketzerbrut aus Deutschland, wo immer der wahre Glaube geherrscht hat, gänzlich vertilgt werde. Den Erben und Nachkommen dieser Ketzer und deren, die sie aufnehmen und begünstigen und für sie eintreten, entziehen wir kraft unserer kaiserlichen Gewalt bis zur zweiten Generation alle weltlichen Lehen und alle öffentlichen Ämter und Ehren, damit sie sich in der Erinnerung an das Verbrechen ihres Vaters ohne Unterlass in Trauer verzehren und erkennen, dass der Herr ein eifriger Gott ist und die Sünden der Väter mit Macht an den Söhnen rächt.“ Zitiert *ebenda*, S. 132f.

verbreiten seine Ketzergesetze²¹; es entsteht ein wirkungsvolles und monolithisch christliches Rechts Ganzes. Ein allgemeines, katholisches Glaubensbekenntnis wurde vom 4. Laterankonzil (1215) den Laien zur Abschirmung gegen die Häresie der Albigenser und Katharer an die Hand gegeben²².

Thomas von Aquin unterscheidet Unglauben, Häresie und Abfall. Die Ungläubigen dürfen nicht zum Glauben gezwungen werden, denn *credere voluntatis est*. Der Kult der Ungläubigen, z.B. der Juden, kann toleriert werden, wenn ihre Zahl groß ist; Häretiker dagegen sind mit dem Tode zu bestrafen. Die Häresie ist gesteigerte Falschmünzerei, also ein Majestätsdelikt; die Häretiker verbreiten einen Infekt, der die Seele verdirbt.²³ Zu den von der weltlichen Gewalt zu schützenden Gütern gehört nach Thomas auch der gemeinsame, von der Kirche autoritativ verkündete Glaube der Christenheit. Deshalb müssen Sünde und Abfall von Glauben, wenn sie in äußeren Handlungen in Erscheinung treten und so Frieden gefährden, von der weltlichen Gewalt geahndet werden. Also darf gegen Ketzer die weltliche Obrigkeit Gewalt anwenden, wenn zwei Versuche ihrer Bekehrung fehlgeschlagen sind.²⁴

Die Rezeption griechischer und arabischer Philosophie brachte in die scholastische Theologie einige Elemente der Konsensus-Toleranz²⁵, die in der Mitte des 15. Jahrhunderts einen Höhepunkt in Nikolaus von Kues' religionsphilosophischen Schrift *De pace fidei* (1545) findet. Er hat der Idee der Konsensus-Toleranz eine konkrete Formulierung gegeben: Einheit der Religionen bei Verschiedenheit der Riten (*religion una in rituum varietate*)²⁶; aber das Häretikerproblem blieb von diesen Gedanken unberührt.

²¹ Die Voraussetzung für das Eingreifen des weltlichen Arms schuf die Dekretale Innozenz' III. *Vergentis in senium* (1199), in der Häresie als Majestätsverbrechen bezeichnet wird. Der Kreuzzug gegen die Ketzer, als letztes Mittel, war damit vorbereitet. Im Aufruf Innozenz' III, zum innerabendländischen Kreuzzug gegen die ketzerischen Albigenser (1208) heißt es u.a.: „Damit die Heilige Kirche Gottes gegen ihre grausamsten Feinde furchterregend als wohlgeordnete Schlachtreihe zur Vernichtung der Anhänger der ketzerischen Bosheit /.../ ausziehen könne, hielten wir es für geboten, die Truppen der christlichen Heerschar aus den umliegenden Gebieten zusammenzurufen, /.../ damit die Verteidiger der Ehre der Heiligen Trinität unter einer dreifachen Leitung von Meistern den Sieg gewinnen möchten.“ Zitiert nach **Mokrosch/Walz** 1989, S. 115, 117; vgl. auch **M. Lambert**, *Ketzerei im Mittelalter. Häresie von Bogumil bis Hus*, Augsburg 2001, S. 145–164.

²² **Mokrosch/Walz** 1989, S. 121.

²³ Vgl. **H. Bornkamm**, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, Bd. VI, 3. Aufl., hg. von K. Galling, Tübingen 1986, S. 935.

²⁴ Siehe **B. Sutor**, *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden?* Schwalbach/T. 2004, S. 30f.

²⁵ Sie sucht nach Übereinstimmungen im Kernbereich, um die nicht vergleichbaren Punkte (in der äußeren Ausprägung) als sekundär oder äußerlich zu entschärfen.

²⁶ Nach seiner Anschauung haben Christentum, Judentum und Islam einen Kernbestand gemeinsamer Überzeugungen, auch wenn die jeweilige Frömmigkeitspraxis ganz unterschiedlich ausfällt. Aber der gemeinsame Kernbestand ist (natürlich!) ganz aus der Sicht

Eine deutliche Wende im Verständnis der Toleranz bahnt sich erst im 16. Jahrhundert mit der Reformation und mit dem Humanismus an²⁷. Die Reformation als in erster Linie kirchengeschichtliche Bewegung²⁸ resultierte in gemeineuropäisch geschichtlicher Komplexität: 1) aus vorangegangenen geistig-geistlichen, kirchlich-religiösen und politisch-sozialen Auseinandersetzungen und daraus erwachsenen Erneuerungshoffnungen; 2) aus der Polarität zwischen tiefer christlicher Verwurzelung in den bewusstseinsbestimmenden Glauben und dem Unbefriedigtsein mit den überlieferten Formen der Heilungsvermittlung; 3) aus der Spannung zwischen dem Ideal eines gut christlichen Lebens aller Mitglieder des *corpus Christianum* und deren Verhaltensweise im konkreten Geschehen mit der daraus sich ergebenden Forderung nach Reform von Sitten und Moral. Aus der unterschiedlichen Rezeption des individuellen Denkens, ureigenen Wollens und konkreten Wirkens Luthers und anderen Reformatoren – zu denen auch die führenden Denker der verschiedenen Täuferbewegungen gehören – ergab sich die Mannigfaltigkeit ihrer direkten und mittelbaren, beabsichtigten und unerwünschten Anstöße und Wirkungen mit ihren Folgerungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen.²⁹

Das Christentum ist in seiner Geschichte immer wieder vor die doppelte Aufgabe gestellt worden, Toleranz zu erringen und Toleranz zu gewähren. So befand sich auch die Reformation in der gleichen Situation: Sie musste Toleranz fordern und wurde bald gefragt, ob sie selbst sie gewähren wollte. In

des christlichen Dogmas formuliert. Für Nikolaus sind Trinität, Inkarnation, Rechtfertigung unaufgebbare Glaubenswahrheiten, und die eine, wahre Religion ist im Christentum allerdings in vollkommenster Weise enthalten. Nikolaus scheint ein System einzuleiten, das die Humanisten später verkünden werden: Die Union der Kirchen und der Sekten ungeachtet ihrer Verschiedenheiten auf der Grundlage einiger großer gemeinsamen Wahrheiten, einiger „fundamentaler Artikel“. Er strebt es jedoch weniger als ein zu schließendes „Konkordat“ an, sondern als ein Ideal, dem es ohne Unterlass zu folgen gilt, sei es auch hienieden nicht zu erreichen. – **H. G. Senger**, Nikolaus von Kues, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1993, S. 291.; vgl. auch **J. Lecler**, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 181–185.

²⁷ Freilich bringt die frühe Neuzeit noch keine Duldung in modernem Sinne, aber es zeigen sich die ersten Ansätze zu ihr. Einerseits versagen die traditionellen Mechanismen der Einheitsstiftung, andererseits ist Religion immer noch ein öffentliches Gut und noch nicht als Religionsfreiheit, wie in den modernen Verfassungen, privatisiert. Weil der Staat den christlichen Glauben als die eine und wahre Religion betrachtet, gewährt er keine Religionsfreiheit; es besteht „Staatszwangskirchentum“. Die Kirche ihrerseits bedient sich des weltlichen Armes, um abweichende religiöse Auffassungen zu bekämpfen. – **R. P. de Mortanges**, Art. Religionsfreiheit, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVIII, hg. von G. Müller, Berlin 1997, S. 565f.

²⁸ „Reformation (lat) ‚Wiederherstellung‘; die kirchengeschichtliche Bewegung, die gegen die Missstände in der kirchlicher Lehre und Praxis des Spätmittelalters die Erneuerung der Kirche von ihrer Grundlage, der Heiligen Schrift... her betrieb.“ – **J. Hanselmann u.a.** (Hg.), Fachwörterbuch Theologie, Wuppertal 1987, S. 145f.

²⁹ Siehe **Wohlfel** 1980, S. 16f.

seiner berühmten Adelschrift (1520) hat Luther verlangt: „*So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter getan haben. Wenn es eine Wissenschaft wäre, mit Feuer Ketzer zu überwinden, dann wären die Henker die gelehrtesten Doktoren auf Erden, dann brauchten auch wir nicht mehr zu studieren, sondern wen den andern mit Gewalt überwände, könnte ihn verbrennen*³⁰.“ Luther löste sich von der für das mittelalterliche Ketzerstrafrecht grundlegenden Auffassung der Häresie als Mord an den Seelen. Er konnte anerkennen, dass auch die Irrgläubigen und Schwärmer nach ihrem Gewissen handeln und deshalb nicht durch Gewalt, sondern durch die Heilige Schrift zu überwinden seien. „*Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt abwehren. Es gehört ein anderer griff dazu, und es ist hier ein anderer Streit und Handel als mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten... Ketzerei ist ein geistliches Ding, das kann man mit keinem Eisen zerhauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Gotteswort da, das tut's.... Dazu gibt es keine größere Stärkung /.../ der Ketzerei, als wenn man ohne Gottes Wort mit bloßer Gewalt dagegen handelt*“, sagt Luther in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523)³¹. Die unbezwingbare Freiheit des Glaubens, die Natur des Gotteswortes und die Trennung des Geistlichen vom Weltlichen (Zweireichelehre) machen bei Luther dem kirchlichen Inquisitionsverfahren und der staatlichen Verfolgung *ketzerischer Lehre* ein Ende³². Wie weit Luther aber damit noch von einem politisch-rechtlichen Verständnis der Toleranz entfernt war, zeigt der Umstand, dass er unter dem Eindruck der – mit dem Auftreten der Täufer verbundenen – Unruhen die politische Gewalt zu unnachsichtigem Eingreifen aufforderte. Eckehart Stöve stellt fest, dass die reformatorische Theologie, ob in Wittenberg oder in Zürich, ihren Glaubenssubjektivismus mit politischem Konservatismus verbunden hat. Diese Verbindung brachte es mit sich, dass der sog. „linke Flügel“ der Reformation aus dem neu sich bildenden protestantischen Kirchenwesen ausgeschieden und die anfangs Verfolgten dann selber zu Verfolgern wurden³³.

Luther ging von einer empirisch begründeten Sorge vor der Zerstörung der staatlichen Ordnung durch Zwiespalt in Lehre und Gottesdienst aus. *Die politische Gefahr der Ketzerei* reichte für Luther über die entstehende Unruhe bis in den Bereich des Zornes Gottes über ein Land, in dem die Blasphemie der Messe, Synagoge oder schwärmerischen bzw. täuferischen Predigt zugelassen wird. Die Obrigkeit muss hier um des Landes willen Ordnung schaffen, nicht um des Evangeliums willen, das keinen Schutz braucht. Nach

³⁰ WA 6, 455, 21f; zitiert nach: **Martin Luther**. Ausgewählte Schriften, Bd. I, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1982, S. 221.

³¹ WA 11, 268, 22ff, zitiert nach: **Martin Luther**. Ausgewählte Schriften, Bd. IV, S. 69.

³² **Bornkamm** 1986, S. 937.

³³ **Stöve** 2002, S. 652.

Luthers Auffassung sollte der evangelische Fürst einer dreifachen Rolle für die Ausbreitung und Organisation des Evangeliums gegenüberstehen: 1) nach besten Kräften die Predigt der Schrift zu begünstigen; 2) die Predigt falscher und häretischer Lehrer zu verhindern und gleichzeitig alles zu unterdrücken, was von außen der Ehre Gottes abträglich sein konnte; 3) Sorge zu tragen, dass alle das wahre Wort Gottes hören und sie notfalls dazu zu zwingen. Diese Vorschriften griffen nach Luthers Meinung die Glaubensfreiheit in keiner Weise an!³⁴

Unter allen Reformatoren hat sich Luther am ausführlichsten mit der Frage des Gewissens und Gewissensfreiheit beschäftigt³⁵. Gewissensfreiheit ist nach Luthers bzw. nach reformatorischer Auffassung nichts anderes als die Umschreibung des erkennenden und vertrauenden Glaubensverhältnisses zu Gott, das durch sein befreiendes Wort im Evangelium konstituiert wird³⁶. Wir müssen also merken, dass Luther die Freiheit des Gewissens keinesfalls als *allgemeines Recht des Einzelnen* im Sinne von Religionsfreiheit, also zu glauben und eine Religion zu leben ohne jedweden äußeren Zwang, sondern ausschließlich als Befreiung des Gewissens durch das Evangelium als einziger objektiver Wahrheit verstanden hat³⁷. Durch das Wort Gottes blieb das Gewissen jedoch „gefangen“, also fest gebunden an die Bibel als seine einzige Autorität. In diesem Sinne beriefen sich die protestierenden Reichsstände 1529 in Speyer auf das Gewissen; keineswegs verstanden sie in Über-

³⁴ Siehe **Lecler** 1965, S. 241.

³⁵ So hat man das reformatorische Glaubensverständnis im Anschluss an Karl Holl sogar „Gewissensreligion“ genannt. Dies ist freilich eine theologische Überschätzung des Gewissens. Im Gegensatz kam es zum Teil zu einer Unterschätzung des Gewissens in der evangelischen Theologie, was auch zum Gehorsam gegen die Autorität des Wortes Gottes führte. Siehe **Honecker** 1981, S. 279f.

³⁶ **Fr. Krüger**, Art. Gewissen III, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIII, hg. von G. Müllers, Berlin 1984, S. 222ff.

³⁷ M. Honecker weist auf die Tatsache hin, dass: „Reformatorische Sicht kennt kein unabhängiges Gewissen, kein Gewissen, das nicht stets von Mächten und Machthabern beherrscht ist. /.../ Reformatorischer Theologie kennt kein „autonomes“ Gewissen, es lässt sich entweder von Gott oder vom Teufel beherrschen, es lässt sich entweder vom Evangelium bestimmen oder vom Gesetz gefangen nehmen, es lebt entweder im Vertrauen des Glaubens oder unter der Angst vor dem Tode und in Bedrängnis durch Schuld und Anfechtung. So sagt es Luther: „Das gute oder böse Gewissen hat entweder Vertrauen zu Gott oder nicht, aber das Gewissen ist kein neutrales Mittleres, das weder einen Bezug zu Gott noch zum Teufel hat“. Es gibt kein „freies“ Gewissen, sondern nur das „befreite“, das getröstete oder das verzagte Gewissen.“ Nach Honecker kann man theologisch nicht vom Gewissen reden, ohne zugleich vom Evangelium zu sprechen. Er zitiert dazu Luther: „Es gibt eine Freiheit vom Gesetz, den Sünden, dem Tod, von der Gewalt des Teufels, vom Zorn Gottes, vom jüngsten Gericht. Wo? im Gewissen, dass ich nämlich darum gerecht bin, weil Christus der Befreier ist und in den Stand der Freiheit versetzt, nicht auf politische, sondern auf theologische Weise, und das heißt: lediglich im Gewissen.“ Diese Auffassung vom Gewissen setzt freilich voraus die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Zitiert nach **Honecker** 1981, S. 282.

einstimmung mit Luther unter dessen Forderung nach Gewissensfreiheit das Recht ihrer Untertanen als Individuen auf ein persönliches Gewissen oder ein zumindest eigenverantwortliches religiöses Leben jedweden Glaubens. Grundlage der Gewissensfreiheit bildet für Luther und für die evangelisch-lutherischen Reichsstände nur das Evangelium im Verständnis des Reformators, jede Berufung auf ein anderes wies Luther als „*erdichtetes Gewissen*“ ab und stritt damit grundsätzlich gegen die Auffassung von Katholiken und Anhängern reformatorischen Bewegungen, die sich von ihm emanzipiert hatten, sich auf ihr Gewissen zu berufen.³⁸ Luther verlangte also nicht die Anerkennung seiner subjektiven Gewissensentscheidung als solcher, sondern die Anerkennung seiner exegetisch und vernünftig begründeten Entscheidung, an die er sich im Gewissen gebunden fühlt, solange er nicht eines Besseren belehrt wird.

Die Reformation ist im Ansatz eine sowohl kirchenzerstörende als auch kirchenbegründende und in der Folge eine neue Linie der Weltgeschichte mitbegründende Theologiereform³⁹. Die neue Bibeltheologie Luthers führte sogleich zur Entscheidung einer Mehrzahl gleichgerichteter, doch nicht identischer reformatorischer Theologien, so dass man von einem neuen reformatorischen Typus der Theologie reden kann, der in sich wiederum Variationen und Gegensätze auch kirchenbildender Art enthält. Die Theologien des Schweizer Zwingli und des Franzosen Calvin begründen eine eigene Form protestantischer Kirchenbildung. Sie haben mit Theologie Luthers und vieler anderen Reformatoren unter anderem gemeinsam, dass sie die mittelalterliche Wirklichkeit einer Gesamtchristenheit der getauften und der sich zum Christentum bekennenden Herrschaftsgewalt akzeptieren und nur von innen neu gestalten wollen. Daneben stehen, ebenfalls biblisch begründete *freiwillige* Gemeinschaftsbildungen, die sich nur an den einzelnen wenden und die christliche Gesamtgesellschaft, ja die christliche Obrigkeit als eine echte Möglichkeit zum Teil ablehnen⁴⁰.

³⁸ Siehe **Wohlfeil** 1980, S. 19. Der Religionssoziologe Ernst Troeltsch stellt fest, dass in der durch das Bibelwort und auf dem Bibelwort beruhenden Glaubensgesinnung liegt für den Protestantismus „der Kern der Religion, wie er für den Katholizismus in Priestertum und Sakrament, Gehorsam und Mystik, liegt. Es ist die Glaubens- und Überzeugungsreligion an Stelle der hierarchisch-sakramentalen Religion.“ Zitiert nach **K. von Greyerz**, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000. S. 46.

³⁹ Vgl. **K.-V. Selge**, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982, S. 118f.

⁴⁰ Als eigenen reformatorischen Typus, der an der Wurzel des Umbruchs zur Neuzeit 150 Jahre später stehe, hat einst Ernst Troeltsch in seinem bedeutenden Buch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) diese von ihm vor allem als „Täufer“ angesehenen Gruppen ins Licht gestellt. Nach Troeltsch ist eine etablierte Kirche eine „Anstalt“, in dem Sinne, dass man in sie hineingeboren wird. Sie ist ein objektiver Organismus, der letztlich unabhängig von der Qualität und Leistung ihrer anstaltlichen Träger existiert. Demgegenüber ist nun aber die Sekte „die Gemeinschaft der Freiwilligkeit und

Nach Hans-Jürgen Goertz waren die polygenetisch entstandenen täuferischen Bewegungen, die ihr gemeinsames Merkmal in der Praxis der Glaubens- und Bekenntnistaufe und in der Bemühung um Wiederherstellung des „wahren Christentums“ hatten, „weder katholisch noch protestantisch“, sondern eine deutliche Alternative zu beiden großen Kirchen⁴¹. Eine erneuerte Christenheit konnten sie sich nur als eine *radikale Alternative* zur bestehenden Kirche und Gesellschaft vorstellen. Die Verweigerung der Kindertaufe und die Durchführung der Glaubenstaufe, der Ruf in die Nachfolge Jesu Christi, das Modell der separatistischen Gemeinschaft: all das sind kirchen- und gesellschaftskritische Ausdrucksformen eines *alternativen Christentums*⁴². Mit ihren Alternativen brachten die Täufer eine Unruhe in die geistlich-weltlichen Mischformen des *corpus Christianum*⁴³. Der Bruch mit der verfassten Kirche, die massive Kritik an der gesellschaftlichen Situation der Zeit und ihr Eintreten für eine „gesamtgesellschaftliche Erneuerung der Christenheit“ weist den Täufern ihren eigenen Ort in der Reformationsgeschichte zu⁴⁴. Die Täufer reihten sich in die „*Radikale Reformation*“ ein, die eine Überwindung der gesellschaftlichen Grundordnung des 16. Jahrhunderts

deshalb des bewussten Anschlusses. Alles hängt daher auch an persönlicher Leistung und Beteiligung [...] In die Sekte wird man nicht hineingeboren, sondern ihr tritt man auf Grund bewusster Bekehrung bei; die in der Tat ja auch später aufgekommene Kindertaufe bildet für sie fast stets einen Anstoß.“ Zitiert nach **Greyerz** 2000, S. 244.

⁴¹ **H.-J. Goertz**, Die Täufer. Geschichte und Deutung, Berlin 1988, S. 14. Vgl. auch **J. Stayer, W. Packull, K. Deppermann**, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review 49, Goshen 1975.

⁴² „In den sogenannten Sekten komme oft genug gerade erst wesentliche Triebe des Evangeliums zu ihrer Auswirkung, wie sie sich denn stets auch auf das Evangelium und das Urchristentum berufen und die Kirche als abgefallen bezeichnet; es sind stets Triebe, die in den offiziellen Kirchen unterdrückt oder unterentwickelt geblieben sind“, so Ernst Troeltsch im Blick auf die Situation der Frühen Neuzeit. Zitiert nach **Greyerz** 2000, S. 243.

⁴³ Die Gläubigentaufe wurde zum Signal für die Auflösung und Beendigung des allgemein anerkannten, durch ihre Praxis als Säuglingstaufe herbeigeführten Verstehens- und Lebenszusammenhanges von Kirche als alle Menschen umfassendem Leib Christi, als *corpus Christianum*.

⁴⁴ „... die bedeutendste Seitenbewegung der Reformation, die abseits der großen Konfessionen bis in die Gegenwart fortlebt...“, so **J. Wallmann**, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 5. Aufl., Tübingen 2000, S. 51. Nach Kaspar von Greyerz werden mit diesem Begriff bezeichnet „diejenigen religiösen Bewegungen im Protestantismus des 16. Jahrhunderts, die sich von den etablierten lutheranischen und reformierten Kirchen separierten. /.../ Mit dem Begriff „Radikale Reformation“ wird nach heutigem Verständnis zum Ausdruck gebracht, das die Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts den ursprünglichen, radikalen Impuls der etablierten Reformation aufrechtzuerhalten und weiterzutragen versuchten, während die etablierte Reformation Luthers und Zwinglis im Zuge ihrer Institutionalisierung ihre anfängliche Radikalität weit gehend einbüßte und verlor.“ **Greyerz** 2000, S. 245.247.

anstrebte und in den Unruhen „des gemeinen Mannes“ von 1525 ihren prägnantesten Ausdruck fand⁴⁵.

Demzufolge waren die Täufer Reformer, die ihre Radikalität aus dem antiklerikalen Milieu der frühen Reformationsjahre bezogen und von ihrer Vision einer besseren Kirche und Gesellschaft nicht lassen wollten. Sie wollten die Welt und die Obrigkeit nicht dämonisieren. Aber wer nach dem Gesetz der Welt lebte, konnte ihrer Meinung nach das Gesetz Christi nicht erfüllen. Dieser die reformatorische Zweireichlehre ablehnende Dualismus von Welt und Gemeinde findet sich sowohl bei den von Zürich ausgehenden oberdeutschen Täufern wie bei den anderen großen, in der Folgezeit sich bildenden Täufergruppen, den Hutterischen Brüdern und den Mennoniten⁴⁶. Man vertraut darauf, dass Gott Leute bestellt, die der Welt leiten und für Ruhe und Sicherheit der großen Menge sorgen. Sich selbst weiß man berufen, Gottes Wort ohne Abstriche zu befolgen, die unverfälschte Taufe zu vollziehen und das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl in brüderlicher Liebe zu feiern, sich von den Bösen durch den Bann zu trennen und ein durch selbstgewählte Laienprediger geordnetes Gemeindeleben zu führen. Die auf der Kindertaufe gegründete Volkskirche ist für die Täufer ein fauler, dem Evangelium widersprechender und mit dem Verlust der Wahrheit erkaufter Kompromiss mit der Welt. *„Es ist viel besser“*, so Konrad Grebel, einer der Begründer des Täuferiums in Zürich, *„wenn wenige durch das Wort Gottes recht unterrichtet werden, recht glauben und in rechten Tugenden und Bräuchen wandeln, als wenn viele durch verfälschte Lehren einen falschen und trügerischen Glauben haben.“*⁴⁷

Der schon oben genannte Zweite Speyerer Reichstag von 1529 ist in die Geschichte gegangen als „Geburtsstunde des Protestantismus“ und ein Meilenstein auf dem Wege zu neuzeitlicher Gewissensfreiheit. Er ist aber auch eine Wegmarke in der Geschichte der Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Nonkonformisten, sofern diese ohne politischen Einfluss waren. Mit dem Speyerer Reichstag wurde also die Sterbestunde des Täuferiums eingeläutet.⁴⁸ Das Wiedertäufermandat wurde einmütig sowohl von Katholischen und als auch von Evangelischen zum Reichsgesetz erhoben und dem Reichsabschied

⁴⁵ Luther erschien die Täufer im steigenden Masse nicht nur als *Ketzer*, sondern wie Müntzers Wirkung im Bauernkrieg erwiesen hatte, als *Aufrihrer*, obwohl sich die täuferische Bewegung als Ganzes von der Müntzerischen Utopie wegbewegt hatte. Luther warnte immer davor, die Welt mit dem Evangelium regieren zu wollen. Ein gewaltsamer Aufstand musste Luther schädlich erscheinen auch wegen der Diskreditierung der Reformation, die Luther für die weitaus wichtigste Sache auf dieser Welt hielt.

⁴⁶ Siehe **Wallmann** 2000, S. 52; vgl. **Greyerz** 2000, S. 257–259.

⁴⁷ Zitiert nach **Wallmann** 2000, S. 52.

⁴⁸ Siehe **Goertz** 1988, S. 121.

einverleibt⁴⁹. Begründet werden Straftat und Strafmaß mit dem Hinweis auf den *Codex Justinianus* aus dem 6. Jahrhundert, in dem die Ketzerei der Manichäer und Donatisten, auch die dort geübte Praxis der Wiedertaufe, unter die Todesstrafe gestellt worden war. Denn im *imperium sacrum* waren die Rechte der Staatsbürger abhängig von der Zulassung zu den Sakramenten.⁵⁰ Bei der Modernisierung des Rechts auf der Grundlage des römischen Rechts im 16. Jahrhundert hat dieser Tatbestand ein trauriges und blutiges Nachspiel erfahren. Das Delikt ist eine kultische Handlung, und Delikt ist zugleich die Wirkung, die davon ausgeht: Unfriede und Uneinigkeit im Reich. Der Kaiser erlässt das Mandat, um „*fried und einigkeit im heiligen reich zu erhalten*.“⁵¹ Diese Bestimmungen sollen die Rechtspraxis auf Reichsebene vereinheitlichen und vereinfachen. Erneuert und erweitert wurde dieses Mandat noch auf den Reichstagen von 1544 und 1551.

Das Speyerer Mandat hat eine Vorgeschichte. Das erste Mandat gegen die Täufer wurde am 7. März 1526 in Zürich erlassen⁵². Die eidgenössische Schweiz war übrigens ein Ursprungsland des Täufertums, und Zürcher Täuferbewegung entstand in einem Bibelkreis um den dortigen Reformator

⁴⁹ „(1) Wer wiedertauft oder sich der Wiedertaufe unterzogen hat, ob Mann oder Frau, ist mit dem Tode zu bestrafen, ohne dass vorher noch ein geistliches Inquisitionsgericht tätig zu werden braucht. (2) Wer sein Bekenntnis zu den Wiedertäufern widerruft und bereit ist, für seinen Irrtum zu sühnen, soll begnadigt werden. Er darf jedoch nicht Gelegenheit erhalten, sich durch Ausweisung in ein anderes Territorium einer ständigen Aufsicht zu entziehen und eventuell rückfällig zu werden. Die hartnäckig auf der Lehre der Täufer Beharrenden werden mit dem Tode bestraft. (3) Wer die Wiedertäufer anführt oder für deren Verbreitung sorgt (Fürprediger, Hauptsacher, Landlaufer und die auführerischen Aufwiegler) soll „keineswegs“, also auch bei Widerruf nicht, begnadigt werden. (4) Wer nach einem ersten Widerruf rückfällig geworden ist und abermals widerruft, soll nicht mehr begnadigt werden. Ihn trifft die volle Strafe. (5) Wer die Taufe für seine neugeborenen Kinder verweigert, fällt ebenfalls unter die Strafe, die auf Wiedertaufe steht. (6) Wer von den Täufern in ein anderes Territorium entwichen ist, soll dort verfolgt und der Bestrafung zugeführt werden. (7) Wer von den Amtspersonen nicht bereit ist, nach diesen Anordnungen streng zu verfahren, muss mit kaiserlichen Ungnade und schwerer Strafe rechnen.“ Zitiert nach **Goertz** 1988, S. 121f.

⁵⁰ Siehe **Honecker** 1995, S. 699. Vgl. auch **R. Bainton**, David Joris, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband VI, Leipzig 1937, S. 11: „Zwingli bestand auf der beschimpfenden Benennung („Anabaptistici“, d.h. Wiedertäufer), um die Radikalen unter die Reichsgesetze zu bringen, welche den alten Donatisten Todesstrafe auferlegte (sic!), weil sie Konvertiten von der katholischen Kirche wiedertaufen.“

⁵¹ Zitiert nach **Goertz** 1988, S. 122.

⁵² Siehe **Goertz** 1988, S. 123. „... Daraufhin ergeht jetzt unserer genannten Herren [d.h. Bürgermeister, Rat und Großer Rat] ernstliches Gebot, Geheiß und Warnung, daß, ob in ihrer Stadt, auf dem Land oder in den [ihnen unterstellten] Gebieten, fernerhin niemand, es seien Männer, Frauen oder Mädchen den andern wiedertaufen darf. Denn wer so weiterhin den andern taufen würde, den würden unsere Herren ergreifen und nach ihrem jetzt beschlossenen Urteil ohne alle Gnade ertränken lassen. Demgemäß möge sich jeder vorsehen und darauf achten, daß sich niemand zu seinem eigenen Tode die Ursache liefere.“ Zitiert nach **Goertz** 1988, S. 194.

Huldrych Zwingli. Da sie die Kindertaufe ablehnten und seit Januar 1525 die (Wieder)taufe an Erwachsenen vollzogen, blieben die Verfolgungen nicht aus. Zwingli selbst musste seine früheren Freunde bekämpfen. Aus dem (negativen) Widerstand gegen die Kindertaufe wurde die (positive) Verkündigung der Gläubigentaufe. Der biblische Radikalismus entwickelte sich aus einer Opposition gegen das, was nicht in der Bibel belegt ist, zu der positiven Forderung, zu tun, was die Bibel vorschreibt; so musste er bedeutende Folgen für das Leben der Kirche haben. Die Obrigkeiten duldeten die Trennung von der kirchlich-bürgerlichen Gemeinde, welche immer noch eine Einheit bildete, nicht. Am 16. März 1525 beschloss der Rat, dass alle der Stadt verwiesen werden sollten, die sich von nun an wiedertaufen lassen würden. Die Täufer wiederum verbitterten mehr und mehr gegenüber den Reformatoren, die nicht den ganzen Weg des Neuen Testaments hatten gehen wollen und nun auch noch diejenigen verfolgten, die den Versuch wagten.⁵³

Das Mandat bildete auch die rechtliche Grundlage für das Todesurteil: im Januar 1527 wurde Felix Manz als erster Täufer vom Zürcher Rat zum Tode verurteilt und in der Limmat ertränkt. Der Zürcher Rat zog es vor, das rigorose Urteil mit dem Verstoß gegen bürgerliche Gesetze begründen zu lassen⁵⁴. Zwinglis Kommentar zu diesem Mandat lautete so: „... *wer sich von jetzt an noch taufen lasse, der werde ganz untergetaucht; das Urteil ist schon gefällt*“⁵⁵. Der Bruch zwischen der Partei der Reformatoren und der radikalen „neutestamentlichen“ Partei war damit endgültig vollgezogen. Man darf nicht übersehen, dass es sich bei diesem Bruch nicht um den Akt der Taufe, sondern um die bittere Rivalität zwischen zwei sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen von der Kirche handelte. Zwingli hatte sich für die *Staatskirche* entschieden, die Täufer dagegen aber für das *freikirchliche*⁵⁶

⁵³ Siehe **F. H. Littell**, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, S. 32; vgl. auch **Greyerz** 2000, S. 247–250.

⁵⁴ Aus dem Mandat des Zürcher Rates gegen die Täufer: „... einige von ihnen aber ganz uneinsichtig und entgegen ihren Eiden, Gelübden und Versprechungen bei ihrer Meinung geblieben sind und sich gegenüber dem obrigkeitlichen Regiment mit nachteiligen und zerstörerischen Folgen für den gemeinen Nutzen und das christliche Wesen als ungehorsam erweisen haben...“, zitiert nach **Goertz** 1988, S. 194.

⁵⁵ Zitiert *ebenda*, S. 123.

⁵⁶ Das klassische, protestantische Freikirchentum hat also seine Wurzeln in der deutschsprachigen Schweiz. Fritz Blanke stellt fest: „Das Dorf Zollikon am Zürichensee war die Stätte, wo innerhalb der protestantischen Geschichte zuerst versucht wurde, eine staatsfreie und auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhende christliche Gemeinschaft zu verwirklichen.“ **F. Blanke**, Brüder in Christo, Zürich 1975, S. 82. Freikirchen sind demzufolge „frei“ in zweierlei Hinsicht: 1) staatsfrei, d.h. die sichtbare Gemeinde sollte gänzlich von Gott abhängig und deshalb unabhängig von staatlicher Macht bzw. Establishment sein; 2) freiwillig, d.h. die Gemeinde setzt sich zusammen aus freiwilligen Mitgliedern (*voluntary membership*). Eigentlich kann man noch ein dritter Aspekt der Freiheit dazugefügt werden: Freikirchen finanzieren sich aus den freiwilligen Beiträgen ihrer Mitglieder.

Gemeindewesen. Das war verbunden mit ihrer *grundsätzlichen* Haltung zur weltlichen Obrigkeit und deren Macht über die Glaubensentscheidungen des Einzelnen. F. H. Littell stellt fest, dass die Taufe in diesem Kampf deswegen wichtig wurde, weil sie den Obrigkeiten einen Vorwand bot, die Radikalen mit Gewalt zu unterdrücken⁵⁷.

Mit Mantz Martyrium begann die erschütternde Leidensgeschichte der Täufer⁵⁸, an denen sich das Wort von der fortzeugenden Kraft des Märtyrerblut bewahrheiten soll⁵⁹: nach wenigen Jahren gab es in und außerhalb der Schweiz vielerorts Täufergemeinden, die Bewegung war nicht aufzuhalten und breitete sich überall aus. Im habsburgischen Österreich wurde gegen alle Reformbewegungen, vor allem aber gegen die „*new erschrockelich unerhört leren*“ der Täufer, auf der Rechtsgrundlage des Wormser Edikts vorgegangen. Das erste österreichische Mandat, das sich speziell gegen die Täufer wendet, wurde im Oktober 1527 erlassen. In diesem wurde gesagt, dass von diesen Ketzern nicht nur die christliche Einheit in Mitleidenschaft gezogen werde, sondern dass von ihnen auch „*widerwillen, auffruer, abfallung der obrigkeit und besunderung des gemain mans*“ ausgehen könne⁶⁰. So tritt allmählich neben den Ketzervorwurf auch der Vorwurf des *Aufwuhrs*. Am 4. Januar 1528 wird schließlich ein kaiserliches Mandat in Speyer erlassen. Es wird gesagt, dass nach geistlichem und weltlichem Recht die Todesstrafe auf Wiedertaufe stehe und dass die Wiedertäufer den Umsturz und die Abschaffung der Obrigkeiten im Schilde führten. Dieses Mandat ist das erste auf Reichsebene und der unmittelbare Vorläufer des Wiedertäufermandats von 1529.⁶¹

Die Beratungen der beiden gegenüber feindlich gesinnten Religionsparteien, die auf dem Reichstag zu dem Wiedertäufermandat geführt haben, scheinen unproblematisch zu sein. Hans-Jürgen Goertz hat versucht, das zu

⁵⁷ Littell 1966, S. 33.

⁵⁸ Über die Tödersarten der Täufer in Geschichtsbuch der Hutterer: „Einige hat man gereckt und gestreckt, so dass die Sonne durch sie hindurchscheinen konnte, einige sind an der Folter zerrissen und gestorben, einige sind zu Asche und Pulver als Ketzer verbrannt worden, einige an Säulen gebracht worden, einige mit glühenden Zangen gerissen, einige in Häusern eingesperrt und alles miteinander verbrannt worden, einige an Bäumen aufgehängt, einige mit dem Schwert hingerichtet, erwürgt und zerhauen worden. Vielen sind Knebel in den Mund gesteckt und die Zunge gebunden worden, damit sie nicht reden und sich verantworten konnten. So sind sie zu Tode geführt worden... Wie die Lämmer führte man sie oft haufenweise zur Schlachtbank und ermordete sie nach des Teufels Art und Natur...“ Zitiert nach Goertz 1988, S. 197.

⁵⁹ Der Graf von Alzey in der Pfalz soll, nachdem er ca. 350 Täufer hinrichten ließ, ausgerufen haben: „Was soll ich bloß tun? Je mehr ich töte, desto grösser wird ihre Zahl.“ Zitiert nach G. Wehr, Reformation der Täufer, in: Die Kommenden, 25.11.1983.

⁶⁰ Zitiert nach Goertz 1988, 124.

⁶¹ Ebenda, S. 125f.

erklären⁶². Mit ihrer Zustimmung zu einem strengen Wiedertäufermandat konnten die evangelischen Stände erstens den *Ketzervorwurf* von sich auf die Täufer ablenken und zeigen, wie widersinnig es sei, die Erneuerung des Wormser Edikt zu betreiben, um Ruhe und Frieden im Reich zu gewährleisten. Dieses Ziel ist nicht mit dem Wormser Edikt, sondern mit einem Wiedertäufermandat zu erreichen. *Zweitens* konnten sie unterscheiden, wie abwegig es sei, den Konsens des Ersten Speyerer Reichstags von 1526 aufs Spiel zu setzen, der gefunden worden war, um Aufruhr und Empörung des gemeinen Mannes zu beseitigen. Nicht die Anhänger des neuen Glaubens, d.h. die Evangelischen, sondern die „auführerischen“ Wiedertäufer seien die wahren Feinde des Reichs und der Christenheit, gegen die mit aller Entschiedenheit *gemeinsam* vorgegangen werden müsse. Und *drittens* ließen sich auch die evangelischen Stände gern von einem Reichstag indirekt bestätigen, dass die geistlich-kirchliche Jurisdiktion eine Angelegenheit der weltlichen Gewalt ist. Wenn es die Aufgabe der (evangelischen) Obrigkeit sei, auf Ketzerei zu befinden, dann, so müsste man schließen, konnte *diese* Obrigkeit doch selber nur *orthodox* sein.

Auf das Reichsgesetz gegen die Täufer wurde in den einzelnen Territorien und Städten unterschiedlich reagiert, obwohl es von allen Ständen einmütig beschlossen worden war⁶³. Es ist bemerkenswert, dass dieses Mandat in aller Härte eben in Kursachsen, dem Ursprungsland der Reformation, durchgeführt wurde. Noch 1528 ließ Luther nur das Exil, die Ausweisung aus dem Territorium zu; dennoch machte bei den deutschen Führern der Reformation bald der Gedanke der Todesstrafe seinen Weg. 1530 schreibt Philipp Melancthon, dessen Versöhnungsbereitschaft sonst allgemein bekannt war, in einem Brief an Schweizer Reformator Oswald Myconius: „*Ich finde, dass jeder, der ausgesprochen lästerliche, wenn auch nicht auführerische, Artikel verteidigt, durch die zivile Autorität zum Tode geführt werden sollte.*“⁶⁴ Er war einer der entschiedensten Kämpfer für die Todesstrafe gegen die Täufer. Der sächsische Kurfürst konnte sich auf ein von ihm angefordertes Gutachten (1531) berufen, das Melancthon angefertigt und dem Luther zugestimmt hatte. Melancthon bemerkte, dass gewisse Häretiker auführerische Lehren gegen die Fürsten verbreiten; deshalb kann man sie wie Rebellen behandeln und mit

⁶² *Ebenda*, S. 127f.

⁶³ Zum Beispiel hat der einflussreiche Landgraf Philipp von Hessen in seinem Territorium eine relativ tolerante Haltung gegenüber Andersgläubigen gezeigt; es ist nicht bekannt, dass dort jemals ein Täufer zum Tode verurteilt worden wäre. Nach Claus-Peter Clasen errechnung wurden außerhalb der Schweiz im Reich mit Bestimmtheit 715 und mit Wahrscheinlichkeit 130 weitere Täufer hingerichtet, mehr als 400 in den Habsburgischen Erbländen. Nicht berücksichtigt wurde dabei allerdings der niederdeutsche Raum. – C.-P. Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, London 1972, p. 370.

⁶⁴ Zitiert nach Lecler 1965, S. 247f.

dem Tode bestrafen. Selbst die Täufer, denen keine aufrührerische Lehren nachgewiesen werden konnten, seien eindeutig mit dem Tode zu bestrafen, weil „*sie das öffentlich ministerium verbi (d.h. Predigtamt) verwerfen, und lehren, man soll sonst heilig werden ohne Predigt und Kirchenamt. Das zerstört die Kirche und bedeutet Aufruhr gegen die kirchliche Ordnung. Dieser Versuch muss ebenso wie andere Aufstände verhindert und unterdrückt werden...*“⁶⁵ Die Verachtung des „*öffentlich ministerium verbi*“ sei Gotteslästerung und müsse mit dem Tode bestraft werden. Melanchthon verschiebt also die Begründung von „Ketzerei“ auf „Gotteslästerung“; und Gotteslästerung und Aufruhr rücken wiederum eng zusammen. Luther hat dieser Schrift seine Billigung gegeben: *Placet mihi Martino Luthero*, und hat das Gutachten seines Kollegen so kommentiert: „*Wiewohl es crudele anzusehen, dass man sie mit dem Schwert straft, so ist doch crudelius, dass sie ministerium verbi damniren und keine gewisse Lehre treiben, rechte Lehr unterdrucken, und dazu regna mundi zerstören wollen*“⁶⁶. Vor Jahren noch hatte Luther es Thomas Müntzer nicht durchgehen lassen, die Ausrottung der Gottlosen mit dem mosaischen Gesetz zu rechtfertigen; jetzt stört es ihn nicht, wenn Melanchthon die Hinrichtung der öffentlichen Gotteslästerer mit eben demselben Gesetz begründete. Schon im Jahre 1530 hat Luther in seiner Auslegung des Psalms 82 im Zusammenhang mit schweren Formen der Häresie an die furchtbaren Strafmaßnahmen des mosaischen Gesetzes gegen die öffentlicher Lästerer erinnert. Diese Strafen können im Normalfall gegen die aufrührerischen Häretiker bzw. gegen Täufer (Luther: „*Sie gelten als „Aufrührer“ und „Mörder*“), angewandt werden. „*... will er predigen, so bewaise er den Beruf oder Befehl... Will er nicht, so befehle die Obrigkeit solchen Buben dem rechten Meister, der Meister Hans heißt (= dem Henker). Das ist als denn sein Recht als der gewißlich einen Aufruhr oder noch Ärgeres im Sinn hat, unter dem Volk anzurichten.*“⁶⁷ Derselbe Luther, der zehn Jahre zuvor erklärt hatte: *Haeticos comburi est contra voluntatem Spiritus*, fordert nun gegen die Täufer die Todesstrafe. Im Jahre 1536 verfassten die Wittenberger Theologen⁶⁸ eine Denkschrift, die folgenden Titel trägt: *Ob Christliche Fürsten schuldig sind, der Widerteuffer unchristlichen Sect mit leiblicher straffe, und mit dem schwert zu wehren*. Die Antwort ist zustimmend: „*Jedermann ist schuldig nach seinem stand und ampt, Gottes lesterung zu verhüten und zu*

⁶⁵ *Ebenda*, S. 248f.

⁶⁶ WA Briefe, VI, S. 223; zitiert nach Goertz 1988, S. 129.

⁶⁷ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (= WA), 31 (I), Weimar 1913, S. 208f.

⁶⁸ Diese Denkschrift ist von Luther, Bugenhagen, Melanchthon und Creutziger unterzeichnet und gibt Antwort auf die Frage, die Philipp von Hessen an diese Theologen richtete: Was soll man mit den Wiedertäufern tun, die verhaftet worden sind?

wehren... Da zu dienet auch der text Levit 24: Wer Gott lestert, der sol getödet werden⁶⁹.”

Mit der (gewissen) Duldung anderer Lehre und der Freigabe des Gewissens überwand Luther das Mittelalter; in der politischen Sorge vor öffentlicher Toleranz blieb er mittelalterlich. Die politische Gefahr der Täufer erhellt für Luther aus der Ablehnung der obrigkeitlichen Ämter, des Eides, des Kriegsdienstes, z.T. des Eigentums, aber auch des geordneten Predigtamtes (*ministerium verbi*), in dem er eine Hilfe für den inneren Frieden sah. In seinem polemischen Schreiben *Von den Schleichern und Winkelpredigern* (1532) sagt Luther über den Missachtern des öffentlichen Predigtamtes mit voller Entschiedenheit: „Darum heißt also: Entweder beweiset die Berufung und den Befehl zu predigen, oder kurzum still geschwiegen und das Predigen verboten. Denn es heißt ein Amt, ja ein Predigtamt. Ein Amt aber kann niemand haben, außer und ohne Befehl und Berufung. /.../ Und in Summa: die Schleicher und Winkelprediger sind des Teufels Apostel, über die Paulus allenthalben klagt, wie sie durch die Häuser laufen und dieselben verkehren, lehren immer, und wissen doch nicht, was sie sagen oder was sie setzen... Darum sei das geistliche Amt gewarnt und vermahnt, sei gewarnt und vermahnt das weltliche Amt, sei gewarnt alles, was Christ und untertan sein soll, daß man sich vor ihnen hüte und sie nicht höre⁷⁰.”

Wenn die Täufer den offiziellen Amtsträgern misstrauten und ihre Predigten und Gottesdienste mieden, musste das ja noch nicht heißen, dass sie grundsätzlich das *ministerium verbi* verwarfen. Sie hatten nur eine andere Vorstellung von Funktion und Wesen dieses Dienstes. Eine obrigkeitlich angeordnete und überwachte Visitation der Amtsträger war in den Augen der Täufer alles andere als biblisch zu rechtfertigen. So nützlich es den Reformatoren erscheinen mochte, die Begründung der täuferischen Straftat von Ketzerei auf Gotteslästerung umzustellen, so problematisch war dieser Schritt. Eindeutiger konnte die reformatorische Entdeckung der Zweireichenlehre, die ein hohes biblisches Recht für sich hatte, nicht desavouiert werden. Die Entscheidung für das Speyerer Mandat, die von den evangelischen Ständen gefällt und den kursächsischen Reformatoren nachvollzogen wurde, stand unter einem paradoxen Zeichen. Die evangelischen Stände haben sich auf den Reichstag gegen die altgläubige Zumutung, das Wormser Edikt zu erneuern, gerade im Namen der Trennung von Geistlichem und Weltlichem gewandt, die sie den Täufern selber zum Verhängnis werden ließen, da sie in ihren eigenen Territorien den bereits eingeschlagenen Weg zu einem landesherrlichen Kirchenregiment ungestört fortsetzen wollten.⁷¹ Die Wittenberger Theo-

⁶⁹ Zitiert nach **Lecler** 1965, S. 250.

⁷⁰ WA 30, 3, 518ff; zitiert nach: **Martin Luther**: Gesammelte Werke, Bd. 6, hg. von K. Aland (= Digitale Bibliothek, Bd. 63), Berlin 2002, S.3799f. 3811f.

⁷¹ Siehe **Goertz** 1988, S. 134f.

logie büßte nach und nach ihre innere Unabhängigkeit ein und wurde zur Rechtfertigungsideologie ihres weltlichen Schutzherrn.

Mit der Reformation stehen erstmals mehrere Konfessionen mit dem Anspruch auf Alleinvertretung der Wahrheit nebeneinander. Die Reformatoren halten am Absolutheitsanspruch evangeliumsgemäßer christlicher Verkündigung ebenso wie an der Einheit von der Kirche und Welt bzw. Staat fest. Die *Unum-Corpus-Christianum*-Idee wurde durch die Reformation grundsätzlich nicht in Frage gestellt, weil die Reformation diese Idee auf territorialer Basis fortführte. Hinfort ist nicht mehr das ganze Reich, sondern die einzelnen, evangelisch gewordenen Territorien sind kleine einheitliche christliche Körper. Ein Staatswesen ist unregierbar, so lautete die Rechtfertigung dieser Lösung bei Luther und anderen Reformatoren, wenn es in sich durch verschiedene Religionsparteien zerstritten sei. *Ein Landesherr, ein Territorium, eine Religion für die Landeskinder*: das ist das typisch europäische Modell des Verhältnisses von Staat und Religion, das die Täufer mit aller Entschiedenheit abgelehnt haben.

Über Luther und die protestierenden Reichsstände von 1529 führt kein unmittelbarer Weg zur neuzeitlichen Freiheit des Gewissens als unantastbarem individuellen Recht des Gewissens. Johannes Kühn hat eine interessante Analyse der Reichstagsakten von 1529 vorgenommen: *„Wer die Protestierenden zu Verfechtern der Gewissensfreiheit macht, der trifft ihren Sinn nicht... Wenn sie selbst sich auf ihr Gewissen berufen, so tun sie das nicht nur als Einzelpersonen, sie tun es als Obrigkeiten. Sie schließen dabei ohne weiteres ihre Untertanen mit ein. Sie setzen voraus, dass Menschen, die den evangelischen Glauben haben, in ihrem Gewissen nicht anders empfinden können als sie selbst. Die ihn aber nicht haben – und sie hatten doch alle noch solche Untertanen in ihrem Land – denen würden sie auch nur ein irrendes Gewissen zusprechen können, das keine Beachtung verdient. Gewissensfreiheit und Berufung auf das Gewissen sind nicht ein und dasselbe.“*⁷²

Ein dunkles Kapitel für sich in den Beziehungen der Lutheraner und Täufer zur Zeit der Reformation sind die Verwerfungen der Täufer in den lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts⁷³. In fünf Artikeln der *Confessio Augustana* (= CA) von 1530 werden die Täufer und ihre Lehren besonders erwähnt und verworfen⁷⁴. In der Konkordienformel von 1580

⁷² J. Kühn, Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529, Leipzig 1929, S. 257ff.

⁷³ Vgl. **Baptisten und Lutheraner im Gespräch**. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes, Genf 1990, S. 39–43.

⁷⁴ Artikel 5: „Und es werden verdammt die Wiedertäufer und andere, die lehren, dass wir ohne das leibliche Wort des Evangeliums den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werke erlangen“; Artikel 9: „Deshalb werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, dass die Kindertaufe nicht recht ist.“; Artikel 12 (in lateinischer Verfassung): *„Damanant Anabaptistas, qui negat semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum“* (Hier werden

(Epitome, Kapitel 12 „Von andern Rotten oder Sekten“, Abschnitt 3 „Irrige Artikel der Wiedertäufer“) werden u.a. die Weigerung der Täufer, Kinder zu taufen, kritisiert. In diesem Abschnitt werden auch die Verwerfungen von CA Art. 16 wiederholt⁷⁵. Die Verwerfungen der CA und der Konkordienformel richteten sich gegen Lehren und Lehrer, die dem lutherischen Verständnis des Evangeliums entgegenstanden. In der Praxis hatten diese Verwerfungen jedoch schwere Auswirkungen, die weit über den Bereich der theologischen Auseinandersetzung hinausgingen und mit dazu beitrugen, eine Mentalität zu fördern, die ernsthafte gesellschaftliche und rechtliche Folgen für Täufer hatte, u.a. Beschlagnahme von Eigentum, Folterung, Vertreibung und Hinrichtung.⁷⁶

Kontakte der verschiedenen Täuferbewegungen und –gruppen untereinander ergaben sich in erster Linie aus der systematisch durchgeführten und brutalen Verfolgung, die ihnen sowohl von evangelischen Ständen, die um ihre orthodoxe Reputation besorgt waren, als auch von den katholischen Ständen zuteil ward. Die Verfolgung wurde dann nach dem Augsburger Religionsfrieden von beiden gemeinsam – reichsrechtlich abgesichert! – betrieben. Man kann feststellen, dass auch in den Augsburger Verhandlungen von 1555 hatten beide Religionsparteien die Gewissensfreiheit nicht problematisiert, der Religionsfrieden gewährte nur das Recht der Gläubigen, unter Berufung auf das Gewissen aus dem Herrschaftsbereich einer andersgläubigen Obrigkeit abzuziehen (*ius emigrandi*). Das alles bedeutete einen gewaltigen Fortschritt gegenüber der totalen Intoleranz des Mittelalters, aber doch nur einen ersten Schritt in der Richtung auf wirkliche Toleranz, da neben dem Existenzrecht der beiden Konfessionen – Reformierte, Täufer u.a. Bekenntnisgruppen waren übrigens vom Religionsfrieden ausgeschlossen – das Prinzip des *cuius regio, eius religio* rechtlich begründet wurde⁷⁷. Die Reformation brachte daher „nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit“⁷⁸. Da evangelische bzw. lutherische Religionspartei zu ihrer Sicherheit existenziell auf den *Konfessionsstaat* angewiesen war, führte diese Lage zur Bil-

verworfen die, welche lehren, dass diejenigen, die einstmal fromm geworden sind, nicht wieder fallen können.“; Artikel 16: „Hier werden verdammt die Wiedertäufer, die lehren, dass der oben angezeigten Dinge keines christlich sei („Christen mögen in Obrigkeit, Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen...“); Artikel 17: „Deshalb werden die Wiedertäufer verworfen, die lehren, dass die Teufel und verdammt Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden.“ Zitiert nach: **Bekenntnisse der Kirche**. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, hg. von h. Steubing, Wuppertal 1985, S. 41–45.

⁷⁵ Vgl. **Baptisten und Lutheraner im Gespräch** 1990, S. 40.

⁷⁶ *Ebenda*, S. 40f.

⁷⁷ Diese reichsrechtliche Entscheidung machte die Täufer zu „gehetzten Häretikern“, die von Ort zu Ort fliehen mussten, um der Verfolgung und Hinrichtung zu entgehen.

⁷⁸ **Mortanges** 1997, S. 566.

dung geschlossenen Konfessionsstaaten: protestantischen (lutherischen) und römisch-katholischen Staaten (Territorien). Die Täuferbewegungen waren durch ihr ekklesiologisches Verständnis des individuellen Bekenntnisses der Gemeindeglieder nicht in der Lage zu geschlossenen Konfessionsstaaten und wurden deswegen von beiden großen Religionsparteien verfolgt. Charakteristisch für die damalige Zeit war nicht die Vertiefung des theologischen Bekenntnisses, sondern das Anwachsen zur *Religionspartei* als einer geistlich-weltlichen Macht. Das führte bald auch zu gravierenden zwischenstaatlichen und innerstaatlichen Problemen und gewaltigen Konfrontationen, u.a. auch zu den blutigen konfessionellen Kriegen.

Von bleibendem Wert ist aber die Tatsache, dass Luther eine Diskussion anregte, geführt von Kräften, die evangelische Freiheit anders begriffen und damit auch späterem individualistischen Verständnis von Gewissensfreiheit die Bahn eröffneten. Durch die Reformation aufgeworfen wurde zunächst das Problem der religiösen Toleranz, die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit erst ermöglicht. Und erst das unaufhebbare, den bisherigen Zustand von Grund auf verändernde Nebeneinander von Kirchen schuf die Möglichkeit für eine künftige Entfaltung der Toleranz.

Welche Rolle haben die Täufer in dieser Entwicklung gespielt? Man kann sagen, dass die Täufer gewissermaßen zu den ersten Wortführer der neuzeitlichen Toleranz gehörten, und zwar nicht nur als die Verfolgten, sondern auch auf Grund ihrer Auffassung der Lehre Jesu und der Absonderung der Christenheit von der Welt⁷⁹, die die Täufer dennoch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein immer wieder sporadischen, von den Obrigkeiten initiierten Verfolgungen aussetzten. In ihrer internen Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer schieden sie sich darum von dessen eschatologischer Intoleranz, die das Reich Gottes durch die Herrschaft der „Auserwählten“ über die „Gottlosen“ herbeizwingen wollte⁸⁰. Der Schatten Müntzers überdeckte leider die echte Gestalt des Täuferiums (mit Ausnahme von sog. „apokalyptisch-

⁷⁹ Die Führer der Taufgesinnten der deutschsprachigen Schweiz haben in einem Treffen in Schleithem bei Schaffhausen (1527) unter Führung des Michael Sattlers sog. Schleitheimer Täuferbekenntnis (*Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend*) verfasst. Die Artikel „erörtern ihr jeweiliges Thema nicht eigentlich im Hinblick auf innertäuferische Schwierigkeiten, sondern in Auseinandersetzung mit altgläubigen bzw. reformatorischen Vorstellungen. Grundlegend ist die klar durchgeführte Scheidung zwischen Gemeinde und Welt.“ Siehe **Bekenntnisse der Kirche** 1985, S. 261. Das Schleitheimer Bekenntnis von 1527 ist klassisches Dokument täuferischer Gewaltlosigkeit, dessen humanistischer Grundzug deutliche Gemeinsamkeiten mit Huldrych Zwingli erkennen lässt.

⁸⁰ So Zürcher Täufer Konrad Grebel an Thomas Müntzer: „Rechte Christen sind Schafe mit den Wölfen, Schafe zum Schlachten, müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden, sich im Feuer bewähren und das Vaterland der ewigen Ruhe nicht durch Erwürgen leiblicher Feinde erlangen, sondern durch Tötung der geistlichen. Auch gebrauchen sie weder weltliches Schwert noch Krieg.“ Zitiert nach **Goertz** 1988, S. 190.

gewaltsamem“ Täufertum⁸¹), da er für den Blick der Reformatoren mit ihm verschmolz⁸².

Der wichtigste Beitrag der Täufer zur Toleranz lag darin, dass sie unermüdlich Duldung forderten und durch ihr Leiden dafür eintraten. „*Um ihrer Leiden willen kann daher gesagt werden, dass sie unmittelbar zur Durchsetzung der Religionsfreiheit beigetragen haben*“, so der bekannte Kirchenhistoriker Roland Bainton⁸³. Die Täufer haben das Martyrium wohl ausgesehen und als ein notwendiges Kennzeichen der *wahren* Kirche und als einen Weg angenommen, auf dem sich die Vision einer erneuerten Christenheit am Maßstab des Urchristentums verwirklicht⁸⁴. Sie sind mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus, ja wegen dieses Bekenntnisses gestorben, so unbeholfen und theologisch fragwürdig sie es oft auch formuliert haben. Entscheidend für die Frage nach Martyrium ist nicht die *doctrina*, entscheidend ist das *Bekenntnis*, das in den Loyalitätskonflikten des Christen in dieser Welt eindeutig durchgehalten wird und Zeugnis dafür ablegt, dass das Leben, das Gott will, noch anders ist, als das Leben, das Menschen einander bereiten.⁸⁵

Der große Täufer-Theologe, Theologieprofessor Balthasar Hubmaier⁸⁶, verfasste z.B. 1524 die Schrift *Von Ketzern und ihren Verbrennern*, mit der

⁸¹ So eine eigenständige Bewegung löste sich im Mitteldeutschland spiritualistisch gesinnte Thomas Müntzer (in Zusammenhang mit Zwickauer Propheten) mit seiner eschatologischen Busstaufe aus, die sich darin an dem Bußprediger und Täufer Johannes orientierte, dann aber durch das Tausendjährige Reich von Münsterer Täufer (1534–1535) desavouiert wurde.

⁸² So wurde auch im Bericht der Gemeinsamen Baptistischen-Lutherischen Kommission von 1990 Folgendes festgestellt: „Die lutherischen Reformatoren machten selten einen Unterschied zwischen den verschiedenen Strömungen des „linken Flügels“ der Reformation, sondern neigten dazu, selbst miteinander in Konflikt stehende Gruppen (z.B. gewalttätige Schwärmer und pazifistische biblische Täufer) pauschal mit der Bezeichnung Wiedertäufer zu versehen.“ **Baptisten und Lutheraner im Gespräch** 1990, S. 40.

⁸³ **R. H. Bainton**, Der täuferische Beitrag zur Geschichte, in: G. F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963, S. 304.

⁸⁴ Täufer Leonhard Schiemer schrieb über die wahre Kirche so (ca. 1527): „Kirche oder ecclesia ist ein Haufe versammelten Volkes, die auf Christus und nicht auf den Papst, Kaiser etc. gebaut ist. /.../ Aber all diesen rechten Zeichen der heiligen christlichen Kirche widerspricht man. Paulus spricht: Wer ein Andres Evangelium verkündigt als die Apostel, ist verdammt und verflucht. So findet man um uns herum ein solches Leben wie zur Zeit der Apostel. Wo man es aber nicht findet, da nennt man diese Gemeinschaften eine Sekte und tötet sie, wie man auch mit den Aposteln eins verfahren ist. Man findet auch allerlei Lügen über sie – im Grunde aber zum Zeugnis für ihre Seligkeit, sonst wären sie nicht Christen. Diese Gemeinschaft findest du klar und deutlich in der Apostelgeschichte 2.4.5. beschrieben.“ Zitiert nach **Goertz** 1988, S. 188.

⁸⁵ Siehe *ebenda*, S. 136.

⁸⁶ Doktor Balthasar Hubmaier hatte bereits eine beachtliche Karriere hinter sich, als er Täufer wurde. Er war etwa so alt wie Luther und Zwingli, hatte in Freiburg die Universität besucht und ist Schüler Johann Eck's gewesen, wurde in Ingolstadt promoviert und 1512 selber Professor geworden und sogar Prorektor der Universität gewesen. Seit 1516 hatte er

Hubmaier der Gefahr seiner Auslieferung an König Ferdinand begegnete. Diese Schrift war ein flammendes Plädoyer gegen jede Art inquisitorischer und gewaltsamer „Bekehrung“ zum „richtigen Glauben der Kirche“ und ein früher und wichtiger Ansatz zum Toleranzgedanken. Die Vermischung von weltlichen und geistlichen Argumenten und Kompetenzen sollte um des Evangeliums willen ein Ende haben und mehr Geduld in der Bemühung um die Wahrheit des Glaubens walten. Der angefochtene Glaube ist für Hubmaier nicht schon Häresie, sondern Station auf dem Wege zur Wahrheit, die sich am Ende durchsetzen wird. Sein Lebensmotto lautete: „*Die Wahrheit ist untödlich! (untötbar).*“ Im Juli 1527 wurde Hubmaier wegen Anstiftung zu Aufruhr verhaftet, als Volksprediger, durch den „viel Unrat, Widerwillen, Aufruhr und Empörung erwachsen“ war. Er wurde am 10. März 1528 in Wien als Ketzer und Aufrührer verbrannt; seine Frau ertränkte man drei Tage später in der Donau.⁸⁷ Die von ihm erkannte Wahrheit ließ sich nicht zugleich mit seiner Hinrichtung exekutieren, sondern lebte im späteren Freikirchentum weiter⁸⁸.

als Domprediger in Regensburg gewirkt. 1521 kam er als Pfarrer nach Waldshut. Von hier aus gewann er Beziehungen erst zur lutherischen Reformation, dann zu der in Zürich und galt seit 1523 als einer ihrer wichtigsten Verfechter. Unter seinem Einfluss wurde ganz Waldshut 1524 zwinglisch. Im deutschen Bauernkrieg trat Hubmaier für die aufständischen Bauern ein und musste 1525 nach Zürich fliehen. Als er Pfingsten 1525 von Wilhelm Reublin für das Täuferium gewonnen worden war, wurde er sein bedeutendster literarischer Vertreter. Zwar nahm er theologisch insofern eine Sonderstellung unter den Täufnern ein, als er sowohl der Obrigkeit als auch dem einzelnen Christen das Führen des Schwertes zugestand. Und diese Sonderstellung machte sich gewiss auch in der Praxis seiner Reformationsarbeit bemerkbar. Aber seine Wirkung auf die Täuferbewegung reicht gerade durch seine vielen Schriften weit über seinen Märtyrertod in Wien 1528 hinaus. – Siehe **H. Fast** (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation* (= *Klassiker der Protestantismus*, Bd. 4), Bremen 1964, S. 35f.

⁸⁷ Vgl. **Ch. Windhorst**, Balthasar Hubmaier – Professor, Prediger, Politiker, in: *Radikale Reformatoren*, hg. von H.-J. Goertz, München 1978, S. 129ff.

⁸⁸ Chr. Windhorst weist auf die Tatsache hin, dass „in neuerer Zeit besinnt sich z.B. der Baptismus auf diesen hervorragenden Theologen und Praktiker unter seinen reformatorischen Vätern, der als Gelehrter und Prediger seine Erfolg hatte und Reformation durchzuführen vermochte, die das altgewordene Gefüge von Kirche und Gesellschaft im 16. Jahrhundert an den Orten seines Wirkens radikal veränderte. /.../ Die Summe seiner Theologie, seines Glaubens und Lebens ist die unbedingte Einsicht, dass dies alles sichtbar werden und sich bewahrheiten müsse in einem aktiven, die Welt verändernden Christentum.“ Siehe **Windhorst** 1978, S. 135f. „Wenn auch die Beziehung zwischen der modernen baptistischen Bewegung, die im 17. Jahrhundert begann, und den Täufnern des 16. Jahrhunderts umstritten ist, so sehen viele Baptisten heute die Wurzel ihrer Identität und ihres Selbstverständnisses in den Täufnern des 16. Jahrhunderts. Und es ist nachweislich wahr, dass die Baptisten ihrerseits auch unter Diskriminierung und rechtlichen Schwierigkeiten als Folge der lutherischen Verwerfungen gelitten haben.“ Zitiert nach: **Baptisten und Lutheraner im Gespräch** 1990, S. 40f.

Die Mennoniten, eine auf Menno Simons (+ 1561)⁸⁹ zurückgehende Täuferbewegung im holländischen Friesland, die heute noch in vielen Gebieten der Erde verbreitet ist, haben auf dem europäischen Boden aus eigenem Interesse als erste den Gedanken *konfessioneller Toleranz* vertreten. Der niederländische Täuferführer David Joris (+1556) erklärte Glaubenszwang und gewaltsame Unterdrückung für unvereinbar mit dem christlichen Liebesgebot. Diese Gedanken haben reiche Früchte getragen besonders im angloamerikanischen Raum, wo man im Umgang mit religiösen Minderheiten viel früher zu einem betont *individualrechtlichen* Verständnis der Religionsfreiheit gelangt als z.B. in Deutschland oder anderswo in neuzeitlicher Europa⁹⁰. John Smyth und Thomas Helwys, englische Theologen und „Nonkonformisten“⁹¹, die von anglikanischer Staatskirche verfolgt wurden und 1608 nach Amsterdam flüchteten, kamen dort mit den hiesigen Mennoniten in Berührung. Mit ihren Gesinnungsgenossen übernahmen sie die Glaubenstaufe von Erwachsenen, aber die Integration dieser Gruppierung in das niederländische Mennonitentum scheiterte jedoch daran, dass eine Mehrheit der Mitglieder nicht auf ihre puritanischen Vorstellungen von Kirchenzucht verzichten wollte⁹².

⁸⁹ Holländer Menno Simons, ehemaliger katholischer Priester, wandte sich in den Krisen Jahren des nachmünsterischen Täuferiums dem Täuferium zu (nach 1535) und ließ sich 1536 taufen. Als gesuchter Ketzler verbrachte er viele Jahre weitgehend auf der Flucht: als Missionar, als Seelsorger und als Sammler der zerstreuten, friedlich gesinnten Täufer (v.a. in den Niederlanden) und als Schriftsteller. Menno Simons wurde ein bedeutender Täuferführer; er verurteilte nicht nur die Münsteraner Exzesse, wie Blutjustiz gegen Andersgläubige, sondern generell jegliche Form von Krieg und Gewalt, ohne soweit zu gehen, auch jegliche Form weltlicher Obrigkeit abzulehnen, wie dies in den Schleithimer Artikeln geschehen war. Seit Mitte der 17. Jahrhunderts bezeichnen sich viele Täufergruppen nach ihm als „Mennoniten“. Vgl. **I. B. Horst**, Menno Simons. Der neue Mensch in der Gemeinschaft, in: Radikale Reformatoren, hg. von H.-J. Goertz, München 1978; siehe auch **Greyerz** 2000, S. 256f.

⁹⁰ Das Aufkommen der sich kongregationalistisch organisierten Independenten in Großbritannien im 17. Jahrhundert, die jegliche Form des Staatskirchentums ablehnten, gab dem Verlauf der Dinge eine neue Wende. 1647 wurde ein Verfassungsentwurf von historischer Bedeutung zusammengefasst, weil er die Religionsfreiheit als Menschenrecht bezeichnete. Der Entwurf war geprägt vom individualistischen Gedankengut der Independenten; Religionsangelegenheiten gehören zu den „*native rights*“, welche der Einwirkung der Obrigkeit entzogen sind. Hinter diesem Entwurf standen u.a. die sog. *levellers* (Gleichmacher), eine radikale Richtung in der Großen englischen Revolution, die Gleichheit aller vor dem Gesetz und Gewissensfreiheit für die Glaubensfragen und den Gottesdienst forderten. Die Festsetzung der sittlichen Normen sollte dem Staate, der dem demokratischen Urgesetz unterworfen ist, überlassen bleiben.

⁹¹ Als „Nonkonformisten“ (Nichtgleichförmige) werden die Uniformitätsakte oder die 39 Artikel der anglikanischen Kirche (1563) ablehnende englische Protestanten, besonders Puritanen und Dissenters (Andersdenkende, d.h. Presbyterianer, Baptisten, Quäker u.a.) bezeichnet.

⁹² Spezifisch puritanisch war daran die Forderung, dass die weltliche Obrigkeit die Kirchenzucht zu garantieren hatte. Die Mehrheit der ursprünglich durch John Smyth beeinflussten Gruppierung war aufgrund dieser positiven Einschätzung der sittlichen Rolle der weltlichen

Smyth und Helwys gründeten 1609 in Amsterdam die älteste Baptisten-gemeinde⁹³. Als Helwys nach England zurückkehrte, nahm er mit sich ein von ihm verfasstes Buch für den Verkauf in England, das den Titel trug: *Eine kurze Erklärung des Geheimnisses der Ungerechtigkeit (A Short Declaration of the Mystery of Iniquity)*. Es ist der erste in englischer Sprache gedruckte Aufruf zu völliger Glaubensfreiheit für alle: „*Unser Herr, der König, ist nur ein irdischer König und er hat als König Autorität nur in irdischen Dingen, und wenn die Leute des Königs gehorsame und wahre Untertanen sind, die allen von Königs erlassenen menschlichen Gesetzen gehorchen, so kann unser Herr, der König, nicht mehr verlangen; denn die Religion der Menschen zu Gott besteht zwischen Gott und ihnen selbst, der König soll dafür nicht Rede stehen, noch soll der König Richter sein zwischen Gott und Mensch. Sollen sie Ketzer, Türken, Juden oder sonst etwas sein, es steht der irdischen Macht nicht zu, im geringsten Masse zu bestrafen.*“ Noch kühner war Helwys in der Widmung an König James I, die er mit eigener Hand schrieb: „...*Der König ist ein sterblicher Mensch und nicht Gott, und deshalb hat er keine Gewalt über die unsterblichen Seelen seiner Untertanen, für sie Gesetze und Ordnungen zu schaffen und geistliche Herren über sie zu setzen...*“⁹⁴ Dies war zu viel für die Regierung James I, Helwys wurde verhaftet und er starb in Gefängnis. Sein Aufruf zur Glaubensfreiheit bedeutet den Beginn eines Kampfes⁹⁵, der am Ende mit Erfolg gekrönt sein sollte. So sind auch Baptis-

Obrigkeit nicht bereit, die grundsätzliche täuferische Distanz gegenüber allem weltlichen Regiment zu akzeptieren. Der Gegenspieler von John Smyth in dieser Frage, Thomas Helwys, kehrte 1611 nach London zurück und gründete in London die *General Baptists Congregation*. Siehe Greyerz 2000, S. 259f.

⁹³ Vgl. **W. R. Estep**, *Why Baptists? A Study of Baptist Faith and Heritage*, Fort Worth 1997, pp. 47ff.

⁹⁴ Zitiert nach **J. D. Hughey**, *Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte*, Kassel 1959, S. 116.

⁹⁵ Gekennzeichnet ist dieser Kampf u.a. mit einer Reihe von Gesetzen, die später als *Clarendon Code* bezeichnet worden sind, und nach einer Züchtigung der verschiedenen „Sekten“ trachteten. Mit *Corporation Act* vom Dezember 1661 war der erste Schritt zur politischen und zum Teil auch sozialen Ausgrenzung der Presbyterianer, Quäker, Baptisten und anderer Gruppierungen getan, die von da an als Dissenters bzw. Nonkonformisten bezeichnet wurden. Das bekannteste Gesetz des *Clarendon Code* war die *Uniformitätsakte* von 1662. Sie zielte vor allem auf eine Reinigung der Staatskirche von nicht konformen und unorthodoxen Geistlichen. Der Gesetz schrieb vor, dass jeder im Rahmen der *Church of England* tätige Geistlicher sein Amt verlieren solle, der nicht offiziell das gesamte *Common Prayer Book* angenommen, dem Presbyterianismus und dem Gedanken des Widerstandrechtes der Untertanen gegenüber dem König abgeschworen habe. Etwa ein Zehntel der gesamten Pfarrgeistlichkeit Englands und Wales wurde damals aus der Staatskirche ausgestoßen. Mit der Revolution von 1688/89 und der *Toleration Act* von 1689, die noch längst keine volle religiöse Toleranz brachte, aber doch die Verfolgungen der Dissenters durch den Staat und seine Vertreter weitgehend beendete, setzte eine Phase der Annäherung und der allmählichen Versöhnung mancher Dissenters mit der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung ein. Siehe Greyerz 2000,

ten von Anfang an die Verfechter der Religionsfreiheit⁹⁶ sowie der Trennung von Kirche und Staat gewesen (das Prinzip „einer freien Kirche im freien Staat“)⁹⁷, und infolge der Emigration der Glaubensflüchtlinge verbreitete sich dieses Gedankengut bald auch in der „Neuen Welt“. Da setzte sich das sog. *freikirchliche* Modell des Verhältnisses von Staat und Kirche, das dem Staat überhaupt keine Machtbefugnisse in religiösen Angelegenheiten zubilligt, weil die Religion nicht zu den staatlichen Hoheitsaufgaben gehört, in der Tat durch⁹⁸. Zuerst wurde dieses Modell greifbar im 17. Jahrhundert in der Kolonie Rhode Island, wo ein englischer Puritaner und Gründer der ersten baptistischen Kirche der Kolonien (1639), Roger Williams, einen Freistaat auf Grundlage der Gewissensfreiheit und religiöser Toleranz gründete. Williams Begründung war sehr tief Sinnig: Das Wirken des Heiligen Geistes in Erwählung und Wiedergeburt erfordert völlige Glaubensfreiheit, die weltliche Natur des Staates absolute Trennung von der Kirche. Wenig später machte es ihm der Quäker William Penn mit einem „Heiligen Experiment“ in seiner Kolonie Pennsylvania nach, womit er seinen Siedlern bürgerliche und religiöse Freiheiten ermöglichen wollte.⁹⁹

Dieses Modell wird dann bei Gründung der neuen Republik trotz allen Widerstands in den Verfassungsrang erhoben. Es waren vor allem Thomas Jefferson und James Madison, die für die Bundesverfassung richtungsweisend

S. 264–266.274; vgl. auch **R. Ward**, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/7], Leipzig 2000, S. 19–22.

⁹⁶ Im Gegensatz zu jenen, welche die Freiheit nur für „die wahre Religion“ verteidigen, haben die Baptisten immer an der Freiheit für *alle* Religionen festgehalten. Sie haben die Freiheit wohl für sich verlangt, aber nicht *nur* für sich selbst – schon Helwys hat die Freiheit für „Ketzer, Türken, Juden oder sonst etwas“ verlangt. Die Religions-, bzw. Glaubensfreiheit lässt sich nach dem Prinzip „Gleiche Rechte für alle und besondere Vorrechte für keinen“ kurz so definieren als „das Recht von Einzelpersonen und von Gruppen, religiöse Glaubensanschauungen und Praktiken zu besitzen, zu veröffentlichen und zu verbreiten, und ihre religiösen Angelegenheiten ohne Behinderung und Einschränkung von außen zu betreiben, und zwar unter Gleichheit der bürgerlichen Rechte, solange sie nicht im Widerstreit mit den rechten oder Freiheiten anderer Leute stehen.“ Zitiert nach **Hughey** 1959, S. 120.

⁹⁷ „Baptisten legen großen Wert auf die Trennung von Kirche und Staat und auf die Religionsfreiheit, weil sie überzeugt sind, dass das Evangelium in Freiheit von politischen, gesellschaftlichen, nationalem, gesetzlichem und religiösem Zwang oder Gebundenheit empfangen und gelebt werden muss.“ – **Baptisten und Lutheraner im Gespräch**, S. 33.

⁹⁸ Vgl. **A. Saumets**, Riigi ja kiriku suhete ideaal ning praktikad ameerikaliku vabakirikliku paradigma taustal (The Ideas and Practices of the Relationship Between Church and the State, Based on the American Free Church Model), in: KVÜÖA toimetised, nr 13, Tartu 2010, lk 235–284.

⁹⁹ Vgl. **D. Davis**, The Enduring Legacy of Roger Williams. Applying his Principles to Today's Pressing Church-State Controversies, in: L Lybæk *et al.* (Hrsg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung (Ökumenische Studien/ Ecumenical Studies, Bd. 30), Münster 2004, S. 479ff; vgl. auch E. Geldbach, Religion und Politik: Religious Liberty, in: Gott und Politik in USA, hg. von K.-M. Kodalle, Frankfurt a.M 1988, S. 230ff.

waren¹⁰⁰. Im *First Amendment* der amerikanischen Verfassung (*Bill of Rights*) von 1791 wird der Kongress darauf verpflichtet, „*to make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech or of the press, or the right of the people peaceably to assemble and to petition the government for the redress of grievances*“¹⁰¹, was u.a. auch als strikte Trennung von Staat und Kirchen interpretiert wird¹⁰². Und im Artikel 6 der Verfassung hatte es schon geheißen, dass „*no religious test shall ever be required as a Qualification to any Office or Public trust under the United States.*“¹⁰³ Im Gegensatz zu den europäischen Modellen einer Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion¹⁰⁴ – Französische Revolution, Russische Revolution, Laizismus usw. – geschieht es in Amerika nicht, um Religion das Absterben zu erleichtern, sondern

¹⁰⁰ Einen entschlossenen Schritt in die Richtung der verfassungsmäßigen Religionsfreiheit hat Thomas Jefferson gemacht mit verschiedenen Rechtsakten: *Act for Establishing Religious Freedom* von 1777 und *Bill for Establishing (!) Religious Freedom* von 1786. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient aber in diesem Zusammenhang James Madison, der u.a. proklamiert: „*Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reasons and conviction, not by force or violence. The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as they may dictate. This right is in its nature an unalienable right.*“ Madison hat auch erkannt, dass Religionsfreiheit sowohl zeitlich wie auch sachlich allen anderen Ansprüchen auf das Individuum vorgeordnet ist: „*This duty (to render to the Creator such homage... as [every man] believes to be acceptable to him) is precedent both in order of time and degree of obligation, to the claims of Civil Society*“, und dass Toleranz und Religionsfreiheit nicht zu verwechseln sind: „*Toleration belonged to a system where there was an established church and where it was a thing granted, not of right, but of grace.*“ Zitiert nach **Geldbach** 1988, WS. 236.

¹⁰¹ Zitiert nach **Estep** 1997, p. 55. Vgl. **Geldbach** 1988, S. 235–240; vgl. auch **Estep** 1997, pp. 53–55; **Saumets** 2010, S. 261–267.

¹⁰² **Mortanges** 1997, S. 569.

¹⁰³ Zitiert nach **Geldbach** 1988, S. 235.

¹⁰⁴ Die Ausbreitung der freikirchlichen Gedanken und Praktiken waren bis ins 19. Jahrhundert hinein durch den Sachverhalt bedingt, dass in vielen Gebieten Europas für Freikirchen kein reales Existenzraum war. In volks- und staatskirchlichen Systemen, welche keine individualrechtliche Religionsfreiheit zuließen, waren freie christliche Gemeinden einfach nicht vorgesehen. So gehörten freikirchlich gesinnte Menschen paradoxerweise zu den Pioniersiedlern in Ost und West, in Osteuropa und Russland sowie in Nordamerika. In Nordamerika trug das Freikirchentum wesentlich zur Herausbildung der modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschaft bei. Im Osten hatte das Freikirchentum in zaristischem Russland einen eingeschränkten Spielraum und musste später im atheistisch-totalitärem Sowjet-System ums Überleben kämpfen. Interessanterweise sind im 20. Jahrhundert aus beiden Regionen – Nordamerika und Osteuropa/Russland – wieder wesentliche freikirchliche Impulse zurück nach Europa gekommen: Aus Nordamerika durch intensive missionarische Tätigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg und aus Osteuropa/Russland durch mehrere Rückwanderungswellen Russlanddeutscher Freikirchlicher nach Deutschland. Siehe **B. Ott**, *Der Beitrag der Freikirchen in globaler Perspektive* (2011), in: FVG Freikirchen Schweiz, <http://www.freikirchen.ch/fileadmin/user_upload/pdf/Freikirchen_in_globaler_Perspektive.pdf>, (20.02.2012)

im wohlverstandenen Interesse der Religion. Die Religion gedeiht besser, wenn sie keiner ihr wesensfremden Macht unterworfen oder von dieser abhängig ist.

Dieses oben genannte *freikirchliche* Modell hat in den vergangenen fünf Jahrhunderten sein geistiges und fortschrittliches Potenzial gezeigt, u.a. auch wesentlich zur Gestaltung unserer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft beizutragen. Der Konfessionskundler Erich Geldbach hat diesen Beitrag so formuliert: *„Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Freikirche insgesamt einen besonderen Typus der Verwirklichung des Christlichen darstellen. Wenn man es kurz kennzeichnen müsste, liegt es nahe, von einer persönlichen Verantwortung der Gemeindeglieder zu sprechen... Es kann ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, dass das Freikirchentum einen erheblichen Beitrag dazu geleistet hat, die gegenwärtige Gesellschaft hervorzubringen. Die Kennzeichen unserer Gesellschaft, d.h. demokratisch legitimierte Regierungen auf Zeit, Verfassungs- und Rechtsstaat, Gewaltenteilung und gegenseitige Kontrollmechanismen einschließlich einer freien Presse und freier Medien, säkulare Aufgabenstellungen für die Regierungen, religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates, Garantien für die Einhaltung von Menschenrechte, all dies und vielleicht noch einiges mehr haben die Freikirchen mit hervorgebracht. Ohne den Einfluss der Freikirchen sähe unsere heutige Welt anders, d.h. weniger zivilisiert und weniger demokratisch aus¹⁰⁵.“*

Zum Schluss nochmals zurück in die frühe Neuzeit. Wie man sehen konnte, ist der Prozess der Entstehung des religiösen Toleranzgedankens bzw. der Forderung nach Religionsfreiheit in der frühen Neuzeit höchstens am Rande der etablierten Kirchen, meistens jedoch außerhalb derselben erfolgt. Das Bekenntnis der Täufer hat die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts herausgefordert, ihre Grundlagen neu zu überdenken und zu verändern. Die Täufer mit ihrem *freikirchlichen* Kirchenverständnis, das die „staatsfreie“ bzw. sich vom Staat und von staatlichen Privilegien unabhängig konstituierte Existenz der freiwilligen Glaubensgemeinschaften bedeutet, haben schon vor fünf Jahrhunderten gezeigt, dass das Modell der Verbindung von Staat und Kirche (sog. *corpus Christianum*, weitgehende Identität von *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde*), wie man das in den europäischen Ländern seit ca. 1500 Jahren kennt, nicht der globale Normalfall ist¹⁰⁶. Und die Verfolgung von Täufem im 16. Jahrhundert und von verschiedenen nonkonformistischen Gemeinschaften und Gruppierungen im 17. Jahrhundert beweist einen großen Mangel an Engagement für Gewissens- und Religionsfreiheit, einen Grundsatz, der heute von allen nach einem Freiheits- und Demokratischen Prinzip geordneten Gesellschaften und Gemeinschaften bekräftigt wird, obwohl es sowohl

¹⁰⁵ E. Geldbach, Freikirchen und Demokratie, in: J. Swoboda, E. Geldbach und W. Klaißer (Hrsg.), Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag, Stuttgart 1995, S. 30.

¹⁰⁶ Siehe Ott 2011.

in alten Demokratien wie in Deutschland als auch in jungen Demokratien wie in Estland immer noch an der Gleichbehandlung bzw. an der Gleichsetzung der diversen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse¹⁰⁷ mangelt und in verschiedenen Bereichen des religiösen und öffentlichen Lebens kann man noch die (getarnte) Diskriminierung aufgrund des Bekenntnisses feststellen. Was damals vor Jahrhunderten geschah, müssen wir heute als eine sehr ernste Warnung vor jeglicher Diskriminierung von Menschen anderen Glaubens und Denkens betrachten. Der Kampf um die Freiheit des Gewissens und Glaubens und der Religion ist nie ein für allemal gewonnen. Das Beispiel der Täufer im Rahmen der Radikalen Reformation und ihrer geistigen Nachkommen im Nonkonformismus und im neuzeitlichen Freikirchentum sorgt aber hoffentlich für die Einsicht, dass Toleranz und vor allem Gewissens- und Glaubensfreiheit nicht Forderungen sind, die eine Gesellschaft zerstören, sondern vermenschlichen.

Bibliographie

- Avenarius, H.**, Kleines Rechtswörterbuch, 7. Aufl., Bonn 1992.
- Bainton, R.**, David Joris, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband VI, Leipzig 1937.
- Bainton, R. H.**, Der täuferische Beitrag zur Geschichte, in: G. F. Hershberger (Hg.), Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963.
- Baptisten und Lutheraner im Gespräch.** Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes, Genf 1990.
- Bekenntnisse der Kirche.** Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, hg. von h. Steubing, Wuppertal 1985.
- Blanke, F.**, Brüder in Christo, Zürich 1975.
- Bornkamm, H.**, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: Die Religion in der Geschichte und Gegenwart, Bd. VI, 3. Aufl., hg. von K. Galling, Tübingen 1986.
- Burkhardt, H.**, Art. Toleranz, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. III, hg. von H. Burkhardt und U. Swarat, Wuppertal und Zürich 1994.
- Clasen, C.-P.**, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Schwitzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, London 1972.
- D. Martin Luthers Werke.** Kritische Gesamtausgabe (= WA), 31 (I), Weimar 1913.

¹⁰⁷ Demzufolge muss man auch zwischen Religionsfreiheit und Toleranz unterscheiden, wie es z.B. auf der baptistischen Weltkonferenz des Jahres 1923 festgestellt wurde: „... Glaubensfreiheit schließt das Prinzip der religiösen Toleranz aus. Die Gewalt und das Ansehen des Staates eine Form der Religion zukommen zu lassen und die anderen bloß zu dulden, bedeutet nicht Glaubensfreiheit. Das ist religiöse Nötigung... Gleiche Rechte für alle und besondere Vorrechte für keinen, das ist das wahre Ideal.“ Zitiert nach **Hughey** 1959, S. 119.

- Davis, D.**, The Enduring Legacy of Roger Williams. Applying his Principles to Today's Pressing Church-State Controversies, in: L Lybæk *et al.* (Hrsg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung [Ökumenische Studien/ Ecumenical Studies, Bd. 30], Münster 2004.
- Estep, W. R.**, Why Baptists? A Study of Baptist Faith and Heritage, Fort Worth 1997.
- Fast, H.** (Hg.), Der linke Flügel der Reformation (= Klassiker der Protestantismus, Bd. 4), Bremen 1964.
- Friedrich, I.**, Religionsfreiheit – Menschenrecht, in: „Sie werden Euch hassen... Christenverfolgung weltweit“, hg. von Ph. W. Hildmann. Argumente und Materialien zum Zeitgeschichte, Bd. 59, München 2007.
- Geldbach, E.**, Religion und Politik: Religious Liberty, in: Gott und Politik in USA, hg. von K.-M. Kodalle, Frankfurt a.M. 1988.
- Geldbach, E.**, Freikirchen und Demokratie, in: J. Swoboda, E. Geldbach und W. Klaiber (Hrsg.), Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag, Stuttgart 1995.
- Goertz, H.-J.**, Die Täufer. Geschichte und Deutung, Berlin 1988.
- Greyerz, K. von**, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000.
- Hanselmann J. u.a.** (Hg.), Fachwörterbuch Theologie, Wuppertal 1987.
- Hattenhauer, H.**, Europäische Rechtsgeschichte. Heidelberg 1992.
- Hengel, M.**, Christus und die Macht. Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ in der Geschichte der Kirche. Stuttgart 1974.
- Honecker, M.**, Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der „Würde des Menschen“, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, hg. von J. Schwartländer. [Entwicklung und Frieden, Bd. 24], München/Mainz 1981.
- Honecker, M.**, Grundriß der Sozialethik. Berlin/ New York 1995.
- Horst, I. B.**, Menno Simons. Der neue Mensch in der Gemeinschaft, in: Radikale Reformatoren, hg.von H.-J. Goertz, München 1978.
- Hughey, J. D.**, Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte, Kassel 1959.
- Krüger, Fr.**, Art. Gewissen III, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIII, hg. von G. Müllers, Berlin 1984.
- Kühn, J.**, Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529, Leipzig 1929.
- Lambert, M.**, Ketzerei im Mittelalter. Häresie von Bogumil bis Hus, Augsburg 2001.
- Lecler, J.**, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Stuttgart 1965.
- Littell, F. H.**, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966.
- Martin Luther**. Ausgewählte Schriften, Bd. I, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1982.
- Martin Luther**. Gesammelte Werke, Bd. 6, hg. von K. Aland (= Digitale Bibliothek, Bd. 63), Berlin 2002.
- Mensching, G.**, Art. Toleranz, I. Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in der Geschichte und Gegenwart, Bd. VI, 3. Aufl., hg. von K. Gallig, Tübingen 1986.
- Mokrosch, R., Walz, H.**, Mittelalter. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. II, 3. Aufl., hg. von H. A. Oberman u.a., Neukirchen-Vluyn 1989.
- Mortanges, R. P. de**, Art. Religionsfreiheit, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVIII, hg. von G. Müller, Berlin 1997.

- Ott, B.**, Der Beitrag der Freikirchen in globaler Perspektive (2011), in: FVG Freikirchen Schweiz, http://www.freikirchen.ch/fileadmin/user_upload/pdf/Freikirchen_in_globaler_Perspektive.pdf, (20.02.2012).
- Ritter, A. M.**, Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen., Bd. I, 5. Aufl., hg. von H. A. Oberman u.a., Neukirchen-Vluyn 1991.
- Saumets, A.**, Riigi ja kiriku suhete ideaal ning praktikad ameerikaliku vabakirikliku paradigma taustal (*The Ideas and Practices of the Relationship Between Church and the State, Based on the American Free Church Model*), in: KVÜÕA toimetised, nr 13, Tartu 2010.
- Selge, K.-V.**, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982.
- Senger, H. G.**, Nikolaus von Kues, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1993.
- Stayer, J., Packull, W., Deppermann, K.**, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review 49, Goshen 1975.
- Stöve, E.**, Art. Toleranz. I. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII, hg. von G. Müller, Berlin 2002.
- Sutor, B.**, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Schwalbach/T. 2004.
- Wallmann, J.**, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 5. Aufl., Tübingen 2000.
- Ward, R.**, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/7), Leipzig 2000.
- Wehr, G.**, Reformation der Täufer, in: Die Kommenden, 25.11.1983.
- Windhorst, Ch.**, Balthasar Hubmaier – Professor, Prediger, Politiker, in: Radikale Reformatoren, hg. von H.-J. Goertz, München 1978.
- Wohlfeil, R.**, Bedingungen der Neuzeit, in: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Bensheimer Hefte 54, Göttingen 1980.