

Freiheit – Exodus – Bauernkrieg

Rainer Albertz

Verehrter Herr Dekan,
liebe Mitschwestern und Mitbrüder im Herrn,

ich danke Ihnen, dass Sie mich heute in Ihre Kirchlich Theologische Arbeitsgemeinschaft eingeladen haben.¹ Dies ist mein erster Vortrag in Oberschwaben, eine echte Premiere, nachdem ich vor eineinhalb Jahren mit meiner Frau aus dem Norden in diese liebliche südliche Landschaft gezogen bin! Das Thema verdanke ich Herrn Dekan Dr. Martin Hauff, der es in Zusammenfassung eines interessante Gesprächs, das wir bei seinem Besuch bei mir hatten, formuliert hat. Das etwas weitläufig klingende Thema ergab sich daraus, dass ich vor rund 10 Jahren einen Exoduskommentar als letztes großes Werk meiner akademischen Forschungstätigkeit verfasst habe² und dass wir im Jahr 2025 wahrscheinlich mehrfach der 500. Wiederkehr des sog. „Bauernkriegs“ gedenken werden. In Weingarten soll ja sogar eine vor der Basilika ins Pflaster eingelassene Inschrift an den hier im April 1525 abgeschlossenen Vertrag erinnern.

1. Das Problem des christlichen Freiheitsverständnisses

Nachdem Martin Luther 1520 seinen noch an Papst Leo X. gerichteten Sendbrief „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ verfasst hat, der mit seinem berühmten paradoxen Statement beginnt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ und „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“,³ hätte man eigentlich erwarten können, dass insbesondere in den protestantischen Kirchen Deutschlands die Freiheitsthematik einen prominenten Platz erhält, zumal sie auch biblisch vor allem in den Paulusbriefen belegt ist.⁴ Doch leider ist dies erstaunlicher Weise nicht der Fall.

Ich bin kein systematischer Theologe. Aber mir fallen nicht viele neuere theologische Bücher ein, die aus protestantischer Sicht die Freiheit zum Thema gemacht hätten, etwa nur zwei Bücher von Wolfgang Huber⁵ oder der Sammelband, den Martin Laube herausgegeben hat,⁶ und einige Abschnitte in den Werken von Jürgen Moltmann und Michael Welker zum Heiligen Geist.⁷ Dieser Befund wird bestätigt durch drei Indizien:

1. Im großen ökumenischen konziliaren Prozess, der die ethische Diskussion in den 90er Jahren des vorigen Jahrhundert bestimmte, ging es nur um die Grundwerte „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“, nicht um die Freiheit, was mir, der damals als junger Professor an

der Universität-Gesamthochschule Siegen daran beteiligt war, so muss ich heute selbstkritisch gestehen, gar nicht als Manko aufgefallen ist.

2. Noch im Jahr 1977, als ich mich in Heidelberg habilitierte, musste der dortige Sozialethiker, Heinz Eduard Tödt, und sein damaliger Assistent, Wolfgang Huber, darum kämpfen, dass die Menschenrechte, welche dem Einzelnen im Grundgesetz einen Freiraum selbstbestimmter Lebensgestaltung gegenüber der staatlichen Macht garantierten, in der deutschen Theologie als ein positiver Wert anerkannt würden.⁸

3. Und erst im Jahr 1985 hat die EKD die Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ veröffentlicht, mit der sie, nachdem die deutschen Evangelischen Kirchen ab 1919 mehrheitlich der verlorenen Monarchie nachgetrauert hatten, diese Staatsform als die dem christlichen Glauben durchaus gemäße anerkannten.

Die Gründe für diesen merkwürdigen Befund sind vielfältig; und wir können später gerne darüber diskutieren. Ich wurde mit einem davon konfrontiert, als mir der bekannte Kirchenhistoriker und Lutherforscher Martin Brecht, der übrigens aus der württembergischen Region stammt, kurz nach meiner Berufung nach Münster, einen Sonderdruck überreichte, in dem er nachwies, das Luthers Verständnis von Freiheit, die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, nicht das Geringste mit den Vorstellungen von politischer Freiheit in der Moderne zu tun hätte. In der Tat hatte Luther in seiner Freiheitsschrift die durch Jesus Christus gewonnene Freiheit auf das Innere des Christenmenschen bezogen. Er ist durch die im Glauben an Christus vollzogene Rechtfertigung Gottes von seiner Sündenangst, nämlich sich sein jenseitiges Heil bei Gott durch biblisch und päpstlich geforderte Leistungen verdienen zu müssen, befreit. Aber strahlte diese gewonnene innere Freiheit des Christen nicht vielleicht doch auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse aus, in der er sich als äußerer Mensch befand? In der Freiheitsschrift konnte Luther z.B. durchaus die Nivellierung des Unterschieds zwischen Laien und Klerikern nennen, die sich aus der Einsicht in das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ergebe.⁹ Herausgefordert durch die vom Evangelium begründeten politischen Forderungen der Bauern, zog sich Luther allerdings schon in seiner „Ermahnung zum Frieden“ auf die Position zurück, dass die christliche Freiheit keinerlei Auswirkungen auf die bessere Gestaltung der politischen Verhältnisse habe, nicht haben könne und auch nicht haben dürfe, weil sonst geistliches und weltliches Reich vermischt, die Herrschaft der Obrigkeit infragegestellt und die Welt in Anarchie verfallen würde.¹⁰

So hat die eigentümliche, lang währende Distanz der protestantischen Theologie zu den politischen Freiheitspostulaten der Moderne hierzulande, so meine ich, wohl nicht nur, aber eben doch auch mit dem deutschen Bauernkrieg und seinem fatalen Ausgang zu tun. Denn bis heute zeigt sich das Problem, dass die Freiheit aus protestantisch-christlicher Sicht oft sehr stark individualisiert und verinnerlicht, vor allem als Gewissensfreiheit des Einzelnen verstanden wird. So kann etwa Martin Laube am Ende seiner Untersuchung aus dem Jahr 2014 korrigierend festhalten: „Ein angemessenes christliches Freiheitsverständnis widerspricht allen Tendenzen, die Freiheit

zu einer bloß inneren Haltung zu verflüchtigen.“¹¹ Und Wolfgang Huber geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er 2012 schreibt: „die christliche Freiheit muss politische Konsequenzen haben; sonst wird sie zum egoistischen Trost des Einzelnen.“¹²

Nun gibt es allerdings in der christlichen Bibel ein Freiheitskonzept, das eindeutig politisch konnotiert ist: die Exodustradition, die Vorstellung von der Befreiung Israels aus dem ägyptischen Sklavenhaus und Führung in die Freiheit des gelobten Landes. Seltsamerweise wird sie im heutigen Freiheitsdiskurs der protestantischen Theologie gar nicht¹³ oder nur passager in den protestantisch-christlichen Freiheitsdiskurs einbezogen.¹⁴ Doch vielleicht könnte gerade diese biblische Tradition dabei helfen, das christlichen Freiheitskonzept vor zu starker Verinnerlichung zu schützen und ihr eine politische Dimension zu verleihen. Wohl nicht zufällig spielte gerade diese Exodustradition für Huldreich Zwingli und die oberschwäbischen Bauern, wie wir sehen werden, eine wichtige Rolle.¹⁵

2. Die Herausführung aus Ägypten als Befreiung aus einer totalitären und menschenverachtenden Willkürherrschaft

Das Alte Testament kennt keinen hebräischen Begriff für Freiheit (modern: חֵירוּת).¹⁶ Wohl aber berichtet es immer wieder von Befreiungsvorgängen, der Freilassung von Schuldklaven im 7. Jahr (שלח הפשיׁ pi. „freilassen“ Dtn 15,12–13) oder die Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft (יצא „ausziehen“ Jes 52,12). Grundlegend ist allerdings die Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenhaus und Rettung vor der militärischen Übermacht des Pharaos (Ex 1–14: שלח pi. „entlassen, freilassen“ Ex 7,16 u.ö.; פדה „loskaufen, befreien“ Dtn 15,15; הוציל hi. „herausreißen, retten“ Ex 18,4).

Dass in Ex 1–14 der Vorgang einer politischen Befreiung geschildert wird, steht außer Frage.¹⁷ In den Kapiteln 1 und 5 des Exodusbuches wird auf drastische Weise die Unterdrückung einer fremdländischen Minorität geschildert: Der Pharao wird in Ex 1,9–10 als ein echter Demagoge vorgestellt, der absichtlich den Fremdenhass gegen die Israeliten in seinem Lande schürt, indem er behauptet, sie würden bald die Ägypter an Zahl überflügeln und im Krisenfall mit deren Feinden paktieren. Die staatliche Fronarbeit, die er verordnet, soll die hebräische Volksgruppe planvoll dezimieren: Eine Vernichtung durch Arbeit (V. 11–12), erschreckend ähnlich dem späteren Konzept der Nazis! Von dieser vernichtenden Ausbeutung sollen auch die Einheimischen profitieren (V. 13–14), welche die Israeliten auf ihren Ländereien einsetzen dürfen, so wie die Industriebetriebe in den KZ-Außenlagern. Als die Dezimierung durch Fronarbeit nicht recht funktioniert, beschließt der Pharao, alle männlichen hebräischen Babys umbringen zu lassen (V. 15–16.22). Das zielt auf die biologische Ausrottung, auf Genozid.

Der menschenverachtende Zynismus und totalitäre Herrschaftsanspruch des Pharaos, unter dem die hebräischen Fronarbeiter zu leiden hatten, werden insbesondere in Ex 5 geschildert. Als Mose und Aaron um Urlaub für das Volk bitten, um einen Gottesdienst für JHWH in der nahen Wüsten

feiern zu können (Ex 5,3), nimmt der Pharao dies zum Anlass, auf schikanöse Weise den Arbeitssoll der Fronarbeiter zu erhöhen. Sie müssen sich bei der Lehmziegelherstellung künftig das Stroh selber von den Stoppeln der Äcker zusammensuchen, aber trotzdem denselben Tagessoll an Lehmziegeln abliefern wie zuvor (V. 6–10). Die Arbeitsunterbrechung für einen Gottesdienst ist für den Pharao nur ein Zeichen von Faulheit; der Gottesdienst bildet für ihn die gefährliche Gelegenheit, „nach Lügenworten Ausschau zu halten“ (V. 9). Die brutale Bestrafung der hebräischen Vorarbeiter wegen der Unterschreitung des Arbeitssolls soll die Solidarität unter den Fronarbeitern zerstören (V. 14–19). Die ununterbrochene Monotonie der Arbeit unter den Schlägen der Aufseher soll den Israeliten jeden Lebensmut rauben. Auch hier drängt sich der Vergleich zur Zwangsarbeit in den KZ's und GULAG's des 20. Jahrhunderts auf.

Der maßlose Vernichtungswille des Gewaltherrschers wird dann noch einmal am Schilfmeer geschildert. Selbst nachdem der Pharao unter dem Druck der göttlichen Sanktionen eingewilligt hat, die hebräischen Fronarbeiter aus seinem Herrschaftsbereich zu entlassen, setzt er seine ganze Streitwagentruppe in Bewegung, um die unbewaffnete Menschengruppe wieder einzufangen (Ex 14,5–6). Lieber sie alle umbringen, als auf ihre Ausbeutung zu verzichten! Das ist so als würde man heute mit Panzern auf einen Flüchtlingstreck schießen!

Im Unterschied zur Befreiung eines Einzelnen von seiner Krankheit oder seiner Schuld, die in den biblischen Berichten als kurzzeitiger Akt geschildert wird, vollzieht sich die politische Befreiung einer großen Gruppe von Menschen nach biblischer Sicht in einem langen, immer wieder vom Scheitern bedrohten Prozess. Die ganzen ersten 14 Kapitel des Exodusbuches sind von seiner Erzählung ausgefüllt. Theologisch daran ist wichtig, dass Gott und Mensch zusammenwirken, um ihn zum Erfolg zu bringen. Es ist Gott, der den Israeliten mit der Bewahrung des Mose aus dem drohenden Genozid einen Rettungsmittler verschafft (Ex 2,1–10). Aber Mose scheitert erst einmal bei seinem ersten Rettungsversuch: Als er, obwohl am Pharaonenhof aufgewachsen, aus Solidarität mit den geschundenen Seinen einen ägyptischen Aufseher, der einen Hebräer quält, erschlägt, wird das von den Fronarbeitern nicht etwa als Fanal zum Aufstand verstanden. Sie sind so entsolidarisiert, dass sie ihn beim Pharao anzeigen, und Mose vor der drohenden Strafverfolgung außer Landes fliehen muss (V. 12–15). Dennoch lässt sich Gott rühren vom Stöhnen und Schreien der geschundenen Fronarbeiter, die zu ihm zum Himmel schallen (V. 22–25). In Midian erscheint er Mose und gibt ihm den Auftrag, diese, mit denen er sich als „seinem Volk“ voll und ganz solidarisiert, aus der ägyptischen Fron in das gelobte Land zu führen, in dem sich in Freiheit leben können (Ex 3,1–12).

Nach Ägypten zurückgesandt, trägt Mose den Hebräern Gottes Befreiungsbotschaft vor. Und diesmal findet er bei ihnen erstaunlicherweise Gehör. Die Fronarbeiter glauben dem göttlichen, aber völlig ungesicherten Verheißungswort; sie lassen sich auf das Risiko eines Befreiungsprozesses ein (Ex 4,29–31). Doch hält dieser Glaube nicht lange. Schon als die ersten Verhandlungen um eine Erleichterung der Fron in Ex 5 scheitern, überziehen die hebräischen Vorarbeiter

Mose mit schweren Vorwürfen, er hätte sie beim Pharao in Verruf gebracht und ihr Leben aufs Spiel gesetzt (V. 21), so dass dieser nur noch eine verzweifelte Klage an Gott richten kann:

Ex 5,22 Herr, warum hast du so übel an diesem Volk gehandelt und warum hast du mich denn gesandt?

23 Seit ich zum Pharao hineingegangen bin, um in deinem Namen zu reden, hat der übel an diesem Volk gehandelt, und du hast dein Volk überhaupt nicht gerettet.

Das Befreiungswerk scheint, kaum begonnen, schon wieder gescheitert zu sein. Mose sieht sich regelrecht von Gott düpiert. Erst diese tiefe Krise bringt Gott dazu, direkt in das Geschehen einzugreifen. Er schickt Mose immer wieder zum Pharao, um diesen mit seiner Befreiungsforderung zu konfrontieren: „Lass mein Volk frei, dass es mir in der Wüste diene!“ (Ex 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3) und bindet sich so eng an ihn, dass er dessen Sanktionsandrohungen im Falle einer Weigerung in Erfüllung gehen lässt. Er schickt seine kleinen Plagegeister, die Frösche, Bremsen und Heuschrecken, um den selbtherrlichen Potentaten in die Knie zu zwingen (Ex 7–10). Dem Sklavendienst stellt Gott dabei den Gottesdienst gegenüber. Dieser, den der Pharao den Fronarbeitern als Arbeitsunterbrechung verweigern wollte, wird damit zum Kennzeichen einer befreiten, menschenwürdigen Existenz erklärt. Als gewiefter Machtmensch reagiert der Pharao scheinheilig auf die göttlichen Sanktionen. Unter ihrem Druck macht er Zugeständnisse, zieht sie aber, sobald die Plage vorbei ist, wieder zurück: Wie wär’s mit einem Gottesdienst im Lande (Ex 8,21–24)? Ja, ihr dürft außer Landes ziehen, aber die Kinder müssen hierbleiben (Ex 10,8–11). Aber Mose lässt sich nicht auseinanderdividieren. Beharrlich fordert er die Freilassung des ganzen Volkes. Erst als der Pharao verärgert die Verhandlungen abbricht, kündigt er die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen an (Ex 11,4–6). Erst jetzt, als die göttliche Sanktion des Liebeste trifft, was der Pharao und die Ägypter haben, gibt sich der mächtige Pharao geschlagen und erlaubt den Hebräern den Auszug aus seinem Herrschaftsbereich (12,31–32). Aber schon bald bereut er seine Entscheidung wieder, und sucht, die Entlassenen mit militärischer Gewalt am Schilfmeer wieder einzufangen (Ex 14,1–7). Noch einmal droht der gesamte Befreiungsprozess zu scheitern. Angesichts der militärischen Übermacht beschimpfen die Israeliten ihren Führer Mose, sie gemein hintergangen zu haben und wünschen sich in die Unfreiheit zurück:

Ex 14,11 Gab es denn keine Gräber in Ägypten, dass du uns genommen hast, damit wir in der Wüste sterben? Was hast du uns angetan, dass du uns aus Ägypten herausgeführt hast?

12 War das nicht das Wort, das wir zu dir in Ägypten gesprochen haben? „Lass uns in Ruhe! Wir wollen den Ägyptern dienen!“ Denn es ist besser für uns, den Ägyptern zu dienen als in der Wüste zu sterben.

Mose muss sein ganzes Gottvertrauen ins Spiel bringen, um eine Massenpanik zu verhindern. Er versichert den Geängstigten: Gott wird für euch kämpfen (Ex 14,13–14). Und diesmal lässt Gott

Mose nicht im Stich: Er versenkt die ganze stolze Streitwagentruppe des Pharaos, die hinter den Flüchtenden nachjagt, im Schilfmeer. Erst dieses wunderbare Eingreifen Gottes bringt die nun endgültig aus dem ägyptischen Sklavenhaus befreiten Israeliten zum Glauben zurück (14,31). Trotz der göttlich-menschlichen Kooperation in diesem langen Befreiungsprozess, ist auch die politische Freiheit von Gott geschenkte Freiheit.

Wenn Huldreich Zwingli, der immer wieder auf die Exodusgeschichte Bezug nahm, indem er sie sowohl mit den Freiheitskriegen der Schweizer als auch mit der reformatorischen Befreiung der Christen von der päpstlichen Bevormundung parallelisierte, zu dem Urteil kam, dass Gott selber der Freiheit wohlwollend gegenüberstehe, da er bezeugt, dass er die Kinder Israels aus Ägypten geführt habe, weil sie der ägyptische König und sein Volk gnadenlos und schmähdlich behandelten,¹⁸ dann hat er damit meiner Meinung nach recht. Gott will nicht die Unterdrückung, sondern die Freiheit der Menschen! Nach einem solchen Verständnis wäre das Exodusbuch theologisch grundlegend für das rechte Verständnis des befreienden oder auch erlösenden Handelns Gottes.

3. Die Gestaltung der verdankten Freiheit am Sinai

Die Befreiung der Israeliten aus der Unterdrückung gehört zu dem, was man in der Philosophie „Freiheit wovon“ oder „negative Freiheit“ nennt. Es ist jedoch eine Illusion zu glauben, dass sich aus einer Befreiung aus einem Unterdrückungssystem notwendigerweise die Etablierung einer freiheitlichen Gesellschaft entwickelt. Der bekannte amerikanische Historiker Timothy Snyder hat in seinem jüngsten Buch „Über die Freiheit“ genug historische Beispiele gesammelt, wo eine solche Entwicklung nicht stattfand (prominentestes Beispiel: Russland unter Jelzin und Putin).¹⁹ Darum gehören auch die Sinaiereignisse des Exodusbuches, wo sich Gott aus den aus der Unterdrückung befreiten Fronarbeiten sein Volk Israel schuf, notwendigerweise zur biblischen Freiheitsgeschichte hinzu.²⁰

Am Sinai legte Gott die Grundlagen für die dankbare Reaktion der Befreiten auf ihre von ihm geschenkte Befreiung. In dem am Sinai begründeten Gottesdienst können sie ihren göttlichen Befreier dankbar ehren. Und in der freiwilligen Übernahme seiner Gebote erhalten sie eine Richtschnur, ihre gewonnene Freiheit in der Zukunft zu wahren.²¹

Kommen wir zuerst zum Gottesdienst, dessen wichtige Rolle für eine freiheitliche Gesellschaftsordnung häufig übersehen wird. Der Kampf um die Gewährung eines Freiraums für den Gottesdienst spielte schon im Befreiungsprozess eine wichtige Rolle. Einen Gottesdienst für JHWH zu feiern, war in Ex 5,1.3; 7,16 u.ö. ein Freiheitsfanal gegen Ausbeutung und Tyrannei. Er dient – noch ganz abgesehen davon, was in ihm geschieht – der Humanisierung einer totalisierten Arbeitswelt und einer Begrenzung des totalitären politischen Herrschaftsanspruchs. Am Sinai bekommt dieser Gottesdienst seine inhaltliche Füllung. Es ist der Ort, an dem die Dankbarkeit gegenüber dem göttlichen Befreier eingeübt wird (Ex 18,10–12), wo erinnert wird, dass die erlangte Freiheit keineswegs selbstverständlich ist, sondern geschenkte Freiheit bleibt. Darüber hinaus besiegelt der Gottesdienst den Bund zwischen Gott und seinem Volk, in den die Israeliten

freiwillig eintreten und der ihnen eine privilegierte Gottesnähe beschert (Ex 19,6 („Volk von Priestern“, die Grundstelle für das Priestertum aller Gläubigen! 1.Petr 2,9) und in dem sie auf seine Gebote verpflichtet werden (Ex 24,4–8). So dient der Gottesdienst, in dem diese Gebote immer wieder verkündet werden, der Einübung des Schrittes von der „Freiheit wovon“ zu der „Freiheit wofür“, zur „positiven Freiheit“, d.h. zu einer Gestaltung einer freiheitlichen und solidarischen Gemeinschaft für die Zukunft.

Ebenso wichtig ist der „Gottesdienst im Alltag“, der am Sinai begründet wird, d.h. der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und Gesetzen. Dieser ist nun nicht etwa als Fremdbestimmung zu denunzieren, die dem Zwang des Pharaos nicht unähnlich sei. Denn es gibt keine Gestaltung der Freiheit ohne Verpflichtung; und es ist der befreiende Gott, der seinem Volk Weisung erteilt, wie sie in Zukunft bei ihm bleiben und ihre Freiheit bewahren können.²²

Diese Zielrichtung ist nicht bei allen in die Sinaiperikope eingestellten Gebots- und Gesetzestexten offensichtlich, wohl aber an dem allen vorangestellten Dekalog (Ex 20,2–17), wie schon mein alter Heidelberger Kollege Frank Crüsemann vor vielen Jahren gezeigt hat:²³ Fremdgötter- und Bilderverbot schützen nicht nur das intime Gottesverhältnis Israels zu JHWH, sondern auch vor Vergötzung von Geld oder politischer Macht. Das Sabbatgebot räumt ausdrücklich auch den abhängigen Arbeitern eine wöchentliche Arbeitsruhe ein, wo sie sich erholen und, wenn sie wollen, an Gottesdiensten teilnehmen können. Das Elterngebot schützt das würdevolle Überleben der alten, arbeitsunfähig gewordenen Eltern; das Ehebruchsverbot den familiären Wirtschaftsbetrieb vor dem Eindringen eines fremden Chefs. Das Verleumdungsverbot sichert den gesellschaftlichen Frieden und das Funktionieren der Rechtsprechung. Das Diebstahlverbot schützt ausdrücklich das persönliche Eigentum als eine Grundlage individueller Freiheit. Doch der Gier nach Ausweitung des eigenen Eigentums auf Kosten anderer wird im 10. Gebot eine klare Absage erteilt.²⁴

Über den Dekalog hinaus werden am Sinai eine Vielzahl sozialer Schutzgebote erlassen, welche die wirtschaftlich Schwachen und sozial Ausgegrenzten vor Unterdrückung und Ausbeutung bewahren sollen. So wird etwa die Schuldklaverei, die damals ein selbstverständlicher Teil des antiken Kreditwesens war, weil ohne staatliche Eigentumsgarantie dem Kreditherren das Recht zustand, die säumigen Schuldner ihre Schulden abarbeiten zu lassen, angesichts deren massenhaften Missbrauchs, welche Propheten wie Amos anklagen (Am 2,6–7), schon im sog. Bundesbuch auf maximal 7 Jahre begrenzt (Ex 20,2–3), egal wie hoch die Schulden waren. Und das Deuteronomische Gesetz fordert sogar ein Startkapital für den entlassenen Schuldklaven und begründet diese dem Zweck der Schuldklaverei widersprechende Sonderleistung für den Kreditgeber ausdrücklich mit der persönlich auf ihn applizierten Exodusgeschichte:

Dtn 15,12 Wenn dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, sich dir verkauft, so soll er dir sechs Jahre dienen, im siebten Jahr aber sollst du ihn freilassen.

13 Und wenn du ihn freilässt, sollst du ihn nicht mit leeren Händen ziehen lassen.

- 14 Von deinen Schafen, von deiner Tenne und von deiner Kelter sollst du ihm kräftig aufladen; womit dich JHWH, dein Gott, gesegnet hat, sollst du ihm geben.
- 15 Und du sollst daran denken, dass du Sklave warst im Lande Ägypten und dass dich JHWH, dein Gott, befreit (קָנָה: losgekauft) hat. Darum gebe ich dir heute dieses Gebot...

Ähnliche Schutzgebote gelten für Fremdlinge, die als eine Art Gastarbeiter im alten Israel tätig waren (Ex 22,20-22; 23,9). Sie sind nicht nur in das Sabbatgebot eingeschlossen (20,10), sondern werden ausdrücklich auch in das Nächstenliebesgebot einbezogen (Lev 19,33-34). Ein solches humanes Konzept, dass sich die Freiheit gerade am Lebensrecht der wirtschaftlich Schwachen und sozial Ausgegrenzten entscheidet, geht weit über die Vorstellungskraft der frühen Neuzeit in Europa hinaus und sprengt auch noch heute kapitalistische und nationalistische Konzeptionen.

4. Die Freiheitsforderung der oberschwäbischen Bauern im Jahr 1525

Gestatten Sie mir eine Vorbemerkung: Ich bin kein Experte für die Geschichte der frühen Neuzeit und der Reformationsgeschichte. Wenn ich mich entschlossen habe, mich in beide ein wenig einzuarbeiten (vgl. die Literaturliste),²⁵ dann war das durch die kontroversen Diskussionen um das Denkmal für den Weingartener Vertrag veranlasst, dessen 500. Jubiläum sich im April-Mai dieses Jahres zum 500. Mal jährt.

Das Freiheitsideal der Bauern in dieser Auseinandersetzung lässt sich am besten in den „Zwölf Artikeln“ greifen, auf welche sich die Vertreter der drei oberschwäbischen Bauernhaufen, die sich zu „christlichen Vereinigungen“ zusammengeschlossen hatten, die Baltringer, die Allgäuer und die See-Bauern, wohl vom 5.-7. März 1525 in Memmingen einigten.²⁶ Schon diese Einigung auf einen Text ist ein kleines Wunder, wenn man die Zeit der Studentenrevolte in den 1968-Jahren miterlebt hat. Ich gestehe, dass mir diese Artikel aus meinem Theologiestudium völlig unbekannt waren, so sehr hatte auch in Heidelberg deren Verurteilung durch Luther gewirkt, um so mehr war ich von ihnen überrascht. Wohl verfasst von dem gebildeten Lientheologen Sebastian Lotzer, ein von den Baltringern angeheuerter Memminger Kürschner, und wahrscheinlich mit einer Vorrede versehen vom Memminger Pastor und Reformator Christoph Schappeler, der aus St. Gallen stammte und ein Freund Zwinglis war, sind sie das Dokument einer von der Reformation geradezu begeisterten Landbewegung in Oberschwaben.²⁷ Am 19. März erstmals in Augsburg in Druck gegangen, wurden die Zwölf Artikel in nicht weniger als 25 Druckausgaben aus 14 Städten über ganz Süd- und Mitteldeutschland verbreitet (z.B. Konstanz, Reutlingen, Straßburg, Speyer, Regensburg, Nürnberg, Würzburg, Magdeburg, Erfurt, Zwickau und Breslau). Insgesamt sind wohl in wenigen Monaten des Jahres 1525 an die 25.000 Exemplare gedruckt worden. Die Zwölf Artikel waren damals genauso populär wie die Lutherschriften.

Vergleichbar mit den Lutherschriften, sind die Zwölf Artikel mit einer Fülle von Bibelstellen versehen, die jeweils an den Rand der Artikel gestellt werden. Sie wollen sich explizit auf die biblische Botschaft gründen. Die Bauern erklären sogar im 12. Artikel, dass sie sich belehren lassen wollen, wenn eine ihrer Forderungen nicht der Bibel entsprechen würde bzw. behalten sich vor, in Zukunft noch weitere aus der Bibel abzuleiten. Sie sind somit ein authentisches bibeltheologisch begründetes, sozialpolitisches Zeugnis, das Luthers Postulat vom Priestertum aller Gläubigen lebendig für sich in Anspruch nahm. Überall ist das durch die biblische Botschaft gestärkte Selbstbewusstsein des damals von vielen Adligen und Geistlichen verachteten dritten Standes spürbar.²⁸

Wie stark die drei Bauernbünde, die sich „Christliche Vereinigungen“ nannten, von der Reformationbewegung inspiriert waren, zeigt sich am deutlichsten daran, dass sie in ihrem ersten Artikel das Besetzungsrecht für ihre Prediger auf ihren Dörfern forderten, die ihnen „das heilige Evangelium lauter und klar predigen“ sollten, „ohne jeden menschlichen Zusatz, Lehre und Gebot“.²⁹ Sie hatten es satt, von den adligen oder klösterlichen Patronaten mit schlecht ausgebildeten Vertretern der alten Lehre abgespeist zu werden. Darum verlangten sie im zweiten Artikel auch das Verfügungsrecht über den großen Zehnten, um diese Abgabe endlich wieder dem von Karl dem Großen vorgesehenen Zweck der Besoldung der Geistlichen zuzuführen, die aber längst auch für andere Zwecke verwendet wurde und die sogar beliehen oder verkauft werden konnte. Ähnlich dem Armenzehnt im Alten Testament wollten die Gemeinden den Teil der Abgabe, der von der Besoldung ihres Predigers übrig blieb, zur Versorgung der Bedürftigen des Dorfes verwenden (vgl. Dtn 14,28–29; 26,12). Und nur der allerletzte Rest sollte für andere öffentliche Zwecke zur Verfügung stehen. Es geht den Bauern neben ihren Kampf gegen mancherlei willkürliche Übergriffe ihrer Herrschaften bei der Jagd-, Wald-, Gewässer- und Weidenutzung in den Zwölf Artikeln sehr wohl auch um eine begrenzte politische Partizipation, um eine kommunale Mitbestimmung.

Im Mittelpunkt der Zwölf Artikel steht allerdings die politische Forderung der Bauern nach Abschaffung der Leibeigenschaft im Dritten der Artikel, auf den wir uns hier aus Zeitgründen konzentrieren wollen. Die Leibeigenschaft war eine Form der Halbsklaverei, die sich aus feudalen Herrschaftsstruktur des Mittelalters ergeben hatte. Die adligen und geistlichen Herren beanspruchten für den Schutz, den sie ihren Untertanen gewährten, Zugriffsrechte auf den Leib, d.h. die Person ihrer Pächter. Sie umfasste in Oberschwaben die weitgehende Aufhebung der Freizügigkeit, die Bauern waren und blieben an ihre Scholle gebunden, dazu die Aufhebung der freien Partnerwahl, die Bauern durften nur eine Frau ehelichen, die Leibeigene des gleichen Herrn war, und mussten bei einer sog. „ungenossamen Ehe“ erhebliche Strafzahlungen leisten oder gingen gar des Erbes für ihre Kinder verlustig. Bei Ableben eines Leibeigenen konnten ihr Herr bis zu zwei Drittel der beweglichen Habe für sich beanspruchen. Auch konnten die Herren ihre Leibeigenen zu Arbeitsleistungen verpflichten, egal ob es denen zeitlich passte oder nicht. So stellte die Leibeigenschaft in Oberschwaben wohl nur teilweise eine Form der wirtschaftlichen Ausbeutung, sondern vor allem ein „lästiges und erniedrigendes Attribut persönlicher Unfreiheit dar.“³⁰

Im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit suchten die weltlichen und geistlichen Herren die Leibeigenschaft ihrer Untertanen so weit wie möglich – teilweise mit gefälschten Urkunden³¹ – auszuweiten, um so den territorialen und personellen Bestand ihrer kleinen, oft verstreuten Herrschaftsgebiete zu festigen. Zu deren Arrondierung wurden nicht selten mit den Ländereien auch die zugehörigen Leibeigenen zwischen den Herrschaften ausgetauscht, oder „wie ain fich“ verkauft, wie es die Betroffenen formulierten.³² Es ist darum kein Zufall, dass sich gerade gegen dieses diskriminierende und entwürdigende Herrschaftsinstrument Protest erhob.

Schauen wir uns den Dritten Artikel aus dem Manifest der Bauern genauer an:³³

Jes 53,4–6 1.Petr 1,18–19	Zum Dritten: Es ist bisher Brauch gewesen, dass man uns zu Leibeigenen der Herren gemacht hat, was angesichts der Tatsache, dass uns Christus alle mit seinem kostbaren Blutvergießen erlöst und losgekauft hat, den (kleinen) Hirten wie den Höchsten, keinen ausgenommen, wirklich beklagenswert ist.
1.Kor 7,21–24	Darum ergibt sich aus der (Heiligen) Schrift, dass wir frei sind und (frei) sein wollen.
Röm 13,1–7 SapSal 6,2–6 1.Petr 2,13–14	Nicht dass wir völlig frei sein wollen, keine Obrigkeit (mehr) haben wollen, das lehrt Gott nicht.
Dtn 6,1.5 Mt 4,9–11 Luk 6,31–32 [vgl. Mt 25,40] Mt 7,12 Joh 13,34–35	Wir sollen nach den Geboten (Gottes) leben, nicht nach freiem menschlichen Mutwillen, sondern Gott lieben, ihn als Herrn in unserem Nächsten erkennen und alles tun, was wir auch gerne hätten, was uns Gott im Abendmahl zuletzt geboten hat.
Röm 13,1	Darum sollen wir nach seinem Gebot leben. Es zeigt und weist uns dieses Gebot an, dass wir der Obrigkeit nicht nur gehorsam sein sollen, nicht allein der Obrigkeit, sondern wir sollen uns gegen jedermann demütig erweisen, so dass wir auch gerne gegenüber unserer erwählten und gesetzten Obrigkeit (so uns von Gott gesetzt ist) in allen gebührenden und christlichen Dingen gerne gehorsam sind.
Apg 5,29 ein christliches Angebot	Wir haben auch keinen Zweifel, dass ihr uns als wahre und rechte Christen aus der Leibeigenschaft gerne entlassen werdet oder uns aus dem Evangelium erweist, dass wir zu recht leibeigen sind.

Hatten sich die Bauern bei früheren Aufständen gerne auf das „Alte Recht“ gegenüber willkürlichen neuen Bräuchen berufen, so beziehen sie sich 1525, inspiriert von der reformatorischen Bibelauslegung, auf das Evangelium bzw. das „göttliche Recht“, wie sie es nannten, und bringen dieses gegen den Brauch der Leibeigenschaft in Anschlag. Jesus Christus habe durch seinen Kreuzestod alle Menschen, nicht nur die hochstehenden Adligen, sondern auch die einfachsten Menschen der bäuerlichen Bevölkerung erlöst und freigekauft. Dazu verweisen sie auf den

Gottesknecht von Jes 53, der ja keineswegs nur die Sünde und Schuld der Gemeinschaft auf sich genommen hat, sondern nach V. 4–5 auch ihre „Krankheit und Schmerzen“, damit sie Frieden hätte. Davon, dass die Gläubigen von ihrem „nichtigen Wandel nach väterlicher Weise“ durch „das teure Blut Christi“ erlöst bzw. losgekauft sind (λυτρώομαι), wird in 1.Petr 1,18–19 gesprochen. Hier ist zwar nicht explizit von Leibeigenschaft die Rede,³⁴ aber unter „eurem nichtigen Wandel nach väterlicher Weise“ (ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου) lässt sich aus der Sicht der davon Betroffenen durchaus dieser beklagenswerte Brauch verstehen.

Wenn die Bauern aus der Bibel die Folgerung ziehen, dass sie durch Gottes Erlösungswerk in Jesus Christus frei geworden sind und darum auch frei sein wollen, dann ordnen sie hier gut reformatorisch Indikativ und Kohortativ zueinander: Sie wollen die ihnen von Gott geschenkte Freiheit dankbar nutzen und in ihrem Leben gestalten. Zwar lesen sie in der genannten Bibelstelle 1.Kor 7,21–24 sicher auch, dass Paulus in seiner Naherwartung den Sklaven, die Christen geworden sind, grundsätzlich rät, in ihrem sozialen Stand zu verharren. Aber immerhin gesteht er ja auch zu, derjenige Sklave, der die Chance habe, frei zu werden, solle diese als die bessere Lebensmöglichkeit ergreifen (V. 21b). Und die paulinische Mahnung von V. 23: „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte!“, konnten darum die Bauern in dem Sinne verstehen, dass sie als von Christus Befreite den von Menschen eingeführten Brauch der Leibeigenschaft nicht länger akzeptieren sollten. Dies sind übrigens meines Wissens die einzigen Stellen aus dem Neuen Testament, die man überhaupt für die Beendigung der Sklaverei oder Halbsklaverei in Anspruch nehmen kann!

Mit den beiden folgenden Abschnitten versichern die Bauern, dass sie mit der Abschaffung des diskriminierenden Herrschaftsinstruments der Leibeigenschaft keinesfalls die Obrigkeit beseitigen wollten. Sie wollen ganz im Sinne von Dtn 6,1ff. ihre Freiheit nutzen, um nach Gottes Geboten zu leben; und dazu gehört auch die Anweisung aus Röm 13,1–7 und 1.Petr 2,13–14, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten. Allerdings erinnern die Bauern gleich durch Hinweis auf die entlegene Stelle aus Sapiaientia Salomonis 6,2–6 daran, dass auch die Obrigkeit den Gesetzen Gottes unterstellt ist und für den Missbrauch ihrer Macht von Gott zur Rechenschaft gezogen wird. Grenzenlose Freiheit wäre für die Bauern ein Handeln nach „freiem fleischlichen oder menschlichen Mutwillen“, was sie anhand der Geschichte von der Versuchung Jesu in Mt 4 und Luk 6 als teuflische Verführung brandmarken, der sie nicht erliegen wollen. Vielmehr wollen sich die Bauern durch das Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,5) leiten lassen, das, weil uns Gott im Nächsten begegnet (vgl. Mt 25,40), in der Goldenen Regel (Mt 7,12) und dem Liebesgebot Jesu: „Liebet euch untereinander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 13,34–35), sein Pendant findet. So wird nach Sicht der Bauern das Gehorsamsgebot gegenüber der Obrigkeit in das christliche Gottes- und Nächstenliebesgebot eingeordnet. Gottes- und Nächstenliebe sollen ihrer Meinung nach auch in den politischen Raum ausstrahlen. Soweit die Obrigkeit in diesem Rahmen nichts Ungebührliches oder Unchristliches verlange, wollen die Bauern ihr gerne gehorsam leisten. Hier deutet sich vorsichtig eine christliche Widerstandstheologie an.³⁵

Allerdings wäre ein Festhalten an der Leibeigenschaft in einer christlichen Gesellschaft nach Meinung der Bauern so etwas Ungebührliches. Und so bekräftigen die Bauern im Schlussabschnitt des Dritten Artikels ihre felsenfeste Erwartung, dass wenn die Herren nur ihre Rolle als „wahre und rechte Christen“, die ja auch sie sein wollen, ernst nähmen, sie ihre christlichen Untertanen gerne aus der Leibeigenschaft entlassen würden. Denn als Christen sollen auch die Herren nach Apg 5,29 Gott mehr gehorchen als den Menschen. Nicht nur die Befreiungstat Christi, sondern auch die Nächstenliebe der Christen untereinander erweist die Leibeigenschaft als ein unter Christen unwürdiges Herrschaftsinstrument.³⁶

Ich weiß nicht, wie es Ihnen gegangen ist. Die Bibelauslegung der Bauern, für die der Laientheologe Sebastian Lotzer die Grundlage gelegt hat, ist zwar nicht zwingend – in der Bibel ist von der Leibeigenschaft natürlich nirgends ausdrücklich die Rede – aber doch respektabel. Sie hätte die christlichen Adligen und Äbte Oberschwabens, die im Schwäbischen Bund vereinigt waren, durchaus zum Nachdenken und Einlenken bringen können, wie im Weingartener Vertrag immerhin als Möglichkeit versprochen wurde. Das gilt um so mehr, als schon im Mittelalter die Juristen, die hinter dem Sachsenspiegel (1230),³⁷ dem sog. Schwabenspiegel (1287)³⁸ oder der Reformation des Kaisers Sigismund standen (1440)³⁹ die Leibeigenschaft ebenfalls mit Bezug auf die Bibel eigentlich für abschaffungswürdig erklärt hatten und der Humanist Erasmus von Rotterdam, der 1514–1529 in Basel lehrte, in seiner Fürstenerziehung aus dem Jahr 1516 dem späteren Karl V. in Löwen ans Herz gelegt hatte: Wie absurd es sei, „die als Sklaven zu halten, die Christus mit demselben Blut erlöst, der gemeinsamen Freiheit zugesellt, die er zusammen mit Dir durch dieselben Sakramente nährt und die er zu derselben Erbschaft der Unsterblichkeit berufen hat.“⁴⁰ Schon der Schwabenspiegel widerlegte die ziemlich weit hergeholte Ansicht, die drei Söhne Noahs legitimierten die mittelalterliche Drei-Stände-Ordnung, und der Fluch Noahs über seinen Sohn Ham (Gen 9,25–27) das Recht, den dritten Stand in einer Form von Sklaverei zu halten, mit Hinweis auf das Sabbat- und Jubeljahr im Alten Testament, das regelmäßige Sklavenentlassungen vorsah (Dtn 15; Lev 25).⁴¹ Wenn die meisten adligen und geistlichen Herren bei einer solchen, schon länger anhaltenden Debatte im Jahr 1525 immer noch nicht einlenken wollten und den Weingartener Vertrag scheitern ließen, dann lag das wohl weniger an den zu befürchtenden Machteinschränkungen, die eine Aufhebung der Leibeigenschaft hätte verursachen können, sondern mehr an der Empörung darüber, dass ihre „gnädige Herrschaft“, die sie ihrer Meinung nach ihren Untertanen stetig zukommen ließen, von einem Großteil Landbevölkerung nicht mehr genügend gewürdigt wurde.

5. Luthers Kritik an der Freiheitsforderung der Bauern

Angesichts dieser Diskussionslage wird noch schwerer verständlich, warum Luther in seiner Schrift „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ gegen Ende April 1525 den dritten Artikel über die Leibeigenschaft theologisch derart hart in Bausch und Bogen verurteilte. Da ist kein einziges Wort der Anerkennung für eine respektable, oder zumindest mögliche reformatorische Bibelauslegung, vielmehr diffamiert er deren Autoren mehrfach

als Falsch- oder Mordpropheten.⁴² Nach Luthers Meinung würde die Forderung, die Leibeigenschaft abzuschaffen erstens die „christliche Freiheit ganz fleischlich machen.“⁴³ Zweitens hätten auch Abraham und Propheten Leibeigene besessen,⁴⁴ hier denkt er wohl an Hausknechte wie Elieser oder Baruch, eine zumindest gewagte Gleichsetzung. Drittens wäre eine Forderung, welche den Herren die Herrschaft über den Leib ihrer Bauern entzöge, „räuberisch“,⁴⁵ und zwar besonders infam räuberisch, weil sie unter dem Deckmantel des Evangeliums geschähe.⁴⁶ Viertens wird auf die Argumentation des Paulus verwiesen, dass ein Sklave als Christ sehr wohl christliche Freiheit besitzen kann genauso wie ein Gefangener oder Kranker (1.Kor 7,21–24).⁴⁷ Weder wird dabei die Naherwartung des Paulus in Rechnung gestellt, noch sein Rat an den Sklaven erwähnt, er soll seine Chance zur Befreiung durchaus ergreifen (V. 21).⁴⁸ Und fünftens wird von Luther unterstellt, die Aufhebung der Leibeigenschaft, wolle alle Menschen gleich machen. Das würde aber das Reich Christi unzulässig mit dem weltlichen Reich vermischen, das nur mit der Ungleichheit von Menschen, von denen „etliche frei und etliche gefangen, etliche Herren und etliche untertan“ sind, funktionieren könne. Schließlich sei allein in Christo die Differenz zwischen Herrn und Knecht aufgehoben (Gal 3,28).⁴⁹ Doch hat Luther mit dieser strikten theologischen Dichotomie der von ihm vertretenen Zwei-Reiche-Lehre die Position der Bauern überhaupt richtig verstanden? Setzt er nicht unzulässig Untertan-Sein mit Leibeigener-Sein gleich? Die Bauern fordern ja ausdrücklich keine Aufhebung der Obrigkeit, sondern nur dass deren Herrschaftsinstrumente der biblischen Botschaft nicht völlig – etwa auch dem Nächstenliebesgebot – zuwider laufen dürfen.

Luther hat insofern exegetisch recht, dass bei Paulus das Erlösungswerk Jesu Christi in Tod und Auferstehung vornehmlich als Befreiung vom anklagenden Gesetz, von der Sünde und dem Tod verstanden wird (Röm 7,23–25; 1.Kor 15,54–57; 2.Kor 1,9–10) und nicht als eine Befreiung von Leibeigenschaft. Allerdings ist die Formulierung, „Christus habe mit seinem teuren Blut vom nichtigen Wandel nach väterlicher Weise befreit“ in 1.Petr 1,18–19 offener. Aber ordnet man dieses Befreiungswerk in einen weiteren biblischen Zusammenhang ein, dann lässt es sich kaum auf die Gewissensfreiheit und das eschatologische Heil des Individuums beschränken. Schon bei Paulus wird die Sünde nicht nur als individuelles Vergehen gegen Gott, sondern auch als eine überindividuelle Macht verstanden, die über den einzelnen Menschen regiert (Röm 6,14) und unter der er, ob er will oder nicht, steht (Röm 3,9; Gal 3,22). Diese Ausweitung auf das Gesellschaftliche wird noch deutlicher, wenn man das Alte Testament einbezieht. Das „Begehren“, (griechisch: ἐπιθυμέω; hebräisch: חָמַד) an dem Paulus in Röm 7,7–25 den Hang zum Sündigen exemplifiziert und das im 10. Gebot untersagt ist, wird z.B. beim Propheten Micha mit dem gleichen hebräischen Verb חָמַד als der sündige Drang der Großgrundbesitzer angeklagt, zur Ausweitung ihrer Ländereien möglichst viele Kleinbauern in die Schuldklaverei treiben zu wollen (Mi 2,1–5). Sünde gegen Gott, so deckten die Propheten auf, vollzieht sich sehr wohl auch im wirtschaftlichen und politischen Bereich, wenn das Lebensrecht der Schwächsten in der Gesellschaft nicht mehr gewahrt wird (Am 2,6–8). Sie kann auch in Sachzwängen oder ökonomischer Logik stecken. Nicht nur die Täter, auch die Opfer der Sünde werden durch Christus befreit.

Wenn man nun auch noch berücksichtigt, dass das Befreiungswerk Gottes im Exodusbuch mit einer politischen Befreiung aus Unterdrückung begann, dann kann man doch wohl kaum eine politische Dimension aus der Befreiungstat Gottes in Jesus Christus völlig ausschließen.

Wenn Luther den Bauern an einer anderen Stelle seiner Schrift vorhält, dass ihr Anliegen, ihren Leib und ihr Gut frei zu bekommen schon deswegen unchristlich sei, weil „das Evangelium sich weltlicher Sachen gar nicht annimmt und das äußerliche Leben allein in Leiden, Unrecht, Kreuz, Geduld und Verachtung der zeitlichen Güter und Lebens“ beschreibe,⁵⁰ dann klingt das fast so, als dürfe die biblische Botschaft gar keine Auswirkung auf eine Besserung der irdischen gesellschaftlichen Zustände haben. Eine derartige Sicht mag der Zwei-Reiche-Lehre Luthers Genüge tun, aber entspricht sie noch der Botschaft der Bibel Neuen und Alten Testaments?

6. Der Rückbezug auf den Exodus in der kontroversen Diskussion

An dieser Stelle ist es nun wichtig festzuhalten, dass sich die oberschwäbischen Bauern in ihren Zwölf Artikeln sehr wohl ausdrücklich auf die Exodusereignisse bezogen. In der Vorrede parallelisieren sie ihren Kampf um Befreiung von diskriminierender Unterdrückung und herrschaftlicher Willkür mit der Befreiung der „Kinder Israels ... aus der Hand des Pharao“ und stützen so ihre Hoffnung, dass Gott auch ihr Flehen erhören und sie erretten werde.⁵¹ Da die Vorrede wahrscheinlich vom Schweizer Pfarrer Schappeler stammt, ist hier ein Einfluss Zwinglis anzunehmen,⁵² der in seiner Theologie den Exodusereignissen eine auch für Christen bleibende Heilsbedeutung zubilligte.⁵³ Für Luther dagegen war der Exodus kein heilvolles Grunddatum mehr, schon gar nicht eines, auf das sich Christen beziehen könnten. Geradezu spöttisch forderte er die Bauern auf, dass, wenn sie sich schon auf das Exempel des Exodus berufen würden, dann sollten gefälligst darauf warten, dass Gott ihnen „einen Mose sende, der mit Zeichen und Wunder beweise, dass er von Gott gesandt sei.“⁵⁴ Dass er selber, auf den die Bauern als Befürworter ihrer Anliegen so viel Hoffnung gesetzt hatten,⁵⁵ ein solcher neuer Mose hätte sein können, kam ihm offenbar überhaupt nicht in den Sinn. Zu sehr fühlte er seine Mission einer kirchlichen Reformation durch die sozialpolitischen Bewegung der evangelischen Bauern gestört und gefährdet.⁵⁶

Dass schon damals im Jahr 1525 ein stärkerer Rückbezug auf den Exodus und das Alte Testament zu einem theologisch verständnisvolleren und politisch praktikableren Umgang mit der Freiheitsforderung der evangelischen Bauern hätte führen können, zeigt das Beispiel von Urbanus Rhegius, dem Reformator von Augsburg, der in Langenargen geboren wurde. Dieser hatte im März 1525 eine Schrift über die Leibeigenschaft verfasst, auf die Luther in seiner „Ermahnung zum Frieden“ verweist,⁵⁷ obwohl er sie offenbar nicht bis zum Ende gelesen hat.⁵⁸ Auch Rhegius lehnte die völlige Beseitigung der Leibeigenschaft ab, weil die Befreiung durch Jesus Christus nur das geistliche Reich betreffe. Insofern folgt er Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Aber anders als Luther erläutert Urbanus Rhegius den christlichen Herren eindringlich, wie ein „rechter und billiger“ Umgang, den Kol 4,1 mit den Sklaven anmahnt, in Bezug auf ihre Leibeigenen auszusehen

habe. Und dazu zieht Rhegius ausführlich die alttestamentlichen Sklavengesetze in Ex 21,2–6 und Dtn 15,12–18 heran, die eine unentgeltliche Entlassung der Schuldklaven nach 6 Jahren vorsehen, in Dtn 15,15 sogar mit ausdrücklichem Rückbezug auf die Befreiung aus Ägypten, die Rhegius wörtlich zitiert.⁵⁹ Zwar seien diese alttestamentlichen Gesetze für die christlichen Herren nicht mehr zwingend, aber sie bilden nach Rhegius einen immer noch gültigen göttlichen Kommentar zur Konkretisierung des christlichen Nächstenliebesgebots.⁶⁰ Die alttestamentlichen Sklavengesetze sollen den christlichen Herren zur Gewissensschärfung dienen. Und darum empfiehlt ihnen Rhegius tatsächlich, ihre Leibeigenen im 7. Jahr unentgeltlich freizulassen. Sie sehen, eine gesamtbiblisch orientierte protestantische Theologie hätte damals durchaus das Potential gehabt, zu einer besseren Berücksichtigung der Freiheitsbestrebungen der oberschwäbischen Landbevölkerung beizutragen.

Aber leider ließen sich die Allgäuer und schwäbischen Adels- und Klosterherrschaften in ihrer ganz überwiegenden Mehrheit auch von Urbanus Rhegius im April 1525 nicht bewegen, zügig in Verhandlungen in Richtung auf den von ihm gewiesenen Kompromiss einsteigen, wie es im Weingartener Vertrag den Bauern eigentlich zugesichert worden war. Als Georg Truchsess von Waldburg, auf dessen Initiative der Vertrag vor allem zurückging, Anfang 1526 mit seinen Bauern einen Vertrag schloss, der auch die Möglichkeit eines Freikaufs von der Leibeigenschaft vorsah, war es zu spät.⁶¹ Längst hatte die sozialpolitische Landbewegung nach der Weinsberger Bluttat vom 14. April 1525 eine militärische Dynamik von Gewalt und Gegengewalt entwickelt, die nicht mehr zu stoppen war, und Mitte Mai im Massaker der Schlacht von Frankenhausen blutig eskalierte. Als Luther den Weingartner Vertrag, den er als Gnade Gottes begrüßte, Anfang Mai in Thüringen noch einmal veröffentlichte, fiel ihm nichts anderes mehr zur Beilegung des Konfliktes ein, als den aufrührerischen Bauern den unwiederbringlichen Verlust ihres Seelenheils zu verkünden und ultimativ zur sofortigen Aufgabe ihres Kampfes aufzufordern.⁶²

7. Resümee: Das Scheitern der ersten europäischen Menschenrechtsbewegung und seine Folgen für die Protestantische Kirche und Theologie

Ich weiß nicht, wie es Ihnen ergangen ist, aber ich empfinde diese Geschichte vom Anfang des Bauernkriegs in Oberschwaben fast als tragisch. Zur 475. Jahrfeier hat der damalige Bundespräsident Johannes Rau in Memmingen am 21. März 2000 die große, zeitübergreifende Bedeutung der Zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern herausgestellt. Er sagte in seiner Rede: „Die Zwölf Artikel enthalten im Kern die Überzeugung von der Universalität der Menschenrechte.“⁶³ Ich meine, er hat recht. Im Kampf der oberschwäbischen Bauern gegen die diskriminierende Leibeigenschaft und unterdrückende Herrscherwillkür ging es erstmals in Europa um so etwas wie die Würde des Menschen. Und die Universalität dieser Würde, die allen Menschen, den Niedrigsten wie den Höchsten zukommt, wurde damals theologisch aus der Universalität der Erlösungstat Jesu Christi abgeleitet. Die universale christliche Heilsbotschaft im Neuen Testament und die Idee einer universalen Menschheit jenseits ihrer Differenzierung in Völker oder in soziale Klassen im Alten Testament sind ja ein Kennzeichen der jüdisch-christlichen Tradition.

Doch so hoffnungsvoll diese erste, noch christlich motivierte Freiheitsbewegung in Deutschland begann, so schnell scheiterte sie tragisch. Die Gründe sind vielfältig. Ich möchte nur einige wenige benennen. So sehr die Reformation Luthers die Bewegung von der Bibel her beflügelte, und mit ihrem antiklerikalen Impetus, der die Autorität bischöflicher und klösterlicher Herrschaften unterminierte, begünstigte, verstärkte sie die damit verbundene konfessionelle Konfrontation, so dass die meisten altgläubigen Herrschaften die Freiheitsforderungen der Bauern rigoros ablehnten. Die Lutheraner galten den meisten von ihnen sowieso schon als Aufrührer. Wenn die protestantisch inspirierten Bauern sich verbündeten, um ihre sozialpolitischen Forderungen unter Berufung auf die Bibel durchzusetzen, dann bestätigte das nur ihr negatives Vorurteil, verhinderte einen gütlichen Ausgleich und provozierte die Entscheidung zu einer militärischen Bekämpfung. Dass der Weingartener Vertrag scheiterte, hat erst einmal mit der empörten Hartleibigkeit der altgläubigen, weltlichen und geistlichen Herrschaften in Oberschwaben und im Allgäu zu tun.

Doch die protestantisch gesinnte, ländliche Freiheitsbewegung ist nicht nur an der militärischen Überlegenheit ihrer Gegner gescheitert, sondern auch an der mangelnden Unterstützung durch die und fehlende Einigkeit unter den reformatorischen Theologen. Luther ließ die oberschwäbischen Bauernvereinigungen ziemlich schnöde im Stich, entzog ihnen Forderungen die bibeltheologische Legitimation und bekämpfte sie schließlich offen. Warum er sich nicht ihretwegen mit den regional näher wirkenden Reformatoren wie Urbanus Rhegius in Augsburg, Christoph Schappeler in Memmingen oder Huldreich Zwingli in Zürich austauschte, ist mir ein Rätsel. Er hätte seit Ende 1524 Zeit dazu gehabt. War er nicht informiert, oder wollte er nicht? Auch Zwingli hat etwa ebenfalls gegen eine einfache Verweigerung der Zahlung des Zehnten Stellung bezogen, doch verhinderte er durch seine offenere theologische Position, die eine mögliche politische Neuordnung der Sache durch den Rat der Stadt einschloss, dass es zu einem Bauernaufstand im Züricher Umland kam.⁶⁴

Schließlich scheiterte diese christlich motivierte Freiheitsbewegung an einer zu enggeführten Theologie, welche nicht das ganze Spektrum der biblischen Botschaft Alten und Neuen Testaments berücksichtigte. Wenn Luther die christliche Freiheitsbotschaft ganz auf den inneren Menschen beschränkte und auf das jenseitige Heil des Einzelnen fokussierte, dann blieb für die Gestaltung des politischen Lebens der Christen außer dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und einem geduldigen Erleiden des Unrechts nicht viel übrig. Dass die kleinen christlichen Gruppen zur Zeit des Neuen Testaments gar keine Möglichkeit zur politischen Gestaltung der Gesellschaft hatten, blieb völlig unbedacht. Um eine substantielle politische Orientierung zu finden, hätte nur die bewusste Einbeziehung der alttestamentlichen Traditionen, die von der Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Gesellschaft handeln, korrigierend und ergänzend weiterhelfen können, wie es z.B. Urbanus Rhegius zumindest versucht hat.

Das Scheitern der bäuerlichen Freiheitsbewegung auch infolge einer teilweise insuffizienten protestantischen Theologie hatte mindestens drei schlimmen Folgen: Erstens ging – zumindest in Süddeutschland – die protestantische Landbevölkerung den sich bildenden Evangelischen

Kirchen verloren. Enttäuscht von Luther und verfolgt von den Altgläubigen, wurden die ober-schwäbischen Bauern fast alle wieder katholisch.⁶⁵

Zweitens verlor der Protestantismus in Deutschland einen Großteil seiner Laienbewegung. Aus der Reformation, die anfangs auch von begeisterten Gruppen von unten getragen worden war, wurde eine Reformation von oben, in der die Fürsten eine tragende Rolle spielten und in welcher der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit von Röm 13,1–7, wo es ja eigentlich nur um das Bezahlen von Steuern gegangen war, zum zentralen christlichen Gebot aufstieg.⁶⁶

Drittens verlor die protestantische Theologie, welche die erste Menschenrechtsbewegung in Europa mit initiiert hatte, besonders in Deutschland den Anschluss an die weitere Entwicklung der Menschenrechte in der Moderne.⁶⁷ Während in den USA bei der Erklärung der Menschenrechte ein Bezug auf die biblische Tradition immer noch erkennbar war, sind doch auf der berühmten amerikanischen Freiheitsglocke Worte aus dem alttestamentlichen Jobeljahrgesetz: „*Proclaim Liberty throughout all the land unto all the inhabitants thereof*“ (Verkünde im Lande die Freiheit für alle seine Bewohner; Lev 25,10) eingraviert, wurden die grundlegenden Freiheitsrechte seit der Französischen Revolution in Europa vorwiegend außerhalb Deutschlands, abseits der Kirchen und teilweise sogar gegen sie und ihre Theologie entwickelt und durchgekämpft.⁶⁸ Erst seit 50 Jahren bemühen wir uns theologisch und kirchlich ernsthaft um eine Korrektur, ohne aber die Fehlentwicklungen und theologischen Irrtümer klar zu benennen.

Ja, das ist traurige Geschichte, die auch ganz anders hätte verlaufen können. Vielleicht wäre es nötig, sie wirklich einmal genauer offen und ehrlich aufzuarbeiten.⁶⁹

8. Literaturverzeichnis

- Albartz, Rainer, Der Auszug Israels aus Ägypten und das christliche Freiheitsverständnis, in: Veronika Bachmann / Annette Schellenberger / Frank Ueberschaer (Hg.), Menschensein in Weisheit und Freiheit. FS Thomas Krüger (Orbis Bibliolus et Orientalis 296), Leuven / Paris / Bristol, CT: Peeters, 2022, 20–34.
- Albartz, Rainer, Exodus, Band I, Ex 1–18; Band II, Ex 19–40 (Zürcher Bibelkommentare 2.1–2), Zürich: Zürcher Verlag, ²2017 (2012); 2015.
- Albartz, Rainer, Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog, in: Ders., Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels (BZAW 326), Berlin / New York: de Gruyter, 2003, 157–185.
- Balz, Horst / Schrage, Wolfgang, Die „Katholischen“ Briefe (NTD 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1993.
- Basse, Michael, Freiheit und Recht in biblischer Perspektive. Luthers Stellungnahme zu den Zwölf Artikeln der Schwäbischen Bauern, in: Hasselhoff, Görg K. / Mayenburg, David von (Hg.), Die Zwölf Artikel von 1525 und das „Göttliche Recht“ der Bauern – rechtshistorische und theologische Dimensionen (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 8), Würzburg: Ergon, 2012, 163–177.
- Blickle, Peter, Die Revolution von 1525, München: Oldenbourg, ³1993.
- Blickle, Peter, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München: Beck, 2003.
- Brecht, Martin, Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schap-pelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg, ZKG 85 (1974), 174–208.

- Crüsemann, Frank, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78), München: Kaiser 1983.
- Erasmus von Rotterdam, *Fürstenerziehung. Institutio Principis Christiani*, hrsg. von Anton J. Gail, Paderborn: Schöningh, 1968.
- Franz, Günther (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, in: Rudolf Buchner (Hg.), *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte der Neuzeit*, Band 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Gogarten, Friedrich, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena: Diederichs, 1932.
- Hamm, Bernd, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Hasselhoff, Görge K. / Pietsch, Andreas, *Zum Schriftgebrauch in den Zwölf Artikeln*, in: Ders. / Mayenburg, David von (Hg.), *Die Zwölf Artikel von 1525 und das „Göttliche Recht“ der Bauern – rechtshistorische und theologische Dimensionen* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 8), Würzburg: Ergon, 2012, 45–65.
- Heidenreich, Benjamin, *Ereignisse ohne Namen? Zu Vorstellungen des ‚Bauernkriegs‘ von 1525 in den Schriften der ‚Aufständischen‘ und in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 59), Berlin / Boston: de Gruyter / Oldenbourg, 2019.
- Heinemann, Gustav, *Der Rechtsstaat als theologisches Problem*, in: Ders., *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften*, München: Kaiser, 1989, 26–36.
- Hoyer, Siegfried (Hg.), *An die Versammlung gemeiner Bauernschaft. Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg (1525)*, Leipzig: Bibliographisches Institut, 1975.
- Huber, Wolfgang, *Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt*, München: Beck, 2012.
- Huber, Wolfgang, *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt*, München: Beck, 2012.
- Huber, Wolfgang / Tödt, Heinz Eduard, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart / Berlin: Kreuzt, 1977.
- Hübner, Jörg, *Ethik der Freiheit. Grundlegung der Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Junghans, Helmar (Hg.), *Die Reformation in Augenzeugenberichten*, Düsseldorf: Karl Rauch 1967.
- Kannowski, Bernd, *Die Umgestaltung des Sachsenspiegels durch die Buch'sche Glosse* (MGH Schriften 56), Hannover: Hahn, 2007.
- Kaufmann, Thomas, *Der Bauernkrieg. Ein Medienereignis*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2024.
- Koller, Heinrich (Hg.), *Reformation Kaiser Sigismunds* (Monumenta Germanica historica IX), Stuttgart: Anton Hiersemann, 1964.
- Lassberg, Friedrich Freiherr von (Hg.), *Der Schwabenspiegel oder Schwäbisches Land- und Lehensrecht-Buch*, Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 1840.
- Laube, Martin, *Tendenzen und Motive im Verständnis der Freiheit*, in: Ders. (Hg.), *Freiheit* (Themen der Theologie 7), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 255–267.
- Luther, Martin, *Der Weingartener Vertrag mit Vorrede und Nachwort*, in: Franz, Günther (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs*, Band 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, 216–223.
- Luther, Martin, *Ein Sendbrief an den Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)*, in: Otto Clemen, *Luthers Werke in Auswahl*, Band 2, Berlin: de Gruyter, 1950, 1–27.
- Luther, Martin, *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen nach Mose richten sollen*, in: Korsch, Dietrich (ed.), *Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Band 1: *Glaube und Leben*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 525–549.
- Luther, Martin, *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525)*, in: Otto Clemen (Hg.), *Luthers Werke in Auswahl*, Band 3, Berlin: de Gruyter 1966, 47–68.
- Luther, Martin, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, in: Otto Clemen (Hg.), *Luthers Werke in Auswahl*, Band 3, Berlin: de Gruyter, 1966, 69–74.
- Maurer, Justus, *Prediger im Bauernkrieg* (CThM 5), Stuttgart: Calwer, 1979.
- Michaelis, Heinz, *Die Verwendung und Bedeutung der Bibel in den Handschriften der Bauern von 1525/26. Unter Berücksichtigung der bedeutendsten Reformentwürfe aus der Zeit des 15. Jahrhunderts*, Diss.Masch. Greifswald 1953.
- Moltmann, Jürgen, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser, 1991.
- Müller, Walter, *Wurzeln und Bedeutung des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Leibeigenschaft im Bauernkrieg 1525*, *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung* 93 (1975), 1–41.
- Pantle, Christian, *Der Bauernkrieg. Deutschlands großer Volksaufstand*, Berlin: Propyläen, 2024.
- Rhegius, Urbanus, *Von Leibeigenschaft oder Knechtschaft*, in: Laube, Adolf / Seiffert, Hans-Werner (Hg.), *Flugschriften der Bauernzeit*, Köln / Wien: Böhlau: 1978, 242–260.
- Roper, Lyndal, *Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525*, München: Fischer, 2024.

- Rudolf, Hans Ulrich, Ende und Ausgang – Der Weingartener Vertrag und die Folgen, in: Kuhn, Elmar (Hg.), Der Bauernkrieg in Oberschwaben (Oberschwaben – Aussichten und Ansichten), Tübingen: Bibliotheca academica, 2000, 199–232.
- Schwerhoff, Gerd, Der Bauernkrieg. Geschichte einer wilden Handlung, München: Beck, 2024.
- Snyder, Timothy, Über die Freiheit, München: Beck, 2024.
- Vögele, Wolfgang, Menschenrechte zwischen Recht und Theologie. Begründung von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlag, 2000.
- Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ³2005 (1992).

Anmerkungen

- ¹ Dabei handelt es sich um den theologischen Teil der Pfarrkonferenz des Bezirks Ravensburg/Bodensee der Evangelischen Landeskirche Württemberg. An diesem nehmen neben den aktiven auch die pensionierten Pfarrerinnen und Pfarrer teil. In deren Kreis fanden Vortrag und Diskussion am 13. Februar 2025 vormittags in zwei Durchgängen im Saal der Matthäus-Gemeinde von Ravensburg statt. Der Vortrag wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.
- ² Vgl. Albertz, Exodus, 2 Bände, Zürich 2012 und 2015.
- ³ S. Clemen II, 11.27; WA 7, 20–21.38.
- ⁴ Vgl. Röm 8,21; 1.Kor 10,29; 2.Kor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13.
- ⁵ Vgl. Huber, Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg in die Freiheit, 222–232; Ders., Von der Freiheit, 10–131.
- ⁶ Laube, Tendenzen und Motive im Verständnis der Freiheit, vgl. bes. a.a.O., 255–278
- ⁷ S. Moltmann, Geist des Lebens, 111–135; Welker, Gottes Geist, 241–245.
- ⁸ Noch 1932 hielt etwa der lutherische Theologe Friedrich Gogarten die Menschenrechte mit ihrem individualistischen Vollkommenheitsideal und ihrem Anspruchsdenken für die Theologie als unakzeptabel, da der Mensch nach theologischer Sicht unaufhebbar böse sei und vom Staat am Kampf aller gegen alle gehindert werden müsse, vgl. Gogarten, Politische Ethik, 115–122; Huber / Tödt, Menschenrechte, 53–54.
- ⁹ S. Clemen II, 17; WA 7, 27. Sonst lässt Luther in der Schrift die gesellschaftliche Ebene von Organisation und Wirtschaft aus und springt gleich von der individuellen Ebene auf das Verhältnis zur Obrigkeit.
- ¹⁰ S. u. S. 13f.
- ¹¹ Laube, Tendenzen, 186.
- ¹² Huber, Freiheit, 22.
- ¹³ So etwa im Buch von Jörg Hübner, Ethik der Freiheit, 2012.
- ¹⁴ Etwa in Huber, Freiheit, 151–152, oder in Moltmann, Geist des Lebens, 112–114. Ausführlicher dazu Albertz, Auszug Israels, 22–23. Das „Exodusschweigen“ in der gegenwärtigen systematischen Theologie hängt wohl auch mit der fast durchgängigen Ablehnung der amerikanischen Befreiungstheologie in Europa zusammen, welche den Exodus Israels in eine große Befreiungsgeschichte Gottes einordnete, die für alle Völker in Jesus Christus ihr Ziel findet.
- ¹⁵ Dazu S. u. S. 14ff.
- ¹⁶ Wohl stellt der Historiker Peter Blickle, Leibeigenschaft, 245, zutreffend fest: „Freiheit gehört nicht zu den Schlüsselbegriffen des Alten und Neuen Testaments,“ doch unterschätzt er die Bedeutung der erzählten oder geforderten Befreiungsvorgänge.
- ¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher Albertz, Israels Auszug, 24–28, und die Einzelauslegungen in Ders., Exodus I, 39–255.
- ¹⁸ Vgl. Zwingli, „Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz“ aus dem Jahr 1522, in: Werke I, 171: „Welcher fryheit got selber günstig ist, als er bezügt hat in dem, das er alle kinder Israels uß Egypten gefuert hat, darumb, das sy die egyptischen küng und volck ungnädiglich und schwächlich hieltend; lys exodum.“ So kann Bernd Hamm mit einem gewissen Recht sein Buch „Zwinglis Reformation der Freiheit“ betiteln.
- ¹⁹ Vgl. Snyder, Freiheit, 33–39.
- ²⁰ Dies wurde bisher in der alttestamentlichen Forschung nicht immer genügend gewürdigt, vgl. nur die einflussreiche These Gerhard von Rads, dass die Sinaitrade eine eigenständige Größe gewesen sei, die erst sekundär und sehr spät mit der Exodus-Landnahme-Tradition verbunden wurde, so von Rad, Problem, 15–36.
- ²¹ Vgl. ausführlicher Albertz, Israels Auszug, 28–33.
- ²² Erst beim Verfassen des zweiten Bandes meines Kommentars wurde mir bewusst, dass die Kapitel Ex 18–40 mit ihren beiden Schwerpunkten „Gebote und Gottesdienst“ dem dritten Teil „Von der Dankbarkeit“ des Heidelberger Katechismus entsprechen, der ebenfalls von den Geboten Gottes und vom Gebet handelt, vgl. Albertz, Exodus II, 7–8.

-
- ²³ Vgl. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, 41–86. Nicht nur die – leider von Luther gestrichene – Prädikation des Prologs „der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhause, geführt habe“ (Ex 20,2), sondern auch das Sabbatgebot in der Fassung des Deuteronomiums (Dtn 5,15) beziehen sich explizit auf den Exodus zurück.
- ²⁴ Zu dieser knapp skizzierten Auslegung vgl. ausführlicher Albertz, *Exodus II*, 51–72.
- ²⁵ Von den zum Jubiläumsjahr erschienenen Büchern zum Bauernkrieg, bietet Christian Pantle, *Bauernkrieg*, 52–96, eine gute Übersicht. Das Werk der britischen Historikerin Lyndal Roper, *Freiheit*, 151–166.299–306, steuert vertiefende gesellschaftliche und theologische Hintergründe bei. Eine detaillierte ereignishistorische Darstellung der hier interessierenden Epoche liefert Gerd Schwerhoff, *Bauernkrieg*, 131–193. Allerdings spielt er deren geschichtliche Bedeutung für heute herunter. Das einzige von einem Theologen geschriebene Buch, Thomas Kaufmann, *Bauernkrieg*, 137–183, beschreibt die Auseinandersetzung detailliert als Medienereignis, was einen interessanten Neben-aspekt darstellt, ist aber leider tendenziell apologetisch, indem es die Zeugnisse auf Seiten der Bauern theologisch abwertet und Luthers und Melanchthons Kritik daran verständlich zu machen versucht.
- ²⁶ Eine orthographisch leicht modernisierte Fassung des frühneuhochdeutschen Textes findet sich mit den Marginalien bei Franz, *Quellen*, 174–179; ein Faksimile-Druck bei Blickle, *Revolution*, 321–327. Eine Fassung in modernem Deutsch, aber leider ohne Marginalien, wird von Junghans, *Die Reformation*, 288–293, geboten.
- ²⁷ Die Beteiligung von reformatorisch gesinnten Geistlichen am Bauernaufstand hat Maurer, *Prediger*, genauer untersucht. Nach seinen Ergebnissen war gerade in Süddeutschland ihre Zahl so hoch, dass man von einer regelrechten „Spaltung der Reformation“ in dieser Zeit reden kann (a.a.O., 213). Kaufmann, *Bauernkrieg*, 154, möchte aus den Abweichungen, die zwischen den etwas früheren Memminger Artikeln (vgl. Franz, *Quellen*, 168–171) und den später gedruckten Zwölf Artikeln bestehen, folgern, dass letztere „nicht primär ein Dokument bäuerlichen Selbstverständnisses“ waren, sondern der Eigenmächtigkeit Lotzers entsprangen, die entscheidend dazu beigetragen habe, „Luther gegen die Bauern einzunehmen“ (Kaufmann, *Bauernkrieg*, 176). Doch sind auch schon die Memminger Artikel von protestantischer Theologie gefärbt. Außerdem unterschätzt Kaufmann wohl den intensiven Austausch, der bei allen Aufstandsbewegungen zwischen den eigentlich Betroffenen und ihren intellektuellen Wortgebern besteht. Hätten die Zwölf Artikel nicht dem bäuerlichen Selbstverständnis entsprochen, wären sie kaum so populär geworden.
- ²⁸ Vgl. Martin Brecht, *Der theologische Hintergrund*, 194. Auch nach seiner Sicht wurde durch die Zwölf Artikel „das Programm der Bauern ein religiös-soziales und der Bauernkrieg zu einer evangelischen Bewegung.“ Diese positive Sicht zumindest des oberschwäbischen Bauernkriegs, die Brecht in jüngeren Jahren vertreten hat, überrascht angesichts meiner Erfahrungen mit ihm. Ist sie dem württembergischen Heimatgefühl geschuldet?
- ²⁹ Wenn es dann einige Zeilen weiter heißt: „dass wir allein durch den wahren Glauben zu Gott kommen ... und allein durch seine Barmherzigkeit selig werden“ mit Rückbezug auf Gal 2,16, dem locus classicus der lutherischen Rechtfertigungslehre, dann ist die protestantische Ausrichtung der Bauernbewegung erwiesen.
- ³⁰ So die Einschätzung von Walter Müller, *Widerstand gegen die Leibeigenschaft*, 9.
- ³¹ So etwa das Kloster Weingarten, das im Jahr 1409 einen gefälschten Stiftungsbrief des Herzog Welf verfasste, um damit viele Hagenauer Bauern in die Leibeigenschaft zu pressen, vgl. Müller, a.a.O., 5–8, Anm. 16.
- ³² So in der Kritik des Augsburger Publikums an einer Predigt, die Urbanus Rhegius im Februar 1525 über Röm 13 gehalten hatte und auf die er mit seiner Schrift über die Leibeigenschaft, die er Anfang März verfasste, reagieren will, vgl. Laube/Seiffert, *Flugschriften*, 258; dazu genauer Zschoch, *Urbanus Rhegius*, 223–224.
- ³³ Eigene leicht interpretierende Übertragung in modernes Deutsch. In den Marginalien werden nur die Kapitel der biblischen Bücher genannt; die Versangaben sind von mir ergänzt.
- ³⁴ Gemeint ist wohl ursprünglich die ererbte götzendienerische Lebensweise, vgl. Balz / Schrage, *Briefe*, 79.
- ³⁵ Voll ausformuliert findet sich eine erste protestantische Widerstandstheologie dann wenig später während der zweiten Maihälfte 1525 anonym in Nürnberg gedruckten Flugschrift „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“, vgl. die Edition von Siegfried Hoyer aus dem Jahr 1975. Sie weist sprachliche und sachliche Verbindungen zu den oberschwäbischen Zwölf Artikeln auf. Blickle, *Leibeigenschaft*, 255–257, meint sogar, sie Christoph Schappeler, vielleicht zusammen mit einem Freund, zuweisen zu können. Doch bleibt das unsicher. Nach Brecht, *Der theologische Hintergrund*, 208, liegt die große Leistung dieser Schrift „in dem relativierten funktionalen Obrigkeitsbegriff, der es erlaubt, das Handeln und Verhalten der Obrigkeit zu überprüfen und in Frage zu stellen.“ Die Flugschrift bedürfte allerdings immer noch einer umfassenderen theologischen Untersuchung und Würdigung.
- ³⁶ Die Auslegung hat gezeigt, das zumindest im untersuchten dritten Artikel alle genannten Schriftstellen einen sinnvollen Bezug zu den theologischen und sozialpolitischen Ausführungen des Haupttextes haben. Der Schriftgebrauch der Zwölf Artikel ist bisher nur wenig untersucht worden, vgl. Michaelis, *Verwendung*; Hasselhoff / Pietsch, *Schriftgebrauch*. Während es Michaelis in seiner Greifswalder Dissertation von 1953 noch hauptsächlich darum ging zu erweisen, dass die Bibelstellen keineswegs nur eine zeitgemäße „Maskierung“ des Textes darstellen, wie die marxistische Sicht des Bauernkriegs behauptete (a.a.O., 147–148), kommen Hasselhoff und Pietsch 2012 zu dem Ergebnis, dass sie „nicht immer direkte ‚Belegstellen‘, sondern zum Teil auch nur recht lose Assoziationen“ darstellen (a.a.O., 59). Das methodische Problem besteht darin, dass die Marginalia nur die Kapitel benennen, und nicht immer eindeutig ist, auf welche Verse daraus besonders Bezug genommen wird. Nach meinem Eindruck lässt sich aber, sofern man die Bibeltexte nicht nur exegetisch, sondern auch aus der Sicht der Betroffenen interpretiert, für die allermeisten der genannten Bibelstellen ein sinnvoller bibeltheologischer Bezug aufweisen. Sie sind kein theologisches Beiwerk, was erst Sebastian Lotzer oder Christoph Schappeler den eigentlich profanen Forderungen der Bauern übergestülpt hätten, wie Kaufmann, *Bauernkrieg*, 150–159, nahelegen möchte.
- ³⁷ Vgl. Landrecht § III 42, s. Kannowski, *Umgestaltung*, 287.
- ³⁸ Vgl. § 308 „Wie man beweret, daz nieman dez andern eigen si ze rehte“, Lassberg, *Schwabenspiegel*, 131–133.
- ³⁹ Vgl. Heinrich Koller, *Reformation Kaiser Sigismunds*, 276–284.
- ⁴⁰ S. Erasmus, *Fürstenerziehung*, 102–103.
- ⁴¹ Lassberg, *Schwabenspiegel*, 132.
- ⁴² Clemen III, 50; 55; 56; 60; 61; 64; 65.

-
- ⁴³ Clemen III, 64.
- ⁴⁴ Clemen III, 65.
- ⁴⁵ Clemen III, 65.
- ⁴⁶ Clemen III, 54; vgl. 58–59.
- ⁴⁷ Clemen III, 65.
- ⁴⁸ Michael Basse, Freiheit und Recht, 175, gibt den interessanten Hinweis, dass Luther in seiner Auslegung von 1.Kor 7,21–24 schon 1523 selber erwogen hatte, dass „es möglich sein sollte, sich aus der Leibeigenschaft zu lösen, wenn der Grundherr einwillige“ (vgl. WA 12, 128–129; ähnlich in seiner Auslegung von Dtn 15 im Jahr 1525, vgl. WA 14, 655). Doch in der politischen Konfrontation waren solche exegetischen Überlegungen für Luther offenbar nebensächlich oder vergessen.
- ⁴⁹ Clemen III, 65.
- ⁵⁰ Clemen III, 62.
- ⁵¹ Wörtlich heißt es in der Vorrede: „Hat er die Kinder Israels erhört, die zu ihm schrien, und aus der Hand des Pharaos befreit, kann er nicht auch heute die Seinen erretten? Ja, er wird sie erretten! Und (zwar) in Kürze!“ mit Verweis auf Ex 3,7–10; 14,10–14 und Luk 18,7–9. Einen ähnlichen ermutigenden Rückbezug auf den Exodus weist auch die Flugschrift „An die Versammlung der gemeinen Bauernschaft“ auf, vgl. die Edition von Hoyer S. 113.
- ⁵² Das Bemühen von Brecht, Hintergrund, 201–202, die Zwölf Artikel ganz im Rahmen der Theologie Luthers zu deuten und einen Einfluss Zwinglis zurückzuweisen, wird gerade angesichts ihrer positiven Aufnahme des Exodusmotivs fragwürdig.
- ⁵³ S. o. S. 6. So dezidiert Heidenreich, Ereignisse, 180, der insbesondere auf die ähnlichen Formulierungen in Zwinglis Schrift „Wer Ursach gebe zum Aufruhr“ vom Dezember 1524 verweist, s. Zwinglis sämtliche Werke III, 468–469. Heidenreichs Versuch, die Exodusthematik hinter allen zwölf Artikeln nachzuweisen, geht wohl zu weit.
- ⁵⁴ Vgl. Clemen III, 61–62; WA 18, 320–321. Der fehlende positive Rückbezug auf den Exodus hängt damit zusammen, dass Luther im Kampf gegen die „Schwärmer“ aus grundsätzlichen hermeneutischen Erwägungen nicht nur dem mosaischen Gesetz, sondern auch der Befreiung Israels aus Ägypten einzig für die Juden noch eine bleibende Geltung zubilligen wollte, während die Christen mit der Gabe des Gottessohnes über ein anderes und davon völlig unabhängiges Heilszeichen verfügten, so Luther, Unterrichtung, 534–535, einer Schrift aus dem Jahr 1526, die auf eine Predigt nach dem Bauernkrieg zurückgeht. Dass Luther nicht nur die Geltung des mosaischen Gesetzes (abgesehen vom Dekalog), sondern auch der Befreiung Israels aus Ägypten ausschließlich auf die Juden beschränkt wissen wollte, hängt damit zusammen, dass für ihn die göttliche Sinai-theophanie, die zugleich auf die Schaffung eines geistlichen und weltlichen Reiches zielt, von seiner Zwei-Reiche Lehre her als eine einmalige Ausnahme erschien, die keine allgemeine, sondern nur auf einen Einzelfall beschränkte Bedeutung haben könne (a.a.O., 533). Dass eine Religion sowohl eine geistliche als auch eine politische Dimension aufweist, erweist sich dagegen aus religionsgeschichtlicher Perspektive in der Antike eher als der Normalfall.
- ⁵⁵ Vgl. Luthers erste Position in der Schiedsrichterliste der Memminger Bundesordnung, Laube / Seifert (Hg.), Flugschriften, 33–34; vgl. eine andere Liste bei Franz, Quellen, 150–151.
- ⁵⁶ Vgl. Clemen III, 58; WA 18, 313.
- ⁵⁷ Vgl. Clemen III, 65; WA 18, 327. Luther nennt Urban Regius dabei respektvoll seinen „Herrn und Freund“.
- ⁵⁸ So die wohl einzig mögliche Vermutung von Hellmut Zschoch, Urbanus Rhegius, 227, der dessen Übereinstimmungen und Abweichungen von Luther detailliert S. 224–228 herausarbeitet.
- ⁵⁹ Laube / Seifert, Flugschriften, 256–258.
- ⁶⁰ Vgl. die Einschätzung von Zschoch, Urbanus Rhegius, 226–227. Er schreibt u.a. „Rhegius geht mit dieser Qualifikation der sozialen Regeln des Alten Testaments als Normen christlicher Existenz und als Ausführungsbestimmungen zur christlichen Liebespflicht über Luthers Gesetzesverständnis hinaus und lehrt unverkennbar einen *tertius usus legis*“ (227). Ich habe mich darüber gefreut, dass in der Reformationszeit schon eine Position über die bleibende ethische Bedeutung der alttestamentlichen Thora für Christen ähnlich formuliert werden konnte, wie ich und andere sie heute, nach der Aufwertung, die das Alte Testament seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs christlicherseits erfahren hat, formulieren würden.
- ⁶¹ Vgl. dazu Rudolph, Ende und Ausgang, 229–231; Blicke, Revolution, 252–262. Gleiches gilt für die Erleichterungen, die dem Abt des Reichstifts von Kempten 1526 abgerungen wurden. Doch hielten sich die kleinen Verbesserungen der Lage der Bauern in Grenzen und wurden nicht in der Breite gesellschaftlich wirksam.
- ⁶² Vgl. Franz, Quellen, 216–223. Dort heißt es in Anrede an die Bauern: „Ihr seit nach der Seelen für Gott schon verdampft“ (223). Eine solche Formulierung ist für einen Theologen, der Gottes Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus ins Zentrum seiner Lehre gestellt hat, eine erschütternde Aussage, weil sie sich anheischt, Gottes Vergebungsbereitschaft auszuschließen und sein Urteil im Endgericht vorwegzunehmen. Angesichts der sich zuspitzenden militärischen Lage in Thüringen schätzte Luther in seiner Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ Anfang Mai die Zwölf Artikel dann sogar als „eitel verlogen“ und „eitel Teufelswerk“ ein, s. Clemen III, 69; WA 18, 357.
- ⁶³ Zitiert nach Pantle, Der Bauernkrieg, 304.
- ⁶⁴ Vgl. Hamm, Zwinglis Reformation, 103–106.
- ⁶⁵ Rudolph, Ende und Ausgang, 226, meint, allein schon aus der Tatsache, dass sich die Bauern auf den Weingartener Vertrag einließen und seiner Meinung nach damit „auf den Grundsatz, ihre Verhältnisse nach Maßgabe des Evangeliums neu zu ordnen“ verzichteten als ein Indiz dafür werten zu können, „wie wenig Reformation und Göttliches Recht im Bewusstsein der Bauern wirklich verankert waren.“ Doch ist diese Einschätzung aus mehreren Gründen fragwürdig. Erstens verzichteten die See-Bauern mit dem Weingartner Vertrag nicht auf ihre vom Evangelium her begründeten sozialpolitischen Forderungen, sondern glaubten, diese durch den Vertrag – gut christlich – auf friedliche Weise realisieren zu können. Sie wurden allerdings von ihren altgläubigen Herren, die den Vertrag fast alle ungerührt brachen, auf unchristliche Weise hinter Licht geführt. Zweitens kam die Enttäuschung hinzu, vom Wortführer der

reformatorischen Bewegung in schnöder Weise im Stich gelassen worden zu sein. Und drittens setzten, wie auch Rudolph a.a.O. eingesteht, die adligen und geistlichen Herren Oberschwabens nach der militärischen Niederlage der Bauern in anderen Regionen Deutschlands eine massive Gegenreformation in Gang, die nicht vor der Verfolgung, Inhaftierung und Hinrichtung evangelischer Prediger in Oberschwaben zurückschreckte. Es waren notorischer Vertragsbruch, mangelnde Solidarität und massive Verfolgung, die Oberschwaben wieder katholisch werden ließen.

- ⁶⁶ Vgl. Luthers gewaltige Ausweitung des vierten Dekaloggebots im großen Katechismus (1529), die das „Ehren von Vater und Mutter“ als Gehorsamspflicht nicht nur gegenüber den leiblichen Eltern interpretierte, sondern auch auf die Herren von Knechten und Mägden, die Schulmeister, Geistlichen und sogar die Landesherrn bezog. Damit erhielt der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit die Qualität eines fundamentalen Gottesgebots. Eigentlich geht es im Elterngebot gar nicht um Gehorsam, sondern um die Verpflichtung zur Versorgung und anständigen Behandlung der alten, arbeitsunfähig gewordenen Eltern. Schon eine Anwendung auf die bloße Kindererziehung findet sich in der Bibel nur spät und extrem selten in Eph 6,1–4; vgl. dazu Albertz, Elterngebot, 22–25.
- ⁶⁷ So urteilt etwa der Historiker Peter Blickle, der die Geschichte von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten ausführlich untersuchte, zusammenfassend: „Die Theologie hat den Emanzipationsprozeß der Menschen aus der Eigenschaft in die Freiheit nicht fördernd begleitet. Obwohl das Christentum mit seinen Axiomen Nächstenliebe und Gottesebenbildlichkeit des Menschen über ein auf Menschenrechte hin modellierbares Rohmaterial verfügte, ... haben die Reformatoren den Revolutionären von 1525 eingeschärft, daß Leibeigenschaft und göttliche Ordnung sich durchaus vertrügen.“ So Blickle, Leibeigenschaft, 307.
- ⁶⁸ Vgl. die gute Übersicht über die Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte im spannungsreichen Bezug zu Theologie und Kirche von Vögele, Menschenrecht zwischen Recht und Theologie, aus dem Jahr 2000. Sie setzt allerdings erst mit den wirkmächtigen Impulsen aus dem 17. und 18. Jahrhundert ein. Würde man die – leider – gescheiterte protestantische Freiheitsbewegung aus dem 16. Jahrhundert in diese Geschichte mit einbeziehen, ergäbe sich möglicherweise für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Menschenrechten ein etwas anderes Bild.
- ⁶⁹ Die Tatsache, dass es der kirchlich engagierte Jurist und Politiker Gustav Heinemann war, der als erster im Jahr 1967 öffentlich dafür plädierte, dass nach den Jahrhunderten eines obrigkeitsstaatlich orientierten Protestantismus in Deutschland die im Grundgesetz niedergelegten Menschenrechte endlich auch theologisch bejaht werden sollten und auch könnten (s. Heinemann, Rechtsstaat, 27–31.34–35), stellt für die evangelischen Universitätstheologen in Deutschland, zu denen auch ich gehöre, nicht gerade ein Ruhmesblatt dar.

VORGESCHLAGENE ZITATION:

Albertz, Rainer: Freiheit – Exodus - Bauernkrieg, tà katoptrizómena – Magazin für Kunst | Kultur | Theologie | Ästhetik, Ausgabe 156 – Thomas Müntzer / Kunst und Ethik, erschienen 01.08.2025

<https://www.theomag.de/156/pdf/ra01.pdf>