

## II. Reformation: Glaubenswahrheit statt Toleranz

### 1. Renaissance der augustinischen Gnadenlehre

Der Aufbruch der Humanisten endete mit dem Durchbruch der Reformation. Diese religiöse Erneuerungsbewegung wandte sich in der Nachfolge von John Wyclif (1330–1384) in England und Jan Hus (1369–1415) in Böhmen gegen das Papsttum.<sup>1129</sup> Insbesondere der Ablasshandel war den Reformern ein theologisches und politisches Ärgernis, weil er den Gläubigen ermöglichte, durch eine Geldzahlung von ihren Sünden kirchlich freigesprochen zu werden. Ab dem Jahr 1476 wurde den Gläubigen gar schmachhaft gemacht, durch ein finanzielles Entgelt selbst Verstorbene aus dem Fegefeuer erlösen zu können.<sup>1130</sup> Diese Unsitte wurde mit Rückgriff auf den Kirchenvater Augustinus bekämpft.<sup>1131</sup> Dessen Lehren passten in eine Zeit, in der Katastrophen, Kriege und Epidemien wie die Pest das Sicherheitsgefühl der Menschen zutiefst erschütterte.<sup>1132</sup> Der Mensch schien Augustinus unabhängig von seinem Handeln dem Schicksal und dem Tod völlig willkürlich ausgeliefert. Seine Gnadenlehre vermochte eine Antwort zu geben: Allein die Gnade Gottes war entscheidend für die Erlösung. Dem Menschen selbst hingegen war es unmöglich, irgendetwas zu seinem Heil beizutragen. Die Reformatoren stürzten sich auf diese augustinische Lehre,<sup>1133</sup> welche sie überarbeiteten und teilweise zuspitzten. Wenn es nämlich alleine die Gnade Gottes war, die erlösen konnte, und gute Werke dazu nichts beitragen konnten, so war das Konzept des Ablasshandels erledigt. Nicht mehr in ein solches kirchliches System zur Erlangung der Vergebung eingebunden, sondern direkt und einzig von Gottes Gnade abhängig zu sein, wurde von vielen Menschen zudem als ein Akt der Befreiung empfunden. Nicht zuletzt aus diesen Gründen vermochte die Reformation die alte Kirche in ihren Grundfesten zu erschüttern.

<sup>1129</sup> Vgl. HORN, Augustinus, S. 161 zum Einfluss von Augustinus auf Wyclif, der dessen Lehre der Prädestination erneuerte und die Kirche strikte dem Staat unterordnete. Der nominalistisch geprägte Wyclif beeinflusste wiederum Jan Hus (1369–1415).

<sup>1130</sup> Vgl. dazu MACCULLOCH, S. 174 ff.

<sup>1131</sup> Vgl. ROHLS, Ethik, S. 230 ff. zum vorreformatorischen Augustinismus.

<sup>1132</sup> Um 1347–1353 war eine erste grosse Pestepidemie in Europa ausgebrochen; BERGDOLT, S. 41 ff. Die Willkürlichkeit des Todes hatte infolgedessen bereits für Wyclif die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit dringlich werden lassen. Die Schuld an der Pest wurde tw. den Juden zugeschoben, weshalb es ab 1348 immer wieder zu Progromen mit unzähligen Opfern kam; vgl. HERLIHY, S. 81 ff. Ab dem Jahr 1493 trat zudem die Syphilis als neue Krankheit auf, die als Strafe für promiskuitives Sexualverhalten verstanden wurde.

<sup>1133</sup> Die Thesen von Andreas Bodenstein (Karlstadt; 1486–1541) aus dem Jahr 1517 bestehen nur aus Zitaten des Kirchenvaters; vgl. OTTMANN, Mittelalter, S. 38.

Die Reformation beziehungsweise die reformatorischen Lehren bildeten allerdings keine Einheit. Vielmehr hatte nahezu jede grössere Stadt und jedes Gebiet jeweils eigene Reformatoren, die vielfach ein eigenes Lehrgebäude zu entwickeln versuchten.<sup>1134</sup> Nachfolgend sollen die von Martin Luther, Ulrich Zwingli (1483–1531) und Johannes Calvin (1509–1564) geprägten reformatorischen Hauptströmungen auf ihre Möglichkeiten im Hinblick auf die Entwicklung von Toleranz und politischer Chancengleichheit untersucht werden.

## 2. Hauptlehren im Zeichen der Intoleranz

### a) Luther: Augustinismus und Obrigkeitsstaat

#### aa) *Antiphilosophische Glaubenswahrheit und Unfreiheit des Willens*

Als Ausgangspunkt für seine Theologie dienten Martin Luther einerseits die Briefe des Apostels Paulus und andererseits in grossem Mass die (späten) Schriften von Augustinus.<sup>1135</sup> Deren Auslegungen folgte er jedoch nicht einfach,<sup>1136</sup> sondern führte sie weiter, indem er unter anderem die skeptischen Untertöne des stets suchenden Augustinus ausmerzte. Der ehemalige Augustinermonch Luther kann in diesem Sinn als dessen «radikaler Schüler»<sup>1137</sup> verstanden werden. Ebenfalls prägend für seine Theorien ist seine mit den christlichen Humanisten geteilte Verachtung von Aristoteles, den er für das korrumpierte Papsttum mitverantwortlich machte: Es tue seinem Herzen weh, «dass der verdammte, hochmütige und schalkhafte Heide mit seinen falschen Worten so viel der besten Christen verführet und genarret hat».<sup>1138</sup> Luther wollte eine antiphilosophische Klarheit im Glauben erreichen und lehnte – im Gegensatz zu Erasmus – weitergehende humanistische Erörterungen über theologische Problemstellungen ab.<sup>1139</sup> Dies beinhaltete allerdings nicht die Ablehnung der Schulbildung. Luther verlangte ausdrücklich, dass in den deutschen Städten «christliche

---

<sup>1134</sup> Vgl. z.B. die Wittenberger Martin Luther und Philipp Melanchthon (1497–1560), der Celler Urbanus Rhegius (1489–1541), der Basler Johannes Oekolampad (1482–1531), die Zürcher Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger (1504–1575), die Strassburger Martin Bucer (1491–1551) und Wolfgang Capito (1478–1541), der Nürnberger Andreas Osiander (1498–1552), der Württemberger Johannes Brenz (1499–1570) und für die französischsprachige Schweiz Guillaume Farel (1489–1565) und Johannes Calvin.

<sup>1135</sup> Vgl. dazu SCHWARZ, S. 23 ff., insb. S. 33, wonach für Luther Augustinus «der vorzüglichste unter den lateinischen Kirchenvätern» war.

<sup>1136</sup> Vgl. WRIEDT, S. 215 ff.; auch SCHWARZ, S. 35.

<sup>1137</sup> FORST, Konflikt, S. 154; vgl. HEER, S. 198 mit Hinweis auf einen «manichäisch durchsäuernten Augustinismus» Luthers.

<sup>1138</sup> LUTHER, Adel, S.72.

<sup>1139</sup> Vgl. FLASCH, Kampfplätze, S. 243 ff. zur Kontroverse zwischen Erasmus und Luther.

Schulen» errichtet werden<sup>1140</sup> und die Kinder zur Schule gehen sollten.<sup>1141</sup> Diese Forderung lag darin begründet, dass für Luther die Heilige Schrift alleiniger Wertemassstab jedes Gläubigen war und daher von jedermann gelesen werden sollte.<sup>1142</sup> Er hoffte so den nicht bibelgestützten Kirchenlehren den Boden entziehen zu können.

Nach Augustinus' Vorbild gedachte Luther nur «klare, deutliche, reine Worte» zu verwenden und den Gläubigen sichere und schlichte Aussagen zu vermitteln – direkt und unverblümt.<sup>1143</sup> Der auf diesen Vorsätzen aufbauende Schreibstil des Reformators spiegelt seine rhetorische Brillanz und Sprachgewandtheit, die er in den Kampf um die Reformation einbrachte. Seine Schriften geben allerdings auch die ungebändigte Kraft eines cholerischen Gemüts voller innerer Spannungen wieder. Halbe Sachen gab es für Luther nicht. Die Wahrheit des Glaubens ertrug keine Zweideutigkeit, keine Abweichungen und keine Kompromisse. Luther meinte, das überall lauernde Böse mit allen Mitteln bekämpfen zu müssen. Demgemäss vermochte er der Friedenssehnsucht von Augustinus nichts abzugewinnen. Der von Erasmus und den Humanisten erträumte Glaubensfriede erschien ihm als lau und als ein Zeichen von Glaubensschwäche: «Wenn denn nun Gott wider Satan und all seinen Anhang streitet, wie sollt nicht Unfried in der Welt werden?» Gottes Wort muss und will nach Luther «die Welt ändern und erneuern», und keine Neuerung geht ohne «grossen Unfrieden und Blutvergiessen» vonstatten, was die Christen mit Geduld und Freude zu tragen haben.<sup>1144</sup> Zwist und Aufruhr in der Welt kommen somit ebenfalls «aus Gottes beschlossenen Rat».

Während Augustinus davor zurückgeschreckt war, die Konsequenz seiner Überlegungen in unmissverständlicher Härte auszusprechen – nämlich, dass es gar keinen freien Willen gibt – machte Luther keine derartigen Vorbehalte. In seiner Schrift *De servo arbitrio* (1525)<sup>1145</sup> rühmt er sich, mit Wyclif die «allerhärteste» Meinung zu vertreten, wonach der freie Wille nur «ein bloss Wort» und ein Nichts sei, denn «alles was geschieht, das muss also geschehen».<sup>1146</sup> Der freie

<sup>1140</sup> LUTHER, Schulen, S. 226.

<sup>1141</sup> LUTHER, Kinder, S. 230 ff., S. 255: «einfacher Menschen Kinder werden die Welt regieren müssen (...) denn die reichen Geizwänste könnens und wollens nicht tun (...). Ebenso vermögens die geborenen Fürsten und Herrscher allein nicht (...)».

<sup>1142</sup> Das Bildungsideal wurde vor allem vom humanistischen Melanchthon vertreten.

<sup>1143</sup> LUTHER, Willen, S. 91, auch S. 148.

<sup>1144</sup> LUTHER, Willen, S. 35. Milde und Güte sind «katholische Überreste»; HEER, S. 207.

<sup>1145</sup> Der Titel ist von Augustinus übernommen; FLASCH, Kampfplätze, S. 259 f.

<sup>1146</sup> LUTHER, Willen, S. 105, vgl. auch S. 145. Das von Melanchthon entworfene Augsburger Bekenntnis von 1530 schwächte Luthers Lehre ab, indem dem Menschen zugestanden wird, in alltäglichen Dingen frei zu entscheiden. Luther hatte seine Lehre indes nur in

Wille und die Herzen der Menschen hingegen seien «in des Teufels Gewalt», wenn sie nicht durch den göttlichen Geist «wunderlich erleuchtet werden».<sup>1147</sup> Die Vernunft sei «des teuffels hure»<sup>1148</sup>, weshalb der Mensch ohne die göttliche Gnade nichts zu wollen vermöge als nur Böses. Die Erbsünde hatte für Luther alle Menschen völlig und unwiederbringlich verdorben, was selbst den vom Heiligen Geist beseelten Menschen eine «schwere Last» sei. Wer daher nicht begnadet ist, in dem kann sich «nichts zum Guten» wenden, sondern es ist «nur eitel böse Lust und Neigung zum Bösen».<sup>1149</sup> Der Mensch wird letzten Endes wie ein Lasttier entweder von Gott oder vom Teufel gelenkt.<sup>1150</sup> Ein Drittes gibt es nicht.

Eine gewichtige theologische Auswirkung der lutherischen Lehre ist, dass der Mensch zu seiner Erlösung selbst nichts beizutragen vermag. Es ist dem Menschen nicht einmal gegeben, sich für den Glauben zu entscheiden. Der Mensch muss zwar für seine Rechtfertigung vor Gott unbedingt glauben (*sola fide*), dieser Glaube ist aber ein (unverdientes) Geschenk Gottes, das darüber hinaus nur wenigen Auserwählten zuteilwird. Allein durch Gottes Gnade, ohne jegliches eigenes Zutun, wird der Mensch gerechtfertigt (*sola gratia*). Es bringt dabei nichts, das göttliche Wirken verstehen oder erkennen zu wollen; das wäre nur «Sophisterei». Gott verbirgt «seine ewige unaussprechliche Güte und Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit». Es ist «die höchste Staffel des Glaubens», dennoch zu glauben, dass Gott der gütigste und gerechteste ist, obschon er den Menschen «notwendig verdammungswürdig» gemacht hat.<sup>1151</sup>

#### bb) Intoleranz und Obrigkeitsstaat

Mit Blick auf diese auf Augustinus zurückgehenden Lehren erstaunt es nicht, dass Luther in Bezug auf die Toleranzvorstellung einen ähnlichen Weg ging wie das antike Vorbild: Seine anfängliche Befürwortung von Toleranz gegenüber Katholiken, Ketzern und Juden wich, sogar noch deutlich stärker als bei Au-

---

den Hintergrund treten lassen, sie aber theologisch nie aufgegeben; T. MAHLMANN, Prädestination V, S. 119. Vgl. ferner T. KAUFMANN, Reformation, S. 590 zur unlutherischen Formulierung des Taufartikels im Bekenntnis.

<sup>1147</sup> LUTHER, Willen, S. 85.

<sup>1148</sup> Zit. nach FLASCH, Mittelalter, S. 690.

<sup>1149</sup> LUTHER, Willen, S. 283.

<sup>1150</sup> Vgl. dazu auch FLASCH, Kampfplätze, S. 269.

<sup>1151</sup> LUTHER, Willen, S. 47; WELZEL, S. 91 zum Einfluss des Nominalisten Gabriel Biel (ca. 1415–1495), wonach Gottes Wille «die Regel aller Gerechtigkeit und Richtigkeit» ist.

gustinus, der ausdrücklichen Aufforderung zu auch gewalttätiger Intoleranz gegenüber den Gegnern der lutherischen Reformation. Die Entwicklung folgte dabei im Gleichschritt mit der Institutionalisierung der neuen Kirche:

In seinem Werk *Von der weltlichen Obrigkeit* (1523) nahm Luther zunächst die augustinische Lehre der zwei Reiche auf,<sup>1152</sup> um zu begründen, weshalb die Anhänger der neuen Konfession durch einen altgläubigen Herrscher in seinem Glauben nicht beschränkt werden dürften. Der weltlichen Obrigkeit solle in Glaubensfragen keine Kompetenz zukommen.<sup>1153</sup> Die Menschheit müsse nämlich in zwei Teile geteilt werden: Die einen gehören zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. «Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus.» Diese sind die Angehörigen der unsichtbaren Kirche und benötigen weder ein weltliches Schwert noch weltliches Recht. «Aber die Ungerechten tun nichts Rechtes, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwingen und dringen, recht zu tun.»<sup>1154</sup> Der grösste Teil der Menschheit ist im Sinne von Luthers pessimistischem Menschenbild zu diesen Ungerechten zu zählen, «denn die Welt und die Menge sind und bleiben Unchristen, ob sie gleich alle getauft [sind] und Christen heissen».<sup>1155</sup> Ohne weltliches Schwert würden sie wie die «wilden, bösen Tiere» über die guten Menschen herfallen und sie vernichten.<sup>1156</sup>

Weil nun aber die Guten nur wenige sind und die meisten Menschen böse bleiben, müssen geistliches und weltliches Regiment strikte voneinander unterschieden werden, als «eines, das fromm macht», und ein anderes, «das äusserlich Frieden schaffe und bösen Werken wehret».<sup>1157</sup> Für die (wenigen) wahren Christen gilt, dass sie nur der Schrift folgen müssen (*sola scriptura*). Es wäre «ein gar überaus närrisch Ding», zu gebieten, der Kirche oder den Konzilien zu glauben.<sup>1158</sup> Das Gewissen der Gläubigen muss *frei* für Gottes Wort und die Gnade des Glaubens sein.<sup>1159</sup> in Übereinstimmung mit dem frühen Augustinus gelangte der frühe Luther vor dem Jahr 1525 daher zum Schluss, dass man niemanden zum Glauben zwingen könne und solle.<sup>1160</sup> Ketzer dürften nicht durch das weltliche Regiment zum Glauben gebracht werden und man könne sich nicht mit Gewalt gegen den Unglauben wehren: «Ketzerei ist ein geistlich Ding,

<sup>1152</sup> Vgl. dazu PREUSS, Luther, S. 139 ff.; SCHWARZ, S. 162 ff.

<sup>1153</sup> Vgl. KAMEN, S. 31.

<sup>1154</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 13 f.; vgl. auch ders., Willen, S. 32.

<sup>1155</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 16 («Denn der Bösen sind immer viel mehr als der Frommen»).

<sup>1156</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 15.

<sup>1157</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 16.

<sup>1158</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 30.

<sup>1159</sup> Vgl. auch FORST, Konflikt, S. 156.

<sup>1160</sup> LUTHER, Obrigkeit, S. 31.

das kann man mit keinem Eisen zerhauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken.»<sup>1161</sup> In diesem Sinne setzte sich Luther zu Beginn seines Wirkens gegen die Zwangsunterdrückung der katholischen Messe und sogar für die Wiedertäufer ein.<sup>1162</sup> In dieser frühen Phase der Reformation war Luther also ein Verteidiger der Toleranz. Den aus der Idee der zwei Regimenter abgeleiteten Toleranzgedanken scheint er indessen bereits kurze Zeit später völlig vergessen zu haben.<sup>1163</sup> Es stellt sich die Frage, was diesen fast schlagartigen Meinungswechsel verursachte.

Die reformatorischen Argumente hatten Forderungen nach sozialen Reformen geweckt,<sup>1164</sup> wobei insbesondere die Abschaffung der Leibeigenschaft zur Diskussion stand.<sup>1165</sup> Solchen Anliegen und ihrer christlichen Begründung stand Luther jedoch strikte ablehnend gegenüber. Zunächst noch mit einem Aufruf nach Mässigung verbunden,<sup>1166</sup> wandte er sich – wie Augustinus gegenüber den afrikanische Pächtern und Sklaven – in seiner Schrift *Wider die mörderischen Rotten der Bauern* (1525) radikal gegen die unterdrückten Bauern.<sup>1167</sup> Luther führte aus, dass die Obrigkeit getrost und mit gutem Gewissen gegen diese vorgehen könne und solle, denn es gebe nichts «Giftigeres, Schädlicheres und Teuflicheres» als einen aufrührerischen Menschen. Luther zufolge erhoben sich die Aufständischen zu Unrecht gegen ihre gottgegebene Obrigkeit und offenbarten sich dadurch gleichzeitig als Ketzer. Entsprechend hart waren sie zu bestrafen: Die rebellischen Bauern hätten den Tod «an Leib und Seele» mehrfach verdient, weil sie nicht «untertänig und gehorsam» gewesen seien.<sup>1168</sup>

Jegliche Duldung oder Versuche zur Verständigung lehnte Luther jetzt ab. Es dürfe keine «Geduld oder Barmherzigkeit» mehr zum Zuge kommen. Es sei jetzt die Zeit des Schwerts und des Zorns, und nicht der Gnade.<sup>1169</sup> Die Aufständischen sollten heimlich oder öffentlich erschlagen, erwürgt und erstochen werden, so wie man einen «tollen Hund» totschiessen müsse. Luther warnte die Obrigkeit mit den Worten: «Schlägst du nicht, so schlägt er dich und ein ganzes

---

<sup>1161</sup> LUTHER, *Obrigkeit*, S. 37.

<sup>1162</sup> Vgl. KAMEN, S. 31 f.; vgl. aber SCHWARZ, S. 172 f.

<sup>1163</sup> LECLER I, S. 235.

<sup>1164</sup> Vgl. GOERTZ, S. 11 ff.; OTTMANN, *Neuzeit I*, S. 78 ff.; MÖRKE, S. 19 ff. und S. 37 ff. zu Thomas Müntzer (1489–1525), Luthers Gegenspieler während der Bauernkriege. Luther bezeichnete diesen als einen «beschissenen Prophet»; zit. nach LANGER, S. 50.

<sup>1165</sup> Vgl. dazu BLICKLE, *Revolution*, S. 24.

<sup>1166</sup> Vgl. LUTHER, *Bauernschaft*, S. 186 ff.

<sup>1167</sup> Es waren allerdings nicht nur Bauern, die sich aufgelehnt hatten. Deshalb spricht Blickle von der *Revolution des gemeinen Mannes*; BLICKLE, *Revolution*, insb. S. 195.

<sup>1168</sup> LUTHER, *Rotten*, S. 191 f.

<sup>1169</sup> LUTHER, *Rotten*, S. 195.

Land mit dir.» Der Fürst und Herr konnte sich nach Luther gar auf einen göttlichen Auftrag stützen: Die Obrigkeit sei «Gottes Amtmann und Diener seines Zorns». Luther wandelte sich zu einem Ideologen für ein eigentliches Gotteskriegerum, indem er den Fürsten gar zusicherte, sie würden sich durch diesen Krieg «den Himmel mit Blutvergiessen verdienen» und dies «besser als andere mit Beten».<sup>1170</sup> Seine Kritiker an diesem Aufruf zur gewalttätigen Niederschlagung des Bauernaufstandes forderte er auf, das «Maul stille» zu halten,<sup>1171</sup> es gehe um «Gottes Wort».<sup>1172</sup> Luthers anfängliche Duldsamkeit schlug somit vollständig um und er sprach einer brutalen Intoleranz das Wort. Er wollte die Aufständischen nicht nur geschlagen, sondern vernichtet wissen. Die spätere Rechtfertigung, er habe mit seiner Schrift keine unchristliche Racheakte von Fürsten unterstützt, ist vor diesem Hintergrund fragwürdig.<sup>1173</sup>

Ein friedliches Zusammenleben mit Angehörigen anderer Glaubensrichtungen erschien Luther umso unmöglicher, je stärker sich die Reformation durchgesetzt hatte. Ein weltlicher (lutherischer) Herrscher sollte nicht mehr dulden, dass religiöse Uneinigkeit unter seinen Untertanen herrscht, denn daraus entstehe nur «Aufruhr und Rottrey».<sup>1174</sup> Luther verfiel augenscheinlich immer mehr einem Schwarz-Weiss-Denken. Er dachte nur noch in den Kategorien gut oder böse, gläubig oder ungläubig, Freund oder Feind. Luther war sich dabei gewiss, dass er allein der Verkünder der christlichen Wahrheit war. Wer ihm nicht folgte, der folgte zwangsläufig Satan. Wer nicht in Luthers Sinn für Christus war, der musste notwendig gegen Christus sein.<sup>1175</sup> Die weltliche Obrigkeit konnte und sollte deswegen Gotteslästerungen, falsche Lehren und Ketzerei verfolgen und deren Anhänger körperlich strafen.<sup>1176</sup> «Dem frechen Haufen, der des Evangelii nit achtet, dem muss man mit dem weltlichen Schwert wehren (...)»<sup>1177</sup>

Im Kampf gegen die Täuferbewegung befürwortete Luther bereits ab 1530 die Todesstrafe.<sup>1178</sup> Er forderte die weltliche Obrigkeit zudem auf, die Ausübung aller abweichenden Glaubensbekenntnisse in ihrem Gebiet zu unterdrücken.<sup>1179</sup> Das galt selbst gegenüber den Zwinglianern, zu deren Ausweisung er 1532

<sup>1170</sup> LUTHER, Rotten, S. 195 f.

<sup>1171</sup> LUTHER, Verantwortung, S. 200.

<sup>1172</sup> LUTHER, Verantwortung, S. 204.

<sup>1173</sup> Vgl. OTTMANN, Neuzeit I, S. 75.

<sup>1174</sup> Zit. nach LECLER I, S. 243.

<sup>1175</sup> LUTHER, Willen, S. 37 mit Verweis auf Matthäus 12, 30; Lukas 11, 23.

<sup>1176</sup> Vgl. LECLER I, S. 237 ff. und S. 250.

<sup>1177</sup> LUTHER, Willen, S. 32; vgl. auch HEER, S. 234 f.

<sup>1178</sup> MACCULLOCH, S. 289; LECLER I, S. 248 f.; BÖCKENFÖRDE, Geschichte, S. 422.

<sup>1179</sup> Vgl. LECLER I, S. 250 zu Luthers augustinischer Auslegung des Unkrauts im Weizen.

riet.<sup>1180</sup> Auch gegenüber den Katholiken, die dem «Antichristen in Rom» weiterhin anhängen wollten, musste die Duldung ein Ende nehmen.<sup>1181</sup> Das Nebeneinander verschiedener Konfessionen sah Luther nun als «geistliche Tyranney».<sup>1182</sup> Bei dieser intoleranten Haltung handelte es sich allerdings nur um einen scheinbaren Wandel von Luthers Ansichten. Seine anfängliche Toleranz war nämlich eng mit der unerschütterlichen Überzeugung verbunden gewesen, die richtige Auslegung der Bibel und insbesondere des Alten Testaments gefunden zu haben und die Menschheit bekehren zu müssen.

Diese prophetische Mission prägte insbesondere Luthers Einstellung zu den Juden.<sup>1183</sup> Bevor er zum Reformator wurde, nahm Luther zunächst eine vorsichtig tolerante Haltung ein. So kritisierte er Reuchlins Gegner, die sich «in ihrem blöden Eifer» nicht schämen würden, «die Juden Verfluchte» zu nennen.<sup>1184</sup> Luther war in diesen frühen Jahren zwar überzeugt, dass die Juden bekehrt werden sollten, dies sollte aber mit Geduld geschehen.<sup>1185</sup> Im Jahr 1523 verfasste er gar die reformatorische Schrift *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei*, in der er hervorhob, dass die Juden als Menschen vollständig in die Gesellschaft eingliedert werden sollten.<sup>1186</sup> Allerdings deutete sich bereits in dieser Schrift an, dass Luthers Haltung nicht von Dauer sein sollte: Sein Ziel bleibt auch hier die Missionierung, und er glaubte insbesondere aus einer Stelle im Buch des Propheten Jeremias unzweifelhaft belegen zu können, dass Jesus der Messias der Juden sei.<sup>1187</sup> Bei richtiger Erklärung *mussten* die Juden dies endlich einsehen. Sein erster (und wohl einziger<sup>1188</sup>) Versuch der Bekehrung blieb jedoch erfolglos. Die betreffenden Rabbiner zeigten sich in den Augen Luthers verstockt, da sie seine Beweisführungen ablehnten und ihre eigene Glaubensüberzeugung hervorhoben.<sup>1189</sup> Nach diesem Fehlschlag schlug Luthers dulddende Haltung ins

<sup>1180</sup> KAMEN, S. 41. Zwingli war für Luther ein ewig verdammter Ketzer; BLANKE, S. 77; vgl. Luthers *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1544).

<sup>1181</sup> Vgl. dazu nur *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1543); die *Heerpredigt wider die Türken* (1530) zu Luthers Meinung zum Islam.

<sup>1182</sup> Zit. nach HWPh, Toleranz, S. 43302. Luther verwendete im Jahr 1541 das Wort «tolerantz» als Bezeichnung für die Duldung anderer Religionen; LUTHER, Brief an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt vom 12. Juni 1541, S. 441, zit. nach FORST, Konflikt, S. 162. Es ist bezeichnend, dass er solche Toleranz negativ wertete.

<sup>1183</sup> Vgl. eingehend THOMAS KAUFMANN, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014.

<sup>1184</sup> Zit. nach OSTEN-SACKEN, S. 79 f.

<sup>1185</sup> OSTEN-SACKEN, S. 84 f.

<sup>1186</sup> OSTEN-SACKEN, S. 93 f.; vgl. auch T. KAUFMANN, *Reformation*, S. 434 ff.

<sup>1187</sup> Vgl. Jeremia 23, 6: «In seinen Tagen wird Juda gerettet werden, und Israel wird sicher wohnen. Und dies ist sein Name, den man ihm geben wird: Der HERR ist unsere Gerechtigkeit!» Vgl. auch Jesaja 7, 14.

<sup>1188</sup> Vgl. OSTEN-SACKEN, S. 108; T. KAUFMANN, «Judenschriften», S. 157.

<sup>1189</sup> Vgl. dazu OSTEN-SACKEN, S. 103 ff.

Gegenteil um.<sup>1190</sup> Er wich sogar von Augustinus ab, der die Juden überall hatte tolerieren wollen, weil sie unfreiwillig Zeugnis für die Wahrheit des Christentums ablegen würden. In zunehmendem Mass wandte er sich offen feindselig gegen die Juden.<sup>1191</sup> Ab 1537 befürwortete er Gewaltanwendung und ihre Vertreibung. Im Jahr 1543 folgten erste Hetzschriften,<sup>1192</sup> wobei in seinem Text *Von den Juden und ihren Lügen* eine geschichtlich bis dahin ungekannte Form von Judenfeindschaft Ausdruck fand.<sup>1193</sup> Luther wollte die Juden zwingen, sich zu bekehren, indem ihnen nur die Wahl zwischen Taufe und verarmender Vertreibung gelassen werden sollte. Ein heutiger Leser kann fast nicht glauben,<sup>1194</sup> welchen Rat Luther im Hinblick auf den Umgang mit den Juden erteilt:

«Erstlich / das man ire Synagoga oder Schule mit feur anstecke<sup>1195</sup> / und was nicht verbrennen will / mit erden überheuffe und beschütte / das kein Mensch ein Stein oder Schlacke davon sehe, ewiglich. (...) Zum andern / das man auch ihre Heuser / des gleichen zerbreche und zerstöre. (...) Zum dritten / das man inen neme alle ire Betbüchlin und Thalmudisten / darin solche Abgötterey / lügen / fluch und lesterung / geleret wird. Zum vierden / das man iren Rabinen bey Leib und Leben verbiete / hinfurt zu leren. (...) Zum fünfften / das man den Jüden das Geleit und Strasse gantz und gar aufhebe / denn sie haben Nichts auff dem Lande zu schaffen / weil sie nicht Herrn noch Amptleute noch Henderler / oder des gleichen sind / sie sollen da heime bleiben. (...) Zum sechsten / das man inen den Wucher verbiete / und neme inen alle barschaft / und Kleinot an Silber und Gold (...).»<sup>1196</sup>

Dieser Terror sollte nach Luther dafür sorgen, dass die Juden sich endlich zum Christentum bekehren – und zwar aus echter Überzeugung.<sup>1197</sup> Falls auch dies nicht half, sollten sie «wie die tollen hunde» verjagt werden, da die Christen ansonsten Gottes Zorn und die Verdammnis treffen werde.<sup>1198</sup> Luther gab diese Haltung zeitlebens nicht mehr auf.<sup>1199</sup> Die Hetze des Reformators zeitigte zwar

<sup>1190</sup> Vgl. auch TROELTSCH, Christentum, S. 157.

<sup>1191</sup> Vgl. KAUFMAN, «Judenschriften», S. 15; OSTEN-SACKEN, S. 116 ff.

<sup>1192</sup> Vgl. auch die Schriften *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543), *Von den letzten Worten Davids* (1543) sowie die *Vermahnung wider die Juden* (1546).

<sup>1193</sup> Vgl. dazu OSTEN-SACKEN, S. 294 ff.; SCHWARZ, S. 69 ff., S. 72 («üble Polemik»).

<sup>1194</sup> Vgl. OTTMANN, Neuzeit I, S. 77 zur «Schem Hamphoras»-Schrift.

<sup>1195</sup> Vgl. auch LUTHER, Lügen, Bl. 261: «Verbrenne ir Synagogen».

<sup>1196</sup> LUTHER, Lügen, Bl. 221 ff.

<sup>1197</sup> Wenn ein Jude sich nur zum Schein taufen lasse, dann wollte Luther diesen lieber auf «die Elbbrücke füren / und ein Stein an Hals henken / und in die Elbe werffen (...)», zit. nach T. KAUFMANN, Konfession, S. 146 mit weiteren Hinweisen.

<sup>1198</sup> LUTHER, Lügen, Bl. 261 f.

<sup>1199</sup> Vgl. dazu OSTEN-SACKEN, S. 156 zu Luthers letzten Worten in dieser Sache.

keine unmittelbaren Folgen. Verschiedene Reformatoren begegneten den Ausfälligkeiten Luthers zumindest mit einem Stirnrunzeln.<sup>1200</sup> Namentlich der Nürnberger Reformator Andreas Osiander war gar «ein Lichtpunkt»<sup>1201</sup>. Der Celler Urbanus Rhegius<sup>1202</sup> und der Strassburger Wolfgang Capito<sup>1203</sup> setzten sich zudem ausdrücklich für Toleranz gegenüber den Juden ein. Luthers Schriften vergifteten aber langfristig das jüdisch-lutherische Verhältnis.<sup>1204</sup>

Für die vorliegende Fragestellung zeigt sich, dass aus der Gedankenwelt des späten Luther weder religiöse noch politische Toleranz ableitbar ist. Im Gegenteil folgte er einer augustinisch-manichäischen Einteilung der Menschen in gut oder böse, welche auch in weltlichen Fragen kaum Räume für Mittelwege oder Abweichungen zulässt. Luther glaubte sich der Fürsten bedienen zu müssen, um die Reformation gegenüber den Gefahren des Katholizismus und des Täufer­tums festigen zu können. Die neue lutherische Kirche erlangte ihren Schutz vor konkurrierenden Konfessionen daher um den Preis, dass der weltliche Herrscher über den richtigen Glauben seiner Untertanen entschied. Die evangelischen Fürsten befahlen in der Folge nicht mehr nur über die weltlichen Belange ihrer Untertanen, sondern auch über deren Religion.<sup>1205</sup>

Luther stand mit seiner Staatsvorstellung nicht nur in Augustinus', sondern augenscheinlich auch in Platons Nachfolge. Volksherrschaft war für ihn demgemäss eine abzulehnende Herrschaft des Pöbels, dessen Freiheit nur «eine Zügellosigkeit des grossen Haufens».<sup>1206</sup> Die gemeinen Leute haben den Gesetzen zu gehorchen, was auch immer diese beinhalten. Luther selbst wollte sich mit weltlichen Gesetzen nicht weiter auseinandersetzen: Da die Staatsgewalt eine gottgegebene Autorität in Anspruch nehmen kann, muss sich der Christ der Politik ausnahmslos unterordnen.<sup>1207</sup> Die Frage eines Widerstandsrechtes gegen

---

<sup>1200</sup> Namentlich Heinrich Bullinger bezeichnete die Lutherschrift *Schem-Hamphoras* als eines Seelenhirten unwürdig; vgl. OTTMANN, Neuzeit I, S. 77 mit Hinweisen.

<sup>1201</sup> OSTEN-SACKEN, S. 253; vgl. auch MACCULLOCH, S. 884 f. Jedoch trat Osiander erbar­mungslos gegenüber den Wiedertäufern auf; vgl. LECLER I, S. 298.

<sup>1202</sup> Vgl. OSTEN-SACKEN, S. 263 ff. Intolerant war Rhegius aber gegenüber Häretikern.

<sup>1203</sup> Vgl. hinten S. 191 ff.

<sup>1204</sup> OSTEN-SACKEN, S. 271 ff. Im Judenhass traf sich Luther mit seinem katholischen Ge­genspieler Johannes Eck (1486–1543); vgl. a.a.O., S. 253 ff., 259 ff.

<sup>1205</sup> Vgl. KAMEN, S. 41; hinten S. 224 ff. zur Formel *cuius regio, eius religio*.

<sup>1206</sup> LUTHER, Tischrede, Nr. 425.

<sup>1207</sup> Vgl. LUTHER, Tischrede, Nr. 460 mit der augustinischen Einschränkung, dass dieser Ge­horsam aufgehoben sei, «wenn der Fürst etwas befiehlt, das gegen Gott ist.» In diesem Rahmen gibt es bei Luther ein passives Widerstandsrecht; vgl. BÖCKENFÖRDE, Ge­schichte, S. 425 f. mit Hinweisen; auch LUTHER, Tischrede, Nr. 465.

den (ungläubigen) Kaiser verwies Luther daher bewusst und entsprechend seiner Lehre der zwei Regimenter an die Juristen.<sup>1208</sup> Nur widerwillig folgte er aber ab 1530 deren rechtlichem «Notwehrargument» zugunsten der niederen Obrigkeit.<sup>1209</sup> *Theologisch* hielt Luther jedoch stets daran fest, dass der wahre Christ keinen Widerstand leisten darf.<sup>1210</sup>

Eine politische Toleranz oder Gleichheit lehnte Luther ebenfalls ab. Nach seiner platonisch gefärbten Anschauung ist ein weltliches Reich in seiner Existenz bedroht, ja sogar undenkbar, wenn «nicht Ungleichheit in den Personen ist, so dass etliche frei seien, etliche gefangen, etliche Herren, etliche Untertanen usw.».<sup>1211</sup> Diese Ungleichheit ist für Luther gottgewollt und unabänderlich. Ein Selbstbestimmungsrecht der Bürger ist unvorstellbar.<sup>1212</sup> Von Luthers Staatslehre führt der Weg somit nicht zu politischer Chancengleichheit, sondern zum paternalistischen Obrigkeitsstaat.<sup>1213</sup>

#### b) Zwingli: Republikanisch gemilderter Augustinismus

Ulrich Zwingli war in jungen Jahren ein begeisterter Anhänger von Erasmus,<sup>1214</sup> den er in Basel kennen gelernt hatte und dessen Schriften bei ihm grosse Zustimmung fanden. So teilte er anfänglich dessen leidenschaftlichen Pazifismus und folgte zeitlebens der erasmischen Überzeugung, dass es der Christenheit oblag, eine neue humanistische Gesellschaft zu formen.<sup>1215</sup> In Abkehr von diesen Anfängen entdeckte er während der Reformationszeit jedoch die Schriften von Paulus und folgte daraufhin wie Luther der augustinischen Theorie der Rechtfertigung nur aus Gnade.<sup>1216</sup> Von Erasmus, der die Schaffung einer neuen Kirche ablehnte, entfernte er sich mit Fortschreiten der Reformation zusehends.<sup>1217</sup> Immerhin wirkte sich dessen Einfluss dauerhaft auf die pädagogische

<sup>1208</sup> Vgl. LUTHER, Tischrede, Nr. 463.

<sup>1209</sup> SCHULZE, S. 204 f.; vgl. EDWARDS, S. 30 f.; SCHWARZ, S. 427 f.; WOLGAST, Widerstand, S. 238 ff.; LUTHER, Tischrede, Nrn. 462 und 464. Vgl. hinten S. 236 ff. zur Argumentation der Wittenberger Juristen.

<sup>1210</sup> BÖTTCHER, S. 149 ff.; EDWARDS, S. 34; SKINNER, Reformation, S. 19. Vgl. WOLGAST, Widerstand, S. 240 zu den Ausnahmen, nämlich im Falle von gottgesandten «Wundermännern» und – singular im Jahr 1539 – im Falle des Zusammenwirkens der Lutherischen gegen den Papst.

<sup>1211</sup> LUTHER, Bauernschaft, S. 185; vgl. dazu auch VOEGELIN, Luther, S. 56 f.

<sup>1212</sup> Vgl. dazu auch LUTHER, Bauernschaft, S. 170 ff.

<sup>1213</sup> LANDAU, S. 321 f. mit Hinweisen.

<sup>1214</sup> Vgl. dazu LOCHER, Erasmus, S. 37 ff.

<sup>1215</sup> MACCULLOCH, S. 195; vgl. T. KAUFMANN, Reformation, S. 396.

<sup>1216</sup> MACCULLOCH, S. 211.

<sup>1217</sup> Vgl. GÄBLER, S. 70; STEPHENS, S. 31 ff. Zwingli hatte Erasmus gar das Bürgerrecht Zürichs angeboten; vgl. LOCHER, Erasmus, S. 45.

Zielsetzung von Zwinglis Theologie<sup>1218</sup> sowie auf die Vorliebe für heidnische Philosophen wie Seneca, Platon oder Pythagoras aus, deren Lehren nach Zwinglis Überzeugung ebenfalls «vom Quell der göttlichen Seele» her flossen.<sup>1219</sup> Luther dagegen beeinflusste Zwingli stark über seine Polemik gegen das Papsttum und wohl auch über seine Auslegung augustinischer Standpunkte.<sup>1220</sup> Zwingli legte freilich viel Wert darauf, die Eigenständigkeit seiner Lehre nachzuweisen.<sup>1221</sup> Sein Denken bewegte sich denn auch stets im Spannungsfeld zwischen einem vernunftorientierten Humanismus und einem auf den Glauben bedachten Augustinismus.

aa) *Glaube und Erwählungsgewissheit*

Humanistisch geprägt ist etwa Zwinglis Gottesumschreibung. In seiner Schrift über die Vorsehung (1530) spricht Zwingli – neuplatonisch beeinflusst<sup>1222</sup> – davon, «dass, was das Sein und das Existieren angeht, nichts ist, was nicht die Gottheit ist; denn diese ist das Sein aller Dinge».<sup>1223</sup> Gottes Wille ist für Zwingli daher in dessen Schöpfung erkennbar. Diese Sichtweise öffnete den Raum für eine vergleichsweise rationale Beweisführung in Glaubensfragen. Zwingli sah zudem das Christentum verstärkt unter dem Blickwinkel der Ursprünge im Judentum. Dem Alten Testament mass Zwingli daher eine herausragende Bedeutung zu und liess ihm entsprechende Wertschätzung zukommen:<sup>1224</sup> Die von Juden überlieferten hebräischen Texte waren für Zwingli die Richtschnur, mit der er die hergebrachten kirchlichen Lehren prüfte.<sup>1225</sup> Infolgedessen befürwortete

<sup>1218</sup> GÄBLER, S. 144; vgl. dazu ZWINGLI, *Jugendliche*, S. 221 ff.

<sup>1219</sup> ZWINGLI, *Vorsehung*, S. 168.

<sup>1220</sup> Vgl. GÄBLER, S. 47; auch LOCHER, *Zwingli*, S. J. 17 f.

<sup>1221</sup> ZWINGLI, *Begründung*, Art. 18, S. 171 ff. Zwingli war durch die *via antiqua* geprägt, indes mit «kräftigen scotischen Einschüben»; LOCHER, *Zwingli*, S. J. 15; STEPHENS, S. 24. Luther war theologisch stärker der *via moderna* verpflichtet; vgl. OBERMANN, *Zwei Reformationen*, S. 49 ff.; ROHLS, *Offenbarung*, S. 259.

<sup>1222</sup> Vgl. z.B. das Gottesbild des Johannes Scottus Eriugena; RUDNICK, *Eriugena*, S. 148 ff. Zwingli näherte sich der pantheistischen Gotteserklärung der Renaissance an; TROELTSCH, *Christentum*, S. 168; DILTHEY, S. 225.

<sup>1223</sup> ZWINGLI, *Vorsehung*, S. 159 und S. 268. Erde, Sterne, Pflanzen und Tiere existierten deshalb, «weil sie aus jenem und in jenem sind, was immer und einzig ist»; a.a.O., S. 162. Mit der allumfassenden Gottheit verbinden sich die Seelen der Gläubigen nach dem Tod; ders., *Erklärung*, S. 339.

<sup>1224</sup> GÄBLER, S. 53; MACCULLOCH, S. 197 und S. 206; ZWINGLI, *Begründung*, Art. 20, S. 240. Die Juden indes sind für Zwingli nur *früher* das Volk Gottes gewesen; sie wurden durch die Christen abgelöst; a.a.O., Art. 17, S. 123 f. Zwingli blieb theologisch also der augustinischen Position verhaftet; vgl. HEIMBUCHER, S. 346 ff., S. 348. Juden als Personen begegnete Zwingli mit neugierigem Interesse.

<sup>1225</sup> Vgl. dazu ZWINGLI, *Antwort*, S. 9 f.

Zwingli, anders als etwa Luther und Augustinus, das alttestamentarische Bilder-  
verbot.<sup>1226</sup> Die Taufe verstand er als christliche Version der Beschneidung und  
als Zeichen des neuen Bundes.<sup>1227</sup> Das Abendmahl wiederum begründete er aus  
dem jüdischen Passahmahl.<sup>1228</sup> Auch die Sakramente verlieren bei Zwingli ihre  
augustinische Bedeutung, weil die Gnade Gottes diesen vorausgeht.<sup>1229</sup> Aus ei-  
nem «Akt Gottes für die Menschen» wird auf diese Weise ein «Akt der Men-  
schen für Gott».<sup>1230</sup> Die Menschen sind folgerecht zum eigenen Handeln aufge-  
fordert, sie sollen nicht auf ein Handeln Gottes warten. Das Sprichwort «Hilf  
dir selbst, so hilft dir Gott» umschreibt Zwinglis Theologie treffend.<sup>1231</sup>

In Bezug auf die Ursünde folgte Zwingli ebenfalls nicht der augustinischen An-  
sicht, wonach die Menschheit völlig verworfen ist. Adams Tat bedeutet für ihn  
nur die Wurzel, das Grundübel der menschlichen Natur,<sup>1232</sup> aus der die Sünden  
erst entstehen.<sup>1233</sup> Die Erbsünde ist also keine Erbschuld. Für alle Glaubenden  
sind zudem sämtliche Sünden durch das Opfer Christi unwiderruflich abgegol-  
ten.<sup>1234</sup> Die stete Herausforderung des Menschen besteht wegen der Ursünde  
indes darin, unter dem göttlichen Gesetz leben zu müssen, ohne es je erfüllen  
zu können. So soll der Mensch nicht nur nicht töten, «sondern gar nicht erst  
zornig werden». Er soll nicht nur keinen Ehebruch begehen, sondern die Ehe-  
frau eines anderen schon gar nicht begehren.<sup>1235</sup> Diesen moralischen Ansprü-  
chen vermag niemand vollständig nachzukommen, weshalb vor Gott alle Men-  
schen Sünder sind.<sup>1236</sup> Bei den evangelischen Geboten handelt es sich für  
Zwingli deshalb um bloße Ermahnungen und deren Übertretung darf nicht  
durch menschliches Gesetz bestraft werden. Der schuldlose Jesus hat darüber  
hinaus mit seinem Kreuztod «für alle Sünden», nicht nur für die Erbsünde be-  
zahlt, und dies nicht nur «für das jüdische Volk oder für die Apostel, sondern für

<sup>1226</sup> Vgl. MARSHALL, S. 137.

<sup>1227</sup> Vgl. ZWINGLI, Ursache, S. 370 ff.; ders., Rechenschaft, S. 112 ff., S. 115.

<sup>1228</sup> Vgl. dazu Lukas 22, 7 ff.; ZWINGLI, Rechenschaft, S. 121. Wie Cornelius Hoen (ca. 1440–1525) gelangte Zwingli zur Auffassung, es handle sich um einen Dank- und Gedächtnisakt; vgl. ZWINGLI, Erklärung, S. 311 f.; LOCHER, Zwingli, S. J 61; SPRUYT, S. 122 ff., S. 140 zur Diskontinuität von Hoen und Zwingli.

<sup>1229</sup> Vgl. ZWINGLI, Vorsehung, S. 219 ff.; vgl. vorne S. 93 Fn. 585.

<sup>1230</sup> MACCULLOCH, S. 207 f., S. 208; STEPHENS, S. 102 f.

<sup>1231</sup> Vgl. dazu MÖRKE, S. 14 f.; so dann explizit Algernon Sidney, hinten S. 369.

<sup>1232</sup> Die Ursünde sei «eine Krankheit und ein Verhängnis»; ZWINGLI, Rechenschaft, S. 106. Sie hat ihre Grundlage in der Selbstsucht.

<sup>1233</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 5, S. 49 ff.

<sup>1234</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 18, S. 133 ff. Die Taufe ist daher nicht heilsnotwendig; vgl. STEPHENS, S. 117 f.

<sup>1235</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 5, S. 39 f.; ders., Gerechtigkeit, S. 166 ff.

<sup>1236</sup> ZWINGLI, Gerechtigkeit, S. 173.

die Sünde der ganzen Welt, sofern diese glaubt». <sup>1237</sup> Daher ist nur der Ungläubige als Sünder verdammt, der Gläubige sündigt hingegen nicht einmal dann, wenn er sündigt. <sup>1238</sup>

Die humanistisch gemilderte Sichtweise spiegelt sich ferner im Verständnis der göttlichen Vorsehung und der Erwählung des Menschen. Zwinglis Ansichten lehnen sich stark an die stoischen Gedanken von Seneca an, dem «einzigartige[n] heidnische[n] Gärtner der Seelen». <sup>1239</sup> Auf diesen und auf Platon nimmt er in seiner Schrift über die Vorsehung Bezug <sup>1240</sup> und kaum je auf Augustinus. <sup>1241</sup> Einen freien Willen der Menschen lehnt Zwingli jedoch wie Luther und Augustinus und entgegen seinem Lehrer Erasmus ab: <sup>1242</sup> Gott sei «die erste bewegende Ursache» und könne von keiner anderen Ursache, also auch nicht vom menschlichen Willen mitbewegt werden. Da der Mensch von Gott abstammt, muss Gott zwingend die Ursache all dessen sein, «was der Mensch wirkt.» <sup>1243</sup> Weil Gott als Anfang aller Dinge existiert, kann an der Vorsehung kein Zweifel bestehen. <sup>1244</sup> Nach augustinisch-lutherischem Vorbild führt Zwingli zudem aus, dass kein Mensch je aus eigenem Verdienst Gottes Gnade gefunden habe. <sup>1245</sup> Aus der menschlichen Vernunft und Weisheit entstehe nichts Gutes, da sie von Natur aus böse sei. <sup>1246</sup> Alle guten Werke würden somit aus Christus bzw. durch Gott bewirkt, <sup>1247</sup> der «in seiner Vorsehung und Fürsorge für alle» schaue. <sup>1248</sup>

Nichtsdestotrotz scheint Zwingli aber wie Erasmus von der Erlösungsfähigkeit aller Menschen auszugehen. <sup>1249</sup> Es ist für ihn nicht einfach ein «Allgemeingesetz», dass der Ungläubige verdammt wird. Bis zum Tod ist es selbst den schlimmsten Menschen noch möglich, den richtigen Weg zu finden. Weil zudem die göttliche Erwählung dem Glauben vorausgeht, können auch Menschen erwählt sein, die gar nie zum Glauben gelangen. <sup>1250</sup> Selbst unter den Heiden hat

<sup>1237</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 19, S. 192 f.

<sup>1238</sup> Vgl. ZWINGLI, Begründung, Art. 5, S. 51; ders., Vorsehung, S. 271.

<sup>1239</sup> ZWINGLI, Vorsehung, S. 171.

<sup>1240</sup> Vgl. ZWINGLI, Vorsehung, S. 141, S. 151, S. 168 ff., S. 171, S. 200 sowie S. 235.

<sup>1241</sup> ZWINGLI, Vorsehung, S. 221; vgl. BÜSSER, Laktanz, S. 375 ff. zu Laktanz' Einfluss.

<sup>1242</sup> Vgl. GÄBLER, S. 131.

<sup>1243</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 20, S. 217 f.

<sup>1244</sup> ZWINGLI, Vorsehung, S. 266.

<sup>1245</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 20, S. 221; ders., Rechenschaft, S. 108 f.

<sup>1246</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 16, S. 117.

<sup>1247</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 16, S. 100, auch Art. 22, S. 280.

<sup>1248</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 16, S. 114.

<sup>1249</sup> Die Lehre der *doppelten* Prädestination vertritt Zwingli nicht (explizit); vgl. T. MAHLMANN, Prädestination V, S. 120 f.; LOCHER, Prädestinationslehre, S. 105 ff., S. 111 ff.; STEPHENS, S. 63.

<sup>1250</sup> Vgl. ZWINGLI, Vorsehung, S. 233 f.

Gott frei diejenigen erwählt, die «nach dem Tod mit ihm vereinigt werden».<sup>1251</sup> Der Gläubige hat für Zwingli indes den Vorteil der Gewissheit: Wer wahrhaft glaubt, kann sich seiner Erwählung sicher sein.<sup>1252</sup> Diese Sicherheit besteht gleichermassen für früh versterbende Kinder.<sup>1253</sup> Die augustinische Meinung, Kinder seien aufgrund der Erbsünde schon bei ihrer Geburt verdammt, ist für Zwingli gar «gottlos und anmassend».<sup>1254</sup>

*bb) Gottesvolk, Gleichheit und Widerstand*

Der rationalistische Blick hätte Ansätze für mehr religiöse Toleranz umfassen können. Zwingli verstand sich jedoch als Prophet eines neuen Gottesbundes,<sup>1255</sup> was einer toleranten Haltung entgegenstand. Sein Massstab blieb die wahre Gläubigkeit: Wer an den Erlösertod Christi glaubt,<sup>1256</sup> ist Teil der Kirche, sogar wenn er selbst noch so ein grosser Sünder ist.<sup>1257</sup> Solche Sünder sollten «nicht mehr Sünder, sondern Söhne Gottes genannt werden».<sup>1258</sup> Mit diesen wollte Zwingli ein neues Gottesvolk formen,<sup>1259</sup> das in einem einheitlichen, christlichen und republikanischen Gemeinwesen verbunden war. Für Zwingli war demzufolge «der christliche Mensch (...) nichts anderes als ein guter und gläubiger Bürger, die christliche Stadt nicht anderes (...) als eine christliche Kirche».<sup>1260</sup> Zwingli versuchte also den humanistischen Traum einer politisch-religiös geeinten Christengemeinschaft zu verwirklichen.<sup>1261</sup> Dabei ist die Idee eines Bundes von Gott mit den Menschen von grosser Bedeutung.<sup>1262</sup> Gott habe, so Zwingli, im Alten und dann im Neuen Testament einen Bund geschlossen. Er sei damit eine Verpflichtung «gegenüber den alten Vätern eingegangen» beziehungsweise «durch Christus gegenüber der ganzen Welt».<sup>1263</sup> Umgekehrt ist die

<sup>1251</sup> ZWINGLI, *Vorsehung*, S. 234 mit Verweis u.a. auf Sokrates und Seneca; S. 235. Vgl. ders., *Erklärung*, S. 340 zu den erwählten griechisch- und römischantiken Heiden.

<sup>1252</sup> ZWINGLI, *Rechenschaft*, S. 110; ders., *Vorsehung*, S. 230 ff., S. 235.

<sup>1253</sup> ZWINGLI, *Vorsehung*, S. 239, S. 241 ff.; STEPHENS, S. 64.

<sup>1254</sup> ZWINGLI, *Rechenschaft*, S. 109; vgl. vorne S. 98 zu Augustinus.

<sup>1255</sup> Vgl. STEPHENS, S. 169 ff.

<sup>1256</sup> Vgl. ZWINGLI, *Begründung*, Art. 3 f., S. 31 ff.; Art. 50, S. 412 ff.

<sup>1257</sup> Vgl. dazu ZWINGLI, *Begründung*, Art. 18, S. 158 zum Abendmahl.

<sup>1258</sup> ZWINGLI, *Begründung*, Art. 18, S. 165.

<sup>1259</sup> Vgl. LECLER I, S. 436; WEIDENMANN, S. 471.

<sup>1260</sup> *Complanatio in Hieremiam prophetam* (1531), zit. nach LECLER I, S. 436.

<sup>1261</sup> Vgl. MAISSEN, *Republic*, S. 300.

<sup>1262</sup> Vgl. bereits Tertullian, vorne S. 89 Fn. 563.

<sup>1263</sup> ZWINGLI, *Begründung*, Art. 18, S. 156: Das Wort «Testamentum» wird auch für einen Bund oder Vertrag «verwendet, den man miteinander um des Friedens willen zu schliessen pflegt». Zwinglis Lehre war Ausgangspunkt der *reformierten* Föederal- bzw. Bundestheologie, wie sie durch Bullinger in der Schrift *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534) weiterentwickelt werden sollte; vgl. u.a. BÜSSER, Bullinger II, S. 130, S.

Gesellschaft verpflichtet, Gottlosigkeit zu verfolgen und rege für das Gottesreich tätig zu sein. Daher konnten in Zürich, dem neuen Israel, keine religiösen Abweichungen geduldet sein.<sup>1264</sup>

Zwingli fasste in der Folge strengere Strafen gegen Übertretungen des menschlichen Gesetzes ins Auge.<sup>1265</sup> Es handelt sich bei der weltlichen zwar um eine «armselige Gerechtigkeit», jedoch verhindert das Gesetz Schlimmeres und seine Beachtung hilft zumindest, dass der Mensch sich nicht weitergehend gegen Gott und den Menschen versündigt.<sup>1266</sup> Der pragmatisch-theologische Zweck, den Zwingli dem menschlichen Gesetz zumisst, führte in Zürich zum grossen Sittenmandat von 1530. Dieses reglementierte das soziale und religiöse Leben und schrieb gar den Gottesdienstbesuch vor.<sup>1267</sup> Die städtische Obrigkeit war zur Beobachtung und Bestrafung berufen.<sup>1268</sup> Das Sittenmandat erscheint als eine schlüssige Folge des Evangeliums und des Bundes mit Gott, indem es ein Abgleiten der Menschen in die Verworfenheit verhindern soll. Mittels des Sittenmandats zieht sich das Gottesvolk nach dem Münchhausenprinzip sozusagen am eigenen Schopf aus dem Sumpf der drohenden Verdammnis.<sup>1269</sup>

Zugunsten der Durchsetzung seines Einheitsideals verliess Zwingli den pazifistischen Weg und schreckte selbst vor der Befürwortung brutaler staatlicher Strafen nicht zurück.<sup>1270</sup> Am unmenschlichsten wirkte sich dies bei der Bekämpfung der Wiedertäufer aus.<sup>1271</sup> Diese waren vielfach «radikale Zwinglianer»,<sup>1272</sup> die sich ausdrücklich auf bestimmte Thesen von Zwingli beriefen. Noch 1524 hatte Zwingli auf dieser Grundlage nach einer Verständigung gesucht und insbesondere die Diskussion um die Erwachsenentaufe als blosses «Affentheater» bezeichnet.<sup>1273</sup> Zwingli räumte gar ein, dass aus der Bibel weder zugunsten noch zuungunsten der Kindertaufe eine feste Regel abgeleitet werden könne. Ihm sei

---

240 ff.; LOCHER, Zwingli, S. J 93 f.; HALL, S. 124 ff.; LILLBACK, S. 72 f.; RAATH/DE FREITAS, Bullinger, S. 854 ff. Vgl. zudem LOCHER, Zwingli, S. J 5 zur Parallele zur dreizehnörtigen Eidgenossenschaft als *Bund*.

<sup>1264</sup> Vgl. MAISSEN, Republic, S. 300; LECLER I, S. 431.

<sup>1265</sup> ZWINGLI, Gerechtigkeit, S. 176 f.

<sup>1266</sup> ZWINGLI, Gerechtigkeit, S. 187.

<sup>1267</sup> Vgl. dazu SCHOTT-VOLM, S. 503 f.

<sup>1268</sup> Sittenmandate waren nichts Neues, neu waren die Ausweitung selbst auf den Kirchenbesuch sowie die strenge Durchsetzung; LOCHER, Zwingli, S. J. 46.

<sup>1269</sup> Vgl. ZWINGLI, Vorsehung, S. 271 f., wonach die Gläubigen aufgrund ihrer Erwählung schlechten Neigungen nicht nachgeben. Wenn ein Erwachsener bis zum Tod ein verwerfliches Leben führt, wird er umgekehrt als Verworfenener erkannt; a.a.O., S. 242.

<sup>1270</sup> Vgl. LECLER I, S. 432.

<sup>1271</sup> Vgl. dazu GÄBLER, S. 113 ff.

<sup>1272</sup> MACCULLOCH, S. 208 und S. 211.

<sup>1273</sup> ZWINGLI, Ursache, S. 364.

an dieser Frage an sich nicht so viel gelegen: Es gehe nicht «um das Ganze und Hauptsächliche des Glaubens».<sup>1274</sup> Diese humanistisch geprägten Verständigungsversuche scheiterten jedoch, da die Täufer der staatlichen Obrigkeit jedes Recht absprachen, über Glaubensfragen zu entscheiden. Dass sie an ihren Ansichten festhielten, barg das Risiko einer Spaltung, was das Ende für Zwinglis Traum einer christlichen Gemeinschaft in Zürich bedeutet hätte. Wohl vor allem diese Gefahr veranlasste Zwingli, in der Folge «schärfer» gegen die Wiedertäufer «anzukämpfen als sonst jemand».<sup>1275</sup> Die Täufer wurden aus Zürich vertrieben und im Jahr 1527 wurde gegen einen ihrer Anhänger erstmals die Todesstrafe durch Ertränken vollzogen.<sup>1276</sup> Auch wenn die Todesstrafe für wiederholten Ungehorsam damals üblich war,<sup>1277</sup> deutet die Art der Vollstreckung – sozusagen mittels Ersäufen im Taufbecken – die religiös-intolerante Schlagseite der Hinrichtung an. Jedenfalls hatten damit auch Zwingli und die Zürcher Reformation ihren intoleranten Charakter offenbart.

Die neutestamentarischen Ideale führten Zwingli andererseits zur Befürwortung von Sozialreformen. Noch seine 1523 veröffentlichten «Thesen und Begründungen» konnten sozialreformerisch oder gar sozialrevolutionär (miss-)verstanden werden.<sup>1278</sup> Zwingli führt etwa aus, dass alle Menschen von dem *einen* Vater abstammen und in gleicher Weise nackt auf die Welt kommen und nackt sterben würden.<sup>1279</sup> Dies sei «sicher ein Sinnbild dafür», dass alle Menschen Brüder sind. Diese brüderliche Gleichheit war für Zwingli grundsätzlich nicht wie bei den Stoikern bloss eine abstrakte, sondern auch eine materielle: Aller Besitz gehöre nach dem Willen Gottes der ganzen Gemeinde. Die Gaben einer Person wie auch das Eigentum aller Brüder seien nach dem Gesetz der Natur Gemeinbesitz.<sup>1280</sup> Die ersten Christen hätten daher ihr gesamtes Hab und Gut miteinander geteilt und brüderlich zusammengelebt.<sup>1281</sup> Erst «die Ungleichheit des Verstandes, des Vermögens, der Schönheit und der Stärke» habe die Menschen verführt und verdorben.<sup>1282</sup>

Es liegt auf der Hand, dass solche Ansichten Erwartungen nach einer Befürwortung auch sozialer Umwälzung weckten. Tatsächlich schaffte Zürich im Jahr

<sup>1274</sup> ZWINGLI, Ursache, S. 370 ff., S. 372.

<sup>1275</sup> So ZWINGLI, Erklärung, S. 341.

<sup>1276</sup> Vgl. MACCULLOCH, S. 211.

<sup>1277</sup> Vgl. OPITZ, S. 45; dazu auch STEPHENS, S. 37 und S. 111.

<sup>1278</sup> Vgl. etwa Zwinglis Kritik an der Steuerlast und seine Forderung nach Reduzierung der Zinsen; ZWINGLI, Ursache, S. 389 ff. und S. 407 ff.; MAISSEN, Republic, S. 300.

<sup>1279</sup> Vgl. die Verweise auf Hiob 1, 21 und Prediger 5, 15.

<sup>1280</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 374. Gegenteilig: LUTHER, Tischrede, Nr. 510.

<sup>1281</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 379 f.

<sup>1282</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 374.

1525 auf Zwinglis Betreiben hin zumindest die Leibeigenschaft ab.<sup>1283</sup> Einer weitergehenden sozialen Revolution stand Zwingli jedoch fern, mit der Begründung, dass das Naturgesetz von niemandem ganz eingehalten werden könne. Es sei nicht der Wille Gottes, dass die Menschen zur Einhaltung gezwungen würden. Vielmehr wolle Gott, «dass einer von innen heraus, aus völlig freien Stücken dem Nächsten das tue, was er wünscht, dass man es ihm selber tue».<sup>1284</sup> Folglich dürfe die Obrigkeit keinen Reichen zwingen, seine Güter den Armen zu geben. Solange er niemandem schade, sei ein solcher Reicher nach menschlichen Massstäben als rechtschaffener Mann anzusehen. Die Menschen dürfen nur die ausgeführte Bosheit bestrafen, denn nur Gott kennt die Herzen der Menschen und erst die böse Tat lässt als Frucht die Schlechtigkeit auch für die Menschen offenbar werden.<sup>1285</sup> Eine bloss unmoralische Gesinnung bleibt also rechtlich ungesühnt. Christliche Moral und weltliches Gesetz müssen in diesem Sinne getrennt werden.<sup>1286</sup>

Abgesehen von dieser ablehnenden Haltung gegenüber einer Vermögensumverteilung trat Zwingli für einen grösseren Schutz der Bedürftigen ein. Die christliche Obrigkeit müsse die Armen und Bedrängten aktiv mittels aufmerksamer Beaufsichtigung schützen, nicht nur dann, wenn eine Klage vorliegt. Andernfalls müssten die Armen das Unrecht der Reichen wehrlos erdulden, um nicht zusätzlich Gefahr zu laufen, vor Gericht zu unterliegen. Die Obrigkeit habe darum besorgt zu sein, «dass die starken fetten Böcke die armen, schwachen Schäflein nicht umbringen».<sup>1287</sup> Zwingli befürwortet deshalb eine starke christliche Obrigkeit, die gar das Recht hat, die Todesstrafe zu verhängen, ohne deswegen Gottes Zorn auf sich zu ziehen.<sup>1288</sup> Gott habe den Menschen nämlich wegen ihrer Verdorbenheit «zwei Dinge zur Leitung und Bändigung gegeben: «sein Wort und die Obrigkeit, die unser Gelüsten mit der Strafe bändigt».<sup>1289</sup>

---

<sup>1283</sup> HIS I, S. 324; OPITZ, S. 54.

<sup>1284</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 375.

<sup>1285</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 376 f. Im Sittenmandat wird diese Unterscheidung insofern aufgehoben, als dieses zu einem moralisch guten Leben verhelfen soll.

<sup>1286</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 22, S. 274: Das menschliche Gesetz richtet nur die ausgeführte böse Tat, die bloss böse Absicht bleibt unbestraft. Die Lehre gleicht kaum zufällig jener des *Defensor Pacis*. Dieser war im Jahr 1521 (wohl) von Zwinglis Weggefährten Leo Jud (1482–1542) herausgegeben worden; vgl. BÜSSER, Bullinger I, S. 216.

<sup>1287</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 380 f.

<sup>1288</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 40, S. 381 ff.

<sup>1289</sup> ZWINGLI, Gerechtigkeit, S. 211.

Die «*rechtmässig eingesetzte* Obrigkeit» ist folglich auch für Zwingli «Gottes Vertreterin»,<sup>1290</sup> weshalb ihr gehorcht werden muss.<sup>1291</sup> Dieser Gehorsam ist jedoch anders als bei Luther, Augustinus oder Paulus *kein unbedingter*. Zwingli sieht nämlich keinen Grund dazu, dass einer ungerechten Obrigkeit ausnahmslos Folge zu leisten wäre, denn eine Vielzahl von weltlichen Fürsten seien unmenschliche Tyrannen, welche die Leute aus dem Volk nicht als Brüder achten und nicht wie Menschen behandeln, «sondern wie Vieh, ja verächtlicher als Vieh!» Die Fürsten, Könige und der Kaiser hätten für ihre letzten Kriege derartige Summen «verpulvert[en]», dass sie die Höhe selbst nicht mehr nachvollziehen könnten. Wenn das arme Volk nur den kleinsten Teil als Steuerermässigung gefordert hätte, «wären die Fürsten vor Zorn übergeschnappt».<sup>1292</sup> Sich selbst würden diese Fürsten jeden erdenklichen und masslosen Luxus gönnen, den sie sich durch überhöhte Abgaben finanzieren liessen.<sup>1293</sup> Was aber diese Fürsten «missbräuchlich an sich nehmen, geben sie nicht ordnungsgemäss den Armen». Wer auf solches Fehlverhalten hinweise, werde gar noch bestraft. All dies ist für Zwingli ein Handeln, «das ausserhalb der Richtschnur Christi liegt».<sup>1294</sup> Deshalb besteht ein Widerstandsrecht. Eine solche Obrigkeit kann nach Zwingli abgesetzt werden, ja sie *muss* es sogar, wenn das Volk für das obrigkeitliche Fehlverhalten nicht von Gott mitbestraft werden will.<sup>1295</sup> Zwingli anerkennt somit das Recht des Volkes auf Absetzung eines Tyrannen.<sup>1296</sup> Diese soll aber nicht mit Gewalt vonstattengehen, sondern «durch allgemeine Abstimmung» im Rahmen des Gremiums vollzogen werden, das den Herrscher gewählt hat. Das Wahlgremium hat die Pflicht, die böse Obrigkeit abzuwählen, um sich selbst der göttlichen Bestrafung zu entziehen.<sup>1297</sup>

Zwingli wendet sich in diesem Zusammenhang deutlich gegen die Idee von erbten Ämtern: «Wenn der Tyrann von niemandem gewählt wird, sondern das Reich geerbt hat, so weiss ich nicht, worin das Fundament solcher Reiche besteht.» Es sei unverständlich, dass ein Reich ohne allgemeine Zustimmung des Volkes vererbt werden könne.<sup>1298</sup> Wird daher ein Erbfolger zu einem Tyrannen, so entspricht es Gottes Wille, wenn ihn die Volksgemeinschaft einmütig absetzt

<sup>1290</sup> ZWINGLI, Rechenschaft, S. 127 [*Hervorhebungen Verf.*].

<sup>1291</sup> ZWINGLI, Gerechtigkeit, S. 187; vgl. dazu auch ders., Erklärung, S. 326 ff.

<sup>1292</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 41, S. 387 ff., S. 389.

<sup>1293</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 41, S. 387.

<sup>1294</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 42, S. 392.

<sup>1295</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 42, S. 392 und S. 394.

<sup>1296</sup> Vgl. BÜSSER, Bullinger I, S. 216 zum Einfluss des *Defensor Pacis*.

<sup>1297</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 42, S. 392 f.

<sup>1298</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 42, S. 393 f.; relativierend ders., Erklärung, S. 327.

oder «der Grossteil des Volkes das tut, sofern er damit einen ungeordneten Aufstand verhindern kann».<sup>1299</sup> Wenn sich das Volk jedoch nicht wehrt, so fehlt es ihm an «Liebe zur öffentlichen Gerechtigkeit», weshalb es vom Tyrannen zu Recht geschunden wird. Zwingli ermahnt die Herrscher ferner ausdrücklich, dem Evangelium gemäss rechtschaffen zu werden, ansonsten sie mit Füßen getreten werden würden.<sup>1300</sup> In einer späteren Schrift führte er aus, ein Christ müsse einem Tyrannen nur bis zu der Gelegenheit gehorchen, die ihm die Freiheit ermögliche. Diesen Zeitpunkt werde Gott genauso deutlich anzeigen, wie er es tat, als er Saul verwarf und David zum Nachfolger annahm.<sup>1301</sup>

Die republikanischen Ansichten Zwinglis zeigen eine grosse Distanz zu den obrigkeitsstaatlichen Ausführungen Luthers. Diese andere Sichtweise lässt sich wohl nicht zuletzt darauf zurückführen, dass die Reformation in Zürich durch öffentliche Streitgespräche vorbereitet wurde, sodass sie vom Grossen Rat in Zürich anschliessend vollzogen werden konnte.<sup>1302</sup> Die Zürcher Reformation stützte sich also auf eine gemeinschaftliche Willensbildung, nicht auf den Befehl eines Fürsten. Nach erfolgter Reformation unterstützte Zwingli infolgedessen eine Organisationstruktur, die keine eigentliche kirchliche Hierarchie einführte, sondern eine konzilsähnliche Kirchensynode. Darüber hinaus motivierten ihn die Erfahrungen in Zürich dazu, im Ersten Kappeler Landfrieden von 1529 festhalten zu lassen, dass in den Gemeinen Herrschaften nicht den regierenden Orten, sondern den einzelnen Pfarreien und Gemeinden das Recht zuerkannt wurde, über ihre Religionszugehörigkeit zu entscheiden.<sup>1303</sup> Dabei kam das Mehrheitsprinzip zur Anwendung; über die Religionszugehörigkeit der Gemeinde wurde also «demokratisch» beschlossen.<sup>1304</sup>

Selbstverständlich wäre es aber falsch, in Zwingli einen Vorkämpfer für politisch chancengleiche Entscheidungsverfahren zu sehen. Solche Prozesse waren für ihn höchstens Mittel zum Zweck. Zwinglis bevorzugte Staatsform war nicht die

---

<sup>1299</sup> Zwingli dachte einerseits an spartanische Ephoren und römische Tribunen, andererseits an ständische Repräsentanten wie den Zürcher Rat sowie an die Landsgemeinden; vgl. SCHULZE, S. 201; HODLER, S. 441.

<sup>1300</sup> ZWINGLI, Begründung, Art. 42, S. 394.

<sup>1301</sup> ZWINGLI, Rechenschaft, S. 127 mit Hinweis auf Paulus; vgl. aber ders., Ursache, S. 425 wonach Gott einen Führer wie Moses sendet, der das Volk befreit. Die Zurückhaltung dürfte u.a. mit dem Bauernkrieg zusammenhängen; LAUBE, S. 261.

<sup>1302</sup> Vgl. LECLER I, S. 428 f.

<sup>1303</sup> PEYER, S. 90; vgl. LOCHER, Zwingli, S. J 69 und 71.

<sup>1304</sup> MACCULLOCH, S. 243. Die Minderheit musste sich unterwerfen oder auswandern; LECLER I, S. 434. Bereits ab 1526 war Graubünden so vorgegangen; MACCULLOCH, S. 229.

Demokratie, sondern die Zunftaristokratie.<sup>1305</sup> Ausserdem blieb für ihn grundsätzlich zumindest die reformierte Obrigkeit von Gott eingesetzt. Nicht dem Volk, sondern dem Propheten gebührte ferner der Vorrang vor der weltlichen Obrigkeit.<sup>1306</sup> Darüber hinaus sind bei Zwingli die Gesetze weder verhandelbar noch durch freie Willensbildung der Bürger zu schaffen.

Leitlinie der Gemeinschaft soll stets Gottes Wort sein, wie es sich aus der Schrift ergibt. Demzufolge ist das Sittenmandat von 1530 nichts anderes als eine «Gesetzgebung aus dem reinen Evangelium».<sup>1307</sup> Sie dient dazu, die weltliche Ordnung mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung zu bringen. Unter dieser Voraussetzung bleiben alle Menschen an ihre Gehorsampflicht gebunden.<sup>1308</sup> Dennoch führt Zwinglis Theologie zu einer grundsätzlich anderen politischen Kultur als jene Luthers: Die Pflicht zum Widerstand und zur Absetzung tyrannischer Herrscher setzt eine Gesellschaft voraus, die sich über ihre Rechte und Möglichkeiten gegenüber der Obrigkeit im Klaren ist. In Verbindung mit dem Mehrheitsprinzip und der republikanischen Staatsform hielt dies den Boden für eine künftige Entwicklung politischer toleranter Staatsstrukturen fruchtbar.<sup>1309</sup>

c) **Calvin: «Augustinus totus noster»**<sup>1310</sup>

Calvin konnte für sein Wirken bereits auf die Werke von Reformatoren wie Luther, Zwingli, Melanchthon oder Bucer zurückgreifen. Reformatorische Ideen waren in vielerlei Varianten vorhanden. Es fehlte jedoch an Systematik und innerer Folgerichtigkeit der Lehren, was sich in den Schriften von Luther und Zwingli deutlich zeigt. Luther schrieb zwar wortgewaltig, aber polemisch und hitzköpfig. Zwingli verband Humanismus, Altes Testament und augustinische Lehren zwar originell, jedoch nicht ohne Widersprüche. Eine schlüssige Gesamtheorie der Reformation lag also noch nicht vor, als Johannes Calvin im Jahr 1536 seine *Institutio Christianae Religionis* herausgab. In diesem Werk

<sup>1305</sup> Vgl. KAMEN, S. 43 und 46; STEPHENS, S. 175.

<sup>1306</sup> ZWINGLI, Erklärung, S. S. 327 f.; ders., Begründung, Art. 37, S. 362. Der Prophet wacht darüber, dass die Obrigkeit gerecht handelt und die Staatsformen nicht entarten.

<sup>1307</sup> BLICKLE, Bauernkrieg, S. 85; vgl. ZWINGLI, Begründung, Art. 39, S. 372 ff. zur Bedeutung von Gottes Gesetzen als Richtschnur der menschlichen Gesetze. Das Gesetz der Natur wiederum ist «nichts anderes als die Weisung und Leitung des göttlichen Geistes». Auch dieses stammt von Gott, ist jedoch nicht biblisch festgehalten.

<sup>1308</sup> Vgl. WEIDENMANN, S. 463.

<sup>1309</sup> Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger nahm das Widerstandsrecht wieder zurück, so auch das *Zweite Helvetische Bekenntnis* von 1566; vgl. MAISSEN, Republic, S. 312 f.

<sup>1310</sup> CALVIN, Vorherbestimmung 10, S. 15.

handelte Calvin seine reformatorischen Glaubenssätze systematisch ab und verteidigte sie entschieden gegen altgläubige und reformierte Konkurrenten.<sup>1311</sup>

Obwohl Luther für ihn eine grosse Bedeutung hatte, entwickelte Calvin jedoch sein eigenes Lehrgebäude.<sup>1312</sup> In der Bibelauslegung sei nämlich Luther nicht fehlerfrei geblieben.<sup>1313</sup> Zudem stiess sich Calvin an der Schreibweise Luthers, die er als «toll, polternd, tobsüchtig» bezeichnete.<sup>1314</sup> Dennoch zog er Luthers Theologie den humanistisch getränkten Lehren Zwinglis häufig vor.<sup>1315</sup> Wie für Luther war für Calvin Augustinus *die* Hauptautorität im Hinblick auf die Richtigkeit der christlichen Lehren. Auf dem lutherischen Beispiel aufbauend, systematisierte er die augustinischen Lehren.<sup>1316</sup> Calvins Ziel war die Zusammenführung zumindest aller reformierten Lehren unter diesem Vorzeichen. Unter Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger gelang eine solche Verständigung immerhin mit der Zürcher Reformation: Im Jahr 1549 kam eine Einigung insbesondere über das Verständnis des Abendmahls zustande (*Consensus Tigurinus*), was trotz der grösseren Nähe Calvins zum Luthertum einen Zusammenschluss der calvinischen mit der zwinglianischen Reformation ermöglichte.<sup>1317</sup> In der Folge näherten sich die Lehren der Zürcher Kirche und Calvins einander an.<sup>1318</sup>

aa) *Theorie im Zeichen von Erbsünde und doppelter Prädestination*

Calvins Werk folgt streng und unter Auflistung einer Fülle von Zitaten und Belegstellen der spätaugustinischen Auslegung des Glaubens. Folgerichtig greift er in seinem Hauptwerk die antiken Philosophen an, die er für unwissend hält, weil sie nichts von der verderbten Natur des Menschen gewusst und den freien Willen befürwortet hätten.<sup>1319</sup> Die Alten sind weit entfernt «vom lebendigen Empfinden» der Gnade Gottes.<sup>1320</sup> Einzig Platon würdigt er mit der Aussage, dieser habe die Seele als unsterblich und Gott ebenbildlich erkannt.<sup>1321</sup> Ferner

<sup>1311</sup> Vgl. dazu etwa CALVIN, Religion III, 16, 1 ff. oder III, 11, 6 ff.

<sup>1312</sup> Vgl. LECLER I, S. 442.

<sup>1313</sup> Vgl. BLANKE, S. 70.

<sup>1314</sup> Zit. nach BLANKE, S. 77.

<sup>1315</sup> BLANKE, S. 68, vgl. insb. auch S. 80 zur zwinglischen Lehre der Vorsehung.

<sup>1316</sup> Calvin übernimmt demgemäss nicht einfach Luthers Lehren; vgl. HALL, S. 28 ff.

<sup>1317</sup> Vgl. MACCULLOCH, S. 339 ff.

<sup>1318</sup> Erst im Jahr 1560 setzte sich in Zürich mit Peter Martyr Vermigli (1499–1562) und gegen die erasmische Lehre von Theodor Bibliander (1509–1564) die Lehre der doppelten Prädestination durch; vgl. MI. BAUMANN, Vermigli, S. 222 f.

<sup>1319</sup> CALVIN, Religion I, 15, 7 und II, 2, 3.

<sup>1320</sup> CALVIN, Religion I, 16, 1.

<sup>1321</sup> CALVIN, Religion I, 15, 6. Platon ist jedoch entgegenzutreten, weil er die Sünde auf blosses Unkenntnis zurückführte; a.a.O. II, 2, 25.

wendet sich Calvin gegen die Scholastiker, weil diese mit dem Begriff des Gesetzes «ein nichtiges Spiel» getrieben und etwa aus dem Gebot der Feindesliebe einen blossen «evangelischen Ratschlag» gemacht hätten.<sup>1322</sup> Schliesslich kritisiert er die alten Kirchenlehrer ausser Augustinus, da sie über den freien Willen «zweideutig und vielartig» geschrieben hätten und ohne jede Gewissheit geblieben seien.<sup>1323</sup> Mit Augustinus hingegen sieht sich Calvin in völliger Übereinstimmung.<sup>1324</sup>

Calvins Theorien der Erbsünde und der Vorherbestimmung sind zugespitzte Übernahmen von Augustinus' späten Lehren. Demzufolge führt Calvin aus, Adam habe sich «freiwillig»<sup>1325</sup> selbst verdorben und mit sich die ganze Menschheit als seine Nachkommenschaft. Das Verderben hat also bei Adam angefangen und pflanzt sich seither fort von den Vätern zu deren Kindern.<sup>1326</sup> Der Mensch ist von der Sünde sintflutartig derart «über und über bedeckt», dass nicht der geringste Teil an ihm sündlos sein kann.<sup>1327</sup> Wenn Gottes Gnade fehlt, tragen bereits die Embryonen im Mutterleib das Verdammungsurteil in sich.<sup>1328</sup> Wegen der Erbsünde sind sie unwiderruflich in ihre Sünden verstrickt.<sup>1329</sup> Über einen freien Willen verfügt der Mensch nicht, denn er ist und bleibt wegen Adams Tat stets der Sklave seiner bösen Begierden.<sup>1330</sup> Kein Mensch vermag sich aus eigenständigem Willen zum Guten hinzubewegen.<sup>1331</sup>

Mit Augustinus gelangt Calvin zum Schluss, dass der menschliche Wille der Gnade Gottes folgt, wobei die göttliche Gnade alles und der menschliche Wille nichts ist.<sup>1332</sup> Die Kirchenväter haben daher insofern geirrt, als sie «dem Menschen mehr Trachten nach Tugend zugestanden haben, als es der Wahrheit entspricht». Es handelt sich um eine philosophisch beeinflusste «völlige Verkehrtheit».<sup>1333</sup> Gott allein lenkt den Willen der Gläubigen wie auch der Gottlosen. Er benutzt beide Arten von Menschen und selbst den Teufel als blosses Werkzeug seines göttlichen Willens.<sup>1334</sup> Es gibt in diesem Sinn auch nichts Zufälliges auf

<sup>1322</sup> CALVIN, Religion II, 8, 56 f.; vgl. auch III, 2, 2 f.; III, 4, 1 ff.

<sup>1323</sup> CALVIN, Religion II, 2, 9; vgl. auch II, 5, 2.

<sup>1324</sup> Wenn Augustinus eine andere Ansicht hegt, findet Calvin stets eine passende Erklärung; vgl. z.B. CALVIN, Religion II, 3, 12; III, 11, 15.

<sup>1325</sup> CALVIN, Vorherbestimmung 26, S. 71; vorne S. 100 zu Augustinus.

<sup>1326</sup> CALVIN, Religion II, 1, 6 f.

<sup>1327</sup> CALVIN, Religion II, 1, 9.

<sup>1328</sup> CALVIN, Religion III, 23, 6.

<sup>1329</sup> CALVIN, Religion II, 1, 8.

<sup>1330</sup> CALVIN, Religion II, 2, 4, vgl. auch II 3, 1 ff.

<sup>1331</sup> CALVIN, Religion II, 3, 5.

<sup>1332</sup> Vgl. CALVIN, Religion II, 3, 7, vgl. auch II, 3, 14.

<sup>1333</sup> CALVIN, Religion II, 2, 4 und 9.

<sup>1334</sup> CALVIN, Vorherbestimmung 42 f., S. 118 ff.

der Erde, und der Mensch kann von sich aus nichts bewirken.<sup>1335</sup> Folglich ist es alleine der Glaube, der den Menschen rechtfertigen kann.<sup>1336</sup> Der Glaube aber ist wiederum eine göttliche Gnadengabe.

Calvin geht wie Augustinus und Luther von einer doppelten Prädestination aus. Darunter versteht er «Gottes ewige Anordnung, vermöge deren er bei sich beschloss, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte! Denn die Menschen werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis vorher zugeordnet. Wie also nun der einzelne zu dem einen oder anderen Zweck geschaffen ist, so – sagen wir – ist er zum Leben oder zum Tode «vorbestimmt.»<sup>1337</sup> Die Idee der blossen Erwählung lehnt Calvin ausdrücklich ab. Er verwahrt sich gegen jede Verbindung der augustinischen Vorherbestimmung mit der stoischen Vorsehung.<sup>1338</sup> Gott schenkt seine Gnade nach seinem verborgenen Willen, nach seiner eigenen Willkür.<sup>1339</sup> *Ungleichheit* ist dabei das Hauptmerkmal, das Gottes Barmherzigkeit kennzeichnet.<sup>1340</sup> Die «unverkennbare Ungleichartigkeit» wird dadurch offenbar, dass nur wenige Gläubige zum ewigen Leben bestimmt sind, während die grosse Masse verdammt bleibt.<sup>1341</sup> Calvin räumt zwar ein, dies sei ein «furchtbarer Ratschluss»<sup>1342</sup> Gottes. Dieser bleibe jedoch gerecht, weil der Mensch wegen Adam «zu lasterhafter, unreiner Verderbtheit entartet ist».<sup>1343</sup> Gottes Gnade bleibt ohnehin unverdient.<sup>1344</sup> Gerade durch die Verdammung der Masse verherrlicht Gott daher seinen Ruhm.<sup>1345</sup>

Es ist eine Religion der wenigen Auserwählten, die Calvin predigt, da «das Geschenk des Glaubens eine seltene Sache» ist.<sup>1346</sup> Selbst in der Kirche sind letztlich nur wenige auserkoren.<sup>1347</sup> Obwohl aber Gott die Erwählung grundsätzlich verborgen hält, lässt er sie durch seine Berufung zum Glauben innerlich sichtbar werden: Die Auserwählten selbst wissen, dass sie gerettet werden, weil Gott «in

<sup>1335</sup> CALVIN, Religion III, 21, 5.

<sup>1336</sup> Vgl. CALVIN, Religion II, 11, 1 ff. Daher können antike Heiden, entgegen Zwinglis Behauptung, keinesfalls gerechtfertigt sein; a.a.O. III, 14, 2 ff.

<sup>1337</sup> CALVIN, Religion III, 21, 5.

<sup>1338</sup> CALVIN, Religion I, 16, 8; ders., Vorherbestimmung 39, S. 115 f.

<sup>1339</sup> Vgl. CALVIN, Religion III, 22, 6 ff. und 23, 2 ff., insb. 4; auch 23, 10.

<sup>1340</sup> CALVIN, Religion III, 21, 1.

<sup>1341</sup> CALVIN, Religion III, 22, 7. Die mit der doppelten Prädestination verbundene Ungleichheit der Menschen ist daher unabänderlich; vgl. TROELTSCH, Christentum, S. 288.

<sup>1342</sup> CALVIN, Religion III, 23, 7.

<sup>1343</sup> CALVIN, Religion III, 23, 9.

<sup>1344</sup> CALVIN, Religion III, 23, 11.

<sup>1345</sup> CALVIN, Religion III, 24, 14.

<sup>1346</sup> CALVIN, Religion III, 22, 10.

<sup>1347</sup> Vgl. CALVIN, Religion III, 24, 8.

ihren Herzen die Gewissheit der zukünftigen Aufnahme» in sein Reich bekräftigt.<sup>1348</sup> Diese «innerliche Berufung» ist «ein Unterpand des Heils, das nicht täuschen kann».<sup>1349</sup> Im bedingungslosen Glauben an Christus kann sich der Erwählte also seiner Erwählung wie in einem Spiegel und ohne die Gefahr einer Täuschung selbst versichern.<sup>1350</sup> Wer indes zweifelt, dem fehlt diese notwendige «Herzenszuversicht».<sup>1351</sup> Mit anderen Worten scheint für Calvin der Zweifel ein Zeichen für die Verworfenheit des Menschen zu sein. Solchen Anfechtungen bleibt freilich selbst der Auserwählte ausgesetzt, weshalb er stets dagegen ankämpfen und ihnen widerstehen muss.<sup>1352</sup> Während für Zwingli die Erwählung ebenfalls in der irdischen Welt und auch für andere Menschen sichtbar wird, bleibt bei Calvin dafür nur die innere, stets zerbrechliche Herzensgewissheit.<sup>1353</sup>

Gegen seine Glaubensgegner ging Calvin mit erbarmungsloser Entschlossenheit vor. Auf den Widerspruch dieser Intoleranz zu seiner eigenen Lehre der Prädestination und Gnadenwahl wurde er bereits im Jahr 1553 aufmerksam gemacht, nachdem er die Verbrennung des Antitrinitariers Michel Servet (1509/11–1553) betrieben hatte.<sup>1354</sup> Die Erwählten sind, wie dargelegt, nach Calvin zum Glauben vorherbestimmt und können davon nicht wieder abfallen. Wenn diese Lehre wahr wäre, dann hätte Calvin sich überhaupt nicht sorgen müssen, dass Servet je einen Gläubigen zum Unglauben hätte verführen können. Unter Gottes Zwang mussten die Calvinisten «getäuscht werden, wenn sie getäuscht werden sollten», jedoch konnten sie «nicht getäuscht werden, wenn sie nicht getäuscht werden sollten».<sup>1355</sup> Calvin richtete sich indes nicht nach dieser

<sup>1348</sup> CALVIN, Religion III, 24, 1.

<sup>1349</sup> CALVIN, Religion III, 24, 2.

<sup>1350</sup> CALVIN, Religion III, 24, 5.

<sup>1351</sup> CALVIN, Religion III, 24, 7.

<sup>1352</sup> Vgl. CALVIN, Religion III, 2, 17 f.

<sup>1353</sup> Die These vom Zusammenhang der protestantischen Ethik mit dem Kapitalismus trifft besser auf die Lehre Zwinglis zu als auf jene Calvins. Weber lässt Zwingli jedoch fast gänzlich ausser Acht; vgl. M. WEBER, Kapitalismus, S. 65 ff. Webers Bezugnahme auf Calvin ergibt jedoch Sinn, wenn der Name Calvin durch den Begriff des Calvinismus ersetzt wird: Calvins Nachfolger Théodore de Bèze (1519–1605) vertrat, dass die Erwählung in der frommen Lebensführung bzw. im weltlichen Erfolg erkennbar wird; vgl. OTTMANN, Neuzeit I, S. 88; dazu auch HALLER/KÖLZ/GÄCHTER, Rz. 201.

<sup>1354</sup> Vgl. dazu LECLER I, S. 448 ff.; UWE PLATH, Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens. Castellio, Calvin und Basel, 1552–1556, Essen 2014. Bereits 1547 hatte Calvin in einem Brief angekündigt, wenn Servet nach Genf käme, würde er «niemals dulden, dass er lebend davonkäme»; CALVIN, Schreiben an Farel vom 13. Februar 1547, zit. nach LECLER I, S. 448 f.

<sup>1355</sup> [CASTELLIO], Bericht, S. 48.

Logik seiner eigenen Lehre, sondern nach der hergebrachten Praxis der (katholischen) Inquisition und der Ansicht Thomas von Aquins.<sup>1356</sup> Uneinsichtige Ketzer mussten durch die weltliche Obrigkeit mit dem Tod bestraft werden.

Calvin begründet seine Befürwortung der Todesstrafe damit,<sup>1357</sup> dass die Lehre der Frömmigkeit von allen Zweifeln frei gehalten werden müsse.<sup>1358</sup> Wie bei Augustinus ist das Gleichnis vom Unkraut nicht auf solche Menschen anwendbar, die sich selber vom Acker abtrennen, die also die äussere Gemeinschaft der Kirche verlassen.<sup>1359</sup> Diese haben «keine Entschuldigung».<sup>1360</sup> Die rechthabende Obrigkeit habe das Recht und die Pflicht, Ketzer «mit dem Schwert zu bestrafen, wenn sie zum Abfall vom wahren Glauben aufrufen, den Frieden der Kirche zerstören und die Einheit der Frömmigkeit (<pietatis consensus>) zerreißen».<sup>1361</sup> Der Glaubensschwache müsse vom Staat mit allen Mitteln geschützt und die gesetzmässige Glaubensordnung bewahrt werden. Zwar hielt es Calvin nicht für nötig, dass die weltliche Obrigkeit jeden Glaubensirrtum mit dem Tod bestraft: «Aber wenn die Religion in ihren Grundfesten erschüttert wird, wenn Gott in verabscheuungswürdiger Weise gelästert wird, wenn die Seelen durch gottlose und verderbliche Lehren ins Verderben gerissen werden und wenn man schliesslich offen vom einen Gott und seiner Lehre abzufallen droht – dann ist es nötig, dass zum äussersten Heilmittel gegriffen wird, damit das tödliche Gift sich nicht weiter verbreite.»<sup>1362</sup>

Calvin sah sich also als reformatorischer Elias im Kampf gegen die Baalspriester, der dafür besorgt sein musste, dass Gott nicht gelästert wird.<sup>1363</sup> Seine augustinische Argumentation mit bloss unscharfen Begrenzungen der Intoleranz mündete direkt in einen religiösen Gesinnungsterror: Es brauchte nur behauptet zu werden, dass die Kriterien erfüllt seien, so waren sie auch erfüllt. Im Falle

<sup>1356</sup> Vgl. dazu LECLER I, S. 458.

<sup>1357</sup> Vgl. LECLER I, S. 456 ff., der die Schrift von Calvin als «eine der furchtbarsten Abhandlungen» zur Rechtfertigung der Ketzerverfolgung bezeichnet.

<sup>1358</sup> Vgl. GUGGISBERG, Castellio, S. 86 f.

<sup>1359</sup> Vgl. dazu CALVIN, Religion IV, 1, 13 ff.

<sup>1360</sup> CALVIN, Religion IV, 1, 19; vgl. GUGGISBERG, Castellio, S. 87. Calvin vergleicht die Wiedertäufer mit den antiken Donatisten; CALVIN, Religion IV, 1, 13.

<sup>1361</sup> CALVIN, Defensio, dt. zit. nach GUGGISBERG, Castellio, S. 86.

<sup>1362</sup> CALVIN, Defensio, dt. zit. nach GUGGISBERG, Castellio, S. 87. In Bezug auf die Juden blieb Calvin ebenfalls in augustinischen Bahnen. Er pflegte eine mittelalterliche Polemik, ohne aber wie Luther zur aktiven Bekämpfung der Juden aufzurufen; vgl. LANGE VAN RAAVENSWAY, S. 181 ff.; S. 194. Calvin vergleicht die Papstkirche mit dem Judentum: Beide *waren* einst die Kirche Gottes, *heute* sind sie Todfeinde Christi. Es sind – indes nur bei den Römischen – einzig noch Ruinen des wahren Glaubens vorhanden; CALVIN, Religion IV, 2, 3 ff., insb. 7 und 11 f.

<sup>1363</sup> LECLER I, S. 455.

Servets war es die Tatsache, dass dieser von Jesus als dem Sohn des ewigen Gottes sprach, nicht vom ewigen Sohn des ewigen Gottes, womit er Christus *antitrinitarisch* Gott unterordnete.<sup>1364</sup> Jemanden aus einem solchen Grund zu einem grausamen Tod zu verurteilen, erscheint heute abstrus und war schon damals stark umstritten. Für Dreieinigkeits-Fanatiker handelte es sich aber um eine Lästerung Gottes, weshalb Servet wohl auch in anderen reformierten wie auch katholischen Gebieten zum Tode verurteilt worden wäre.

*bb) Obrigkeit und Gehorsamspflicht*

Calvin hatte von der Idee des Bundes andere Vorstellungen als Zwingli und Bullinger.<sup>1365</sup> Für ihn handelte es sich dabei eher um eine einseitige Gnadenangelegenheit Gottes denn um eine beiderseitige Vereinbarung.<sup>1366</sup> Noch stärker abweichende Auffassungen hatte Calvin allerdings in Bezug auf die Organisationsstruktur der Kirche.<sup>1367</sup> Verkürzt gesagt hatte Luther die Kirche unter die Oberaufsicht der weltlichen Fürsten gestellt. Zwingli hingegen wollte die Einheit von Kirche und weltlichem Gemeinwesen. Calvin kehrte zu einer augustinischen Anschauung zurück, indem er die Kirche als grundsätzlich unabhängige Institution mit eigener Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit sah. Jeder Bürger unterstand nach seinen Vorstellungen gleichzeitig der weltlichen und der geistlichen Obrigkeit.<sup>1368</sup> Zur weltlichen Gesetzgebung gesellte sich die Kirchenordnung, welche eine rigide Sittenstrenge verordnete und platonisch-augustinisch jeden Luxus, so auch zum Beispiel Theateraufführungen, untersagte. Ein aus Laien und Geistlichen zusammengesetztes Gremium, das Konsistorium, wachte über Sitten und Meinungen.<sup>1369</sup> Ausdrücklich wandte sich Calvin gegen den törichten Wunsch, dass die Obrigkeit «unter Vernachlässigung der Sorge für Gott» Recht sprechen möge. Gott habe die Herrschenden nicht nur eingesetzt, «um irdische Streitigkeiten zu schlichten», sondern um sicherzustellen, «dass er selbst auf Grund der Vorschrift seines Gesetzes verehrt werde».<sup>1370</sup> Kirche und Staat sind also nur organisatorisch weitgehend entflochten. Beide bleiben aber

<sup>1364</sup> Vgl. Anm. zu [CASTELLIO], Bericht, S. 352 f. Fn. 23; so aber bereits Paulus, vorne S. 82.

<sup>1365</sup> Vgl. EVERETT, S. 178 zu den Unterschieden.

<sup>1366</sup> EVERETT, S. 181. Dennoch ist das Verhältnis durch die *mutua obligatio*, d.h. die gegenseitige Verpflichtung geprägt; vgl. BUSCH, S. 169 ff.; LILLBACK, S. 76 f.; SCHMOECKEL, S. 266. Vgl. OESTREICH, S. 164 f., zur Bezugnahme von Calvin auf den Humanisten Guillaume Budé (1468–1540) sowie zur römisch-rechtlichen Begrifflichkeit.

<sup>1367</sup> Calvin war durch seine Strassburger Zeit (1538–1541) geprägt. Seine Vierämterlehre z.B. baute auf den Ideen von Bucer auf; vgl. VAN'T SPIJKER, Calvin, S. J 157 f.

<sup>1368</sup> LECLER I, S. 443.

<sup>1369</sup> Vgl. dazu KAMEN, S. 51 f. Calvin und sein Strassburger Mentor Bucer haben sich hier wohl gegenseitig beeinflusst; vgl. VAN'T SPIJKER, Calvin, S. J 145 f.

<sup>1370</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 9.

als parallele Teile desselben Gemeinwesens funktional und personell vielfältig miteinander verflochten. Es ist daher ein Fehlschluss, aus Calvins Lehre die Zielsetzung einer Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise von Politik und Religion ableiten zu wollen.<sup>1371</sup>

Hauptsächlich in Calvins Kirchenordnung sind jedoch immerhin Elemente zu finden, die ein gewisses Mitwirkungsrecht der Gläubigen vorsehen: Priester sollen nicht durch ihre Kollegen oder ein Ältestengremium ernannt werden, sondern es sollen «aufgrund der einhelligen Meinung und der Billigung des Volkes diejenigen gewählt werden, die als geeignet erschienen sind». Freilich sieht Calvin keine freie Meinungs- und Willensbildung vor. Die Wahl muss von anderen Pastoren überwacht werden, die dafür sorgen, dass «die Menge sich nicht etwa durch Leichtfertigkeit, üble Treibereien oder auch durch Aufruhr versündigt». <sup>1372</sup> Gewählt werden können zudem nicht irgendwelche Personen. Kandidaten können nur berufene Gläubige sein, die aufgrund ihrer Bildung und Frömmigkeit die Eignung und Fähigkeit zum Amt haben. <sup>1373</sup> Ansonsten bestünde die Gefahr, dass «unruhige und aufrührerische Menschen» sich zur Wahl stellen wollen. <sup>1374</sup> Um dies zu verhindern, hätten denn auch die beiden Apostel Paulus und Barnabas zunächst zwei geeignete Männer ausgewählt und dann das Volk durch Handaufheben entscheiden lassen, welchen von beiden sie haben wollten. <sup>1375</sup> Die Wahlrechte des Kirchenvolkes bestehen somit nur in einem sehr beschränkten Umfang.

Im Falle der bürgerlichen Ordnung hingegen sind politische Rechte der Bürger nicht zwingend vorgesehen. <sup>1376</sup> Den Privatpersonen steht es nicht zu, über die staatlichen Institutionen zu befinden oder «über die Einrichtung dieser oder jener öffentlichen Ordnung zu beratschlagen». Calvin selbst vertritt freilich die Ansicht, dass die Aristokratie oder eine gemischte Regierung «weit über allen anderen steht», denn es gibt kaum eine Einzelperson, die alle nötigen Eigenschaften eines gerechten Königs in sich vereint. Wegen der menschlichen Schwächen und Mängel scheint es besser, «wenn mehrere das Steuerruder halten», einerseits, um sich gegenseitig zu helfen, andererseits, um sich gegenseitig

---

<sup>1371</sup> Vgl. aber implizit JELLINEK, Erklärung, S. 74; dazu WOLGAST, Geschichte, S. 52.

<sup>1372</sup> CALVIN, Religion IV, 3, 15.

<sup>1373</sup> CALVIN, Religion IV, 3, 11 f.

<sup>1374</sup> Vgl. CALVIN, Religion IV, 3, 10.

<sup>1375</sup> CALVIN, Religion IV, 3, 15. Die Apostel selbst hingegen seien durch Los zwischen zwei Kandidaten bestimmt worden, da dieses «merkliches Zeugnis» des Himmels für ihre Erwählung gewesen sei; a.a.O. IV, 3, 14.

<sup>1376</sup> Vgl. CALVIN, Religion IV, 20, 1 ff.

zu kontrollieren.<sup>1377</sup> Calvin folgt also aristotelischen Ansichten über die Regierungsform.<sup>1378</sup> Wohl mit Blick auf Genf und unter Einfluss Zwinglis bejaht er zudem eine Verpflichtung der Obrigkeit, die gebührend massvolle Freiheit in einer solchen Ordnung zu schützen, ansonsten die Oberen als treulos und verräterisch angesehen werden müssten.<sup>1379</sup>

Nebst der Obrigkeit sind bei Calvin die Gesetze von herausragender Bedeutung,<sup>1380</sup> wobei wie bei Zwingli das sittliche Gesetz Gottes als Zeugnis des natürlichen Gesetzes und des menschlichen Gewissens «allein Richtpunkt, Regel und Grenze für alle Gesetze sein» muss.<sup>1381</sup> Die konkrete Ausgestaltung soll sich nach Calvin indes an den örtlichen und zeitlichen Umständen ausrichten. So müssten gewisse Länder mit «furchtbaren Massregeln» gegen Verbrechen vorgehen, um nicht zugrunde gerichtet zu werden. Manches Volk habe eine «üble Neigung zum Laster» und müsse «mit äusserster Schärfe zurückgehalten» werden. Auch zu Kriegszeiten sei den Menschen «eine ungewöhnliche Furcht vor Strafen» einzuflössen, damit nicht «alle Menschlichkeit zunichte» wird.<sup>1382</sup>

Die christlichen Gebote der Nächstenliebe sind nach den Erklärungen von Augustinus auszulegen: Die Gläubigen sollen «aus Eifer um das öffentliche Wohl» von der Obrigkeit insbesondere «die Bestrafung eines schuldigen und verderbenbringenden Menschen» verlangen, «von dem sie wissen, dass er *nur durch den Tod gebessert* werden kann.»<sup>1383</sup> Die Obrigkeit soll zwar darauf achten, dass sie nicht aus übergrosser Strenge mehr verletzt, als heilt. Andererseits muss sie aber darum besorgt sein, «dass sie nicht durch abergläubiges Haschen nach Milde auf eine höchst grausame «Menschlichkeit» verfällt.»<sup>1384</sup> Die christlichen Gebote der Bergpredigt scheinen für den Genfer Reformator in dieser Hinsicht nicht viel mehr als schöne Worte zu sein, die der innerlichen Erbauung dienen – in der Politik haben sie nichts verloren.<sup>1385</sup> Calvins Politikverständnis zielt auf die Machtbewahrung und nicht auf die Verwirklichung christlicher Ideale. Für Calvin existieren also weder allgemeingültige bürgerliche Gesetze noch eine auf solchen aufbauende Regierungsart.

<sup>1377</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 8.

<sup>1378</sup> Vgl. SAAGE, Toleranz, S. 84.

<sup>1379</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 8. Nach BÜSSER, Bullinger II, S. 132, beruht das gesamte Kapitel über die bürgerliche Ordnung auf den Vorarbeiten Zwinglis.

<sup>1380</sup> Vgl. CALVIN, Religion IV, 20, 14 mit Hinweis auf Platon und Cicero.

<sup>1381</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 16.

<sup>1382</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 16.

<sup>1383</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 20 [*Hervorhebung Verf.*].

<sup>1384</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 10; ganz ähnlich Augustinus, vorne S. 107.

<sup>1385</sup> Calvin folgt demgemäss auch Augustinus' von Cicero geprägten Ausführungen zum gerechten Krieg; vgl. CALVIN, Religion IV, 20, 11 f.

Die Erkenntnis der Ort- und Zeitgebundenheit von Staatsstrukturen hätte an sich ein Fenster für die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Ordnungen öffnen können. Eine solche politische Entwicklung sieht Calvin jedoch gerade als eine grosse Gefahr an. Er erklärt die jeweils bestehenden Ordnungen als von Gott eingesetzt, weshalb sie auch nur durch Gott geändert werden können. Die göttliche Vorsehung setzt, gerade so, wie es Gott «gefallen hat, Könige über die Königreiche, Räte und Ratsherren über die freien Gemeinwesen» ein.<sup>1386</sup> Der jeweiligen Obrigkeit schulden alle Menschen unbedingten Gehorsam. Die Untertanen müssen Amtspersonen als Gottes Abgesandte ehren, deren Entscheidungen gehorchen, alle geforderten Abgaben entrichten und alle auferlegten Lasten tragen. Gemäss der paulinisch-augustinischen Lehre und genau wie Luther führt Calvin aus, dass sich, wer der Obrigkeit widerstrebt, gleichzeitig Gott widersetzt.<sup>1387</sup>

Während (der frühe) Zwingli ein weitgehendes Widerstandsrecht, ja gar eine Widerstandspflicht gegenüber einer ungerechten Herrschaft vorsah, verweist Calvin also wieder auf die uneingeschränkte Gehorsamspflicht der Untertanen. Er räumt zwar ein, dass es willkürliche Fürsten gibt, welche ihr armes Volk plündern, schänden und die Steuergelder verschwenden, sodass viele Leute nicht davon überzeugt werden können, deren Befehlen zu gehorchen.<sup>1388</sup> Doch selbst ungerechte und zügellose Herrscher sind für Calvin mit der «heiligen Majestät» der Herrschaft ausgestattet. Diese sind nämlich «erweckt worden, um die Ungerechtigkeit des Volkes zu strafen». Gott hat auch den «ganz üblen und jeglicher Ehre völlig unwürdigen Menschen», sofern er die öffentliche Gewalt ausübt, zum Diener «seiner Gerechtigkeit und seines Gerichts» gemacht.<sup>1389</sup> Den Menschen bleibt nur, die Befehle ihrer Obrigkeiten «zu empfangen und ihnen aufs Wort zu gehorchen!»<sup>1390</sup> Wie Frau und Kinder dem bösen und pflichtvergessenen Familienvater unterstellt bleiben, steht es den Untertanen in keiner Weise zu, sich zu erheben. Durch solche «Geisseln des Herrn» werden nur, und dies zu Recht, die Missetaten der Menschen bestraft.<sup>1391</sup>

Es ist gerade mit Blick auf die Frage der Toleranz eine schwer erträgliche Lehre, die Calvin formuliert. Dass die absolute Gehorsamspflicht problematisch sein könnte, scheint gegen Ende seiner Ausführungen allerdings selbst dem «Genfer

---

<sup>1386</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 8.

<sup>1387</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 22 f.

<sup>1388</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 24.

<sup>1389</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 25, vgl. auch 27.

<sup>1390</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 26, vgl. auch 29.

<sup>1391</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 29.

Papst» klar zu werden. Zudem musste Calvin die eigene reformatorische Vorgehensweise rechtfertigen. Daher besinnt er sich auf Zwinglis Argumentation<sup>1392</sup> und verweist auf Gott, der «aus seinen Knechten öffentliche Erretter» erwecke oder «die Wut der Menschen» dazu bestimme, allenfalls einen ungerichten Herrscher zu bestrafen.<sup>1393</sup> Freilich schränkt Calvin sogleich ein, die einfachen Menschen sollten keinesfalls meinen, die göttliche Rache sei ihnen aufgetragen. Nur Behörden wie etwa die spartanischen Ephoren, die römischen Volkstribune oder die athenischen Demarchen hätten in der Vergangenheit ein solches Recht besessen. In den einzelnen Königreichen seien – «wie die Dinge heute liegen» – wohl die Versammlungen der drei Stände berechtigt, «der wilden Ungebundenheit der Könige pflichtgemäss entgegenzutreten».<sup>1394</sup> Schliesslich verweist Calvin auf eine letzte Ausnahme, die auch schon bei Augustinus und bei Luther anklingt: Wenn die Herrscher etwas gegen Gott befehlen, muss kein Gehorsam geleistet werden.<sup>1395</sup>

Es ist ein argumentativer Drahtseilakt, den Calvin zu vollbringen versucht, um ein Widerstandsrecht nur bestimmter Behörden und in bestimmten Situationen zu rechtfertigen. Ob solcher Widerstand tatsächlich statthaft ist, kann letzten Endes nur ein gottgesandter Prophet entscheiden. Calvins Ausführungen bleiben vor diesem Hintergrund widersprüchlich, was immerhin den Vorteil birgt, dass sie einen gewissen Auslegungsspielraum zulassen. Klare Worte spricht Calvin nur in einer Hinsicht: Den einfachen Bürgern ist von vorneherein jedes Recht zum Widerstand abzusprechen. Wenn somit Calvin oder dem Calvinismus ein gewichtiger Beitrag im Hinblick auf eine tolerante Staatsentwicklung zugesprochen werden soll,<sup>1396</sup> so ist festzuhalten, dass eine solche Entwicklung in keiner Weise in der Absicht Calvins lag. Solche Ideale stehen ganz im Gegenteil in eklatantem Widerspruch zu seinem antik und augustinish geprägten und damit gegen die politische Gleichheit gerichteten Staatsdenken.<sup>1397</sup>

---

<sup>1392</sup> Vgl. BÜSSER, Bullinger II, S. 133 f.; SKINNER, Reformation, S. 231; auch SCHULZE, S. 206 ff. zum ebenfalls naheliegenden Einfluss von Bucer.

<sup>1393</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 30.

<sup>1394</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 31; vgl. auch LLANQUE, S. 172.

<sup>1395</sup> CALVIN, Religion IV, 20, 32.

<sup>1396</sup> Vgl. SAAGE, Toleranz, S. 85 mit Hinweisen.

<sup>1397</sup> Vgl. TROELTSCH, Christentum, S. 288.

### 3. Alternative Sichtweisen

#### a) Toleranz als Möglichkeit der Reformation?

Intoleranz ist die gängige Sichtweise der drei grossen Reformatoren wie auch der meisten übrigen, lokalen Reformatoren. Allerdings gab es auch Persönlichkeiten, die sich weitergehend vom Grundsatz der Toleranz gegenüber Andersgläubigen leiten liessen.<sup>1398</sup> Ein herausragendes Beispiel ist der Strassburger Wolfgang Capito. Capito war wie Zwingli stark von Erasmus und vom Humanismus geprägt.<sup>1399</sup> Im Gegensatz zum Zürcher Reformator wird der Strassburger jedoch häufig in die zweite Reihe gestellt. Dies hängt wohl mit seiner ruhigen und meist wohlwollenden Tätigkeit und seinem nüchternen Schreibstil zusammen.<sup>1400</sup> Seine Ansichten wirken meist differenziert und er scheint gegenüber allen Menschen gesprächsbereit gewesen zu sein.<sup>1401</sup> Diese Eigenschaften eigneten sich offensichtlich nicht, um die eigene Lehre in der Art eines unfehlbaren Propheten zu verbreiten und eine fanatisierte Kernanhängerschaft zu gewinnen.<sup>1402</sup> Gerade dieser Charakterzug machte Capito aber zum unverzichtbaren Vermittler. In Bern half er nach dem verlorenen Kappelerkrieg und dem Tod Zwinglis im Jahr 1532 in entscheidender Weise mit, die ins Wanken geratene Reformation zu festigen.<sup>1403</sup>

Capito ist von den reformatorischen Lehren überzeugt. Er verbreitet und verteidigt die neue Konfession in Wort und Schrift.<sup>1404</sup> Er lehnt jedoch Gewalt gegen Andersgläubige ab. Zwar spricht er sich gegen eine Kultusfreiheit aus und schreibt heftig gegen die katholische Messe an.<sup>1405</sup> Nichtsdestotrotz will er aber ein Arzt für die Menschen sein und nicht deren Scharfrichter.<sup>1406</sup> Capitos Glaube ist demzufolge wenig dogmatisch und nicht losgelöst von der Welt. Die «soziale Dimension» des Glaubens ist ihm ebenso wichtig.<sup>1407</sup> Vielfach sieht sich Capito in der Rolle des reformatorischen Mittelsmannes, einerseits zwischen Luther und Zwingli, andererseits zwischen Reformatoren und Wiedertäufern. Mit

---

<sup>1398</sup> Vgl. dazu vorne S. 169 zu Osiander und Urbanus Rhegius zugunsten der Juden.

<sup>1399</sup> Vgl. SCHOLL, Verantwortlich, S. 77 ff.

<sup>1400</sup> Vgl. HEIMBUCHER, S. 54 zur Scheu, Menschen als «Antichristen» zu bezeichnen. Dies selbst für die Person des Papstes trotz dessen gottesfeindlichem Wirken.

<sup>1401</sup> Vgl. HEIMBUCHER, S. 41.

<sup>1402</sup> Capito forderte Calvin – kurzzeitig gar erfolgreich – auf, nicht zu polemisieren, sondern den neuen Glauben positiv darzulegen; SCHOLL, Verantwortlich, S. 88.

<sup>1403</sup> SCHOLL, Eigenart, S. 127.

<sup>1404</sup> Vgl. dazu etwa HEIMBUCHER, S. 16.

<sup>1405</sup> LECLER I, S. 347 und S. 352.

<sup>1406</sup> Vgl. SCHOLL, Eigenart, S. 137.

<sup>1407</sup> SCHOLL, Eigenart, S. 132.

Zwingli erschrickt er zutiefst über Luthers unbarmherzige Position im Bauernkrieg, gegen Zwingli (und Bucer) wiederum wendet er sich wegen deren Intoleranz gegenüber den Wiedertäufern. So richtet er sich beispielweise an den Zürcher Reformator mit den Worten, durch die Gewaltanwendung gegenüber den Täufern in Zürich sei «die Sache des Glaubens und der Wahrheit, die Du vertrittst, in ein sehr schlechtes Licht gekommen».<sup>1408</sup> An seinen Strassburger Kollegen Bucer gerichtet spricht er sich ausdrücklich gegen die polizeiliche Durchsetzung der Kindertaufe aus.<sup>1409</sup>

Die Toleranz, der Capito nachlebte, blieb nicht bei der Theorie stehen. Dementsprechend setzte er sich auch nicht nur schriftlich, sondern auch praktisch für Andersgläubige ein.<sup>1410</sup> Seine Hilfe ging sogar so weit, dass er Verfolgte in sein Haus aufnahm. So war beispielsweise Karlstadt sein Gast, nachdem er bei Luther wegen des Abendmahlstreits in Ungnade gefallen war.<sup>1411</sup> Selbst der Antitrinitarier Michel Servet fand bei ihm Unterschlupf,<sup>1412</sup> genauso wie die Täufer Ludwig Hätzer (1500–1529), Hans Denck (1495–1527), Martin Cellarius (1499–1564) oder Caspar Schwenckfeld (1490–1561).<sup>1413</sup> Es verwundert nicht, dass sich Capito deshalb dem Vorwurf ausgesetzt sah, er sympathisiere mit täuferischem Gedankengut. In gewissen Punkten stand Capito deren theologischen Ansichten wohl tatsächlich nahe. Insgesamt hielt er jedoch Abstand zu dieser Bewegung und übte Kritik, wenn die Täufer Anhänger anderer Ansicht verdammt.<sup>1414</sup> Capitos Toleranz hatte zudem auch deutliche Grenzen, weshalb es nach öffentlichen Disputationen zur Ausweisung von Denck kam (nicht aber zu härteren Sanktionen).<sup>1415</sup>

Capito folgte also nicht einfach Luther oder Zwingli. Er entwickelte einen eigenen Weg innerhalb der Reformation. Dies zeigt sich nicht zuletzt in seiner Beziehung zu den Juden. Bereits vorreformatorisch war die hebräische Sprache sein Steckenpferd gewesen.<sup>1416</sup> Seine Auslegung des Alten Testaments blieb zwar stets eine christliche, doch sah Capito die Juden als «Nachbarn der Christen», das heisst in ähnlicher Not und mit ähnlicher Hoffnung.<sup>1417</sup> Dies entspricht

<sup>1408</sup> Brief vom 22.01.1527, zit. nach HEIMBUCHER, S. 312 f. Fn. 5.

<sup>1409</sup> Vgl. SCHOLL, *Eigenart*, S. 137.

<sup>1410</sup> So etwa für den Täufer Michael Sattler (1490–1527); vgl. HEIMBUCHER, S. 305 f.

<sup>1411</sup> Vgl. dazu HEIMBUCHER, S. 72 ff.

<sup>1412</sup> SCHOLL, *Verantwortlich*, S. 73.

<sup>1413</sup> Schwenckfeld lebte fast zwei Jahre bei Capito; vgl. HEIMBUCHER, S. 388.

<sup>1414</sup> HEIMBUCHER, S. 11.

<sup>1415</sup> Vgl. HEIMBUCHER, S. 311.

<sup>1416</sup> SCHOLL, *Eigenart*, S. 130; vgl. T. KAUFMANN, «Judenschriften», S. 82 Fn. 5 zu seiner breiten Kenntnis der hebräischen Bücher.

<sup>1417</sup> HEIMBUCHER, S. 239, S. 273 und S. 348; vgl. auch a.a.O., S. 425.

seiner Lehre, wonach Gottes Bundeszusage an die Juden weiterhin gilt. Mit der wohl wichtigsten jüdischen Persönlichkeit seiner Zeit, Josel von Rosheim (1476–1554), war und blieb er trotz der bleibenden Glaubensdifferenzen befreundet.<sup>1418</sup> Luther forderte er ausdrücklich auf, sich für die bedrängten Juden einzusetzen.<sup>1419</sup> Allerdings vermochte Capito sich mit seiner toleranten Sichtweise selbst in Strassburg nicht durchzusetzen, wo sein Kollege Martin Bucer im Gleichschritt mit Luther eine antijudaistische Politik verfolgte.<sup>1420</sup> Das Beispiel von Capito zeigt indes, dass es tolerantere Formen der Reformation gab. Das gewalttätige Vorgehen im Bauernkrieg, die Verfolgung der Wiedertäufer und der protestantische Antijudaismus waren keine zwingende und unangefochtene Folge geschichtlicher und theologischer Gegebenheiten. Capito hat seine Mitreformatoren denn auch nicht im Ungewissen gelassen, wenn er deren Ansichten und Vorgehensweisen missbilligte.

#### b) Vorrang des Glaubens vor dem (politischen) Gehorsam

Im Jahr 1530 erschien in Strassburg eine Schrift über die Widerstandspflicht der Untertanen gegenüber der Obrigkeit, die oberflächlich als bloße Übersetzung von Johann Wessel Gansforts *De dignitate et potestate Ecclesiastica* daherkam.<sup>1421</sup> Gansfort war ein augustinisch wie auch nominalistisch geprägter Humanist und war unter anderen mit Johannes Reuchlin bekannt gewesen.<sup>1422</sup> Viele seiner Ansichten waren denen der Reformation bereits ähnlich, etwa in Bezug auf die Bedeutung des Glaubens, der Schrift und der Sakramente. Es verwundert daher nicht, dass die Reformatoren die Schriften des *Lux mundi* für ihre Sache nutzbar zu machen suchten. Luther etwa hatte in Gansfort einen Geistesverwandten gesehen und im Jahr 1522 eine Sammlung seiner Schriften herausgegeben.<sup>1423</sup> Gansforts Werk wurde so zu einer wichtigen Brücke zwischen dem nominalistischen Denken des Mittelalters und der Reformation.

<sup>1418</sup> HEIMBUCHER, S. 418. und S. 421.

<sup>1419</sup> HEIMBUCHER, S. 419.

<sup>1420</sup> Vgl. T. KAUFMANN, «Judenschriften», S. 53 Fn. 168, S. 89 f.; MACCULLOCH, S. 885.

<sup>1421</sup> Vgl. LAUBE, S. 266.

<sup>1422</sup> Vgl. KROON, S. 28 f.; OBERMANN, Magister, S. 108 ff. zum Einfluss von Gerson und der *devotio moderna*. Gansfort folgte keiner bestimmten Theologie, die Frömmigkeit (*Pietas*) war sein Anliegen; KROON, S. 87 f. Vgl. die Beiträge in: Akkerman/Huisman/Vanderjagt (Hrsg.) zu Gansforts Denken.

<sup>1423</sup> So Luther in seiner Vorrede (*Farrago rerum theologiarum uberrima*; Basel 1522): «Wenn ich den Wessel zuvor gelesen hätte, so liessen meine Widersacher sich dünken, Luther habe alles Wessel entnommen, also stimmt unser beider Geist zusammen.»; zit. nach C. ULLMANN, Reformatoren II, S. 525. Luther hatte freilich die Abendmahlsauffassung von Gansfort übersehen; vgl. dazu KROON, S. 71.

Vor allem in Strassburg stiessen Gansforts Schriften auf grosses Interesse. Martin Bucer war stark von Gansforts Ansichten zum Abendmahl und von dessen Kirchenkritik beeinflusst.<sup>1424</sup> So hatte Gansfort in seinem Werk über die Macht der Kirche das entartete mittelalterliche Papsttum heftig attackiert. Kernaussage seiner aus den 1480er-Jahren datierenden Lehrmeinung war, dass die Untertanen der geistlichen Obrigkeiten nicht gehorchen durften, wenn diese sie in die falsche Richtung leiten wollen.<sup>1425</sup> Dieselbe Meinung findet sich ab dem Jahr 1524 auch bei Bucer mit der Begründung, dass man entgegen Augustinus' Kirchenlehre nur an Gott und Christus glauben solle und nicht an die Kirche.<sup>1426</sup>

Gewissen Aspekten der Kritik Gansforts stand der Strassburger Reformator allerdings fern. So übernahm Bucer nicht die aus dem Mittelalter stammende Idee, dass die Macht der Kirche auf einem Vertrag zwischen den Gläubigen und den Kirchenoberen beruhe.<sup>1427</sup> Ungeklärt ist die Frage einer solchen Bezugnahme jedoch im Falle von Wolfgang Capito, dem zweiten Strassburger Reformator.<sup>1428</sup> Gansforts Schrift zum vor allem kirchlichen Widerstand wurde nämlich 1530 anonym übersetzt und in Strassburg neu herausgegeben. Verschiedene starke Indizien deuten darauf hin, dass Capito selbst hinter der Herausgabe gestanden haben könnte.<sup>1429</sup> Zumindest dürfte es aber eine Person in seinem engeren Umkreis gewesen sein. Der Übersetzer übertrug den lateinischen Text jedoch nicht einfach ins Deutsche, sondern spitzte diesen gar noch zu. Dazu verallgemeinerte und kommentierte er die obrigkeitskritischen Aussagen, sodass die weltliche Gewalt ins Blickfeld rückte.<sup>1430</sup> Der Übersetzer verdeutlichte die Ausführungen beispielsweise mit der Formulierung, Gansfort sage letzten Endes nur, dass Christus das Ende des Gesetzes sei.<sup>1431</sup> Daraus erschliesse sich, dass die Obrigkeit der Gläubigen «ihres ampts billich entsetzet werden» soll, wenn sie Menschen misshandelt sowie ihr Unrecht und ihren Irrtum nicht einsehen oder gar noch verteidigt.<sup>1432</sup>

<sup>1424</sup> Vgl. dazu KROON, S. 67 ff. Bucer schrieb bereits im Dezember 1525, er sei erstaunt, dass Gansfort nicht besser bekannt sei; a.a.O., S. 71.

<sup>1425</sup> Vgl. KROON, S. 34 ff. zu Gansforts Schrift *De Potestate*.

<sup>1426</sup> KROON, S. 80 ff. Bucer wandte sich auch gegen eine «Luthergläubigkeit».

<sup>1427</sup> GANSFORT, *De Potestate*, S. 765; Kroon, S. 78.

<sup>1428</sup> Dies gilt jedenfalls für die Zeit bis 1530; vgl. aber LECLER I, S. 351, wonach Capito der paternalistischen Tendenz des Luthertums folgte.

<sup>1429</sup> LAUBE, S. 268 mit Hinweisen.

<sup>1430</sup> Vgl. bereits den abweichenden Titel: *Das die underthanen beyder geystlicher und weltlicher oberkeyten ettwan nit zegehorsamen, sonder inen zewidersteen und sie von iren aemptern abzusetzen schueldig sind*; auch LAUBE, S. 266 f.

<sup>1431</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 7.

<sup>1432</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 4.

*aa) Eigenverantwortung und Widerstandspflicht*

Die kirchliche Gewalt wird in der Schrift mit der dienenden Rolle eines Arztes<sup>1433</sup> gegenüber dem Kranken sowie jener eines Hirten gegenüber seinen Schafen verglichen: Sie geht von vorneherein nicht weiter, als bis der Kranke Gesundheit erlangt und die Schafe sich satt gegessen haben.<sup>1434</sup> Während der Hirte die Herde weiden lassen solle, verfügt diese dennoch über Vernunft und einen eigenen Willen. Sie ist daher nicht völlig dem Hirten unterstellt, sondern hat noch einen höheren Herrn. Das Volk soll dem Hirten daher zur Weide folgen. Wenn dieser es aber nicht weiden lässt, so ist er kein rechter Hirte, weshalb ihm die Herde keine Gefolgschaft schuldet. Somit besteht, wenn der eigene Verstand es besser weiss, die Pflicht, dem Gesetzgeber den Gehorsam zu verweigern, selbst wenn dieser fromm und gutherzig sein sollte.<sup>1435</sup> In Gansforts Schrift wird der Eigenverantwortlichkeit der Bürger und der Gläubigen das Wort gesprochen. Der freiheitliche Ansatz ist jedoch nicht weltlich begründet, sondern steht immer in Verbindung zu dem, was Gansfort als Gottes Wort wahrnimmt: Eine Bindung des Menschen an weltliche Regelungen besteht nämlich insoweit, als deren Inhalt sich aus göttlichem Gesetz ergibt. Die bürgerlichen Gesetze binden in diesem Sinne als «zeitliche satzung» in den Schranken des Gemeinwohls. Es ist ihnen in gleicher Weise zu gehorchen, wie der Kranke den Anordnungen des Arztes Folge leistet, wenn er sich davon Gesundung erhofft, oder dem Arzt eben nicht Folge leistet, wenn dieser sich als unwissend erweist.<sup>1436</sup> Richtschnur zur Beurteilung aller weltlichen Anordnungen ist das Evangelium als das wahre Wort Gottes. Gansfort richtet sich also bereits vor der Reformation gegen Augustinus' Lehre, wonach zu glauben ist, was die Kirche vorgibt.<sup>1437</sup>

Wenn die Kirchenautoritäten Unrecht lehren, soll ihnen also niemand gehorchen. Denn wer will schon mit dem Blinden blind sein und vom «himmelreich ausgeschlossen»?<sup>1438</sup> Nicht einmal Unwissenheit entschuldigt den Knecht, wenn er seine Augen vor dem Unrecht seines Herrn verschliesst.<sup>1439</sup> Auch soll niemand bloss um des allgemeinen Friedens willen gehorsam sein.<sup>1440</sup> Der eigenen Verantwortung vor Gott kann sich – so die Kernaussage – der Gläubige und Bürger nicht entäussern.

---

<sup>1433</sup> Vgl. ähnlich Marsilius von Padua, vorne S. 132.

<sup>1434</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 7.

<sup>1435</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 8.

<sup>1436</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 9.

<sup>1437</sup> Vgl. GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 13 mit Erläuterungen zum Augustinus-Zitat.

<sup>1438</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 16.

<sup>1439</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 17.

<sup>1440</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 12.

In der Schrift wird zwar eingeräumt, Paulus habe geschrieben, es komme alle Herrschaftsgewalt von Gott. Nichtsdestotrotz wäre es besser gewesen, wenn das Volk den Fürsten und Pharisäern Widerstand geleistet und nicht geschwiegen hätte, als Christus zum Kreuztod verurteilt wurde. Es ist geradezu eine Notwendigkeit, den böswilligen und verruchten Obrigkeiten entgegenzutreten, wenn man an deren Tun nicht mitschuldig werden will. Gegenüber solchen Herrschern ist auch Gewaltanwendung legitim.<sup>1441</sup> Das Volk ist letzten Endes für die Untaten der geistlichen wie auch der weltlichen Obrigkeit selbst verantwortlich. Umgekehrt wachsen schlechte Fürsten aus der Sünde des Volkes. Das Volk hat also die Pflicht, der Obrigkeit Grenzen zu setzen und bei Unrecht nicht untätig zuzusehen. Andernfalls erweist es sich als gottlos und wird durch die Obrigkeit gepeinigt, damit der Verstand der Menschen sich öffnet.<sup>1442</sup>

*bb) Herrschaft als aufkündbarer Mandatsvertrag*

Neben die religiöse Widerstandsargumentation stellt Gansfort eine säkulare Begründung, die er der nominalistischen Überlieferung eines Gesellschaftsvertrages entnimmt. Im Gegensatz zu den Reformatoren mit ihren augustinischen Hauptlehren schliesst er aus, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist. Vielmehr beruht die Herrschaft auf einem Vertrag beziehungsweise auf einem Bündnis oder Pakt zwischen Untertanen und Oberherrn. Gehorsam ist nicht von Natur aus geschuldet und auch keine Gewissensschuld, sondern entsteht alleine aus einer solchen Vereinbarung: Der Herrscher hat über den Untertanen keine bedingungslose Herrschaft, auch wenn dieser ihn seinen Herrn nennt.<sup>1443</sup> Massgebend für das Herrschaftsverhältnis sind nämlich die von den Parteien im «verbündnis der vereinigung» aufgestellten Satzungen. Die Unterwerfung der Untertanen muss daher «freiwillig und eygens gefallens sein / und nit on bedacht angnommen werden».

Gansfort stellt also auf die freie Übereinstimmung der Individuen als Legitimationsbedingung kirchlicher und staatlicher Herrschaft ab.<sup>1444</sup> Der Beweggrund, der den Ausschlag für den Herrschaftsvertrag gegeben hat, muss folglich auch der Anstoss für die Auflösung des Vertrages sein können. Der Untertan wählt nun seinen Herrn, weil er von dessen Herrschaft Nutzen und Beistand erwartet. Erfüllt der Erwählte diese seine Erwartung nicht, fällt der Vertrag dahin.<sup>1445</sup> Kai-

<sup>1441</sup> Vgl. GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 23.

<sup>1442</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 24.

<sup>1443</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 18.

<sup>1444</sup> OAKLEY, Politics, S. 131; vgl. auch ders., Disobedience, S. 211 ff.

<sup>1445</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 18.

ser, Könige, Fürsten und Herren, die gutes und rechtes Tun verbieten und dagegen Übles fordern, soll man nicht gehorchen. Im Gegenteil «ist man schuldig», sie aus dem Regierungsamt zu vertreiben. Nur wenn die Befürchtung besteht, dass daraus so grosses Leid und Verderben hervorgerufen wird, das es den Schaden, den eine unrecht handelnde Regierung bewirkt, überwiegt, soll davon abgesehen werden. Mit solchen schlechten Königen und Fürsten ist es dann wie mit Bordellen, die in grösseren Städten nur deshalb geduldet werden, um noch Ärgeres zu vermeiden.<sup>1446</sup>

Der Herrschaftsvertrag ist nach Gansfort somit nichts anderes als ein jederzeit kündbarer Herrschaftsauftrag. Diese Freiheit bleibt während der Vertragsdauer stets vorbehalten. Die Herrschaft ist wie die Ehe kein «ewiger bund», und sie wird am besten immer wieder auf eine neue Grundlage gestellt. Gansfort weist dazu auf die demokratische Struktur der Bettelorden. Diese würden ihr Oberhaupt mit gutem Grund jährlich neu wählen: «Was bedeut sunst die frei wal / dann des erwelenden freihey, die dem frommen und bessern will gehorsamen. Der erwelet aber faelet am guoten / und stehet nit recht vor / so hat schon die pflicht zur gehorsam ein end.»<sup>1447</sup> In gut organisierten Städten und Gemeinden ist daher die höchste Obrigkeit entweder nicht «langwierig», oder ihr Tun und Lassen wird in regelmässigen Zeitabständen durch die Gemeinde beurteilt. Ausdrücklich ist in der Schrift zudem die Problematik erblicher Fürstenämter kommentiert: Zwar sind die Vorfahren solcher Herrschaftspersonen einmal «willig» gewählt worden. Doch ohne nachträgliche Bestätigung durch die Untertanen ist die Herrschaft der Erben ein Unrecht. Diese nichts anderes als Tyrannen und Zerstörer des Gemeinwohls.<sup>1448</sup>

Die Übersetzung von Gansforts Schrift zeigt eine andere, republikanische Sichtweise innerhalb des (vor-)reformatorischen Gedankenguts und weist auf die Möglichkeit einer weltlichen Form der Herrschaftslegitimation hin. Sie ist ein Zeugnis dafür, wie mittelalterliches Denken während der Reformation die republikanischen Ansichten über die Rechte und Pflichten von Bürgern und Herrschern prägte. Das überaus weitgehende Widerstandsrecht basiert auf der Annahme der Vernunft und des freien Willens der Individuen, die letzten Endes nur ihrem Gewissen und Gott Rechenschaft schuldig sind. Konsequente Folge daraus ist die Forderung nach *politischer Toleranz* im Sinne der Herrschaftskontrolle. Die beiden Gansfort-Übersetzungen von 1522 und 1530 bilden daher «eine Brücke von den mittelalterlichen Auffassungen über das Widerstandsrecht

---

<sup>1446</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 18; vgl. vorne S. 120 ähnlich Thomas von Aquin bez. Duldung heidnischer Bräuche und mit Hinweis auf Augustinus.

<sup>1447</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 18.

<sup>1448</sup> GANSFORT/BEARBEITER, Kap. 18; vgl. ähnlich Zwingli, vorne S. 178.

gegen tyrannische Herrschaft zu denen der Monarchomachen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts».<sup>1449</sup>

### III. Ausnahmen: Individualismus, Vernunft, weltlicher Blick

#### 1. Individualismus am Beispiel Sebastian Francks

Die Idee der Toleranz verbreitete sich weder durch die offizielle Reformation noch durch die katholische Gegenreformation. Im Gegenteil handelt es sich bei ihr um einen Gegenentwurf zu all diesen Entwicklungen: Es sind hauptsächlich Aussenseiter, die diesem Ideal das Wort sprechen.<sup>1450</sup> Vor allem durch Täuferkreise und Spiritualisten wurden Toleranzforderungen erhoben, nicht zuletzt mit dem Ziel, die eigenen neuen Glaubensgemeinschaften gegen Verfolgungen zu verteidigen. Zu nennen sind etwa Hans Denck, Balthasar Hubmaier (1485–1528), Sebastian Franck, David Joris (1501–1556) oder Caspar Schwenckfeld.<sup>1451</sup> Zudem betätigten sich Humanisten mit Fragen der Glaubensduldung, da sie weiterhin eine Verständigung unter den christlichen Konfessionen zu verwirklichen suchten.<sup>1452</sup> Besonders in Basel und Strassburg waren um 1530 tolerante und zugleich obrigkeitskritische Töne zu hören. Einflussreiches Beispiel dafür ist das 1531 in Strassburg erstmals herausgegebene Werk *Chronica, Zeytbuoch und Geschychtbibel* von Sebastian Franck.

Sebastian Franck nimmt in Bezug auf die Entwicklung der Idee der Toleranz eine wegweisende Rolle ein.<sup>1453</sup> Seine auf humanistischer und spiritueller Grundlage entwickelte Toleranzforderung geht über den religiösen Bereich bereits hinaus und weitet sich auf den Bereich der Politik aus.<sup>1454</sup> Francks Ideen sind stark von Erasmus und den frühreformatorischen Lehren Luthers beeinflusst.<sup>1455</sup> Daneben sind Einflüsse unter anderen von Augustinus,<sup>1456</sup> Agrippa

<sup>1449</sup> LAUBE, S. 263 f.; auch KROON, S. 87 f.

<sup>1450</sup> MACCULLOCH, S. 870.

<sup>1451</sup> Vgl. u.a. KAMEN, S. 58 ff.; LECLER I, S. 253 ff., S. 315 ff.

<sup>1452</sup> Vgl. LECLER I, S. 324 ff., II, S. 22 ff. und S. 48 ff. Im katholischen Spanien hingegen waren es die Spätscholastiker, die sich eingehend mit Toleranzfragen beschäftigten, insb. Francisco de Vitoria (1483–1546); vgl. hinten S. 223 Fn. 1645.

<sup>1453</sup> Vgl. LECLER I, S. 267 ff.; KAMEN, S. 63 ff. zu ähnlichen Lehren von Schwenckfeld.

<sup>1454</sup> BLASCHKE, S. 44; GOERTZ, S. 39.

<sup>1455</sup> Vgl. DEJUNG, Kommentar, S. 7 ff. Mit beiden teilte er z.B. die Ablehnung des Aristotelismus; a.a.O., S. 143; vgl. ders., Wahrheit, S. 31 ff. und S. 96 f. zu den Einflüssen.

<sup>1456</sup> Vgl. DEJUNG, Kommentar, S. 99 f., S. 122 f. bez. des allegorischen Bibelverständnisses; STADELMANN, S. 250 f. zur Geschichtsauffassung.

von Nettesheim (1486–1535), Thomas Müntzer, Ulrich Zwingli,<sup>1457</sup> Hans Denck oder Johannes Tauler (1300–1361) auszumachen.<sup>1458</sup> Diese Bezugnahmen sind indes kaum erforscht und nicht leicht aufzudecken, da Franck nur auf wenige Quellen verweist.<sup>1459</sup> Dessen ungeachtet hebt sich Franck von diesen Einflüssen ab, indem er eigene Ideen eines dogmenfreien Christseins entwickelte.<sup>1460</sup> Franck erweist sich nicht einfach als religiöser Schriftsteller, sondern er war zugleich ein unabhängiger, sozialkritischer und damit politischer Autor mit dem Anspruch, seine Gedanken allgemeinverständlich zu verbreiten.<sup>1461</sup> Die wohl wichtigsten Beiträge sind neben der *Chronica* von 1531<sup>1462</sup> in den von Cicero inspirierten *Paradoxa* von 1534 zu finden.<sup>1463</sup> Bis ins siebzehnte Jahrhundert erschienen zahlreiche Neuauflagen der beiden Werke in deutscher und niederländischer Sprache.<sup>1464</sup> Vor allem die *Chronica* vermochte, sozusagen als Geschichtswerk «getarnt», eine erhebliche Breitenwirkung zu entfalten.<sup>1465</sup>

#### a) Gleichheit aller Menschen vor Gott

Franck wendet sich gegen *sämtliche* institutionalisierten Kirchen und Religionen. Diese würden nämlich durchweg für sich in Anspruch nehmen, unfehlbar und allwissend zu sein. Damit versucht der Mensch nach Francks Ansicht jedoch Gottes Stelle einzunehmen, was zu religiöser Intoleranz führen muss und Zeichen einer Verführung durch den Teufel ist.<sup>1466</sup> Deshalb zeigen sich in den Kirchen nur Heuchelei und «eittel affenwerck».<sup>1467</sup> Die wahrhaft Gläubigen sind indessen ohnehin die grosse Ausnahme und bleiben als Angehörige der unsichtbaren Kirche unter den Menschen aller Völker verstreut.<sup>1468</sup> Zwar anerkennt Franck, dass es eine religiöse Wahrheit gibt, diese wird jedoch nur dem einzelnen Individuum direkt durch Gott vermittelt und daher nur von sehr wenigen Personen verstanden. Hinzu kommt, dass die Welt «jede Erkenntnis, die man ihr vermittelt, als Torheit verlacht und als Lüge einem anlastet und dabei

<sup>1457</sup> Vgl. CHRIST-VON WEDEL, Franck, S. 21 ff., S. 25 ff. zum Einfluss von Zwingli.

<sup>1458</sup> Vgl. WOLLGAST, Auffassungen, S. 15 ff.; ders., Pantheismus, S. 113 ff.; auch Schmidinger (Hrsg.), S. 137 f. bzw. S. 151 mit Auszügen von Tauler sowie zu Hans Denck.

<sup>1459</sup> Vgl. dazu WOLLGAST, Auffassungen, S. 17 ff.

<sup>1460</sup> Vgl. dazu LECLER I, S. 254 f.

<sup>1461</sup> BLASCHKE, S. 51.

<sup>1462</sup> Vgl. zur Bedeutung dieser Schrift als Geschichtswerk JEAN COLBUS, La Chronique de Sébastien Franck (1499–1542). Vision de l'histoire et image de l'homme, Bern 2004.

<sup>1463</sup> Vgl. nur schon den Beginn: «Cicero spricht: (...)»; FRANCK, Paradoxa, I.

<sup>1464</sup> A. WAGNER, Franck, S. 371; vgl. VAN GEMERT, S. 209 ff.

<sup>1465</sup> Vgl. TROELTSCH, Soziallehren, S. 886, S. 927; DILTHEY, S. 80 f., S. 85.

<sup>1466</sup> Vgl. A. WAGNER, Franck, S. 406 f.

<sup>1467</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cccxlviii, b.

<sup>1468</sup> A. WAGNER, Franck, S. 485. Für Franck ist *keine* sichtbare Kirche notwendig.

die wahre Wahrheit so verkehrt nachredet, dass sie ganz anders herauskommt», als sie ursprünglich gemeint war. Meist ist es daher «besser, stillzuschweigen als vor der Welt eine unzeitige Wahrheit zu bekennen.»<sup>1469</sup>

Alle Wahrheit – so Francks pessimistische Grundannahme – wird *notwendig* ins Gegenteil verkehrt. Selbst Christus' Worte wurden daher von den Gelehrten falsch beziehungsweise gar nicht verstanden.<sup>1470</sup> So wie Christus erging es seither vielen, die als Ketzer verfolgt und getötet und deren Schriften verbrannt wurden. In den ketzerischen Schriften könnten demgemäß noch viele wahre Erkenntnisse niedergelegt sein. Deshalb wäre es von Vorteil, über Originaldokumente und nicht nur über Auszüge oder Abschriften von Anhängern und Gegnern zu verfügen,<sup>1471</sup> «zumal kein Buch so schlecht ist, dass nicht ein Christ (...) sich daraus bessern könnte: Die Wahrheit wird, hält man sie gegen die Lüge, nur umso augenscheinlicher, lauterer und standhafter. Darum lässt auch Gott die Ketzerei kommen und muss die Lüge zur Erprobung und Stärkung der Wahrheit da sein, weil jedes Gegenteil seinen Gegensatz hervorbringt.»<sup>1472</sup> Wo und wann immer in der Welt sich Christus regt, finden sich nach Franck demzufolge seine Gegenspieler wie Judas, Annas, Kaiphas und Pilatus ein und es wiederholt sich die ganze Passionsgeschichte.<sup>1473</sup>

Was Franck zu den (angeblich) ketzerischen Büchern ausführt, wendet er selbst auf die Heilige Schrift an: Auch diese ist ein von Menschen verfasstes Buch. Es wäre daher falsch, aus den Buchstaben der Bibel «einen Abgott» zu machen,<sup>1474</sup> wie dies aufgrund des reformatorischen Grundsatzes «sola scriptura» geschehen kann. Weil Gott «alles in allem»<sup>1475</sup>, das heisst, in der gesamten Schöpfung sichtbar ist, kann er in allen Dingen erkannt werden.<sup>1476</sup> Die Schrift enthält Widersprüchliches gerade deshalb, damit die Buchstaben nicht Gott «aus der Mitte» verdrängen. Gottes eigentliches Wort war, bleibt und ist seit Ewigkeit der ewige Gott selbst. Es kann in keinem Buch, in keinen Buchstaben oder Worten zu finden sein, weil diese nicht gleichermassen ewig sind. Die Bibel ist in diesem Sinne ein (vergängliches) Zeugnis des (unvergänglichen) lebendigen Wortes Gottes.<sup>1477</sup> Nach Francks Auffassung soll in der Schrift (nur) nach dem

<sup>1469</sup> FRANCK, Vorrede, S. 84.

<sup>1470</sup> FRANCK, Vorrede, S. 85; vgl. auch ders., *Chronica*, Bl. cclv, b.

<sup>1471</sup> Vgl. dazu auch COLBUS, S. 133 ff.

<sup>1472</sup> FRANCK, Vorrede, S. 85; ders., *Ketzer*, S. 129.

<sup>1473</sup> FRANCK, *Ketzer*, S. 125.

<sup>1474</sup> FRANCK, Vorrede, S. 85 f.

<sup>1475</sup> Vgl. 1. Korinther 15, 28; vorne S. 82.

<sup>1476</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. iv, b. Franck hat deutlicher als Zwingli eine pantheistische Vorstellung von Gott; vgl. CHRIST-VON WEDEL, *Franck*, S. 27; DILTHEY, S. 82.

<sup>1477</sup> Vgl. DELLSPERGER, *Buchdruck*, S. 258.

«Sinn des Geistes Christi» gesucht werden. Gott ist darum zu bitten, dass er den Menschen verständig mache und seine Botschaft «mit seinen Fingern lebendig in unser Herz schreibe».<sup>1478</sup>

Für Franck folgt die richtige Erkenntnis der Schrift dem wahren Glauben – nicht umgekehrt. Massgebend ist der Geist, nicht der Buchstabe der Botschaft.<sup>1479</sup> Die Schrift ist für Franck symbolisch zu verstehen – sie ist eine «ewige Allegorie»<sup>1480</sup>. Sündenfall und Erlösung, Adam und Jesus sind keine geschichtlichen Tatsachenberichte, sondern sinnbildliche Beschreibungen der Ereignisse in jeder menschlichen Seele<sup>1481</sup> und «auf ihre Weise täglich im Schwange»<sup>1482</sup>. Für Franck sind «beide, Christus und Adam, des Weibes Samen neben der Schlange Samen in aller Menschen Herzen».<sup>1483</sup> Im Grunde befürwortet Franck somit eine Art psychologische Auslegung der biblischen Geschichten.<sup>1484</sup>

Franck verwirft vor diesem Hintergrund die augustinische Erbsündenlehre<sup>1485</sup> und tritt mit Erasmus für den (beschränkt) freien Willen ein.<sup>1486</sup> Für ihn ist Gott nicht ungerecht oder grausam. Im Gegenteil erkennt dieser jeden Menschen «ohne Ansehen der Person, der Namen und der Völker» an. Gott ist unparteiisch und liebt alle Menschen «zugleich herzlich».<sup>1487</sup> Infolgedessen findet sich göttliche Wahrheit in jeder Weltreligion und bei den antiken Philosophen genauso wie im Christentum.<sup>1488</sup> Eine Wahrheit bleibt eine Wahrheit, unabhängig davon, wer sie ausspricht, und umgekehrt ist der Irrtum ebenfalls allen Menschen eigen;<sup>1489</sup> denn menschliches Wissen muss Stückwerk bleiben. Franck verweist auf Sokrates und führt aus, sicher sei einzig, dass «wir all nichts wissen überal».<sup>1490</sup> Gerade in geistlichen Dingen kann niemand die ganze Wahrheit erfassen, denn der Irrtum geht «durch die ganze Welt und keine Sekte hat es gar

<sup>1478</sup> FRANCK, Vorrede, S. 85 f.

<sup>1479</sup> Der Buchstabe habe «alwege ketzer gemacht»; FRANCK, Chronica, Bl. ccclii.

<sup>1480</sup> FRANCK, Paradoxa, Vorrede, S. 7; vgl. dazu Schwenckfelds Bezeichnung der Bibel als «Echo» des Wort Gottes; LECLER I, S. 269.

<sup>1481</sup> Vgl. LECLER I, S. 260.

<sup>1482</sup> FRANCK, Paradoxa, Nrn. 106/107/108. Nicht Gott verdammt den Menschen, der Mensch verdammt sich selbst; a.a.O., Nr. 27a.

<sup>1483</sup> FRANCK, Paradoxa, Nr. 231.

<sup>1484</sup> Vgl. LANGER, S. 66 f. zu Ähnlichkeiten mit Meister Eckhart. Bereits Eriugena hatte eine solche innerseelische Deutung vorgenommen; vgl. u.a. FLASCH, Kampfplätze, S. 76.

<sup>1485</sup> Vgl. FRANCK, Paradoxa, Nrn. 130 f.

<sup>1486</sup> FRANCK, Paradoxa, Nrn. 26, 28: Der Wille ist frei «zu wählen und zu wollen, aber nicht zu wirken.» Vgl. aber a.a.O.; Nr. 148a, wonach der eigene Wille «in der Hölle» brennt.

<sup>1487</sup> FRANCK, Paradoxa, Nr. 82.

<sup>1488</sup> Vgl. BLASCHKE, S. 52; FRANCK, Chronica, Bl. ccclii.

<sup>1489</sup> FRANCK, Chronica (1585), zit. nach LECLER I, S. 265.

<sup>1490</sup> FRANCK, Chronica, Bl. a iii.

erraten».<sup>1491</sup> Mit anderen Worten: Jeder Mensch ist letzten Endes ein Ketzer,<sup>1492</sup> denn jeder geht in einigen Bereichen fehl. Sollte nun jeglicher Irrtum mit dem Tod bestraft werden, wen könnte man dann noch leben lassen?<sup>1493</sup>

Franck weist darauf hin, dass die Frage, ob Ketzerei vorliegt, nur vom jeweiligen (religiösen) Standpunkt abhängt. Während für die römischen Päpste etwa Johannes Hus ein Ketzer war, erscheint dieser den Hussiten als heilig und die Päpste sind die eigentlichen Ketzer.<sup>1494</sup> Aus einem übergeordneten Blickwinkel sind sämtliche organisierten Religionen «Sekten»<sup>1495</sup> – die Katholiken, die Reformierten und die Täufer.<sup>1496</sup> Ketzerisch sind zudem alle jene Personen, die sich von Andersgläubigen abtrennen wollen oder diese ausgrenzen,<sup>1497</sup> indem sie den unsichtbaren Glauben an irdische Äusserlichkeiten binden, etwa an die Zeit, an eine Person, an Zeremonien, an eine Stätte oder an eine bestimmte Ordnung.<sup>1498</sup> Für Franck ist die ganze Menschheit die Gemeinde Gottes und alle Menschen sind vor Gott gleich.<sup>1499</sup> Sämtliche äusserlichen Zeichen im Sinne von religiösen Zeremonien und Glaubensartikeln sind problematisch, weil sie eine Trennmauer zwischen den Menschen untereinander und zwischen Menschen und Gott errichten. Die Abtrennung aufgrund solcher Äusserlichkeiten,<sup>1500</sup> führt zu religiöser Intoleranz und Gewalttätigkeit. Die entscheidende Wahrheit des christlichen Glaubens wäre jedoch gerade umgekehrt, dass sich alle Menschen versöhnen. Deshalb soll das Herz des Menschen von keinem anderen Menschen geschieden sein.<sup>1501</sup> «Ich bin billig ein Mensch einem Menschen»,<sup>1502</sup> bringt Franck diesen auf das stoische Denken zurückführbaren Anspruch auf den Punkt.

Zur ketzerischen Abtrennung gehört für Franck auch jede Anmassung der eigenen Überlegenheit oder Vollkommenheit, da gerade dies zur Ausgrenzung der (scheinbar) unvollkommenen Menschen verführt.<sup>1503</sup> Bei dieser Kritik hatte Franck die Bundestheologie der Täufergemeinden vor Augen.<sup>1504</sup> Diese schlos-

<sup>1491</sup> FRANCK, Türkenchronik, zit. nach A. WAGNER, Franck, S. 349.

<sup>1492</sup> Vgl. auch BARBERS, S. 131 ff. zu Francks Ketzerbegriff.

<sup>1493</sup> Vgl. BLASCHKE, S. 60.

<sup>1494</sup> BLASCHKE, S. 59.

<sup>1495</sup> A. WAGNER, Franck, S. 413.

<sup>1496</sup> Vgl. dazu CHRIST-VON WEDEL, Franck, S. 31.

<sup>1497</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccccliii.

<sup>1498</sup> Vgl. FRANCK, Chronica, Bl. ccccliii, b.

<sup>1499</sup> Vgl. STADELMANN, S. 145 zur Menschenwürde.

<sup>1500</sup> Diese sind für Franck nur unwesentlicher «Taubendreck»; zit. nach BLASCHKE, S. 55.

<sup>1501</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cclv, b.

<sup>1502</sup> Zit. nach LECLER I, S. 265.

<sup>1503</sup> A. WAGNER, Franck, S. 504.

<sup>1504</sup> Vgl. FRANCK, Chronica, Bl. cccxlvii.

sen sich nämlich mit der Erwachsenentaufe zu einem Bund auserwählter Gotteskinder zusammen, um sich von den Weltkindern abzusondern.<sup>1505</sup> Ein wahrhaft frommer Mensch grenzt jedoch seine Mitmenschen gerade nicht aus und prahlt schon gar nicht mit seiner Frömmigkeit, weil «ym vnparteyisch yederman gleich gilt», Freund wie Feind.<sup>1506</sup> Alle Menschen sollen sich also als Brüder verstehen, unter Einschluss selbst der Türken.<sup>1507</sup> «Mir ist ein Papist, Lutheran, Zwinglian, Täuffer, ja ein Türck ein guter Bruder, der mich zuo gut hat und neben jm leyden kann, ob wir gleich nit ainerley gesinnt, durchauss eben sind, biss uns Gott ein mal inn seiner schul zusamm hilfft und eins sinns macht (...)»<sup>1508</sup>. Allein der unsichtbare Glaube rechtfertigt den Menschen vor Gott. In ihrer Seele können nun aber grundsätzlich alle Menschen – sogar ohne es selbst zu wissen – wahre Christen sein, ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sekte, einem bestimmten Glauben oder einem bestimmten Volk. Niemand soll sich daher als Meister des Glaubens aufspielen und den anderen seine Ideen aufzwingen wollen.<sup>1509</sup> Jeder soll glauben dürfen, was er will.<sup>1510</sup>

Die Toleranzidee von Sebastian Franck steht im Zeichen der Versöhnung aller Menschen über alle Grenzen hinweg und löst die Frage der Anerkennung der Gleichheit aus dem religiösen, sozialen und politischen Zusammenhang.<sup>1511</sup> Ein geborener Deutscher ist von Natur aus gleich wie ein Türke, Heide oder sonst Andersgläubiger. Er ist nicht im Allermindesten besser oder schlechter und zwar, weil die leibliche Geburt alle Menschen gleich macht, denn alle haben in Gott den gleichen, unparteiischen Erschaffer: «Also ist der beste Mensch Türck oder Hayd / von natur eben so wol ein mensch / und so gut gemacht / als S. Peter.»<sup>1512</sup>

<sup>1505</sup> Vgl. HILLERBRAND, S. 93 ff. mit Hinweisen; vgl. GOERTZ, S. 12 f.; OESTREICH, S. 163 f. zum Bund der Erleuchteten bei Thomas Müntzer.

<sup>1506</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cccclviii, b.

<sup>1507</sup> Vgl. DEJUNG, *Kommentar*, S. 396 ff. zum Islam, der für Franck «nicht weltlicher, nicht teuflischer, nicht falscher» ist als die christlichen Religionen; a.a.O., S. 398.

<sup>1508</sup> FRANCK, *Buoch*, Bl. 427, b f.

<sup>1509</sup> Vgl. LECLER I, S. 265 f.; DEJUNG, *Kommentar*, S. 512, S. 400 f. sowie S. 503 ff.; MÜHL-  
PFORDT, S. 131 f. zu ähnlichen Ansichten Schwenckfelds.

<sup>1510</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cccclvi, b.

<sup>1511</sup> A. WAGNER, *Franck*, S. 479; Die Lehre der Versöhnung lässt sich auf die Auseinander-  
setzung mit Hans Denck zurückführen; DEJUNG, *Kommentar*, S. 49, auch S. 224 ff.

<sup>1512</sup> FRANCK, *Güldin Arch*, 96a, zit. nach BLASCHKE, S. 51. Vgl. BARBERS, S. 145 ff.; DE-  
JUNG, *Wahrheit*, S. 145 f.; WALDHOFF, S. 159 ff. zur Toleranzforderung gegenüber den  
Juden; FRANCK, *Paradoxa*, Nr. 82: Gott liebt «die Heiden wie die Juden».

Trotz dieser religiösen Gleichheitsvorstellung steht Franck dem Versuch einer Verwirklichung irdischer Gleichheitsideale kritisch gegenüber. Da er zudem pazifistisch ausgerichtet ist,<sup>1513</sup> erscheint ihm eine weltliche Umsetzung christlicher Ideale unmöglich,<sup>1514</sup> denn sie birgt die Gefahr von Intoleranz und Gewalttätigkeit. In diesem Spannungsfeld formuliert Franck eine Grenze der Toleranz: Wer *religiöse* Ziele «fleischlich» verwirklichen will, wer das Gottesreich mit dem Schwert erzwingen will, kann keine Nachsicht in Anspruch nehmen. Franck nimmt die Täufer in Münster daher nicht in Schutz vor dem Vorwurf des politischen Aufbruchs und der Ketzerei und anerkennt gar die Berechtigung ihrer gewalttätigen Bekämpfung durch die Staatsgewalt.<sup>1515</sup>

Der Ausgangspunkt von Francks Überlegungen ist folglich die Unparteilichkeit der höchsten Instanz gegenüber allen Personen.<sup>1516</sup> Deshalb sind alle Menschen in dem Sinne gleich, als dass sie je als Individuum handeln und sich verantworten müssen und nicht als Teil einer Gruppe mit einer bestimmten religiösen Ausrichtung. Im Ergebnis erscheint das francksche Toleranz- und Gleichheitsideal damit (fast) modern, auch wenn die Herleitung stets religiöser Natur bleibt. Der Widerspruch zwischen derartigen Anschauungen und den religiösen Lehren seiner Zeit ist dessen ungeachtet sehr gross,<sup>1517</sup> was in dieser Epoche religiöser Erregtheit die Berufung auf seine Ideen stark erschwerte.

#### b) **Obrigkeitskritik und Voraussetzungen eines politischen Wandels**

In einem ähnlichen Spannungsfeld mit den gängigen Ansichten der Reformatoren stehen auch die politischen Ideen Francks, die bei genauem Hinsehen von einiger Sprengkraft sind. Zunächst stellt Franck die Möglichkeiten von Demokratie und Monarchie einander gegenüber. Nachdem Adam aus dem Paradies vertrieben worden sei, habe der vernunftbegabte Mensch zunächst ohne Herrschaft, Obrigkeit und Krieg ein «süss geselligs Leben» gelebt.<sup>1518</sup> Etliche Menschen begannen jedoch aufgrund ihrer Sündhaftigkeit damit, den Frieden zu brechen und zu morden, zu rauben und zu stehlen.<sup>1519</sup> Die aus dieser Entwicklung

<sup>1513</sup> Vgl. FRANCK, *Chronica*, Bl. cccxlix ff.

<sup>1514</sup> Vgl. DELLSPERGER, *Studien*, S. 95.

<sup>1515</sup> BLASCHKE, S. 56; FORST, *Konflikt*, S. 165.

<sup>1516</sup> Vgl. dazu auch TROELTSCH, *Christentum*, S. 187.

<sup>1517</sup> Für Luther z.B. war Franck ein «böses lästerlich Maul, das nichts kann denn lästern und schänden»; zit. nach DEJUNG, *Wahrheit*, S. 164.

<sup>1518</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. clxxiiii.

<sup>1519</sup> Eigentumsstreitigkeiten stehen bei Franck – wie bei Ockham – am Anfang der Errichtung von Staat und Obrigkeit. Vgl. DELLSPERGER, *Studien*, S. 82 ff. zur diesbezüglichen Anlehnung an Schedels *Weltchronik* von 1493.

entspringende Not erforderte es, eine tugendhafte Person zum Herrscher zu erwählen, welche die Menschen vor der «gewalt der bösen errettet / gemeinen frid erhielt» und die Armen vor den Reichen und Mächtigen beschützte.<sup>1520</sup> Wie auf die anfängliche Demokratie hatte jedoch die Sündhaftigkeit des Menschen auch auf diese Form der Herrschaft schlechte Auswirkungen. Es entstanden Kriege unter den verschiedenen Fürstentümern, weshalb eine Oberherrschaft mit einem Kaiser errichtet werden musste. Das Kaisertum ist nun aber ebenfalls stets von einem Abgleiten in Tyrannei bedroht, weshalb Franck ein Erbamt ablehnt und die Wahl propagiert.<sup>1521</sup> Franck schwankte jedoch zwischen Sympathie für die Volksherrschaft und der Angst vor dem Pöbel.<sup>1522</sup> Zwar scheinen Sympathien für republikanische Institutionen durch, doch geht es Franck hauptsächlich um die Kritik an der ungerechten Obrigkeit.<sup>1523</sup>

Wie Zwingli oder Müntzer wendet sich auch Franck mit drastischen Worten gegen die feudalistischen Herren, die er als korrupt und unchristlich brandmarkt. Da er seine Missbilligung nicht allzu offensichtlich äussern kann, wählt er den Weg eines Gleichnisses. Dazu übernimmt er von Erasmus – über weite Teile wörtlich – dessen Ausführungen zum Sprichwort vom Rosskäfer, der den Adler sucht (*Scarabaeus aquilam quaerit*).<sup>1524</sup> Bedeutsam an dieser Geschichte ist, dass sich der einfache Mistkäfer am mächtigen Adler rächt, wenn er ungerecht behandelt wird. Das Sprichwort enthält somit eine deutliche Warnung an die Herrschaftselite. Noch in höherem Mass als bei Erasmus scheinen bei Franck zudem weitere Deutungsebenen durch, die unter anderem mit der Feststellung zusammenhängen, dass die Welt nach einem Herrscher wie dem Papst oder dem Kaiser verlangt, da sie ansonsten nicht weiss, wohin sie sich richten oder was sie sonst tun soll.<sup>1525</sup> Das *Suchen* des Rosskäfers nach dem Adler scheint bei Franck im Sinne des deutschen Wortes mehrere Bedeutungen zu haben.

---

<sup>1520</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. clxxiiii. Obschon diese «Herrschaft von den Heiden kumpt», ist deren Gewalt gemäss Christus von Gott gegeben; a.a.O., Bl. clxxiiii.

<sup>1521</sup> DELLSPERGER, *Studien*, S. 84 f. Franck bewegt sich auf den Spuren eines Marsilius von Padua oder auch eines Zwingli. Das eigentliche Amt des Kaisers stellt Franck nicht in Frage, auch hat er keine Volkswahl vor Augen; vgl. FRANCK, *Chronica*, Bl. clxxiiii, b mit Hinweis auf die Kaiserwahl.

<sup>1522</sup> Vgl. STADELMANN, S. 219. Vor diesem Hintergrund kann er nicht als uneingeschränkter Demokratiebefürworter beurteilt werde; vgl. aber DEJUNG, *Kommentar*, S. 127.

<sup>1523</sup> Franck kennt die obrigkeitskritische Schrift von Gansfort, den er als Autorität anerkennt, wenn er auch aufgrund seines Pazifismus dessen Widerstandslehren nur zaghaft aufnimmt; vgl. STADELMANN, S. 218 f.; FRANCK, *Chronica*, Bl. ccccxiii mit Hinweis auf Gansforts «deutsch büchlin». Franck verwechselt indes die Namen von Wessel Gansfort und von dessen Zeitgenossen Johann von Wesel (1425–1481).

<sup>1524</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cxix; ERASMUS, *Adagia* III, vii, 1.

<sup>1525</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cccclxiii.

Die Philosophen hätten – so Franck – das Muster eines Fürsten entworfen, der sich ganz für den Nutzen des Volkes einsetzt und der sich als der Beste, nicht als der Grösste auszeichnet. Solche idealen Herrscher im Sinne Platons finden sich in der ganzen Menschheitsgeschichte jedoch «kaum ein oder zwen».<sup>1526</sup> Geschichtlich stellt sich die Herrschaft des Adlers ganz anders dar: Die Fürsten erhalten ihr Amt aus «glück vnd geburt», nicht wegen ihrer Weisheit. Ihre Intelligenz würde häufig kaum reichen, um «forster vnnd holtzwarter» zu werden.<sup>1527</sup> In seinem Artikel über die Herkunft des Adels kritisiert Franck daher, dass «kein toerichter ding ye auffkommen/ dann das man den Adel erbt», als sei der Sohn nur schon deshalb fromm, tugendreich, gelehrt und edel, weil es der Vater war. Es ist jedoch offensichtlich, dass *jeder* Mensch, unabhängig seiner Herkunft, für sich selbst diese Eigenschaften entwickeln und aufweisen muss. Wie die Sünde des Vaters den Sohn nicht böse und zum Dieb oder Mörder macht, so wird der Sohn auch nicht umgekehrt durch den Adel und die Tugend seines Vaters anständig.<sup>1528</sup> Der Erbadel ist letztlich ein heidnisches Überbleibsel, dessen sich die Christen schämen sollten, im Wissen, dass solcher «Adel vor Gott stinckt».<sup>1529</sup>

Das grausame und unchristliche Benehmen der Herrscher wird drastisch geschildert: Wenn der Adler pfeift, erschrickt das Volk, der Rat zieht sich zurück, der Adel gehorcht und die Richter leisten Folge; das Recht hingegen schweigt. Die Prediger heucheln und die Rechtsgelehrten hofieren, sodass das Gesetz vor der Macht des Adlers zurückweicht und weder Recht und Billigkeit noch Gottgefälligkeit gelten.<sup>1530</sup> Problemursache sind vor allem die Heuchler, die den Machthaber umgeben und ihm in allem Recht geben. Aus dem Herrscher wird ein Gott gemacht, «so er kaum ein mensch ist». Daraus folgt alles Übel wie Blutvergiessen, Raub, Mord und aller Jammer.<sup>1531</sup> Ohnehin haben die Fürsten (zu) viel christliches Blut und damit das Blut Christi selbst vergossen und durch ihre Kriege Witwen und Waisen zurückgelassen, bloss um ein bisschen Land oder auch nur einen schnöden Titel oder bedeutungslosen Namen zu erlangen. Sie bezeichnen sich als «die aller Christlichsten», obschon sie auf alles andere schauen als auf Christus.<sup>1532</sup> Diese gefräßigen, räuberischen und kriegerischen

<sup>1526</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxix. Man findet umgekehrt kaum einen Fürsten, der dem Gemeinwohl nicht «mitt einer besonderen thorheit» geschadet hätte; a.a.O., Bl. cxxiii.

<sup>1527</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxxiiii, b.

<sup>1528</sup> FRANCK, Chronica, Bl. xiii, b.

<sup>1529</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxxii. Der Erbadel ist unchristlich; a.a.O., Bl. xi.

<sup>1530</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxix, b; ERASMUS, Adagia III, vii, 1.

<sup>1531</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxxiii.

<sup>1532</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxix, b.

Adler nützen niemandem, sondern sind «allen menschen nachteilig / yedermans plag». <sup>1533</sup>

Franck verwendet viel Mühe auf die Darstellung der Leiden der Bauern vor dem Bauernkrieg. Er richtet sein besonderes Augenmerk auf die wirtschaftlichen Ursachen des Aufstands, auf die Vielzahl drückender und ungerechter Abgaben. <sup>1534</sup> An sich hätten die Fürsten und Herren von den Gemeinen keine Leistungen zu fordern und dürften ihnen keine Lasten auferlegen, wenn sie dafür nicht gewichtige Gründe geltend machen können. Wenn Zölle, Zinsen und alle Gewinne nicht durch «grosse not entschuldigt» sind, «so ists unrecht / ein raub und tyranny». Die Tyrannei hat überhaupt das (feudale) Unrecht erst hervorgebracht. In der Bibel wird jedoch klar gesagt, dass die Obrigkeit nicht die Gewalt habe, alles zu fordern «nach irem lust und gefallen». <sup>1535</sup> Trotzdem hält es Franck nicht für legitim, dass sich die Unterdrückten mit Gewalt wehren. <sup>1536</sup> Franck bleibt – wohl unter dem Eindruck der Opfer des Bauernkrieges – dem erasmischen Pazifismus treu und kritisiert die Aufständischen, die den gewaltlosen Weg verlassen haben. <sup>1537</sup> Besonders verwerflich findet er, dass sich die Bauern zur Rechtfertigung auf das Evangelium stützten. <sup>1538</sup> Aus diesem würde sich im Gegenteil ergeben, dass der Christ verpflichtet ist, selbst von Tyrannen ausgeübte Gewalt zu erleiden. Er soll zum Mantel auch den Rock geben und die Ungerechtigkeiten «als ein creütz dultig in Egypto under Pharaone» tragen. <sup>1539</sup> Dieses stoisch-christliche Ertragen gilt selbst für die aus Tyrannei, Armut und Krieg entsprungene Leibeigenschaft. <sup>1540</sup>

Der Aufruf zum Gehorsam macht zwar die Ungerechtigkeit der Obrigkeit «nit als bald recht». <sup>1541</sup> Für Franck obliegt es aber allein Gott, zu vergelten. <sup>1542</sup> Christlicher Gehorsam bedeutet für Franck hingegen keinesfalls die Pflicht, Ungerechtigkeit zu verschweigen. Vielmehr kritisiert er unverblümt die Missstände

<sup>1533</sup> FRANCK, Chronica, Bl. cxxii.

<sup>1534</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxxvii, b ff.; vgl. WOLLGAST, Pantheismus, S. 196 ff.

<sup>1535</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxxxviii, b.

<sup>1536</sup> Vgl. auch FRANCK, Chronica, Bl. cccclix, b. Einschränkend aber die von Erasmus übernommene Textpassage, wonach der Adler (wie auch Tyrannen und Wölfe) in aller Welt Acht stehe: Wer an ihm zum Ritter werde, der erringe nicht nur Macht, «sunder das lob unnd lon»; a.a.O., Bl. cxxi, b; ERASMUS, Adagia III, vii, 1. Der Tyrannenmord scheint also weltlich als ein akzeptables Mittel.

<sup>1537</sup> Vgl. FRANCK, Chronica, Bl. cccclix, b.

<sup>1538</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxxxvi, b.

<sup>1539</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxxxviii, b, vgl. auch Bl. cccclix.

<sup>1540</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxl, b. Indes bestehen mehr als Zweifel an der Christlichkeit der Leibeigenschaft; vgl. auch WOLLGAST, Auffassungen, S. 16.

<sup>1541</sup> FRANCK, Chronica, Bl. ccxxxviii, b.

<sup>1542</sup> Vgl. auch FRANCK, Chronica, Bl. cccclix, b.

und die herrschende Obrigkeit «mit Worten (die gottes sein sollen und der Christen Schwert)». <sup>1543</sup> Franck richtet sich einerseits an Machthaber wie den Papst, den Kaiser oder gar den Türken mit dem Hinweis, dass man, solange kein Anlass dafür besteht, niemanden bloss aus Argwohn «marteren» dürfe. Dann werde das Volk auch nicht aufrührerisch werden. <sup>1544</sup> Andererseits wendet er sich an die gemeinen Leute mit dem Aufruf, geduldig zu sein und auf Gottes Gerechtigkeit zu warten. Gott selbst werde der Tyrannei ein Ende machen, die Menschen aus Ägypten befreien und die neuen Pharaonen entfernen, wenn die Zeit dafür gekommen ist. <sup>1545</sup>

Die Vermeidung einer gewalttätigen Konfrontation ist Franck zufolge also nicht gleichbedeutend mit Hoffnungslosigkeit, denn irgendwann wird der Tag der Befreiung kommen. Politisch kann diese jedoch nur stattfinden, wenn die Welt nicht mehr nach einem starken Herrscher begehrt. Daher muss durch einen stillen Wandel die Legitimität der Feudalherrschaft in Frage gestellt werden. Ein solches humanistisch geprägtes Vorgehen zeigt Franck unter anderem – in wörtlicher Übersetzung von Erasmus' Ausführungen <sup>1546</sup> – an der Fabel des Kranichs auf. Der Adler hasst die klugen Kraniche, weil diese die Demokratie befürworten: «das ist gleiche herrschafft viler in einem Reich/ dem die Fürsten besunder aberhold seind». Die Kraniche lassen es aber weder zu einer offenen Auseinandersetzung kommen noch rücken sie von ihren Ideen ab. Was sie unter sich besprechen, soll dem Adler nicht zu Ohren kommen. Wenn die Kraniche sich in die Nähe der Adler begeben müssen, sind sie daher leise und vorsichtig. Müssen sie nachts am Adlergebirge vorbeifliegen, halten sie einen grossen Stein im Schnabel, um sich nicht durch eine Unachtsamkeit zu verraten und den schlafenden Adler zu wecken. <sup>1547</sup>

Es reicht jedoch nicht, dass sich Gelehrte in der Studierstube mit demokratischen Vorstellungen beschäftigen. Vielmehr muss sich die Gesellschaft verändern, damit die tyrannische Herrschaft gewaltfrei beendet werden kann. <sup>1548</sup> «Noch sihet alle Welt in die Höhe», <sup>1549</sup> stellt Franck fest. Aus diesem Wunsch

<sup>1543</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. ccxxxviii, b. In der Welt, des Teufels Reich, existiert viel Unrecht, das Franck nicht zu verteidigen weiss.

<sup>1544</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cccclix, b.

<sup>1545</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. ccxxxviii.

<sup>1546</sup> Vgl. ERASMUS, *Adagia* III, vii, 1.

<sup>1547</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cxxi. Mythologisch ist der Kranich ein Symbol der Weisheit, der Wachsamkeit und des Glücks. Kraniche folgen zudem nicht einem einzelnen Leittier, sondern wechseln sich ab.

<sup>1548</sup> Vgl. A. WAGNER, Franck, S. 376 und S. 438.

<sup>1549</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cxxiii, b [*Hervorhebung Verf.*].

nach einem fürsorglichen und väterlichen Herrscher ziehen die Fürsten ihre Legitimation. Deshalb fordert Franck die Menschen dazu auf, den Adel weder zu bekriegen noch ihn zu bewundern oder zu beneiden. Es sei sein Wunsch, dass «nitt ewig der arm rosskefer seines ellends eingedenck» zu seinem grossen Verderben einen Adler suche, sondern sich auf sein Glück und seine eigene Stärke besinne «vnnd sich zuo dem nidrigen ding halt».<sup>1550</sup>

Diese Hoffnung weist nicht einfach auf stoische und christliche Vorstellungen zurück, sondern kann im Zusammenhang als politischer Plan einer langfristigen Republikanisierung verstanden werden. Mit seinen vielschichtigen Aussagen scheint Franck jedenfalls einer Vision Ausdruck zu verleihen, dass zunächst eine neue politische Kultur ausgebildet werden muss. Die Menschen sollen nicht nach einem weltlichen Erlöser suchen, den sie dann gewalttätig stürzen wollen, wenn er sich als tyrannisch erweist. Erst wenn sie nicht mehr auf einen platonischen Philosophenkönig oder einen vergöttlichten Kaiser hoffen, sondern sich ihren Mitmenschen als religiös und politisch Gleichen zuwenden, ist der Boden für eine friedliche religiöse und politische Umwälzung der Gesellschaft bereitet.

## 2. Humanistische Toleranzforderungen

### a) Castellio: Abkehr vom Glaubenszwang

In der Geschichte der Toleranz gibt es ein Ereignis, das als Ausgangspunkt eines neuen Problembewusstseins verstanden werden kann: Am 27. Oktober 1553 wurde in Genf der Antitrinitarist Michel Servet auf grausame Weise als Ketzer verbrannt.<sup>1551</sup> Treibende Kraft hinter dem Urteil des Genfer Rats war Johannes Calvin, wobei dieser sich auf eine breite Zustimmung der Reformatoren von Bullinger bis Melanchthon stützen konnte.<sup>1552</sup> Speziell in Basel stiess dieser gewalttätige Akt aber als «scandalum scandalorum»<sup>1553</sup> auf ebenso breite Ablehnung und Empörung. Basel war für viele Humanisten und Glaubensflüchtlinge zur Zufluchtsstätte geworden, was den toleranten Charakter der Stadt geprägt zu haben scheint. Dass nun auch die calvinistischen Genfer einen Ketzer verbrannten, war für viele ein Verrat an den reformatorischen Ideen. Als erster erhob David Joris seine Stimme, um in ähnlichen Worten wie Sebastian Franck

---

<sup>1550</sup> FRANCK, *Chronica*, Bl. cxxv.

<sup>1551</sup> Vgl. vorne S. 184 ff. Ein weiteres Opfer der calvinistischen Intoleranz war bereits 1547 Jacques Gruet (gest. 1547) geworden, der allerdings bereits vor der drohenden Hinrichtung an den Folgen der Folter starb.

<sup>1552</sup> Vgl. LECLER I, S. 450 f. und S. 453 ff. mit Hinweisen.

<sup>1553</sup> [CASTELLIO], Bericht, S. 47.

seine Ablehnung der Ketzerverfolgung zu bekunden.<sup>1554</sup> Danach schlug die Stunde von Sebastian Castellio, der zum wegweisenden Autor der frühen Toleranzbewegung werden sollte.<sup>1555</sup> Castellio hatte im Januar 1540 in Lyon miterlebt, wie dort Reformierte als Ketzer verbrannt wurden.<sup>1556</sup> Dieses Ereignis scheint für ihn ausschlaggebend gewesen zu sein, sich der reformierten Lehre zuzuwenden. In der Folge wurde er gar kurzzeitig Calvins Mitarbeiter.<sup>1557</sup> Er erkannte jedoch bald, dass der Genfer Reformator keineswegs milder oder toleranter war als seine katholischen Gegenspieler.

Im Umkreis der Calvin-Kritiker in Basel entstand gegen Ende des Jahres 1553 eine erste Schrift, die den Feuertod Servets kritisierte. Bereits diese *Historia de morte Serveti* stammt wohl aus der Feder von Castellio.<sup>1558</sup> Wenige Monate später, im März 1554, erschien dann das Werk, das einen «Markstein»<sup>1559</sup> in der Geschichte der Toleranz darstellt: *De haereticis an sint persecuendi*, über Ketzer und ob man sie verfolgen soll. In weiten Teilen handelt es sich um eine Sammlung von Texten, in denen sich Kirchenväter oder zeitgenössische Autoren für die Duldung Andersgläubiger aussprechen. Allerdings stammen beispielsweise die von Luther oder Johannes Brenz abgedruckten Texte aus deren früher Schaffenszeit. Nebst dieser reformatorischen Toleranzlehre folgte Castellio der humanistischen Lehre von Erasmus, bei dessen Texten er freilich ebenfalls die zahlreichen Relativierungen auslässt.<sup>1560</sup> Den grössten Einfluss auf Castellio entfaltete schliesslich Sebastian Franck mit seiner Ketzerchronik.<sup>1561</sup> Castellio ist jedoch nicht einfach Francks Übersetzer oder der Herausgeber der Schriften anderer Autoren. Vielmehr entwickelt er auf deren Grundlage eine eigene Toleranzargumentation:

Für Castellio gleicht die Religion einer Münze aus Gold, die aufgrund des edlen Materials überall gilt. «Der Glaube nämlich an Gott, den Vater, und an den Sohn und den heiligen Geist und die Beachtung der Gebote der Frömmigkeit, wie sie geschrieben stehen in der Heiligen Schrift: Das ist die goldene Münze, beständiger und bewährter noch als selbst Gold.»<sup>1562</sup> Die verschiedenen Ansichten über Taufe, Abendmahl, Rechtfertigung, freien Willen und über andere unklare

<sup>1554</sup> Vgl. dazu KAMEN, S. 7; LECLER I, S. 317 zum Einfluss von Franck.

<sup>1555</sup> Vgl. dazu auch ZAGORIN, S. 93 ff.

<sup>1556</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 24.

<sup>1557</sup> Vgl. GUGGISBERG, Castellio, S. 27 ff.

<sup>1558</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 83 f.; [CASTELLIO], Bericht, S. 41 ff.

<sup>1559</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 89.

<sup>1560</sup> Vgl. GUGGISBERG, Castellio, S. 92 f.

<sup>1561</sup> Vgl. dazu BARBERS, S. 173; GUGGISBERG, Castellio, S. 145 ff.; ZAGORIN, S. 112.

<sup>1562</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 66.

Fragen<sup>1563</sup> sind bloss «verschiedene Prägungen» der Münze. Im Sinne dieses Bildes fordert Castellio einerseits Toleranz für jeden Glauben, wenn dieser «auf Christus gegründet ist».<sup>1564</sup> Castellio vergleicht aber andererseits das Christentum mit dem Islam und dem Judentum, die ebenfalls an den einen Gott glauben würden.<sup>1565</sup> Dementsprechend «sollen die Juden und Türken nicht die Christen verdammen und umgekehrt die Christen nicht Türken oder Juden gering achten; vielmehr sollen sie sie belehren und durch wahre Gottesfurcht zu gewinnen suchen.»<sup>1566</sup> Welcher Muslim oder Jude will aber schon Christ werden, wenn er sieht, wie die Christen sich gegenseitig erbarmungslos bekriegen?<sup>1567</sup>

Zerwürfnisse in religiösen Angelegenheiten ergeben sich gemäss Castellio, wenn Unkenntnis über die Wahrheit herrscht.<sup>1568</sup> Unzweifelhaft scheint einzig, dass es nur einen Gott gibt. Wären die anderen Glaubenssätze ebenso offenkundig, so wären sich alle Christen und Nationen darin einig. Mit diesen Aussagen definiert Castellio seine Grenze der Toleranz: Wer wie die Atheisten den *einen* Gott leugnet, erweist sich als gewissen- und gottlos, weshalb er von allen anderen zu Recht verabscheut wird.<sup>1569</sup> Castellio folgt damit letztlich der humanistischen Tradition, die Toleranz unter der Bedingung der Anerkennung eines bestimmten minimalen Glaubensinhalts befürwortet.<sup>1570</sup> Dieser ist aber bei Castellio deutlich reduziert auf das nach seiner Ansicht *Offensichtliche* und nicht mehr auf das humanistische *Wesentliche*.<sup>1571</sup> Mit dieser Festlegung erhält die

<sup>1563</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 69.

<sup>1564</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 66.

<sup>1565</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 68. Auch ehrliche Katholiken können problemlos geduldet werden, wengleich sie Bilder verehren; vgl. MA. BAUMANN, Castellio, S. 129 f.

<sup>1566</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 69.

<sup>1567</sup> Vgl. CASTELLIO, Bellius, S. 70; LEPPIN, Toleranz, S. 89; aber auch CASTELLIO, Calvin, S. 192 f., wonach die Juden «Christus inmitten der Räuber gekreuzigt» hätten; ders., Kunst I, 10, wonach es nie ein «verstockteres» Volk als die Juden gegeben hat.

<sup>1568</sup> In seinem Werk *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (1563) führte Castellio aus, dass das Unsichere bezweifelt werden muss, so wie nicht gezweifelt werden soll, wo man glauben muss; vgl. CASTELLIO, Kunst I, 18 und 25. Die Vernunft als «Gottes Tochter» bestand vor allen Schriften und vor Erschaffung der Welt. Sie ist der Gradmesser der Wahrheit; a.a.O. I, 25. Wenn etwas den Sinnen und der Vernunft widerspricht, soll es abgelehnt werden, und umgekehrt ist dem zuzustimmen, was Sinne und Vernunft bejahen; a.a.O. I, 31. Beispiel ist u.a. das Abendmahl; a.a.O. II, 39 ff., insb. 41.

<sup>1569</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 68 f.

<sup>1570</sup> Vgl. GUGGISBERG, Toleranz, S. 64.

<sup>1571</sup> FORST, Konflikt, S. 168 f.

Vernunft eine erhöhte Bedeutung, da sie das notwendige Erkenntnisorgan der Wahrheit ist.<sup>1572</sup>

Aufgrund dieses Blickwinkels will Castellio die Bezeichnung «Ketzer» für sich selbst nicht gelten lassen.<sup>1573</sup> Er folgt somit nicht Francks Argumentation, wonach letzten Endes alle Menschen irgendwie Ketzer sind.<sup>1574</sup> Im Gegenteil betont Castellio, dass er die Ketzer verabscheut.<sup>1575</sup> Dessen ungeachtet teilt er jedoch Francks Erkenntnis, dass kein Mensch beurteilen darf, *wer* ein Ketzer ist. Wer auch immer nachforscht, vermag nichts anderes festzustellen, als dass jeder als Ketzer angesehen wird, «der anders denkt», als es die an einem bestimmten Ort herrschende Glaubensrichtung vorgibt. Es gibt keine Sekte, die nicht die Anhänger anderer Sekten zu Ketzern erklärt, sodass ein Mensch je nach Stadt oder Gegend ein Rechtgläubiger oder ein Ketzer sein kann. «Wer heute leben will, muss also nachgerade so viele Glaubensüberzeugungen und Religionen haben, wie es Gemeinwesen oder Sekten gibt.»<sup>1576</sup>

Ähnlich wie Franck und mit Hinweis auf das friedliche türkische Konstantinopel weist Castellio zudem darauf hin, dass jeder Aufruhr stets eine Folge obrigkeitlicher Verfolgungen ist. Wo es «keine Verfolgungen gibt, so verschieden die Religionen auch sein mögen, bleibt alles ruhig. Ich kenne etliche Städte, wo es fast so viele Meinungen wie Köpfe gibt, doch weil die Verfolgung aufhört, hören auch die Aufstände auf.»<sup>1577</sup> Castellio kritisiert vor diesem Hintergrund die «Zügellosigkeit des Richtens», die zu derart viel Blutvergiessen unter den Menschen führe. Jeder könne seinen Feind als Ketzer verunglimpfen mit guter Aussicht darauf, dass dieser ohne weitere Abklärungen und Verteidigungsmöglichkeit getötet werde.<sup>1578</sup> Castellio macht demgemäss auf zwei Gefahren aufmerksam: *Erstens*, dass eine Person – «wie Christus und die Seinen» – als Ketzer verurteilt wird, obschon dies nicht zutrifft. *Zweitens*, dass tatsächliche Ketzer entgegen der christlichen Lehre zu schwer und unpassend bestraft werden.<sup>1579</sup>

---

<sup>1572</sup> Vgl. CASTELLIO, Kunst I, 25, wonach die Vernunft «die Wahrheit erforscht, herausfindet und interpretiert (...), korrigiert oder so lange unter Zweifel stellt, bis zuletzt die Wahrheit aufleuchtet oder die Entscheidung über eine Sache, die ungewiss ist, zumindest vertagt wird.»

<sup>1573</sup> Vgl. CASTELLIO, Verteidigungsschrift, S. 214 ff.

<sup>1574</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 147.

<sup>1575</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 61.

<sup>1576</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 65; vgl. auch MA. BAUMANN, Castellio, S. 128 ff.

<sup>1577</sup> CASTELLIO, Kleinberg, S. 171; vgl. ders., Montfort, S. 176 f.

<sup>1578</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 60 f.

<sup>1579</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 61 f.

Beides ist falsch, denn wer den richtigen Glauben hat, dem darf kein Leid geschehen, und wer irrt, dem soll vergeben werden.<sup>1580</sup> Castellio fordert mithin zu Toleranz auf, damit die Menschen miteinander in Ruhe leben können. Die Christen sollen wenigstens in der allseitigen Liebe zum Mitmenschen übereinstimmen, solange in anderen Dingen Uneinigkeit herrscht.<sup>1581</sup>

Auch wenn Castellio eine Bestrafung von Ketzern in seltenen Fällen für zulässig hält,<sup>1582</sup> lehnt er die Todesstrafe jedoch unter allen Umständen ab: «Einen Menschen töten heisst nicht eine Lehre zu verteidigen, sondern einen Menschen töten.»<sup>1583</sup> Castellio plädiert zudem stets für gegenseitige Achtung, Milde und friedliche Belehrung. Er führt mit Verweis auf das Beispiel Christi und der Apostel aus: «Je besser einer die Wahrheit kennt, desto weniger neigt er dazu, die anderen zu verdammen.»<sup>1584</sup> Castellio befürwortet vor diesem Hintergrund eine ursprüngliche Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen<sup>1585</sup> und wendet sich ausdrücklich gegen Augustinus' Argumentation zum Glaubenszwang. Augustinus habe nämlich zunächst zu Recht befürchtet, dass mit Zwang nur unechte Katholiken entstehen würden. Am Beispiel seiner eigenen Stadt Hippo habe er dann aber zu erleben geglaubt, dass diese durch die Furcht vor den kaiserlichen Gesetzen zum katholischen Christentum bekehrt worden sei. Wahre Christen seien jedoch nie solche, die Christus nur mit dem Mund bekennen. Augustinus sei folglich «in eben jenes Übel verfallen, das er selbst gefürchtet hatte. Denn welche Mühe macht es schon, sich als Katholiken auszugeben?»<sup>1586</sup> Gegen sein Gewissen, so Castellio, soll niemand zum Glauben gezwungen werden, da solcher Gehorsam falsch ist und nur so lange dauert, «wie er durch Furcht gezwungen oder durch einen Vorteilsgewinn verlockt hält».<sup>1587</sup> Castellio legt viel Sorgfalt auf den Nachweis, dass der augustinische Glaubenszwang sich nicht auf die richtig verstandenen Evangelien abstützen kann, denn Christus selbst habe nie Zwang ausgeübt.<sup>1588</sup>

Castellio entwirft vor diesem Hintergrund schliesslich seine eigene, unabhängig von einer (christlichen) Wahrheit gelingende Toleranzbegründung: Jeder

---

<sup>1580</sup> CASTELLIO, Kleinberg, S. 169.

<sup>1581</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 69 f.; vgl. ders., Bibel, S. 158 f.

<sup>1582</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 147.

<sup>1583</sup> CASTELLIO, Calvin, S. 131; bereits ders., Montfort, S. 182 f.: «Töten bleibt töten».

<sup>1584</sup> CASTELLIO, Bellius, S. 69.

<sup>1585</sup> Vgl. CASTELLIO, Kleinberg, S. 165 f.; ders., Calvin, S. 157 ff.

<sup>1586</sup> CASTELLIO, Montfort, S. 193.

<sup>1587</sup> CASTELLIO, Bibel, S. 158.

<sup>1588</sup> CASTELLIO, Montfort, S. 196 ff.; vgl. auch CASTELLIO, Kunst II, 3, wonach der Glaube «eine Sache des Herzens und damit des Willens » ist.

Zwangsbefürworter solle sich vor Augen halten, dass der Zwang sich auch gegen das eigene Gewissen und die eigenen Glaubensbrüder richten kann. So hätten die arianischen Vandalen die Heimat von Augustinus zeitgleich mit dessen Tod erobert und die katholischen Bischöfe gezwungen, den Arianismus anzunehmen oder die Kirche zu verlassen.<sup>1589</sup> Desgleichen sei der augustinische Eintrittszwang auf die Christen zurückgefallen, als Mohammed die nordafrikanischen Länder eroberte.<sup>1590</sup> Castellio schliesst daraus, dass der Respekt vor dem Gewissen des anderen ausschlaggebend für die Toleranz ist.<sup>1591</sup> Er wendet daher die *Goldene Regel* ausdrücklich auf die Frage des Gewissens an:<sup>1592</sup> «Denn man braucht denen, die das Gewissen anderer zwingen, nur zu sagen: Wollt ihr, dass man das eure zwingt? Und sofort würde ihr eigenes Gewissen, das grösseren Wert hat als tausend Zeugen, so überzeugen, dass sie ganz verblüfft wären.»<sup>1593</sup>

Castellio erweist sich insgesamt nicht als der nachdrücklichste Verteidiger der Toleranz. Sebastian Franck war diesbezüglich bestimmter.<sup>1594</sup> Durch die Übersetzung ins Lateinische vermittelte Castellio aber zum einen Francks Ideen der ganzen europäischen Gelehrtenwelt. Zum anderen waren die pragmatisch-humanistischen Argumentationen Castellios wohl breiter vermittelbar als die spirituell-radikale Toleranzbegründung von Franck. Darüber hinaus machte Castellio aber auch einen gewichtigen Schritt in die Richtung eines säkularen Toleranzverständnisses, indem er die notwendige Gegenseitigkeit der Gewissenssachtung hervorstellte.

#### b) Acontius: Wahrheitsfindung durch Meinungsvielfalt

Ganz besonders beeinflusste Castellio einen seiner Bekannten, den italienischstämmigen Glaubensflüchtling Jacobus Acontius (1492–1567).<sup>1595</sup> Dieser gelangte über Zürich, Basel und Strassburg nach England, wo er eingebürgert wurde und von Königin Elizabeth I. (1533–1603)<sup>1596</sup> eine Rente erhielt.<sup>1597</sup> Im Jahr 1565 liess er in Basel seine *Stratagemata Satanae* herausgeben, in denen

<sup>1589</sup> Vgl. dazu auch BROWN, Augustinus, S. 372.

<sup>1590</sup> CASTELLIO, Montfort, S. 193 f. und S. 195.

<sup>1591</sup> Vgl. FORST, Konflikt, S. 171.

<sup>1592</sup> Vgl. LECLER II, S. 101.

<sup>1593</sup> CASTELLIO, Conseil à la France désolée (1562), zit. nach LECLER II, S. 101.

<sup>1594</sup> GUGGISBERG, Castellio, S. 306.

<sup>1595</sup> Vgl. KAMEN, S. 83.

<sup>1596</sup> Vgl. hinten S. 234 f. zur Rolle von Elizabeth I. für die englische Reformation.

<sup>1597</sup> Vgl. HEER, S. 509 f.; LECLER I, S. 502 ff.