

Toleranz im 16. Jahrhundert

Seminarleiter: Otto Hermann Pesch

Berichterstatter: Otto Hermann Pesch

I Zwei Veröffentlichungen und ein Meinungsaustausch

Das Seminar eröffnete seine Arbeit mit einem Meinungsaustausch über zwei jüngere Veröffentlichungen von Seminarmitgliedern zum Thema.¹ Dieser erbrachte Konsens in folgenden Punkten:

1. Die im 18. Jahrhundert sich durchsetzende Toleranzidee und -praxis ist noch nicht die heutige Religions- und Gewissensfreiheit. Und das ab und an auch im 16. Jahrhundert vorgetragene Plädoyer für Milde im Umgang mit Dissidenten ist noch nicht die Toleranzforderung des 18. Jahrhunderts. Das Thema des Seminars darf nicht dazu verführen, moderne Gesichtspunkte ins 16. Jahrhundert einzutragen.

2. Innerhalb des Minimums dessen, was anachronistisch im 16. Jahrhundert »Toleranz« genannt werden könnte, ist bei Luther eine Entwicklung zu verzeichnen: von ursprünglicher »Toleranz« zu grundsätzlicher Intoleranz, wobei Luther freilich immer Milde empfiehlt, wenn weder öffentliche falsche Lehre noch

Hartnäckigkeit vorliegen. Am Beispiel der Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen ist die Wende schon 1525 festzustellen, noch einmal verschärft nach 1530; vgl. die Auslegung von Ps 82 sowie die beiden mit Melanchthon unterzeichneten Gutachten für Kurfürst Johann von Sachsen (1531) und für Landgraf Philipp von Hessen (1536). Nicht der Textbefund, nur die historische und sachliche Würdigung war im Seminar strittig.

3. Die Akzeptanz, die Luther für seine eigene reformatorische Erkenntnis und deren Verbreitung erwartet, hat in seinen Augen nichts mit der Frage der »Toleranz« oder gar mit »Milde« zu tun. Hier geht es um seine öffentliche Aufgabe als Doktor der Heiligen Schrift, zu deren Wahrnehmung es gehört, das Leben der Kirche wissenschaftlich-kritisch zu begleiten. Was von heute aus wie zweierlei Maß aussieht und es vielleicht sogar ist – das war Gegenstand kontroverser Diskussion –, was sogar gelegentlich schon von Luthers Gegnern (Erasmus!) so gewertet wurde, ist unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts jedenfalls die Anwendung der allgemeinen, auch bei den »Papalisten« anerkannten Spielregeln innerkirchlicher Auseinandersetzung und Konsensbildung, die nur durch Amtsmißbrauch außer Kraft gesetzt werden konnten – was Luther zur Konzilsforderung, dann zum Appell an die Obrigkeit veranlaßte.

4. Die Gründe für die Wende bei Luther sind: die Erfahrung des Bauernkrieges; das Täuferedikt des Reichstages in Speyer vom 23. April 1529; der Einfluß Melanchthons; die Notwendigkeiten der Institutionalisierung im faktisch nach 1525 entstehenden reformatorischen Kirchenwesen; das wachsende Gewicht des Alten

1 Vgl. Manfred HOFFMANN: Reformation and toleration. In: Martin Luther and the modern mind: freedom, conscience, toleration, rights/ hrsg. von Manfred Hoffmann. NY; Toronto 1985, 85-123; Marc LIENHARD: Les autorités politiques et les dissidents d'après Luther. In: Aequitas, aequalitas, auctoritas: raison théoriques et légitimation de l'autorité dans le XVI^e siècle européen/ hrsg. von Danièle Letocha. P 1992, 57-67.

Testaments in Luthers Theologie und theologischer Ethik.

Weitere Gesichtspunkte nahmen schon die folgenden Referate vorweg. Offen blieben (vorerst) folgende Rückfragen:

a) Warum ist Luther trotz allem manchmal tolerant und manchmal nicht? Man denke etwa an seinen Brief an Leonhard Stoeckel in Ungarn zur Frage des Abendmahls unter beiderlei Gestalt (vgl. WA Br 8, 406-409 [332 I])!

b) Gibt es eine Linie von der (späteren) Toleranzidee zum gegenwärtigen religiösen Indifferentismus, die bei der Bewertung von Luthers Theorie und Praxis nicht außer acht gelassen werden darf?

c) Wie ist Luther zu verstehen, was ist gar von ihm zu lernen im Kontext der Unterdrückung (siehe auch das Referat von Walter Altmann in diesem Band)?

II Erasmus und die Toleranz

Ein Referat zu diesem Thema von *Manfred Hoffmann* brachte den ganz anderen »Klang« der Stimme des Erasmus zu Gehör. Vor nichts hat dieser – nach Temperament und philosophisch-theologischer Position – mehr Furcht als vor Unfriede und Aufruhr des zu tieferem Verständnis unfähigen Volkes. Darum beschränkt Erasmus das politisch und rechtlich von allen zu Fordernde auf die Annahme der Artikel des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses«. Grundlegend für diese Beschränkung ist der Begriff der Frömmigkeit (*pietas*). Sie richtet sich zugleich auf Gott und auf Menschen (Eltern, Lehrer, Kirche usw.), denn sie ist das Verhalten der Ehrfurcht gegenüber allen, die uns gegeben haben, was wir selbst uns nicht geben können. Die so verstandene *pietas* ist die »ontologische« Voraussetzung des Glaubens und der Liebe: Jeder Fromme / Ehrfürchtige ist ein potentieller Christ. Wer diese *pietas* verweigert, darf allerdings auch bei Erasmus keine

»Toleranz« erwarten, weil er dann unmittelbar die Lebensgrundlagen der Gemeinschaft bedroht – wobei sich Erasmus ähnlich wie Luther u. a. auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen beruft und es, anders als Luther, zeitlebens in derselben Weise auslegt, nämlich auf der Linie des späten Luther. Wie dieser plädiert Erasmus aber für Strafmaßnahmen nur im Fall öffentlicher Hartnäckigkeit, setzt auch zuerst auf Bekehrung und – als Rhetoriker! – notfalls auf Überredung.

Die Diskussion erreichte folgende vertieften Klärstellungen:

1. Weil Erasmus das »intolerant« zu Fordernde auf die Glaubensartikel im engsten Sinne beschränkt, kann er in den darüber hinausgehenden Fragen die offene Diskussion zulassen und äußerlich den Eindruck größerer Toleranz erwecken. Doch ist solche tolerable Diskussion ja Sache der Gelehrten! Luther teilt dieses humanistisch-elitäre Konzept nicht: Wo es darum geht, worauf man leben und sterben kann, müssen alle an die Probleme heran, sobald sie auftauchen (siehe nicht zuletzt »*De servo arbitrio*«). Die Grenze zwischen Toleranz und Intoleranz verläuft also bei Erasmus zwischen Glaubensartikeln und den Anschlußfragen, also auf der Ebene der Inhalte, für Luther dagegen nur auf der Ebene der Publizität. Für ihn gilt der Grundsatz: »heimlicher« falscher Glaube ist nicht zu ahnden.

2. Das Verhältnis von Frömmigkeit, Glauben und Lehre ist bei Erasmus unscharf. Aber das ist rhetorische Absicht. Scharfe Definitionen trennen statt zu einen. Der Friede ist wichtiger als die *assertio*. Am Anfang ebenso wie am Ende der Menschheitsgeschichte gibt es keine »Lehre«.

3. Entgegen dem Augenschein hat auch bei Erasmus die Schrift Vorrang vor den Kirchenvätern. Der Unterschied zu Luther ist schwierig zu bestimmen. Die Schriftauslegung erfolgt jedenfalls bei Erasmus in einem rhetorischen Pro-

zeß – wie Wahrheitsfindung überhaupt: auch die Schrift ist Rede!

4. Für Luther ist der Fromme gerade noch kein potentieller Christ. Darum macht nach Luther der Glaube frei, nach Erasmus die Liebe – die Frucht der Frömmigkeit.

5. Anders als bei Luther ist die theologische Beurteilung der Türken – der einzigen echten Heiden nach damaligem Bewußtseinsstand – für Erasmus nur am Rande von Interesse: im Zusammenhang der Frage nach der Zukunft der Kirche.

III Toleranz und cura religionis in den Reichsstädten

Die historisch zum Verstehen führende Frage ist: Was sind die Gründe für die zunehmende *Intoleranz*, d. h. für sich verschärfende *cura religionis* seitens der Obrigkeit, die dann wie in einem »dialektischen Umschlag« – ähnlich wie bei der Folter – die Forderung nach ihrer Abschaffung, also die Toleranzforderung hervorreibt?

Das Referat von *Gottfried Seebaß* nannte dazu folgende Gründe und veranschaulichte sie mit Einzelbeispielen:

1. Die Entscheidung der Kirche gegenüber der Reformation (Konzil!) blieb aus, das verstärkte die Bedeutung des Notrechts der Obrigkeit über die Kirche. Die Folge: zunehmende Kommunalisierung und Territorialisierung des Kirchenwesens.

2. Seit dem 15. Jahrhundert wuchs und kräftigte sich bei der Obrigkeit der Gedanke, sie trage auch Verantwortung für Heil und Seligkeit der Untertanen: Sie müsse sie schützen vor der Verführung durch falsche Lehre und falschen Gottesdienst, müsse auch für die Einhaltung der ersten Tafel des Dekalogs sorgen, und diese Sorge mache auch an den Grenzen des Territoriums nicht halt – weshalb Irrlehrer entweder in Dauerhaft genommen oder bei der

Ausweisung physisch gekennzeichnet werden müssen.

3. Nach unbezweifelter Überzeugung hängen rechte Gottesverehrung und »gemeiner Nutzen« zusammen. Wenn Unheil über das Gemeinwesen kommt, ist es Gericht Gottes. Die reformatorische Predigt verstärkt diesen Gedanken unter Berufung auf Dt 29.

4. Leugnung grundlegender Glaubensartikel (das ist gemeinhin mit »Blasphemie« gemeint) konnte und mußte deshalb kriminalisiert werden, weil diese Stadtrecht waren.

5. Gleiches galt für religiös begründetes abweichendes Verhalten – z. B. Eidesverweigerung – wegen der öffentlichen Folgen. Die Verlässlichkeit vieler öffentlicher Dienste (etwa im Postwesen) war damals vielfach nur durch den Eid zu gewährleisten.

6. Abweichende öffentliche Predigt verursachte unweigerlich Unruhe, Unfrieden und am Ende Aufruhr. Die Städte konnten sich »Toleranz« nicht leisten, denn die eine oder die andere Partei war dann immer versucht, mit den Fürsten zu koalieren und so die Stadtoberigkeit gegenüber den Fürsten zu schwächen.

7. Im Wettbewerb der »Religionsparteien« suchten die Obrigkeiten bei der Verfolgung der Abweichler einander zu übertrumpfen.

Gegen die so begründete verschärfte *cura religionis* reagieren die verschiedenen Gruppen nach unterschiedlichen Argumentationsmustern, immer aber zurückweisend und warnend, was zusammenfassend am Beispiel Nürnberg, Augsburg und Straßburg gezeigt wurde.

1. Die *Altgläubigen* – z. B. reformbereite, aber Aufruhr fürchtende Ratsherren – bestehen auf der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt sowie auf der Unzuständigkeit der letzteren in kirchlichen Angelegenheiten, wollen nur ganz grundlegende Religionsverstöße, etwa den Atheismus, ahnden, warnen vor einem »nahen Papst« in Gestalt der kirchlichen Obrigkeit am Ort, unterstreichen den hinreichenden

Schutz durch den Kaiser und verweisen gelegentlich auf das Unkraut-Gleichnis.

2. Die *gemäßigten Lutheraner* wehren sich im eigenen Interesse gegen radikale (zwinglianische) Reformforderungen: durch Reduzierung der Bedeutung des Alten Testaments; durch Hinweis auf Act 5, 38 und 18, 10; durch das Argument, befürchteter Aufruhr sei noch kein wirklicher Aufruhr; durch die Warnung, die Unterdrückung werde die heimliche Predigt («Winkelpredigt») eher fördern als verhindern; durch Berufung auf die Position des jungen Luther, also durch den Vorschlag, eine Konfession von Staats wegen zu fördern, andere zu tolerieren.

3. Die – verkürzt so genannten – *Spiritualisten* (wobei auf jeden Fall zwischen Täufern und Schwärmern streng zu unterscheiden ist) verweisen auf den Geschenkcharakter des Glaubens, die letztliche Unanfechtbarkeit der von Gott Erwählten, die Inkompetenz der Obrigkeit, die größere Gefährlichkeit der Intoleranz, die Trennung zwischen allem Leiblich / Äußerlich / Diesseitigen und allem Geistlich / Innerlich / Jenseitigen. Sie werfen ihren Verfolgern die Errichtung eines neuen Papsttums vor und können die wahre Kirche nie in einer verfolgten, nur in einer verfolgten Kirche erkennen.

Fazit: Die in Konflikt mit der obrigkeitlichen *cura religionis* Geratenden fordern nicht einfach »Toleranz«, sondern leisten Widerstand gegen die Ausdehnung der *cura religionis* – wobei im Einzelfall schon einmal Forderungen erhoben werden, die sogar eine bloße Toleranzforderung in Richtung der Idee voller Religionsfreiheit überschreiten (vgl. oben I.1).

IV Kirche, christliche Obrigkeit und die Juden

Das Problem der Behandlung der Juden im Rahmen der *cura religionis* ist zwar schon älter, verschärft sich aber durch Luthers Judenschrif-

ten. Dazu referierte *Johannes Brosseder*. Für Luther ist eine doppelte Kontinuität festzustellen:

1. Die negative Steigerung »Juden, Türken, Rotten, Papisten« hält sich bei Luther durch. Gemeinsamer Nenner: Selbstverweigerung, Verkehrung des Evangeliums in Gesetz durch den Willen, mit Gewalt aus eigener Macht Volk Gottes sein zu wollen.

2. Die Spannung in R 11, 28 wird nicht abgeschwächt: Die eschatologische Bekehrung der Juden ist Luther gewiß, die Juden sind nur einstweilen durch die Rabbinen verführt. Die Kritik an den Juden mindert also nicht Luthers Hochschätzung des Alten Testaments.

Die von 1523 bis 1537 hochgehaltene Forderung nach voller gesellschaftlicher Integration der Juden – also 12 Jahre länger als gegenüber den christlichen Dissidenten! – wandelt sich ab 1537 (Verweigerung einer Empfehlung freien Geleits für den Juden Josel) radikal und führt in den späten Judenschriften zu den im Anschluß an Dt 13 formulierten sieben harten Ratschlägen: Synagogen verbrennen, Häuser verbrennen, Gebetbücher wegnehmen, Lehrverbot für die Rabbinen, Aufhebung freien Geleits, Verbot des Geldgeschäftes, Arbeitspflicht für die jungen Juden.

Der zentrale Grund für den Wandel: Die gesellschaftliche Integration hat Luther gefordert in der Hoffnung auf die Bekehrung einzelner. Diese Hoffnung erfüllt sich nicht. Andererseits glaubte nicht nur Luther, in der Zeit unmittelbar vor dem Ende zu leben. Daher gilt es, Gottes kommendes Gericht zu mildern, indem man sich nicht fremder Sünde mitschuldig macht und »scharfe Barmherzigkeit« übt. Konsequenter nimmt Luther jetzt an, Paulus müsse in R 11 etwas anderes gemeint haben.

Die zustimmende Diskussion unterstrich:

1. Luther hat es immer abgelehnt, den Juden Leid zuzufügen und keine Anregung zu Pogromen gegeben.

2. Anders als im Mittelalter hat Luther nie

die These vertreten, der Antichrist käme von den Juden.

3. Vor Enttäuschung bewahrt ihn R 11, sie ist auch nicht das Motiv für den Wandel.

4. Das eigentliche Thema der späten Judenschriften ist das Alte Testament als christliches Buch – und nach Luther wissen das die Rabbinen.

5. Bezüglich der Juden denkt Erasmus wie Luther.

V Von Luther lernen!

In aller gebotenen und noch einmal diskutierten methodischen Vorsicht und eingedenk der Grundregel, daß der Kirchenhistoriker – wie jeder Historiker – anzugehen hat gegen die schuldische Legende und das unschuldige Vergessen, wurde versucht, aktuelle Konsequenzen zu ziehen (Referat von Marc Lienhard).

Luthers Äußerungen zum Thema lassen sich subsumieren unter die drei Überschriften: Bekämpfung der Ketzer mit dem Wort – Überlegungen zum Wesen des Glaubens – Grenze der obrigkeitlichen Gewalt.

Heute haben sich die Anschauungen des Luther vor dem Bauernkrieg durchgesetzt: »Aufeinanderplatzen« der Geister im freien Diskurs, Individualität des Glaubens, Gewaltfreiheit. Ist es in jedem Falle Vollendung oder nicht auch manchmal die Karikatur dessen, was Luther gemeint hat?

Bleibend aktuelle Anfragen aus Luthers zeitgebundenen Lösungsangeboten sind: der Hinweis auf die Grenzen der Obrigkeit (auch wenn diese in einer Demokratie grundlegend das Volk ist!), die Forderung nach Freiheit des transzendenten Wesens des Menschen gegenüber gesellschaftlichem Druck, das Neuverständnis des Begriffs der Gotteslästerung, die Warnung vor den zerstörerischen Folgen der Sektenbildung, Religionsfreiheit auf der Fluchtlinie von Luthers Theologie?

VI Zusammenfassende Thesen –

im Blick auf das Thema des Kongresses

1. Diskussion und Praxis der Toleranz im 16. Jahrhundert haben zur heutigen Problematik von Freiheit und Befreiung unmittelbar nichts zu sagen, weil die Forderung nach Begrenzung der cura religionis und ihrer religiösen Freiheit einschränkenden Wirkungen nicht dasselbe ist wie die spätere Forderung nach »Toleranz« gegenüber abweichenden Bekenntnissen bei einer offiziellen privilegierten Konfession und schon gar nicht das moderne Grundrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit meint.

2. Das heute – jedenfalls in den Demokratien westlicher Prägung – selbstverständliche Grundrecht der Religions- und Gewissensfreiheit ist das Ergebnis geistiger und gesellschaftlicher Entwicklungen, die zwar nicht erst in der Reformationszeit begannen, aber durch die Ereignisse und Folgen der Reformation ganz erheblich verstärkt wurden und dazu führten, daß eine zunächst verständliche Verstärkung restriktiver Strukturen und politischer Handlungsmuster sich als untauglich erwies und wie in dialektischem Umschlag den Gedanken und die Forderung erst der Toleranz und schließlich der Gewissens- und Religionsfreiheit hervorbrachte.

3. Historia magistra vitae? »Die Geschichte lehrt« gerade im Blick auf die Frage nach der »Toleranz im 16. Jahrhundert« jedenfalls eindrucksvoll die Überlegenheit freiheitlicher Lösungen.

4. Auf der vollen Höhe christlichen Glaubensverständnisses ist unstreitig eine Auffassung, wonach nicht Lehren Träger von Rechten sind – der Irrtum also kein Existenzrecht hat –, sondern Personen. Von hierher sind »Toleranz« und »Gewissensfreiheit« keine Suspension der Wahrheitsfrage, vielmehr schaffen sie den Freiraum, nach der Wahrheit zu fragen und im

ebenso freien wie leidenschaftlichen Austausch der Argumente um sie zu ringen.²

5. Dieses Ringen um die Wahrheit und dessen Umsetzung in Freiheit gewährende Kommunikationsstrukturen findet kraftvollen Rückhalt im innersten Kern von Luthers Verständnis von der Freiheit des Gewissens im Glauben an Jesus Christus und nicht minder im Glaubens- und Frömmigkeitsverständnis des

Erasmus von Rotterdam: Zwei gegensätzliche Linien des Denkens kommen hier zusammen zu einer Theologie der Freiheit, die weder unter den gesellschaftlichen, politischen und juristischen Blockaden des 16. Jahrhunderts noch durch ihre damaligen Inkonsequenzen kraftlos wird, sich schon damals im »Plädoyer für Milde« auswirkte und daher erst recht heute zu uns sprechen kann.

Melanchthons Verhältnis zu Luther

Seminarleiter: Heinz Scheible

Berichterstatter: Heinz Scheible

I Planung

In der Einladung waren mögliche Teilnehmer – es waren schließlich neun – um Referate zu folgenden Themen gebeten worden, die für das Verhältnis der Theologie Melanchthons zu Luthers Lehre von Bedeutung sind: Anthropologie, Gesetz, Rechtfertigung, Ekklesiologie, Abendmahl. Von den fünf angebotenen und gehaltenen Referaten befaßte sich je eines mit Gesetz und mit Rechtfertigung, aber drei mit der Ekklesiologie.

Anschließend wurden gemeinsam zwei gleichzeitig entstandene ekklesiologische Schriften Luthers und Melanchthons nach vorbereiteter Lektüre analysiert und verglichen.

Auf einen Forschungsbericht wurde verzichtet, weil alle Teilnehmer den kurz zuvor in der TRE erschienenen Melanchthon-Artikel erhalten hatten.

II Johannes Agricola gegen Melanchthon

Timothy J. Wengert, der ein Buch über Melanchthons Auslegungen des Kolosserbriefs (1527

u.ö.) fertiggestellt hat, sprach über »Agricola and Melanchthon in the controversy over the Visitation Articles«. Er faßt sein Referat folgendermaßen zusammen: »In the fall of 1527 John Agricola of Eisleben and Philip Melanchthon engaged in a brief public controversy over the *Articuli visitatorum*, which Melanchthon was in the process of preparing for the churches of Electoral Saxony. The brevity of this clash over law and poenitentia should not obscure its wider impact upon the exegesis and catechesis of both theologians. The exegetical debates take place in the three editions of Agricola's *Annotationes in Lucam* from 1525, 1526 and 1529, in his published sermons on Colossians, in his translation of Melanchthon's annotations on Romans and 1 and 2 Corinthians, and in Melanchthon's response in his *Scholia in Colossenses*

2 Vgl. Max SECKLER: Toleranz, Wahrheit, Humanität. In: Kirche in der Zeit/ hrsg. von Hermann J. Vogt. M 1989, 126-149; dort auch ein ausführliches Verzeichnis neuerer Literatur zum Toleranzproblem und seiner Geschichte.