

Friedensgedanken des Erasmus in der Frühen Neuzeit

Patientia Dei et tolerantia hominum

Von Angelika Dörfler-Dierken

Im Reformationszeitalter brechen sich Entwicklungen Bahn, die für die Neuzeit von Bedeutung werden sollten: In wenigen Jahren entsteht eine zuvor unbekannte Vielfalt religiöser Optionen: Täufer, Lutheraner, Zwinglianer, Spiritualisten und Altgläubige ringen miteinander um Wahrheit, Recht und Macht. Die Angehörigen dieser religiösen Überzeugungen leben vorerst – teilweise auch noch in späteren Jahrzehnten des Reformationsjahrhunderts – Tür an Tür. Faktisch besteht an vielen Orten religiös-konfessionelle Pluriformität. Trotz der Visitationen, Predigten, Katechisationen, Unterweisungen im Beichtstuhl und pfarrherrlicher Ermahnungen hält in lutherischen Orten mancher Altgläubige hartnäckig an seiner römischen Auffassung fest und ebenso finden sich Anhänger in anderer Weise von den Lehren des obrigkeitlich eingesetzten Predigers abweichender Lehren. So leben in den vierziger und fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts in lutherischen Reichsstädten und Territorien viele Abweichler. Zwar will Luther den am alten Glauben festhaltenden Einwohnern gegenüber keine »ewige tollerantz«¹ walten lassen, weil die evangelische Wahr-

¹ WA Br 9, 441, 56-68 (3629 b), Luther an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt am 11./12. Juni 1541: »Ich kan auch nit bedengken, Das einiche vrsach vorhanden sey, die gegen got die tollerantz mochte entschuldigen, Dieweill kein schwachheit der Obrigkeiten nach der Jhenigen halben, die sich der kirchen Ambt vnd Ministerien uff dem andern theill annhemen, vorhanden ist, Sondern Lautere vorsetzliche Tyranny, die wurden auch nymmermehr starck werden vnd In ewiger Tollerantz wollen verharren, vnd solche Artigkel vor Recht verdeidingen. [...] Diese wurden auch solcher tollerantz also misbrauchen, das sie Ir volck [das evangelisch glaubt], [...], In solche Artigkell alwegen wollen gefangen vnd verbunden behalten, [...]«.«

Toleranz gilt als Leitmotiv der europäischen Geschichte. Ihre Geburtsstunde wird häufig mit der Entstehung religiös-kirchlicher Pluriformität im Reformationszeitalter identifiziert. Auch wenn das sicher zu einseitig ist und ältere in dieselbe Richtung

heit exklusiv sei; vorerst wird konfessionelle Pluriformität jedoch geduldet.² Einige Beispiele, zufällig zusammengestellt, mögen diese Tatsache veranschaulichen:

In Lübeck starb die letzte Altgläubige im Jahre 1575. Sie konnte bis etwa 1570 im Dom die Messe besuchen.³ Obwohl die Agitation der Täufer seit dem Speyerer Reichstag von 1529 streng verboten und täuferische Lehren dann auch in der »Confessio Augustana« verdammt worden waren, überlebte Menno Simons (1496-1561) von 1554 bis 1561 auf dem Gut Fresenburg bei Oldesloe und konnte dort sogar eine eigene Druckerei betreiben, nur etwa 20 km südlich von Lübeck.⁴ In Wismar hielten sich Anhänger des durch Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561) beeindruckten lokalen Reformator Heinrich Never († 1553) bis 1562.⁵ Die Altonaer

weisende Gedanken zu wenig berücksichtigt (vgl. unten Anm. 16), ist doch deutlich, daß der Reformationszeit eine besondere Bedeutung für die Verbreitung des Toleranzgedankens zukommt. Schließlich war die Kirchenspaltung, war die Frage des Umgangs mit Abweichlern in beiden großen Lagern mit solcher Dringlichkeit gestellt, daß niemand sich dem Thema entziehen konnte. Vgl. unter der neueren Literatur WEGE ZUR TOLERANZ: Geschichte einer europäischen Idee in Quellen/ hrsg. von Heinrich Schiedinger. DA 2002; Eckehart STÖVE: Toleranz. TRE 33 (2002), 646-663; Christoph SCHWÖBEL: Pluralismus II. Systematisch-theologisch. TRE 26 (1996), 724-739; grundlegend zur Begriffsgeschichte Klaus SCHREINER: Toleranz. GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6. S 1990, 445-605.

² Berndt HAMM: Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530. In: Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit/ hrsg. von Thomas A. Brady; Elisabeth Müller-Luckner. M 2001, 91-122. Nicht nur im 16., sondern auch noch im konfessionell strukturierten 17. Jahrhundert findet sich neuesten Untersuchungen zufolge konfessionelle Pluriformität: INTERKONFESSIONALITÄT – TRANSKONFESSIONALITÄT – BINNENKONFESSIONELLE PLURALITÄT: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese/ hrsg. von Kaspar von Greyerz; Manfred Jakubowski-Tiessen; Thomas Kaufmann; Hartmut Lehmann. GÜ 2003.

³ Wolf-Dieter HAUSCHILD: Kirchengeschichte Lübecks: Christentum und Bürgertum in neun Jahrhunderten. Lübeck 1981, 201. 226 f. 256.

⁴ Hanspeter JECKER: Menno Simons: Reformator im Untergrund. In: Theologen des 16. Jahrhunderts: Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung/ hrsg. von Martin H. Jung; Peter Walter. DA 2002, 209-226; Hans-Jürgen GOERTZ: Menno Simons 1496-1561: eine biographische Skizze. HH 1995 (Privatdruck), 10.

Jesuiten bewirkten bis 1611 zwischen sechs und acht Konversionen jährlich; zu ihnen kamen auch Hamburger.⁶ Engländer feierten in dieser Hansestadt ab 1567 anglikanische Gottesdienste, Niederländer ab 1605 reformierte.⁷ In den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl lebten Altgläubige und Lutheraner für viele Jahrzehnte recht friedlich nebeneinander;⁸ ähnlich war es auch in Reichsstadt Regensburg.⁹

5 Werner TROSSBACH: Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund. ARG 88 (1997), 118-165, hier 157. Zur Wirkung des Wiedertäufermandats im Reich vgl. Hans-Jürgen GOERTZ: Ketzer, Aufrührer, Märtyrer: der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer. In: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit/ hrsg. von Rainer Wohlfeil; Hans-Jürgen Goertz. GÖ 1980, 25-49, hier 35-41 zu den »Wirkungen des Wiedertäufermandats im Reich«; Ernst KOCH: »Zwinglianer« zwischen Ostsee und Harz in den Anfangsjahren der Reformation (1525-1532). Zw 16 (1983-1985), 517-545.

6 Joachim WHALEY: Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg: 1529-1819. HH 1992, 69-84, bes. 62 f.

7 Bernhard LOHSE: Hamburg. TRE 14 (1985), 404-414.

8 Paul WARMBRUNN: Zwei Konfessionen in einer Stadt: das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648. Wiesbaden 1983. Besonders hingewiesen sei auf die Zusammenfassung des Ergebnisses zum Thema »Mischehen«, einem wichtigen Indikator für die Akzeptanz des Andersgläubigen, ebd, 358: »In den ersten Jahrzehnten der Bikonfessionalität bis etwa 1580 blieben sowohl die Eheschließungen mit andersgläubigen Partnern als auch die Über- und Rücktritte zur anderen Konfession häufig [...]. Nach 1580 gingen sowohl die Konversionen als auch die Eheschließungen über Konfessionsgrenzen hinweg stark zurück, weil sich die Bekenntnisse jetzt auch in den äußeren Formen, etwa in der Liturgie, mehr voneinander abgrenzten. [...] Jedenfalls waren die Grenzen zwischen den Konfessionen in keiner Phase des Untersuchungszeitraums so starr, wie sie dem Willen der Verfasser des Augsburger Religionsfriedens nach eigentlich hätten sein sollen.« Auch Marc LIENHARD: Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert. S 1991, 39 f, betont die Schwierigkeiten, wenn ein Straßburger altgläubig bleiben wollte, informiert aber auch darüber, daß es neben den Klöstern und ihren Insassen bis zum Ende des Jahrhunderts altgläubige Familien gab. Bekanntermaßen war die Nachsichtigkeit des Straßburger Rates den evangelischen Dissidenten gegenüber besonders groß.

9 Karl HAUSBERGER: Zum Verhältnis der Konfessionen in der Reichsstadt Regensburg. In: Reformation und Reichsstadt: protestantisches Leben in Regensburg/ hrsg. von Hans Schwarz. Regensburg 1994, 134-146.

Die Beispiele dafür, daß die religiösen Überzeugungen der Nachbarn ausgehalten wurden, auch wenn sie dem eigenen Glauben entgegenge-
setzt waren und der von der Obrigkeit vorgegebenen Konfession wider-
sprachen, lassen sich vermehren. Sie belegen, daß am Beginn des konfes-
sionellen Zeitalters eine große Zahl von religiösen Optionen möglich
war. Zwischen denen bestand freilich keine wirkliche Wahlfreiheit für
jeden einzelnen Gläubigen; beachtlich ist jedoch die Tatsache, daß es derart
viele Abweichler von der obrigkeitlich geförderten religiösen Lehre gab,
daß eine beachtlich große Zahl von Menschen sich entsprechend ihrer
religiösen Überzeugung verhielten, dafür öffentlich eintraten und gegebe-
nenfalls die Ausweisung aus ihrem Heimatort um ihres Glaubens willen
auf sich nahmen. Diese Pluriformität christlicher Überzeugungen und
Lebensweisen konnte auch unter den Bedingungen der Konfessionalisie-
rung nicht völlig ausgemerzt oder auch nur wirksam unterdrückt werden.
Da die Obrigkeiten regional je unterschiedlich auf die »Sonderlehren«
reagierten, hatten mehr individuelle religiöse Optionen Überlebenschan-
cen als die Konfessionalisierungsthese¹⁰ vermuten läßt.

In den Jahrzehnten zwischen der Einführung der Reformation und der
Aufgabe der Vorstellung, Eintracht (*concordia*) im Glauben könne er-
reicht werden – das war um 1600 der Fall –, findet sich also eine Vielzahl
unterschiedlicher religiöser Vorstellungen, manchmal auf engstem geo-
graphischen Raum nebeneinander. Selbst Eingaben lutherischer Prediger
an ihre lutherischen Obrigkeiten, für größere konfessionelle Homogeni-
tät zu sorgen, wurden nicht immer im Sinne der Prediger und der lutheri-
schen Lehre entschieden. Um des bürgerlichen Friedens willen schützten
die Obrigkeiten mancherorts »Sondermeinungen«.¹¹

10 DIE LUTHERISCHE KONFESSIONALISIERUNG IN DEUTSCHLAND: wissenschaftliches Sym-
posion des Vereins für Reformationsgeschichte 1988/ hrsg. von Hans-Christoph
Rublack. GÜ 1992; KIRCHENZUCHT UND SOZIALDISZIPLINIERUNG IM FRÜHNEUZEIT-
LICHEN EUROPA/ hrsg. von Heinz Schilling. Hannover 1992; DIE KATHOLISCHE KONFE-
SIONALISIERUNG: wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des
Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, 1993/ hrsg. von
Wolfgang Reinhard; Heinz Schilling. MS 1995; vgl. auch Interkonfessionalität –
Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: ...

11 Vgl. zu den Verhältnissen im Einflußbereich der Hansestadt Lübeck Angelika DÖRFLER-

Das ist deshalb bemerkenswert, weil es gegen die im Reformationszeitalter allgemein anerkannte und verbreitete Theorie verstößt, bürgerliche Eintracht werde nur durch die Herstellung religiös-kirchlicher Gleichförmigkeit gewährleistet. Offenbar konnte solche nicht hergestellt werden. Trotz der »Confessio Augustana« und der »Formula concordiae« hielten sich auf Dauer Calvinisten¹² und trotz der Katastrophe von Münster sogar Täufer.¹³

Mit diesen einleitenden Bemerkungen soll nicht das Leid der Ausgrenzung, Ausweisung oder Ermordung Unzähliger nivelliert werden. Die Klagen der Zeitgenossen treffen zu:

»Es wil das wurgen und verjagen umb des glaubens willen kein end nemen. Die lutherischen oberkait wollen der widertaufer und sakramentierer nit leyden. Die zwinglianischen oberkait wollen der widertaufer auch nit haben. So farn die bapstischen zu, brennen, wurgen und verjagen euangelisch, lutherisch, zwinglisch, widertauferisch und was nit irs glaubens ist.«¹⁴

Aber nur deshalb, weil nicht wenige Zeitgenossen wie der hier zitierte Nürnberger die Zustände beklagten, konnten Gedanken der Duldung unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen und die Forderung nach Erlaubnis deren öffentlicher Äußerung überhaupt aufkommen.

Dazu tritt eine zweite Ebene, auf der faktisch vorhandene religiöse Pluriformität beobachtet werden kann: zahlreiche Streitigkeiten innerhalb der Gruppe der Religionsverwandten der »Confessio Augustana« machen sie sichtbar. Selbst in gnesiolutherischen Städten und Territorien gelingt es trotz aller Predigt, Katechese und intensiven Unterweisung der einzelnen Gläubigen im Beichtstuhl nicht, Einmütigkeit in Fragen der

DIERKEN: Die Möllner Kommunikantentafeln: lutherische Abendmahlspraxis im Wandel der Zeit. Neumünster 2003, 103-106. 116-122. 123-130.

¹² Vgl. Hans Helmut ESSER: Reformierte Kirchen. TRE 28 (1997), 404-419.

¹³ Vgl. James M. STAYER: Täuferische Gemeinschaften I. Täufer. TRE 32 (2001), 597-617.

¹⁴ Unbekannter Nürnberger, wahrscheinlich der Ratsschreiber Georg Fröhlich, ein Zwinglianer – Information von Prof. Dr. Gottfried Seebaß über neueste Forschungsergebnisse von Prof. Dr. Berndt Hamm –, in seinem Gutachten für den Nürnberger Rat: OB EIN WELTLICH OBERKAIT RECHT HABE, IN DES GLAUBENS SACHEN MIT DEM SCHWERT ZU HANDELN; siehe Johannes BRENZ: Frühschriften. Teil 2/ hrsg. von Martin Brecht; Gerhard Schäfer; Frieda Wolf. Tü 1974, 517-526, hier 517, 3-8; vgl. auch die Einleitung ebd, 506-512, bes. 507 f.

Religion herzustellen. Immer wieder äußern sich Abweichler öffentlich, solche aus den Kreisen der Pfarrer wie auch und vor allem aus denen der Laien. Lieber lassen viele sich ausweisen, als daß sie sich den Mund verbieten lassen.¹⁵

Die Menschen erkannten: Recht verbürgt nicht Wahrheit. Wahrheit wird der Macht geopfert. Die offensichtliche Dissoziation von Macht, Wahrheit und Recht ist demnach das entscheidende Ergebnis der Reformation. Anders ausgedrückt: Die seit 1555 rechtlich abgesicherte Bikonfessionalität war nicht die einzige Folge der Reformation; die faktisch entstandene Pluriformität christlicher Überzeugungen ist für die weitere geschichtliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung.

Obwohl die Spaltung des abendländischen Christentums in mehrere Konfessionen für die Zeitgenossen im 16. Jahrhundert eine höchst anstößige Erfahrung blieb, mußten sie damit umgehen, daß Häresie zum Massenphänomen geworden war. Der Ketzer war der eigene Nachbar, der sich gegebenenfalls lieber bestrafen ließ, als von seiner Überzeugung abzustehen. Damit stellt sich die Frage, wie sich das Nachdenken über zwischenmenschliches Zusammenleben entwickelte angesichts der Notwendigkeit, einen rechten Umgang mit Andersgläubigen, üblicherweise Häretiker genannt, zu finden. Ich frage im folgenden also nach der Entwicklung des Toleranzgedankens im Reformationszeitalter.¹⁶ Toleranz verstehe ich da-

¹⁵ Zahlen und Daten zu Glaubensflüchtlings im Reformationszeitalter liegen nicht vor. Knappe Hinweise finden sich bei Martin SCHMIDT: Auswanderung. TRE 4 (1979), 768-771; Joachim MEHLHAUSEN: Auswanderung. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. I. Tü 1998, 1008 f.

¹⁶ Lotte BLASCHKE: Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck. (1928). In: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit/ hrsg. von Heinrich Lutz. DA 1977, 42-63, hier 45 f, faßt den früheren Forschungsstand dahingehend zusammen, daß die auf religiöser Basis beruhenden Toleranzgedanken »fast alle« auf Martin Luther in seiner Frühzeit zurückgehen. Dagegen haben neuere Veröffentlichungen Toleranz schon im Mittelalter grundgelegt gesehen: Alexander PATSCHOVSKY: Toleranz im Mittelalter: Idee und Wirklichkeit. In: Toleranz im Mittelalter/ hrsg. von Alexander Patschovsky, Harald Zimmermann. Sigmaringen 1998, 391-402, hier 302: »[D]ass das moderne Toleranzkonzept spätestens seit dem 12. Jahrhundert wirksam war, scheint mir keine Frage. [... F]ür den pluralistischen Toleranzbegriff der Moderne ist das Mittelalter gewiß erst die Zeit der initiatio – die aber ist sie! Die Toleranzvorstellung der Moderne ist in ihren Grundelementen mittelalterlich!« In bestimmten Regionen Europas lebten im

bei nicht in erster Linie als Rechtsbegriff, sondern als zusammenfassende Bezeichnung für eine friedliche Haltung gegenüber einem Andersgläubigen.¹⁷ Exemplarisch für die unterschiedlichen Strömungen wurden protestantische Theologen aus verschiedenen theologischen »Lagern« ausgewählt. An ihnen kann verdeutlicht werden, welche Optionen innerhalb des noch jungen Protestantismus vertreten wurden.

Die Auswahl der befragten Theologen richtet sich nach Ernst Troeltsch (1865-1923), weil dieser in seiner religionssoziologischen Theorie die These vertreten hat, der Grad der Toleranz, den ein theologisches Denken und System zulässt, entspreche der ekklesiologisch-soziologischen Verfaßtheit des jeweiligen Denkers. Troeltsch unterschied drei Sozialgestalten des protestantischen Christentums: Kirche, Sekte und Mystik.¹⁸ Diese drei Typen religiöser Organisation stehen jeweils angeblich für eine bestimmte Haltung hinsichtlich des Umgangs mit Ketzern, für einen bestimmten Grad an Toleranz. Der sich institutionalisierende Protestantismus belebe das mittelalterliche »Ideal der kirchlichen Zwangskultur«

13. Jahrhundert sogar Muslime und Christen in spannungsvoller und doch friedlicher Eintracht; Robert I. BURNS: *Muslims and Christians in the Crusader kingdom of Valencia: societies in symbiosis*. Cambridge 1984.

17 Zu dieser Begriffsverwendung vgl. Hans Rudolf GUGGISBERG: Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*/ hrsg. von Heinrich Lutz. DA 1977, 455-481, hier 459: »Toleranz ist grundsätzlich als eine menschliche Haltung oder Disposition zu verstehen. Ein Mensch übt Toleranz, wenn er einen anderen Menschen duldet, der sich in seinen Meinungen und Anschauungen und vielleicht auch in seinem Handeln von ihm unterscheidet. Eine Obrigkeit praktiziert Toleranz, wenn sie religiöse Minderheiten, die sich von der offiziellen Kultausübung distanzieren, in ihrem Staatswesen leben läßt. [...] Religionsfreiheit hingegen bedeutet ein gewährtes Recht und dadurch einen Zustand, den die Bürger eines Gemeinwesens genießen, und zwar als Konsequenz der von der Regierung praktizierten Toleranz. Anders gesagt: Toleranz ermöglicht, gewährt und schafft Religionsfreiheit, Religionsfreiheit ihrerseits erlaubt die Entstehung eines religiösen Pluralismus innerhalb der staatlich-politischen Gemeinschaft.« Dieser Aufsatz wurde auch veröffentlicht in DERS.: *Zusammenhänge in historischer Vielfalt: Humanismus, Spanien, Nordamerika: eine Aufsatzsammlung*/ hrsg. unter Mitarb. von Christian Windler. BL; F 1994, 135-158.

18 ERNST TROELTSCH: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. (1911). In: DERS.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922. Aalen 1977, 967 u. ö.

neu.¹⁹ Dem Sektentypus des Protestantismus, dem Täuferum, bescheinigte Troeltsch, »auf Gewalt und Konformität bei Vorbehaltung der eigenen Alleinwahrheit« zu verzichten.²⁰ Die Spiritualisten seien dagegen Theoretiker des Relativismus gewesen. Troeltsch stellt sie dem religiösen Absolutismus protestantischer Kirchentümer und dem Alleinwahrheitsanspruch des Täuferums gegenüber, weil sie »wirklich jeden bei seinem Glauben bel[assen] und relativistisch empfinde[n].«²¹

Troeltschs Toleranzbegriff verbindet die drei Dimensionen Macht, Recht und Wahrheit. Die Lutheraner gewinnen Macht und können die von ihnen angenommene Wahrheit mit dem Recht durchsetzen. Die Täufer bleiben ohnmächtig und müssen deshalb für die Duldung des von ihnen für wahr gehaltenen werben. Die Spiritualisten haben weder Anteil an der Macht, noch wollen sie ihre Überzeugung für andere verbindlich machen, obwohl auch sie natürlich meinen, daß gerade ihre Einsicht »wahr« ist. Troeltsch schätzt die Spiritualisten unter den drei Sozialgestalten des Protestantismus am höchsten und hält ihren Beitrag für die Entstehung der Moderne für entscheidend. Hier finde sich erstmals die modern aufgeklärte Freisetzung religiöser Subjektivität in Fragen der Religion: Ein jeder solle die Freiheit haben zu glauben, was ihm einleuchtet.

Noch heute unterscheidet die reformationsgeschichtliche Forschung zwischen kirchlichen Reformatoren, Täufern und Spiritualisten.²² Sie kann aber Troeltschs Charakterisierung der drei Typen auf seiner »Toleranz-Skala« nicht nachvollziehen. Schon bei einem flüchtigen Blick in die Reformationsgeschichte fällt nämlich auf, daß es in einer jeden dieser drei Sozialgestalten protestantischer Theologie einzelne Theologen gibt, die als Vordenker moderner Toleranz gewürdigt werden. Exemplarisch seien drei ausgewählt – ein Lutheraner, ein Täufer und ein Spiritualist – Johannes Brenz, Balthasar Hubmaier und Sebastian Franck, alle in Süddeutschland ansässig. Sie werden sowohl von Autoren ihrer Zeit wie von

19 Ernst TROELTSCH: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. (1902). 4. Aufl. M; B 1925, 44.

20 Troeltsch: Die Soziallehren ..., 872.

21 Troeltsch: Die Soziallehren ..., 872.

22 Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick von Gottfried SEEBASS: Reformation. TRE 28 (1997), 386-404.

solchen späterer Jahrhunderte wegen ihrer Toleranz gerühmt.²³ Miteinander verglichen hinsichtlich ihres Toleranzverständnisses wurden die drei noch nicht.²⁴

Politisch und theologisch ist der Untersuchungszeitraum durch zwei Ereignisse geprägt: Herausbildung der Reformation in Auseinandersetzung mit Altgläubigen und Sicherung der Reformation gegen täuferische und schwärmerische Gruppierungen innerhalb des protestantischen Lagers. Zu erwarten steht also, daß diese drei Theologen Antworten vorschlagen auf folgende Fragen: Was ist Ketzerei nach evangelischem Verständnis? Welche Aufgabe kommt der Obrigkeit bei deren Verfolgung und Bestrafung zu? Sollen religiöse Abweichler als Ketzer mit dem Tod bestraft werden?

Im folgenden gehe ich von der Hypothese aus, daß die Urteile über Brenz, Hubmaier und Franck, in irgendeinem Sinne Wegbereiter des modernen Toleranzgedankens zu sein, grundsätzlich berechtigt sind. Das würde aber bedeuten, daß keine Beziehung zwischen der institutionellen Gestalt einer christlichen Denomination und ihrer Toleranzfähigkeit besteht. Wenn es nun aber wahr wäre, daß die jeweilige soziologische Verfaßtheit einer religiösen Gruppierung nicht entscheidend für das Maß an Toleranz ist, welches die drei Theologen Dissidenten gewähren wollten – wenn also Troeltsch mit seiner These Unrecht hätte –, dann ist zu

23 Unter dem Titel »Toleranz und Reformation« hat Manfred HOFFMANN (GÜ 1979) Quellenauszüge von diesen sowie einigen anderen Theologen geboten. Die Würdigung gerade dieser drei Theologen als Vertreter einer angeblich »toleranten« Haltung Abweichenden gegenüber findet sich auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen. Hubmaier wird beispielsweise schon im Titel eines Aufsatzes entsprechend gerühmt; Hans SCHWARZ: Balthasar Hubmaier – Toleranz in einer intoleranten Zeit. In: Reformation und Reichsstadt: protestantisches Leben in Regensburg/ hrsg. von Hans Schwarz. Regensburg 1994, 89-99. Das Urteil über Hubmaier muß bei der Quelleninterpretation freilich relativiert werden, vgl. schon ebd, 91-95.

24 Ihre Werke liegen in kritischen Editionen oder im Reprint vor. Meine Quellen: Thesenreihen, Traktate, Predigten, Pamphlete, Briefe und Gutachten, aus denen die Positionen der drei Theologen rekonstruiert werden, stammen aus den Jahren 1524 bis 1536. Die Beschränkung auf Aussagen des frühen Brenz ist um der Vergleichbarkeit mit dem 1528 hingerichteten Hubmaier und dem 1542 verstorbenen Franck willen sinnvoll. Zudem war die theologische Entwicklung des Erstgenannten in der Frage der Duldung Andersgläubiger in den dreißiger Jahren zu einem gewissen Abschluß gekommen.

fragen, wo deren Toleranzgedanken jeweils ihren Grund haben können. Meine Beobachtungen fasse ich in der These zusammen, daß jeweils dasjenige, was an Toleranzdenken bei ihnen beobachtet werden kann, sich von ihrer Rezeption der Friedensgedanken des Humanisten Desiderius Erasmus von Rotterdam her erklärt. Es wird sich also erweisen, daß die vorreformatorische Konzeption des Erasmus innovativ für das Toleranzdenken evangelisch gesinnter Theologen war. Ich stelle deshalb zuerst die Position des Erasmus vor, vergleiche diese mit der Position Luthers und wende mich dann den drei protestantischen Theologen aus den unterschiedlichen theologischen beziehungsweise religionssoziologischen Lagern zu.

I Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466/69-1536)
Die überragende Bedeutung der Friedensliebe

Erasmus²⁵ hat sich mit seinen gelehrten philologischen Untersuchungen im Jahre 1529 auch um diejenige Schriftstelle verdient gemacht, die im Reformationsjahrhundert immer wieder zur Rechtfertigung des Umgangs mit Ketzern herangezogen wurde: Das Unkraut solle zusammen mit dem Weizen bis zur Ernte wachsen, forderte Jesus in einer Gleichnisrede (Mt 13, 29). Die Worte des Herrn seien dunkel, gesteht der gebildete Philologe; die Kirchenväter legten das Gleichnis geradezu gegensätzlich aus; nur der Herr selbst könnte es richtig deuten. Abschließend spricht er sich unter Rekurs auf die Lehre von den unterschiedlichen Ämtern der Fürsten und der Priester für eine Deutung in der geistigen Linie des jungen Luther aus:

»Man kann dieses Gleichnis auch so verstehen, daß es sich nur auf die Nachfolger der Apostel bezieht, deren Pflicht es ist, mit dem Schwert des Geistes, mit Bitten, Tränen, einem untadeligen Leben und dem eigenen Blut die Braut Christi zu schützen und nicht mit den Schwertern des Mordens. Diesem Sinn bin auch ich gefolgt, da ich keine andere Lösung sah.«²⁶ Desweiteren erinnert Erasmus daran, »daß Gott uns die unruhestiftenden Sekten, die Zwietracht der Fürsten, die Pest und die Teuerung in seinem Zorn herabgesandt hat, wie er einst auf die Ägypter Frösche, Ameisen und Heuschrecken herabgesandt hat. Und deshalb

²⁵ Unter der Vielzahl der Untersuchungen und populären Darstellungen sei vor allem die klassisch zu nennende Biographie von Cornelis AUGUSTIJN: Erasmus von Rotterdam: Leben, Werk, Wirkung. M 1986, hervorgehoben.

müssen wir zuallererst in seiner Barmherzigkeit Zuflucht suchen, und jeder einzelne muß sein Leben bessern. Dann erst wird Gott seine strafende Hand von uns nehmen und zur Friedensliebe die Herzen der Fürsten neigen [...].²⁷

Die Schrift ist demnach nicht klar, sie gibt keine Handlungsanweisung vor. Die Spaltungen, die verschiedenen Meinungen, die Unfriedlichkeit der Zeit sind Plagen, die Gott auf die Welt zur Strafe sendet. Sie sollen erinnern an die zentrale Aufgabe des Menschen: sich zu bessern. Auch Ketzerei ist eine solche Mahnung und Strafe Gottes. Die Geistlichen sollen deshalb sich nicht für die Ausrottung der Ketzer aussprechen, sondern statt dessen mit dem Schwert des Geistes, also durch die Predigt, und durch ein heiligmäßiges Leben die Ketzer zu gewinnen suchen.

Bemerkenswert an dieser Auslegung ist, daß die Heilige Schrift nach Meinung des Erasmus uneindeutig ist und daß Gott eben das so will. Die Bibel erlaubt unterschiedliche Auslegungen mit den daraus folgenden Spaltungen zwischen den Menschen. Ihre Uneindeutigkeit fordert vom Theologen das Eingeständnis, den Willen Gottes nicht zu kennen und also auch keine Handlungsanweisung für den Umgang mit Ketzern sicher aus der Schrift ableiten zu können. Indem die Mehrdeutigkeit der Gleichnisrede in den strafenden Willen Gottes verlegt – also nicht auf die Boshaftigkeit oder Halsstarrigkeit des einzelnen Ketzers bezogen – wird, wird Ketzerei dem Bereich menschlichen Eingreifens tendenziell entzogen. Der Christ und der Geistliche haben eine ethische Aufgabe, nämlich an ihrer Selbstverbesserung zu arbeiten; dann wird Gott für die Einmütigkeit in der Schriftauslegung schon selbst sorgen.

Von besonderer Bedeutung ist in dem angeführten Zitat das Eingeständnis einer humanistisch begründeten Skepsis, der »ars dubitandi«. Erasmus verwirft das reformatorisch-handlungsleitende Postulat einer »claritas scripturae«.²⁸ Er anerkennt Mehrdeutigkeit und rechtfertigt sie

26 ERASMUS VON ROTTERDAM: Verteidigung gegen die Artikel, die von einigen Mönchen in Spanien veröffentlicht worden sind (*Apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos* (dt.)), Abschnitt 4: Gegen die heilige Ketzerinquisition; zitiert nach RELIGIÖSE TOLERANZ: Dokumente zur Geschichte einer Forderung/ eingel., komm. und hrsg. von Hans R[udolf] Guggisberg. S-Bad Cannstatt 1984, 75.

27 Erasmus: Verteidigung gegen die Artikel, ..., 76.

28 Erika RUMMEL: *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*. Oxford 2000, 50-74 (Kap. 3: No room for sceptics).

als Strafe Gottes. Damit ist nicht die Mehrdeutigkeit an sich gerechtfertigt, damit ist nicht gesagt, daß es mehrere Wahrheiten gibt; gesagt wird aber, daß die Menschen wegen ihrer Sünde unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Auslegungen der Heiligen Schrift für wahr halten können. Deshalb darf keine menschliche Auslegung mit dem Schwert durchgesetzt werden.

Die Frage der Toleranz gegenüber Andersgläubigen ist für Erasmus eng mit der Frage des Friedens verbunden – auch das zeigt sich an dem angeführten Zitat. Dieses Thema »Frieden« ist dem humanistischen Theologen keineswegs erst durch die Erfahrung des Auseinanderbrechens der Kirche infolge Luthers Thesenanschlag nahegebracht worden; es beschäftigte ihn vielmehr von seiner frühesten Zeit im Kloster an. Mir geht es im folgenden nicht darum, einen umfassenden Überblick über die Friedensgedanken des Erasmus zu geben, die je nach literarischer Gattung und Adressatenkreis seiner Schriften natürlich unterschiedlich akzentuiert sind,²⁹ sondern vielmehr darum, aufzuzeigen, in welchen Zusammenhängen seine theologische Zentralkategorie »Frieden« Bedeutung gewann. An einigen der besonders berühmten und breit rezipierten Schriften des Erasmus, Grundtexten der abendländischen Bildungsgeschichte, will ich seine Gedanken exemplarisch vorstellen. Dabei wende ich mich im folgenden gerade solchen Texten zu, die vor dem Beginn der Auseinandersetzung mit Luther entstanden sind.³⁰

29 Zu den mittelalterlichen Vorläufern der Ideen des Erasmus sowie zu dessen Friedensvisionen vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ: *Pax Christiana: Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico, Erasmus*. In: Dies.: *Die zweite Schöpfung der Welt: Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance*. MZ 1994, 199-213; Léon-Ernest HALKIN: *Érasme, la guerre et la paix*. In: *KRIEG UND FRIEDEN IM HORIZONT DES RENAISSANCEHUMANISMUS*/ hrsg. von Franz-Josef Worstbrock. Weinheim 1986, 13-44; vgl. auch Gary REMER: *Erasmus: the paradigm of the humanist defense*. In: Ders.: *Humanism and the rhetoric of toleration*. University Park, PA 1996, 43-102; Peter WALTER: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*. MZ 1991, 256-259.

30 Bisher sind vor allem Stellungnahmen des Erasmus zu Luther und zum Protestantismus, also seine späteren Schriften, unter Toleranzgesichtspunkten analysiert worden. So ist Joseph LECLER: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation* (*Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, 1955 (dt.)) / übers. von Elisabeth Schneider. Bd. 1. S 1965, 213, zu folgendem Schluß gekommen: Erasmus hat »als

Mein erstes Beispiel für die Position des Erasmus: Ein Kartäuser und ein Soldat sprechen miteinander über das Heil des Lebens. Der Soldat wirft dem Mönch vor, sein »Vertrauen auf Kleidung, Speise, Gebetlein und die übrigen religiösen Gebräuche« zu setzen.³¹ Der Kartäuser hält dagegen, daß ihm diese Gebräuche nur deshalb wichtig seien,

»[u]m mit [s]einen Brüdern Frieden zu haben und niemandem auch nur das geringste Ärgernis zu geben. Ich will wegen derartiger Geringfügigkeiten, die mühe-los zu beachten sind, bei niemandem Anstoß erregen. Wir sind Menschen, gleichgültig welches Gewand wir tragen, aber die Gleichheit oder Ungleichheit auch der kleinsten Dinge erzeugt Eintracht oder zerstört sie.«³²

Frieden wird hier bestimmt als »concordia«, welche hergestellt wird durch die bewußte Vermeidung von jeder Form von Eigenwilligkeit im Verhältnis zur Tradition.

Weil der Mönch in Frieden mit seinen Brüdern Gott dienen will, paßt er sich den mittelalterlich-traditionellen Lebensregeln und Kleidervorschriften an. Der dadurch aufrecht erhaltene Friede ist aber kein Selbst-

erster – zumindest als vorübergehende Lösung – die Idee einer Ziviltoleranz gegenüber dem protestantischen Kult vorgelegt. Diese Tatsache müssen wir herausstellen, weil sie zu jener Zeit fast einmalig ist. Jedoch darf man nicht vergessen, daß für Erasmus und die Humanisten die Kultfreiheit nie ein Ideal gewesen ist. In ihren Augen konnte sie nur eine Etappe sein, eine Form der christlichen Geduld und Liebe vor der Rückkehr zur Einheit.« Zu entsprechenden Gedanken vor Erasmus vgl. oben Anm. 16 f. 28. Gewürdigt wird Erasmus wiederholt als Anführer einer dritten, irenischen Partei zwischen den Fronten der verfeindeten Religionsparteien; vgl. Eugène HONÉE: Erasmus und die Religionsverhandlungen der deutschen Reichstände (1524-1530). In: *Erasmianism: idea and reality; proceedings of the Colloquium*, Amsterdam 19.-21. September 1996/ hrsg. von Marianne E. H. N. Mout; Heribert Smolinsky; Johannes Trapman. Amsterdam 1997, 65-76; Otto HERDING: Erasmus – Frieden und Krieg. In: *Erasmus und Europa: Vorträge*/ hrsg. von August Buck. Wiesbaden 1988, 13-32.

31 ERASMUS VON ROTTERDAM: *Colloquia familiaria*. Vertraute Gespräche/ übers., eingel. und mit Anm. vers. von Werner Welzig. DA 1995, 188-191. (Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden/ hrsg. von Werner Welzig. Sonderausgabe; 6), Miles et Carthusiani / Der Soldat und der Kartäuser. Vgl. zur Werkgeschichte und zur Aufnahme dieses Colloquiums in die Sammlung *Preserved SMITH: A key to the Colloquies of Erasmus*. Cambridge 1927; vgl. auch Aloys BÖMER: *Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten*. Teil 2. B 1899.

32 Erasmus von Rotterdam: *Colloquia familiaria*, 190 / 191.

zweck. Er dient vielmehr der Aufrechterhaltung der Einheit. Würde diese Einheit zerbrochen, begännen Auseinandersetzungen im Kloster. Das Ausscheren von einzelnen aus der altherwürdigen Ordnung führt zu Mönchsgezänk, sozusagen zu Krieg im Kloster. Der hier zitierte Dialog zwischen dem Kartäuser und dem Soldaten findet sich in den »Colloquia«. Als sie 1518 als Stilübungen des Erasmus für Lateinschüler erstmals ohne sein Wollen und Zutun veröffentlicht wurden, war ihr Verfasser schon längst berühmt. Er hatte sich festgelegt in seiner Position, was die überragende Bedeutung von Frieden für Leben und Denken eines jeden Christen anbelangt. »Pax« war für ihn zur theologischen Zentralkategorie *par excellence* geworden. In den Wirrungen der Reformationsjahrzehnte hielt er an dieser Position fest. Eben das führte dazu, daß ihn weder die altgläubigen noch die evangelischen Theologen als einen der Ihren zählen konnten.

Verfolgt man den Friedensgedanken des Erasmus in das Jahrzehnt vor Luthers Thesenanschlag, so wird man die »*Laus stultitiae*«, das »Lob der Torheit«, nicht übergehen dürfen. Dieses »*Moriae encomium*« entstand nach der im August 1509 erfolgten Rückkehr des Humanisten aus Italien nach England und wurde erstmals 1511 gedruckt. Die Torheit lobt hier ihre Anhänger. Aus der übertrieben-satirischen Darstellung des Töricht-ten erhellt antithetisch jeweils das Erwünschte. So lobt beispielsweise die Torheit die christlichen Bischöfe und Päpste, die um Land und Geld Krieg führen.³³ An einer anderen Stelle erzählt die Torheit von einer theologischen Disputation:

»Fragte da einer, wo sich denn in der Schrift die maßgebende Stelle finde, die einen Ketzer durch den Scheiterhaufen statt durch ein Wechselgespräch bekehren heiße. Da fuhr ihn ein finsterer Alter entrüstet an – schon seine hochmütigen Brauen verrieten den Theologen –: »Der Apostel Paulus hat das geboten, denn er sagt: *Haereticum hominem post unam et alteram correptionem devita!* Niemand begriff; denn das heißt: »Einen ketzerischen Menschen meide, nachdem du ihn einmal und noch einmal zurechtgewiesen hast.« Der Alte schmetterte indessen diesen Satz mit Donnerstimme immer wieder heraus, so daß man sich schon

33 ERASMUS VON ROTTERDAM: ΜΟΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive laus stultitiae [Lob der Torheit]/ übers. von Alfred Hartmann; eingel. und mit Anm. versehen von Wendelin Schmidt-Engler. DA 1995, 170 f. (Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden/ hrsg. von Werner Welzig. Sonderausgabe; 2)

fragte, ob dem Manne etwas zugestoßen sei, bis endlich das Rätsel sich löste: ›devita‹ – zu deutsch ›meide‹ – hatte sich der findige Kopf in zwei Wörter zerlegt, was dann freilich ›aus der Welt‹ heißt, und flugs hatte er ergänzt, ›muß man ihn schaffen‹. Nun lachten einige; aber andern schien die Erschleichung gut theologisch, und als trotzdem der Widerspruch noch nicht verstummte, sprang dem Ausleger ein zweiter Salomo bei, eine unanfechtbare Autorität. ›Hier der Beweis‹, sprach er: ›Es steht geschrieben: Laß den Übeltäter nicht leben. Jeder Ketzler ist ein Übeltäter, also –‹ Diesen Geistesblitz bewunderten alle, alle traten dieser Ansicht bei, in polternden Magisterstiefeln. Keinem kam in den Sinn, daß jenes Gebot den Wahrsagern, Zauberern und Traumdeutern gilt, [...].³⁴

Was hier wie die Kritik an einer falschen Auslegung der Heiligen Schrift aufgrund mangelnder Sprachkenntnis daherkommt, ist eine fulminante Kritik am üblichen Umgang mit Ketzern. Der Autor läßt die Torheit »wahr« lehren, die Weisen – die anerkannten Lehrer der Wahrheit – offenbaren sich als ungelehrte Toren, ja, fast schlimmer noch: als intrigante Schriftverdreher.

Und wenn ich noch einmal ein Jahrzehnt im Werk des Erasmus zurückblättere und einen Blick in das hochberühmte »Enchiridion militis christianae«, das »Handbüchlein« oder »Handschwert eines christlichen Streiters« – verfaßt 1501, erstmals gedruckt 1503 – werfe, dann zeigt sich, daß der Christ vor allem ein Dulder sein soll. Er weiß um die Begrenztheit seiner eigenen Erkenntnis: »Niemand öffnet die Geheimnisse des Vaters, die keiner kennt als der Sohn und der, dem der Sohn sie enthüllen will.«³⁵ Der christliche Streiter lebt deshalb in Frieden mit Gott und der Welt, weil Christus ihm seinen Frieden gibt. Um diesen Frieden zu erlangen, hat der Streiter gegen seine Laster zu kämpfen. Weil er um seine Unvollkommenheit dabei weiß, muß er seinen Nächsten »ertragen«:

»Verzeihe du dem Nächsten die geringe Schuld (denn alles, was der Mensch gegen den Menschen sündigt ist geringfügig), damit Christus dir tausend Vergehen nachsehe.«³⁶

34 Erasmus von Rotterdam: ΜΟΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ ..., 190-193.

35 ERASMUS VON ROTTERDAM: Epistola ad Paulum Volzium. Brief an Paul Volz. Enchiridion militis Christiani. Handbüchlein eines christlichen Streiters/ übers., eingel. und mit Anm. vers. von Werner Welzig. DA 1995, 92 f. (Ders.: Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden/ hrsg. von Werner Welzig. Sonderausgabe; 1)

36 Erasmus von Rotterdam: ... Enchiridion militis Christiani, 364 f.

Schließlich erträgt Gott täglich in seiner unermesslichen Sanftmut die Sünden der Christen.³⁷ »Qua lenitate cotidie te tolerat veteres iterantem noxias? / Mit welcher Duldsamkeit erträgt er [Gott] dich täglich, wenn du die alten Vergehen wiederholst?«³⁸ Das Reizwort unserer Tage, »Toleranz«, taucht hier als Verb auf. »Tolerare« ist zudem – und das markiert einen entscheidenden Unterschied zum modernen Toleranzbegriff – kein Tun des Menschen, sondern ein Tun Gottes, dem Menschen eben deshalb, weil Christus für sie gestorben ist, nacheifern sollen. Wer ein Glied Christi sein will, muß dem Friedefürsten friedlich nachfolgen. Der Friede spricht:

»Wer immer Christus verkündet, verkündet den Frieden. Wer immer den Krieg verkündet, verkündet den Widersacher Christi. Wohlan, was lockte den Sohn Gottes auf die Erde, wenn nicht, daß er die Welt mit dem Vater versöhne, daß er die Menschen untereinander verbinde durch gegenseitige und unlösliche Liebe, und schließlich, daß er den Menschen selbst zu seinem Freund mache? Um meinetwillen also ward er gesandt, meine Anliegen nahm er auf.«³⁹

Christus hat nach Erasmus den Frieden als Ziel aller irdischen Verhältnisse gebracht; der mit Gott versöhnte Mensch kann dadurch selbst zum Friedensstifter auf Erden werden. Dabei weiß dieser, daß sein Leben und damit auch seine Querelen ein Ende haben werden. Der letzte Grund erasmischer Friedenstheologie lautet deshalb: Das wahre Leben der Christen ist dasjenige nach dem Tod.

»Wie lächerlich und wie vergänglich ist doch das, um dessentwillen Streit zwischen euch entsteht! Der Tod bedroht alle, die Könige nicht minder als das gemeine Volk. Welche Unruhen wird ein Geschöpfchen hervorrufen, das bald wie ein Rauch vergehen wird? An der Tür steht die Ewigkeit. Kommt es da darauf an, sich für Schatten abzumühen, als ob dieses Leben unsterblich wäre?«⁴⁰

Die Toleranzgedanken des Erasmus sind theologisch auf zwei einander ergänzende Argumente gegründet: ein christologisches und ein eschatologisches. Aus der Befriedung des Menschen mit Gott ergibt sich mit

37 Erasmus von Rotterdam: ... Enchiridion militis Christiani, 324 f.

38 Erasmus von Rotterdam: ... Enchiridion militis Christiani, 364.

39 ERASMUS VON ROTTERDAM: Dialogus, Iulius exclusus e coelis. Julius vor der verschlossenen Himmelstür: ein Dialog. [...] Querela Pacis. Die Klage des Friedens/ übers., eingel. und mit Anm. vers. von Gertraud Christian. DA 1995, 382 f.

40 Erasmus von Rotterdam, Querela Pacis, 444 f.

zwingender Notwendigkeit, daß die Christen ihrerseits Frieden mit anderen Menschen schließen beziehungsweise aus dem Gottesfrieden heraus friedlich leben. Die eschatologische Relativierung des irdischen Getriebes macht Menschen geduldig beziehungsweise »tolerant«.

Daß Erasmus seinem eigenen Anspruch, Sondermeinungen geduldig auszuhalten, nicht Genüge tun konnte, erkennt man daran, daß er den später noch genauer vorzustellenden Sebastian Franck bei den Straßburger Stadtvätern denunzierte,⁴¹ und Zeit seines Lebens einen auffälligen Judenhaß an den Tag legte.⁴²

Gegen die Forderung, daß die Menschen einander ertragen – einschließlich ihrer Unterschiedlichkeit in religiösen Angelegenheiten –, weil Gott selbst ihre Sünden erträgt, gibt es einen entscheidenden Einwand: Wer Unrecht erträgt, der könnte den Bösen in seinem Tun bestätigen. Erasmus beantwortet diesen Einwand eines fiktiven Gesprächspartners: Wenn du Handlungsmöglichkeiten hast, so handele, auf daß das Gute sich durchsetze in der Welt. »Wenn aber nicht, so gehe jener [andere, der Ketzer] lieber allein zugrunde als mit dir.«⁴³

Erasmus setzt also nicht beim Begriff des Ketzers an, wenn er über religiös abweichendes Verhalten nachdenkt. Er hält den Ketzer für eine Strafe Gottes wegen der Unsittlichkeit der Menschen. Die abweichenden Menschen sind ihren Nächsten ein Ärgernis. Und genau deshalb sind sie um Gottes willen zu ertragen. Deshalb denkt Erasmus über Gott nach, wenn er von religiösen Abweichungen spricht. Entscheidend für seine Position ist nicht die Philologie, die gelegentlich – nämlich immer dann, wenn keine *claritas scripturae* besteht – zur skeptischen Selbstrelativierung auffordert. Entscheidend ist vielmehr die Liebe zum Nächsten, die sich im friedlichen Zusammenleben realisiert – auch und gerade im Verhältnis zu solchen, die aus der *concordia* ausscheren.

41 Zusammenfassung der Ereignisse bei Klaus DEPPERMAN: Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt. In: Sebastian Franck, 1499-1542/ hrsg. von Jan-Dirk Müller. Wiesbaden 1993, 103-118, hier 112 f.

42 Hilmar M. PABEL: Erasmus of Rotterdam and Judaism: a reexamination in the light of new evidence. ARG 87 (1996), 9-37; vgl. auch Guido KISCH: Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum. Tü 1969.

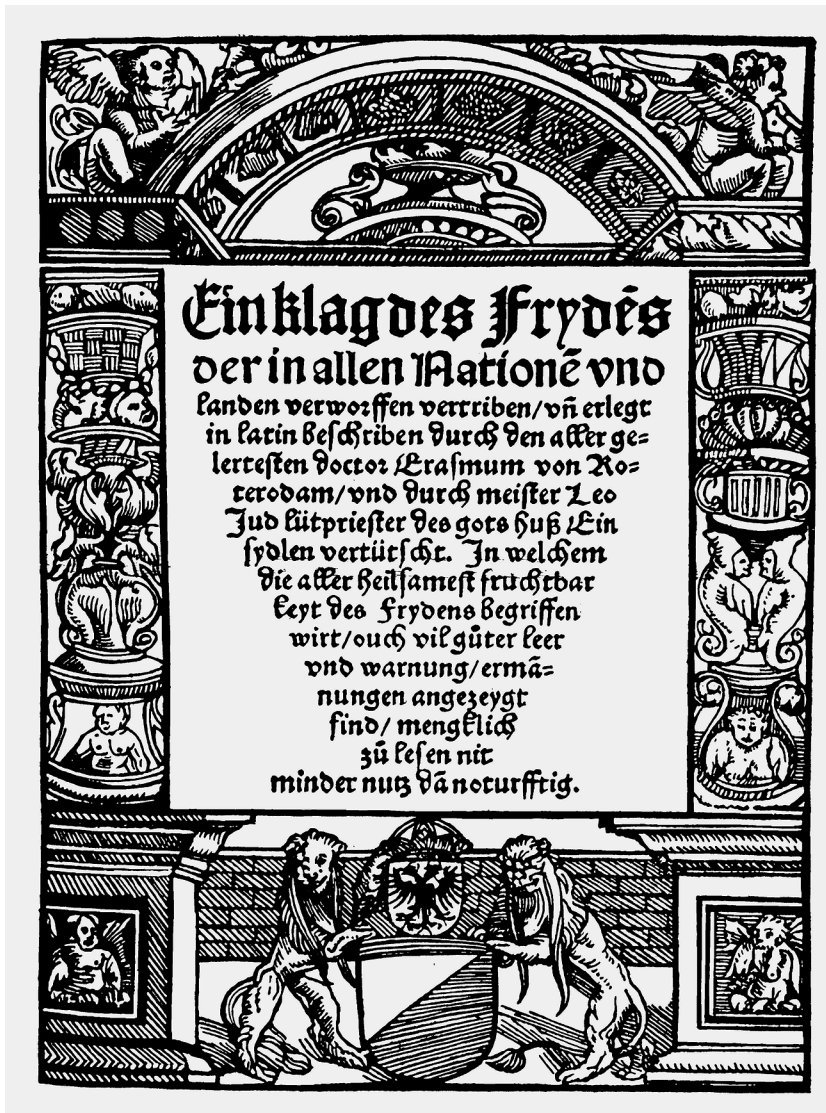
43 Erasmus von Rotterdam: ... Enchiridion militis Christiani, 366 f.

Erst kürzlich ist »Friede« als Mittelpunkt der Theologie des Humanisten wieder in Erinnerung gerufen worden.⁴⁴ Friede ist – das zeigten schon die Beispiele – nicht zu beschränken auf den Bereich von Militär und Krieg, obwohl die Friedensgedanken des Wahlbaslers in seinem unruhigen Zeitalter auch an die Kriegserfahrungen seiner Zeit anknüpfen;⁴⁵ Friede ist vor allem ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Während das Selbstverhältnis des Menschen unfriedlich ist – schließlich muß er gegen seine Laster kämpfen –, ist Gott als Friedefürst Mensch geworden. Er setzt den Christen in ein friedliches Verhältnis zum Irdischen, zu sich selbst wie zu anderen Menschen, indem er ihn in ein friedliches Verhältnis zum Göttlichen setzt. Frieden mit Gott kann der Christ nur dadurch finden, daß Gott ihn in seiner Unfriedlichkeit annimmt, ihn erträgt, duldet, anders gesagt: ihn toleriert.

Wenn Gott der letzte Grund zwischenmenschlicher und individueller Befriedung ist, wenn Gott der letzte Grund zwischenmenschlicher Toleranz ist, dann verlieren die Kategorien »Recht«, »Macht« und »Wahrheit« ihre überragende Bedeutung. Es geht vielmehr – theologisch gesprochen – um die Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Liebe. Zu dieser Überlegung tritt der Skeptizismus des Erasmus: Wer theologische Wahrheitsansprüche verabsolutieren würde, hätte die beschränkte Einsichtsfähigkeit der Menschen überschätzt. Er würde die Menschen letztlich in einen Religionskrieg stürzen, – das ist die große Furcht des Erasmus. Gegen Wahrheit setzt er Liebe, die sich zeigen soll in persönlich integrierter Frömmigkeit im je individuellen Lebenszusammenhang. Entsprechend kann er dem Senat von Basel den Rat geben, die Bekenntnisse der Lutheraner ebenso wie der Altgläubigen öffentlich koexistieren zu lassen. Um der Unverfügbarkeit der Wahrheit willen relativiert Erasmus rigoristische Wahrheitsansprüche mit Hinweis auf die friedensstiftende Liebe, die der Friedefürst den Seinen anbefohlen habe.

44 Hans-Rüdiger SCHWAB: Bekenntnisse eines Unpolitischen?: zum Friedensdiskurs des Erasmus von Rotterdam. In: *SUCHE NACH FRIEDEN: politische Ethik in der Frühen Neuzeit*. Bd. 2/ hrsg. von Norbert Brieskorn; Markus Riedenauer. S 2002, 71-104.

45 Albrecht P. LUTTENBERGER: Friedensgedanke und Glaubensspaltung: Aspekte kaiserlicher und ständischer Reichspolitik 1521-1555. In: *Suche nach Frieden*, 201-250.



Erasmus von Rotterdam: Ein klag des Frydens || der in allen Nationen vnd || landen verworffen vertriben / vñ erlegt (Querela pacis undique gentium eiectae profligataeque <dt.>)/ übers. von Leo Jud. Zürich: Christoph Froschauer, 1521; VD16 6 (1986), 321 (E 3509).

Zwar wird niemand behaupten wollen, daß »Friede« für Luther keine bedeutsame theologische Kategorie ist, aber beim Blick auf seine literarische Hinterlassenschaft fällt doch auf, daß sein Friedensbegriff nicht ähnlich umfassend wie derjenige des Erasmus angelegt ist.⁴⁶ Für Luther ist Frieden vor allem ein innerweltlicher Zustand, der um der Wahrheit willen auch zerbrechen kann – oder sogar manchmal zerbrechen muß. Der zeitliche Frieden ist eine Gottesgabe. Zeitlicher Friede ist aber keineswegs der Normalfall auf Erden: »Christus reich nympt durch trübsal zu und nimpt ab durch friede und gut gemach, [...].«⁴⁷ Normal für ein Gott gefälliges irdisches Leben ist die Abwesenheit von Frieden. Wenn irdischer Friede erfahren wird, dann ist das ein Werk Christi auf Erden: »Alßo feret denn Christus yn yhnen, das ist, er wirckt yn yhnen seyne werck, die seyn lieb, freud, frid, guttickeyt, sanfftmutigkeyt, keuscheyt, Gal. 5 [...].«⁴⁸ Deutlich ist hier, daß der Friede, den Christus in einem Jünger wirkt, nicht sofort ausgezogen wird in das Verhältnis zum Nächsten. Von Toleranz, also geduldigem Ertragen des Andersgläubigen, spricht Luther nicht.⁴⁹ Selbst wenn innerweltliche concordia ein hohes Gut ist – Luther rechnet damit, daß sie zerbricht, daß sie zerbrechen muß um des Evangeliums willen: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert« (Mt 10, 34; vgl. auch L 12, 51-53) lautet ein für Luther wichtiges Wort Jesu.

Symptomatisch für Luthers Haltung ist eine briefliche Äußerung gegenüber Brenz. Luther weilt auf der Coburg, läßt sich durch die Freunde und Geistesgenossen informieren über den Verlauf des Reichstages und

46 Vgl. Lateinisches Sachregister WA 67, 204-209 (pax); Deutsches Sachregister 70, 188-193 (Friede bis Friedsamkeit); zum spätmittelalterlichen Begriff des Friedens als Rechtszustand Wilhelm JANSSEN: Friede II. 4: Der politische Friedensbegriff des ausgehenden Mittelalters. III. 1. »Pax civilis« als Zustand staatlich garantierter Ruhe und Sicherheit. Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2. S 1975, 553-562.

47 WA 17 II, 109, 22 f.

48 WA 8, 6, 32 - 7, 1.

49 Vgl. WA 69, 586-588 (DULDEN); 70, 315-317 (GEDULD); 67, 424 (tolerantia).

erteilt brieflich seine Ratschläge. Er fürchtet, Brenz und Melanchthon könnten um des Erhalts des Friedens willen in theologischen Fragen Zugeständnisse machen: »Et ex tuis et Philippi aliorumque literis, mi Brenti, intelligo, te simul in illo conventu idolorum affligi. Sed Philippi exemplum te ita movet. Is enim sollicitus est pro publica pace et posteroritate, pie quidem, sed non secundum scientiam zelotypus.«⁵⁰ Das Beispiel des Melanchthon verführt demnach den armen Brenz, sich in die Versammlung der Abgötter zu begeben. Dagegen sei es zwar verlockend und überdies fromm, für den weltlichen Frieden und die Nachkommenschaft einzutreten, aber das sei nicht der angemessene Eifer für Gott. Die Wahrheit hat also im Zweifelsfall Vorrang vor der brüderlichen Liebe und dem Erhalt des Friedens mit Andersgläubigen. Das gilt zumindest für die Verhandlungen von Theologen und Reichsständen. Natürlich ist diese Äußerung Luthers beiden Zeitgenossen nicht allgemein bekannt gewesen, aber sie ist doch bezeichnend für seine geistige Ausrichtung.

Bis in die Mitte der zwanziger Jahre hinein forderte Luther für die eigene evangelische Bewegung Freiheit und obrigkeitliche Anerkennung. Nach der Erfahrung des Bauernkrieges wollte er jedoch lieber den Christen unter einer abgöttischen, altgläubigen Obrigkeit leiden sehen, als Anarchie zu riskieren. Seine Anhänger und Schüler beriefen sich freilich weiterhin auf den jungen Luther, den Gegner des römischen Ketzerrechts. Johannes Brenz und Sebastian Franck sind abhängig von ihm; Franck war überhaupt der erste, der die Forderungen aus den Anfangsjahren des reformatorischen Aufbruchs gegen die Äußerungen des späten Luther gewendet hat.

Entscheidender Maßstab für Luthers Denken ist in den Jahren nach dem Bauernkrieg die Aufrechterhaltung der Ordnung. Reformatorische Subjekte sind jetzt nicht mehr die einzelnen Christen im Untertanenstand, sondern die weltlichen Obrigkeiten, die allein die Verantwortung für die Einführung der Reformation oder deren Verhinderung tragen. So sollte nach Luthers Überzeugung kein lutherischer Prediger wider Willen und Gesetz eines römisch-katholischen Herrschers in dessen Territorium missionieren. Der »normale« Christ im Untertanenstand hat nicht die Pflicht, sich aktiv für das von ihm als wahr Erkannte einzusetzen, will

⁵⁰ WA Br 5, 417, 1-4 (1614); vgl. zur Interpretation R 10, 2.

man seine Haltung des Erduldens von Verfolgung und Leid nicht als aktive Haltung beurteilen. Allenfalls passiver Widerstand für das Evangelium ist ihm geboten, wenn etwa die Obrigkeit ihm befehlen würde, die Heilige Schrift auszuliefern. Daß seine Kinder entsprechend der Landeskommunion, also möglicherweise römisch-katholisch, getauft würden, hätte er zu ertragen oder auszuwandern. Im Zusammenleben dieses *haereticus quietus* mit seinen Nachbarn hat der Normalchrist die Pflicht, dem nachbarlichen Frieden zu dienen – am besten dadurch, daß er Glaubensgespräche und vor allem jede Kritik an der obrigkeitlich verordneten Konfession vermeidet, weil ihm sonst der Vorwurf des Aufruhrs gemacht werden könnte.

Frieden zu bewahren oder wieder herzustellen ist die ureigenste Aufgabe der *politia*. Die Obrigkeit kann nach Luther zur Erreichung dieses Zweckes auch unfriedliche Mittel einsetzen. Zwar hatte auch Erasmus nie abgelehnt, daß weltliche Obrigkeiten diejenigen bestrafen, welche die *publica tranquillitas* stören, um so das Gemeinwesen zu schützen (*ad tuendam Rempublicam*). Mit Feuer, dem klassischen Mittel zum Ketzer-tod, soll nur dann gearbeitet werden, wenn Aufruhr (*seditio*) oder ein anderes crimen zur »falschen« Lehre dazukommt. Hier sind Luther und Erasmus noch durchaus einig. Uneinig sind sie jedoch in der Frage, welche Bedeutung »falscher« Lehre zukommt. Ist »Irrlehre« – eine von der obrigkeitlich genehmigten Konfession abweichende Lehre – ein ausreichender Grund für Bestrafung? Und, soll die Strafe bis zur Hinrichtung gehen können? Muß sein Leben verlieren, wer andere von der Notwendigkeit der Gläubigentaufe zu überzeugen versucht? Hier hat sich Luther unterschiedlich geäußert, je nachdem welchen Eindruck von der Hartnäckigkeit und Gefährlichkeit der Abweichler er jeweils hatte. Faktisch hat es zwar keine Hinrichtungen von Täufern in Kursachsen während seiner Lebzeit gegeben; darüber wie viele evangelische – vom Luthertum abweichende – und altgläubige Einwohner das Land verlassen haben, liegen keine Angaben vor. Aber in Anerkennung des Reichsrechts sprach Luther sich ab 1530 unter Melanchthons Einfluß für die Hinrichtung von Täufern aus.⁵¹

51 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag/ im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche

Erasmus hielt die Differenz zu den Lutheranern nicht für unüberbrückbar. Deshalb betonte er die Möglichkeit zu concordia in ethischen und theologischen Grundfragen. Als Modell dafür standen ihm die hussitischen Böhmen vor Augen. Luther hielt die Differenz zu den Altgläubigen theologisch und ethisch für unüberbrückbar. Deshalb war die erasmische Lösung für ihn nicht nachvollziehbar. Er beugte sich allein der die Territorien kontrollierenden obrigkeitlichen Macht, im Vertrauen darauf, daß die göttliche Providenz die Verbreitung der evangelischen Wahrheit befördern werde. So wurden konkurrierende Wahrheitsansprüche ausgehalten, indem man sie territorial eingrenzte. Abgötterei – als solche galt Luther die römische Messe – wurde außerhalb des eigenen Einflußbereiches um der öffentlichen Ordnung willen akzeptiert, indem anerkannt wurde, daß Macht in Fragen der Religion Recht setzen darf. Dem wahrhaft Gläubigen bleibt unter der Herrschaft des Falschen die innere Emigration: seine Gedanken sind frei. Damit wird Wahrheit in die Innerlichkeit des Rechtgläubigen hinein aufgelöst. Nicht anerkannt wird damit das Recht unterschiedlicher Schriftauslegungen.

Theologische Zentralkategorie Luthers ist »Wahrheit«.⁵² Gott hat sich nach Luther in der Heiligen Schrift eindeutig geäußert, also kann es nur richtige und falsche Auslegungen geben. Öffentliche Lehre, also eine jede Äußerung im Beisein anderer, die sich von der obrigkeitlich festgeschriebenen und kontrollierten Landeskommunion unterscheidet, ist für Luther Gotteslästerung und entsprechend dem Reichsrecht zu bestrafen.

»Zum andern, wo etliche wolten leren widder einen öffentlichen artickel des glaubens, [...] wie die Türken und die Widderteuffer halten, die sol man auch nicht leiden, sondern als die öffentlichen lesterer straffen. Denn sie sind auch nicht schlecht [einfach] allein ketzer, sondern öffentliche lesterer. Nu ist yhe die öberkeit schuldig, die öffentlichen lesterer zu straffen, als man die strafft, so

Forschung hrsg. von Helmar Junghans. 2. Aufl. B 1985, 119-138. 765-770. Unter dem Einfluß der milden Täuferpolitik des Landgrafen Philipp von Hessen kehrt Luther um 1540 zu der milderen Haltung zurück, daß zwischen einfacher Häresie und aufrührerischer Häresie zu unterscheiden ist und nur die letztere die Todesstrafe fordert. Vgl. auch Amedeo MOLNÁR: Luthers Beziehungen zu den Böhmisches Brüdern. In: Leben und Werk Martin Luthers ... 2, 627-639. 950-954.

⁵² WA 68, 546-552 (veritas, verasco, verax, verifico, verisi milio, verus).

sonst fluchen, [...]. Denn hie mit wird niemand zum glauben gedrunge, denn er kan dennoch wol gleuben, was er wil, allein das lere und lehren wird yhm verboten, da mit er wil Gott und den Christen yhr lere und wort nemen, und wil solchs dennoch unter der selbigen eigen schutz und gemeinschaftt aller weltlichen nutzung zu yhrem schaden thun. Er gehe dahin, da nicht Christen sind, und thu es da selbs. Denn wie ich mehr [schon oft] gesagt: Wer bey burgern sich neeren will, der sol das Stadrecht halten und das selb nicht schenden und schmehen odder sol sich trollen.«⁵³

Türken und Täufer werden hier auf eine Stufe gesetzt; beide sind öffentliche Gotteslästerer und deshalb obrigkeitlich zu bestrafen. Glauben kann ein jeder Mensch, was er will – die Gedanken sind frei –, aber der eingeführte Bekenntnisstand ist in öffentlicher Rede von niemandem anzutasten. Bezeichnenderweise unterstellt Luther denen, die ihre Abweichungen vom obrigkeitlich eingeführten Glauben verbreiten, unlautere Motive. Stadtrecht wie Landrecht verbieten Gotteslästerung, laut geäußerte Abweichung von der Stadt- oder Landeskommunion ist Gotteslästerung. Entsprechend dieser Lehre ist nur derjenige Andersgläubige zu dulden, der seine »falsche« Auslegung nicht zum Thema öffentlicher Diskussion macht. Als »ruhiger Ketzler« (*haereticus quietus*) wird er von den Kirchenrechtlern des 17. Jahrhunderts bezeichnet. Nur dieser ist toleranzwürdig, weil zwischen dem inneren Glauben und dem öffentlichen Bekenntnis zu unterscheiden ist.

Das aufstrebende Luthertum beanspruchte Duldung, Glaubens- und Kultfreiheit für sich als eine Bewegung der Wahrheit, nicht für Altgläubige, täuferische und schwärmerische Gegner. Lutherische Obrigkeiten, welche die Messe abschafften, übten ihrer eigenen Meinung nach keinen Glaubenszwang aus, sondern beseitigten ein öffentliches Ärgernis.⁵⁴ Das konsolidierte Luthertum konnte sich nicht vorstellen, daß zwischen dem, was verschiedene Menschen für wahr halten und »der Wahrheit« ein

⁵³ WA 31 I, 208, 11-37; vgl. zum Delikt »Gotteslästerung« in der frühen Neuzeit Francisca LOETZ: Mit Gott handeln: von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen. GÖ 2002.

⁵⁴ Vgl. WA 15, (758) 764-774 (Ein Sermon von der höchsten Gotteslästerung, die die Papisten täglich brauchen, so sie lesen den antichristlichen Kanon in ihrer Messe, 1524).

garstiger Graben klappt, der zur öffentlichen Anerkennung unterschiedlicher Bekenntnisse auffordert. Deswegen haben die Lutheraner keine Selbstrelativierung eingeübt, sondern sich im Zweifelsfall auf den obrigkeitlich verordneten Kult zurückgezogen. Innere Emigration war die einzige Möglichkeit, die sie Andersgläubigen eröffneten. Die aus dem Evangelium mit Wahrheitsanspruch abgeleitete Deutung geht stärker einher mit den Gedanken von Recht und Macht als mit dem der Friedensliebe. Religiöse und kirchliche Pluriformität widerspricht dem Absolutheitsanspruch des Evangeliums. Unbelehrbare Altgläubige konnten kaum ertragen werden, sie sollten allenfalls heimlich die Messe feiern dürfen. Unbelehrbare Täufer und Spiritualisten wurden bestenfalls ausgewiesen.

Selbstverständlich war Luther kein Theoretiker des Religionskrieges – im Gegenteil: Er wollte lange Zeit noch nicht einmal ein militärisches Bündnis evangelisch gesinnter Fürsten zur Sicherung der Reformation errichtet sehen –, aber seine Betonung des absoluten Geltungsanspruchs der evangelischen Wahrheit verhinderte die Einsicht in das relative Recht der altgläubigen Auslegung ebenso wie in das der täuferischen oder der spiritualistischen. Seine frühen Ausführungen in »Von weltlicher Obrigkeit« (1523), daß die Verbrennung von Häretikern dem Heiligen Geist zuwider sei, scheint er angesichts des Drucks der Verhältnisse vergessen zu haben.

»Ketzerrey ist eyn geystlich ding, das kan man mitt keynem eyßen hawen, mit keynem fewr verbrennen, mitt keynem Wasser ertrencken. Es ist aber allein das Gottis wortt da, das thutts, [...]«⁵⁵

Tatsächlich hat aber Luther diese Grundüberzeugung nicht fallengelassen, sondern vielmehr ihren Geltungsbereich auf diejenigen Ketzer beschränkt, die ihren »Falschglauben« nicht öffentlich machen. Wenn sie unter ihren Nachbarn missionieren und damit ein eigenes Predigtamt aufrichten, dann gelten sie als Störer der öffentlichen Ordnung. Ihr crimen ist dann Gotteslästerung oder seditio – und das muß nach Reichsrecht scharf bestraft werden, gegebenenfalls auch mit dem Tod.

⁵⁵ WA 11, 268, 27-29. Vgl. zum Problemfeld Gunther WENZ: Sine vi, sed verbo?: Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation. In: Ders.: Lutherische Identität: Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation. Hannover 2000, 233-258.

Wenn man sich fragt, ob und wo bei Luther Gedanken der Milde gegenüber religiösen Abweichlern auftauchen, dann wird man auf die Zeit kurz vor seinem Tod blicken müssen. Hier legt er das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen in einer Weise aus, die wie ein Resümee seines Lebenswerkes gelesen werden kann:

»Wo ich einen Christen weis, Da sol ich lieber ein gantz Land dulden, die nicht Christen sind, denn einen Christen mit den Unchristen ausrotten. Was ist aber, das der HErr hie saget: ›Lasset beides miteinander wachsen? Sol man das Unkraut gar nicht ausrotten? Das ist ein nötige Lere für uns prediger. Denn ich were auch gern der Knechte einer, der dazu hülffe, das man das Unkraut ausrottet. Aber es kan und sol nicht sein. Sol man denn nichts da zu thun Und das Unkraut ungehindert wachsen lassen? Da sind unsere Papisten ein mal klug worden, Halten uns diesen Text für und sprechen, Wir hie zu Wittemberg haben unrecht gethan, Das wir die Winckelmesse niedergelegt haben. Wir solten Messen und Klöster bleiben lassen. Aber sie sehen den Text nicht recht an. Denn der HErr spricht nicht, Man solle dem Unkraut nicht wehren, Sondern spricht, man solle es nicht ausrotten.«⁵⁶

Deutlich wird hier, daß man niemanden um seines Glaubens willen hinrichten soll, daß aber gleichwohl falschem Kultus, falscher Lehre und falscher Lebensweise zu wehren ist. Damit wird die obige Interpretation bestätigt. Die öffentliche Duldung des römischen Kultus kann es nicht geben. Der »Fortschritt« dieser Position besteht im Verzicht auf die Ketzerverbrennung. Obrigkeitliche Duldung mehrerer Religionen ist für Luther ausgeschlossen. Nur der Satan kann, so führt er aus, alle anderen Religionen dulden; der haßt aber die eine wahre.⁵⁷

Auch frühe Äußerungen zum Thema »Geduld mit dem Nächsten« lassen keine ins politische Leben zu übertragende Pointe erkennen:

»[Wir] sollen auch nicht vergessen, wie uns Gott getragen und geduldet hat unsere schwachheit, ja unsern unglouben lange zeit, und also auch gedult tragen mit unserm Nehsten, ob er gleich nicht so balde uns könne nach folgen, ob er gleich noch zu zeiten strachele und feile. Höre wie Gott in dem Propheten hin und wider ausschreien lest, Er trage sein Volk wie eine Mutter jr Kind tregt, [...]«⁵⁸

⁵⁶ WA 52, 835, 1-12.

⁵⁷ WA 40 II, 214, 11 f: »[...], qui omnes alias religiones tolerare potest, [...]«

⁵⁸ WA 10 III, 6, 22-27.

Verständnis für das relative Recht einer anderen Schriftauslegung läßt sich bei Luther ebenso wenig erkennen wie Zweifel an der eigenen Auslegung. Der Nächste, der von der lutherischen Lehre Abweichendes für wahr hält, soll in Nachahmung der mütterlichen Duldsamkeit Gottes wie ein Kind von den erwachsenen Christen geduldet werden – hier sind zarte Anklänge an Erasmus zu beobachten –, aber zu einer Anerkennung des anderen kommt es nicht. Der Abweichler ist und bleibt defizitär.

Mit der Verhärtung der Reformation im konfessionell strukturierten Territorium wurde Wahrheit regionalisiert. Bremsen ließ sich Luther in seinem Wahrheitspathos also von real existierenden Machtverhältnissen. Er sah ein, daß pragmatische Lösungen gefunden werden mußten, und trug dem Rechnung. Theologisch hielt er jedoch den unbedingten Wahrheitsanspruch der evangelischen Lehre aufrecht. Dieses haben manche seiner Schüler weniger getan. Sie erweisen sich damit als Schüler eines zweiten Lehrers neben Luther, als Schüler des Erasmus.

III Johannes Brenz (1499-1570)

Die Vorordnung der Milde vor die Wahrheit

Brenz⁵⁹ überzeugte Luther bei seiner Heidelberger Disputation im Jahre 1518 von der evangelischen Wahrheit. Nach Brenzens Meinung soll die von den Predigern recht belehrte Obrigkeit den christlichen – d. h. den evangelisch-

59 Vgl. GODLY MAGISTRATES AND CHURCH ORDER: Johannes Brenz and the establishment of the Lutheran territorial church in Germany, 1524-1559/ ausgew., übers. und hrsg. von James Martin Estes. Toronto 2001; zur Prägung durch den erasmischen Humanismus vgl. ebd., 12. Vgl. auch zu Brenzens Herkunft aus dem Heidelberger Humanistenzirkel James Martin ESTES: Christian magistrate and state church: the reforming career of Johannes Brenz. Toronto; Buffalo; LO 1982, 3. 33. 83. 144; PREDIGER – REFORMATOR – POLITIKER: Ausstellung in Hallisch-Fränkischen Museum, Schwäbisch-Hall/ hrsg. von Isabella Fehle. s. l. 1999; Gerhard KRAFT: Johannes Brenz und seine Zeit. S 1999; TÜBINGER EPICEDIEN ZUM TOD DES REFORMATORS JOHANNES BRENZ (1570)/ hrsg. von Wulf Segebrecht. F; B; Bern u. a. 1999, 16 f; Brenz arbeitete als Assistent von Johann Oekolampad (1482-1531) zeitweilig in Basel an der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus mit; Martin BRECHT: Brenz, Johannes (1499-1570). TRE 7 (1981), 170-181, hier 171, 7-29, zur humanistischen Prägung, die sich u. a. in seinem »Interesse an einer humanen Strafrechtspflege« zeige. Überdies teile er »Friedensliebe« mit Melanchthon, ebd., 174, 36 f, und

lutherischen – Glauben in ihrem Land einführen und ihre Untertanen vor solchen Lehren schützen, welche sie im Glauben verwirren könnten. Brenz rät den Fürsten mit Blick auf die Altgläubigen zur obrigkeitlichen Einführung der Reformation. Er fordert, daß die Prediger wider den altgläubigen Gottesdienst und die mit ihm verbundene altgläubige Lebensweise predigen, und daß die Obrigkeiten beides abschaffen sollen. Altgläubiger Gottesdienst ist eine Quelle des Unfriedens, deshalb muß er eliminiert werden. Belohnt wird die Obrigkeit für ihre Tat mit einem größeren Maß von Frieden, der dann nicht nur innerweltlich dauerhaft sein soll, sondern die Gnade Gottes widerspiegelt. Ziel der Einführung der Reformation ist der Friede, der abhängig ist von der rechten Gottesverehrung.

Zum Zweck der Herstellung bürgerlichen Friedens müssen Obrigkeiten und Prediger zusammenarbeiten. Wie die Geistlichen dasjenige tun, was ihres Amtes ist, so sollen auch die weltlichen Obrigkeiten ihres Amtes walten:

»Wie es aber eim prediger geburt nach der regel seins beruffs, das ist mit dem wort Gottes, also geburt es auch einer weltlichen oberkait nach der schnur irs ampts, ja einem igklichen ampt nach seiner gebure, sunst dorfft disem spruch nach die weltlich oberkait auch keinen rauber, morder oder gotslesterer straffen. Ist nit morderey ein unkraut? Ist nit gotslesterung des offentlichen fluchens ein unkraut? Ist nit eebrechen ein unkraut? So hor ich wol, ein oberkait must sie

habe »an der Ablehnung der Todesstrafe für Täufer festgehalten«, ebd., 177, 7-9. Vgl. auch Martin BRECHT: Die frühe Theologie des Johannes Brenz. Tü 1966, 277. 302-308; DERS.: Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag 1530. In: Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530: Melanchthon – Brenz – Vehus/ hrsg. von Rolf Decot. S 1989, 9-28; Hans-Martin MAURER; Kuno ULSHÖFER: Johannes Brenz und die Einführung der Reformation in Württemberg: eine Einführung. S; Aalen 1974, 18, zeichnet den jungen Brenz als glühenden Verehrer des Erasmus. Vgl. Ilse GÜNTHER: Johann Brenz. CONTEMPORARIES OF ERASMUS: a biographical register of the Renaissance and Reformation/ hrsg. von Peter G. Bietenholz; Thomas B. Deutscher. Bd. 1: A-E. Toronto; Buffalo; LO 1985, 193 f: Oekolampad erwähnt Brenz lobend gegenüber Erasmus als dessen Bewunderer; ERASMUS ROTERODAMUS: Opus epistolarum/ erneut durchges. und verm. von P[ercy] S[tafford] Allen; ... Bd. 2. Oxonii 1910, 523, 41-43 (563), 27. März 1517. Später bezieht Erasmus sich zustimmend auf Brenzens Schrift »An magistratus iure possit occidere ... haereticos«. Vgl. die Analyse dieser Schrift von Gottfried SEEBASS: An sint persequendi haeretici?: die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer. BWKG 70 (1970), 44-99.

auch biß uff die eren wachsen lassen und dorft niemants darumb straffen. Demnach verbeut wol Cristus hie den aposteln, ampts halben nit mit gewalt zu fechten, laßt aber darneben einem igklichen ampt zu, beid, dem gaistlichen und weltlichen, nach der regel und schnur irs bevelhs zu handeln und das unkraut, sovil muglich, außzugetten.«⁶⁰

Weltliche und geistliche Obrigkeiten bekämpfen das »Unkraut« auf je ihre eigene Weise: die einen mit weltlicher Gewalt, die anderen mit dem Schwert des Geistes. Als »Unkraut« bezeichnet Brenz aber nicht nur die religiöse Abweichung, sondern auch Mord, Ehebruch und Gotteslästerung. Gotteslästerung ist also ein crimen, das zu bestrafen der weltlichen Obrigkeit aufgegeben ist. Indem der Württemberger den Begriff »Unkraut« weit faßt, geht seine Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen in eine andere Richtung als diejenige des Erasmus. Es gibt dieser Deutung nach sowohl »weltliches« wie »geistliches« Unkraut. Das eine ist von der weltlichen Obrigkeit mit deren Gewaltmitteln zu strafen, das andere mit dem Wort Gottes. Eine explizite Beziehung zwischen Ketzerverbrennung und »Unkraut« stellt Brenz nicht her. Implizit sagt er jedoch, daß das geistliche Amt wider die geistlichen Sünden – zu denen religiöse Abweichung zweifellos gehört – geistlich kämpft. Öffentliches Fluchen gilt Brenz als Gotteslästerung; Gotteslästerung ist nach dem Reichsrecht ein crimen und muß obrigkeitlich bestraft werden. Im folgenden ist festzustellen, ob Täufer und andere Abweichler von der reformatorischen Lehre nach Brenz als Gotteslästerer bestraft werden sollen.

Brenzens im Mai 1530 vorgetragene und eben auszugsweise zitierte Überzeugung ist von großem Optimismus hinsichtlich des Erfolgs obrigkeitlich angeordneter geistlicher Unterweisung der Irrenden getragen. Er hatte dieselbe Position schon zwei Jahre vorher vertreten, in dem am 7. Juli 1528 für den Nürnberger Rat angefertigten Gutachten »Ob ein weltliche oberkeyt, mit gotlichem und billichem rechten moege die widerteuffer durch fewr oder schwert vom leben zu dem tod richten lassen«. Hier

⁶⁰ Johannes BRENZ: Antwort auff die Vertzeichnus, so auff diße Frag »Ob ein weltliche Oberkait recht habe, in des Glaubens Sachen mit dem Schwert zu handeln« recht gestellt ist. In: Ders.: Frühschriften 2, 528-541, hier 537, 6-18. Zur Bedeutung dieses Gutachtens und seiner Druckgeschichte vgl. die Einleitung zu dieser Schrift ebd, 506-512.

hatte er sich dafür ausgesprochen, die Biedermänner unter den Irrgläubigen zu belehren und sie bei Beharren auf ihrer Meinung entsprechend

Pauli Rat – Tt 3, 10f – zu meiden:

»[...] die ungläubigen und ketzer, so sunst vor der welt ein bydermennisch und unklagbar leben furen, gehören allein zur straff des euangelions und Gottis in yhener welt. Daher hat Christus seynen jungern befolhen, Matth. 13 [29], sie sollen das unkraut nit außyetten, sonder das unkraut und den weytzen miteinander lassen wachsen bis zu der ernd etc. Darmit er yhn zu verstehn gibt, das die christen die ungläubigen und ketzer, welche hie das unkraut genant werden, nit mit dem leiblichen schwerdt sollen außtilgen, sonder darwider mit dem geistlichen fechten bis zu der ernd, so werden sie wol yhr straf, wo sie sich nit bekert haben, finden.«⁶¹

Hier nimmt Brenz die auf die Ketzer bezogene Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen im erasmischen Sinne auf. Fechten soll man wider diejenigen Ketzer, die nicht der seditio oder der Gotteslästerung bezichtigt werden können, nur mit dem geistlichen Schwert. Die Wendung, »so sunst vor der welt ein bydermennisch und unklagbar leben furen«, weist darauf, daß die Abweichung in Religionsdingen im Umfeld dieser Ketzer bekannt ist. Das würde dann aber auch heißen, daß Gotteslästerei für Brenz nicht das laute Aussprechen von abweichenden Überzeugungen ist. Das kann nur heißen: Allseits bekannte »Ketzer« sollen trotz ihrer irrigen Überzeugungen nicht von der weltlichen Obrigkeit zur Rechenschaft gezogen werden. Hier zeigt sich eine Unterscheidung zwischen dem Ketzer als Bürger, der sich im bürgerlichen Sinne wohl verhält, und dem Ketzer als religiösem Subjekt, das zwar abweichende Überzeugungen vertritt, dessen Abweichung aber keine Konsequenz für das Zusammenleben in Stadt und Land hat. Der Brenzsche Biedermann ist nicht nur im Sinne Luthers derjenige, der alle abweichenden Gedanken in seinem Herzen bewegt, sondern auch der, der sie bekannt macht – jedoch ohne einen Konventikel einzurichten oder einen eigenen Prediger zu bestellen. Der biedermännische Ketzer muß also nicht identisch sein mit

⁶¹ Johannes BRENZ: Ob ein weltliche oberkeyt, mit gotlichem und billichem rechten moege die widerteuffer durch fewr oder schwert vom leben zu dem tod richten lassen. In: Ders.: Frühschriften 2, 480-498, hier 483, 18-27. Die Einleitung zu dieser Schrift ebd, 472-479.

dem haereticus quietus. Brenzens Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Menschen ist für die Zukunft wegweisend. Das Urteil über des Abweichlers Lehre wird am Ende der Zeit Gott selbst fällen. Deshalb muß auf seine weltliche Bestrafung in der Gegenwart verzichtet werden. Die Anklänge an die gedankliche Bewegung der eschatologischen Relativierung bei Erasmus sind offensichtlich. Damit anerkennt Brenz zwar nicht die Relativität aller menschlichen Erkenntnis der Wahrheit, weist aber einen Weg, der das Ertragen des Abweichlers möglich macht. Luther hat in diesem Fall mit dem inneren und dem äußeren Menschen argumentiert und über den inneren allein den die Herzen erkennenden Gott zum Richter bestimmt. Brenz rechnet mit einer gewissen Veräußerlichung des Inneren, weil er biedermännische Ketzer kennengelernt hatte und ihnen nicht zutraute, das bürgerliche Leben tatsächlich stören zu können.

Von besonderer Bedeutung für die rechte Interpretation dieser Ausführungen bei Brenz ist der Schluß der Auslegung des Gleichnisses, der das ultimative, letzte Argument wider die Hinrichtung der Biedermänner unter den Ketzern einführt. Es deckt sich mit einem Gedanken, den Luther in der Adelschrift vorgetragen hat, der aber in seinem Kern schon in den 95 Thesen angelegt war. Bei Brenz heißt es:

»[...] wo man einen gleich solt des unglaubens und ketzerey halben erwurgen, so neme man yhm darmit nit allein das leiblich leben, sonder auch die seel. Dann er möchte villeicht mit der zeit sich von dem unglauben und yrrung zu dem rechten glauben bekert haben, an welchem er durch tyranny des weltlichen schwerdts verhindert wirt.«⁶²

Ungläubige und Ketzer sind nicht mit dem Tod zu bestrafen; zumindest dann nicht, wenn kein weiteres crimen zu ihrer Überzeugung hinzutritt. Hier wird erstmals zwischen Religion und bürgerlichem Leben unterschieden, und zwar in der Weise, daß der äußere Anstand, die zivile Unauffälligkeit zum Kriterium obrigkeitlicher Bestrafung wird. Uneinheitlichkeit in öffentlich geäußerten religiösen Überzeugungen soll ausgehalten werden. Zudem taucht in Brenzens Argumentation ein neuer und besonderer Gedanke auf: Niemand soll wegen seiner religiösen Über-

62 Brenz: Frühschriften 2, 483, 27-32.

zeugung getötet werden, weil er sich nämlich noch bekehren könnte zum rechten Glauben während seiner Restlebenszeit. Die Relativierung der Ansicht des anderen erfolgt also nicht deshalb, weil alle irdische Erkenntnis nur »Stückwerk« ist, sondern vielmehr aus dem Grund, daß jeder Mensch lern- und wandlungsfähig ist. Das Recht, den biedermännischen Ketzler um sein Leben zu bringen, hat allein Gott. Vorausgegangen mit dieser Argumentation, das ganze Leben eines Christenmenschen in der Buße bestehe, ist dem Württemberger der Wittenberger.

Brenz fordert in verschiedenen Gutachten von den Obrigkeiten, um des bürgerlichen Friedens willen in Lehrstreitigkeiten zwischen christlichen Predigern einzugreifen. Falscher öffentlicher Lehre, die mit »rottierung« verbunden ist, weil sie »ein new lereampt aufricht«, ⁶³ soll gewehrt werden. Wie Brenz sich das Aufkommen neuer Gruppierungen innerhalb einer christlichen Gemeinde vorstellt und warum die Obrigkeit sie unterdrücken soll, beschreibt er sehr anschaulich:

»Ist aber das nit ein eusserlicher frevel, wan ytz zehen oder zwentzig burger in einer stat (da sonst tausent oder zweytaussent wonen) sich fridlich mit der kirchen halten und lassen sich des predigers, so ordenlich von irer oberkait bestellt ist, begnugen. Aber darnach uber vier oder sechs wochen sondern sie sich ab und wollen ein eigin versamlung aufrichten, ja auch wider die ordnung irer oberkait ein new predingampt anfahen. Gefelt inen der prediger, so von der oberkait ordenlich beruffen ist, nicht, so mogen sie doch glauben, was sie wollen oder dahinziehen. Aber zu dem aigen erwelten glauben auch ein neue rotirung und predingampt in einem flecken, der inen zu regirn nit bevolhen, darin sie nichts offenlich zu schalten noch zu walten haben, antzurichten, das ist ein offenlicher frevel. Und wann sich ein oberkait darin schlecht, so kan man sie nit beschuldigen, das sie den glauben wol maistern. Es glaube und bekenn fur sich selbs ein igklicher, was er wol, das get freylich ein weltlichen magistrat nichts an, aber das get in an, wan man ein rotirung oder neue predigampt wider ir erlaubnus auffricht.«⁶⁴

Hier argumentiert Brenz genau in der Linie Luthers: Neben den obrigkeitlich eingerichteten Kultus soll keine andere, keine von »der Basis« oder von Einzelpersonen im Widerstreit gegen die legitime Obrigkeit errichtete gottesdienstliche Veranstaltung treten dürfen. Entscheidendes Argu-

⁶³ Brenz: Frühschriften 2, 540, 5; 529, 25 (Antwort auff die Vertzeichnus, ...).

⁶⁴ Brenz: Frühschriften 2, 532, 10-26 (Antwort auff die Vertzeichnus, ...).

ment für diese Forderung ist die Einsicht in die Notwendigkeit einer öffentlichen Ordnung, die auch den Bereich des Religiösen umfaßt. Die Ordnung des Kirchenwesens liegt in der Hand der weltlichen Obrigkeit. Damit zog Brenz dieselbe Lehre aus der Auseinandersetzung mit den Altgläubigen und aus dem Bauernkrieg wie Luther: dem Entstehen von Spaltungen in der christlichen Gemeinde muß soweit möglich gewehrt werden. Das gelingt am besten durch die Einschränkung religiöser Organisationsmöglichkeiten.

Trotz aller Spaltungen vorbeugenden Maßnahmen treten Abweichler auf. Das lehrt die Erfahrung. Deshalb muß man genau differenzieren, welche Form des Fehlverhaltens geistliche und welche weltliche Bestrafung verdient. Kriterium für die obrigkeitliche Bestrafung von Fehlverhalten ist grundsätzlich, ob es sich dabei um Sünde wider Gott – also ein geistliches Vergehen – oder um ein weltliches Verbrechen handelt.

»Under die geistlichen sund werden gezelet der unglaub, verzweyflung an Gott, kleinmutigkeyt, mißverstand der heiligen geschrift, bloß ketzerey, heimlich neyd und hass, begirde eines frembden guts oder eegemahels und alles, so vor Gott sund und laster ist, und bringet doch darneben gemeinem burgerlichem und weltlichem friden kein nachteil. Under die weltliche sunden werden gezelet verretterey, mord, raub, diebstahl, eebruch und was dero bösen stuck seyen, so gemeinen friden zerutteln.«⁶⁵

Zwischen geistlichem und weltlichem Fehlverhalten wird von Brenz eine scharfe Trennungslinie gezogen: Das Kriterium, ein bestimmtes Verhalten als Sünde oder Laster coram Deo zu beurteilen und allein dem geistlichen Schwert zur Bestrafung zu überlassen, ergibt sich aus dem weltlichen Bereich. Geistlich ist alles, was das Zusammenleben der Menschen in der bürgerlichen Gemeinschaft nicht stört, was »den gemeinen Frieden nicht zerrüttet«. Hier erscheint der Friede unter den Menschen als so hohes Gut, daß Abweichungen solange geduldet werden, wie sie nicht zu sozialen Problemen führen. Erasmischer Geist ist deutlich erkennbar. Überdies wird die bisherige Interpretation durch diese Darlegung gestützt: Brenz unterscheidet zwischen zwei Sorten der Ketzerei, der »bloßen Ketzerei« – also der Lehrabweichung ohne Folgen für das bürgerliche Leben – und der den öffentlichen Frieden störenden Ketzerei.

⁶⁵ Brenz: Frühschriften 2, 481, 14-21 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

Die Bedeutung des Friedens im bürgerlichen Leben ist auch in anderen Zusammenhängen für Brenz ein gewichtiges Argument. Selbst Gotteslästerei soll um des bürgerlichen Friedens willen nur in einer diesen fördernden Form bestraft werden. In Kritik des Reichsrechts spricht Brenz sich wohl schon im Jahr 1525 dafür aus, daß Gotteslästerer nicht entsprechend der Größe ihrer Sünde – es gäbe gar keine größere als die ihre –, sondern nur um des abschreckenden Beispiels willen und mit dem Ziel, den bürgerlichen Frieden zu erhalten beziehungsweise wiederherzustellen, bestraft werden sollen.

»So nu lesterung des fursten die straff des todts verdien (wiewol es nach gelegenheit der not gelangt von einer oberkait mag werden), vil mer lesterung Gots, wiewol aber einmal die straf von der oberkait gelenkt mag werden, sovil ir policeys gnugsam zum exempel und burgerlicher erberkait sein wurt.

All straffe der oberkait sollen nit nach verdienst der sund geschehen, man must sunst die unglaubigen irs unglaubens halb (dieweyl unglaub die grost sund) am hertsten straffen, sonder sovil burgerlichen friden und exempel gnug ist.«⁶⁶

Eine milde Bestrafung für religiös motivierte Störungen der öffentlichen Ordnung reicht demnach aus, weil die Obrigkeit nur den bürgerlichen Frieden schützen und erhalten soll.

Im Unterschied zu Luther⁶⁷ identifiziert Brenz auch später Täufer nicht mit Gotteslästerern. Zwischen Schülern und Lehrern sei genau zu unterscheiden, möglicherweise glaube oder lehre jemand nur aus »einfeltikait«⁶⁸

⁶⁶ Johannes Brenz: Von straff der gotzlesterung. In: Ders.: Frühschriften 2, 301 f, hier 302, 9-17.

⁶⁷ Luther hat mehrere Wandlungen durchgemacht: von einem liberalen unter dem Einfluß von Melanchthon zu einem strikteren und dann wieder zu einem liberalerem Verständnis der Bestrafung von Täufern; vgl. zur Mühlen: Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern, 119-138, bes. 134 f. Als Gotteslästerung wurde in Wittenberg die öffentliche Proklamation einer vom obrigkeitlichen Bekenntnis abweichenden Meinung verstanden. Das gebot dortigem Verständnis nach die Hinrichtung von Täufern. Dazu kommt, daß die Täufer von Luther auch als Aufrührer gesehen wurden, weil sie ein Predigt- beziehungsweise Lehramt ohne obrigkeitliche Befugnis dazu aufrichten würden. Somit wurden die Täufer wie andere »Winkelprediger« beurteilt und behandelt. Später bestand Luther »nur« noch für Aufrührer auf der Todesstrafe, einfache Häretiker wollte er verbannt wissen.

⁶⁸ Johannes Brenz: Vom underschidt der widertauffer. In: Ders.: Frühschriften 2, 575 f, hier 576, 6.

falsch, und solche Menschen seien nicht zu bestrafen, sondern zu belehren. Schließlich sei ihr »mißverstand aus mangel der genad Gottis« entstanden und eine harte Strafe führe allenfalls zu ihrer Verhärtung.⁶⁹ Arm, einfältig, unverständlich – so lauten die von Brenz zur Charakterisierung der Täufer herangezogenen Adjektive. Wenn sich in diese Gruppe Aufrührer eingeschlichen hätten, so seien diese eigens herauszugreifen und als Aufrührer zu strafen. Mit den Überzeugungen der Täufer, die Brenz solange dulden will, wie sie den Bürgerfrieden nicht stören, habe das Verhalten solcher Menschen nichts zu tun. Sie stören die Eintracht und werden deshalb als Aufrührer bestraft.

Die Position Brenzens ist also mit dem Stichwort »Milde« am besten zu kennzeichnen. Anerkannt wird, daß Menschen Unterschiedliches für wahr halten. Deshalb soll der Henker mit dem Schwert nach Möglichkeit nicht eingesetzt werden. Brenz versteigt sich sogar zu der Forderung, es sei weitaus besser, »es werde vier oder zehen mal ein unrechter glaub gedult, dann nur ein mal ein rechter glaub verfolgt«.⁷⁰ Unrechter Glaube soll obrigkeitlicherseits geduldet, toleriert, werden, damit nicht irrtümlich der rechte Glaube obrigkeitlicherseits bestraft wird.

Brenz setzt noch eins drauf: Obrigkeitliche Milde sei selbst gegenüber solchen angebracht, welche die göttliche Natur Christi oder die Lehre von der Allversöhnung öffentlich gelästert hätten, dann aber abschwören würden.⁷¹ Diese Gotteslästereien sollen um der erfolgten Buße willen – also nach dem Abschwören – nicht mehr hart bestraft werden. Man solle nämlich in der obrigkeitlichen Behandlung der Gotteslästerer wie auch in der der Täufer spüren können, »das mer ir sel hail dan ires leibs tod gesucht werde«.⁷² Brenz stützt sich auf eine Auslegung von Dt 13, 2-4. 6 f. 9-11, die zwischen dem jüdischen »leiblich todschlagen der feind« und dem christlichen »geistlichen« Umgang mit den »verfuerischen lerer[n]« unterscheidet.⁷³ Auch hier tritt wieder die Brenzsche Grundstimmung der Milde im Verhältnis zu anderen Menschen hervor.

69 Brenz: Frühschriften 2, 482, 24 f (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

70 Brenz: Frühschriften 2, 488, 1-3 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

71 Brenz: Frühschriften 2, 576, 15 f (Vom underschidt der widertauffer).

72 Brenz: Frühschriften 2, 576, 22 f (Vom underschidt der widertauffer).

73 Brenz: Frühschriften 2, 486, 10. 15 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

Solche Milde gilt auch für Täufer. Solange sie niemanden zwingen, entsprechend ihrer Lehre zu leben, muß man sie ihrerseits leben lassen. Außerdem seien zumindest die Schüler der täuferischen Lehrer eher einfältig denn halsstarrig.⁷⁴ Brenz fragt süffisant:

»Solte man dann allwege einen so bald ermorden, wenn er einen spruch oder zwen in der schrift unrecht verstunde, wer wolte vor dem schwert sicher sein? Man findet vast in allen heiligen lerern unverständ ettlicher spruch, solte man sie gleich darumb ertöden, was wer das fur ein billigkeyt?«⁷⁵

Andernorts heißt es in demselben Tenor, wenn man »eins irrsals halben einen umb das leibliche leben bringen [wolle], wen will man leben lassen?«⁷⁶ So würde »der hencker der gelertst doctor« der Heiligen Schrift sein.⁷⁷ Dieser Gedanke ist ebenso wie die eingängige Formulierung aus Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation ...« von 1520 übernommen.⁷⁸ Obwohl das Wortspiel bei beiden Reformatoren gleich ist – selbstverständlich hat Brenz die ein Dezennium alte Schrift gekannt und das prägnante Diktum übernommen –, unterscheidet sich der jeweilige Kontext und damit auch die Interpretation. Luther wendet sich gegen Ketzerverbrennung durch die Altgläubigen, bezogen auf einen Reformator des 15. Jahrhunderts, der trotz der Zusicherung freien Geleits hingerichtet wurde. Brenz bezieht das Diktum auf die Täufer seiner Tage und verallgemeinert die Irrtumsfähigkeit menschlicher Auslegung der Heiligen Schrift. Jeder kann irren, sei er Laie oder gebildeter Theologe. Deutlich ist dadurch, daß Brenz mit unterschiedlichen Interpretationen des Evangeliums rechnet. Daraus soll solange keinem Abweichler von der obrigkeitlich sanktionierten Lehre ein Problem erwachsen, wie er nicht

74 Der Unterschied zwischen Schülern und Lehrern wird am ausführlichsten im Gutachten »Vom unterschidt der widertaufer« vom 8. Februar 1531 entfaltet; Brenz: Frühschriften 2, 575 f.

75 Brenz: Frühschriften 2, 488, 24-28 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

76 Brenz: Frühschriften 2, 491, 25 f (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

77 Brenz: Frühschriften 2, 485, 20 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

78 WA 6, 455, 22-25, in Hinblick auf die hussitischen Böhmen und ihren ermordeten Führer Johannes Huß: »Wen es kunst were, mit fewr ketzer ubirwindenn, szo weren die hencker die geleretisten doctores auf erdenn, durfftenn wir auch nit mehr studieren, szondern wilcher den andern mit gewalt ubirwund, mocht yhn vorprennenn.«

gegen das weltliche Gesetz verstößt. Weil Täufer keinen Untertaneneid leisten wollen, soll ihnen nur »bürgerliche handtierung« verboten werden.⁷⁹ Im Verhältnis zu Luther fällt auf, daß nach Brenz der bürgerliche Friede zum Kriterium des Urteils über Ketzer wird. Statt daß dieser Indikator abweichenden Glauben einschränkt, gewährt er ihm Raum.

Es gab aber schon zu dieser Zeit weitergehende Positionen in evangelisch geprägten Kreisen. Ein unbekannter Nürnberger, wahrscheinlich der zwinglianische Ratschreiber Georg Fröhlich, forderte von der dortigen Obrigkeit die rechtliche Anerkennung von religiöser Pluriformität.⁸⁰ Mit der Heiligen Schrift selbst behauptete er, im Reich Christi müßten Spaltungen sein und deshalb solle die Obrigkeit sich in die geistlichen Belange überhaupt nicht einschalten:

»Dieweyl nu im reich Cristi secten und spaltungen müssen sein und auß denselbigen, wiewol an in selbs boß, dannoch guts ervolgen solle, warumb wil dan ein oberkait sich anmassen, mit dem schwerdt ein ding auß dem reich Cristi zu treyben, das die schrift sagt, von not wegen darin sein muß? [...] Auch wer der historien seydhher Cristi geburt kundig ist, halt ich, werd bekennen müssen, das gewonlich die kaiser und oberkaiten, die mit dem schwert in des glaubens sachen gehandelt, weyt mer aufrurs und unruwe gehapt weder die andern, die sich des nit angenommen und die lere des glaubens einem yden frey gelassen haben. Warumb solts dan nit noch heutigs tags auch also können sein und ein oberkait mögen frid erhalten, so sie sunst fleißig zusehen und wachen wolte?«⁸¹

Durch den Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler (1479-1534) gelangte das Gutachten an Brenz. Dieser nun beurteilt die von dem Nürnberger geforderte obrigkeitliche Anerkennung von christlicher Pluriformität ausschließlich negativ. Wenn der Unbekannte meine,

»ein igkliche weltliche oberkait sey by irem gewissen schuldig, einer igklichen secten oder glaubens, sey recht oder falsch, öffentlich versamlung in irm gebiet zu gedulden und sie darbey fridlich handtzuhaben«,⁸²

dann unterscheide er nicht recht zwischen dem Glauben im Herzen und dem Bekenntnis, das eine Obrigkeit anerkannt und aufgerichtet hat.

79 Brenz: Frühschriften 2, 492, 6 (Ob ein weltliche oberkeyt, ...).

80 Vgl. zu seinem Gutachten oben Anm. 14.

81 Brenz: Frühschriften 2, 524, 26-30; 525, 41- 526, 5 (Gutachten).

82 Brenz: Frühschriften 2, 528, 31-34 (Antwort auff die vertzeichnus, ...).

»Aber wan es nit bym glauben im hertzen und personlich bekantnus des munds pleipt, sonder bricht so ferr herfur, das man sich zusammen, es sey offentlich oder heimlich, rodtirt und ein new lereampt aufricht und anfahet, da wils auch anfahen, der weltlichen oberkait zu geburn, sich in solch handlung zu slahen und solch versamlung und lereampt, so es nutzlich und fridlich erscheint, zu furdern oder, so es ergerlich und unfridlich auß grundtlichen ursachen erachtet, zu weren.«⁸³

Falscher Glaube und auch dessen öffentliche Äußerung soll also nicht gestraft werden, aber die Einführung eines neuen Kultes kann obrigkeitlicherseits verboten werden. Kriterium ist auch hier wieder die Förderung oder Störung des Friedens. Die Obrigkeit entscheidet über die Einführung neuer Kulte nicht nach dem Kriterium von deren Wahrheit, sondern nach dem Kriterium ihres Nutzens. Das zeigt eine Relativierung des Wahrheitsbegriffs an, die für einen Lutheraner bemerkenswert ist. Zudem soll nach Brenz sogar ein von der Obrigkeit als Störenfried angesehener Irrlehrer nicht mit dem Tod bestraft werden, sondern nur mit Landesverweisung und auch das nur nach eingehender Vermahnung. Begründet wird das mit der Notwendigkeit, den Frieden unter den Christen zu erhalten.

»Es ist war, ein weltlich oberkait kan sich nit darin legen als richter der leren, sie sol sich aber darin legen als richter des unfridens und unainikait, dieweyl irm ampt geburt, ein geruwigs und stils leben by den underthonen zu erhalten.«⁸⁴

Für sich selber möge ein jeder glauben, was er will – daraus darf aber keine Unfriedsamkeit im bürgerlichen Leben entstehen. Deshalb sollen auch keine Konventikel gehalten werden.⁸⁵ Eine schärfere Strafe als Landesverweisung hat Brenz nie in Erwägung gezogen. Selbst das kaiserliche Mandat vom 23. April 1530, das unter Zustimmung der lutherischen Reichsstände die Todesstrafe unterschiedslos für alle Täufer vorsah, hat er mit Raffinesse uminterpretiert: Die Forderung nach dem Tod des Wiedertäufers gehe nicht vom Kaiser, sondern in Wirklichkeit von altgläubigen Bischöfen aus und sei deshalb nicht umzusetzen.⁸⁶

83 Brenz: Frühschriften 2, 529, 23-29 (Antwort auff die vertzeichnus, ...).

84 Brenz: Frühschriften 2, 532, 2-6 (Antwort auff die vertzeichnus, ...).

85 Brenz: Frühschriften 2, 548 f; vgl. auch 576, 5-13. 24-26.

86 Brenz: Frühschriften 2, 496, 26-30 (Ob ein weltlich oberkeyt, ...); vgl. auch die Einleitung, 474.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß Brenz den Frieden im bürgerlichen Gemeinwesen über die Durchsetzung konfessioneller Einheit gestellt hat. Er nimmt zwar nicht von dem Gedanken Abstand, daß bürgerliche Eintracht grundsätzlich nur bei religiöser Gleichförmigkeit dauerhaft stabil ist. Aber sein Begriff von Gleichförmigkeit ist weiter angelegt als derjenige Luthers. Dissens in öffentlich geäußerten Glaubensfragen kann geduldet werden, wenn nur klar ist, daß er keine Auswirkungen für den weltlichen Frieden innerhalb des Gemeinwesens hat. Entsprechend relativiert Brenz die Bedeutung theologischer Lehrunterschiede und spricht sich für die Unterscheidung verschiedener Sorten von Irrgläubigen und damit für einen engen Ketzerbegriff aus. Brennen sehen will er noch nicht einmal diejenigen Ketzer, welche den Frieden im Gemeinwesen stören. Selbst diesen gegenüber empfiehlt Brenz der Obrigkeit nicht Härte, sondern Milde: schlimmstenfalls Landesverweisung lautet sein Rat.

Damit begrenzt Brenz das Wahrheitspathos Luthers und die Bedeutung der rechten Lehre. Entsprechend bescheinigt Sebastian Franck in seiner Ketzerchronik Brenz, er habe »das würgen [...] beherziget / vnd fast alleyn darwider als ein eyniger bellender hund / zů souil vergoßnem blůt allenthalben gebollen [...].«⁸⁷ Brenz hat zwar nicht stringent toleranzfördernd im modernen Sinne argumentiert, aber doch, angeleitet von Erasmus und zugleich kritisch dessen Äußerungen gegenüber, gefordert, den Ketzer nur dann auszuweisen, wenn seine Reden nachweislich zur Störung des Bürgerfriedens führen. Das Reichsrecht soll dagegen nicht angewendet werden; niemand soll mit dem Tod bestraft werden.

Der Befund Brenzens geistiger Abhängigkeit von einem Theologen und Philosophen, den er seit dessen Streit mit Luther ablehnte, mag verwundern. Nur selten und ausschließlich exegetisch oder philologisch begründet, griff Brenz bewußt auf Erasmus zurück. Aber das Gedankengut des Heidelberger Humanistenkreises, in dem er theologisch sozialisiert worden war, blieb wohl jahrzehntelang präsent. Die frühe direkte Prägung durch Erasmus ist belegt: Briefe zeugen von der Hochschätzung, die der

87 Sebastian FRANCK: *Chronica: Zeitbüch vnnnd Geschichtbibell von anbegyn bisz in diss gegenwertig M. D. xxxvi iar verlengt [...]*. Reprint der Ausgabe Ulm 1536. DA 1969, ccv^v (*Chronica der Römischen Ketzer*). Zur Wirkungsgeschichte von Brenzens Position vgl. Brenz: *Frühschriften* 2, 474 f.

aufstrebende Student der humaniora dem Humanistenfürsten entgegenbrachte und ebenso von lobenden Äußerungen des Älteren über seinen Schüler.⁸⁸ Die angenehme Fähigkeit zur Selbstrücknahme, zur Abwägung von Mittel und Zweck, die Freude an der ironischen Formulierung – das sind Charakteristika von Brenzens Schriften, die nicht nur sein persönliches Profil, sondern auch erasmischen Einfluß widerspiegeln, auch wenn angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes nicht festgestellt werden kann, welche Schriften des Humanistenfürsten er besessen hat beziehungsweise ihm in Heidelberg während seines Studiums bekannt wurden.

Bestimmt wird Brenzens Denken von der Aufrechterhaltung des bürgerlichen Friedens her. Sein Überlegungen zeigen überdies eine hohe Achtung vor dem Irrenden, dem etwas wahr zu sein scheint, was der Württemberger Reformator seinerseits ganz anders sehen zu müssen meint. Freundlich soll darüber gesprochen werden. Vielleicht ist der Irrende im Unrecht, vielleicht ist er nur scheinbar im Unrecht, vielleicht wird er zu einem späteren Zeitpunkt seine Meinung geändert haben. Diese Relativierung religiöser Behauptungen erinnert an des Erasmus eschatologischen Vorbehalt. Brenz läßt so eine Skepsis erkennen, die an die *ars dubitandi* erinnert. Indem er zwischen der Wahrheit und ihrer Auslegung unterscheidet, anerkennt er das möglicherweise oder zumindest teilweise gegebene Recht unterschiedlicher Wahrheiten. Die Relativierung der jeweiligen Wahrheitsansprüche erleichtert die schärfere Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Vergehen und dient damit dem bürgerlichen Frieden.

Der bürgerliche Friede ist Brenz ein hohes Gut; Gedanken zu seiner christologischen Überhöhung fehlen jedoch weitgehend. Nur selten finden sich Äußerungen, die an die Verhältnisbestimmung des Erasmus von Gottesfrieden und Menschenfrieden erinnern:

»Item, die euangelisch warhait ist, das wir werden durch sie zufriden gestelt gegen Got und dem menschen. Wie kan nu euangelisch warhait furgezogen werden, wo unfrid sich erhept. Der mit Got zufriden ist gestelt, kan leichtlich frid halten gegen seinem nechsten oder oberkait. Wer aber nit frid an der hand und that helt gegen menschen, wie wolt er frid haben des hertzens gegen Got? «⁸⁹

88 Vgl. oben Anm. 50.

89 Johannes BRENZ: Ablainung: Wie das Euangelium Weltliche Oberkait nit zu boden stoß Sonder bestetig sie etc. In: Ders.: Frühschriften. Teil 1/ hrsg. von Martin Brecht;

Hier ist zwar der Friede mit Gott als Grund des weltlichen Friedens unter den Menschen dargestellt, aber weder wird gesagt, daß Gott die Menschen durch seinen Sohn, den Friedefürsten, in einem umfassenden und endgültigen Sinne befriedet hat, noch findet sich explizit der Gedanke, daß die Menschen einander ertragen sollen, weil Gott sie erträgt. Implizit sind diese Gedanken in Brenzens Hochschätzung des Friedens jedoch wirksam.

Um den Frieden aufrechtzuerhalten, bedarf es kluger Maßnahmen seitens der Obrigkeit. Deren Klugheit besteht vor allem im möglichst weitgehenden Verzicht auf Zwang und Gewalt (auch das ist ganz im Sinne des Humanismus gedacht) – nur abschreckend soll Strafe wirken; niemals soll sie Zweifel daran aufkommen lassen, daß die Obrigkeit ihre Untertanen zum Guten fördern will. Deshalb betont Brenz die pädagogische Wirkung einer »milden« Strafe. Im Unterschied zu Luther hält er nicht jeden »Irrlehrer« für einen Gotteslästerer und er will nicht einmal einem solchen Gotteslästerer gegenüber, dessen Tod das Reichsrecht fordert, eine andere Strafe als die Landesverweisung angeordnet wissen.

IV Balthasar Hubmaier (1480/85-1528)

Die Forderung der unbedingten Durchsetzung der Wahrheit

Balthasar Hubmaier⁹⁰ ließ sich an Ostern 1524 taufen; dann taufte er einen großen Teil der Einwohnerschaft und des Rates von Waldshut. Am Beginn seiner Karriere als evangelischer Prediger kritisierte er wie Luther

Gerhard Schäfer; Frieda Wolf. Tü 1970, 33-43, hier 37, 22-27; vgl. auch Einleitung ebd, 32 f, sowie die wohl nicht später als 1529 gehaltene Predigt »Die Wort Christi Math. 10: Ir sollt nit wenen, daß ich kommen sey, Frid zu senden«; Brenz: Frühschriften 2, (146) 147-154.

⁹⁰ Vgl. biographisch Christof WINDHORST: Hubmaier, Balthasar (1480/85 - 10. 3. 1528). TRE 15 (1986), 611-613; DERS.: Wort und Geist: zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther. Mennonitische Geschichtsblätter 31, NF 26 (1974), 7-25; Torsten BERGSTEN: Balthasar Hubmaier: seine Stellung zu Reformation und Täuferum. Kassel 1961. Hubmaiers Schriften sind veröffentlicht in Balthasar HUBMAIER: Schriften/ hrsg. von Gunnar Westin; Torsten Bergsten. GÜ 1962. Zum Verhältnis zu Erasmus vgl. Ilse GÜNTHER: Balthasar Hubmaier. Contemporaries of Erasmus. Bd. 2: F-M. Toronto; Buffalo; LO 1986, 210 f: Hubmaier besuchte Erasmus 1522 in Basel.

und Brenz⁹¹ den römischen Ketzerbegriff und forderte, Altgläubige »senfftlich«⁹² durch das Wort Gottes zu überwinden: Wer den evangeliumsgemäßen Glauben nicht annehmen will, soll von den Christen gemieden werden; eine andere Form der Bestrafung soll es nicht geben. Wie der junge Luther und Brenz fordert er, das obrigkeitliche Schwert nur gegen die »boßhafften« zu führen, nicht aber gegen die »gotloßen«.⁹³ So steht es in den 36 Thesen seiner Schrift »Von Ketzern und ihren Verbrennern«. Unter Hinweis auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen fordert er ebenso wie Erasmus, daß erst dann die Ketzer von den Gläubigen getrennt werden sollen, wenn Christus wiederkommt.⁹⁴ Wer wie die Ketzermeister die Scheidung vorher vollbringt, ist selbst ein Ketzer.⁹⁵ Sogenannte Ketzer sind möglicherweise Gottesgelehrte, »die warhafften verkünder des worts gottes«, die »mit der warhait« verbrannt würden.⁹⁶ Die Wahrheit ist aber »untödtlich«.⁹⁷ Dieser Gedanke findet sich dann auch bei Sebastian Franck.

Solche Einsicht hat bei Hubmaier nicht zur Duldung unterschiedlicher Wahrheitsansprüche geführt. Nachdem sich der Waldshuter Rat die täuferische Position zu eigen gemacht hatte, mußten als erste neun der ehemals zwölf römischen Priester die Stadt verlassen. Ausgewiesen wurden auch zwei Täufer, weil sie die Ansichten des Lokalreformators über das Amt der Obrigkeit nicht teilten und sich nicht am Bauernaufstand beteiligen wollten.⁹⁸ Bald zogen zahlreiche Altgläubige und nicht-hubmaierisch

91 Hubmaier nimmt innerhalb der Täuferbewegung eine Sonderstellung ein, weil er im Unterschied zu demjenigen Teil des Täufertums, das sich im Schleitheimer Bekenntnis artikulierte, an der allgemein reformatorischen Position in der Obrigkeitslehre festhielt; vgl. Beatrice JENNY: Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527. Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 28 (1951), 5-81.

92 Uon ketzern vnd iren verbrennern, 1524. In: Hubmaier: Schriften, 96 (3. Art.) ≙ RELIGIÖSE TOLERANZ: Dokumente zur Geschichte einer Forderung/ eingel., komm. und hrsg. von Hans Rudolf Guggisberg. S-Bad Cannstatt 1984, 78 (neuhochdeutsch).

93 Hubmaier: Schriften, 99 (24. Art.) ≙ Religiöse Toleranz, 79.

94 Hubmaier: Schriften, 97 (8. und 9. Art.) ≙ Religiöse Toleranz, 78.

95 Hubmaier: Schriften, 98 (13. Art.) ≙ Religiöse Toleranz, 78.

96 Hubmaier: Schriften, 99 (29. Art.) ≙ Religiöse Toleranz, 79 f.

97 Hubmaier: Schriften, 100 (Schlußsatz) ≙ Religiöse Toleranz, 80.

98 Henry Albert NEWMAN: A history of anti-pedobaptism: from the rise of pedobaptism to A. D. 1609. Phil 1897, 96: Hubmaier hatte im Jahr 1522 persönlich ein Gespräch mit Erasmus geführt.

gesinnte Bürger aus Waldshut fort. Ihnen war das Sakrament nicht mehr gereicht worden; sie galten als nicht getauft. Die täuferisch-christliche Obrigkeit Waldshuts lehrte – so ist zu bilanzieren – zwar niemanden mit dem Henker den Glauben, erlaubte aber auch keine christliche Versammlung außer der eigenen. Ebenso wie in lutherischen Territorien oder in Schwäbisch Hall bestand in Waldshut das Ziel der Einführung der Reformation in der Herstellung von Identität zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gemeinde. Aus der Skepsis geborene Gedanken der Milde und der Liebe waren Hubmaier fremd. Die Wahrheit wird sich unbedingt durchsetzen. Relativiert wird dieser Gedanke allein durch die Einsicht, daß Gott selbst über die Lüge richten wird; deshalb soll niemand zum Tode gebracht werden. Auszuhalten innerhalb des eigenen Gemeinwesens ist ein Abweichler mit seinen Sondermeinungen deshalb freilich nicht. Christus bringt nicht den Frieden, sondern das Schwert.

Obwohl Hubmaier unbestreitbar unter dem Einfluß des Erasmus die Wende vom altgläubigen Volksprediger zum Reformator vollzog, hat er die humanistischen Ansichten, die zur Relativierung des eigenen Wahrheitsanspruchs führen, nicht verinnerlicht. Als Täuferführer propagiert er die Scheidung der bürgerlichen von der christlichen Gemeinschaft statt eines umgreifenden Friedens. Nur wer geistlich zur täuferischen Gruppe gehört, hat auch Lebensmöglichkeit in deren bürgerlichem Gemeinwesen. Machtvolle Predigt geht einher mit dem Pakt mit den Mächtigen, die die Aufrichtung der wahrhaft göttlichem Willen entsprechenden Ordnung durchsetzen. Daß Hubmaier mit dieser Strategie keinen Erfolg hatte, weil die Mächtigen keinen Pakt mit ihm schlossen, wird an seinem unrühmlichen Ende anschaulich.

V Sebastian Franck (1499-1542)

Die unbedingte Vorordnung der Friedensliebe vor der Wahrheit

In scheinbarem Gegensatz zu Brenz und Hubmaier äußert sich der berühmteste Freidenker der Reformationszeit: Sebastian Franck.⁹⁹ Er galt Luther als »ein Enthusiast oder Gaister, dem nichts gefellet denn Gaist, Gaist,

⁹⁹ Priscilla HAYDEN-ROY: The inner word and the outer world: a biography of Sebastian

Gaist«. ¹⁰⁰ In Straßburg wurde er auf ein Schreiben des Erasmus hin – der berühmte Humanist fühlte sich durch seinen Verehrer geschmäht, weil der ihn mit dem Ehrentitel »Ketzer« belegt hatte – gefangengesetzt und dann ausgewiesen. Alle Exemplare seiner hier 1531 gedruckten Hauptschrift »Chronica: Zeitbüch vnnd Geschichtbibell ...« ¹⁰¹ wurden konfisziert. Der Spiritualist lehnte jede Institutionalisierung des reformatorischen Aufbruchs ab. Seiner Meinung nach kann eine obrigkeitlich durchgeführte Reformation die Frage nach der wahren Kirche nicht lösen, weil nur zufällig ein eloquenter reformatorischer Prediger und ein auf seine evangelische Verantwortung hin ansprechbarer Magistrat oder Fürst zusammenkommen. Um Wahrheit ginge es bei der Einführung der Reformation nur am Rande. Deshalb verspottet Franck die Reformation als Aufrichtung eines »Landgott[es]«. ¹⁰² Die Spaltungen innerhalb der Protestanten würden beweisen, daß die obrigkeitliche Durchsetzung der Reformation ein folgeschwerer Fehler war. Wer nämlich nach dem »todten Büchstaben« fragt und nicht nach dem, den Gott »mit seinem finger lebendig in vnser hetz schreib[t]«, der macht die Schrift zum »abgott«. ¹⁰³ Gott selbst hat die

Franck. NY 1994; SEBASTIAN FRANCK (1499-1542)/ hrsg. von Jan-Dirk Müller. Wiesbaden 1993; André SÉGUENNY: Franck, Sebastian (ca. 1500-1542). TRE 11 (1983), 308-312; Klaus KACZEROWSKY: Sebastian Franck Bibliographie: Verzeichnis von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur; mit einem Anhang; Nachweise von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben. Wiesbaden 1976.

¹⁰⁰ WA 54, 173, 2 f; 171, 1-7: »Jch habe zwar auch bey leben Sebastiani Francken nichts wollen wider jn schreiben, Denn ich solchen bösen Menschen zu hoch veracht und alzeit gedacht, sein schreiben würde nichts gelten bey allen vernunfftigen, sonderlich bey Christen leuten, und von sich selbs in kurtz untergehen, wie ein Fluch eines zornigen bösen Menschen.«

¹⁰¹ Vgl. oben Anm. 87.

¹⁰² Begriff bei Alfred HEGLER: Geist und Schrift bei Sebastian Franck: eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit. FR 1892, 260; vgl. Horst WEIGELT: Sebastian Franck und die lutherische Reformation: die Reformation im Spiegel des Werkes Sebastian Francks. In: Sebastian Franck, 1499-1542, 39-54; DERS.: Sebastian Franck und die lutherische Reformation. GÜ 1972; vgl. zum Kontakt zu Erasmus Hans R. GUGGISBERG: Sebastian Franck. Contemporaries of Erasmus 2, 1986, 53 f mit Hinweisen auf Epp. 2441, 2587, 2590, 2615, 2622.

¹⁰³ Franck: Chronica ..., lxxxiiiij^v (Chronica der Römischen Ketzer).

Widersprüche in den buchstäblichen Sinn der Schrift gelegt, um die Menschen den Unterschied zwischen seinem lebendigen Wort und dem äußerlichen Buchstaben zu lehren. Wer nur auf den äußerlichen, toten Buchstaben schaut, steht in Gefahr, ein neues Papsttum aufzurichten und damit dem Antichristen eine neue Wirkungsstätte zu eröffnen.¹⁰⁴ Franck strebt weder die Verbesserung eines bestehenden Kirchenwesens noch die Gründung eines neuen an. Sein Interesse zielt allein darauf, Christen der wahren Kirche zuzuführen. Das ist die *ecclesia spiritualis*, die keinesfalls veräußert werden darf. Deshalb stellt er die Forderung auf, daß ein jeder für sich selbst »on sect [...] selber frum sein [und] auf niemand sehen« soll. Der Christ solle sich mit jedermann vertragen, jeden neben sich »frey glauben« lassen und niemanden in seinem Gewissen »gefangen« nehmen.¹⁰⁵

Seinen Ratschlag an die, welche Christen sein wollen, formuliert er folgendermaßen:

»In sachen, die den glauben belangen,
Soll man an keinem menschen hangen [...].
Allein in Gott soll man gloriern.
Jedoch wer gloriern will,
Der bitte Gott in der Still,
Der khan allein den glauben geben,
Die rechte khunst zum ewigen leben«¹⁰⁶

Erst am Ende der Zeit wird Gott zu erkennen geben, wer wirklich sein Kind ist. Bis dahin gehen wir »alle auff dem eiß gar ein schlüpfferigen weg«. ¹⁰⁷ Da jeder potentiell selbst ein Ketzer ist und es keinen Ketzer gibt,

¹⁰⁴ Franck: *Chronica ...*, lxxxiii^v (*Chronica der Römischen Ketzer*).

¹⁰⁵ Franck: *Chronica ...*, Zusammenfassung von aii^v-av^v (*Vorred vnd einleytung In dise gantze Chronica*).

¹⁰⁶ Sebastian FRANCK: Das alte Sprichwort: die gelertenn, Das man sie heisset die verkerten. In: Johannes Bolte: Zwei satirische Gedichte von Sebastian Franck. In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-Hist. Klasse* 90 (1925), 108-114, hier 114, 246-252; vgl. dazu Carlos GILLY: Über zwei Sebastian Franck zugeschriebene Reim-dichtungen: stammen »Die Gelehrten, die Verkehrten« und »Vom Glaubenszwang« tatsächlich von Franck? In: Sebastian Franck, 1499-1542, 223-238. Gilly ist der Auffassung, dieses Gedicht sei nicht von Franck verfaßt worden; wenn ich es trotzdem als sein Werk zitiere, dann deshalb, weil es die Gedanken des Spiritualisten gut zusammenfaßt.

¹⁰⁷ Franck: *Chronica ...*, clxxvj^t (*Chronica der Römischen Ketzer*).

den mit seinem Kritiker nicht das humanum verbände, soll jeder seinem Nächsten freundlich und geduldig, voller Achtung und Ehrerbietung entgegenreten:

»[...] / es ist kein so arger ketzer, der nit [...] unser fleysch vnd blüt sey. Also bliben wir all demütig / und vrteylet keiner so leichtlich den andern / vnd werff nit gleich ein yeder ein yeden umb ein yeden irrthumb also hin / so sicher als sey er gewiß / wie eim yeden sein weg gefelt und der best gedunckt / er gehe recht / und yederman soll jm nach.«¹⁰⁸

Im Unterschied zu Luther, Brenz und Hubmaier hat die Obrigkeit nach dem Spiritualisten keinen Auftrag zur Verbreitung der Wahrheit. Sie hat vielmehr jeder Veräußerlichung des Christentums in einer Kirche – beziehungsweise wie Franck zu allen religiösen Gemeinschaften sagt: in einer »Sekte« –, zu wehren. Weil er davon überzeugt ist, daß Gott weltliches Reich und Regiment dem Antichristen übereignet haben kann, sieht er in der Obrigkeit nicht den Stellvertreter Gottes, sondern einen beliebigen Zwingherrn. Egal, was dieser den wahrhaft Glaubenden antun würde, sie fühlten sich noch nicht einmal einer Prüfung ausgesetzt, weil das Weltliche ihnen vollkommen gleichgültig ist.

Francks Grundgedanke, daß, wer bisher als Ketzer bezeichnet wurde, keiner gewesen sein muß, steht in einer Linie mit den anderen bisher untersuchten Theologen mit Ausnahme des Täuflers.

»Ich«, formuliert Franck in seiner Vorrede auf die »Chronica der Römischen Ketzer«, »habe [...] keine Zweifel, daß unter ihnen [den Ketzern] viele teure, gottgefällige Menschen sind, die mehr Geist in einem Finger haben als der Antichrist in allen seinen Gliedern [...]; sie wären es wohl wert, daß sie in des Papstes heiligem Kalender stehen, [...]«.¹⁰⁹

Diese Wendung findet sich bei keinem seiner Kollegen und Vorgänger: Einen Ketzerkalender wollte von denen niemand schaffen, wie sie überhaupt den Ketzerbegriff nicht ebenso radikal auflösten und umdeuteten wie Franck.

Für einen solchen guten und vorbildlichen Christen hält Franck Erasmus von Rotterdam, obwohl der seinerseits nicht sehen wollte, wie stark Franck seine eigenen Gedanken aufgenommen und weitergeführt hatte.

¹⁰⁸ Franck: Chronica ..., clxxvj^r (Chronica der Römischen Ketzer).

¹⁰⁹ Zitiert nach Religiöse Toleranz, 82 ≙ Franck: Chronika ..., lxxxj^v.

Von Erasmus ist Franck besonders abhängig in seinem »Krieg Büchlin des Friedes«.¹¹⁰ Hier kritisierte er im Rekurs auf den umfassenden christologischen Friedensbegriff des Erasmus – unter Einbeziehung auch der frühen Schriften Luthers – die entstehenden Reformationskirchen.¹¹¹

»Ein sollichen [äusserlichen] vnnseligen fried gibt Christus nit / sonder den / der so tieff in Got, der rechten schatz kamer begraben vnnd verschlossen ligt / dz keyn vnglück / not / tod / feind drüber mag / es mög dan[n] jema[n]d mit Gott kriegen unnd stercker dann er jhm die seinen auß den henden reyssen.«¹¹²

Der Friede Gottes ist Voraussetzung und Fundament jeden christlichen Friedensdenkens. Im Reich Christi, das nach Franck schon in dieser Welt angebrochen ist, dürfen Andersgläubige nicht verfolgt werden. Glieder dieses friedlichen Reiches des Friedefürsten sind alle diejenigen, die von Gott innerlich ergriffen sind. Sie leben aktiv als Christen, also gewaltlos. Niemals würden sie sich der Obrigkeit als Amtspersonen zur Verfügung stellen. Mit Luthers Zweiregimentenlehre stimmt das nicht zusammen, und deshalb verwundert es nicht, daß der Wahlbasler gegen den Wittenberger einige Einwände vorbrachte, deren entscheidender lautet, post Christum natum gebe es keinen legitimen Grund mehr dafür, daß ein Frommer zu den Waffen greift.

110 Sebastian FRANCK: Krieg Büchlin des Friedes. Reprint der Ausg. Frankfurt a. M. 1550. Hildesheim; NY 1975.

111 Francks geistige Nähe zu Erasmus ist bekannt und in verschiedener Hinsicht untersucht worden; vgl. Siegfried WOLLGAST: Erasmus von Rotterdam und Sebastian Franck. Daphnis 14 (1985), 497-516; Horst WEIGELT: Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedes. In: Luthers Wirkung: Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag/ hrsg. von Wolf-Dieter Hausschild; Wilhelm H. Neuser; Christian Peters. S 1992, 83-95; Gerhard MÜLLER: Sebastian Francks »Kriegsbüchlin des Friedes« und Friedensgedanke im Reformationszeitalter. s. l. 1954 – MS, Univ., Phil. Fak., Diss., 1954; Albrecht HAGENLOCHER: Sebastian Francks »Kriegbüchlin des Friedes«. In: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, 45-67; dagegen Sigrid LOOSS: Sebastian Francks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen Kontext. In: Sebastian Franck, 1499-1542, 119-129. Bei Rudolf KOMMOSS: Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam. B 1934, 26-36, findet sich ein Verzeichnis derjenigen Schriften des Erasmus, aus denen Franck Gedanken entlehnt hat; ebd., 37-92, wird der Anteil erasmischen an Francks Gedankengut inhaltlich bestimmt.

112 Franck: Krieg Büchlin des Friedes, DIIj 27^r.

Franck denkt, das unterscheidet ihn von Luther und vor allem von Hubmaier, relational. Wahrheit ist immer nur dasjenige, was dem Menschen in der Beschränktheit und Vorläufigkeit seines Lebens als wahr erscheint. Der Irrtum ist als Möglichkeit des Denkens selbst anzusehen. Eben diesen Gedanken fanden wir bei Erasmus und – zumindest ein gutes Stück weit – auch bei Brenz.

Franck geht aber sogar noch ein Stück weiter als diese beiden: Gott läßt die Ketzerei nicht nur zu, sondern sie dient ihm zur »Erprobung und Stärkung der Wahrheit«, »weil jedes Gegenteil seinen Gegensatz hervorbringt und deutlich macht«. ¹¹³ Damit ist zum ersten Mal der Gedanke ausgesprochen worden, daß religiöse Differenzierung eine positive Bedeutung für die jeweils eigene Überzeugung hat. Sich hinterfragen lassen von Andersgläubigen wird damit zum Kennzeichen des wahren Christen.

VI Zu Kontinuität und Diskontinuität zwischen erasmischem Friedensdenken und reformatorischen Theologien

Gemeinsam ist den drei hier vorgestellten evangelischen Theologen und ihren Theologien, daß sie als Wegbereiter modernen Toleranzdenkens gewürdigt wurden, von ihren Zeitgenossen oder Nachfahren. Gemeinsam ist ihnen die Einsicht, daß das andere nicht ausgemerzt werden kann im Feuer. Sie sehen keine Notwendigkeit, den anderen um seiner Andersgläubigkeit willen um sein Leben zu bringen und anerkennen allein die Ausweisung als legitime Möglichkeit, sich seiner als Nachbarn zu entledigen. Einig sind sie also in der Ablehnung der Todesstrafe für Ketzer. Die süddeutschen Theologen verallgemeinern damit Überlegungen des jungen Luther und wenden sie auf ihre eigene Gegenwart an. Äußerungen des Wittenbergers von 1520/21 wurden bis 1530 zum Gemeingut bei ihnen. Brenz, Hubmaier und Franck – keiner von ihnen will Scheiterhaufen brennen sehen. Das verbindet sie aber nicht nur mit dem »jungen« Luther, sondern auch mit dem »alten« Erasmus. Sie geben alle den römischen Ketzerbegriff auf und ersetzen ihn durch eine eigene Definition:

¹¹³ Zitiert nach *Religiöse Toleranz*, 85 ≙ Franck: *Chronica ...*, LXXXiiij^v (*Chronica der Römischen Ketzer*).

Brenz will den »anständigen« Ketzer obrigkeitlich als Nachbarn geduldet sehen; Hubmaier ist ein missionierender Ketzer und will sich seine Möglichkeiten nicht beschneiden lassen; Franck erklärt alle Anhänger obrigkeitlich gesetzter Konfession zu Ketzern.

Aber signifikant sind auch die Unterschiede zwischen ihnen: Hubmaier will alle sich nicht der Erwachsenentaufe unterziehenden Christen aus dem Gemeinwesen ausschließen; das verbindet seine mit Luthers Position zwischen 1530 und 1540: Die Annahme der einen und einzigen Wahrheit durch die Gläubigen muß sich in der Beteiligung am obrigkeitlich eingeführten Kultus realisieren. Brenz unterscheidet schon zehn Jahre vor Luther, der erst in seinen letzten Lebensjahren diese Position einnimmt, zwischen »einfachen« Ketzern und »aufrührerischen« Ketzern. Selbst die öffentliche Äußerung von religiöser Abweichung kann nach Brenz dann unbestraft bleiben, wenn sie nicht zu Aufruhr führt. Franck ist dagegen der Überzeugung, daß jeder in seiner Weise glauben soll, und daß die Obrigkeit gar keine Veräußerlichung dieser unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen in einer Gemeinschaft dulden soll. Einheitlichkeit der religiösen Gemeinschaft mit der politischen fordern also Luther und Hubmaier. Begrenzte, öffentlich sichtbare Abweichung in religiösen Fragen gestatten Erasmus und Brenz. Unsichtbare Religion im öffentlichen Raum und Begrenzung religiösen Gemeinschaftslebens fordert Franck. Letztgenannter will gerade dadurch die Pluriformität der je individuell zu erfahrenden Wahrheit sichern. Damit ist er aber nicht weniger intolerant als Hubmaier und Luther.

Die Grenze des Verständnisses von Toleranz der vier Protestanten liegt darin, daß sie die obrigkeitliche Anerkennung verschiedener Konfessionen innerhalb der einzelnen Territorien und Städte theologisch nicht rechtfertigen können. Allenfalls begrenzte Duldung ist nach Brenz möglich, entsprungen aus der Großmütigkeit der Herrschenden und nur unter der Bedingung des bürgerlichen Wohlverhaltens der Abweichler. Nach übereinstimmender Meinung der vier Protestanten ist die religiöse Einheitlichkeit der Grund bürgerlicher Eintracht. Dieser Satz gilt auch für Franck, denn er will um des bürgerlichen Friedens willen jede kultische Veräußerlichung des individuellen Glaubens verboten wissen. So haben wir die Situation, daß Brenz ein lutherisches Staatswesen, Hubmaier ein täuferi-

ches und Franck ein spiritualistisches proklamiert. »Aktive Toleranz«, eine bewußte und gewollte Anerkennung der anderen religiösen Überzeugung in der Organisationsform Gemeinde, ist Franck im Grunde ebenso fremd wie seinem lutherischen oder täuferischen Nachbarn. Er ist ungeduldig mit denjenigen, die ihren Glauben in religiösen Gemeinschaften veräußerlichen. Sie erscheinen ihm als Störenfriede. Daß aber Glauben um seiner selbst willen Gemeinschaft und somit auch eine äußere Gestalt braucht, will Franck nicht einsehen.

Wenn wir auf Troeltsch zurückblicken – der in seinem zweiten Gedanken Toleranz und Relativierung des Wahrheitsanspruchs zusammengebunden hatte –, dann ergibt sich als Ergebnis, daß der im römischen Katholizismus verbleibende Niederländer Erasmus stärker als seine Schüler dazu imstande war, »relativistisch zu empfinden«. Seine christologisch begründete Forderung nach Frieden, seine Gleichgültigkeit den Äußerlichkeiten religiösen Brauchtums gegenüber, seine eschatologische Relativierung von Wahrheitsansprüchen wirkt »moderner« als die der vorgestellten Protestanten. Auch wenn die Akzeptanz kirchlicher Unterschiedlichkeit nicht in des Erasmus Sinn gelegen hatte, lud sein Denken dazu ein, konfessionelle Unterschiede dulndend auszuhalten. Vor dem Hintergrund erasmischer Friedensideen konnten religiöse Pluriformität, Pluralismus und Toleranz sich zu bedeutenden Leitbegriffen der Moderne entwickeln, – freilich nicht gradlinig, sondern durch zahlreiche Rückschläge hindurch.

Die Frage nach dem Einfluß des Erasmus auf die Diskussionen um die Duldung Andersgläubiger in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kann also mit aller gebotenen Vorsicht dahingehend beantwortet werden, daß tatsächlich Grundgedanken des Erasmus in den Schriften von Vertretern der drei Typen des Protestantismus wirksam wurden. Zwar wurde auf der politischen Ebene nirgends eine der an Frieden, Milde und Duldung orientierten Theorie entsprechende Praxis verwirklicht, aber die Affinität zu einem solchen »milden«, die eigene Position relativierenden Denken ist gerade bei einem Lutheraner wie Brenz sichtbar. Erasmus hat also nicht nur – wie manchmal behauptet wurde – auf den »radikalen Flügel« der Reformation eingewirkt, zu dem Sebastian Franck zweifellos zu rechnen ist, sondern auch und gerade auf den »landeskirchlichen«. Eine vergleichbare milde Offenheit findet sich bei Francks theologischen Lehrer

Luther nicht. Der trägt zwar nicht persönlich die Schuld an Hinrichtungen von Andersgläubigen, hat aber einem Denken Vorschub geleistet, das Wahrheit, Macht und Recht so aneinander bindet, daß Hinrichtungen möglich werden. Im Eifer für das als wahr Erkannte legitimiert er ordnende Machtstrukturen, die das Recht – und zwar auch das Reichsrecht von 1530, das die Verbrennung von Täufern fordert – durchsetzen. Niemals würde der Wittenberger Reformator um des lieben Friedens willen eine »milde« Haltung, ein relativistisches Empfinden theologisch gerechtfertigt haben.

Viel »ungeduldiger« als Brenz und auch als Luther mit den seiner Meinung nach Irrenden ist Hubmaier. Da er die Gemeinschaft der wahren Christen mit der bürgerlichen Gemeinde identifiziert, sind alle diejenigen, die nicht am Mahl der Wiedergetauften teilnehmen, aus ihr ausgeschlossen. Er steht gedanklich in der Tradition der mittelalterlichen Ketzermeister, deren Position er durch eine einfache Umwertung aufzulösen versucht: Wer ehemals Ketzer war, ist nun Zeuge der Wahrheit. Immerhin unterscheidet Hubmaier sich darin von den mittelalterlichen Ketzermeistern, daß er seinerseits niemanden mit dem Tode bedrohen läßt. Weil er zugleich aber davon überzeugt ist, daß ihm allein die Wahrheit bekannt ist und weil diese Wahrheit exkludierend verfaßt ist, haben Andersgläubige nicht die Möglichkeit, im Waldshuter bürgerlichen Leben geduldet zu werden.

Wenn beim Nachvollziehen der Toleranzgedanken des Reformationszeitalters nicht nach dem Maß der rechtlich erlaubten Duldung von Andersgläubigen gefragt wird, sondern das dahinterstehende Konzept von Frieden zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen untereinander thematisiert wird, dann wird deutlich, daß der Protestantismus dem erasmischen Humanismus die Fähigkeit zur Milde gegenüber Abweichlern von der obrigkeitlich vorgeschriebenen Konfession verdankt. Dazu tritt die aus der intensiven Philologie geborene Fähigkeit zur Relativierung eigener Wahrheitsansprüche.

Die Einsicht, daß das Christentum von Anbeginn an plural verfaßt war, daß die Pluralität von Wahrheiten gar konstitutiv für das Wesen des Christlichen ist, hat sich nur langsam in der Geschichte durchgesetzt. Der Konfessionsstaat der frühen Neuzeit gebot konfessionsgebundene Rechtgläubigkeit, weil er religiöse Gleichförmigkeit für ein unverzicht-

bares Fundament politisch-sozialer Integration hielt. Trotzdem wurde wegen der bleibenden Faktizität der Koexistenz verschiedener religiöser und konfessioneller Überzeugungen aus der *tolerantia ad tempus* – der Duldung von Andersgläubigen bis zu einem gemeinsamen Konzil – eine Rechtfertigung der *tolerantia in perpetuum*.

Die theologische Gedankenwelt des Erasmus setzt den frühneuzeitlichen Staat für die *salus publica* frei; er ist nicht mehr für die *salus religiosa* seiner Untertanen verantwortlich. Das gelingt, weil die Wahrheitsfrage eschatologisch aufgelöst und damit gedanklich der Frage nach dem bürgerlichen Frieden untergeordnet wird. Damit wird der Staat in einem modernen Sinne auf die Fragen des Rechts und der Macht beschränkt. Zwischen »der Wahrheit« und dem von Menschen »für wahr Gehaltenen« zu unterscheiden, fördert den Frieden zwischen den Menschen und damit ihre gegenseitige Verbundenheit.