
Willensfreiheit und religiöse Toleranz

Kirchengeschichtliche Perspektiven

Andrea Strübind¹

1. Einleitung

„Unter den Schwierigkeiten, die in großer Zahl in der Heiligen Schrift auftauchen, ist kaum ein anderer Irrgarten schwerer zu durchdringen als der über den freien Willen.“² Mit diesem Satz eröffnete Erasmus seine berühmte Schrift über die Willensfreiheit *De libero arbitrio*. Die Frage nach dem freien Willen hat im Christentum eine nunmehr 2000-jährige Geschichte, und eine noch längere Vorgeschichte in der antiken Philosophie. Sie gehört offensichtlich zu den theologischen Problemen, die immer wieder erörtert werden, aber letztlich keine endgültige Klärung finden. E. Jünger bemerkte dazu einmal: „Die Kardinalfragen, wie etwa jene nach der Willensfreiheit, zeichnen sich dadurch aus, daß sie nie gelöst werden. Sie werden immer wieder aufgegriffen – mit Pausen, während deren der Zeitgeist sich anderen Problemen zuwendet.“³

Der große Humanist Erasmus von Rotterdam unterscheidet in der Eröffnung seines „Streitgesprächs“ mit Luther fünf verschiedene Arten theologischer Fragestellungen. Es gäbe Fragen, deren Antwort uns nach dem Willen Gottes gnädig verborgen bleiben soll, wozu er etwa das Datum unseres Todestages zählte. Andere Fragen sollten nicht zur Diskussion anreizen, sondern allein ins andächtige Schweigen führen. Wiederum andere Fragen bedürften einer genauen Beantwortung und Kommunikation, wie alle „Anweisungen zu einem sittlich guten Leben.“⁴ Diese Worte Gottes seien nach Dtn 30, 12–14 dem menschlichen Munde und dem Herzen nahe.⁵ Ferner gab es für Erasmus theologische Fragen, deren Klärung man lieber Gott überlassen sollte, statt sie zu erforschen. Zu diesen zählte er neben der Trinitätslehre auch die Jungfrauengeburt, deren Erörterung nur zu Unruhe, Streit, Auseinandersetzung und Uneinigkeit führe. Schließlich gäbe es Themen, die „[...] auch wenn sie wahr wären und gewusst werden könnten“ nicht

¹ Überarbeiteter und um zwei Abschnitte ergänzter Vortrag, gehalten anlässlich des Symposiums „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“ am 4. November 2007.

² Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und Deutsch, hg. v. W. Welzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, 3 (Dla).

³ E. Jünger, zit. nach: *Th. Reinhuber*, *Kämpfender Glaube*. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 1.

⁴ O. Schumacher (Hg.), *Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen*, Göttingen 1988 (Vom freien Willen), 14; Dla Ia 9, 14.

⁵ Erasmus gestaltet seine Aussage nach dem Vorbild von Dtn 30, 12–14 und nicht nach der christologisch interpretierten Verwendung in Röm 10, 6–9.

geeignet seien, sie „gemeinen Ohren“ bekannt zu machen.⁶ Lieber sollte man solche spitzfindigen und gefährlichen Fragestellungen meiden, ja sogar Irrtümer ertragen, um nicht Verwirrung in der Christenheit zu stiften. Erasmus plädierte energisch dafür, dass man Theologie nicht einfach um der Wahrheit willen betreiben solle, sondern sich über die Wirkung der Ergebnisse Gedanken zu machen habe. Zu diesen heiklen und für die Menge der Christen nicht geeignete Fragen zählt er auch die „Willensfreiheit“, vielmehr noch deren vehemente Bestreitung durch Luther. Wir befassen uns anlässlich dieses Symposiums also mit einer Frage, deren Beantwortung für Erasmus äußerst brisant war, vermag sie doch nach seiner Einschätzung ein „großes Fenster“ zur Gottlosigkeit zu öffnen.⁷

Aus den bisherigen Beiträgen ist bereits deutlich geworden, dass die Neurobiologie und die Theologie unterschiedliche Fragehorizonte und Zugangsweisen mit der Willensfreiheit verbinden. So fragt die Neurobiologie danach, ob die Willensfreiheit mit der strikten Gültigkeit der Naturgesetze in unserem Gehirn, das als ein System der Selbststeuerung verstanden wird, vereinbar ist. Die Theologie fragt dagegen angesichts der Allmacht Gottes nach der Möglichkeit eines eigenständigen menschlichen Willens.

Es wäre aus kirchenhistorischer Sicht nun durchaus reizvoll herauszuarbeiten, welche Relevanz die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung und der Neurobiologie für die Geschichtswissenschaft besitzen. Manche Forscher und Forscherinnen sprechen schon von einer notwendigen „Revision der historischen Methodologie“, die sich nun neben der Quellenkritik auch eingehend einer Kritik des Gedächtnisses stellen und in „neurokulturelle Geschichtswissenschaft“ umbenannt werden müsse.⁸ Johannes Fried, Mediävist in Frankfurt a. M., hat einen umfangreichen Band zur „historischen Memorik“ vorgelegt, in dem er für die Entwicklung einer neurokulturellen Geschichtswissenschaft plädiert, die „sich mit den Kognitionswissenschaften zu einer genaueren Aufklärung über den Menschen und seine Kulturen verbündet und bis in die Handbücher hinein eine eigene Darstellungsform entwickelt.“⁹ Dabei sollen die neurobiologischen Erkenntnisse zur Funktionsweise des Gedächtnisses auf ihre Bedeutung für den Entstehungsprozess historischer Quellen untersucht werden. Demnach muss neben die traditionelle Quellenkritik eine Kritik des Gedächtnisses treten. Diese Diskussion steht noch ganz am Anfang, verspricht aber interessant zu werden.

In meinem Beitrag aus dem Bereich der Kirchengeschichte soll es nun nicht um einen enzyklopädischen Durchgang durch eine 2000-jährige Debatte innerhalb der Kirchen- und Theologiegeschichte gehen. Meine Ausführungen konzentrieren sich vielmehr auf die Zusammenführung zweier

⁶ Dla Ia9, 15.

⁷ Dla Ia10, 19; Vom freien Willen, 16.

⁸ Vgl. J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, 393.

⁹ Ebd.

Fragestellungen, dem Konnex zwischen der Willensfreiheit und einer religiös begründeten Toleranz.

Meine These lautet dabei: Einzelne Vertreter und Vertreterinnen der Willensfreiheit des Menschen im 16. Jahrhundert plädierten auf dem Hintergrund dieser Annahme für Toleranz gegenüber Andersgläubigen sowie für Glaubens- und Gewissensfreiheit und setzten sich auch praktisch dafür ein. Ausgangspunkt dieser Haltung war ihr humanistisches Menschenbild. Diese These gilt nur mit Einschränkungen. Einerseits, weil die Kontingenzen der Geschichte und der jeweilige historische, gesellschaftliche und politische Kontext in dieser Darstellung nicht hinreichend berücksichtigt werden kann. Strittig ist auch, inwiefern in der Frühen Neuzeit angemessen von „Toleranz“ die Rede sein kann. So ist darauf hinzuweisen, dass das 16. Jahrhundert im Gegensatz zum Zeitalter der Aufklärung keinen positiv gefassten Begriff der Toleranz kannte.¹⁰ Ohne näher auf die komplexe Begriffsgeschichte einzugehen, drückt sich „Toleranz“ im Reformationszeitalter in erster Linie durch die Forderung nach Freiheit vom Gewissenszwang und durch die Ablehnung der traditionellen Ketzerverfolgung aus.¹¹ Damit artikuliert sich eine Geisteshaltung, die dem Andersgläubigen trotz feststellbarer „Irrtümer“ gleichwohl in christlicher Nächstenliebe begegnete und sogar Teilwahrheiten in seiner Auffassung zu erkennen vermochte. Im Gefolge der Forderung nach Gewissensfreiheit gelangte man zur Formulierung einer prinzipiellen und programmatischen Duldsamkeit, die im Einzelfall nicht nur auf den innerchristlichen Dissens, sondern sogar auf die Anhänger anderer monotheistischer Religionen bezogen werden konnte.¹²

Die widerstreitenden Religionsparteien altgläubiger und protestantischer Provenienz beharrten im konfessionellen Zeitalter in Glaubensfragen auf einem Wahrheitsmonopol und erwiesen sich als ausgesprochen intolerant gegenüber abweichenden Lehrmeinungen.¹³ Die Forderung nach Gewissensfreiheit und „Toleranz“ ging im Reformationszeitalter daher vor allem von den verfolgten und diskriminierten Minderheiten aus. Insgesamt lässt sich festhalten, dass es nur sehr wenige Stimmen gab, die sich für die Duldung Andersgläubiger und gegen die Anwendung des traditionellen Ketzerrechts aussprachen. Axel Gotthard charakterisiert sie als „Persönlichkeiten, die am Rand der Gesellschaft lebten, jedenfalls keine Macht ausübten [...]“¹⁴

¹⁰ Vgl. *W. Schulze*, Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: *J. Burkhardt / St. Haberer* (Hgg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000, 47; vgl. *ders.*, *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der Frühen Neuzeit*, in: *H. Duchhardt* (Hg.), *Der Westfälische Friede*, München 1998, 117.

¹¹ Vgl. *A. Gotthard*, *Religionsfrieden*, Münster 2004, 564 ff.

¹² Vgl. *H. R. Guggisberg*, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 95.

¹³ Zum Verständnis von Toleranz bei Luther vgl. *W. Härle*, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz*, in: *Ch. Schwöbel / D. v. Tippelskirch* (Hgg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 77–97.

¹⁴ *Gotthard*, *Augsburger Religionsfrieden*, 567.

Die wenigen bekannten Vorkämpfer und Vorkämpferinnen¹⁵ für Glaubensfreiheit zur Zeit der Konfessionalisierung stammten aus dem geistigen Umfeld des erasmischen Humanismus', weshalb zunächst nach der „klassisch“ gewordenen Auseinandersetzung des großen Bibelhumanisten mit Luther zu fragen ist. Danach wende ich mich Sebastian Castellio zu, dem Humanisten und theologischen Lehrer in Genf und Basel, den Stefan Zweig ein „Gewissen gegen die Gewalt“¹⁶ nannte. Abschließend werden weitere Protagonisten religiös motivierter „Toleranz“ der Frühen Neuzeit hinsichtlich ihrer Einstellung zur Willensfreiheit kurz charakterisiert.

2. Der Streit zwischen Luther und Erasmus um die Willensfreiheit

2.1. Erasmus – „Vom freien Willen“ (De libero arbitrio)

Desiderius Erasmus (ca. 1469–1536), in der Literatur meistens nach seinem Heimatort als „Erasmus von Rotterdam“ bezeichnet, gilt als der bekannteste und einflussreichste Vertreter des „Bibelhumanismus“ nördlich der Alpen, der von der zeitlich weit ausgreifenden Epoche des neuzeitlichen Humanismus (14.–17. Jahrhundert) unterschieden wird.¹⁷ Seine überragende Wirkung auf die beginnende Reformation, besonders in der Schweiz, wurde immer wieder herausgearbeitet.¹⁸ Zunächst ein Sympathisant und Fürsprecher Luthers, dessen Kirchenkritik er teilte und mit dem ihn die Hinwendung zur Bibel als Zentrum der Theologie und der kirchlichen Erneuerung verband, trat im Jahr 1525 ein bereits längerer Entfremdungsprozess zutage, der im Streit um die Willensfreiheit kulminierte. Erasmus konnte Luther – bei aller sonst durchaus vorhandenen Übereinstimmung – in seiner grundsätzlichen Verwerfung der traditionellen Kirche und dem sich abzeichnenden Bruch mit ihr nicht folgen. Wie viele Bibelhumanisten interpretierte er zudem die großen Bauernaufstände von 1524/25 als Konsequenz eines allzu vehementen reformatorischen Eifers. So setzte sich in humanistischen Kreisen, die der alten Kirche bei aller Kritik die Treue hielten, sukzessiv die Meinung durch: „Die Reformation lässt der Anarchie und Barbarei freie Bahn, die ganze Kultur steht auf dem Spiel.“¹⁹

Dennoch ist Erasmus' Schrift „De libero arbitrio“²⁰ („Vom freien Willen“) aus dem Jahr 1524 weder als Kampfansage noch als Abrechnung mit

¹⁵ Zu Katharina Zell verweise ich auf meinen Beitrag: A. Strübind, Katharina Zell – Eine Wegbereiterin für religiöse Toleranz, in: W. Ernst / U. Bohle (Hgg.), Geschlechterdiskurse zwischen Fiktion und Faktizität. Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen, Tb. 3 (Focus Gender 6), Hamburg 2006, 171–201.

¹⁶ Vgl. S. Zweig, Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin, Frankfurt a. M. 1979.

¹⁷ Vgl. C. Augustijn, Humanismus, in: B. Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, H 2, Göttingen 2003, H 56 ff.; 67 ff.; H 75 ff.

¹⁸ Vgl. C. Augustijn, Erasmus als Theologe und Kirchenreformer, Leiden 1996; R. Mokrosch / F. Krüger (Hgg.), Humanismus und Reformation, Münster 2001.

¹⁹ Augustijn, Humanismus, H 116.

²⁰ Arbitrium = lat. 1) Dabeisein, Anwesenheit 2) Schiedsspruch 3) Machtspruch, freie Entscheidung, Gutdünken, Belieben, freies Ermessen 4) unbeschränkte Herrschaft oder

Luther zu deuten, die eine generelle Konfrontation mit der Reformation avisierte. Erasmus verstand die Auseinandersetzung um den freien Willen eher als eine akademische Frage, in der er sich mit Luther uneins wusste, weshalb er eine gelehrte Debatte zu eröffnen gewillt war. Die unterschiedlichen Positionen zur Willensfreiheit zwischen Luther und den Humanisten waren seit 1521 bereits in Veröffentlichungen und Korrespondenzen zum Ausdruck gekommen. Dass Erasmus gleichwohl nicht gänzlich unabhängig von der spannungreichen Situation ein literarisches Streitgespräch mit Luther eröffnete, belegen nach dem derzeitigen Stand der Forschung mehrere Aufforderungen seitens des Papstes sowie einer Reihe von altgläubigen Fürsten und Förderern, sich von der Sache der Reformation zu distanzieren und seine bis dahin neutrale Haltung gegenüber Luther aufzugeben.²¹ Hinzu kam ein scharfer Angriff des Reichsritters und Humanisten Ulrich von Hutten, den Erasmus aus taktischen Gründen 1523 nicht in Basel empfangen hatte und der in einer polemischen Schrift (*Expostulatio*) Erasmus der Feindschaft gegenüber der Reformation bezichtigte.²² In seinem Antwortschreiben profilierte sich Erasmus als neutraler „Mann der Mitte“, der um die Einheit der Kirche bemüht sei.²³

Diese irenische Haltung wird auch in seiner Einleitung zu „*De libero arbitrio*“ deutlich. Erasmus wolle, wie er wortreich ausführte, nicht mit Luther kämpfen und sich in keine Wortgefechte verwickeln lassen, sondern durch die Erörterung eines kontroversen Glaubensgrundsatzes anhand der Schrift, die Wahrheit erhellen.²⁴ Luther antwortete mit seiner dezidierten Streitschrift „*De servo arbitrio*“ („Vom geknechteten Willen“) etwa ein Jahr später.²⁵ Eine neuere Untersuchung von Thomas Reinhuber stellt heraus, dass bereits ein Vergleich der Überschriften diametral entgegengesetzte Intentionen beider Schriften nahelegen. Während Erasmus zum gelehrten Gespräch einlud, bei dem Pro- und Contra-Argumente und die Beweisführung gegeneinander abgewogen werden sollten, schrieb Luther eine bekenntnisartige Kampfschrift, die den Charakter einer systematisch-theologischen Abrechnung mit dem freien Willen trägt. Sie war seine letzte

Macht (sein freier Herr sein). Vgl. dazu Langenscheidts Großes Schulwörterbuch, Lateinisch-Deutsch, Berlin/München u. a. 1983, 105.

²¹ Vgl. C. Andresen / A. M. Ritter (Hgg.), *Handbuch zur Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1998, 35 f.

²² Vgl. M. Brecht, *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Berlin 1989, 213.

²³ Vgl. ebd., 214.

²⁴ Vgl. *Dla Ia*3, 5; *Vom freien Willen*, 11; zur deliberativen Rhetorik des Erasmus vgl. M. Hoffmann, *Erasmus im Streit mit Luther*, in: O. H. Pesch, *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München/Zürich 1985, 91–118.

²⁵ Der lange Zeitraum der Erarbeitung erklärt sich durch die Bauernunruhen, die Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer, den Abendmahlsstreit und nicht zuletzt seine Heirat mit Katharina von Bora.

Antwort auf Erasmus, auf dessen erneute Gegenschrift er nicht mehr antwortete.²⁶ Daher ist dieser berühmte Streit nie beigelegt worden.

Die zentralen Themen der Auseinandersetzung waren: 1. Das Menschenbild, 2. Die Frage nach Schuld und Unschuld des Menschen (Zurechnung der Sünde), 3. Gottes Gerechtigkeit und seine Allmacht (Theodizee) und die Verantwortung des Menschen, 4. Die Ethik angesichts des freien bzw. unfreien Willens und 5. Die Hermeneutik der Heiligen Schrift. Nachfolgend konzentriere ich mich auf die entscheidende erasmische Argumentation zugunsten des freien Willens.

Erasmus näherte sich dem Thema seiner Schrift in Form einer „Collatio“, indem er in zwei Reihen Bibelstellen auflistete, die sich für bzw. gegen die Willensfreiheit ins Feld führen lassen. Seine von ihm als „objektiv“ verstandene Vorgehensweise entspricht dabei seinem eigenen Eingeständnis zu Beginn seiner Diatribe, dass er noch „keine feste Meinung besitze“²⁷ und weder von den Antworten kirchlicher Tradition noch von deren Luthers überzeugt sei. Methodisch näherte er sich bewusst den Forderungen Luthers an, allein aus der Heiligen Schrift und nicht durch kirchliche Autoritäten, Gelehrte, Konzilien oder andere nachgeordnete Instanzen belehrt und überzeugt werden zu wollen.²⁸ Die große Offenheit des Humanisten, die zugleich seine irenische Haltung in der Frage belegt, spricht aus folgenden Worten:

„Wenn ich mir auch einbilde, verstanden zu haben, was Luther dort behandelt, ist es doch möglich, dass mich meine Meinung täuscht, und deshalb möchte ich den Gesprächspartner hervorkehren, nicht den Richter, den Untersuchungsrichter, nicht den Dogmatiker, bereit, von jedem beliebigen zu lernen, wenn er etwas Richtigeres oder Zuverlässigeres beibringt, obwohl ich mittlere Geister gerne davon überzeugt hätte, in Auseinandersetzungen dieser Art nicht so hartnäckig zu streiten, weil diese die christliche Eintracht schneller verletzen als die Frömmigkeit fördern.“²⁹

Erasmus machte also bereits in seiner Vorrede deutlich, dass die Frage nach dem freien Willen für ihn nicht von grundlegender theologischer Relevanz war und ihre Beantwortung keinen deutlichen Nutzen erwarten lasse. In der ersten Zusammenfassung seines Verständnisses von freiem Willen fällt ein Teilsatz ins Auge, der besonders bedeutsam für das gesamte Traktat ist: „[...] wenn es etwas Böses ist, wollen wir es uns anrechnen, wenn aber etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade verdanken, was wir sind [...]“³⁰

Entscheidend war für den Humanisten die Frömmigkeit, die Besserung des Lebens und somit die Ethik. Was auch immer an theologischer Erkennt-

²⁶ Vgl. *Th. Reinhuber*, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 11 ff.

²⁷ Dla Ia5, 9; Vom freien Willen, 12.

²⁸ Vgl. Dla Ia6, 9; Vom freien Willen, 12; Dla Ib1, 21 f.; Vom freien Willen, 17.

²⁹ Dla Ia6, 9 ff.; Vom freien Willen, 12.

³⁰ Dla Ia8, 13; Vom freien Willen, 13.

nis darüber hinaus gesucht werde, sei angesichts des Geheimnisses Gottes Vermessenheit und letztlich überflüssig. Diese Vorordnung der Ethik vor der Dogmatik ist bereits in der erwähnten Klassifizierung theologischer Fragestellungen, die nützlich, überflüssig oder sogar schädlich seien, deutlich geworden.³¹

Gleichwohl ließ sich Erasmus auf die Erörterung des Problems anhand der Schrift ein, obwohl er im Blick auf die kirchliche Tradition behauptete, dass bisher niemand den freien Willen des Menschen vollständig abgelehnt hätte, abgesehen von den Manichäern und dem Vorreformer John Wyclif.³² „Ich gebe zu, dass es billig ist, dass die Autorität der Heiligen Schrift allein alle Urteile aller Sterblichen aufwiegt.“³³ Die Prämisse der zweiten Vorrede zu seiner Bibelstellensammlung ging davon aus, dass es in der Bibel sowohl eine Reihe von Stellen für die Willensfreiheit als auch eine ebenso große Anzahl von Bibeltexten gegen die Willensfreiheit gebe. Da die Bibel sich aber aufgrund der Inspiration durch denselben Heiligen Geist nicht widersprechen könne,³⁴ sei ein ausgleichender Konsens zu suchen. Was aber ist unter Willensfreiheit zu verstehen? Erasmus definierte vorab wie folgt: „Weiters fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“³⁵

Der humanistische Gelehrte begann seine Beweisführung für den freien Willen anhand einer schöpfungstheologischen Belegstelle aus der apokryphen Schrift Jesus Sirach (15, 14–18). Der erste Mensch Adam war demnach durch Gott mit Vernunft und freiem Willen geschaffen worden, der sich „vom Guten abwenden und dem Bösen zuwenden konnte.“³⁶ Der freie Wille sei durch den Sündenfall zwar „verdunkelt“ – später spricht Erasmus auch von „Lähmung“ oder Verwundung³⁷ – aber nicht zerstört worden. Gottes Gnade aber habe den menschlichen Willen befreit und wiederhergestellt. Deutlich betonte Erasmus dabei die notwendige Hilfe und den Primat der göttlichen Gnade. Der freie Wille ist für ihn auch bei Ungläubigen, die der Gnade noch nicht teilhaftig geworden sind, vorhanden, wenn er auch verdunkelt und zum Guten unfähig sei. In diesem Zusammenhang bekannte sich Erasmus zur natürlichen Theologie, die bei allen Menschen ein gewisses Maß an Gotteserkenntnis und Sittlichkeit ermöglicht. „Und es ist wahrscheinlich, dass in ihnen [= den Heiden] ein Wille bestand, der irgendwie zum sittlich Guten geneigt war, aber unfähig war zum ewigen Heil, wenn nicht durch den Glauben die Gnade hinzutrat.“³⁸

³¹ Vgl. Dla Ia9, 13 ff.; Vom freien Willen, 14 f.

³² Vgl. Dla Ib2, 25; Vom freien Willen, 18.

³³ Dla Ib3, 27; Vom freien Willen, 19.

³⁴ Vgl. Dla Ib10, 37; Vom freien Willen, 23.

³⁵ Dla Ib10, 37; Vom freien Willen, 24.

³⁶ Dla IIa2, 39; Vom freien Willen, 24 f.

³⁷ Vgl. Dla IIa3, 41; Dla IIa8, 49; Vom freien Willen, 25, 28.

³⁸ Dla IIa5, 45; Vom freien Willen, 27.

Ein weiteres wichtiges Argument für den freien Willen, das die gesamte Erörterung durchzieht, ist für Erasmus der Gesichtspunkt der Zurechnungsfähigkeit der Sünde, die nur dann gegeben sei, wenn die Sünde freiwillig begangen wurde.³⁹ Nach einer langen Kette von Schriftbeweisen fasst er eines seiner theologischen Hauptanliegen wie folgt zusammen: „Wenn aber der Mensch nichts tut, gibt es für Verdienst und Schuld keinen Platz. Wo es für Verdienst und Schuld keinen Platz gibt, dort ist auch kein Platz für Strafen und Belohnungen.“⁴⁰

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation kritisierte Erasmus die kirchengeschichtlichen Extremmeinungen für oder gegen die Willensfreiheit, wenngleich er dabei eine deutliche Sympathie für die Vertreter der Willensfreiheit erkennen lässt. In seinen Ausführungen zur Gnade, die er im Gespräch mit traditionellen und zeitgenössischen Lehrmeinungen formulierte, unterschied er vier Arten von Gnade, die den Heilsprozess initiierten und begleiteten: 1. die natürliche 2. die anregende 3. die wirkende und 4. die Gnade, die ans Ziel führe.⁴¹ Seine eigene Position wird darin erkennbar, dass er das Streben des menschlichen Willens mit der Hilfe der göttlichen Gnade zu verbinden sucht. Positiv hob der Humanist daher diejenigen synthetischen Konzepte von Gnade hervor, die „der Gnade sehr viel und dem freien Willen fast nichts zuschreiben und die ihn dennoch nicht gänzlich aufheben [...]“.⁴² In diesem Zusammenhang wies er die Lehre von der Unfreiheit des Willens ab, wie sie Karlstadt und Luther vertraten. Seine biblische Beweisführung orientierte sich zunächst an alttestamentlichen Belegstellen im Pentateuch, im Prophetenkanon und in der Weisheitsliteratur, die eine Wahl zwischen Gut und Böse bzw. den Aufruf zur Umkehr sowie Gebote zum Inhalt haben. In allen biblischen Belegen dominiert die als erfüllbar gedachte ethische Forderung an den Menschen, die nach Erasmus ohne konzedierte Willensfreiheit widersinnig wäre und innerhalb der Bibel einen latenten Widerspruch darstellen würde. In einem zweiten Teil folgen in analoger inhaltlicher Ausrichtung die neutestamentlichen Belegstellen, die für Erasmus einen freien Willen zwingend voraussetzen.⁴³ Auf die Argumentation insgesamt bezogen wird deutlich, dass für Erasmus die Ethik, verstanden als Besserung des Lebens, das Streben nach Vervollkommnung und das Zusammenspiel von Bildung und Sittlichkeit die höchste Priorität gegenüber vielen Erkenntnis- bzw.

³⁹ Vgl. D1a IIa7, 47; Vom freien Willen, 28.

⁴⁰ D1a IIIa17, 119; Vom freien Willen, 58.

⁴¹ Vgl. D1a IIa11, 53 ff.; Vom freien Willen, 30 ff.

⁴² IIa12, Vom freien Willen, 32.

⁴³ Vgl. D1a IIb1, 73 ff.; Vom freien Willen, 39 ff. Erasmus bezieht das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1–16) auf den Anteil der Willensfreiheit am Glauben: „Und doch ist gerade das Glauben notwendig, in dem der freie Wille einige Bedeutung hat, indem er sich dem Glauben zuwendet oder sich von ihm abwendet.“ (D1a IIb2, 77; Vom freien Willen, 40.)

Wahrheitsfragen einnimmt.⁴⁴ Dabei wird der Gnade eine die Sittlichkeit stützende Funktion zuerkannt.⁴⁵

Gemäß seines Vorhaben, die widerstreitenden Positionen anhand der Heiligen Schrift möglichst objektiv vor Augen zu führen, listet Erasmus auch jene biblischen Belege auf, die scheinbar gegen die Willensfreiheit sprechen.⁴⁶ In diesem Zusammenhang musste er sich dem für ihn heiklen Thema gottgewirkter „Verstockung“ stellen, die mehrfach im Alten und Neuen Testament bezeugt ist. Um seine Position nicht zu desavouieren, postuliert er ein Zusammenwirken von freiem Willen und Gnade Gottes. „Die Barmherzigkeit Gottes geht unserem Wollen voraus, begleitet dasselbe beim Streben und gewährt den glücklichen Ausgang.“⁴⁷ Die schwierige Frage nach dem Zusammenhang von Gottes Vorherwissen bzw. seinem Vorherentscheid (Prädestination) mit dem menschlichen Willen beantwortete er mit Hinweis auf die stets vorhandene Möglichkeit des menschlichen Willens, sich zu entscheiden. Das in der Bibel verwendete Bild des göttlichen Töpfers, der den Menschen wie Ton in seinen Händen formen könne, diente Erasmus für den Aufweis einer Synergie von göttlichem und menschlichem Willen.⁴⁸

Seine anthropologischen Ausführungen sind dabei besonders aufschlussreich. Für ihn ist der Mensch nicht nur „Fleisch“, sondern auch Seele und Geist und damit zum Streben nach dem Guten geschaffen.⁴⁹ Reinhuber deutet die erasmischen Aussagen zur Anthropologie analog zu anderen humanistischen Entwürfen, die den Menschen als ein „Wesen der Mitte“ charakterisieren.⁵⁰ Der Mensch steht danach zwischen Anfang und Vollendung, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit sowie zwischen animalischer und göttlicher Welt. „Auch Erasmus von Rotterdam folgt [...] der Tradition, die den Menschen als Wesen der Mitte und Vernunft samt freien Willen als Mitte der Mitte setzt.“⁵¹ Dabei entspricht Erasmus in seiner Hochschätzung des freien Menschen und seiner Würde ganz den Idealen des Humanismus. Als Beweis dienten ihm neben der biblischen Begründung auch die antiken Philosophen in ihren Tugendlehren und dem vorausgesetzten Streben nach dem sittlich Guten. Niemand, so seine Konklusion, werde „[...] zum Bösen gezwungen, wenn er nicht zustimmte.“⁵² Gegen Ende seiner Schrift verwies Erasmus dazu auch auf die Ebenbildlichkeit, zu

⁴⁴ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 62 ff.

⁴⁵ Vgl. DLa IIb6, 87: Zu 2 Petr 1,10 „Er [= der Apostel] will, dass unser Streben sich mit der göttlichen Gnade verbindet, damit wir über die Stufen der Tugend zur Vollendung gelangen.“ Vom freien Willen, 45.

⁴⁶ Vgl. DLa IIIa1, 91 ff.; Vom freien Willen, 46 ff.

⁴⁷ DLa IIIa4, 97; Vom freien Willen, 49.

⁴⁸ Vgl. DLa IIa13, 109 ff.; Vom freien Willen, 54 f.

⁴⁹ Vgl. DLa IIIb4, 127; Vom freien Willen, 61.

⁵⁰ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 31 ff.

⁵¹ Ebd., 42. Reinhuber führt zur Erläuterung Giovanni Pico della Mirandola und seine Rede „Über die Würde des Menschen“ an.

⁵² DLa IIb4, 129; Vom freien Willen 62.

der Gott den Menschen geschaffen habe, und dessen Stellung in der Mitte der Schöpfung, die Gott allein für ihn vorbehalten habe.⁵³

In den sich anschließenden Ausführungen versuchte Erasmus das Zusammenwirken von menschlichem Tun und göttlicher Gnade in immer neuen Wendungen und Bildern zu beschreiben (z. B. Schiff, Kapitän und Rettung aus dem Sturm; Landmann und Ernte; Arzt und Heilung, Krieg und Sieg). Dabei betonte er stets die Priorität der Gnade als „grundlegende Ursache“.⁵⁴ In den drei Komponenten jeder menschlichen Handlung seien Denken, Wollen und Vollbringen unauflöslich mit der Gnade Gottes verwoben. Allerdings sei nur im mittleren Schritt – der Einwilligung – in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition ein explizites Zusammenwirken von menschlichem Willen und wirkender Gnade festzustellen.

„Weil aber das Ganze einer Sache jenem zugeschrieben wird, was alles zur Ausführung gebracht hat, ist es nicht möglich, dass der Mensch irgendetwas von einem guten Werk für sich in Anspruch nimmt, weil gerade das, dass er imstande ist, der göttlichen Gnade zuzustimmen und mit ihr zusammenzuwirken, ein Geschenk Gottes ist.“⁵⁵

Erasmus resümierte zum Schluss seiner biblischen Beweisführung, dass bereits die quantitativ exegetische Analyse seine Position bestätige, da wesentlich mehr Bibelstellen zugunsten einer Willensfreiheit sprächen, während die scheinbaren innerbiblischen Widersprüche durch sorgfältige Auslegung überwindbar seien.⁵⁶ Schließlich versuchte er ein Fazit zu ziehen, das extreme Positionen vermied und vermitteln sollte, wobei überrascht in welchem Maße Erasmus dabei der gegnerischen Position und ihrer Annahme einer Unfreiheit des menschlichen Willens Rechnung trug, die Übereinstimmung mit ihr suchte und das berechnete Anliegen seiner Gegner möglichst präzise zu erfassen versuchte.

Hier zeigt sich die ganze Großherzigkeit und Offenheit des großen Gelehrten. Er argumentierte erneut quantifizierend, wenn er dem menschlichen Willen im Vergleich zur Macht der göttlichen Gnade nur „etwas sehr Geringes“ zuerkannte.⁵⁷ Er verteidigte jedoch den Prozess des Heils, bei dem die Gnade anfänglich und hauptsächliche wirke, in dessen Fortgang der freie Wille jedoch beteiligt sei und letztlich die Gnade zur Vollendung führe. Der freie Wille ist nach seiner Auffassung im Prozess des Heils von der Gnade umgeben und wirkt im Einklang mit ihr. „Durch diese Mischung der Ursachen kommt es, dass der Mensch sein Heil zur Gänze der göttlichen Gnade zuschreiben soll, da ganz gering ist, was hier der freie Wille ausrichtet, und gerade das, was er tun kann, Geschenk der Gnade Gottes ist,

⁵³ Vgl. Dla IV13, 181; Vom freien Willen 84.

⁵⁴ IIIc4, 143; Vom freien Willen, 67.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Dla IIIc13, 157; Vom freien Willen, 74.

⁵⁷ Vgl. Dla IV1,157 ff.; Vom freien Willen, 74 ff. Erasmus spricht wiederholt von „Erstursache“ und „Zweitursache“ um beides zu unterscheiden.

der zuerst den freien Willen erschaffen, dann ihn auch befreit und geheilt hat.⁵⁸ In einem schönen Bild fasst Erasmus die Synergie von Gnade und menschlichem Willen noch einmal zusammen, indem er der Leserschaft ein Kind vor Augen stellt, das gerade das Laufen gelernt hat. Es vermag nichts ohne die Unterstützung des Vaters, da es fallen würde, wenn er ihm nicht immer wieder unter die Arme griffe. Das ständige Bemühen des Kindes, an der Hand des Vater zu laufen, war für ihn ein sprechendes Gleichnis für die geringe, aber willentliche Mitwirkung des Menschen in seinem ethischen Streben. Das Hauptargument gegen die Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit sah Erasmus dagegen in dem für ihn damit verbundenen Angriff auf die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes.⁵⁹ Wer den freien Willen leugne, schreibe s. E. Gott Grausamkeit und Ungerechtigkeit zu.

Eine bemerkenswerte Passage, die offensichtlich einen Exkurs darstellt, beleuchtet die derzeitige Eskalation zwischen den Reformkräften und den Altgläubigen. Hier erwies sich Erasmus als entschiedener Kirchenkritiker, der mit einigen Ansichten der reformatorischen Bewegung durchaus übereinstimmte, auch wenn er sich dabei selbst als „Moderator“ und als Mittler zwischen den Extremen bezeichnete⁶⁰ und resümierte: „Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“⁶¹ Schließlich fasste Erasmus noch einmal die Gründe seiner Lehre vom freien Willen zusammen. 1. Zurechnung der Sünde an diejenigen, die sich willentlich der Gnade widersetzen; 2. Gott sei von dem Vorwurf der Ungerechtigkeit und der Grausamkeit freizusprechen, weil die Beschuldigung des Menschen zur Entschuldigung Gottes führe; 3. der Ansporn zur sittlichen Verbesserung sollte erhalten bleiben.

2.2. Luther – „Vom geknechteten Willen“ (*De servo arbitrio*) von 1525

Für Luther traf Erasmus mit der Infragestellung seiner Lehre vom unfreien Willen zugleich den Kern seines Verständnisses der göttlichen Rechtfertigung allein aus Gnade. Die Unfreiheit des menschlichen Willens war für den Reformator das unverzichtbare anthropologische Korrelat seiner Gnadenlehre.⁶² Die Argumentation Luthers soll nachfolgend skizziert werden.

Die Schrift über den unfreien Willen (*De servo arbitrio*) folgt in ihrer Argumentationsstruktur den von Erasmus aufgeworfenen theologischen Fragen (u. a. zur Klarheit der Schrift, der Unterscheidung zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott, der Prädestination und der Allwirksamkeit

⁵⁸ Dla IV8, 173; Vom freien Willen, 80.

⁵⁹ Vgl. Dla IV7, 169; Vom freien Willen, 78.

⁶⁰ Vgl. IV 16, 187 f.; Vom freien Willen, 87.

⁶¹ Dla IV16, 189; Vom freien Willen, 87.

⁶² Vgl. F. Hermann, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ders. / P. Koslowski (Hgg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165. Bereits seit 1516 äußerte sich Luther dezierniert zur Unfreiheit des menschlichen Willens.

Gottes). Im Zentrum seiner Ausführungen stehen die Aussagen zur Unfreiheit des menschlichen Willens. Über Augustin hinausgehend ordnete Luther sie nicht allein dem Menschen nach dem Sündenfall zu, sondern interpretierte den grundsätzlich unfreien Willen ontologisch als Folge seiner Geschöpflichkeit.⁶³ Luther sah den Menschen inmitten eines Kampfgebiets zwischen Gott und Satan.⁶⁴ Der Mensch sei weder ein herausragendes Geschöpf im Zentrum alles Geschaffenen, noch sei er durch eine ihm innewohnende neutrale Mitte im Sinne der Vernunft, eines freien Willens oder anderer natürlicher Fähigkeiten besonders ausgezeichnet. Vielmehr sei er gar nicht in der Lage, die Grundrichtung seines Wollen selbst zu bestimmen. Als Veranschaulichung seiner anthropologischen Grundeinsicht der „Fremdbestimmung“ verwandte Luther das berühmt gewordene Bild vom Menschen als Lasttier bzw. Reittier.⁶⁵ Danach gleiche der menschliche Wille einem Lasttier, das von verschiedenen Reitern in seiner Richtung bestimmt wurde. Dieses menschliche Reittier sei entweder von Gott oder vom Teufel geritten und daher völlig unfähig zur eigenen Wahl bzw. Selbstbestimmung. „Der Mensch ist für Luther auf jeden Fall keine stabile, in Freiheit sich selbst bestimmende Substanz und Subsistenz, sondern immer eine passiv bestimmte.“⁶⁶ In hamartologischer Konsequenz ist der menschliche Wille für Luther nach dem Sündenfall seiner Grundrichtung nach unweigerlich von Gott abgewandt. Er ist nach menschlichem Ermessen unumkehrbar durch Selbstsucht (*amor sui*) bestimmt, nicht auf das Gute, sondern auf das Böse gerichtet.

Die Unfähigkeit seine fatale Grundorientierung zu verändern, verdeutlicht die vollständige Unfreiheit des menschlichen Willens, von der keine Anlage und Befähigung, wie etwa die Vernunft als quasi „freie Mitte“ des Menschen ausgenommen ist.⁶⁷ Dabei ist zu beachten, dass Luther in seinen steilen anthropologischen Zuspitzungen stets den Menschen *vor Gott* im Blick hatte, wobei er sich auf die Frage nach dessen Heil konzentrierte und nicht auf seinen Weltbezug. Daher orientierte sich seine Argumentation auch nicht an dem Erfahrungshorizont der Entscheidungsfreiheit in weltlichen Angelegenheiten, sondern ausschließlich in einer explizit theologischen Relation. Für Luther war der freie Wille ausschließlich ein Gottesprädikat und komme dem Menschen nicht zu. „Denn Gott gegenüber kann der Mensch unmöglich als Handelnder in Aktion treten, hier kommt er allein als Empfangender, als Gewirkter, als dem Urteil Ausgesetzt, als bejaht und verworfen in Betracht.“⁶⁸ Soteriologisch zugespitzt

⁶³ Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 185; Hermanni, *Luther*, 170.

⁶⁴ Vgl. Reinhuber, *Glaube*, 46. Vgl. dazu auch den sprechenden Titel der *Luther-Biographie* von H. A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1982.

⁶⁵ Vgl. dazu: WA 18, 635,17–22; E. Maurer, *Der Streit um den freien Willen*, in: *Glaube und Lernen* 21 (2006), 124–135, hier: 128.

⁶⁶ Reinhuber, *Glaube*, 48.

⁶⁷ Vgl. ebd., 45.

⁶⁸ G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, 251.

bedeutete die Willensfreiheit für Luther die Infragestellung des Heilswerks Christi.⁶⁹

Mit seiner Lehre vom unfreien Willen bestritt Luther also nicht, das Vorhandensein einer abgeleiteten menschlichen Freiheit, die es dem Menschen – abgesehen von der Bestimmung seiner Grundrichtung und von Fragen der Gotteserkenntnis sowie der Erlösung – ermöglichte, sein Handeln in besonderen Bereichen selbst zu bestimmen.⁷⁰ Die Freiheit des Menschen sei aber dadurch begrenzt, dass er innerhalb der Grundrichtung seines Wollens über Wahlmöglichkeiten (z. B. hinsichtlich Beruf, Familie, Handlungsalternativen) verfüge. Dieser Spielraum einer relativen Freiheit wird von Luther durchaus konzidiert.⁷¹ Damit erschöpfte sich für Luther aber die Potenzialität der Willensfreiheit, die alles andere als autonom vorzustellen sei. Die Schrift vom unfreien Willen schließt mit einer schroffen Absage an einen weiteren Diskurs mit dem Humanisten.

3. Erasmus und die Toleranz

Die Breite der Wirkungsgeschichte dieser berühmten Auseinandersetzung um die Willensfreiheit zwischen Luther und Erasmus ist hier nicht darstellbar. Es lassen sich Grundpositionen erkennen, denen zufolge gerade die Anhänger der erasmischen Konzeption der Willensfreiheit und Irenek sich in der Folgezeit dezidiert als Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit erwiesen. Erasmus selbst hat sich in verschiedenen Korrespondenzen wiederholt für eine Toleranz gegenüber Andersgläubigen eingesetzt und dies auch auf die beginnende Reformation bezogen.⁷² Allerdings muss dabei einschränkend festgehalten werden, dass sich in seinem Oeuvre nur Spuren und einzelne Aussagen in dieser Frage finden lassen. Es ist aber davon auszugehen, dass seine theologischen Grundeinsichten zur christlichen Lehre und Ethik einen weit größeren Einfluss auf die Entwicklung der religiösen Toleranz ausübten und ihr den Weg ebneten.

Für Erasmus war die Kirche eine Gemeinschaft, die allein auf Christus ausgerichtet ist und durch seine Liebe bestimmt wird. Er kritisierte daher jede Machtentfaltung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die gemäß dem christozentrischen Grundansatz seiner Theologie nur dem einen Herrn und Meister Jesus Christus zustehe,⁷³ und plädierte in seinen Schriften für einen einfachen Glauben, der sich auf das Wesentliche beschränken sollte. Ausgehend von der alles Verstehen umfassenden und zugleich transzendierenden

⁶⁹ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 45.

⁷⁰ Vgl. *Hermann*, Luther, 174 f.

⁷¹ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 67 ff.

⁷² Vgl. *C. Augustijn*, Erasmus von Rotterdam, Leben. Werk. Wirkung, München 1986, 136–150; *J. Lecler*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, 192 ff.

⁷³ Vgl. *C. Augustijn*, The Ecclesiology of Erasmus, in: *J. Coppens* (Hg.), *Scrinium Erasmianum*, Bd. II, Leiden 1969, 142.

Einheit in Christus war ihm jeder Dogmatismus fremd, was sich in seinem Bedauern über die ständigen Lehrstreitigkeiten zwischen den Christen ausdrückte. Der christliche Glaube sollte auf eine überschaubare Zahl fundamentaler Lehren reduziert werden, deren Formulierung einer Kommission von Gelehrten übertragen werden könne, um ein Glaubensformular zu verfassen, das die elementarsten Artikel des christlichen Glaubens enthielte.⁷⁴ Diese christologische Reduktion (*christiana philosophia*) sollte zur Verständigung zwischen abweichenden Glaubensrichtungen beitragen. Angeleitet durch das von ihm propagierte Ideal der Nachfolge und der Innerlichkeit, dem die christlichen Verhaltensweisen der Duldsamkeit, Irenik und Brüderlichkeit entsprachen, lehnte er die Verfolgung Andersdenkender ab.

Diese humanistische Toleranzkonzeption, die besonders von Erasmus profiliert wurde, bestand aus folgenden Elementen: Duldung abweichender religiöser Meinungen, eine auf die Praxis angewendete Nachfolgeethik (*Imitatio Christi*) bezogen auf die Grundanliegen des christlichen Glaubens und schließlich die Belehrung Andersgläubiger aus Nächstenliebe, die sich mit der Hoffnung auf einen Konsens verband, der in der christlichen Ethik verortet wurde.⁷⁵ Besonders die Reduktion christlicher Dogmen auf einige alle Christen verbindenden Grundlehren des Evangeliums galt Erasmus als probates Mittel zur Herstellung der Einheit und der friedlichen Koexistenz aller Christen, die eine Verfolgung Andersdenkender durch eine solche Verständigung überflüssig mache. Eine expansive Definition von Häresie durch eine immer differenziertere Lehrbildung führe dagegen zu einer absurden „Ketzerjagd“.⁷⁶ Durch diese Toleranzkonzeption wurde Erasmus ein Vorbild für viele Humanisten, die seine Gedanken aufgriffen.

Seiner anthropologischen Grundlage der Ebenbildlichkeit des Menschen wussten sich namhafte Vorkämpfer/innen der Glaubens- und Gewissensfreiheit verpflichtet. Hier erscheint es evident, dass dieses Menschenbild, das die geschöpfliche Würde des Menschen besonders profilierte, für die Toleranzforderung Erkenntnis leitend war.

Um der erasmischen Toleranzkonzeption gerecht zu werden, muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass er jeden radikalen Dissens, der die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellte, scharf verurteilte und obrigkeitliche Maßnahmen einschließlich der Todesstrafe durchaus befürwortete.⁷⁷ Die Grenzen seiner Toleranzforderung zeigt auch seine dezidierte „Judenfeindschaft“, die sich in seinen Werken durchgängig nachweisen lässt.⁷⁸ Die

⁷⁴ Vgl. J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, 203; vgl. H. R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: H. Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 461.

⁷⁵ Vgl. Guggisberg, *Castellio*, 96.

⁷⁶ Vgl. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 139.

⁷⁷ Vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 71.

⁷⁸ Vgl. G. Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen 1969. In einem Schreiben von 1516/17 lobt er Frankreich, da „es allein von Häretikern und böhmischen Schisma-

erasmische Toleranzbegründung fand ihre Grenze im intendierten Ziel der christlichen Einheit. Andersgläubigen sollte zwar in Liebe und Sanftmut begegnet werden, um sie von der christlichen Wahrheit zu überzeugen und letztlich in die Einheit des Leibes Christi zu rufen, der sie schon immer angehören. Einen eigenen Anteil an der Wahrheit konnte Erasmus in anderen Religionen jedoch nicht erkennen.

3.1. Konsequenzen – Die Lehre vom freien Willen und das Plädoyer für Toleranz

Viele evangelische Theologen und Theologinnen haben Luther in seiner konsequenten Lehre über den unfreien Willen die Gefolgschaft verweigert. Bereits sein engster Mitarbeiter, Mitreformer und Freund Philipp Melancthon entwickelte über einige Stadien hinweg eine differenzierte Sicht zur menschlichen Willensfreiheit und attestierte dem Menschen die Freiheit, das allgemeine Gnadengebot Gottes anzunehmen oder abzulehnen. Melancthon konzentrierte seine Lehre vom freien Willen auf den gerechtfertigten Sünder, der durch den Geist auch in Bezug auf seinen Willen befreit sei, so dass er der Heiligung Raum geben könne. Dieser Ansicht schloss sich die evangelische Theologie mehrheitlich an.⁷⁹

3.1.1. Sebastian Castellio

Ich wende mich nun einem Vorkämpfer für Gewissensfreiheit zu, dem bis auf wenige Spezialisten im deutschsprachigen Raum bisher nur wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde und dessen wichtigste Werke bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht ediert wurden.⁸⁰ Nach Hans R. Guggisberg war Castellio der erste Theologe, der sich systematisch mit der Begründung von Duldsamkeit und Toleranz befasste.⁸¹ Er wird in jüngerer Zeit gemeinsam mit anderen Protagonisten als Vordenker jener toleranten Haltung gewürdigt, die eine „Trennung von kirchlicher Autorität und individueller Religiosität bzw. dem je eigenen Gewissen einerseits und die Trennung von weltlicher

tikern, von Juden und halbjüdischen Marranen (semiudeis Maranis) frei sei und nicht an die Türkei grenze.“ (Ebd., 6.)

⁷⁹ Vgl. W. Matz, *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons*, Göttingen 2001, 132 ff. „Aber in seinem Bemühen um Plausibilität bleibt Melancthon nicht bei Luthers Aussage vom *servum arbitrium* aus dem Streit mit Erasmus stehen, sondern spricht schließlich in Aufnahme metaphysisch-psychologischer Kategorien von der *voluntas* als *causa materialis* in Rechtfertigung und Heiligung, wobei er von dem befreiten Willen redet, der vom Heiligen Geist als *causa efficiens* bewegt wird.“ (Ebd., 251.); *Hermann*, Luther oder Erasmus, 165 f.

⁸⁰ Vgl. H.-R. Schwab, „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“: Sebastian Castellio, in: N. Brieskorn / M. Riedener (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Stuttgart 2003, 55; vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 88.

⁸¹ Vgl. H. R. Guggisberg, *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart 1984, 64.

und religiöser Autorität andererseits⁸² präfigurierten und konzeptionell entwickelten.

Sebastian Castellio (1515–1563) – eigentlich Sebastien Chastillon oder Châteillon – wirkte als humanistischer Gelehrter und Philologe für alte Sprachen in Straßburg, Genf und Basel.⁸³ Er verfasste zwei Bibelübersetzungen in französischer und lateinischer Sprache sowie Lehrbücher zur Einführung in den Lateinunterricht. Besondere Aufmerksamkeit gebührt seiner „Ketzerschrift“⁸⁴ von 1554, die als „Markstein in der Geschichte der Toleranzforschung und Religionsfreiheit“⁸⁵ gilt. Anlass für ihre Abfassung war die Verurteilung Servets, eines spanischen Arztes, der die Lehre der Trinität in Frage gestellt hatte, und am 23. Oktober 1553 in Genf mit ausdrücklicher Billigung und Beteiligung Calvins als Ketzler hingerichtet wurde.⁸⁶ Castellio, seit 1553 Professor für die griechische Sprache an der Universität Basel, eröffnete mit seinem anonymen Traktat gegen die Ketzerverfolgung einen jahrelangen „Streitschriftenkrieg“ mit Theodor Beza sowie mit Johannes Calvin, in dessen Verlauf er mehrere Schriften zur Begründung seiner Forderung nach Toleranz und Abwehr religiöser Verfolgung darlegte.⁸⁷ Castellio stellte in seiner „Ketzerschrift“ unter dem Pseudonym Martinus Bellius eine Sammlung frühchristlicher Autoren und Auszüge aus zeitgenössischen Werken der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegen die Ketzerverfolgung zusammen.⁸⁸ In dieser Aufzählung sind auch zwei Auszüge aus Schriften von Erasmus enthalten, in denen sich der Humanistenfürst gegen eine Verfolgung von im Glauben Irrenden ausspricht.

In einem einleitenden Kapitel und zwei abschließenden Abhandlungen griff Castellio unter den ebenfalls pseudonymen Autorennamen Jörg Kleinberg und Basilius Monfort seine Kritik an der Verfolgung von Häretikern ein weiteres Mal auf und begründete sein theologisches Plädoyer für Duldsamkeit und Irenik.

⁸² R. Forst, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M./New York 2000, 11.

⁸³ Vgl. zur Biographie H. R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997. Castellio latinisierte seinen Namen wie viele Humanisten.

⁸⁴ „De haereticis, an sint persequendi“, Magdeburg [i. e. Basel], 1554; „De haereticis an sint persequendi“, *Reproduction en facsimilé de l'édition de 1554, avec une introduction de Sape van der Wouede, Genf 1954*. Vgl. zur englischen Übersetzung und Kommentierung: R. H. Bainton, *Concerning Heretics*, New York 1935.

⁸⁵ Guggisberg, Castellio, 89.

⁸⁶ Vgl. H. A. Oberman, *Zwei Reformationen. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt*, Berlin 2003, 212 ff. „In Übereinstimmung mit seiner [= Calvins] Auslegung der Heiligen Schrift wurde Servet wie ein Tumor chirurgisch aus dem christlichen Leib entfernt, um zu verhindern, dass er sich im Rest des Körpers ausbreitete, und um dem Verderben der Kirche vorzubeugen, die einst zum mittelalterlichen Katholizismus geführt hatte.“ (Ebd., 215.)

⁸⁷ Vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 86.

⁸⁸ Vgl. Guggisberg, Castellio, 89 ff.; *ders.*, *Wandel*, 463 f.; zur Autorenschaft vgl. Bainton, *Concerning Heretics*, 5 ff.

Überblickt man die Ausführungen Castellios in seinen verschiedenen Veröffentlichungen zur „Ketzerverfolgung“ sind die Elemente seines Plädoyers für Glaubensfreiheit und Toleranz in sich konsistent und lassen sich unter folgenden Themen zusammenfassen: 1. Reduktion auf die Grundlehren der Schrift; 2. Vorrangigkeit der Ethik; 3. Der eschatologische Vorbehalt dargelegt anhand des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–30); 4. Willensfreiheit

3.1.1.1. *Einigkeit im Hauptstück – Reduktion auf die Grundlehren der Bibel*

Erasmus beeinflusste Castellio, der ebenfalls den einfachen Christusglauben und eine christusgemäße Lebensführung von den für ihn zweitrangigen theologischen Fragen unterschied, wozu er auch den Streit um den freien Willen zählte.⁸⁹ Die Unterscheidung zwischen dem entscheidenden christologischen Grundbekenntnis und der Zweitrangigkeit anderer Lehrfragen übertrug er sowohl auf das Taufverständnis als auch auf die Abendmahlslehre, wobei er eine Pluralität und Tiefe des Dissenses für tolerierbar hielt.⁹⁰

Diesem Duktus folgen auch seine bibelkritischen Einlassungen zu „dunklen“ bzw. mehrdeutigen Stellen in der Schrift, die nur zu Konflikten und Streitigkeiten unter den Christen beitragen.⁹¹ Die Auslegungsvielfalt und die hermeneutische Mehrdeutigkeit der Bibel sollte anerkannt und nicht länger zum Vorwand für eine religiöse Verfolgung Andersdenkender herhalten. Wie bei Erasmus avisierte auch Castellio den Konsens der Christen in Frieden und Liebe.

3.1.1.2. *Vorrangigkeit der Ethik*

Neben der Entdogmatisierung, Vereinfachung und Bibelkritik steht bei Castellio deutlich die Ethisierung und Prävalenz des Lebens vor der Lehre im Vordergrund seiner theologischen Ausführungen. Allerdings begründete er diese ethische Konsequenz mit der repressiven Situation religiöser Dissidenten. Wer fromm sei und ernsthaft nach den Weisungen Gottes lebe, der müsse nach seiner Auffassung in diesen Zeiten unausweichlich mit Verfolgung rechnen,⁹² was auch im Rückblick auf die Kirchengeschichte

⁸⁹ Vgl. *Castellio*, Von Ketzeren, Fol. 3r: „Man hat nicht groß nachfrag vò wegê wie mâ zû Christo moeg kommen / das ist / vò Besserüg des lebens / sonder mann disputiert nun / wie es umb Christo stande / und was er thueye / wo er yetz sein statt habe / was er handle / wie er sitze zûr rechten des vatters [...] und von dingen welche ding zwar gar groß sind / unnd zû seiner zeyt auch erkannt sollen werden. Aber zûm anfang Christliches lebens das ist zûm glauben / durch den man mueß selig werden / und den (wann man die wahrheit sagen wil) die welt / die man lehren soll / nicht hat / sind sye nit so gar notwêdig zû erkennen (sittenmal on erkanntnus solcher dingê / die zoller unnd hueren sind saelig worden)“.

⁹⁰ Vgl. ebd., Fol. 5r–5v.

⁹¹ Vgl. *Schwab*, Castellio, 60.

⁹² Vgl. *Castellio*, Von Ketzeren, Fol. 8r: „aber wann die frommen ans liecht kommen / so finden sye allweg jre verfolger.“

hinreichend deutlich werde. Mit dieser negativen Geschichtsschau verband sich eine radikale Zeitkritik, die gerade die Reformation einbezog, die nach einer Phase der Verfolgung aufgrund eigener Machtfülle nun ihrerseits zur Verfolgung Andersgläubiger übergegangen sei. Die Rechtfertigung vollendete sich für Castellio erst in der Heiligung. Diese Prävalenz der Ethik vor der Dogmatik hielt er für eine gute Basis des Ausgleichs zwischen den Christen.

3.1.1.3. *Eschatologischer Horizont*

Ein wichtiger Gesichtspunkt Castellios betrifft die Relevanz der Eschatologie, die er in seinem Traktat mehrfach herausstellte und mit der er auch die lateinische Fassung beschloss.⁹³ Christen sollten nicht vor der Zeit richten, da Christus allein das Urteil zustehe, auch darüber, wer Häretiker sei und wer nicht. „O jr Fürsten / thuend die augen auff / unnd achtens nitt so ring menschen bluet vergiessen / besonders in religions sachen / dann wer richtet on barmhertzigkeit / dem wirdt es auch also erghon / wann er gericht wirdt.“⁹⁴ In diesem Zusammenhang findet auch die mehrfache Interpretation des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen Erwähnung (Mt 13, 24–20), was Guggisberg als ein weiteres Hauptmotiv der humanistisch geprägten Forderung nach Toleranz deutet.⁹⁵

Ganz im Sinne Castellios waren die eindeutige Verwerfung des Glaubenszwangs, der Todesstrafe für Häretiker und der Hinweis auf das eschatologische Gericht Christi, dem das endgültige Urteil über die wahren Häretiker vorbehalten bleibe.

3.1.1.4. *Willensfreiheit*

Castellio bekannte sich unter Rückbezug auf Erasmus zur Willensfreiheit des Menschen, obwohl er in der anthropologischen Begründung weit über sein humanistischen Vorbild hinausging.⁹⁶ Seine diesbezügliche Haltung, die er zuerst in einem Kommentar zum Römerbrief darlegte, führte ihn in weitere Konflikte mit Calvin, der eine konsequente Prädestinationslehre (doppelte Prädestination zum Heil und zum Unheil) vertrat, und der Basler Zensurbehörde. In weiteren Schriften Castellios zur Begründung der Toleranz, die er gegen Theodor Beza, den Reformator in Lausanne, richtete, verteidigte er auch Erasmus und seine irenische Haltung gegenüber Dissidenten.⁹⁷ Castellio konnte sich jedoch auch positiv auf Luther beziehen, dessen Bild er gegenüber seinem reformatorischen Gegner geradezu idealisierte. Nur im Blick auf die Lehre vom unfreien Willen distanzierte er sich offen

⁹³ Vgl. *Guggisberg*, Castellio, 101 (unter Bezugnahme auf 1 Kor 4, 5).

⁹⁴ *Castellio*, *Von Ketzern*, Fol. 9v.

⁹⁵ Vgl. *Guggisberg*, Castellio, 98.

⁹⁶ Vgl. ebd., 112.

⁹⁷ Vgl. ebd., 122 ff.

vom Wittenberger Reformator. „Wenn Castellio Luther kritisierte – was selten geschah –, blickte er auf ihn mit den Augen des Erasmus.“⁹⁸

Die wichtigsten Aussagen über die Willensfreiheit finden sich im theologischen Hauptwerk Castellios, den „Vier Dialogen“, die 1558 oder auch etwas früher verfasst wurden. Darin setzt er sich in erster Linie kritisch mit Calvins Prädestinationslehre auseinander.⁹⁹ Castellio sah die Vernunft von der Sünde nicht beeinträchtigt oder korrumpiert, sondern als für alle Menschen vorhandene Quelle der Erkenntnis, auch der Gotteserkenntnis. „Wohl gibt es für Castellio in der Schrift Wahrheiten, die über der Vernunft stehen, aber es gibt keine, die ihr widersprechen.“¹⁰⁰

In seinem letzten Werk „De arte dubitandi“ (= die Kunst des Zweifelns) führte Castellio zur Willensfreiheit aus, dass der Glaube kein Geschenk Gottes sei. Vielmehr könnten die Menschen auf natürliche Weise und als freie Reaktion auf die Verkündigung des Evangeliums zum Glauben an Gott gelangen.¹⁰¹ Sie seien in der Lage, das Angebot Gottes in Freiheit anzunehmen oder abzulehnen. Darüber hinausgehend führte die Sünde nach Castellio auch nicht zur Lähmung des freien Willens wie bei Erasmus und anderen christlichen Autoren. Der Mensch als Geschöpf Gottes hat und behält die Kraft, die Sünde zu überwinden. Dabei zog Castellio in seiner Argumentation auch Christus als Vorbild heran, der nichts getan habe, was gegen die Vernunft gerichtet sei.¹⁰² Christus, der Logos, sei mit der menschlichen Vernunft geradezu eins. Sie avancierte für Castellio zum Maßstab der christlichen Lehre, der Bibelauslegung und auch des rechten Verhältnisses zu Dogmen und Traditionen. Als Konsequenz vertrat er eine effektive Rechtfertigungslehre, die eine stufenweise Vervollkommnung des Menschen in der Heiligung vorsah.

Insgesamt lässt sich für Castellio ein überaus optimistisches Menschenbild feststellen, vor allem im Blick auf den an Christus Glaubenden. Die lutherische Lehre vom Menschen als „simul iustus et peccator“ blieb ihm dagegen fremd. Die reformatorische Lehre von der Unfähigkeit des Menschen, das Gute zu wollen und zu wirken, lehnte er entschieden ab.¹⁰³

3.2. Weitere Protagonisten der Toleranz in der Frühen Neuzeit

Es nicht verwunderlich, dass sich die Repräsentanten der nicht-anerkannten christlichen Minderheiten vehement für Religionsfreiheit einsetzten.¹⁰⁴

⁹⁸ Guggisberg, ebd., 141.

⁹⁹ Vgl. ebd., 238.

¹⁰⁰ Guggisberg, Toleranz, 64.

¹⁰¹ Vgl. Guggisberg, Castellio, 257.

¹⁰² Vgl. G. A. Benrath, Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus, in: C. Andresen / A. M. Ritter (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1998, 42.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. W. Grossmann, Religious Toleration in Germany, 1684–1750, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, 116 f.: „In their religious ideas and life styles

Das Täuferturn forderte seit seiner Entstehung 1525, die Religion von obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen zu befreien.¹⁰⁵

3.2.1. Balthasar Hubmaier

Gegen die gewaltsame Verfolgung von Häretikern wandte sich der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern“ aus dem Jahr 1524.¹⁰⁶ Anlass war die drohende Verfolgung der noch jungen reformatorischen Bewegung in Waldshut durch die habsburgische Herrschaft, der Hubmaier als führender Geistlicher vorstand.¹⁰⁷ Seine Auslieferung wurde von der österreichischen Seite sowohl von der Stadt Waldshut als auch von Schaffhausen gefordert, in das er zwischenzeitlich geflohen war. In dieser brisanten Situation setzte sich Hubmaier, der selbst als Ketzler verfeimt wurde, in 36 knapp formulierten Artikeln mit der Ketzerverfolgung auseinander.

Darin rief er zur liebevollen Belehrung der Ketzler auf: „Welche söllich sind, sol man mit hailigen kuntschaften, nit zänckisch sonder senfftlich überwinden [...]“¹⁰⁸ Der christlichen Kirche angemessen sei ein Umgang mit Ketzern, der auf biblische Unterweisung setzte und letztlich auch, wenn die Ketzler im Irrtum beharrten, nur die Abgrenzung von ihnen bzw. die Meidung praktizierte, aber keine gewaltsame Verfolgung. Die Kirche sei gehalten, Irrtum zwar zu benennen und kontinuierlich zu bekämpfen, aber in der Perspektive des endzeitlichen Gerichts letztlich zu dulden. Mit ganzer Schärfe verurteilte Hubmaier in diesem Zusammenhang die Todesstrafe für Ketzler durch Verbrennen. Als biblische Belegstelle zog er, wie so oft in der Frage nach einem rechten Umgang mit Häresie, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen heran.¹⁰⁹ „So volgt nun das die ketzermayster die allergrösten ketzer sind, in dem das sy wider Christus leer vnd exempel die ketzer in das feür verurteilen vnd vor der zeyt der ärnd außrauffend den waitzen zû samt dem vnkraut.“¹¹⁰

Hubmaier erweiterte diese von Christi Vorbild abgeleitete Duldsamkeit gegenüber Ketzern sogar über den christlichen Bereich hinaus. „Aber ain Türck oder ketzer wirt von unserm tûn weder mit dem schwert noch feür überwunden, sonder allain mit geduldt vnd schreyen, vnd so wir den dultigen das gricht gottes erwartend.“¹¹¹ Er warnte die Kirche davor, sich

its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesman for religious toleration.“

¹⁰⁵ Vgl. H. S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 112 f.

¹⁰⁶ B. Hubmaier, Von Ketzern und ihren Verbrennern, Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IX, hg. v. G. Westin / T. Bergsten, Gütersloh 1962, 95–100.

¹⁰⁷ Vgl. T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961, 121.

¹⁰⁸ Hubmaier, Von Ketzern, 96.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 97.

¹¹⁰ Ebd., 98 (Artikel 13).

¹¹¹ Ebd. (Artikel 16).

mit der Übertragung der Verfolgung an die weltliche Macht zu exkulpieren und aus der Verantwortung zu ziehen. Die Rechtsgewalt und Funktion der Obrigkeit beschränkte er nach Röm 13, 4 vielmehr konsequent auf die Sanktionierung weltlicher Straftäter, sprach ihr aber zugleich das Recht ab, im geistlichen Bereich zu urteilen. Seine Verwerfung der Ketzerverfolgung durch die Kirche kulminierte in der Aussage, dass das gewaltsame Vorgehen gegen Dissidenten mit der Verleugnung Christi gleichzusetzen sei, als deren Urheber er den Teufel nannte.¹¹² In der Forschung wird diese Schrift als ein frühes Zeugnis für religiös motivierte Toleranz gewertet.¹¹³

Der erasmische Einfluss auf die Theologie Hubmaiers lässt sich vielfach nachweisen. Besonders im Blick auf die Anthropologie und die Lehre von der Willensfreiheit zeigen sich deutliche Analogien.¹¹⁴ Hubmaier äußerte sich 1527 in zwei eigenen Schriften zur Willensfreiheit, wobei er sich direkt auf den Streit zwischen Luther und Erasmus bezog.¹¹⁵ Der Täufertheologe kritisierte dabei vor allem die mangelnde Heiligung, die sich aus einer Rezeption der lutherischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre im einfachen Volk ergebe.¹¹⁶

Hubmaier vertrat besonders in seiner ersten Schrift ein trichotomisches Menschenbild, das er anhand der Schöpfungsgeschichte und anderer biblischer Belege herausarbeitete. Ausgangspunkt seiner Lehre von der Willensfreiheit war die schöpfungsgemäße Ausstattung des Menschen mit Geist, Seele und Leib, die vor dem Sündenfall alle „[...] gantz frey, gûts oder böses, leben oder tod, himel oder hellen zû erwölen. Also gût vnd fey seind sy auch in der erkantnuß, im wollen vnd volbringen des gûttens vnd bösens, anfanglich von Got gemacht worden [...]“.¹¹⁷ Er unterschied aufgrund dieser biblischen Beweisführung drei verschiedene Willenskräfte im Menschen: den Willen des Fleisches, der Seele und des Geistes.¹¹⁸ Nach dem Sündenfall sei die ursprüngliche Wahlfreiheit des Menschen bezogen auf das nun sterbliche Fleisch und die durch die Sünde verwundete Seele verloren gegangen. „Der Geist aber des menschens der ist auch vor, in vnnd nach dem fal auffrichtig, gantz vnnd gût gelibenn.“¹¹⁹ In gleicher Weise fasste er seine Ausführungen des ersten Abschnitts zusammen: „Auch das bayde fleisch vnd seel verseeret vnd hart verwundet seyend. Allain der geist hatt sein erbgerichtigkait, in der er erstlich erschaffen, erhalten.“¹²⁰

¹¹² Vgl. ebd., 99 (Artikel 28).

¹¹³ Vgl. C. Windhorst, Art. „Balthasar Hubmaier“, in: TRE 15, 611 ff.

¹¹⁴ Vgl. H. G. Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999, 78 f.

¹¹⁵ Vgl. B. Hubmaier, Von der Freiheit des Willens, QGT IX, 380–397; B. Hubmaier, Das andere Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen, QGT IX, 400–431.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 381.

¹¹⁷ Ebd., 385.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 383.

¹¹⁹ Ebd., 386.

¹²⁰ Ebd., 389.

Hier wird der Gegensatz zu Luthers Lehre von der totalen Sündhaftigkeit des Menschen, von dem kein anthropologischer Bestandteil ausgenommen ist, besonders deutlich.¹²¹ Für Hubmaier galt auch für den Menschen nach dem Sündenfall, dass die „Bildung Gottes, oder sein angeystung [= Anhauchung]“ noch vorhanden und nicht ausgelöscht sei.¹²² Aus dieser schöpfungsgemäßen Disposition, die auch durch die Sünde nicht gänzlich verloren gegangen sei, folgte er: „Daher khumbt die Conscientz vnd gwissen in den Juden, Hayden vnd Christen [...]“.¹²³

Er insistierte auf einer effektiven Rechtfertigungslehre (Wiedergeburt), wonach durch Christi Heilstat nicht nur der Geist, sondern auch die Seele wieder im Stande sei, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden¹²⁴ „Yetz hat sy ir verlorne freyhait wider erlangt, mag nun frey vnd willigklich dem Geyst gehorsamen vnd das gût wöllen vnnd erwelen, als wol als da sy noch im Paradeiß was.“¹²⁵ Die Freiheit des Willens, die, auf die Seele bezogen, nach dem Sündenfall verloren gegangen war, ist durch Jesus Christus wieder hergestellt worden. Ein Zwiespalt im gerechtfertigten Sünder bleibe jedoch bestehen, weil die Seele zwischen dem Willen des Fleisches und des Geistes hin- und her gerissen werde. Hubmaier lehnte die lutherische Lehre vom unfreien Willen vehement ab, da sie unter der Perspektive der Prädestination Gott als Tyrannen erscheinen lasse, der für etwas strafe und verdamme, wofür der Mensch nicht verantwortlich sei.¹²⁶

In seiner zweiten Schrift über die Willensfreiheit wiederholte und vertiefte er einige zuvor bereits biblisch belegte Positionen. Hubmaier verwandte dabei Erasmus' Schrift über den freien Willen als literarische Vorlage und eröffnete seine Beweisführung wie Erasmus mit einem Zitat aus Jes Sir 15, 14–17.¹²⁷ Es lassen sich vielfältige weitere biblische Parallelstellen nachweisen, die Hubmaier von Erasmus übernahm. Gleiches gilt für die Auslegung des Schriftbeweis, den er z. T. wörtlich übernahm bzw. paraphrasierte.¹²⁸

In ganzer Schärfe stellte er die aus seiner Sicht fatalen Auswirkungen der Lehre vom unfreien Willen für das Gottesbild heraus.

„Das wer ye ain tückhischer Gott, der alle menschen zû ainem abentmal beriefen ließ vnd yederman sein barmhertzighait mit hohem ernst anbütte, vnd were doch nit sein will, das sy khumen solten. Das were ye ain falscher Gott, der do sagt mit mund: Khumm her, vnd gedecht haymlich im hertzen: Bleyb dort. Das were ain vntreüer Gott, der dem menschen offentlich gnad geb vnd

¹²¹ Vgl. Tanneberger, Vorstellung, 82.

¹²² Hubmaier, Christliche Lehrtafel, QGT IX, 322.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Hubmaier, Freiheit des Willens, 390.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd., 396.

¹²⁷ Vgl. ebd., 402.

¹²⁸ Vgl. zu Mt 23, 37: ebd., 408; Dla IIb1, 73 f.

beklaydet jn mit ainem neuenn rockh, aber haymlich so neme er jm den selben widerumb vnnnd berayttet vber jn die hellen.¹²⁹

Die Stoßrichtung seiner Argumentation zugunsten des freien Willens behaftet den Menschen bei seiner Verantwortung, als durch die Gnade Gottes befreites Wesen, das Gute zu tun. „In den Articklen, so den glauben berierend vnd die liebe, seind wir sicher vnd gewiß, welhen tayl Gott von vns haben welle.“¹³⁰ Der freie Wille entscheidet letztlich über die Annahme oder Ablehnung der Gotteskindschaft, die allen Menschen angeboten werde.

Gleichzeitig warnte Hubmaier – wahrscheinlich im Blick auf Luthers Aussagen zum verborgenen Gott – davor, das Geheimnis Gottes und seine Erwählung ergründen zu wollen. Er unterschied strikt zwischen dem offenbaren Willen Gottes, der sich in der Schrift deutlich zeige, und dem verborgenen Willen Gottes, der dem Menschen vorenthalten bleibe und daher auch nicht theologisch erörterbar sei. Hubmaier hielt die Lehre vom unfreien Willen für eine aus mangelnder Schrifterkenntnis entstandene „Halbwahrheit“, die nur zu Streit und Verwirrung führe. Hubmaiers Plädoyer gegen den Glaubenszwang war also eng mit seiner biblisch begründeten Anthropologie verbunden, die von der Willensfreiheit des Menschen ausging.

3.2.2. Hans Denck (ca. 1500–1527) und Caspar von Schwenckfeld (1489–1561)

Ein weiterer ausgesprochen origineller und von der Mystik geprägter täuferischer Theologe, der sich zur Toleranz in Glaubensfragen äußerte, war Hans Denck.¹³¹ Sein Weg war durch vielfältige biografische Brüche gekennzeichnet, die sich aus Konflikten mit etablierten reformatorischen Theologen und von ihnen beeinflussten Obrigkeiten ergaben. Sein erzwungenes Dissidentenleben führte ihn über Ingolstadt, Basel, Nürnberg, St. Gallen, Augsburg, Straßburg, Worms bis nach Basel, wo er 1527 starb.

Im Zentrum seines Werkes, das aufgrund seines unsten Lebens und frühen Todes nur wenige grundlegende Schriften umfasst, steht die Lehre von der Immanenz Gottes in allen Menschen, ja in aller Kreatur.¹³² Jeder einzelne Mensch habe durch die Schöpfung in dem Sinne Anteil an der göttlichen Natur, dass Gott durch das „innere Wort“ in jedem Menschen präsent sei. Als bedeutende Quelle für die Ausbildung dieses Verständnisses einer bleibenden ontologischen Relation zwischen Gott und Mensch wird von der Forschung zurecht die Mystik benannt.¹³³ Im Heilsprozess

¹²⁹ Hubmaier, Büchlein von der Freiwilligkeit, 411.

¹³⁰ Ebd., 413.

¹³¹ Zur Biographie vgl. W. O. Packull, Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, 51–59; ders., Art. „Hans Denck“, in: TRE 8, 488–490.

¹³² Vgl. Packull, Denck, 56; Tanneberger, Vorstellung, 121 ff.; M. Gockel, A Reformer's Dissent from Lutheranism: Reconsidering the Theology of Hans Denck (ca. 1500–1527), in: ARG 91 (2000), 135.

¹³³ Vgl. Tanneberger, Vorstellung, 123. Tanneberger nennt den Einfluss von Tauler, der Theologie Deutsch und von Meister Eckhart.

verfügte der Mensch nach Denck über einen freien Willen, sich dem Willen Gottes zu unterstellen oder dies zu verweigern. Die Willensfreiheit leitet sich demnach aus Dencks Gottesvorstellung ab, wonach es Gottes Größe und Souveränität entspricht, seinen Willen nicht mit Gewalt oder Macht durchzusetzen. Daher lässt Gott die freie Entscheidung des Menschen zu, die allerdings nicht unabhängig vom unablässigen Wirken des „inneren Wortes“, der Präsenz Gottes, zu verstehen sei, die im Menschen alles wirke und umfasse.

Überblickt man die Schriften Dencks, so wird deutlich, dass das Leitmotiv seiner Theologie die wahre Liebe zwischen Gott und Mensch und davon abgeleitet zwischen Mensch und Mitmensch ist. Die wahrhaftige Liebe war für ihn nach 1 Joh 4, 16b das Gottesprädikat schlechthin und verwirklicht sich in der Liebe, die Christus als Sohn Gottes in vollkommener Weise gelebt und gelehrt hat. Christus wird so zum Vorbild, dem die Gläubigen in konsequenter Nachfolge zu entsprechen suchten. Nachfolge und Nächstenliebe galten Denck als genuiner Ausdruck der vorgegebenen spirituellen Beziehung zu Gott. Durch das „innere Wort“ gelange Gottes Liebe in die Personenmitte des Menschen und vereinige sich dort mit seinem Ursprung, wenn der Mensch nach dem Vorbild Christi lebe. Der Mensch werde so durch die Liebe Gottes „[...] gantz vergottet und Gott in im vermensch.“¹³⁴ Die soteriologische Bedeutung Jesu Christi verlagert sich daher von seinem stellvertretenden Kreuzestod auf seine Lebens- und Leidensgeschichte als Paradigma für das christliche Leben. Die Konzentration auf die Liebe als Ausweis authentischen Glaubens führte gleichzeitig zur Entdogmatisierung und zur Relativierung der kirchlichen Heilmittel und Institutionen.¹³⁵

Für unsere Thematik ist die Auswirkung dieser anthropologischen Konzeption auf die Frage nach der Toleranz entscheidend. Denck betrachtete jeden Menschen durch das innere Wort als unmittelbar mit Gott verbunden an. Diese in der Schöpfung angelegte Beziehung zu Gott war nach seiner Auffassung auch durch die Sünde nie verloren gegangen, sondern wurde lediglich seitens des Menschen ignoriert. „Dencks humanistische Würdigung seiner Mitmenschen war so gesehen eine Konsequenz seines Glaubens, wonach jedermann das Bild Gottes und die Offenbarung in sich trägt.“¹³⁶ Die Gegenwart Gottes in jedem Menschen verbürgte für ihn dessen unverlierbare Würde.

Daher plädierte Denck für einen Konsens im Glauben, der auf Streitigkeiten in „äußerlichen Dingen“ verzichtete. In seiner letzten Schrift leuchtet diese irenische Grundstimmung auf, die sich wie Erasmus und Castellio letztlich aus einer Infragestellung dogmatischer Kontroversen aufgrund der Vorordnung von Frömmigkeit und Liebesethik speiste.

¹³⁴ Hans Denck zit. nach: *Tanneberger*, Vorstellung, 147 (TA: DS II, 25,18 = wahrscheinlich Täuferakten, Denck-Schriften, S. 25, Linie 18).

¹³⁵ Vgl. Dencks Kritik an der Sakramentslehre. Vgl. *Packull*, Denck, 58.

¹³⁶ *Packull*, Denck, 58.

„Mir tut es in meinem Herzen weh, dass ich mit manchem Menschen in Uneinigkeit stehen soll, den ich doch für nichts anderes halten kann als für meinen Bruder, weil er denselben Gott anbetet, den ich anbete, und den Vater ehrt, den ich ehre, nämlich den, der seinen Sohn als Heiland in die Welt geschickt hat.“¹³⁷

Entscheidend war für ihn wie für Erasmus die Übereinstimmung im Grundanliegen des christlichen Glaubens und in der Ethik, wohingegen Differenzen über Lehrstreitigkeiten peripher waren, weil sie den friedlichen Konsens in Frage stellten.

„Denn ich spüre bei solchen nicht, den Geist Christi, sondern einen verkehrten, der mich mit Gewalt von meinem Glauben drängen und zu dem seinen zwingen will, Gott gebe, er sie recht oder nicht. Und wenn er schon recht hat, so mag der Eifer wohl gut sein; aber er braucht ihn ohne Weisheit. Denn er sollte wissen, dass es in Sachen des Glaubens alles freiwillig und ungezwungen zugehen sollte.“¹³⁸

Diese Freiheit in Glaubensfragen leitete sich aus seinem Gottesverständnis ab. Da Gott selbst auf eine gewaltsame Durchsetzung seines Willens gegenüber seinen Geschöpfen verzichtete, sollten auch die Menschen einander diese Freiheit zugestehen. Mit dem Blick auf den christlichen Staat lautete daher seine Empfehlung:

„Beim rechten Evangelium wird solche Sicherheit sein, auch in äußerlichen Dingen, dass jeder jeden, sei er Türke oder Heide, der glaubt, was er will, sicher in seines Gottes Namen unbehelligt in seinem Land wohnen oder durch sein Land ziehen lassen wird. Es soll niemand einem vergelten, der Heide, Jude oder Christ ist, sondern jedermann im Namen seines Gotts vergönnen, durch jegliches Land zu ziehen.“¹³⁹

Die Obrigkeit wurde von ihm nicht länger als befugt angesehen, die Gewissen zu bedrängen oder über sie in geistlichen Fragen zu richten. Hans Denck ist ein bemerkenswertes Beispiel für eine frühe Forderung nach allgemeiner Glaubens- und Gewissensfreiheit. Seine Einstellung ergab sich aus seiner Gotteslehre, die sich von einem Verständnis des Menschen als einem mit freiem Willen ausgestatteten Partner Gottes ableitete. Die Präsenz Gottes in jedem Menschen garantierte dessen unverlierbare Dignität.

In Kürze sei an dieser Stelle auf Caspar von Schwenckfeld, einen facettenreichen und durchaus unkonventionellen Denker der Reformation, verwiesen.¹⁴⁰ Zunächst als Reformator in Schlesien tätig, der sich theologisch

¹³⁷ H. Denck, Widerruf, in: H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, 197.

¹³⁸ Ebd., 210.

¹³⁹ H. Denck, zit. nach: *Bender*, Täufer, 120.

¹⁴⁰ Vgl. R. E. McLaughlin, *The Freedom of Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent*, Baden-Baden 1996; G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld*. Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff, Stuttgart 1961; P. G. Eberlein, *Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld der schlesische Reformator und seine Botschaft*, Metzgingen 1999; H. Weigelt, *Art. Caspar von Schwenckfeld von (1489–1561) / Schwenckfeldianer*, TRE 30, 712–719.

sukzessiv von der Wittenberger und Oberdeutschen Reformation distanzierte, setzte er sich ab 1530 in seinem Straßburger Exil für die Freiheit des Glaubens ein und sprach der weltlichen Obrigkeit die Berechtigung ab, in kirchlichen Fragen zu urteilen und Gewalt anzuwenden. Das Christentum war für Schwenckfeld eine rein geistliche und innerliche Angelegenheit. „Es steht einzig und allein ,in geistlichen gedancken vnd im glauben [...] in der gerechtigkeit des hertzens / in wahrer Gottseligkeit im Geiste / [...] vnd in einer freiheit des gewissens.“¹⁴¹ Aufgrund einer dualistisch verstandenen Zweireichelehre (Trennung in inneres und äußeres Reich) kann der Obrigkeit nach seiner Auffassung keine Vollmacht in Lehrfragen und Angelegenheiten des christlichen Glaubens eingeräumt werden. Die Funktion der weltlichen Macht wurde in Analogie zu Röm 13 konsequent auf die Verfolgung und Verurteilung von Straftätern beschränkt. In seinen Schriften findet sich durchgängig die Auffassung, dass völlige Freiheit in Glaubensfragen herrschen müsse, die sogar von der weltlichen Obrigkeit gewährleistet und geschätzt werden sollte. „Die Oberkeit (ist) auch schuldig einsehen zû haben / damit des glaubens halb niemands jrer vnderthanen einigerley gewalt widerfahre.“¹⁴² Da Unglaube und Irrlehre ebenso in den geistlichen Bereich gehörten, wandte er sich dezidiert gegen die Verfolgung von Ketzern.

In der Forschung wird immer wieder auf die humanistische Prägung Schwenckfelds hingewiesen, die sich gerade im Eintreten für Duldsamkeit gegenüber anderen Lehrmeinungen zeigte. Auch er bekannte sich zu einem Basiskonsens des christlichen Glaubens: „So wer ich doch bereit und willig [...] yedermann, der Christum und seine warhait auch im minsten grade sucht, zutragen und zuduldenn. Allain das mir mein Glaub und gewissen drunder frej blibe.“¹⁴³

Seine Anthropologie erfasste den Menschen analog zu Erasmus als „Wesen der Mitte“, der in der Schöpfung eine Ausnahmestellung einnimmt.¹⁴⁴ Diese Bevorzugung des Menschen war für ihn aber eng an den Gnadenbeweis Gottes gebunden, durch den der Mensch „[...] ainig dahin fürbesehen / das er Vnter allen anderen Creaturen *allein* seines göttlichen *wesen / natur* / reichs vnnnd herlichkait aus gnaden teilhaftig werden sollt.“¹⁴⁵ Die schöpfungsgemäße Auszeichnung des Menschen ermögliche seine Aufnahme ins Zentrum der Trinität, wie sich an Christus exemplarisch erwiesen habe. Der kreatürliche Mensch, der seit dem Sündenfall ganz von Gott getrennt und verloren ist, sei jedoch mit der potenziellen Teilhabe am göttlichen Sein ausgestattet, wobei diese Aussage von Schwenckfeld stringent auf die Christologie und den dynamischen Vergottungsprozess des Men-

¹⁴¹ C. v. Schwenckfeld zit. nach: *Maron*, Individualismus, 131.

¹⁴² Ebd., 132.

¹⁴³ C. v. Schwenckfeld, zit. nach: *Lecler*, Geschichte, Bd. 1, 277.

¹⁴⁴ Vgl. *Maron*, Individualismus, 55.

¹⁴⁵ C. v. Schwenckfeld, zit. nach: ebd.

schen durch die Einwohnung Christi (*inhabitatio Christi*) im Geist bezogen wird.

Weiteres Augenmerk verdiente auch das Werk von Sebastian Franck (1499–1542), der eine durchaus eigenständige Konzeption von Duldsamkeit gegenüber Andersgläubigen vertrat.¹⁴⁶ Ein Grund, sich vom Luthertum abzuwenden, war der Streit um die Willensfreiheit, bei dem der humanistisch gebildete Franck sich auf die Seite des Erasmus stellte.¹⁴⁷ Er profilierte einen sogenannten „vierten Glauben“, der auf alle Äußerlichkeiten, Institutionen und heilsvermittelnde Instanzen verzichtete.

„Weiteren sind zu unsren Zeiten vornehmlich drei Glauben entstanden, die großen Anhang haben, nämlich der lutherische, der zwinglische und der täuferische. Der vierte Glaube ist schon auf der Bahn, nach dem man alle äußerliche Predigt, Zeremonie, Sakramente, Kirchenbann, Berufung als unnötig beiseite räumen und nur eine unsichtbare geistliche Kirche errichten will, in der Einigkeit des Geistes und des Glaubens versammelt, unter allen Völkern, allein durch sein ewiges unsichtbares Wort von Gott ohne ein äußerliches Mittel regiert.“¹⁴⁸

In Analogie zu Denck ging Franck aufgrund seiner Logos-Christologie von einer unmittelbaren Relation Gottes zum Menschen aus. Ausgehend von diesem spiritualistischen Glaubens- und Kirchenbegriff weitete er die Forderung der universalen Toleranz auch auf andere Religionen aus, was für das 16. Jahrhundert in dieser Klarheit einzigartig ist.¹⁴⁹

„Mir ist ein Papist, Lutheran, Zwinglian, Täufer, ja ein Türck ein guter Bruder, der mich zu gut hat und neben jm leyden kan, ob wir gleich nit ainerley gesinnt, durchauss eben sinn, biss uns Gott ein mal inn seiner schul zusam hilfft und ein sinns macht [...] Also sey auch kayner meines glaubens meyster und nöt mich nit, das ich seines Kopffes knächt sey, so sol er mein nechster und mir ein lieber Bruder sein, ob er ein Jude oder Samariter were will ihm liebs und guts thun, sovil mir müglich. Ich werffe kayn hin der mich nit hinwyrfft. Ich bin billig ein menschen einem menschen.“

Entschieden wandte er sich gegen jede Gewaltanwendung in Fragen der Religion und gegen den Glaubenszwang, wobei er sich besonders für das verfolgte Täuferium einsetzte.¹⁵⁰ „Da der individuelle Glaube eine Gabe Gottes ist, darf über den individuellen Glauben nur von Gott gerichtet werden, anderenfalls usurpiert der Mensch die Stelle Gottes.“¹⁵¹ In seiner irenischen Haltung gegenüber Andersgläubigen ging er sogar so weit, dass

¹⁴⁶ Vgl. Forst, Toleranz, 163; L. Blaschke, Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 42–63.

¹⁴⁷ Vgl. Lecler, Geschichte, 255; R. Kommoß, Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam, 1967; A. Wagner, Das Falsche der Religionen bei Sebastian Franck: zur gesellschaftlichen Bedeutung des Spiritualismus der radikalen Reformation, Berlin 2007 (Online Ressource), 12. Zur Abhängigkeit von Erasmus und seiner Lehre von der Willensfreiheit vgl. ebd., 489.

¹⁴⁸ Franck, zit. nach: Walter, Falsche, 519.

¹⁴⁹ Vgl. Guggisberg, Toleranz, 63.

¹⁵⁰ Vgl. Blaschke, Toleranzgedanke, 49; Walter, Falsche, 520 f.

¹⁵¹ Walter, Falsche, 521.

er Teilwahrheiten in anderen Auffassungen, selbst in nicht-christlichen Religionen erkennen konnte.

„Ja ich wirff auch kein Ketzler also hin dass ich das Kind mit dem Bade ausschütte, das ist die Wahrheit von der Lügen wegschlauder, sonder scheidet das Goldt von dem Roht. Dan(n) es ist kaum ein Heyd, Philosophus oder Ketzler der nit etwa ein gut stück erzhaten hab, das ich nit darumb verwirff, sonder als fein Goldt anbet, unnd gleich etwas auch mein Gott in Heyden und Ketzern finde Liebe und Ehre [...]“¹⁵²

4. Ein kurzes Fazit

Aus den genannten Beispielen wird deutlich, dass die wenigen Protagonisten der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Frühen Neuzeit auf eine gemeinsame Wurzel im humanistisch geprägten Menschenbild zurückgehen. Alle vertraten, wenn auch mit durchaus unterschiedlicher Begründung, die Willensfreiheit des Menschen und leiteten aus ihr Aspekte der Toleranz gegenüber devianten Meinungen ab.

Die Schriften Castellios entfalteten durch italienische „Exilprotestanten“ eine beachtliche Wirkung, die für die Verbreitung nach England und Mitteleuropa sorgten. Den wichtigsten Einfluss übten seine Toleranztraktate auf die Entwicklung in Holland und England des 17. Jahrhunderts aus.¹⁵³ Eine Rezeptionsgeschichte Castellios wäre im Blick auf die Aufklärung gewiss lohnend, deren Anliegen er in mancher Hinsicht antizipierte. Hier könnte man auch das mutige Leben der Pfarrfrau und Mitreformatorenin Katharina Zell in Straßburg erwähnen, die sich konsequent für Glaubensfreiheit einsetzte.¹⁵⁴ Die Kompromisslosigkeit der Forderung nach einer Freiheit vom Gewissenszwang zeigt sich in Castellios Antwort auf Calvin aus dem Jahre 1554, die hier den Abschluss bilden soll. Dort heißt es lapidar: „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre zu verteidigen, sondern einen Menschen töten.“¹⁵⁵

Bibliografie

- Andresen, C. / Ritter, A. M. (Hgg.), Handbuch zur Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 2019.
- Augustijn, C., Humanismus, in: B. Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, H 2, Göttingen 2003.
- Bainton, R. H., Concerning Heretics, New York 1935

¹⁵² S. Franck, zit. nach: *Lecler*, Toleranz, 265.

¹⁵³ Vgl. *Guggisberg*, Toleranz, 64.

¹⁵⁴ Vgl. A. Strübind, Katharina Zell, 171–201.

¹⁵⁵ Castellio, zit. nach: *Guggisberg*, Toleranz, 88.

- Bender, H. S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 111–134
- Benrath, G. A.*, Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus, in: *C. Andresen / A. M. Ritter* (Hgg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen 1998, 1–70
- Bergsten, T.*, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961
- Blaschke, L.*, Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 42–63
- Brecht, M.*, *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Berlin 1989
- Castellio, S.*, „De haereticis, an sint persequendi“, Magdeburg [i. e. Basel], 1554; „De haereticis an sint persequendi“, Reproduction en facsimilé de l'édition de 1554, avec une introduction de Sape van der Wouede, Genf 1954
- Eberlein, P. G.*, *Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld der schlesische Reformator und seine Botschaft*, Metzingen 1999.
- Forst, R.*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M./New York 2000, 7–25
- Forst, R.*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003
- Fried, J.*, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004
- Gockel, M.*, A Reformer's Dissent from Lutheranism: Reconsidering the Theology of Hans Denck (ca. 1500–1527), in: *ARG* 91 (2000), 127–148
- Gotthard, A.*, *Religionsfrieden*, Münster 2004
- Grossmann, W.*, *Religious Toleration in Germany, 1684–1750*, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 201, Oxford 1982
- Guggisberg, H. R.*, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997
- , *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart 1984
- , *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 455–481
- Härle, W.*, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz*, in: *Ch. Schwöbel / D. v. Tippelskirch* (Hgg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 77–97.
- Hermanni, F.*, *Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens*, in: *ders. / P. Koslowski* (Hgg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187
- Hoffmann, M.*, *Erasmus im Streit mit Luther*, in: *O. H. Pesch*, *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München/Zürich 1985, 91–118
- Kisch, G.*, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen 1969
- Kommoß, R.*, *Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam*, 1967
- Lohse, B.*, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995

- Maron, G., Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld. Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff, Stuttgart 1961
- Matz, W., Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons, Göttingen 2001
- Maurer, E., Der Streit um den freien Willen, in: *Glaube und Lernen* 21 (2006), 124–135
- McLaughlin, R. E., *The Freedom of Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden 1996
- Mokrosch, R. / Krüger, F. (Hgg.), *Humanismus und Reformation*, Münster 2001
- Oberman, H. A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1982
- , *Zwei Reformationen. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt*, Berlin 2003
- Packull, W. O., Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978, 51–59
- Packull, W. O., Art. „Hans Denck“, in: *TRE* 8, 488–490
- Reinhuber, Th., *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000
- Schulze, W., Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: J. Burkhardt / Stephanie Haberer (Hgg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000, 43–60
- , Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der Frühen Neuzeit, in: H. Duchhardt (Hg.), *Der Westfälische Friede*, München 1998, 115–140
- Schumacher, O. (Hg.), *Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen*, Göttingen 1956 (Nachdruck 1988)
- Schwab, H.-R., „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“: Sebastian Castellio, in: N. Brieskorn / M. Riedenauer (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Stuttgart 2003, 55–86
- Strübind, A., Katharina Zell – Eine Wegbereiterin für religiöse Toleranz, in: W. Ernst / U. Bohle (Hgg.), *Geschlechterdiskurse zwischen Fiktion und Faktizität. Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen, Tb. 3 (Focus Gender 6)*, Hamburg 2006, 171–201.
- Tanneberger, H. G., *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999
- Wagner, A., *Das Falsche der Religionen bei Sebastian Franck: zur gesellschaftlichen Bedeutung des Spiritualismus der radikalen Reformation*, Berlin 2007 (Online Ressource)
- Weigelt, H., Art. Kaspar von Schwenckfeld von (1489–1561) / Schwenckfeldianer, *TRE* 30, 712–719
- Westin, G. / Bergsten, T., *Balthasar Hubmaier. Schriften, Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IX, Gütersloh* 1962
- Zweig, S., *Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin*, Frankfurt a. M. 1979.