

gendermaßen charakterisiert: „André Dudith, humaniste hongrois, fut théologien et philologue, savant et diplomate; élève de Turnèbe, cicéronien réputé, poète à ses heures, secrétaire d'un légat du Pape en Angleterre, orateur au Concile de Trente, conseiller de trois empereurs, internonce en Pologne; ami de Muret, de Paul Manuce, de Théodore de Bèze, de Juste-Lipse; évêque apostat, marié deux fois, excommunié à Rome, suspect aux Réformés, enclin au socinianisme; versé dans plusieurs langues, traducteur élégant, curieux de jurisprudence et d'histoire de médecine et d'astronomie.“ In fünf Reden fordert er in Trient die katholische Kirche auf, nun endlich aus der Reformation die Lehre zu ziehen und sich zu reformieren. Bald nachher gibt er sein Bistum auf, heiratet eine Hofdame des Königs Sigismund und betrachtet von Polen aus die weiteren Bewegungen der Reformation in Ungarn. Dieser Mann, den Costil direkt „l'Erasme hongrois“ nennt, soll Schüler Henckels gewesen sein, des Erasmisten, der in Ungarn Erasmus vielleicht am besten verstanden hat.

Johann Calvin und Nikolaus Zurkinder.

Glaubensautorität und Gewissensfreiheit.¹⁾

Von KURT GUGGISBERG.

Die Jubiläumsfeiern zur Erinnerung an den Genfer Reformator sind vorbei, die Calvinreden sind verklungen, die großen Reformationsgedenkstage sind für ein Jahrhundert zu Ende. Es wäre höchst interessant, den Beitrag der liberalen Theologie zu den Luther-, Zwingli- und Calvinjubiläen der letzten zwanzig Jahre herauszuarbeiten und festzustellen, wo und wie sich der freie Protestantismus der Reformation noch dankbar verbunden fühlt; und man würde leicht erkennen, daß die trennenden Momente größer sind als die verbindenden. Deshalb kann es sich für den wirklichkeitsnahen und die Entwicklung der letzten Jahrhunderte bejahenden Theologen nie um eine Rückkehr, auch nicht um eine Umkehr zur ganzen Theologie der Reformatoren handeln, vor allem nicht zur Theologie Calvins; denn die seelische Struktur des Menschen ist so stark von der Zeitstimmung beeinflußt und hat sich

¹⁾ Vortrag für den schweizerischen Tag freigesinnter Theologen in Brugg, Montag, den 1. Februar 1937. An einzelnen Stellen gekürzt und leicht überarbeitet.

seit der Reformation so sehr gewandelt, daß dem Verständnis der reformatorischen Theologie nicht geringe Schwierigkeiten in den Weg treten, ja daß man sich ernsthaft fragen kann, ob wir heute überhaupt noch imstande sind, uns ganz in die Tiefen dieser Theologie versenken zu können. Soviel ich weiß, sind denn auch von religiös frei gerichteten Pfarrern nur wenig oder überhaupt keine Calvinvorträge gehalten worden, die größere Beachtung gefunden hätten, während z. B. 1909 bei der Geburtsfeier des Genfer Reformators die freie Theologie noch in vorderster Linie zu finden war. Gewiß aber hat sich jeder von uns im Stillen intensiv mit Calvin beschäftigt, und wenn das Zentralkomitee der freigesinnten protestantischen Pfarrer der deutschen Schweiz post festum einen Vortrag über Calvin wünscht, so sicher aus der Erwägung heraus, daß diese repräsentative Gestalt der Reformationszeit auch für uns doch noch nicht erledigt ist und mehr als nur historisches Interesse bietet, mag sie von unserer Seite her auch weniger Sympathie genießen als andere Reformatoren. Es wäre vollständig verkehrt, wenn wir die Auseinandersetzung mit ihm aufgeben würden, nur deshalb, weil der Gegensätze zu viele sind; im Gegenteil, die Spannung, in die uns jede Beschäftigung mit ihm versetzt, und wahrlich nicht nur uns, sondern jeden modernen Menschen, selbst den eingefleischtesten Calvinisten, kann uns innerlich befruchten und äußerlich zu vermehrter, intensiverer Arbeit anspornen.

Es ist für die durchschnittliche liberale Einstellung zu Calvin bezeichnend, daß das Zentralkomitee nicht einfach den Genfer Reformator allein ins Zentrum der heutigen Betrachtung stellen wollte und konnte, sondern daß ihm ein Zeitgenosse zugesellt wird, der in seiner religiösen Haltung recht erheblich von ihm abweicht und — das sei als wohl unbestrittene Selbstverständlichkeit gleich gesagt — uns allen näher steht. Diese Gegenüberstellung zwingt uns allerdings, an Calvin gerade die Seite hervorzuheben, die am leichtesten angegriffen werden kann und seine Qualitäten nicht ins rechte Licht zu rücken vermag. Zurkinder kann sich zwar an Format mit Calvin nicht messen, schon deshalb nicht, weil man eigentlich nur aus seinen Briefen Näheres über ihn weiß²⁾. Aber aus diesen Briefen ersteht vor unserem gei-

²⁾ Es dürfte wohl nicht überflüssig sein, über Zurkinder noch etwas eingehender zu berichten, als es im Vortrag geschehen konnte. Zurkinder (1506 bis 1588) übte den Beruf eines Notars aus, war eine Zeitlang bernischer Landvogt und stellte Bern seine Kräfte vor allem als Stadtschreiber zur Verfügung. Von

stigen Auge eine so edle Persönlichkeit, daß die Beschäftigung mit dem Berner Ratschreiber auf alle Fälle lohnend und fördernd ist. Würde man statt Zurkinden einen andern, etwa den viel bekannteren Castellio Calvin gegenüberstellen, den man ja gelegentlich als Vater der liberalen Theologie bezeichnet, so würde noch deutlicher zum Ausdruck kommen, in welcher Richtung hin die Auseinandersetzung mit dem Genfer Theokraten erfolgen soll.

Wer Calvin mit Zurkinden konfrontiert, wird ganz von selbst auf das Problem stoßen, das im Untertitel des heutigen Vortrags in höchst allgemeiner und unpräziser Formulierung mit den beiden beziehungsreichen und bedeutungsgeladenen Begriffen „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“ bezeichnet wird. Diese beiden Begriffe dürfen nicht gepreßt werden, sie sind gewissermaßen nur eine Hilfskonstruktion, sie wollen nur die beiden Sphären deutlich voneinander abgrenzen und die Wege weisen, die wir zu gehen haben. Das Problem „Autorität und

seiner gewaltigen Arbeitskraft legen die Stadtrechnungen und Ratsmanuale ein beredtes Zeugnis ab. Er ist einer der universalsten Geister, die Bern im 16. Jahrhundert hervorgebracht hat. Ihn beschäftigen neben religiösen und politischen vor allem naturwissenschaftliche Fragen und physikalische Experimente, auch auf mathematischem Gebiet ist er bewandert. Die umfangreiche Korrespondenz mit Butzer, Zwingli, Bullinger, Gwalther, Calvin, Beza, Michel Cop, Robert Etienne, Michel Roset, Ami Perrin, Pierre Vandel, Castellio und vielen andern Zeitgenossen beleuchtet seinen großen Bekanntenkreis, zu dem auch verschiedene Antitrinitarier gehören, und seine dogmatisch unvoreingenommene und weitherzige Religiosität. Zurkinden hat verschiedene theologische Traktate verfaßt, von denen fünf wenigstens noch dem Titel nach bekannt sind. Er hat die Berner Liturgie und den Berner Katechismus ins Französische übersetzt, um dadurch in der Waadt die Genfer Formulare zu verdrängen, die den bernischen Machthabern und Theologen nicht genehm waren. Zurkinden verband eine ernste und tiefe, an der Bibel genährte Frömmigkeit mit hoher Geisteskultur. Wie Castellio begeisterte er sich vor allem für den Gedanken der Nachfolge Christi, lehnte aber im Gegensatz zu ihm und in Übereinstimmung mit Calvin die von Luther 1516 herausgegebene „Deutsche Theologie“ ab. Er bestreitet zwar — wie er in einem Brief schreibt — ihren tiefen Gehalt nicht, aber zieht die biblische Terminologie den pantheistisch klingenden Formeln, die er in ihr findet, vor. Er will lieber aus dem lautern Brunnen der Heiligen Schrift schöpfen als aus dieser „trüben Zisterne“. Jesus wäre neben dem in der „Deutschen Theologie“ geschilderten ekstatischen Mustermenschen so klein, daß ihm kaum ein Plätzchen unter den Stoikern zukäme, und Paulus stünde als Egoist da, weil er die Fürbitte der Gemeinden begehrt habe! Der lutherischen Abendmahlsauffassung ist Zurkinden abgeneigt, er ist auch Gegner der Ubiquitätslehre, denn Christus befinde sich seit der Auferstehung nach Leib und Seele im Himmel. — Über Zurkinden vgl. Ed. Bähler, Nikolaus Zurkinden von Bern, ein Vertreter der Toleranz im Jahrhundert der Reformation, 1912.

Freiheit“ ist schon so oft und schon so verschieden behandelt worden, daß es manchem nachgerade bis zum Überdruß verleidet ist, und jeder, der darüber reden muß, Gefahr läuft, schon Gesagtes zu wiederholen, weil wirklich darüber alles gesagt zu sein scheint, was man überhaupt sagen kann; aber das darf uns nicht dispensieren von einem immer wieder notwendigen, erneuten Durchdenken dieser so wichtigen Frage, die eines der wenigen, wirklich echten Lebensprobleme ist. Auf allen Lebensgebieten, in Staat und Wirtschaft, in Ehe und Erziehung so gut wie in Theologie und Kirche ist dieses Problem von einer verpflichtenden, zur Entscheidung auffordernden Aktualität.

Durch die Doppelung des Themas ist uns der folgende Weg vorgezeichnet, es handelt sich um eine historische und systematische Betrachtung. Ideen treten nie an sich, in abstracto auf, sondern sie werden getragen von lebendigen Menschen. Diese Menschen, in unserem Fall also Calvin und Zurkinder, gilt es zunächst in ihrem Wesen zu erfassen und in einer möglichst objektiven Berichterstattung zu skizzieren. Das ist keine überflüssige Arbeit, wenn man bedenkt, daß die Pflicht reinlicher Wahrhaftigkeit der Geschichte gegenüber nicht mehr überall ernst genommen wird, und wenn man beobachten kann, daß gerade die historische Beschäftigung mit Calvin gelegentlich mit vorurteilsloser Geschichtsbetrachtung nicht mehr allzuviel zu tun hat. Immer noch wird Calvin auf eine Weise entschuldigt, die sich mit der Forderung historischer Wahrheit nicht verträgt. Wie reinlich war doch in dieser Beziehung der alte Rationalist Johannes Schultheß, der Zwinglis kompromittierenden Brief fand und trotz schwerer Bedenken veröffentlichte mit den Worten, die auch noch für uns unbedingte Geltung haben: „Der Protestantismus ist die Wahrheit, Wahrheit unter allen Umständen!“

Doch ist die historische Frage für uns heute nicht die ausschlaggebende; denn uns interessiert vor allem, was heute unter uns gilt und gelten soll. Die Auseinandersetzung zwischen Calvin und Zurkinder ist aber so wesentlich und so wahrhaft aktuell, daß schon die historische Beschäftigung eine Fülle von Fragen wachruft, die uns mitten in die Gegenwart hinein versetzen.

I.

Sehr wahrscheinlich machten Calvin und Zurkinder miteinander Bekanntschaft auf der am 14. Mai 1537 stattfindenden Synode von

Lausanne, wo sich der Genfer Reformator gegen die Angriffe Carolis auf seine Trinitätslehre verteidigen mußte. Calvin äußerte sich hier in einer Weise über die alten Bekenntnisse, die einem Freund und unbedingten Verfechter der altchristlichen Symbole tiefen Schmerz bereiten muß. Er behauptete, das sogenannte *athanasianische Bekenntnis* stamme gar nicht von Athanasius, er glaube nicht an Athanasius, sondern an Gott. Das Nicänum enthalte manche litaneienhafte Wiederholungen, und es wäre Tyrannei, den christlichen Glauben an die Worte dieser Formel zu binden. Auch er glaube zwar, daß Gott ein Wesen in drei Personen sei; aber die Geheimnisse der Gottheit würden besser und deutlicher aus Gottes Wort und der Lebenserfahrung erkannt, als durch Spekulationen über exotische Begriffe! Solche Behauptungen erregten bei Melanchthon, Bullinger, Myconius und Capito begreifliches Kopfschütteln, und die bernische Obrigkeit beklagte sich in Genf, daß man dort von der „in der katholischen Kirche üblichen Weise, von der Trinität zu reden“ abweiche, indem man die Worte „Trinität“ und „Person“ als vollständig nebensächlich erkläre. Calvin erhielt schließlich auf sein Verlangen vom Rat ein Rechtgläubigkeitszeugnis, aber der Angriff Carolis und das beunruhigte Aufhorchen vieler protestantischer Kirchenführer hat ihn tief beeindruckt. Und da gelegentlich sogar der Vorwurf laut wurde, er habe sich von der Ketzerei Servets anstecken lassen, wurde es ihm zur Pflicht, sich durch seinen grimmigen Kampf gegen Servet zu rehabilitieren. Persönliche Gereiztheit, aber noch mehr kirchenpolitische und dogmatische Erwägungen, und nicht zuletzt Notwehr gaben später den Ausschlag bei seiner Billigung der Verurteilung des Trinitätsleugners.

Zurkinder, der zeitlebens für Häretiker eine große Sympathie empfand, hat auf der Synode zu Lausanne Calvin in sein Herz geschlossen. Die Freundschaft dauerte bis zum Tod des Reformators und gereicht beiden zur Ehre. Trotz mehrerer Stöße ging sie doch nie in die Brüche. Ja, trotz der großen dogmatischen Gegensätze nennt Calvin den Berner Ratsschreiber, dessen Lauterkeit und vornehmer Gesinnung er stets vertraut, mehrmals Bruder; die dogmatische Differenz veranlaßte ihn also keineswegs zu der Lieblosigkeit, ihm den christlichen Brudernamen vorzuenthalten. Und doch war, von Calvin aus gesehen, Zurkinder von seiner Dogmatik kaum weniger weit entfernt, als etwa heute ein Liberaler sich von Karl Barth unterscheidet. Lehnte doch Zurkinder — um nur auf diesen Punkt hinzuweisen — Calvins Prädestinations-

lehre strikte ab, die für diesen so zentral war, daß er Bolsec gerne hätte hinrichten lassen, wenn die reformierten Orte der Schweiz dies zugelassen hätten.

Trotz der herzlichen Zuneigung und Vertraulichkeit, die für Calvin auch leichter war, weil Zurkinder ihm mehrere gute Dienste geleistet hatte, und die der Realpolitiker in Genf auch deshalb gerne unterhielt, um in dem ihm keineswegs freundlich gesinnten Bern einen Fürsprecher und Freund zu haben, haben sich die beiden doch öfters „freundschaftlich gezankt“, wie Zurkinder in einem seiner Briefe schreibt. Schon die Verschiedenartigkeit der Charaktere mußte zuweilen zu Reibungen führen. Zurkinder beklagt sich schwer über Calvins allzu große und allzu menschliche Leidenschaft und Schroffheit, und zu der aus tiefstem Gegensatz herausströmenden Charakterisierung des Genfer Reformators durch den Heidelberger Rechtsgelehrten Balduinus, Calvin sei reizbar, unversöhnlich, hart und grausam, fügt er bei: Wenn Calvin sich im Geist christlicher Demut innerhalb der Schranken seines Amtes halten würde, wenn er die maßvollen Lehrmeinungen anderer frommer Männer ertragen könnte, so hätte er sich von Balduinus nicht solche Vorwürfe machen lassen müssen. „Daß er doch der Schrift nicht Gewalt antäte, bei dem bliebe, was seines Amtes ist und Purpur und Kaisermantel ablegen würde!“ Zurkinder hält es, wie auch ein anderer Freund Calvins, Melanchthon, mit der Milde, will er doch lieber durch Milde als durch Härte fehlen. Man verwundert sich, von Calvin in einem Brief zu hören, auch ihm sei solch milder Sinn nicht fremd, er sei nur streng, weil er so werden mußte. Diese Äußerung Calvins über seinen milden Charakter wäre imstande, das überlieferte Bild vom herzlosen Fanatiker und Ketzerverbrenner zu korrigieren, wenn der Reformator seinem (vielleicht auch nur vermeintlichen?) Wesenszug der Milde immer treu geblieben wäre. Diese Briefstelle läßt aber auch ahnen, von welcher Angstpsychose Calvin befallen war, einer Angstpsychose, die auch heute manche autoritäre staatliche und kirchliche Bewegungen zu schroffster Ausschließlichkeit und Intoleranz verleitet. Eine tiefe Seelenangst vor dem Anprall der Ketzerei erfüllt nicht wenige Warnungsschreiben Calvins an seine Freunde, und Fülöp-Miller hat schon etwas recht, den Reformator als „Meister der Angst“ aufzufassen, wenn sein Calvinbild sonst auch stark verzeichnet ist. Calvin konnte Lehrfreiheit und Toleranz nicht dulden, weil seine Kirche sich zunächst mit der ganzen Härte der orthodoxen

Glaubensherrschaft durchsetzen mußte in einer feindseligen Welt, die sein Werk zerstört hätte, wenn nicht eine strenge Geschlossenheit Kraft und Widerstandswillen gestählt hätte.

Die dogmatische und kirchliche Uniformität Calvins geschichtlich verstehen und würdigen, heißt noch lange nicht, sie prinzipiell mit all ihren Folgen bejahen. Von seinem Standpunkt aus wirft er Zurkinder vor, seine milde Freundlichkeit schade der Kirche, weil sie — und nun wendet er die so häufig geübte Methode an, den Gegner zu karikieren, um ihn besser erledigen zu können — „den Bösen alles ungestraft durchgehen läßt, die Tugend und das Laster verwechselt und schwarz und weiß nicht mehr unterscheidet“. Einen solchen Vorwurf, der eigentlich nichts weniger als Zurkindens sittliche Qualität anzweifelt, durfte Calvin eigentlich doch nicht erheben gegen einen Mann, der in jeder Beziehung integer dastand. Es kränkt den Reformator schon nur die Tatsache, daß Zurkinder mit den Antitrinitariern freundschaftliche Beziehungen unterhält. Neutralität erscheint ihm nicht nur als Schwäche, sondern geradezu als Unfrömmigkeit und als persönliche Beleidigung. Deshalb der Vorwurf, Zurkinder sei zu gleichgültig und darum nicht wahrhaft fromm! Den Vorwurf unduldsamer Härte, den Zurkinder gegen ihn erhob, weist er zurück mit dem Hinweis auf die Propheten und Apostel, die gegen verstockte Menschen auch nicht sanfter gewesen seien.

Dieser Gegensatz der Charaktere kommt besonders zum Ausdruck in der verschiedenartigen Einstellung zur Prädestinationslehre und zur Frage der Ketzerbestrafung.

Zurkinder weist die „heikle und dunkle“ calvinistische Prädestinationslehre in ihrer supralapsaristischen Form als „nebliges Labyrinth“ und „spitzfindige Spekulation“ ab, und zwar mit vollem Recht; denn in ihr macht sich ja tatsächlich ein starkes rationalistisches Moment geltend. Ein Satz wie der im dritten Buch der *Institutio*: „Cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit“³⁾, mußte seinem einfachen Denken, aber auch seinem sittlichen Empfinden fremd und unverständlich bleiben. Zurkinder nimmt der Prädestinationslehre Calvins gegenüber etwa die Stellung ein, die in Bern damals üblich war, wo ihre Behandlung auf der Kanzel verboten wurde. Er wußte sich aber auch einig mit Zwingliern wie Bibliander und mit den meisten Luthe-

³⁾ Der Mensch fällt, weil es Gott so anordnet, aber er fällt aus eigener Schuld.

ranern seiner Zeit. Für ihn stand es fest, daß diese Lehre nicht wesentlich zum Christenglauben gehöre. Stets war bekanntlich die calvinistische Prädestinationslehre das Zeichen, dem widersprochen wurde, begreiflicherweise, liegt doch in ihr eine ethische Verunreinigung des Gottesbegriffs, die durch keine apologetischen Kunststücke weggedeutet werden kann. Sie verfiel schließlich einem so allgemeinen Odium, daß selbst unter den Erneuerern der reformierten Theologie im 19. Jahrhundert Ebrard sie nicht mehr in sein System aufnahm und Alexander Schweizer sie durch den Anhang der Apokatastasis in Rauch und Nebel aufgehen ließ. Selbst ein so unbedingter Calvinist wie Peter Barth hat sich am „Internationalen Kongreß für Calvinistische Theologie“ in Genf, der die Prädestinationslehre in den Mittelpunkt der Betrachtung stellte, veranlaßt gesehen, Fragen an Calvins Prädestinationslehre zu richten. Die Lutheraner lehnen sie noch heute ab, Reinhold Frank mißt ihr nur eine „sekundäre“, Elert eine „subsidiäre“ Bedeutung bei.

Zurkinder hat die Bestrafung Servets mit dem Tod nicht völlig mißbilligt, wie man gelegentlich annimmt, sondern, wie Calvin selber ja auch, nur eine andere Todesart gewünscht. Die meisten Theologen, selbst die Lutheraner, haben damals ja die Hinrichtung Servets begrüßt. Servet erscheint Zurkinder als Gotteslästerer, der den Tod verdient haben mag, verlangte doch das Reichsrecht für Gotteslästerer die Todesstrafe. Zurkinder versucht, Calvin möglichst zu verstehen, indem er dessen Ansicht der seinigen assimiliert. Ausdrücklich betont er, der Reformator nehme ja selber viele Vergehen von der Todesstrafe aus und befürworte ihre Anwendung nur in den allergravierendsten Fällen. Er will auch die Folter nicht ohne weiteres abgeschafft wissen, wünscht aber, daß das Schwert so selten als möglich als Zwangsmittel gegen die Widersacher des Glaubens angewendet werde. Dabei bewegen ihn nicht so sehr die Stellen der Heiligen Schrift, die für seine milde Auffassung sprechen, als vielmehr, wie schon Berchtold Haller, die unglaublichen Rohheiten, die bei der Vollstreckung der Urteile oft vorkamen und deren Zeuge er selbst bei Täuferhinrichtungen sein mußte, während Calvin Servet nicht zum Scheiterhaufen begleitete und deshalb die schrecklichen Folgen seiner Intoleranz in ihrer Härte und Brutalität gar nicht ermessen konnte. Zurkinder geht in seiner Absicht, Calvin zu verstehen, sogar so weit, daß er der Befürchtung Ausdruck gibt, die Obrigkeiten möchten nicht in den Schranken bleiben, in die sie der Reformator verweise, „daß sie nämlich nur die scheuß-

lichsten Zerstörer des Glaubens und der Religion mit dem Tode bestrafen sollten“ — mit andern Worten also: er traut der weltlichen Obrigkeit größere Grausamkeit und Härte zu als dem Reformator. Von solchen Stellen aus hat die Calvin-Apologik oft versucht, den Reformator zu entschuldigen, indem man die Schuld an den Ketzergerichten nicht ihm, sondern der allgemeinen Zeitanschauung in die Schuhe schob.

Scharf wendet sich dagegen Zurkinder gegen Calvins Schrift, die dieser zur Verteidigung in Sachen Servet veröffentlichte und in der er das Postulat aufstellte, Ketzer seien mit dem Schwerte zu bestrafen. Zurkinder stellt fest, daß Calvins Schrift einen „fast allen“ verhaßten Standpunkt einnehme. Tatsächlich tritt in ihr die fragwürdige Heteronomie des calvinistischen Denkens in der biblischen Begründung der Hinrichtung Servets in krasser Form zutage. Calvin schreibt hier als Anwalt, der alle Mittel für erlaubt hält, seinen Klienten, d. h. sich selber zu verteidigen. Man lasse Diebe und Mörder in einem geordneten Gemeinwesen auch nicht gewähren. Dogmatische Abweichung wird also auf die gleiche Stufe wie sittliche Defekte gestellt! Wenn ein Wolf in die Herde einbreche, so schlage man ihn tot. Das alttestamentliche Gesetz gebiete, falsche Propheten ohne Erbarmen zu steinigen, sogar der Heide Nebukadnezar befehle, Daniel 3, 29, Gotteslästerer zu töten, und von Christus heiße es im zweiten Psalm, er werde die Heiden mit eisernem Stab zerschmettern, wie Töpfergefäße zertrümmern. Die christliche Obrigkeit sei deshalb verpflichtet, hartnäckige Ketzer durch das Richtschwert zu beseitigen. Es liegt auf der Hand, daß der alte und der neue Bund in diesen Anschauungen nicht genügend unterschieden werden, und Fritz Barth, der frühere Berner Neutestamentler und Kirchenhistoriker, der Vater Karl und Peter Barths, hat Recht, wenn er schreibt: Das Vorbild von Calvins Kirchenzucht „war doch Mose am Sinai, der seinem Volke das Gesetz zur Annahme vorlegt und dann die Erfüllung durch Strafen erzwingt, nicht Jesus mit seiner Einladung zum Reiche Gottes, bei der niemand genötigt oder vertrieben wird, und der Einladende lieber der Gewalt unterliegt, als selber Gewalt braucht“.

Zurkinder lehnt Calvins These, die Häretiker seien mit dem Schwert zu bestrafen, ab, und nicht von ungefähr befreundete er sich gerade zur Zeit des Servethandels mit Castellio, dem „auserlesenen Werkzeug der Hölle“, wie Calvin ihn zu titulieren beliebte. Castellios Apologie

zugunsten der Toleranz wurde auch vom Berner Ratsschreiber mit Begeisterung und Genugtuung aufgenommen. Castellio beruft sich darin für seine Auffassung, daß Häretiker nicht mit dem Schwert verfolgt werden dürfen, auf die Kirchenlehrer vor dem konstantinischen Zeitalter, auf den jungen Luther und schließlich auf Calvins Institutio selbst. Er sei wie die andern Reformatoren von der geraden Bahn der Reformation abgewichen — ein Vorwurf, den die Außenseiter der Reformation ja immer wieder erhoben. Es sei töricht, abweichende Meinungen in bezug auf die Geheimnisse Gottes kriminell zu bestrafen. Die einzig strafbare und verabscheuungswürdige Ketzerei sei die Heuchelei, sich zu Christus zu bekennen und doch nicht nach seinen Worten zu leben. Und Zurkinder meinte, Schwerter und Reisigbündel seien nicht das rechte Mittel, die Auflehnung der Geister zu beschwichtigen und zu verhüten, daß auch nur um Fingersbreite von den offiziellen Dogmen abgewichen werde. In einem anonymen Büchlein wurde, gewissermaßen ein Motiv des „Großinquisitors“ Dostojewskis vorwegnehmend, behauptet, Christus selber würde, wenn er jetzt nach Genf käme, von dem neuen Genfer Papst gekreuzigt werden. Jesus und Paulus hätten auf die Macht der Wahrheit vertraut, die Genfer aber wollten durch den Henker die Religion retten.

Mit diesen Ausführungen ist der Knoten geschürzt, den es zu lösen gilt. Zwei Anschauungen stehen sich diametral gegenüber: „Gewalt“ und „Gewissen“, wie Stefan Zweig sie formuliert hat, „Glaubensautorität“ und „Gewissensfreiheit“, wie sie wohl zutreffender bezeichnet werden. Vor der Lösung des Problems, vor dem Fällen eines Werturteils muß man den beiden Positionen, sowohl bei Calvin, als auch bei Zurkinder und seinen Gesinnungsgenossen, auf den Grund zu gehen versuchen. Erst nach dieser notwendigen Vorarbeit, die implizite schon eine Stellungnahme voraussetzt, also mehr ist als bloß historisches Berichten, kann die Fragestellung für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden.

II.

Welches sind die Grundlagen der Intoleranz Calvins? Wie hat er selber sie begründet? Wie verhält sich Calvin in dieser Beziehung zu den andern Reformatoren? Und schließlich, was ist über seine Intoleranz zu sagen?

Man hat schon oft versucht, die Calvinische Unduldsamkeit und Härte aus anthropologischen und ethnologischen Grundlagen abzuleiten. So hat der Russe Danilewski behauptet, dem germanisch-romanischen Typ und damit auch Calvin und den andern Reformatoren eigene „Gewaltsamkeit“, d. h. ein „übermäßig entwickeltes Gefühl der Persönlichkeit“, was das „Aufzwingen der eigenen Denkart zur Folge habe“. Dieses Urteil ist natürlich viel zu allgemein, um irgendwelchen Wert zu haben, zumal dadurch nicht erklärt wird, warum dann ein Castellio und andere, die doch auch zum „germanisch-romanischen Typ“ gehören, Gewaltsamkeit gerade verwerfen. Vorwiegend vom Menschen geht auch die Deutung von Erich Mareks aus, der Calvins robuste Stoßkraft, Leidenschaft, Energie, Unduldsamkeit und Entschlossenheit aus Vererbung, Nationalität und Bildungseinflüssen folgert: Sohn nordfranzösischer Härte, Abkömmling eines eigensinnigen Geschlechts, Sprößling eines juristischen Geistes und Vertreter französischer Logik und Organisationslust, sei Calvin prädisponiert zu seiner Glaubensherrschaft. Schon Sadolet suchte die Triebfeder von Calvins Reformationswerk in einem seelischen Defekt und fand sie in verletztem Ehrgeiz, und für Stefan Zweig wird der Reformator zum „Subordinationsfanatiker“, der „mit brutaler Gewalt“, „bornierter Selbstüberzeugtheit“, mit „hysterischem Machttrieb“, „autokratischer Lust“ und mit „Unfehlbarkeitswahn“ alles niederschlägt, was ihm entgegenzutreten wagt. Er zeichnet Calvin als modernen Diktator, ein Bild, das heute ja naheliegt, aber schon deshalb unzureichend ist, weil neben dem Reformator die politische Behörde, der Rat steht, der eine autokratische Theologenherrschaft von vornherein ausschließt. Tatsächlich ist Calvin vom Rat aus recht viel Opposition gemacht worden, wenn man sich seiner Unentbehrlichkeit auch bewußt war.

Man wird die anthropologische und ethnologische Grundlage in Calvins Werk nicht ganz ausschalten dürfen, eine seelische Prädisposition ist sicher vorhanden. Aber die menschlichen Eigenschaften haben nur sekundäre oder tertiäre Bedeutung. Wichtiger ist die theologische Motivierung, und zwar laufen hier verschiedene Linien zusammen, die alle zueinander in Beziehung stehen und nicht vereinzelt betrachtet werden dürfen. Seine Offenbarungsreligion, sein Erwählungsbewußtsein und religiös-soziologische Beweggründe haben ihn zur scharfen Betonung der Glaubensautorität geführt. Die Behauptung, Calvins Intoleranz beruhe allein auf seinem Erwählungsbewußtsein,

bietet z. B. keine genügende Erklärung und Begründung. Auch Roger Williams hatte ein ungeheures Erwählungsbewußtsein, war sogar ein überzeugter Supralapsarier, und trat doch für Toleranz ein, weil den Erwählten keine falsche Religion irgendeinen Schaden zufügen könne. Man muß also die Motive von Calvins Unduldsamkeit in ihrer komplexen Mannigfaltigkeit betrachten, wenn man alle zu ihrem Recht kommen lassen will.

Die Gottesoffenbarung begründet, erhält, lenkt und regiert die Kirche. Gott offenbart sich in seinem Wort, welches sich in der Heiligen Schrift manifestiert; deshalb hat Calvin unablässig an der Auslegung der Schrift gearbeitet. Gottes Wort gilt allein, alle andern Autoritäten fallen dahin. Der sich in der Schrift kündende Gotteswille wird von Calvin mit starker Intensität erlebt und mit Wucht verbreitet. Offenbarung, Erlebnis und Dogma fallen ihm in eins zusammen, daher sein felsenfestes Erwählungsbewußtsein. Calvin weiß sich als Gottes Werkzeug, der Ruf Farel wurde ihm zur Berufung Gottes, erzählt er doch von jenem Erlebnis mit Farel im Sommer 1536: „Es war mir, als ob Gott selbst vom Himmel seine starke Hand auf mich gelegt hätte.“ Wer ihm widerstrebt, widerstrebt also Gott, Gott aber will unbedingt herrschen. Calvin muß den Willen Gottes überall wissen, und der Wille Gottes hat für ihn überall verpflichtende Geltung, deshalb kann es für ihn in religiöser Beziehung nichts Gleichgültiges geben. Aus der Schrift erfährt er die souveräne und majestätische Selbstverherrlichung Gottes. Gott, der Schöpfer und Regent der ganzen Welt, bestimmt den Menschen mit kategorischer Willenserklärung und selbstverständlicher Vollmacht. In schrankenloser Freiheit wird über die Geschöpfe verfügt zu ihrem Heil oder ihrem Verderben. Der Gott der absoluten Prädestination stürzt den Menschen entweder in Fatalismus oder in Fanatismus und angespanntesten Aktivismus, so daß für Spiel und Freude, für das Ästhetische im weitesten Sinn des Wortes nicht mehr allzu viel übrig bleibt. Ein voluntaristischer und legalistischer Zug ist Calvins Frömmigkeit eigen. Gott legt seinen Geschöpfen sein gebietendes Gesetz auf und verlangt, daß sie es mit allen Mitteln ins Werk setzen und aufrecht erhalten.

Der Glaube ist in der supranaturalen Offenbarungstatsache verankert, die sich in der Schrift manifestiert. Diese hat den Stempel der Untrüglichkeit und Gewißheit, sie gewährt einen absoluten Halt und völlige Sicherheit. Das Problem der Glaubensgewißheit im modernen

Sinn des Wortes besteht gar nicht, weil die Gewißheit eine ungebrochene Selbstverständlichkeit ist und die Schrift als so klar erscheint, daß nur gottlose Sophisten ihre Perspicuitas bezweifeln können. Glaube ist in erster Linie Gehorsam, Unterwerfung, nicht bloße theoretische Denksache, ein Ringen um die Geltung des Gotteswillens. Der Glaube fordert Anerkennung, er erweckt Tatkraft und Energie, schafft Kämpfer und Sieger, fordert den ganzen Einsatz aller Kräfte und erhebt den Totalitätsanspruch nicht im Namen eines Menschen, etwa des Reformators selbst, sondern in Namen Gottes, der den Glauben schafft. Im Gegensatz zu Luther hat deshalb Calvin den Glaubenszwang nie als schweres und bedrückendes Problem empfunden.

Gottes Wille soll in erster Linie in der Kirche verwirklicht werden, ist sie doch der Anfang der Gottesherrschaft auf Erden. Der Kampf um die Kirche ist das Grundthema von Calvins ganzem Werk. Daher die Notwendigkeit des Bekenntnisses, daher die straffe Kirchenzucht, da es in der sündigen Welt doch gar nicht ohne Zwang gehen könne. Ein christliches Gemeinwesen ist verpflichtet, dem Teufel das Maul zu stopfen, wenn er das Wort Gottes durch falsche Lehre lästert. Es heißt: entweder Christus oder Belial, ein Drittes, Neutralität zwischen diesen beiden Mächten, kann es nicht geben. Das Wichtigste in der Religion ist: *ut rite colatur Deus*⁴⁾! Es gehört tatsächlich zum Wesen jeder Gesellschaft, daß der Einzelne sich ihr freiwillig unterordnet und die seine Freiheit einschränkenden Bestimmungen anerkennt. Die religiöse Gemeinschaft wird bei Calvin unendlich höher gewertet als das Individuum. Das Individuum wird erst etwas durch die Gemeinschaft, die ihm gibt, was es selbst nicht hat und nicht erwerben kann. Es ist deshalb Liebespflicht, ja es steht im Interesse jedes Einzelnen, sich dem Ganzen einzufügen. Die der Kirche Fernbleibenden sind von Gottes Offenbarung und ihrer Auslegung isoliert. Geister, die sich nicht zu Christus bekennen, zerstören die Gemeinschaft und die Einheit in der Kirche. Durch Zwang, Verbannung und Hinrichtung hat Calvin die Einheit der Genferkirche zustande gebracht, so vollständig, daß der offizielle Genfer Chronist Roset schreiben konnte: „Alles widmete sich dem Dienste des Herrn, bis herab auf die Heuchler, die Bösen waren vertrieben.“

Das autoritative Kirchengefüge Calvins setzte sich aber nur unter schweren Kämpfen und großen Wirren durch. Es ist nicht zu leugnen,

⁴⁾ Daß Gott richtig verehrt werde.

daß der Geist der Intoleranz in einem Grade wuchs, der früher kaum je erreicht worden war. Wer die Schrift nicht wie Calvin verstand und seine gegensätzliche Meinung zu verbreiten wagte, wer auf seinen Erkenntnissen beharrte und sich nicht belehren ließ, wurde als moralisch defekt angeprangert. Denn jede religiöse Abweichung und Zersplitterung kann für den Reformator nur auf geistigem Eigendünkel beruhen, sofern sie aus einem Schriftverständnis erfolgt, das er ablehnen muß. Sie ist Vermessenheit, Halsstarrigkeit, Denkschwäche, Irrlehre, pertinacia, furor Satanae und crimen publicum. So hat die kirchliche Orthodoxie aller Zeiten Bosheit, Hochmut, Selbstüberhebung, Neuerungs-lust und Widerspruchsgeist als die Ursache der Häresie bezeichnet und verdammt. Unter Gotteslästerung, die mit dem Tod bestraft wurde, verstand Calvin auch die Leugnung eines durch das Apostolikum legitimierten Dogmas, ja schließlich sogar die Ablehnung anderer Dogmen, wie der Prädestinationslehre.

So hat sich das Bild vom intoleranten Ketzerrichter Calvin Tausenden eingepägt, und nicht wenige haben ihm Luther und Zwingli als Heroen der Gewissensfreiheit gegenübergestellt.

Das Problem „Reformation und Gewissensfreiheit“ ist so verwickelt, daß immer noch verschiedene Lösungsversuche in den Köpfen der Theologen herumspuken, trotz der eindringenden Forschungen mehrerer Kirchenhistoriker, die ein ziemlich gesichertes Resultat gezeitigt haben. Zwei Extreme müssen deutlich abgelehnt werden: Es ist unrichtig, mit der Aufklärung, dem Idealismus und dem Vulgär-liberalismus Reformation und Gewissensfreiheit zu identifizieren, aber ebenso falsch ist es, mit Katholiken, wie Nikolaus Paulus, und vielen Dialektikern den Freiheitsgedanken in der Reformation zugunsten eines strengsten Autoritätsglaubens vollständig zurücktreten zu lassen.

Es wird billigerweise niemand verlangen, daß hier eine dogmatische, religionspsychologische, philosophische und philologische Untersuchung des Gewissens und eine Geschichte der Gewissensbegriffe eingeschaltet werde. Eine ganz flüchtige Skizzierung der Frage, wie die Reformatoren zum Postulat der Gewissensfreiheit standen, muß genügen. Die Reformationsliteratur gibt eigentlich nicht genügend Anhaltspunkte für die Frage, welches die wirklich lebendigen Vorstellungen vom Gewissen gewesen sind und welche Forderungen daraus abgeleitet wurden. Es ist überhaupt nicht leicht, die Anfänge der Entwicklung des Gedankens der Glaubens- und Gewissensfreiheit richtig zu erfassen.

Bei näherer Beschäftigung mit diesem Problem erkennt man nämlich die eigentümliche Tatsache, daß in der Geschichte der Gewissensfreiheit die Berufung auf das Gewissen gar nicht die Rolle spielt, die man erwartet und die dem Gewissen eigentlich zukommt. Die Bildung eines freien Gewissensbegriffes war im theologischen Jahrhundert, im Jahrhundert der Ketzerverfolgungen überaus schwer. Der Begriff des selbstherrlichen Gewissens, das sich selbst Gesetz und Richter ist, konnte damals nicht gedacht, geschweige denn aufgestellt und verwirklicht werden. Das Gewissen war eingeordnet in den Gedankenkreis der Rechtfertigung und durch die festgehaltene Einheit von Staat und Kirche in seiner freien Entwicklung gehemmt. Es war gebunden an das Wort Gottes in der Heiligen Schrift, an die innere Abhängigkeit von Gott durch den Glauben.

Der Bruch mit Rom war nicht im Namen eines autonomen Gewissens, sondern einer absoluten Autorität vollzogen worden. Wenn Luther in Worms sagte, wider das Gewissen zu handeln, sei nicht sicher und nicht lauter, so dachte er nicht an ein ungebundenes Gewissen, für das im reformatorischen Lebensraum so wenig Platz war wie für den Individualismus. So definiert auch Calvin das Gewissen als „*sentiment qui attire l'homme au siège judicial de Dieu*“, es beziehe sich nicht auf Menschendinge, sondern habe „*son but et adresse à Dieu*“. Bullinger schreibt: „Das Gewissen ist je und je ein Deckel gewesen aller Gleisner und derer, die ihre Laster verdecken wollen. Wo steht es geschrieben, daß eines jeden Gewissen und nicht das geschriebene Wort Gottes solle sein die Regel, nach der wir urteilen und handeln?“ Beza findet die Berufung auf das Gewissen lächerlich und meint: „*Le seigneur ne requiert pas seulement que nous ayons conscience, mais bonne conscience*“, die Religionsfreiheit erscheint ihm direkt als ein teuflisches Dogma. Andersdenkende erhielten kein, oder höchstens ein irrendes Gewissen zugesprochen, das nicht binde, eine Vorstellung, die, wenigstens für die subjektive Seite des Gewissens, schon erledigt wird durch Fichtes Satz: „Das Gewissen irrt nie.“

Trotz dieser neuen starken Bindung ist die Reformation eine Befreiung gewesen, äußerlich und innerlich, indem man sich von der Autorität des Priesters löste und die Bindungen an den Sakramentarismus und die Hierarchie aufhob. Das evangelische Persönlichkeitsideal schlug eine Bresche in das Autoritätsprinzip, und Luthers Scheidung von geistlichem und weltlichem Regiment, ferner seine Anerkennung

des selbständigen Rechtes und der selbständigen Aufgaben des Staates haben später mit zur Freiheit der Gewissen geführt. Freiheit und Bindung zugleich kommen etwa in folgenden Worten Luthers zum Ausdruck: Gegen ein autonomes Gewissen sagt er: „Ich darf mich nicht auf mein Gewissen stützen, sondern auf das göttliche Versprechen“, andererseits aber betont er: „Es ist ein freies Werk um den Glauben, dazu man niemand zwingen kann.“ Man darf nicht die einen Aussagen über den andern vergessen, sondern muß die Spannung zwischen der Forderung persönlicher Entscheidung und eigener Verantwortung und der Bindung und Unterwerfung bestehen lassen. Diese Spannung ist sehr wertvoll, von ihr wird noch eingehend die Rede sein müssen. Bei den Reformatoren selber waren die Momente der autoritativen Bindung an Gottes Wort größer als das Einstehen für die individuelle, freiwillige Gewissensentscheidung. Sie haben die anfänglich vorhandene Spannung immer mehr aufgehoben, indem sie den einen Pol, die Momente der Freiheit unterdrückten.

Damit ist das Urteil über ihre Intoleranz schon implicite ausgesprochen. Wenn die Spannung zwischen Autorität und Freiheit etwas Wertvolles ist, ist ihre Aufhebung zu verwerfen. Zudem geriet Calvin auf den Abweg, die Bindung nicht mehr nur ausschließlich an Gottes Wort, sondern auch an spinös ausgesonnene und erspekulierte Einzeldogmen zu knüpfen und dadurch die Forderung des Gehorsams der Schrift gegenüber in bedenkliche Nähe der Willkür zu rücken. Es gilt dies vor allem für seine Prädestinationslehre, zu der nicht wenige Schriftstellen im Widerspruch stehen. Calvin hat diesen Gegensatz bei seiner intensiven Schriftauslegung selber mehrfach gespürt. So spricht z. B. Ezechiel 18, 23: „Habe ich etwa Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, spricht Gott der Herr, und nicht vielmehr daran, daß er sich von seinem Wandel bekehre und am Leben bleibe?“ gegen seine Lehre von der Vernichtung aller Gottlosen zur Manifestierung von Gottes Ehre. Calvin schreibt über diese Stelle die bemerkenswerten Worte: „Wir können darüber kein selbstsicheres Urteil abgeben, wie Gott will, daß alle gerettet werden und daß er dabei dennoch alle Gottlosen mit dem ewigen Verderben bedroht und will, daß sie verderben. Solange wir in einem Spiegel und in einem Rätsel sehen, sollen wir uns mit dem Maß unserer Einsicht begnügen. Wenn wir einst Gott ähnlich sein und ihn von Angesicht zu Angesicht sehen werden, wird uns erst klar sein, was uns jetzt dunkel ist.“ Wenn Calvin also in seiner Prä-

destinationslehre anders denkt als diese und andere Schriftstellen und sich auf die Aussage zurückzieht, das menschliche Wissen sei jetzt noch unvollkommen, wie darf er dann gegen Zurkinder, der sein Prädestinationsdogma ablehnt, den Vorwurf erheben, er beachte die Schrift nicht genügend? Konnte ihm nicht Zurkinder genau den gleichen Vorwurf machen? Läßt Calvin nicht einzelne Schriftstellen zugunsten anderer allzu stark zurücktreten? Die Schrift steht tatsächlich hier zu Calvins Dogma in Spannung; einer rationalen Symmetrie zuliebe, zu deren Erkenntnis er auf spekulativem Wege gelangte, hat der Reformator die unergründliche Tiefe der asymmetrischen Ordnung von Schuld und Gnade in den Zeugnissen der Schrift nicht genügend beachtet. Daraus hätte er nun doch den Schluß ziehen müssen, daß seine Prädestinationslehre aus der Schrift auch angegriffen werden könne und deshalb auch nicht verbindlich sein dürfe. Kann man hier einen Unterschied zwischen dem Exegeten und Dogmatiker Calvin feststellen, wie kommt er denn dazu, andere als Ketzer zu verurteilen, weil ihre Lehre nicht überall mit der Schrift übereinstimmt? Karl Barth hat in St. Gallen gesagt, nur so könnte an manchen kirchlichen Intoleranzen der Vergangenheit und Gegenwart berechnete Kritik geübt werden, wenn man frage, ob ein Bekenntnis in Gehorsam oder in Willkür geschehe. Bei Calvin müssen wir in diesem einen Punkt nicht restlosen Gehorsam gegen die ganze Schrift feststellen, seine Intoleranz gegen Bolsec ist deshalb Willkür, ebenso die strenge Fassung der Prädestinationslehre im Consensus Genevensis von 1552, also in einem Bekenntnis. Nicht zugeben, das es hier Calvin um Dogmenzwang gegangen ist, heißt den Tatbestand in apologetischem Interesse verschleiern.

Gerade von der Schrift aus wurde von Zurkinder und seinen Gesinnungsgenossen an Calvins Autoritätsglauben scharfe Kritik geübt.

III.

Zurkinder, einer der größten Berner des 16. Jahrhunderts, pflegte eine vor allem sittlich gerichtete Religiosität. Er war Laie, und dem denkenden und selbständig urteilenden Laien wird zu allen Zeiten streng reformatorische Theologie mit all ihren Hintergründen und Tiefen fremd sein, ein unbekanntes und sogar unheimliches Land. Er sträubt sich gegen die Versuche, die Religion als supranaturales Glaubensgesetz mit verpflichtendem Charakter allen vorzuschreiben und

mit Ketzergerichten durchzudrücken. Die Abscheu vor dem Theologengezänk war im 16. Jahrhundert viel größer, als man gemeinhin annimmt und weiß, wie sich die Kirchengeschichtsschreibung überhaupt viel zu wenig mit der Laienfrömmigkeit beschäftigt. Schon zur Zeit der Reformation wurde den Theologen gelegentlich verboten, an einem Fürstentag teilzunehmen, weil man ihre bornierte Herrschsucht zur Genüge kannte. Das charaktervolle Laienchristentum wird stets seinem Wesen nach für Toleranz und Gewissensfreiheit eintreten, solange es nicht verhetzt wird.

Zurkinder ist genau wie Calvin auch Biblizist. Übrigens wollte auch Servet nichts anderes vertreten, als was die Bibel lehre, schätzte er sie doch als das Buch vom Himmel, in dem alles Wissen enthalten sei und das man lieber tausendmal als nur einmal lesen sollte, weil von ihm das Lebenswasser des Heiligen Geistes ausströme. Schon 1532, in seinen „Gesprächen über die Dreieinigkeit“, behauptete er, weder die katholische, noch die protestantische Kirchenlehre sei völlig schriftgemäß. Jede Kirche kenne nur einen Teil der Wahrheit und wolle ihre eigenen Fehler nicht einsehen. Besser werde es erst, wenn die freie Aussprache über Glaubensfragen gestattet werde. Es ist irrig, zu behaupten, die Gegner Calvins, wie ein Castellio, Servet und Bolsec, seien der Schrift gegenüber nicht gehorsam gewesen. Versenkten sie sich in die Bibel, so sahen sie eben die mannigfachen Differenzen der reformatorischen Theologie von einzelnen Schriftstellen deutlich genug. Tatsächlich haben ja weder Calvin noch Luther noch irgendein anderer Reformator alle Grundkräfte des Evangeliums und Urchristentums erfaßt und lebendig machen können, wie das überhaupt niemand kann. Wer die Schrift unvoreingenommen las, entdeckte in ihr Seiten, die er bei Calvin nicht, oder nur in verkümmerter Form fand. So entdeckte man vor allem, daß das Evangelium ja Liebe und Friede und nicht Verfolgung der Andersgesinnten lehre, wie auch Erasmus betont: „Was ist Religion, wenn nicht Friede im heiligen Geist?“ Die Liebe liegt auf einer andern Ebene als die schrankenlose, souveräne Verfügungsgewalt eines welterhabenen Herrschers. Es gibt keine einzige Stelle im Evangelium, kein einziges Herrnwort, das dogmatisch Irrende verdammt und Irrlehrer von der Liebesgemeinschaft ausschließt. Calvin — dieser Vorwurf wird immer wieder erhoben — habe es an der rechten Liebe fehlen lassen und mit Mitteln gekämpft, die nicht von Weitherzigkeit und Überlegenheit zeugten. „Friedfertigkeit ist das Kenn-

zeichen der Kinder Gottes“, schreibt Zurkinder an seinen Freund in Genf, und Coornheert, den die reformierten Prädikanten einen rasenden Hund, einen unbeschnittenen Goliath, Anblaser des Satans, Fürst der Libertiner und Schmied aller Ketzereien nannten, begründet die Gewissensfreiheit mit der Haltung Jesu: „Christus hat strenge Worte gegen die Pharisäer, aber fordert er ihren Tod? Er will nicht den Tod des Sünders. Er sagt zu seinen Aposteln, daß sie Verfolgungen zu erdulden haben werden, er sagt aber nicht, daß sie Verfolger sein sollen.“ Hoch über alle theologischen Definitionen stellt Zurkinder die Heiligung, weil Jesus sie geboten habe. Durch Meinungsverschiedenheiten und Lehrabweichungen solle man sich nicht abhalten lassen, Menschenfreundlichkeit in Herzengüte zu üben.

Alle Anhänger des Imitatiogedankens haben wie Zurkinder die Gewalt in Glaubensdingen verworfen, und zwar aus religiösen Gründen. Jesus gebiete ja den Verzicht auf jede Art von Gewalt, er heiße nur dulden und leiden, nicht herrschen, vergewaltigen und töten, er lehre nicht, den Feind zu hassen, sondern zu lieben und Böses mit Gutem zu vergelten. Das Verketzern beruhe auf *superbia*, auf Eigenweisheit, und darauf beruhe ebenfalls die Aufrichtung besonderer Bekenntniskirchen. Die Verfolgung sei Teufelswerk und werde der Strafe Gottes nicht entgehen. Der Spieß wird also gerade umgedreht, wenn Acontius 1565 schreibt, nicht die berechtigte Kritik am Dogma von der Schrift her, sondern Zwang und Verfolgung seien die Kriegslisten des Satans zur Vernichtung des Christentums. Damit ist eine völlige Umwertung angebahnt, indem der Satan und der Begriff der Gotteslästerung nicht mehr mit der Ketzerei, wie bei Calvin, sondern mit der Verfolgung und ihrer Begründung aus dem Willen Christi in Verbindung gebracht werden. Später hat besonders Gottfried Arnold Gewicht darauf gelegt, daß im ersten christlichen Jahrhundert jeder Gewissenszwang fehlte und völlige innere Freiheit herrschte, auch daß die alten Christen den Brudernamen selbst Häretikern nicht vorenthalten hätten.

Wenn Zurkinder die Schrift unvoreingenommen las, sah er deutlich, daß in ihr nicht alles ohne weiteres eindeutig und klar ist, bietet sie doch tatsächlich keine homogene und einheitliche Lehroffenbarung, sondern höchstens ein einheitliches religiöses Prinzip, um in Lüdemannscher Terminologie zu reden. Während Calvin überzeugt war, daß die Heilige Schrift ihre Beglaubigung in sich selbst habe, sah sich Zurkinder genötigt, die Wahrheitsfrage zu stellen: Wer weiß denn in göttlichen

Dingen so bestimmt Bescheid, daß er sich unter allen Umständen vor Irrtümern bewahren könnte? Suchte man für die Trinitätslehre, für die Lehre von der doppelten Prädestination und für andere Dogmen nach Belegen in der Schrift, so fand man sie nicht, oder doch nicht in der Formulierung, deren Anerkennung von der Kirche verlangt wurde. Deshalb mußte sich Calvin den Vorwurf gefallen lassen, einzelne seiner Lehren seien in der Schrift gar nicht so zu finden, wie er sie vortrage. Ist aber die Schrift nicht völlig klar, so mußte es als höchst widersinnig erscheinen, jemand zu verfolgen wegen Meinungen über Dinge, die Gott im Dunkel gelassen hatte. Castellio und Acontius, und schon Erasmus und viele andere bezweifelten, daß der Mensch alle Einzelheiten göttlichen Wesens genau kennen könne. Die letzten Geheimnisse entziehen sich ja dem Zugriff des Wissens und Erkennens. Vollends war die Auslegung schwieriger und mehrdeutiger Stellen so verschieden, daß man sich fragen mußte, wer nun eigentlich die Wahrheit habe, die doch nur eine sein könne. So zählte Osiander nicht weniger als 20 verschiedene Auffassungen der Rechtfertigungslehre auf, die sich natürlich alle auf die Schrift stützten. Anerkannte man die Tatsache, daß es göttliche Geheimnisse gibt, die über die menschliche Erkenntnis hinausgehen, so mußte man dem andern wenigstens ein relatives Recht zugestehen, eine Einsicht, zu der die Reformatoren nicht gelangten, die aber für die Entstehung der Toleranzgesinnung höchst befruchtend war.

Sah man die Differenzen zwischen einzelnen Glaubenssätzen und dem schlichten, einfachen Bibelwort, so mußte man ganz von selber zur Einsicht kommen, daß an der überwuchernden Dogmatik eine Reduktion vorgenommen werden müsse. Und wieder waren es vor allem die Laien, die diese Reduktion auf das Wesentliche gegenüber jeder Art von theologischer Scholastik anbahnten. Man spricht heute gelegentlich in verächtlichem Ton von der Reduktion, die z. B. ein Castellio am Evangelium vorgenommen habe. Castellio nahm erstens seine Reduktion nicht am Evangelium, sondern an der Kirchenlehre vor, und zweitens war doch auch der Rückgriff der Reformatoren auf die Schrift der katholischen Kirche gegenüber eine sehr große Reduktion; erscheint doch den Katholiken noch heute die Kirche der Reformation als ungeheure Entleerung. Soll nun nur die Reduktion der Reformatoren berechtigt, die der reformatorischen Nebenströmungen aber ausschließlich zu verdammen sein? Der freie Protestantismus hat die Aufgabe, diesen immer wieder notwendigen und heilsamen Verjüngungs-

und Vereinfachungsprozeß vorzunehmen! Zurkinder scheinen die Differenzen in der Prädestinationslehre nicht so bedeutend zu sein, um deswegen nicht in der Hauptsache der christlichen Heilslehre doch einig sein zu können. Er ist allen Versuchen, Dinge zu erforschen, die der menschlichen Kurzsichtigkeit nun einmal verborgen sind, abgeneigt und befindet sich in Einklang mit dem schönen Wort Melanchthons: „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus“⁵⁾. Es sei urevangelisch, die Einfachheit und Schlichtheit des Christentums zu wahren. An Calvin schreibt er, er habe beim Sterben großer Gottesgelehrter gesehen, wie es eigentlich nur weniger, aber von Herzen geglaubter Wahrheiten bedürfe, um selig zu sterben, an das Wort des Erasmus erinnernd: „Wahres Glauben braucht ganz wenige Artikel.“ Wer wenig, aber von Herzen glaubt, mit persönlicher Überzeugung, hat einen festeren, froheren und wertvolleren Glauben, als der sich zwingen muß, eine Unmenge von Sätzen zu glauben, die nicht sein innerer Besitz geworden sind. Zurkinder will den kürzeren Weg zum Himmel gehen als Calvin, Christus hat ihn mit den Worten beschrieben: „Du sollst Gott, deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten wie dich selbst.“

Bei Zurkinder kündigt sich der Gedanke der Fundamentallehre an, der in der Aufklärung zu vollem Durchbruch gelangt ist. Wenn man behauptet, dieser Gedanke sei unreformatorisch, so ist diese Behauptung erheblich einzuschränken. Schon Zwingli und mit ihm die Straßburger betonten, daß die Abendmahlskontroverse mit Luther den Glauben im Grunde nicht berühre. Ja Calvin selbst hat in ökumenischem Interesse trotz mannigfacher Gegensätze, die er zwar nicht verwischen, aber doch auch nicht überbetonen wollte, den Zusammenhang der Kirchen stets im Auge gehabt, wenn ihm eine vollständige Einheit auch als unmöglich erschien. Die Vermittlungsversuche zwischen den einzelnen protestantischen Konfessionen mußten konsequenterweise zum Grundsatz der Gewissensfreiheit führen. Calvin selber schwebte eine protestantische Union in Einmütigkeit des Geistes, unter Verzicht auf äußere Gleichheit in der Form und unbedingte Übereinstimmung in allen Lehrformulierungen als Ideal vor.

Absichtlich ist das spiritualistische Motiv, das auch bei Zurkinder

⁵⁾ Die Geheimnisse der Gottheit mögen wir richtigerweise eher anbeten als aufspüren.

als Gegensatz gegen den Gewissenszwang eine Rolle spielt, bis jetzt noch gar nicht erwähnt worden, weil man die Spiritualisten nur zu oft als „Schwärmer“ erledigt und zur Wirkungslosigkeit verdammt. Nicht von ungefähr interessierte sich Zurkinder stark für Schwenkfeld, dessen Kirchenform C. A. Bernoulli vor ein paar Jahren in unserem Kreis als Prototyp der „weichwandigen“ Kirche hervorgehoben hat. Für Bernoulli ist Schwenkfeld der Wiederentdecker der evangelischen Kirchenform des Urchristentums, der eine große Zukunftsbedeutung zukomme. Schwenkfelds Kirchenidee ist echt spiritualistisch; nur der Geist bildet die Kirche, äußerer Schutz wird verschmäht, die fordernden, herrischen Triebe sind verschwunden. Schwenkfelds Vorwurf, daß die Kirchenversammlungen nur zu oft „ripsapsversammlungen“ seien, wo die „gleisner für die rechtgläubigen gehalten werden“ und die Leute durch Polizei und Glocken, nicht aber durch den Heiligen Geist versammelt würden, war Zurkinder aus dem Herzen gesprochen, wandte er sich doch gegen die Staatskirche, wo die Religion nur Sache der Obrigkeit sei, als politische Angelegenheit behandelt werde und den Gläubigen das Recht der Selbstbestimmung in religiösen Dingen entzogen sei. Er ist wie Schwenkfeld und auch Luther der Ansicht, daß „der heilige Geist einen kleinen haufen habe“. In der ganzen mystischen, spiritualistischen und sektiererischen Literatur findet man den Gedanken, daß die Guten von den Gottlosen verfolgt werden. Zurkinder zieht selbst die Zersplitterung, die ja meist die Folge der Gewissensfreiheit ist, der gewaltsam erzwungenen Einheit vor.

Das spiritualistische Prinzip war im 16. Jahrhundert eine religiöse Großmacht, finden sich spiritualistische Klänge ja auch bei Luther und Zwingli. Für den Spiritualisten ist jeder religiöse Vorgang etwas denkbar Innerlichstes, man tut deshalb dem Geist Abbruch, wenn man ihm Vorschub leisten will. Zwang ist also Torheit. „Ist es nicht lächerlich, irdische Waffen bei einer geistlichen Schlacht anzuwenden?“ ruft Castellio aus. Wer das Wehen des Geistes in ungezählten Formen zu spüren vermochte, der konnte nicht mit rauher Hand in sein Walten eingreifen. Der Glaube ist eine Gabe des Geistes und verlangt gar nicht nach Weltbeherrschung, verfälscht doch jede äußere Herrschaft sein wahres spirituales Wesen.

Fragen wir nach dem Gewissensbegriff bei Zurkinder und seinen Gesinnungsfreunden, so beobachten wir, daß auch ihnen wie den Reformatoren der Begriff des autonomen Gewissens fehlt. Die Täufer

besaßen keinen persönlichen Gewissensbegriff, die Spiritualisten nannten als Quell des Gewissens den Heiligen Geist, die Mystiker ließen das Gewissen in Gott aufgehen, wie Sebastian Franck sagt: „Das Gewissen ist allen Menschen Gott.“ Schon hier, bei den Nebenströmungen der Reformationszeit, sehen wir also die Tendenz, das Gewissen von der Bindung an die Schrift und an das Dogma, aber keineswegs von jeder Bindung überhaupt zu lösen. Castello, Franck, Coornheert und ihre Anhänger haben Forderungen des jungen Luther aufgenommen, die dieser später selber nicht mehr vertrat. Volle religiöse Gewissensfreiheit ist dann auf dem Umweg über den englischen Independentismus erst in der Aufklärung und im deutschen Idealismus durchgedrungen. Aber es wäre verkehrt, diesen Bewegungen das Postulat eines schrankenlosen, autonomen und ungebundenen Gewissens unterzuschieben. Das Gewissen des Aufklärers ist gebunden an die ewigen Vernunftwahrheiten, also an eine transsubjektive Norm, die über die menschliche Sphäre hinausgeht. Mit der Berufung auf die Unverletzlichkeit des Gewissens hat die religiöse Freiheit schließlich gesiegt, weil die Wahrheit immer, trotz aller Widerstände siegen muß. Es ist die große Tat der letzten Jahrhunderte, daß allen menschlichen Machtgelüsten gegenüber die Freiheit des Einzelnen bestehen konnte; diese Errungenschaft darf nicht wieder verloren gehen. An uns ist es, die religiöse Freiheit zu verteidigen, für die unsere geistigen Vorfahren gekämpft haben. Gewissensfreiheit aber ist nicht schrankenloser Subjektivismus, der nur glaubt, was ihm behagt, sondern nur der Glaube, der sich dem Gewissen als verpflichtend aufdrängt, darf für sich Freiheit verlangen.

Die durch die historische Betrachtung Calvins und Zurkindens erarbeitete Erkenntnis soll nun in einem letzten Abschnitt für die prinzipielle Besinnung über das Problem „Autorität und Freiheit“ fruchtbar gemacht werden. Die Lösung drängt sich durch die vorangegangenen Ausführungen schon auf und kann deshalb in verhältnismäßig knapper Form vorgebracht werden.

IV.

Das Problem „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“ ist ein Menschheitsproblem, einer der großen Gegensätze, die die menschliche Existenz bis ins Innerste bewegen. In der Geschichte der Menschheit stoßen wir ja immer wieder auf diese dialektische Koppelung von Freiheit und Autorität, Absolutismus und Liberalismus, Individualis-

mus und Gemeinschaft. Seit Urzeiten herrscht Kampf zwischen Freiheit und Bedingtheit, wie zwischen Macht und Recht, Optimismus und Pessimismus, diesseitiger und jenseitiger Lebensorientierung.

Die Gewissensfreiheit ist eine allgemeine Kulturerrungenschaft der letzten Jahrhunderte, die zwar immer vereinzelt Gegner fand, aber erst seit einigen Jahren wieder ernstlich von vielen angefochten wird. Der Katholizismus hat sie zwar immer abgelehnt, wenigstens der Kurialismus und Ultramontanismus, aber neuerdings wird sie auch von zahlreichen Protestanten geächtet. Allgemein war die Gesinnung durchgedrungen, die gegenseitige Überzeugung zu achten, selbst wenn sie der eigenen diametral entgegenstand. Wir kommen von einer Zeit her, wo der religiöse Individualismus und die religiöse Freiheit in hohem Kurs standen. Mit besonderer Liebe beschäftigte man sich mit den Nebenströmungen der Reformationszeit, mit den Täufern, Spiritualisten und Mystikern, die man als die Vorläufer der modernen, freien Frömmigkeit bezeichnete. Die Zeit des Gewissenszwanges, der Ketzerverfolgungen und Ketzergerichte schien ein für allemal vorbei zu sein. Der Mensch prüfte, verglich, wählte und trieb Auslese auch in der Religion und widerstrebte allem unbedingten Anspruch. Es ist nicht zu leugnen, daß viele dieser Freiheit nicht würdig waren, sondern sie mißbrauchten, indem sie die ihnen damit auferlegte ethische Aufgabe verkannten oder offen verwarfen. Man löste von der Freiheit die Verantwortung und Bindung und verfiel deshalb in eine überbordende Schrankenlosigkeit, in einen alles zersetzenden Subjektivismus, einen alles verflachenden Relativismus, in spöttischen Skeptizismus und in eine allgemeine Anarchie der Werte. Man widerstrebte jeder sittlichen Bindung und huldigte einem egoistischen, sich vom Volksganzen vornehm abschließenden Individualismus. Die Gesellschaft drohte in einen Chor durcheinander und gegeneinander rufender Stimmen und Geister aufgelöst zu werden, in ein ungeheures Chaos, und die Kirche drohte zu zersplittern und auseinanderzufallen. Sofern diese normenlose Freiheit heute noch besteht, ist sie ganz energisch zu bekämpfen. Aber mit dieser normenlosen und bindungslosen Denkart hat Gewissensfreiheit nichts zu tun; denn sie ist Freiheit aus tiefstem Verantwortungsgefühl heraus. Sie weiß, daß autonome Freiheit meist eine Selbsttäuschung ist. Wer sich allzu sehr seiner Freiheit freut, merkt nicht, wie er ein Sklave seiner selbst wird, abhängig von seinem lieben Ich, oder gar abhängig von Maßstäben, die Quisquilien sind.

Deshalb ist vielen das Wort Freiheit zum Ärgernis geworden, und man schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem man die Gewissensfreiheit für Dinge verantwortlich macht, für die sie nicht haftbar ist, und indem man mit der schrankenlosen Freiheit auch die verantwortungsbewußte Gewissensfreiheit ablehnt. Die Wertpapiere der Freiheit sind in beständigem Sinken begriffen, das Wort Toleranz ist mit dem Odium des Lächerlichen und Schwächlichen belastet. Unzählige sind der Freiheit müde geworden, sie sehnen sich nach festen, objektiven Glaubensgrundlagen, nach Bindung des persönlichen, schwankenden und unsicheren Gefühls ans Überpersönliche, des Menschen an Gott, der Erkenntnis an den Glauben. Dabei vergessen sie vollständig, daß auch das Postulat der Gewissensfreiheit durchaus Bindung will und auch verwirklicht. Man ruft nach Bindung, gerade als ob bis jetzt alles ungebunden gewesen wäre und sich in schrankenloser Freiheit bewegt hätte. Man drängt das individuelle Leben des Einzelnen zurück und verlangt strikte Unterordnung unter den Glauben der Gemeinde und die Offenbarung der Bibel. Man fühlt die Kirche in ihrem Bestand bedroht und glaubt, sie nur retten zu können, wenn sie gleich wie der Staat, den Totalitätsanspruch erhebe. Der dogmatische Fascismus hat große Erfolge, weil die heutige Menschheit weithin für die bedingungslose Unterordnung unter die Autorität prädisponiert ist. Deshalb der heftige Kampf gegen die Aufklärung, die sich von den frühern Bindungen befreite, indem sie neue Bindungen aufstellte, und gegen den Idealismus, der selbständige Überzeugung des Einzelnen forderte. Man sieht in ihnen nur Hybris und normenlosen Subjektivismus und zeichnet von ihnen ein verzerrtes Bild, das der Wirklichkeit keineswegs entspricht. Man ruft nach neuer, intensiverer und dogmatisch uniformierter Gemeinschaft, deshalb die Rückkehr zum hochgespannten Offenbarungsglauben Calvins, der eine Renaissance erlebt, wie sie ihm noch nie zuteil wurde. Nicht die Frage des Einzelmenschen: „Wie werde ich selig?“, sondern vielmehr die andere: „Wie wird Gott recht geehrt?“ ist die Kardinalfrage Calvins; daher wird Gott und nicht der Mensch in das Zentrum der theologischen Besinnung hineingestellt. Die Erklärung der Religion zur Privatsache ist Calvinischem Denken diametral entgegengesetzt. Aus dieser Haltung erklärt sich die Ablehnung des Individualismus und der Freiheit zugunsten der Gemeinschaft und der Autorität zur Genüge.

Das ist, in ein paar Strichen skizziert, die heutige Situation, zu der

wir Stellung zu nehmen haben. Wie haben wir uns zu entscheiden? Sollen wir autoritätsgläubig werden und uns dogmatisch gleichschalten lassen? Sollen wir uns Calvin anschließen und Zurkinder verdammen? Oder sollen wir jede Bindung ablehnen und das Heil ausschließlich in einem normenlosen Subjektivismus und Individualismus sehen?

Es liegt nach unserer geschichtlichen Besinnung auf der Hand, daß wir weder das eine noch das andere können, sondern die beiden Extreme ablehnen müssen, weil ihre konsequente Durchführung den Menschen in seiner Existenz gefährden würde. Wenn die Ausgangspunkte sich widersprechen, wenn Autorität und Freiheit diastatische Begriffe sind, wie sollte da die Lösung in der folgerichtigen Festhaltung der einen oder andern Position bestehen können! Extreme Lösungen sind zwar heute beliebt und haben meist auch größere Durchschlagskraft als abwägende Lösungsversuche, aber wer sich der Einsicht öffnet, daß die Extreme falsch sind, will nicht Unentschlossenheit und grundsatzlose Bequemlichkeit, sondern er stellt nur eine Tatsache fest, die zu übersehen höchst unklug ist. Die Postulate der Freiheit und des Zwangs dürfen nicht vollständig verwirklicht werden; denn völlige Freiheit würde zum Chaos, völlige Autorität aber zur Despotie führen. Persönliche Freiheit ohne Verantwortung und Bindung ist eine unechte Lösung des Problems „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“, ebenso falsch aber ist die Vergewaltigung der persönlichen Rechte des Gewissens. In gleicher Weise ist absoluter Individualismus eine Gefährdung der religiösen Gemeinschaft, aber nie darf die Gemeinschaft die Rechte des Einzelnen schmälern dadurch, daß sie ihn zwingt, wider seine bessere Erkenntnis etwas zu glauben, was er nun einmal nicht glauben kann.

Diese Polarität liegt schon in der Bibel, wir treffen sie wieder beim jungen Luther und wir finden sie im Idealismus, so wenn Hegel den Satz ausspricht: „Freisein heißt im Einklang mit dem Absoluten sein.“ Von allem Anfang an hat sich das Christentum soziologisch in Doppelform ausgedrückt: in autoritativer Kirchenform und individueller freier Art. Wir streben also nicht eine Lösung des Entweder-Oder an, sondern eine Anerkennung beider Pole, die zueinander in immerwährender Spannung stehen. Deshalb der Untertitel „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“. Es ist eine unzulässige Aufhebung der Spannung, wenn im ersten Wort nur das autoritative Element gesehen wird, während der Glaube doch seinem Wesen nach ein freies Geschenk der gött-

lichen Gnade ist. Aber es ist ebenso unzulässig, im zweiten Wort nur bindungslose Freiheit zu sehen, während das Gewissen stets an eine Norm gebunden ist. Die Grenzen zwischen Autorität und Freiheit können verschoben werden, man darf sie auch bewußt verschieben, aber man darf die Spannung zwischen ihnen nicht aufheben. Man darf sich aber auch nicht aus Zwang in sie hineinversetzen lassen, sondern man kann sie nur freiwillig auf sich nehmen, wie Paulus in 1. Cor. 9, 19 sagt: „Denn wiewohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer viele gewinne.“ Das Pathos des protestantischen Menschen ist, wie Kurt Leese formuliert hat, das Pathos der gläubigen Freiheit. Um der Freiheit willen ist der protestantische Mensch ein ewig Protestierender gegen alles, was seine schwer erkämpfte Freiheit um ihren Sinn und ihre Kraft zu bringen sucht. Um der Gläubigkeit willen aber ist der protestantische Mensch der schlechthin religiöse Mensch, der immerwährende Neubeginn eines „heiligen Ja-sagens“, die bewußte und freiwillige Bindung an ewige Werte. Autorität ist nur berechtigt, sofern sie zur Freiheit erzieht, Freiheit aber kann nur in einer geordneten Gemeinschaft bestehen. Echte Bindungen lassen sich nicht machen, sondern sie werden frei erzeugt im Einzelnen durch Gott. Der Mensch kann auf die Freiheit, sich selbst zu binden, nicht verzichten. Wird der Ruf nach Bindung nur die Aufforderung zum Gehorsam einer äußern Autorität gegenüber, so geht er am Wesen der Bindung in Freiheit vorbei und bringt den Menschen in eine Abhängigkeit, die mit seiner Würde nicht vereinbart werden kann, weil sie im Irdischen und Äußern haften bleibt.

Damit ist unsere prinzipielle Einstellung dem Problem „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“ gegenüber skizziert, und es gilt nur noch, die erarbeitete Erkenntnis praktisch auszuwerten. Die beiden Begriffe sind nun gegen Mißverständnisse genügend geschützt und gegen extreme Lösungsversuche in der einen oder andern Richtung deutlich genug abgegrenzt worden, um nicht mehr mißbraucht werden zu können. Es darf keine Freiheit geben ohne Bindung, aber die Bindung darf nie äußerer Zwang sein, sondern kann nur freiwillig bejaht werden.

Es wäre vielleicht nicht unnötig, uns, gerade uns kräftig an die erste Forderung zu erinnern, daß es keine normenlose Freiheit geben darf. Es ist aber noch nötiger, die Vertreter des Autoritätsgedankens an das zweite Postulat zu mahnen und uns für den Kampf für die Frei-

heit zu stärken. Geht doch der Ruf nach Ketzertribunalen durch die Welt, haben wir doch heute den Kampf wider die Ächtung der Freiheit und persönlichen Selbständigkeit aufzunehmen.

Die Gemeinschaft darf nicht gebildet werden auf Grund eines dogmatischen Bekenntnisses, das so eng gefaßt ist, daß damit viele ausgeschlossen und ausgestoßen werden, das zudem immer an eine bestimmte historische Veranlassung gebunden ist. Der Protestantismus ist aber nicht etwas Abgeschlossenes, sondern eine Bewegung, die stets weiter geht. Damit ist jede Repristination ein für allemal erledigt. Das Rad der Geschichte dreht sich nie rückwärts. Die Reformation mußte ganz notwendigerweise in die tote Scholastik der Orthodoxie einmünden; denn wo Zwang ist, hört das schöpferische Leben auf. Wo eine kirchlich approbierte Lehre autoritär herrscht, da ist keine Stätte mehr für freie spontane Erfassung der Wahrheit. Durch die Freiheit der Gewissen von allem äußeren Zwang wird die Wahrheit nie aufgehoben, aber finden und halten läßt sich die Wahrheit nur, wenn wir Gewissensfreiheit haben. Der erste Fundamentalartikel des Protestantismus muß lauten, daß jeder sich nach seinem Gewissen zu halten habe, nach dem obersten Grundsatz der Wahrhaftigkeit. Es gilt das schöne Wort Augustins zu bewahren: „Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas“⁶⁾.

Die Unterstellung seiner innersten Überzeugungen unter einen äußeren Zwang muß der Mensch als unsittlich empfinden, da die Forderung der Gewissensfreiheit letztlich auf der moralischen Selbstbeurteilung begründet ist. Die Gewissensurteile aber sind definitiv und inappellabel; denn sie beruhen auf unseren tiefsten Überzeugungen, die nicht von Fall zu Fall geändert werden können. Im Bereich des Gewissens handelt es sich um innere Vorgänge, die in der Gemeinschaft mit Gott erlebt werden. Daß diese frei von äußeren Satzungen, politischen Eingriffen und Vergewaltigungen jeder Art bleiben müssen, ist eine un-nachlässliche Forderung der evangelischen Anschauung. Wir erfahren die Freuden und Leiden des religiösen Lebens individualistisch, die Individuation ist eine Schöpfungsordnung, die nicht aufgehoben werden darf. Luther spricht das deutlich aus in dem Satz: „Ein Christ ist eine Person für sich selbst; er glaubt für sich selbst und sonst für niemand.“ Und Tertullian schreibt an Scapula: „Jedoch es ist ein Men-

⁶⁾ Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück; im inwendigen Menschen wohnt die Wahrheit.

schenrecht und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des einen bringt dem andern weder Schaden noch Nutzen. Nicht einmal Sache der Gottesverehrung ist es, zur Gottesverehrung zu zwingen, da sie von freien Stücken unternommen werden muß und nicht aus Zwang; denn auch Opfer werden nur von einer willigen Gesinnung gefordert.“ Als konkrete geistige Funktion hat das Gewissen jedes Menschen eine besondere, durch Erziehung, Kultur und Religion bedingte Art und kann deshalb in keine Schablone gebracht werden. Wenn der Protestantismus statt Einigkeit in der Mannigfaltigkeit des Lebens, statt echte Kommunikation selbst des Heterogenen wieder Uniformierung und Nivellierung erstreben und durchzwingen will, so geht er der Atomisierung und Sektenbildung entgegen und stößt viele gerade seiner besten Glieder aus; Glaubenszwang könnte schließlich *finis ecclesiae* bedeuten. Zurkinden spricht ein höchst aktuelles und wahres Wort aus, wenn er sagt: „Besser wäre es, mit vereinigten Waffen gegen den Antichrist zu kämpfen, als sich gegenseitig zu befehlen.“ In seinem Sinn und Geist auch handeln wir, wenn wir das bekannte Sprüchlein festhalten: „*In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas!*“ Und mit Albert Schweitzer lassen Sie mich meine Ausführungen schließen: „Wir halten an der Kirche mit Liebe, Ehrfurcht und Dankbarkeit fest. Aber wir gehören ihr als solche an, die sich auf Pauli Wort: ‚Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit‘ berufen und dem Christentum durch die stärkere Hingebung an die Religion der Liebe Jesu besser zu dienen glauben als durch Unterwerfung unter sämtliche Glaubenssätze. Hat die Kirche den Geist Jesu, so ist in ihr Platz für alle christliche Frömmigkeit, auch für die frei gerichtete.“

Erstes Diskussionsvotum.

Von HEINRICH HOFFMANN.

Ich stimme sowohl der reichhaltigen und wohlabgewogenen historischen Darstellung, als auch der umsichtigen, eine Synthese suchenden, sachlichen Stellungnahme des Herrn Referenten im wesentlichen freudig zu. Doch möchte ich einiges unterstreichen und einige Lichter etwas anders aufsetzen, besonders Calvin stärker würdigen.

Das Thema hat, indem es sich auf das Verhältnis von Calvin und Zurkinden und das Problem, das zwischen ihnen spielte, konzentrierte,

den Reiz des Anschaulichen, aber auch seine Schwierigkeiten, weil das Problem Glaubensautorität und Gewissensfreiheit in der Reformationszeit über Calvin und Zurkinden weit hinausreicht, und weil Calvins Größe bei dieser Themenstellung kaum hervortreten konnte; denn hier sehen wir ihn von einer Seite, die besonders stark unseren Widerspruch weckt.

1. Um einer Besinnung auf unsere Stellung zu Calvin überhaupt zu dienen, soll mein Votum mit einigen Sätzen über die Größe und die Schranken Calvins beginnen.

Calvin ist zweifelsohne der freier gerichteten Christen am fernsten Stehende der drei großen Reformatoren. Calvin hat nicht, wie Luther, einen uns hinreißenden Befreiungskampf gegen Rom geführt, sondern die schon zum Durchbruch gekommene Reformation organisiert und systematisiert, d. h. wir haben bei ihm eine Parallele zur Haltung des alten, nicht zum Befreiungskampf des jungen Luther. — Calvin hat, obwohl trefflich humanistisch gebildet, im Gegensatz zu Zwingli dem Humanismus und der Philosophie keinen sachlichen Einfluß auf seine Theologie gestattet und entbehrt deshalb der humanistischen Weite Zwinglis. — Luther betont aufs stärkste die Autorität des Gotteswortes, aber zuweilen auch stark das innere Überwältigtwerden durch die Wahrheit, wenn er z. B. sagt: „Ein jeglicher muß allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei“, und Zwingli hat in Marburg gesagt, daß Gott uns nicht zumute, Widersinniges zu glauben. Calvin hat den Autoritätsbegriff besonders scharf gespannt und für ihn ist deshalb der Glaube primär Gehorsam. — Luther konnte, überwältigt von der Liebe Gottes, sagen: „Gott ist ein Backofen von Liebe.“ In Calvins Gottesbegriff ist, obwohl auch er in Christus den barmherzigen Gott gefunden hat, nicht der Begriff der Liebe, sondern der der Majestät und Ehre Gottes der vorherrschende. — Über Calvins furchtbarer Härte gegen solche, die er für Feinde Christi hielt, ist nicht zu vergessen, wie viele Zeugnisse urbaner Liebenswürdigkeit und verständnisvoller Teilnahme sein Briefwechsel enthält. Aber wie in seinem Gottesbegriff nicht die Liebe vorherrscht, so hat er auch nicht die überquellende Liebeskraft besessen, wie wir sie beim heiligen Franz, bei Zurkinden und Pestalozzi finden.

Das sind die Hauptmomente, die wir als Schranken Calvins empfinden. Zwingli und Luther stehen unseren Herzen noch näher, und wir haben gerade heute guten Grund, zu betonen, daß Zwingli der Refor-

mator der deutschen Schweiz war. Als 1909 Fritz Barth zur Säkularfeier der Geburt Calvins in Bern sprach, begann er damit: Wenn man an den schroffen Gegensatz zwischen Bern und Calvin in der Reformationszeit denke, könne man sich fast wundern, daß in Bern eine Festrede zu Ehren Calvins gehalten werde. Heute fühlen sich manche bernischen und andere deutschschweizerischen Pfarrer als Calvinisten, und Ausländer sehen zuweilen die ganze Schweiz als calvinisch an. Dem gegenüber wollen wir uns immer wieder Zwinglis als des Reformators der deutschen Schweiz freuen.

Aber Calvin besaß nicht nur eine ganz außerordentliche geschichtliche Größe, indem er für Gestaltung, Ausbreitung und Behauptung der Reformation in vielen Ländern Entscheidendes geleistet hat, er ist nicht nur derjenige, der der Westschweiz ihr religiöses und geistiges Gepräge gegeben hat, sondern er hat auch uns noch Wertvolles zu sagen.

Calvin hat den ungeheuren Ernst des Verantwortungsgefühls vor dem heiligen Gott, eine Grundhaltung der Reformation überhaupt, in besonders eindringlicher Weise verkörpert. Daß der Begriff der Liebe Gottes bei Calvin nicht der vorherrschende ist, scheint uns nicht richtig zu sein; aber daß Calvin mit so heiligem Ernste den Begriff der Majestät Gottes betont, ist außerordentlich wertvoll und gewissenshärkend. Calvins Abwertung des Menschen enthält Momente, die uns fremd sind; aber die tiefe Demut vor dem heiligen Gott, die ihm eigen war, bleibt ein christliches Grundgefühl für alle Zeiten. Seine opfervolle Hingabe im Dienste Gottes und seine unermüdliche Arbeit für den Aufbau einer christlichen Gemeinde und für christliche Weltgestaltung waren so groß, daß wir nur mit hohem Respekt daran denken können und von ihm starke Impulse erhalten. Sein Kirchenideal enthält Züge des Zwanges, die wir ablehnen. Aber wenn Calvin, im Gegensatz zu Luther und Zwingli, der Kirche gegenüber dem Staate eine selbständigere Stellung wahrte, so liegt darin ein Wert, der sich in der Neuzeit auch auf nicht-calvinischem Boden weithin durchgesetzt hat. In den vorhin genannten Punkten scheiden wir uns prinzipiell von Calvin; aber Versenkung in das Große an ihm vermag in hohem Maße unser christliches Verantwortungsgefühl und unsere christliche Willensenergie zu stärken.

2. Der Konflikt Calvin-Zurkinder ist ein Ausschnitt aus dem Problem Reformation und Gewissensfreiheit. Deshalb hat der Referent mit Recht an einer Stelle seines Vortrages dieses schwierige und

komplizierte Gesamtproblem ins Auge gefaßt. Er hat die Meinung abgelehnt, daß die Reformation die Gewissensfreiheit gebracht habe, sieht aber Keime zur Gewissensfreiheit in der Reformation. Dieselbe Meinung habe ich in meiner Schrift „Reformation und Gewissensfreiheit“⁷⁾ vertreten, so daß das, was ich zu diesem Punkte sagen möchte, keinen Widerspruch gegen den Referenten enthält, sondern nur einige Momente des Problems unterstreichen soll.

Freier gerichtete Theologen bekennen sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit, wie auch die Reformatoren dazu gestanden haben mögen. Aber wir haben doch ein starkes inneres Interesse daran, wie die Reformatoren dazu standen. Die Aufklärung, der Idealismus und der ältere Liberalismus waren fest überzeugt, daß die Reformation die Gewissensfreiheit gebracht habe, ja von den Tagen Lessings an ist vielen die Durchsetzung der Gewissensfreiheit die zentrale Leistung der Reformation gewesen. Unbefangene Historie muß anders urteilen. Das zentralste Anliegen war den Reformatoren der Rechtfertigungsglaube und die unbedingte Geltung des in der Bibel enthaltenen Wortes Gottes. Der Zwang in den Reformationskirchen war groß, nicht nur in Genf, auch in Wittenberg und Zürich, wenn auch in Genf am größten. Nicht im Namen der Gewissensfreiheit, sondern gestützt auf die absolute Autorität des Gottesworts, haben die Reformatoren ihren Kampf gegen Rom geführt; das Gewissensmotiv klingt nur an einigen Stellen mit. Die historische Forschung zerstört mit solchen Feststellungen eine von vielen bedeutenden Geistern vertretene und noch heute vielen ans Herz gewachsene Anschauung.

Haben da nun die Dialektiker recht, in deren Bilde von der Reformation nur die Unterwerfung unter das Gotteswort der Schrift in unbedingtem Glaubensgehorsam vorkommt und nichts von Freiheit? Haben sich alle diejenigen völlig geirrt, die in der Reformation einen Hauch der Freiheit spürten, und war es ein Zufall, daß sich Geistesfreiheit auf protestantischem Boden besser entfaltete und mit dem Protestantismus besser verbinden konnte, als mit dem Katholizismus? Sicherlich nicht! Die Reformation brachte die Gewissensfreiheit noch nicht; aber es liegen tiefe Keime der Gewissensfreiheit in ihr, am wenigsten bei Calvin, am stärksten beim jungen Luther.

Der Bruch mit der Autorität der katholischen Kirche, auch wenn er im Namen der Schriftautorität erfolgte, hat im europäischen Geistes-

⁷⁾ Gießen, Töpelmann, 1932.

leben eine Bresche in das Autoritätsprinzip überhaupt geschlagen. Die Aufhebung der priesterlichen Vermittlung hat den Einzelnen unmittelbar vor Gott gestellt. Die Aneignung der objektiven Offenbarungswahrheit sollte nach Luther eine ganz persönliche Sache sein. „Es liegt einem jeglichen auf seinem Gewissen, wie er glaubt oder nicht glaubt.“ Die Lutherforschung der letzten Zeit hat von dieser Seite Luthers zu wenig geredet, viel zu wenig auch von dem Ereignis, das auf die Zeitgenossen und auf alle folgenden Zeiten einen so überwältigenden Eindruck gemacht hat, von dem Luther, der in Worms in weltgeschichtlicher Stunde den Widerruf verweigert hat, weil sein Gewissen gefangen war in Gottes Wort und „weil ihm, wider das Gewissen zu handeln, nicht sicher und nicht lauter schien“. Gebundenheit an Gottes Wort und Einsetzen des Individuums für das im Gewissen als wahr Erkannte sind in der Tat von Worms untrennbar verknüpft. Eine Spannung empfand Luther dabei nicht. Er war in der Schrift aufs tiefste verwurzelt, und sein Glaube war mehr, als blinder Gehorsam, war inneres Überwältigtsein von der Wahrheit der Schrift. Wenn nun in anderen Zeiten andere Menschen nicht mehr zum ganzen Inhalt der Schrift Ja sagen konnten, sondern ein solches Ja eine Verletzung ihres Wahrheitsgewissens wäre, dann entsteht eine Spannung, und dann müssen solche Menschen sich in Konsequenz der von Luther in Worms ausgesprochenen Gewissensverpflichtung anders, als Luther, zur Schrift stellen und stehen dann, trotz ihrer andersartigen Stellung zur Schrift, doch in Zusammenhang mit dem Luther von Worms. Das Motiv der Gewissensfreiheit steckt, wenn auch keimhaft, doch in der Reformation; es geht nicht an, es aus dem Bilde der Reformation ganz zu entfernen.

Deshalb sind auch die Reformatoren, außer Calvin, Skrupel über den von ihnen reichlich geübten Religionszwang nie ganz los geworden und haben ihn gern so begründet, daß sie nicht die Ketzerei an sich bestrafen, sondern Aufruhr oder Gotteslästerung. Das half nicht viel, weil man alle möglichen Abweichungen als Gotteslästerung ansah. Aber für die Zukunft war doch ein Keim da, wenn man nur Gotteslästerung als strafbar erklärte. Man brauchte nur den Begriff Gotteslästerung auf seinen eigentlichen Sinn einzuschränken, dann wurden Glaubensabweichungen straffrei.

3. Sehr Wertvolles für das Werden der Freiheit verdanken wir aber Außenseitern der Reformation, wie Zurkinden, dessen höchst

sympathische Art uns der Vortrag des Referenten nahe brachte, und den humanistischen und spiritualistischen Nebenströmungen der Reformation. Von ihnen wurde stärker, als von Calvin und den anderen Reformatoren, empfunden, daß tiefe Liebesgesinnung für das Christentum zentral ist, sie sahen, daß die Auslegung der Schrift nicht bei allen dieselbe sein kann, daß wir Menschen über viele göttliche Dinge nicht Bescheid wissen können, und sie bauten die schon Zwingli und Bucer im Abendmahlsstreit aufgegangene Erkenntnis weiter aus, daß man bei dogmatischen Abweichungen auch in wichtigen Fragen, in der Substantia Christianismi einig sein könne, daß nur wenige schlichte, aber das ganze Leben beherrschende Wahrheiten zu dieser Substanz gehören, während man in vielen komplizierten dogmatischen Fragen einander Freiheit lassen müsse. Das sind bleibende wertvolle Erkenntnisse.

Nicht wenige fromme Menschen der Reformationszeit haben unter dem Dogmatismus und Zwang der Reformationskirchen geseufzt und die rechte Liebe in ihnen vermißt. Professor Bähler in Bern, dem wir das schöne Buch über Zurkinden⁸⁾ verdanken, sagte mir einmal, er sei geradezu erschüttert gewesen, als er bei diesen Studien sah, daß sich die Reformation lange nicht so segensreich ausgewirkt habe, als er früher geglaubt hatte. Gegen eine Calvin-Renaissance, überhaupt gegen jede unkritische Rückkehr zur Reformation als Ganzes, ist in erster Linie geltend zu machen, daß die Erkenntnisse, die die Jahrhunderte nach der Reformation brachten, nicht einfach ausgelöscht werden können; aber schon die Tatsache gibt zu denken, daß die Schranken der Reformation schon von manchen frommen Christen der Reformationszeit, wie Zurkinden einer war, mit Schmerzen empfunden wurden.

Dennoch meine ich keineswegs, daß wir Calvin ablehnen und uns nur an Castellio oder Zurkinden halten sollen, wie das Giran und andere liberale Theologen getan haben. Die Reformatoren sind die noch Tieferen gewesen. Der Ausbau des reformatorischen Rechtfertigungsdogmas bietet viele intellektuelle Anstöße; aber sein Kern, das erschütternde Ernstnehmen mit Sünde und Schuld und das Sich-allein-an-die-Gnade-Halten, ist entscheidende christliche Wahrheit. Eine Theologie, die diese Tiefen reformatorischen Glaubens nicht voll wahr, hat keine Aussicht auf Bestand und Sieg in der evangelischen Kirche. Die freiere Theologie hat meiner Überzeugung nach diesen Kern reformatorischen Glaubens lange Zeit nicht tief genug erfaßt. Die Not der

⁸⁾ Zürich, Beer & Cie., 1912.

Zeit lehrt uns, ihn neu zu empfinden und voller zu wahren, ohne in unkritische Reformationsrenaissance zu verfallen und unter ausdrücklicher Aufnahme dessen, was nicht die Reformatoren, sondern Männer, wie Castellio und Zurkinden, und die Zeit nach der Reformation gebracht haben.

4. Der Referent ließ sein historisches Referat in der Behandlung des sachlichen Problems „Glaubensautorität und Gewissensfreiheit“ gipfeln. — Ich bin freudig damit einverstanden, daß der Referent so entschieden die beiden Extreme des normenlosen Subjektivismus und des Gewissen knechtenden Zwanges ablehnte. Alle seine Worte darüber, daß Freiheit sich nicht loslösen darf von Verantwortung und Bindung, daß Normenlosigkeit zu einer Anarchie der Werte geführt hat, und andererseits: daß die Individuation zur Schöpfungsordnung gehört, daß äußerer Zwang gegenüber innerer Überzeugung unsittlich ist, daß es sich nur um freiwillige Bindung an ewige Werte handeln kann, sind mir aus der Seele gesprochen. Daß eine solche wundervolle Synthese von Bindung und Freiheit in Religion, Kultur und Politik gefunden und eingehalten werde, das scheint mir eine große Hauptaufgabe unserer Zeit zu sein, und davon scheint mir das Heil der Zukunft abzuhängen.

Besonders ernst ist die Forderung der Bindung auf religiösem Gebiete, da wir glauben, in Jesus Christus die entscheidende Offenbarung Gottes zu haben. Man kann begreifen, daß aus dem Offenbarungsglauben unbedingter Autoritätsglaube entsteht. Aber wir können uns dennoch dazu nicht verstehen; sondern können nur das glauben, wovon wir in verantwortungsbewußter Gewissensentscheidung innerlich befinden, daß es Wahrheit sei. Nun sagt aber nicht zu allem in Schrift und Urchristentum unser der Wahrheit verpflichtetes Gewissen „Ja“. Wir scheiden Schrift und Offenbarung. Die Schrift ist nicht Offenbarung, sondern Zeugnis von der Offenbarung. An dieser seit dem 18. Jahrhundert der Theologie aufgegangenen Erkenntnis ist gegenüber dem Neuemporkommen des Buchglaubens festzuhalten. Aber wir scheiden auch in der Offenbarung selbst ihren ewigen Gehalt und ihre zeitgeschichtlich bedingte Erscheinungsform. Wir müssen zugeben, daß das gegenüber der Offenbarung ein eigentümliches Verhalten zu sein scheint. Aber es ist gerechtfertigt, ja unumgänglich, weil Tatbestände, um die wir nicht herumkommen, uns zu der Überzeugung zwingen, daß Gott seine Offenbarung uns nicht anders, als in zeit-

geschichtlich bedingten Formen geschenkt hat. — Die Verantwortung dieser Scheidung ist groß. Immer wieder müssen wir uns in die Schrift versenken und prüfen, ob nicht Dinge, die wir als zeitgeschichtlich ablehnen zu müssen glaubten, ewige Werte enthalten. Aber das Sacrificium intellectus dürfen und können wir nicht vollziehen. Die Verbindung von Bindung und Freiheit wird sich darin bewähren, daß uns auch der Offenbarungsglaube nicht dazu führen kann, Sätze anzunehmen, von denen wir nicht innerlich befinden, daß sie Wahrheit sind, daß wir aber die Lösung der Offenbarungswahrheit aus ihren zeitgeschichtlichen Hüllen mit der uns gebührenden Demut und mit tiefstem Verantwortungsbewußtsein vollziehen.

ERASMUS-LITERATUR

Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, in Gemeinschaft mit Annemarie Holborn herausgegeben von **Hajo Holborn**. (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation.) C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1933. XIX und 329 Seiten.

Erasmus von Rotterdams *Klage des Friedens*. Unter Beigabe einer geschichtlichen Einleitung übersetzt von D. Rudolf Liechtenhan, Pfarrer und Privatdozent in Basel. Gotthelf-Verlag, Bern-Leipzig 1934. 63 Seiten.

Erasmi Roterodami *Compendium Vitae, ex recognitione P. S. Allen*. — Das Leben des Erasmus, von ihm selbst erzählt. Übersetzung und Nachwort von Ernst Schulz. Druck für das Antiquariat Braus-Riggenbach vorm. Henning Oppermann, Basel 1934. 26 Seiten.

Otto Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform*. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 61.) Münster i. W. 1933. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. VIII und 118 Seiten.

Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Herausgegeben von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel. Basel, Verlag Braus-Riggenbach, 1936. 325 Seiten und XII Tafeln.

Walther Köhler, Prof. D. Dr., Heidelberg, *Erasmus von Rotterdam als religiöse Persönlichkeit*. Gedächtnisrede anlässlich des 400. Todestages des Erasmus von Rotterdam (12. Juli 1536) im Erasmushaus zu Basel. Braus-Riggenbach, vorm. Henning Oppermann, Basel 1936. 13 Seiten.

Es bleibt ständige Aufgabe der Zwingliforschung, den Quellen von Zwinglis Geistesleben nachzugraben oder wenigstens darauf zu achten, was in der Geistesgeschichte in dieser Sache gearbeitet wird. Deshalb möchten wir versuchen, in