

Parität, Neutralität und Toleranz*

VON HANS RUDOLF GUGGISBERG

Der Titel dieses Vortrags vereinigt drei Begriffe, die einander inhaltlich verwandt sind, aber doch keineswegs dasselbe bedeuten. Sie besitzen alle historisches Gewicht und sind auch in unserer Zeit noch aktuell. Da sie auf diese Weise die Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden, erscheint es sinnvoll, nach ihrem geschichtlichen Gehalt zu fragen. Dies wurde schon oft getan, und es fehlt nicht an ausführlichen Antworten. Wir gehen hier von einem ganz bestimmten thematischen Rahmen aus und beanspruchen daher für das, was dargelegt werden soll, keine umfassende Gültigkeit. Der Anlaß der heutigen Veranstaltung führt logischerweise zur Frage, was die Begriffe Parität, Neutralität und Toleranz in der Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft nach dem Zweiten Kappeler Landfrieden von 1531 bedeutet haben und in welcher Weise sie die weitere innere und äußere Entwicklung der Schweiz bis um ca. 1600 geprägt haben. Auch diese begrenzte Fragestellung ist jedoch noch reichlich komplex. Sie berührt eine Vielzahl von Problemen, die hier nicht gesamthaft behandelt werden können. Unsere Ausführungen werden selektiv sein und sich auf einige wenige Aspekte des vielschichtigen Themas beschränken müssen.

Im inhaltlichen Aufbau meiner Darlegungen möchte ich mir zwei Freiheiten erlauben. Ich möchte erstens hauptsächlich von Parität und Toleranz sprechen und das in der neueren schweizerischen Geschichtsschreibung schon sehr eingehend behandelte und vieldiskutierte Problem der Neutralität eher am Rande stehen lassen. Zweitens werde ich mich, um den zeitlich zumutbaren Rahmen des Vortrags nicht zu sprengen, grundsätzlich auf die Betrachtung der Entwicklungen des 16. Jahrhunderts beschränken. Nur an wenigen Stellen werde ich mir erlauben, gleichsam punktuell in spätere Epochen vorzustoßen. Meine Ausführungen werden sich selbstverständlich in erster Linie auf die Schweiz beziehen. Ausblicke in die Geschichte anderer Länder und in gewisse gesamteuropäische Zusammenhänge werden jedoch hier und dort ebenfalls notwendig sein.

Wenn nun zunächst das Problem der *Parität* zur Sprache kommen soll, so müssen wir von einer möglichst klaren Definition des Begriffs ausgehen.

* Vortrag, gehalten am 8. November 1981 in der Helferei Großmünster, im Rahmen der Vortragsreihe «Zwingli – 450 Jahre nach Kappel», veranstaltet von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich in Zusammenarbeit mit dem Kirchlichen Altstadtforum.

Grundsätzlich unterscheidet man zwei Arten von Parität, nämlich die konfessionelle und die politische. Im 16. Jahrhundert hängen die beiden Teilbegriffe noch sehr eng zusammen, ebenso wie Staat und Kirche oder Religion und Politik. Wenn wir das Problem der Parität im konfessionellen Zeitalter diskutieren, meinen wir vornehmlich religiös-konfessionelle Parität, aber der politische Aspekt ist doch immer auch vorhanden. Meine Definition übernehme ich von dem deutschen Rechtshistoriker Martin Heckel, der das Problem vor einigen Jahren in einer grundlegenden, wenn auch ausschließlich auf das Deutsche Reich bezogenen Monographie behandelt hat. Er charakterisiert die Parität als «Gleichwertigkeit, Gleichrang und Gleichbehandlung verschiedener Bekenntnisse oder Bekenntnisorganisationen in einer politischen Ordnung». Auf diese klare allgemeingültige und brauchbare Aussage folgt ein für den reformationsgeschichtlich interessierten Leser besonders aufsehenerregender Satz: «Mit der Parität ist die Einheit der mittelalterlichen Weltordnung ... zerbrochen.» Damit wird gesagt, daß Parität nicht nur Verständigung, Ausgleich und friedliche Koexistenz bedeutet, sondern auch Verzicht und Verlust, ja sogar Zerstörung. Dies ist ein Aspekt, den man nicht übersehen sollte¹.

Jedermann weiß, daß der Zweite Kappeler Landfrieden sehr weitgehend auf dem Prinzip der Parität beruht². Eine detaillierte Analyse des Vertrags dürfte hier überflüssig sein. Der entscheidende Punkt besteht unzweifelhaft in der Abmachung, wonach beide Parteien bei ihrem Glauben bleiben dürfen. Die vorgesehene und dann auch durchgeführte Rekatholisierung der Freien Ämter, Rapperswils, Gasters und Weesens sowie die Wiederherstellung des Klosters St. Gallen und der äbtischen Herrschaftsrechte sind Ausnahmen vom Grundsatz der Parität. Sie besaßen gewiß ihre lokale und regionale Bedeutung als Rückschläge der Reformation, aber von heute her betrachtet ist die grundsätzliche gegenseitige Anerkennung der Beibehaltung des jeweils «anderen» Glaubens in den vollberechtigten Orten und Zugewandten doch viel wichtiger. Das Prinzip der Parität war schon im Ersten Kappeler Landfrieden von seiten der

¹ *Martin Heckel*, «Parität» in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 80, Kanon. Abt. 49, 1963, S. 261.

² Abgedruckt bei *Ernst Walder* (Hg.), Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, Bern 1960², (Quellen zur Neueren Geschichte, Heft 7) S. 5–14 (mit Bibliographie); Eidg. Abschiede IV 1b, S. 1567ff.; vgl. *Aloys Müller*, Der Landfriede von Deinikon. Ein Friedenswerk und seine rechtsgeschichtliche Entwicklung, Baar 1931², S. 35ff.; *Andreas Heusler*, Schweizerische Verfassungsgeschichte, Basel 1920, S. 215–224. Zur Geschichte der Parität in der Schweiz vgl. bes.: *J. R. von Salis*, Die Entwicklung der Kultusfreiheit in der Schweiz, Basel 1894; *Fritz Fleiner*, Die Entwicklung der Parität in der Schweiz, in: Ausgewählte Schriften und Reden, Zürich 1941, S. 81–100 [urspr. in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht NF 20, 1901, S. 97ff.]; *Bernhard Studer*, Der konfessionelle Friede: Begriff und Stellung im öffentlichen Recht des Bundes und der Kantone, Diss. Freiburg/Schweiz, Paderborn 1942; *Paul Steiner*, Die religiöse Freiheit und die Gründung des Schweizerischen Bundesstaates, Bern u. Stuttgart 1976.

evangelischen Orte angeboten worden. Nunmehr bekannten sich auch die katholischen Orte dazu, und es wurde auch in den Folgeverträgen mit Bern, Basel und Schaffhausen durchwegs beibehalten. Man könnte sich gewiß vorstellen, daß die Sache anders gelaufen wäre, d. h. daß die Fünf Orte versucht hätten, in Ausnützung ihres Sieges die Rekatholisierung der gesamten Eidgenossenschaft zu erzwingen. *Helmut Meyer* hat gezeigt, daß man am Kaiserlichen Hof der Meinung war, die Fünf Orte hätten genau dies tun und der Ketzerei den völligen Garaus machen sollen³. Sie taten es nicht, weil sie wußten, daß ihre Kräfte zur vollständigen Unterwerfung Zürichs und der anderen evangelischen Orte nicht ausgereicht hätten. Aus entsprechenden Gründen hatten die Evangelischen im Ersten Landfrieden Maß gehalten. Dieser Erste Landfriede sollte für die gesamte kommende Entwicklung des interkonfessionellen Zusammenlebens in der alten Eidgenossenschaft grundlegend bleiben. Er widersprach im wesentlichen den Hoffnungen und Plänen Zwinglis und war, wie *Fritz Fleiner* gesagt hat, «...ein Werk der Politiker, nicht der Theologen»⁴.

Der Versuch einer vollen Ausnutzung des Sieges hätte sowohl 1529 als auch 1531 mit größter Wahrscheinlichkeit den Zusammenbruch des eidgenössischen Staatenbundes oder – wie man gemäß dem Vorschlag *Hans Conrad Peyer*s besser sagen sollte – des eidgenössischen Bündnisgeflechts nach sich gezogen. Dies aber wollte niemand riskieren, weder 1529 noch 1531. Hatte der Erste Landfrieden noch einige wenige Möglichkeiten für eine Umwandlung der eidgenössischen Verfassung im Sinne Zwinglis offengelassen, so waren diese nach dem Zweiten Frieden endgültig verbaut. Jeder offizielle Einfluß der Gesamteidgenossenschaft oder gar einer Mehrheit von eidgenössischen Orten auf den Glauben anderer eidgenössischer Orte war verunmöglicht. Entscheidend für die konfessionelle Position der einzelnen Orte waren und blieben die Obrigkeiten. Ohne theoretisch untermauert zu sein und ohne nach grundsätzlicher Debatte den praktischen Durchbruch erreicht zu haben, herrschte praktisch überall das Prinzip, das vom frühen 17. Jahrhundert an mit der Formel «*cuius regio, eius religio*» bezeichnet werden sollte⁵.

Wohl bestand nach dem Zweiten Landfrieden in den Gemeinen Herrschaften eine wenn auch begrenzte Freiheit der Gemeinden in der Wahl des Bekenntnisses. Rückkehr zum alten Glauben war möglich, Einführung der Reformation, wo sie noch nicht bestanden hatte, war jedoch verboten⁶. Praktisch geriet ein Teil der Gemeinen Herrschaften ganz in den Einflußbereich der katholischen Orte. Das im Zweiten Landfrieden vorgesehene Gemeindemehr in

³ *Helmut Meyer*, *Der Zweite Kappeler Krieg*, Zürich 1976, 219.

⁴ *Fleiner* (Anm. 2) 82.

⁵ *Heckel* (Anm. 1) 352.

⁶ Aufgrund dieser Bestimmung kam es 1555 zur Vertreibung der Evangelischen aus Locarno.

Glaubenssachen wurde auf die Katholiken beschränkt. Wo die Neugläubigen die Mehrheit hatten, wurden die Konfessionen einander gleichgestellt⁷. Der Gedanke des Mehrheitsentscheides verblaßte mit der Zeit immer mehr, und das Prinzip der Parität verbreitete sich in erstarrender Form bis in die kleinsten politischen Einheiten. Die Parität wurde bekanntlich im Dritten Landfrieden von 1656 bestätigt. Im Vierten Landfrieden von 1712 wurde sie dann in vollem Umfang für die Gemeinen Herrschaften durchgesetzt, und zwar auch auf deren weltliche Verwaltung ausgedehnt. In den freien Orten galt aber nach wie vor die strikte Glaubenseinheit⁸.

Der Zweite Kappeler Landfrieden, mit dem wir uns hier hauptsächlich zu befassen haben, war gewiß keine Ideallösung. Er war es für viele Zeitgenossen nicht, und er erscheint auch dem historischen Betrachter in mancher Hinsicht problematisch. Aber – und das ist entscheidend – er rettete die Existenz der Eidgenossenschaft und bewies bei allen Erstarrungstendenzen doch eine recht beträchtliche Beständigkeit. Gegenüber den anderen wichtigen Religionsvergleichen des 16. Jahrhunderts liegt er zeitlich recht früh. Am naheliegendsten ist der Vergleich mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555⁹. Auch dieser Vertrag basiert auf dem Prinzip der Parität und gleichzeitig auf der Formel «cuius regio, eius religio». Man kann feststellen, daß die Eidgenossenschaft dem Deutschen Reich hier sozusagen mit dem guten Beispiel vorangegangen ist. Doch eine solche Feststellung ist nicht ganz gerechtfertigt, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits findet sich in der politischen und religionspolitischen Publizistik aus dem Vorfeld des Augsburger Religionsfriedens – soweit ich sehen kann – nirgends eine direkte Bezugnahme auf den Zweiten Kappeler Landfrieden, und andererseits läßt sich das Postulat der konfessionellen Parität nach dem Grundsatz «cuius regio, eius religio» schon vor den beiden Kappeler Verträgen beobachten. Als Beispiel sei auf den Reichstag zu Speyer vom Jahre 1526 hingewiesen.

Der Abschied dieses Reichstages übertrug die Entscheidung in Glaubensfragen den Reichsständen, indem er bestimmte, daß in Sachen des Wormser Edikts von 1521 ein jeder Reichsstand sich mit seinen Untertanen so halten möge, wie er glaube, es gegenüber Gott und dem Kaiser verantworten zu können. Zu dem schon im Mittelalter ausgebildeten landes- bzw. stadtherrlichen Kirchenregiment, das nur Fragen der kirchlichen Organisation und Disziplin betraf, trat nunmehr die Befugnis der Entscheidung in Glaubensfragen. Damit war das staatskirchenrechtliche Prinzip «cuius regio, eius religio» bereits reichsrechtlich anerkannt. Der Reichstagsabschied von 1526 bildete demnach die

⁷ Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978, 92.

⁸ v. Salis (Anm. 2) 45, 54ff.; Steiner (Anm. 2) 63ff., 68ff.

⁹ Der Text ist abgedruckt bei Walder (Anm. 2) I, 41–71 (mit Bibliographie).

Rechtsgrundlage für den Ausbau des reformatorischen Landeskirchentums im Deutschen Reich, der sich dann in den folgenden Jahren vollzog. Auf dem Speyrer Reichstag von 1529 wurde der Abschied von 1526 zwar wieder aufgehoben, aber eine Eindämmung der Reformationsbewegung war nicht mehr möglich. In ihrer berühmten «Protestation» lehnten sich die neugläubigen Reichsstände gegen die Aufhebung des Abschieds von 1526 auf und erklärten, in Fragen des Gewissens könne ein Mehrheitsbeschluß die Minderheit nicht binden, da «...in Sachen, Gottes Ehre und unser Seelen Heil und Seligkeit anlangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß¹⁰». Damit war die konfessionelle Spaltung Deutschlands eingeleitet. In der Folge vollzog sich auf seiten der «protestantischen» Reichsstände eine konfessionelle Bündnisbindung, die schließlich zur bewaffneten Auseinandersetzung im Schmalkaldischen Krieg führte.

Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 gab die Einheit des Glaubens im Reich offiziell auf und anerkannte neben der katholischen Religion die neue der Augsburgischen Konfession unter Ausschluß aller übrigen reformatorischen Bewegungen, die inzwischen entstanden waren. Jeder Reichsstand hatte das Recht, sich einer der beiden Religionen anzuschließen und seine Untertanen darauf zu verpflichten. Das «ius reformandi» wurde allerdings durch den «geistlichen Vorbehalt» eingeschränkt, wonach ein geistlicher Fürst seine Herrschaftsrechte verlor, wenn er zum neuen Glauben übertrat. Außerdem räumte der Religionsfrieden den Freien und Reichsstädten insofern eine Sonderstellung ein, als in ihnen beide Bekenntnisse nebeneinander bestehen bleiben sollten, sofern sie schon vor 1555 nebeneinander bestanden hatten. Man sieht: Es bestehen in der Tat gewisse Vergleichsmöglichkeiten und Ähnlichkeiten zwischen dem Zweiten Kappeler Landfrieden und dem Augsburger Religionsfrieden. Eine gewisse Bevorzugung der Katholischen Stände und ihrer Religion charakterisiert auch den schweizerischen Vergleich. Von einer dem «geistlichen Vorbehalt» entsprechenden Klausel ist jedoch nichts zu sehen. Man darf daher den Ähnlichkeiten, abgesehen vom Grundprinzip der Parität zwischen den Reichsständen bzw. den Orten, nicht zuviel Gewicht beimessen. Andererseits ist es wohl richtig, bei beiden Verträgen von «beschränkter Parität» zu sprechen und damit den terminus technicus zu gebrauchen, der sich in der rechtshistorischen Literatur zum Augsburger Frieden allgemein eingebürgert hat¹¹. Als Vor-

¹⁰ Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. 7, 2, Nr. 143, S. 1276f.

¹¹ *Lothar Weber*, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung von den Anfängen der Reformation bis zum Untergang des alten Reiches im Jahre 1806, Diss. Bonn, Köln 1961, S. 131ff.; *Hermann Conrad*, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches (1961), in: *H. Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977; 155–192, bes. 162f. Vgl. auch *Fritz Dickmann*, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert (1965): ebenda, 203–251.

bild für diesen Frieden aber kann man den Kappeler Vertrag von 1531 mit Sicherheit nicht bezeichnen.

Wenn wir nach diesem Ausblick in die Reichsgeschichte nun wieder in den eidgenössischen Bereich zurückkehren, so müssen wir feststellen, daß das Prinzip der Parität nach 1531 insgesamt auf drei verschiedenen Ebenen angewandt wurde. Von der Bundesebene, d. h. vom Verhältnis zwischen den katholischen und den evangelischen Orten wurde bereits gesprochen. *H. C. Peyer* hat im Hinweis auf die unterste Stufe darauf aufmerksam gemacht, daß in Gemeinden einzelner Gemeiner Herrschaften, wo die Neugläubigen die Mehrheit bildeten, das Gemeindemehr mit der Zeit auch durch die Parität ersetzt wurde¹². Andererseits läßt sich aber auch feststellen, daß neugläubige Minderheiten paritätisch behandelt wurden. Ein Beispiel hiefür ist das toggenburgische Dorf Kirchberg, dessen Protestanten ihre Gottesdienste auch dann noch in der katholischen Pfarrkirche abhalten konnten, als diese in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch ein Kreuzeswunder zur Wallfahrtskirche geworden war¹³.

Bekannter sind die Versuche paritätischer Regelungen auf der mittleren Ebene einzelner eidgenössischer Orte, deren Bevölkerung nur teilweise zur Reformation übergegangen war. Im Gegensatz zu den übrigen vollberechtigten Orten der Eidgenossenschaft waren die beiden Länder Glarus und Appenzell paritätische Stände geworden. Auf ihren Territorien besaßen beide Konfessionen ein vertraglich geregeltes Existenzrecht. Die Vereinbarungen wiesen jedoch bedeutsame Unterschiede auf. In Glarus waren die religiösen Verhältnisse durch Landsgemeindebeschlüsse festgelegt sowie durch bindende Zusagen an die innerschweizerischen Orte, die mehrmals interveniert hatten. Am Anfang stand der Landesvertrag von 1532, der nach dem sogenannten Tschudikrieg um 1564 erneuert wurde. In Appenzell hatten die Landleute – zunächst ohne fremde Intervention und Zusagen nach außen – auf der Landsgemeinde von 1524 durch das Kirchhöreprinzip ihre Religionsangelegenheiten geordnet. Wohl versuchten die Fünf Orte im Jahre 1532, die Appenzeller Landsgemeinde zur generellen Wiederherstellung des katholischen Kultus zu bewegen, aber sie stießen auf klare Ablehnung. Im Glarnerland war der paritätische Kultus in einzelnen Pfarrkirchen gesichert; Katholiken und Protestanten lebten in naher Berührung untereinander. Im Lande Appenzell dagegen gab es in keiner Kirche zweierlei Gottesdienst. Die konfessionellen Verhältnisse waren territorial klarer ausgemacht. Die Evangelischen lebten vornehmlich in den äußeren Rhoden, katholisch geblieben war nur die Kirchhöre Appenzell. Im Jahre 1588 wurde die reformierte Minderheit aus diesem Gebiet ausgewiesen. In der zum Teil topographisch begründeten Verschiedenartigkeit der Wohn- und Lebensum-

¹² Vgl. oben, Anm. 7.

¹³ *J. H. Dietrich*, Geschichte der Gemeinde Kirchberg St. G., Bazenheid 1952, 54, 390ff., 417ff., 453ff., 513ff.

stände mag gewiß ein Grund dafür liegen, daß in Glarus die Religionszwiste nach 1532 rascher wieder losbrachen als in Appenzell. Trotzdem aber überdauerte die paritätische Ordnung in Glarus die konfessionellen Stürme, während Appenzell im Jahre 1597 auseinanderbrach.¹⁴

Überblickt man die Geschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen in der Schweiz von 1531 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, so ergibt sich immer wieder das altbekannte Bild der Verhärtung der Fronten, des steigenden gegenseitigen Mißtrauens, der inneren Austrocknung, der Entfremdung und der Konfusion. Die Glaubenskämpfe verlegten sich in das Innere noch unentschiedener Orte wie Glarus und Appenzell, andererseits aber auch – wir werden sogleich noch mehr dazu zu sagen haben – in die Außenpolitik. In Solothurn fiel die Entscheidung für den alten Glauben um 1533; Bern ließ die protestantische Minderheit dieses Ortes aber erst fallen, als die Waadt erobert war. Der bedeutendste Gewinn, den die evangelischen Orte nach 1531 verbuchen konnten, war eben dieser Ausgriff Berns nach Westen und dann der Durchbruch der Reformation in Genf. Aber dieser Gewinn wurde durch die Bündnispolitik der katholischen Orte weitgehend aufgewogen. Man denkt an den Vertrag mit Savoyen (1560), an das Bündnis mit Papst Pius IV. (1565), an die Soldallianz mit Spanien (1587). Vor allem aber denkt man an den Goldenen Bund (1586), der zwar die alten Bünde bekräftigte, aber doch bestimmte, daß die Sicherung des alten Glaubens allen anderen eidgenössischen Verpflichtungen vorangehen sollte. Dieser Sonderbund, der auch Freiburg und Solothurn umfaßte, blieb bis zum Ende des Ancien Régime in Kraft.

Dies ist die eine Seite des Bildes von der «paritätischen» Eidgenossenschaft im konfessionellen Zeitalter. *Peter Stadler* hat in seinem 1958 erschienenen Aufsatz «Vom eidgenössischen Staatsbewusstsein und Staatensystem um 1600» gezeigt, daß es auch noch eine andere Seite gibt¹⁵. Er hat darauf hingewiesen, daß hinter den konfessionellen Gegensätzen in der Eidgenossenschaft der europäische Machtkampf zwischen Habsburg und Frankreich gesehen werden muß, daß die Bündnispolitik der katholischen (wie der evangelischen) Orte der «nüchternen Zweckdienlichkeit» nicht entbehrte, daß bei allen zeitgenössischen Klagen und Kritiken doch auch Stimmen laut werden, die in der Vielfalt des Bundesgeflechts positive Elemente zu sehen versuchten, und daß die Schweiz jedenfalls dann zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges gerade durch ihre innere Aufgespaltenheit möglicherweise von einem noch schwereren Schicksal be-

¹⁴ *R. Fischer, W. Schläpfer, F. Stark, Appenzeller Geschichte*, Bd. 1, o.O. 1963, 403ff., 479ff., 516ff.; *Jakob Winteler, Geschichte des Landes Glarus, Glarus 1957²*, Bd. 1., 340f., 375; *Karl Ritter, Die Teilung des Landes Appenzell im Jahre 1597, Trogen 1897. Die konfessionellen Vergleiche in Appenzell und Glarus sind abgedruckt bei Walder, (Anm. 2) 1, 15ff.*

¹⁵ *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 8, 1958, 1–20.

wahrt wurde. Wie schon in der Zeit der beiden Kappeler Landfriedensverträge waren die führenden Politiker der eidgenössischen Orte auch in den späteren Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts bei allen Gegensätzen, die sie trennten, nie willens, die Existenz des Staatenbundes aufs Spiel zu setzen. An der Erhaltung des innereidgenössischen Friedens war aber auch der König von Frankreich interessiert, denn nur eine von inneren Kriegen verschonte Schweiz konnte ihm genügend Söldner liefern. Söldner wollten die meisten Orte liefern, denn sie bedurften des französischen Geldes. Der innere Frieden ließ sich nur bewahren, wenn das Prinzip der konfessionellen Parität trotz aller seiner Nachteile, Unvollkommenheiten und Lücken beibehalten wurde. Dies war um so wichtiger, je stürmischer und gefährlicher die Gesamtsituation Europas wurde.

Wir kommen damit zur Frage nach dem Wesen der schweizerischen *Neutralität* im konfessionellen Zeitalter.

In seiner 1895 erschienenen, aber auch heute noch sehr informativen *Geschichte der schweizerischen Neutralität* hat *Paul Schweizer* dargelegt, daß das «Stillehalten» in internationalen Konflikten für die Eidgenossenschaft des 16. Jahrhunderts noch nicht zu einem staatsrechtlichen Prinzip geworden war und daß die schweizerische Außenpolitik zahlreiche innere Widersprüche mit sich schleppte, die man erst in späterer Zeit als solche empfand. Die Neutralität erschien noch nicht als unumstößlicher außenpolitischer Grundsatz, wohl aber als eine von Fall zu Fall erprobte und als verbindlich anerkannte Verhaltensweise. Schweizer sah in ihr immerhin schon den Hauptgrund für die Tatsache, daß die Eidgenossenschaft über der Glaubensspaltung nicht zerfiel, und er betonte vor allem den Umstand, «... daß die von jeher bei den Urkantonen bestehende Abneigung gegen Einmischung in auswärtige Verhältnisse auch den Reformierten als Zwinglische Tradition galt und das Bewußtsein, ein gemeinsames besonderes Volk zu bilden, schon so stark geworden war, daß es als eine gleichsam verborgene Kraft fortbestand, während der konfessionelle Zwiespalt alles zu überwuchern schien...»¹⁶.

Damit ist festgestellt, daß auch im außenpolitischen Bereich eine Interessengemeinschaft vorherrschte, die letztlich stärker war als die konfessionellen Parteitendenzen und die darauf abzielte, die staatliche Eigenständigkeit der Eidgenossenschaft zu bewahren. So enthielt sich die Tagsatzung denn auch der Einmischung in den deutschen Bauernkrieg, in den Krieg zwischen Karl V. und Franz I. von 1536 und in den Schmalkaldischen Krieg. Als die Stadt Konstanz 1547 und 1548 durch kaiserliche Truppen belagert wurde, leisteten ihr die reformierten Schweizer Städte keine Hilfe, sondern begnügten sich mit Vermittlungsaktionen und Fürsprachen beim Kaiser, die nichts nützten. Johannes Die-

¹⁶ *Paul Schweizer*, *Geschichte der Schweizerischen Neutralität*, Frauenfeld 1895, 197.

rauer hat in diesem Zusammenhang von der «ängstlichen Neutralität» der Schweiz und vom «lähmenden Einfluß der konfessionellen Differenzen» gesprochen und die Problematik der innereidgenössischen Situation vielleicht etwas vereinfacht¹⁷. Im Widerspruch zum Neutralitätswillen der Tagsatzung stand natürlich das Soldbündnis mit Frankreich aus dem Jahre 1521, aber auch die Erbeinigung mit Österreich von 1511. Beide Verträge legten der Eidgenossenschaft Verpflichtungen auf, die eine konsequente Neutralität im Grunde verunmöglichten. Am eindeutigsten verhielt sich bekanntlich Zürich in seiner Distanzierung vom französischen Bündnis bis zum Jahre 1614. Unvereinbar mit der französischen Allianz war natürlich auch die Bündnispolitik der katholischen Orte in der zweiten Jahrhunderthälfte¹⁸.

Besonders problematisch war die Haltung der Eidgenossenschaft gegenüber den französischen Religionskriegen. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, aber festzuhalten ist immerhin, daß es auch hier nicht zu einer offiziellen Parteinahme oder gar zu einer Intervention der Tagsatzung kam. Eine Einigung im Hinblick auf eine derartige Aktion wäre ohnehin undenkbar gewesen. Die Existenz von Soldverträgen und die Bewilligung von Werbungen wurden generell nicht als unvereinbar mit offiziell deklarierte Unparteilichkeit erachtet.

Dem heutigen Betrachter erscheint hier vieles unklar, inkonsequent und opportunistisch, auch wenn er einräumt, daß die politische Logik, an die wir heute (wenigstens theoretisch) gewöhnt sind, damals noch ganz anders aussah oder überhaupt noch nicht ausgebildet war.

Tatsächlich machte die Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht nur eine lange dauernde innere Krise durch; sie befand sich gleichzeitig in einer bedrängenden Zwickmühle von Pressionen, die aus den außerhalb ihres Territoriums sich abspielenden Machtkämpfen resultierten.

Angesichts dieses Sachverhaltes muß man sich nur einmal vorzustellen versuchen, was mit der Eidgenossenschaft geschehen wäre, wenn sie als einheitlich katholisches oder evangelisches Staatswesen in die europäischen Rivalitätskämpfe hineingezogen worden wäre. Mit größter Wahrscheinlichkeit hätte sie dieses Abenteuer nicht überlebt. Ihren wenn auch brüchigen inneren Frieden konnte sie nach 1531 nur durch die Praxis der Parität bewahren. Als Staatswesen innerhalb eines kriegeserfüllten Europa konnte sie nur bestehen, wenn sie sich zur Neutralität bekannte. So ergänzten sich beide Prinzipien und vereinigten sich zur Existenzbasis der Eidgenossenschaft. Sich auf sie zu berufen und sie trotz aller unvermeidlicher Inkonsequenzen zu verwirklichen war nichts anderes als ein Gebot der Staatsräson.

¹⁷ *Johannes Dierauer*, Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Bd. 3, Gotha 1907, S. X, 286.

¹⁸ *Edgar Bonjour*, Geschichte der Schweizerischen Neutralität, Bd. 1, Basel 1967, S. 31f.

Damit sind wir an dem Punkt unserer Erörterungen angelangt, wo wir uns nun noch dem Problem der *Toleranz* zuzuwenden haben. Hier gilt es zunächst wiederum, die Bedeutung des Begriffs zu umreißen. Die Toleranzdebatte des 16. Jahrhunderts ist zwar in einigen ihrer entscheidenden Phasen in der Schweiz geführt worden, das Problem selbst ist jedoch in weit geringerem Maße ein spezifisch schweizergeschichtliches Problem als dasjenige der konfessionellen Parität oder gar dasjenige der Neutralität.

Ich muß mir erlauben, an dieser Stelle einige Überlegungen kursorisch zu wiederholen, die ich schon anderswo dargelegt habe. Wenn wir versuchen, den Begriff der religiösen Toleranz zu definieren, müssen wir uns gleichzeitig auch mit demjenigen der Religions- bzw. Glaubensfreiheit beschäftigen. Vor allem ist es nötig, die beiden Begriffe auseinanderzuhalten. Toleranz ist grundsätzlich als eine menschliche Haltung zu verstehen, Religionsfreiheit hingegen als ein gewährtes Recht und als Zustand, der in einem Staate vorherrschen kann. Ein Mensch praktiziert Toleranz, wenn er einen anderen Menschen duldet und achtet, der sich in seinen Anschauungen und vielleicht auch in seinem Handeln von ihm unterscheidet. Eine Obrigkeit übt religiöse Toleranz, wenn sie religiöse Minderheiten, die sich vom offiziellen Kultus distanzieren, in ihrem Staatswesen leben und ihren Kultus ausüben läßt. Toleranz ermöglicht und schafft Religionsfreiheit, Religionsfreiheit ihrerseits erlaubt die Entstehung eines religiösen Pluralismus, d. h. die Koexistenz zweier oder mehrerer Bekenntnisse innerhalb derselben staatlich-politischen Gemeinschaft¹⁹.

Der Ruf nach Toleranz ist im 16. Jahrhundert zunächst nicht politisch motiviert. Er visiert nicht auf Kollektivregelungen, sondern impliziert stets das Recht der freien Entscheidung des Einzelnen. Die Diskussion bewegt sich am Anfang vornehmlich im theologisch-philosophischen Argumentationsbereich. Das Ziel ist die Herstellung bzw. Wiederherstellung des religiösen Konsensus, d. h. die Rückführung des irrenden Häretikers auf den Weg der Wahrheit durch geduldige Belehrung und durch das Vorleben der praktischen «Imitatio Christi». Dies ist das Versöhnungsideal des christlichen Humanismus. Wir finden es bei Erasmus von Rotterdam und später bei Castello²⁰.

Wo immer die Toleranzforderung von Vertretern des evangelischen Radikalismus erhoben wurde, stand allerdings weniger das Konsensus-Ideal als vielmehr dasjenige der praktischen Duldung religiöser Minderheiten im Zentrum. Eng damit verbunden war die Überzeugung, daß die weltliche Obrigkeit keine

¹⁹ *H. R. Guggisberg*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Anm. 11), 455–481, bes. 458ff. Vgl. auch *F. Dickmann* (Anm. 11) 247ff.

²⁰ *Wallace K. Ferguson*, The Attitude of Erasmus toward Toleration, in: *Renaissance Studies*, New York, 1963, 80ff.; *Roland H. Bainton*, Erasmus of Christendom, London 1970, 313–315.

Macht über die Religion der Untertanen habe und daß religiösem Dissens (wenn überhaupt) nur mit geistlichen Mitteln beizukommen sei²¹. Der nächste Schritt in der radikal-protestantischen Toleranzforderung konnte zur Infragestellung des Ketzerbegriffs überhaupt führen und zum Gedanken, daß nur Gott allein die wahren Gläubigen kenne und daß es den Menschen unmöglich sei, zu bestimmen, wer den Namen und die Behandlung des Ketzers verdiene und wer nicht. Diese Argumentationslinie kann man besonders deutlich bei Sebastian Franck beobachten, der den Erasmianer Castellio seinerseits stark beeinflusste²².

Sebastian Castellio, der aus Savoyen stammende Humanist, der seit 1544 in Basel als Druckerei-Korrektor und seit 1553 als Professor des Griechischen an der Universität wirkte, darf als erster systematischer Theoretiker der religiösen Duldsamkeit bezeichnet werden. Sein wichtigster, wenn auch nicht sein erster Diskussionsbeitrag war das unter dem Pseudonym Martinus Bellius im Frühjahr 1554 in Basel veröffentlichte Sammelwerk *De haereticis an sint persequendi*²³. Der einstige Mitarbeiter und Vertraute Calvins legte hier ein halbes Jahr nach der Verbrennung Servets nicht nur seine eigenen Ansichten dar, sondern er ließ eine ganze Reihe anderer Kritiker der Ketzertötung aus dem frühen Christentum und aus seiner eigenen Zeit zum Wort kommen. Castellios Ziel war immer noch die Wiederherstellung des religiösen Konsensus, aber sein «raisonnement» war stärker und optimistischer auf die menschliche Vernunft ausgerichtet als die Toleranzforderung des Erasmus.

Castellio besaß eine deutliche Neigung zu rationalistischer Reflexion. Er befürwortete die Berechtigung und Notwendigkeit philologischer Kritik auch beim Studium der biblischen Texte. Tiefe Skepsis erfüllte ihn gegenüber kirchlichem Autoritätsformalismus und dogmatischem Ausschließlichkeitsanspruch. Andererseits war er überzeugt von der immerwährenden Aktualität der praktischen «Imitatio Christi». Diese Eigenschaften sicherten ihm eine bedeutende Nachwirkung vor allem in den Kreisen der polnischen Sozinianer und der niederländischen Arminianer. Dieselben Tendenzen seines Denkens machten ihn aber in den Augen mancher strenger Calvinisten auf Jahrhunderte hinaus zum Erzketzer. Es ist gewiß kein Zufall, daß sein letztes, im Jahre 1563 entstandenes Werk *De arte dubitandi* erst in unserem Jahrhundert vollumfänglich im Druck erschien²⁴.

Die entscheidenden Jahre seines kampferfüllten Lebens verbrachte Castellio

²¹ So hatte in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) auch noch Luther selber argumentiert. Vgl. WA XI, 261–271.

²² *Sebastian Franck*, *Chronica*, *Zeitbuch* und *Geschichtsbibel*, Ulm, 1536; repr. Darmstadt, 1969: «Vorred... auff die Chronica der römischen Ketzler», fol. lxxxj vo ff.

²³ Faksimile-Edition, hg. v. *S. van der Woude*, Genf 1954.

²⁴ Hg. v. *Elisabeth Feist* in: *Reale Academia d'Italia, studi e documenti* 7, Rom 1937. Erweiterte Neuausgabe v. *Elisabeth Feist Hirsch*, Leiden 1981.

in Basel. Zu seinen Freunden und Gesinnungsgenossen gehörten neben den italienischen und französischen Glaubensflüchtlingen auch prominente Einheimische wie Bonifacius und Basilius Amerbach sowie der Berner Stadtschreiber und Diplomat Nikolaus Zurkinden. Obwohl seine Nachwirkung eher im Ausland zu verfolgen ist, steht Castellio mit seiner Toleranzforderung nicht außerhalb schweizergeschichtlicher Zusammenhänge. Bevor wir seine Situation in Basel näher betrachten, sei aber noch ein kurzer Ausblick auf den weiteren Verlauf der allgemeinen Toleranzdebatte getan.

Wenn bei den humanistischen Toleranzverteidigern die politischen Argumente und Implikationen anfänglich noch gefehlt hatten, berührte die Diskussion um die Duldsamkeit und um die Möglichkeiten des kirchlich-religiösen Pluralismus im Staate im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts doch immer öfter auch den Bereich der politischen Ideen und Institutionen. Dies geschah stets dann, wenn gefragt wurde, ob ein Untertan seiner Obrigkeit gegenüber noch loyal sein könne, wenn er sich zu einer anderen als der offiziell etablierten Religion bekenne. Wurde diese Frage negativ beantwortet (was meistens geschah), setzten Glaubenszwang und Verfolgung ein. Gelegentlich aber wurde auch eine positive Antwort erteilt, nämlich dann, wenn ein Fürst oder Magistrat einsah, daß die Erhaltung der politischen Ordnung wichtiger war als die der kirchlichen Einheit und daß der religiöse Pluralismus für den Bestand des Staates keine Gefahr darstellte. Solche Einsicht bedeutete für das betreffende Land stets einen wichtigen Wendepunkt. Auf diese Weise entstand bereits vor 1600 ein relativ breites Spektrum verschiedener praktischer Regelungen und Abstufungen der Duldung religiöser Minderheiten. Das Prinzip der Parität und damit verbunden des «cuius regio, eius religio», wie es seit 1531 in der Schweiz und seit 1555 im Deutschen Reich Anwendung fand, war genau besehen eine Kompromißlösung, die dem Pluralismus auswich, die freie Entscheidung in Glaubensdingen dem einzelnen Menschen noch verwehrte und die Duldung von Minderheitsgruppen nicht grundsätzlich, sondern höchstens in lokal begrenzten Ausnahmefällen zuließ.

Die Duldung von Andersgläubigen in ein und demselben Staatswesen kam aber auch im 16. Jahrhundert schon vor und konnte verschieden weit gehen. Auf der untersten Stufe stand die bloße Anerkennung der Glaubensfreiheit unter der Bedingung, daß der Häretiker sich nicht öffentlich äußere. Darüber folgte das Zugeständnis privater Kulturausübung, dann das verbiefte Recht, an bestimmten Orten öffentlichen Gottesdienst abzuhalten. Diese Entwicklungsstufen lassen sich in den verschiedenen französischen Religionsedikten beobachten, wobei anzumerken ist, daß das Edikt von Beaulieu (1576) sehr viel liberaler gefaßt war als das abschließende Edikt von Nantes (1598). In keiner dieser Regelungen wurde jedoch das Prinzip der Parität zugelassen. Sie gingen alle gleichzeitig weiter und auch weniger weit als der Zweite Kappeler Landfrieden.

Überall ging es zwar um die Duldung einer religiösen Minderheit im französischen Staat, aber diese Duldung war stets mehr oder weniger begrenzt²⁵.

Die höchste Stufe der Religionsfreiheit war theoretisch dann erreicht, wenn eine Regierung in dem von ihr kontrollierten Territorium alle Kulte unbeschränkt freigab. Am nächsten kamen dieser Idealsituation das Königliche Polen (nach der Annahme der Warschauer Konföderation von 1573) und das dem Türkenreich tributpflichtige Fürstentum Siebenbürgen²⁶. In der Republik der Vereinigten Niederlande wurden am Ende des 16. Jahrhunderts religiöse Minderheiten wie die Katholiken, Lutheraner, Mennoniten und Juden weitgehend geduldet, aber ein allgemein verbindliches Toleranzgesetz existierte nicht²⁷.

Daß der theoretischen Begründung der Toleranz durch die allgemeinen politischen Gegebenheiten und Veränderungen mit der Zeit neue Schwerpunkte verliehen wurden, ist nicht zu verwundern. Man kann nach der Jahrhundertmitte auch das Auftreten einer neuen Kategorie von Votanten beobachten. Bis um ca. 1560 war die Toleranzforderung hauptsächlich durch theologisch und philosophisch gebildete Gelehrte vorgebracht worden, die mehr oder weniger am Rande des gesellschaftlichen und politischen Lebens standen und in der Regel keine Verantwortung für die Aufrechterhaltung bestehender Ordnungen zu tragen hatten. Viele von ihnen waren Emigranten, die die Glaubensverfolgung an sich selbst erfahren hatten. Im letzten Drittel des Jahrhunderts erschienen neben diesen Toleranzverteidigern aber nun immer häufiger auch Staatsmänner, hohe Beamte und Juristen, die in ihren Äußerungen den Übergang vom humanistischen Versöhnungsideal zur politisch-pragmatischen und an den praktischen Erfordernissen der Zeit orientierten Argumentation vollzogen. Diese Entwicklung, die der allgemeinen Säkularisierung des politischen Denkens entsprach, läßt sich wiederum besonders anschaulich in Frankreich verfolgen. Sie führt vom Kanzler Michel de l'Hôpital zu der Partei der «Politiques» und zu Jean Bodin, dessen Stellungnahme in bezug auf die Wiederherstellung der religiösen Einheit und Einigkeit durch totale Resignation bestimmt

²⁵ *Joseph Lecler*, *Historie de la tolérance au siècle de la réforme*, Paris 1955, Bd. 2, 36ff., 88f., 120ff. Das Edikt von Beaulieu ist abgedruckt in *F.A. Isambert*, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris 1822–1833, Bd. 14, 280ff., dasjenige von Nantes bei *Ernst Walder*, *Religionsvergleiche II*, Bern 1961², 13–71 (mit Bibliographie); eine neue Edition stammt von *A. Stegmann*, *Edits des guerres de religion*, Paris 1979, vgl. S. 97ff., 237ff.

²⁶ *Janusz Tazbir*, *Geschichte der polnischen Toleranz*, Warszawa 1977, S. 58ff.; über die Einschränkungen bes. S. 62; *Ludwig Binder*, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: *Siebenbürgisches Archiv*, Bd. 11, Köln/Wien 1976, bes. Kap. II, 22ff.

²⁷ Das im Sommer 1578 von Wilhelm von Oranien den Generalstaaten vorgelegte Edikt «Religionsvorrede» wurde nie allgemein anerkannt. Vgl. *Geoffrey Parker*, *The Dutch Revolt*, London 1977, 190; *Lecler*; (Anm. 25) Bd. 2, 180.

wurde²⁸. Das gemeinsame Argument aller dieser Pragmatiker basierte auf der Überzeugung, daß die protestantische Religion neben der katholischen geduldet werden müsse, weil das Auseinanderbrechen der französischen Monarchie nur auf diese Weise verhindert werden könne. Diesem Argument schloß sich übrigens auch der Humanist Castellio an, und zwar in seinem 1562 veröffentlichten *Conseil à la France désolée*²⁹.

Ähnliche Toleranzbegründung wird auch in den Niederlanden zur Zeit des Freiheitskampfes gegen Spanien hörbar. Sowohl Wilhelm von Oranien als auch die katholischen Adligen lehnten die Verfolgungen der Andersgläubigen ab, und zwar weil sie einsahen, daß die Freiheit der Niederlande nur zu gewinnen war, wenn die verschiedenen Bekenntnisse nebeneinander geduldet wurden. Seit den frühen 1560er Jahren trat in den Niederlanden außerdem das wirtschaftliche Toleranzargument immer mehr in den Vordergrund: Religiöse Duldsamkeit erschien notwendig, um dem Lande die Blüte von Handel und Gewerbe zu erhalten. Dieses Argument sollte im 17. Jahrhundert dann vor allem in England zu dominanter Bedeutung aufsteigen³⁰.

Aber kehren wir nach diesem fragmentarischen «tour d'horizon» nun noch einmal in die Schweiz zurück, und zwar nach Basel, wo Castellio zwischen 1551 und 1563 seine verschiedenen Toleranzschriften verfaßte und sich mit unerschütterlicher Energie gegen die bittere Kritik Calvins und Bezas wehrte.

Man kann in der historiographischen Literatur immer wieder lesen, daß in Basel nach dem Durchbruch der Reformation eine im ganzen merklich tolerantere Atmosphäre geherrscht habe als in den anderen reformierten Städten der Eidgenossenschaft. Zur Begründung dieses Sachverhaltes wird gewöhnlich auf die besonders lebendige humanistische Tradition verwiesen (die schon vor der Reformation eingesetzt hatte und von dieser nicht ausgelöscht worden war), daneben auch auf die Internationalität des Buchdrucks und auf die durch die vielfältigen Handelsbeziehungen gegebene Offenheit des städtischen Lebens. Solche Feststellungen haben gewiß alle etwas Richtiges an sich. Man darf wohl sagen, daß die Toleranzdebatte des 16. Jahrhunderts, soweit sie in der Schweiz ge-

²⁸ Cf. vor allem Bodins Traktat *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis...* curavit *L. Noack*, Schwerin 1857, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; nunmehr auch in ausgezeichnet kommentierter englischer Übersetzung: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, ed. *Marion L. D. Kuntz*, Princeton, NJ. 1975. Vgl. dazu ferner *Georg Roellenbleck*, Der Schluß des Heptaplomeres und die Begründung der Toleranz bei Bodin, in: Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung, hg. v. *H. Denzer*, München 1973, 53–67.

²⁹ Vgl. die moderne Ausgabe von *Marius F. Valkhoff*, Genf 1967.

³⁰ *Erich Hassinger*, Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *E. W. Zeeden* (Hg.), *Gegenreformation*, Darmstadt 1973, 332–356.

führt wurde, eher ein Basler als ein Zürcher, Berner oder gar ein Genfer Thema ist. Dennoch muß man sich vor Übertreibung und Idealisierung hüten.

Zunächst ist festzustellen, daß in Basel seit 1529 ein straff staatskirchliches System vorherrschte. Die kirchlichen Gesetze wurden zwar im allgemeinen mit Maß und Zurückhaltung gehandhabt. Prominente Bürger wie Bonifacius Amerbach konnten es sich leisten, während Jahren dem reformierten Gottesdienst fernzubleiben; berühmte Ausländer wurden in Ehren aufgenommen, auch wenn sie der Basler Kirche nicht angehörten. Erasmus von Rotterdam verbrachte sein letztes Lebensjahr im Hause Hieronymus Frobens, ohne irgendwelchen kirchlichen Ansprüchen und Zwängen ausgeliefert zu sein. Nach seinem Tode wurde er im Münster beigesetzt, und kein geringerer als der Antistes Oswald Myconius hielt die Leichenrede. Anhänger des alten Glaubens hielten sich bis weit über die Jahrhundertmitte hinaus besonders im Kleinbasel. Nach dem Abflauen der allerdings äußerst brutalen Täuferverfolgungen um 1531 konnten auch Vertreter des evangelischen Radikalismus mehr oder weniger ungestört in Basel leben, wenn und so lange sie sich ruhig verhielten.

Nach 1540 begann der Zustrom der fremden Besucher stark anzusteigen. Viele unter ihnen kamen als Glaubensflüchtlinge aus Frankreich, Italien und aus den spanischen Niederlanden. Im Verein mit einheimischen Buchdruckern und Gelehrten schufen sie jene intellektuelle Atmosphäre, die Werner Kaegi unter dem Stichwort «Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter» charakterisiert hat und die man auch als die zweite Blütezeit des Basler Humanismus bezeichnen kann³¹.

Unter den humanistischen Gelehrten ragte vor allem die Gruppe der evangelischen Exulanten aus Italien hervor, die sich seit der Mitte der 1540er Jahre um Celio Secondo Curione scharten und auch den Savoyarden Castellio zu den ihrigen zählten. Nach dem Tode Curiones (1569) wurde der aus Lucca stammende Buchdrucker und Verleger Pietro Perna zum Haupt dieses Gelehrtenkreises. In seiner Offizin verkehrten praktisch alle theologisch und philologisch interessierten Glaubensflüchtlinge aus Italien. Einige blieben längere Zeit, publizierten ihre Werke und arbeiteten als Korrektoren; andere zogen nach kurzer Rast weiter nach Polen, Mähren und Siebenbürgen. Fausto Sozzini, der spätere Anführer der polnischen «Ecclesia minor», arbeitete in den 1570er Jahren als Vertrauter Pernas in Basel an seinem Hauptwerk *De Jesu Christo servatore*. Unter den einheimischen Gelehrten, die dem Kreise nahestanden, sind Basilius Amerbach, Felix Platter und Theodor Zwinger erwähnenswert. Neben theologi-

³¹ *Werner Kaegi*, Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter, in: Schriften der «Freunde der Universität Basel», Heft 8, Basel 1954; *H. R. Guggisberg*, Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt Europas im 16. Jahrhundert, in: *H. R. Guggisberg* u. *P. Rotach* (Hg.), *Ecclesia semper reformanda*, Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529–1979, Basel 1980, 50–75, bes. 56ff.

scher und philosophischer wurde auch naturwissenschaftliche Traditionskritik praktiziert. Perna veröffentlichte nicht nur die Schriften Castellios, sondern auch diejenigen des Paracelsus und des Thomas Erastus und neben den klassischen Werken der italienischen Renaissance zahlreiche Bücher über Magie und Alchimie.

Das Maß der Toleranz gegenüber all diesen Aktivitäten wurde in Basel nie gesetzlich festgelegt. Der Spielraum war verhältnismäßig breit, aber nicht unbegrenzt. Konflikte mit dem kirchlichen Establishment und den Zensurbehörden ergaben sich oft, und manchem «Häretiker» wurde das Leben schwer gemacht, auch wenn nach 1531 keine offenen Verfolgungsaktionen mehr vorkamen. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß Castelliio kurz vor seinem Tode – er starb im Dezember 1563 – die Auswanderung nach Polen beabsichtigt hatte. Was mit ihm geschehen wäre, wenn er weitergelebt hätte, kann man natürlich nicht sagen, aber gerade in seinem letzten Lebensjahr kulminierten die Verdächtigungen und Anklagen gegen ihn in äußerst bedrohlicher Weise. Im weiteren ist daran zu erinnern, daß die Basler Einbürgerungspolitik seit 1540 sehr zurückhaltend war. Man fürchtete nicht nur radikale Ideen, sondern auch wirtschaftliche Konkurrenz. Definitive Aufnahme fand nur eine soziale Elite, die die Erhöhung der städtischen Prosperität garantierte, ohne dem einheimischen Handel und Gewerbe gefährlich zu werden³².

Um die Mitte der 1580er Jahre begann die Duldsamkeit gegenüber ausländischen Gelehrten und den durch sie vertretenen humanistisch-traditionskritischen Strömungen sichtbar abzunehmen. Mit dem Amtsantritt des Antistes Johann Jacob Grynaeus im Jahre 1585 gelangte die reformierte Orthodoxie zum endgültigen Durchbruch³³. Sein Vorgänger Simon Sulzer, der die Basler Kirche von 1553 bis 1585 angeführt hatte, war bekanntlich in seiner theologischen Ausrichtung dem Luthertum nahegestanden und hatte es zustandegebracht, daß Basel dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis nicht beitrat. Hinter dieser Kirchenpolitik hatten durchaus handfeste Interessen bestanden, die darauf hinausliefen, Basels traditionelle Mittlerstellung zu bewahren, sich nicht einseitig zu binden und vor allem die guten Beziehungen zu den benachbarten evangelischen Reichsständen nicht zu gefährden³⁴. Auf diese Aspekte baslerischer Außenpolitik um die Mitte des 16. Jahrhunderts kann hier nicht näher eingegan-

³² *Andreas Staehelin*, Die Refugiantenfamilien und die Entwicklung der baslerischen Wirtschaft, in: *Der Schweizer Familienforscher* 29, 1962, 85–95; *Traugott Geering*, Handel und Industrie der Stadt Basel, Basel 1886, 440ff.

³³ *Max Geiger*, Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, Zollikon/Zürich, 1952, 28.

³⁴ *Hans Berner*, Basel und das Zweite Helvetische Bekenntnis, in: *Zwingliana* 15 (1979/1), 8–39. *Julia Gauss*, Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit: *Zwingliana* 15 (1982/1), S. 509–548.

gen werden, aber man muß feststellen, daß sich das Antistitium Sulzers gerade für die radikal gesinnten Glaubensflüchtlinge und ihre humanistisch gebildeten Basler Gesinnungsgenossen und Protektoren sehr vorteilhaft auswirkte. Wohl war Sulzer kein Verteidiger der Toleranz und des religiösen Pluralismus, und er war auch gewiß kein Freund der Häretiker. Aber er teilte mit ihnen die ablehnende Haltung gegenüber der reformierten Orthodoxie Zürichs und Genfs. In diesem Sachverhalt ist ein sicher nicht unwichtiger Grund für das Vorherrschen der in Basel während mehrerer Jahrzehnte doch recht weitgehenden Toleranzpraxis zu sehen.

Am Schluß unserer Erörterungen angelangt, nehmen wir die eingangs gestellte Grundfrage noch einmal auf und versuchen sie zu beantworten.

Wir stellen fest, daß die beiden Prinzipien der Parität und der Neutralität die Entwicklung der gesamten Eidgenossenschaft von 1531 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts und bis weit darüber hinaus entscheidend geprägt haben und daß ihre wenn auch unvollkommene Verwirklichung die Existenz des Staatenbundes nach innen und nach außen gerettet hat.

Vom Prinzip der Toleranz läßt sich dies so einfach nicht sagen. Sicher bedurfte es einer gewissen Bereitschaft zur Duldsamkeit, um im Zweiten Kappeler Landfrieden das paritätische System durchzusetzen. Aber die Parität war, wie schon gesagt, eben doch nur ein Kompromiß, der durch die politischen Gegebenheiten des Augenblicks diktiert wurde und das Problem des religiösen Pluralismus im Staate umging.

Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten in dem Sinne wie sie durch Erasmus und vor allem durch Castellio gefordert wurde, existierte in der Schweiz des 16. Jahrhunderts nur ausnahmsweise, provisorisch und auf Zeit. In Basel war bis 1585 wohl etwas mehr davon zu spüren als anderswo, aber auch dort war nichts definitiv gesichert.

Es gibt natürlich viele Gründe, die ins Feld geführt werden können, um zu zeigen, daß und warum die evangelischen Kirchenführer und Obrigkeiten (gleich wie übrigens auch die katholischen) außerstande und nicht willens waren, andersgläubige Minderheiten zu dulden. Diese Gründe reichen vom theologischen Selbstverständnis der Reformatoren und ihrer Nachfolger über die allgemein verbreitete Auffassung von der gottgewollten Einheit von Staat und Kirche bis zu den realpolitischen Sachzwängen (um das sattsam bekannte moderne Wort zu gebrauchen), unter denen die für die existierenden Ordnungen Verantwortlichen standen.

Man braucht hier nicht mehr weiter ins Einzelne zu gehen. Immerhin muß festgehalten werden, daß die erste protestantische Nachahmung der durch die katholische Inquisition traditionell geübten Ketzertötungsart auf eidgenössischem Boden stattfand. Sie geschah am 27. Oktober 1553, als Michael Servet in Genf verbrannt wurde. Dieses traurige Ereignis hatte aber immerhin zur Folge,

daß kurz darauf die systematische Toleranzdiskussion einsetzte. In ihrer eigenen Zeit und bei den eidgenössischen Obrigkeiten hatten Castellio und die anderen Befürworter der Duldsamkeit aus seiner geistigen Umgebung allerdings keinen Erfolg. Ihre Ermahnungen und Beschwörungen wurden nicht angehört, sondern vielmehr als Verrat an der Sache der Reformation gebrandmarkt.

Diese Reaktionen entsprechen einem Sachverhalt, den man beim Studium der Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit immer wieder beobachten kann: Die Verwirklichung pluralistischer Zustände war im konfessionellen Zeitalter generell unerwünscht und verpönt. Wenn Bereitschaft zur Toleranz zum Durchbruch kam und entweder paritätische Regelungen oder gar die Gewährung mehr oder weniger beschränkter Glaubensfreiheit ermöglichte, geschah dies immer nur als Folge äußerer Ursachen wie politischer und ökonomischer Pressionen, als Folge also auch von Sachzwängen, aber von solchen, die sich dann für die Minderheiten unter Umständen positiv auswirken konnten³⁵.

Theologische oder philosophische Argumentation allein vermochte normalerweise die religiöse Unterdrückung nicht zum Verschwinden zu bringen. Das 16. Jahrhundert ist in der Geschichte der religiösen Toleranz eine Zeit der Anfänge, der Argumentensammlung, der temporären Lösungen und vor allem der zahlreichen Rückschläge. In bezug auf die Verwirklichung der konfessionellen Parität und einer mindestens reaktiven Neutralität mag die Eidgenossenschaft in der Zeit nach dem Zweiten Kappeler Landfrieden dem heutigen Betrachter als ein Sonderfall in Europa erscheinen. Im Hinblick auf die Verwirklichung der Toleranz dasselbe feststellen zu wollen, wäre aber gewiß eine Übertreibung.

Prof. Dr. Hans Rudolf Guggisberg, Bruderholzallee 20, 4059 Basel.

³⁵ Vgl. *Fleiner*, (Anm. 2) 88.