

# Reformed Majorities in Early Modern Europe



Academic Studies

23

V&R Academic

# Refo500 Academic Studies

Edited by  
Herman J. Selderhuis

In Co-operation with  
Günter Frank (Bretten), Bruce Gordon (New Haven),  
Ute Lotz-Heumann (Tucson), Mathijs Lamberigts (Leuven),  
Barbara Mahlmann-Bauer (Bern), Tarald Rasmussen (Oslo),  
Johannes Schilling (Kiel), Günther Wassilowsky (Linz),  
Siegrid Westphal (Osnabrück), David M. Whitford (Trotwood)

Volume 23

Vandenhoeck & Ruprecht

# Reformed Majorities in Early Modern Europe

edited by  
Herman J. Selderhuis  
and  
J. Marius J. Lange van Ravenswaay

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;  
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-525-55083-0

You can find alternative editions of this book and additional material on our Website:  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form  
or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording,  
or any information storage and retrieval system,  
without prior written permission from the publisher.

Printed in Germany.

Typesetting by Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt  
Printed and bound by Hubert & Co, Göttingen

Printed on non-aging paper.

## Table of Contents

Preface . . . . . 9

### I Reformed Tolerance

*Matthias Freudenberg*  
Toleranter oder doktrinärer Calvin?  
Anmerkungen zur theologischen Argumentationsstruktur des Genfer  
Reformators . . . . . 13

*Maarten Kater*  
Reformed Tolerance: Scriptural or Opportunistic? . . . . . 37

### II Central Europe

*Sándor Bene*  
Limits of Tolerance  
The Topoi of Fornication in the Hungarian Reformation . . . . . 49

*Christian-Erdmann Schott*  
Die Reformierten in Schlesien bis zum Beginn der preußischen Zeit . . 73

*Zsombor Tóth*  
The Importance of Being (In)Tolerant: The Strange Case of  
Transylvanian Puritanism . . . . . 89

**III German Territories**

*Franz Josef Burghardt*

Brandenburg 1608 – 1688 Hofcalvinismus und Territorienkomplex . . . 111

*Bernd Kappelhoff*

Notgedrungen geduldet oder stillschweigend respektiert?  
Konfessionelle Minderheiten in Emden vom 16. bis zum  
18. Jahrhundert . . . . . 139

*Andreas Mühling*

Im Herzen Europas – Nassau-Dillenburgs kirchenpolitisches Konzept  
einer reformierten Konfessionalisierung . . . . . 173

*Eike Wolgast*

Die Heidelberger Irenik und die Praxis der Toleranz in der Kurpfalz  
(1559 – 1622) . . . . . 181

**IV Dutch Republic**

*P.H.A.M. Abels*

Gouda in the opposite direction – How a Reformed minority robbed  
the freedom from the Reformed majority . . . . . 205

*Leon van den Broeke*

Baptism, Marriage and Funeral: Reformed Exclusivity or Religious  
Intolerance? . . . . . 213

*Guido Marnef*

From prosecuted minority to dominance: the changing face of the  
Calvinist Church in the cities of Flanders and Brabant (1577–1585) . . 227

*Christiaan Ravensbergen*

Authorities and Religious Minorities in the East of the Dutch Republic.  
The Quarter of Zutphen, 1592 – 1620 . . . . . 245

**V France, Scotland, Switzerland**

*Pierre-Olivier Lécho*

„Toleranz“ vor der Toleranz?

Die Kontroverse zwischen Pierre Jurieu und Isaac D’Huisseau über die Frage der Wiedervereinigung der Christen und der

Fundamentalartikel des Glaubens (1670 – 1671) . . . . . 273

*Mirjam van Veen*

“...la cause des puissans...”

Sebastian Castello’s picture of John Calvin . . . . . 287

*R. Scott Spurlock*

The tradition of intolerance in the Church of Scotland . . . . . 295

*Jan-Andrea Bernhard*

Zwischen Gewissensfreiheit und Inquisition

Der Beitrag italienischer Nonkonformisten zur Konfessionsbildung in den Drei Bünden (Graubünden mit Untertanenlanden) . . . . . 313

*Christian Scheidegger*

Reformierte und Täufer in Zürich zwischen Konsens und tödlichem Konflikt

Ein Beitrag zur Toleranzforschung . . . . . 341

Index of Geographical Names . . . . . 363

Index of Persons . . . . . 367



## Preface

This volume contains the papers of the international RefoRC conference on 'Reformed Majorities and Minorities in Early Modern Europe' as it was organized by the Johannes a Lasco Bibliothek, Emden in cooperation with the Faculty of 'Artes Liberales' of the University of Warsaw. The conference took place April 10–12, 2013 in Emden and was part of the research project 'Doctrina et Tolerantia' directed by the Johannes a Lasco Bibliothek.

The invited presenters were asked to focus on the following issues:

1. How did Reformed majorities in state and church deal with confessional minorities and theological diversities?
2. Did the refugee-experience of the Reformed make them tolerant or militant?
3. How did official policy relate to everyday practice?
4. Were there different opinions on this issue within the Reformed tradition?

The contributions in this volume answer these questions from a different angles depending on the specific political and theological situation of the reformed majority in the various European countries. A second volume containing papers of the follow-up conference in Warsaw in September 2014, focusing on Reformed minorities, will make for a more complete picture of how reformed institutions and individuals dealt in theory and practice with the relation between doctrine and tolerance.

The conference was made possible through the generous funding of the *Niedersächsisches Ministerium für Wissenschaft und Kultur*. We also want to thank Christoph Spill (Vandenhoeck & Ruprecht) and Mans Raveling (Theological University Apeldoorn) for their valuable contribution to the publication of this volume.

Herman Selderhuis  
Marius Lange van Ravenswaay



# I Reformed Tolerance



Matthias Freudenberg

## Toleranter oder doktrinärer Calvin?

### Anmerkungen zur theologischen Argumentationsstruktur des Genfer Reformators

Wer den Genfer Reformator und den Begriff Toleranz in einem Atemzug nennt, macht sich in doppelter Weise verdächtig: Zum einen scheint er den Charakter Johannes Calvins zu verkennen und sich Illusionen über sein Wirken innerhalb und außerhalb Genfs zu machen; zum anderen steht er im Verdacht, aus apologetischem Interesse auf Calvin einen Begriff anzuwenden, der von der frühen Neuzeit über die Aufklärung bis zur Gegenwart Bedeutungsverschiebungen erfahren hat. Von welchem Calvin und von welcher Toleranz reden wir? Zur Debatte steht die Frage, wie der maßgebliche Repräsentant der reformierten Theologie der zweiten Generation das Verhältnis zwischen dem Wahrheitsanspruch der Doctrina und dem Anspruch theologischer und kirchlicher Toleranz bestimmt hat. Wie formulierte Calvin den Wahrheitsanspruch seiner Theologie und wie reagierte er auf den Wahrheitsanspruch anderer Konfessionen und religiöser Gruppen? Und schließlich: Wie begegnete Calvin den Erfahrungen kirchlicher und politischer Intoleranz, die er selbst und seine Glaubensgeschwister in Frankreich gemacht haben?

Ein ganzes Bündel von komplexen Fragen liegt vor uns.<sup>1</sup> In einem ersten Schritt wende ich mich dem verbreiteten Calvinbild der Intoleranz zu; ein zweiter Abschnitt stellt Differenzierungen zum Toleranzbegriff vor; in einem dritten Teil versuche ich einige Einblicke in das Verhältnis von Doctrina und Tolerantia bei Calvin zu geben, um abschließend ein kurzes Resümee und einen Ausblick zu liefern.

### 1. Das Calvinbild der Intoleranz

Calvin und Toleranz: das sind zwei Größen, die nach einer in Europa weit verbreiteten Lesart in nahezu keiner Verbindung zueinander stehen – im Gegenteil.<sup>2</sup> Calvin, so heißt es, kennzeichne ein unbarmherziger Charakter,

1 Einen instruktiven Zugang zur Thematik eröffnet Christoph Strohm (2008, 219–236); cf. Volker Leppin (2012, 81–90) sowie Ole Peter Grell (1996).

2 In den klassischen Spuren der Calvin-Klischees verläuft z. B. das im Calvin-Jubiläumsjahr auf den Buchmarkt geworfene Buch des Historikers Volker Reinhardt (2009).

mit dem er auf der Jagd nach Ketzern und ihren Häresien gewesen sei und erbarmungslos seine Gegner in die Enge getrieben habe. Zu diesem Negativimage Calvins hat entscheidend seine nicht bis ins Letzte durchsichtige Rolle beigetragen, die er im Prozess gegen Michael Servet 1553 gespielt hat (Strohm: 2008, 220–222). Schon Voltaire kam zu dem Schluss, dass der Prozess gegen Servet nicht nur auf Calvin selbst, sondern auf den gesamten Protestantismus einen dunklen Schatten werfe und diesen als Bewegung der Intoleranz kennzeichne (Selderhuis: 2008, 3; Bush: 2008, 479).<sup>3</sup> An Gewissensfreiheit, so das Urteil des Kirchenhistorikers Ronald Bainton, habe Calvin kein Interesse gehabt (1960, 139; 1951, 52; cf. Selderhuis: 2008, 3). Vielmehr habe er denen, die seiner Lehre nahestanden, einen freudlosen, ernsten und strengen Lebensstil aufgezwungen. Folgt man solchen Einordnungen, dann müsste man Calvin das Etikett „doktrinär“ anheften. Die Vulgärdeutung Calvins verläuft zumeist in diesen Bahnen: Calvin habe in Genf eine Theokratie errichtet, in deren Konsequenz es an diesem Ort sittenstrenger zugeht als an irgendeinem anderen Ort der Welt. Zu diesem Zweck habe er die Kirchenzucht eingeführt, weil er ein Gegner jeglicher Lebensfreude und jeglichen Genusses gewesen sei. Mit gnadenloser Härte habe er seine Gegner verfolgt und mit inquisitorischen Maßnahmen über Genf geherrscht. Das Glücksspiel habe er verboten, Wirtshäuser geschlossen, das Tanzen untersagt.

Wenn man umgekehrt nach den Spuren von Toleranz in der Reformation fragt, dann wird der Name Sebastian Castellio genannt, der seinerseits Calvin der Intoleranz bezichtigt und sich mit diesem Negativurteil in den strahlenden Glanz der Toleranz gerückt hat (Guggisberg: 1997). Die Wirkung des Positivimages Castellios lässt sich überdeutlich am Geschichtsroman *Castellio gegen Calvin. Ein Gewissen gegen die Gewalt* besichtigen, den Stefan Zweig dem deutschen Bildungsbürgertum 1936 in die Hände gelegt hat (2006; cf. Ulrich: 2002, 171–182; Ehmann: 2009, 139–148; Freudenberg: 2008, 496). Folgt man dem Urteil Zweigs, dass Castellio der Protagonist der Toleranz und Calvin die Gegenfigur der Intoleranz seien, dann scheinen die Dinge geordnet und eindeutig sortiert zu sein. Nach Zweigs Urteil hätte Calvin einen „hysterischen Machttrieb“ (2006, 52), er betriebe „eine drakonische Entrechtung der Persönlichkeit, vandalische Ausplünderung des Individuums“ (2006, 57). Mitleidlos ließe er Druckerpressen, Kanzel, Katheder, Synoden und die Staatsgewalt spielen und hätte seinen Widerpart Castellio vollkommen überwacht (2006, 19). Sein „Wille über alle“ (2006, 32) herrsche in der Stadt, er kämpfe um „die Totalität der Macht“ (2006, 34) und beabsichtige die völlige „Gleichschaltung eines ganzen Volkes“ (2006, 44) im Stile einer neuen Form „dogmatischer Diktatur“ (2006, 46). Schon Calvins Antlitz offenbare die Strenge und Härte seiner Lehre (2006, 46 f).

3 Voltaire, *An essay on universal history, the manners, and spirit of nations*, Vol. 3, London 1759, 113–115.

Zum Verständnis dieser polemischen Urteile über Calvin muss man das Entstehungsjahr des Romans 1936 mit den Eindrücken der Gewalt und der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus auf Zweig berücksichtigen (Ulrich: 2002, 179 – 182; Ehmann: 2009, 139 – 148). Ohne eigenes gründliches Calvinstudium und durch sekundäre Informationen mit negativen Urteilen versorgt, lieferten Zweig die Ereignisse jener Zeit mit dem Konflikt zwischen Intoleranz und Humanismus das Interpretationsmuster zur Darstellung des angeblichen Fanatiklers Calvin. Dieser wurde zur dunklen Folie für den an Castellio entdeckten Toleranzgedanken, dem Zweig sich selbst verpflichtet sah. Dass indes Castellio selbst auch Grenzen der Toleranz markierte und er Gotteslästerer, die sich gegen Gott und die Heilige Schrift stellten, dem Magistrat zur Bestrafung ausgeliefert sehen wollte, steht auf einem anderen Blatt.<sup>4</sup>

## 2. Negative und positive Toleranz

Die soeben skizzierte oberflächliche Betrachtung Calvins und seines Wirkens ist abstrus. Um der kirchlichen Situation in Genf, Frankreich und ganz Europa und den Motiven Calvins auf die Spur zu kommen, dürfen folgende vier Aspekte nicht außer Betracht bleiben.

1. Es ist sowohl ein unhistorisches Unterfangen als auch ein hermeneutisch fragwürdiges Vorgehen, den mit vielfältigen Zuschreibungen geformten Toleranzbegriff ungebrochen auf Phänomene und Entwicklungen des 16. Jahrhunderts anzuwenden. In jener Zeit war der Begriff Toleranz – anknüpfend an den Toleranzbegriff der Stoa – überwiegend negativ konnotiert und bezeichnete nicht die bereitwillige Tolerierung einer abweichenden Auffassung, sondern die wenig opportune und hinzunehmende Duldung religiöser Abweichungen und häretischer Strömungen. Wenn umgekehrt im Themenheft der Evangelischen Kirche (2013) in Deutschland behauptet wird, die Reformation habe „keinen wirklichen Zugang zum Thema Toleranz gefunden“, so ist das eine ungenaue Sichtweise, die das gegenwärtig dominierende Toleranzverständnis zum Kriterium der Beurteilung macht, aber an dem Umstand vorbeigeht, dass es im 16. Jahrhundert noch kein explizites Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit gab (Gundlach: 2012, 4–6). Auch wenn sich die religiöse Toleranz zu einem großen Anteil der Aufklärung verdankt, wäre indes eine schlichte Identifizierung von Reformation und Intoleranz bzw. von Aufklärung und Toleranz eine unhistorische Beschreibung (cf. Körtner: 2013, 3–8).

4 Cf. Castellios unter dem Pseudonym Marinus Bellius veröffentlichte Schrift *De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum* (1554) sowie der erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts gedruckte Traktat *Contra libellum Calvinii*, in dem er sich u. a. mit Calvins *Defensio orthodoxae fidei de trinitate contra errores Serveti* (1544) auseinandersetzt.

2. Zumeist redet das gegenwärtige zeitgenössische Toleranzverständnis einer negativen Toleranz das Wort, dem zufolge Toleranz ein Verhalten ist, das ein Geschehen primär passiv hinnimmt, ohne sich dagegen aufzulehnen oder zumindest Einspruch zu erheben. Damit geht die Haltung einer intellektuellen Nachlässigkeit einher, letztlich alles für gleich gültig zu erklären. Setzt man diesen Toleranzbegriff mit seiner unreflektierten Indifferenz voraus, dann ist in der Tat Calvin alles andere als tolerant – im Gegenteil: Mit gedanklicher und rhetorischer Schärfe wandte er sich dagegen, theologische und kirchliche Entwicklungen, die er für Fehlentwicklungen hielt, einfach hinzunehmen und gleich gültig neben seinen eigenen Argumenten stehen zu lassen. Hätten sich Calvin und andere in ihrer Zeit ein solches negatives Toleranzverständnis zu Eigen gemacht, dann hätten sie nicht weniger als den eigenen Glauben und die Kirche selbst verraten und schließlich gänzlich aufgegeben (Schmidt: 2012). Eine Toleranz, wie sie sich Castellio zugeschrieben hat, hätte Calvins Einsatz für die kirchliche Einheit und die Sicherung der Reformation diametral entgegengestanden. Um die Einheit von Lehre und Kirche sicherzustellen, setzte Calvin auf theologische Klarheit, die auch Gegnerschaft hervorrief und ertragen musste.

3. Dem negativen steht ein positiver und inhaltlich gefüllter Toleranzbegriff gegenüber, welcher sich nicht auf die formale Duldung einer fremden religiösen Ansicht oder Gemeinschaft beschränkt, sondern der Toleranz eine materiale Qualität zuschreibt: die Qualität einer intellektuellen Dynamik, den anderen nicht nur auszuhalten, sondern seine Auffassung als legitime religiöse Möglichkeit der Begegnung mit der Transzendenz zu würdigen sowie sich kritisch und konstruktiv darauf zu beziehen (cf. Weinrich: 2012, 22). Eine solche Toleranz verzichtet nicht auf das eigene Wahrheitsverständnis, sondern bringt es in die Debatte ein. In diesem Sinne ist es verheißungsvoll danach zu fragen, ob und inwieweit Calvin Ansätze einer solchen positiven Toleranz aufweist, die dem Streit um die Wahrheit nicht ausweicht, sondern um der Wahrheit willen argumentiert und nicht dem Doktrinären, wohl aber der *Doctrina* Ausdruck verleiht.

4. Der Begriff *Doctrina* begegnet äußerst häufig in Calvins Schriften: Auf über 9.500 Seiten lässt sich der Begriff in der Ausgabe seiner Opera im Corpus Reformatorum nachweisen. Bei der Sichtung der Belege wird deutlich, dass Calvin den Begriff *Doctrina* mit mehreren Bedeutungen versieht. In hervorgehobener Weise versteht er unter *Doctrina* die Predigt des Evangeliums als heilsame Botschaft – nahezu synonym verwendet er „*doctrina*“ und „*praedicatio*“ (cf. Hedtke: 1969, 42) –, aber auch eine Bekenntnisschrift und das Bekenntnis, die Bildung, die Seelsorge und den Inhalt des Glaubens, die Lehre (cf. Opitz: 1994, 99–117.154–179; D’Assonville: 2001; D’Assonville: 2008, 372–378; Selderhuis: 2009, 265–282). Wenn Calvin von *Doctrina* spricht, so bezeichnet er damit eine Trostbotschaft, welche die Gläubigen aufbauen und im Glauben festigen will. Sein Begriff von *Doctrina* bezieht sich nicht allein auf das Wissen und die Kenntnis der Glaubensinhalte, sondern auch auf die

Glaubens- und Lebenspraxis der Christen und der Gemeinde, an deren Integrität und Bekräftigung ihm gelegen war. Diesem Zweck dient auch sein Lehr- und Unterrichtsbuch *Institutio Christianae Religionis*, in dem er in der ersten Auflage von 1536 den Begriff *Sacra Doctrina* verwendet, diesen Begriff indes in den nachfolgenden Auflagen durch *Sapientia* ablöst.<sup>5</sup> Die im Rahmen der vier Ämter der Gemeinde von den Pfarrern und in besonderer Weise von den Doktoren weitergegebene *Doctrina*, die aus der Schriftauslegung hervorgeht, zielt bei Calvin auf eine Erkenntnis, die sich in die Dualität und dialektische Zuordnung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis gliedert: Der Mensch lernt, Gott und sich selbst zu erkennen, und diese Erkenntnis dient dem Gottesdienst *und* der Humanität. Eine Charakterisierung von Calvins Verständnis von *Doctrina* im Sinne von „doktrinär“ würde das Anliegen verkennen, das Calvin mit Predigt, Bekenntnis und Lehre verbunden hat.

### 3. Doctrina und Tolerantia bei Calvin

In Genf und über Genf hinaus stellte sich die Frage nach *Doctrina* und *Tolerantia* dort, wo religiöse Gedanken mit ihren einander widerstreitenden Wahrheitsansprüchen aufeinander trafen und zum Teil als unvereinbar betrachtet wurden. Um das sich daraus ergebende Konfliktfeld einschließlich der von Calvin vorgenommenen Abgrenzungen zu sichten, werde ich anhand von Beispielen erstens Calvins Umgang mit theologischer Gegnerschaft beleuchten und zweitens exemplarisch Ansätze benennen, wie Calvin für eine positive Toleranz eingetreten ist.

#### 3.1 Calvins argumentative Suche nach Wahrheit

Calvin war davon überzeugt, Angriffen auf Gottes Ehre und die Einheit und Reinheit der Lehre mit öffentlichen Schriften entgegenzutreten zu müssen. Zu solchen Verteidigungen des Christentums gegen Häresien, die der Heiligen Schrift diametral widersprachen, entschloss er sich zumeist nicht aus eigenem Antrieb, sondern *volens* und aufgefordert durch seine Freunde und Mitstreiter. Umgekehrt zog sich Calvin durch öffentliche Einlassungen polemische Angriffe von theologischen Gegnern zu. Sie und ihre Argumente nahm er ernst und setzte sich mit ihnen auseinander. Dass dabei der Streit um die Wahrheit nicht nur mit dem filigranen Florett argumentierender Worte,

5 Cf. den einleitenden Satz aus der *Institutio* von 1559: „Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censi debet, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri“ (Inst. [1559] I,1,1, OS 3,31).

sondern auch mit der Aggressivität des Säbels der Polemik ausgefochten wurde, lässt sich an den folgenden Auseinandersetzungen illustrieren.

### 3.1.1 *Im Streit mit der römischen Kirche über Grund und Wesen der Kirche*

Besonders die 40er Jahre des 16. Jahrhunderts zeigen Calvin als polemischen Streiter gegen die römische Kirche, die dogmatische Verfestigung ihrer Lehre und die kaiserliche Religionspolitik. Als eindrucksvolles Beispiel für Calvins theologische und rhetorische Schärfe gegenüber der römischen Kirche kann seine *Streitschrift gegen die Artikel der Sorbonne* von 1544 gelten (CStA: 1999, 16–105). Anlass waren 25 Glaubensartikel, die 1543 durch die Theologische Fakultät der Pariser Universität Sorbonne und auf Veranlassung des französischen Königs erlassen wurden, um die römische Lehre klar zu definieren. Ihre Funktion bestand darin, auf der einen Seite die römische Kirchenlehre in systematischer, prägnanter und katechetischer Weise darzulegen und auf der anderen Seite die reformatorische Lehre zurückzuweisen. Unterzeichnet von über 60 Lehrern der Sorbonne, wurden die Kandidaten und Theologiestudenten dazu angehalten, sich unter Eid zu verpflichten, treu zu dieser Lehre zu stehen. Inhaltlich konzentrieren sich die ersten zehn Artikel auf die römischen Sakramente, gefolgt von Artikeln über Heiligenverehrung, Wallfahrten sowie das Fürsprecheramt Marias und der Heiligen. Ferner werden das Purgatorium sowie die Kirche thematisiert, die sichtbar und universal auf Erden besteht, Schrift und Tradition bewahrt und diese ohne Irrtum interpretiert. Besondere Erwähnung findet der Papst, dem alle Christen gehorchen müssen, der nicht irren kann und den Ablass gewährt. Abschließend wird darauf hingewiesen, dass sowohl die Kirchengebote als auch die Gelübde das Gewissen binden.

Als die Artikel in Genf bekannt wurden, soll Calvin zunächst eher belustigt reagiert haben. Sodann entschloss er sich nach einigem Zögern, auf diese Artikel zu antworten. Seine Gegnerschaft zur Sorbonne erhielt in jener Zeit zusätzliche Nahrung durch den Umstand, dass die Sorbonne maßgeblich an der Indizierung seiner *Institutio* und anderer evangelischer Schriften in Frankreich mitgewirkt hat. Calvin führte den Streit gegen die römische Lehre mit allen Mitteln der rhetorischen Polemik, gepaart mit feiner Ironie und satirischer Schärfe. Wenn er in der *Institutio* die Abweichungen der römischen Kirche von den Kirchenvätern und ihre unbiblischen Bräuche anspricht, bedient er sich der Ironie. So tadelt er in Inst. IV,19,32, dass der Diakon in der römischen Kirche jeden Bezug zur Diakonie verloren habe:

Die Papisten tun genau so, wie wenn jemand sagte, er wolle Apostel einsetzen, und ihnen dabei doch bloß die Aufgabe zuerteilte, Weihrauch zu verbrennen, Bilder zu putzen, Kirchengebäude zu kehren, Mäuse zu fangen und Hunde wegzujagen! Wer würde es dulden, dass man eine solche Art Menschen als Apostel bezeichnete und sie mit den Aposteln Christi selbst vergliche? Sie sollen also von jetzt an nicht mehr

weiter die Lüge aussprechen, das wären Diakonen, die sie doch bloß zu ihren Schauspielereien einsetzen! (cf. Szénási: 1989, 44–57).

Im Widmungsschreiben der *Institutio* (1536) greift er die römischen Priester mit diesen Worten an:

Warum führen sie mit solcher Wut und Verbissenheit ihren Kampf für die Messe, das Fegefeuer, die Wallfahrten und dergleichen Windbeutelien? ... Weil ihr Gott der Bauch und ihre Religion die Küche ist. ... Je mehr einer von ihnen daher für seinen Bauch besorgt ist, desto heftiger streitet er für seinen Glauben (CStA: 1994, 77).

Calvin hielt es für erlaubt, die theologischen Gegner im Streit um die Wahrheit lächerlich zu machen, und plädierte für den wohlüberlegten Gebrauch eines humoristischen, ironischen und satirischen Sprachstils. In der Streitschrift gegen die Artikel der Sorbonne hat seine rhetorische Technik eine doppelte Gestalt: Die Ansicht der Gegner widerlegt er bzw. führt sie durch die Parodie ihrer Argumentation ad absurdum; die eigene, der Schrift und den Kirchenvätern verpflichtete Lehre trägt er sodann als christliche Wahrheit vor. Entsprechend schlägt er den römischen Theologen die von ihnen propagierten kirchlichen Bräuche aus der Hand und bringt durch die Verwendung von Zitaten aus Schrift und Tradition zum Ausdruck, dass die Protestanten die wirkliche Treue zu Schrift und Tradition pflegen und auf biblischer Basis ihre Doctrina formulieren. Die Artikel der Sorbonne hingegen entlarvt er als eine menschliche und willkürliche Erfindung. Seine Polemik ist aus den Auseinandersetzungen um die rechte Lehre heraus zu verstehen und legt offen, was von den Aposteln über die Kirchenväter hin zu den Erkenntnissen der Reformation in der Kirche zu gelten hat. Im Zentrum steht die These, dass Jesus Christus das Haupt der Kirche ist und ihm allein Ehre zukommt. Auf diesem Grund ist die sichtbare Kirche erbaut und hat auf sein Wort zu hören, statt ihren Auftrag durch Anmaßung, Herrschaftsansprüche und ungeistliche Selbstbehauptung zu unterlaufen. Calvin zufolge gehört die Kirche zusammen mit den Sakramenten zu den äußeren Mitteln, mit denen Gott den Menschen zur Gemeinschaft mit Christus einlädt und in dieser heilvollen Verbindung erhält. Ein Nachgeben in dieser Frage und eine seichte Toleranz des gleichgültigen Gelten-Lassens sind nach seiner Überzeugung ausgeschlossen. Diese Haltung zeigt sich auch in weiteren antirömischen Texten wie etwa im Gegenangriff auf die *Akten des Trienter Konzils* von 1547 (CStA: 1999, 107–207).

### 3.1.2 Im Streit mit den Nikodemiten über die Konsequenzen des Glaubens

Dass Calvin mit Menschen unduldsam umgehen konnte, die zwar den reformatorischen Gedanken zuneigten, sich zu diesen und damit zum Protestantismus nicht öffentlich bekennen wollten, zeigt seine Auseinandersetzung im *Entschuldigungsschreiben an die Herren Nikodemiten* von 1544 (ibid., 209–

265). Bereits in seinen *Epistolae duae* von 1537 griff er die unentschiedene Haltung der Nikodemiten an und forderte sie auf, sich zwischen Gott und Baal – sprich: zwischen den Evangelischen und Rom – zu entscheiden (CStA: 1994a, 263 – 335). In Calvins Augen war die römische Kirche der Baal des 16. Jahrhunderts und damit eine schädliche Krankheit, die das Seelenheil der Gläubigen empfindlich bedroht. Es genüge nicht, sich ausschließlich innerlich vom Götzendienst der römischen Kirche fernzuhalten; vielmehr müsse der innere Glaube durch das äußere Bekenntnis unterstrichen werden. Darum sollten die wahrhaft Gläubigen wie Abraham handeln und ihre religiöse Heimat verlassen, um Gott wieder vollkommen dienen zu können. Wer diesem Aufbruch aus Bequemlichkeit ausweiche, verrate die Ehre Gottes.

Das Bild, das Calvin von den Nikodemiten zeichnet, berücksichtigt deren komplizierte soziale und politische Situation zu wenig und hat einseitig die Verteidigung der evangelischen Doctrina im Auge. Seine Intoleranz gegenüber dem Verhalten der Nikodemiten geht an dem Druck vorbei, unter dem viele aus dieser Gruppe standen, wenn sie ihren Glauben öffentlich bekannten und sich als Minorität gegen die sie umgebende Majorität stellten. Auch wenn sie Fehler und Missstände der römischen Kirche diagnostizierten, konnten sie sich nicht zum Verlassen ihrer religiösen Heimat entschließen – zum Teil aus Angst, zum Teil aus Treue und innerer Verbundenheit mit ihrer Kirche. Calvin begegnete diesen Einwänden mit Unverständnis – vermutlich auch aus seiner eigenen Lebenserfahrung heraus, die ihn selbst im öffentlichen Eintreten für seinen Glauben nicht vor persönlichen Nachteilen zurückschrecken ließ. Was er von sich selbst forderte, mutete er auch anderen zu und tadelte sie für ihre vermeintliche Schwäche. Auch das gehört zur Skizze von Calvins Argumentation: dass er die Integrität des Evangeliums und seine konsequente praktische Bewährung bisweilen nicht mit der äußeren Situation, unter der dies zu geschehen hat, in Übereinstimmung bringen konnte.

### 3.1.3 *Im Streit mit den Libertinern über die christliche Freiheit*

Während Calvins Abgrenzungen gegen die Täuferbewegung eine Debatte auf der gemeinsamen Grundlage des Evangeliums war, verlief seine Auseinandersetzung mit den Libertinern – einer Gruppe von Freigeistern – deutlich kritischer. In der polemischen Schrift *Gegen die phantastische Sekte der Libertiner* von 1545 widmete er sich dem Verhältnis von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit und trat dafür ein, dass der Providenzgedanke mit dem Freiheitsgedanken kompatibel sei (CStA: 2002, 235 – 355; cf. Freudenberg: 2012, 311 – 325). In seiner Sicht praktizierte die „entrückte und rasende Sekte der Libertiner“ – so der aus dem Französischen übersetzte Titel der Schrift – eine ausufernde ethische Indifferenz und Sittenlosigkeit, da sie die menschliche Freiheit nicht an den Gottesgedanken gebunden sahen. Wiederum von anderen – Valérand Poullain und Wilhelm Farel – zur Abfassung

der Streitschrift gedrängt, ruft er zur apologetischen Wachsamkeit gegenüber den Libertinern auf, da er sie für schlimmer als Diebe, Wölfe und Giftmischer hält. Diese und weitere Verunglimpfungen zeigen, dass Calvin die Libertiner Mitte der 40er Jahre für die gefährlichste religiöse Bewegung unter allen hielt, die es zu bekämpfen galt, da ihre Lehre dem Zeugnis der Heiligen Schrift entgegenliefe und fatale ethische Folgen hatte. In antinomistischer Weise nicht mehr an das Gesetz gebunden, kann sich der Mensch laut der Lehre der Libertiner einer ethischen Indifferenz hingeben, die im Extremfall zum ausschweifenden Lebenswandel ohne jede Rücksicht und Verantwortung führt. Calvin wörtlich: „Sie versprechen eine Freiheit von der Art, daß sich ein Mensch ungebunden allem hingeben dürfe, wonach sein Herz verlange und es ihm gelüste, völlig problemlos – ganz so, als ob er weder Gesetz noch Vernunft unterworfen wäre.“ (CStA: 2002, 257).

Auf dem Spiel stand nicht weniger als der Zusammenhang vom Handeln Gottes und des Menschen. Calvin wandte sich gegen die deterministische Auffassung der Libertiner, dass Gottes Providenz und Allmacht die menschliche Handlungsfreiheit samt seiner Verantwortung eliminiert. Zu diesem Zweck bezieht er Providenz und menschliche Freiheit aufeinander und verbindet sie miteinander. In Calvins biblisch reflektierter Argumentation steckt eine dogmatische Unterscheidungskraft, mit der er nicht allein eine theoretische Lehrdiskussion mit den Libertinern führt, sondern sich mit ihrer Lehre im Interesse des Aufbaus der Kirche auseinandersetzt. Gleichmaßen liegt ihm an der gefährdeten Integrität der Ehre Gottes, des Heils der Menschen und der Kirche. Somit dient die Auseinandersetzung mit den Libertinern einer grundsätzlichen fundamentaltheologischen Klärung über Gottes Handeln und die menschliche Freiheit. Die polemische Schärfe erklärt sich aus dem Umstand, dass es nicht um eine Detailfrage der Doctrina, sondern um den Kern des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Welt geht. Im Rahmen seines anthropologischen Realismus spricht Calvin den Menschen auf seinen Willen und dessen Freiheit und Verantwortung an, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, statt Marionette im großen Welttheater des ubiquitären göttlichen Geistes zu sein. Gottes verlässliche und zielgerichtete Providenz hebt die menschliche Freiheit nicht auf, sondern begründet sie und gibt ihr eine Richtung. Die Freiheit, zu welcher der Mensch befreit und berufen ist, versteht er im Unterschied zu den Libertinern als eine an Gottes Gesetz und die Vernunft gebundene Freiheit, die nicht in eine ungezügelte Unmoral pervertiert werden darf. Dies hat eine soziale und lebenspraktische Komponente in der Konsequenz, auch seinen Nächsten an die Wertschätzung des Guten und die Verurteilung des Bösen zu erinnern. Calvins Streit mit den Libertinern geschieht im Interesse einer Humanität, die den praktischen Nutzen der Mitchristen und den Aufbau der Kirche im Blick behält. Statt seinen natürlichen Neigungen nachzugeben und diese gar als göttliche Berufung zu verbrämen, wissen sich die Christen zum geschwisterlichen Verhalten

berufen, was zugleich ein Ausdruck positiver Toleranz im Streit um die Wahrheit der Doctrina ist.

### 3.1.4 Im Streit mit Bolsec über die Prädestination

Zu den Kulminationspunkten der theologischen Streitigkeiten, in die Calvin verwickelt war, gehörte neben der Sakramentenlehre und der Trinitätslehre die Prädestinationslehre. Nachdem Calvin in seiner *Institutio* von 1539 die These vertrat, Gott habe in Ewigkeit vorherbestimmt, wer auserwählt sei und wer nicht (Neuser: 2008, 311 f),<sup>6</sup> erfuhr er zunächst vom römischen Theologen Albert Pighius Widerspruch: Es sei falsch, Gott zum Ursprung des Bösen zu machen und einen Menschen für die Sünde, die dieser nicht aus eigenem Antrieb begangen habe, zu bestrafen (Freudenberg: 2012a, 58 f).<sup>7</sup> Vielmehr eigne dem Menschen ein freier Wille. Da Pighius aber schon 1542 starb, blieb der Disput zwischen beiden eine Episode. Ein Jahrzehnt später erwuchs Calvin ein anderer Kontrahent: der ehemalige Karmelitermönch und spätere Leibarzt der Herzogin Renata von Ferrara, Hieronymus Bolsec. In einer Sitzung der „Congrégation“ kam es 1551 zum Eklat: Wie schon Pighius hielt Bolsec Calvin entgegen, er mache mit seiner Prädestinationslehre Gott zum Urheber der Sünde und zu einem Tyrannen. Wegen Störung des Kirchenfriedens wurde Bolsec aus der Versammlung der Pfarrer heraus verhaftet und später der Stadt verwiesen. Der Streit mit Bolsec samt seiner indes nicht von Calvin betriebenen Ausweisung aus Genf hatte Langzeitwirkungen, da Bolsec sich 1577 mit einer verleumderischen Biographie posthum an Calvin rächte – ein Werk, das über Jahrhunderte dem Negativimage Calvins Nahrung gab und als Beleg für die Intoleranz Calvins herhalten musste.<sup>8</sup>

Calvin setzte Ende 1551 alles daran, die Genfer Pfarrerschaft und Gemeinde auf seine Prädestinationslehre und die Ablehnung des freien Willens einzuschwören. Mit einer ausführlichen Rede *Von der ewigen Erwählung Gottes* unterstrich Calvin, dass die Erwählung dem Glauben zeitlich und sachlich vorausgeht und dessen Gewissheit stärken soll (CStA: 2002, 79–149). Im Einzelnen betont er sowohl die Alleinwirksamkeit Gottes bei der Erwählung und Berufung als auch den Charakter des Erwählungsratschlusses als göttliches Gnadenhandeln. Dieses Gnadenhandeln ist nicht mehr an der vorzeitlichen Ursache der Erwählung, sondern an der Heiligung als irdischer Konsequenz der Erwählung und am eschatologischen Ziel in Gottes Zukunft interessiert, wo alles offen zutage liegen wird, was jetzt noch geheimnisvoll verdunkelt ist. Bis dahin gilt es, die in der Erwählung beschlossene Gnade

6 Kapitel VIII *De praedestinatione et providentia* (CO 1,861–902).

7 Albert Pighius, *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri decem*, Köln 1542.

8 Hieronymus Bolsec, *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin*, Paris 1577.

öffentlich in der Predigt bekannt zu machen. Bolsecs Heilsuniversalismus stellt Calvin einen Heilspartikularismus gegenüber, demgemäß Gott keineswegs ungerecht sei, wenn er nur einige Menschen „in Christus“ erwählt, da bei den Menschen von Natur aus nur „Elend und Armut“ festzustellen seien (ibid., 97). Überhaupt rangiert der Gedanke der Erwählung „in Christus“ vor dem der Erwählung „vor Grundlegung der Welt“ (ibid.).<sup>9</sup> Das soteriologische Argument lautet: „So drängt sich der Schluß auf, daß dies alles keineswegs aus unserer eigenen Tüchtigkeit herrührt, auch nicht aus unserem Verdienst und unserer Würdigkeit, sondern aus der reinen göttlichen Gnade.“ (ibid., 105). Dieser Gnadencharakter der Erwählung begegnet auch in der Auslegung von Röm 9: „Gott hat uns erwählt – und das nicht nur, ehe wir ihn kannten, sondern ehe wir geboren und ehe die Welt erschaffen wurde. Er hat uns durch seine grundlegende Gnade erwählt und sich nicht nach irgendeiner anderen Ursache umgesehen.“ (ibid., 115.117). Weiter widerspricht er der Auffassung, dass die Erwählung eine ethische Indifferenz hervorrufe. Im Gegenteil: „Wen Gott erwählt hat, den regiert er durch seinen heiligen Geist“ und führt ihn zur Heiligung (ibid., 125). Um Gottes erwählendes Handeln zu verstehen, muss man mit Christus beginnen. Hier erweitert Calvin das Bild von Christus als Spiegel der Erwählung, indem er in ihm den geliebten Sohn sieht, in dem Gott „unsere menschliche Natur zu einer unglaublichen Würde erhoben“ habe, woraus jeder erkennen soll: „Gott hat mich erwählt.“ (ibid., 129). Gottes Gnadenwahl geschieht aus grundloser Güte und bringt die Erwählten in die Christusgemeinschaft. Gegen den Vorwurf, Gott sei in seinem verwerfenden, einige Menschen übergehenden Handeln ungerecht, argumentiert Calvin, dass alle Menschen wegen ihrer Sünde verworfen sind: „Wenn wir in Adam allesamt verloren und dem Verderben preisgegeben sind und Gott dennoch aufgrund seiner Erwählung einige von uns beruft, so ist das ein Zeichen seiner besonderen Güte, die er uns gegenüber erweist.“ (ibid., 131).

Anders als in den zuvor aufgezeigten Kontroversen greift Calvin in dieser Debatte zum Mittel der sorgsam argumentierenden und seelsorglich bedachten Rede, deren feine Komposition die Züge einer Predigt trägt. Anstelle der Polemik gegen die Gegner seiner Prädestinationslehre dominiert die Absicht, die Genfer Pfarrer und Gemeinde für den biblischen Gedanken der Erwählung zu gewinnen. Das Versöhnliche steht deutlich vor der Abgrenzung – vermutlich auch deshalb, weil Bolsecs Einfluss auf die Genfer nach seiner Ausweisung minimiert war. Am Ende hat sich Calvin in der Frage der Prädestination gegen seine Gegner durchgesetzt und in Beza einen Verfechter seiner Lehre erhalten. In dieser Frage nachzugeben, hätte nach Calvins Verständnis die Gotteslehre untergraben und einer irrigen Vorstellung von den menschlichen Fähigkeiten Vorschub geleistet. In einer so fundamentalen Frage konnte und wollte Calvin nicht nachgeben, sondern er argumentierte

9 Cf. die Formulierung in *Institutio* II,4 (1536): „prout in ipso divina bonitate electi sunt, ante mundi constitutionem“ (OS 1,86).

zugunsten einer Doctrina, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf biblischer Grundlage beschrieben hat.

Wenn wir uns das Ergebnis dieser Einblicke in Calvins kontroverstheologische Schriften ansehen, so fällt es zwiespältig aus: Einerseits begegnet er uns als streitbarer Theologe, der entschieden und bisweilen intolerant abweichende falsche Lehren zurückwies. Gerade der Streit mit Bolsec zeigt ebenso wie der hier nicht eigens thematisierte Fall Servet, dass Calvin sich zu einer religiösen Toleranz nicht im Stande sah, sondern die biblische Lehre bewahrt wissen wollte. Dabei darf aber andererseits nicht übersehen werden, dass Calvin im Interesse der Einheit der Kirche und der Sicherung der gefährdeten Reformation argumentierte. Ein Nachgeben oder Tolerieren religiöser Pluralität bzw. Individualität kam für ihn nicht in Frage. Einer der Gründe dafür liegt, wie Christoph Strohm zu Recht anmerkt, in Calvins Hochschätzung der alttestamentlichen Gebote, die u. a. den Streit gegen Gotteslästerung, Idolatrie und Häresie einschloss und ihm Argumente an die Hand gaben, dass Ketzer zu bekämpfen seien (Strohm: 2008, 232 f).

### 3.2 Spuren von Calvins Eintreten für eine positive Toleranz

Nach diesen Wahrnehmungen Calvins als Streiter für die Ehre Gottes und ein realistisches Menschenbild ist zu fragen, ob und inwieweit Calvin uns als Anwalt einer positiven Toleranz, welche die Förderung des Anderen und Abweichenden einschließt, tatsächlich begegnet. Vor Augen tritt hier der Briefschreiber Calvin, der sich an die Protestanten in Europa wandte und für Toleranz gegenüber dem evangelischen Glauben warb. In der Korrespondenz mit bedrängten protestantischen Gemeinden und in Briefen an gefangene und wegen ihres Glaubens verurteilte Anhänger der Reformation zeigt er sich als einfühlsamer Pastor und Seelsorger.

Bekanntlich wandte sich Calvins Blick seit den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts weit über Genf hinaus. Das betrifft zunächst seine Mitwirkung an diversen Einigungsbemühungen, bei denen er zunehmend in die Position des reformatorischen Strategen gedrängt wurde. Noch in seiner Straßburger Zeit begleitete er eine Delegation nach Frankfurt, um an den Vorgesprächen zum Reichstag vom April 1539 teilzunehmen, und war bei den Religionsgesprächen in Hagenau (Juni 1540), Worms (November 1540) sowie auf dem Regensburger Reichstag (April bis Juni 1541) zugegen. Im Hintergrund dieser – am Ende freilich erfolglosen – Bemühungen um Verständigung stand das dringende Anliegen, die Situation der verfolgten Protestanten in Frankreich zu erleichtern.

Eine entscheidende innerprotestantische Begegnung war die mit Philipp Melanchthon. Nach ihrem persönlichen Zusammentreffen 1539 auf dem Frankfurter Konvent entstand zwischen Calvin und Melanchthon aus gegenseitigem Respekt eine Verbundenheit und Freundschaft, deren kirchenpoli-

tische Früchte eine innerprotestantische Annäherung in der Abendmahlsfrage waren. Im Unterschied zu Heinrich Bullinger und der Zürcher Kirche, für die eine Annahme der *Confessio Augustana invariata* und *variata* ausgeschlossen schien, hat Calvin die *Confessio Augustana variata* 1540 unterschrieben und damit einen Weg der Verständigung eingeschlagen, dem indes die meisten Lutheraner nicht zu folgen bereit waren. Mit ihnen und hier besonders mit dem kompromisslosen Hamburger Pfarrer Joachim Westphal erzielte Calvin – wie seine *Verteidigung der gesunden und orthodoxen Lehre von den Sakramenten* (1555) zeigt – keine Verständigung beim Abendmahl.<sup>10</sup> Zurück blieben auf beiden Seiten Ärger und Verbitterung.

Schließlich gelangte Calvin gemeinsam mit Bullinger 1549 im *Consensus Tigurinus* zu einer Einigung zwischen Genf und Zürich in der Abendmahlslehre (CStA: 2002, 1–27). Nachdem beide einander schon zuvor viele Gemeinsamkeiten in dieser Frage bekundet hatten, wurde ihre Übereinstimmung u. a. im Verständnis der Sakramente als sichtbaren Zeichen, die auf den erhöhten Jesus Christus hinweisen und zugleich in der Kraft seines Geistes den Glauben stärken, schriftlich fixiert. Durch den Einigungswillen beider rückten Genf und Zürich eng zusammen, was weit über die Abendmahlsfrage hinaus Folgen für den Austausch beider Städte und reformatorischen Traditionen hatte.

Äußerst kompliziert entwickelte sich die Lage in Frankreich, wo nach dem Vorbild Genfs zahlreiche reformierte Gemeinden entstanden, die durch die französische Krone blutig unterdrückt wurden. Die Kehrseite dieser Entwicklung war die Ausbreitung reformierter Gemeinden in anderen Teilen Europas – nicht zuletzt in Deutschland – durch Glaubensflüchtlinge, und zwar sowohl vor dem Edikt von Nantes (1598), das eine begrenzte Tolerierung der Protestanten in Frankreich vorsah, als auch nach seiner Aufhebung 1685. Wenn man Calvins Ringen um Tolerierung der Protestanten studieren will, sind seine Briefe an Flüchtlinge und verfolgte Gemeinden eine bewegende Lektüre. So schreibt er im April 1553 an fünf Theologiestudenten, die in Lyon gefangengenommen wurden und dem hugenottischen Martyrium entgegen-sahen:

Ich selbst zweifle nicht daran: Wenn es dem guten Vater gefällt, Euch zu sich zu nehmen, hat er Euch nur deswegen so lange aufgespart, damit Eure lange Gefangenschaft dazu diene, diejenigen umso mehr aufzurütteln, die er nach seinem Beschluss durch Euer Ende erbauen will. Denn was unsere Feinde auch tun mögen, sie können das niemals begraben, was Gott in Euch hat aufleuchten lassen, damit man es von ferne sehe [Mt 5:14]. Ich will Euch nun nicht mehr lange trösten und ermahnen, denn ich weiß, dass der Vater im Himmel selbst Euch hat spüren lassen, was sein Trost

10 CO 9,1–40, gefolgt von einer *Zweiten Verteidigung* 1556 (CO 9,41–120) und einer dritten und *Letzten Ermahnung* 1557 (CO 9,137–252).