

|                     |  |
|---------------------|--|
| <b>Zeitschrift:</b> | Mennonitica Helvetica : Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte = bulletin de la Société suisse d'histoire mennonite                           |
| <b>Herausgeber:</b> | Schweizerischer Verein für Täufergeschichte  |
| <b>Band:</b>        | 23 (2000)  |
| <b>Artikel:</b>     | Calvin und die Täufer : der Geist der Gesetze. Die politische Dimension der Theologie Calvins dargestellt besonders an seiner Auseinandersetzung mit den Täufern |
| <b>Autor:</b>       | Scholl, Hans   |
| <b>DOI:</b>         | <a href="https://doi.org/10.5169/seals-1055865">https://doi.org/10.5169/seals-1055865</a>  |

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HANS SCHOLL

## CALVIN UND DIE TÄUFER

**Der Geist der Gesetze – Die politische Dimension der Theologie Calvins  
dargestellt besonders an seiner Auseinandersetzung mit den Täufern.**

### I. DIE SPIRITUALITÄT DER POLITIK

Im Jahr 1549 widmete Calvin seinen Kommentar zum 1. Timotheusbrief dem Lordprotektor von England, Eduard Seymour von Somerset. Seymour war von 1547 bis 1549 Statthalter für den noch unmündigen König Eduard VI. und führte zusammen mit Cranmer in England die Reformation ein, die dann vom mündig gewordenen König kräftig gefördert wurde.<sup>1</sup> Calvin errang in den Jahren 1540–1550 sowohl die Höhe seiner Theologie als auch die Tiefe seiner Einsicht und seines politischen Durchblicks. Er hatte sich zwar schon mit der Erstausgabe seiner Institutio 1536 als ein führender Kopf der Reformation ausgewiesen, aber der Reiz seiner Spiritualität, besonders auch seiner politischen Spiritualität, entpuppt sich der Forschung erst, wo die Entwicklung und der Reifungsprozess seiner Theologie verstanden und miterlebt wird.

1548/49 stagnierte die Reformation in ihren Stammländern. Zwingli war schon lange tot und Luther starb bekanntlich 1546, im Blick auf sein reformatorisches Werk nicht eben zuversichtlich. In diesem Moment war es der zur politischen und theologischen Reife und Höhe gekommene Calvin, der erkannte, dass mit den reformatorischen Anfängen in England sich ganz neue historische Horizonte eröffneten: die Reformation als Neuzeit – der reformatorische Westen. Der schlichte Pfarrer und Seelsorger der etwas verlotterten Provinzstadt Genf stösst mit seiner politischen Korrespondenz das Tor zur Weltreformation auf. Go West! Der Kommentar zum 1. und 2. Timotheusbrief,<sup>2</sup> den er dem damals führenden Politiker in England widmete, enthält denn auch alle Elemente seiner politischen Spiritua-

---

<sup>1</sup> Vgl. GÜNTHER GASSMANN, Die Lehrentwicklung im Anglikanismus, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. Carl Andresen, Göttingen 1980, bes. 361–366.

<sup>2</sup> CO 52, 241–396; eine deutsche Übersetzung des Widmungsschreibens Calvins an Eduard Seymour, Herzog von Somerset vom 1. 8. 1548 vgl. SCHWARZ 2, 427–429 (= CO 13, 16–18).

lität. Ich nenne vorerst anhand dieser reifen und wunderbaren Calvinschrift drei dieser Elemente, die uns im folgenden weiter beschäftigen werden.

Die paulinische Ermahnung zum Gebet für «Könige und alle, die in obrigkeitlicher Stellung sind» (1. Tim 2, 1 f.), kommentiert Calvin u.a. so: «Wie weit liegen die beiden Meinungen auseinander, einerseits dass man für die Könige beten soll, damit Recht und Anstand stark sind und der Glaube blüht, andererseits, dass nicht nur die Regierung, sondern der ganze Bereich der Politik mit dem Glauben nichts zu tun habe! Da wir aber als Urheber des ersten Satzes den Heiligen Geist haben, muss wohl der zweite Satz vom Teufel sein.»<sup>3</sup>

Wir unterstreichen 1.: Calvin lehnt hier für sein politisches Denken jede Form von Zweireichelehre ab. Es gibt für ihn keine Aufspaltung der Wirklichkeit in oben und unten, innen und aussen. Es gibt nur eine Wirklichkeit. Gewiss, sie ist mit dieser Beteuerung noch nicht analysiert und erklärt. Diese Aufgabe wird das weite Feld seiner theologischen und politischen Spiritualität, besonders sein *tractatus theologico-politicus, Institutio IV*, Kapitel 20, bewegen und zu lösen versuchen; aber die grundsätzliche Einheit der Existenz, gerade auch der politischen Existenz, wird von Calvin in diesem Zusammenhang für seine Zeit um 1550 und für alle Zeiten herausgestellt und betont festgeschrieben.

Noch wichtiger für Calvins politische Spiritualität ist 2.: Diese Ablehnung jeglicher Aufteilung der Wirklichkeit ist nicht einfach eine Gnome, eine politische Meinung, ein Programm, sondern es gilt zu beachten: «Da wir als Urheber des ersten Satzes – also der im Glauben gegebenen Einheit der politischen Existenz – den Heiligen Geist haben, muss der zweite Satz vom Teufel sein». Die politische Spiritualität Calvins steht im Spannungsfeld von Himmel und Hölle. Sie stellt den Menschen vor ein Entweder – Oder. Tertium non datur. Eine neutrale Zuschauerrolle gibt es in Calvins politischer Spiritualität nicht. Und schon möchte man über eine solche politische Spiritualität die Nase rümpfen: Calvin erweist sich also als politischer Scharfmacher und das ist doch unmodern, intolerant und inhuman! Aber gerade in diesem Moment kommt es bei Calvin zu einer der für sein Denken typischen dramatischen Wendungen, die seiner Spiritualität eine einzigartige Lebendigkeit verleihen. Im gleichen Moment, wo er den Himmel und den Heiligen Geist gegen Hölle und Teufel in die Schranken fordert und man sich mit früheren Generationen und einer abwehrenden, relativ-

---

Bedeutsam für die Reformation in England ist auch ein weiterer Brief Calvins an den gleichen Adressaten vom 22. Okt. 1548, vgl. SCHWARZ 2, 437–448 (= CO 13, 64–90).

<sup>3</sup> CO 52, 267: «Quantum enim haec discrepant, ut vigeat ius et honestum, ut floreat religio, orandum esse pro regibus: et non modo regni nomen, sed totam politiam religione esse adversam? Atqui prioris sententiae autorem habemus spiritum Dei: secundam ergo a diabolo esse oportet».

vierenden Gebärde etwas Luft verschaffen möchte, etwa mit dem Sätzlein: «Es wird doch gerade in politiciis nie so heiss gegessen wie gekocht», tritt der 3. Punkt der politischen Spiritualität Calvins auf den Plan:

Unmittelbar vor seiner Ablehnung des Zweireichedenkens, also der Relativierung des Politischen, sagt Calvin, 1. Tim 2,1 kommentierend:

«Wir schliessen daraus, dass die fanatischen Menschen, die die Regierung beseitigen wollen, keine Menschlichkeit besitzen – omnis humanitatis expertes – und nichts anderes als reine Barbarei anstreben.»<sup>4</sup> Der dritte Punkt in Calvins Spiritualität des Politischen, ihr Zielpunkt, solange wir auf dieser Erde wallen, heisst also: Humanitas. Ohne politische Spiritualität keine Humanitas, keine Menschlichkeit, vielmehr herrscht, wo eine integre politische Existenz fehlt, offene oder versteckte Barbarei, und mit der Identität und Ganzheit des Einzelnen in der Gesellschaft ist es vorbei. Ich fasse zusammen:

Die Spiritualität des Politischen oszilliert beim reifen Calvin, dem geistigen Führer der Reformation um 1550, zwischen drei Punkten: Da ist einmal die Front gegen jede wie immer geartete Zweireichelehre;<sup>5</sup> dann das Wissen, dass politische Existenz den Menschen vor die letzte Schranke ruft. Und endlich ist ihr Ziel zu umschreiben mit Humanitas, Menschlichkeit.

## II. POLITIK BEIM JUNGEN CALVIN

Humanitas hiess auch schon das Programm und Thema, mit dem der Jüngling Calvin 1531 das akademische Parkett betrat. Allerdings hatte der Begriff vorläufig im Denken Calvins noch einen etwas anderen Klang als 1550, wo vor ihm die Aufgabe der Weltreformation aufdämmerte. Der 21-jährige humanistisch angehauchte Student hatte 1531 in Orléans als juristische Dissertation eine politische Schrift aus der römischen Antike dicht kommentiert herausgegeben. Senecas De Clementia, Von der Milde, heisst Calvins Erstlingsarbeit. Harro Höpfel urteilt richtig: Das war Calvins politisches Vorspiel, eine Einübung ins politische Handwerk. «The training for a lawgiver».<sup>6</sup> Ich folge hier ein Stück weit Höpfels Ausführungen: Der junge vom Humanismus begeisterte Student, Liebhaber der alten

<sup>4</sup> CO 52, 267: «Unde colligimus omnis humanitatis expertes esse fanaticos homines, nec aliud quam feram barbariem spirare, qui magistratus e medio sublatos cupiunt».

<sup>5</sup> Zur Frage der Zweireichelehre im ganzen der Theologie Calvins vgl. SCHOLL 136–140, vgl. auch JOACHIM STÄDTKE, Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin, in: DERS., Reformation und Zeugnis der Kirche, Gesammelte Studien hg. von D. BLAUFUSS, Zürich 1978, 101–113, und MARTIN HONECKER, Art. Zweireichelehre, in: Evangelisches Soziallexikon, 7. Aufl., 1980, 1492. Die Behauptung, auch Calvin hätte die Zweireichelehre vertreten (wie Luther), ist ohne genaue Differenzierung und Minimierung dieser Entsprechung irreführend.

<sup>6</sup> HÖPFEL 5–18.

Sprachen und der griechisch-römischen Kultur, versucht sich in antiken Bahnen moralisch emporzuranken. Das römische Rechtsdenken und die antike Rhetorik sind in diesen Jahren die Lehrmeister des jungen Calvin. Er wird diese Schulung auch später nicht verleugnen. Auch für den späteren Calvin gilt unabdingbar: Die Humanitas hängt am Recht. Ohne Gesetze gibt es in der Gesellschaft keine Humanitas. Kleinlich gehandhabt führen aber die Gesetze selber ins Unrecht. Jemand muss sie richtig interpretieren. Der eigentliche Sinn der Gesetze ist die *aequitas*, die Billigkeit. Was *aequum et bonum est* bezwecken die Gesetze. So hatte das schon Aristoteles gelehrt und dann in seinen Bahnen die mittelalterliche Lehrtradition mit Thomas voran. Das Gesetz erreicht sein Ziel, wenn jeder und jede zu dem ihnen Zustehenden kommt. *Suum cuique!*<sup>7</sup>

Natürlich stellt in diesen politischen Grundüberlegungen die Obrigkeit, der Fürst, den neuralgischen Punkt dar. In ihm ist die Politik ja richtiggehend inkarniert. Alles tendiert letztlich auf die Frage, wie verhalten sich Obrigkeit und Gesetz. Steht der Fürst über dem Gesetz? *Princeps legibus solutus?* lautete eine Schulfrage der Zeit. Ist der Fürst absolut? Die Frage des Absolutismus bewegt näher gesehen von 1300–1800 das politische Klima in Europa.<sup>8</sup> In dieser Diskussion vertritt der junge Calvin mit der thomistisch politischen Tradition die Meinung: Das Gesetz soll herrschen. Gleichzeitig gilt: Der Fürst steht über dem Gesetz, nämlich wenn er es hütet. Der Tyrann dagegen stellt sich über das Gesetz, indem er seine Pflicht vernachlässigt. Der wahre Gesetzgeber steuert einen Mittelkurs, wie es schon Aristoteles klar herausgestellt hat: Die politische Dimension der Humanitas ist bestimmt und zu bestimmen durch die *temporantia*, die Mässigung, weder kleinliche Gesetzlichkeit noch zügellose Ausschweifung. So denkt der junge Jurist Calvin und mit ihm die mittelalterliche Lehrtradition thomistischer Provenienz.<sup>9</sup>

Wir stehen vor den politischen Anschauungen, die Calvin und seine Zeitgenossen in Frankreich und andernorts um 1530–1533 bewegten. Das sind allerdings auch die Jahre, von denen Calvin später in seinem berühmten Bekehrungsbericht nach der *subita conversio* sagte: Gott hätte ihn, der für seine jungen Jahre schon sehr verhärtet gewesen sei, aus einem tiefen Sumpf herausgezogen, «*ex profundo lutu*» gerettet.<sup>10</sup> Ist mit dem Sumpf auch sein politisches Denken der frühen Jahre gemeint?

---

<sup>7</sup> Inst. IV, 20, 3; vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik V,7 f. und CICERO, De legibus III, 1, 2.

<sup>8</sup> Vgl. HELLMUTH RÖSSLER, Westeuropa im Zeitalter des Absolutismus, in: Historia Mundi, Bd. 7, hg. von F. VALJAVEC, Bern 1957, 316–339.

<sup>9</sup> HÖPFEL 18: «The just ruler (nach Calvins *De Clementia* 1532), then, steers a middle course between excessive severity and excessive leniency.»

<sup>10</sup> Vgl. CO 31, 21 (Psalmenkommentar Einleitung).

Höpfel möchte da rasch nein sagen. Was Calvin in der *Institutio* 1536–1559 fast unverändert unter De politica administratione vorführt sei politischer Unterricht zu einer im ganzen konservativen Vorstellung von Gesellschaft. Das bekannte Schlusskapitel der *Institutio* sage, was von Obrigkeit, Gesetz und regiertem Volk zu halten und zu wissen sei. Es handle sich da nicht um ein Programm, das die Reformation nun in die Praxis umzusetzen hätte. Es gehe in politicis für Calvin nicht um einen Schritt aus dem Sumpf auf festen Grund. Dieser Schritt sei vielmehr gar nicht nötig, zumal bester politischer Unterricht seit der Antike vorliege. Höpfel sagt sogar, Calvin erläutere eher, was über die Obrigkeit zu denken, als was im Blick auf Obrigkeit zu tun sei.<sup>11</sup> Der Humanist von 1530 würde so 1536 annehmen, dass aus dem rechten Verständnis des Politischen auch die rechte politische Haltung fliesse. Der bekannte Satz aus dem Kommentar zum 1. Timotheusbrief von 1548: «Mögen die Menschen verkehrt sein, Gottes Anordnungen müssen wir lieben»<sup>12</sup>, würde Calvin dann als einen konservativen politischen Denker ausweisen, wie es seit dem Mittelalter bis in die neuste Zeit in den «C-Parteien» viele gegeben hat und noch gibt.

Man muss nun allerdings zwischen Calvins ruhigen, eher konservativ klingenden Ausführungen zur politischen Administration und den politischen Zuständen unterscheiden. Wenn irgendwo der Sumpf der Zeit zum Himmel stank, dann in politicis. Höpfel liest die *Institutio* fast ohne Berücksichtigung und vor allem ohne Sensibilität für den politischen Gehalt ihrer Widmung an Franz I.<sup>13</sup> Das ist unverzeihlich und macht aus Calvins politischer Spiritualität eine konservative Banalität, denn gerade politisch ist Calvin kein gemütlich-spiessiger Konservativer. Nicht wegen eines Pappenstils hat er während der Niederschrift der *Institutio* 1536 Frankreich für immer verlassen. Den Sumpf der Zeit registriert Calvin in seinem rasanten, antiabsolutistischen Widmungsschreiben an den französischen König vom Exil aus. Es endet, nach einer flammenden Analyse der haltlosen Zustände im Reich Franz I., mit dem Ruf: «Wenn jene unheilvollen Furien mit Ihrer Zustimmung weiter wüten dürfen mit Ketten, Peitschen, Folter, Schwert und Feuer, dann werden wir wie Schafe, die zur Schlachtbank geführt werden, zum Äußersten gedrängt sein, das aber so, dass wir unsere Seelen mit Geduld fassen und auf die starke Hand des Herrn warten, welche sicher zu ihrer Zeit erscheinen, gewappnet sich ausstrecken wird, so-

<sup>11</sup> HÖPFEL 48.

<sup>12</sup> CO 52, 266 (Kom. zu 1. Tim 2,2): «Et certe non efficit hominum pravitas quominus amanda sit Dei institutio».

<sup>13</sup> A.a.O. 20 f.: «(Calvin) the disclaimer of any original intention of writing anything which might be offered to the monarch.» Vgl. demgegenüber KARL BARTH, Die Theologie Calvins 1922, Zürich 1993, 139–152 mit einem minutiös belegten Urteil zum politischen Gehalt der Widmung der *Institutio* 1536 an Franz I. Barth zitiert u.a. den scharfen Satz aus Calvins Widmungsschreiben 1536–1559: «Nec iam regnum ille, sed latrocinium exercet, qui non in hoc regnat, ut Dei gloriae serviat.» vgl. OS I, 23.

wohl um die Armen aus ihrer Not zu erretten, als auch um die jetzt so sicher triumphierenden Verächter zu bestrafen. Gott, der König der Könige, gründe Ihren Thron auf Gerechtigkeit und Ihr Gericht auf Unparteilichkeit, erlauchtester König!»<sup>14</sup>

Wir könnten jetzt der politischen Spiritualität Calvins ansichtig werden, indem wir seine Ausführungen im Widmungsschreiben der *Institutio* zusammen sehen mit den ruhigen Darlegungen im Schlusskapitel, Inst. IV, 20, *De politica administratione*, die von 1536 bis 1559 fast unverändert geblieben sind. In *politice* ist eben der alte Calvin der junge und umgekehrt. Das wäre ein gangbarer Weg zur Erfassung und Darstellung unseres Themas. Im Gegenüber zum theologisch-politischen *status quo*, wie er sich in Frankreich und im Europa der anhebenden Gegenreformation herausbildete, hat Calvin seine politische Spiritualität entwickelt, vertieft und profitiert bis zu jenem nicht akademischen, sondern vom Leid politischer Existenz geprägten Satz von 1549 «Mögen die Menschen verkehrt sein, Gottes Anordnungen müssen wir lieben.»

Ich wähle aber aus zwei Gründen doch einen anderen Weg der Darstellung:

Einmal: In magistraler Weise hat Karl Barth 1922 in seiner Göttinger Calvinvorlesung die politischen Vorstellungen Calvins nach Inst. IV, 20 dargelegt. Es gibt, soweit ich sehe, bis heute keinen besseren Kommentar zu den politischen Ausführungen Calvins, einmal abgesehen von den grossen und kenntnisreichen Spezialuntersuchungen von Joseph Bohatec zu Kirche und Staat und zum Rechtsdenken Calvins.<sup>15</sup> Ich will also hier nicht zur Calvinvorlesung Barths greifen, sondern nur auf sie und ihre unüberbietbare Qualität hingewiesen haben.

Dann hat rechtzeitig noch vor dem Schluss des 20. Jahrhunderts die Neukirchener Calvin-Studienausgabe erstmals die sehr zu Unrecht etwas vergessene und unterschätzte Streitschrift Calvins gegen die Täufer von 1544 in ihren grundlegenden Passagen deutsch ediert.<sup>16</sup> Gerade dieser Text bietet uns aber einen überaus lebendigen und anschaulichen Zugang zu unserem Thema der politischen Spiritualität Calvins. Während die legalistischen Vorstellungen des 16. Jahrhunderts vom *rex legibus absolutus* u.ä. uns heute fern und fremd sind, erweisen sich die Vorstellungen der Täufer, ihr Abstand zum Staat, ihr begeisternder Pazifismus als hochmodern und aktuell. Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Weg der Darstellung und Untersuchung, also Calvins Spiritualität im Diskurs mit den Täufern zu erfassen, ausgetretene Pfade der Calvinforschung vermeidet, stellt er die Ak-

<sup>14</sup> CaSA 1, 105–107.

<sup>15</sup> JOSEF BOHATEC, *Calvin und das Recht*, Freudingen i. Westfalen 1934.

<sup>16</sup> CaSA 3, 267–367 (Gegen die Irrtümer der Anabaptisten, 1544. Textedition, Bearbeitung und Übersetzung: HANS SCHOLL).

tualität von Calvins politischem Lehren und Kämpfen direkt, leicht zugänglich und ungemein plastisch heraus.

### III. DER CHRIST IN DER WELT – DIE SPIRITUALITÄT DES POLITISCHEN IM KONTEXT DER AUSEINANDERSETZUNG CALVINS MIT DEN WIEDERTÄUFERN 1544

#### 1. *Calvins Streitschrift gegen die Täufer*

Das Jahrzehnt 1540 bis 1550 stellt für Calvin persönlich und auch für die Reformation in weltgeschichtlicher Dimension eine Zeit der Identitätsfindung und der Klärung dar. Auch die Kontroverse mit den Täufern rundet das Selbstverständnis der Reformation gerade nach ihrer politischen Seite hin ganz bedeutsam ab. Das gilt in besonderer Weise von Calvins Streitschrift gegen die Täufer aus dem Jahr 1544: «*Brieve Instruction* – Kurzer Unterricht, um alle guten Gläubigen zu wappnen gegen die Irrtümer der gemeinen Sekte der Anabaptisten».

Die *Brieve Instruction* umfasst neben einer Einleitung und einem Schluss eigentlich drei Teile. Sie setzt sich zuerst mit den Hauptpunkten der täuferischen Lehre aus der frühesten Zeit des Täufertums, also vor 1530, auseinander.<sup>17</sup> Dann lehnt sie die christologischen Vorstellungen von Menno Simons ab, die 1539 in Strassburg anonym publiziert worden waren.<sup>18</sup> Endlich widerlegt sie im dritten Hauptteil die angeblich täuferische Lehre vom Seelenschlaf der Verstorbenen, d.h. sie versucht, die Frage der Eschatologie reformatorisch abschliessend zu klären.<sup>19</sup> Der Traktat beginnt zudem mit einer umfangreichen und bedeutsamen Einleitung in Briefform. Calvin widmet damit diese in vieler Hinsicht bedeutsame Streitschrift seinem Freund Farel und der übrigen reformatorischen Pfarrerschaft in Neuenburg. Er endet schliesslich sein Werk mit einer Erörterung über das Martyrium, zumal der Verfasser der Schleitheimer Täuferartikel von 1527, Michael Sattler, kurz nach deren Erscheinen von einer altgläubigen Obrigkeit grauenvoll hingerichtet worden war.

Auf den ersten Blick macht diese Streitschrift den Eindruck eines wirren Konglomerates. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass Calvins

<sup>17</sup> CO 7, 53–102; vgl. auch HANS SCHOLL, Einführung zu «Gegen die Irrtümer der Anabaptisten» (1544) in: CaSA 3, 267–278, besonders aber BALKE.

<sup>18</sup> CO 7, 103–110; zu Menno Simons und seinen christologischen Vorstellungen vgl. BALKE 205–211. Ferner: ERNST SAXER, Die Christologie des Menno Simons im Vergleich zur Lehre der Reformatoren, insbesondere Calvins, in: Mennonitica Helvetica 20/1997, 11–23.

<sup>19</sup> CO 7, 111–139; zur Lehre vom Seelenschlaf und ihrer Bekämpfung durch Calvin vgl. JUNG-UCK HWANG, Der junge Calvin und seine Psychopannychia, Frankfurt a.M. 1991 und HANS SCHOLL, Karl Barth als Interpret der Psychopannychia Calvins, in: HANS SCHOLL (Hg.), Karl Barth und Johannes Calvin, Neukirchen 1995, 155–171.

Vorstellungen zur politischen Dimension des Christenlebens, also seine politische Spiritualität hier in höchst lebendiger und lebensnaher Form greifbar wird. So bildet diese Streitschrift Calvins eine bedeutsame Parallele zu seinem politischen Lehr-Kapitel, *Institutio IV* (1536–59), 20 *De politica administratione*. Die Schrift gegen die Täufer, in der sich Calvin der Frage nach dem Leben des Christen in der Gesellschaft stellt, hat besonders im deutschsprachigen Raum wenig Beachtung und Erwähnung gefunden, dabei ist sie – eine kleine Rüse der Reformationsgeschichte – fast die einzige Streitschrift Calvins, die sich mit einer ursprünglich deutschen Quelle auseinandersetzt.<sup>20</sup>

## 2. Historisches zum Thema Calvin und die Täufer

Um 1540 zirkulierte im Raum Neuenburg eine französische Übersetzung der 7 Schleitheimer Täuferartikel von 1527.<sup>21</sup> Sie sorgte für Aufregung und täuferische Propaganda im Umkreis und Wirkungsfeld Farels. Eine kleine Synode zu Neuenstadt am Bielersee, von Farel dominiert, brachte noch nicht die nötige Klarheit. Farel liess Calvin ein Exemplar oder eine Abschrift der französisch übersetzten Schleitheimer Artikel samt einem Bericht über Leben und Tod von Michael Sattler, ihrem Verfasser, zukommen mit der Bitte um eine Gegenschrift. Die liess nicht lange auf sich warten. Zwei Dinge sind dazu gleich vorgängig festzuhalten: Einmal kannte Calvin die Täufer schon zuvor sehr genau und andererseits hatte das Täuferreich zu Münster und seine Katastrophe 1534/35 mit die Entstehung der *Institutio* 1536 motiviert und begleitet. Seit den Ereignissen in Westfalen sah sich die Reformation gezwungen, deutlich, vielleicht zu deutlich, «Nein!» zu ihrem linken Flügel zu sagen.<sup>22</sup>

Calvin kannte die Täufer spätestens seit seinem ersten Genferaufenthalt.<sup>23</sup> In Strassburg begegnete er ihnen wiederum persönlich und last but not least heiratete er in der Folge eine Täuferwitwe, Idelette de Bure. Er liebte und schätzte seine Frau sehr. Er kennt das Täufertum genau, er kennt auch seine guten Seiten. Keinem Täufer wird wegen der Gegnerschaft des angeblich so strengen Calvin je ein Haar gekrümmmt. Das will etwas heissen, zumal im angeblich so toleranten Bern die Todesstrafe für notorische Täufer feststeht. Calvin kennt das Täufertum persönlich; er kannte aber auch

<sup>20</sup> Grundlegend zur Thematik Calvin und die Täufer bleibt die niederländische Dissertation von BALKE. Wertvoll ist auch die kommentierte englische Übersetzung der Briefe Instruction von BENJAMIN W. FARLEY, John Calvin – Treatises against the Anabaptists and against the Libertines, 1982.

<sup>21</sup> Dieser französische Text ist bisher nicht aufgefunden worden.

<sup>22</sup> Vgl. schon ZWINGLI (*Fidei Expositio* 1530), Z VI/5,135, 2 ff.: «Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns.» 1. Joh. 2,19.

<sup>23</sup> Vgl. BALKE 73–96.

all die Ansichten und Streitschriften Zwinglis, Bullingers, Bucers, Capitos, Oekolampads u.a., die sich bisher schon während ca. 15 Jahren mit den Täufern auseinandergesetzt und gestritten hatten. Die Reformation am Oberrhein und in der Schweiz hatte ihr klares Nein zum Täufertum schon gesprochen. Wenn Calvin jetzt auch noch kommt, dann nicht, um nun kalten Kaffee zu bieten, sondern um endlich die Täuferfrage magistral und definitiv zu klären. Sie war ja aus der akuten Phase in Zürich und am Oberrhein im Zeitraum einer knappen Generation zu einer versteckten chronischen Krankheit in fast ganz Europa geworden und rief nach einer neuen, umfassenden und wirksameren Behandlung, ja nicht zuletzt endlich nach einer seelsorgerlichen Antwort der Reformation auf die Anfrage der Täufer. Es ist 1544 Calvin – wer sonst? – der sie zu geben imstande ist und auch gibt. Bedeutsamerweise geht er kaum auf die Ereignisse in Neuenburg um 1540 ein, sondern er will jetzt eine für die ganze Kirche gültige und umfassende Antwort liefern. Darum ist die vorliegende Schrift kein Konglomerat, sondern eine abschliessende Bilanz zur Anfrage der Wiedertäufer. Was 1559 die Letztfassung der *Institutio* für die gesamte Reformation bedeutet, das bietet Calvins Votum bereits 1544 zur gesamtreformatorischen Debatte mit den Täufern.

Es kann sich nun in einem kurzen Aufsatz nicht darum handeln, alle Punkte der *Brieve Instruction* gegen die Täufer zu berücksichtigen. Ich muss auswählen. Dabei greife ich nun einen Punkt heraus, von dem ich allerdings meine, er sei zentral für die Täuferfrage und ihren Reflex in Calvins Werk und Theologie und erst recht für die Genese und das rechte Verständnis der politischen Spiritualität Calvins. Ich meine auch, dass sich hier der eigentliche Gegensatz von Reformation und Täufertum manifestiert und illustriert.

### *3. Die Täufer im Irrgarten der Zweireichelehre*

Calvin zitiert eine Kurzfassung des 6. Schleitheimer Artikels französisch: «Der sechste Artikel von der Obrigkeit. Wir (die Täufer versammelt zu Schleitheim) sind mit der Meinung einverstanden, das Schwert sei eine Anordnung Gottes ausserhalb der Vollkommenheit Christi. So sind die Fürsten und Obrigkeiten eingesetzt zur Bestrafung der Bösen und zu ihrer Hinrichtung. Aber in der Vollkommenheit Christi ist der Bann die äusserste Strafe ohne Tötung des Leibes.»<sup>24</sup> Der eigentliche Schleitheimer Text geht noch etwas weiter, unterstreicht die Innerlichkeit der Vollkommenheit Christi und holt zur Begründung u.a. Mt. 11, 29, Zwinglis bevorzugte

<sup>24</sup> CaSA 3, 334–336: «Le sixiesme article du Magistrat. Nous sommes d'accord que la glaive est une ordonnance de Dieu, hors la perfection de Christ. Ainsi les Princes et supérieurs du monde sont ordonnez pour punir les mauvais, et les mettre à mort. Mais en la perfection de Christ l'excommunication est la dernière peine, sans mort corporelle.»

Bibelstelle, heran, die die Täufer als Seelenfrieden interpretieren.<sup>25</sup> Calvin berücksichtigt in seiner Widerlegung alle von den Täufern beigezogenen Bibelstellen. Der sechste Schleitheimer Artikel ist klar, die Täufer drücken sich unmissverständlich aus und Calvin versteht sie im Wesentlichen richtig. Es geht um die Frage nach der Existenz des Christen in der Welt, wo sie am weltlichsten ist, in der Politik, im politischen Mandat, und um die Antwort der Täufer: Das Schwert ist «ausserhalb der Vollkommenheit Christi»; Politik ist nichts für Christen. Hat nicht Christus gesagt: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt.» (Joh. 18, 36)?<sup>26</sup> Also kommt der Christ in der Welt ohne diese Doppelstruktur nicht zu seiner Identität und so nicht zur rechten Selbsterkenntnis; zwei Reiche!

Die Reformation hat bekanntlich schon in früher Stunde auf diesen Fragenkomplex mit der Lehre von den beiden Reichen geantwortet. In bedeutsamen Schriften aus den Jahren 1523–1526, also aus der Peripetie der Problematik von Reformation und Bauernkrieg, von der «Vermahnung zu allen Christen sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung», 1523, bis zum Traktat «Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können», 1526, arbeitete Luther die reformatorische Zweireichelehre aus. Die Schleitheimer Artikel schliessen sich zeitlich und scheinbar auch inhaltlich unmittelbar daran. Sie hören und übernehmen aus Luthers Obrigkeitsslehre: Die Obrigkeit führt das Schwert wegen der Sünde in der Welt, um hier im Auftrag Gottes eine gewisse Ordnung, eine Notordnung aufrecht zu halten. Das Reich Christi ist dagegen innerlich, es besteht in der Freiheit des Christenmenschen, errungen in seiner Befreiung von der Sünde durch Christus. Luther betonte unüberhörbar: zwei Reiche! Sind die Schleitheimer brave, gelehrige Schüler Luthers? Es ist für das Verständnis der Zweireichelehre Luthers wichtig zu sehen, dass er ihr politisches Profil im Kampf gegen die Bauern und deren Interpretation der christlichen Freiheit als Reich der bürgerlich-politischen Freiheit und Gerechtigkeit verstanden hatte. Dieser Interpretation gegenüber gilt: Das Schwert ist eine Notordnung Gottes zur Erhaltung der Welt trotz der Sünde. Diese Notordnung ist für den Glauben, der aufjubelt im Reiche Christi, nicht zentral, doch ist damit die Möglichkeit nicht erledigt, dass auch Kriegsleute im seligen Stande sein können.

Demgegenüber die Schleitheimer: «Wir sind mit der Meinung einverstanden, das Schwert sei eine Anordnung Gottes ausserhalb der Vollkommenheit Christi.» Die Schleitheimer sind in den schönen Garten der Zweireichelehre eingetreten, ohne zu merken, dass das auch ein Irrgarten<sup>27</sup> ist. Die

<sup>25</sup> Zum ursprünglichen Text der Schleitheimer Artikel vgl. BEATRICE JENNY, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hg. vom Historischen Verein des Kantons Schaffhausen, Thayngen, 1951, 28. Heft, 9–18.

<sup>26</sup> Die Schleitheimer Artikel verweisen besonders auf Mt. 20, 25 f., Lk. 12, 13 f., 1 Pt. 2, 21.

<sup>27</sup> Vgl. JOHANNES HECKEL, Im Irrgarten der Zweireichelehre, Theologische Existenz heute, H. 55 München 1957 und SCHOLL 25–48 («Luthers politische Predigt im Bauernkrieg»).

unüberbietbare Stärke der Theologie Luthers, seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Philosophie und Theologie, AT und NT, Welt und Kirche, Reich zur Linken und Reich zur Rechten, ist eben auch ihre Schwäche und ein Quellpunkt von viel neuzeitlicher theologischer und vor allem politischer Verwirrung.

Das hat Zwingli sehr früh gemerkt oder merken müssen. Die Täufer verstehen sich ja nicht zuletzt als seine Kinder, seine frühen Freunde im Reformationswerk. Sie wollten die Reformation in Zürich, in der Schweiz durchsetzen ohne oder sogar gegen die Obrigkeit. In Bern, wo Zwingli viele Freunde und Gesinnungsgenossen hatte, ist man beunruhigt. Beginnt nicht in Zürich alles drunter und drüber zu gehen? Fällt Mann, und auch Frau Täufer, nicht in überspannter Weise der Obrigkeit ins Handwerk? Eine Reformation gegen oder auch nur ohne Obrigkeit ist im starken Bern, das sogar von Frankreich hofiert wurde, völlig aussichtslos. Damit wäre auch in der übrigen Eidgenossenschaft die Reformation erledigt gewesen. Zwingli reagierte sofort. Er widmete seine Fassung der reformatorischen Zweireichelehre den Bernern.<sup>28</sup> Sein einschlägiger Traktat trägt den Titel: «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit wie sie zemen sehind und standind» 1523. Es handelt sich um eine der besten politischen Schriften der Reformation überhaupt. Inhaltlich steht sie der Zweireichelehre Luthers nahe und setzt doch die Akzente hilfreich anders. Gewiss, sie kennt das Schwert als mindere Notordnung Gottes auch. Da können die Täufer und Luther ruhig sein.<sup>29</sup> Das ist aber politisch und theologisch nicht der springende Punkt der Reformation. Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium ist ja gerade um des Verständnisses der Reformation willen missverständlich. Sie muss in ihrer Begrenzung gesehen werden, sonst wird eben aus dem Garten der Zweireichelehre der Irrgarten. Zwingli führte die reformatorische Spiritualität des Politischen aus dem irren Sumpf, in den sie zu geraten drohte, heraus. Das Gesetz ist Gottes, so gut wie das Evangelium. So betont er nun, und die begrenzte, arme menschliche Gerechtigkeit ist ständig umgeben von der göttlichen. Sie wird von ihr ausgerichtet und wirksam gemacht, so wie der Regen vom Himmel die trockene Erde immer wieder fruchtbar macht.<sup>30</sup> Ja, Zwingli bringt die Sache mit

<sup>28</sup> Vgl. Z II, 471, Einleitung zu «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit», 1523; dazu GOTTFRIED W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen und Zürich 1979, 125 f.

<sup>29</sup> Zur menschlichen Gerechtigkeit als Notordnung gegen jegliches Faustrecht vgl. Z II, 488: «Denn sollte uns die arme menschliche Gerechtigkeit auch noch entgehen, wie uns die göttliche entgangen ist, so wäre die menschliche Gesellschaft nichts anderes als das Leben wilder Tiere, welcher stärker, dem wäger» (neudeutsch nach: Huldrych Zwingli, Hauptschriften, Bd. 7, bearbeitet von RUDOLF PFISTER, Zürich 1942, 56).

<sup>30</sup> Z II, 495 «Denn wie der schnee und der regen vom lufft herab falt und erfüchtet (befeuht) das Erdrych und macht es grünen, also ist auch das wort gottes (Jes. 55, 10 f.). Das blybt nit ungethon (Es bleibt nicht ohne Wirkung).»

dem Reich, mit der Vollkommenheit Christi in der Welt – eventuell in leiser Korrektur an Luthers Zweireichelehre – auf die glückliche Formel «*Regnum Christi etiam externum.*»<sup>31</sup>

Das Reich Christi ist nicht äusserlich, rein politisch, wie die Bauern meinten und bald auch die Täufer in Münster, aber es ist auch nicht einfach innerlich, wie man Luther verstehen könnte und wie die Schleitheimer ihn offensichtlich interpretierten mit ihrem Loblied auf die Vollkommenheit Christi. Nein, *Regnum Christi etiam externum!* Aber wie ist es äusserlich?

#### *4. Israel als figura in politischer Dimension*

Man könnte den Kampf um das rechte Verständnis der reformatorischen Staatslehre, der ja ein Kampf um das rechte Verständnis des Christ-Seins in der Welt ist, verstehen und darstellen als die leidenschaftliche Debatte um die Bedeutung des AT und damit auch der ganzen Bibel für das Leben als *zoon politikon*. Um diesen Kampf ging es im 16. Jahrhundert und darum geht es bis heute bei der Frage nach dem Christsein in der Welt oder sagen wir bei der Frage nach einer politischen Spiritualität unserer christlichen Existenz.

Die Frage der Zweireichelehre ist identisch mit der Frage nach der Bedeutung des AT. Wie verhält sich das AT zum NT, das NT zum AT? Die Täufer – und wer nicht mit ihnen bis heute? – hatten ihre liebe Mühe mit dem AT, mit diesem «kriegerischen» Buch, in dem sich dazu noch alles um Äusserlichkeiten, um Gesetze dreht. Hat dieses kriegerische Buch, haben diese Schriften irgend eine Bedeutung für das Reich der Liebe und der Vollkommenheit Christi? Die Täufer, insbesondere die Täufer der ersten Stunde zu Schleitheim, zogen zur Darlegung ihres Verständnisses der Zweireichelehre und der politischen Existenz keine Stellen aus dem AT bei. Calvin dagegen in ihrer Bekämpfung und überhaupt in der Erfassung christlicher Existenz in dieser Welt, arbeitet fast ausschliesslich mit alttestamentlichen Stellen. Bei der Erfassung des Politischen geht Calvin nicht wie die Täufer und teilweise die Reformatoren der ersten Stunde vom Verständnis des Staates und der Obrigkeit als Notordnung Gottes aus. Für Calvin steht mehr zur Debatte und auf dem Spiel als eine Notordnung. Der Geist der alttestamentlichen Gesetze, Psalm 119 z.B., hat nicht eine Notordnung zum Ziel. Dem Leben des Volkes Israel, diesem sozialen und politischen Gewebe mit den 10 Geboten und dem Gesetz, dem Geist seiner Gesetze, dem politischen Gebilde Israels überhaupt gilt seine ganze Liebe und Bewunderung. In diesem organischen Geflecht kommt für ihn der Mensch zu sich selber, da erreicht er seine Identität und wird zugleich «ganz», «tam» eben

---

<sup>31</sup> Z IX, 454; vgl. dazu den gehaltvollen Aufsatz von HANS RUDOLF LAVATER, *Regnum Christi etiam externum – Huldrych Zwinglis Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz*, in: *Zwingliana XV* (1981), 338–381.

auch politisch, da wird er zum *zoon politikon*. Aber ist das das Anliegen der Täufer? Ich greife jetzt mit einem längeren Calvinzitat aus der *Brieve Instruction* in die Mitte der Debatte.

«Sie sagen jetzt möglicherweise, dass diese ganze zivile Obrigkeit des Volkes Israel nur eine Art Vorschatten des geistlichen Reiches Jesu Christi sei und nur bis zu seinem Kommen in Kraft stand. Ich gebe gerne zu, dass es zum Teile eine *figura* war, aber dass es überhaupt nichts anderes gewesen sei, bestreite ich, und das nicht ohne gute Gründe. Es war ja in sich eine politische Herrschaft, wie sie nötig ist, wo immer es um ein Volk geht. Und da es so sein soll, wird von der levitischen Priesterschaft gesagt, dass sie aufhören und ein Ende nehmen müsse bei der Ankunft unseres Herrn Jesu (Hebr. 7, 12 ff.). Wo aber wird so etwas von der äussern Ordnung gesagt? Es ist wahr, dass Zepter und Herrschaft von der Linie Juda und vom Hause David weggenommen werden sollten, aber dass es überhaupt keine politische Ordnung mehr geben soll, das ist eindeutig gegen die Schrift.»<sup>32</sup>

Wir merken es und es ist nicht zu übersehen: Ein Begriff drängt sich ins Zentrum der Debatte: *figura*. Was meint er, worum geht es bei dieser Vorstellung. Soweit ich sehe, klafft hier eine Lücke in der Calvinforschung. Auch jüngere Studien zu Calvins Schriftverständnis und Hermeneutik lassen uns hier im Stich.<sup>33</sup> Der *figura*-Begriff ist aber für das Verständnis Calvins und überhaupt für jegliche christliche Hermeneutik unumgänglich. Die Täufer der Reformationszeit verstehen das AT als *figura* des NT. Es ist der Vorschatten des kommenden Lichtes. Es hebt aber das Kommen des Lichtes den Vorschatten auf. Das Evangelium hebt das Gesetz auf. Hat nicht schon Luther in dieser Richtung gelehrt? Wiederum erscheinen die Täufer als die guten Schüler Luthers. Aber sind sie es auch? Auch Luther verwendet den *figura*-Begriff.<sup>34</sup> Aber schon Luther geht mit diesem Begriff und der hinter

<sup>32</sup> CaSA 3, 341: «Ilz repliqueront possible, que tout ce gouvernement civil du peuple d'Israel estoit une figure du regne spirituel de Jesus Christ, et pourtant qu'il n'a duré que jusque à sa venue. Ie leur confesse bien, qu'en partie il a esté figure: mais qu'il n'ait esté autre chose, ie leur ny: et non pas sans raison. Car ce a esté de soy-mesme un gouvernement politique, comme il est requis qu'il y en ayt en tous peuples. Qu'ainsi soit: il est dict de la prestrise Lévitique, qu'elle devoit prendre fin et estre abolie à l'advenement de nostre Seigneur Jesus (He 7, 12 ss): Où est-ce que cela est dict de la police externe? Il est vray, que le sceptre et le gouvernement devoit estre osté de le Ia lignée de Iuda, et de la maison de David: mais qu'il n'y deut plus avoir gouvernement aucun, cela est manifestement contre l'escriture.» Vgl. dazu bes. Calvins Ausführungen zur Differenz der beiden Testamente, Inst. II, 11.4, die grösstenteils aus dem Jahr 1539 stammen.

<sup>33</sup> Weder P. OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen 1994, noch ALEXANDRE GANOCZY / STEFAN SCHELD, Die Hermeneutik Calvins, Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge, Wiesbaden 1983, widmen der Figuravorstellung bei Calvin eine Erörterung. Diese ist aber mit der typologischen Auslegung des AT nicht einfach identisch.

<sup>34</sup> Vgl. GERHARD KRAUSE, Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten, Tübingen 1962, 171–280, § 6: «Luthers Ringen mit der hermeneutischen Tradition» (zu *<figura>* 181–205).

ihm stehenden Sache viel sorgfältiger und differenzierter um als die Täufer. Von Paulus über die frühe Christenheit und das Mittelalter bis in die Reformation ist die Vorstellung und der *figura*-Begriff das hermeneutische Instrument, mit dem die christliche Theologie die Geschichtlichkeit des Heils gegen jede Auflösung und Vergeistigung in eine wie auch immer geartete philosophische oder moralistische Gnosis festhalten konnte. Das gilt auch von Calvin in der Debatte mit den Täufern. Er gesteht ihnen zu: Gewiss, das Israel des ATs ist *figura* des kommenden Heils, *figura*, Vorschatten; aber es ist auch mehr als nur Vorschatten. Soweit Israel levitisches, also rein *kultisch* ist, ist es Vorschatten und vergeht; soweit es politisch ist, bleibt es. Es bleibt das Volk, ja, es wird zur *figura* für alles, was Volk heißt. Es wird als Volk seine Geschichte haben und wird so zur *figura* der Heilsgeschichte. Die *figura* hält die Eschatologie fest und ermöglicht sie. Im Spannungsfeld der *figura* Israels ist das Gegenüber zur – allerdings sündenbefleckten – Welt darum nicht die täuferische Vollkommenheit Christi, sondern die politische Ordnung als Gabe Gottes. Das Volk des AT ist nicht nur vergänglicher Vorschatten der wahren neutestamentlichen Gemeinde, wie die Täufer annehmen, sondern auch *figura* des Staates als Gabe Gottes in dieser vergehenden Welt. Die politische Dimension des Lebens, das Christsein in der Welt, vollzieht sich darum nicht ohne das Wirken des Heiligen Geistes zum Heil oder zum Gericht. Spiritualität ist damit das Proprium der politischen Dimension in der Theologie, in Leben und Werk Calvins. Durch den Irrgarten der Zweireichelehre bahnt Calvin in seiner Auseinandersetzung mit den Täufern, aber auch in den Spuren Zwinglis – *Regnum Christi etiam externum!* – und des Humanismus einen Weg, der ins Weite führt: Das Gesetz ist nicht ohne den Geist. Mehr noch: das Gesetz ist der Geist, und der Staat ist eine Gabe Gottes. «Mögen die Menschen verkehrt sein, Gottes Anordnungen müssen wir lieben!»<sup>35</sup> Calvin ist überzeugt, dass die Täufer in ihrem Staats- und Gesellschaftsdenken sich laufend in unauflösliche Widersprüche verstricken müssen. Von den radikalen Täufern in Münster in der Gefolgschaft von Melchior Hoffmann spricht Calvin nicht. Er legt die Täufer nicht auf Münster fest. Das zeigt seine faire Art und sein seelsorgerliches Ringen um sie. Er lässt auch für sich selber nur die Schrift als Massstab zwischen den Täufern und der Reformation gelten. Die Täufer haben viel gelernt. Dennoch bringen sie gerade diese grundlegende Sache, *in politiciis* die rechte Einheit und Verschiedenheit der Testamente zu bestimmen, nach seiner Meinung nicht auf einen überzeugenden Nenner. Der innere Widerspruch bleibt. Das meint Calvin nachgewiesen zu haben.

Man könnte heute nach Kosovo und zu Beginn des 3. Jahrtausends, abgesehen von Calvins minutiöser, aber natürlich noch vor-historisch-kritischer Argumentation mit vielen Bibelstellen, vielleicht eine gewisse Sensibilität

---

<sup>35</sup> Vgl. oben Anm. 12.

für den Kampf der Reformation gegen die täuferische Sicht des Politischen aufbringen. Welcher Unterricht geht uns besser ein und überzeugt uns: der des überaus sympathischen Täufers Pilgram Marpeck oder Calvins Argumentation? Marpeck hat seine grossen technischen Kenntnisse als Ingenieur gerne in den Dienst des Staates gestellt, daneben aber einen grundsätzlichen Pazifismus vertreten, der apolitisch die Obrigkeit in ihren letzten Entscheidungen und Zwängen allein liess.<sup>36</sup> Calvin dagegen hat zwar die Obrigkeit immer zum Frieden aufgerufen und politische Entscheidungen analysiert. Kriegstreiber hat er scharf verurteilt, aber er ist *nicht* zum Pazifismus geschritten, sondern in reformatorischem Realismus, und d.h. in reformatorischer Sündenerkenntnis, sagt er: «Wenn vom Töten die Rede ist, auch da wo es erlaubt ist, in einem als berechtigt anzusehenden Krieg, auch da geht es nicht ohne Sünde. Und warum: damit wir lernen, das Blutvergiessen aufs höchste zu verabscheuen. Wenn ein Feind getötet wird in offenem Kampfe und Gott es auch verzeiht, wenn der Töter in einer rechten und erlaubten Sache kämpft, und er es aus Not tut, so heisst es trotzdem, dass es ein Flecken ist, und dass der Mann beschmutzt ist, und warum das? Damit wir erkennen, dass Gott uns geschaffen hat, um friedlich miteinander zu leben, und dass wir keine Ohrfeige geben können, ohne uns zu beflecken, ohne dass wir vor Gott verunreinigt sind.»<sup>37</sup> Grundlegend geht es in der Debatte zwischen Täufertum und Reformation um die Frage nach dem Christsein in der Gesellschaft. Wie steht der Christ in dieser vergehenden Welt? Die Reformation sagt: Solidarisch mit ihr, auch mit ihren politischen Aufgaben und Problemen, denn auch diese Dimension der Welt ruht in Gottes Hand und hat Teil am Wirken seines Geistes.<sup>38</sup> Man könnte besonders im Blick auf Zwingli und Calvin die Kurzformel prägen: Reformation = Politik. Aber auch schon Luther rühmte sich in seiner Obrigkeitsschrift 1523, er sei nach Jahrhunderten der erste, der sinnvoll und richtig über Obrigkeit rede und schreibe.<sup>39</sup>

### 5. Kindertaufe als Politicum

Mit dem Staat und mit der alten Kirche fühlt sich die Reformation durch die Kindertaufe verbunden. Alle gehören dazu. Es gibt doch das *corpus christianum*, und es gibt als Zielpunkt: die Einheit der Menschheit.

<sup>36</sup> zu Pilgram Marpeck vgl. HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer, Geschichte und Deutung, 2. Aufl. München 1988, 92 ff.

<sup>37</sup> CO 26, 325 (Pred. Deut. 5,17), übersetzt nach ALFRED DE QUERVAIN, Calvin – Sein Lehren und Kämpfen, Berlin 1926, 38.

<sup>38</sup> Für eine tieferdringende Erfassung der Spiritualität Calvins ist immer noch unumgänglich: WERNER KRUSCHE, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957; vgl. dort besonders 95–125 «Die Geistesgaben zur Erhaltung der menschlichen Soziätät.»

<sup>39</sup> Vgl. WA 11, 245 f. (Widmungsschreiben an den Kurfürsten Johann von Sachsen zum Traktat: Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523).

Die Täufer verstehen dagegen die Taufe als individuellen Glaubensakt. Nur so, ausgewiesen durch ein ernstes Bekenntnis und einen persönlichen Glauben kann der Mensch als Christ in der Gesellschaft stehen, überzeugend, aktiv, klar, so klar, dass er zuletzt geschieden erscheint von der sündigen Welt. «Wir sind der Meinung, das Schwert sei eine Anordnung Gottes ausserhalb der Vollkommenheit Christi.» Hat die Reformation in ihrer Staats- und Politikseligkeit Gefahren übersehen, Scheidungen nicht vollzogen, die vollzogen werden müssten?

Eher zufällig drehte sich damit die Debatte Reformation–Täufer um die Schriftgemäßheit der Kindertaufe. Dabei war es für die Täufer relativ leicht, im NT die Argumente für die Erwachsenentaufe, die Bekenntnistaufe des Einzelnen zu finden. Dem setzte Calvin, wie zuvor Zwingli<sup>40</sup> entgegen, dass es beim reformatorischen Prinzip *sola scriptura* nicht um Bibelstellen geht, sondern darum, die Bibel zu verstehen, sie als ganzes ernst zu nehmen, ihres ganzen Trostes teilhaftig zu werden, d.h. mit ihr und aus ihr heute zu leben. Wiederum ist es der *figura*-Begriff, mit dem Calvin die Debatte führt und die Täufer zu gewinnen hofft. In der Schule Zwinglis und des Kolosserbriefes<sup>41</sup> versteht er die Taufe als Fortsetzung der alttestamentlichen Beschneidung. Die Beschneidung ist das Zeichen des Bundes Gottes mit dem ganzen Volk Israel. Sie ist die *figura* der gnädigen Zuwendung Gottes vor aller Einzelbewegung des Menschen. «Wenn man nun argumentiert, es sei gegen die Vernunft, die kleinen Kinder zu taufen, die weder Glauben noch Busse zeigen, zumal die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt und der geistlichen Reinigung darstellt, die wir in Jesus Christus haben, so antworte ich: Dasselbe kann man auch von der Beschneidung sagen. Dennoch hat Gott das Gebot nicht unterlassen, die kleinen Kinder zu beschneiden. (...) die Erneuerung des Lebens war durch die Beschneidung gut dargestellt, und ebenso auch die Gerechtigkeit, die wir im Glauben erhalten. Weder Busse noch Glaube waren aber in einem kleinen Kind vorhanden. Doch deswegen hielt er es nicht für unfähig, das Sakrament zu erhalten. So ging also das Zeichen seiner Wahrheit voraus. Wenn das früher erlaubt und vernunftgemäß war, warum sollte das heute anders sein.»<sup>42</sup>

Die Erwachsenentaufe der Wiedertäufer folgt dem Glauben und wird so zum Zeichen, das Gott setzt als Antwort auf den guten Willen des Men-

<sup>40</sup> Vgl. RICHARD STAUFFER, Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleitheim, in: Théologie Historique 57, Interprètes de la Bible, Etudes sur les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1980, 103–128.

<sup>41</sup> Dass Taufe nach Kol. 2, 11 f. nicht einfach die Beschneidung ersetzt, sieht die neuzeitliche Exegese klar, dennoch kann im Sinne der Reformation von einer figuralen Verbindung auf Grund des einen ungekündigten Bundes gesprochen werden. Das wird in der neueren Debatte zur Kindertaufe gerne ausgeklammert, vgl. dazu etwa DIETER SCHELLONG (u.a.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, Frankfurt a.M. 1969, 17 f. Anm. 2.

<sup>42</sup> CaSA 3, 303.

schen, Antwort auf die Freudigkeit, Gott zu dienen und zu bekennen vor den Menschen. Auf diesen seelischen Vorgang fällt bei den Täufern alles Gewicht. Demgegenüber sieht die Reformation, die Calvin hier zusammenfasst, in der Taufe den Menschen gerichtet in seiner Unfähigkeit zum wahren Gottesdienst, aber auch gerettet in der geheimnisvollen Erwählung des Gottes der Bibel, der das Schwache, das Verdorbene erwählt und dafür das Zeichen der Beschneidung im AT setzt, das wiederum *figura* ist der Taufe ohne jegliche Vorgabe im NT. Darum soll der Mensch sich hüten irgend jemanden auszuschliessen, schon gar nicht die Kinder, die Jesus zu sich gerufen und gesegnet hat. «Damit ist die Forderung, dass sie hinein wachsen in die christliche Erkenntnis, nicht hinfällig geworden, sondern begründet.»<sup>43</sup>

Ich habe schon gesagt, dass dem angeblich strengen Calvin gerade in der Antitäuferschrift die Seelsorge wichtig ist. Wir finden in ihr eine Sorge um den Trost des Menschen, den wir in der modernen Taufdebatte vergeblich suchen: «Darum also, da die Taufe uns heute dazu verordnet ist in unserem Leibe die Verheissung des Heils zu versiegeln, wie das vor Zeiten beim jüdischen Volke die Beschneidung tat, werden die Christen einer einzigartigen Tröstung beraubt, wenn ihren Kindern diese Bestätigung weggenommen wird, die die Gläubigen immer in Händen hatten; sie sollten nämlich ein sicheres Zeichen haben, durch welches unser Herr ihnen vor Augen führt, dass er ihre Kinder in die Gemeinschaft seiner Kirche aufnimmt.»<sup>44</sup> Es ist dies wie gesagt, ein – für Calvin allerdings typischer – Nebengedanke in der Taufdebatte, die letztlich eine Debatte über den Stand des Christen in der Welt, in der Gesellschaft darstellte. Die Täufer, die Calvin gerade wegen ihrer Fragestellung sympathisch sind, können ruhig sein. Wie ihnen liegt auch ihm alles an der Echtheit des Christenlebens in dieser Welt. Er kennt die Gefahr der Staatsseligkeit reformatorischer Kirchlichkeit genau. Er vermutet aber, nicht zu unrecht, dass die Welt, z. B. auch die Welt der Täufer, noch andere Fallstricke für die wahren Gläubigen bereit hält. Gibt es nicht auch die verbürgerlichte Seligkeit kleiner christlicher Grüpplein und Familien. Und wie steht es mit dem religiösen Individualismus der Neuzeit, zu dessen Entstehung gerade das Täuferamt sehr viel beigetragen hat? Ist der etwa die Lösung der Weltprobleme vom 16. bis ins 21. Jahrhundert? Die Reformation Calvins wird von einer anderen Spiritualität geleitet. Vor den persönlichen Fragen des Einzelnen so gut wie vor den schwierigen und weitreichenden politischen Entscheidungen der Fürsten und Völker heisst für Calvin die Regel christlicher Existenz in der Gesellschaft: «Per medium desperationem prorumpere convenit.»<sup>45</sup> Der Satz steht in

---

<sup>43</sup> Vgl. ALFRED DE QUERVAIN, Calvins Lehren und Kämpfen, Berlin 1926, 34.

<sup>44</sup> CaSA 3, 305.

<sup>45</sup> CO 5, 10 f.

der Mahnschrift Calvins an den obersten Politiker seiner Zeit, Kaiser Karl V. Er könnte auch in der kurzen Instruktion an alle wahren Gläubigen stehen, die durch die Anfragen der Täufer in politische Entscheidungsschwierigkeiten kamen und bis heute kommen; denn «man muss mitten durch die Verzweiflung hindurchbrechen»! So lautet die Regel der Spiritualität Calvins in jeder schwierigen Situation.

#### IV. WIDER DIE THEOLOGICO-POLITISCHEN AMMENMÄRCHEN

Ich runde das Gesagte ab, indem ich an einem weiteren Problem der Reformationszeit Calvins Kritik an den Täufern illustriere:

##### *1. Calvin als Anfänger einer Israeltheologie*

Die Wiedertäufer haben den Eid abgelehnt, und das bereitete der Gesellschaft und den Täufern in der Gesellschaft gegenseitig unsägliche Mühe. Es geht in diesem Streit, wie in der ganzen Debatte Reformation/Täuferum um die Interpretation der Bergpredigt. Calvin legt zuerst eindringlich dar, dass es eine breite alttestamentliche Eidestradition gibt.<sup>46</sup> Selbstverständlich ist, dass der Mensch den Mund nicht zum Eid öffnen soll ohne Gottesfurcht. Die Täufer aber lehnen unter Berufung auf Mt. 5,34 jeden Eid ab. Dem stellt Calvin entgegen: Jesus Christus hat das alttestamentliche Gesetz nicht ergänzt und so verändert, sondern interpretiert und ernst genommen. In der Frage des Gesetzes ist das AT eben nicht das AT, sondern nur das «sogenannte AT», wie Kohlbrügge später immer wieder betonte. Calvin unterstreicht den Täufern gegenüber: «Nachdem Mose das Gesetz bekannt gemacht hatte, sagte er zu allem Volk, dass er ihm nun den Weg zum Leben oder zum Tod vorgelegt habe, Dt. 30,19». <sup>47</sup> Es gibt keinen anderen Heilsweg. Calvin argumentiert auch neutestamentlich mit Verweis auf Mt. 19, 17: «So hat auch unser Herr Christus, diejenigen, die er über den vollkommenen Weg unterrichtete, immer dorthin, (also ans alttestamentliche Gesetz) verwiesen.»<sup>48</sup>

Wie aber steht es um die scheinbar so klare Interpretation der Bergpredigt durch die Täufer? Sie ist nur klar, wenn man ihren biblischen Kontext aus-

<sup>46</sup> CO 7, 93 f. (Brieve Instruction, Le septiesme Article Du Serment): «Car tout ainsi qu'il commande qu'on l'adore et qu'on l'invoque luy seul: aussi il commande qu'on iure par son nom.» So und ähnlich oft in diesem Abschnitt mit Hinweisen auf Dt 6,13; 10, 20; Jr 5, 7; Ps 63, 12 u.a.

<sup>47</sup> CO 7, 95 f.: «Moyse, apres avoir publie la Loy, protesta au peuple, qu'il luy avoit montré la voye de vie, et la voye de mort (Dt 30, 19)».

<sup>48</sup> CO 7, 95 f.: «Pourtant nostre Seigneur Iesus traictant de la vie parfaite a tousiours là renvoyé ceux qu'il enseignoit (Mt 19, 17 et ailleurs).»

klammert und Jesus von seinem Nährboden, dem AT, trennt. Dann aber hätte Mose nur einen halben Gottesdienst gebracht. Die ganze mittelalterliche Gesetzes-Exegese mit ihrer Bergpredigt-Interpretation einer Trennung von Natur und Gnade, Zehn Geboten und Evangelischen Räten, Welt und Kloster, Laien und Klerikern fällt unter das Verdikt: Interpretation an Israel vorbei, also Fehlinterpretation. In Front gegen die mittelalterliche Israelvergessenheit entwickelt Calvin (deutlicher als Luther und Zwingli, aber eventuell zusammen mit Capito<sup>49</sup>), eine erste positive Israeltheologie in Ansätzen. Darum fällt auch das täuferische Hauptpolitikum, die konsequente Ablehnung des Eides vor der politischen Obrigkeit, unter Calvins Verdikt: Konsequenter Unsinn, Ammenmärchen: «Immerhin, zu behaupten Mose hätte das Volk Israel nur halb unterrichtet in der Ehrung und im Dienst Gottes, das ist doch eine Gotteslästerung zuerst einmal aus der Schmiede der Papisten und jetzt erneuert von diesen armen Phantasten, die alle Märchen, die man ihren Grossmüttern erzählt hat, für eine Offenbarung des Himmels halten».<sup>50</sup>

Hier erreicht die Reformation ihre theologisch-politische Höhe. Von diesem Punkte aus konnte und musste die Gesellschaft und der Staat verändert werden. Die politische Dimension des Lebens rückt ins Zentrum des Glaubens. Die Politik wird spirituell. Dieser theologico-politische Gipelpunkt der Reformation reicht von Luthers Jubel zum Beginn der Obrigkeitsschrift 1523<sup>51</sup> bis hin zu Calvins magistralem Unterricht in *Inst. IV*, 20, *De politica administratione*, der besagt: Die Obrigkeit, die staatlichen Gesetze und die Existenz als Volk sind Gaben Gottes und verlangen als solche unseren vollen, ungeteilten Einsatz. Sie sind zusammen mit der Kirche und mit den Sakramenten sichtbare, brauchbare und hilfreiche Mittel, mit denen Gott uns in Jesus Christus mit sich selber und mit dem Mitmenschen verbindet.<sup>52</sup> Wo könnten wir Höheres und Schöneres über die poli-

<sup>49</sup> Für eine Israel-Theologie Capitos spricht vor allem sein bedeutsames Vorwort «W. F. C. (= Wolfgang Fabritius Capito) A nostre allie et confedere le Peuple de lalliance de Sinai/ Salut.» Vgl. GOTTFRIED W. LOCHER, Calvin spricht zu den Juden, in: Theologische Zeitschrift 23, 1967, 180–196, der zwar diesen Text fälschlich Calvin zuschreibt, ihn aber inhaltlich recht gehaltvoll kommentiert.

<sup>50</sup> CO 7, 95: «Pourtant de dire que Moyse n'eust enseigné le peuple d'Israel d'honorer et servir Dieu qu'à demy: c'est un blasphème forgé premierement des Papistes et maintenant renouvellé de ces povres phantastiques qui prennent pour revelations du ciel toutes les fables qu'ils ont ouy conter à leurs grans meres».

<sup>51</sup> WA 11, 246: «Ich hoff aber, dass ich die Fürsten und weltliche Obrigkeit also wolle unterrichten, dass sie Christen und Christus ein Herr bleiben sollen und dennoch Christi Gebot um ihretwillen nicht zu [unverbindlichen] H.S.] Räten machen dürfen.» In ähnlicher Gewissheit spricht LUTHER im Blick auf politische Konsequenzen der Reformation schon in der Einleitung zu Adelsschrift WA 6, 404 f. «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.» 1520.

<sup>52</sup> Inst. IV Überschrift: «De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat, et in ea retinet». Als *media salutis* gelten also Kirche, Sakramente und Staat!

tische Existenz hören? Hatte Calvin 1536 die Politik scheinbar noch als ein Randthema, eine Schlussbemerkung betrachtet, mit einem deutlich humanistischen Einschlag, gewissermassen als ein Relikt seines reformerisch-humanistischen Werdegangs, so steht jetzt, nach seiner Auseinandersetzung mit den Täufern, als deren wichtigstes Resultat, die politische Dimension, die politische Spiritualität als Ziel und glanzvoller Endpunkt der Theologie Calvins vor uns. Der Spruch, Politik ist zweitrangig und auf alle Fälle eine schmutzige Sache und nichts für ernsthafte Christen, wie viele einst und heute, offen oder versteckt, annehmen, wird von Calvin resolut in die Kategorie der Ammenmärchen verwiesen.

Allerdings gilt dieses Hohelied der Reformation auf die Politik nicht dieser an sich. Paulus nennt das Gesetz einmal kindlich, also noch nicht vollkommen. Das weiss Calvin so gut wie die Täufer. Aber wenn Paulus, Gal. 4,1 das Gesetz kindlich, d.h. vorläufig nennt, so gilt das nur für das Zeremonialgesetz als *figura Christi*. Als solches führt es die Jünger nicht zur Vollendung. In Jesus Christus aber, in dem die zeremoniale *figura* erfüllt ist, gilt: «Was endlich die Lehre des Lebens anbelangt, so ist sie, wie sie am Anfang war, auch jetzt, und sie gilt uns und dem Volk Israel gemeinsam. Denn sie verändert sich nicht. Sondern wie der Wille und die Gerechtsame Gottes unveränderlich sind, so bleibt auch das Gesetz, das ihre wahre und sichere Kundgebung darstellt, bis ans Ende so wie es am Anfang war».<sup>53</sup> Mit und vor dem Gesetz stehen wir mit dem Volk Israel zusammen, d.h doch, die Israel-Theologie sagt und lehrt uns, was Obrigkeit, was Gesetz, was ein Volk ist. Nur von Israel her wird das für Christen klar. Von dort her aber gibt es ein Ja zur politischen Dimension des Lebens, ein Ja zu dieser Gabe und Aufgabe. In dieser Sache sind für die Reformatoren, vor allem und zuletzt für Calvin, die Täufer auf dem Holzweg, einem Ammenmärchen verfallen. Dieses Urteil würde er auch über den sympathischen Pilgram Marbeck fällen, der als Ingenieur den reformatorischen Städten Strassburg und Augsburg diente, das mit dem Eid verbundene politische Amt aber ablehnte.<sup>54</sup> Auch die Scheidung von Kultur und Polis gehört, wie jede täuferische Zweireichelehre, unter das calvinische Verdikt: Ammenmärchen.

---

<sup>53</sup> CO 7, 96: «Au reste, quand à la doctrine de vie, telle qu'elle a esté du commencement, elle est encore maintenant: et nous est commune avec le peuple d'Israel. Car elle ne varie point: mais comme la volonté et justice de Dieu est immuable, aussi la Loy qui en est vraye et certaine declaration, demeurera iusques à la fin telle qu'elle a esté du commencement.»

<sup>54</sup> Vgl. YODER 167, Anm. 25: «Marbecks Haltung und seinen Dienst am Gemeinwohl als ‹Apolitie› zu bezeichnen, ist nur dann möglich, wenn Polis und Polizei gleichgesetzt werden». Der Calvinische Begriff der police meint allerdings nicht nur den Büttel, sondern die ganze Ordnung des Gemeinwesens.

## 2. Gegen die *judaica vanitas*

Es kann nach Calvin keine Trennung von Welt und Gemeinde geben. Wer eine solche durchführt, sitzt einem Ammenmärchen auf. Es gilt für Calvin allerdings auch das andere: Ein Ammenmärchen mit bösen Folgen wäre auch der Versuch einer Vermischung der Vollkommenheit Christi mit der Politik. Calvin hat für diesen Versuch, der eher eine Versuchung ist, einen Namen: Die *iudaica vanitas*.<sup>55</sup>

Calvins Schrift gegen die Täufer ist, wie jeder seiner Kontroverstexte, von einer gewissen Schärfe gekennzeichnet. Er kommt in den frühen 40er Jahren aus der Erfahrung: Das Täufertum mit seinem verkürzten Biblizismus kann schnell in einen Ausverkauf des Glaubens an die Politik enden, wie das im Täuferreich in Münster geschehen ist, wo das Reich Christi zu einem Element dieser Welt gemacht wurde, mit den bekannten Folgen. Dass wahrer Glaube in dieser Weltzeit voll säkularisierbar sei, das ist eben das zweite Ammenmärchen, das Calvin heftig zurückweist. Der Israeltheologe Calvin nennt es sogar: «*vanitas, iudaica vanitas*», einen jüdischen Wahn. Es ist nun allerdings eine Feinheit der Täuferschrift Calvins, dass er 1544 die Katastrophe von Münster nicht erwähnt. Der Ausdruck stammt aus dem politischen Kapitel der *Institutio* 1536–1559. Calvin weiss genau, dass 1544 die *iudaica vanitas* nicht mehr die Versuchung der Täufer ist. Wie ihm ist es ihnen unterdessen klar geworden: Es gibt eine notwendige Distanz des Christen zur Welt der Politik. Weltseligkeit ist zwar nicht täufersisch, das ist der Grund von Calvins geheimer Sympathie für die Täufer, Weltseligkeit ist aber noch viel weniger reformatorisch. Mit der *iudaica vanitas* kritisiert Calvin vor allem und zuerst, ja 1544 nur noch, das sich wiederum stabilisierende Papsttum, das Kirche sagt, damit aber *politische Herrschaft* meint und offen oder versteckt eine solche auch ausübt. Wichtiger für uns und zur Erfassung calvinisch-politischer Spiritualität sind Calvins eigene Distanzhinweise auf dem Feld des Politischen. Ich kann mich hier kurz fassen und wiederum auf den meisterhaften Kommentar Karl Barths zu *Institutio* IV, 20 verweisen.<sup>56</sup> Dieses Kapitel ist bekanntlich gewissermassen das reformatorische Hohelied auf die politische Existenz des Christen. Das *medium salutis <politica administratio>*, die politische Struktur, das nach göttlicher Vorsehung mit der Kirche und den Sakramenten dazu da ist, dass wir, die wir in weiter Ferne von Gott sind, uns

<sup>55</sup> OS V, 472, Inst. IV, 20,1 = OS I, 259 (Inst. 1536): «Da es also ein jüdischer Wahn ist, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschliessen, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich dass die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheissen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten.»

<sup>56</sup> KARL BARTH, Die Theologie Calvins 1922, in Verbindung mit A. REINSTÄDTLER hg. v. H. SCHOLL, Zürich 1993, 280 ff.

ihm nahen können,<sup>57</sup> ist bekanntlich dreifach gegliedert, nämlich als Obrigkeit, als Gesetz und als Volk. Calvin kann mit den übrigen Reformatoren zu jedem dieser Teile sein Loblied singen. Er, der einstige begeisterte Humanist, würde dabei im höhern Ton vom Gesetz sprechen, während Zwingli wohl das Volk, im Idealbild seiner geliebten Eidgenossenschaft hochleben liesse und Luther die gnädige durchlauchtigste Obrigkeit. Aber das ist vordergründig. Keiner der Reformatoren verfällt bei diesem Loblied je der *iudaica vanitas*, einer Gleichsetzung dieser Größen mit dem Reich Christi.

Die *Institutio* nennt Distanzhinweise des Glaubens zur Welt des Politischen: Die Obrigkeit ist immer auf dem Sprung, an ihrer Aufgabe zu scheitern.<sup>58</sup> Es gibt einen unumgänglichen Dienst des Gebetes für die Obrigkeit, ohne den diese mit Sicherheit verkommt.<sup>59</sup>

Auch das Gesetz, das der Humanist Calvin die Nerven, ja die Seele des Staates nennt, braucht eine ständige Pflege und eine Ausrichtung am göttlichen Gesetz, sonst pervertiert das staatliche Gesetz.<sup>60</sup> Man kann mit dem Gesetz den von Gott im Gesetz gemeinten und geforderten Gehorsam verfehlten. Ein Schulbeispiel für die Fehlentwicklung von Gesetz ist für Calvin die Entstehung des Papsttums im frühen Mittelalter.<sup>61</sup>

Und endlich ist da das Volk, zu dem alle gehören, und das darum neben der Gehorsamspflicht auch ein gewisses Widerstandsrecht hat. Ist es darum die Stimme Gottes? Nie und nimmer. Ich zitiere hier nun doch Barth: «Der Schluss der *Institutio* ist nicht die Aufrichtung des Revolutionsrechtes, so wenig das, was wir von der Obrigkeit gehört haben, die Aufrichtung des absoluten Königsrechtes war. Sondern hier wie dort handelt es sich um die Aufrichtung des Gottesrechtes, an dem gemessen alle menschlichen relativen Rechte ebensowohl stehen wie fallen».<sup>62</sup>

*Iudaica vanitas?* – Im Wissen um die Notwendigkeit, diese zu vermeiden, stehen sich Calvin und die geläuterten Täufer der zweiten Stunde sehr nahe. Politische Spiritualität des Christenglaubens kann auch für Calvin nie

<sup>57</sup> Inst. IV, 1,1: «Nam quia ergastulo carnis nostrae inclusi ad gradum Angelicum nondum pervenimus, Deus se ad captum nostrum accommodans, pro admirabili sua providentia modum praescripsit, quo procul disiuncti ad eum accederemus. Quare postulat docendi ratio ut nunc de Ecclesia eiusque regimine, ordinibus, potestate, item de sacramentis tractemus, et postremo de politico etiam ordine: ac simul pios lectores revocemus a corrupte lis, quibus Satan in Papatu adulteravit quaecunque Deus in salutem nostram destinaverat.»

<sup>58</sup> Inst. IV, 20, 6–7.

<sup>59</sup> Vgl. HANS SCHOLL, Fürbitte für das weltliche Regiment und Ermahnung der Obrigkeit bei Calvin, in: Freude am Evangelium, ALFRED DE QUERVAIN zum 70. Geburtstag, hg. von JOHANN JAKOB STAMM und ERNST WOLF, München 1966, 107–119.

<sup>60</sup> Inst. IV, 20,15.

<sup>61</sup> Inst. IV, 1,1 und besonders Inst. IV, Kapitel 10 f.

<sup>62</sup> KARL BARTH, Die Theologie Calvins 1922, in Verbindung mit A. REINSTÄDTLER hg. v. H. SCHOLL, Zürich 1993, 307.

und nimmer heissen, unkritisch versinken in der Welt des Politischen, sondern es gilt allein: «In der Kraft des Geistes gründet unser Sieg.»<sup>63</sup>

### 3. Martyriumssehnsucht – das dritte Ammenmärchen?

Die *Institutio* schliesst bekanntlich mit dem Satz: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!»<sup>64</sup> Das Widerstandsrecht bei Calvin wurde bisher von der Forschung eher als eingeschränktes Recht verstanden mit Gewicht auf passivem Widerstand. Heute zeigen neu edierte Predigten aus seiner Spätzeit, dass er wenigstens auf der Kanzel in dieser politischen Sache auch schärfer werden konnte.<sup>65</sup> Beides ist nicht von letzter Wichtigkeit, sondern von letzter Wichtigkeit ist seine grundlegende Erkenntnis: «In der Kraft des Geistes gründet der Sieg». Das letzte Urteil über passiven oder aktiven Widerstand, über die Qualität politischer Spiritualität und Entscheidung liegt allein bei Gott.

Klar ist, dass diese Sensibilität für das Politische ein Wissen, ja eine Bereitschaft zum Martyrium mit einschliesst. Zwangsläufig musste sich Calvin in der Täuferschrift mit der Frage des Martyriums als eines Hauptaspektes politischer Spiritualität befassen. Aus zwei Gründen:

Einmal: Die Schleitheimer Artikel, die Calvin französisch übersetzt in Händen hielt, hatten einen Anhang. Sie enthielten einen zusätzlichen Bericht über den schrecklichen Tod ihres Verfassers.<sup>66</sup> Zum anderen liegt das Thema Martyrium im 16. Jahrhundert in der Luft, von der ersten Stunde der Reformation in Deutschland an und dann erst recht in Frankreich. Gleichzeitig mit der Briefe Instruction erschien in Genf Calvins rasantes Pamphlet gegen die Nikodemiten: «Excuse à Messieurs les Nicodemites pour la plainte qu'ils font de sa trop grand rigueur.»<sup>67</sup> Die Adressaten sind reformatorisch angehauchte Leute in Frankreich, die aber, um der Verfolgung zu entgehen, weiterhin am römisch-katholischen Kult teilnahmen. Sie sind zum Glück in der Minderheit, denn bald werden die Evangelischen in Frankreich zu hunderten, ja zu tausenden mutig die Scheiterhaufen besteigen und ein einzigartiges Zeugnis des reformatorischen Glaubens in der Geschichte der frühen Neuzeit ablegen, dessen Inhalt man so umschreiben könnte: «Christus herrscht inmitten seiner Feinde», denn es gilt – wie

<sup>63</sup> OS II, 126 zur Frage 290 des Genfer Katechismus 1542; vgl. dazu HANS SCHOLL, Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin, Zürich 1968, 176 ff.

<sup>64</sup> Inst. IV, 20, 32.

<sup>65</sup> Vgl. MAX ENGAMMARE, Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument, in: Archiv für Reformationsgeschichte Jg. 89, Gütersloh 1998, 207–226.

<sup>66</sup> Text s. HEINOLD FAST (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, 71–78; vgl. dazu BAECHER 75–102 (Chapitre V): «Christ doit encore souffrir en ses membres!». Les récits du jugement et du martyre de Michael Sattler.»

<sup>67</sup> Vgl. CaSA 3, 209–266 (Entschuldigungsschreiben an die Herren Nikodemiten, 1544, bearbeitet und übersetzt von HANS SCHOLL).

schon im 1.–3. Jahrhundert: Das Blut der Christen ist der Same des Christentums.<sup>68</sup> Fünf Jahre später wird Calvin 1549 die Debatte um das Martyrium in einer letzten Streitschrift zum Thema abschliessend zu klären versuchen. Seine Aussage gipfelt dort in der Botschaft: Der Heilige Geist versichert die Sterbenden, dass Christus herrscht inmitten seiner Feinde und schenkt ihnen die Gewissheit, dass sie mit ihrem mutigen Sterben die Kirche festmachen. In ihrer Standhaftigkeit steht die Kirche. Die Politik kann Märtyrer machen, aber sie kann nicht über die Märtyrer hinwegschreiten. Sie kann sie nicht marginalisieren. Die Kirche steht, die Kirche lebt in ihrem Sterben.<sup>69</sup> So wird sie politisch.

Wir halten fest: Calvin unterstreicht in der Frage des Martyriums die spirituelle Dimension: Nicht der mutige Mensch, der Aktivist, ist das Geheimnis des Martyriums, sondern der Heilige Geist, der das letzte hilflose Tun des Märtyrers, sein Bekenntnis, geheimnisvoll zum effektiven Politikum macht, eben: «In spiritus virtute victoria nostra constitit.»

Auch bei der Kommentierung der Schleitheimer Artikel muss Calvin auf das Martyrium eingehen. Härter noch als die Evangelischen in Frankreich wurden ja die Täufer im 16. Jahrhundert verfolgt. Was sagt der reformatorische Spitzentheologe des 16. Jahrhunderts zum Täufermartyrium? Die letzten zwei Seiten der *Brieve Instruction* sind ein klarer Hinweis darauf, dass gelten muss: *Ecclesia reformata semper reformanda*.

Calvin bestätigt zuerst: «Ich bekenne, dass wir den Tod der Diener Gottes nicht herabsetzen sollen, da er kostbar ist vor seinem Angesicht (Ps. 116, 15), und dass auch ihre Entschlossenheit und Standhaftigkeit keine geringe Hilfe ist, um uns in unserer Schwachheit beizustehen».<sup>70</sup> Dann aber ruft er auf zu evangelischer Nüchternheit, denn nichts in der Hand des durch die Sünde verkehrten Menschen, auch das Martyrium nicht, ist völlig davor gefeit, zum Ammenmärchen zu degenerieren. Es ist widernatürlich, sich ins Verderben zu stürzen.<sup>71</sup> Neben dem Wissen um die Notwendigkeit des Bekennens vertritt Calvin zugleich eine deutliche Absage an jegliche Martyriumssehnsucht.<sup>72</sup> Jetzt betont Calvin: Wir können uns in dieser Sache sehr täuschen. Der Tod eines Menschen kann der Wahrheit Gottes nicht

<sup>68</sup> TERTULLIAN, Apologeticum 50, 14: «Plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum».

<sup>69</sup> Vgl. dazu HANS SCHOLL, Musste Reformation sein? – Die Nikodemitenfrage auf der Kanzel Calvins, in: FS für Bertold Klappert, Neukirchen 1999, 206–220.

<sup>70</sup> CaSA 3,367.

<sup>71</sup> CO 8,393 (Quatre sermons zur Nikodemitenfrage): «Car de hazarder nostre vie à l'aventure, cela n'est point naturel. Et quand nous le ferions, ce ne seroit que temerité, non pas vertu Chrestienne.»

<sup>72</sup> Calvin steht hier natürlich in der Tradition Augustins, «Non poena sed causa facit martyrem» vgl. Augustin, Epist. 204; CSEL, Bd. 57, 319, 17 und oft; vgl. auch Luther in WA 51, 402 (1540). Zum Martyriumsverständnis der frühen Täufer vgl. YODER 195–200: «Das Leiden als Nota Ecclesiae», ferner HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer – Geschichte und Deutung, München 1980, 131–136: «Ketzer, Aufrührer oder Märtyrer?»

vorgreifen. Im besonderen kann er aus einer falschen Lehre keine rechte Lehre machen. Er kann eine falsche Lehre nicht rechtfertigen. Oder, eine letzte Steigerung dieses Gedankenganges, er kann Lüge nicht zur Wahrheit machen. «Halten wir uns also daran: Wie eine gute und gesunde, mit Vernunft gegründete Lehre, ihre Bestätigung nach dem Tode derer erhält, die sie bezeugen und bekennen, so können doch auch alle Menschen der Erde durch die Art ihres Sterbens Lüge nicht zur Wahrheit machen.»<sup>73</sup> Und wiederum folgt eine dramatische Steigerung in Calvins Gedankengang: Genau das ist es doch, was die Märtyrer Gottes von den Märtyrern des Teufels unterscheidet: Die Sache, für die gestorben wird; und darum zwangsläufig die letzte Aussage zum Thema: «Wenn es darum geht, der Wahrheit Gottes, die wir verkünden, gewiss zu werden, dann haben wir solche mehr als genug im Tode unseres Herrn Jesu und im Sterben aller Propheten Apostel und Märtyrer, sowohl der alten Kirche, wie derer der Gegenwart. Was dem widerspricht, davon gilt: Es kann noch so sehr mit Blut oder Wachs versiegelt sein, es bleibt dennoch Lüge.»<sup>74</sup>

Calvin ringt um eine objektive Sicht des Martyriums. Es hat sich im Lauf der Jahre zur zentralen Frage der Reformation entwickelt. Der theologisch-politische Nerv der Zeit liegt hier blank. Darum Calvins Härte, die uns heute schockiert. Er fragt nicht nach der subjektiven Ehrlichkeit Michael Sattlers, vielmehr unterstellt er: Die Täuferführer handeln anmassend in falscher Martyriums-Sehnsucht. Sie verschulden ihr hartes Geschick selber. Die reformatorischen Märtyrer reiht er dagegen ohne weiteres in die Reihe der Propheten und Apostel der alten Kirche ein.

Was ist dazu abschliessend zu sagen? Ich nenne vier Punkte:  
Einmal ist es Calvin zu gute zu halten, dass er damit rechnet, dass das Martyrium der Zwiespältigkeit alles Menschlichen ausgesetzt ist. Er wäre naiv, er wäre nicht Reformator, wenn er anders dächte und redete. Auch das Martyrium ist nicht davor gefeit, so sehr ist ja der Mensch durch die Sünde verkehrt, zum Ammenmärchen zu verkommen. Das liegt in der Logik der Sache. Nur der Heilige Geist beurteilt letztlich die Echtheit des Martyriums.

Dann spricht natürlich Calvin gerade hier als Reformator. Er sieht das Werk der Reformation bedroht. Die Katastrophe der Täufer zu Münster 1535 war da Warnung genug.

Zweitens bricht der Reformator Calvin hier eine Lanze für die Echtheit und ekklesiologische Unumgänglichkeit des nun anhebenden hugenottischen Martyriums. Eines will die Reformation nicht: Sie will keine neue Kirche, sondern sie will die Ecclesia reformata, die eine Kirche in ihre wahre Form zurückgebracht. Von seinem historischen Ort her ist Calvins

---

<sup>73</sup> CaSA 3, 367.

<sup>74</sup> CaSA 3, 367.

hartes Urteil über das täuferische Martyrium zu verstehen. Die Zeit ist hart geworden und wird täglich härter. Da stören die Täufer mit ihrem Individualismus und mit der Separation die tiefsten Wollungen und Absichten der Reformatoren.<sup>75</sup>

Drittens: Michael Sattler starb zusammen mit seiner Frau im Jahr 1527. Er wurde von der altgläubigen Obrigkeit in Süddeutschland besonders grausam hingerichtet. Die Strassburger Reformatoren, Bucer und vor allem Capito waren empört über seine Ermordung. Sie waren mit Sattler freundschaftlich verbunden, aber nicht voll einig mit seiner Exegese der Bergpredigt. Das hätte vor allem nach Capitos Urteil nicht zu einer Trennung führen müssen.<sup>76</sup> Hier kann und muss das Gespräch zwischen der Reformation und dem Täuferamt gerade um seiner heutigen politischen Tragweite willen einsetzen und weiter geführt werden. Wir stehen auch heute weiterhin an der Frage nach Sinn und Bedeutung des reformatorischen Schriftprinzips.

Und endlich wird dieses Gespräch die Wahrheitsmomente beider Seiten im Auge behalten müssen und heute auch beachten können: Die unbedingte reformatorische Verantwortung Calvins für die eine Kirche in der einen Polis, für die Einheit der Menschheit einerseits und die Rechte des Menschen, des Individuums in Glaubensfragen und überhaupt, andererseits. Dabei wird dann auch die geheime Konvergenz, die verborgene Liebe Calvins zu den Täufern und ihrem Engagement für die Echtheit christlicher Existenz in Rechtfertigung und Heiligung deutlich werden. Es könnte sein, dass dann die Identität des politischen Erkennens und Bekennens beider aufleuchtet, gerade von der gemeinsamen geschichtlichen Leid erfahrung her: Seid getrost, Christus herrscht inmitten seiner Feinde, darum muss und kann man auch Gott mehr gehorchen als den Menschen. Soli Deo gloria.

*Prof. Dr. Hans Scholl, Chaumontweg 5, CH-3250 Lyss*

---

<sup>75</sup> Zur Separation der Täufer in Zürich vgl. YODER 165–170 («Missverständliche Formulierungen des Gegensatzes Gemeinde–Welt»); anders dagegen Michael Sattler, in BAECHER 31 ff. («Améliorer l'église!»!), der sich um die Verbesserung und Reformation der Kirche bemühte.

<sup>76</sup> Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Elsass I, No 83, 80–87 (Brief Capitos an die Behörden von Horb zu Gunsten der Täufer), dazu BAECHER 90–98.

## MEHRFACH ZITIERTE LITERATUR UND ABKÜRZUNGEN

### BAECHER

CLAUDE BAECHER, *L'affaire Sattler*, Méry-sur-Oise 1990.

### BALKE

WILLEM BALKE, *Calvijn en de doperse radikalen*, Diss. Amsterdam 1973.

### CaSA

Calvin-Studienausgabe. Hg. von Eberhard Busch, Alasdair Heron, Christian Link, Peter Opitz, Ernst Saxon, Hans Scholl. Neukirchen-Vluyn, 1994 ff.

Bd.1/1 und 2: Reformatorische Anfänge (1533-1541), 1994; Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, 1997; Bd. 3: Reformatorische Kontroversen, 1999.

### CO

JEAN CALVIN, *Opera quae supersunt omnia*, hg. von Wilhelm Baum, Eduard Cunitz, Eduard Reuss (u.a.), 59 Bde., Braunschweig u. Berlin 1863–1900.

### HÖPFEL

HARRO HÖPFEL, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982.

### Inst.

JOHANNES CALVIN, *Christiana Religionis. Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1997 (6. Auflage). (Der lateinische Text befindet sich in OS III-V.)

### OS

JEAN CALVIN, *Opera selecta*, hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel (u.a.), 5 Bde., München 1926–1952.

### SCHWARZ

RUDOLF SCHWARZ (Hg.), *Johannes Calvins Lebenswerk in Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung*, 3 Bde., Neukirchen-Vluyn 1961 f. (2. Auflage).

### SCHOLL

HANS SCHOLL, *Reformation und Politik*, Stuttgart 1976.

### WA

MARTIN LUTHER, *Weimarer Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe*. 1. Abt. *Schriften*, hg. v. J. K. F. Knaake, G. Kawerau, E. Thiele (u.a.), Weimar 1883–1990.

YODER

JOHN HOWARD YODER, Täufertum und Reformation im Gespräch, Zürich  
1968.

Z

HULDRYCH ZWINGLI, Sämtliche Werke, 14 Bde., hg. von Emil Egli (u.a.),  
Berlin/Leipzig/Zürich 1905–1959 (Corpus Reformatorum 88–101).