

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 76 (2020)
Heft: 3-4

Artikel: Das Münster und der städtische Humanismus
Autor: Bernhardt, Reinhold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914132>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Das Münster und der städtische Humanismus

1. Der Begriff «Humanismus»

Die Humanisten des 16. Jahrhunderts haben sich nicht selbst so bezeichnet. Der Begriff «Humanismus» wurde erst 1808 von dem Philosophen und Theologen Friedrich Philipp Emanuel Niethammer geprägt. Und zwar noch gar nicht im Blick auf das 15. und 16. Jahrhundert, sondern im Blick auf eine reformpädagogische Debatte in der Aufklärung.¹ Damals wurde – vor allem von Friedrich II. – ein neues Bildungsideal propagiert, demzufolge nicht mehr die Beschäftigung mit den Klassikern der Antike im Mittelpunkt der Bildung stehen sollte, sondern die Beschäftigung mit lebenspraktischen Sachthemen der Gegenwart und statt der alten Sprachen – Latein, Griechisch und evtl. Hebräisch – sollten neuere Sprachen – vor allem Französisch – erlernt werden. Den sog. *Humaniora* (den altsprachlichen Fächern) wurden die *Realia* (die naturwissenschaftlichen Fächer) gegenübergestellt. Auch die Methodik der schulischen Erziehung sollte sich ändern, was besonders Johann Bernhard Basedow betonte: Die Altersstufe und Individualität des Kindes sollte stärker berücksichtigt werden, der Unterricht sollte anschaulicher sein, spielerische Elemente sollten einbezogen und handwerkliche Fähigkeiten vermittelt werden. Angestrebt wurde, das selbstständige Denken zu fördern. Auch die Erziehung zur religiösen Toleranz war eines der Bildungsziele. Dafür sollte ein allgemeiner Religionsunterricht angeboten werden. Aus dieser Reformpädagogik, die unter dem Leitwort «Philanthropinismus» firmierte, sind die Realschulen hervorgegangen.

Nun brauchte man einen Begriff, mit dem man das alte Bildungsideal, das überwunden werden sollte, bezeichnen konnte. Dafür zog Niethammer den Begriff «Humanismus» heran.² Er hatte zu dieser Zeit also den Beigeschmack des Altmodischen und Überholten. Das Festhalten am überkommenen Bildungsideal, in dessen Zentrum das Erlernen der alten Sprachen und die Philologie stand, vollzog sich in den «humanistischen» Gymnasien. Diese Bezeichnung stammt also nicht aus dem 15. und 16. Jahrhundert, sondern aus *dieser* Zeit, also aus dem

1 F.P.E. Niethammer: Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit, Jena 1808.

2 A.a.O., 7f.

Anfang des 19. Jahrhunderts. Von da aus wurde der Begriff «Humanismus» dann rückblickend auch auf die Entstehungszeit des alten Bildungsideals, also auf die bürgerliche Bildungsbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts angewandt.

Warum aber wählte Niethammer den Begriff «Humanismus» für die Bezeichnung dieser Bildungsbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts? Er knüpfte damit an Ciceros Rede von der *humanitas* an, mit dem dieser das spezifisch Menschliche im Gegenüber zum Tierischen beschreibt. Also das, was den Menschen zum Menschen macht. Im 15. Jahrhundert hatte sich in Italien – in Aufnahme dieses Begriffs – ein Kanon von fünf Studienfächern herausgebildet, die jeder gebildete Bürger studiert haben sollte: Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie. Diesen Kanon nannte man *studia humanitatis* und die Lehrer *umanista*.³

Der Begriff «Humanismus», wie er dann später von Niethammer u.a. im Rückblick auf das ausgehende 15. und das 16. Jahrhundert angewandt wurde, umfasst aber viel mehr als dieses Bildungsprogramm der *studia humanitatis*. Er schliesst auch den Impuls der Renaissance mit ein, das Altertum neu zu entdecken und damit die Schriften des Altertums zu studieren und damit die Sprachen, in denen diese Schriften verfasst sind (einschliesslich der Bibel), zu lernen und zu übersetzen. Erasmus entrüstet sich, dass es doch unmöglich sei, die Heilige Schrift zu verstehen, wenn man nicht der Sprachen mächtig ist, in denen sie verfasst wurde.⁴

Renaissance bedeutet die «Wiedergeburt» antiker Gelehrsamkeit mit ihrer Philosophie und Kunst. «Zurück zu den Quellen» («ad fontes») war die Devise, die sich mit philologischen Bestrebungen und mit einem pädagogischen Impetus verband. Die Philologie hebt auf das Studium der Quellen im Original ab. Die Pädagogik betont die Bildung des Menschen zur vollen Entfaltung seiner geistigen und künstlerischen Fähigkeiten. Dahinter steht ein Verständnis des Menschen, das zum einen dessen Individualität und zum anderen dessen Bildbarkeit betont. Der Mensch ist entwicklungsfähig und formbar, nicht – wie das Tier – auf seine Natur festgelegt. Nach Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ist der Mensch als «ein Wesen von unbestimmter Gestalt» erschaffen worden («indiscretæ opus imaginis»)⁵ und kann seine Natur frei bestimmen.

Wo der Begriff «Humanismus» in heutigem Sprachgebrauch als Epochenbezeichnung auf das 15. und 16. Jahrhundert bezogen wird, zeigt er eine Gelehrtenkultur an, die sich von der kirchlich dominierten Bildungswelt des Mittelalters abheben wollte, sich der griechischen und römischen Antike zuwendete und die Eigenständigkeit und Würde des individuellen Menschen betonte. Diese Gelehrtenkultur widmete sich dem gesamten Geistesleben: Philosophie und Theologie,

Religion und Kunst, Politik und Gesellschaft. Sie war mehr oder weniger in ihr gesellschaftliches Umfeld in den Städten integriert, je nachdem wie viel Freiheit ihr gewährt und wie viel Interesse ihr entgegengebracht wurde. Oft führte sie ein Eigenleben in gesellschaftlichen Nischen. Die Trägergruppe des Humanismus waren zumeist Gebildete, die wegen ihrer Freigeistigkeit, ihrer Ideen zu einer Reformation der Kirche und wegen ihrer Glaubensüberzeugungen ihre Heimat verlassen mussten.

2. Der Humanismus in Basel und im Umfeld des Münsters

Basel wurde zu einem Sammelbecken für diese intellektuellen Migranten. Es waren nicht die etablierten Bildungsinstitutionen – die Lateinschulen und die 1460 gegründete Universität –, welche die humanistischen Gelehrten nach Basel zogen, sondern zum einen die Liberalität, die hier herrschte, und zum anderen der Buchdruck (vor allem der Druck mit hebräischen und griechischen Lettern). Diese beiden Faktoren übten eine starke Anziehungskraft auf Gelehrte aus. So zog Basel den Humanismus an, bot ihm einen fruchtbaren Nährboden zur Entwicklung und wurde damit zu einem Zentrum, von dem er wiederum ausstrahlte.

Der allgemeine Bildungsstand in der Stadt war zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht sehr hoch. Abgesehen von den Geistlichen konnten nur ungefähr 5 % der damaligen Basler Bevölkerung lesen und schreiben.⁶ Selbst die Mitglieder des Rats der Stadt, der von den Zünften beherrscht war, waren oft relativ ungebildet. Nach Bildung zu streben, war zwar ein von vielen geteiltes Ideal, dessen Erreichung aber nur wenigen möglich war.

So formierte sich die humanistische Gelehrsamkeit zunächst ausserhalb der Bildungsinstitutionen: in Zirkeln, die sich in Privathäusern trafen, oder im Umfeld der Druckereien, wo Gelehrte als Editoren und Korrektoren arbeiteten. Dann trat die humanistische Bewegung den «Gang durch die Institutionen» an und hielt Einzug in die Lateinschulen und in die Universität. Die grössten Lateinschulen waren die Münsterschule und die Schulen zu St. Theodor und zu St. Peter. Die Universität war – wie Beat R. Jenny schreibt – bis weit über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus «eine Provinz Akademie zum Hausgebrauch, die vornehmlich der Heranbildung der neuen Pfarrrelite im eigenen Staat [...] diente.»⁷

6 Vgl. dazu Maissen: Humanismus (Anm. 3), 527.

7 B.R. Jenny: Humanismus und städtische Eliten in Basel im 16. Jahrhundert unter Berücksichtigung der Basler Lateinschule von 1529-1589, in: W. Meyer / K. von Greyerz (Hg.): Platte-

Doch auch dann noch, als die zugewanderten Humanisten ihren Ort in den Bildungsinstitutionen gefunden hatten, spielten sie in der Bürgergesellschaft eine eher marginale Rolle. Die humanistischen Gelehrtenkreise führten ein Inseldasein in der Stadt. So schreibt Rudolf Wackernagel: «frei und glänzend lebte hart neben diesem politischen Treiben, unberührt von ihm, eine gelehrte Welt in Basel. Ein Komplex von Kraft und Herrschaft, der das Gegenbild zum weltlichen Machtwesen bildete.»⁸ Vor allem die Geistlichkeit, sofern sie humanistisch geprägt war, bildete die Brücke zwischen humanistischer Gelehrsamkeit und städtischem Gemeinwesen.

Mit den humanistisch geprägten Gebildeten und Gelehrten gelangten auch die Reformationsideen nach Basel. Auch wenn sie nicht als Reformatoren gekommen waren, sondern als gelehrte Schriftsetzer und Korrektoren, so hat doch die Reformationsbewegung in Basel durch sie einen ganz wesentlichen Impuls erhalten. Besonders die oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren waren stark von humanistischem Denken beeinflusst: Huldrych Zwingli in Zürich, Joachim Vadian in St. Gallen, Thomas Wyttenbach in Biel, sowie im oberdeutschen Raum Martin Bucer in Strassburg. Das gilt auch für die Antistites (= Vorsteher) der Basler Kirche in und nach der Reformationszeit: Johannes Oekolampad, Oswald Myconius und Simon Sulzer.

Von den in Basel ansässigen Humanisten gingen allerdings heftige Angriffe gegen Luther und Calvin aus. Ab 1522 baute sich die Spannung zwischen Erasmus und Luther auf. Erasmus provozierte Luther zu einer literarischen Fehde über den freien Willen des Menschen⁹ und eine Generation später richtet Castellio seinen Angriff gegen Calvin.¹⁰ Das zwang dann auch die Basler Antistites, Geistlichen und Theologen dazu, in diesen Auseinandersetzungen Stellung zu beziehen.

riana. Beiträge zum 500. Geburtstag des Thomas Platter (1499?-1582), Basel 2002, 77-122, Zitat 87.

8 R. Wackernagel: Humanismus und Reformation in Basel, Basel 1924, 421.

9 Desiderius Erasmus: *De libero arbitrio diatribē sive collatio* = Gespräch oder Unterredung über den freien Willen ; *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri, liber primus* = Erstes Buch der Unterredung «Hyperaspistes» gegen den «Unfreien Willen» Martin Luthers / Erasmus von Rotterdam; übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1995.

10 S. Castellio: Das Manifest der Toleranz. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll. Aus dem Lateinischen von W. Stingl; mit einer historischen Darstellung von H.R. Guggisberg. hg. und eingeführt von W.F. Stammler, Essen 2013; ders.: *Gegen Calvin = Contra libellum Calvini*. Eingeführt, aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert von U. Plath; hg.v. W.F. Stammler, Essen 2015.

Calvin war zwar auch humanistisch geprägt, wandte sich aber vom «weltlichen» Humanismus und vom «frivolen» Erasmus ab. Der für Calvins Distanzierung von Erasmus entscheidende Grund lag darin, dass er allein die Bibel als Erkenntnisquelle rechter und heilsamer Lehre (*caelestis doctrina*) akzeptierte.¹¹ «Philosophen, die sich mit ihrer Weisheit und Vernunft (*doctrina et ratio*) bis in den Himmel zu schwingen unterstanden»¹², stifteten lediglich Verwirrung.¹³

In Basel selbst fanden die Humanisten keine Gegner von solchem Gewicht. Die Kirche und die Theologie in Basel boten eine viel geringere Angriffsfläche, weil sich die christliche Ausrichtung der humanistischen Gelehrten und die mehrheitlich humanistische Prägung der Geistlichen hier verbanden. Besonders die Wortführer der Basler Geistlichkeit waren humanistisch geprägt. So verwundert es nicht, dass es in Basel keine grösseren Auseinandersetzungen zwischen Humanisten und Kirchenführern bzw. Theologen gab. Mit dem Amtsantritt des Antistes Johann Jacob Grynaeus 1586 endete diese Offenheit für den Humanismus (und auch die Zuwendung zu den Lutheranern) dann allerdings. Die reformierte Orthodoxie, eine besondere Ausprägung des Calvinismus, setzte sich durch. Es kam zu einer Entfremdung zwischen Humanismus und dem Münster. Bis 1580 aber war die Verbindung zwischen der Kirchenleitung am Münster und dem Humanismus in Basel besonders eng, wenn auch nicht immer spannungsfrei.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den Kirchenführern am Münster und den humanistischen Gelehrten bestand darin, dass die Geistlichen die Aufgaben der praktischen Kirchenleitung wahrnehmen mussten und dabei im Umfeld der städtischen Gesellschaft und der politischen Autoritäten zu agieren hatten, während sich die Humanisten freigeistig in ihren Rückzugsräumen der Pflege der Wissenschaft hingeben konnten. Auch ihrer Freiheit waren Grenzen gesetzt, aber sie mussten nicht Verantwortung für die Gestaltung der Kirche und des Gemeinwesens übernehmen.

Die Beziehung zwischen dem Münster und dem Humanismus kristallisiert sich an den Beziehungen zwischen den Protagonisten. Ich betrachte im Folgenden zunächst die Beziehung zwischen Erasmus und Oekolampad und dann – eine

11 J. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion = *Institutio Christianae religionis*; nach der letzten Ausgabe von 1559, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 2008, 6,2.

12 A.a.O., 5,12.

13 Siehe dazu: Ch. Strohm: Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie, *ZThK* 98 (2001) 310-343.

Generation später – die Beziehung zwischen Castellio und Simon Sulzer. Sulzer war der Nach-Nachfolger von Oekolampad und der Nachfolger von Oswald Myconius auf der Stelle des Basler Antistes. Er hatte dieses Amt von 1553 bis 1585 inne.

2.1. Erasmus und Okolampad

Desiderius Erasmus aus Gouda und Rotterdam in Holland war illegitimer Sohn eines katholischen Priesters und wurde 1492 selbst zum katholischen Priester geweiht. Im Unterschied zu Luther, der als Augustinereremit ein Bettelmönch war, lebte Erasmus als Augustinerchorherr in einer freieren Bindung an eine Klostergemeinschaft. Er hat sich nie der Reformationsbewegung angeschlossen, sondern blieb im Graubereich zwischen altem und neuem Glauben. Es ging ihm nicht um neuen und alten Glauben, sondern um die Rückkehr zum ursprünglichen Glauben. Dieser war seiner Meinung nach durch die Autorität der Kirche und die Spekulationen der Theologie verschüttet worden. Durch die Freilegung der Quellen, d.h. der Bibel, die in der Originalsprache zu studieren war, sollte die ursprüngliche Frömmigkeit wieder erweckt werden. Das sollte aber nicht unter Zurückdrängung der Vernunft und der hellenistischen Geisteskultur, sondern im Verbund mit ihr geschehen. Glaube und Bildung sollten sich gegenseitig befruchten. Obwohl Erasmus katholisch war und blieb, erhielt er ein kirchliches Begräbnis durch den Antistes Oswald Myconius und im reformierten Basler Münster ein Ehrengrab.

Der Ruf der Frobenschen Druckerei hatte ihn 1514 nach Basel gelockt. Von 1514 bis 1516 logierte er im Haus «Zum Sessel» am Totengässlein 1/3, dem heutigen Domizil des Pharmaziemuseums. Seit 1507 gehörte das Haus dem Drucker Johannes Froben.

Die Beziehung dieses *princeps* des Humanismus zum Münster begann schon mit seiner Ankunft 1514. Er wurde vom Bischof von Basel – Christoph von Utenheim (1450-1527) – aufs Herzlichste willkommen geheissen. Diesen Empfang beschreibt er im Rückblick folgendermassen: «Der Bischof von Basel, schon bei Jahren, ein lauterer und gebildeter Mann, hat mich wundervoll liebenswürdig aufgenommen, während er sonst nach übereinstimmendem Urteil nicht gerade gütig ist [...]. Er lud mich ein, umarmte mich und ehrte mich durch persönliches Gespräch. Er bot mir Geld an, Beförderung, schenkte mir ein Pferd, das ich unmittelbar nach Verlassen seines Hauses um 50 Goldgulden hätte verkaufen können. Er hatte einen silbernen Becher in Auftrag gegeben, aber der Goldschmied

hatte ihn sitzenlassen, was ihn ärgerte. Ich kann kaum sagen, wie sehr mir diese Basler Atmosphäre gefällt, wie sehr der Menschenschlag – es gibt nichts Freundschafflicheres, nichts Aufrichtigeres. Wie viele begleiteten mich, als ich fortritt, wie viele Tränen flossen zum Abschied».¹⁴

Der Bischof wusste natürlich, dass Erasmus eine Reform der Kirche forderte und auch er selbst war ein reformfreudiger Amtsinhaber. Erasmus war also hochwillkommen in der Bischofsstadt – gerade auch mit seiner (vorsichtigen) Kirchenkritik.

Zu dem Kreis, der sich um ihn scharte, gehörte auch Wolfgang Koepfel, alias Wolfgang Fabricius Capito, der 1515 als Münsterprediger nach Basel berufen wurde. Auch er steht für die Verbindung zwischen Humanismus und dem Basler Münster. In der Zeit, als er als Prediger am Kanonikerstift in Bruchsal tätig war (1512-1515), hatte er Johannes Oekolampad kennengelernt, der dann fast zeitgleich mit ihm nach Basel kam. Mit dem Amt des Münsterpfarrers war die Mitgliedschaft in der Theologische Fakultät verbunden, wo Capito vor allem Hebräisch lehrte. 1517 wurde er zum Rektor der Universität ernannt. Ein Jahr später berief er Oekolampad ans Basler Münster. Im gleichen Jahr erschien seine hebräische Grammatik „*Hebraicarum Institutionum Libri Duo*“ in Basel. 1520 erhielt er einen Ruf an den Mainzer Dom und zog vom Rheinknie flussaufwärts. Seine Verbindung zu Basel lebte über ein Jahrzehnt später wieder auf, als er nach dem Tod von Oekolampad dessen Witwe Wibrandis Rosenblatt heiratete.

Zurück zu Erasmus: Nach einem weiteren Aufenthalt in Basel im Jahre 1518 kehrte er im November 1521 wieder in die Stadt zurück, um bis 1529 dort zu bleiben. 1521 hatte Froben drei Häuser am Nadelberg gekauft. In einem davon – im Haus «Zur alten Treu» (heute ist die Buchhandlung «Labyrinth» in diesem Haus am Nadelberg 17 gegenüber der Theologischen Fakultät untergebracht) quartierte er Erasmus ein. Hier verfasste der Humanist die «*Diatribes de libero arbitrio*», die Streitschrift gegen Luther.

1521 war Erasmus in Europa so berühmt, dass er von überall her Angebote bekam: die Universitäten Leipzig und Heidelberg hatten ihn berufen, Zwingli wollte ihn nach Zürich holen, der Kaiser bat ihn, nach Brabant zurückzukehren, König Franz wollte ihn nach Paris locken, der bayerische Herzog nach In-

14 Brief an Thomas Morus, verfasst Anfang Juni 1516 von Brüssel aus. Abgedruckt in: M. Bolliger: Basel im 15. und 16. Jahrhundert (*Quellen und Materialien zur Geschichte Basels, Tl 4-5: Basel, ein Zentrum des Humanismus*), Basel 2009, Nr. H. 3.6.5., S. 38.

golstadt, der sächsische Kurfürst nach Leipzig und der Papst nach Rom. Aber er entschied sich, in Basel zu bleiben.

Während seiner Aufenthalte in Basel ging Erasmus nicht oft aus dem Haus. Das musste er auch nicht, weil so viele Besucher zu ihm kamen und er von einem Kreis junger Gelehrter umgeben war, die ihm assistierten. Er war Gast in Basel, hat nie das Bürgerecht erworben und sich auch nicht darum bemüht. An der Universität hat er nicht gelehrt. Er arbeitete als Privatgelehrter. Trotzdem nennt man ihn «*doctor universalis*» und rühmt ihn als «Fürst der Wissenschaft».¹⁵ An öffentlichen Auseinandersetzungen wollte er sich nicht beteiligen. Am 30. Mai 1519 schrieb er an Luther: «So viel wie möglich halte ich mich neutral, um desto mehr dem Wiederaufblühen der Wissenschaft nützlich zu sein. Meines Erachtens kommt man mit bescheidenem Anstand weiter als mit Sturm und Drang. Auf diese Weise hat Christus sich die Welt unterworfen.»¹⁶ Und 1520 klagte er, in einem von dem Literaten Stefan Zweig aktualisierten Wortlaut: «Es ist ein Unglück, dass dieser Weltsturm mich gerade in einem Augenblick überrascht hat, da ich auf eine durch meine viele Arbeit verdiente Rast hoffen konnte. Warum erlaubt man mir nicht, bloss Zuschauer zu sein bei dieser Tragödie, der ich doch so wenig geeignet bin, als Schauspieler mitzuwirken?»¹⁷

Die reformatorischen Impulse begrüßte er. Die Erneuerung der Kirche und des Glaubens war ihm ein Anliegen. Er forderte die Abwendung von Missständen (vor allem vom Ablasswesen) und kritisierte die Übersteigerung der päpstlichen Autorität. Doch sollte die Reform mit Milde und Sorgfalt geschehen, nicht mit Fanatismus, Aufruhr und Zerstörungswut.

Seine Haltung zu Luther war denn auch ambivalent: Das wird in einem Brief deutlich, den er 1522 an den Herzog Georg von Sachsen schrieb.¹⁸ Einer-

15 Die Formulierungen in dieser Zusammenstellung verdanken sich Stefan Zweigs literarischer Darstellung des Lebens und Wirkens von Erasmus: S. Zweig: *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Wien 1934; ND 2015, 43.

16 Erasmus von Rotterdam: *Briefe*. Deutsch, hg.v. W. Köhler 1956³, 246. Siehe dazu auch: *Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus: Studien von Richard Newald*, hg.v. H.-G. Roloff, Berlin 1963, 223-279.

17 Zitiert aus Zweig: *Erasmus* (Anm. 15), 78, ohne Angabe der Quelle. Siehe auch: Johan Huizinga: *Erasmus*, deutsch von Werner Kaegi, Basel 1928, ND 1988. Grundlegend ist Erasmus' Brief an Johannes Reuchlin vom 8. November 1520, s. dazu Erasmus: *Opus Epistolarum*, Tom. IV, 1519-1521, Oxford 1922, Ep. 1155, S. 371; für eine jüngere Übersetzung s. M. Dall'Asta (Hg.): *Johannes Reuchlin. Briefwechsel 4: 1518-1522*. Leseausgabe von G. Burkard, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, Nr. 392, S. 187.

18 Erasmus an Herzog Georg von Sachsen vom 3. September 1522, dt. in: Erasmus: *Briefe* (Anm.

seits gesteht er Luther zu, er habe «die allerbeste Sache angefangen und unter lebhaftestem Beifall der ganzen Welt für den fast aufs Altenteil gesetzten Christus sich einzusetzen begonnen.» Andererseits aber distanzierte er sich von der theologischen Radikalität Luthers und von dessen grobschlächtiger Art. «Hätte er [Luther, RB] nur eine so wichtige Sache ernster und ruhiger, gemässiger in Stimmung und Sprache geführt!»

In abgemilderter Weise gilt diese Ambivalenz auch für sein Verhältnis zu Oekolampad. Der spätere Antistes und Reformator war ja nicht als solcher nach Basel gekommen, sondern als humanistischer Theologe. 1515 arbeitete er mit Erasmus an der Edition des griechischen Neuen Testaments. Er wurde an der Universität zum Doktor der Theologie promoviert, schrieb eine griechische Grammatik und gab patristische Schriften heraus. 1518 berief Capito ihn ans Basler Münster. Doch ging er bald darauf auf eine Stelle am Dom in Augsburg und dann in das Kloster Altomünster. 1522 kam er nach Basel zurück, wo er zunächst wieder als humanistischer Gelehrter tätig war, patristische Schriften übersetzte, Vorlesungen über die Prophetenbücher hielt und zum Professor ernannt wurde. 1525 erhielt er eine Stelle als Leutpriester an der Martinskirche. Oekolampad war lutherisch gesinnt und mit Zwingli befreundet. Beide verehrten Erasmus. 1529 wurde er zum Antistes der Basler Kirche ernannt.

Er hatte zwar auch Auseinandersetzungen mit Erasmus, stand ihm aber doch mit grundsätzlichem Wohlwollen gegenüber.¹⁹ Es war eher Erasmus, der auf Distanz zu ihm ging, als er begann, reformatorische Neuerungen im Gottesdienst einzuführen. Erasmus wollte Missstände beseitigt wissen und drang auf Kompromisse, die alte Form sollte wiederhergestellt und nicht durch eine neue ersetzt werden. Die Auseinandersetzungen zwischen Erasmus und Oekolampad hatten auch zu tun mit dem Streit zwischen Erasmus und Luther, der 1524 und 1525 um die Frage geführt wurde, ob der Mensch auch in Glaubensdingen (d. h. gegenüber Gott) einen freien Willen habe. Es war *Erasmus*, der diesen Streit vom Zaun gebrochen hat, während Luther im Vorfeld um Frieden bemüht war. Luther hatte sogar einen Gesandten, Joachim Camerarius, nach Basel geschickt, um die Auseinandersetzung zu vermeiden. Aber Erasmus liess sich nicht zurückhalten.

Inhaltlich ging es um Luthers Anliegen, jede menschliche Beteiligung an der Erlangung der göttlichen Gnade ausschliessen. Er bestand darauf, dass der Mensch

16), 307f.

19 Siehe dazu: K. von Greyerz: Humanismus und Reformation in Basel, in: ThZ 73, 2017, 227.

in der Beziehung zu Gott keinen freien Willen habe. Der Mensch ist von Natur aus ein Sünder. Nur durch Gottes Gnade kann er davon befreit werden. Schon im Oktober 1516 hatte Luther gegenüber Georg Spalatin, seinem wichtigsten Verbindungsmann zum Kurfürsten, beklagt, dass Erasmus zu viel Hieronymus und zu wenig Augustin gelesen habe; aus diesem Grund seien Erasmus die eigentlichen Inhalte der Theologie verschlossen.²⁰ In der „Heidelberger Disputation“ von 1518 hatte Luther seine Auffassung dargelegt: «Das freie Willensvermögen nach dem Sündenfall ist ein blosser Name, und indem es tut, was in seinen Kräften steht, sündigt es tödlich, [...] weil es gefangen und Knecht der Sünde ist, nicht dass es nichts wäre, sondern dass es nicht frei ist, außer zum Bösen. [...] Von daher sagt der Selige Augustinus [...]: <Das freie Willensvermögen ohne Gnade vermag nichts als zu sündigen.>»²¹ Hinter Luthers Bestreitung des freien Willens steht – wie bei Augustin – die Erbsündenlehre und das Verlangen nach Heilsgewissheit.

Dagegen protestiert Erasmus: Der Mensch sei nicht so verdorben, dass er nichts anderes als sündigen könne. Er sei nicht wie ein Raubtier, das von Natur aus auf seinen Raubtierinstinkt festgelegt sei. Wenn es so wäre – warum würde der Mensch denn dann in der Bibel ständig zum Tun des Guten ermahnt. Das setze doch voraus, dass der Mensch das Gute auch tun könne – und das setze wiederum voraus, dass er auch in der Lage sei, sich für das Tun des Guten zu entscheiden. Der Mensch hat nach Erasmus auch in Glaubensdingen (gegenüber Gott) einen relativ freien Willen. Er kann sich für oder gegen die Sünde, für oder gegen das Heilsangebot Gottes entscheiden. Das sei Teil der Würde, die der Schöpfer seinem Geschöpf verliehen habe. Der Wille ist eine göttliche Gabe, die der Mensch selbsttätig gebraucht.

An diesem Punkt trennten sich die Wege zwischen dem Humanisten Erasmus, der theologisch stärker Thomas von Aquin und den Dominikanern folgte, und den Theologen, die sich vorrangig an Augustin orientierten, allen voran Luther und Calvin. Oekolampad stand in dieser Frage näher bei Luther als bei Erasmus. Er hatte sogar vor, eine Gegenschrift gegen Erasmus zu schreiben. Doch der Rat hielt ihn davon ab. Man fürchtete, das würde weiteres Öl ins Feuer giessen. Aber in Predigten liess Oekolampad durchaus seine Sympathie für die Position Luthers und seine Kritik an Erasmus erkennen. Erasmus reagierte verärgert darauf und beklagte sich

20 Vgl. WA.B 1, Ep. 27, S. 70.

21 W. Härle / J. Schilling / G. Wartenberg (Hg.): Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, Leipzig 2006, Nr. XIII, S. 47.

in einem Brief vom 10. Dezember 1524 an Melanchthon darüber.²² Und dann gab Oekolampad auch noch eine Quellensammlung heraus mit Texten von Augustin, die er für seine Position ins Feld führte, und von weiteren Theologen, die auf seiner Linie lagen.

In der Abendmahlslehre war es nur die selbst auferlegte Treue zur überlieferten Kirchenlehre von der substantiellen Gegenwart Christi in der Eucharistie, die Erasmus davon abhielt, der Auffassung Zwinglis und Oekolampads zuzustimmen, die diese Gegenwart Christi als eine spirituelle verstanden. Wenn nicht die kirchliche Tradition dem entgegenstände, würde auch er im Abendmahl die spirituelle Vergewärtigung Christi sehen.²³ Exegetisch hielt er das durchaus für begründbar und die dafür vorgelegte Argumentation Oekolampads für nachvollziehbar. Weil aber das Zeugnis des Neuen Testaments nicht eindeutig für die eine oder für die andere Position spreche, hält er sich an die Kirchenlehre als die maßgebliche Auslegung der Schrift. Mit der immer weiteren Distanzierung von Oekolampad Ende der 1520er Jahre bekundet er auch nicht mehr Sympathie für dessen Abendmahlsverständnis.

Die Beziehung zwischen Oekolampad und Erasmus war also nicht spannungsfrei, aber doch weitgehend von gegenseitigem Respekt geprägt. Als Oekolampad wegen seiner Kirchenväterübersetzungen (Johannes Chrysostomus) angegriffen wurde, nahm Erasmus ihn in Schutz und arbeitete weiterhin mit ihm zusammen. Gegen die Publikation von Oekolampads Jesaja-Kommentar 1525 bei Cratander erhob Erasmus keinen Einspruch, obwohl dieser Kommentar wesentlich mit dazu beitrug, die geistigen Grundlagen der Basler Reformation zu legen. Je mehr aber Oekolampad die Reformation in Basel vorantrieb, umso weiter zog sich Erasmus von ihm zurück.

Seit Ende 1528 die Spannungen in der Stadt so stark zugenommen hatten, dass Basel am Rande eines Bürgerkriegs stand, und es im Februar 1529 zum Bildersturm kam, die Messe verboten, die Klöster aufgehoben und die Universität geschlossen wurde, verließ Erasmus die Stadt und ging nach Freiburg im Breisgau, das den katholischen Habsburgern unterstand. Turbulenzen wie in Basel und in anderen Städten, die sich der Reformationsbewegung anschlossen, waren dort nicht zu befürchten. Erasmus teilte die Forderung nach einer Reform der Kirche, wollte aber keinen Aufstand und keine Spaltung der Kirche. Den Grobheiten, zu

22 Erasmus: *Opus Epistolarum*, Tom. V, 1522-1524, Oxford 1924, Ep. 1523, S. 593-599.

23 Vgl. D. Wendebourg: *Essen zum Gedächtnis: Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation*, Tübingen 2009, 23-39.

dem sich manche reformeifrige Geistliche hinreissen liessen, stand der Feingeist mit Unverständnis und zuweilen mit Abscheu gegenüber. Auch die Verbindung der kirchenreformatorischen mit sozialrevolutionären Anliegen – und die Art wie diese Verbindung praktiziert wurde – nährte seine Ablehnung.

Als Erasmus Basel verliess und Oekolampad zu einem Abschiedsgespräch einlud, wollte dieser ihn zum Bleiben bewegen. Aber Erasmus war dazu nicht mehr bereit, willens oder fähig. Mit einem Händedruck verabschiedete er sich von Oekolampad.

Am 30. März 1529 schrieb der scheidende Gelehrte an Ludwig Bär: «Hier haben wir Ostern ohne Halleluja hinter uns gebracht, auch ohne ein freudiges Mahl, aber nicht ohne bitteres Gemüse. Es kommt uns vor, als ob wir an den Flüssen Babylons sässen, in einem fremden Lande, wo es keine Freude macht, ein Lied des Herrn zu singen».²⁴ Doch nicht diese österliche Tristesse war der eigentliche Grund, aus dem er Basel verliess. Der eigentliche Grund lag darin, dass er nicht mit der aus den Fugen geratenen Reformationsbewegung identifiziert werden wollte: «Wäre ich in Basel geblieben», schreibt er, «so hätten die Theologen ein lautes Geschrei erhoben, ich billige die dortigen Geschehnisse».²⁵ Am 13. April 1529 reiste er ab.

Doch im Rückblick auf seinen Aufenthalt in Basel schreibt er, diese Stadt sei ihm zu einer zweiten Heimat geworden. «Bevor die Lutherei dorthin kam, war ich sowohl den Predigern als [auch] Rat und Volk willkommen. Sobald man aber erkannte, dass ich niemals dafür zu haben sein würde, mich an den Unruhen zu beteiligen, geschweige denn dabei Führer zu sein, begannen einige niederträchtige und freche Menschen [mich] zu schmähen, Schliesslich haben sie mit Briefen, Karikaturen und Schriften mich angegriffen.»²⁶

1535 kehrte er wieder nach Basel zurück und lebte bis zu seinem Tod im Jahr darauf in einer Wohnung im Haus «Zum Lufft» an der Bäumleingasse (im heutigen Erasmushaus). Sein Freund Johannes Froben war 1527 gestorben und dessen Sohn Hieronymus Froben hatte die Druckerei übernommen. Der Sohn setzte die Gastfreundschaft des Vaters ungebrochen fort und gewährte dem Freund seines Vaters Unterhalt.

24 Brief an Ludwig Bär, verfasst am 30. März 1529. Abgedruckt in: M. Bolliger: Basel im 15. und 16. Jahrhundert (Anm. 14), Nr. H. 3.6.7., S. 39.

25 Brief an Thomas Morus, 5. September 1529. Abgedruckt in: M. Bolliger: Basel im 15. und 16. Jahrhundert (Anm. 14), H.3.6.9. S. 41.

26 Brief an Willibald Pirckheimer, 15. Juli 1529. Abgedruckt in: M. Bolliger: Basel im 15. und 16. Jahrhundert (Anm. 14), H.3.6.8., S. 40.

Am 11. Oktober 1531 kam Zwingli in der Schlacht bei Kappel ums Leben, nur wenige Wochen später, am 24. November des gleichen Jahres, starb Oekolampad in Basel. Erasmus schreibt dazu: «Es ist gut, dass diese beiden Führer umgekommen sind. Wäre ihnen Mars günstig gewesen, so wäre es um uns geschehen.»²⁷

2.2. *Castellio und Sulzer*

Sebastian Castellio lebte eine Generation später als der 1536 verstorbene Erasmus. Die Castellio-Forscherin Barbara Mahlmann-Bauer hat ihn als den kleinen Bruder Erasmus' bezeichnet.²⁸ Es gibt viele Parallelen zwischen der Biographie und dem Denken der beiden Humanisten: Auch Castellio kam hierher, um im Schutz der Basler Liberalität seine humanistischen Studien zu betreiben. Auch er lebte als Gast hier und strebte nie nach dem Bürgerrecht. Auch er wurde im Münster bzw. im Kreuzgang bestattet (wie es für die Professoren der Universität üblich war) – «an sehr ehrender Stelle», wie sein Basler Biograph Jakob Mähly berichtet.²⁹ Auf der Grabplatte wird die «vielfältige Gelehrsamkeit» und der vorbildliche Lebenswandel Castellios gerühmt.

Ende des 16. Jahrhunderts, als sich der Calvinismus in der Basler Kirche durchgesetzt hatte, wurde diese Platte zerstört. Erst heute wieder gibt es durch die 2017 gegründete Castellio-Gesellschaft Bestrebungen, sie wiederherzustellen und ein Replikat an ihrem ursprünglichen Ort zu platzieren. Dieser grossen Humanist und Vorkämpfer der Toleranz erhielt damit den ihm gebührenden Ort in der Erinnerungskultur der Stadt des Humanismus.

Castellio stammte aus Savoyen, ging nach Lyon, floh 1540 von dort nach Strassburg, wo er Calvin kennenlernte. Mit ihm zog er nach Genf. Dort kam es zum Zerwürfnis mit Calvin. Seit 1545 war er als Glaubensflüchtling in Basel – 18 Jahre bis zu seinem Tod. Zuerst hatte er eine Anstellung als Korrektor beim Buchdrucker Johannes Oporin und lebte in grosser Armut. Ab 1553 war er dann Professor für Griechisch an der Universität. Er stand in guten Beziehungen zu einigen angesehenen Bürgern der Stadt: etwa zu Bonifacius Amerbach, der ihm

27 Zitiert nach Huizinga, Erasmus (Anm. 17), S. 192. Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia. Bd 3, Leiden 1703, Nachdruck Hildesheim 1962, Kolumne 1422 B.

28 B. Bauer: Erasmus' kleiner Bruder. Der Theologiekritiker Sebastian Castellio feiert eine Wiederauferstehung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25. 3. 1997, L 27.

29 J.A. Mähly: Sebastian Castellio. Ein biographischer Versuch nach den Quellen. Basel 1862, 79 (https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10062297_00083.html, 01.09.2020).

die Erziehung seines Sohnes anvertraute, oder zu Simon Sulzer, dem Antistes der Basler Kirche, der Pate eines der Kinder war.

Sein Kampf für religiöse Toleranz wurde durch die Verbrennung Michael Servets 1553 in Genf ausgelöst. Servet hatte die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes in Frage gestellt und war von Calvin dafür angeklagt worden. Castellio machte Calvin für die Hinrichtung verantwortlich und trat seither als scharfer Kritiker Calvins auf. Das war zu dieser Zeit nicht ohne Risiko. Mehrfach forderte Calvin den Rat der Stadt Basel auf, gegen Castellio vorzugehen. Es kam auch zu Untersuchungen durch die Zensurbehörde des Rates und zu Verhören, aber nicht zu einer Verurteilung. Allerdings konnten Castellios Schriften zum grossen Teil nicht gedruckt werden. 1563 wurde erneut eine Anklage gegen ihn erhoben. Jetzt wurde es ernst für ihn. Doch bevor es zum Verfahren kam, starb Castellio.

Dass er in Basel nicht massiver verfolgt wurde, ist nicht zuletzt Simon Sulzer zu verdanken, dem Antistes der Basler Kirche zu dieser Zeit. Calvin und Bullinger hatten sich auch an ihn gewandt und ihn ersucht, sich von Castellio zu distanzieren und ihm Einhalt zu gebieten. Doch Sulzer liess sich nicht darauf ein und schützte seinen Freund.

Der 1508 geborene Sulzer hatte nach seinem Studium in Bern, Luzern, Strassburg und Basel ab 1533 als Lehrer in Bern gearbeitet, wurde dann als Theologieprofessor an die hohe Schule berufen und stieg zum Münsterpfarrer in Bern auf. 1538 besuchte er Luther in Wittenberg, dessen Theologie er sich 1536 zugewandt hatte. 1548 wurde er aus Bern vertrieben, weil er Reformen im Sinne Luthers durchführen wollte, womit er sich im Berner Sakramentsstreit auf die Seite der an Strassburg orientierten Theologen stellte. 1549 kam er nach Basel, wo sein ehemaliger Lehrer Oswald Myconius das Amt des Antistes innehatte. 1550 bekam er eine Anstellung als Pfarrer an der Basler Peterskirche und 1552 als Nachfolger von Sebastian Münster die Professur für Hebräisch. Im gleichen Jahr wurde er Rektor der Universität, ein Amt, das er vier Mal bekleidete. Von 1553 bis zu seinem Tod im Jahre 1585 war er als Antistes am Basler Münster tätig und wirkte zugleich als Superintendent in Rötteln. Auch hier orientierte er sich theologisch und kirchenpolitisch eher zu den Lutheranern im Norden als zu Calvin in Genf hin. Die Basler Kirche sollte eine Brücke zwischen den Schweizer Reformationsbewegungen und den deutschen Lutheranern bilden. Für diesen Kurs fand er in Basel Unterstützung, allerdings weniger bei den Geistlichen und mehr beim Rat und bei den Handel treibenden Kaufleuten, die aus politischen und ökonomischen Interessen die Beziehungen in den oberdeutschen Raum zu

den süddeutschen Reichständen pflegen wollten. Schon Myconius, der Vorgänger von Sulzer, hatte diesen Kurs eingeschlagen. Das führte zu einer Entfremdung Basels von den anderen Schweizer Reformierten. Dies zeigt sich etwa daran, dass Calvin und Bullinger die Basler Kirche nicht hinzuzogen, als 1549 der Consensus Tigurinus³⁰, die Einigung über die Abendmahlslehre ausgehandelt wurde. Sulzer tendiert auch in dieser Frage eher zu einer lutherischen Auffassung.

Mit der Distanzierung von der Genfer Reformation und von Calvins Theologie zog Sulzer dessen Unwillen auf sich. 1566 verweigerte Basel sogar die Zustimmung zum Zweiten Helvetischen Bekenntnis. Sulzer sah in diesem Bekenntnis die Gefahr, dass die Spaltung zwischen den Schweizer Reformierten und Lutheranern im Deutschen Reich weiter vertieft werden könnte. Er setzte sich auch dafür ein, dass die Glaubensflüchtlinge in Basel nicht verfolgt und vertrieben wurden. Und so ging vom Münster in dieser Zeit eine Wirkung aus, die religiösen Dissidenten und Freidenkern einen Schutzraum bot und weitere anzog.

In einem Gutachten äusserte sich Sulzer zurückhaltend zum Fall Servet. Er empfahl, auf eine Sinnesänderung Servets zu dringen und von einer Hinrichtung abzusehen. Nachdem diese Hinrichtung aber doch vollzogen worden war, machte er Calvin dafür verantwortlich. Andererseits zeigte er Verständnis für dessen theologische Rechtfertigung des Kampfes gegen die Häresie und den Häretiker.³¹ Häretiker dürften durchaus bekämpft werden, aber nicht auf diese Weise. Andere Basler Geistliche und Gelehrte gingen viel härter mit Calvin ins Gericht. Der schärfste Kritiker war Castellio.

In der Auseinandersetzung Castellios mit Calvin ging es nicht nur um die Behandlung von Häretikern, sondern auch um die Prädestinationslehre und damit im Grund um das Gottes- und Menschenbild. Calvin hatte im Anschluss an Augustin gelehrt, dass Gott vor aller Zeit aus unbegreiflicher Gnade einzelne Menschen aus der Masse der Verdammten gerettet und damit zum Heil vorherbestimmt (prädestiniert) habe. Dagegen erhob Castellio Einspruch. Inhaltlich steht diese Kritik an der Prädestinationslehre der theologischen Position des Erasmus nahe.

Im Blick auf das *Gottesverständnis* argumentiert Castellio: Es kann nicht sein, dass der gütige Gott, von dem im Neuen Testament Zeugnis gegeben wird, Men-

30 Zur «Zürcher Übereinkunft» vgl. E. Campi: Consensus Tigurinus. Werden, Wertung und Wirkung, in: ders. und R. Reich (Hg.): Consensus Tigurinus. Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl, Zürich 2009, S. 9-42.

31 Dargelegt in der 1554 erschienenen «Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani».

schen schon vor ihrer Geburt zum ewigen Heil und damit die Nicht-Erwählten zur ewigen Verdammnis bestimmt. Es ist nicht denkbar, dass er einen grossen Teil seiner eigenen Geschöpfe ohne deren Verschulden in den ewigen Tod gehen lässt. Selbst wenn die Menschennatur von der Ursünde korrumpiert ist, so ist doch Christus für alle gestorben, um sie mit Gott zu versöhnen. Es würde das Heilswerk Christi entwerten, wenn schon vor aller Zeit feststünde, wer an diesem Heil Anteil bekommt und wer nicht. Gott würde sich selbst widersprechen, wenn er einerseits das Heil aller will (I. Tim 2,4), andererseits Menschen zum Unheil verdammt, wenn er also seinen eigenen universalen Heilswillen unterläuft.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Abschnitt aus einem von Castellio verfassten fiktiven Dialog, der den Titel *De praedestinatione* trägt.³² Darin lässt Castellio den einen Dialogpartner fragen: «Würdest Du einen Sohn zeugen wollen, um ihn dem Galgen zu überantworten?» Der Angesprochene antwortet: «Gewiss nicht. Nicht einmal ein Tier wäre so grausam, sein Junges für den Tod zu zeugen.» Der Dialogpartner, in dem Castellio selbst spricht, legt nach: «Dann ist es aber eine Kühnheit, Gott etwas zuzuschreiben, das man nicht einmal einem Tier zuschreiben kann. Wenn Du, der Du schlecht bist, dennoch keinen Sohn für den Tod zeugen willst, kann man noch viel weniger glauben, dass *Gott* irgendwelche Menschen geschaffen hat, um sie ewigen Qualen auszuliefern.»

Der Dialog ist auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen im Blick auf die Prädestination bezogen. Man kann aber auch eine Infragestellung der christlichen Kreuzestheologie heraushören. Hat Gott seinen «Sohn» Jesus Christus gesandt, um ihn töten zu lassen? Die Güte Gottes steht auf dem Spiel. Aufgrund der Güte Gottes seien alle Menschen zu einem seligen Leben bestimmt. Aber nicht alle Menschen ergreifen diese Möglichkeit. Doch daran ist nicht Gott schuld, sondern der Mensch.

Im Blick auf das *Menschenverständnis* argumentiert Castellio analog: Alle Menschen sind gleich vor Gott. Gottes Gnade gilt allen. Deshalb haben sie alle die Möglichkeit, das Heil zu erlangen. Wie Erasmus betont auch Castellio, dass der Mensch im Blick auf die Gottesbeziehung, d.h. im Tun des Gottwohlgefälligen und in der Annahme des Glaubens einen relativ freien Willen habe. Der

32 «Dialogi de praedestinatione», p. 17 (1578) / p. 13 (1613). Zitiert nach: H.R. Guggisberg: Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997, 242.

Mensch kann dem Ruf Gottes folgen und den Willen Gottes tun. Er kann sich aber auch dem Ruf Gottes verweigern und gegen den Willen Gottes handeln. Nur so ist die Sünde zu erklären. Gott will die Sünde nicht. Sie entsteht durch menschlichen Ungehorsam. Wer zugrunde geht, hat dies der eigenen Schuld zuzuschreiben, nicht der Vorherbestimmung durch Gott.

Wenn man hingegen davon ausgeht, dass die Menschennatur durch und durch sündig ist, sodass der Mensch gar nicht anders kann als zu sündigen, dann erklärt man Gott zum Urheber der Sünde und des Bösen. Das ist der Hauptvorwurf, den Castellio gegen Calvin erbebt. Es geht in der Auseinandersetzung Castellios mit Calvin also um die Lehre von der Ur- bzw. Erbsünde und im Zusammenhang damit um die theologische Anthropologie. Und es geht um die Lehre von der Prädestination und im Zusammenhang damit um das Gottesverständnis.

In der Betonung der relativen Entscheidungsfreiheit des Menschen auch in Glaubensdingen bringt sich eine zentrale Überzeugung des christlichen Humanismus im 16. Jahrhundert zum Ausdruck. Auch für Castellio stand fest, dass Menschen für ihre Sünden von Gott bestraft werden – bis hin zur ewigen Verdammnis. Er konnte aber nicht akzeptieren, dass dieses Urteil ohne jede Schuld des Menschen von Ewigkeit her über ihn gefällt wird. Wenn der Mensch gar nicht anders kann, als zu sündigen, weil er von Natur aus Sünder ist, ist er für seine Sünden nicht verantwortlich zu machen und entsprechend zu bestrafen.

Aus der Betonung der Selbstverantwortung des Menschen erklärt sich Castellios Protest gegen die Verfolgung von Häretikern – erst recht gegen die Vollstreckung des Todesurteils an ihnen. Gott wolle, dass Irrende belehrt, nicht aber getötet werden. Und eine solche Belehrung ist möglich. Hier zeigt sich der christlich-humanistische Pädagoge. Zu Castellios Menschenbild gehört eine Hochschätzung der Vernunft, die Luther als Hure bezeichnet hatte. Für ihn ist die Vernunft die «Tochter Gottes».³³

Das Menschenbild Luthers und auch Calvins erscheint uns heute als rückwärtsgewandt und antiquiert, demgegenüber uns das Menschenbild der Humanisten modern anmutet. Damals aber wurde es von vielen anders empfunden. Der reformatorische Radikalismus schien die ursprüngliche Glaubensstrenge wieder

33 S. Castellio: Die Kunst des Zweifels und Glaubens, des Nichtwissens und Wissens = *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*. Aus dem Lateinischen übersetzt von W. Stingl; eingeführt und kommentiert von H.-J. Pagel; hg.v. W.F. Stammer, Essen 2015, I, 25.

herzustellen. So erklärt sich seine Attraktivität. Auch Sulzer stand dieser Position nahe. Das humanistische Menschenbild schien nicht wenigen Zeitgenossen zu sehr mit der Papstkirche und der scholastischen Theologie des Mittelalters verbunden zu sein.

3. Bilanz

Die Beziehungen zwischen den humanistischen Gelehrten und den Geistlichen am Münster waren zwar von einzelnen Auseinandersetzungen gekennzeichnet, aber insgesamt doch relativ ungetrübt und sogar recht freundschaftlich, trotz theologischer und philosophischer Differenzen. Erasmus floh zwar vor den Wirren der Reformation 1529, wobei man sich fragen mag, ob diese mehr den radikalen Verfechtern der Reformation unter den Geistlichen und ihren Anhängern anzulasten sind als dem Antistes. Die reformatorischen bzw. reformierten Antistites waren dem Humanismus gegenüber aufgeschlossen. Oekolampad war ein Vollblut-Humanist, Myconius hatte immerhin intensive Kontakte zu Humanisten. Einzig bei Sulzer, der eher an Luther orientiert war, ist eine humanistische Prägung nicht so deutlich erkennbar. Doch auch er stellt sich schützend vor Castellio. Und umgekehrt war der Humanismus in Basel im Wesentlichen ein christlicher, moderat kirchenkritischer, an philosophisch-theologischen Fragen interessierter. Auch Erasmus wollte zum wahren Christentum zurückkehren und die Kirche reinigen. Das aber soll mit Bedacht und ohne Zerstörungswut geschehen. Vor allem soll die Kirche nicht gespalten werden. Kirchenreform ja, aber im Sinne einer Erneuerung der alten Kirche, nicht im Sinne der Abspaltung einer neuen Kirche.

Erasmus und Castellio strebten nach einem vernünftigen, ethisch ausgerichteten und auf die Lebenspraxis bezogenen Glauben, der nicht im Widerspruch zu ihrem Bildungsideal stand, sondern von diesem her neue Impulse bekommen sollte, vor allem im Blick auf die Wiederentdeckung der ursprünglichen Glaubenszeugnisse. Damit kündigt sich in ihnen eine neue Zeit an, die erst in der Aufklärung zur Blüte kommen sollte: die Neuzeit.

Abstract

Nach einem Blick auf die Geschichte des Begriffs Humanismus beschäftigt sich dieser Beitrag mit den Kontaktzonen zwischen der humanistischen Gelehrtenkultur in Basel und leitenden Geistlichen der Basler Kirche («Antistites») in der Reformationszeit und darüber hinaus bis 1586. Dabei werden besonders die Beziehungen zwischen Erasmus und Oekolampad, sowie – eine Generation später – zwischen Castellio und Sulzer betrachtet. Durch die Entwicklung des Reformationsprozesses, vor allem aber durch die Auseinandersetzungen von Erasmus mit Luther und von Castellio mit Calvin wurden zwar Spannungen in diese Beziehungen getragen, insgesamt waren diese Beziehungen aber eher von gegenseitiger Aufgeschlossenheit gekennzeichnet. Denn die Geistlichen waren selbst dem Humanismus zugetan und die Humanisten theologisch interessiert.

After examining the history of the concept of humanism, this contribution is concerned with the intersections between the humanist elite in Basel and the leading clergy of the Basel church («Antistites») in the time of the reformation and up to 1586. In particular, the relationship between Erasmus and Oekolampad, and the one a generation later between Castellio and Sulzer are considered. Even though the establishment of the Reformed church and the tensions it brought about between Erasmus and Luther, and between Castellio and Calvin, challenged these relations. They were characterized in general by a reciprocal openness, for the clergy was turned towards humanism and the humanists were interested in theology.

Reinhold Bernhardt, Basel