

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 2

Artikel: Kirchengeschichte als Ketzergeschichte : die Hinrichtung Michael Servets in Genf vor 450 Jahren und die Anfänge der neueren kirchlichen Historiographie im 18. Jahrhundert
Autor: Ludwig, Frieder
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877918>

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: 29.03.2025

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

Kirchengeschichte als Ketzergeschichte

Die Hinrichtung Michael Servets in Genf vor 450 Jahren und die Anfänge der neueren kirchlichen Historiographie im 18. Jahrhundert

1. Einleitung: Die moderne Toleranzdebatte und der «Ketzerverprozess» von 1553

Das deutende Verstehen historischer Entwicklungen ist nach Johann Gustav Droysen (1804-84) die Aufgabe des Historikers. Dass damit dessen Zeitbindung zum Erkenntnis prägenden Faktum wird, ist eine Voraussetzung historiographischen Arbeitens, die nur durch ihre Reflexion zu bewältigen ist. Denn der Erkenntnishorizont jeder Generation führt zu immer neuen Nuancen des vermeintlich vollständig rekonstruierbaren historischen Prozesses. Max Weber hat dies schon in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts so beschrieben, dass der Historiker aus dem Chaos der Geschichte stets das aussuchen müsse, was ihm aus dem Blickwinkel seiner Zeit als objektiv bedeutsam erscheine.¹

Wenn man nun die heute wohl gängigste Methode wählt, um festzustellen, was als wichtig und bedeutsam wahrgenommen wird, nämlich die Untersuchung im Internet mittels einer Suchmaschine wie Google, kommt man zu dem bemerkenswerten Ergebnis, dass die Eingabe «heresy» etwa 247.000 Eintragungen hervorbringt, während es «protestantism» nur auf 106.000 Treffer bringt und «lutheranism» mit 15.800 Nennungen weit abgeschlagen ist. (Um das Bild etwas zu relativieren: Dagegen stehen 326.000 Eintragungen unter «Catholicism» und 2.330.000 unter «Christianity».) Die grosse Trefferzahl für «heresy» lässt sich zwar teilweise damit erklären, dass es eine anscheinend bekannte Musikgruppe des gleichen Namens gibt, doch erweist dies nur einmal mehr die Popularität des Begriffs, denn offensichtlich finden sich keine über den Rahmen lokaler Kirchenchöre hinausreichende Gruppen mit dem Namen «The Protestants» oder «The Lutherans» oder so ähnlich. «Ketzer» sind «in» – in der Werbung, aber auch innerhalb der Gemeinden und kirchlicher Kreise. Sie haben deshalb so grosse Bedeutung, weil sie das Bedürfnis nach individuell geformter Religion zu befriedigen und damit im Gegensatz zu den Kirchen, die mit starren Dogmen und Unverständnis gegenüber Andersdenkenden assoziiert werden, zu stehen scheinen. Peter L. Berger hat im Hinblick auf unsere Gegenwart sogar von einem «Zwang zur Häresie» gesprochen, da es heute keine Welt religiöser Sicherheit mehr gibt und

¹ L. Schorn-Schütte, Die Reformation. Vorgeschichte–Verlauf–Wirkung, München 1996, 1.

die Modernität eine neue Situation schafft, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird. Während die Häresie für den prämodernen Menschen eine Möglichkeit darstellt, für gewöhnlich eine fernabgelegene, wird sie, so Berger, für den modernen Menschen zur Notwendigkeit.²

Auch deshalb wird den Häretikern der Vergangenheit Interesse entgegengebracht. Am anderen Ende des Spektrums kommt diejenige Institution ins Blickfeld, die die Möglichkeit des Aussuchens und Auswählens in der Vergangenheit eher verhindert hat: nämlich die Kirche – oder die Kirchen. So wurde in einem am 11. April 2001 in der *Zeit* publizierten Artikel mit dem Titel «Durch göttliche Güte erwürgt» festgestellt, dass in Europa bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts von Toleranz nur sehr eingeschränkt die Rede sein konnte und dass die Forderung nach Glaubensfreiheit bis weit in die Epoche der Aufklärung hinein oft auf taube Ohren stieß – und zwar sowohl in altgläubigen wie auch von der Reformation geprägten Gebieten.

In der Tat wurden auch im Protestantismus abweichende Meinungen als häretisch klassifiziert. Schon im ersten Artikel der *Confessio Augustana* werden so die altkirchlichen Häresien, die der Lehre vom dreieinigen Gott widersprechen, verworfen. Dennoch gibt es wesentliche Unterschiede: Die Reformatoren beurteilten die Entwicklungen seit dem 5. Jahrhundert und insbesondere seit dem 12. Jahrhundert schon deshalb anders, weil sie selbst von katholischer Seite in eine Linie mit den häretischen Bewegungen des Mittelalters gestellt wurden. Zu einer Neubewertung kam es auch deshalb, da ja nun der römisch-katholischen Kirche eine Fehlentwicklung vorgeworfen wurde, die auch in den rechtlichen Grundlagen der Ketzerverfolgung zum Ausdruck kam. Mit dem «Happening am Elstertor», der Verbrennung des Corpus Juris Canonici am 10. Dezember 1520 in Wittenberg verabschiedete sich Martin Luther von diesen Grundlagen.³ In seinen Stellungnahmen der nächsten Jahre finden sich klare Worte zur Duldung Andersdenkender; ein Eingreifen der Obrigkeit gegen diese hielt Luther nur im Falle der Gefährdung der öffentlichen Ordnung für notwendig.⁴

Freilich wurde diese offene Haltung nicht durchgehalten. Zum einen verzichteten die evangelischen Juristen keineswegs auf das kanonische Recht, jedenfalls solange es nicht den eigenen Glaubensüberzeugungen widersprach.

² P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, 1980, 40f.

³ Vgl. W.W. Trusen, *Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens*, in: S.S. Menchi (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, 1-20 (11).

⁴ In dem «Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist» (1524) schrieb Luther über die Schwärmer: «Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen ... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen.» Für weitere Belege vgl. H. Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1966, 262-291.

Viele der alten Normen blieben auch in protestantischen Territorien weiterhin gültig. Zum anderen weitete sich für die Wittenberger Reformatoren nach den Erfahrungen des Bauernkriegs und den Auseinandersetzungen mit dem «linken Flügel der Reformation» der Raum dessen, was sie als Gefährdung der Obrigkeit betrachteten, immer mehr aus. So forderte etwa Philipp Melanchthon die Verfolgung und notfalls die Hinrichtung der Täufer.⁵

Es war jedoch Calvin, der unter den Reformatoren der Stellung der mittelalterlichen Kirche zur Frage der Häresie am nächsten stand. Die von ihm mitverantwortete Verbrennung des Michael Servets auf dem Marktplatz in Genf am 27. Oktober 1553 markiert das Ende des wohl aufsehenerregendsten Ketzerprozesses auf protestantischer Seite. Da Calvins unnachgiebiges Vorgehen von seinem ehemaligen Mitarbeiter Sebastian Castellio von Basel aus kritisiert wurde, kam es zu einer grundlegenden Auseinandersetzung um die Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen innerhalb des Protestantismus, die später immer wieder aufgegriffen und verarbeitet wurde. So hat Stefan Zweig in seinem 1938 veröffentlichten Werk *Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin* die Verbrennung Servets als «welthistorischen Schritt» und «Entehrung der Reformation» bezeichnet.⁶ Auch Hubert Schleichert hat in seiner «Anleitung zum subversiven Denken» mit dem Titel *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren* Calvin zitiert, um das «Prinzip des religiösen Fanatismus» zu belegen, und in dem Kapitel «Die Abwehr des Fanatismus» auf Castellio zurückgegriffen.⁷

Der Fall Servet wurde freilich nicht erst im 20. Jahrhundert neu entdeckt. Schon die Aufklärer wussten um die Bedeutung des Genfer Ketzerprozesses. So hat in Frankreich Voltaire die «Intoleranz des Protestantismus» an diesem Beispiel zu belegen versucht und mit seiner Bemerkung, der verfolgte Castellio sei der grössere Gelehrte gewesen als der ihn verfolgende Calvin, eine kleine Streitschriftenkontroverse heraufbeschworen.⁸ In Deutschland bedauerte Leibniz «das traurige Schicksal des Mannes» und brachte seine Entrüstung über die Henker zum Ausdruck.⁹ Später verwies Lessing darauf, dass

⁵ Vgl. R. Schwarz, Luther, Göttingen 1986, 186-190.

⁶ S. Zweig, *Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin*, 1938, 1979, 122: «Mit einem Riss zerreisst er das von der Reformation erkämpfte Recht der ›Freiheit des Christenmenschen‹, mit einem Sprunge holt er die katholische Kirche ein, die zu ihrer Ehre immerhin mehr als tausend Jahre gezögert hatte, ehe sie einen Menschen wegen eigenwilliger Auslegung in christlichen Glaubensdingen lebendig verbrannte.»

⁷ H. Schleichert, *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren. Anleitung zum subversiven Denken*, München 1998, 69.80f.

⁸ *Oeuvres complètes de Voltaire, nouvelle édition*, Paris 1877ff., Bd. 12, 306, vgl. H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung*, Basel/Stuttgart 1956, 171; H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563*, Göttingen 1997, 301.

⁹ Leibniz an Mosheim, 1716, zitiert in M. Mulsow, Einleitung, zu: Johann Lorenz von Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Zweiter Band,

bereits sehr viel über Servet geschrieben worden sei, und legte seinen Lesern daher Materialien zu dem Fall eines anderen des Antitrinitarismus Verdächtigen, dem in Heidelberg wirkenden Sebastian Neuser, vor.¹⁰

Die mit dem Hinweis auf den Fall Servet begründete Überzeugung, dass es im Protestantismus ebenso wie im Katholizismus Intoleranz und Fehlentwicklungen gegeben habe, schlug sich auch in der klassischen Literatur nieder. Johann Wolfgang von Goethe bezeichnete in den *Zahmen Xenien* die ganze Kirchengeschichte als «Mischmasch von Irrtum und Gewalt», und in dem frühen Fragment vom *Ewigen Juden* muss die Christenheit die Frage des auf die Erde gekommenen Menschensohnes beantworten: «Es waren, die den Vater auch gekannt. Wo sind denn die?» (Die Antwort lautet:) – «Eh man hat sie verbrannt». Für Goethe lag der Hauptfehler der kirchengeschichtlichen Entwicklung darin, dass gleich an ihrem Anfang Sekten und Parteiungen entstanden.¹¹

Eine solche kritisch-distanzierte Sicht der Kirchengeschichte war auch aufgrund von Entwicklungen innerhalb der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung möglich geworden. So war Goethe, wie zu zeigen sein wird, in seinem Urteil massgeblich von der Kirchengeschichtsschreibung des Radikalpietisten Gottfried Arnold geprägt. Leibniz äusserte sich zum Fall Servet in einem Brief an Johann Lorenz von Mosheim, den Begründer der modernen kirchlichen Historiographie. Voraussetzung für die Stellungnahme Voltaires waren die historischen Studien des von der Reformierten Kirche zum Anglikanismus übergetretenen Michel de la Roche. Der Genfer Ketzerprozess beeinflusste die kirchliche Historiographie nachhaltig. Am «Fall Servet» lässt sich somit die Entwicklung zu einem modernen Verständnis der Kirchengeschichte, das durch Auswahl und eigenes unabhängiges Urteil gekennzeichnet ist, exemplarisch darlegen. Im Folgenden sollen nun zunächst die Vorgänge im 16. Jahrhundert skizziert werden, um dann deren Verarbeitung in der Kirchengeschichtsschreibung des späten 17. und des 18. Jahrhunderts am Beispiel Arnolds, Hottingers, Mosheims – mit einem Seitenblick auf La Roche – und Semlers vorzustellen.

2. Der Fall Servet und die Anfänge der Debatte im 16. Jahrhundert

Wie den Reformatoren ging es dem 1511 in Villanueva in der spanischen Provinz Huesca geborenen Michael Servet darum, die wesentlichen Inhalte

1999, 6.

¹⁰ G.E. Lessing, Von Adam Neussern, einige authentische Nachrichten, in: G.E. Lessing, Werke und Briefe, Bd. 8 (Werke 1774-1778), 1989, 17-114 (insb. 114).

¹¹ Vgl. dazu P. Meinhold, Der junge Goethe und die Geschichte des Christentums, Saeculum, Band 1, Jahrgang 1950, 196-227.

des frühen Christentums wiederzuentdecken. Im Unterschied zu diesen stellte er dabei freilich auch die dogmatischen Grundsatzentscheidungen der altkirchlichen Konzilien in Frage. Problematisch erschien ihm insbesondere die auf dem Konzil von Nicäa 325 verabschiedete Lehre von der Trinität. Er war hier nicht bereit, der Ansicht Augustins zu folgen, dass der Lehrsatz nicht ohne Offenbarung hätte formuliert werden können und in der Heiligen Schrift implizit enthalten sei.

In seinem ersten Werk *De Trinitatis Erroribus Libri Septem*, das er als gerade 20jähriger 1531 vorlegte, stellte er fest: «Nicht ein einziges Wort ist in der ganzen Bibel über die Dreieinigkeit zu finden, weder über die Personen noch über das Wesen oder die Einheit der Substanz, noch über die eine Natur der verschiedenen Personen, noch über sonst etwas von den Fäseleien und Klügeleien jener.»¹² Seine Ablehnung der in Nicäa formulierten Trinitätslehre begründete Servet auch mit Verweisen auf Schriften der Kirchenväter vor 325. Eine besondere Rolle kam dabei Tertullian zu, dessen Werken 1528 von Beatus Rhenanus herausgegeben worden waren. Tertullian gebrauchte zwar das Wort «trinitas», betrachtete dabei jedoch den Sohn nicht als ewig, sondern als dem Vater untergeordnet. Diese Anschauung übernahm Servet.¹³

Nachdem *De Trinitatis Erroribus* in Basel, wo sich Servet seit Juli 1530 aufhielt, von Oekolampad und in Straßburg von Bucer abgelehnt wurde, modifizierte Servet seine Thesen in seinem zweiten Buch, den 1532 publizierten *Dialogorum de Trinitate libri dua, de justicia regni Christi* etwas, blieb aber im Kern bei seiner Anschauung. Als in Spanien die Inquisition auf ihn aufmerksam wurde, hielt sich Michel Servet unter dem Pseudonym Michel de Ville-neuve in Frankreich auf – zunächst in Paris, dann in Lyon, Charlieu und Vienne. Hier gab er eine neue Edition der Geographie des Claudius Ptolemäus sowie eine mit eigenen Anmerkungen versehene Bibel heraus. Daneben widmete er sich der Medizin und wurde 1541 zum Doktor promoviert. Auf diesem Gebiet brachte er es bald zu einigem Ansehen; Servet gilt als Wiederentdecker des kleinen Blutkreislaufs durch die Lunge.

Gleichzeitig setzte er seine theologische Arbeit fort. In den späten 1540er Jahren entstand sein «Christianisme Restitutio», das 1553 schliesslich veröffentlicht wurde. Darin entwickelte Servet seine Gedanken weiter. So begründete er seine Verneinung der Präexistenz des Sohnes aus der Lehre von den Formen. «Das Wort ist die Form. Es bestand schon vorher und war beim Va-

¹² M. Servet, *De Trinitatis Erroribus Libri Septem*, Hagenau 1531, 32a, zitiert in R.H. Bainton, *Michael Servet 1511-1533*, Gütersloh 1960, 22. Das Werk Baintons, auf dem diese Zusammenfassung basiert, ist immer noch grundlegend für alle Servet-Studien. Vgl. daneben auch J. Friedman, *Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy*, Genf 1978.

¹³ Tertullian, *Adv. Praxean*, vgl. James Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, 1928, Bainton a.a.O. 33; vgl. M. Servet, *De Trinitatis Erroribus Libri Septem*, 81b-82°, vgl. Bainton, 38.

ter. Das Fleisch ist Materie. Der Sohn als die Verbindung von beidem konnte zwangsläufig nicht vor der Vereinigung vorhanden sein, obgleich man hinsichtlich der Form von einer Präexistenz des Sohnes sprechen kann.»¹⁴

Servet war überzeugt, dass eine Verständigung mit der Genfer Reformation möglich sein müsse; so trat er mit Calvin in Briefverkehr und sandte ihm auch das Manuskript der *Restitutio*; dieser liess ihm darauf seine *Institutio* zukommen, die er aber bald darauf von Servet mit Kommentaren und Verbesserungsvorschlägen versehen zurückerhielt.¹⁵ Calvin sandte das Manuskript der *Restitutio* nicht zurück, aber Servet, der Abschriften besass, konnte das Werk dennoch fertig stellen und in Lyon veröffentlichen; ihm wurden die dreissig Briefe an Calvin und eine «Apologie an Melanchthon» beigelegt. Nach der Publikation wurde das Incognito Servets durch einen Freund Calvins, Guillaume Trie, gelüftet; Calvin selbst stellte der römisch-katholischen Inquisition belastende Materialien zur Verfügung. Servet wurde am 5. April 1553 verhaftet. Es gelang ihm jedoch, zu entkommen. Auf der Flucht begab er sich aus nicht völlig geklärten Gründen nach Genf, wo er am 13. August bei einem Gottesdienst erkannt wurde. Calvin liess ihn durch den Magistrat verhaften.¹⁶

Den Auftakt des Prozesses bildeten einige Verhöre, denen unter anderem die von Calvin vorgebrachten Beschuldigungen zugrunde lagen. Die 39 Anklagepunkte behandeln das bisherige Leben und die Veröffentlichungen des Angeklagten, seine Lehre, besonders den Pantheismus, die Trinität, die Unsterblichkeit und die Taufe, ferner seine Beleidigungen Melanchthons und der Genfer Kirche. In der nächsten Phase wurde der Prozess zu einer direkten Auseinandersetzung zwischen Calvin und Servet, der nun mehrere Bittschriften an den Rat richtete. Darauf wurden andere Schweizer Städte um ihre Gutachten gebeten; ihre Antworten wurden dem Rat unterbreitet. Anschliessend beriet das Gericht und fällte das Todesurteil.

Schnell wurde Kritik an dem Todesurteil und der Verbrennung Servets laut. Schon während des Prozesses waren Nachrichten über das zu befürchtende Urteil – u.a. durch den italienischen Rechtsgelehrten Matteo Gribaldi – nach Basel gelangt.¹⁷ Bald nach dem Vollzug der Todesstrafe erschien in Basel eine *Historia de morte Serveti*, die die Genfer Vorgänge zusammenfasste und die im Schlussteil die Hinrichtung als «scandalum scandalorum» bezeichnet. Die Tötung widerspreche schon aufgrund des Gleichnisses vom Un-

¹⁴ M. Servet, *Christianisme Restitutio*, Lyon 1553, 267, vgl. Bainton a.a.O. 90.

¹⁵ *Calvini Opera* VIII, 482; 748, 37, vgl. Bainton a.a.O. 95.

¹⁶ Calvin übernahm dafür die Verantwortung: *Calvini Opera* VIII, 461, 479, 726; XIV, 615; vgl. Bainton, 110.

¹⁷ Ein guter Überblick über die Debatten, die dem Feuertod Servets folgten, findet sich in H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 80ff.

kraut unter dem Weizen dem Willen Gottes. Wenn Calvins Lehre von der Prädestination und Gnadenwahl wahr sei, so wird weiter ausgeführt, hätte Calvin nie befürchten müssen, Servet hätte jemanden, der auserwählt sei, vom wahren Glauben abbringen können.¹⁸

Nur kurze Zeit später, nämlich im Dezember 1553, legte Calvin seine *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani* vor, die im Februar 1554 gedruckt wurde. Hierin stellte er die Frage, wie die Religion noch bestehen könne und die wahre Kirche noch erkennbar sei, wenn die Lehre der Frömmigkeit, die «pietas doctrina» unsicher und zweifelhaft werde.¹⁹ Es dürfe zwar niemand grundsätzlich zum Glauben gezwungen werden, aber der Bestand der Kirche müsse geschützt werden, und hier sei die Obrigkeit in der Pflicht. Der Staat dürfe den Gottlosen nicht die Freiheit geben, mit der Lehre Christi ihren Mutwillen zu treiben, damit die Schwachen, die er kraft göttlichen Befehls zu schützen hat, nicht ins Verderben gerissen werden.²⁰ Es dauerte nicht lange, bis Gegenstimmen laut wurden. Das Werk *De haereticis an sint persequendi*, das der nun in Basel lebende ehemalige Mitarbeiter Calvins Sebastian Castellio 1554 unter dem Pseudonym Martinus Bellius publizierte, enthielt eine Sammlung von Texten, welche die Todesstrafe für Häretiker ablehnen. Castellio zog dabei ebenso frühchristliche Autoren heran wie Verfasser des 16. Jahrhunderts, wobei sogar Calvin selbst zu Wort kam, der in der ersten Auflage der *Institutio* Milde gegen Exkommunizierte sowie gegen Türken und Sarazenen gefordert hatte.²¹ Zentral an der Schrift ist das Vorwort, in dem «Martin Bellius» zwar einerseits seine Abscheu vor Häretikern zum Ausdruck bringt – «Odi ego haereticos» –, aber gleichzeitig die Überzeugung vertritt, dass man Häretiker nicht töten dürfe. Es bestehe nämlich die Gefahr, dass jemand als Häretiker betrachtet werde, der es nicht ist, oder dass man einen (tatsächlichen) Häretiker härter bestrafe, als es die «Christiana disciplina» verlangt. Bellius bzw. Castellio konnte sich auf Sebastian Franck beziehen, der schon 1531 den Gedanken geäußert hatte, dass man einen Menschen nicht der Häresie anklagen dürfe, weil er einen anderen Glauben habe.²² Das Vorgehen gegen die Häretiker in der Gegenwart kontrastierte er mit der «Sanftmut Christi». Die theologischen Streitigkeiten erschienen Castellio als Bagatellen.

Etwas später legte Castellio ein zweites Werk vor, in dem er sich ganz direkt mit Calvins *Defensio orthodoxae fidei* auseinandersetzte, nämlich die Streitschrift *Contra libellum Calvinii, in quo ostendere conatur haereticos gladii*

¹⁸ Vgl. U. Platz, Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556, Basel/Stuttgart 1974, 120ff., Guggisberg a.a.O. 84.

¹⁹ Calvin Opera 8, 453-644, (464), vgl. Guggisberg a.a.O. 86.

²⁰ Calvin Opera 8, 470, vgl. Guggisberg a.a.O. 87.

²¹ Calvin Opera 1, 77.

²² Guggisberg a.a.O. 94.

coercendos esse. In der als Dialog angelegten, erst 1612 veröffentlichten Schrift wurde Calvin für alle Leiden Servets von der Verhaftung durch die Inquisition bis zur Verbrennung auf dem Scheiterhaufen verantwortlich gemacht. Calvin sei, so wird festgestellt, über die Leiche Servets zur vollen Macht in Genf gelangt.²³ Noch einmal machte Castellio deutlich, dass der Masstab für ihn nicht die konfessionelle Bindung, sondern die «imitatio Christi» war – die beste «secta» sei diejenige, «deren Anhänger wirklich an Christus glauben, ihm gehorchen und sein Leben nachahmen, ob sie sich nun Papisten, Lutheraner, Zwinglianer, Anabaptisten oder irgend etwas anderes nennen.»²⁴

3. Die Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie Gottfried Arnolds

Den Gedankenlinien, wie sie im 16. Jahrhundert von Castellio und davor schon von Sebastian Frank entwickelt worden waren, konnte Gottfried Arnold an der Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts folgen. Dennoch markiert sein Werk einen Neuaufbruch, denn Arnold wagte sich als erster an eine Umdeutung der gesamten Kirchengeschichte bis zu seiner Zeit, wobei er die bislang als «häretisch» bezeichneten Gruppierungen in den Mittelpunkt seines Interesses stellte. Auch mit den in der Geschichte des Protestantismus ausgegrenzten Gruppierungen befasste er sich und unterschied sich damit von der konfessionalistischen Geschichtsschreibung, die sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durchgesetzt hatte: So war es Flacius Illyricus in seinem *Catalogus testium veritatis* (1556) um den Nachweis der Rechtgläubigkeit aus lutherischer Retrospektive gegangen; er konnte damit verschiedene Ketzergruppen des Mittelalters, die bestimmte Anliegen der Reformation antizipierten, positiv würdigen. Die Streitigkeiten in den Reformationskirchen wurden jedoch unter jeweils «orthodoxem» Blickwinkel gesehen. Arnold dagegen fühlte sich als unparteiischer Betrachter allein der Wahrheit und keiner der streitenden Parteien verpflichtet.²⁵ Deutlich wird seine Distanz gegenüber den Reformationskirchen, um es gleich vorwegzunehmen, auch an seiner Bewertung des Genfer Ketzerprozesses. Unter Bezugnahme auf Hugo Grotius stellte Arnold fest, dass der Antichrist nicht nur am Tiber, sondern auch am Genfer See erschienen sei.²⁶

²³ Contra libellum Calvini, fol. Kro, vgl. Guggisberg a.a.O. 118f.

²⁴ Ebd., fol. Kro, vgl. Guggisberg a.a.O. 120.

²⁵ Bereits in der Vorrede der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie klingt an, dass Arnold Unparteilichkeit im Sinne von überkonfessionell versteht. Vgl. G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Teil 1, 1699, 18.

²⁶ Zitiert in: J.J. Hottinger, Helvetischer Kirchen-Geschichten Dritter Teil, Zürich 1708, 806.

Mit seiner Neudeutung der gesamten Kirchengeschichte wirkte Arnold nachhaltig; sowohl Heinrich Jung-Stilling wie auch Johann Wolfgang von Goethe orientierten sich an seiner Darstellung. Goethe hat das Werk in der Bibliothek seines Vaters kennengelernt. In einem Abschnitt in *Dichtung und Wahrheit* schilderte er den Eindruck, den Arnold in seiner Jugend auf ihn gemacht hatte: «Was mich an seinem Werk besonders ergötzte, war, dass ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll und gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff erhielt.» Arnold sei «nicht ein bloss reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend».²⁷

In der Tat war Gottfried Arnold fromm und fühlend; er ist der pietistischen Bewegung zuzurechnen und wird häufig als Radikalpietist bezeichnet. In seiner Haltung war er von beeindruckender Konsequenz; im Jahr 1698 legte er seine Professur an der Universität Gießen, die er gerade ein Jahr zuvor erhalten hatte, nieder und begründete dies mit dem «Ekel vor dem hochtrabenden ruhsüchtigen Vernunft-Wesen des Academischen Lebens» – «was von Christi Leben übrig war/ fand hierbey nahe sein Ende.»²⁸ Später heiratete er und seine Radikalität mässigte sich dadurch merklich, doch die Abfassung seiner wichtigsten kirchengeschichtlichen Werke, *Die erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der ersten Christen* (1696) und die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie/von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688* (1699,1700) fällt vor diesen Zeitpunkt.

In der *Abbildung* überprüfte er den Sprachgebrauch von «haeresis» und kam zu dem Ergebnis, dass auch die berühmtesten Lehrer (- darunter auch Augustin -), welche wider die Ketzereien ganze Bücher geschrieben haben, nicht sagen und lehren könnten, was eine Ketzerei sei. Fehler und Irrtümer habe es selbst unter den berühmtesten Theologen gegeben, nicht selten bei denen, die «den anderen am heftigsten widersprochen, und die reinste Lehre haben wollten.» Anders sah es allerdings im Urchristentum, in den apostolischen Gemeinden aus. Für diese war der «Glaube kein so todes und unfruchtbares Ding». Das Verhalten der ersten und wahren Christen den Ketzern gegenüber war gerade nicht durch Verfolgungen und Anfeindung gekennzeichnet. «Gott will einmal einen freiwilligen Gehorsam haben, und einen Dienst, der aus einem willigen und ungezwungenen Geist geschiehet.»²⁹

In der *Kirchen- und Ketzergeschichte* machte Arnold deutlich, dass für ihn aus den Schriften der Bibel keine fixierte Norm gebildet werden könne und

²⁷ E. Berneburg, Einige Gesichtspunkte und Fragen zur Wirkung der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie, in: D. Blaufuß/F. Niewöhner (Hg.), Gottfried Arnold (1666-1714), Wiesbaden 1995, 21-32.

²⁸ G. Arnold, Offenhertzige Bekenntnis, 1698, Nr. 5.

²⁹ G. Arnold, Die erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der ersten Christen, 1696, Buch VIII: c 21,4; c 21,14; c 21,16; c 22,1; vgl. dazu Wolfgang A. Bienert, Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds, ZKG 88 (1977) 230-246 (238-240).

unterschied zwischen der Lehre und dem Heiligen Geist.³⁰ In dieser Unterscheidung folgte er Sebastian Franck, der in der *Chronica* von 1531 die Überzeugung vertreten hatte, dass die wahre Kirche Christi mit keiner organisierten Glaubensgemeinschaft identisch, sondern eine unsichtbare Gemeinschaft der Seelen sei, in denen der Geist wirke. Auch Franck hatte gefordert, aus dem «toten Buchstaben» keinen «Abgott» zu machen.³¹

Konstitutiv ist also nicht die Schrift, sondern das Wirken des Geistes. Diesem freien Wirken steht die Verfestigung der Lehre in Dogmen, aber auch die Herausbildung der Institution Kirche und ihrer Verquickung mit der Macht entgegen. Diese beiden Entwicklungen beurteilt Arnold durchweg negativ; signifikant kommt dies zum Ausdruck in seiner Ansicht über die «Konstantinische Wende», in der er den endgültigen Bruch mit den urchristlichen Idealen sieht³² – den «Abfall» der Kirche setzt er jedoch schon früher an, und die ganze Geschichte des Christentums betrachtet er unter diesem Vorzeichen.³³ Weil sich die Kirche vom ursprünglichen Zustand wegentwickelt hat, ist das Problem der Auseinandersetzung mit Ketzern überhaupt erst entstanden; konsequenterweise beginnt Arnold seine Studien immer mit den «Ketzermachern», d.h. den Bischöfen und Theologen, die andere teils aus Schwachheit, meistens jedoch aus Ehrgeiz und Eigensinn verketzert, unterdrückt und verfolgt haben. So wird das Problem der Ketzerei zu einer Frage des Umgangs mit Ketzern oder jenen, die man als solche bezeichnet. Am Schluss des Ge-

³⁰ G. Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte, Bd. 1, 1699, 7, Pkt. 33: «Ob dahero die Apostel, wenn sie die Heil. Schrift genannt und denen Christen anbefohlen, dieses vollständige Corpus, wie es jetzo ist, alleine nach dem Buchstaben gemeinet, und darnach alle lehren zu richten und zu prüfen gerathen: da es noch nicht ganz gesammelt oder angenommen gewesen? Oder ob nicht vielmehr die leute dazumal insgemein an dem fürbild der heilsamen lehre, welches in den der H. Geist krafft der verheissung des vaters zur herwiederbringung des ebenbildes gottes eingedrucket, gehalten, und darnach sich in allen gerichtet? Oder ob nicht vielmehr zu erst deswegen keine kätzeren gemacht worden, weil die Christen einander nicht aus den Worten, sondern aus dem hertzen und wercken, dabei sie ihren reden frey, offenhertzig und von unzeitiger verkätzerung unbesorget gewesen?»

³¹ Sebastian Franck, *Chronica*, Straßburg 1531, Vorrede, in Ausschnitten veröffentlicht in: H. Gast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1968, 233-246 (246).

³² Die Konstantinische Wende ist jedoch das Paradigma für den Abfall, vgl. G. Arnold, *Kirchen- und Ketzergeschichte*, 1699, 3: «Die wahre reine gemeinde ist von anfang des Evangelii und der Apostel zeiten her eine jungfrau und braut christi gewesen. Die falsche abgefallne Kirche aber ist nach dem zeugniß der ersten lehrer und vermöge des unten folgenden berichts zur huren worden, und hat unter Constantin M. durch die confuse und unvorsichtige aufnehmung aller heuchler und bösen, wie auch durch die natürliche vermehrung und fortpflanzung der falschen Christen viel millionen bastarte gezeugt, mit welchen aber kein wahres glied christi zu schaffen hat.»

³³ Vgl. G. Arnold, *Kirchen- und Ketzergeschichte*, 1699, Vorrede, 47.

samtwerks steht folgerichtig ein Plädoyer für die Gewissensfreiheit zugunsten der «Stillen im Lande», die die wahre christliche Kirche bilden.³⁴

Damit ist nun durchaus ein dualistisches Erklärungsmuster gegeben; im Gegensatz zu den korrupten Institutionen gibt es für Arnold eine unschuldige Wahrheit, der «von Gott selbst wol die rechten waffen des lichts gereicht werden» mögen, um damit über alles «vernunftgezänk» zu gelangen und die Finsternis zu vertreiben. Ziel seines Bemühens ist es, die Geschichte offenzulegen und die Lehren der «sogenannten kätzer und die übrigen der natur verborgene dinge zu erkennen und nicht, wie dies meist geschieht, ohn unterscheid und prüfung zu verwerfen. Dies kann nur leisten, wer wahrhaft erleuchtet ist und daher über Erkenntnis Gottes und Einsicht in die Geheimnisse und wunder verfügt.»³⁵

Im wesentlichen geht es Arnold also darum, die Behandlung der Ketzer in Frage zu stellen – die Gezänke um Häresien sind abzulehnen, denn daraus entstehen Mordtaten und Rebellionen. Daraus folgt aber nicht notwendigerweise eine einfache Umkehr des Schemas Häresie und Rechtgläubigkeit. Nicht alle Gegner der Kirche werden positiv gesehen. Spätestens da, wo sich ihr Anliegen mit Gewalt vermischt, wie etwa im Bauernkrieg oder bei Thomas Müntzer, endet Arnolds Verständnis. Sein Interesse richtet sich zunächst primär auf die kirchliche Ketzerbekämpfung.

Deutlich zeigt sich dies an seinen Ausführungen zum Prozess Michael Servets, denn im Mittelpunkt der Arnoldschen Beobachtungen stehen vor allem Anfragen an die Kirche in Genf und an Johannes Calvin. Man wundere sich, schrieb er, «1. Dass um der Religion willen einer zum Tode verdammet worden, und zwar 2. Zu einem so grausamen und unmenschlichen Tode. 3. Dass es ein Prediger selbst gethan. 4. Dass Calvinus mit den feinden selbst denen Papisten zu Vienne darüber correspondirt gehabt. 5. Dass man die Bücher zu Frankfurt verbrannt. 6. Dass Servetus noch nach seinem Tode zum ewigen höllischen Feuer verwiesen worden.»³⁶

Massgeblich für Arnold waren die Schriften Sebastian Castellios, den er als einen der «thätigen Zeuge(n) «von dem rechtschaffenen Wesen Christi» bezeichnete.³⁷ Er zitierte sowohl aus dessen Traktat *De Calumnia* wie auch aus der Schrift *De Haereticis an sint persequendi*. Von Castellio übernahm Arnold neben der selbstverständlichen Ablehnung der leiblichen Strafe für Ketzer auch die Konzentration auf die Interessen der Ketzermacher. Aber Ar-

³⁴ Beschluss zu Teil IV. Die Zusammenfassung basiert auf Bienert a.a.O. 244.

³⁵ Vorrede 14, 15; vgl auch Vorrede, 26: «Und deßwegen ists mir schwer, ja unmöglich worden, vom guten ohne lieben und gunst, und vom bösen ohne Abscheu zu schreiben. Ja, es war mir von Gott in meinem gewissen auferlegt, niemanden zu schmeicheln.»

³⁶ Ketzergeschichte Vol II, 747.

³⁷ In dem Vorbericht zu der 1696 in Frankfurt erschienenen Übersetzung des Traktats Castellios, *De calumnia*.

nold ging einen Schritt weiter als Castellio, der dann doch am Schema Dogma und Häresie festhielt und damit in alten Bahnen blieb, auch wenn die Dogmen auf einen Grundbestand reduziert wurden.³⁸ Denn Arnold fand die Wahrheit meistens «ohne Ansehen der Person» bei den Trägern des Kreuzes als den verfolgten Kindern Gottes. Damit ist nicht nur die später durch den Entwicklungsgedanken ausgebaute Idee von der Opposition als der Trägerin des Fortschritts angebahnt;³⁹ Arnold hat mit seiner Vorgehensweise sich auch von den bisherigen Strukturen der Kirchengeschichte gelöst. Mit seinem Interesse am «Wirken des Geistes» hat er die Kirchengeschichte aus der Sphäre der Lehre und der Institutionen in diejenige des Erlebens gerückt. Die Fragestellung ist dabei eine andere geworden. Arnold ist der erste Historiker, der den Wert des religiösen Lebens als solchen ohne Rücksicht auf die zufällige historische und konfessionelle Form erkannt hat und deshalb zu einer völligen Neubewertung der Ketzergeschichte kam.⁴⁰

4. Die Auseinandersetzung mit Arnold und die «Rettung Calvins» in der Helvetischen Kirchengeschichte Hottingers

Arnolds Geschichtskonzeption wurde damit wichtig für die Aufklärung. Insbesondere Christian Thomasius hat ihn gewürdigt. Ihm erschien Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte als das beste Kampfmittel gegen die Herrschaft von Autorität und Vorurteil.⁴¹ Von Seiten der Orthodoxie hat Arnolds Werk naturgemäss auch Kritik erfahren, so hat Valentin Ernst Löscher sechsmal gegen Arnold geschrieben. Umfassend setzten sich der in Coburg und in Gotha wirkende Theologe und geschulte Historiker Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) sowie Georg Grosch mit dessen Geschichtsauffassung auseinander. Grosch kritisierte am methodischen Vorgehen, dass Arnold die allgemeinen Kanzelklagen als Beweis für die Verderbtheit einer Epoche verwende, während sie doch eher das Gegenteil beweisen.⁴²

Die Aufarbeitung des Servet-Prozesses durch Arnold stiess, vielleicht nicht völlig unerwartet, vor allem in der Schweiz auf heftige Kritik. In seiner Helvetischen Kirchengeschichte von 1708 konstatierte Johann Jacob Hottinger, dass Arnold Servet mit seinen «Ketzereyen und Lästerungen» beinahe

³⁸ E. Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit, Darmstadt 1964, 290-334.

³⁹ Seeberg a.a.O. 144.

⁴⁰ Seeberg a.a.O. 149.

⁴¹ Gleichzeitig hat er an ihm getadelt, dass er hinsichtlich der beiden ersten Jahrhunderte und ihres Verfalls «Der Sache zu wenig gethan hat («Höchstnötige Cautelen ... zur Erkennung der Kirchen-Rechts-Gelehrtheit!, 1728, 239, § 1 Anm. a.); vgl. dazu E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, Neuausgabe 2000, 95.

⁴² G. Grosch, Nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldsche Ketzehistorie, 1745, 706f. und 827, vgl. Seeberg a.a.O. 145.

als «heiligen Marterer» geschildert habe, Calvin aber als «blutdürstigen Tyrannen», der gegen die auch in seiner *Institutio* belegbare evangelische Auffassung, dass man Ketzer nicht töten dürfe, verstossen habe. Die Gelehrtheit Arnolds sei zwar zu loben, aber sowohl aus Liebe zur Wahrheit wie auch aus Dankbarkeit gegenüber den «gottseligen und treuen Vorstehern des Eidgenössischen Policy- und Kirchenwesens» heraus sah sich Hottinger zum Einspruch veranlasst.⁴³

Dabei übte er zunächst sachliche Kritik am Arnoldschen Vorgehen, dem er eine einseitige Quellenauswahl vorwarf. Der Radikalpietist habe Calvin-kritische Stimmen vorbehaltlos aufgegriffen und dabei etwa auch hingehen lassen, «was die Socinianer, Remonstranten und Quaker urtheilen». Die Stellungnahmen Melanchthons, Bucers und anderer Reformatoren, die gleichermaßen den Tod Servets forderten, aber habe er verschwiegen und sich mit diesen ebenso wie mit den Argumenten Calvins auch nicht weiter auseinandergesetzt. Arnold sei nicht unbefangen gewesen, er habe Servet und Calvin verglichen und dabei deutlich Servet den Vorzug gegeben. Hottinger dagegen ging es um eine «Rettung Calvins».⁴⁴

Für Hottinger war – und hier schlägt seine historisch-sachliche Kritik in eine stark emotional geprägte Apologie zugunsten der Reformierten Kirche um – ein Vergleich von Calvin und Servet auf der gleichen Ebene schon gar nicht möglich, denn für ihn stellte sich der Fall nicht als Konflikt zweier Parteien dar, deren Vorgehen gleichermaßen zu überprüfen war. Stattdessen ging es «um die Ehr des grossen Gottes, welche von Serveto bespueet, und so gar mit Füßen getreten worden, dass es der Satan, wann er leibhaftiglich under den Menschen herumgeloffen were, nicht ärger hätte machen können.»⁴⁵ Calvin dagegen steht auf der anderen Seite des Spektrums; er habe nichts anderes gelehrt, als was der Geist Gottes in der Heiligen Schrift vorgeschrieben habe; auch Luther habe aus dem gleichen Brunnen geschöpft.

Vor diesem Hintergrund war es fast zwangsläufig, dass er die Ergebnisse des Genfer Prozesses verteidigte. Dass er damit zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht mit vorbehaltloser Zustimmung rechnen konnte, zeigt der stark apologetische Charakter seiner Ausführungen. So legte er grossen Wert auf die Feststellung, dass Servet nicht wegen seines Sektierertums, sondern wegen seiner Gottlosigkeit hingerichtet wurde, mit der er die ganze Welt habe anstecken wollen und von der er auch auf dem Scheiterhaufen nicht abgelassen habe. Das Verfahren lasse sich mit dem der katholischen Kirche in keiner Weise vergleichen, denn «die Päpster werffen solche ins Feur, welche die Kirchengelott, und zwar in solchen Sachen so wider Gottes Wort streiten, übersehen: ohne dass sie die unauflölichen Gegen Gründe anhören, oder

⁴³ J.J. Hottinger, *Helvetischer Kirchen-Geschichten Dritter Teil*, Zürich 1708, 806f.

⁴⁴ Hottinger a.a.O. 807, Randzusammenfassung.

⁴⁵ Hottinger a.a.O. 807.

doch erwegen.» Hottinger verdeutlichtete dann seine Ablehnung der Parallelisierung der Vorgehensweisen: «Diß sind freilich Grausamkeiten! Was aber hat solches für Gleichheit mit dem Verfahren gegen die Schwermer oder Abstrafung der Gotteslästerer welche auf ihrer Gotteslästerung beharren?» Wenn gegen Servet von den evangelischen Obrigkeiten nicht mit Ernst vorgegangen werde, dann lasse man zu, dass «die Pöpstler einen Anlaß dabey nehmen möchten, das Evangelium als eine Verthädigung und Zufluchtstatt aller Ketzereyen zu verschreyen.»⁴⁶ Gegen Ende seiner Ausführungen wies Hottinger auch darauf hin, dass bestimmte Anhänger Luthers intolerant gegenüber den aus England vertriebenen Reformierten gewesen seien, während andererseits die eidgenössischen Städte Johannes Brenz und andere Glaubensflüchtlinge aus Schwaben aufgenommen hätten.

Der apologetische Charakter der Abhandlung des Falles Servet trat somit immer deutlicher zutage. Insgesamt artikuliert sich bei ihm am deutlichsten die konfessionalistische Geschichtsschreibung. Mit seinem dualistischen Geschichtsbild aus der Perspektive der reformierten Orthodoxie war Hottinger sehr viel enger festgelegt als Arnold.

5. Das Ende Servets und die Anfänge kritischer Forschung bei Johann Lorenz von Mosheim

Dennoch blieb Arnold angreifbar. Problematisch war insbesondere sein nicht besonders vorsichtiger Umgang mit den ihm vorliegenden Quellen. Eine der Schwachstellen in der Behandlung des Falles Servet wurde von Johann Lorenz von Mosheim aufgezeigt:

«Der Socinianer, Stanislaus Lubienisky, hat eine lateinische Rede, von dem wahren Erkenntnisse Gottes und seines Sohnes, an das Licht gestellt, die Servet vor dem Scheiterhaufen soll gehalten haben. Gottfried Arnold hat dieselbe als ein wichtiges Denkmal dieses Mannes, größten Theil deutsch übersetzte, und es giebt viele, die nicht daran zweifeln, dass sie echt sey und dem Serveto zugehöre. Allein sie ist sonder allem Streit von einem blinden Verehrer des Spaniers erdichtet worden. Sie träget einen ganz anderen Glauben vor, als denjenigen, worauf er gestorben ist, und stimmt mit der Lehre der Sozinianer überein; sie weicht ganz von seiner Art zu denken und zu schreiben ab: sie wird endlich durch die unwiederleglichen Zeugnisse des Farells und des Kalvins, die wir angeführet haben, der Falschheit völlig überwiesen.»⁴⁷

Johann Lorenz von Mosheim, der als Begründer einer kritischen, quellenorientierten Geschichtsschreibung gilt und bereits seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als «Vater der neueren, d.h. wissenschaftlichen Kirchengeschichte»

⁴⁶ Hottinger a.a.O. 810.

⁴⁷ J.L. von Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Zweiter Band, 1999, 228.

schichte» bezeichnet wurde⁴⁸, hat sich in mehreren eigenen Studien des Falles angenommen. Im Jahr 1529 legte er seine erste Schrift zu dem Ketzerprozess, *Historia Michaelis Serveti* (Helmstedt 1729) vor. Auch in einem seiner bekanntesten Werke, dem *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte* von 1748 befasste er sich mit Michael Servet. Zwei Jahre später äusserte er sich, in dem Werk *Neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzte, Michael Serveto, der zu Geneve verbrannt worden* (Helmstedt 1750) nochmals zu demselben Thema.

Mit dem Titel des Hauptwerks knüpfte Mosheim an Arnold an, dem es ja um eine unparteiische Darstellung der Ketzergeschichte ging. Mosheim würdigte denn auch Arnold, dem er zugestand, in der Kirchengeschichte «das Eis» gebrochen zu haben und von der Sicht einer Geschichte, welche die Herausbildung der Institution legitimiert, weggekommen zu sein. Auch für ihn war es wichtig, von Autoritäten unabhängig zu sein; gerade in der Behandlung der Ketzergeschichte, so konstatierte er, müsse sich der Historiker auf die «Urquellen» stützen und dabei in der Lage sein, sich selbst zu begrenzen und zu «fesseln». Dabei dürfe er aber auch nicht die Position der Gegenpartei einnehmen. Mit diesem methodischen Anspruch aber verband Mosheim grundsätzliche Einwände gegen Arnold, dem er vorwarf, dass er weniger die Wahrheit an das Licht zu ziehen suchte, als diejenigen, die den sogenannten Ketzern die Hände gebunden haben, anzuschwärzen. «Die Ketzer sollten durch ihn Rechtgläubige, und die Rechtgläubige Ketzer werden.» Den Grundsatz der Unparteilichkeit, der sich für ihn darin manifestierte, dass weder Auswahl noch Auswertung der Quellen interessensgeleitet sein dürften, sah er bei Arnold gerade nicht befolgt.

Auch einem anderen vorangegangenen Servet-Forscher, Michel de La Roche, stand Mosheim mit Vorbehalten gegenüber. De La Roche war als Huguenotte nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 aus Frankreich geflüchtet und hatte sich dann in England (wo er sich der Anglikanischen Kirche anschloss) sowie in Genf aufgehalten. Beide Wirkungsstätten hatten ihn

⁴⁸ C.D. Jani, Johann Peter Niverons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten ..., Teil 23, Halle 1771, 409-496. In der neueren Forschung artikuliert sich aus verschiedenen Blickwinkeln ein Interesse an Mosheim: Vgl. M. Mulsow u. a. (Hg.): Johann Lorenz von Mosheim. Theologie im Spannungsfeld von Philologie, Philosophie und Geschichte, Wiesbaden 1997, insbesondere die Beiträge von M. Mulsow («Zur Einführung», 7-16 «Eine «Rettung» des Michael Servet? Der junge Mosheim und die heterodoxe Tradition.», 45-92; B. Moeller, Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: B. Moeller (Hg), Theologie in Göttingen, Göttingen 1987, 9-40; – Christoph Bizer, Der wohl-unterrichtete Student um 1800. Das Amt des Pfarrers in der Göttinger theol. Lehre, in: Moeller a.a.O. 111-135; – E. Mühlberg, Göttinger Kirchenhistoriker im 18. u. 19. Jh., in: Moeller a.a.O. 232-255; H. Schultze, Ev. Frauen in der dt. Aufklärung. Desiderate kirchengeschichtl. Forsch., BThZ 8 (1991) 59-75; F. Ludwig, «Orbis minima pars est Europa». Globale Perspektiven in der Kirchengeschichtsschreibung vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, KuD 48 (2002) 80-98.

durch ihre tolerante christliche Grundhaltung beeindruckt – «The odium theologicum does not prevail among them. They are free from bigotry, and have an excellent notion of religion. England and Geneva are now the great Schools of Moderation and true Christianity»⁴⁹ –, wobei er diese für Genf auf den Einflussverlust einer bestimmten Ausprägung des Calvinismus zurückführte.⁵⁰ La Roche, der selbst als Reformierter Verfolgungen erfahren hatte, hatte sich dann mit der Geschichte der Verfolgungen innerhalb der Reformierten Kirchen auseinandergesetzt, wobei ihm die calvin-kritischen Traditionen in der Schweizer Stadt⁵¹ ebenso hilfreich waren wie das in England verbreitete Interesse an anti-trinitarischen Traditionen. In einer Artikelserie hatte er seine Leser über Leben und Ende Michael Servets informiert und dabei nicht nur die drei Werke des Spaniers, sondern auch andere zeitgenössische Quellen und insbesondere die Genfer Prozessakten nutzen können. Es sei wünschenswert gewesen, so schrieb er, wenn Calvin Servet davon hätte überzeugen können, dass das Dogma der Trinität kein päpstlicher Lehrsatz, sondern gemeinsame Ansicht aller christlicher Kirchen sei, anstatt diesen verfolgen und zum Tode verurteilen zu lassen. Obwohl er Servets Anschauung nicht teilte, schilderte er dessen Anliegen doch mit Sympathie; so nahm er auch ein zu dessen Ehren verfasstes Gedicht in seine Schilderung auf.⁵² Mosheim sah auch bei La Roche, ebenso wie bei Arnold, eine gewisse Einseitigkeit am Werk und bezweifelte, dass dieser die Gerichtsakten unvoreingenommen ausgewertet hatte: «Sollte ein Mann, der nicht geschickt war, seinen geheimen Groll gegen Kalvin ganz zu verbergen, diese Dinge, die zu seiner Absicht vortrefflich dienten, unterdrückt haben?»⁵³

Mosheim ging es deshalb darum, den Fall Servet selbst an Hand der Originalquellen zu überprüfen. Schon als Student sammelte er systematisch Materialien zu dem Fall; unter anderem wandte er sich an Leibniz, dessen Ant-

⁴⁹ Michel de la Roche, *A Literary Journal, 1730-1731*, Bd. 1, Art 7, 107, zitiert in: M.D. Thomas, *Michel de La Roche: a Huguenot critic of Calvin*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 238, 1985, 97-196 (112).

⁵⁰ Michel de la Roche, *A Literary Journal*, Bd. III, Art., 14, 137, zitiert in M.D. Thomas a.a.O. 112: «We have seen in our days a remarkable Ecclesiastical Phaenomenon. Calvinism, after having resided above a hundred and fifty years at Geneva, has been dismissed from thence without noise, and in a very handsome manner (...) By the word Calvinism I mean some wrong notions in the religion of the Reformed, otherwise named Calvinists, and want of Moderation.»

⁵¹ Die von Jean-Antoine Gautier (1674-1729) verfasste *Histoire de Genève des origines à l'année 1691* war ausgesprochen calvin-kritisch und wurde dann auch erst zwischen 1896 und 1911 veröffentlicht; es ist jedoch anzunehmen, dass La Roche mit den Gedanken vertraut war: Vgl. Thomas a.a.O. 112.

⁵² Michel de la Roche, *Memoirs of literature 1710-1714*, ²1722, vgl. dazu Thomas a.a.O. 142ff.

⁵³ J.L. von Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Bd. 2, 1999, 21.

wortschreiben die schwierige Quellenlage ebenso deutlich macht wie es zeigt, mit welchem Befremden der Aufklärungsphilosoph dem Genfer Ketzerprozess gegenüberstand: «Die Restitutio Christianisme des Michael Servet habe ich nie gesehen.» Offenbar habe sie bei den Engländern Leser gehabt, «denn von dorthier kommen auch diejenigen, die sie sich zu verschaffen gesucht hatten und (...) zu beweisen versuchten, dass die Blutzirkulation zuerst von Servetus jenseits aller Bemühungen der Autoritäten bekannt gemacht worden wäre. Wenn dem so ist, umso mehr wird das traurige Schicksal des Mannes zu bedauern sein, und umso mehr wird man sich über die Henker entrüsten müssen.»⁵⁴ Auch mit Johann Christoph Wolf war Mosheim in Kontakt; dieser bestärkte ihn darin, sich mit dem Thema Servet näher zu beschäftigen. Es dauerte jedoch bis zum September 1720, bis Mosheim eine Kopie der Restitutio erhielt. Für seine Untersuchung zog er selbstverständlich auch die beiden früheren Werke heran, und als gutem Historiker gelang es ihm, das Werk *De Trinitatis Erroribus* des seiner Ansicht nach doch eher mittelmässigen Systematikers Servet in zwei Sätzen oder «Grundregeln» zusammenzufassen: «Die erste derselben ist diese: Die Natur Gottes ist schlechterdings untheilbar. Aus dieser ziehet er die andere: Daher ist alles, was in der Natur Gottes geschieht und vorgehet, nichts als eine gewisse Einrichtung, oder eine Art der Offenbarung. Hieraus hat er den Schluss hergeleitet: Daher ist weder das Wort, noch der Heilige Geist eine Person, die von dem Vater wirklich unterschieden ist. Beyde sind nichts, als gewisse Einrichtungen der göttlichen Natur, wobei sich Gott den Menschen geoffenbaret und mitgetheilet hat. Sein Buch wäre noch einmal so verständlich, als es ist, wenn er diese beyden Regeln gleich zu Anfange angezeigt, und gehörig so wohl erklärt, als bewiesen hätte.»⁵⁵ Auch alle weiteren wichtigen Dokumente zum Leben und Tod Servets waren ihm bekannt; soweit diese nicht bereits allgemein zugänglich waren, publizierte er sie im Anhang seines Werkes. Dazu gehörten der Briefwechsel mit Oekolampad, Servets Vorreden zu zwei Neuauflagen des Ptolemeus und zu der von ihm herausgegebenen Bibel mitsamt Proben aus den Anmerkungen, seine Bittschriften aus dem Gefängnis in Genf, das Todesurteil des Rates, die *Historia de morte Michelis Serveti*, die Rede die dieser auf dem Scheiterhaufen gehalten haben soll und andere Materialien.

An den Arbeiten seiner Vorgänger übte Mosheim vor allem deshalb Kritik, da er die Quellenauswahl als unzureichend und zudem als einseitig betrachtete; die Beurteilung der Vorgänge habe sich, so konstatierte er in der Vorrede des Versuchs einer unparteiischen Ketzergeschichte, in «den zweihundert Jahren, die seit seinem traurigen Ende verfloßen sind», umgekehrt:

⁵⁴ Leibniz an Mosheim, 1716, übersetzt und zitiert in M. Mulsow, Einleitung, zu: Johann Lorenz von Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Bd. 2, 1999, 6.

⁵⁵ J.L. von Mosheim a.a.O. 26.

«Der Fluch, der vordem das Opfer beschwerete, ist von vielen auf den Priester, der es auf den Altar geführt hat, geschoben worden; und der Segen, dem man vordem dem gedächtnisse des Priesters verwilligte, ist von vielen dem unglücklichen Opfer geschenkt worden.»⁵⁶ Mosheim ging es dagegen um eine möglichst unvoreingenommene Rekonstruktion; so versuchte er etwa auch, herauszufinden, ob Servet während des Genfer Prozesses heimliche Ratgeber gehabt hatte.⁵⁷ Dabei destruierte er jede Romantisierung. Die Stadt Basel etwa, in der Castellio und andere Calvin-Kritiker wirken konnten, galt ihm nicht wie anderen als tolerantes Gegenmodell zu Genf. So verwies er darauf, dass gegen den Täufer David Joris, der in Basel unter dem Namen Johannes von Brügge gelebt hatte, 1559 – drei Jahre nach seinem Tod – ein ähnliches Urteil wie 1553 in Genf gegen Servet gefällt wurde, aufgrund dessen die Leiche von Joris exhumiert und verbrannt wurde. Die Urteile, die gegen den toten Joris gefällt wurden, veröffentlichte Mosheim ebenso wie dessen anonymen Briefe an die Obrigkeiten der evangelischen Städte in der Schweiz, in denen er sich für Servet eingesetzt hatte.⁵⁸

Sein methodisches Vorgehen erläuterte er folgendermassen: «Ich nahm dem Kalvin das Kleid eines grossen Lehrers, eines eiffrigen Beschützers der Wahrheit. Ich zog dem Servet die Decke eines Ketzers, eines geschickten Arztes und Naturkündigers ab. Beide mussten sich bloss als Menschen darstellen.» Zielsetzung dabei war es, die Kirchengeschichte so zu behandeln, dass die Bedeutung der in ihren Ursachen erkannten Geschehnissen der Vergangenheit für die Gegenwart herausgearbeitet wird. Die pragmatische Methode, das Aufbereiten der Geschichte, um für die Gegenwart lehren zu ziehen, tritt in der Vorrede zum Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte deutlich zutage:

«Die Ketzergeschichte wird vornehmlich zu dem Ende geschrieben, dass diejenigen, die noch in dem Selbsterkenntnisse, in der Weisheit und in der Klugheit zunehmen können, die Schwachheiten unsrer Natur in lebendigen Bildern erblicken und den Abgrund, wohin sie zuletzt ihre Pfleger führen, sehen und vermeiden mögen. Das Stück derselben das ich jetzt an das Licht stelle, ist zu dieser Absicht geschickter, als viele andre. Zween Männer, die zu den gelehrtesten und scharfsinnigsten ihrer Zeit gehören, die beyde von Eifer um die Wahrheit und um die Gottseligkeit brennen, übertreten in ihrer Hitze die ersten Regeln der Wahrheit und die vornehmsten Pflichten der Gottseligkeit. Der eine sucht die verlorne Wahrheit, und wird ein Träumer: der andre streitet für die geschimpfte Wahrheit und wird ein Todschläger. Welch ein klägliches! Welch ein lehrreiches Trauerspiel!»⁵⁹

Diese Konzeption bedeutet eine Abkehr von allen bisherigen Kirchengeschichtsansätzen: Die Kirchengeschichte stellt sich bei Mosheim nicht als der irdische Schauplatz des ewigen Ringens zwischen Gott und dem Teufel dar,

⁵⁶ Ebd., 16.

⁵⁷ Diese Frage beantwortete er positiv; vgl. ebd., 191.

⁵⁸ Ebd., 209f., 425-444.

⁵⁹ Ebd., 28.

und auch nicht als ein Verfallsprozess von den Zeiten des Urchristentums an bis zu Luther, und wiederum seither, wie in der protestantischen Tradition. Im Sinne Mosheims ist die Kirchengeschichte ein innerweltlicher und insofern durchschaubarer Geschehenszusammenhang. Dabei liegt ihm historischer Relativismus durchaus fern; die göttliche Weltenlenkung und die Wahrheit der lutherischen Kirchenlehre stehen ihm als solche ausser Zweifel. Insgesamt besteht die Aufgabe des Kirchenhistorikers nicht darin, zu bewerten und zu bestreiten, sondern zu erzählen und Zusammenhänge aufzuzeigen, wobei er sich nicht auf die blossen Ereignisse beschränken, sondern deren Hintergründen nachgehen soll.⁶⁰

Seine differenzierende und vorsichtig abwägende Haltung, die das Ziel grösstmöglicher Objektivität verfolgte, führte Mosheim dazu, herauszustellen, dass Calvin mit der Art der Hinrichtung des Servet nicht einverstanden gewesen sei, da ihm die Todesstrafe durch Verbrennen an die grausame Weise der Römisch-katholischen Kirche erinnerte.⁶¹ In seiner Schilderung vergass er nicht darauf hinzuweisen, dass neben vielen Reformierten auch Philipp Melanchthon Calvin zugestimmt hatte; andere hätten gemeint, man müsse die grossen und giftigen Ketzer von den mittelmässigen und kleinen unterscheiden. Ihnen gegenüber äusserte Mosheim das Bedenken, dass solche Schematisierungen kaum möglich seien: «Wenn dergleichen Eintheilungen eben so leicht könnten mit Sicherheit gebraucht werden, als sie zu ersinnen sind, so wären sie vortrefflich.»

Im allgemeinen gibt es für Mosheim freilich eher selten Zweifel daran, dass ein Historiker in der Lage ist, eine unparteiische Geschichte zu konzipieren. Erkenntnistheoretisch betrachtet vertrat er damit einen Standpunkt, der der «Abbildtheorie» nahe kommt – wenngleich sich bei ihm auch immer wieder Elemente finden, die diese Theorie durchbrechen. Die Frage der Standortgebundenheit der historischen Erkenntnis, die sein Zeitgenosse Martin Chladenius 1742 in der Theorie vom Seherpunkt auf den Punkt gebracht hatte, wurde von ihm noch nicht grundsätzlich reflektiert.⁶²

6. Dogmengeschichte und Fortschrittsidee bei Semler und die Einordnung des Falles Servet

Das Werk Mosheims hat eine starke Wirkung ausgeübt. Es sei hier exemplarisch nur ein Beispiel angeführt. Der 16jährige Christoph Gottlieb von

⁶⁰ Vgl. hierzu B. Moeller a.a.O. 19f.

⁶¹ J.L. von Mosheim a.a.O. 217.

⁶² Johann Martin Chladenius, Allgemeine Geschichtswissenschaft, Leipzig 1752, 241; zitiert in: M. Mulsow, Einleitung zu Johann Lorenz von Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Hildesheim/Zürich/New York 1999 Kirchen- und Ketzergeschichte, XVI, XVII.

Murr, später einer der führenden Gelehrten Nürnbergs, reagierte auf die Lektüre von Mosheims *Servet-Buch* mit einem langen Gedicht, das seiner Empörung über Calvin Ausdruck verleiht. «Calvin, Verfolger, Feind, so muss ich dich jetzt nennen», heisst es bei Murr, und er fährt fort: «Der Feindschaft schwarzes Gift, das finster Irrthum sendet, hat nun durch dich, Calvin! Ihr schrecklich Werk vollendet.»⁶³ Wichtiger als die anticalvinistische Stossrichtung, die bei dem überzeugten Lutheraner Murr zum Ausdruck kommt (und die im Unterschied dazu bei Mosheim selbst durchaus kritisch reflektiert wird⁶⁴), ist die grundsätzliche Neuorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung. Der neue methodische Ansatz wurde von Johann Salomo Semler übernommen und weiterentwickelt. Mit Mosheim ist er darin einig, dass man durch eigenes kritisches Quellenstudium an die historische Wahrheit näher herangeht als die frühere Historiographie. Wie Mosheim polemisiert auch Semler gegen eine Deutung der Kirchengeschichte als des Kampfes von Licht und von Finsternis, betont aber im Unterschied zu diesem stärker den Fortschrittsgedanken, mit dem er die Notwendigkeit unterschiedlicher Ausdrucksformen des christlichen Glaubens verband:

«Es ist ein falscher und ganz unchristlicher Grundsatz, dass alle Christen in allen Zeiten einerley unveränderliche christliche Erkenntnis, einerley christliche Sprache, und einerley moralische und geistliche Stufe der Religion haben und stets behalten müssen. Dies war wirklich das Gegentheile der neuen Lehre der allgemeinen Religion und der neuen moralischen Verbrüderung, die von Christo ihren öffentlichen Anfang; und aus freier fernerer Untersuchung und gemeinnützigen Neigung, ihren steten Wachstum hat. Es ist gerade die eigennützigte Herrschaft und Tiranny, wofür Christus und seine Apostel gewarnt haben; ihr sollt nicht herrschen etc. Nie ist die christliche Religion schon auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit, nie gehört eine, auch die vollkommenste Stufe, gerade hin für alle Christen, nie ist dies der unendlichen Weisheit Gottes gemäß.»⁶⁵

Demgemäss mass Semler den Ketzern eine wichtige Bedeutung zu, da diese sich nicht an den festgesetzten Ordnungen und äusseren Zeremonien orientierten. In dieser tendenziell positiven Beurteilung der Ketzer konnte Semler an Gottfried Arnold anknüpfen, dessen Kirchen- und Ketzerhistorie er

⁶³ Zitiert in Mulsow, 9.

⁶⁴ Mosheim a.a.O., Vorrede, 9.: «Es war natürlich, dass die Lehrer der reformierten Gemeinde, die den großen Gaben und dem unerschöpflichen Eifer des Kalvins so vieles zu danken hat, das Unrecht fühlen mußten, das man einer ihrer vornehmsten Seelen zugefügt hatte. Sind wir härter und unempfindlicher, wenn jemand Luthers Verdienste verkleinert und ihm Laster und Verbrechen aufbürdet? Lesen wir es kaltsinnig und ohne Bewegung, wenn ein Schweizer schreibt, dass Luther nur seinem Hochmuthe und seiner Herrschsucht zu gefallen den Karlstadt bestritten und aus Sachsen gejaget habe?»

⁶⁵ J.S. Semler, *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*, Leipzig 1786, 22f.

dann auch «bey allen Mängeln in Absicht einzelner Erzählungen, doch ein sehr grosses Verdienst, um das Ganze der alten Kirchenhistorie» zuschrieb.⁶⁶

Freilich war das Kriterium des kirchengeschichtlichen Urteils bei Semler nicht der immerwährende Gegensatz von wenigen Erleuchteten und korrupter Grosskirche, sondern die Differenzierung zwischen zwei Ebenen, der privaten und der öffentlichen Religion sowie die Unterscheidung von zwei Klassen von Christen, den Fähigen, bei denen «sich jeweils eine einmalige, individuelle Gestalt der christlichen Glaubenserkenntnis herausbildete» – und den Unfähigen, «die in eine äusserliche Religion wie in eine Gilde einbezogen sind.»⁶⁷ Die «Fähigen» oder «Unparteiischen» zeichnen sich dadurch aus, dass sie als Christen eigene Antworten auf die Fragen ihrer Zeit geben. Es kann keine Autorität einer vergangenen Zeit für die Gegenwart geben, jede Zeit trägt ihren Sinn in sich. Damit wird die Vorrangstellung der ersten Zeit, die Arnold vertreten hat, aber auch der Reformationszeit aufgegeben. Es galt für Semler als «ausgemacht, dass kein einziger Artikel im 16. Jahrhundert von den Protestanten wider das unwürdige Pabstthum behauptet worden, der nicht schon in diesem 15. Jahrhundert wäre ebenso von vernünftigen unparteiischen Christen eingesehen worden.»⁶⁸ Die Reformation ist aus den Reformbestrebungen des 15. Jh. erwachsen, sie stellt keine Rückkehr zum Urchristentum dar. Die Aneignung des Glaubens durch die Fähigen muss nun aber unter kritischem Rückgriff auf die Tradition erfolgen; diese sollen frei vom dogmatisch-kirchlichen Vorurteil überprüft werden. Kirchengeschichte ist bei Semler also zentral für die Ausbildung des individuellen Glaubens und nicht nur lehrreich wie bei Mosheim. Dabei geht er davon aus, dass jede historische Darstellung Konstruktion ist⁶⁹, man muss zum Verständnis der Zeugnisse früherer Historiker die Umstände erforschen, unter denen diese ihre Arbeit getan haben.

Mit der kritischen Rekonstruktion der Kirchengeschichte und der Anwendung der Fortschrittsidee kam Semler nun zu einigen grundlegenden neuen Urteilen über die Auseinandersetzung mit häretischen Bewegungen. Da sich die Kirchengeschichte als fortlaufender und pluriformer Prozess darstellt, können sich auch die Lehrinhalte ändern: «Es ist wenigstens eine alte kirchliche leere Einbildung, wenn man eine Einheit und Unveränderlichkeit der Lehre nicht nur behauptet und fordert, sondern auch als einen besonderen

⁶⁶ J.S. Semler, *Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte aufzuklären*, Leipzig 1788, 93f.

⁶⁷ T. Rendtorff, *Kirchen und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1970, 27–81 (53f.); G.A Benrath, *Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik*, ZKG 82 (1971) 203–217 (205).

⁶⁸ J.S. Semler, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, 2. Band, Halle 1774, 78.

⁶⁹ P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Band II, 1967, 39–42.

Vorzug der christlichen Lehre anempfehlen will, um eine eben so unwahre als unrechtmässige Einheit der Kirche daraus zu erhalten.»⁷⁰ Abweichende Meinungen, häretische Ansichten, waren dabei nicht nur unvermeidlich, sondern auch notwendig. Dabei unterschied Semler zwischen den verschiedenen Bewegungen. Manche von ihnen betrachtete er schlicht als rückständig, wie die Jakobiten und Nestorianer, bei denen die Überlieferung der Väter und das stark reglementierte Klosterleben eine wichtige Rolle spielten.⁷¹ In anderen dagegen sah er vernünftige unparteiische Christen und damit Träger des Fortschritts am Werk – wie in den spätmittelalterlichen Ketzerbewegungen, die mit Traditionen brachen und den christlichen Glauben in der eigenen Zeit neu zu formulieren suchten. Wieder andere bewertete er deshalb positiv, weil sie einen Prozess der kritischen Reflexion mit der Tradition in Gang brachten. Anschaulich illustrierte Semler dies am Beispiel der Auseinandersetzung von Augustinus und Pelagius. Die Anhänger des Letztgenannten porträtierte er nicht nur als ernsthafte fromme Leute, die Scharfsinn und Gelehrsamkeit besitzen, sondern wies zudem nach, dass Augustins Lehre von Erbsünde, Gnade, verknechtetem Willen und Prädestination eine Neuerung in der Kirche war, die selbst in Afrika nur dürftige Vorbereitungen hatte.⁷²

Den Auseinandersetzungen um Michael Servet mass Semler nicht dieselbe Bedeutung für den Fortgang der Entwicklung des Christentums bei; Servet selbst betrachtete er lediglich als repräsentativ für die damals verbreitete Unzufriedenheit «mit der herrschenden Religion». Im übrigen stufte er ihn als harmlos ein: «Gewiss ist, dass Servetus weiter keinen Schaden mit seinen Meinungen gethan hat, als die Zeit, nach seinem Gutdünken, auf solche Grübeleien gewendet, wie es nie an solchen Leuten fehlet; am wenigsten verdiente er, um solcher seiner Erkenntnis willen, die weder ihn noch andere zu Störern der bürgerlichen Gesellschaft machten, lebendig verbrannt zu werden.»⁷³ In seine Ausführungen zur «Ausbreitung der Servetischen Vorstellungen» aber hob Semler hervor, dass die Auseinandersetzung Gelegenheit

⁷⁰ J.S. Semler, Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 2. Band, Halle 1774, 79.

⁷¹ J.S. Semler, Vollständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen, mit genauer Anzeige der Quellen, zur Fortsetzung des Baumgartischen Auszugs, Viertes Teil, Halle 1762, 539f. (über Jakobiten und Nestorianer): «Der theologische und historische Geschmack ist zumal in den Klöstern und unter den Mönchen nicht besser als in der griechischen oder lateinischen Kirche; es ist einerley Vorurtheil des Ansehens einiger so genannter alter Väter, obgleich die geehrten Namen, welche man aufstellet, nicht stets diejenigen sind, welche in der griechischen und lateinischen Kirche alles gelten.»

⁷² Zudem verdeutlichte Semler, dass Augustin in bezug auf die Autorität von Konzil und Kirche ganz unprotestantische Vorstellungen hat und sich nach seinen kirchlichen Grundsätzen wider Luther gestellt haben müsste. Vgl. E. Hirsch, Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie Bd. 4, 1952, 76.

⁷³ J.S. Semler, Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 2. Band, Halle 1774, 591.

gegeben habe zur «Prüfung und Unterscheidung der eigentlich allgemeinen erweislichsten Grundlehren des Christentums» sowie zur «gelehrten Übung und Fertigkeit» beigetragen habe.⁷⁴

7. Ertrag

Der Genfer Ketzerprozess hatte schon unmittelbar nach dem Vollzug des Urteils gegen Michael Servet zum Tod auf dem Scheiterhaufen zu Debatten über den Umgang mit Häretikern geführt. So hatte Sebastian Castellio in seiner Schrift *De Haereticis an sint persequendi* Quellentexte gegen die Verfolgung von Ketzern zusammengestellt, deren leibliche Bestrafung er selbstverständlich ablehnte. Castellio ging es dabei auch darum, die Interessen der «Ketzermacher» herauszuarbeiten. In diesen Anliegen folgte ihm Gottfried Arnold an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Das Werk des radikalen Pietisten stellt allerdings auch eine neue Etappe in der kirchlichen Historiographie dar, denn Arnold wagte sich als erster an eine Umdeutung der gesamten Kirchengeschichte bis zu seiner Zeit. Dabei stellte er die bislang als häretisch bezeichneten Gruppierungen in den Mittelpunkt seines Interesses. Arnold fand die Wahrheit meist bei den verfolgten Ketzergruppierungen, während er den Verfolgern unchristliches Verhalten attestierte – wie auch an seinen Einwänden gegen Calvin deutlich wurde. Arnold war damit der erste Historiker, der sich von der Kirchengeschichtsschreibung als Geschichte von Lehren und Institutionen löste; mit seinem Interesse am «Wirken des Geistes» hat er einen neuen Massstab formuliert.

Es dauerte nicht lange, bis die konfessionalistische Historiographie darauf reagierte. In seiner apologetischen Helvetischen Kirchengeschichte ging Johann Jakob Hottinger von dem traditionellen Schema Rechtgläubigkeit-Häresie aus und wurde zum Verteidiger Calvins. Eine Gemeinsamkeit mit Arnold und auch mit La Roche ist jedoch die dualistische Konzeption; die Kirchengeschichte wird unter entgegengesetzten Voraussetzungen als andauernde Auseinandersetzung zwischen Gutem und Bösem, zwischen Gott und dem Teufel gesehen. Johann Lorenz von Mosheim brach mit diesem Raster; er betrachtete die Kirchengeschichte erstmals als innerweltlichen und pragmatischen Geschehenszusammenhang. Die Aufgabe des Kirchenhistorikers sah er nicht darin, zu bewerten und zu bestreiten, sondern zu erzählen und zu lehren. Dabei ging es ihm um eine möglichst sachliche Quellenrekonstruktion; an seinen Vorgängern, die sich mit dem Fall Servet befasst hatten, kritisierte er die einseitige, durch das bereits feststehende Urteil bedingte Auswahl. Mit seinem Ansatz gelang es ihm auch, die Dynamik zwischen den verschiedenen

⁷⁴ Ebd., 623.

Parteien zu erfassen und die Entwicklungen von Servet zum Ketzer und von Calvin zum Ketzerverfolger als aufeinander bezogene Prozesse darzustellen.

Noch deutlicher wird diese Tendenz bei Johann Salomo Semler, der in seinem Konzept den individuellen Ausprägungen des Glaubens zentrale Bedeutung zumass. Da sich diese Ausprägungen frei von dogmatisch-kirchlichen Vorurteilen vollziehen sollten, betrachtete er die häretischen Bewegungen tendenziell durchaus mit Sympathie – darin Gottfried Arnold nicht unähnlich. Im Unterschied zu Arnold aber gab Semler den Gedanken der Vorrangstellung der ersten christlichen Jahrhunderte auf; er betrachtete die Kirchengeschichte als fortschreitenden Prozess. Und anders als bei Arnold war sein Ausgangspunkt nicht der Gegensatz zwischen wenigen Erleuchteten und korrumpierter Grosskirche, sondern die Frage nach der Aneignung des Glaubens in der jeweiligen Zeit. Damit war es ihm möglich, das Thema des kirchlichen Umgangs mit Ketzern unter einem doppelten Aspekt zu behandeln. Die Dogmengeschichte ist einerseits die Auseinandersetzung zwischen dem Recht des Christen auf eine freie Privatreligion, die sich nur der eigenen Erkenntnis und Überzeugung verpflichtet weiss. In ihr geht es andererseits aber auch um das Ringen um schriftgemässe Glaubenslehren in Auseinandersetzung mit einem autoritätsgebundenen Traditionalismus, der Schriftgemässes und Schriftwidriges in sich vereint.⁷⁵

Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde somit das dualistische Schema von Rechtgläubigkeit und Häresie, an dem Arnold unter veränderten Vorbedingungen noch festgehalten hatte, aufgegeben; stattdessen kamen die Interaktionen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen in den Blick. In Semlers Darstellung ist die Erkenntnis vorweggenommen, der später Walter Bauer Ausdruck gegeben hat, dass die dogmatischen Grundsatzentscheidungen oft erst in der Auseinandersetzung mit häretischen Bewegungen erfolgte, diese also eine Rolle in der Entwicklung der kirchlichen Lehre spielten.⁷⁶ Auch die Auseinandersetzung um Servet betrachtete Semler als Gelegenheit zur Prüfung der christlichen Grundlehren. In der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts hatte sich damit ein tiefgreifender Umbruch vollzogen, der an den Darstellungen zum Genfer Ketzerprozess vor 450 Jahren besonders deutlich wird.*

Frieder Ludwig, St. Paul (Minn.)

⁷⁵ G. Hornig «Semlers Dogmengeschichtsschreibung und Traditionskritik – Zur Analyse der Argumente und Kriterien, in: O. Kaiser (Hg.), *Denkender Glaube*, FS Carl Heinz Ratschow, Berlin 1976, 101-113 (109).

⁷⁶ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934.

* Für Anregungen und Kommentare danke ich Anselm Schubert, Martin Mulsow und Ursula Schwager.