Zeitschrift: Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz

Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Schwyz

Band: 68 (1976)

Artikel: Die Grundzüge des europäischen Nikodemismus und der Nikodemismus der Arther Gemeinde

Autor: Rey, Alois

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-164411

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

Die Grundzüge des europäischen Nikodemismus und der Nikodemismus der Arther Gemeinde

Von Alois Rey

I. EINLEITUNG

Wie die weiter zurückliegenden Forschungsarbeiten über das Waldenser- und Täufertum, so haben auch neuerliche Untersuchungen zum Nikodemitentum den bisherigen reformationsgeschichtlichen Horizont erweitert. Tatsächlich hat der Nikodemismus weder als gesamteuropäisches Phänomen noch als Theorie einer religiösen Haltung mehr als nur eine bescheidene Randstellung eingenommen. Indes erfuhr er wenigstens von der Schweizergeschichte her eine gewisse ausgleichende Gerechtigkeit, nachdem der bekannte Paradefall der Arther Nikodemitengemeinde (1651–1655) und der aufsehenerregende Exodus der Arther nach Zürich (1655) das historische Gemeininteresse so gut wie kontinuierlich wachzuhalten vermochte.

Zu einer erhöhten Beachtung kam der Nikodemismus erst durch die Calvin-Forschung, als diese dem 25jährigen Kampf des Genfer Reformators stärker Erwähnung tat. Dazu haben neben Franzosen[1] vor allem einige Italiener[2] Bedeutendes beigetragen, indem sie neuerdings der europäischen Dimension des Phänomens gründlicher nachgingen und dabei auf ein beträchtliches theoretisches Fundmaterial stießen.

Bestimmt man den Nikodemismus begrifflich als ein praktisches Verhalten des Selbstschutzes mancher Reformationsgesinnten gegenüber den katholischen Staatsorganen und als theoretische Begründung der Motivationen dieses Verhaltens, dann stellt sich nicht bloß die Frage, ob man ihn im Rahmen der Großkirchen oder als Teilerscheinung einer Dritten Konfession und damit im Zusammenhang der Häresie- und Sektengeschichte sehen muß, sondern auch die andere: ob sich der Nikodemismus lediglich als ein nur innerprotestantisches Problem darstellt.

Was die Arther Ausprägung im Gesamtbild des übernationalen Nikodemismus anbelangt, so springen vor allem seine Kleinräumigkeit, seine nur vierjährige Lebensdauer und das verhältnismäßig späte Auftauchen um die Mitte des 17. Jh. in die Augen. Alle andern nationalen Nikodemitenbewegungen werden zwar von einer dünnen, aber oft bedeutenden akademischen Oberschicht getragen. Diese Komponente fehlt in der Arther Spielform. Sie hat darum keine eigene Theorie entwickelt. Das gemeinsame geistige Bezugsfeld mit bekannten Zeitpostulaten,

[1] Dabei ist vor allem an Albert Autin und P. Imbart de la Tour zu denken. Der erste war Prof. agrégé au Lycée de Toulon und arbeitete auf dem Spezialgebiet der französischen Reformationsgeschichte, s. Kapitel II, A(nmerkung) 4, der zweite (1860–1925) war Professor für Geschichte in Bordeaux und Mitglied des Institut de France (Grand Larousse VI und Klappentext der Calvin-Ausgabe, s. Kap. II, 4).

[2] Neben D. Cantimori (1904–1966), Theologiestudent in Basel, Dozent in Padua und Rom, Professor für Geschichte in Florenz 1954–1966, ist A. Rotondò, und vor allem der Schüler Cantimoris, C. Ginzburg, Prof. in Rom, zu nennen, dessen Verdienste auf dem Gebiet des theoretischen Nikodemismus liegen, s. Kap. II A. 4. – Den schweizerischen Forschungsanteil bestreiten E. Droz und S. Freudenreich, s. Kap. II A. 6.

wie der Bekenntnisfreiheit oder des Freien Zuges[3] darf man dabei allerdings nicht übersehen. Der Nikodemismus gewinnt damit den Anschluß an die Idee der Duldsamkeit, wenn auch zunächst nur in der Form einer Forderung, noch nicht in der Bereitschaft zur Gegenseitigkeit. Er überspielt so aber doch die Kontingenz eines bloßen Winkelereignisses oder eines ärmlichen Pragmatismus und verleiht ihm über die reinen Tatsachen hinaus den Nimbus einer gewissen Transzendenz. Auch die Erhebung des Phänomens in den Horizont eines europäischen Zusammenhangs bedeutet eine Erhöhung seiner Allgemeinbedeutung.

Wir bescheiden uns hier – raumbedingt – auf die bloßen Grundzüge des nikodemitischen Erscheinungsbildes und können das Thema von diesem Ansatz her nicht erschöpfend bieten. Der Nikodemismus stellt sodann von außen gesehen nichts Weltbewegendes vor, er meidet als Geheimbewegung fast notgedrungen den großen Lärm der Geschichte. Immerhin hat er kraft seiner Gefährlichkeit einen Mann, der Weltgeschichte machte – Calvin – ein volles Vierteljahrhundert lang in Atem gehalten.

Ist der praktische Nikodemismus mehr dem Handfest-Elementären und der opportunistischen Klugheit des Savoir-vivre verpflichtet, so fesselt der theoretische vielfach durch seinen sittlichen Ernst, seinen Reformwillen und das Pathos einer spiritualistischen Denkweise. Er erfüllt eine höhere Norm nikodemitischen Daseins und bedeutet gegenüber der praktischen Variante darum eine deutliche Selbstüberschreitung.

Inmitten einer Welt von Abneigung und Selbstverschlossenheit übersieht der Nikodemismus nicht ganz die Weisheit der discordia concors über den Konfessionsfronten. Und wenn er – von keinem Staat geschützt und von keinem Volk getragen – wühlend und gequält, aber immer etwas eigenrichtig nach der bessern Kirche fragt, so geschieht es ihm, daß er – tragisch genug – dabei die wirkliche verfehlt.

Doch sein utopischer Teil ist nicht sein Ganzes.

[3] Der freie Zug (ius emigrationis) erlaubt das Verlassen eines Hoheitsgebietes ohne Vermögensabzug. – Ueber die Entwicklung der Parität s. Fleiner F., Die Entwicklung der Parität in der Schweiz, in: Ausgew. Reden und Schriften, Zürich 1941, 88 ff.

II. KRITIK DES NIKODEMISMUS

1. Die Unstimmigkeit des Namens

Der Name «Nikodemit» entspricht der Selbstbezeichnung[1] entweder einzelner oder einer Gruppe von Reformationsgesinnten, die mit ihrem äußerlichen Uebertritt zur Neuerung noch zuwarteten oder sich in einer Verfolgungssituation befanden, die ihnen den Glaubenswechsel verwehrte. Sie beriefen sich dabei grundsätzlich auf das Beispiel und den Namen des biblischen Nikodemus[2]. Vorerst scheint die Bezeichnung nur örtlich und nicht durchwegs üblich gewesen zu sein. Ihr allgemeineres Bekanntwerden und ihre Einführung in die Geschichtsschreibung verdankt sie aber Calvin, der mit einer 25jährigen Polemik gegen die Nikodemiten in die Arena trat und ihnen damit zu europäischem Ruf verhalf.[3] Die Abstraktion «Nikodemismus» ist modern und geht auf die französische Reformationsforschung[4] mit A. Autin (1917), sodann auf die italienische Häresieforschung[5] mit D. Cantimori (1939 ff.), A. Rotondò (1967) und in der gesamteuropäischen Sicht vor allem auf C. Ginzburg (1970) zurück[6], doch muß gegen Ginzburgs Meinung über Cantimori die zwanzigjährige zeitliche Präzedenz Autins festgehalten werden.

[1] Die Anfänge liegen teilweise im Dunkeln, doch steht fest, daß Calvin seit 1537 die nikodemitische Sache anonym, seit 1544 mit Namen bekämpfte. Calvin übernahm die Selbstbezeichnung: .. ilz empruntent le nom de Nicomede .. ie les nommeray ainsi .., s. A. 2.

[2] Der frühe Vorbehalt Calvins: comme s'ilz estoyent ses imitateurs .. combien ilz font tort à ce sainct personnage ... se glorifiant de son exemple .. in: Corpus Reformatorum (CR), Calvini opera (CO) vol. V (Brunsvigae 1866), vol. VI (1867), vol. VII (1868). Zitiert CR/CO, V, VI, VII. – Stelle aus der «Excuse»: Pource qu'ilz empruntent le nom de Nicomede, pour en faire un bouclier .. CR/CO VI Kol. 597.

[3] Man kann beide Daten, 1537 und 1544, als termini a quo und seinen Tod als terminus ad quem betrachten (1564).

[4] Albert Autin ist der erste systematische Nikodemitenforscher, der aber bald vergessen wurde, s. E. Droz, Bd. I, 155, A. 39. Seine Dissertation (Montpellier 1917) als *Thèse* principale lautet: L'echec de la réforme en France au XVI siècle, Paris 1918. Die *Thèse* complémentaire: Un épisode de la vie de Calvin, la crise du calvinisme 1535–1545, Toulon 1917, ist für uns besonders wichtig. Wir zitieren beide Werke in dieser Reihenfolge mit Autin I und Autin II. — P. Imbart de la Tour veröffentlichte neben andern Reformatoria eine dreibändige Arbeit über französische Reformationsgeschichte, deutsch als «Calvin», München 1936. Wir zitieren diese Ausgabe als Imbart.

[5] Am bedeutendsten sind D. Cantimoris «Eretici italiani del '500. Ricerche stor., Firenze 1939, deutsch von W. Kaegi, Basel 1949. Diese Uebersetzung zitieren wir als Cantimori. Von ihm stammen weiter «Nicodemismo e speranze conciliari nel '500 italiano in: Contributi alla storia del concilio di Trento e della controriforma, Quaderni di Belfagor I, Firenze 1948, und Spigolature per la storia del Nicodemismo ital. del '500 in: Ginevra e l'Italia, Firenze 1959. Für unsere Arbeit sind diese Ausgaben verschieden zweckmäßig. – A. Rotondò veröffentlichte u. a. den Aufsatz «Atteggiamenti della vita morale ital. del '500: la pratica nicodemitica in: Rivista stor. ital. anno 79 (1967), 991–1030.

[6] Am ergiebigsten für unsere Zwecke ist Ginzburg C., Il Nicodemismo, simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 500, Torino 1970, zitiert als Ginzburg. Den Zeitvorsprung Autins gegenüber Cantimori, 1917 : 1939, kennt Ginzburg nicht. s. Ginzburg XI und XIII. – Schweizerische Arbeiten zum Thema sind: Droz E., Chemins de l'Hérésie, Textes et Documents, Genève 1970, zitiert als Droz mit Bandangabe: I (1970), II (71), III (1974), und Freudenreich S., Der Nikodemismus des 16. Jh. und seine Vertreter in Basel, ungedruckte Lizenziatsarbeit der Universität Basel, Basel 1970. Zitiert mit Freudenreich.

Ob die ursprüngliche Selbstbezeichnung Nicodème, Nicodémite und Nicodémites[7] direkt aus der Schrift gezogen[8] und sich damit auf den bekannten biblischen Ratsherrn, Pharisäer und Gelehrten bei Joh 3, 7 und 19 bezieht, ist ungesichert, aber wahrscheinlich. Calvin dürfte den Namen von den Frühnikodemiten oder von den Wortschöpfungen frühevangelischer deutscher Humanisten, wie Brunfels (1521) oder von den Zürcher Reformatoren (Zwingli, Bullinger) nach 1528 übernommen haben.[9] Die Ersten bezeichneten mit Nikodemus – einzeln und singulär – einen Geheimanhänger Luthers, die Zweiten nannten Nikodemusse zwielichtige Kryptoprotestanten, wobei ein abschätziger Ton mitunterläuft. Nicodème(s) hat sich neben Nicodémite(s) lange halten können. Das seltenere «nicodémiser» als Zeitwort für sich-nikodemitisch-verhalten ist ebenfalls bezeugt.[10] Wie Zwingli nahm Calvin Nikodemit als Schmähwort. Er kam um die bereits geprägte und offenbar auch schon weitherum verbreitete Bezeichnung nicht mehr herum, wenn er auch gegen den Ausdruck seine Bedenken hatte. Er übernahm ihn nur «pour cette heure», d.h. vorläufig, bis ihm etwas Passenderes einfiel. Schon bald aber nach der Namenrezeption muß er der Mehrdeutigkeit und Ambivalenz, sogar einer potentiellen Zweischneidigkeit seiner Propagandawaffe inne geworden sein. Aber auch die innere Richtigkeit des Ausdrucks Nikodemit kam ihm verdächtig vor. Er tadelte nämlich an den Nikodemiten ihre Vortäuschung katholischer Kultteilnahme und die Verheimlichung eigener neugläubiger Ueberzeugung. Ginzburg formulierte beide Inhalte mit «simulazione e dissimulazione»[11]. Calvin hatte aber recht gewittert: die Frage, ob der Nikodemus der Bibel diese nikodemitische Sache decke, ob der Ratsherr tatsächlich der modellhafte Prototyp der Vortäuschung und der Verheimlichung sei, scheint berechtigt. Wie steht es damit?

Ein *Vortäuschender* wäre Nikodemus, wenn er sich den Anschein gäbe, etwas zu sein, was er nicht ist, z.B. Jude zu sein, während er Christ ist, oder umgekehrt, genau so wie sich die Nikodemiten öffentlich als Katholiken aufspielen, während sie doch willentlich Protestanten sind. Das johanneische Evangelium mit seinen verschiedenen Nikodemus-Stellen (Joh 3, 1 ff.; 7, 50 und 19, 39) bezeugt einen Nikodemus, der durchgehend Jude ist und sich auch als solchen ausgibt. Bei Joh 7, 50 und 19, 39 leistet der Ratsherr Jesus je einen Freundschaftsdienst, der aber nicht zwingend auf eine Jüngerschaft im christlichen Sinne schließen läßt, auch wenn es die Tradition kraft eigener Quellen anders weiß.

Die klassische Kronzeugin und Beweis-Stelle für die angebliche *Verheimlichungstaktik* des Pharisäers steht bei Joh 3, 1 ff. Die Tradition preßte auf den Nikodemus-Namen das Brandmal des heimlichen und nächtlichen Jüngers Jesu, der angeblich aus Feigheit und Menschenfurcht sich um ein offenes Christusbekenntnis herumzudrücken suchte und den Geheimchristen spielte. Dieser Mythos

[7] Nicodème ist die männliche, Nicodémite die weibliche, Nicodémites die Mz.-Form. Bei Calvin steht meist die Form Nicodemistes. Die Orthographie schwankt. Autin II, 10 und 23. CR/CO VI 597.

[8] Calvin behauptet dies ohne Beweis, aber doch wohl nicht ohne Grund. Ein Rückgriff auf ähnliche Quellen ist nicht ausgeschlossen.

[9] Autin II 7.

[10] Nicodémiser bei Droz I 147. Kryptoprotestanten sind geheime Protestanten.

[11] Der Untertitel bei Ginzburg entspricht Autin II 44; Droz I 146 (A. 28–29), 147 f.

besaß ein zähes Leben. Die Judenfurcht steht bei Joh. 19, 39 für Jos. v. Arimathäa bezeugt. Bei Joh 7, 50 ist der Ratsherr ein mutiger Verteidiger Jesu. Bliebe noch die bekannte Szene des Nachtbesuchs. Wenn man sie mit allen ihren Umständen zusammensieht, dann kann man nicht finden, es stehe etwas von Verheimlichung der eigenen Ueberzeugung darin. Die Wahl dieses – vielleicht für uns – besonderen nächtlichen Besuchsrahmens ist nicht die eines verängstigten Feiglings, sondern eher die eines wachen, umsichtigen und alles bedenkenden Realpolitikers, der mit überlegener Personen- und Sachkenntnis die Begegnung rundum situationsgerecht vorbereitet und dann die Nachtzeit als passend fixiert: vermutlich soll das Konveniat nach den Osterereignissen (Joh 2, 13 ff.) gegen die lauernde Synagogenpolizei abgeschirmt werden.

Der Pharisäer des Nachtbesuchs ist ein Fragender, Suchender und wahrscheinlich noch Zweifelnder, auf jeden Fall noch kein faßbarer Christ. Er kann mit den Nikodemiten rechtens kaum verglichen werden, weil sich diese als Christen verstehen. Vom Nikodemus dieser Frühphase bei Joh 3, der sich erst vorsichtig zu Christus vorzutasten versucht, bereits ein offenes Christusbekenntnis zu erwarten, heißt ihn situationsmäßig mißverstehen und überfordern. Nikodemus will demnach weder etwas vortäuschen, was er nicht ist, noch verheimlichen, wer er ist. Kurz: der Nikodemus der Bibel ist nicht identisch mit seinem Fehlporträt in der Traditionslegende. Auch Calvin findet bald keine Deckung mehr zwischen der Person des Nikodemus und der Sache der Nikodemiten. Er lehnt die Anmassung des Namens des Ratsherrn als Schild und als Aushängeschild für den Nikodemismus ab und weist übrigens auf die Verschiedenheit zwischen frühem und spätem (als «christlichem») Nikodemus hin. Er zieht aus der Unstimmigkeit des Namens radikale Folgerungen. In der schroffen Kehrtwendung seiner neuen Sprachregelung nennt er die bisherigen Nikodemiten nun plötzlich «Anti»- oder «Pseudo»-Nikodemiten. Calvin strapaziert die Wende bis zu ihrem logischen Ende, indem er, wie seine Nachfahren, schließlich den Ratsherrn ganz aus ihrem Wortschatz streicht und zu Ersatznamen greift, wie Zuwarter, Zwischenparteiler, Unparteiische, Anpasser und Gemäßigte.[12]

Die Ersatznamen ohne die Bild- und Zauberkraft der Bibelgestalt verschwinden zwar nicht ganz, aber sie werden inhaltsloser und verblassen in der Geschichte. Immerhin braucht der Chronist Hans R. v. Hospenthal[13], Sohn des Arther Nikodemitenführers, den Nikodemitennamen um 1672/73 noch völlig selbstverständlich, so daß er damals noch in theologischen Lehramtskreisen Zürichs lebendig und unmittelbar verständlich war. Mit der Großen Revolution verschwinden einstweilen die nikodemisierenden Gebiete von der Landkarte Europas. Auch in der Ersten Helvetischen Verfassung, Art. 6, wird in deutlichem

[12] Modérés, accomodeurs, Ireniker, Halbe, Unionisten wechseln ab. – Straßer OE, Gesch. des Protestantismus in Frankreich, Göttingen 1975, zitiert Straßer. Ebd. 159. – Ginzburg 182 f., 199, 200. — Ueber Calvins Schimpfnamen s. Autin II 49 (Kloakenputzer), Tiernamen bei Imbart passim. – Joh 2, 13 ff., 3, 1 ff. – Den äußern Druck, der die Szene bedingt, beschreibt Stauffer E., Jerusalem und Rom, Bern 1957, 113–116. – Vgl. Karrer O., NT, München 1959. – Bibellexikon, hgg. von Haag, Einsiedeln 1968, 1230. – Echterbibel, Würzburg 1956: Das Evangelium n. Joh., hgg. von Staab/Schick, Komm. zu Joh 3, 1 ff. — Evangile de S. Jean, trad. et comm. p. A. Durand, Paris 1927, 79 ff., zitiert den Widerspruch des Rupert v. Deutz (Migne PL 167 ff.) gegen das Traditionsbild des Nikodemus.

Jakobinerdeutsch jede «christliche Sekte» grundsätzlich anerkannt.[14] Ist einmal die Sache weg, dann entschwindet auch bald der Name.

2. *Zur Diskussion der Begriffe*

Da sich die bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen entweder auf die Zeit Calvins oder auf seine national-italienischen Ausläufer bezogen, war es für den Cantimori-Schüler C. Ginzburg reizvoll, einmal in Ergänzung des Bisherigen dem vor-calvinischen Nikodemismus bis 1537 nachzugehen und dessen Wesen frei- und offenzulegen. Dabei stieß er auf ein Fundmaterial theoretischer Art, das den praktischen Nikodemismus erklären, teils aber auch begründen wollte. Leider ließ sich Ginzburg dazu verleiten, seine Neuentdeckung u. E. allzusehr zu monopolisieren, d. h. er nahm den theoretischen Nikodemismus für das Ganze, und dies muß Bedenken erregen. S. Freudenreich[15] kritisiert diese begriffliche Engführung des Nikodemismus. Sie findet mit Recht, Ginzburg zentriere seine Theorie etwas zu einseitig nur auf deren Begründer Brunfels und schaffe damit – obwohl er sich ausdrücklich dagegen verwahrt – eine Art «Brunfelsismus». Daß er bei dieser Gelegenheit auch die Rolle und das Licht von Straßburg nicht unter den Scheffel stellt, ist selbstverständlich. Die Rheinstadt war lange die nikodemitische Metropole und die Propagandazentrale, auch der Druckort der Pandekten, des nach der Meinung Ginzburgs eigentlichen Fundamentalwerkes der nikodemitischen Theorie.[16] Handelt es sich bei ihnen auch nur um eine Sammlung nach Sachinhalten geordneter Bibelstellen, so waren sie doch sehr beliebt[17], und die Pandekten stellten geradezu ein klassisches Modell eines solchen Bibel-Lesewerkes von hoher Brauchbarkeit dar, das anderwärts gelegentlich auch «Konkordanz» genannt wurde. Darin fand sich (fol. 51 v°) der nikodemitische Programmsatz wie ein Manifest der Erlaubtheit der Vortäuschung und Verheimlichung gegenüber Ungläubigen.[18] Der Bucherfolg mit 21 Auflagen und sein Zeitvorsprung vor jedem andern nikodemitischen Theoriewerk bedeuten für Ginzburg leider die Gefahr der Ueberschätzung.[19] Wir neigen dazu, diese Beliebtheit des Buches eher dem Bibelteil und seiner Brauchbarkeit im täglichen Leben denn seiner Apologie des Nikodemismus zuzuschreiben. Ginzburg aber bewegt sich in der Nähe der Meinung, die europäische Verbreitung des Nikodemismus hänge aufs engste mit der Propaganda der Pandekten zusammen. Nach ihm ist Nikodemit praktisch der, der dieses Werk besitzt oder es zitiert oder sich sonstwie nikodemitisch äußert. Dabei bieten der praktische wie der theoretische Nikodemismus eine solche Schau örtlicher Bodenständigkeit, daß man eher an eine

[13] Kurtzer wahrhaffter.. Bericht, unpaginiert, Staatsarchiv Schwyz = STA Schwyz. – Suter L., Die von Hospenthal, Luzern 1942. Er ist Sohn des Martin v. Hospenthal (1607–1683), Provisor am Carolinum in Zürich, ref. Theologe (1645–1715), schreibt nach Diktat seines Vaters aus einem Zeitabstand von 17–18 Jahren, ab 1655 gerechnet, s. ebd.

[14] His E., Gesch. d. Schweiz. Staatsrechts, Bd. I, Basel 1920, 371 f.

[15] Freudenreich 15 (A. 1).

[16] Othonis Brunfelsii, Pandectarum Vet. et Novi Testamenti libri XII, Argentorati, 1527. Ginzburg Anhang, Tafel 4. Das Bild Brunfels' auf Tafel 6.

[17] Freudenreich 14, bes. A. 5.

[18] Inter incredulos et pertinaces (= Katholiken) dissimulare possumus et fingere praesertim si non sit spes, quia Deus ponderat cor. Ginzburg 3.

[19] Freudenreich 15, 64 f. – Ginzburg 67 (A. 4).

pluralistische denn an eine zentralistische Entstehungsgeschichte denken möchte.[20]

Der *praktische* Nikodemismus wurzelt in der Erfahrungswelt jener Frühzeit der Reformation, wo das Bekenntnis zum Protestantismus in katholischen Ländern infolge des geltenden Strafrechts gefahrvoll war. Er hatte den Zweck, durch *Anpassung* an die örtliche religiöse Lage vor Strafverfolgung zu schützen, er ist somit die geschichtliche Antwort auf einen Notstand. Unter Zugrundelegung eines brauchbaren Vorschlags S. Freudenreichs[21] ließe sich der Anhänger des praktischen Nikodemismus folgendermaßen bestimmen: Nikodemit ist derjenige, der die Meinung vertritt, es sei sittlich erlaubt, die Teilnahme an einer andersgläubigen Kulthandlung seiner Umgebung vorzutäuschen und die eigene Glaubensüberzeugung zu verheimlichen, solange die Gefahr besteht.[22]

Der *theoretische* Nikodemismus entspricht dem geistigen Bedürfnis einer reflektierenden Oberschicht, gegenüber der eigenen nikodemitischen Praxis und ihrer sittlichen Erlaubtheit ins Klare zu kommen, ja sein Gewissen zu salvieren. Dabei wechseln biblische mit naturrechtlichen Motivationen sowie kirchlichen Autoritätsentscheiden. Sie stehen einzeln in verschiedenen Horizonten: bald in dem des religiösen Individualismus, des Eklektizismus und der Bekenntnisfreiheit, bald auf der Gedankenlinie eines Unionskonzils oder des Ideals eines Corpus christianum in einer chiliastisch begriffenen gemeinchristlichen Republik.[23] Dabei liegt die Beweisführung meist auf der Basis eines theologischen Spiritualismus.

Man tut sich einigermaßen schwer, Ginzburg zu folgen, wenn er jenen zahlreichen Nikodemiten, die es bildungsbedingt auf eine eigene Theorie nicht brachten und nicht bringen konnten, die Qualität des Nikodemiten abspricht. Es hätte u. E. die besseren Gründe für sich, die in erdrückender Mehrheit lebenden praktischen Nikodemiten im gemeinsamen Zusammenhang mit den theoretischen zu belassen und die verschiedenen Nikodemismen erst dann zu spezifizieren.[24]

Es wäre sodann einer weitern Ueberlegung wert, ob man den Begriff Nikodemismus – schon im Hinblick auf Naaman – nicht aus seiner derzeitigen Verflechtung mit den protestantischen Großkirchen lösen und ihn auf alle Christen oder sogar Menschen ausdehnen sollte, die unter gleichen Vorbedingungen auch dieselben Voraussetzungen wie die Nikodemiten erfüllen. Damit kämen auch Katholiken und Sekten zu ihrem Recht. Daß es aber einen solchen Versuch in praxi bereits gegeben hat, möchten wir im folgenden zur Sprache bringen.[25]

[20] La storia della diffusione del Nicodemismo s'identifica in gran parte con la storia della diffusione delle Pandectae. Ginzburg 112. Freudenreich 27, A. 1. — Das Verbreitungsschema wäre folgendes:

Propagandazentrum Straßburg
- Frankreich (Lefèvre)
- Italien (Renato)
- Deutschland (Brunfels, Franck, Capito)

Das autochthone Entstehen des Nikodemismus wird von Merle d'Aubigné im französischen Sinn betont, s. Autin II, 11, A. 1. – Dazu auch Buisson F., Séb. Castellion, Sa vie et son oeuvre (1515—1563), Paris 1892, Bd. I, 395.

[21] Der praktische Nikodemismus fällt mit dem Kryptoprotestantismus zusammen.

[22] Freudenreich 64 — Ginzburg 3, 78, A. 2.

[23] Siehe Kap. IV, 3 A. – Die Theorie: argomentazioni dottrinali.. la dottrina della liceità della simulazione religiosa. Ginzburg XIV.

[24] Freudenreich 6.

[25] Dieser Vorschlag widerspricht nur dem Brauch, nicht innerlich dem Begriff.

3. *Der Versuch eines katholischen Nikodemismus*

Da es Krypokatholiken[26] auf dem ganzen neugläubigen Herrschaftsgebiet Europas gab, stand durch die Fortgeltung des cuius regio auch über die Toleranzerleichterungen der Jahre 1555 und 1648 hinaus zu erwarten, daß sich für sie das Problem des Nikodemismus ebenfalls einmal stellen würde.

Aehnliches kann im besondern für die Schweiz nach 1531 gesagt werden, wo der Zweite Landfriede den konfessionellen Besitzstand und die Bekenntnisrechte regelte.[27] Es gab auch hier der zwangsweise nikodemisierenden Gebiete noch genug. Nach dem Messeverbot in Zürich (1525) blieben beispielsweise den Katholiken nur noch die Hausandacht oder der auswärtige Gottesdienstbesuch, dem sogar die diplomatischen Vertretungen unterworfen waren.[28] Um 1532 keimte noch einmal die Hoffnung mancher Altgläubigen auf, es möchte – ein Jahr nach Kappel – einen Umschlag zur Duldung und zur Restauration der Messe geben, doch reichte die Autorität Bullingers hin, der Zürcher Regierung ganz im Gegenteil die Verbannung als verschärftes Strafmaß für auswärtigen Messebesuch abzuringen.[29] Auch in Bern mußten neben andern Oberländern seit 1555/56 auch die neuerworbenen und zwangsprotestantisierten Saanetaler nikodemisieren, umgekehrt kamen im rekatholisierten Wallis zwischen 1600 und 1650 die Protestanten in den selben Fall.[30] Der Nikodemismus lag demnach – wenn wir auch die andern eidgenössischen Orte miteinbeziehen – auch katholischerseits fast notwendig in der Luft.

Allein es war kein Eidgenosse, sondern ein Mann aus dem literarisch begabteren Frankreich, der den Gedanken eines katholikeneigenen Nikodemismus aufgriff und ihn zum ersten derartigen Vorschlag formulierte. René Benoist (1521 bis 1608) faßte dabei eine um 1566, d.h. während der Hugenottenkriege entstandene kritische Gesamtlage Frankreichs ins Auge, die teilweise schon bestand, teils aber auch erst zu erwarten war. Daß in gewissen hugenottisch regierten Landschaften Frankreichs, besonders im Süden, bereits eine Verfolgungssituation für die Katholiken bestand, ist nicht neu; sie läßt sich leicht an den Bestimmungen des Ediktes von Nantes (1598) ablesen, die ausbedangen, die Hu-

[26] Neben Kryptoprotestant und Kryptocalvinist ist neuestens auch Kryptokatholik üblich geworden.

[27] Quellenbuch z. Verfassungsgeschichte der Schweiz. Eidgenossenschaft und der Kantone, bearbeitet von Nabholz/Kläui, Aarau 1940, 105 (1–2). Zitiert Qu.-Buch.

[28] Wymann E., Geschichte der katholischen Gemeinde Zürich, Zürich 1907, 8 ff., 12, 26 ff.

[29] Largiadèr A., Geschichte der Stadt und Landschaft Zürich, Bd. I (Zürich 1945) 335 ff. – Anläufe zugunsten der Messe bei HU. Bächtold, Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation i. J. 1532, 272–74: «es were vil pesser, das denen von Zürich im vertrag (= Kappeler, Frieden 1531) ufgelegt worden were, den alten glouben wider allein antzunemen». Auch in Bern gingen darüber ähnliche «Gerüchte» um. B. Haller berichtet an Bullinger: «Si thuond grose gwett allenthalb: ee das ein jar fürgang, muose ze zürich und bern widerumb mess sin» (22. 3. 1532). Das Mandat vom 29. 5. 1532 verschärfte im Gegenteil die Strafe für Meßbesuch auswärts. Zürcher Beiträge zur Ref.-Geschichte: H. Bullinger (1504–1575), Ges. Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. I (Zrch. 1975), 269 ff.

[30] Pfister R., Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. II, Zürich 1974, 394—399, zitiert als Pfister. – Specker H., Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528 in: Beiheft 9 der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Freiburg i. Ue., 1951, 59–82. – Guntern J., Die Protestantisierung der Landschaft Saanen 1555/56 in: Beiheft 20, Freiburg 1961, ebd. 122 ff.

genotten hätten als Gegenleistung für die ihnen gewährte Duldung überall dort den katholischen Kultus wieder herzustellen, wo er zwangsweise bereits abgeschafft war. Auch waren die Kirchengüter zurückzuerstatten. Je nach Datum schätzt man die Zahl der Pfarreien, wo es die Messe bereits nicht mehr gab, auf 1000–2000.[31] Jakob Burckhardt[32] sah die Gefahr für die Katholiken in Frankreich nicht so sehr im politischen Hugenottentum, wie man erwarten könnte, sondern potentiell vielmehr in der theologischen Abqualifizierung des Katholizismus als «Götzendienst», woraus sich bei einem zukünftigen Machtwechsel jederzeit die calvinische Pflicht ableiten ließ, diesen Gottesfrevel der «turpitude romaine» vollends auszurotten. Kein Geringerer als König Karl IX. hat diese makabre Vision einer bedrohlichen Zukunft dem Hugenottenführer Coligny[33] mit der Bemerkung anvertraut: «Unlängst noch habt ihr (Hugenotten) euch zufrieden gegeben, wenn wir euch duldeten; jetzt verlangt ihr die Gleichstellung; bald werdet ihr alleinsein wollen und uns (Katholiken) aus dem Königreich verjagen.»

Benoists Abhandlung rechnete also mit einer Ausweitung der Verfolgungssituation auf ganz Frankreich. In diesem Notstand sah er auch für die Katholiken keinen andern Ausweg als den Nikodemismus. Er kannte aber zudem die bedrängte Lage der Gegenseite und stellte darum der calvinistischen Praxis des Messebesuchs den Abendmahlsempfang der Katholiken bei den Calvinern gegenüber. Dabei benützte er zur theologischen Abstützung seines Vorschlags die von den Protestanten jeweils benützten Beweisstücke für ihren Nikodemismus, vor allem die Stelle bei I Cor 9, 22. Benoist schneidet im weitern noch die andere Frage an, ob sich nämlich die nikodemitische Haltung auf alle Religionen und auf alle Gesichtspunkte, d. h. auf alle Arten von Kulthandlungen ausdehnen dürfte. Benoist unterstellt seinen ganzen Plan auf Nikodemitenweise der Verheimlichung und behält sich dabei seinen eigenen Glauben durchaus vor.[34]

[31] René Benoist (1521–1609), frz. Theologe, Beichtvater der Maria Stuart, Pfarrer von St-Eustache, Paris (1569), genannt Le Pape des Halles, Bischof v. Troyes, ohne Best. durch Rom. Grand Larousse s. v. – *Ginzburg* 203–205. – Benoists Buch: Locorum praecipuorum S. Scripturae.. Panoplia merito dici potest... Parisiis 1566, Stroma III, verfaßt um 1563. Ginzburg 203, A. 3; 204, A. 2. – Picot, Essai hist., Bruxelles 1824, I, 12, 410. – Brück, Lehrbuch d. KG, Mainz 1872, 610–623, bes. 611, A. 7, 614, A. 2. – Payedavant, Hist. des troubles du Béarn, Pau 1820, II, 424. – Bossuet, Hist. d. Variations X 52. – Jedin H., Handbuch der KG, Bd. IV (Frbg. i. Br. 1967) zitiert als Jedin IV, 412–13. – Durant W., Das Zeitalter der Reformation, Bern 1959, V 532. – Die 2000 Landgemeinden und 250 Städteorte b. Straßer 150, A. 32.

[32] Burckhardt J., Hist. Fragmente, Stuttgart 1942, 132 f., 114–18.

[33] Payedavant (A 30) I, 252. – Straßer 145: Es schien, Frankreich werde zum neuen Glauben übergehen. Unter dieser bedrohten Lage kam der kath. Dreibund mit dem Guisen François v. 6. 4. 1561 zustande.

[34] Der entscheidende Passus der Panoplia: 100–101 v., s. A. 30. – Infolge der Verurteilung des Nikodemismus durch die Theol. Fak. d. Univ. Löwen 1546 wurde er auch für Katholiken genauso zweifelhaft wie durch die Indizierung der Pandekten. Ginzburg 112–113.

III. DER PRAKTISCHE NIKODEMISMUS

1. Sein Erscheinungsbild in Frankreich

Calvin hat in seinem Kampf gegen das Nikodemitentum in erster Linie seine Landsleute und die Französischsprachigen aufs Korn genommen. Man versteht den Nikodemismus am besten aus dem Zusammenhang seiner französischen Frühphase.

Die Allgemeinlage Frankreichs wich im wesentlichen wenig von der durchschnittlichen europäischen ab. Trotz selbstverständlichen Varianten folgt sie einem Paradigma, das fast allgültig ist. Es ist durch eine Absetzbewegung gegen den Traditionskatholizismus, den scholastizistischen Sorbonnismus und eine Bibelexegese gekennzeichnet, die den Talmudismus streift. Die philologische Textkritik umging das kirchliche Lehramt weithin. Schauplatz des Reformismus (Eglise catholique réformée) mit seiner Philosophie Christi und der renascentia des «reinen» Evangeliums und zugleich Hauptquartier des literarischen Humanismus war die Pariser Hochschule, doch durfte sich das Reformzentrum Meaux daneben durchaus sehen lassen. Dort ragte neben Bischof G. Briçonnet, G. Roussel, G. Farel u. a. besonders der spätere Generalvikar der Diözese, J. Lefèvre d'Estaples (1450/55–1537), hervor, der das Haupt der «Fabristen» war und dessen Einfluß an den des Erasmus heranreichte.[1]

Meaux entwickelte sich zum großen Mischtiegel des Neuen. Die Reformer verlegten sich dort früh auf die Spezialsparte der Liturgieerneuerung und gerieten bei ihrem Experimentieren bald in die Nähe der «Deutschen Messen»: Man verzichtete auf das Erheben der verwandelten Gestalten wie auf die Anbetung des Sakramentes, reichte die Kommunion unter beiden Gestalten, während man Riten, Texte und Paramente beibehielt. Indes waren die deutschen Impulse keineswegs einseitig. Man sprach in Paris offen davon, wie Lefèvres Pauluskommentar Luthers Rechtfertigungslehre die Wege gewiesen habe.[2] Der Generalvikar sprach vom Seelenheil durch den Glauben «allein» und von der sakramentalen Präsenz Christi «unabhängig» von den Wandlungsworten. Die Tieferblickenden begriffen und mußten beunruhigt sein. Die gleiche Sorbonne, die 1521 Luther verurteilt hatte, zensurierte nun 48 Sätze des Generalvikars, doch verhüteten Bi-

[1] Autin II 7, 11–12 (A. 1). – Ueber Lefèvre, geb. um 1450: Studium in Paris, Reisen in Frankreich, Italien (Florenz), im Reich. 1507–20 hält er sich in der Abtei S. Germain-des-Prés bei Briçonnet auf und geht mit ihm nach Meaux, wo er den «cénacle» im Bischofspalast führt. Als Generalvikar der Diözese gibt er weiter bedeutende theologische Arbeiten heraus (1521–25) und macht von sich reden, muß aber vor der Sorbonne unter dem Decknamen Peregrinus nach Straßburg ausweichen. 1526 kehrt er nach Blois zurück, wird Bibliothekar und Prinzenerzieher, siedelt 1530 nach Nérac zu Prinzessin Margaret über und stirbt dort 1536. Sein Pauluskommentar datiert von 1512, seine Uebersetzung des NT von 1523, die des AT von 1528. Die Herausgabe von Schriftübersetzungen und Schriftkommentaren durch Laien, ohne Vorzensur der Sorbonne und des kirchlichen Lehramtes, gab Anlaß zu Schwierigkeiten infolge der möglichen Verwirrung durch die Glaubenslage. Autin II 19. Ueber Roussel ebd. 43.

[2] Peuples et Civilisations, hgg. von Hauser/Renaudet, Bd. VIII (Paris 1929), 228–31, 238 f., 441, 169 – Jedin IV 385. – Ginzburg 86 – Straßer 34 – Lortz/Iserloh, Kleine Ref.-geschichte, Frbg. Br. 1969, 269.

schof und Hof das Schlimmste. Lefèvre und sein Freund Roussel wichen 1525 bis 1526 nach Straßburg aus.[3]

Straßburg war damals vermöge seiner geographischen Lage zwischen beiden Reichen zugleich Drehscheibe und Umschlagplatz. Nach seiner innern geistigen Verfassung glich es einem Bienenhaus, in dem häretische wie orthodoxe Lehrmeinungen ein- und ausflogen. Der Generalvikar von Meaux wohnte großzügigerweise beim Straßburger Reformator W. Capito[4]. Am gleichen Ort hielt sich neben andern auch Otto Brunfels auf, der 1527 seine Pandekten herausbrachte und das Werk Lefèvre widmete, der sich 1526 wieder an den französischen Hof Franz I. abgesetzt hatte.[5] Zwischen dem Generalvikar und dem Theoretiker des Nikodemismus muß also ein gewisses Freundschaftsverhältnis bestanden haben, doch besagt eine einseitige Widmung noch keineswegs eine Identifizierung der Person des Geehrten mit dem Inhalt des dedizierten Werkes. In der Folge haben weder Lefèvre noch Roussel, noch manche andere aus dem ehemaligen Meaux-Kreis die Neuerung gedeckt, sondern sind ihr erasmisch ausgewichen, sehr zum Aerger Calvins und Farels, die große Hoffnungen auf die Freunde von Meaux gesetzt hatten.[6] Auch Einflüsse aus Brunfels Pandekten sind mehr Vermutungen als erwiesene Tatsachen.[7] Calvins Absprung zur Neuerung zwischen 1534 und 1536 machte dem zweideutigen Schwebezustand zwischen Reform und Reformation ein Ende und führte in Frankreich die Stunde der Entscheidung, Rom oder Genf, herbei.

Bis sich Calvin allerdings in Genf endgültig eingerichtet hatte und die volle staatliche Unterstützung genoß, vergingen noch Jahre. Diese Pause zwischen dem «Evangelismus» und dem Volleinsatz des Calvinismus war die Stunde der «bibliens» und des praktischen Nikodemismus. Die ersten Zellen und Bibelkreise waren Lesegemeinschaften, durchaus noch ohne Absicht, sich vom Katholizismus zu lösen. Wie die Sekten des Mittelalters, Albigenser und Waldenser, einst im verborgenen, so traten jetzt vorerst ohne feste Organisationen zahlreiche Brüder-Konventikel zu Geheimversammlungen zusammen, oft hinter verschlossenen Türen und bei Nacht, um die Bibel zu lesen, zu erklären und sich die Wortmeldungen der Teilnehmer anzuhören. Das Ganze begann und schloß mit Gebet. Zwar hatten die Autoritäten mehr die gewagten Textausleger als die Bibelfreunde vorgenommen, aber man wollte keine Schwierigkeiten mit der Polizei, wechselte oft Ort und Namen; auch Täufer bildeten solche Zirkel.[8] Erst erheblich später begannen sich auch frühcalvinische Zellen zu bilden, die, je nach Ort, anders zu datieren sind. Die ersten getrennten Weisungen an die calvinischen Zellen, Gemeinden oder Kirchen gehen frühestens auf 1553 zurück.[9] Der Zeitabstand zu den frühen Nikodemiten wird damit deutlich. Erst der Anschluß mancher Zellen an den Calvinismus beendet ihr Gastrecht bei der Alten Kirche. Manche andern

[3] Durant W., Das Zeitalter der Reformation, Bern 1959, 514. – Straßer 139.
[4] Straßer 138.
[5] Freudenreich 7, 16, 22. – Kap. II, A. 18.
[6] Jedin IV 379.
[7] Autin I 230: Et c'est en définitive la tradition qui a emporté sur le rêve chimérique des Reformateurs. Demgegenüber wogen auch die Pandekten wenig schwer. Ginzburgs Einschätzung des Einflusses Lefèvres S. 124.
[8] Imbart 417 ff. – Die Nähe des italienischen Nikodemismus zum Täufertum s. Ginzburg XIV, A. 2 und 159. – W. Köhler behauptet Erasmus als Vater des täuferischen Gedankens. Huizinga J., Europ. Humanismus, Erasmus, Hamburg 1958, 157.

Zellen bleiben nikodemitisch, und während die einen ohne Anschluß an Neues sich einfach auflösen, werden andere Revertiten, d. h. sie kehren zur katholischen Kirche zurück.

Der Nikodemismus hatte einen sehr gefährlichen Feind im calvinischen Willenszentrum Genf: Calvin selbst. Sein Bestreben ging auf Einheit und Mission. Er fürchtete nicht bloß das Revertitentum zum Katholizismus, sondern schon alles bikonfessionelle Nebeneinander, das einer saubern Glaubensentscheidung auswich. Er warf sich darum gleichzeitig gegen die Widersacher von links: die Täufer, Spiritualisten und Freigeistler und auf den rechten Flügel: die kompromißlerischen Nikodemiten.[10] Ihnen warf er vor, sie suchten bloß Anstellung in der Kirche, Kanzleiämter, die erlaubten, mit Damen über das «Evangelium» zu diskutieren, andere wieder würden am Hofe die mignons de cour spielen oder als Literaten die Hälfte des Christentums in Philosophie verwandeln und platonische Spinngewebe ersinnen. Zuletzt gebe es noch das gewöhnliche Volk und die Krämer, die es den Nikodemiten gleichtäten, weil sie nicht begriffen hätten, daß man auf sich selbst verzichten und die Welt vergessend, Gott allein dienen müsse.[11] Calvin tadelt die Nikodemiten, sie entschuldigten sich, wie man denn «alles verlassen» und sich davonmachen könne, ohne zu wissen wohin. Sie wollten sich ganz einfach billig unter dem Mantel des «guten Nikodemus» verbergen. Die Nikodemiten teilten sich nach seiner Meinung in zwei Arten: die schlechten, das seien fast alle, sie blieben in katholischen Ländern bei den Papisten, offenbarten ihren Glauben nicht und wichen allen Streitigkeiten aus. Die guten dagegen würden Gott täglich die Ehre geben und das Martyrium auf sich nehmen.[12]

Es hat nicht an protestantischen Kritikern gefehlt, die Calvin vorwarfen, er rede von seinem sichern Hort «Jenff» aus wie einer daher, der mit der Wirklichkeit die Fühlung verloren habe. Er übersehe, daß seine Vorschläge (Martyrium oder Flucht) mit Theologie nichts zu tun haben, sondern nur vom moralischen Charakter abhängen. Calvin sei ein kruder Theoretiker, habe das Temperament eines Kranken, sei schulmeisterlich-unerbittlich, frühzeitig verbraucht und über Frankreich nur sehr einseitig im Bilde. Seine Begründungen auf der Ebene des Moralischen seien völlig ungenügend. Gelegentlich wird auch eingeworfen, der Kampf des Genfers gegen die Nikodemiten sei bei ihm so etwas wie öffentliche Gesundheitspflege (salubrité) und sein Ruf nach den französischen Flüchtlingen diene nur der Machtstütze seines Kirchenregimentes.[13]

In der Tat: Calvin konnte sich nur äußerst schwer in eine fremde Gesinnungswelt hineindenken[14], und so verstand er auch nicht, wie man auf Einkommen, Besitz, persönliche und familiäre Sicherheit oder auf berufliche wie gesellschaftliche Stellung nach Art der Nikodemiten Rücksicht nehmen wollte.[15] Er stellte

[9] Straßer 142, 139. Aus den Weisungen an die zerstreuten Konventikel ergab sich die Notwendigkeit einer regelnden Nationalsynode für Frankreich. – Imbart 418, 425 ff. – Straßer datiert die ersten Bindungen der Zellen für Meaux auf 1541, für Paris auf 1555.

[10] Imbart 392, 394 – 396, 416–18, 425. – Autin II 40.

[11] Droz I 147 – Autin II 51.

[12] Droz I 146.

[13] Droz I 154 f., 157.

[14] Autin I 107: incapable d'entrer dans la pensée de quiconque pensait autrement que lui.. il n'a rien innové sinon peut-être l'usage d'imposer son orthodoxie personelle.

[15] Der Gegensatz zwischen Calvin und beispielsweise Franck, der die Lebensgefahr als Dispensgrund anerkennt, ist unüberbrückbar. Ginzburg 135.

sich eine Konversion von einem Glauben zum andern nur wie seine eigene vor. Er behauptete von ihr, sie sei plötzlich über ihn gekommen.[16] Diese Uebertragung mochte bei Jungen ausnahmsweise richtig sein, aber ältere Menschen, die der Tradition verbunden waren, mochten mit dem innern Drama eines Glaubenswechsels nicht so schnell fertig werden.[17] Der Uebertritt war für viele unter ihnen ein Entwicklungsvorgang, der langsam aus dem Kraftfeld der Ueberlieferung hinausführte, sich als Prozeß allmählich hinzog, bis die Bewußtseinsänderung ausgereift und die Entschlußkraft schließlich gewonnen war. Es gab aber auch den Weg zum Katholizismus zurück.[18] Der Nikodemismus besaß demnach alle Wahrscheinlichkeit eines normalen Vorgangs, der Eile mit Weile verband: er hatte sozusagen das legitime «Vorurteil» für sich. So waren die Zuwarter[19], die im gegenwärtigen Zustand auch nur ein Provisorium sehen wollten, nicht wenig zahlreich. Infolgedessen tauften die Nikodemiten ihre Kinder weiter in der Alten Kirche, besuchten die Messe und schlossen ihre Ehen nach dem alten Ritus. Das war dem zwar klaren, aber vielleicht etwas herzlosen Denken Calvins unerträglich. Er forderte den Heroismus als Norm des Christlichen. Den Opportunismus der nikodemitischen Motivationen fand er allzumenschlich und zu tief gezielt.[20] Und in der langen Reihe der Urteile und Verdikte war er weder der erste, noch blieb er der einzige, der zu diesem Schlusse kam.

2. Die Stellungnahmen maßgebender Reformationskirchen

Seit 1537 beschäftigte sich der Genfer Reformator in Briefen mit den Nikodemiten.[21] Der erste Brief «De fugiendis» hielt sich recht allgemein, ein zweiter «De christiani hominis officio» ließ sich bereits auf die Frage ein, ob es erlaubt sei, an katholischen Zeremonien teilzunehmen oder katholische Kirchenämter zu bekleiden. Aus Straßburg folgte 1540 der weitere Brief, der den Messebesuch zwar zur Kenntnis nahm, aber vor Korrumpierung warnte. 1543 ließ Calvin, nunmehr von Genf aus, den «Petit Traicté», eine Wegleitung an Protestanten in katholischen Ländern ausgehen, die darauf drängte, Inneres und Aeußeres im Menschen zur Deckung zu bringen, ohne indes alle Anpassung an die Umgebung grundsätzlich zu verpönen. Die nikodemitischen Ausflüchte mußten es sich aber gefallen lassen, genauer unter die Lupe genommen zu werden. Anpassung blieb

[16] Die subita conversio Calvins kann dem Turmerlebnis Luthers wie dem Pesterlebnis Zwinglis an die Seite gestellt werden.

[17] Autin I 230 und Autin II 4.

[18] Die Rückkehrer heißen relaps. Der moderne Name «Revertit» für den Rückkehrer zum Katholizismus kommt aus dem Englischen. Straßer 142, 145. Damit könnte man die Selbstgeständnisse jener Kommunisten vergleichen, die von der Komintern abgesprungen sind und sich von der Theorie lösen, bei der es sich letztlich um einen Glauben handelt: Koestler A. und andere in: Ein Gott, der keiner war, Dtv-Dokumente, München 1962. Das Ende einer Utopie, hgg. von H. Krüger, Olten 1963. – Im Entwicklungsvorgang nimmt ein bestimmtes «Erlebnis», wie das Kronstadt- oder Spanien-Erlebnis als Trauma eine wichtige Stellung ein.

[19] Im Deutschen wird auch der Ausdruck «Exspektanten» gebraucht. Lex. für Theologie und Kirche, III (Frbg. Br. 1959), s. v. – Der Ausdruck ist mehrdeutig in der Geschichte.

[20] Imbart 209 – Autin II 147.

[21] CR/CO, V: Epistolae duae (1537), 233–312. Epist. Ia 239–278: De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate christianae relig. observanda. Epist. IIa, 279–312: De christiani hominis officio in sacerdotis papalis eccl. vel administrandis vel abiiciendis. – Autin II 39, 46.

zwar gestattet, doch nicht das Ausweichen vor jeder Mühewaltung, jede Angst vor möglichem Aergernis und unbedingte Schonung der schwachen Brüder, sodann Auslegekünste, welche die christliche Bekenntnispflicht eher lockern als erfüllen wollten, und schließlich ein falsch verstandenes Christsein, das darauf ausging, das eigene Christentum zu verbergen. Dies alles war nämlich nach Calvin ein Unrecht gegen Gott und widersprach der wesentlichen christlichen Forderung, Gott alles zum Opfer zu bringen. Jeder ist zur Pflicht gerufen, wem es aber nicht geschenkt ist, als Auserwählter das Martyrium auf sich zu nehmen, der soll wenigstens bereit sein, in ein anderes Gebiet auszuweichen, wo die «wahre» Kirche und die «reinen» Sakramente einem voll zur Verfügung stehen.[22]

Schon im nächsten Jahr 1544 griff Calvin die Nikodemitenfrage abermals und noch bestimmter auf, diesmal auch nicht mehr nur anonym. Er nannte seine Widersacher klar bei Namen. Die Kampfschrift[23] gab sich im Titel höflich als «Excuse», und sie richtete sich an die «Herren Nikodemiten», aber diese Höflichkeit hört sich einigermaßen ironisch bis gereizt an. Sie hatte ihre Vorgeschichte. Der «Petit Traicté» von 1543 hatte die Klage weiter Kreise herausgefordert wegen der allzugroßen Strenge des Reformators.[24] Nun stellte sich den Nikodemiten in eigener Sache ein bedeutender Sprecher zur Verfügung, der kein Geringerer war als der Seigneur de Blandé, Parlamentsmitglied, selbst neugläubig und Nikodemit, Adam Fumée. Er wandte sich an Calvin mit der Bitte um eine höchstinstanzliche Vernehmlassung in der anstehenden Nikodemitenfrage, wie sich nämlich ein Protestant in katholischen Ländern zu verhalten habe und ob das nikodemitische Doppelverhalten katholischer Praxis und protestantischen Denkens moralisch in Ordnung gehe. Fumée erwartete offensichtlich eine Korrektur der calvinischen Formel und eine Abschwächung des bisherigen Rigorismus. Calvin wollte sich aber keineswegs berichtigen, sondern nur rechtfertigen. Und wie! Der eigentliche literarische Pfeffer in der Kampfschrift von 1544 lag diesmal im Leitwort: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (Mt 10, 34). Die Excuse wurde zur Anklage gegen die Flaumacher, sie wurde zum baren Verdikt aus Genf gegen den Nikodemismus.[25]

Sei es nun, daß Calvin über seinen eigenen Mut etwas bange wurde, oder noch wahrscheinlicher, daß die von den Nikodemiten beanstandeten Texte bereits in den Händen des Auslandes[26] waren: Calvin gelangte in der Ausschau nach Rückendeckungen an die maßgebenden Autoritäten der reformatorischen Schwesterkirchen. Er ließ sich das Gutachten zur Sache von den Kirchen von Wittenberg und Straßburg geben, die ihm im ganzen zustimmten. Im spätern Neudruck des «Petit Traicté» und der «Excuse», vereinigt unter dem Titel «De vitandis

[22] CR/CO, VI: Petit Traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle congnoissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papistes (1543), 537–588.

[23] CR/CO, VI, 589–614: Excuse à Messieurs les Nicodémites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur (1544) – Autin II 49–51 = Droz I 146.

[24] CR/CO wie Anm. 23.

[25] Imbart 215–16, 397 f.

[26] Die Nikodemiten behaupten, so gute Christen wie die Noyonnais in Genf zu sein. Sie spielen Melanchthon gegen Calvin aus, scheinen Boten ins Reich gesandt zu haben, so daß darauf geantwortet werden mußte.

superstitionibus» (1550) fand sich auch die Vernehmlassung der Zürcher Kirche.[27]

Für den Zürcher Beschluß waren die Vorentscheide allerdings schon früh gefallen. In einem Brief Bullingers nach 1540 an einen neugläubigen Prediger in Ostfriesland, Aquilomontanus, leugnete der Zürcher Theologe die Möglichkeit einer nikodemitischen Haltung auf reformatorischer Grundlage und wußte sich darin von der übrigen Zürcher Theologenschaft gedeckt. Er unterschied zwar nach der melanchthonischen Adiaphora-Theorie zwischen wertfreien Zeremonien und der Messe, die für ihn schlechterdings Götzendienst war. Die Messe billigen, hieße für Bullinger das Papsttum wieder annehmen. Bullinger stritt entschieden ab, daß ein Glaube ohne äußeres Bekenntnis hinreiche und es gestattet sein könnte, sich nikodemitisch zu verhalten, dann nämlich wären die Martyrer, die Verfolgung und Tod die Stirne bieten, einfach Dummköpfe. Die Beharrlichkeit derer, die den Tod der Befleckung durch Zeremonien vorzögen, sei ganz im Gegenteil heilig.[28]

Bullinger wußte sich übrigens in dieser Frage von Zwingli selbst gedeckt. Dieser hatte in fortgeschrittener Reformationszeit im Zusammenhang mit Anmerkungen zum Neuen Testament in einem, 1539 von L. Jud besorgten Zürcher Druck sich grundsätzlich gegen den Nikodemismus ausgesprochen. Die Stelle Zwinglis in der «Brevis commemoratio mortis Christi ex quattuor Evangelistis.. concinnata» ließ sich bereits um 1528 deutlich genug zum Nikodemitentum vernehmen, wenn der Zürcher Reformator sich «gegen den Irrtum jener *Hypokriten*» wendet, die «im Papsttum verharren und sich mit dessen gottlosem Kult aus Angst vor Vermögens-, Ehr- und Stellenverlust einlassen». Er hat ihn damit verworfen.[29] Möglich wäre, daß Calvin diesen Zwingli-Passus selbst bereits kannte und von ihm sogar beeinflußt war.

Ginzburg ist außerdem überzeugt, daß die obenerwähnte Zwingli-Stelle der brevis commemoratio Bezug auf die nur ein Jahr vorausliegenden Pandekten Brunfels' nimmt, wo der Nikodemismus bejaht und begründet ist: der Zürcher Reformator erwähnt dort ausdrücklich Nikodemus.[30]

Die Reihe der Gutachten wird weitergeführt. In einem Brief an Valérand Poullain, den französischen Betreuer niederrheinischer Calvinistengemeinden, kommen zu den bisherigen Gutachten die Antwort Oekolampads an die Waldenser (Basel 1530) und unedierte Stellen von Laski, Ochino, Curione und Borrhaus hinzu.[31] Der Kreis der Stellungnahmen der kontinentalen Reformationskirchen zum Nikodemismus darf somit als im wesentlichen einhellig antinikodemitisch eingeschätzt werden. Natürlich gibt es in der Ablehnung, wie etwa bei Butzer und Oekolampad, gewisse Schattierungen. Eine klare Ausnahme macht lediglich

[27] Droz I 154: De vitandis superstitionibus 1549–50, 152 f. Bullinger an Calvin s. d. 30. 9. 1549. – Ginzburg 157 f. – CR/CO VI, 640–644. Responsio pastorum Tigur. Eccles. in Helvetia.

[28] Aquilomontanus (Hermann) b. Ginzburg 137, A. 3; 147, A. 2; 153, 148 – Cantimori 465, A. 18 – Ginzburg 147 f.

[29] Ginzburg 113 ff., 148, 95–96, A. 1, und 96, A. 1. – Die Anschuldigung bei Zwingli über die nik. Angst vor Vermögens-, Ehren- und Stellenverlust wird allmählich zum antinikodemischen Schlagwort in der Polemik. Ginzburg 96, A. 1.

[30] Ginzburg 97.

[31] Ginzburg 186, 187, A. 1, 189.

der Lutheraner Joh. Brenz in Württemberg, der, Capito ähnlich, es über sich bringt, den Nikodemismus samt Messebuch allgemein zu rechtfertigen.[32] An der grundsätzlichen Verwerfung nikodemitischen Verhaltens durch die erdrückende Mehrheit der maßgebenden Theologenschaften der bedeutendsten Reformationskirchen kann trotzdem nicht gezweifelt werden.

[32] Ginzburg 117 und A. 1, ebd. 107 f., 106, 108 f., 162–165. – Paulus N., Protestantismus und Toleranz im 16. Jh., Freiburg i. Br. 1911, 117, A. 4, mit Zitat der Brentii opera II, Tubingae (1576–90) 125. – Ginzburg 158.

IV. DER THEORETISCHE NIKODEMISMUS

Auf der Suche nach dem vor-calvinischen Nikodemismus bis 1537 stieß Ginzburg auf eine theoretisch-theologische Literatur, die die nikodemitische Praxis teils zu erklären, teils zu rechtfertigen trachtete. Natürlich darf vermutet werden, daß sich auch die praktischen Nikodemiten jeweils über das Für und Wider ihrer Handlungsweise und deren Moralität bereits ein Gewissen machten, doch ist es etwas anderes, diese stillschweigend für sich zu behalten oder mit wissenschaftlichem Anspruch ein System mit Methode und eigener Theorie zu entwickeln, sowie darüber auch die Glaubensquellen zu verhören. Die Theorie hebt das geschichtliche Phänomen auf eine höhere Betrachtungsstufe und gibt ihm neben der weiteren Extensität des Horizontes eine gesteigert wache Bewußtheit und Intensität.

Das europäische Panorama der verschiedenen nikodemitischen Doktrinen korrigiert etwas Ginzburgs verabsolutierende Rollenzuteilung an Brunfels. Davon sprachen wir schon. Indem er das Schrifttum der Schwenckfeld, Franck, Lefèvre, J. Valdès, Capito und Siculo ergänzend ins Spiel brachte, relativierte er das Ganze. Ein gewisser Zentralismus wich einer pluralistischeren Auffassung dank örtlicher Bodenständigkeit und breiterer Streuung. Die Kardinalfrage der Erlaubtheit nikodemitischer Haltung gewann im Lichte reformatorischer Ekklesiologie und positiver Kirchendisziplin ein etwas proportionierteres Gesamtbild.

1. Otto Brunfels' Grundthese

Die Rechtfertigung nikodemitischer Haltung deckt O. Brunfels – nach Ginzburg der Haupttheoretiker der Bewegung – mit der alttestamentlichen Stelle bei 4 Kön 5, 18. Dort befreite der jüdische Prophet Elisäus den königlich-aramäischen Feldherrn *Naaman* vom Aussatz. Unter dem Eindruck dieser Heilung beschloß Naaman, fortan keinem andern Gott mehr zu opfern als Jahwe, doch behielt er sich den einen Fall vor, wo er als Staatsbeamter seinen König in den Tempel des heidnischen Gottes Remmon in Damaskus zu begleiten und nach dem geltenden Zeremoniell sich zusammen mit dem Herrscher vor dem Götzen niederzuwerfen hatte. Für diesen einen Fall äußeren Götzendienstes erbat sich der Feldherr durch Vermittlung des Propheten die Vorerlaubnis und Vorverzeihung Jahwes. Elisäus entließ den Feldherrn ohne anderweitige Erklärung als mit dem summarischen Abschiedsbescheid «Ziehe hin in Frieden», worin impliziert war, es sei vor Jahwe alles in Ordnung, die Bitte sei stillschweigend gewährt.[1]

Brunfels nimmt diese alttestamentliche Stelle als beweiskräftig auch für den Neuen Bund und schließt daraus die allgemeine Erlaubtheit des Nikodemismus. Der einstige Heide und jetzige Konvertit zum Judentum, Naaman, nimmt an besagter Staatszeremonie ohne alle Absicht teil, dem Götzen zu opfern. Dasselbe tun nach Brunfels alle jene protestantischen Nikodemiten, die eine Messe besuchen. Die äußere Verstellung bei der Teilnahme an diesem religiösen Staats-

[1] Otto Brunfels (1500?–1536), in Mainz geboren, war einer der Humanisten des Schlettstatter Kreises, dann Ex-Kartäuser und nach einem Aufenthalt bei Hutten Pfarrer in Steinheim, Prädikant in Neuenburg a. Rh., Herausgeber von Hus-Schriften, Schulleiter in Straßburg und Botaniker (Hist. Plantarum 1530–37), dann Arzt in Bern, wo er starb.

akt und die Verheimlichung der innern, aber entgegengesetzten Absicht sind erlaubt; es genügt, daß man, wie Naaman, innerlich den wahren Gott anruft, denn er sieht allein auf das Herz.

Weitere neutestamentliche Beweisstellen aus der Schrift bei Brunfels sind weniger direkt auf den Fall der Nikodemiten zugeschnitten, sondern beziehen sich auf die Anpassung im christlich-jüdischen Verhältnis allgemein. Sie sprechen z. B. das Aergernis für schwache Brüder, die Pflicht zur Liebe und die Wahrung der Freiheit des Christen vom Gesetz an, so etwa bei I Cor 9, 22, Apg 16, 1–3, und Gal 2, 3, wo am Verhalten des Apostels Paulus gegenüber Timotheus und Titus exemplifiziert wird.

Im Grunde hat der Wittenberger Reformator dem lutherischen Nikodemiten Brunfels mit seinem spiritualistischen Freiheitsbegriff und seiner Ekklesiologie theologisch grundlegend vorgearbeitet.[2] Luther hat deutlich genug die christliche Freiheit so verstanden, daß der Glaube allein, nie ein Aeußeres, das Heil des Menschen entscheidend bewirkt. Innerlich bleibt der Christ immer von Gesetz und Werk unabhängig. Das Aeußere schadet zwar nicht, aber es nützt auch nichts, und darum kann eine götzendienerische äußere Praxis den innern Menschen nicht beflecken. Wenn man das mögliche Aergernis ausklammert, sind äußere Dinge, wie Verstellung und Verhehlung durchaus gestattet. Melanchthon hat in seiner Adiaphora-Theorie[3] im Katholizismus die heilschaffenden von den heilsgleichgültigen Elementen unterschieden, die ersten abgelehnt, die zweiten aber zu gebrauchen gestattet. Brunfels läßt den objektiven Unterschied ganz fallen und verlegt das Kriterium für Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der «Zeremonien» restlos ins Subjektive, ins Herz, das nur Gott kennt. Auch das brüderliche Aergernis entfällt als Gegengrund.[4]

Luthers Begriff von einer wesentlich unsichtbaren Kirche, der ecclesia spiritualis, die die äußere Kirche, die ecclesia manifesta, wie ein Leib beseelt, hat die Spiritualisten und damit den theoretischen Nikodemismus grundlegend beeinflußt. Restbestände aus mittelalterlich sektischem Gedankengut der Freigeistler und Joachimiten, die von der Idee eines «Dritten Zeitalters des Hl. Geistes» angetan waren, sind hier auch nicht zu verkennen.[5]

Allgem. Deutsche Biographie III 441 ff. – Ginzburg 3 ff., 61 ff., 68. – Echter-Bibel Würzburg 1954, Bücher der Könige, 82 ff.: 4, 5, 1–27.

[2] Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520 in: Luther M., An den christlichen Adel usw., Stuttgart 1951, 121–142, 144, 146, 152, 157: iusto non est lex posita. 1. Tim 1, 9. – Ginzburg 72–77, 78 A. 2. Mit diesen Gedankengängen hat der Antinomistenstreit (1537–40) zu tun, der um die Frage geht, welche Gültigkeit das Gesetz vor dem Evangelium hat.

[3] Bihlmeyer/Tüchle, Kirchengeschichten, Paderborn 1956, 13–14, zitiert Bihlmeyer/Tüchle, III 72: «res mediae».

[4] Freudenreich 13.

[5] Joachim v. Fiore, kalabres. Abt (1202 †), und seine Schule der Joachimiten schwärmen für eine «geistige» Erkenntnis, eine «geistige» Kirche, ein «geistiges» Evangelium über dem Evangelium Christi, d. h. mit vollkommener Gottesverehrung. Marx J., Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1529, zitiert Marx, 431 f. – Aehnliche Richtungen, z. B. die Brüder des Freien Geistes, nehmen eine Weltperiode des Hl. Geistes an, wo dieser im Menschen Gestalt gewinnt und der Mensch mit Gott eins wird. Marx 433.

2. *Der Nikodemismus auf spiritualistischer Grundlage*

A. Die Beweisführung O. Brunfels' und S. Francks

Der spiritualistische Monismus nimmt die Weltwirklichkeit als ausschließlich geistig: das Stofflich-Körperliche ist entweder gar nicht da oder dann nur als Erzeugnis und Erscheinungsweise des Geistigen.[6] Ins Religiöse übertragen heißt das, die einzig mögliche Verbindung des Menschen mit Gott sei allein der Geist. Es gibt daher zwischen beiden nur ein Verhältnis unmittelbarer Innerlichkeit. Die Heilsvermittlung durch faktische Unwirklichkeiten, objektiviertes Aeußeres oder stoffliche Sinnzeichen kommen nicht in Frage. Für die Ekklesiologie hat dies zur Folge, daß die geschriebene Offenbarung (Bibel), der Kult und der ans Sichtbare gebundene Sakramentalismus, die Kircheneinrichtungen und äußeren Organisationsformen als Träger des Heils ausscheiden müssen. An ihre Stelle tritt die unmittelbar gottgewirkte Geisteingießung im Innern des Menschen.[7]

Um die Zeit des anhebenden Nikodemismus war, wie wir bereits andeuteten, Straßburg ein zentrierender Sammelpunkt des Spiritualismus. Dort hielten sich neben andern gleichzeitig Kaspar von Schwenckfeld (1529–33), Sebastian Franck (1529–32) und Otto Brunfels (1524–33) auf. Das fundamentale Hauptwerk des theoretischen Nikodemismus, die Pandekten, wurden dort 1527, ein Grundwerk des Spiritualismus, Francks Chronik, Zeytbuch und Geschichtsbibel, bereits 1531 herausgebracht.[8] Es überrascht deswegen nicht, wenn Franck die Pandekten Brunfels' besaß und Teile daraus, bis in die Details nachweisbar, entlieh, so etwa die bekannte Naaman-Stelle zugunsten der Erlaubtheit nikodemitischer Haltung, die Franck grundsätzlich decken möchte.

Brunfels und Franck gehen beide von einer Verfallshypothese aus: die katholische Kirche ist nach ihnen völlig verderbt und nicht mehr reformfähig. Die wahren Christen leben als unsichtbare Gemeinschaft wie Schafe unter den Wölfen, wie Auserwählte unter Nichtchristen. Die eigentliche Kirche des Geistes ist überall und deckt sich mit keiner der bestehenden Kirchen. Sie ist auch bei Ungläubigen und Katholiken zu finden, weil sie allein in den Herzen lebt. Entscheidend ist die vom sichtbaren Zeichen losgelöste innere Gotterfahrung. Vom Innern des Menschen her kommt alles Gute. Aeußeres taugt nichts. Die «Zeremonien» sind wie Kinderkrankheiten des unreifen Menschen. Nicht das

[6] Schmidt H., Philosoph. Wörterbuch, Leipzig 1934[9], 624 f. – Philos. WB, hgg. v. Brugger, Wien 1948, 329.

[7] Die Auffassung des Spiritualismus steht dem Sakramentalismus, der die unsichtbare Gnadenwirkung an ein sichtbares, äußeres Zeichen bindet, diese Bindung aber auf göttliche Einsetzung zurückführt, diametral entgegen.

[8] Seb. Franck, geb. 1499, gest. 1542/43? in Basel, studierte in Heidelberg, wurde Priester der Diözese *Augsburg,* dann Prädikant, kam nach Straßburg (1529) und wurde mit Schwenckfeld und Servet bekannt. Er stand den Täufern nahe und verfocht freikirchliche Thesen, so daß er aus Straßburg weichen mußte (1531). Er verließ das geistliche Amt, veröffentlichte 1538 die Guldin Arch und siedelte nach Basel über. Sein Kampf galt der vermeintlichen Verknöcherung der Orthodoxie zug. des Zeugnisses des Herzens und der innern Erfahrung. Lex. für Theologie und Kirche IV, 250. Sein Einfluß auf den Niederländer Coornheert und auf die Entwicklung des Toleranzgedankens ist nachgewiesen. Calvin antwortet Coornheert 1562. Ginzburg 201 f., 127 f., 129–32. Die Uebernahmen Francks von Brunfels bei Ginzburg 134 (A. 1–2), 133–135. – Zu den Häretikern der Reformationszeit s. auch Nigg W., Das Buch der Ketzer, Zürich 1949, bes. 351, 352–392, Franck 382 ff.

Dogma, die Ethik mit der Nächstenliebe hält die erste Stelle, nicht die sichtbare Kirche, sondern die unsichtbare ist entscheidend. Die Sakramente finden sich als unwesentlich entsprechend abgewertet: sie sind weder heilsförderlich noch heilsnotwendig, sie sind schlechthin gleichgültig, so daß man sie in der katholischen Kirche suchen, aber auch vortäuschen darf, wenn man nur die christliche Botschaft vorbehält.[9]

Franck ist vom Ergebnis der Reformation enttäuscht: alle Predigten haben das breite Volk nicht verändert. Er zieht sich von seinem Predigtamt zurück und wird Seifensieder. Er teilt in wesentlichen Punkten Brunfels' Meinungen, geht aber ganz vom religiösen Individualismus aus, stellt den Einzelgläubigen direkt, ohne kirchliche Heilsvermittlung, unter Gott. Kirche ist für ihn überhaupt nicht kollektiv zu nehmen, sondern individuell. Er versteht darum auch nicht, was der Einzelchrist mit einer Gemeinschaft zu tun haben sollte, sei es eine Kirche oder Sekte. Glaube und Gemeinschaft sind zwei völlig verschiedene Dinge. Naaman z. B. hat ganz ohne Kirche, Sakramente und Riten nur vom Glauben her gelebt, den er verborgen in sich trug. Die Gemeinschaft hat nach Franck keine Rechtsgewalt oder Verpflichtungskraft über den Einzelnen. Möge vielleicht der Dekalog für die Judenschaft noch gelten, so sei das für die Christen des Neuen Bundes keineswegs der Fall. Die Beweisführung des Spiritualisten endet in der Indifferenz gegenüber allen Kirchen und Gemeinschaften, in der Antinomie individueller Gesetzlosigkeit und im Eklektizismus: «Nim was gut ist auß einer jeden sect, und laß das ander dem Teufel fahren.»[10]

Wenn das aber so ist, dann steht auch der Vortäuschung und Verheimlichung des Nikodemismus bei totaler Selbstgesetzlichkeit nichts mehr im Wege. Was die eigene Ueberzeugung betrifft, so zitiert Franck gerne in pseudoaristokratischer Pose gegenüber dem «Affenhaufen», wie er das Volk einmal nennt, die bekannte Bibelstelle bei Mt 7, 6 von den Perlen, die man nicht den Schweinen, und vom Heiligen, das man nicht den Hunden hinwerfen soll. Ginzburg vermutet, daß sich Calvins Polemik seit etwa 1538 gegen Brunfels und Franck richte.[11]

Die Nähe Straßburgs läßt auch an die andere Rheinstadt Basel denken. Sie gewann als Sammelplatz ausländischer Flüchtlinge und prot. Dissidenten eine zunehmende Bedeutung. Wenn wir von Franck (1499–1542/43), der dort 1529–32 und nochmals 1539–1542/43 lebte und starb, absehen, so erinnern wir uns auch an Erasmus. Zwar gab es in Basel für die Katholiken harte Strafbestimmungen. Der Humanist als Priester beklagte sich, daß man ihn auf der Straße nur selten grüßte, und es war ihm peinlich aufgefallen, daß die Leute mit «grimmigen» und «wilden» Gesichtern aus der Predigt kamen, aber darüber hinaus beschwerte er sich keineswegs über persönliche Kränkungen, und mit dem Strafrecht hatte er keine unliebsamen Begegnungen.[12] Die bewußte Geheimhaltung der Dissiden-

[9] Ginzburg 50–57.

[10] Die persönlichen Verfolgungen Francks lassen seine frei- und «überkirchliche» Einstellung, aber auch seinen Kampf für die Duldsamkeit begreiflich erscheinen, können ihn aber nicht rechtfertigen. Auch seine grundsätzliche Feindstellung gegenüber jeder religiösen Gemeinschaft entspricht weder dem Christentum noch dem gesellschaftsbezogenen Wesen des Menschen.

[11] Die Verachtung Francks für den «Herrn Omnes» (lat. Herr Jedermann) und die als «Pöbel» angesprochenen Massen widersprechen christlicher Haltung. Ginzburg 150.

[12] Huizinga J., Europ. Humanismus, Erasmus (Enzyklopädie), Hamburg 1958, 156, 159.

ten macht es nicht leicht, die bedeutenden Männer aus dem protestantischen Lager, die in Basel Zuflucht fanden, bei einem nikodemitischen Ausdruck zu behaften oder aus einem Verhalten konkludent zwingende Schlüsse zu ziehen, die über Vermutungen hinausgingen. Von M. Servet (1511–1553), S. Castellio (1515 bis 1563) ist nikodemitisches Verhalten in Frankreich bezeugt. Castellio hielt sich an den Adiaphora-Standpunkt Melanchthons. Er besaß nicht bloß die Pandekten Brunfels', er übernahm in sein Werk De Haereticis auch einen Abschnitt daraus. Von M. Borrhaus (1499–1564), Davis Joris (1501–1556) und dem Italiener G. Bern. Bonifacio muß praktisches Nikodemisieren, bei andern auch theoretischer Nikodemismus vermutet werden. Daß Celio Secundo Curione (1503 bis 1569), der 1547 nach Basel kam, zur Gruppe der Nikodemitenfreunde[13] zu zählen sei, darf angenommen werden. Für die prot. Einzelhäretiker und Sektierer reichte offenbar ein zuchtvolles Stillesitzen und die Teilnahme an Predigt und Abendmahl, um ungeschoren an der Kirchenpolizei vorbeizukommen.

B. Italienische Eigenformen

Von den vielfachen italienischen Reformströmungen führte ein direkter Strang zur katholischen Reform des Tridentinums; andere, häretische Bewegungen kamen vom Spiritualismus und Neuplatonismus her und zentrierten sich im Täufertum als dem gemeinsamen Sammelbecken aller Sekten. Dazu kamen waldensische und die valdesianischen Einflüsse vom Süden her.[14] Eine Bücherflut ergoß sich in die Universitätsstädte von Venedig her. Täuferkonzilien werden aus Venedig und Vicenza bekannt. Am Hof der Renata von Frankreich in Ferrara verkehrte Calvin, während durch die Einfallstore des Nordens, Mailand und die Ennetbirgischen Vogteien neugläubige Ideen, meist reformierte, einsickerten.[15] Neben gesunder Altgläubigkeit sind daher Religionsmischung, sogar Indifferenz und Skepsis nicht zu verkennen. Wenn auch Machiavell nicht der Erfinder, sondern nur der Entdecker seines Machiavellismus war, so spiegelte sich in der Trennung von Politik und Moral und in der Lehre von der Doppelten Wahrheit des Paduaners Pomponazzi doch eine relative Krise.[16]

Die Waldenser und Täufer dürften die äußeren Lebensformen der nikodemitischen Gemeinschaften beeinflußt haben, doch das Geistesbild des Nikodemismus prägte stärkstens *J. Valdès* (1500?–1541). Er leugnet die Heilsnotwendigkeit der äußeren Kulte und Riten bereits 1534 und im bekannten Werk seines Schülers Benedetto da Mantova[17] «Von der Wohltat Christi», das vorerst als Handschrift, dann gedruckt (Venedig 1542/43) zirkulierte, geriet der Verfasser nach manchen in die verdächtige Nähe der lutherischen Rechtfertigungslehre. Valdès selbst stößt mit der Ansicht von der Erlaubtheit religiöser Vortäuschung direkt

[13] Freudenreich 47, A. 2; 55, A. 3; 48, A. 2, 29–56. – Cantimori 85, 250 ff.

[14] Lortz/Iserloh 215–19. – Cantimori KAP. I–XV.

[15] Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern, Bd. I–III, hgg. von Schieß, Basel 1904–06, belegt die ital.-bündnerischen Beziehungen im Sinne der Neuerung.

[16] Aster E. v., Gesch. der Philosphie, Stuttgart 1963, 173. – P. Pomponazzis (Padua) Meinung geht dahin, daß etwas theologisch falsch sein kann, was philosophisch richtig ist. – Kaegi W., Histor. Meditationen, Zürich 1942, über Machiavelli 93.

[17] Lortz/Iserloh 216 (A. 14). – Jedin IV 464. – Cantimori 42 und passim. – Ginzburg 173 f., 178. – Droz III, 1113: als «évidente hérésie» von der Sorbonne am 1. 3. 1544 verurteilt.

ins Herz und zum Kern des Nikodemismus vor.[18] Noch breiter in den Nikodemismus mündet dann der Sendebrief des neugläubigen Predigers *G. Siculo*[19] an seine Gemeinde in Riva di Trento. Diese Propagandaschrift, die durch ganz Italien flatterte und eine nicht unbedeutende Volksbewegung auslöste, wies mit einer Spitze gegen die Vorherbestimmungslehre Calvins und war ein Reflex der Tatsache, daß manche Sonnenkinder des Südens vor allem mit der negativen Prädestination sich schwer taten.

Die Grundrichtung des Briefes entspricht einem Ratschlag zu nikodemischer Betätigung. Siculo sieht keinen Grund ein, warum der Protestant einen Kult, weil er ihm unrichtig vorkommt, deswegen auch gleich schon abweisen sollte, denn Glaubensauffassungen seien bedeutungslos für das innere Leben. Man kann ruhig in der katholischen Kirche bleiben, ihre Lehre teilen und die Kirchenreform abwarten. Wer an das Evangelium glaubt, das Gottesbild in sich trägt, auf Gottes Liebe hofft, der ist ohne weiteres zu ewigem Leben und zum Heil erwählt. Alles andere darf ihm gleichgültig sein. Dabei beruft sich Siculo auf Schrift- und Verstandesgründe, auf Freiheit wie Sittlichkeit. Da von den Wanderpredigern die italienischen Auslandskolonien (ecclesiae peregrinorum), wie Basel, Zürich, Genf, Straßburg, London, Lyon und Krakau samt denjenigen Böhmens, Polens und Ungarns oft besucht wurden und sich dort neben Täufern, Spiritualisten und Antitrinitariern auch Nikodemiten einfanden, müssen die Wirkungen der Mundpropaganda neben den Schriften noch gebührend in Anschlag gebracht werden.[20]

3. Der Nikodemismus im Dienst des Unionsgedankens

A. Der nikodemitische Sendebrief Capitos

Trotz konfessioneller Aufspaltung und bekenntnishafter Verhärtung im innerprotestantischen Bereich hat sich die Sehnsucht nach christlicher Einheit erhalten können. Sogar der Gedanke an Wiedervereinigung gewann an Leben. Noch vor dem Tridentinum (1545) versuchte man, mittels Glaubensgesprächen die Union der Christen noch einmal herzustellen: in Frankfurt (1539), Hagenau (1540), Worms (1540/41) und Regensburg (1541) bemühten sich Vermittlungstheologen um die dogmatische Einheitsformel, doch ohne Erfolg.[21]

In diese Zeit der Einigungsbestrebungen fällt der Brief des Straßburger Reformators W. Capito, der sich an seine Religionsgenossen im Reiche wendet und offenbar als Kundgebung und Manifest zugunsten des Nikodemismus verstanden werden soll.[22] Wer allerdings Capitos frühere Aeußerungen zum Thema kannte, mußte sich erst fragen, wie der neue Briefinhalt damit zu vertragen sei. Man dachte an eine Fälschung, und der neugläubige Joh. v. Bekesteyn unternahm eigens eine Reise nach Straßburg, um Capitos echte Meinung zur Sache an Ort

[18] Ginzburg 122 und passim.

[19] Epistola di Giorgio Siculo servo fidele di Jesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco di Spiera e falsa dottrina de' Protestanti, s. Cantimori 51–64, bes. 55. – Ginzburg 174 ff., 179.

[20] Cantimori Kap. 25–36 und passim.

[21] Jedin IV 286, 386. – Ueber Cam. Renato Ginzburg 165, 167. – Bullingers Korrespondenz (wie Anm. 15) Bd. I, LXVIII ff., Anm. 27 unten.

[22] Der Brief in Thesenform b. Ginzburg, Anhang, 209.

und Stelle abzuklären. Bekesteyn stellte seinem Glaubensgenossen F. X. Polyphem in Norddeutschland einen Bericht zu, der die Identität zwischen Briefinhalt und der damaligen Auffassung Capitos feststellte: Während Capito früher die Messe als Götzendienst erklärt hatte, hielt er jetzt im Gegenteil dafür, sie sei ein Kult Gottes.

Im Sinnzusammenhang des Unionismus suchte Capito offenbar neue Wege. Die katholische Kirche war für Capito, wenn nicht die, so doch mindestens eine wahre Kirche Christi, die niemand verlassen sollte, der ihr schon angehörte. Die Bejahung der Messe wurde damit begründet, daß sie Spuren des Herrenmahles enthalte, die Gläubigen sammle, Armenkollekten veranstalte, die Evangelien auslege und das Gemeinschaftsgebet pflege. Capito mahnte seine Brüder nicht zu Martyrium oder Auswanderung wie Calvin, sondern zu nikodemitischer Praxis.[23] Es hat deswegen auch einige Wahrscheinlichkeit, daß im Briefe Calvins von 1543 und 1544 der Genfer je gegen den Straßburger Reformator polemisiert, wie Ginzburg meint.[24]

Capito ist der religiösen Opportunitätspolitik nicht abgeneigt. Er geht so weit, daß er ein unnikodemitisches Verhalten unter Umständen als unmoralisch tadelt. Ein Familienvater, der sich ins Ausland absetzt, um dem katholischen Kultzwang zu entgehen, läuft nach ihm schnurstracks der Armut und der Fremde in die Arme, wobei er seine Sorgepflichten gegenüber Frau und Kindern verletzt. Capito rät zum Verbleiben im Land, auch wenn dieses Land katholisch ist. Paulus und die übrigen Apostel hätten sich nie von der Synagoge getrennt; es sei infolgedessen auch nicht erlaubt, sich von der Römischen Kirche zu trennen, möge man noch so sehr der Meinung sein, diese irre oder sei abergläubig. Die Apostel hätten sodann an den jüdischen Zeremonien durchaus teilgenommen. Die Schriftstelle bei I Cor 10, 20 oder Apg 21, 26 wendete sich zwar gegen heidnischen Opferkult, doch sei das nicht auf die Messe anwendbar, weil jener sich an die Dämonen, diese sich aber an «Christus richte». Eine neue Kirche sei nicht zu planen, sondern die bestehende sei zu reinigen und zu einigen.[25]

Der Capito-Brief an die deutschen Brüder will den Tendenzen (Calvins?) zu verschärfter Trennung zwischen Katholiken und Protestanten deutlich entgegenwirken und einen Ausweg aufzeigen. Wenn der Brief Capitos um 1540–1542 zu datieren ist, so bedeutet Calvins «Excusé» von 1544 eine Antwort an den Straßburger.[26]

Der Capito-Brief ging auch nach Italien, wohin er wahrscheinlich von einem italienischen Freund und Reisebegleiter Capitos, C. Renato, mitgenommen wurde. A. Rotondò hat ihn unter bolognesischen Inquisionsakten entdeckt, seine Identi-

[23] v. Bekesteyn lebte in Oldersum-Emden (Friesland). R. F. Polyphem war erster Bibliothekar des Herzogs Albrecht von Preußen. Ginzburg 137, A. 2, 138, 141, A. 1, 142. Hier vor allem die Thesen Nr. 11, 12 und 36. – Die «Responsio de missa» an die Lütticher, sie sollten eher sterben, als sich an einer Messe beteiligen, bei Ginzburg 137.

[24] Ginzburg 152 und A. 3 ebd. – Die Europäisierung der nik. Sache hatte offenbar Fortschritte gemacht. Ginzburg 153.

[25] Ginzburg 138–139, 144 f.

[26] Der Tod Capitos = Nov. 1541. Ginzburg 143 f., 146. Möglicherweise war schon der Petit Traité von 1543 eine Antwort. Ginzburg 153 f.

tät aber nicht erkannt, weil er nicht mehr in Brief-, sondern nur noch in Thesenform erhalten war. Erst C. Ginzburg hat den gleichen Inhalt festgestellt und die Formänderung aufgehellt.[27]

B. Puccis Entwurf einer universalchristlichen Republik

Daß nikodemitischem Denken gelegentlich auch Utopie und chiliastische Erwartungen nicht ganz fremd waren, darf nicht verwundern. Schon in der Gedankenwelt Francks gab es Ansätze, daß die Fühlung mit der politischen Wirklichkeit verloren gegangen war. Stärker noch als sie plante Francesco Pucci, der Florentiner Protestant, der mit der Idee der Katholizität der christlichen Gemeinschaft immer in Fühlung blieb, aber auch mit italienischen Sektenströmungen, wie den Täufern und Spiritualen in häufigem Austausch stand. Man kann diesem Plan, der «Forma d'una repubblica catholica» von 1581 mit Recht vorhalten, daß er zu stark von der Spekulation und zu wenig von der Erfahrung her entworfen sei. Pucci denkt nicht so sehr vom Pragmatischen und Nächstliegenden her, er weicht aus Verzweiflung über die Mißerfolge in der Reform- und Einigungsfrage der Christen geradezu der bitteren menschlichen Wirklichkeit aus und stellt seinen Plan auf die Endverwirklichung durch Gott allein. Er will das Neue überhaupt nicht von einer verfahrenen Situation her aufbauen. Auch wenn Pucci mit seinem Entwurf nie zum Ziele kam, so bleibt dieser ein Zeugnis für die Umschaltung im Denken mancher Nikodemiten von der tristen Erfahrungswelt auf den helleren Hoffnungshorizont der Zukunft. Die Utopie bezeugt oft den Wachtraum der Fortgeschrittensten: sie ist oft nur dessen Protokoll und erfüllt damit, was sie soll, auch wenn sie nie erreicht, was sie will.[28]

Im Gegensatz zu Calvin und Luther geht Pucci von keinem pessimistischen, sondern ausgesprochen optimistischen Menschenbild aus, das von der neugewonnenen Güte des Menchen, von dessen möglicher Selbststeigerung aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit lebt. Von diesem Ansatz her denkt er an eine Heilsordnung mit natürlicher Offenbarung und natürlicher Religion, doch nicht in einem oberflächlich aufklärerischen Sinn, vielmehr hat die Erlösung selbst den Menschen voll und ganz in seiner Urunschuld wiederhergestellt und vollends gutgemacht. Auch die konfessionellen Trennungen gehen bloß auf Irrtümer und Vorurteile zurück.

Mittel zum Reform- und Unionsziel ist für alle Christen das Zukunftskonzil. Die Katholiken müssen als Voraussetzung dazu die Schäden der Hierarchie ausräumen, die Protestanten auf Bekenntnisformeln und die Sekten auf ihren individuellen Subjektivismus verzichten. Die schließliche Einigung wird in einer mittleren Parusie in die Hände Christi gelegt, der um Jerusalem ein neues Reich aufrichten und die Menschen zur Güte und zum ewigen Heil führen wird. Der

[27] Ginzburg 140. – Camillo Renato, alias Lisia Fileno, alias Paolo Ricci war Schüler, Gast und Reisebegleiter Capitos; 1538 übersiedelte er nach Italien. Der bei ihm gefundene Brief Capitos lag bei seinen Prozeßakten in der Bologneser Inquisition, allerdings nicht mehr in Brief-, sondern in Thesenform (40 Thesen), so daß der Finder A. Rotondò sich der Identität nicht bewußt war. Erst Ginzburg hat sie entdeckt. Ginzburg 141, A. 1, und 140, A. 3, 165–67. – Der Brief Capitos war Antwort auf eine Anfrage eines gewissen Nepius' um 1540 über die Erlaubtheit des Meßbesuches. Ginzburg 139 und 140, A. 3.

[28] Francesco Pucci, geb. 1540 in Figline, gest. in Salzburg 1593 oder 1595, war Kaufmann in Lyon, dann Pariser Student, und wechselte um 1572 zum Protestantismus. Es folgen Reiseaufenthalte in Oxford, London und Basel, in den Niederlanden und Krakau von verschiedener Dauer. Er kehrt schließlich als von der Reformation Enttäuschter 1585 in

Republik-Entwurf ist trotz seines katholischen Namens durchaus gemeinchristlich gedacht, er soll alle Menschen guten Willens (uomini da bene) zusammenführen. Nikodemitisch muten Verfassung und Organisationsformen an: es handelt sich um einen Laien-Geheimorden, wobei der strukturelle Aufbau demokratisch und föderativ ist und an eine Brüdergemeinschaft gemahnt. Träger der Aktivitäten ist der Familienvater, der zugleich Pfarrers-, Lehrers- und Hausvorstandsfunktionen in sich vereinigt. Das Privathaus bleibt der Herd des nikodemitischen Lebens, was die Geheimhaltung der örtlichen «Collegien» umso besser ermöglicht. Pucci weiß sich in Uebereinstimmung mit den Absichten aller europäischen Sektenhäupter, so daß sein Plan die Synthese ihres Denkens und Wollens darstellt

Die Geheimgesellschaft bearbeitet das Staats- und Kirchenvolk wie die Sekten, wird vorerst Geheimstaat im Staat, bis die ganze Gesellschaft von ihren Ideen völlig durchdrungen ist und selber Staat wird, wonach Christus in diesem reifen Endzustand der Gesellschaft dann seine Führerrolle übernimmt und die Republik ihre Enderfüllung finden läßt: Reform und Einheit.

Neu am Ganzen ist die bisher bei Sekten nicht erlebte positive Einstellung zum Staat, die hier natürlich als Mittel zum eigenen Ziel eingesetzt ist, ferner die Preisgabe jeder Pose des Verfolgten oder Auserwählten gegenüber den «Gottlosen»; verzichtet wird auf das Pathos der aus der Gesellschaft Ausgestoßenen. Eine Absage wird dem extremen Individualismus und Isolationismus erteilt. Der Einzelgläubige wird vielmehr der Gemeinschaft unterstellt, die in Provinzial- oder Generalversammlungen (regional, international) ihre Kontrollorgane wählt, und sie zu einer Art Regierung macht. Das Plenum der Delegierten der Ortskollegien tagt jeweils an Messeorten, wie Paris, Lyon oder Frankfurt, um die Tarnung zu erleichtern. Kontroversen in religiösen Fragen werden möglichst zurückgestellt und das dogmatische Wissen auf eine Eiserne Ration beschränkt: auf das Vaterunser, das Apostolische Symbolum, den Dekalog und die beiden Testamente, so daß unter dieser gemeinsamen weiten Kuppel jede Christengemeinschaft ihren Platz finden kann. Daß es sich bei dieser – wie sie Cantimori nennt – Kodifikation des Nikodemismus[29] um etwas Einzigartiges an geistlich-weltlicher Synthese handelt, dürfte nicht übertrieben sein. Sie zeigt bereits ein fortentwickeltes Stadium der nikodemitischen Bewegung, beweist aber auch die alte Erfahrung der Geschichte der Utopien, daß nicht alles zu allen Zeiten zu verwirklichen ist.

Prag zur katholischen Kirche zurück. Cantimori 497. – Die bloße Vermutung Cantimoris über die Verfasserschaft Puccis der Forma ist unterdessen zur Gewißheit geworden. Cantimori 368–70. Seine Nähe zum Täufertum ebd. 385, 387. Der Grund des Revertitentums ebd. 390. – L. Firpo, Nuove ricerche su F. Pucci in: Rivista stor. italiana, Jg. 79 (IV), Napoli 1967, 1074 (und A. 2).

[29] Cantimori 370. – Imbart vergleicht die sektische Form der neugläubigen Frühgemeinden mit dem Geheimdasein der spätern Freimaurerei. Imbart 233.

V. DER NIKODEMISMUS DER ARTHER GEMEINDE

Seit dem Jahr 1545 ist der Nikodemismus, wie wir gesehen haben, vor dem Forum der meisten und maßgebenden Reformationskirchen des Kontinentes de iure nicht mehr anerkannt. In Wirklichkeit ist er aber nicht ausgeschaltet. Ginzburg möchte das Ende des Nikodemismus vielmehr auf Ende 1550 ansetzen, doch davon kann keine Rede sein, nachdem Kryptocalvinisten über das Jahr 1600 hinaus in lutherischen Herrschaftsgebieten mit dem Tode bestraft wurden. Von den Arther Nikodemiten um 1655 weiß Ginzburg ohnehin im Jahr 1970 noch nichts.[1]

Die erste neugläubige Arther Gemeinde im 17. Jh. war eine Täufer-, keine Nikodemitengemeinde. Ein kontinuierlicher Zusammenhang zwischen der bekannten Sammlung Reformationsgesinnter um Pfarrer B. Trachsel (Arther Pfarrer 1519–1527) und der neuerweckten Täufergemeinde um ca. 1620 ist aktenmäßig nicht zu erhärten. Er ist aber auch innerlich insofern unwahrscheinlich, als es sich beim ersten Fall um ein eindeutig reformatorisches Experiment, im zweiten um ein ebenso eindeutig nachweisbares täuferisches Phänomen handelte. Die Erweckung der Täufergemeinde aus dem Nichts und ohne reformierten Stammbaum ist archivalisch so erdrückend belegt, daß die gelegentlich da und dort noch immer krampfhaft gehaltene Legende einer fortlaufenden reformierten Gemeindetradition aus trachselschen Ansätzen, zwischen 1527 und 1620, vom Interesse her zwar begreiflich, aber wissenschaftlich nicht zu decken ist.[2] Die Arther Wirren als Gesamtheit aller Konfrontationen zwischen Neugläubigen und Schwyzer Regierung weisen folgendes Bild der Strafverfahren auf:

1. Reine Täuferprozesse: 1629/30; 1698
2. Gemischt täuferisch-nikodemitische Prozesse: 1655; 1663/64.

Die Spaltung der neugläubigen Gemeinde in die bisher täuferische und in die neue nikodemitische Gruppe fällt in die Jahre 1651/52.[3]

Wenn wir den praktischen Nikodemismus schlagwortartig in die beiden Kennwörter «Vortäuschung und Verheimlichung» zusammengefaßt haben, so deckt sich dieser Sachverhalt durchaus mit dem Charakter der Arther Gemeinde beider Richtungen. Der Uebergang von der Täufer- zur Nikodemitengemeinde ging so

[1] Bihlmeyer-Tüchle 200. – Brief Ginzburgs (s. Freudenreich, Anhang) v. 3. 10. 1970.

[2] Zum ganzen Kapitel: Rey A., Geschichte d. Protestantismus in Arth bis zum Prozeß von 1655, in: Mitteilungen d. Hist. Vereins d. Kts. Schwyz, Heft 44 (1944), zitiert als Arth I. – Rey A., Die Begegnung von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform in den Arther Wirren (1620–1655), in: Geschichtsfreund d. V Orte, Bd. 118, Stans 1965, 132–186, zitiert als Arth II. – Rey A., Schwyzer kirchenpolitische Probleme im Laufe d. 17. Jh., in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 29. Jg., Heft 4 (1949), 549–557. – Rey A., Zu den staats- und religionspolitischen Folgen der Arther Wirren, I. Teil, in: Mitteilungen d. Hist. Vereins d. Kts. Schwyz (= MHVS), Heft 46 (1947), 40–51, und Teil II in: MHVS, Heft 47 (1948), 70–94. – Die Täufergemeinde b. Arth I, 49–100, die Nikodemitengemeinde ebd. 100–172; die Trennung beider Gemeinden 100 ff.

[3] Das Jahr 1651 darf als terminus post quem angenommen werden. Die Sachlage ist zugegebenermaßen etwas kompliziert und deshalb auch begreiflich, daß irrige Darstellungen entstehen können. So nimmt P. Stadler in: Handbuch d. Schweizer Gesch. I (Zürich 1952), 660, an, daß sich in Arth zur Reformationszeit eine Täufergemeinde gebildet ha-

gut wie lautlos vor sich und scheint zu keiner äußern Krise geführt zu haben. Die Tatsache allein, daß Täufer Nikodemiten zu ihrem Fluchtschiff geleiteten, ohne mitzugehen, dürfte andeuten, daß sich die beiden getrennten Gemeinden sachlich zur Kenntnis nahmen. Den Kern der Nikodemiten bildete die weitverflochtene Sippe der Familie von Hospenthal.[4] Eifersüchteleien, etwa durch Abwerbungen von Mitgliedern aus der einen zur andern Gruppe werden aus den Akten nicht bekannt.

Schon bevor die Häupter der Täufer im Prozeß von 1655 gefallen waren, hatte diese Gemeinde an Bedeutung rasch abgenommen. Sie überließ seit etwa 1652 die Führung der neugläubigen Sache im Dorf ganz den Nikodemiten. Die neue Gemeinde änderte ihr äußeres Gesicht gegenüber früher nicht. Sie behielt die klassische Form einer verfolgten Sektengemeinde, trotzdem sie willentlich Teil einer Großkirche, der «Zürcherischen Profession» geworden war. Schon im Mittelalter haben solche Geheimgemeinden, wie z. B. die Albigenser und Waldenser, sich äußerlich oft an die örtlichen katholischen Pfarreien angeschlossen und daneben nikodemitisch gelebt.[5] Ihre Formenwelt haben die Arther den Täufern abgeschaut und von ihnen übernommen, sie liegt auch den nikodemitischen und frühcalvinischen Konventikeln zugrunde. Das Schema, das de la Tour[6] für Frankreich entwirft, könnte füglich – mutatis mutandis – auf Arth übertragen werden. Diese symbiotische Daseinsform kennt den Messebesuch, Sakramentenempfang, die Kindertaufe und den Eheabschluß bei den Katholiken.

Was nun die typisch nikodemitische Geheimhaltung der Arther betrifft, so ergibt sich die Vortäuschung «zum schyn» aus der Uebernahme von den Täufern und der Drohung des Schwyzer Landrechts, gegen das sie einen Schutz darstellte. Seit 1652 allerdings fällt ein starker Abbau der Arkandisziplin auf: das bisher zuchtvolle Verhehlen weicht einem überraschend offenen Vorprellen in die Offen-

be. Aber sämtliche Schwyzer Täufer (s. Arth I, 25–28) sind Nicht-Arther. Eine Täufergemeinde gab es damals nicht. – R. Pfister in: Kirchengesch. der Schweiz, Bd. II, Zürich 1974, 450 ff., verficht noch die Traditionstheorie, wonach die Nikodemitengemeinde d. 17. Jh. auf den ref. Trachselkreis (1919–27) zurückgehe. Nach den Quellen gab es damals nur zwei sichere Reformierte: Balz *Trachsel* und Adrian Fischli, die von Arth nach Zürich austreten (s. Arth I, 13 f., 15–25, womit eine Tradition in Arth, die auf sie zurückginge, höchst fragwürdig wird. Von ihnen führt keine Spur nach der Gemeinde d. 17. Jh. Von einer evangel. Praxis in Arth nach Kappel oder gar einer «Gemeinde» gibt es kein Zeugnis, obwohl die Ratsbücher sonst seit 1548 jede Abweichung verzeichnen, wie die d. Hans v. Rickenbach oder des R. Weber (nach 1550). Eine reformierte Familienidentität vom 16. bis zum 17. Jh. gibt es in Arth nicht. Die Arther Opposition z. Z. des 2. Kappelerkrieges richtet sich politisch gegen die Macht und Richtung Gilg Reichmuths. Reformgesinnte, wie Stapfer oder P. Kergerter, sind von den Reformationsgesinnten gut zu unterscheiden. Sie treten nicht nach Zürich aus, obschon ihnen 1530 das freie ius emigrandi zur Verfügung stand (s. Arth I, 24 f.). Die spärlichen Ereignisse um die Jahrhundertmitte (Arth I, 39, 45) sind harmlose Einzelfälle, wie sie sich auch andernorts ereignen. Sie bezeugen kein Fortleben einer reformierten Sammlung oder Gemeinde über Kappel hinaus. Die Hospenthal spielen vor der Täuferzeit gar keine Rolle, aber sie sind zur Täuferzeit die Erstbestraften (1622 ff.), organisieren um 1651/52 den Uebertritt eines Teils der Täufer zur Zürcher Konfession (Arth I, 100 ff.) und stellen den Chronisten der Nikodemitengemeinde und des Austritts. Arth I, 87 ff. Zu H. R. v. Hospenthal s. Anm. unten.

[4] Arth I, 81 f., 87–93. – EA (1649–80), VI, 1, 354.

[5] Marx 431, 434. – Jedin III/2 (Frbg. Br. 1968), 201.

[6] Imbart 416 ff., 430. Bemerkenswert sind die Zugeständnisse der Synode an den Nikodemismus der frühkalvinischen Gemeinden, ebd. 432.

sive.[7] Bei einigen Versuchen zur Proselytenmacherei gegenüber Katholiken mußte der abwerbende Teil notwendig Farbe bekennen. Der Uebergang von einer neugläubigen Gemeinde zur andern ist den Katholiken so gut wie gar nicht bewußt geworden. Solche dogmatische Subtilitäten und Differenzierungen entgingen ihnen. Erst nach der Flucht wurden sie manches inne. Bis dahin aber hieß man die Nikodemiten mit dem täuferischen Namen «Hümmel». Eine Ausnahme vom eben Gesagten bildet ein anonymes Pasquill[8], das teils als Warnung, teils als Schmähung an die Nikodemiten gerichtet war und eine detailliertere Kenntnis der Zürcher Richtung und ihrer Eigentümlichkeiten verriet. Dort wird der Säckelmeister der Gemeinde als «Patriarch» der Zürcher ausdrücklich bezeichnet, seine Gänge nach Zürich, an den Albis (Kappel, Hausen), nach Zug und Rapperswil deutlich aufgeführt, der lutherische Psalmengesang und lutherische Emporkirche genau vermerkt, sowie die Gesangsbücher-Einfuhr über Zug angezogen. Theologische Literatur[9] bezog man aus Zürich (Wolffsche Predigten, Bibeln, Katechismen, Flugschriften, Handgeschriebenes wie Gedrucktes im Taschenformat). Als penetrant wurde von den Altgläubigen das Vorzeigen zürcherischer «Landtaffelen» oder «Contrafikte» (1652) empfunden, weil hier neben dem Konfessionellen noch pikant das schwyzerische Nationalbewußtsein angesprochen wurde, so daß die gestichelte Gegenseite sich mit einem Zürcher Wappenschild aus Kuhfladen revanchierte.[10] Die Schwyzer Regierung selbst besaß vor der Flucht wohl kaum eine andere als nur eine vage Kenntnis vom Dasein einer zweiten neugläubigen Gemeinde neben den Täufern, doch wird im Strafurteil gegen drei Täufer auch die Anhängerschaft bei «andern Sekten» unterstellt, womit die Nikodemiten gemeint waren. Die recht unbestimmte Ausdrucksweise entspricht dem eigenen Bewußtsein der nur inexakten Kenntnis des Sachverhalts wie dem Willen, alle, die des «Fadens» waren, summarisch zu erfassen und niemand durch noch so schlaue iuridische Sprachfinasserien etwa durch die Maschen schlüpfen zu lassen.

Mehr aber als durch die religiösen Aktivitäten der Nikodemiten hat ihre *politische* Aeußerungskraft das Arkanum gefährdet. Sie enthüllte geradezu sträflich das Geheimnis. Seit die reformierten Nikodemiten sich des «bessern schirmbs» der Limmatstadt erfreuten, kümmerten sie sich um die Geheimhaltung wenig oder gar nicht.[11] Ihre offenen Vorstöße an den Gemeinden (Viertels-, Lands-

[7] Arth I 98. – «Aeußerlich» oder «zum schyn» katholisch: ebd. 97. Die Bezeichnung «Nachtvögel» für die Arther und ihre Besuche ebd. – Ueber den Charakter der Täufergemeinde und die Geheimpraxis, die übernommen wurde: Arth I, 58 ff.

[8] Arth I, 111: Der Fall d. Jost Steiner. – Das Pasquill b. Denier in: Geschichtsfreund d. V Orte, XXXVI, 123.

[9] Neugläubige Literatur b. Arth II 156, A. 62. Wolffsche Predigten enthält Hs. D 19 d. Zentralbibliothek Zürich.

[10] Hans R. v. Hospenthals Bericht und der anonyme Auszug, beide neugläubiger Herkunft und mit apologetischer Tendenz im Sinne der Nikodemiten verfaßt, bedürfen des Aktenmaterials des Zürcher und des Schwyzer Staatsarchivs (A 235, 9, bzw. Thek 328) als Ergänzung. Dazu kommen Hss. der Zürcher Zentralbibliothek (s. Arth I, Quellennachweis, VII und VIII G). Die beiden Hss. «Bericht» und «Auszug» d. Schwyzer Staatsarchivs behaupten in verschieden klarer Form eine reform. Tradition entweder bis auf «die Ahnen» oder bis auf die «hochheilige Reformation». Damit soll die peinliche Herkunft der Nikodemiten aus der Täufergemeinde (1651/52) vernebelt und eine Legende oder ein Mythos ihrer Verwurzelung in der ref. «Gemeinde» Trachsels geschaffen werden.

[11] Arth I, 120, 122 und 114.

gemeinde) für Regimentsänderung, für Wahlkandidaturen ihrer Partei mit Druck auf die Wähler, für religiöse Parität und Freien Zug deuten auf weitausschauende Ziele der Arther, die sich in etwas vermessener Selbstsicherheit gefielen.[12] Man verlor das Fingerspitzengefühl und das Maß für das politisch Mögliche. Im Jahr des Bauernkrieges (1653) wagten die Nikodemiten beim Gasthaus zum Wyßen Rößli, das dem neugläubigen Hans Peter von Hospenthal[13] gehörte, die sprechchorweise Beschimpfung der Geistlichkeit des Alten Landes Schwyz, die zum Gedächtnis ihres verstorbenen Kollegen B. J. Schweizer sich dort versammelt hatte. Es folgte am Gründonnerstag 1654 die Bedrohung das Gastpredigers aus Schwyz durch hinreichend deutliches Vorzeigen eines Beils im Pfarrhaus, sowie die demonstrative Ablehnung des päpstlichen Ablasses[14] Alexanders VII. All diesen Provokationen setzte der Prädikantenbesuch im August 1655 die Krone auf, weil mit religiöser Propaganda auf orts- und religionsfremdem Gebiet der Zweite Landfriede von 1531 verletzt wurde.[15] Dieser Besuch von vier Amtspersonen aus Zürich in Arth bedeutete das Ende aller Geheimhaltung, er glich einem öffentlichen Skandal und erwies den Arthern einen Bärendienst. Hatte der Ortspfarrer M. Meyenberg schon am Neujahrstag die Nikodemiten gewarnt, so sah die Predigt nach dem Besuch von Zürich wie ein Ultimatum aus, mochte auch Kaplan M. Kotig[16] in einer späteren Predigt den Fall mit etwas Watte umgeben und die Lage beschwichtigen: das Volk war mächtig erregt, übte Druck auf die Regierung und diese ließ nun die Gegenmaßnahmen forsch anlaufen. Die Arther bekamen allzuspät das Gefühl, daß sie sich übertan hatten und es «mißlich und gefahrlich» um sie stehe. Tatsächlich war jetzt das Maß so voll geworden, daß die Nikodemiten keinen andern Ausweg mehr sahen, als bei Nacht und Nebel nach Zürich zu fliehen (22./23. Sept. 1655).[17]

Die nur vierjährige Lebensdauer der Nikodemitengemeinde ließ diese nicht in jeder Beziehung zur vollen Entwicklung kommen. Man darf aber annehmen, daß die Führungsspitze der Gemeinde und ein gewisser Kern um Martin von Hospenthal im Zürcher Glauben hinreichend unterrichtet waren. Der Verkehr Hospen-

[12] Arth I, 105 ff.

[13] Ueber den Wirt zum Weißen Kreuz, Oberarth: Arth I, 92 und A. 185. Er war der Neffe von Pfarrer Folz und lebte 1620–1707.

[14] Arth I, 123 f.

[15] Arth I, 129 und A. 118. Es handelt sich um «all bös fünd» (lat. machinationes), «uszüg» (lat. emissiones) in fremdes Ortsgebiet (bes. religionsfremdes), geferdt und arglist, s. Quellenbuch 106 zum Zweiten Landfrieden. Zum Stanser Verkommnis ebd. 64: noch yeman die sinen abzuechen. Ebd. 17 zum Zürcher Bund (1351): huset oder hofet, essen oder trinken git. Die mit der Flucht zusammenhängenden Spezialfragen, wie Güterausfolge, Auslieferung der «Malefikanten», Schiedsspruch und Krieg, s. unsere Ausführungen in MHVS, Heft 46 (1947), 40–51.

[16] Melchior Kotig (Kothing), Pfarrhelfer in Arth, hatte die St. Anna-Pfründe inne. Arth I 135 und Anm. 138. Möglicherweise war er einer der Gegenkandidaten des Pfarrers (Melchior Meyenberg) bei der jüngst vergangenen Pfarrwahl (1653), wo die Arther Neugläubigen (Nikodemiten) dem Kandidaten nach Menzingen schrieben, er solle bleiben, wo er sei, und ihn dann übel aufnahmen. Kotig wollte offensichtlich die erregte Lage dämpfen, setzte sich aber nicht durch. Später wird Kotig seiner Katechetenfunktionen enthoben. Er mag als schwacher Charakter sich auf eine lavierende Haltung zwischen den Fronten eingestellt haben, s. Auszug fol. 3. av. Die Deutung der Predigtworte im Auszug ebd. wird durch Kontrastwirkung wohl etwas zu nikodemitenfreundlich ausgefallen sein, ein richtiger Kern ist aber nicht auszuschließen. Arth II, 178, A. 132. Ueber Kotig in Arth s. auch Arth II, 170, A. 102.

[17] Der Fluchtgrund b. Arth I, 140 ff.

thals in den Pfarrhäusern von Kappel und Hausen diente dem katechetischen Dialog, darauf deutet seine Selbstdarstellung[18] als «heimlicher Nikodemus», doch kann dasselbe nicht von der Gemeinde am Rande, von manchen Frauen und Jugendlichen oder Mitläufern vermutet werden. Manche wurden von den Maßnahmen von Staat und Kirche in Schwyz so überrascht und ihr Unterricht mochte derart in den Anfängen stecken geblieben sein, daß sie, einmal auf Zürcher Gebiet verschlagen, sich recht unsicher fühlten und sich beklagten, sie «wüßten nicht, welches Glaubens» sie seien.[19] Die langjährige Anpassung an die Landeskirche und etwaige täuferische Atavismen ließen ihre Spur zurück, deren sie erst in der Konfrontation mit der Zürcher Kirche bewußt wurden. Zwei der Flüchtigen, Balz Annen und Hans Schlumpf[20], kehrten wieder nach Schwyz zurück. Das Religionsexamen der Arther in Zürich bezog auch täuferische Kontroverspunkte ein, wie Taufe, Eid, Waffendienst und Stellung zur Obrigkeit.[21] In den Prozeßakten von 1663/64 wird von Zürich aus ein Reumütiger erwähnt, der sich vom «Prädikantenglauben» löste und als Revertit zum «Glauben des Vaters» zurücktrat, doch wird nicht eindeutig gesagt, zu welchem: So war er doppelter Nikodemit.[22]

Hinsichtlich ihrer sozialen Herkunft gab es keinen Unterschied zwischen allen Arther Bekenntnissen: sie bestanden einheitlich aus Bauern, Züchtern und Handwerkern. Die von Calvin als nikodemitenverdächtig genannten academici fehlen in Arth fast ganz. Die Arther Knabenschule mit der ersten Stiftungsspende von 1529[23] führt möglicherweise mit ihrer Gründungsspur auf den berühmten Schulmeister, Grammatiker, Kalligraph und Landschreiber Balz Stapfer[24], den Arther Bürger, zurück. Die Schulmeister treten im Prozeß als gelegentliche Zeugen[25] auf, einer verläßt Arth wegen Schlägerei mit den Täufern[26], ein anderer sagt gegen den Pfarrer wegen dessen Lässigkeit aus.[27] Aber die Schule[28] spielt

[18] Arth I, 100 ff.
[19] Arth I, 145.
[20] Arth I, 147, A. 29, und 30, Anm. 28.
[21] Balz Anna (= Annen) und sein Examen im Auszug fol. 3. – Geschichtsfreund d. V Orte, XXXVI (Eins. 1881), 133. – Während Annen nach neunmonatiger Abwesenheit von Schwyz wieder in Gnaden aufgenommen war, wurde Schlumpf hingerichtet, ebd. 146. – Arth I, 147, und A. 29–30, Anm. 28. – Geschichtsfreund aaO, 165. – Der Bericht Annens über die Schwyzer Gefangenen: Geschichtsfreund aaO. 175 ff., 177, A. 20, und Bericht.
[22] Arth I, 93, A. 189. Es handelt sich um den «schwarzen» Hans Baschli von Hospenthal, dessen Frau die Flucht verweigerte. Er wird von Jakob Kamer, dem Täufer, als «Bruder» bezeichnet, also war er zeitweilig Täufer.
[23] Rey A., Die alte Arther Dorfschule, in: Vaterland, Monatsbeilage, 7 (1950), S. 50 f.
[24] Arth 1, 13, A. 14.
[25] wie Anm. 22, 51: Franz Müller-Molitor, Schulmeister 1623–28 und 1642–43. Emmanuel Dietmann um 1655. Beat Heinzer 1663/64. Müller war Zeuge im Prozeß der Täufer 1629/30, der Zweite beim Prozeß v. 1655 und der Dritte beim Prozeß 1663/64. Ein Georg Zeno Heinzer war Lehrer um 1698 und Zeuge beim letzten Täuferprozeß v. 1698.
[26] Franz Müller s. Arth I, 71 und Anm. 87.
[27] Hans Jak. Twerenbold aus Zug, Schulmeister 1616–23, verstand Aeußerungen des Pfarrers fälschlich häretisch. Er verwechselte Stand und Glauben. Arth I, 71, A. 87 und S. 37–38.
[28] Nicht ganz faßbar sind Dom. Rickenbach (um 1629). Michel Schorno (1633) und Melchior v. Hospenthal (um 1642). Beim letzten könnte es sich um den Täufer handeln. Arth I, A. 172. Seine auswärtige Heirat mit Agatha Bleuler aus Rapperswil und der Hinweis des Pasquills auf seinen Bruder Martin, der nach Rapperswil «laufe», bestätigt den Verdacht, doch macht seine Verurteilung von 1622 die Anstellung als Schulmeister in Arth wieder unwahrscheinlich. Arth I, 95, 98, 100. – Arth II, 181 f.

trotz einer gehobeneren Stellung des Schulmeisters keine Rolle im antinikodemitischen Abwehrkampf, und dies ist irgendwie begreiflich, wenn man die sehr abhängige Stellung des Lehrers in der Gemeinde in Rechnung stellt. Der nikodemitische Führer der Gemeinde, Martin von Hospenthal, zahlte die Gehälter[29] aus. Einmal wird in den Akten ein Schüler erwähnt, der sich beim Gebet des neugläubigen Vaterunser-Schlusses[30] bediente und dafür zur Rede gestellt, aus der Schule genommen wurde. Sicher haben die Fächer des Schulprogramms[31], wie Lesen, Schreiben, Vokalgesang, Choral und Instrumentalmusik (Orgel, Spinett, Saitenspiel), weniger Latein, auch den Nikodemiten genützt. Ihr Saitenspiel und Psalmengesang wird ausdrücklich erwähnt.[32] Nur der Ortspfarrer, M. Meyenberg, war Akademiker im Dorf mit dem Titel eines Magister phil. der Universität Dillingen (Bayern).

Theoretische Erörterungen über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Nikodemisierens sind darum zum vornherein nicht zu erwarten. Immerhin diskutiert man im Flecken eifrig über das Schicksal eines Täufers[33], der bis zuletzt die Sakramente verweigert hatte. Manche Glaubensgespräche zwischen Katholiken und Nikodemiten haben ihren eigenen Sprachreiz: der bekannte bäuerliche «Tanz um den Brei» kennt oft dialektische Meisterleistungen des Andeutens, ohne sich sehr zu engagieren. Manche Dialoge freilich streifen das Banale bis Triviale und lassen einen denkerischen Tiefgang vermissen, so etwa, wenn ein Nikodemit von der «Wohlgeordnetheit» eines Bildes der Stadt Zürich auf die Richtigkeit ihres Glaubens schließt.[34] Von der andern Seite wird die Krankenölung damit begründet, daß ein ungeschmierter Karren zwar gut «nidsi», ein geschmierter dagegen viel leichter «obsi» gehe.[35] Wenn eine Idee, wie die Sterblichkeit der Menschenseele im Dorf die Runde machen kann, so läßt sich das wohl nur mit dem Zirkulieren von entsprechenden Flugschriften erklären. Der Humanist Pomponatius hat sie in Padua gelehrt, und sie ist 1517 vom V. Laterankonzil verurteilt worden.[36] Es handelt sich um die Behauptung, daß die Unsterblichkeit eine ganz besondere Gabe Gottes an die Gerechten bei der Auferstehung sei, während die Verworfenen – auch die unschuldig negativ Prädestinierten – durch eine Art göttlicher Amnestie ins Nichts zurückkehren dürften. Der üble Eindruck der negativen Gnadenwahl Calvins u. a. sollte auf diese Weise offenbar von der rebellierenden Volksseele genommen werden.[37]

[29] Kirchliche Gelder zahlte der Kirchenvogt aus (Pfarrschule), aber die vom Staat Schwyz den Schulen zugehaltenen Fronfastengelder (Quartal) gingen über den Säckelmeister.

[30] Der Vaterunserschluß der frühchristlichen Liturgie «Denn Dein ist das Reich» ... wurde damals als «protestantisch» empfunden. Dies gilt auch für die Sitte der Nikodemiten, beim Gebet das Gesicht in den Hut zu stecken.

[31] Die Schul-Ordonnantz in Gemeinde-Archiv 216.

[32] Arth II, 182, und Geschichtsfreund XXXVI, 123. Lautenspiel, Orgel, Geige, Psalmen- und Chorgesang werden erwähnt.

[33] Arth I, 162; 89 A. 172, 159 f.

[34] Arth I, 111. – Bericht d. HR v. Hospenthal (unpaginiert), ST. A. Schwyz.

[35] Thek 328 ST. A. Schwyz.

[36] Denzinger-Umberg, Enchir. Symbolorum, Frbg. Br. 1937/21–23, 738. – Ueber P. Pomponazzi 1462–1525, s. Aster E. v., Gesch. d. Philosophie, Stuttgart 1963, 173. Von Aristoteles und den Arabern beeinflußt, suchte er ohne Offenbarung zu philosophieren.

[37] Von den apokatastischen Meinungen der Täufer spricht bereits Zwingli in: Elenchus c. Catabaptistas. Opp. II, 37 b, zit. b. Möhler Symbolik, Mainz 1864, 472. Es handelt

Wenn sich Zürich als Schutzmacht der Arther Nikodemiten verstehen wollte, so lag das auf der Erblinie seiner Glaubenspolitik. Die Existenzform der Arther, denen eine reformierte Praxis durch das schwyzerische Landrecht[38] verwehrt war, stellte eine Kette von Kompromissen, aber auch Abweichungen von der Norm dar. Da man ihnen das Martyrium billigerweise nicht zumuten wollte, blieb für sie nur der Ortswechsel in ein Hoheitsgebiet ihres Glaubens als Ausweichmöglichkeit. Aus dem Willen der Arther zur Konversion leitete Zürich seine innere Verpflichtung zur Hilfeleistung ab, trotzdem es sich um fremde Untertanen handelte und damit fremde Souveränität, Bünde und Vorkommnisse mitberührt waren. Im Bericht H. R. von Hospenthal wird nicht bloß der Name als Verhaltensmuster für die Nikodemiten neu bemüht, es wird auch die Stelle bei Mt 10, 23 angezogen: «Wenn man euch in einer Stadt verfolgt, so flieht in eine andere». Nach dem Prädikantenbesuch fühlte Zürich wohl seinen eigenen Schuldanteil an der etwas leichtfertigen Herbeiführung der Arther Fluchtsituation. Es konnte nicht mehr zurück.[39]

Schwyz verteidigte im weitern zwischenörtigen Aktengang seinen iuridischen Standpunkt ohne allzuvielen Bedacht auf die politische Machtlage.[40] Es rechnete Zürich vor, wieviele Bünde und Konkordate es durch die Abwerbung und Aufnahme der Arther verletzt hatte.[41] Die Limmatstadt steuerte indes weiterreichende Ziele an: Neben der Revision des Zweiten Landfriedens (1531) den noch viel revolutionäreren Totalumbruch der Bünde, der unter dem Namen des «Waserschen Planes» auf zwinglisch-bullingersche Gedanken eines zentralistischen Bundessystems zurückgriff.[42] Zürich ging via facti vor, unternahm einen Handstreich «ohne Absagebrief» auf Schloß Pfäffikon und erklärte schließlich den wohl prämeditierten Krieg, den es verlor.

Mit den Verhaftungen in Schwyz, September 1655, lief auch schon der Propagandakrieg der reformierten Seite an, der die Republik unter den Mythen «hartköpfig» schalt.[43] Das andere Lager mobilisierte alle edlen Gefühle der Mensch-

sich hier wohl nicht um den täuferischen Seelenschlaf, sondern um die Lehre, daß die Verworfenen am Weltende endgültig ins Nichts zurückkehren, womit dann die Verwerfung nicht ewig und damit abgeschwächt wäre. Diese Maßnahme Gottes gegenüber dem unschuldig verworfenen Menschen entspräche im Falle der Praedestinatio negativa nur der Gerechtigkeit. Auch das Zweite Helv. Bekenntnis von 1566 läßt die Verwerfung zurücktreten. Pfister II, 311 .– Zur Lehre der Sozzinianer s. Möhler aaO. – Cantimori 46, 60, 72.

[38] Arth I, 10 f.

[39] Der Prädikantenbesuch in Arth/Rigi durch Zürcher Amtsleute, die offiziellen oder offiziösen Zusicherungen zug. einer Aufnahme in der Limmatstadt, der Güterverkauf und die Organisation der Flucht durch einen Zürcher «Metzger» hatten die Lage bereits ins Gleiten gebracht. Arth I, 141 ff.

[40] Der Eindruck eines Luzerner Aufklärers, sein Ort Luzern müsse den Urschweizern die Kastanien militärisch aus dem Feuer holen, war nicht ganz grundlos. Gewann Luzern, so gewann es für alle, verlor Luzern, dann verlor es für sich. Arth II, 146 f. und Anm. 32. Es handelt sich um das Diktum des F. J. Meyer von Schauensee, Geschichtsfreund Bd. 96, Stans 1943, 188.

[41] Kapitel V, Anm. 14. – Arth I, 129 A., 118.

[42] Dierauer J., Gesch. d. Schweiz. Eidgenossenschaft, Bd. IV, Gotha ²1921, 59, 65. – HU. Bächtold, Krise der Reformation, in: Hch. Bullinger, Ges. Aufsätze z. 400. Todestag, Zürich 1975, 284 ff. – Dierauer aaO, Bd. III (1921), 74 ff. – Arth II, 143, A. 23, 141 f.

[43] Der diplomatische Aktengang des Arther Handels b. Denier in: Geschichtsfreund Bd. XXXVI, 170 ff. – Largiadèr A., Geschichte der Stadt und Ländschaft Zürich, Bd. I (Erlenbach 1945), 437. – Geschichtsfreund aaO., 156, 160.

lichkeit, vom Mitleid um die Flüchtigen bis zur Forderung auf «Librierung» der Gefangenen, von der «Freyheit des Gloubens und Gwüssens» bis zur Stillegung der Prozeduren. Sogar die Arther Täufer wurden als evangelische «Bekenner» an die Propagandafront geworfen, obwohl es im je ortseigenen Strafrecht gar nicht nach Täuferfreundlichkeit aussah.[44]

Hörte sich also manches in Anbetracht der obwaltenden Wirklichkeit etwas hypokritisch, wenn nicht unglaubwürdig an, so enthielten doch mehrere dieser idealen Zitationen sehr ernstzunehmende Wahrheiten. Es sprach aus ihnen deutlich der summarische Wunsch nach Duldsamkeit, dies leider vorläufig nur als einseitige Forderung statt als eigene Leistungsbereitschaft, die man gerne dem ritterlichen «Vortritt» des Gegners überließ. Immerhin war das Zeitpostulat bis zu den Staatskanzleien vorgedrungen, hatte aber das Ohr der Staatsmänner noch nicht gefunden. Kein ermunterndes Stichwort der Kirchen erreichte aber auch die Gnädigen Herren. Und doch verlief für den Tieferblickenden das geschichtliche Gefälle deutlich nach der Freiheit hin. Man hatte nicht begriffen, daß die politische Idee der Kirche die organisierte Freiheit wäre, im Gegensatz zum organisierten Zwang des Staates, der nicht zu entbehren ist. Eine Zeit ist immer die Totalität des Bestehenden, und kein Teil kann aus dem Ganzen herausgebrochen werden, ohne daß dieses ins Wanken gerät. Nach der Meinung der Maßgebenden hätte damals schon die Duldsamkeit den Bestand des Staates gefährdet und damit die Staatsräson überfordert. Und doch gab es in Frankreich und in den Niederlanden auch schon die Gegenstimmen, die wie Gentillet oder Coornbert in die Gegenrichtung sprachen.[45]

Die Arther waren am Ende des Arther Handels nicht mehr die Sache, um die es ging. Zwar hatte der Badener Landfriede von 1656 auf den Arther Fall noch einschlußweise Bezug genommen, aber von den Arthern selbst war kaum mehr die Rede.[46] Die Realpolitiker machten aus dem Gewissensfall ein Politicum und zogen ihn in ihr eigenes Interesse. Der Sperling in der Hand war wieder einmal wichtiger als die Taube auf dem Dach, die ihr Spiel verlor. Aber der menschliche Geist ist ein Wühler: eine verlorene Schlacht bedeutet noch nicht für alle Zukunft auch den verlorenen Krieg.

[44] Ueber die Strafverfolgung der Täufer d. d. ref. Orte, s. Schraepler H., Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, SW-Deutschland und Hessen, Tübingen 1957, 34 ff.

[45] Ueber Gentillet s. Meinecke F., Die Idee der Staatsräson i. d. neuern Geschichte, München 1960², 57 ff. – Ueber Dirk V. Coornheert (1522–1590) s. Otto de Jong, Niederländische Kirchengeschichte seit d. 16. Jh., Göttingen 1975, 201. – Gegen ihn richtet sich Calvins «Réponse à un certain Hollandois», weil er alle bisherigen pronikodemitischen Aeußerungen an Schärfe übertraf und sich daher «Libertiner» schelten lassen mußte. Ginzburg 201–203.

[46] Dierauer (Anm. 42) Bd. IV, 90. – Die neuerliche Reduktion der Ortsbeziehungen auf die alten Bünde im 3. Landfrieden (1656) schloß religiöse Streitfragen vom Rechtsgang aus. Damit war der Standpunkt des Standes Schwyz mit voller Souveränitätswahrung verfassungsrechtlich durchgesetzt. Das Prinzip, wonach jedes eidgen. Ort mit seinen abziehenden Andersgläubigen verfahren konnte, wie es wollte, war objektiv auf den Arther Fall bezogen.