

SIBIL: A 736 510

Pirckheimer Jahrbuch
für Renaissance- und Humanismusforschung

Im Auftrag
der Willibald Pirckheimer-Gesellschaft
herausgegeben von
Klaus A. Vogel

Band 13

1998

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

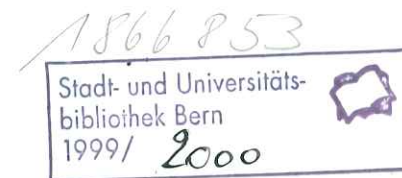
500 Jahre Philipp Melanchthon
(1497-1560)

Akten des interdisziplinären Symposions
vom 25.-27. April 1997
im Nürnberger Melanchthon-Gymnasium

Herausgegeben von
Reinhold Friedrich und Klaus A. Vogel

1998

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden



PN 2234 : 13

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung / im Auftr. der Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft hrsg. – Wiesbaden : Harrassowitz
Bis Bd. 11, 1996 u. d. T.: Pirckheimer-Jahrbuch ...
ISSN 1434-8578

Bd. 13. 500 Jahre Philipp Melanchthon (1497–1560). – 1998

500 Jahre Philipp Melanchthon (1497–1560): Akten des interdisziplinären Symposions vom 25.–27. April 1997 im Nürnberger Melanchthon-Gymnasium / hrsg. von Reinhold Friedrich und Klaus A. Vogel. – Wiesbaden : Harrassowitz, 1998.
(Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung ; Bd. 13. 1998)
ISBN 3-447-09107-X

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1998

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Satz: Johanna Boy, Brennbach
Druck und Verarbeitung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen
Printed in Germany

ISSN 1434-8578
ISBN 3-447-09107-X

Inhalt

500 Jahre Philipp Melanchthon

REINHOLD FRIEDRICH, KLAUS A. VOGEL: Vorwort	7
MARTIN GRESCHAT: Philipp Melanchthon – ein Intellektueller, Pädagoge und Christ	11
JÜRGEN LEONHARDT: Melanchthon als Verfasser von Lehrbüchern	26
ROLF DECOT: Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag. Melanchthon und die Confessio Augustana	48
BARBARA BAUER: Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streitens um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melanchthon und Castellio	73

Dokumentation

ROLF DECOT: Einheit der Kirche. Predigt zum Abschluß des Melanchthon-Jubiläums in der Nürnberger St. Egidienkirche am 27. April 1997	123
--	-----

Forum

MARLEEN WESSEL: At the Frontiers of History – Lucien Febvre and the Renaissance	131
---	-----

Forschungsbericht

BRIAN W. OGILVIE: Renaissance and Humanism in the English-language Scholarly Literature, 1988-1998	141
--	-----

Tagungsberichte

Dame Frances A. Yates: Ihr Werk im Kontext der Renaissance- und Erinnerungsforschung. Potsdam, 8.-10. März 1998 (Sabine Vogel, Berlin)	165
Marsilio Ficino in Mitteleuropa. Budapest/Piliscsaba, 3.-5. Mai 1998 (Paul Richard Blum, Budapest)	170

tung der Apologie. Gerade die *Confessio Augustana* ist es gewesen, die dem reformatorischen Lager ein knappes, korrektes und verständliches Bekenntnis gegeben hat. Hier wurde die reformatorische Theologie sozusagen auf den Begriff gebracht. Diese Fähigkeit Melanchthons, komplizierte Zusammenhänge in knapper, sachlicher Weise darzustellen, ist sein unverzichtbarer Beitrag zur Reformation. Hinzu kommt, daß Melanchthon selbst trotz aller Zweifel an der Berechtigung der Aussage zum Beschluß des ersten Teils festhielt: *„denn die Irrung und der Zank ist vornehmlich über etliche Traditionen und Mißbräuchen“*. Er selbst war davon überzeugt, nichts anderes dargestellt zu haben als die tradierte Lehre der Kirche.

5. *Bleibendes Vermächtnis*

Wie kaum ein anderer der Reformatoren hat Melanchthon erkannt, daß ein mutiges Bekenntnis, sei es auch noch so tapfer vor Kaiser und Reich vorgetragen, nicht die alleinige Rechtfertigung der Reformen sein kann. Die Einheit der Kirche ist eine bleibende Aufgabe, für die es nicht nur lohnt sich einzusetzen, sondern für die kein Preis zu hoch ist, wenn nur der Kern der christlichen Offenbarung, die Rechtfertigung aus dem Glauben, gewahrt bleibt. Nach Melanchthon hat Gott selbst sich seine Kirche geschaffen. Die ganze Weltgeschichte ist Kirchen- bzw. Heilsgeschichte.⁸⁷ Deshalb ist es eine bleibende Aufgabe, die durch den Glauben unsichtbar schon geeinigten Menschen auch sichtbar als Gottes heilige Versammlung darzustellen – und dies über alle von Menschen geschaffenen Grenzen hinaus.

Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streitens um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melanchthon und Castelli*

Barbara Bauer

Jesus verkündete denen, die ihm glaubten, die Erkenntnis der Wahrheit und Befreiung von der Knechtschaft der Sünde. *„Die Wahrheit wird euch freimachen“*, versprach Christus seinen Jüngern, sofern sie seiner Rede folgen wollten (Joh. 8,31-32), gab aber alsbald seiner Enttäuschung Ausdruck, daß dazu die wenigsten bereit seien, denn sie verkannten die Wahrheit (Joh. 8,33-45). Die Erkenntnis der Wahrheit war wenigen vorbehalten; die Wittenberger Reformatoren beanspruchten sie für ihre Kirche allein. Für Melanchthon bestand kein Zweifel daran, daß mit der Wahrheit, die eine solch befreiende Wirkung habe, die Rechtfertigung durch Christi Opfertod gemeint sei. Der Glaube an diese Botschaft bewahre uns vor dem ewigen Tod. *„Veritas vos liberabit“* bedeute: *„Iam veraces eritis... ea fides liberabit ab omni iure peccati.“*¹ Mit Freiheit sei *„restitutio iustitiae, donatio gloriae aeternae et laetitiae“* gemeint.² Wer in der Knechtschaft der Sünde bleibe, könne ihm dagegen nicht entgehen.³ Luther betonte in seiner Auslegung der Johannes-Stelle im Dezember 1531 den Kontrast zwischen der versprochenen geistigen Freiheit und der Sehnsucht der Juden nach Freiheit und Unabhängigkeit von der römischen Herrschaft, ferner zwischen den Reichen der Kaiser und Könige auf Erden und dem versprochenen *„Reich der Wahrheit“*, dem rechten *„Reich, da man recht innen leben soll. Sol-*

* Unter diesen scheinbar gegensätzlichen Motti fand im Mai 1997 eine Tagung über Streitkultur in der Evangelischen Akademie in Bad Herrenalb statt. Den vorliegenden Beitrag habe ich dort zur Diskussion gestellt und bin dankbar für die anregende Diskussion.

¹ Philipp Melanchthon: In *Evangelium Joannis Annotationes*. EA Basel 1523, zweite Ausgabe Hagenau o.J. (1542). In: *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, hrsg. v. Carolus Gottlieb Bretschneider u. Henricus Ernst Bindseil, insges. 28 Bde. Halle 1834-1860, Bd. 14. Halle a.S. 1843, ND Nieuwkoop 1963, Sp. 1043 ff, hier 1122 f: *„per Christum peccatum sit deletum... necesse est. iusticiam regnare; ... vitam aeternam succedere.“* (im folgenden zitiere ich die Bände der Werke Melanchthons abgekürzt mit CR + Bandzahl)

² Melanchthon: *Enarratio in Evangelium Johannis Apostoli*, hrsg. von Caspar Cruciger. Straßburg 1546. In: CR 15, hier Sp. 201 f.

³ Melanchthon: In *Evangelium Joannis Annotationes*, Sp. 1123: *„Servitus est peccare et mori; esse servum peccati, est a peccato occidi posse.“*

⁸⁷ CR 12, S. 721 ff; vgl. Heinz Scheible: Melanchthon, Philipp. In: *Theologische Realenzyklopädie* 22, S. 393.

ches ist ein ander leben denn dis zeitliche leben, da wird euch die warheit alle recht los machen.“⁴ Die Reformatoren deuteten Jesu Verweis auf die Wahrheit, ihre Erkenntnis und befreiende Wirkung auf dem Fundament der Rechtfertigungslehre.

Während die Wittenberger glaubten, daß ihre Bekenntnisschriften und Melanchthons *Loci communes theologici* allein den Schlüssel zur Wahrheit enthielten, hatte Erasmus Bedenken, daß die Wahrheit im Streit zwischen Lutheranern, Wiedertäufern und römischen Altgläubigen verloren gehen könnte. Denn „nimum altercando veritas amittitur“: Diese Sentenz aus der Spruchsammlung des Publilius Syrus (1. Jh. v. Chr.) zitierte der Spruchsammler Erasmus von Rotterdam in der Einleitung zu seiner Diatribe *Über den freien Willen*.⁵ Seiner Auseinandersetzung mit Grundthesen Luthers schiebt er ein Bekenntnis zur freien Meinungsäußerung und Toleranz gegnerischer Ansichten voraus. Nichts liege ihm ferner, „quam ferro comminus congredi“, denn anstatt Kämpfe mit dem Schwert auszufechten, liege es ihm mehr, „in liberioribus Musarum campis ludere“. Lieber schlage er sich auf die Seite der Skeptiker als daß er, nur um seine Ansicht bestätigt zu finden, den Sinn der Texte verdrehen würde.

Die Wahrheit eines Textes oder einer Meinung kann nach Erasmus Überzeugung überhaupt erst im Gespräch, durch gegenseitige Fragen und Antworten, aufgefunden werden. Es gibt stets mehrere Perspektiven, unter denen eine These wie die, daß der Wille frei sei, betrachtet werden kann. Erasmus kennt die kontroversen Äußerungen der Alten (*veteres*) über den Willen, er hat Luthers Behauptungen von 1518 gelesen und gibt zu Anfang seiner Diatribe zu, daß seine Einschätzung noch nicht fest stehe. Daher wolle er sie Luther zur Diskussion stellen. Offen bleibt, ob er daran glaubte, er könne sich mit seinem Gegner über die kontroversen Schriftstellen über Willensfreiheit und Prädestination einigen.

Sebastian Castellio wußte nach 1554, daß eine solche Einigung unrealistisch schien. Dies lag nach seiner Ansicht an den zahlreichen unklaren Stellen in der Bibel und am Fanatismus seiner Gegner (Lutheraner, Altgläubige), die – ohne Vernunftargumente und empirische Beweise – ihre Erklärung für die einzig richtige hielten.

⁴ Martin Luther: Predigten über das Evangelium des Johannes (1530-1532). In: Weimarer Ausgabe (zit. WA) Bd. 33 (1907), S. 640-643.

⁵ Vgl. Die Sprüche des Publilius Syrus, lat.-deutsch von Hermann Beckby. München 1969, Nr. 40, zitiert von Aulus Gellius: *Noctes Atticae* XVII, 14, 4 (hrsg. v. P.K. Marshall, Bd. 2. Oxford 1990). Den Hinweis auf die antike Quelle verdanke ich Dr. Heinz Scheible. Erasmus von Rotterdam: *De libero arbitrio*. In: ders.: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Werner Welzig, Bd. 5, übers. und eingel. v. Winfried Lesowsky. Darmstadt 1969, S. 6.

Vergleich der Bibelhermeneutiken des 16. Jahrhunderts mit modernen hermeneutischen und hermeneutikkritischen Ansichten

An den Büchern der Heiligen Schrift hat sich seit der Patristik die abendländische Auslegungskunst erprobt, besonders an den rätselhaften, unklaren Stellen und scheinbaren Widersprüchen. Luther, Melanchthon, Erasmus und Castellio hatten verschiedene Vorstellungen vom Weg zur Wahrheitsfindung und setzten unterschiedliche Hoffnungen auf das Gespräch mit Glaubensgegnern. Ihre hermeneutischen Positionen, die ich im folgenden skizziere, laden zum Vergleich mit modernen Stellungnahmen von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas ein. Im Hintergrund drohen neuerdings jedoch Jacques Derrida und Paul de Man mit ihrer Fundamentalkritik an einer subjektzentrierten Hermeneutik. Sie haben auf die Grenzen der Hermeneutik aufmerksam gemacht und ihr Ziel, die intersubjektiv verhandelbare Verständigung über die Bedeutung von Texten, in Frage gestellt. Gibt es Vorgänger ihrer Erkenntnis-Skepsis in der Reformationszeit oder überwiegt bei den Reformatoren der Optimismus über die Möglichkeit rationaler Verständigung über disparate, konkurrierende Geltungsansprüche?

Die Einigung darüber, daß eine Lesart den Sinn des Gemeinten besonders gut trifft, also darüber, welche Lesart die wahre ist, wird nie endgültig sein, weil die Gesprächspartner sich stets im Strom der Überlieferung befinden und diese später auch einmal eine andere Wahrheit zutage fördern kann. Dies ist die Überzeugung, die Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* vertreten hat. „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.[...] Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.“⁶ Freilich hat Gadamer das Vertrauen, daß man sich im Gespräch über die Wahrheit verständigen kann, diese ist jedoch nicht endgültig und irreversibel, sondern kann durch neue Gesprächsentscheidungen korrigiert werden. Gadamer glaubt, daß sich im Gespräch eine gemeinsame Sprache herausbildet:

⁶ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode* (1960). 3. Aufl. Tübingen 1972, S. 261. Jean Grondin betont, daß für Gadamer die im Gespräch gesuchte Wahrheit nicht etwas ist, was vor der Suche bereits feststeht, sondern von den Frageperspektiven der Gesprächspartner mitbestimmt wird. Wahrheitssuche ist immer un abgeschlossen. Jean Grondin: *Gadamer-Lesebuch*. München 1997, Einleitung; ders.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. München 1991, Kap. 1, S. 21-59 und Kap. 6, S. 138-159.

*Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen. Die Verständigung über die Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, daß im Gespräch eine gemeinsame Sprache erst erarbeitet wird.*⁷

Die Wahrheit wird erst im Streit aufgefunden, wobei es sich erweisen kann, daß keine Partei sie ursprünglich im Besitz hatte, sondern sie erst zum gemeinsamen, stets nur vorläufigen Besitz wird. Die Geschichte der Bibelkritik von der Patristik bis Hermann Samuel Reimarus und Johann Salomo Semler illustriert Gadammers Theorie eines unendlichen Dialogs zum Zwecke gemeinsamer Wahrheitsfindung. In seinem Verlauf wurden Positionen "erleuchteter" Außenseiter, deren Einsichten sich nicht durch Quellenkritik objektivieren oder in eine hermeneutische Schule integrieren ließen, diskreditiert. Der Normalfall, in dem Streit über die Deutung eines Textes ausbricht, ist der, daß sein Sinn dunkel ist oder als dunkel empfunden wird, so daß gegensätzliche Folgerungen aus ihm abgeleitet werden können. Schon Augustinus entwickelte seine Zeichentheorie und Homiletik der Schriftauslegung mit dem Ziel, Hilfen für das Verständnis dunkler Bibelstellen zu geben, deren Zweideutigkeit (*ambiguitas*) z.B. durch den Gebrauch von Bildern und Metaphern zustande kommen könne.⁸ Er schlug eine Sammlung von Parallelstellen vor, die eine harmonisierende Lesart erleichtern würden, und riet dazu, den historischen Kontext zu berücksichtigen, um die Funktion eines zeitgenössischen Lesern vielleicht fremd gewordenen Bildes besser zu verstehen.

Gadammers Kritiker – Jacques Derrida und Paul de Man – orientieren sich an Friedrich Nietzsches Skeptizismus und zweifeln an der Möglichkeit, überhaupt mit der Sprache der Wahrheit zum Ausdruck verhelfen zu können. Denn wer glaubt, mit Wörtern und Sätzen wahre Aussagen über die Welt oder über seine Empfindungen zu machen, dem geht es so wie einem Tauben, der nie die Empfindung eines Tons hatte, und dennoch glaubt, das Wesen des Klangs erfaßt zu haben, wenn er die Chladnischen Klangfiguren im Sand anstaunt und einen

⁷ Gadamer: Wahrheit und Methode (wie vorige Anm.), S. 360.

⁸ Augustinus: De doctrina christiana, hrsg. von William M. Green (C.S.E.L. 80) Wien 1963, bes. Buch III; Jean Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik (wie Anm. 6), zweites Kapitel; ders.: Artikel "Hermeneutik". In: Walter Jens u.a. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2, S. 1350-1374, bes. S. 1354-1357.

Kausalzusammenhang zwischen dem Erzittern einer Saite und der Abzeichnung einer Figur im Sand erblickt. "Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen."⁹ Wahrheit sei folglich "ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz: eine Summe von menschlichen Relationen [...] Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind",¹⁰ unpräzise Bezeichnungen, die Menschen wie abgegriffene Münzen benutzen, um ihre wahren Absichten zu verbergen und Machtansprüche durchzusetzen. Die Wörter, die wir benutzen, um Gegenstände mit Namen zu versehen oder Sachverhalte zu beschreiben, haben neben ihrer wörtlichen Bedeutung immer auch eine tropische. Nietzsches Einsicht in die grundsätzliche Metaphorizität der Sprache, ihre Bezeichnungsunschärfe, wird von Paul de Man in *Allegorien des Lesens* zu einer anti-hermeneutischen Operationsregel der Dekonstruktion. Paul de Man mißtraut jedem Wahrheitssucher, weil das Instrumentarium, mit dem er die Dinge, wie sie sind, einzufangen glaubt, ihn betrüge und er die Bedeutungen, die Wörter haben, gar nicht in der Hand habe. Denn die Sprache verspricht sich, selbst dann, wenn der Wahrheitssucher in ihr das Versprechen, die Wahrheit zu finden, formuliert. Der Sinn von Sprache ist nach Paul de Man ein Versprechen im doppelten Sinn: als Sprechakt, der impliziert, daß der Sprecher das Versprechen einzulösen gedenkt, und als linguistische Fehlhandlung.

*Da aber dies Versprechen nie von ihr (der Sprache) als dem Versprochenen erfüllt sein kann, ist dies Versprechen zugleich die Suspendierung der Sprache, klammert sie sich, die Sprache, ein und bekennt sich, da sie trotz ihrer unendlichen Suspendierung, also trotz ihrer Unmöglichkeit wirklich ist, als Versprechen: als – freilich unvermeidliche – sprachliche Fehlhandlung, als lapsus linguae.*¹¹

Wir müssen uns die Bedeutungen der Wörter für unsere Bezeichnungsfunktionen zurechtzimmern. Der Skeptiker macht auf die Illusion aufmerksam, zu glauben, daß Metaphern ursprünglich eine eigentliche Bedeutung hätten,

⁹ Friedrich Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. In: F. Nietzsche. Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von G. Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1988, S. 875-890, hier S. 879.

¹⁰ Ebd., S. 880 f.

¹¹ Werner Hamacher: Unlesbarkeit. In: Paul de Man: Allegorien des Lesens, Frankfurt a. M. 1988, S. 21.

gleichsam wie Namensschildchen, die einer auf der Grundlage der augustini-schen Zeichentheorie den Dingen anheftet und die nachher vertauscht werden können. "Der Glaube an die eigentliche Bedeutung der Metapher ist naiv, weil ihm das Bewußtsein von der problematischen Natur ihrer faktischen, referenti-ellen Begründung fehlt."¹² Dekonstruieren ist eine Operation, dem Wahrheits-sucher nachzuweisen, welche Bedeutungen seine Worte – vielleicht gegen seine Absicht – aufgrund ihrer Vieldeutigkeit und ihrer vielseitigen rhetorischen Funktionen mittransportieren. Ein Sprachbenutzer könne keineswegs sicher sein, daß die Botschaft, die er vermitteln will, nicht als das genaue Gegenteil verstanden wird. Mit Nietzsche lacht de Man über die eingebildete Selbstherr-lichkeit des Subjekts, das glaubt, im Referenzakt die Wahrheit durch die Über-einstimmung zwischen Selbst und Anderem zu vindizieren. Die Wirkung von Rainer Maria Rilkes Gedichten beruhe beispielsweise auf dem Pathos, daß der Dichter als Sprachmagier den verborgenen Sinn der Welt sprachlich evoziert, aber das Pathos ist nach Paul de Man hohl und verlogen.

Auch Luthers Glaube daran, daß es einen unzweifelhaften, unanfechtbar fel-senfesten Sinn der Bibelworte gibt und es daher beispielsweise müßig sei, sich über das Ausmaß der Willensfreiheit zu streiten, müßte den dekonstruktivistischen *furor* Paul de Mans und seiner Jünger reizen. Es ist zu vermuten, daß sie sich auf die Seite des Erasmus, des von Luther geschmähten intellektuellen Proteus und Sophisten, schlagen und sein Bekenntnis zum spielerischen Um-gang mit Wortbedeutungen postmodern verabsolutieren würden. Aus ihrer Sicht erschiene der Streit zwischen Erasmus und Luther über den Willen von vornherein als ein Spiegelfechten, in dem die Positionen unversöhnlich waren und nur der Differenzpunkt markiert werden konnte. Die Position der Stultitia im erasmianischen *Morias Enkomion* wäre ganz nach Nietzsches Geschmack, denn "ihr Beweisziel ist es, aus dumm weise und aus weise dumm zu machen, zu zeigen, daß den Begriffen 'stultus' und 'sapiens' keine übergeordnete, wahr-heitsunabhängige Realität zukommt,[...] daß sie je nach Perspektive bald das eine, bald das andere bedeuten."¹³ Luther hat Erasmus vorgeworfen, mit dem Bibeltext ein ähnlich sophistisches Spielchen zu treiben.

¹² Paul de Man: Rhetorik der Tropen (Nietzsche), ebd., S. 154.

¹³ Nicola Kaminski: *Stultitia* als Sophistin. Satire ohne Norm im *Lob der Torheit* des Erasmus von Rotterdam. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68 (1994), S. 22-44, hier S. 27 f. Indem Nicola Kaminski die *Stultitia* dekonstruiert, zeigt sie, daß Erasmus selber ein Meister der Dekonstruktion ist.

Aus Gadamers Sicht ist aber Erasmus' Gesprächsangebot an Luther ernst zu nehmen, ebenso auch seine Hoffnung, daß er sich über gewisse dunkle, schwie-rige Stellen in der Schrift mit Luther verständigen könne. Gadamer betont in seinem Streitgespräch mit Jacques Derrida, daß er keineswegs ein platonischer Weiser sei, der gleichsam vom Ideenhimmel gefallen sei, um den einzig mögli-chen Zugang zur Wahrheit aufzuzeigen, oder gar ein unverbesserlicher Hegelia-ner, der Nietzsches Bruch mit dem Logozentrismus nicht ernst nehme. Die Wahrheit ist nach seiner Ansicht nicht vorgegeben, ebensowenig wie das Signi-ficatum eines Zeichens, sondern muß im Gespräch ermittelt, aus dem Kontext konstruiert werden. Destruieren kann man nur Worte, die keinen Sitz mehr im Leben, d.h. keine alltagssprachliche Funktion mehr haben. "Subjekt" und "Wahrheit" sind für Gadamer keine solche Wegwerfkandidaten. Er konzediert die Offenheit der Wahrheit und die Unabschließbarkeit der Wahrheitssuche.

*Verstehen ist immer Anders-verstehen. Was sich da aufschiebt, was sich ver-schiebt, wenn mein Wort einen anderen erreicht oder gar, wenn ein Text seinen Leser erreicht, läßt sich niemals in einen starren Identität fixieren. Wo Verstehen sein soll, ist nicht nur Identität. Verstehen meint vielmehr, daß einer fähig ist, an die Stelle des anderen zu treten, um zu sagen, was er da verstand und was er dazu zu sagen hat.*¹⁴

Von seinen Kritikern dazu herausgefordert, formulierte Gadamer 1985 seinen Glauben an die Möglichkeit, im Streitgespräch eine Verständigung zu erzielen, selbst wenn die Partner verschiedene Sprachen sprechen, als Credo:

*Denn die Sprache ist Gespräch. Man muß das Wort suchen und kann das Wort finden, das den anderen erreicht... Man kann in die Sprache der Ande-ren übergehen, um den Anderen zu erreichen. All das vermag Sprache als Sprache.*¹⁵

Das Streiten über den wahren Sinn der Heiligen Schrift, also z.B. über den Gel-tungsanspruch der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, kann auch mit Hilfe des soziologischen und sprachanalytischen

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: Dekonstruktion und Hermeneutik. In: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Stutt-gart/Bad Cannstatt 1988, S. 8 f.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: Destruktion und Dekonstruktion. In: ders.: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Tübingen 1986, S. 361-372, hier S. 64.

Kommunikationsmodells von Jürgen Habermas analysiert werden.¹⁶ Seiner Theorie des kommunikativen Handelns liegt eine ähnliche Auffassung über die prinzipielle Mitteilbarkeit von Meinungsdivergenzen zugrunde wie der Hermeneutik Gadamer.¹⁷ Habermas geht nämlich davon aus, daß soziale Konflikte ebenso wie Differenzen über die Geltung von Normen auf sprachlicher Ebene offengelegt und analysiert werden und daß Parteien in einer demokratisch organisierten Gesellschaft über strittig gewordene Geltungsansprüche rational verhandeln können. Jeder tatsächliche Streit findet allerdings zwischen ungleichen Partnern statt; einer hat meist aufgrund seiner Machtstellung bessere Chancen zur Durchsetzung seiner Position als der andere. Jeder reale Streit muß aber, so fordert Habermas, am Ideal eines herrschaftsfreien Diskurses zwischen gleich mächtigen Partnern gemessen werden können, von denen vorausgesetzt wird, daß sie rhetorisch gleichermaßen gewandt sind und über dasselbe Bildungsniveau verfügen. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns dient als Instrument der Ideologiekritik: sie eignet sich dazu zu zeigen, wie Wahrheit – die triftigen Argumente Melanchthons in der *Confessio Augustana* für eine bestimmte Lesart zentraler Schriftstellen am Leitfaden des Römerbriefes – tatsächlich im Streit zwischen Underdogs und einer vom kaiserlichen Oberhaupt geschützten Machtfraktion verloren gehen kann. Die sozial fairste, „demokratischste“ Art der Interessendurchsetzung ist Habermas zufolge die Bemühung um Verständigung mit dem Ziel, durch Argumente mit dem Gesprächspartner ein rational motiviertes Einverständnis zu erzielen.¹⁸

Theorien wie die von Gadamer und Habermas sind geeignete Instrumente zur Analyse von Streitsituationen und Streitpositionen im Kampf um den wahren Glauben in der Reformationszeit. Sie setzen voraus, wozu sich die beteiligten Humanisten explizit bekannten, nämlich daß es eine gemeinsame Basis christlicher Grundüberzeugungen gebe oder auffinden lassen müsse, die bloß durch mancherlei Irreführungen verloren gegangen sei. Paul de Mans Ansatz in

¹⁶ Zu diesem Ansatz s. Barbara Bauer: Die Rhetorik des Streitens. Ein Vergleich der Beiträge Philipp Melanchthons mit Ansätzen der modernen Kommunikationstheorie. In: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 14 (1996), S. 37-71.

¹⁷ Zum ganzen Komplex verständigungsorientierten Handelns Jürgen Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1988, Kap. 3, S. 385-388; Jürgen Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in ders./Niklas Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt a. M. 1971, S. 101-141.

¹⁸ Josef Kopperschmidt, *Methodik der Argumentationsanalyse*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 5.

den *Allegorien des Lesens* bezeichnen im Kontrast dazu den Grenzfall verständigungsorientierten Handelns. In einem Gespräch über dunkle, schwer verständliche Stellen der Heiligen Schrift reden die Diskussionspartner aneinander vorbei, da keine Einigung darüber erzielt werden kann, welche Stellen wörtlich, welche aber figürlich zu verstehen seien und ob es überhaupt einen *sensus literalis* gibt.

Ich habe drei Positionen ausgewählt, an denen ich zeigen will, wie unterschiedlich „Streit“ und „Wahrheitssuche“ in der Bemühung um die wahre Deutung der Schrift aufgefaßt wurden. Die Positionen von Erasmus 1524 und Castellio (nach 1553) sind optimistisch, entsprechend dem humanistischen Glauben an die Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Aufklärung und Einigung. Auch in Melanchthons Rhetorik- und Dialektiklehrbüchern ist – besonders bis 1530 – derselbe optimistische Glaube an die Überzeugungskraft der besseren und d.h. rationalen Argumente spürbar. Die Erfahrungen als Verhandlungspartner in den Religionsgesprächen von 1529 bis 1557 stimmten ihn allerdings zunehmend pessimistisch. Als im Verlauf des Wormser Religionsgesprächs im Herbst 1557 die Einheit der protestantischen Position zerbrach und zur Genugtuung der katholischen Gesprächspartner die Weimarer Flacius-Anhänger abreisten, schien es Melanchthon, als ob die Wahrheit des Dogmas, die er seit den ersten Vorentwürfen für die *Confessio Augustana* kontinuierlich den politischen Veränderungen entsprechend profilierte, tatsächlich im Streit der *sectae* verloren zu gehen drohte.

Erasmus von Rotterdam

Die Sorge, daß „saepe numero veritas nimium altercando amittitur“, stellt Erasmus an den Anfang seiner Diatribe.¹⁹ In der Einleitung bemüht sich Erasmus darum, einen möglichen Verdacht zu zerstreuen, er, die Mücke, wolle in einer Schmähschrift den Elefanten, den berühmten Luther, kritisieren. Er hofft, daß die Auseinandersetzung mit der „assertio“ Luthers von 1520 über den freien Willen der Wahrheit ans Licht ver helfe. Luther werde hoffentlich nicht darüber empört sein, daß sich einer von ihm distanzieren, weil er ja selber auf spektakuläre Weise von der kirchlichen Tradition abgerückt sei. Ziel seiner Diatribe sei es, durch den Vergleich der Schriftstellen für den freien Willen und gegen ihn

¹⁹ Desiderius Erasmus von Rotterdam: *Diatribe de libero arbitrio*. In: ders.: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, hrsg. von Th. Payr. Darmstadt 1969, S. 6.

bzw. für Gottes Prädestination die Wahrheit einsichtiger zu machen, über die sich Erasmus angesichts des Bedeutungsspektrums der Schriftstellen und der Vielzahl an älteren Auslegungen selber noch nicht im klaren sei. Ein sachlicher Vergleich ohne Schmähungen (*sine conviciis*) sei angestrebt. Fanatismus, Rechthaberei und persönliche Invektiven lägen ihm ohnehin nicht. Er tadelt den Fanatismus derer, die immer nur in der Heiligen Schrift Bestätigungen für ihre vorgefaßte Meinung suchten. In der vieldiskutierten Frage der Willensfreiheit habe er sich nicht festgelegt, nur glaube er an eine gewisse Kraft des Willens. Luthers *Assertio* (*Behauptung aller Artikel, die durch die Bulla Papst Leos X verdammt wurden*) von 1520 habe ihn nicht überzeugt, obwohl er sie mit großer Sympathie gelesen habe. Dort behauptete Luther in der 36. These "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo et dum facit quod in se est peccat mortaliter."²⁰ Es sei aber möglich, daß er, Erasmus, sich in seiner Einschätzung täusche, daher betont er seine Rolle als "Disputator", die niemand mit der eines Untersuchungsrichters oder Dogmatikers verwechseln dürfe. Er sei bereit, von jedem zu lernen, wenn er etwas Richtiges und Gegründetes vorbringt. Es wird allerdings deutlich, daß er nicht recht daran glaubt, Luther werde ebenso unparteiisch wie er die verschiedenen Schriftstellen und Lehrmeinungen prüfen, weil er seiner eigenen Eingebung mehr Einsicht zutraue als den Meinungen der Gelehrten.

Seine vergleichende Untersuchung zielte auf eine harmonisierende Lesart auch der "harten" Schriftstellen, die von Gottes Prädestination der Bösen sprachen (bes. Röm. 9,14-18 und 21f), also das Bild eines grausamen, unmenschlichen Gottes entwarfen. Am Anfang räumte Erasmus ein, was Luther nie bereit war zuzugestehen: Die Heilige Schrift enthalte unzugängliche Stellen, in die Gott den Menschen nicht eindringen lassen wolle. Gemeint sind Stellen, die uns Anlaß geben könnten, an Gottes Güte und Barmherzigkeit zu zweifeln. Sie übersteigen die menschliche Fassungskraft. Ihr Verständnis ist für die Zeit der Auferstehung aufgespart.²¹ Erasmus machte einen Unterschied zwischen an sich dunklen Stellen, für die es kontroverse, unstimmmige Deutungen gebe, z.B.

²⁰ Luther: *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. nouissimam damnatorum* (1520), in: WA 7, zu Art. 36, S. 142-149. Erasmus hatte sich mit Bedacht Luthers Lehre vom unfreien Willen herausgesucht, um daran die Differenzpunkte in der Bibelinterpretation herauszuarbeiten. Tatsächlich hatte Luther seine Auffassung bereits in *De viribus et voluntate hominis* (1516), in seiner *Disputatio contra scholasticam Theologiam* (1517) und seinen Heidelberger Thesen (1518) profiliert. Vgl. Luther: WA 1, S. 145 ff, S. 224 f u. S. 350 ff; Karl Zickendraht: *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*. Leipzig 1909.

²¹ Erasmus: *Diatribes de libero arbitrio* (wie Anm. 19), S. 10.

über die drei göttlichen Personen, über die menschliche Natur Christi und über die unbefleckte Empfängnis Mariens, und Bibelstellen, die ganz klare Vorschriften für ein gottgefälliges Leben enthalten.²² Außerdem gibt es gewisse Stellen und Deutungen, die man besser vor der ignoranten Menge verschweigen sollte, um sie nicht in ihrem Glauben zu verunsichern. Er spielt hier auf die Augustinus zugeschriebene Auffassung an, Gott sowohl für die guten als auch für die bösen Taten verantwortlich zu machen. Vorausgesetzt, daß Augustinus recht mit der Deutung habe, daß Gott sowohl das Gute als auch das Böse in uns wirke, daß es also seine bösen Werke seien, die in uns bestraft würden, so würde diese Ansicht einem zügellosen, verantwortungslosen Leben Tür und Tor öffnen.²³ Sein Ziel ist, das anthropomorphe Bild eines gütigen Gottes zu retten und eine Ethik aus der Bibel zu destillieren, die mit den Prinzipien der heidnischen Moral- und Handlungsphilosophie übereinstimmt. Er trennt nicht die philosophische Erörterung der Frage nach Gottes Vorwissen, Kontingenz und menschlicher Handlungsfreiheit von den Resultaten der Bibelexegese, sondern strebt eine Lesart der kontroversen Bibelstellen über Prädestination und Willensfreiheit an, die dem Menschen seine Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, seine ethische Verantwortung und Gottes Fürsorge läßt.

Erasmus gliedert seine Untersuchung folgendermaßen: zuerst betrachtet er die Schriftstellen des Alten Testaments zugunsten der Willensfreiheit und schiebt eine dogmatische Erörterung des Verhältnisses von Willen und Gnade ein. Es folgen die Stellen aus dem Neuen Testament für die Willensfreiheit, dann setzt sich Erasmus mit den Passagen auseinander, die der Annahme eines freien Willens und eines gütigen, barmherzigen Gottes zu widersprechen scheinen. Hier nimmt er Bezug auf die Stellen, mit denen sich Luther in der 36. These seiner *Assertio* auseinandersetzte, daß nämlich der Wille nur frei sei zu sündigen. "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter." Luthers These stützt sich auf Augustinus' Paulusexegese in *De spiritu et littera*: "Liberum arbitrium sine gratia non valet nisi ad peccandum" und auf Joh. 15,5: "Sine me nihil potestis facere."²⁴ Ohne göttliche Hilfe vermag der Wille nichts. Es steht ihm nur frei, sich zum Bösen zu neigen. Jede Aufwertung menschlicher Autonomie entwertet nach Luther Christi Erlösungstat. Diesen christologischen, heilsgeschichtlichen Angelpunkt der Argumentation hatte auch Melanchthon zu Beginn seiner *Loci communes*

²² Ebd., S. 12-18.

²³ Ebd., S. 18.

²⁴ Luther: *Assertio* (wie Anm. 20), S. 142.

theologici in der Fassung von 1521 herausgearbeitet.²⁵ Er schlug vor, die in der Scholastik diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlichem Vorwissen und menschlicher Einsicht in die Gründe seines Handelns, ferner das Problem der Relation zwischen Prädetermination und scheinbarer Kontingenz vom biblischen Kern der Frage nach dem Vermögen des menschlichen Willens zu trennen. Durch den Sündenfall hat der Mensch die Fähigkeit eingebüßt, aus vernünftiger Einsicht das Gute zu tun und vom Bösen zu lassen. So kann er zwar den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennen, seine Kraft reicht aber nicht hin, das als gut Erkannte auch zu tun, denn der Teufel okkupiert seinen Willen. Nur göttliche Gnade kann den Willen vom sündenfallbedingten natürlichen Trieb zu sündigen abhalten. Melanchthon plädiert für die Unterscheidung zwischen der *doctrina christiana* und (heidnischer) Kosmologie und Moralphilosophie. Um zu erfassen, was die Heilige Schrift über Willen und Gnade sagt, brauche man Platon und Aristoteles nicht. Ohne Gottes Gnade kann der Mensch aus eigenem Antrieb nicht Gottes Gebote erfüllen. Die göttliche Vorsehung achtet nicht auf unsere Verdienste, sondern allein auf den Glauben.

Erasmus hofft, durch seinen Vergleich der Schriftstellen für und gegen den freien Willen werde die Wahrheit wie Feuer aus dem Zusammenstoß von Kieselsteinen hervorsprühen.²⁶ Dort, wo die Bibel die Vorstellung nahelegt, Gott bevorzuge Jakob und benachteilige Esau ohne Grund, müsse man die Ausdrücke im übertragenen Sinn verstehen. Gott hasse und liebe nicht wie ein Mensch.²⁷ Gott habe mit seinem auserwählten Volk wie ein Pädagoge gesprochen, das sich nicht anmaßen dürfe, mehr Anspruch auf seine Gnade zu haben als die Heiden. Der Vergleich des Volkes Israel mit Ton in der Hand eines Töpfers (Jes. 45,9; Jer. 18,6; Röm. 9,20) spreche nur scheinbar für Luthers Ansicht, daß der Wille unfrei sei. Das Töpferbild dient nach Erasmus dazu, dem Volk klarzumachen, daß es zu Unrecht gegen seinen Herrn aufbegehrt, da er es aus gutem Grund züchtige. In einer Hinsicht hinkt der Vergleich eines Menschen mit einem Tongefäß: dieses kann sich nicht aus eigener Kraft wandeln oder seine Qualität verbessern, sich selber reinigen und veredeln, der Mensch

²⁵ Philipp Melanchthon: *Loci communes theologici, prima aetas* (1521). In: CR 21, locus "de arbitrio"; "de praedestinatione". Vgl. die Übersetzung: Heubartikel Christlicher Iere, in latin genandt, Loci theologici, Etwa von D. Justo Jona in Deutsche Sprach gebracht [...] Von Philipp Melanchthon widerumb durchsehen. Wittenberg 1558. In: CR 22, Sp. 145-172: "von menschlichen krefften, vnd vom Freien willen", S. 417-425: "von der ewigen aufferweckung vnd verwerffung".

²⁶ Erasmus: *Diatribae de libero arbitrio* (s. Anm. 19), S. 36.

²⁷ Ebd., S. 104-106.

vermag dies aber wohl. Gott habe das Gleichnis nur zur Belehrung der Israeliten in einer bestimmten Situation gebraucht: die Juden sollten einen Dämpfer für ihren Hochmut erhalten, der auf dem Glauben fußte, das auserwählte Volk zu sein²⁸. Luther und seine Anhänger würden das Töpfergleichnis zugunsten ihrer Auffassung wörtlich interpretieren. Bei den Stellen, die eine direkte Aufforderung an den Willen in Form des Imperativs enthalten, würden sie hingegen zu einer umständlichen Interpretation die Zuflucht nehmen, die mit dem *sensus communis* nichts mehr zu tun habe. Die Ermunterung des Propheten Sirach "Strecke deine Hand aus, wonach du willst", müßten sie folgendermaßen umschreiben: "Die Gnade wird deine Hand ausstrecken, wonach sie selbst will."²⁹ Erasmus schlägt einen Kompromiß vor. Beide Arten von Bibelstellen, die Gleichnisse und die Aufforderungen, sind miteinander vereinbar, wenn wir das Streben unseres Willens und die Mithilfe der göttlichen Gnade in einem komplementären Verhältnis sehen. Erasmus betont, man müsse bei der Deutung einer Schriftstelle stets den Kontext und die moraldidaktische Ausrichtung berücksichtigen. So habe die Hyperbole in Mt. 10,30 "Bei euch sind sogar alle Haare eures Hauptes gezählt" nicht die Funktion, die göttliche Prädestination zu demonstrieren und den freien Willen zu beseitigen. Vielmehr legt der Text den Menschen nahe, Gott zu vertrauen: "Fürchtet euch also nicht." (Mt. 10,31) Für euch ist in jeder Hinsicht gesorgt.³⁰ Auch die Behauptung in Joh. 15,5 "Ohne mich könnt ihr nichts tun", sei eine Übertreibung und mache keinesfalls die menschlichen Bemühungen zunichte.³¹

Erasmus schließt seine Untersuchung mit einem Appell zur Mäßigung. Aus begreiflicher Wut über den römischen Ablaßhandel habe Luther gute Werke und die Willensfreiheit überhaupt gelehnet. Dabei handelte er so leidenschaftlich wie Kaiser Domitian im Kampf gegen unmäßigen Alkoholkonsum.³² Aus Abscheu vor dem Laster der Trunksucht ließ er die Weinstöcke zurückschneiden, obwohl er die Effekte der Trunkenheit auch durch Verordnung, man solle den Wein mit Wasser mischen, hätte dämpfen können. Ein gewisses Maß an Willensfreiheit könne gerettet werden, das Vertrauen auf menschliche Leistungen werde in der Heiligen Schrift nicht völlig in Frage gestellt. Freilich kann Erasmus Gottes scheinbar willkürliche Prädestination zum Guten und Bösen

²⁸ Ebd., S. 108-114.

²⁹ Ebd., S. 121.

³⁰ Ebd., S. 152.

³¹ Ebd., S. 134.

³² Ebd., S. 170. Anspielung auf Suetons Domitian-Vita 7,2; Erasmus schreibt die Maßnahme irrtümlich dem legendären Gesetzgeber Lakedämoniens Lykurg zu.

nicht leugnen. Gottes Pläne entzögen sich unserem Fassungsvermögen und unserer Vorstellung von menschlicher Gerechtigkeit. Erasmus billigt Luthers Motive für die Ablehnung der Werkgerechtigkeit. Auf einen groben Klotz, den Ablaßhandel, setzte er einen ebenso groben Keil und betonte das Unvermögen aller Menschen, von sich aus etwas Gutes zu leisten.

Uns kommt es hier mehr auf die Form der Auseinandersetzung als auf Inhaltliches an. Indem Erasmus seinen Textvergleich mit "Diatriben" bezeichnet, unterstreicht er die moraldidaktische Funktion seiner Belehrung und zieht eine Analogie zwischen der Gegenwart, in der nach dem Auftreten Luthers traditionelle Normen und Ordnungen unsicher geworden seien, und der Epoche des Hellenismus.³³ In ihr hatten Diatriben Konjunktur. Es handelte sich um öffentliche Unterweisungen einer religiös orientierungslosen Menge durch Popularphilosophen. Die Stoiker, Kyniker und Epikureer reagierten gleichermaßen auf die ideologische Verunsicherung und versuchten, den überhand nehmenden Schicksalsglauben durch eine Anleitung zur Autarkie, Apathie oder Eudaimonia zu bekämpfen. Ihre Diatriben hatten also eine therapeutische Funktion in einer religiös und politisch instabilen Zeit. Die Themen stammten durchweg aus der Moralphilosophie. Sie bezogen sich auf Armut, Verbannung, Alter und Tod, also gefürchtete Übel, aber auch auf die Wege zum persönlichen Glück. Der berühmteste Vertreter dieser Gattung war Epiktet. Die alten Kirchenschriftsteller übernahmen diese Gattung für missionarisch-seelsorgliche Zwecke. Der Inhalt christlicher Diatriben an die Adresse heidnischer Zuhörer betraf eher ethisch-diesseitige Probleme als dogmatische Fragen. Stilistisch ist Erasmus der antiken Form verpflichtet: Für sie ist eine anschauliche Präsentation der widersprüchlichen Meinungen charakteristisch, außerdem sollten abstrakte Themen der Ethik durch Vergleiche aus dem Alltagsleben plausibel gemacht werden.

Luther ließ sich in seiner Entgegnung *De servo arbitrio* nicht auf Erasmus' geduldigen Vergleich der Bibelstellen ein. Bekanntlich interpretierte Luther die Schriftstellen, die von Gott sprachen, der verwirft und erhöht, wen er wolle, anders als Erasmus. Er warf ihm vor, die Botschaft des Römerbriefs, nämlich die Rechtfertigung durch den Glauben, nicht begriffen zu haben. Wichtiger als die dogmatische Differenz ist in unserem Zusammenhang Luthers Kritik an der Art, wie Erasmus mit der Heiligen Schrift umging, und seine Argumentationsform. Luther tadelt Erasmus als "Protheus", als einen "assertor qui nihil assere-

³³ W. Capelle, H.I. Marrou: Art. "Diatriben". In: RAC Bd. 3 (1957), Sp. 990 – 1009.

re vult."³⁴ Die Friedenssehnsucht zwingt Erasmus zur Konfliktscheue. Er unterstelle sich willenlos den Dekreten der kirchlichen Tradition, anstatt die Aussagen der Heiligen Schrift unverblümt und ohne Rücksicht darauf, ob ihr Gottesbild unserem Gerechtigkeitsgefühl entspricht oder nicht, einfach zu akzeptieren. Der Christ müsse mit starken Behauptungen (*firmissimis assertionibus*) seinen Glauben bekennen, anstatt sich um des Friedens willen vor notwendigen, aber unbequemen "assertiones" zu drücken.³⁵ Er verdächtigt Erasmus der Lauheit und Unentschlossenheit. Die Offenheit und Unentschiedenheit, mit der Erasmus Luther seine Gesprächsbereitschaft signalisierte, wird von diesem als opportunistische Scheu ausgelegt, sich überhaupt zu einem Bekenntnis festzulegen. Luther akzeptiert nicht Erasmus' Unterstellung, einige Schriftstellen seien dunkel. Der Sache nach gibt die Heilige Schrift klare Auskunft; wenn der Buchstabensinn uns manchmal verworren erscheint, müsse der Grammatiker ihn aufklären. Es gibt keine dunklen Sachverhalte, sondern nur schwerverständliche Worte, für die der Philologe zuständig ist.³⁶ Der biblische Text ist für alle offenbart und jedem mit Hilfe des göttlichen Geistes verständlich.³⁷ Am Ende des Exordiums zu seiner Antwort auf Erasmus' Bibelanalyse konstruiert Luther folgenden Syllogismus: Die ganze Bibel ist nicht dunkel. Wenn das Dogma über den freien Willen dunkel ist, gehört es folglich nicht zur Bibel und kann fallengelassen werden. Wenn die Lehre vom Willen aber in die Bibel gehört, kann sie folglich nicht dunkel sein. Wenn die Schrift uns nicht klar erscheint, liegt es nach Luther daran, daß die Interpreten vom Teufel verblendet seien.³⁸ Indem Erasmus in seiner Definition des Willens offenlasse, wie weit

³⁴ Martin Luther: *De servo arbitrio* (1525). In: Luther Studienausgabe, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 3. Berlin 1966 (6. Aufl.), S. 96 u. 99 (hier beschimpft Luther Erasmus als "Protheus").

³⁵ Ebd., S. 98. Dazu Dietrich Kerlen: *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 78). Mainz 1976.

³⁶ Ebd., S. 101: "Hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et abstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam uocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis. [...] Res igitur in scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc uerbis incognitis obscura sint." Dazu Friedrich Beisser: *Claritas scripturae bei Martin Luther*. Göttingen 1966; Rudolf Hermann: *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums*. In: ders.: *Gesammelte und nachgelassene Werke*, hrsg. v. H. Beintker/J. Haar/ G. Krause u. E. Schott, Bd. 2. Göttingen 1981.

³⁷ Luther: *De servo arbitrio* (wie Anm. 34), S. 102.

³⁸ Ebd., S. 142-145 u. 147.

das Vermögen des Willens gehe, wo die menschlichen Kräfte aufhören und die Einwirkung von Gottes Erbarmen beginne, offenbare er seine Proteus-Natur.³⁹ Mit anderen Worten: wo es um den Sinn der Heiligen Schrift geht, sind die Form der Diatribe und der unparteiliche Vergleich (*collatio*) von Stellen ungeeignet. Da der Literalsinn von Stellen wie Röm. 9,14-18 klar sei, gebe es keinen Verhandlungsspielraum. Eine harmonisierende Lesart solcher "harter" Stellen, die unsere armselige, weil anthropomorphe Vorstellung eines gütigen, gerechten Gottes zu retten versuchten, lehnt Luther als vermessen ab. Lieber solle der Gläubige durch eine unmißverständliche und unnachgiebige Konfession zu Gottes Wort Proteste hervorrufen als nur um des irdischen Friedens willen durch feige Verleugnung des göttlichen Worts den ewigen Frieden aufs Spiel zu setzen.⁴⁰ Dort, wo sich die Kirche in der Auslegungsgeschichte und Praxis vom Sinn der Schrift entfernt habe, seien Kompromisse mit ihr ein Verrat an der Reinheit des göttlichen Worts. Das Evangelium müsse (nach Mt. 28,19) überall verbreitet werden, ohne Rücksicht darauf, ob einige Ungebildete es mißverstehen könnten.⁴¹ Freilich gibt es unbequeme "dura" in der Heiligen Schrift, z.B. die Stellen über Gottes Prädestination, die unseren Glauben auf eine Probe stellen. Als Beispiel dient Paulus' Deutung von 2 Mos. 33,19 und 2 Mos. 9,16:

Denn er spricht zu Moses: 'Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, des erbarme ich mich.' So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Denn die Schrift sagt zum Pharao: 'ebendarum habe ich dich erweckt, daß ich an dir meine Macht erzeuge, auf daß mein Name verkündigt werde in allen Landen.' So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstoeckt, welchen er will. (Röm. 9,14-18)⁴²

Da Luther aufgrund von Erasmus' vorsichtigen Äußerungen über schwierige Schriftstellen und aufgrund seiner Scheu, sich auf eine Deutung festzulegen, seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen und an seiner Kompetenz zur Biblexegese Kritik geübt hat, verlagert sich seitdem die Auseinandersetzung über sachliche Differenzen auf die persönliche Ebene. An der Wahrheit der Schriftstellen, die das menschliche Unvermögen zu guten Werken betonen und die menschliches Fassungsvermögen übersteigende Gnadenwahl Gottes konstatieren, ist nach Luther nicht zu deuteln. Ein Streit über die Reichweite des

³⁹ Ebd., S. 104.

⁴⁰ Ebd., S. 116.

⁴¹ Ebd., S. 119 f.

⁴² Luther setzt sich mit Erasmus' Deutung dieser Stelle ebd., S. 210-218, auseinander. Vgl. Erasmus: Diatribe de libero arbitrio (wie Anm. 19), S. 96-106.

menschlichen Willens ist angesichts des unmißverständlichen Wortsinns der Schrift überflüssig.

Erasmus' Bibelhermeneutik unterscheidet sich nicht vom hermeneutischen Zugang zu beliebigen anderen schwierigen Texten. Dunkle Stellen in der Bibel, Widersprüche, Probleme des historischen Kontextes versuchte Erasmus zu lösen, indem er Mutmaßungen über die Intention des Autors anstellte und scheinbare Ungereimtheiten mit moralpädagogischen Absichten Gottes gegenüber seinem auserwählten Volk anstellte. Ähnlich wie bei der Lektüre eines dichterischen Textes aus dem Altertum prüfte Erasmus ältere Interpretationsvorschläge. Zum Zweck eines besseren Verständnisses des biblischen Textes durfte der Interpret nach Erasmus' Meinung an den Stellen, wo das philosophische Problem der Willensfreiheit berührt wurde, die Stellungnahmen der Kirchenväter und scholastischen Theologen heranziehen, deren Systematisierungsversuche darauf hinausliefen, göttliche Gnade und menschlichen Willen in ein Komplementärverhältnis zu rücken. Luther akzeptierte Erasmus' hermeneutische Voraussetzungen nicht, folglich mochte er sich auch nicht auf die Argumentationsform der Diatribe einlassen. Beides, die erasmianische Hermeneutik, die für Bibel und nicht-geistliche Texte gleichermaßen galt und bestimmte Vorannahmen über Gottes Wesen machte, sowie die Form vorläufiger assertiones waren für Luther Anlässe, an der Rechtgläubigkeit des Erasmus zu zweifeln.

Philipp Melanchthons Rhetorik des Streitens

Die Theorie und Praxis des Argumentierens und der überzeugenden Rede stehen in Melanchthons Werk in einem Wechselverhältnis. Seine älteste Rhetoriklehre stammt von 1519 und bezieht sich an vielen Stellen auf Erasmus' Rhetorikbüchlein von 1512, ein Jahr später schrieb Melanchthon ein Dialektikkompendium.⁴³ Schon der Leipziger Disputation von 1519 und der Antwort auf die *Condamnatio* lutherischer Thesen durch die Pariser Doctores von 1521 ist die Freude des selbstbewußten jungen Gräzisten am argumentativen Wettkampf anzumerken. Nicht nur in akademischen Lob- und Übungsreden und in seinen rhetorischen Analysen antiker Dichtungen hatte Melanchthon Gelegenheit, die *doctrina rhetorica* anzuwenden und gegebenenfalls für die Erfordernisse der

⁴³ Dazu Günter Frank: Melanchthons Dialektik und die Geschichte der Logik. In: Jürgen Leonhardt (Hrsg.): Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts. Rostock 1997, S. 125-145; Olaf Berwald: Philipp Melanchthons Rhetoriklehrbücher. Ebd., S. 112-122.

Praxis abzuändern. Als politischer Verhandlungspartner war Melanchthon seit 1530 vielseitig gefragt und machte in wechselnden Koalitionen und im Gespräch mit Mächtigen und ihren Beratern seine Erfahrungen. In seinen Lehrschriften und Deklamationen hob er die Funktion der Rhetorik bei der Schlichtung von Streit und der Verhütung von Krieg hervor.⁴⁴ Nur in einer Despotie sei die Beredsamkeit funktionslos; in anderen Regierungsformen diene sie wenigstens dazu, politische Entscheidungen durchzusetzen und die Untertanen zum Gehorsam anzuleiten. Im Gegensatz zum Diktator setzte der Praeceptor auf das unendliche Gespräch als Mittel zur Konfliktlösung.⁴⁵ „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren.“⁴⁶

Melanchthon war alles andere als ein „Leisetreter“. Als erfahrener Diplomat argumentierte er vom Standpunkt seines Landesherrn und aufgrund der Plattform der *Confessio Augustana*. Er verstand es, seine Argumentationsstrategie mit Rücksicht auf verschiedene Adressaten abzuwandeln. Wenn es um die Einheit der Protestanten ging, war er pragmatisch um die Verhütung von Streit bemüht.⁴⁷ In Religionsgesprächen war er nicht bereit, von den erarbeiteten Artikeln der *Confessio Augustana* abzuweichen oder sich auf politisch opportune Sprachregelungen einzulassen, welche nach dem Plan der Kaiserlichen die Nervenpunkte zwischen protestierenden und römisch-katholischen Theologen umgehen sollten.⁴⁸ Seine Kompromißbereitschaft bezog sich einzig auf *Adiaphora*, dogmatisch nicht relevante Praktiken und Riten der alten Kirche. So häufig seine diplomatischen Missionen waren, so zahlreich waren auch die Konfliktsituationen, in denen die politischen Interessen des Landesherrn bzw. seiner Räte nicht identisch waren mit den reformatorischen Zielsetzungen.⁴⁹

⁴⁴ Olaf Berwald: Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik. Wiesbaden 1995, S. 8-36.

⁴⁵ Ebd., zit. S. 31.

⁴⁶ Melanchthon: De necessaria coniunctione scholarum cum ministerio Evangelii (1543). In: CR 11, Sp. 613, zitiert von Berwald, ebd., S. 35.

⁴⁷ Z.B. in der Vorbereitung des Wormser Religionsgesprächs 1557. Dazu Benno von Bundschuh: Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Münster 1988.

⁴⁸ Der Testfall war das „Regensburger Buch“, das nach Wunsch des Kaisers Grundlage des Religionsgesprächs in Regensburg 1541 sein sollte. Vgl. unten Anm. 63.

⁴⁹ Prominent ist Melanchthons Schreiben an den Rat des sächsischen Kurfürsten Christoph Carlowitz v. 28. April 1548. Darin erklärte sich Melanchthon mit Rücksicht auf die politischen Befürworter einer religiösen Einigung zu weitgehenden Konzessionen in Fragen der Kirchenorganisation und des Kultes bereit. Die Flacianer interpretierten das Schreiben als Kniefall vor dem Augsburger Interim. Vgl. CR 6, Sp. 879-885; Heinz Scheible (Hrsg.): Melanchthons Briefwechsel (MBW), Bd. 5: Regesten. Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, Nr. 5139, S. 281 f.

Als systematischer Theologe gründete er seine Interpretationen der Heiligen Schrift auf das Lehrgebäude der *Loci communes theologici*. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium war die Voraussetzung dafür, Aussagen der Heiligen Schrift hermeneutisch von Aussagen in weltlichen Texten zu trennen.

Melanchthons Position liegt, was seine Verständigungsbereitschaft betrifft, zwischen den Standpunkten des Erasmus und Luthers. Seine Gesprächstaktik hat sich stärker als die Ausgleichs- bzw. Kontroversrhetorik dieser beiden den konfessionspolitischen Gegebenheiten angepaßt. Dem Pädagogen, Diplomaten und Kirchenorganisator fiel ganz natürlich die Rolle eines Zensors zu, der „sektiererische“ Ansichten wie die Trinitätsauffassung Michel Servets dogmatisch in die Geschichte der Häresien einordnete und widerlegte.⁵⁰

Melanchthon war seit der Leipziger Disputation zwischen Martin Luther und Johannes Eck (1519) an allen Verhandlungen mit Vertretern des alten Glaubens beteiligt. Er übte z.B. in Leipzig 1521 Kritik an den dogmatischen Positionen und Verteidigungsmethoden der Gegner und arbeitete die Differenzpunkte der Lutheraner heraus. In Verhandlungen mit altgläubigen Theologen bemühte er sich, je nach dem politischen Spielraum, entweder um Verständigung über erzielbare Gemeinsamkeiten oder um die Abgrenzung und Rechtfertigung der reformatorischen Lehre. Die kontinuierlichen Bearbeitungen und Erweiterungen der *Confessio Augustana* dokumentieren Melanchthons Anspruch, die Allgemeingültigkeit und Überlegenheit der reformatorischen Theologie zu beweisen. Von einem sicheren Urteil über das politisch Durchsetzbare zeugen besonders seine Stellungnahmen an die Adresse des Kurfürsten und seiner politischen Verbündeten. Sein erklärtes Ziel war es, die Glaubensgegner von der Wahrheit der reformatorischen Lehrsätze zu überzeugen, sie über ihre eigenen Irrtümer zu belehren und dabei stets zwischen dogmatisch Unverzichtbarem und weniger wichtigen Äußerlichkeiten (*Adiaphora*), in denen man durchaus nachgeben dürfe, zu differenzieren. Dazu dienten vor allem die Religionsgespräche der dreißiger und vierziger Jahre.

Tatsächlich war in diesen Jahren aufgrund des politischen Kräfteverhältnisses zwischen Kaiser, Papst, auswärtigen Monarchen und den in autonomen Schutzbündnissen zusammengeschlossenen Ständen die Gelegenheit günstiger als jemals zuvor, auf diplomatischem Wege den theologischen Dissens, der Wurzel und Symptom eines politischen Zwiespaltes war, zu beseitigen und sich auf allseits erwünschte kirchliche Reformen innerhalb des Reiches zu einigen.

⁵⁰ Vgl. zum folgenden Bauer: Rhetorik des Streitens (wie Anm. 16).

Nachdem aber die Ausgleichsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag im August 1530 erstmals am Machtspruch des Kaisers gescheitert waren, der von den protestantischen Ständen die politische Unterordnung verlangte, äußerte Melanchthon gegenüber Luther, seinem Kurfürsten und anderen Parteivertretern immer häufiger Zweifel hinsichtlich der Möglichkeit, die Gegenseite jemals argumentativ überzeugen zu können. Er begann an der Fähigkeit der katholischen Theologen und Ständevertreter zu einem fairen, herrschaftsfreien Dialog zu zweifeln. Befürchtungen mehrten sich, daß die Gegner unter dem Vorwand, Kompromißverhandlungen zu führen und die protestantischen Argumente anzuhören, lediglich daran interessiert seien, die neue Lehre zu unterdrücken und ihre Vertreter politisch auszuschalten. Immer dann, wenn dem Gegner derartige strategische Absichten unterstellt werden, wird er als Sophist, Proteus und Opportunist (*versipellis*) identifiziert.

Melanchthon hat seine Rhetorik- und Dialektiklehrbücher mehrfach überarbeitet, ergänzt und ausgeweitet. Die Veränderungen der rhetorisch-dialektischen *doctrina* stehen im Zusammenhang mit Melanchthons oratorischen und politischen Erfahrungen. Dennoch klafft zwischen dem Anspruch Melanchthons, die Gegner theologisch belehren und überzeugen zu können, und seinen Erfahrungen im Umgang mit den katholischen Gesprächspartnern, die aus politischen Gründen eine derartige Überzeugungsarbeit gar nicht zuließen, eine Lücke. Empfehlungen, wann man den Gegner diffamieren dürfe, weil sich eine vernünftige Auseinandersetzung nicht mehr lohne, habe ich in keinem humanistischen Rhetorik- oder Dialektiklehrbuch gefunden.⁵¹ Beschimpfungen des Gegners sind aber – besonders in deutschsprachigen Flugschriften vor und nach 1600 – an der Tagesordnung.

Der Rhetoriklehrer Melanchthon glaubte zeitlebens an die Überzeugungskraft von Argumenten, die in syllogistischer Form vorgetragen wurden. Auch fehlerhafte Argumentationen ließen sich erkennen, wenn man ihre logische Form rational rekonstruierte. Wer die Anweisungen für die Produktion von Syllogismen befolgte, war nach Melanchthon selber in der Lage, fehlerhafte Schlüsse zu vermeiden bzw. in der Argumentation des Gegners aufzudecken. Das Jahr 1531 markiert in Melanchthons Biographie und in der Geschichte seiner Werke eine wichtige Zäsur. Die zwischen Hoffnung und Enttäuschung schwankenden Erfahrungen, die in den Vorarbeiten zur *Confessio Augustana*

⁵¹ Barbara Bauer: Das Regensburger Kolloquium 1601. In Wittelsbach und Bayern. Bd. II/1: Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Ausstellungskatalog. München 1980, S. 90-99.

und dann zur *Apologia Confessionis* zum Ausdruck kommen, haben in neuen Rhetorik- und Dialektikbüchern ihre Spuren hinterlassen. Die *Elementa rhetorices* erschienen erstmals 1531 und wurden zu Lebzeiten Melanchthons und nach seinem Tod mehrfach nachgedruckt. Der Akzent lag hier auf der Lehre von den Argumenten (*inventio*), und beinahe alle Beispiele stammen aus der Praxis der theologischen Kontroverse und beziehen sich auf die Lehrartikel der *Confessio Augustana*. Zu den *Erotemata dialectices*, die zwischen 1547 und 1583 ebenfalls unverändert wiederaufgelegt wurden, war 1531 schon eine Vorform herausgekommen, *De dialectica libri IV*, die sich durch die Wahl der theologischen Beispielsätze und die Berücksichtigung der Fehlschlüsse grundsätzlich von den früheren Dialektik-Kompendien unterscheidet. Beide, die *Elementa rhetorices* und die *Erotemata dialectices*, sind Handbücher, die gezielte Ratschläge enthalten, wie man die *causa fidei* – vor allem ihr Zentralstück, die Rechtfertigungslehre – begründen und die Irrlehren der Gegner widerlegen könne. Sie vermitteln eine konkrete Vorstellung davon, was Melanchthon im Idealfall von der Auseinandersetzung mit den Glaubensgegnern erhoffte. Die rhetorischen und dialektischen Beispielsätze sind auf die Anwendungsfälle in Glaubenskontroversen zugeschnitten. Die Gattung der Gerichtsrede eignete sich nach Melanchthon besonders dazu, strittige Fragen der Bibelinterpretation oder Kirchenordnung zu behandeln. Wie vor Gericht, so konnte auch auf dem theologischen Forum eine zwei- oder mehrdeutige Formulierung des Paulus Anlaß zu konkurrierenden Deutungen geben. Analog zu einer Gerichtsklage und einem juristischen Prozeß ging es in den *controversiae fidei* um Glaubenssätze, deren Wahrheitsanspruch strittig geworden war, weil die bisherigen Grundlagen für den Beweis ihrer Gültigkeit – Konzilsbeschlüsse, die Exegese der Väter und die Deutung der Heiligen Schrift – in Frage standen. Die Protestanten wurden in die Rolle von Angeklagten oder bereits durch *condamnatio*, Exkommunikation und Bann Verurteilten gedrängt, die katholischen Stände vertraten die Klägerpartei, und dem Kaiser kam nach Meinung der Protestierenden das Richteramt zu, während die Katholiken sich für den Papst als parteilichen Schiedsrichter auf einem künftigen Konzil entschlossen.

Für Melanchthon ist die Dialektik keine Kunst der dialogischen Wahrheitsfindung, vielmehr dient diese Kunst dazu, eine bereits evidente Wahrheit zu prüfen und so zu begründen, daß Gegner, die sie bestreiten, eines Besseren belehrt würden.⁵² Die Belehrung kann Teil einer Disputation zwischen Propo-

⁵² Melanchthon: *Erotematum dialectices libri IV*, nach der Ausgabe Leipzig 1580. In: CR 13, Sp. 514 ff. Im folgenden beziehen sich die Spaltenangaben im Text auf diese Ausgabe, hier Sp. 514.

nenen und Opponenten sein. Die Einsicht in die Arten, wie Sätze zu Schlüssen und diese zu Argumentationen verknüpft werden, kann außerdem dem Argumentierenden selber zu einer besseren Kenntnis der von ihm vertretenen Sätze verhelfen.⁵³ Die Argumente, mit denen der Proponent den Gegner von der Wahrheit seiner theologischen Lehrsätze überzeugen könne, seien von Gott inspiriert. Wer die Dialektik verachte, disqualifiziere sich als geeigneter Disputationspartner.⁵⁴ Als Adressat der argumentativen Unterweisung denkt sich Melanchthon die ungebildete, aufklärungsbedürftige Menge, zu der er von seiner Warte aus ebenso die durch falsches Wissen irrefeleitete katholischen Theologen wie nicht theologische Laien rechnete.

Für die Teilnehmer an theologischen Streitgesprächen ist die Dialektik zugleich ein nützliches Instrument, mit dessen Hilfe sie sich vor Betrug, Überlistung und Überredung schützen konnten.⁵⁵ Die Dialektik selber dürfe allerdings keinesfalls als Mittel des Betrugs mißbraucht werden.⁵⁶ Seine „ratio dissolvendi vitiosa argumenta“ sollte Abscheu gegenüber trügerischen Mitteln der Überredung nähren und die Wahrheitsliebe stärken.

Zweifellos war es dem Pädagogen Melanchthon Ernst mit dem Auftrag, die gegnerischen Theologen über ihre Irrtümer aufzuklären und sie über die allein gültige Interpretation der Bibel als Grundlage des Dogmas und des Ritus zu belehren. Der präzeptorale Gestus wirkte jedoch abschreckend auf die gegnerischen Theologen, die sich hinsichtlich ihrer Bildung dem Lutherkollegen keineswegs unterlegen fühlten. Keiner hat diese Wirkung treffender geschildert als der katholische Eiferer Johannes Cochlaeus in seiner dritten *Philippica* gegen Melanchthons *Apologia*,⁵⁷ aber auch von Petrus Canisius sind kritische Äuße-

⁵³ Ebd., Lib. III, 594: „Hanc curam qui adhibunt in ratiocinando, res ipsas etiam altius introspicent, et falsas connexiones citius deprehendent.[...] Nam in omni disputatione et deliberatione hic finis est, ut per confirmationem et refutationem inventa veritate, mentes acquiescant.“

⁵⁴ Melanchthon: *Erotemata dialectices*, Wittenberg 1560, Widmung an Joachim Camerarius d.J. (weder in CR 13 noch in CR 9 zitiert).

⁵⁵ Melanchthon: *Dialectices libri IV*, Hagenau 1528, Lib. III, Anfang: „saepe autem decipiuntur & obruntur auditores copia orationis, ut assentiantur incertis, eaque satis firma esse ducant, cum excerpta nuda argumenta ex oratione non possunt.“

⁵⁶ Melanchthon: *Erotemata dialectices* (wie Anm. 54), Widmung an Joachim Camerarius (1560): „Retineri ergo Dialecticen in Ecclesia necesse est. Sed sit erudita, verecunda, gravis, amans veritatis, non sit garrula, non rixatrix, non praestigatrix.[...] non exerceatur sophistica, non amentur captiones & praestigiae.“ Ähnlich auch *Erotemata dialectices*, III, Sp. 616.

⁵⁷ Johannes Cochlaeus: *Philippicae quattuor in Apologiam Ph. Melanchthonis ad Carolum V.* (Leipzig 1534), bes. *Philippica tertia*.

rungen über Melanchthon auf dem Wormser Religionsgespräch 1557 überliefert.⁵⁸

Melanchthons rhetorisch-dialektisches Konzept zur rationalen Überzeugung der Gegner scheiterte in der Praxis an der fehlenden Bereitschaft der katholischen Ständevertreter, sich belehren zu lassen. Sie glaubten ebensowenig wie Melanchthon daran, selber im Besitz der Wahrheit in Fragen des rechten Glaubens und des Ritus zu sein, oder sie verhielten sich wenigstens im Beisein ihrer protestantischen Verhandlungspartner so.

Schreiben an Luther und politische Freunde von 1530 lassen zwar keinen Zweifel daran, daß Melanchthon allmählich erkannte, daß sich die Gegner nicht freiwillig belehren lassen würden, und in den Gutachten der folgenden Jahre hielt er sich mit Klagen und Beschimpfungen der Gegenpartei nicht zurück; auf sein dialektisches und rhetorisches Konzept hatten konkrete Erfahrungen dieser Art aber keine Auswirkungen mehr. In den Rhetorik- und Dialektiklehrbüchern hat er sein optimistisches Ziel, den Gegner durch Belehrung aufzuklären und zu bekehren, nicht revidiert. Die *Erotemata dialectices* und *Elementa rhetorices* wurden nie zu Lehrbüchern der Diplomatie und der Politik.

Hätte sich Melanchthon das Ziel gesetzt, eine noch unbekannte, erst dialogisch zu ermittelnde Wahrheit mit Hilfe von Argumenten *pro et contra* gemeinsam mit seinen Opponenten in einer „Diatribesive collatio“ (Erasmus) zu eruieren, wäre er der Zielsetzung der platonischen Dialektik nahegekommen. Er und seine katholischen Gesprächspartner traten jedoch mit der unerschütterlichen Überzeugung auf, im Besitz der offenbarten Wahrheit zu sein und jeweils über die adäquate Methode zu ihrer Begründung zu verfügen. Aus Melanchthons Dialektik- und Rhetoriklehrbüchern war zu lernen, wie bereits für wahr gehaltene „assertiones“ vom Typ der *Confessio Augustana*-Artikel auf überzeugende Weise begründet werden konnten.

Welchen Stellenwert hatten nun die konfessionellen Ausgleichsverhandlungen in einem Prozeß, den die Territorien dazu nutzten, politische Autonomie gegenüber dem Reich zu gewinnen, und wie ist Melanchthons rhetorisch-diplomatische Praxis kommunikationstheoretisch einzuordnen? Die sozial faireste Art der Interessendurchsetzung ist die Bemühung um Verständigung mit dem Ziel, mit dem Gesprächspartner ein rational motiviertes Einverständnis zu erzielen.⁵⁹

⁵⁸ Petrus Canisius: Brief an Julius Pflug vom 6. Dez. 1557. In: *Beati Petri Canisii epistolae et acta*, hrsg. v. Otto Braunsberger, Freiburg i.Br. 1923, Bd. 3, Nr. 269, S. 160-174.

⁵⁹ Josef Kopperschmidt: *Methodik der Argumentationsstrategie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1990, S. 5.

Begründungen, Widerlegungen, Rechtfertigungen bzw. Verteidigungen sind charakteristisch für „Diskurs-Situationen“, an denen mehrere Kommunikationspartner beteiligt sind. Sie dienen dazu, eine Verständigungsstörung durch die Thematisierung und argumentative Einlösung von fraglich gewordenen Geltungsansprüchen zu überwinden. Wenn Geltungsansprüche, die früher fraglos als Bedingung für das Funktionieren von sozialer Interaktion anerkannt wurden, einmal von verschiedenen Kommunikationspartnern in Frage gestellt worden sind und folglich neu begründet bzw. verteidigt werden müssen, wechseln die Kommunikationspartner von der Ebene kommunikativen Handelns auf die diskursive Metaebene, wo die Bedingungen, die im kommunikativen Handeln immer schon als eingelöst oder zumindest als einlösbar gelten, reflektiert werden.⁶⁰ Die diskursive Form der Problemlösung setzt also kommunikatives (nicht notwendig sprachliches) Handeln, dessen Voraussetzungen fraglich geworden sind, auf einer anderen Ebene und im sprachlichen Medium fort.⁶¹

Eine Sprechsituation gilt im Hinblick auf das Ziel einer rational motivierten Konsensbildung dann als ideal, wenn die Kommunikationspartner dieselben sozialen Chancen haben, ihre Geltungsansprüche vorzutragen und zu verteidigen, mit anderen Worten, wenn ihr Diskurs herrschaftsfrei ist, und wenn außerdem die elementaren Bedingungen der Aufrichtigkeit und gegenseitigen Vertrauens erfüllt sind. Eine Kommunikation ist hingegen systematisch verzerrt und pathologisch, wenn erfolgs- und verständigungsorientiertes Handeln von Kommunikationspartnern nicht mehr klar getrennt werden kann. Kommunikationsstörungen treten auf, wenn mindestens ein Kommunikationspartner nurmehr den Schein kommunikativen Handelns aufrecht erhält und die anderen Beteiligten über seine wahren strategischen Absichten täuscht. Derartige Störungen haben weitere zur Folge, die zu einem Vertrauensbruch und einer gegenseitigen Boykottierung der kommunikativen Elementarregeln führen können.⁶²

Melanchthon glaubte wenigstens bis 1530, die reformatorische Lehre und Kirchenorganisation könne in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ zwischen

⁶⁰ Ebd., S.29 u. 54-57. Zur Unterscheidung zwischen kommunikativem Handeln (Interaktion) und Diskurs vgl. Jürgen Habermas: Vorbereitende Bemerkungen (oben Anm. 17), S. 115.

⁶¹ Ebd., vgl. das Schema auf S. 98. Zum ganzen Komplex verständigungsorientierten Handelns Habermas: Theorie kommunikativen Handelns (oben Anm. 17), Bd. 1., Kap. 3, S. 385-388.

⁶² Ebd., siehe die Bedingungen auf S. 413 und 446 (Abb. 18). Zur idealen Sprechsituation und ihrer Funktion in einer Theorie der Universalpragmatik s. Habermas: Vorbereitende Bemerkungen (oben Anm. 17), S. 118-122.

Sachverständigen des alten und des neuen Glaubens argumentativ durchgesetzt werden. Reichstage boten nach seiner Überzeugung die geeignete Plattform für Verhandlungen unter dem Vorsitz des Kaisers, die den Weg für die Beseitigung des Zwiespalts auf einem unabhängigen Nationalkonzil ebneten sollten. Eine solche Synode hatte Karl V. seit 1524 wiederholt in Aussicht gestellt. Die Religionsgespräche der Reformationszeit sind Versuche, auf der Metaebene über strittige Geltungsansprüche des christlichen Dogmas und folglich auch der christlichen Regierung zu verhandeln. Der Kaiser sowie ehrgeizige Territorialherren wie der hessische Landgraf Philipp und der sächsische Kurfürst Johann Friedrich hofften, daß die Religionskolloquien der verfeindeten theologischen Parteien mittels einer Verständigung über strittige Fragen des Dogmas, der religiösen Praxis und der Kirchenorganisation neue Handlungschancen im Ringen um politische Vorherrschaft und territoriale Autonomie eröffnen würden. Die Bedingungen für eine herrschaftsfreie Diskussion unter sozial und politisch gleichberechtigten Partnern waren besonders günstig, als sich die Protestierenden nach dem Scheitern der Augsburger Ausgleichsverhandlungen Anfang 1531 im Schmalkaldischen Bund organisierten und im Falle einer militärischen Konfrontation, wie sie z.B. 1547 eintreten sollte, der Sieg der kaisertreuen Stände keineswegs mehr sicher war.⁶³ Wie in der jüngsten Vergangenheit schufen ein politisches Kräftegleichgewicht und militärische Abschreckung – d.h. die gegenseitige Blockade der Möglichkeit, Geltungs- und Machtansprüche im Fall des Scheiterns von Verhandlungen auch mit Waffengewalt durchzusetzen – günstige Voraussetzungen für die beiderseitige Bereitschaft, die religiösen Differenzen diplomatisch aufzulösen.

Betrachten wir als Fallbeispiel das Regensburger Religionsgespräch 1541. Im Frühsommer 1541 fand während des Regensburger Reichstages auf Wunsch des Kaisers ein neues Religionsgespräch statt, nachdem die jüngsten beiden 1539 und 1540 in Hagenau und Worms nicht die von den Vermittlungstheolo-

⁶³ Zum politischen Hintergrund der Reunionsbemühungen zwischen 1530 und dem Augsburger Interim Robert Stupperich: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Leipzig 1936 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 160), bes. III, S. 53-104. Dort findet sich die ältere historische Literatur verzeichnet; außerdem Hubert Jedin: Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1949, Kap. 8; Cornelis Augustijn: De godsdienstgesprekken tussen rooms-katholieken en protestanten van 1538 tot 1541. Den Haag 1967; Heinrich Lutz: Kaiser, Reich und Christenheit. In: ders.: Kultur und Religion im Werdenprozeß der frühen Neuzeit. Aufsätze und Vorträge. Klagenfurt 1982, S. 89-122; Martin Greschat: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. München 1990, Kap. VI.

gen gewünschte Einigung erbracht hatten.⁶⁴ Verbesserte Kommunikationsbedingungen, die für die Gleichberechtigung und Gleichbehandlung der Gesprächspartner sorgen sollten, lassen erkennen, daß die Organisatoren früherer, bereits gescheiterter Verhandlungen aus den für die Kommunikationsstörungen maßgeblichen Prozeßfehlern gelernt hatten und ihr Wunsch nach einem theologischen Konsensus durch Verständigung aufrichtig war.

Seit 1530 hatte Karl V. folgende Handlungsoptionen erwogen: 1) die „reductio“ der Protestanten zur römischen Kirche, 2) Nachgiebigkeit in einigen ausgewählten Punkten, 3) Festschreibung des vorläufigen Status quo durch Erklärung eines Stillstands bis zu einer endgültigen Entscheidung auf einem künftigen Konzil. Ende der dreißiger Jahre setzte sich Karl V. für Religionsverhandlungen als Vorstufe zu einer Nationalsynode ein, da mit einem internationalen Konzil unter Leitung des Papstes momentan nicht zu rechnen sei. Karl V. forderte ein exklusives Gremium von sechs Theologen beider Fraktionen dazu auf, „die streitigen Artikel der Religion nothdürftiglich zu examinieren und zu erwägen“ und „allen möglichen Fleiß vor(zu)wenden, dieselben irrigen Punkte zu vergleichen, und alsdann, wie dieselben zu Vergleichung und Einigkeit gebracht werden mögen, ihrer Kais. Maj.[...] zu communicieren.“⁶⁵ Die politischen und historischen Kräfte, die zu einer Union drängten, waren in dem Gremium vertreten (Martin Bucer, Johann Gropper, Julius Pflug, Gasparo Contarini, in begrenztem Maß auch Melanchthon), die militanten Gegner einer diplomatischen Verständigung waren in der Minderheit (etwa Eck, der jedoch gar nicht aktiv an den Verhandlungen beteiligt war).

Neu war, daß Karl V. die sechs Sachverständigen dazu verpflichtete, ihren Diskussionen ein Kompromißpapier zugrundezulegen. Es handelt sich um das sogenannte *Regensburger Buch*, das aufgrund der Initiative des Kardinals Granvelle Johann Gropper und Martin Bucer erarbeitet hatten. Seine Stärke lag nach

⁶⁴ Vgl. Jedin: Geschichte des Konzils von Trient (wie vorige Anm.), I, S. 307-315; Robert Stupperich: Der Ursprung des Regensburger Buches von 1541 und seine Rechtfertigungslehre. In: Archiv für Reformationgeschichte 36 (1939), S. 88-116; Gerhard Müller: Landgraf Philipp von Hessen und das Regensburger Buch. In: Marijn de Kroon/Friedhelm Krüger (Hrsg.): Bucer und seine Zeit. Wiesbaden 1976; Cornelis Augustijn, Die Religionsgespräche der Vierziger Jahre. In: Gerhard Müller (Hrsg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Gütersloh 1980, S. 43-54; Eugène Honée: Über das Vorhaben und Scheitern eines Religionsgesprächs, in: Archiv für Reformationgeschichte 76 (1985), S. 195-216; Greschat: Martin Bucer (wie vorige Anm.), S. 177-192.

⁶⁵ Kaiserlicher Majestät erster Vortrag auf dem Reichstag zu Regensburg, 5. April 1541. In: CR 4, Sp. 154.

Meinung seiner Befürworter darin, daß Reiz- und Schlagworte wie „sola fide“ und scholastische Distinktionen in den dem Dogma und der Kirchenreform gewidmeten 23 Artikeln zugunsten von wertneutralen Paraphrasen vermieden waren. Solange die *Confessio Augustana* oder der im Sommer 1530 in Augsburg erzielte Teilkompromiß Textgrundlage für die Verhandlungen war, hatte stets nur eine Partei die Beweislast zu tragen, während die Gegenseite die Rolle des Prüfers übernahm. Melanchthon kritisierte wiederholt diese Ungleichbehandlung. Die Anordnung des Kaisers, beide Seiten sollten zu einem katholisch-protestantischen Gemeinschaftswerk, eben dem *Regensburger Buch*, Stellung nehmen, gewährleistete in der Geschichte der Religionsgespräche erstmals die Reziprozität der Gesprächsrollen. Während der zweimonatigen Gespräche gelang eine Einigung über die dogmatisch zentralen Punkte der Erbsünde und der Rechtfertigung; über die Kirchendefinition und -organisation war jedoch wegen der umstrittenen Autorität des Papstes kein Kompromiß möglich, auch über das Wesen der Eucharistie wurde kein Einverständnis erzielt.⁶⁶

C. Augustijn hat nachgewiesen, daß Melanchthon bei den Reunionsbestrebungen von 1541 eine ganz andere rhetorische Strategie verfolgte als sein moderater Straßburger Kollege Martin Bucer.⁶⁷ Melanchthon war vom ökumenischen Geist der *Confessio Augustana* überzeugt. Er glaubte, jeder vernünftige Christ müsse ihr zustimmen, wenn er sie nur kennenlernen und verstehen würde. Folglich versuchte er, sie durch ständige Überarbeitungen und neue Begründungen an die sich wandelnde politische Lage anzupassen. Bucer hingegen forderte keine Maximallösung. Während Melanchthon die Gegner von der Richtigkeit der Augsburger Artikel in immer neuen Anläufen überzeugen wollte, bemühte Bucer sich darum, zunächst einen kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen den zerstrittenen Glaubensparteien zu finden. Hätten die Einsichtigen unter den Altgläubigen erst einmal einem Artikel zugestimmt, so könnte man sie schrittweise auch zu weiteren Konzessionen bewegen, anstatt sie – wie Melanchthon es tat – durch radikale Forderungen in der ihnen ungewohnten biblizistischen Terminologie zu verschrecken. Bucer neigte folglich zu Paraphrasen der umstrittenen Glaubenssätze, die terminologisch unvorbelastet sein sollten und

⁶⁶ Vgl. die textkritische Edition des Regensburger Buches von Georg Pfeilschifter. In: Acta Reformationis Catholicae, Bd. 6. Regensburg 1974, S. 24-88; vgl. auch CR 4, Sp. 190 ff.

⁶⁷ Augustijn: Die Religionsgespräche der Vierziger Jahre (wie Anm. 64), bes. S. 45-48; außerdem Marion Hollerbach: Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a. M./Bern 1982, S. 153-161.

daher für beide Seiten akzeptabel scheinen konnten. Melanchthon witterte dagegen in begrifflich unscharfen Umschreibungen der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre die Gefahr, mißverstanden und wider Willen zu Zugeständnissen zu katholischen Positionen genötigt zu werden.

Was von den Reunionsvertretern aufrichtig gemeint und mit Hilfe des neutralen Kompromißpapiers geschickt in die Wege geleitet worden war, schien Melanchthon nicht geheuer. Er mutmaßte, daß die kaiserlichen Absichtserklärungen, die Eintracht zwischen den streitenden Religionsparteien auf diplomatischem Wege – durch Reunionsverhandlungen – wiederherzustellen, das wahre strategische Ziel der katholischen Stände geschickt cachieren sollten. Melanchthons Argwohn ist mit seinen enttäuschenden Erfahrungen während des Augsburger Reichstages 1530 zu entschuldigen. Der Reformator begründete seinen Verdacht mit Äußerungen, die er aus katholischen Kreisen gehört habe. Wovor er Angst hatte, war die Reintegration der Protestanten in die römische Kirche und die Wiederherstellung der alten Organisationsformen. Mutmaßliche Indizien für eine geheime Betrugsstrategie verstärkten Melanchthons Bedenken, ob es überhaupt Sinn habe, über das *Regensburger Buch* zu verhandeln, denn die elementaren Kommunikationsregeln für jeglichen konstruktiven Diskurs – Aufrichtigkeit, Verständlichkeit, gegenseitiges Vertrauen – schienen ihm verletzt zu sein. Mit diesen grundsätzlichen Zweifeln ist die sonst eher für Luther typische Härte von Melanchthons Gesprächsführung zu erklären.

Er gab einer offenen Konfrontation gegensätzlicher Meinungen und widerstreitender Argumente den Vorzug vor den Versuchen um Moderation, wodurch nur die Wahrheit verdunkelt würde. Denn wenn die Gegner ihre Thesen in nebulöse, mehrdeutige Worte kleideten und ihre wahren Absichten hinter einer zur Schau gestellten Friedfertigkeit verbärgen, so wisse man nicht, woran man sei. Vorsicht und Mißtrauen sei angebracht, damit nicht die Protestanten leichtfertig und vertrauensvoll Thesen zustimmten, die nach Abschluß des Gesprächs gegen sie verwendet werden könnten. Argumente für und gegen die Augsburger Artikel im Rahmen einer mit Entscheidungsbefugnis ausgestatteten Nationalsynode seien der Klärung der Streitigkeiten dienlicher als nebulöse Versöhnungsverhandlungen.⁶⁸

Von Melanchthon gibt es mehrere Stellungnahmen zum *Regensburger Buch*, zum Regensburger Gesprächsverlauf und zu den Ergebnissen. Seine Urteile über das Kommunikationsverhalten der Gegner fallen unterschiedlich hart aus, je

⁶⁸ Vgl. Melanchthon: Brief an Veit Dietrich, 9. März 1541 in: CR 4, Sp. 116; ders.: Brief an Joachim Camerarius, 23. April 1541, ebd., Sp. 186.

nach dem, ob er im Auftrag aller protestantischen Stände schreibt, sich an den Kaiser wendet oder Luther und seinen Kurfürsten adressiert.⁶⁹ Sein Schreiben an den Kurfürsten enthält die harscheste Kritik am Kolloquium, verbindet sie aber mit einer Apologie des eigenen Kommunikationsverhaltens.

Aus Melanchthons Beobachtungen zum Regensburger Gesprächsverlauf ist folgende Tendenz abzulesen: Die Erfüllung der Elementarregeln für einen rationalen, fairen Diskurs (Unterstellung von Aufrichtigkeit, Gewährung gleicher Kommunikationschancen, potentielle Rollenreziprozität) schien ihm nicht mehr gewährleistet zu sein. Diese Skepsis nahm in späteren Religionsgesprächen noch zu.⁷⁰ Als sich 1548 das militärische und politische Kräftegewicht wieder auf die Seite der Altgläubigen neigte, waren die Chancen zu einem herrschaftsfreien, verständigungsorientierten Diskurs zwischen den konkurrierenden Religionsgruppen verspielt. Melanchthons Rhetorik-Dialektik-Konzept, durch Belehrung zu überzeugen und aufzuklären, war praktisch falsifiziert. In der Praxis wich die von Melanchthon postulierte Rhetorik rational begründeter Zustimmung einer Rhetorik des Konflikts und der Invektive.⁷¹

Sebastian Castellio (1515-1563)⁷²

Leben und Werk Sebastian Castellios (1515-1563), des Humanisten aus Savoyen, Griechischprofessors, Bibelübersetzers, Toleranzpredigers und kritischen Moralisten, sind weniger bekannt als die Schriften des Erasmus, Melanchthons oder Martin Bucers. Der Sohn einer armen savoyardischen Familie studierte in

⁶⁹ Vgl. Sententia Melanthonis de libro collocutoribus oblata et articulis pendentibus 25. Julii statibus oblata anno 1541, in CR 4, Sp. 413-420, dasselbe deutsch, ebd., 419-431; Melanchthon: Brief an Martin Luther, 23. Juli 1541, ebd., Sp. 570-577; ders.: Brief an Kurfürst Johann Friedrich, ebd., Sp. 577-586.

⁷⁰ Z.B. auf dem Regensburger Religionsgespräch 1546. Zum Verlauf Martin Bucers: Disputata Ratisbonae, in altero colloquio Anno 46. Et Collocutorum Augustanae Confessionis responsa quae ibi coeperant completa. Augsburg 1548.

⁷¹ Miriam Usher Christman: From Polemic to Propaganda: the Development of Mass Persuasion in the Late 16th Century. In: Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982), S. 175-195; Vinzenz Pfnür: Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41, eine Täuschung? In: Müller (Hrsg.): Die Religionsgespräche der Reformationszeit (wie Anm. 64), S. 55-80.

⁷² Hans R. Guggisberg: Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz. Göttingen 1996; ders. (Hrsg.): Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.

Lyon, wo er seine Leidenschaft für die antiken Dichter entdeckte, folgte dem bewunderten Calvin 1540 nach Straßburg und erhielt dank seiner Fürsprache 1541 den Posten des Rektors der Genfer Lateinschule, des Collège de Rive. Zu seinen Aufgaben gehörte auch das Predigtamt. Für den Lateinunterricht schrieb er *Dialogi sacri* über die Kontroverspunkte, über die sich Erasmus und Luther gestritten hatten. Stilistisch nahm er sich Erasmus' *Colloquia familiaria* zum Vorbild, theologisch hielt er sich an Erasmus' Bibelinterpretation in *De libero arbitrio*. Nach dem Bruch mit Calvin, der ihm seine unorthodoxe Schriftauslegung vorwarf, nahm Castellio 1545 eine Korrektorenstelle im Baseler Oporinus-Verlag an.⁷³ In den nächsten Jahren arbeitete er an einer französischen und einer lateinischen Bibelübersetzung. 1551 erschien die lateinische Version im Druck, 1555 die französische. Beide Ausgaben waren in protestantischen Gebieten bis zum 18. Jahrhundert verbreitet. Umstritten war Castellios Übersetzungsprinzip, sich im Lateinischen an der Sprache der klassischen römischen Dichter zu orientieren und im Französischen an der gesprochenen Alltagssprache.⁷⁴ 1553 wurde er als Griechischprofessor an die Universität Basel berufen. Zu seinen Freunden gehörten außer den Kollegen der Baseler Artistenfakultät Glaubensflüchtlinge aus Italien, Spanien, den Niederlanden und England und arme frankophone Einwanderer. Im Austausch mit den Gesinnungsfreunden entstanden in knapp zwanzig entbehrungsreichen Jahren die pädagogischen, bibelexe-

⁷³ Johannes Oporinus war bis 1563 der Hauptverleger seines ehemaligen Korrektors und in diesen Jahren besonders risikofreudig, verlegte er doch außer Andreas Vesalius' epochalem Lehrbuch "De humani corporis fabrica" (1543) auch das Missionshandbuch von Guillaume Postel "De orbis terrae concordia" (1544) und eine lateinische Ausgabe des Koran (1542). Von den römischen Indices der "Libri prohibiti" war Oporinus Unternehmen aufgrund zahlreicher "häretischer" Bücher seit 1549 besonders betroffen. H. R. Guggisberg: Castellio auf dem Index (1551-1596). In: Archiv für Reformationsgeschichte 83 (1992), S. 112-129; ders.: Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt Europas im 16. Jahrhundert. In: ders./P. Rotach (Hrsg.): Ecclesia semper reformanda. Vorträge zum Baseler Reformationsjubiläum 1529-1797. Basel 1980, S. 51-75, bes. S. 58 f.

⁷⁴ Biblia, Sebastiano Castellone interprete. Basel 1551; verbesserte und erweiterte Neuauflagen Basel 1554 und 1556, posthume Edition, die für spätere Neuauflagen maßgeblich war, von Pietro Perna 1573. Castellios lateinische Bibel erlebte bis ins 18. Jahrhundert zwölf Auflagen. Sebastian Castellio: La Bible nouvellement traduite [...] avec des Annotations sur les passages difficiles. Basel 1555. Die lateinische Version war dem englischen König Edward VI., die französische dem französischen König Heinrich II gewidmet. Vgl. Guggisberg: Castellio auf dem Index (wie Anm. 73), hier S. 114; Hans-Erich Keller: Castellios Übertragung der Bibel ins Französische. In: Romanische Forschungen 71 (1959), S. 383-403.

getischen, polemischen und methodenkritischen Werke. Castellios Ambitionen, im Idiom der römischen Autoren zu dichten, und seine scharfzüngigen Nachweise, wie sich Calvin selber widerspreche und die Bibel mißverstehe oder zu welch unsinnigen Annahmen über Gottes Ungerechtigkeit das sture Festhalten der Lutheraner am Literalsinn führe, waren durchaus nicht unvereinbar mit einer schlichten Herzensfrömmigkeit, die von den Erbauungsbüchern der deutschen Mystik und der "Devotio moderna" inspiriert war.⁷⁵ Seine Vorliebe für Thomas' von Kempen *Imitatio Christi* und die mystische *Theologia Deutsch* hielt ihn nicht davon ab, die Folgen des totalitären Kirchenregiments Calvins in seiner Nachbarschaft wahrzunehmen. Im Gegenteil, seine Argumente gegen die Häretikerverfolgung stammen aus der Bibel ebenso wie aus allgemein ethischen Überlegungen. Einen Kontrast zu Genf, aber auch zu den Ansätzen einer Theokratie, die sich in Zürich unter dem einflußreichen Nachfolger Zwinglis, Heinrich Bullinger, etablierte, bot von 1510-1529 und 1540-1580 die weltoffene Atmosphäre in Basel.⁷⁶ Es war ein Zentrum des Buchdrucks und des Handels und als letzter Wohnort des Erasmus von Rotterdam das Herz Europas. Zwar wurde auch hier wie in anderen reformierten Städten das religiöse Leben der Bürger überwacht, aber gegenüber Gelehrten wie Erasmus oder Bonifacius Amberbach und wichtigen Arbeitgebern wie Johannes Oporinus waren die Stadtherren nachsichtig.

Castellios Trennung von Calvin 1544 ging mit einer Entscheidung für die Erasmusnachfolge einher. Denn das Zentrum von Castellios Theologie ist die erasmianische Philosophie Christi. Seine Kritik an der Prädestinationslehre Calvins^{76a}, seine Auffassung vom menschenfreundlichen Gott und einer mit seinem Willen übereinstimmenden Schöpfung, sein Bild vom Menschen als Ebenbild Gottes, dessen Vernunft und Sinne durch den Sündenfall keineswegs beeinträchtigt seien, stimmen bis ins Einzelne mit Thesen in Erasmus' Diatribe *Über den freien Willen* überein.⁷⁷ Besonders seine Auseinandersetzung mit der

⁷⁵ Dazu Keller: Castellios Übertragung (wie vorige Anm.), S. 394 f.

⁷⁶ Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 41-48; ders.: Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt, bes. 58 f; ders.: Das lutheranisierende Basel. Ein Diskussionsbeitrag. In: H.-C. Rublack (Hrsg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Gütersloh 1992, S. 199-201; Julia Gauss: Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit. In: Zwingliana 15 (1982), S. 509-548.

^{76a} Der Zusammenhang ist souverän dargestellt im Artikel „Prädestination“ von Theodor Mahlmann in: Theologische Realenzyklopädie 27 (1996), S. 119-160, bes. S. 122 f.

⁷⁷ Guggisberg: Sebastian Castellio and the German Reformation. In: Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Gütersloh 1993, S. 325-343, hier S. 332.

Hartherzigkeit Pharaos, den Gott "verhärte" habe (Ex. 7,3; 8,11; 9,16 u.ö. bis Ex. 11,10), mit Gottes Bevorzugung Jakobs vor Esau (Röm. 9, 11-13) und dem Töpfergleichnis (Röm. 9,14-24) bezieht sich auf Erasmus' Interpretation dieser Bibelstelle in der Streitschrift *Über den freien Willen*. Wegen der scharfen Kritik am unmenschlichen Gottesbild in der calvinischen Prädestinationslehre wurde diese Römerbriefdeutung aus der zweiten Baseler Edition der lateinischen Bibelübersetzung 1554 entfernt und erst posthum 1613 in den Niederlanden publiziert.⁷⁸ Der Gott Calvins (und Luthers in *De servo arbitrio*) sei in seiner willkürlichen Prädestination ungerecht. Der Mensch sei von Kind auf zum Bösen geneigt, nichts lerne er eher als zu sündigen. Die Bosheit sei aber nicht Folge eines göttlichen Beschlusses, denn Gott lade aus Barmherzigkeit die Sünder zur Buße ein, für alle sei er gestorben. Nur wenn der Gottlose willentlich Gottes gütiges Angebot ignoriere, wende sich Gott von ihm und überlasse ihn seinen bösen Neigungen, "perversa & omnem misericordiam aspernante induratione offensus."⁷⁹ "Von Gott verhärte zu werden" (*a Deo indurari*), bedeute dasselbe wie "in seiner Hartherzigkeit zu verharren und von Gott verlassen zu werden".⁸⁰ Gott zwingt keinen dazu, etwas gegen seinen eigenen Willen zu tun, auch nicht zur Sünde. Der Entschluß zu sündigen sei stets freiwillig. Wenn es eine göttliche Vorherbestimmung gibt, dann nur die zum ewigen Leben als neuer Adam.⁸¹

In allen Gattungen, in denen sich Erasmus betätigte, erprobte sich auch Castellio, ganz besonders in der religiösen Schulbuchliteratur und in der Bibelphi-

⁷⁸ Sebastiani Castellionis Dialogi IV. De praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide. Ejusdem Opuscula quaedam lectu dignissima. Quibus alia nonnulla accessere partim hactenus nunquam edita. [...] Gouda 1613. Dazu Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 239 u. 276.

⁷⁹ Castellio: Dialogi IV, hier zweiter Dialog "De praedestinatione", S. 99. Merkwürdigerweise nimmt Castellio nicht explizit auf Erasmus' verwandte Deutung Bezug. Erasmus wird explizit als Autorität neben Augustinus und Melanchthon nur in den Motti zu Castellios Traktat *De iustificatione* genannt, der im Anhang der Goudaer Ausgabe der *Dialogi IV* abgedruckt ist. Die Zielrichtung dieser Motti ist klar anticalvinistisch: "Augustinus: Ad fidem nemo nec debet nec potest cogi – Augustinus, citante Erasmo: Errare possum, haereticus esse non possum – Erasmus ad Ph. Melanchthonem: Non enim iudex alienae conscientiae, nec Dominus alienae fidei. – Idem: Certè, cogere non est evangelicum."

⁸⁰ Ebd. Im Anhang dieses Bandes von Sebastian Castellio: *Annotationes in capite 9 ad Romanos: Quibus materia Electionis & Praedestinationis amplius illustratur*, S. 3 f (separate Paginierung); zum Töpfergleichnis S. 7 f, die Widerlegung der Prädestinationslehre S. 9 ff.

⁸¹ Ebd., S. 16.

lologie. Bibelübersetzung und Bibelkritik waren seine Spezialgebiete.⁸² Sein Ehrgeiz war es, den hebräischen Text des Pentateuch in ein elegantes, gefälliges Latein zu übersetzen. In den Vorreden zur lateinischen und französischen Übersetzung unterscheidet er den spirituellen Gehalt vom wörtlichen Ausdruck. Er vergleicht das Verhältnis zwischen Buchstabe und Geist mit dem der Büchse oder der Muschel zu ihrem kostbaren Inhalt und seine Tätigkeit mit dem Schneiderhandwerk, denn seine lateinische Übersetzung sei wie ein elegantes Kleid. Der geistige Sinn der Schrift könne von allen Geistespirierten erfaßt werden, auch von Ungelehrten. Sein Übersetzungsprinzipien waren *perspicuitas*, *fidelitas* und *potissima ratio*. Dunkle Stellen wolle er "multis evidentibusque rationibus" in seinem Kommentar verständlich machen, sei sich aber der Grenzen seiner intellektuellen Einsicht bewußt. Vor allem die intellektuelle Brillanz, mit der Castellio in seiner Spätschrift, der *Kunst des Zweifels*, den blinden Glauben lächerlich macht, der sich gerade am logisch Unmöglichen, Paradoxen bewähren sollte, und statt dessen Vernunft und Sinneserfahrung als Schlüssel zum Verständnis umstrittener Bibelaussagen empfiehlt, fordert den Vergleich mit der subtilen Argumentation in Erasmus' *Lob der Torheit* heraus. Indirekte Wahrheitsvermittlung und die Stilhaltung der Ironie sind charakteristisch für beide Traktate. *Stultitia* und *sapientia*, Lob und Tadel verhalten sich in Erasmus' satirischer Lobschrift zueinander wie Hülle und Kern, wie ein häßliches, silenhaftes Äußeres zum schönen, verborgenen Gehalt; in Castellios Zweifeltraktat rücken *ratio* und *fides* in ein ähnlich dialektisches Verhältnis zueinander.

Die Hinrichtung des spanischen Emigranten Michel Servet am 27. Okt. 1553 in einem Vorort von Genf gab dem Gelehrtenleben Castellios eine politische Wende. Der Griechischprofessor reagierte auf die Gefangennahme und Hinrichtung von Michel Servet mit einer Anthologie von Traktaten gegen die Ketzerverfolgung und löste damit einen "Streitschriftenkrieg um den Fall Servet und um die grundsätzliche Frage der Ketzertötung" aus.⁸³ Castellios Argumentationslinie ist im Sinne des Erasmus: die christliche Lehre bestehe aus wenigen Kernaussagen, die so klar formuliert seien, daß über sie auch über die Konfessionsgrenzen hinweg Einigung möglich sei. Worüber sich Fanatiker stritten, seien schwer verständliche Sätze in der Schrift, deren Inhalt uns weniger angehe als die ethische Botschaft jener Kernsätze. Wer jemanden, der eine

⁸² Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 69-79.

⁸³ Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 85. Der Plan zu einer solchen Textsammlung wurde schon vor der Hinrichtung Servets gefaßt (ebd., S. 103).

dunkle Schriftstelle anders interpretiert als im Sinne der kirchlich akzeptierten Lehrmeinung, als Ketzer verklagt, läuft nach Castellio Gefahr, einen wahren Glaubenszeugen zu verkennen und statt dessen fanatisch einseitige Bibelinterpretationen für die einzig Rechtgläubigen zu halten. Außerdem greife die menschliche Verurteilung von Häretikern der göttlichen Gerechtigkeit am Jüngsten Tage vor. Castellio bezog das Gleichnis vom Unkraut, das der Feind des Hausvaters unter den Weizen gesät hat (Mt. 13,24-31), konkret auf die Kirche. Niemand, weder die geistliche noch die weltliche Obrigkeit, hatte nach Castellios Meinung das Recht, Gläubige, die in ihren Ansichten von der Mehrheit abweichen, von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Servets Name ist zwar nirgendwo in Castellios Textsammlung erwähnt, aber die für die Hinrichtung des spanischen Glaubensflüchtlings verantwortlichen Genfer Theologen wußten, worauf sie sich bezog. Castellio provozierte mit diesen den Ruf Calvins schädigenden Texten eine Reihe von Apologien Calvins und Théodore de Bèze und ging in den Folgeschriften das Risiko ein, selber als Aufrührer und Ketzer angeklagt und vertrieben zu werden. Die Kontroverse mit Calvin und Bèze nach der Hinrichtung Servets und deren Versuche, den unbequemen Nonkonformisten im Nachbarkanton mundtot zu machen, verdüsterten Castellios letzte Lebensjahre. Calvin rechtfertigte in seiner *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani* 1554 die grausame Tötung Servets damit, daß man im Falle besonders gefährlicher Vertreter von Irrlehren, die leicht eine Glaubensgemeinschaft zur Gotteslästerung und zum Abfall verführen könnten, zum Äußersten greifen und die Schädlinge mit dem Schwert strafen dürfe.⁸⁴ Diese Argumentation war jedoch schon nach Einschätzung erster kritischer Leser ein Armutszeugnis: es zeige, wie weit sich der Vorsteher der Genfer Kirche von den ursprünglichen Anliegen der gegen das Papsttum protestierenden Minderheit entfernt und die Methoden der römischen Kirche assimiliert habe. Er könne "den Papisten keine größere Freude bereiten als ihr Exempel nachzuahmen."⁸⁵

Es kann nicht verschwiegen werden, daß auch Melanchthon den Ketzerprozeß und die Hinrichtung des spanischen Flüchtlings Michel Servet billigte.⁸⁶ Er sah in ihm einen Testfall dafür, wie sich ein christlicher Magistrat am Vorbild der mosaischen Theokratie orientieren sollte, ohne jedoch die genaue

⁸⁴ Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 85-88.

⁸⁵ Ebd., S. 88.

⁸⁶ Das früheste Zeugnis ist Melanchthons Brief an Jacob Bording, 24. Nov. 1553. In: CR 8, Sp. 174 f; MBW 7, Nr. 7025.

Rechtslage im Falle des Servet zu analysieren.⁸⁷ Der Magistrat sei auch Hüter der wahren Lehre und dürfe mit weltlichen Strafen nicht erst warten, bis ein Ketzer nicht nur Blasphemien von sich gab, sondern im Sinn der weltlichen Gerichtsbarkeit straffällig wurde. Seine Widerlegung der Irrtümer Servets und der Wiedertäufer nahm Melanchthon in das *Corpus doctrinae christianae* 1559 auf.⁸⁸ Hier verwandte der Reformator seinen Scharfsinn darauf, die Blasphemien Servets zu bestimmen und seine Irrlehre in die Tradition antitrinitarischer Häresien einzuordnen, die auch die Meinung mit umfaßte, daß Christus entweder ganz und gar göttlich oder nur ein Mensch, also jedenfalls einpersönlich sei. Beide Arten von Irrlehren trafen die protestantische Christologie, die Rechtfertigungslehre, im Kern. Würden solche Ketzer wie Servet geduldet und erhielten sie von Staats wegen die Erlaubnis, weitere Irrlehren auszudenken, so bewiese das, wie ohnmächtig Melanchthons Argumente zur Bekräftigung der *Confessio Augustana* seien. Es scheint, als identifizierte Melanchthon Servets Irrtümer mit der antitrinitarischen Irrlehre des Paulus von Samosata (gest. 272) deshalb, um einen Präzedenzfall zu haben, an dem sich die kirchliche Obrigkeit bei der Strafverfolgung eines Ketzers halten könne. Paulus von Samosata wurde auf der dritten antiochenischen Synode (zwischen 266 und 269) seines Bischofsamtes enthoben.⁸⁹ Fortan war den Antiochenern klar, was sie in Bezug auf Christus glauben durften und was nicht. Häretiker, die Lehren propagierten, die dem Symbolum widersprachen, waren Gotteslästerer. Das Gesetz befahl aber, solche Leute aus der sozialen Gemeinschaft zu entfernen ("tolli e medio").⁹⁰

Trotzdem bekundete Melanchthon dem von Calvin und Bèze angegriffenen Kollegen Castellio am 1. November 1557 seine Sympathie.⁹¹ Melanchthon

⁸⁷ Philipp Melanchthon: *Explicatio quaestionum. De officio politici magistratus* (Aug. 1555). In: CR 8, Sp. 520-523.

⁸⁸ *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum*. In: Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. von R. Stupperich, Bd. 6. Gütersloh 1955, S. 365 - 378. Das *Corpus doctrinae christianae* wurde posthum 1561 erstmals gedruckt.

⁸⁹ F. Dolger, Art. "Paulus von Samosata". In: *Lexikon für Theologie u. Kirche* Bd. 8 (1963), Sp. 213 f; Art. "Monarchianismus". In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* Bd. 13 (1903), S. 318-324.

⁹⁰ Melanchthon: *Quaestio an politica potestas debeat tollere haereticos?* August 1555 von Andreas Titander vorgetragen. In: CR 10, Sp. 851-853; ders.: *De haereticis puniendis per Magistratum* (ohne Datum). In: CR 12, Sp. 696-698.

⁹¹ Guggisberg: Castellio (wie Anm. 72), S. 158-162. Vgl. CR 9, Sp. 359 f. Dieser Brief ist auch in der posthumen Edition der späten Dialoge Castellios über Prädestination, Willensfreiheit, Glauben, Rechtfertigung (Gouda 1613) abgedruckt.

hatte zwar in den zwanziger und dreißiger Jahren zur unnachsichtigen Verfolgung Sebastian Francks und anderer Schwärmer geraten und schloß 1553 im Auftrag der Reichsstadt Augsburg seine Widerlegung der Irrlehre Caspar Schwenckfelds ab. In dem Moment aber, wo er als Diskussionspartner des Wormser Religionsgesprächs 1557 einsitzen mußte, daß die Politik der Religionsgespräche die bestehenden ideologischen Differenzen entgegen seiner ursprünglichen Absicht noch verstärkt hatte und neue "Sophistae" (die Jesuiten) den Streit der Protestanten untereinander schürten, richtete er den Blick nach Basel, wo ein geistesverwandter Erasmianer nicht Streit und Aufruhr predigte, sondern unter dem Haß von Feinden der Wissenschaften litt und unterdessen zukunftsweisende Vorschläge für das friedliche Zusammenleben verschiedener Glaubensgruppen ausarbeitete. Beide waren sich darin einig, wie wichtig die humanistische Wissenschaft als Fundament für die religiöse Erneuerung sei. Melancthons Schreiben mußte Castellio die Sicherheit geben, daß er einen politisch erfahrenen, diplomatisch geschickten Mitstreiter hatte. Die Liste der "Adiaphora" (d.h. der für den Glauben unwesentlichen äußerlichen Riten und Praktiken, über die sich der Streit angeblich nicht lohnte) war zwar bei Castellio viel länger als Melancthons Katalog und mit Castellios Auffassung, daß von der rechten Deutung der Trinität und der Prädestination das individuelle Heil nicht abhängt, konnte der Wittenberger Reformator nicht einverstanden sein, aber sein Brief an den Baseler Gelehrten darf als Signal dafür gelten, daß er sich dem Erasmianer Castellio stärker verbunden fühlte als den strengen Hütern des lutherischen Erbes in Jena und Magdeburg, die Anstoß an seiner Kompromißbereitschaft nahmen.

Castellios Textsammlung gegen Fanatismus und Ketzerverfolgung *An haereticos sint persequendi* von 1554 weist mit seinem Plädoyer für die friedliche Koexistenz unterschiedlicher Konfessionen in das Jahrhundert der Aufklärung voraus. Dieser Traktat gehört in jeden Sozialkundeunterricht, wo Schüler Modelle im Umgang mit ethnischen Minderheiten kennenlernen sollen. Die Modernität seiner Vorschläge zur Überwindung des Konfessionsstreits, sich über den Kern einer Ethik christlicher Nächstenliebe zu verständigen, käme im Vergleich mit den bekannteren späteren Dokumenten von John Locke, Spinoza oder Gottfried Arnold besonders trefflich zur Geltung. Für Castellios Aktualität spricht nach Guggisbergs Einschätzung seine unzeitgemäße, weil überparteiliche Dekonstruktion des Ketzerbegriffs. Er zeigt, wie er stets als polemische Waffe im Gesinnungsterror gegen Andersdenkende verwendet wurde. Die Glaubensmehrheit einer Region oder eines Landes denunzierte unbequeme Dissidenten bevorzugt als Häretiker: so bezeichnete laut Castellio Jean Calvin alle, die sich weigerten, seinen Genfer Glaubensartikeln zuzustimmen, als Ketzer, gleich, ob sie Papi-

sten oder Lutheraner waren. Die Ketzerdefinitionen der verschiedenen konfessionellen Richtungen haben nach Castellio einen gemeinsamen Nenner. Er bestehe darin, daß der für einen Ketzer gehalten wird, der mit unserer Meinung nicht übereinstimmt. Dies folgt aus der Tatsache, daß es unter all den zahllosen Sekten unserer Zeit kaum eine gibt, die die anderen nicht als Ketzer bezeichnet, so daß man, wenn man in einer Stadt oder Gegend orthodox ist, in der nächsten als Ketzer verschrien wird.

Zwar als ich jm oft nach trachtet habel was ein Ketzer were/ hab ich nichts anders erfunden/ was ein Ketzer sye/ dan der mit vns nit einhellig ist/ vnn mitstimmt/ das kan man darbey abnehmen/ das ye ein sect (deren dann yetz vil seind) die andere für Ketzer hatt/ als wann du in einer statt oder Land recht gelaubest/ so hat man dich in der nechsten nach deren für ein Ketzer/ also das wer heut leben wil/ der muoß schier souil glauben haben/ als vil stett oder secten sind.⁹²

Ähnlich relativ sind zwei oder drei Generationen später die Hexendefinitionen in den gelehrten Dämonologien. Sie konnten dazu dienen, jede Frau, die sich unangepaßt verhielt und z.B. nicht zum Gottesdienst ging, als Hexe zu denunzieren, und wurden von Predigern und Juristen in Verbindung mit dem Ketzerwurf zur Einschüchterung und Disziplinierung lauer Christen und Kirchgänger benutzt.

Castellios Bibelhermeneutik *De arte dubitandi* (Über die Kunst des Zweifels) versucht die Frage zu beantworten, ob es eine und nur eine wahre Lesart der Heiligen Schrift gebe, der sich alle beugen müßten, und wer für sich beanspruchen dürfe, über den wahren Sinn zu entscheiden und diejenigen, die ihn bestritten, auszugrenzen oder zu bestrafen. Die Uneinigkeit der christlichen Sekten, die sich über den wahren Sinn der Heiligen Schrift stritten und aus ihr jeweils die Zeugnisse anführten, die für ihre besondere Lehre zu sprechen schienen, veranlaßte Castellio zu seiner hermeneutischen Untersuchung.⁹³ Aus

⁹² Sebastian Castellio: Von Ketzeren. Ob man auch die verfolgen oder wie man mit jnen handeln solle/ des D. Martini Lutheri vnnnd Johann Brentij/ auch anderen viler der alten vnd vnserer zeyten gerten meinung vnnnd bericht. Ein Büchlein in diser schwerer zeyt gantz notwendig allen menschen/ sonderlich den vorstenderen vnd Oberkeyten/ gantz nützlich/ darauß zuolernen/ was jr ampt seye/ in einer so zweyfelhafftiger vnnnd gefarlicher sache. s.l.e.a., fol. 10 r.

⁹³ Sebastian Castellio: De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi. Hrsg. v. Elisabeth Feist Hirsch. Leiden 1981, I, 22, S. 57.

der Häretikerverfolgungsdebatte von 1554 entwickelte sich Castellios Plan zu einer erkenntnistheoretischen Grundsatzdiskussion darüber, wie Wissen und Nichtwissen, Wissen und Glauben, Glauben und Zweifeln voneinander abgegrenzt werden müssen. Mit großem Mißtrauen begegnet er dem "sola scriptura"-Prinzip der Lutheraner, denn es verleite sie dazu, den Buchstabensinn auch dann für wahr zu halten, wenn er offensichtlich vernünftiger Einsicht und alltäglichen Erfahrungen widersprach. Ähnlich wie im Falle seiner Bibelübersetzungen verläßt er sich auf den alltäglichen Sprachgebrauch, um die Bereiche des Gewissen, Ungewissen, Zweifelhafte und allein Glaubwürdigen semantisch voneinander zu trennen. Castellio geht davon aus, daß der Bibeltext voller Ungewißheiten sei, die entgegen der Meinung Luthers nicht durch grammatische Erklärungen beseitigt werden könnten. Castellios Empfehlung, den gesunden Menschenverstand auch zur Erklärung der Bibel einzusetzen, weil Christus ihn doch selbst bei der Vermittlung seiner Botschaft angewendet habe, setzte sich als hermeneutisches Prinzip erst in der historischen Bibelkritik der Frühaufklärung durch. In einem Seminar zur Geschichte der Bibelhermeneutik werden indes eher Spinoza, Richard Simon oder Samuel Heinrich Reimarus gelesen. Descartes' berühmter *Discours de la méthode* von 1637 gilt für viele als der Grundtext der modernen Subjektphilosophie – viel zu wenig bekannt ist, daß er in Castellios Traktat einen Vorläufer hat. Der Zweifel an unhinterfragten Autoritäten und Sätzen ist für ihn in Glaubensfragen sowie in Alltagsgeschäften ein Kompaß der kritischen Vernunft.

De arte dubitandi entstand im letzten Lebensjahr Castellios.⁹⁴ Den 77 Kapiteln der beiden Bücher fehlt die Endredaktion. Einzelne Teile wurden im 17. und 18. Jahrhundert gedruckt; bis 1813 erschienen fünfzehn Ausgaben. Der vollständige lateinische Text erschien erst 1981. Das erste Buch enthält die Summe der fundamentalen Glaubenswahrheiten, über die sich alle Christen verständigen können, und die Prinzipien einer Hermeneutik, die sich auf die Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens gründet und daher beansprucht,

⁹⁴ Vgl. Guggisberg: Castellio, S. 246-263; Ferdinand Buisson: Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français. Paris 1892. ND Nieuwkoop 1964, hier Bd. 2, S. 216-224; vgl. auch die vorzügliche Analyse von Roland H. Bainton: Sébastien Castellio, Champion of Religious Liberty. In: ders. (Hrsg.): Castellioniana. Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance. Leiden 1951, S. 25-79. Zur Bibelkritik Castellios und zu ihrem Stellenwert in der Geschichte der historisch-kritischen Bibelexegese François Laplanche: L'écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle. Amsterdam 1986, S. 144 f.

zum Verständnis der Bibel ebenso wie zur Erklärung anderer schwieriger Texte zu taugen. Über drei Grundsätze der Religion können sich alle Menschen einigen, egal, in welchem Glauben sie erzogen wurden: Gott existiert. Gott ist der Schöpfer der Welt. Gott ist gerecht (I, 1).⁹⁵ Diese Sätze werden mit Zeugnissen der Schrift und mit Beispielen aus der Welt- und Alltagsgeschichte belegt. Die Bibel wird als ein besonderes Zeugnis göttlicher Offenbarung in dem Sinn entzaubert, daß Christus, dem irdischen Mittler, und seinen Botschaftern, den Jüngern und den Evangelisten, auch nicht andere Gaben der Überlieferung zugestanden werden als anderen Autoren, die Heilsbotschaften verbreitet haben. Alle religiösen Fragen, die sich an die Sinne und den Verstand richten, müssen auch durch Rekurs auf diese beiden Vermögen beantwortet werden. Darin unterscheiden sich die Geschichten des Alten Testaments und die Evangelien nicht von anderen historischen Texten. Die Bücher des Alten und Neuen Testaments verdienen aus den gleichen vier Gründen Glaubwürdigkeit, die wir auch sonst anführen, um einer Sache oder einer Person Glauben zu schenken. Erstens müsse sie in sich konsistent sein. Zweitens gäben wir auch Schriftstellen über uns Unzugängliches einen Vorschußkredit, weil die Bibel an vielen anderen Dingen glaubwürdig sei und heilsame Anweisungen enthalte. Drittens liege die Glaubwürdigkeit der Schrift an der Zuverlässigkeit und Integrität des göttlichen Autors. Ihre Lehren hätten sich viertens in der Alltagserfahrung bewährt (I, 7).⁹⁶

Allerdings bemerkte Castellio zwei Verständnisschwierigkeiten, die sich der Bereitschaft, die biblischen Lehren zu glauben, entgegenstellten: sie enthielten neben plausiblen Berichten und Lehren auch etliche Absurditäten. Außerdem sei die Bibel voller Widersprüche, und die Exegeten könnten sich über die rechte Lesart zu ihrer Auflösung nicht einigen. Castellios Antwort auf die erste Schwierigkeit lautet, daß Gottes Werke nach denselben Kriterien beurteilt werden müßten wie die der Natur, die oft durch Anwendung gegensätzlicher Mittel ein für uns nützlich Ziel realisiere. Aus dem bekannten Umstand, daß eine ärztliche Therapie dem Körper zunächst Schmerzen zufügt, bevor sie ihre heilsame Wirkung zeigt, schließt Castellio per analogiam, daß auch Bibelstellen, die Absurditäten zu enthalten scheinen, dennoch die größten Weisheiten in sich bergen könnten (I, 11).⁹⁷ Was die zweite Schwierigkeit betrifft, so sei bekannt,

⁹⁵ Castellio: *De arte dubitandi* (wie Anm. 93), S. 15 f. Kapitelangaben in Klammern im Text.

⁹⁶ Ebd., S. 28 f.

⁹⁷ Ebd., S. 35-37.

daß derartige Inkongruenzen auf das Konto der Abschreiber und der Überlieferung gehen könnten, in der Bibel nicht anders als in den heidnischen Texten der Antike. So wie Ciceros Autorität aber nicht durch kleine verderbte Stellen in seinen Texten gelitten habe, genausowenig verminderten derartige Überlieferungslücken den Aussagewert der Bibel insgesamt (I, 13).⁹⁸

Es folgt eine Demontage des Sondercharakters der Bibel als göttlicher Offenbarung (I, 14): Castellio unterscheidet aufgrund von I Kor. 14,6 vier verschiedene Sprechweisen in der Heiligen Schrift: Offenbarungen enthielten Gottes Wort selbst; Prophezeiungen beinhalteten ebenso göttliche Offenbarungen, setzten aber einen besonderen Zustand der psychischen Entrückung voraus. Außerdem enthielten die Evangelien Berichte über Christi Wirken von Augenzeugen, überlieferten also das Wissen der Apostel und Evangelisten. Überdies fügten die Botschafter des Wortes Gottes diesem eigenständige Beobachtungen und Lehren hinzu, die allein ihren Überlegungen und Meinungen entsprangen. So sei die Behauptung in Gal. 2,16, daß wir allein durch den Glauben, nicht aber durch die Werke des Gesetzes gerecht würden, bloß eine Interpretation des Paulus, über die man streiten könne wie über andere Meinungen auch. Die Botschaft eines Königs werde aber nicht schon durch eine eigenmächtige Ergänzung seines treuen Botschafters diskreditiert (I, 15). Nun ist nach Castellio aber unbestreitbar, daß sich die Offenbarung nicht selber widersprechen könne, sondern wenn wir derartige Widersprüche feststellten, so liege der Fehler beim Interpretieren. Wenn die Augenzeugenberichte der Evangelisten nicht wortwörtlich miteinander übereinstimmten, sollten wir großzügig sein, denn besonders bei überirdischen, schwer begreiflichen Ereignissen wichen sie voneinander ab. Menschliche Meinungen der Apostel, Evangelisten und Heiligen hätten nicht denselben Rang wie Gottes Wort, sondern seien anfechtbar, wenn sie inkonsistent seien oder mit unserem eigenen Urteil im Widerstreit lägen. Diese Kritik müßten sich auch Meinungsäußerungen des Paulus gefallen lassen.⁹⁹ Castellio rät, sich an den Tenor eines Schriftkapitels zu halten, anstatt sich über den Wortlaut kurzer Passagen zu entzweien. Der Fanatismus der Lutheraner ist ihm zuwider, die aus einzelnen Sätzen bei Paulus ohne Rücksicht auf den Kontext oder auf die Herkunft dieser Äußerung klipp und klar schlössen, daß Gott einige a priori verstoße, noch bevor sie geboren würden, und sie zum ewigen Un-

⁹⁸ Ebd., S. 38.

⁹⁹ Ebd., S. 39-41.

tergang prädestiniert habe, auch wenn sie keine individuelle Schuld auf sich geladen hätten.¹⁰⁰

Ein Streitgespräch hielt Castellio unter folgender Bedingung dann für fruchtbar, wenn man dort, wo man glauben sollte und nicht zweifeln, auch glaubte, und dort, wo man Grund hatte zu zweifeln, tatsächlich Zweifel anmeldete.

*Zunächst muß man wissen, daß es Dinge gibt, über die man zweifeln müsse, sowie andere, die über allen Zweifel erhaben Glaubwürdigkeit beanspruchen. Ferner, daß es Dinge gibt, die – ich will nicht sagen, gänzlich ignoriert werden dürfen –, aber die zu ignorieren erlaubt und manchmal sogar notwendig sei. Schließlich gibt es Dinge, die erkannt werden können und auch müssen.*¹⁰¹

Die Schrift redet Castellio zufolge an vielen Stellen über rätselhafte, schwer verständliche Dinge, die über unser Fassungsvermögen gehen (I, 18). An Unklarem und Ungewissem aber nicht zu zweifeln, sei gefährlich. Gott selber befiehlt uns, an einer Diagnose so lange zu zweifeln, bis sie eindeutig erwiesen sei. Ignorieren dürfen wir alles, was nicht für unser Heil notwendig sei. Hätten die Israeliten stärker Zweifel an den Anklagen Jesu angemeldet, hätten sie Gottes Sohn nicht ans Kreuz genagelt. Nur weil es heutzutage Christen gebe, die von Selbstzweifeln frei und felsenfest davon überzeugt seien, daß sie über den einzigen Schlüssel zum Schriftsinn verfügten, würden die Wiedertäufer so unbarmherzig verfolgt.¹⁰² Mutmaßungen, die nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hätten, dürften angezweifelt werden. Darunter fielen alle Behauptungen, die nicht empirisch verifizierbar oder verstandesmäßig begreifbar seien. Dunkle Sätze, die Gott nicht eigens den Aposteln erklärt habe, könnten wir getrost ignorieren. Es komme darauf an, daß wir uns an die Anweisungen hielten, die von uns verstanden und befolgt werden könnten (I, 19). In die Domäne des Glaubens, Fürwahrhaltens fällt nur das, was wir nicht selber wissen, d.h. verifizieren können, denn nach Hebr. 11,1 ist der Glaube "ein Nichtzweifeln an dem,

¹⁰⁰ Ebd., S. 46 f. Castellio weist Luthers Interpretation von Röm. 9,10-13 u. 9,17-18 in *De servo arbitrio* hier (I,16) als Fehldeutung zurück. Vgl. Luther: *De servo arbitrio* (wie Anm. 34), S. 122 f.

¹⁰¹ Castellio: *De arte dubitandi* (wie Anm. 93), I, 18, S. 49: "Primum sciendum est quaedam esse, de quibus sit dubitandum, alia, quae sint citra ullam dubitationem credenda. Item quaedam esse, non dicam quae sint ignoranda, sed quae ignorari liceat et nonnumquam necesse sit, alia, quae sciri et possit et debeant."

¹⁰² Castellio: *De arte dubitandi* (wie Anm. 93), S. 50 f.

was man nicht sieht." Was wir glauben, kann sich später als falsch erweisen, manche Gläubige sitzen Irrtümern auf. Es sei aber absurd zu behaupten, der Inhalt des Wissens könne das Falsche sein. Wahrheit ist eben das, was von uns für wahr erkannt wird. Es gibt Wahrheiten, die unsere Einsicht transzendieren, es gibt aber keine, die ihr widersprechen. Die Wahrheit kann so sehr verborgen oder so schwer nachprüfbar sein, daß der Verstand sie nicht zu erfassen vermag, sie kann aber nicht die Negation der Verstandeswahrheit sein.

Wissen und Glauben verhalten sich nach Castellios Analyse komplementär zueinander: wo das Wissen beginnt, erreicht der Glaube seine Grenze. Der Gläubige befinde sich immer schon auf dem Weg zur Erkenntnis; sobald er das Wissen habe, höre er auf zu glauben.¹⁰³ Bevor er selber erkennen könne, müsse er sich eben auf die Behauptungen glaubwürdiger Zeugen verlassen. Die Apostel, die Christi leeres Grab sahen, wußten, daß er auferstanden sei. Wer das Evangelium nur liest oder hört, muß ihnen Glauben schenken.¹⁰⁴ Die Verifikation des ungläubigen Thomas, daß es sich bei dem Auferstandenen tatsächlich um Christus handele, bestärkte ihn nicht im Glauben, sondern brachte ihn zur Gewißheit. Der Glaube muß ein Akt des freien Willens sein, nicht ein Ergebnis vernünftigen Nachdenkens oder gar eine pure Gottesgabe, denn nur der Willensakt ist ethisch bewertbar.¹⁰⁵ Das, was der Mensch im Hinblick auf sein Heil wissen muß, kann er in der Heiligen Schrift leicht finden, denn Gott hat uns die Erkenntnis des Unterschieds zwischen Gut und Böse ins Herz geschrieben (I, 20).¹⁰⁶

Zu den "obscuritates" in der Heiligen Schrift rechnet Castellio Taufe, Abendmahl, Rechtfertigung und Prädestination (I, 22).¹⁰⁷ Hätte Christus eine eindeutige Anweisung gegeben, daß Kinder getauft werden sollten, gäbe es heute keinen Grund zum Streit zwischen Wiedertäufern und Lutheranern. Daraus schließt Castellio, daß Gott offenbar gewollt habe, einige Phänomene sollten uns unverständlich bleiben, denn sonst hätte er sie so ausgedrückt, daß wir sie mit unseren Erkenntnisinstrumenten entschlüsseln könnten. Unser Fassungsvermögen übersteigt all das, was nicht empirisch überprüfbar ist, in sich widersprüchlich ist oder gegen die Gesetze der Vernunft verstößt. Es ist nach Castellio völlig unsinnig, etwas fanatisch mit geschlossenen Augen glauben zu wollen, obwohl es sich im Widerstreit mit dem Urteil unserer Sinne und unseres

¹⁰³ Außer in I, 19 argumentiert Castellio so auch in II, 3 (ebd., S. 132).

¹⁰⁴ Ebd., S. 51-53.

¹⁰⁵ Ebd., S. 132.

¹⁰⁶ Ebd., S. 54.

¹⁰⁷ Ebd., S. 57-59.

Verstandes befinde (I, 25). Absurdes kann nicht Gegenstand des Glaubens sein. Anstatt die Vernunft, das von Gott verliehene Instrument der Erkenntnis, zu verleugnen, nur um dem Literalsinn recht zu geben, sollten die Exegeten der Heiligen Schrift lieber erwägen, ob eine figürliche Lesart besser kompatibel mit unserem sonstigen Wissen wäre.

Den Einwand, daß dem Menschen gar nichts anderes übrig bleibe, als Unfaßbares zu glauben, nachdem seine Erkenntnisfähigkeit durch den Sündenfall eingeschränkt worden sei, läßt Castellio nicht gelten (I, 27).¹⁰⁸ Für Melanchthon war unsere sündenfallbedingte "imbecillitas mentis" eine wissenschaftstheoretische Salvationsklausel. Sie diene zur Entschuldigung, warum sich Ärzte in der Diagnose, Historiker in der Quelleninterpretation und Astrologen bei der Horoskopstellung gleichermaßen irren konnten.¹⁰⁹ Für Castellio sind die Sinne und der Verstand die einzigen Steuer auf dem Weg zur Erkenntnis, die dem Bibelexegeten ebenso gute Dienste leisteten wie dem Interpreten weltlicher Texte. So habe das Essen von der verbotenen Frucht im Paradies Adam und Eva nicht etwa verblendet. Im Gegenteil, erst danach hätten sie gesehen und erkannt, daß sie nackt waren. Unser Erkenntnisvermögen ist allerdings nicht unfehlbar. Wenn unsere Sinne, die besonders leicht täuschbar sind, uns tatsächlich einmal betrügen, ist jedoch der Verstand in der Lage, die Ursache der Sinnestäuschung zu erkennen. Schwerer wiegt der Einfluß der Affekte auf unser Erkenntnisvermögen: Die gegenwärtige Zerstrittenheit unter den christlichen Sekten zeige, wie sehr Wut, Haß, Selbstliebe und Rechthaberei Schriftgelehrte dazu bewegen könnten, fanatisch an einer Schriftinterpretation festzuhalten, obwohl sie Absurdes enthält wie etwa die Behauptung der Realpräsenz Christi im Brot und Wein.¹¹⁰

In Buch II inspiziert Castellio auf den Grundfesten seiner optimistischen Anthropologie und seiner auf Bibel und säkulare Texte gleichermaßen anwendbaren Hermeneutik die wichtigsten Kontroversfragen, über die sich die Gelehrten seit den Kirchenvätern gestritten haben und die noch in der Gegenwart Anlaß zu gegenseitigen Verkettungen gäben. Das Trinitätsdogma des athanasischen Symbolums ist für Castellio keineswegs tabu. Ein fiktiver Dialog zwischen Athanasius und einem anonymen Autor führt in II, 2 zum Ergebnis, daß der jahrhundertalte Streit über das Geheimnis der Dreifaltigkeit überflüssig

¹⁰⁸ Ebd., S. 68-70.

¹⁰⁹ Philipp Melanchthon: *Initia doctrinae physicae* (1549). In: CR 13, Sp. 182 u. 185-189.

¹¹⁰ Ebd., I, 32 u. 33, S. 77-83.

und unlösbar sei. Dogmen, die alle erkennen müssen, also auch Dirnen, Zöllner und Schwächer, müssen so ausgedrückt werden, daß sie allgemein verständlich sind. Die Argumentation des Athanasius, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist Ein Gott seien und zugleich drei Personen, sei unbegreiflich. Sein Gebrauch von "persona" weiche vom Sprachgebrauch ab, "substantia" komme in der Bibel nicht vor, und der Schluß, daß Gottvater, indem er den Sohn zeugte, gleichzeitig sich selber gezeugt habe, sei absurd.¹¹¹ Auch die Argumente in den lutherischen Bekenntnisschriften für die Rechtfertigung, ihr Verhältnis zur Gnade und die Realpräsenz Christi im Abendmahl zerpfückt Castellio mit den auch anderswo bewährten Mitteln der semantischen und logischen Analyse. Ziel ist der Nachweis, daß die Bemühung, den Literalsinn als den allein verbindlichen allen Christen vorzuschreiben, unnötigen Streit produziere und alle diskriminiere, die sich an ihren gesunden Menschenverstand hielten und nach den allgemeinverständlichen Vorschriften der Bibel zu leben versuchten. Indem die Lutheraner "iustitia" und "iustificatio" zu Fundamenten ihres Dogmas machten, schufen sie sich einen Popanz, der mit dem Inhalt des Christentums kaum etwas gemein habe. Dabei verhielten sie sich so wie die Heiden und Papisten, die ihre Götterstatuen mit den durch sie repräsentierten Göttern verwechselten. Wenn sie von der "imputatio iusticiae" sprächen, um sich von der römischen Gnadenlehre und Werkgerechtigkeit abzugrenzen, höhlten sie die Wortbedeutung von "Gerechtigkeit" so aus, daß ein leerer Name übrigbleibe. Eine von Gott zugeschriebene Rechtfertigung sei genau das Gegenteil von Gerechtigkeit, da kein Verdienst dabei ist. Auf ähnliche Weise wäre es lächerlich zu sagen, daß Gott Betrunkenen Nüchternheit zuspreche, denn diese wäre dann nur seine eigene Nüchternheit, mit der doch ihr Zustand der Trunkenheit nicht aufgehoben werden könne.¹¹²

Typisch für Castellios Zugangsweise zu den kontroversen Stellen der Schrift sind seine Vergleiche der Gnadentaten mit Verrichtungen, die allen aus der Alltagserfahrung bekannt sein mußten. Ausgehend von Röm. 11,17-24, veranschaulicht Castellio den Akt der Rechtfertigung der Sünder durch Christi Opfertod, indem er die Wirkung von Christi Erlösungstat mit der eines Gärtners vergleicht, der einem Obstbaum ein Pfropfreis aufpfropfe, damit er besseren Ertrag bringe.¹¹³

¹¹¹ Ebd., II, 2, S. 87.

¹¹² Ebd., II, 13, S. 114. „Vocantur, exempli gratia, sobrii, cum revera non sint sobrii, sed Christi sobrietas eis imputatur, hoc est a Deo pro sobriis, cum ebrii sint, habentur...“

¹¹³ Ebd., II, 26-28, S. 147-153, vgl. Castellios Zeichnung der gepfropften Obstbäume auf S. 148.

Diese Kraft oder Natur pflegt in der Heiligen Schrift Geist genannt zu werden; der wird auf den Menschen so aufgepfropft, daß er anstelle wilder Lasterfrüchte veredelte Tugendfrüchte hervorbringt, wenn (der alte Mensch) mit ihm (dem aufgepfropften Geist) zusammengewachsen ist. Diese Veränderung jedoch, durch die aus einem Ungerechten ein Gerechter gemacht wird, gleichsam so wie aus einem wilden Baum ein veredelter, wird gewöhnlich von Paulus bald Rechtfertigung genannt, bald Einkleidung des neuen Menschen oder Auferstehung mit Christus.¹¹⁴

Wenn eine literale Interpretation gegen die Denkgesetze verstößt und "contra sensum" ist, rät Castellio zu einer allegorischen Lesart. Dies sei der Fall bei den Einsetzungsworten. Der Evangelist Johannes weist in Joh. 6,22-63 den Exegeten selber auf die übertragene Bedeutung von Christi Rede hin, wonach er das Brot des Lebens sei, das die Jünger essen sollten.¹¹⁵ Den irritierten Jüngern, die sich darüber wunderten, wie sie Jesu Leib essen sollten, erklärt er das Gemeinte folgendermaßen: Wenn sie jetzt den Sohn Gottes zum Himmel aufahren sähen, wüßten sie, daß die Anweisung, seinen Leib zu essen, nur im übertragenen Sinne gemeint sein könne. Sie sollten seine Worte wie geistige Nahrung in sich aufnehmen (Joh. 6,62-64). Einen Leib zu essen, der noch lebendig anwesend sei, könne man sich vorstellen, da es Menschenfresser gebe. Aber einen Leib essen zu wollen, der im Moment der Nahrungsaufnahme schon im Himmel ist, wäre absurd, weil etwas nicht zugleich an zwei Orten sein kann. Unser Verstand zwingt uns also zu einer allegorischen Lesart. Beim Heiligen Abendmahl essen die Gläubigen nicht den Leib des Herrn. Der Akt der geistigen Vereinnahmung von Christi Wort sei einmalig, nur er bewirke die Rechtfertigung. Die rituelle Wiederholung der Einsetzungsworte im Abendmahlsgottesdienst erinnere die Gläubigen regelmäßig an Christi Wohltat. Christi Einsetzungsworte sind also nur im Figuralsinn verständlich. Die Gläubigen können nicht seinen Leib essen, der doch nach dem Zeugnis der Schrift längst zum Himmel aufgefahren ist. Daher müssen Essen und Trinken spirituell als

¹¹⁴ Castellio: De iustificatione. In: ders.: Dialogi IV (wie Anm. 78), Anhang, S. 82 f. "Haec vis sive natura in sacris litteris solet appellari spiritus, qui in hominem ita inseritur, ut postquam coaluit, pro sylvestribus vitiorum, cicures virtutum fructus edat. Ipsa autem mutatio, qua ex injusto justus tanquam ex arbore sylvestri cicur efficitur, vocari solet à Paulo, modo iustificatio, modo novi hominis indutio modo cum Christo resurrectio." Hierzu auf S. 83 unten die Holzschnittzeichnung der gepfropften Obstbäume.

¹¹⁵ Ebd., II, 39, S. 172.

geistige Kommunion mit Jesus verstanden werden. Demnach müssen wir "est" in den Einsetzungsworten nicht als Identitätszeichen verstehen, sondern im Sinne von "symbolisiert", "steht für". Castellio führt viele ähnliche Zeugnisse in der Bibel und in anderen antiken Schriften dafür an, daß ein Bild mit der Sache, für die es steht, durch den Gebrauch der Kopula gleichgesetzt werde.¹¹⁶

Aus dergleichen Interpretationsfällen leitet Castellio eine generelle Interpretationsregel ab, die zwei Generationen später auch von Galilei und Kepler angewendet, aber von den Amtskirchen noch bis Ende des 17. Jahrhundert abgelehnt wird:

*Jedenfalls wollen wir folgende Regel beachten: wenn eine Aussage bei weltlichen oder geistlichen Autoren von solcher Art ist, daß sie offensichtlich der Vernunft oder der Sinneserfahrung widerspricht, es sei denn, man interpretiert sie figürlich, so soll diese Aussage figürlich aufgefaßt werden. Man soll sie folglich so deuten, daß sie mit der Vernunft oder der Sinneserfahrung vereinbar ist. Diese Regel wird zur Auflösung vieler Schwierigkeiten unglaublich nützlich sein.*¹¹⁷

Streit um die Worte der Schrift und ihr rechtes Verständnis hält Castellio für überflüssig und schädlich, wenn es kein Kriterium gibt, um mit Hilfe von sensus und ratio zu entscheiden, welche Lesart richtig sei. Nur wer wie Luther behauptet, daß die Heilige Schrift keine *obscuritates* enthalte, sondern wir den Literalsinn glauben müßten, egal, ob er gegen die Denkgesetze verstoße oder nicht, oder wer wie einige radikale Wiedertäufer davon überzeugt ist, daß der Heilige Geist einigen Bevorzugten die rechte Lesart eingebe, ohne daß man sich über Kriterien für ihre Gültigkeit objektiv Rechenschaft ablegen könne, sät Castellio zufolge Zwietracht und gibt zu blutigen Ketzerverfolgungen Anlaß.

¹¹⁶ Ebd., II, 42, S. 179.

¹¹⁷ "Et omnino generalem hanc regulam teneamus: si quod dictum vel in profanis vel in sacris autoribus ejusmodi est, ut, nisi figurate accipiatur, manifeste rationi aut sensibus repugnet, id esse figurate accipiendum. Itaque interpretandum, ut cum ratione aut sensibus concilietur. Erit huius regulae ad multos nodos solvendo incredibilis utilitas." Ebd., II, 41, S. 175. Zur Vorgeschichte der sogenannten *Accommodatio Scripturae*, die auch eine bildliche Sprechweise des Heiligen Geistes mit Rücksicht auf das beschränkte Fassungsvermögen der Israeliten implizierte, siehe Klaus Scholder: Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie. München 1966, bes. Kap. 6. Scholder setzt allerdings nicht schon zur Zeit Castellios an. Vgl. die als kritisches Koreferat zu lesende Rezension Scholders von Theodor Mahlmann in: Theologische Literaturzeitung 94, Nr. 3 (1969), Sp. 193-197.

Wer aber seine Vernunft und Sinne im Leben wie auch bei der Schriftinterpretation gebraucht, wird sich nicht vom Respekt oder von der Angst vor dem Buchstabensinn in die Enge treiben lassen. Castellio appellierte an den gesunden Menschenverstand. Wenn Streiten heißt, Geltungsansprüche mit Hilfe von *ratio* und *sensus* gegen unbegründete Behauptungen oder Einsichten von Fanatikern zu verteidigen, so verhelfen diese Vermögen der Wahrheit zum Sieg, und diese wird intersubjektiv überprüfbar sein.

Eine Theokratie war demnach für Vernunftwesen eine unerträglich tyrannische Herrschaftsform. Der Magistrat durfte nur auf der Basis der intersubjektiv anerkannten Moral, deren Gesetze allen ins Herz geschrieben seien, und der natürlichen Theologie Vorschriften machen, welche Sittengesetze verbindlich seien, jenseits dieses sicheren Terrains beginne die Domäne des Ungewissen, Zweifelhafte, auf der sich verschiedene Glauben und Bekenntnisarten nebeneinander ausbreiten könnten. Hier sollte sich die Regierung in Toleranz üben und sich nur zugunsten der Gewissensfreiheit in Glaubensfragen als Schiedsrichter aufspielen.¹¹⁸

Castellio war kein Skeptiker. Er empfiehlt – ähnlich wie später Descartes – den methodischen Zweifel als heuristisches Prinzip. Alle Gläubigen bestärkt er in der Zuversicht, selber durch Zweifeln an dem, was ungewiß und mangelhaft begründet sei, zur Gewißheit zu gelangen. Er kann als Vorgänger einer rationalen Bibelinterpretation angesehen werden, die unter dem Einfluß von Descartes und Spinoza in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von niederländischen Gelehrten wie Christoph Wittich, Lodewijk Meyer und Balthasar Bekker vertreten wurde.¹¹⁹ Keineswegs darf Castellios Ansatz mit einer Einladung zu beliebig vielen kontextuell variablen Lesarten der Bibel verstanden werden. Eine

¹¹⁸ Laplanche: *L'écriture, le sacré et l'histoire* (wie Anm. 94), S. 145, nach Castellio: *Conseil à la France desolée* (1562).

¹¹⁹ Lodewijk Meyer: *Philosophia S. Scripturae interpres, Exercitatio Paradoxa*, In qua, veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictè demonstratur, & discrepantes ab hac Sententiae expenduntur, ac refelluntur. Eleutheropoli 1666; Christoph Wittich: *Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica A Renato Des Cartes detecta, Cujus occasione Liber II & III. Principiorum Philosophiae dicti Des Cartes maximam partem illustrantur: cum Indice*. Leiden 1680 (2. Aufl.); Balthasar Bekker: *Die bezauberte Welt* (1693). Mit einer Einleitung hrsg. v. Wiep van Bunge. Stuttgart/Bad Cannstatt 1997 (= *Freidenker der europäischen Aufklärung* I, 7, Bd. 1 u. 2). Eine ähnliche Einschätzung schon bei Buisson: *Sébastien Castellion* (wie Anm. 94), Bd. 2, S. 220 f.

These wie die Paul de Mans, daß die Bibel aufgrund der Metaphorizität der Sprache des Heiligen Geistes unlesbar und unverständlich sei, wurde in der Geschichte der Bibelexegese nicht vertreten.

*

Resümee: Nur wenn nicht richtig gestritten wird, kann sich die Wahrheit – hier: der wahre Sinn der Heiligen Schrift – nicht allgemein durchsetzen. Für Erasmus hatte die Diatribe über den freien Willen die Funktion, dem Gegner alle kontroversen Bibelstellen zum Thema zu präsentieren und mit ihm nach einer harmonisierenden Lesart zu forschen, die das Bild eines gerechten und barmherzigen Gottes rettete. Nach Luther war der Sinn von Bibelstellen wie Röm. 9,14-18 gar kein Gegenstand, über den Streit zulässig war, weil der Gläubige sich an das zu halten habe, was im biblischen Klartext stehe.

Melanchthon hatte nach seinen Erfahrungen mit verschiedenen mächtigen Gegnern Grund, an der Durchsetzbarkeit der *Confessio Augustana* zu zweifeln. Sie faßte die wahre Lehre aus der paulinischen Perspektive der Rechtfertigung zusammen. Melanchthon war überzeugt davon, daß sich jeder Gegner durch rationale Argumente von der Richtigkeit der protestantischen Auffassung überzeugen lassen müsse, vorausgesetzt, ein rationaler, offener und fairer Diskurs wäre überhaupt möglich. Daran zweifelte er um so stärker, je mehr er beobachtete, daß mit der Frage des rechten Bekenntnisses Machtpositionen verbunden waren und die kaiserlichen Theologen um jeden Preis – auch um den trügerischer Praktiken oder mit militärischen Drohungen – recht behalten wollten.

Castellio glaubte, daß eine rationale Auseinandersetzung um den Glauben und sein biblisches Fundament deswegen so oft scheiterte, weil die Menschen nicht klar zu unterscheiden wüßten zwischen dem, was sie bezweifeln dürften, und dem, was sie zu glauben bereit wären. Außerdem bemühten sie sich oft zu Unrecht dort um Klarheit, wo sie gar nicht zu erlangen war oder sich für unser Leben nicht lohnte. Das Gegenteil eines rationalen Streits, der vom Zweifel, insbesondere dem Selbstzweifel, den Ausgang nahm, war die vorschnelle Verdammung des Gegners ohne vorhergehende Prüfung. Tatsächlich gibt es einen Zusammenhang zwischen der Bereitschaft, im Streit auch die Gründe des Gegners zu erwägen, und der Toleranz gegen Andersdenkende in der Kirche und der Gesellschaft.

Anhang: Systematik der hermeneutischen Positionen der Reformationszeit

Der Dissens in den bibelexegetischen Texten von Erasmus, Melanchthon und Castellio erstreckt sich auf folgende Kontroversthesen (A und B bezeichnen gegnerische Positionen):

- 1A. Die Bibelhermeneutik gehorcht anderen Gesetzen als die sonstige Texthermeneutik, da es sich bei der Heiligen Schrift um Gottes Offenbarung handelt (Melanchthon, Luther).
- 1B. Es gibt keine Differenz zwischen der Bibelhermeneutik und der für andere Texte geltenden Auslegungskunst (Erasmus, Castellio).
- 2A. Es gibt nur eine Wahrheit in der Schrift, eine wahre Auslegung (Melanchthon, Luther).
- 2B. Es gibt mehrere "sensus", beispielsweise eine offenbare, äußerliche Lesart, die sich am Literalsinn orientiert, und eine verborgene Lesart, die eine höhere, transzendente Wahrheit enthält (Erasmus, Castellio).
- 2C. Es gibt gar nicht die Wahrheit der Heiligen Schrift, sondern nur Lesarten mit relativ verschiedenen Geltungsgründen (rein theoretische Position).
- 3A. Die Heilige Schrift ist in ihrer Bedeutung klar. Wo sie unklar ist, läßt sich ihr Sinn mit Hilfe eines Grammaticus klären (Luther).
- 3B. Es gibt dunkle Stellen in der Heiligen Schrift; die *obscuritas* kann sich auf die Wörter oder auch auf die mitgeteilten Sachen erstrecken (Erasmus, Castellio).

Gespräche über den *sensus Scripturae* haben nach Position A und B ein verschiedenes Ziel und einen unterschiedlichen Verlauf:

- 4A. Eine Verständigung über kontroverse Geltungsfragen kann nur erreicht werden, indem sich die Partei, die bessere Argumente hat, durchsetzt und die Gegenpartei rational zur Aufgabe ihres Standpunktes nötigt. Sie muß sich der besseren Einsicht beugen (Melanchthon).
- 4B. Beide Parteien besinnen sich auf einen Grundbestand gemeinsam für wahr gehaltener Sätze und bemühen sich darum, diesen durch den Austausch von Argumenten und die Annäherung ihrer Standpunkte zu vergrößern (Erasmus).
- 4C. Die Domäne der bestreitbaren Sätze wird auf die Menge derer beschränkt, über die Gewißheit erlangt werden kann. Jenseits von ihr liegt eine Domäne ungewisser Glaubensansichten und Meinungen, über die zu streiten müßig ist (Castellio).

Eine Einigung schien wegen der Offenheit und Vieldeutigkeit der Schriftstellen von vornherein ausgeschlossen zu sein.

5A. Folglich kann das Gespräch als ergebnislos abgebrochen werden (Melanchthon).

5B. Folglich gilt es, die gegnerischen Ansichten zu tolerieren, anstatt der Gegenpartei den Standpunkt der mächtigeren Partei aufdrängen zu wollen (Castellio).

Diverse Gründe können für das Mißlingen der Verständigung angeführt werden:

6A. Unterschiedliche methodische Prinzipien.

6B. Unterschiedliche Annahmen über das menschliche Erkenntnisvermögen.

6C. Mangelnde Bereitschaft, sich der besseren Einsicht zu beugen.

Einheit der Kirche*

Predigt von Rolf Decot

Den heutigen Gottesdienst in der St. Egidienkirche feiern wir als Abschluß eines Symposions zum Thema: „Philipp Melanchthon. Sein Wirken im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation“. Im Egidienstift wurde 1526 unter Melanchthons Anleitung das alte Gymnasium in Nürnberg errichtet. Damals stand die Reformation noch am Anfang. Es war unklar, wohin sie führen würde. Heute wissen wir, daß zwar die gesamte Kirche im 16. Jahrhundert reformiert worden ist, jedoch um den Preis der Aufspaltung in Konfessionen. Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts versucht, auch in Philipp Melanchthon einen ihrer Väter oder doch Ideengeber zu erkennen. In den letzten Jahren haben Christen immer mehr zueinander gefunden, dennoch ist das Ziel der Einheit noch lange nicht erreicht. Das Marschtempo scheint manchmal sogar langsamer zu werden. Daher bedarf es immer wieder erneuten Nachdenkens und gemeinsamen Betens, wie am heutigen Morgen, damit wir nicht erlahmen und damit die Reformation des 16. Jahrhunderts an ihr Ziel gelangt: die erneuerte, auf Gottes Wort gegründete eine Kirche Jesu Christi.

Die Notwendigkeit der Einheit

Die Verbindung von Gottes Geist und Kirche findet sich in dem allen Kirchen gemeinsamen Glaubensbekenntnis: Ich glaube den Heiligen Geist. Ich glaube die eine, heilige, christliche – andere sagen katholische und meinen dasselbe wie christliche oder allgemeine – und apostolische Kirche.

Die Einheit der Kirche gehört zu ihrem Wesen, die Einheit der Kirche ist ein Element des Glaubens. Nicht nur in unserem heutigen Evangeliumsabschnitt nach Johannes Kapitel 17, sondern im gesamten Neuen Testament, vor allem auch in den Paulusbriefen, wird immer eindringlich zur Einheit im Geiste

* Predigt zum Abschluß des Melanchthon-Jubiläums der Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft am 27. April 1997 in der St. Egidienkirche Nürnberg. Predigttext: Joh 17, 14-23.