

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

99

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

herausgegeben von

Wilfried Härle und Dieter Lührmann

PRÄDESTINATION UND
WILLENSFREIHEIT

LUTHER, ERASMUS, CALVIN UND
IHRE WIRKUNGSGESCHICHTE

Festschrift für
Theodor Mahlmann
zum 75. Geburtstag

herausgegeben von

Wilfried Härle und Barbara Mahlmann-Bauer



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT

Leipzig 2009

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

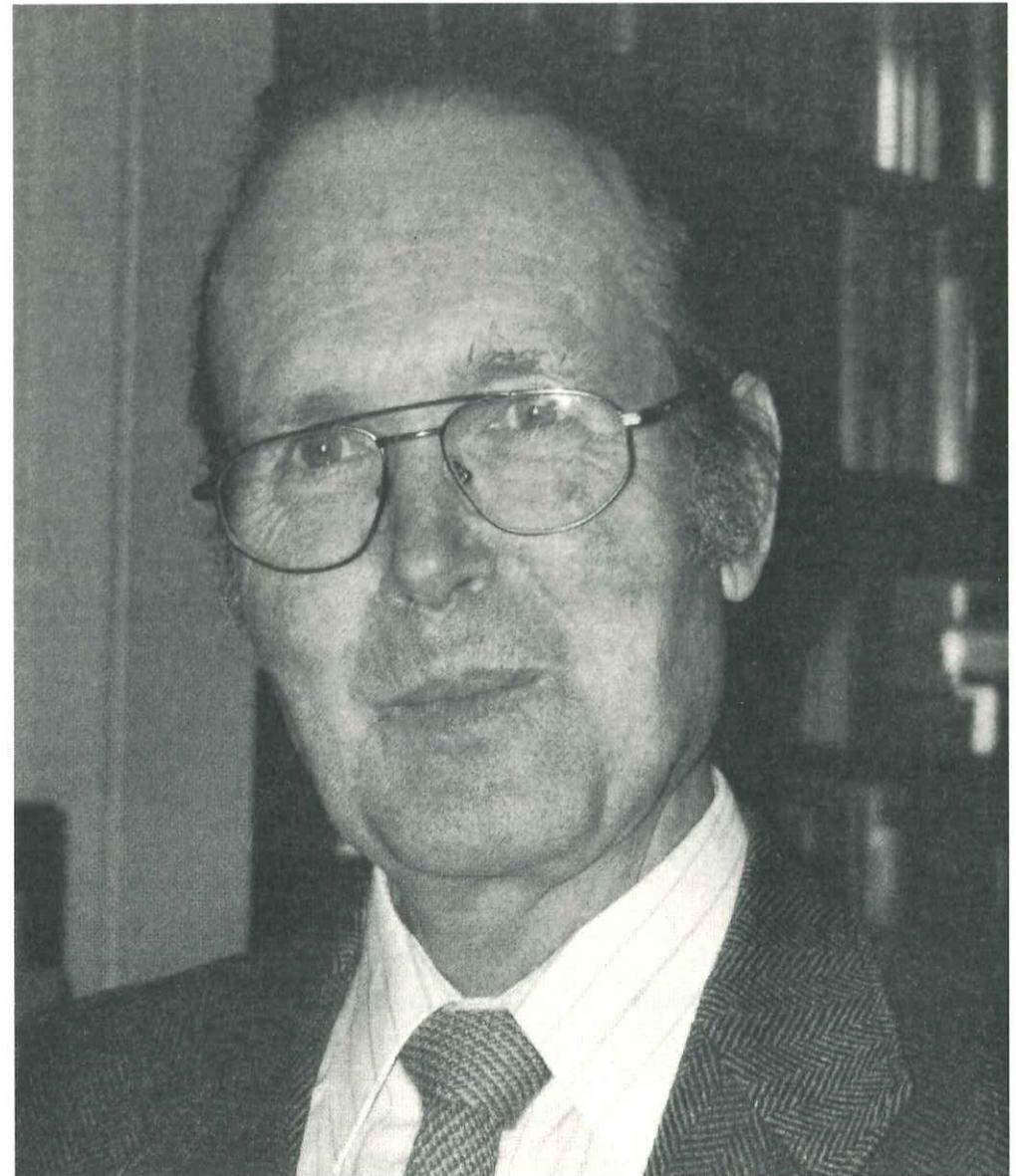
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-374-02708-8

© by Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2009

Printed in Germany

Satz/Layout: Norbert Wernicke, Barbara Mahlmann-Bauer



Theodor Mahlmann

Barbara Mahlmann-Bauer

SEBASTIAN CASTELLIOS *DIALOGI QUATUOR*

– SCHRITTE ZU EINER KRITISCHEN AUSGABE

Mein Thema ist Sebastian Castellios Kritik an Calvins Prädestinationslehre, die ihm in seinen postum 1578 publizierten *Dialogi quatuor* Anlaß zur Exposition seiner eigenen Philosophie, Theologie und Anthropologie gab. Die Analyse des ersten Dialogs „De praedestinatione“ soll deutlich machen, wie Castellios Ansichten von der menschlichen Natur und von Gottes Gerechtigkeit und väterlicher Güte in Castellios Denken eine Einheit bilden. Calvins Prädestinationslehre lehnte Castellio aus theologischen und logischen wie auch aus politischen Gründen ab, weil er glaubte, wer sich selbst für erwählt halte, greife selbstgerecht auch der göttlichen Gerechtigkeit vor, indem er Ketzer richte. Die vier Dialoge offenbaren den Zusammenhang zwischen diesen Ablehnungsgründen und damit Castellios systematischen Anspruch.

Meine Beschäftigung mit Castellio, dem Gegner Calvins, hat durch die Auseinandersetzung mit Theodor Mahlmanns begriffs- und sachgeschichtlichen Artikeln zur Prädestination¹ und seinen verständnisvollen Analysen der Argumentation von Anhängern Calvins immer neue Anregungen bekommen. Der Antagonismus zwischen Castellio und Calvin ist ein häufiges Gesprächsthema bei uns und liefert noch mehr Stoff zum lustvollen Streiten als die Kontroverse zwischen Erasmus und Luther „de libero arbitrio“, weil Castellios Argumentation systematisch wenig erforscht ist, der offenbar nicht mehr zum Abschluß gebrachte *Dialogi quatuor*-Text manche Verständnisfragen aufgibt und Theodor Mahlmann die Denkweise der Anhänger Calvins aus den Quellen kennt und sie plausibel, sogar beliebt zu machen versteht. Ein Beispiel dafür ist seine rationale Rekonstruktion der Prädestinationslehre Georg Sohns. Nachgezeichnet wird hier, wie es Sohn fertigbringt, die Verwerfung durch den höchsten Richter so zu begründen, „daß die Bösen ihre Verurteilung als gerecht anerkennen sollen [oder können]“, also den Verdacht abzuwehren, Gott sei ungerecht und handele aus purer Willkür.² Vor Gott nämlich hat kein Geschöpf besondere Rechtsansprüche zu erheben, da er alle noch vor ihrer Erschaffung nach gleichem Recht behandelt. Gottes Gerechtigkeit ist in dem Verbund seiner Weisheit und Macht begründet. Gott manifestiert sich und seine Herrlichkeit in Ewigkeit in seiner Schöpfung, indem er in der Erschaffung den universalen Fall der Menschen ebenso vorhersieht und gestaltet wie die partikuläre Erwählung und Verwerfung. Zwar

¹Theodor Mahlmann, Artikel „Prädestination“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 1172–1178; ders., Artikel „Prädestination V“, in: TRE Bd. 27 (1997), 118–156.

²Theodor Mahlmann, Die Prädestinationslehre Georg Sohns (1551–1589) juristisch gelesen, in: Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert. Hg. von Christoph Strohm, Joseph S. Freedman und Herman J. Selderhuis, Gütersloh 2006 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 31), 255–292, hier 273.

wird Gottes Handeln, wenn es Sohn in zeitlicher consecutio von Ewigkeit an konsequent herleitet, als Vollzug der Heilsgeschichte verständlich; unfassbar und gemäß Röm 9,20 und 11,34 auszuhalten bleibt jedoch, so Theodor Mahlmann, „das Mißverhältnis einer kleinen Minderheit jener [Erwählten] zu einer gewaltigen Mehrheit dieser [der Verworfenen]“. Auch in diesem Mißverhältnis sieht Sohn eine optimale Manifestation der „Herrlichkeit Gottes“.³ Castellio hätte gegen einen solchen Begriff von Gerechtigkeit, der der Demonstration des Äquilibriums seiner schöpferischen Macht und Weisheit dient, ohne Rücksicht auf das tatsächlich anrechenbare Verschulden derer, die verworfen wurden, alle Register gezogen, hätte er diesen scharfsinnigen Weiterdenker Calvins kennen können. Während Sohn behauptet, alle Menschen seien schuldig, ist Castellio, wie zu zeigen sein wird, überzeugt, alle Gotteskinder seien unschuldig und nach dem Wunsch ihres Schöpfers zum Guten erschaffen. Castellio kennt die in Calvins *Institutio religionis christianae* entwickelte Ansicht über die doppelte Prädestination gründlich, wie wir sehen werden, ebenso wie Calvins separat gegen seine Gegner gerichtete Schrift *De aeterna praedestinatione* (1552). Natürlich setzt sich Castellio mit Luthers hermeneutischem Prinzip der claritas scripturae auseinander, wie die Diskussion von Bibelstellen zeigt, mit denen der Savoyarde seine Auffassung von Gerechtigkeit in Verbindung mit der moralischen Verantwortlichkeit begründet.

Während Luther aber Zweifel an der universellen claritas scripturae auf das Unvermögen bestimmter Interpreten zurückführt, begrenzt Castellio rätselhafte, dunkle Stellen in der Bibel auf wenige Dogmen und erklärt die obscuritates nicht mit epistemischer Unfähigkeit, sondern führt sie auf Gottes Willen zurück, gewisse Dinge für immer und für alle im Dunkeln zu lassen. Luther vergleicht die „claritas scripturae“ mit einem öffentlichen Brunnen auf dem Marktplatz, der für alle bequem zu erreichen sei. Nur deswegen, weil einige ihn von einer Seitenstraße aus nicht sehen oder weil gelegentlich eine Hauswand oder ein Baum Schatten auf ihn wirft, kann man doch nicht sagen, daß der Brunnen nicht am Lichte sei. Sondern dieses Urteil fiele nur auf die Bewohner der Seitenstraße zurück, denen die Klarsicht fehlt.⁴

Zu den „obscuritates“ in der Heiligen Schrift rechnet Castellio Taufe, Abendmahl, Rechtfertigung und Prädestination.⁵ Darüber drücke sich die Heilige Schrift mit Absicht obscure aus, um zu verhindern, daß wir Absurdes glauben sollen, das sich klar ergäbe, hätte sich Gott in der Schrift klarer ausgedrückt. Die Dunkelheit selbst sei nicht Absurdes und führe auch nicht zu Absurditäten – nur wenn man aus dem dunkel, bewusst rätselhaft Ausgedrückten Eindeutiges herauspressen will, kommt Absurdes dabei heraus. Hätte Christus eine eindeutige Anweisung gegeben, daß nicht schon Kinder getauft werden sollten, gäbe es heute keinen Grund zum Streit zwischen Täufern und Lutheranern. Unnötiger Streit entsteht indes nur zwischen denen, die auch aus den dunklen Stellen noch Klares herausoperieren wollen. Diese

³Ebd., 289 und 290f.

⁴Martin Luther, *De servo arbitrio*, übersetzt von Athina Lexutt, in: Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. I. Hg. von Wilfried Härle und Michael Beyer, Leipzig 2006, S. 237.

⁵Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*. Hg. von Elisabeth Feist Hirsch, Leiden 1981, Buch I, Kapitel 22, S. 57–59, hier 58; zur Verstehbarkeit der Schrift und der Unterscheidung zwischen obscuritas verborum und obscuritas rerum s. Heinz Liebing, *Die Schriftauslegung Sebastian Castellios* (1953), in: ders., *Humanismus, Reformation, Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte*, hg. von Wolfgang Bienert und Wolfgang Hage, Marburg 1986, 76–78.

angebliche claritas wäre dann aber nur Ergebnis einer von Gott nicht gewollten hermeneutischen Anmaßung. Castellio nimmt also an, 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, in sich widersprüchlich ist oder gegen die Gesetze der Vernunft verstößt. Die Vernunft sei selbst, „ut ita loquar, Dei filia“, die vor der Erschaffung der Welt schon da war und nach ihrem Untergang noch da sein werde. „Die Vernunft, behaupte ich, ist allerdings das ewige Wort Gottes (aeternus quidem sermo Dei), älter als die Schrift und die Zeremonien. Gott hat seine Jünger gemäß der Vernunft unterrichtet, bevor es Zeremonien und die Heilige Schrift gab, und wird sie auch nach deren Untergang so unterrichten, daß sie wahrhaftig Gottesgelehrte sein können.“⁶ Christus, der Logos, verkörpert die Wort gewordene Vernunft, denn „ratio est quasi quaedam interior [...] oratio atque sermo“, und als Repräsentant oder Inkarnation der Vernunft widerlegte er die Schrift und Zeremonien, denen die Juden mehr Autorität zuschrieben als der Vernunft.⁷ Es ist nach Castellio unsinnig, etwas fanatisch blind glauben (clausis oculis quaedam credere) zu wollen, obwohl es im Widerstreit mit dem Urteil unserer Sinne und unseres Verstandes ist.⁸ Absurdes kann nicht Gegenstand des Glaubens sein. Deshalb entschloß sich Castellio dazu, Calvins Prädestinationslehre als Ergebnis einer falschen Rationalisierung rätselhafter Schriftstellen zu widerlegen, indem er demonstriert, zu welch absurden Konsequenzen die Annahme einer doppelten Prädestination führt. Auch die konträren hermeneutischen Zugänge Castellios und Luthers zum Schriftverständnis sind beim folgenden Versuch, Castellios indirektes Beweisverfahren gegen Calvin durch *reductio ad absurdum* zu verstehen und dem argumentativen Leitfaden seiner Bibelzitate in „De praedestinatione“ auf die Spur zu kommen, immer mit zu berücksichtigen.

1. Biographisches und die Entstehungsgeschichte der „Dialogi quatuor“

Sebastian Castellios reiche schriftstellerische Tätigkeit fällt in seine Basler Zeit.⁹ Anfang 1545 wurde er als Korrektor im Verlag Oporins angestellt. Vom Mai 1553 bis zu seinem Lebensende im Dezember 1563 wirkte er als Professor für Griechisch an der Basler Universität. Er war mit vielen Glaubensflüchtlingen aus Italien, Frankreich und Spanien befreundet, die in Basel vorübergehend oder, wie Castellio selbst, für immer Zuflucht fanden. Mehrere von ihnen vertraten in ihren gedruckten Schriften Ansichten, mit denen sie damals in Genf, Bern oder Zürich eher und nachhaltiger in Schwierigkeiten geraten wären als gerade in Basel. Der Piemontese Celio Secundo Curione (1503–1569), der seit 1546 an der Basler Artistenfakultät Rhetorik lehrte und sich theologisch an Zwingli und Bullinger anlehnte, war mit Castellio befreundet. Beide verfaßten populäre Lehrbücher für den Anfängerunterricht, in denen sie die

⁶ Castellio, *De arte dubitandi*, I, Kapitel 25, 64–67, hier 65.

⁷ Ebd., 66.

⁸ Ebd., 64.

⁹ Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Göttingen 1997; Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515–1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 Bände, Paris 1892, Nachdruck Nieuwkoop 1964; Barbara Mahlmann-Bauer, Artikel „Castellio, Sébastien“, in: *Killy Literaturlexikon*, 2. Auflage hg. von Wilhelm Kühlmann u. a., Bd. 2, Berlin/ New York 2008.

Kenntnis der Bibel und der wichtigsten Glaubensartikel in humanistischem Latein vermitteln wollten.¹⁰ Castellio unterhielt seit 1550 heimliche Kontakte zu David Joris (1501–1556), dem Täuferpropheten und Sektenoberhaupt, der 1544 aus den Niederlanden zugewandert war und unter dem falschen Namen Johannes van Brugg in Binningen bei Basel mit seiner Familie und Gemeinde unbehelligt residieren konnte.¹¹ Castellio genoß aber auch die Unterstützung des einflußreichen Juristen Bonifacius Amerbach (1496–1562), dessen Sohn Basilius er unterrichtete.¹² Auch Simon Sulzer (1508–1585) war ihm wohlgesonnen und ersuchte gemeinsam mit Bonifacius Amerbach den Basler Rat, Castellios französische Bibelübersetzung in Basel drucken zu lassen, obwohl dort seit 1550 fremdsprachige Bücher nicht gedruckt werden durften.¹³

Die liberale Atmosphäre in der Handels- und Buchdruckerstadt wandelte sich erst infolge der publizistischen Kontroverse über die Legitimität der Hinrichtung Michel Servets im Oktober 1553. Basel war dank seiner Universität und seiner Verleger, mehr noch als Genf und Zürich, seit 1542 beliebter Zufluchtsort oder zumindest vorübergehende Station protestantischer Intellektueller, die in ihrer Heimat verfolgt wurden. Die meisten Flüchtlinge kamen aus Frankreich, Italien und den Niederlanden, seit 1554 auch aus England. Der Höhepunkt des Ansturms fällt in das Jahrzehnt von 1567 bis 1577.¹⁴ Ab 1578 wurde auch die Basler Kirche zu einer Stellungnahme zur Konkordienformel gezwungen und mußte sich, auf der Schwelle zum konfessionellen Zeitalter, zwischen den Reformierten in Genf und den deutschen Lutheranern entscheiden. Castellio sah die Antagonismen des konfessionellen Zeitalters voraus und verabscheute sie um des Erhalts des Friedens willen.

Hauptsächlicher Grund dafür, daß Basel zum beliebten Zufluchtsort von Glaubensflüchtlingen und Gelehrten aus verschiedenen Ländern wurde, ist der Versuch der Obrigkeit zur Zeit des Antistitiums Simon Sulzers von 1553 bis 1585, gute Beziehungen zur lutherischen Kirche in Württemberg zu pflegen, in der Kirchenpolitik eine autonome Linie zu verfolgen und die Unabhängigkeit gegenüber Genf, Zürich

¹⁰ *Caelii Secundi Curionis Christianae Religionis institutio brevis & dilucida... Accessit Epistola quaedam de pueris sancte Christianeque educandis*, Basel 1549; Sebastian Castellio, *Dialogi sacri*. Basel 1545 und öfter; vgl. Buisson, *Castellion* (Anm. 9), Bd. 2, S. 341–352. Es gibt eine moderne Ausgabe des ersten Buchs: Sébastien Castellion, *Dialogues sacrés – Dialogi sacri (premier livre)*. Mit einer Einleitung von David Amherdt hg. von dems. und Yves Giraud, Genf 2004. Zur Wirkungsgeschichte s. Barbara Mahlmann-Bauer, *Catholic and Protestant Textbooks in Elementary Latin Conversation: Manuals of Religious Combat or Suggestions for Avoiding Conflict?* In: *Scholarly Knowledge. Textbooks in Early Modern Europe*. Hg. von Emidio Campi, Simone de Angelis, Anja-Silvia Goeing und Anthony T. Grafton, Genf 2008, 341–390.

¹¹ Roland H. Bainton, *David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, Archiv für Reformationsgeschichte Ergänzungsband 6. Leipzig 1937, 64–66; Guggisberg, *Castellio* (Anm. 9), 52f.

¹² Ebd., 53f.

¹³ Carlos Gilly, *Die Zensur von Castellios Dialogi quatuor durch die Basler Theologen*, in: *Freiheitsstufen der Literaturverbreitung. Zensurfragen, verbotene und verfolgte Bücher*. Hg. von Jozsef Jankovics und S. Katalin Nemeth, Wiesbaden 1998 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 18), 147–176, hier 152 und 170.

¹⁴ Hans R. Guggisberg, *Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt Europas im 16. Jahrhundert*, in: *Ecclesia semper reformanda. Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529–1979*, Basel 1980, 50–75, hier 54.

und Bern zu bewahren.¹⁵ Auch die Präsenz des Erasmus in Basel vor der Reformation und in seinem letzten Lebensjahr wirkte vorteilhaft nach. Die sechsjährigen Kämpfe, die 1529 durch die Einführung der Reformation auf Betreiben von Johannes Oecolampad (1482–1531) zum Abschluß kamen und die Emigration mehrerer erasmianischer Intellektueller nach Freiburg zur Folge hatten, hatten dafür gesorgt, daß das Gedankengut des Erasmus in der Diskussion lebendig blieb.¹⁶ 1540 erschienen bei Hieronymus Froben und Nicolaus Episcopus die *Opera omnia Erasmi* in einer für die Zukunft wegweisenden Ausgabe.¹⁷ Nicht zu vergessen ist, daß Luthers Schriften seit 1519 in Basler Drucken erhältlich waren, daß seit der causa Reuchlini auch jüdische Schriften in hebräischen Lettern in Basler Verlagen erschienen und daß die erste lateinische Koranübersetzung von Theodor Bibliander (1504–1564) bei Johannes Oporin 1542/43 Aufsehen erregte.¹⁸ Das Basler Glaubensbekenntnis von 1534 legte mehr Wert auf äußeres Wohlverhalten und Konformität als auf die Prüfung des Gewissens und individuelle Befragung. Seit 1531 war kein Täufer mehr hingerichtet worden. Basel förderte somit eher die Integration auch derjenigen ausländischen Refugianten, die ihre heterodoxen Anschauungen verbargen. Sich still zu verhalten, Aufruhr zu meiden und regelmäßig zur Kirche zu gehen, dies war die Haltung, die ein niederländischer Jorist, der im berühmten Basler Prozeß im Jahr 1559 gegen die Anhänger des David Joris verhört wurde, diesen schon in den vierziger Jahren empfohlen hatte.¹⁹ Nikodemismus, eine Haltung, die Calvin seit 1537 streng verurteilte,²⁰ konnte in Basel bis 1559 erfolgreich praktiziert werden. Die

¹⁵ Diese reformierten Städte empörten sich, als sie erfuhren, daß Sulzer 1563 in Strassburg dem Abendmahlsverständnis gemäß der *Confessio Augustana* zugestimmt und so im Streit zwischen Hieronymus Zanchi und Johannes Marbach vermittelt habe, konnten sich aber mit ihrem Protest bei der Basler Obrigkeit nicht durchsetzen, die Sulzers Partei nahm und das *Zweite Helvetische Bekenntnis* 1566 nicht unterschrieb. Die *Confessio Augustana* wurde in Basel 1567 publiziert. 1571 wurden die Pfarrer in der Stadt und der Landschaft auf die Wittenberger Konkordie verpflichtet. Sulzers Versuch, die Basler Kirche auf die Konkordienformel festzulegen, gelang ihm jedoch nicht. Guggisberg, *Das reformierte Basel* (Anm. 14), 63; Hans Berner, *Basel und das Zweite Helvetische Bekenntnis*, in: *Zwingliana* 15 (1979), H. 1, 8–39; Amy Nelson Burnett, *Simon Sulzer and the Consequences of the 1563 Strasbourg Consensus in Switzerland*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992), 154–179.

¹⁶ Zum Basler Humanismus s. Barbara Mahlmann-Bauer, *Glarean und die Reformation – Eine Neubewertung*, in: *Heinrich Glarean oder Die Rettung der Musik aus dem Geist der Antike?* (Trossinger Jahrbuch für Renaissancemusik Bd. 5). Hg. von Nicole Schwindt, Kassel 2006, 25–64; dies., *Protestantische Glaubensflüchtlinge in der Schweiz (1540–1580)*, in: *Heterodoxie in der frühen Neuzeit*. Hg. von Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann (Frühe Neuzeit 117), Tübingen 2006, S. 119–160; für viele Personen und Beziehungen unüberholt ist Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556*. Basel, Stuttgart 1974 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 133).

¹⁷ Guggisberg, *Das reformierte Basel* (Anm. 14), 58.

¹⁸ Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*. Beirut/Stuttgart 1995, 159–275; Anja-Silvia Goeing, *Establishing modes of learning. Old and new Hebrew grammars in the 16th century*, in: *Scholarly Knowledge* (Anm. 10), 157–182; Guggisberg, *Das reformierte Basel* (Anm. 14), 58.

¹⁹ Aus den Basler Prozeßakten zitiert von Guggisberg, ebd. 51.

²⁰ Jean Calvin, *Ein bericht vß göttlicher gschrift/ wie sich ein Christ/ derr in der Böpstischen Kirchen ein ampt oder pfründ hatte/ halten sölle/ ob ers verwalten oder vffgeben sölle*. (Genf) 1537; *Petit tracte, monstrant que c'est que doit faire vn homme fidele congnoissant la verité de l'evangile: quand il est entre les papistes*. (Genf) 1543; *De vitandis superstitionibus, quae cum sincera fidei confessione pugnant*. Libellus Ioannis Caluini. Eiusdem excusatio ad Pseudonicodemos (Genf 1549); vgl. zu Calvins Verurteilung des Nikodemismus und dem von ihm geprägten Begriff „Nikodemites“ Eugénie Droz, *Chemins de l'hérésie, Textes et documents*, 4 Bde., Genf 1970–1976, hier Bd. I.

Grenzen der Duldsamkeit waren jedoch erreicht, als ein abtrünniger Verwandter des Joris diesen 1558 postum bei der Basler Obrigkeit anzeigte. Sie versuchte, in einem abschreckenden Exhumierungs- und Verbrennungsschauspiel sich nach außen zu exkulpien, die Basler Gläubigen zur Disziplin zurückzuführen und die niederländischen Immigranten in einer öffentlichen Zeremonie zum Abschwören zu bewegen.²¹ Curione und Castellio, der mit Felix Platter²² bei der gespenstischen Exhumierung zusah, mußten dem Rektor der Basler Universität und dem Rat schriftlich bestätigen, daß sie die Lehren der Joristen für ketzerisch hielten.²³ Oporin (1507–1568) war der Hauptverleger der Werke seines ehemaligen Korrektors und in den Jahren, als Castellio für ihn arbeitete, besonders risikofreudig der Publikation von Neuem, Unerhörtem zugetan.²⁴ Bei Oporin erschien 1551 Castellios lateinische Bibelübersetzung *Biblia sacra*, der er seine Griechischprofessur verdankte und die bis Ende des 18. Jahrhunderts vielfach neu aufgelegt wurde. Noch wichtiger als Oporin bei der Verbreitung neuer, heterodoxer Theorien war Pietro Perna (1522–1582), der 1544 in Basel die Druckerei Thomas Platters (1499–1582), des Vaters des erwähnten Felix, übernommen hatte. Er setzte sich besonders für die Werke der italienischen Protestanten ein, u. a. für Curione, Matteo Gribaldi und Jacopo Aconcio, trat aber auch mit ersten Paracelsica hervor und arbeitete 1577 und 1578 mit Fausto Sozzini (1539–1603), dem Neffen Lelio Sozzinis (1525–1565), zusammen, bevor dieser in Polen Oberhaupt der „Ecclesia minor“ wurde.²⁵

²¹ Guggisberg, *Das reformierte Basel* (Anm. 14), 53; Friedrich Trechsel, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*. Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt, mit einem Vorwort von Carl Ullmann, 2 Bde., Heidelberg 1839 und 1844, S. 35–55; Buisson, *Castellion* (Anm. 9), Bd. 2, 133–157; Paul Burckhardt, *David Joris und seine Gemeinde in Basel*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 48 (1949), 5–106, zu Castellios Beziehung zu Joris 43f.; Bainton, *Joris* (Anm. 11), 62–64.

²² Felix Platter, *Tagebuch (Lebensbeschreibung) 1536–1567*. Im Auftrag der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel hg. von Valentin Lötscher, Basel 1976, 350.

²³ Castellio gab zu Protokoll: „Anno 1559 die 27 Aprilis ... Ego illos articulos esse credo haereticos, impios, nefandos, eosque detestor, abominor, odi, et quantum in me est prorsus damno, meamque doctrinam plane Anti-Joristianam esse iudico. Sebastianus Castalio mea manu scripsi“ – „Ich glaube, daß diese Artikel häretisch, gottlos, ruchlos sind; verwünsche, verabscheue, hasse und verdamme sie aus vollem Herzen und beurteile meine Lehre als völlig derjenigen des Joris entgegen. Dies habe ich eigenhändig geschrieben.“ (Basel, UB: Jorislade V) Das Zeugnis Curiones ist noch ausführlicher (ebd.). – An dieser Stelle danke ich dem Personal der Handschriftenabteilung der UB Basel herzlich für die Erlaubnis, die Handschriften der Jorislade zu studieren.

²⁴ Johannes Oporinus verlegte außer Andreas Vesalius' epochalem Lehrbuch *De humani corporis fabrica* (1543) auch das Missionshandbuch von Guillaume Postel *De orbis terrae concordia* (1544) und Biblianders erste lateinische Ausgabe des Koran (1542). Von den römischen Indices der „Libri prohibiti“ war Oporinus Unternehmen aufgrund zahlreicher „häretischer“ Bücher seit 1549 besonders betroffen. Hans R. Guggisberg, *Castellio auf dem Index (1551–1596)*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992), 112–129; Guggisberg, *Das reformierte Basel* (Anm. 14), 58f.; Martin Steinmann, *Johannes Oporinus, ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 105, Basel/Stuttgart 1967, 20ff.; ders., *Artikel „Oporinus, Johannes“* in: *Historisches Lexikon der Schweiz* (www.hls-dhs-dss.ch/textes).

²⁵ Antonio Rotondo, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in: ders., *Studi e Ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, Bd. 1, Turin 1974, 273–394; Leandro Perini, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in: *Nuova Rivista storica* 50 (1966), 145–157 und Appendix mit Briefen und Dokumenten Pernas 157–200; Hans R. Guggisberg, *Pietro Perna, Fausto Sozzini und die Dialogi quattuor Sebastian Castellios*, in: *Studia bibliographica in honorem Herman de la Fontaine Verwey*, Amsterdam 1966, 171–201.

Wie manche seiner älteren Kollegen, setzt sich Castellio in allen seinen Schriften mit Ideen und Textsorten des Erasmus von Rotterdam auseinander. Die Form der Diatribe, der Dialog, Reflexionen über Textermeneutik und Exegeseprinzipien, nicht zuletzt die Bemühung um einen klaren Stil und eine durchsichtige Argumentation zeigen, wie stark die Autorität des Erasmus auf Castellio wirkte.²⁶ Im Streit zwischen Erasmus und Luther über den freien Willen nimmt Castellio, wie wir sehen werden, Argumente des Rotterdammers auf, um mit ihnen Calvins Prädestinationslehre zu bekämpfen. Eine Verehrung des Erasmus war in Basel, ebenso wie in Italien, keineswegs unvereinbar mit einer kämpferischen anti-römischen, protestantischen Position. Die Generation Castellios und Calvins teilte nicht mehr die Sorgen und Ängste des Erasmus, die Heinrich Loriti, genannt Glarean (1488–1563), sein Schüler, und Augenzeuge der Basler Reformation, noch ernst nahm. Vielmehr beobachtete sie die auf Konfrontation zielende Politik des Kaisers und des französischen Königs und hatte keinen Grund mehr, die Rücksichten des 50 Jahre älteren Humanisten auf die römische Kirche und ihre Vertreter zu teilen.

Castellio hatte sich Ende der dreißiger Jahre Calvin angeschlossen, war diesem nach Straßburg gefolgt und dort eine Zeit lang sein Hausgenosse, war aber nicht bereit, sich der Autorität des sieben Jahre älteren Calvin in philologischen Fragen der biblischen Textinterpretation und der politisch bedeutsamen Frage der Ketzerverfolgung zu beugen. 1544 entzweiten sich Castellio und Calvin über die Frage der Kanonizität und Interpretation des Hohenlieds; auch hinsichtlich der Bedeutung von Christi Abstieg zur Hölle im nicänischen Glaubensbekenntnis vertraten sie abweichende Auffassungen. Der Antagonismus ging über eine bloße Gelehrtenfehde hinaus, als im März 1554, ein halbes Jahr nach der Hinrichtung Michel Servets bei Genf, die Schrift *De haereticis an sint persequendi* unter einem Pseudonym erschien. Calvin und Theodor Beza vermuteten gleich, daß Castellio diese Anthologie von Texten über die Unrechtmäßigkeit der Ketzertötung zusammengestellt habe. Seitdem hatte Castellio unter diffamierenden Angriffen aus Genf zu leiden. Die unerfreulichen Kontroversen verdüsterten ihm die letzten Lebensjahre, Calvins und Bezas Vorwürfe waren verletzend und zielten darauf, seinen Ruf zu schädigen.²⁷ Der Kampf gegen die Zensur wurde für Castellio seit 1554 immer schwieriger, weswegen seine philosophischen Hauptwerke, die *Dialogi quatuor* und *De arte dubitandi* ungedruckt blieben, in denen er seine in der Polemik gegen Calvin und Beza entwickelten Ansichten systematisch begründete und eine rationalistische Theologie mit der Theorie eines mehrere christliche Kirchen zulassenden Gemeinwesens zusammendachte.²⁸

2. Castellio und Ochino: Gemeinsamkeiten und Trennendes

Wegen seiner Freundschaftsdienste gegenüber einem anderen Glaubensflüchtling aus Siena, Bernardino Ochino (1487–1565), wurde Castellio 1563 von Adam von Bodenstein (1528–1577), dem übereifrigen Wahl-Basler, der selbst wegen seiner Sympathie für Paracelsus und seine Lehre Grund zur Angst hatte, dem Rat angezeigt.

²⁶ Nachweise in 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, in: Willibald-Pirckheimer-Jahrbuch 1998 für Renaissance- und Humanismusforschung, Wiesbaden 1998, S. 73–122.

²⁷ Guggisberg, Castellio (Anm. 9), Kapitel V, VI und IX.

²⁸ Gilly, Zensur (Anm. 13).

Grund dafür waren Ochinos *Dialogi triginta*, die in Castellios Übersetzung aus dem Italienischen 1563 bei Perna ohne Druckerlaubnis herauskamen. Sie gaben im Dezember 1563 der Zürcher Geistlichkeit den Anlaß, Ochino seines Amtes als Seelsorger der italienischen Locarnesergemeinde, das er dank Bullingers Initiative 1555 erhalten hatte, zu entsetzen. Anstoß erregte der Dialog Nr. 21, in dem mit Hinweis auf das Alte Testament moralische Bedenken gegen die Polygamie verworfen wurden.²⁹ Der Savoyarde übersetzte ebenfalls zwei andere Werke Ochinos aus dem Italienischen ins Lateinische: 1545 seinen Römerbriefkommentar und 1561 seine Polemik gegen den Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, *Labyrinthis*.³⁰ Man wüsste gerne mehr über die persönliche Beziehung des berühmten ehemaligen Kapuzinerpriors und Starpredigers Ochino zum bescheidenen Gräzisten und Bibelübersetzer Castellio. Sicher reizte es ihn, Ochinos dreißig Dialoge zu kontroversen theologischen Problemen zu übersetzen, weil im 28. Dialog die Frage der Ketzertötung polemisch verhandelt wird.³¹ Im fingierten Streitgespräch mit Kardinal Giovanni Morone (1509–1580) erleidet Papst Paul IV. mit seinem Versuch, die Legitimität der Ketzerverfolgung und -tötung zu verteidigen, eine Niederlage.³² Castellio und Ochino trafen sich in ihrer Vorliebe für die *docta ignorantia* in Glaubensfragen als Fluchtpunkt der Skepsis und Verachtung gelehrter Streitigkeiten, die wegen

²⁹ Karl Benrath, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Nieuwkoop 1968 (Nachdruck der 3. Auflage Braunschweig 1892), 300–312 und 318; Buisson, Castellio (Anm. 9), Bd. 2, 257–263; Guggisberg, Castellio (Anm. 9), 220. Bernardinus Ochinus, *Dialogi XXX*. in duos libros diuisi, quorum primus est de messia, continentque dialogos XVIII. Secundus est, cum de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate [...], Basel 1553 (Exemplar SuSTB Augsburg; Basel: UB: N.E. XI. 55 (Besitz: Basilius Amerbachij 1563). Castellio entschuldigte seine Mithilfe an der Publikation der dreißig Dialoge vor dem Basler Rat mit dem Hinweis, er habe ja nur übersetzt, nicht aber über den Inhalt geurteilt. „transtuli enim (sicut & alia ejus opera transtuleram) non ut iudex, sed ut translator, & ex ejusmodi opera, ad alendam familiam quaestum facere solitus: & typographus librum se dixit obtulisse, eumque secundum Basiliensia instituta, fuisse censura approbatum.“ (StA Basel, Kirchenakten A 3, fol. 217; Guggisberg, Castellio, 221–224)

³⁰ Bernardini Ochini Senensis Expositio Epistolae D. Pauli ad Romanos de Italico in latinum translata. Augsburg [1543], dazu Buisson, Castellio (Anm. 9), Bd. 1, 226. Bernardini Ochini Senensis liber de corporis Christi praesentia in Coenae Sacramento. [...] Omnia nunc primum ex Italica in Latinam sermonem translata. Basel (s.a.). Angehängt: *Labyrinthis*, hoc est, de libero aut servo arbitrio, de diuina Praenotione, destinatione, & Libertate Disputatio. Et quonam pacto sit ex ijs *Labyrinthis* exeundum. Nunc primum ex Italico in latinum translata. Basel o.J. (Augsburg, Th H 1423); eine moderne Auswahlausgabe erschien mit einer ausführlichen Einleitung von Marco Bracali: Bernardino Ochino, *Laberinti del libero arbitrio*, Firenze 2004 (Immagini della ragione 9).

³¹ Ochino, *Dialogi XXX*, Bd. 2, Dialog Nr. 28: „Quo pacto tractandi, & quando occidendi sint haeretici“, 378–421. Der Dialog ist König Sigismund II. von Polen gewidmet. Eine Analyse der *Dialogi XXX* gibt Delio Cantimori, *Italienische Häretiker der Spätrenaissance*, aus dem Italienischen von Werner Kaegi, Basel 1949, 240ff. Marco Bracali sieht das Verbindende zwischen Ochino und Castellio in ihrer Oppositionsstellung gegenüber der Kirche als repressive Institution, beide sind „spiriti liberi“ und „amici eretici“, die sich ihre eigenen Gedanken über dogmatisch umstrittene Fragen machen, z.B. in der Beurteilung der Präsenz Christi im Abendmahl. Marco Bracali, *Aspetti „radicali“ del dibattito eucaristico nel '500 Castellione e Ochino*, in: *Rivista di Storia della filosofia* LV, nuova serie 4/2000, 565–586, hier 566 und 584.

³² Ochinos sympathische Zeichnung Morones läßt darauf schließen, daß er seine Partei nahm, als der Kardinal der Häresie angeklagt wurde. Vgl. Massimo Firpo, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia 2005, zweite, erweiterte Auflage.

Haarspaltereien zu Uneinigkeit führten. Aber in der Kontroverse über Willensfreiheit und Prädestination vertraten sie konträre Standpunkte.

Deswegen lohnt es sich hier, Ochinos *Labyrinthi* wenigstens in zwei Auszügen vorzustellen. Es ist gut denkbar, daß Ochinos Sympathie mit der calvinischen Prädestinationslehre in den *Labyrinthi* in Verbindung mit einer modern anmutenden Neigung zum psychischen Determinismus³³ Castellio dazu veranlasst haben könnte, Partei für eine Auffassung vom Richteramt des Schöpfers zu ergreifen, die mit Calvins Definition des *decretum absolutum* unvereinbar ist.

Aufreizend ist schon der Titel und seine Erläuterung im Untertitel: *Labyrinthi, hoc est, de libero aut servo arbitrio, de diuina Praenotione, destinatione, & Libertate Disputatio. Et quonam pacto sit ex ijs Labyrinthis exeundum*. Ochino knüpft an Calvins Sprechweise im 21. Kapitel des dritten Buchs der *Institutio* an, wo er im Prooemium erst einmal diejenigen tadelt und zur Raison ruft, die sich auf keine Weise davon abhalten wollen, Gott jedes Geheimnis abzuluchsen, um es durchzuforschen und durchzuwühlen. In einer *Disputatio de praedestinatione* könne sich der Vorwitz (*curiositas*) auch in verbotenen Abwegen verlaufen („et in vetitas ambages evagetur“).³⁴ Daher sei nötig, daran zu erinnern, daß man, wenn man der Prädestination nachforscht, „in die heiligen Geheimnisse der göttlichen Weisheit“ eindringe, „wer nun hier ohne Scheu und vermessen einbricht, der erlangt nichts, womit er seinen Vorwitz befriedigen könnte, und er tritt in einen Irrgarten (*labyrinthum*), aus dem er keinen Ausgang finden wird“.³⁵ Ochino schickt seine Leser gleich auf mehrere (insgesamt acht) Abwege, die sich als Sackgassen erweisen werden.³⁶ Er nimmt sich in Form von Dialogen, die alle zu labyrinthischen Konsequenzen führen, die Erörterung der Frage vor, „*utrum quicquid homo facit, id necessario, nec ne, faciat*“.³⁷ Sowohl diejenigen, die an die Willensfreiheit glauben und sie behaupten, wie auch die, die an den unfreien Willen glauben, verfangen sich in einem Labyrinth. Es gebe aber auch Vorsichtige, die sich weigerten, jemals ein solches Labyrinth zu betreten. Das sind vielleicht diejenigen, die Calvins Ermahnung beherzigen. Aber auch sie können damit nicht enttrinnen, sondern müssen sich nach Ochino in Widersprüche verfangen.

³³ Der Begriff ist freilich anachronistisch, bezeichnet aber in der Sache Ochinos Haltung. R. Kuhlen, Ch. Seidel, N. Tsouyopoulos, Artikel „Determinismus/Indeterminismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 149–155. Belege für die ‚Sache‘ aus dem 16. Jahrhundert fehlen in diesem Artikel; Mahlmann, Art. „Prädestination V“ (Anm. 1), 144, Z. 2–7.

³⁴ Jean Calvin, *Institutio christianae religionis* 1559. Hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel, in: *Ders., Opera selecta*, vol. IV. München 1959, S. 370, Z. 15 (in der Ausgabe der *Institutio* von 1539 ist das 14. Kapitel des dritten Buchs dem Problem der Prädestination und Erwählung gewidmet. Diese Erstausgabe wird im folgenden zitiert: *Opera Calvini*, Bd. I, hg. von Wilhelm Baum, Eduard Cunitz und Euard Reuss, Braunschweig 1863 [Corpus Reformatorum 29]); vgl. die Übersetzung: Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955, 616. – Schon Erasmus bezeichnet im ersten Satz seiner *Diatriben* die Frage *de libero arbitrio* als „*labyrinthus*“. Desiderius Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe*, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1969, 2.

³⁵ Ebd.; Calvin, *Institutio* (Anm. 34), III, 21, 370, Z. 21–24.

³⁶ Eine Übersicht über die zwei mal vier Labyrinthes Ochinos gibt Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 1. Hälfte: Das 16. Jahrhundert, Zürich 1854, 296–308, bes. 297f.

³⁷ Ochino, *Labyrinthi*, Widmung an Elisabeth, Königin von England; Ochino, *Laberinti*, ed. Bracali (Anm. 30), S. 5. Zu Ochino in London und Elisabeths Rezeption der „Italian reform“ s. M. Anne Overell, *Italian reform and English Reformations*, c. 1535–c. 1585, Aldershot 2008.

Ochino empfiehlt zum Schluß die *docta simplicitas*, sich in Gottes unbegreifliche Wege zu schicken; dies sei ein sicherer Weg zum Ausgang aus den Irrgärten. Diesen Rat gibt Calvin den Vorwitzigen indes schon am Anfang seiner Erörterung und wiederholt ihn bis zum Überdruß, nämlich immer dann, wenn sich Widerspruch zu regen droht gegen das, was in der Heiligen Schrift über Gottes Erwählung und Verwerfung steht. „Auch sollen wir uns nicht schämen, in einer solchen Sache etwas nicht zu wissen, in der es eine wohlgelehrte Unwissenheit gibt.“³⁸

Ochino beginnt mit einer Distanzierung gegenüber Erasmus' *Diatriben*. Er habe nicht die Absicht, die Willensfreiheit, koste es, was es wolle, zu verteidigen und eine menschengemäße Vorstellung vom gütigen, gerechten Schöpfergott zu retten. Auszuschließen sei ein solches Verständnis von Freiheit, wonach einer frei sei, etwas gleichzeitig zu wollen und nicht zu wollen oder etwas gegen seinen Willen zu wollen, denn das sei unmöglich. Auch der Ansicht könne er nicht beipflichten, der Mensch sei so frei, daß er alles tun könne, was er wolle, denn die Wirklichkeit belehre uns, daß dies nicht möglich sei, weil wir oft das tun, was wir nicht wollen, und umgekehrt das nicht tun, was wir doch wollen, nämlich aus Zwang.

Ochinos scharfsinnige Erörterung beginnt mit einer Untersuchung der Aussage, wonach der Mensch aus eigenem freiem Antrieb sich zu einer Handlung entschliefse, anstatt zu deren Gegenteil.³⁹ Wer dies behauptet, gerät in das erste Labyrinth, da ihn Ochino dazu drängt einzugestehen, wie sehr Handeln durch unwiderstehliche Affektregungen motiviert wird. Der Entschluß, etwas lieber zu tun als es zu unterlassen, sei alles andere als frei. Denn jeder Mensch, gleich, ob als Erwachsener oder als Kind, werde durch Objekte seiner Lust dazu angeregt. Für alle Handlungen gibt es gute Gründe, für schlechte, irrationale ebenso wie für tugendhafte. Der Erwachsene, der freiwillig das Gute tun könne, sei nicht freier als ein Schaf, das Kräuter aufgrund seiner freien Wahl, nach Gutdünken und Belieben, frisst, aber für jede einzelne Wahl doch gute Gründe hat, denenzufolge sie gut getroffen, also notwendig erscheint. Sie müssen nicht unbedingt vernünftig sein, noch zwingender sind meistens Entscheidungen, die aus Trieben und Affekten erfolgen. Auch unser Vorstellungsvermögen hat Anteil an der Profilierung unseres Begehrens und Strebens. Auch wenn ich gegen meine Triebe Widerstand leiste, so muß ich zugeben, daß ich mich eben durch andere Antriebe notwendigerweise bestimmen lasse, z. B. durch Ehrgeiz, Trotz etc. Gleich, wofür sich jemand ethisch entscheidet, für die Tugend oder für das Laster, jeweils wird der stärkere Trieb den Ausschlag geben. Dieser kann freilich beim ethisch verantwortungsbewussten Individuum vom Pflichtgefühl überwunden werden. Aber auch dieses wirkt auf seinen Willen ein und determiniert ihn dazu, Gutes zu tun. Das erste Labyrinth führt zum Determinismus, der jedoch nicht der Weisheit letzter Schluß ist, sondern eine von insgesamt acht Sackgassen, in die wir uns beim Versuch, dieses verwirrende Thema zu klären, verrennen. Alle Einwände gegen diesen von vielfältigen Regungen und Motiven hin- und hergezogenen Willen, die auf seiner Autonomie bestehen, werden in Ochinos Dialogen der ersten Abteilung widerlegt bzw. unterlaufen durch Beispiele, daß Strafen den

³⁸ Calvin, *Unterricht* (Anm. 34), 617; Calvin, *Institutio*, 1559 (Anm. 34), 371, Z. 19f.: „*Neque vero nos pudet aliquid in ea re nescire ubi est aliqua docta ignorantia*“. Zugrunde liegt Augustinus, *Epistula* 130, 15, 28: „*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram*.“

³⁹ Ochino, *Labyrinthi*, cap. 1, erster Dialog, der über das Labyrinth handelt, in dem sich alle befinden, die glauben, daß sie frei seien; Ochino, *Laberinti*, ed. Bracali (Anm. 30), 5–14.

lasterhaften Menschen dazu bewegen können, Böses zu unterlassen und umgekehrt Belohnungen seine Bereitschaft stärken, Gutes zu tun. Geht man, gestützt auf die Erfahrung, von einem lenkbaren Willen aus, auf den innere Triebe wie auch äußere begehrenswerte Objekte einwirken können, wird man andererseits aber auch die Entschuldigung des Verbrechers, er habe aus einer fatalen Notwendigkeit, aus physischem oder psychischem Zwang gehandelt, nicht anerkennen. Der Wille eines Verbrechers kann durch die abschreckende Bestrafung eines anderen Verbrechers dazu konditioniert werden, verbrecherische Handlungen künftig zu unterlassen.⁴⁰

Der Ausweg aus diesem Labyrinth eines universalen Determinismus besteht nach Ochino nicht in der Rettung des freien Willens. Vielmehr schlägt Ochino vor, zwischen zwei Perspektiven zu unterscheiden, der des Schöpfers, der die Geschöpfe prädestiniert hat und weiß, wie sie im Einzelfall handeln werden, und der des Handelnden. *Sub specie Dei* ist unser Gefühl, uns frei entscheiden zu können, bloßer Wahn. Es ist, wie wenn wir auf einer riesengroßen Wiese spazieren gehen und glauben, daß wir nach Gutdünken bald hierhin, bald dorthin gehen können, ohne von irgend etwas besonders angezogen oder abgestoßen zu sein. In Wirklichkeit wähnen wir uns nur deswegen frei, weil uns die Grenzen dieser Wiesenlandschaft unbekannt und die inneren Motive und Triebe unbewußt sind.⁴¹

In späteren Dialogen und im Schlußgespräch wird der Determinismus aufgefangen (oder hinterfangen) durch eine theologische Reflexion, was der Glaube, dieses Geschenk Gottes, den ich nicht willentlich erstreben kann, bewirke. Von sich aus kann der Mensch nichts tun als sündigen, bevor er das Geschenk des Glaubens hat (Eph 2,8).

„Wie nämlich ebenso schon dem erwachsenen Menschen nicht freigestellt ist, Wunder zu wirken, weil sie seine Kräfte übersteigen würden: ebenso wenig [ist ihm freigestellt], Gott vor allem zu lieben und zu seinem Ruhm fromme Werke zu tun, da er dies ohne Glauben nicht zu leisten vermag, und der Glaube ein so kostbares und herausragendes Geschenk ist, daß er keineswegs von unseren Taten abhängt. Daher müssen wir zugeben, daß der Mensch, ganz besonders freilich der Erwachsene, Knecht der Sünde ist (Eph 2,5f.; Joh 8,34); da ja die Natur keinen Anteil am Glauben hat und der Mensch den Glauben nicht von sich aus erreichen kann, vermag er nichts, außer zu sündigen.“⁴²

Nur bei äußerlichen Dingen ist der Mensch frei, aber nicht bei denen, die sein Heil betreffen, da Gott seine Erwählung oder Verdammnis vorherbestimmt hat.

„Er ist allerdings in Bezug auf äußere Angelegenheiten – menschliche, moralische und bürgerliche Belange – frei, weil er sie nach eigenem Gutdünken tun oder unterlassen kann. Aber in Dingen, die über seine Natur hinausgehen, ist es nicht ebenso, in ihnen ist aber alles [Heil] gelegen. Aber nachdem er zur Reife gekommen und durch Christus wiedergeboren ist, beginnt er von nun an, wahrhaftig frei zu sein, denn er ist nicht mehr Sklave der Sünde, weil er geistige und fromme Werke zu Gottes Ehre tun kann. Aber unsere ersten Eltern waren auch mit dieser Freiheit begabt,

⁴⁰ Ochino, *Labyrinthi*, cap. I, 3–4.

⁴¹ Ebd., cap. XI: „Über die Art, aus dem ersten Labyrinth herauszufinden“; Ochino, *Laberinti*, ed. Bracali (Anm. 30), 89–98.

⁴² Ochino, *Labyrinthi*, 132: „Quemadmodum item iam adulto homini non liberum est edere miracula, quippe, quae eius vires excedant: sic ne Deum quidem ante omnia amare, simulque sancta opera ad eius gloriam facere, quippe cum id sine fide praestare non possit, & fides donum sit ita preciosum & excellens, vt ab operibus nostris nullo pacto pendeat. Fatendum est igitur, hominem, licet iam adultum, seruuum esse peccati (Eph. 2[5f.]; Joh. 8[34]): quandoquidem cum natura sit expers fidei, nec eam per se possit adipisci, nihil nisi peccare potest (Rom. 14[23]).“

bevor sie sündigten. [...] nun also da sie wiedergeboren sind, sind sie mit dem lebendigen Licht Gottes begabt und frei: sie können nämlich Gott lieben und zu seinem Ruhm Werke verrichten.“⁴³

Freilich sind sie, im Glauben an die Wirkung von Christi Erlösungstod, nicht insofern von ihrer Natur befreit, daß sie gar nicht mehr sündigen können. Ihr Glaube stimuliert zwar ihre Liebe zu Gott, aber nicht in dem Maße, wie es sein Liebesdienst erfordern würde. Auch können sie nicht dem göttlichen Gesetz vollkommen gehorchen, nicht nur wegen ihrer fleischlichen Natur, sondern auch weil sie nicht vollkommene Gotteserkenntnis haben.

Zum Schluß rät Ochino, ausgehend von der Unsicherheit angesichts des Wandels aller irdischen Dinge, zur *docta ignorantia*, die beim Nachdenken über *res divinae* angebracht sei: „Qua uia ex omnibus supradictis labyrinthis cito exiri possit, quae doctae ignorantiae uia uocatur“.⁴⁴ Wenn wir schon, infolge des Sündenfalls, nicht alle Geheimnisse der Natur ergründen können, eine Erfahrung, die schon Sokrates machte, und wenn wir deswegen zur Skepsis neigen, indem wir bald dies, bald das glauben würden, weil sich alles um uns wandelt, – wie können wir uns dann erst anmaßen, etwas über den Himmel und Gott zu wissen?⁴⁵ Aus Sicht des Schöpfers ist alles vorher bestimmt, auch unser Wollen und Nicht-Wollen. Die Frage, ob wir frei seien oder nicht, müsse mit Bezug auf das, was Gott uns an Kenntnissen mitgeteilt habe, beantwortet werden. Der Unterschied ist groß zwischen unserem Wähnen, autonom zu handeln, und Gottes Kenntnis aller Umstände, die uns zum Handeln treiben.⁴⁶ Wenn jemand behauptet, er handele aus freien Stücken und fühle sich frei, fragt Ochino zurück: Woher weißt du das? Aus Erfahrung, sagt der Andere, er könne nämlich das, was er freiwillig tut, auch unterlassen („*posse enim non facere, quippe qui volens faciam*“). – Woher weißt du aber, daß dies nicht notwendig geschieht?

„Gott ist es, der dir diesen Willen eingibt. Wenn er ihn dir, wie geschehen, gibt, kannst du unmöglich [zugleich] dies nicht wollen und willentlich tun. Wenn du etwas freiwillig tust, kannst du allerdings erkennen, daß du [auch] das Vermögen hattest, es zu tun, nachdem du es vollbracht hast. Aber du kannst nicht ebenso aus Erfahrung wissen, daß du dies zur gleichen Zeit, in der du es vollbracht hast, auch hättest unterlassen können. Wenn du also das, was du zu einem Zeitpunkt getan hast, nicht getan hättest, hättest Du wohl aus Erfahrung wissen können, daß du [auch] das Vermögen gehabt hättest, es zu unterlassen: Aber du hättest nicht ebenso wissen können, daß du es zum gleichen Zeitpunkt auch hättest tun können. Weil du daher nicht in der Lage bist, etwas zum gleichen Zeitpunkt zu tun und zu unterlassen, folgt daraus [nur], daß du etwas getan oder es unterlassen hast. Gleichwohl kannst du nicht aus Erfahrung wissen, daß das, was du getan oder nicht getan hast, [freiwillig und] nicht notwendig war.“⁴⁷

⁴³ Ebd.: „Est ille quidem liber in rebus externis, humanis, moralibus, & ciuilibus, quippe quas arbitrio suo facere aut non facere possit: sed in rebus supra naturam positis non item, in quibus sita sunt omnia. Verum postquam adoleuit, & per Christum renatus est, tum vero vere liber esse incipit: quippe non iam seruus peccati, quandoquidem opera facere potest spiritualia, atque sancta, idque ad Dei gloriam. Atque hac libertate praediti fuere primi parentes antequam peccarunt. [...] igitur renati, uiua Dei luce praediti, liberi sunt: possunt enim amare Deum, & ad eius gloriam operari.“

⁴⁴ Ebd., cap. XIX, 245f.; Ochino, *Laberinti*, ed. Bracali (Anm. 30), 163–172.

⁴⁵ Ebd., 246.

⁴⁶ Ebd., 248: „Iam dum [Druckfehler für num] liberi nec ne simus quaeritur, primum nego deum ea de re tantum hominibus, quandiu in hac vita degunt, patefecisse, quantum sciri potest.“

⁴⁷ Ebd., 248: „Deus is est, qui tibi voluntatem istam dat: quod si dat, sicuti dat, non potes ista non velle et volendo facere. Si quid volens facis, scire tu quidem potes te facere potuisse, postquam fecisti. sed non item experientia scire potes, potuisse te eodem tempore quo fecisti, non facere. Equidem si

Aufgrund von Gottes ewigem Vorherwissen erscheint Ochino das, was kontingent ist, als notwendig. Die Kehrseite dieser im Glauben vertrauensvollen *docta ignorantia* ist der Skeptizismus hinsichtlich der Freiheit, zu dem Leser, die sich auf die labyrinthischen Gedankengänge einlassen und sich darin zunächst ohne erkennbaren Ausweg verfangen, letztlich erzogen werden.⁴⁸ Das einzige, was wir wissen, ist, daß wir entweder frei oder nicht frei sind – weder die Heilige Schrift noch unsere Erfahrung weist auf einen Ausweg. Wenn uns Gott Freiheit zu handeln gegeben hätte, wollte er uns doch darüber im Unklaren lassen. Denn das Bewußtsein, frei zu handeln, macht hochmütig; die Erkenntnis, daß Handlungsfreiheit eine Illusion ist, führt zur Trägheit. Daher sei es das Beste, im Zweifel über unsere Freiheit sich um das Gute zu bemühen, so als wüßten wir uns frei, Gott aber derart alle Ehre zu geben, als ob wir unfrei und von seiner Macht und seinem Willen abhängig wären.⁴⁹ In der Spannung der zwei mal vier dialogischen Irrgänge der Labyrinth zwischen dem Wunsch, sich der unermesslichen Heilkraft Gottes anzuvertrauen, und dem Verlangen, unsere Ideen von Gerechtigkeit, Autonomie und dem Wert guter Werke zu verifizieren, die aus diesen beiden Antrieben entspringen, sieht Bracali den Schlüssel, der zum rechten Verständnis dieses Werkes führt.⁵⁰ Insofern aber Ochinos Spiritualismus sich einfügt in die Theologie Calvins und er, über diesen hinaus, einen in der mönchisch-strengen Selbstbeobachtung begründeten psychischen Determinismus mit Gottes Prädestination zusammenbringt, fordert er Castellio zum Widerspruch heraus.

3. Die „*Dialogi quatuor*“, Castellios philosophisches Hauptwerk

3.1. Gliederung des Erstdrucks, Castellios Vorrede und Sozzinis Herausgeberbrief

Erst die Editionen aus dem handschriftlichen Nachlaß Castellios legen offen, worin der „*cardo rei*“ in der Meinungsverschiedenheit zwischen Castellio und Calvin liegt: in der Wesensdefinition von Gott und in der Auffassung von der Natur des Menschen. Castellio bekämpfte Calvins Lehre von der Prädestination und Erwählung⁵¹ und kritisierte ebenfalls die in *De seruo arbitrio* vorgetragene Ansicht Luthers über die Funktion des Gesetzes und die Rolle Gottes im Verhältnis zu seinen Geschöpfen. 1578 gab Fausto Sozzini, der umtriebige Neffe Lelio Sozzinis, bei Pietro Perna aus dem handschriftlichen Nachlaß vier Dialoge Castellios zusammen mit dessen Streitschriften gegen Martin Borrhaus (1499–1564), Calvin und Beza heraus:

quo tempore fecisti, non fecisses, tum experientia sciuisse, potuisse te non facere: sed non item sciuisse te eodem tempore potuisse facere. itaque cum eodem tempore facere ac non facere non poteris, efficitur vt aut feceris aut non feceris, neque tamen experientia scire potes, te non necessario fecisse aut non fecisse.“

⁴⁸ Darin sieht Bracali, hierin Cantimori folgend, die Gemeinsamkeit Ochinos mit Castellio und Lelio Sozzini, die in der Tradition Lorenzo Vallas und Gianfrancesco Picos stehen. Ochino, *Laberinti*, Introduzione, XI. Cantimori, *Italianische Häretiker* (Anm. 31), 239f.

⁴⁹ Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen* (Anm. 36), 306.

⁵⁰ Ochino, *Laberinti* (Anm. 30), *Introduzione*, XIII; zum Spiritualismus Ochinos bei der Beurteilung der Präsenz Christi in Brot und Wein s. Bracali, *Aspetti „radicali“* (Anm. 31).

⁵¹ Carla Gallicet Calvetti, *Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologico dei Dialogi IV postumi di Castellion. Con la prima traduzione italiana*, Milano 1989 (Centro di ricerche di metafisica, sezione „Fontes“ 3), *Permessa generale*, IX.

SEBASTIANI CASTELLIONIS DIALOGI IIII

De Praedestinatione

De Electione

De Libero Arbitrio

De Fide.

*Eiusdem OPVSCVLA quaedam lectu dignissima. Quorum Inscriptiones versa pagella ostendet, Omnia nunc primum in lucem data. 2. Pet. 3: Dominus non vult vt quisquam pereat, sed vt omnes corrigantur. Aresdorffij. Per Theophil. Philadelph. 1578.*⁵²

Diese vier Dialoge sind das philosophische Vermächtnis Castellios zur Frage des Verhältnisses zwischen Willensfreiheit und Prädestination. Die einzige moderne Edition ist die mit einer gründlichen Einleitung versehene italienische Übersetzung Carla Calvettis.⁵³ In deutscher Sprache gibt es nur Zusammenfassungen. Mit der Übersetzung von Castellios Vorrede, einigen entstehungsgeschichtlichen Bemerkungen und meiner Analyse des ersten Dialogs möchte ich zu einer historisch-kritischen Edition mit Übersetzung anregen.

Nach den vier Dialogen (die 294 Seiten füllen) folgen zwei kleine Abhandlungen:

„An possit homo per spiritvm sanctvm perfecte obedire legi Dei“ (1562) (S. 295–331);

„De praedestinatione scriptvm Sebastiani Castellionis ad D. Mart. Borrhvm“ (1562) (S. 332–445). Es schließen sich zwei Verteidigungsschriften gegen Calvins und Bezas Vorwürfe an: „Defensio aduersus libellum, cuius titulus est, Aduersus Nebulonem, Ioan. Caluini“ (1558) und „De Calumnia liber vnus“ (1557).⁵⁴ Beide liegen in einer modernen französischen Übersetzung von Etienne Barilier vor.⁵⁵ Die übrigen Streitschriften sind nur in den Originalen von 1578 und 1613 oder 1696 zugänglich.

Spätere Ausgaben und Übersetzungen der *Dialogi quatuor* orientieren sich, wie auch die beiden Ausgaben Gouda 1613⁵⁶ und Frankfurt 1696⁵⁷ am Text des Erstdrucks von 1578.⁵⁸

⁵² Mir lagen Exemplare dieses Erstdrucks in der Universitätsbibliothek Basel und in der Zentralbibliothek Zürich vor.

⁵³ Calvetti, *Castellion* (Anm. 51), 161–220.

⁵⁴ Zur Datierung s. Guggisberg, *Castellio* (Anm. 9), 239.

⁵⁵ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin. Après la mort de Servet. Traduit du latin, présenté et annoté par Etienne Barilier*, Genf 1998.

⁵⁶ *Sebastiani Castellionis Dialogi IV. De Praedestinatione. Electione. Libero Arbitrio. Fide. Eiusdem Opuscula quaedam lectu dignissima. Quibus alia nonnulla accessere, partim hactenus nunquam edita. [...] Gouda 1613.* Auf der Rückseite des Titelblatts sind die Titel der den *Dialogi quatuor* nachfolgenden Schriften angegeben: „Reliqua, quae in priore editione [1578] continebantur haec sunt: Quaestio, an perfecte legi Dei ab homine per Spiritum sanctum obediri possit [227–253]; Responsio ad D. Mart.[inum] Borrhaum De praedestinatione [254–340]; Defensio aduersus libellum, cuius titulus est, *Aduersus Nebulonem*, Ioan. Calvini; De Calumnia liber vnus [341–445]. Haec autem accessere [adhuc inedita]: 1. Annotationes in cap. 9 *ad Rom.* [1–30]; 2. *Quinque Impedimentorum, quae mentes hominum & oculos a veri in divinis cognitione abducunt, succincta enumeratio*; 3. *Tractatus de Iustificatione*“ (Ex. UB Marburg, dazu s. unten, Abschnitt 3.3.).

⁵⁷ *Sebastiani Castellionis Scripta selecta et rarissima, scil. I., Dialogi quatuor, 1. De Praedestinatione [5–71]. 2. De Electione [72–138]. 3. De Libero Arbitrio [139–213]. 4. De Fide [214–244, insgesamt 479 S.]. II. Tractatus quatuor, 1. De Obedientia DEO praestanda. 2. De Praedestinatione. 3. Defensio contra anonymum. 4. De Calumnia. Accessit III. Thomae de Kempis de imitatione Christi a Sebastiano Castellione e Latino in Latinum translatus. Juxta Exemplar Aresdorffij A. 1578. primum editum, nunc de nouo summo studio reuissum atque promovendae pietatis ergo editum. Francofurti ad Moenum. Ex officina Genschiana, Anno MDCXCVI (UB Basel).*

⁵⁸ Nur der Nachweis der Bibelstellen wurde von den Druckern unterschiedlich gehandhabt. In der

Im Erstdruck und in den späteren Ausgaben werden die vier Dialoge mit einer Praefatio des Autors eingeleitet:

„Sebastiani Castellionis in dialogos suos Praefatio.

Pavly's lites non amabat, sed postquam erant lites inter Corinthios, praescripsit eis quod esset eorum circa lites officium. Et ego disputationes non amo, & cuperem homines in agendo non in rixando occupari. Sed postquam a curiosis hominibus invectae sunt opiniones non solum falsae, sed etiam perniciosae, refellendae videntur, ne errant homines periculo suae salutis.

Sunt autem opiniones huiusmodi cum aliae plurimae, tum potissimum quae habentur de Praedestinatione, & Electione, de Libero arbitrio, & de Fide. Nam & de Praedestinatione & Electione persuasum est multis, Deum nolle omnes homines servari, sed certum hominum numerum principio creasse ad salutem, & eos damnari non posse, alios ad interitum, & hos servari non posse. Haec opinio reddit quosdam homines securos, & superbos, dum se putant electos perire non posse. Alios efficit desperantes, dum ex peccatis suis conjecturam capientes, se rejectaneos arbitrantur.

De Libero arbitrio item illa est opinio detrimentosa, quod dum hominem pene stipitem faciunt, nullos ei ad recte facta conatus relinquunt. Neque non in fide periculose erratur, quod plerique fide se justificatos jactantes, & quid sit vera fides ignorantes, ita vivunt, ut & iustitiae & fidei sint expertes. His ego de causis inductus, scripsi hisce de rebus colloquia quatuor, in quibus quid praestiterim, iudicent pij, quibus solis de rebus divinis iudicare fas est & licet.

Vnde quicquid sumpserim, nemo curiosius vestiget. Multa legi & observavi, verum non unde quidque depromptum, sed quo iudicio & ratione dictum sit, quaerendum est. Curiosus & sophistis ne Deus quidem satisfecerit; AEquis & veritatis amantibus satisfaciet veritas. Ama & quaere veritatem, & invenies. Illud adjicam, fidem veram de qua hic loquimur, vulgo ignotam esse: sed de tribus primis videlicet Praedestinatione, Electione, & Libera voluntate, vulgus hominum (nisi qui sunt a litteratis corrupti) melius, & sanius sentit quam quidam litterati. Sequuntur enim illiterati homines rationis & sensuum iudicium, quod in his rebus integrum est, quae sub rationem, subque sensum cadunt: atque utinam hac in parte relinqueretur hominibus naturae iudicium, nos non laboraremus. Sed quia multum laborant litterati quidam, ut persuadeant hominibus ea non esse, quae sentiuntur, hoc est, ut hominibus oculos effodiant, nos laborabimus in hoc errore refellendo. Quod si labori huic nostro reclamabunt, ipsi qui omnia fato, aut ut ipsi loqui malunt necessario fieri docent, se ipsos refellent, qui fato suo reclamant, Nam si omnia fato fiunt, neque quicquam fieri aliter potest, quam fit, nos haec fato scripsimus neque aliter scribere, aut non scribere potuimus.

AVTHORIS DE HIS dialogis admonitio.

Hos dialogos ante complures annos conscripseram, impulsus veri tum cognoscendi, tum ad alios propagandi studio: eosdemque paucis & pijs amicis ad corrigendum ostenderam, & hactenus vt in dies magis magisque castigarentur suppresseram. Nunc quorundam amicorum rogatu eos perlegi ac recognovi: Faxit Deus vt alicui prosint ad ipsius gloriam. Quaeso autem omnes qui in eos inciderint, vt eos cum iudicio legant. Non enim oracula, sed sententiam nostram scribimus: & si quid forte male scribimus, id tanquam male dictam in deliberatione sententiam revocatum cupimus.“

Übersetzung

„Paulus liebte Streitigkeiten nicht, sondern als solche unter den Korinthern ausbrachen, schrieb er ihnen vor, was im Falle von Streitigkeiten ihre Pflicht sei [1 Kor 1,10]. Auch ich liebe Disputationen nicht, und würde mir wünschen, daß sich die Menschen mit Handeln, nicht mit Streiten be-

Gouda-Ausgabe fehlt vielfach der Nachweis der Bibelstellen, die Castellio zitiert, während sie 1578 in margine angeführt werden. In der Frankfurter Ausgabe sind die Bibelreferenzen in den Text eingefügt.

schäftigen. Aber nachdem von neugierigen Leuten Ansichten lanciert worden sind, die nicht nur falsch, sondern auch verderblich sind, scheint es mir angebracht sie zu widerlegen, damit die Menschen nicht, mit Gefahr für das eigene Seelenheil, irregehen.

Ansichten dieser Art gibt es mancherlei, am wichtigsten sind die, die hinsichtlich der Prädestination und Erwählung, den freien Willen und den Glauben vertreten werden. Denn sowohl hinsichtlich Prädestination als auch der Erwählung sind viele überzeugt, Gott wolle nicht, daß alle Menschen errettet würden [1 Tim 2,4], sondern daß eine gewisse Anzahl von Menschen von Anfang an zum Heil erschaffen sei und diese nicht verdammt werden könne, daß aber die anderen zum Verderben erschaffen seien und nicht errettet werden können. Diese Ansicht macht einige Menschen sicher und hochmütig, indem sie glauben, als Erwählte könnten sie nicht untergehen. Andere treibt sie zur Verzweiflung, indem sie auf ihre Sünden die Vermutung gründen und dafürhalten, sie seien verwerflich.

Ebenso schädlich ist jene Meinung über den freien Willen,⁵⁹ da sie den Menschen beinahe zum Holzklötz macht und ihm keine Chance zum rechten Handeln läßt. Und gewiß irrt man auf gefährliche Weise im Glauben, wenn die meisten wähnen, sie seien durch den Glauben gerechtfertigt, aber nicht wissen, was der wahre Glaube sei und so leben, daß sie weder von der Gerechtigkeit noch vom Glauben eine Ahnung haben. Durch diese Gründe bewegt schrieb ich vier Dialoge über diese Themen, in denen die Frommen das, was ich geleistet habe, beurteilen mögen, die allein berechtigt und ermächtigt sind, über Dinge, die Gott betreffen, zu urteilen [1 Kor 2,15].

Niemand möge mit allzu großer Neugierde nachforschen, woher ich einzelnes genommen habe. Vieles habe ich gelesen und beobachtet, aber zu fragen ist nicht, aus welchen Quellen etwas stammt, sondern mit welcher Berechtigung und Begründung es vertreten wird. Den Neugierigen und Sophisten wird nicht einmal Gott Genüge tun können; den Gerechten und Wahrheitsfreunden wird die Wahrheit Genüge tun. Liebe und suche die Wahrheit, und du wirst sie finden. Ich will noch hinzufügen, daß der wahre Glaube, über den ich hier spreche, gewöhnlich unbekannt ist. Aber über die drei Dinge, nämlich über die Prädestination, Erwählung und die Willensfreiheit, denkt die Masse – falls sie von Gelehrten nicht korrumpiert sind – besser und gesünder als einige Gelehrte.⁶⁰ Denn auch die Ungebildeten folgen dem Urteil der Vernunft und der Sinne, das in solchen Dingen unversehrt ist, die unter die Vernunft und die Sinne fallen.⁶¹ Hätte man doch in dieser Hinsicht den Menschen ihr natürliches Urteil überlassen! Wir müßten uns dann nicht so anstrengen. Aber da einige Gelehrte große Anstrengungen unternehmen, den Menschen einzureden, das, was sie wahrnähmen, gebe es nicht, d.h., ihnen die Augen auszukratzen, werden wir uns bemühen, diesen Irrtum zu widerlegen. Wenn aber eben diejenigen gegen unsere Bemühungen Einwände erheben, die lehren, daß alles aufgrund des Fatums, oder wie sie selbst lieber sagen, aus Notwendigkeit, geschehe, werden sie sich selbst widerlegen, sofern sie gegen ihr Fatum Einwände erheben. Denn wenn alles aufgrund des Fatums geschieht und nichts sich anders ereignen kann, als es geschieht, haben wir dies ebenfalls aufgrund des Fatums geschrieben und konnten es daher anders weder schreiben noch nicht schreiben.

⁵⁹ D.h., die Meinung derer, die ihn leugnen, also Luther, Calvin und ihre Anhänger.

⁶⁰ Die Aversion gegen Gelehrte, die dünkelfhaft und spitzfindig seien und das Volk irreführen würden, wird auch in anderen Schriften Castellios laut. Der spöttische Kommentar zum Sprichwort „je gelehrter, je verkehrter“ verbindet den Savoyarden mit Sebastian Franck. Vgl. Gilly, Zensur (Anm. 13), 170.

⁶¹ Auch Petrus Ramus begründet seine neue Dialektik, laut Melancthon marktschreierisch, damit, daß die Leute auf dem Marktplatz die natürliche Logik besser beherrschten als die Gelehrten, die einem scholastisch verstandenen Aristoteles folgten. Petrus Ramus, *Dialecticae Partitiones, ad celebrandam & illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam. Cum privilegio. Excudebat Iacobus Bogardus Parisiis 1543, praefatio an die Academia Parisiensis (Ex. der University of St. Louis; cf. Walter J. Ong SJ: Ramus and Talon Inventory. Cambridge, Mass. 1958, p. 47)*. In der zweiten Ausgabe der Dialektik, die im gleichen Jahr erschien, den *Dialecticae institutiones* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1964), wird diese Anklage zurückgenommen. Vgl. Barbara Bauer (Hg.), Melancthon und die Marburger Professoren (1527–1627), Ausstellungskatalog Marburg 2000, 824–839.

Ermahnung des Autors, diese Dialoge betreffend.

Diese Dialoge hatte ich vor mehreren Jahren geschrieben, getrieben durch meinen Eifer, teils das Wahre zu erkennen, teils es anderen zu verkünden. Ich hatte sie wenigen auch frommen Freunden zur Korrektur gezeigt und bis jetzt unterdrückt, um an ihnen von Tag zu Tag zu bessern. Nun habe ich sie auf Bitten einiger Freunde durchgelesen und überarbeitet. Möge Gott dafür sorgen, daß sie zu seinem Ruhm jemandem nützen. Ich bitte aber alle, die auf sie stoßen mögen, daß sie sie mit kritischem Urteil lesen mögen, denn wir schreiben keine Weissagungen, sondern unsere Meinung; und wenn wir vielleicht etwas schlecht schreiben, ist unser Begehren, es möge als eine schlecht von mir ausgedrückte Überlegung widerrufen werden.“

Mit dem ersten Satz stellt sich Castellio in die Nachfolge des Erasmus, der zu Anfang seiner *Diatribae de libero arbitrio* erklärte, wie er durch eine instinktive Scheu vor Kämpfen dieser Art zurückgeschreckt sei.⁶² Auch der letzte Satz der Vorrede spielt auf Erasmus' Erklärung an, er sei kein Freund unumstößlicher Behauptungen, sondern wolle nur dubia behandeln und Ansichten zur Diskussion stellen,⁶³ worauf ihm Luther vorwarf, er scheue in Glaubensdingen, in denen *assertiones* gefragt seien, Festlegungen und Bekenntnisse. Castellio steht allerdings zu seiner Meinung, weil er sie begründen kann, fordert aber seine Leser zur Widerlegung oder Revision auf, wenn sie finden, sie sei schlecht ausgedrückt. Eine polemische Anspielung auf Luther macht dem eingeweihten Leser abermals den Bezug zu Erasmus deutlich: Diejenigen, die alles dem *Fatum* bzw. der Notwendigkeit zuschreiben, propagieren beinahe wörtlich Luthers These, „*quae fiunt [...] fiunt necessario, si Dei voluntatem spectes*“,⁶⁴ sind aber in Castellios Augen nur Erneuerer des stoischen *Fatum*s. Castellio argumentiert hier so wie schon die Gegner Augustins, mit deren Vorwurf, unter dem Namen der Prädestination führe er die *fatalis necessitas*, also das stoische *Fatum*, ein, er sich brieflich auseinandersetzt.⁶⁵ Zugleich polemisiert er gegen Luther, der ja die Annahme eines „*fatum*“, im Gegensatz zu Castellio, ausdrücklich dem „*vulgus*“ zuschreibt, dem die römischen Dichter gefolgt seien.⁶⁶ Die Streitsucht produziert nach Castellio nur Chimären und ist selbst Produkt der *pertinacia*.⁶⁷ Für streitsüchtig halt der Savoyarde aber vor allem seine theologischen Gegner, wie er in einer Passage erklärt, die im Basler Manuskript durchgestrichen und im Druck entfallen ist. Die Selbstgerechtigkeit der „*Praedestinarier*“, die ihrem Erwählungsbewußtsein glauben, daß sie recht leben und darin auch verharren, empört Castellio so, daß er sie für schlimmer hält als die Pharisäer, die (nach Mt 22,21 und Joh 8,1–11) Jesus mit spitzfindigen Fragen in die Enge treiben wollten, um ihn überführen zu können. Aber während die Pharisäer schließlich vor Jesu verstummten, würden Disputationskünstler heute, vom Satan angestachelt, fortfahren, Distinktionen einzuführen, um ihren Rechtsbegriff und ihr Verständnis eines strafwürdigen Vergehens gegen Jesu Einwände zum Siege zu führen und dessen Rechtsverständnis zu kriminalisieren. Die heutige *ars disputandi* sei, durch teuflische *fallacia*, in diesen letzten

⁶² Erasmus, *De libero arbitrio* (Anm. 34), 6: „*ut qui semper arcano quodam naturae sensu abhorruerim a pugnis*“.

⁶³ Ebd., 6: „*adeo non delector assertionibus*“.

⁶⁴ Luther, *De servo arbitrio* (Anm. 4), 252, Z. 1–3. Zur Interpretation dieser Stelle und verwandter Äußerungen Luthers s. Wilfried Härles Aufsatz in diesem Band (2. Abschnitt, Anm. 37 und 38).

⁶⁵ Vgl. Mahlmann, Artikel „*Prädestination*“ (Anm. 1), HWP 7, Sp. 1173.

⁶⁶ Luther, *De servo arbitrio* (Anm. 4), 254, Z. 17f. sowie 254,30–255,5.

⁶⁷ Castellio, *De l'impunité des hérétiques. – De Haereticis non puniendis*, hg. von B. Becker und M. Valkhoff, Genf 1971, 21 und Bracali, *Aspetti „radicali“* (Anm 31), 569.

Zeiten so weit fortgeschritten, „daß es nichts gibt – weder etwas, das so treffend wahr ist, daß diese Wortkünstler es nicht zu leugnen, noch so ‚stoßend‘ falsch, daß sie es nicht zu behaupten wagen; daß sie daher entschlossen dafür einzutreten wagen, Schnee sei schwarz und Feuer kalt, Gott böse, Urheber der Sünde, und der Satan gut“ („*ut nihil sit neque tam apte uerum, quod non negare neque tam acute falsum, quod affirmare isti artifices audent; adeo ut niuem nigram, et ignem frigidum, et Deum malum, peccati authorem et Satana bonum si uelint ausint contendere*“).⁶⁸

Hier wie sonst auch in den vier Dialogen fehlt der Nachweis der Zitate und Paraphrasen aus den Werken der Gegner, und auch Calvins Hauptzeuge, Augustinus, kommt nicht namentlich vor. Castellio begründet dies mit der Wichtigkeit der Sache, die eine Widerlegung verdiene. Da komme es nicht auf die Demonstration seiner Belesenheit an. Calvin hatte seinerzeit (1551) Hieronymus Bolsecs (gest. 1584) Angriff auf die Lehre von der doppelten Prädestination zum Anlaß für eine gründliche Darstellung dieser Lehre genommen. Den Namen dieses Gegners habe er absichtlich unterdrückt, denn sonst würden Bolsec und sein Anliegen viel zu wichtig genommen. Er hielt ihn nicht für einen ernsthaften Gegner, mit dem sich zu streiten lohne.⁶⁹ Calvin hatte sich ebenfalls durch unbegründete Ausbrüche gegen Castellio disqualifiziert, indem er ihn, Castellio grundlos als gottlosen Hund, Angeber, Verdreher der Schrift, Spötter über Gott, Verächter aller Religionen, Schwätzer und Schuft beschimpfte.⁷⁰ Calvins Gesinnung komme in der lateinischen Schrift mit dem Titel „*Verleumdung eines Schuftes*“ im Schlusssatz zum Ausdruck: „*Möge dich, du Satan, Gott verfluchen!*“⁷¹ Dies mag Castellio dazu bewogen haben, Calvins Namen

⁶⁸ Diese Passage ist nur im Basler Manuskript (Jorislade XVI) überliefert und müßte auf S. 19 des gedruckten Dialogs (Gouda 1613) nach Friedrichs Entgegnung auf Ludovicus' Zitat „*Vi praedestinationis certae et infallibilis praestari, ut evangelio fidem habeamus, & recte vivamus & perseueramus*“ eingeschoben werden: „*Nondum uidelicet didicerunt illi artem hanc probabilium disputandi in utramque partem de quauis re proposita. Itaque ad responsa, ‚soluite quae sunt caesari, caesari‘ [Mt 22,21]. ‚Et innocentissimum virorum iaciat primus lapidem‘ [Joh 8,7], et eius generis alia. Ad quod illi obmutuerunt, facile distinctiones inuenirent nostri, quid enim esset negocii dicere: An si nos insontes non sumus, propterea non debent puniri facinorosi? Ergo nemo puniendus est. Ergo Lex tollenda et, quae iubet sontes tolli; siquidem nullus iudex regere potest, qui sit expers criminis. O mi Ludovice, huiusmodi tam acutae distinctiones nondum erant notae. Reseruauit uidelicet Satan hanc artis suae perfectionem in haec perfectionis omnium sceleris ultima tempora, et eo usque profecit, ut nihil sit neque tam apte uerum, quod non negare neque tam acute falsum, quod affirmare isti artifices audent; adeo ut niuem nigram, et ignem frigidum, et Deum malum, peccati authorem et Satana bonum si uelint ausint contendere.*“ Zu weiteren Passagen, die im Manuskript durchgestrichen und im Druck entfallen sind, vgl. unten, Anm. 119, 123f., 126, 129f. und 144f.).

⁶⁹ Ioannes Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione – De la prédestination éternelle*, hg. von Wilhelm H. Neuser. Texte français établi par Olivier Fatio, Genf 1998 (Ioannis Calvini Opera omnia III,1), Einleitung X.

⁷⁰ Sebastian Castellio, *De Calumnia*. Anhang zu demselben, *Dialogi quatuor*, Basel 1578, hier zitiert nach der Ausgabe Gouda 1613, 344: „*In conuictijs copiosissimus es. loqueris ex abundantia cordis. [...] Vocas me subinde in Gallico libello, blasphemum, calumniatorem, malignum, canem latrantem, plenum ignorantiae & bestialitatis, plenum impudentiae, impostorem, sacrarum literarum impurum corruptorem, Dei prorsus derisorem, omnis religionis contemptorem, impudentem, impurum canem, impium, obscœnum, torti perversique ingenij, vagum, balatronem, Nebulonem vero (sic enim interpretor Brouillon) appellas octies, & haec omnia longe ac copiosius, quam a me recensentur[,] facis in libello duorum filiorum, & quidem perparvorum.*“

⁷¹ Ebd.: „*De latino uero, quid multis opus est? Titulus est: Calumnia Nebulonis. Finis est: Compeccat te Deus Satan: media sunt ejusdem coloris.*“

in den Dialogen zu unterdrücken und sich mit einer sachlich-logischen Widerlegung seiner Theorien zu begnügen.

Dieser admonitio des Autors gehen 3 Bibelzitate und ein Lactantius-Zitat voraus:

„Nehemia 9[20]: Et spiritum tuum bonum dedisti ad instruendum eos.“

„Et infra [Nehemia 9,29]. Contestatus vero es illos, vt conuerteres eos ad legem tuam. Sed ipsi superbe egerunt, nec audierunt praecepta tua, & in iudicijs tuis peccauerunt, quae faciet homo, & viuet in eis.“

„Hebr. Cap. 6[7]: Terra, quae cum imbrem saepius in se venientem combiberit, progenuerit herbam accommodam ijs, propter quos & colitur, ea recipit benedictionem a Deo, quae vero produxerit spinas, & tribulos repudianda, & maledictioni proxima est.“⁷²

„Lact. Ad finem lib. 7 [*Divinae institutiones* VII, conclusio]: Quicumque rationem hominis abiecerit, ac praesentia secutus in humum se ipse prostrauerit, tamquam desertor domini, & imperatoris, & patris sui punietur. Intendamus ergo iustitiae, quae nos inseparabilis comes ad Deum sola perducet.“⁷³

Vor der Leservorrede Castellios wendet sich der Herausgeber, „Felix Tvрпио Vrbevetanus“, an den Leser. Dahinter verbirgt sich Fausto Sozzini.⁷⁴ Er nimmt die Probleme, welche die Reformatoren mit der Erklärung der Prädestination hatten, zum Anlaß, Castellios Erörterungen an die Öffentlichkeit zu bringen. Die meisten Reformatoren hätten sich allein an Augustinus orientiert und seien zu der absurden, verurteilungswürdigen Meinung gekommen, aus der notwendigerweise, ob sie es wollen oder nicht, folge, daß Gott sowohl Urheber der Sünde als auch ein hervorragender Betrüger (*simulator*), insofern „lügnerisch und ungerecht“ sei. Gegen diese teuflische Falle hätten neuzeitliche Gelehrte rebelliert, von denen Sozzini namentlich Erasmus, Theodor Bibliander, Melanchthon und eben Castellio namentlich würdigt.⁷⁵ Erasmus habe in seinen scharfsinnigen Büchern die Argumente, mit denen Luther die wahre Ansicht zu bekämpfen versuchte, erschüttert. Melanchthon habe früher, ganz an Luther, seinem „praeceptor“, orientiert, die Auffassung des Erasmus bekämpft, sich aber später eines Besseren besonnen und seitdem die gegenteilige Meinung verteidigt, so daß er viele von der gängigen lutherischen Ansicht des unfreien Willens wieder abgebracht habe.⁷⁶ Bibliander habe den freien Willen stets ver-

⁷² Die lateinische Version weicht von der Vulgata, aber auch von Castellios Übersetzung in der *Biblia sacra* ab. *Biblia interprete Sebastiano Castalione*. Una cum eiusdem annotationibus, Basel 1556 (Exemplar aus der Bibliothek Theodor Mahlmanns), Sp. 511 und 1558.

⁷³ Nachweis von Calvetti, Castellion (Anm. 51), S. 262. – Übersetzung: „Wer die Vernunft des Menschen verwirft, sich an das Gegenwärtige bindet und sich davor niederwirft, der wird als Verräter des Herrn, seines Kaisers und Vaters, bestraft werden. Widmen wir uns also der Gerechtigkeit, die allein uns als untrennbare Begleiterin zu Gott führen wird.“

⁷⁴ Dies hat der Basler Rat in einem Verhör Pernas im gleichen Jahr herausbekommen. Guggisberg, Pietro Perna (Anm. 22), S. 173f. – Ich referiere den Inhalt dieser persönlichen Sympathieerklärung des Antitrinitariers für Castellio, die zugleich Sozzinis Abrechnung mit Calvins Prädestinationslehre enthält, nach dem Originaltext, den ich hier und im folgenden nach der Ausgabe Gouda 1613 zitiere (s. Anm. 56).

⁷⁵ Calvetti, Castellion (Anm. 51), Übersetzung auf S. 252–254 und den Stellenkommentar in den Fußnoten.

⁷⁶ Theodor Mahlmann hat versucht, diese (noch heutzutage übliche) Ansicht zu widerlegen: Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus, in: Melanchthon und der Calvinismus. Hg. von Günter Frank und Herman J. Selderhuis unter Mitarbeit von Sebastian Lalla, Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, 173–230.

teidigt und Vermigli Widerstand geleistet, der das Gegenteil lehrte. Eher nahm er in Kauf, von seinem Amt des öffentlichen Schriftauslegers entbunden zu werden, als das, was er für richtig fand, zu verschweigen oder irgendwie zu bemänteln. Diesen Gelehrten schloß sich Castellio an, habe dafür aber unzählige Unannehmlichkeiten erleiden müssen und sich Calvins unversöhnlichen Haß („implacabile odium“) zugezogen.⁷⁷ Auch Martin Borrhaus (1499–1564), der Basler Theologieprofessor und Zensor, habe Calvins Irrlehre hartnäckig vertreten, und weil er an der Basler Akademie ein mächtiger Mann war, habe Castellio langezeit unter ihm viel zu leiden gehabt.⁷⁸ Sozzini verweist hier auf Castellios an Borrhaus gerichtete Schrift, die zusammen mit den *Dialogi quatuor* nun erstmals erschienen.⁷⁹ Castellios Freunde hätten nach seinem Tode diese Dialoge nicht publizieren wollen, in der Annahme, dies sei im Sinne des Verstorbenen, da er nicht mehr letzte Hand an sie legen konnte. Schließlich habe man sie aber von der Notwendigkeit von deren Veröffentlichung überzeugt. Sozzini bemängelt jedoch, daß Castellio nicht alle Argumente aufgebieten habe, um die Irrlehre von der doppelten Prädestination auszurotten, und versucht wenig später mit seiner Interpretation von Judas Verrat die Überlegenheit seiner Argumentation zu belegen.⁸⁰ Wer noch an der Falschheit der Lehre Calvins zweifele, lasse sich indes von Castellios Dialogen darüber belehren, zu welchen absurden Konsequenzen Calvins Theorie führe.⁸¹ Eigentlich seien die Ermahnungen der Genfer Prediger, sich von der Sünde abzuwenden und die Laster aufzugeben, inkonsequent, weil unvereinbar mit Calvins Lehre, daß der Mensch überhaupt keine Macht habe, den Lastern abzuschwören, es sei denn, er sei ein Erwählter. Sozzini findet Calvins Prädestinationslehre mit ihrem Bild eines allmächtigen, unbegreiflichen Gottes schädlich, entmutige sie doch Versuche, Gutes zu tun, indem sie uns die Zu-

⁷⁷ Felix Tvрпио Vrbevetanus [= Fausto Sozzini], Lectori pio salutem, Bl. * 4r-v: „Hos consecutus est Seb. Castellio vir cum divinarum rerum scientia non vulgari praeditus, tum vitae inculatae nomine admodum insignis. qui tanto animi ardore veritatis patrocinium suscepit, vt innumerabilia incommoda ob eam ipsam causam subire non dubitauerit. Primum enim Iohannis Caluini hominis & auctoritate, & eruditione pollentis, cuius jam pro mendacio asserendo plura scripta extabant, acerbisimum, & implacabile odium ob id potissimum in se concitauit. Et quo infinitorum prope contumelijs, maledictis & insectationibus se exposuit.“ Eine alte handschriftliche Randbemerkung im Exemplar der Universitätsbibliothek Marburg löst das Pseudonym so auf: „Faustus et Felix sunt idem“, davor: „Turpem Itali appellant Sozzo“.

⁷⁸ Ebd., Bl. *4v. Borrhaus hatte Castellios Verteidigung seiner lateinischen Bibelübersetzung gegen Bezas Kritik, *Defensio suarum translationum*, zensiert, indem er ein Sechstel von Castellios Text strich und ein eigenes Vorwort dazu schrieb. Borrhaus hatte schon 1527 Erasmus' *Hyperaspistes diatribe adversus seruum arbitrium M. Lutheri* widerlegt und lehnte deswegen Castellio als Sympathisant des Erasmus ab. Andererseits gilt Borrhaus' Beteiligung an *De haereticis an sint persequendi* als wahrscheinlich. Das ist begreiflich: Dieser ehemalige Täufer war mit Curione und Lelio Sozzini befreundet und hatte wohl noch immer ein Interesse daran, für Sektierer Gewissensfreiheit zu fordern. Vgl. Gilly, Zensur (Anm. 13), 156, mit weiterer Literatur.

⁷⁹ De praedestinatione scriptum Sebastiani Castellionis ad Borrhaum, in: *Dialogi quatuor*, 1613, 254–339 (dieser Titel auf S. 254 weicht von dem des Inhaltsverzeichnisses [Anm. 56] ab).

⁸⁰ Calvetti vermutet im Anschluß an Buissons und Rotondos Thesen über Sozzinis Umgang mit Castellios Werken, daß Sozzini noch Manuskripte Castellios im Gewahrsam hatte, auf die Castellio in seinem (von Buisson in Rotterdam aufgefundenen) Testament anspielt, die jedoch leider nicht mehr auffindbar seien. Calvetti, Castellion (Anm. 51), 165f.; Buisson, Castellion (Anm. 9), Bd. 2, 271f.

⁸¹ Felix Tvрпио, *5r: „Qua de falsitate qui dubitant, considerent obsecro, quosnam ea, adversus quam Castellio disputat, doctrina fructus tulerit.“

versicht nehme, daß wir dies könnten. Damit leiste sie dem Wirken Satans, des Feindes der Menschen, Vorschub.

„Als würde Gottes Ruhm vermindert oder menschlicher Übermut vergrößert, wenn zwar gesagt werde, ohne göttliche Hilfe könne ein Mensch allerdings nichts gutes denken, aber im übrigen behauptet werde, er könne die Hilfe, die Gott ihm zu seiner Rettung entgegenbringt, durchaus ablehnen, ja, würde dadurch gleichsam nicht gänzlich Gottes Ruhm verdunkelt, der Mensch aber entweder einer eitlen Sicherheit oder einer bejammernswerten Verzweiflung, oder der sicher schändlichsten Sorglosigkeit leichtfertig überlassen, wenn man glauben sollte, daß sich die Sache anders verhält?“⁸²

Den Glauben an die Notwendigkeit alles Zukünftigen solle man lieber den Mohammedanern überlassen.⁸³ Eine Lehre, die Gottes Glorie über alles erhebt und die Ohnmacht des Menschen für vollkommen erklärt, demoralisiere die Menschen. Um den Irrtum der Prädestinationslehre offenzulegen, hält es Sozzini für richtig, die Dialoge Castellios zu publizieren, wenn sie auch nicht gänzlich seinen Ansprüchen an Vollständigkeit der Argumente entsprächen.

Dann bringt er selbst ein Beispiel – des Judas Verrat (Mt 26,14–16; 27,3–7) – dafür, wie Vorherwissen von Vorherbestimmung zu unterscheiden sei und wie, unbeschadet beider, die Handlungsfreiheit gewährleistet werden könne – eben dies vermisste er in Castellios Dialogen.⁸⁴ Zwar habe Gott beschlossen, daß Judas Christus verrate, dennoch folge daraus nicht, daß Gott alles menschliche Tun nach seinem Willen lenke. Um Gott vom Vorwurf der Ungerechtigkeit zu entlasten, habe man abgeschwächt, Gott habe dies nur vorhergesehen, nicht aber beschlossen. Am letzteren kann man nach Sozzini (mit der Bibel) durchaus festhalten. Denn Judas habe seine Strafe wegen seiner Verbrechen verdient, weil Gott völlig zu Recht gewöhnlich die Sünden durch noch größere Sünden straft. Nicht aber sei er von Gott zum Verrat a priori erwählt worden. Gleichwohl sei es Gottes Ratschluß gewesen, daß einer von Christi Jüngern diesen verraten würde. Wegen dieses Ratschlusses habe er dafür gesorgt, daß Christus in die Schar seiner Schüler auch Judas Ischariot aufgenommen habe, den Johannes als Dieb und Geizhals charakterisiert habe. Dieser Laster wollte Gott Judas überführen und ihn dafür bestrafen. Habgier sei für Judas das Motiv gewesen, sich zum Verrat bereit zu erklären [richtig nach Mt 26,14–16], und dadurch wurde er von Gott zum Katalysator des Erlösungsgeschehens bestimmt. Ein solches Werkzeug, nämlich einen ganz lasterhaften Menschen, brauchte Gott für den Verrat Christi. Für seine Lasterhaftigkeit mußte Judas büßen. Aber was besage dieser Fall „für alle anderen, die man Verworfene nennt“?! Es komme darauf an, das in diesem Fall offenbare „decretum immutabile“ Gottes (so Sozzini!) zu interpretieren, ohne den Gegnern der Wahrheit Gelegenheit zu bieten, diese noch mehr anzugreifen – d. h., ohne Gott zum Urheber von Judas' Vergehen zu machen. Dies alles wollte, so Sozzini, auch Castellio noch in seinen Dialogen darlegen, wurde daran jedoch durch

⁸² Ebd., *6r: „Quasi vero Dei gloria imminuatur, aut hominis superbia augeatur, si absque divino auxilio aliquid boni cogitare hominem quidem non posse dicatur, caeterum Dei auxilium sibi, ut re ipsa salvus fiat, oblatum respuere posse affirmetur, immo quasi non omnino Dei gloria obscuretur, homo autem vel inani cuidam confidentiae, vel deploratae desperationi, vel certe turpissimae socordiae facillime mancipetur, si res aliter se habere credatur.“ (ebd., Bl. * 6r–v)

⁸³ Ebd. Bl. * 6v.

⁸⁴ Ebd., Bl. *7v–*8r. Freilich diskutiert Castellio den Fall des Verräters Judas Ischariot mehrmals im Zusammenhang mit der electio, etwa in den *Annotationes in cap. IX epistolae ad Romanos* (Calvetti, Castellion [Anm. 51], 84).

seinen unzeitigen Tod gehindert. Die Richtung von Sozzinis Interpretation ist klar. Er will ein „decretum immutabile“ und dennoch menschliche Handlungsfreiheit retten, damit auch die Zurechenbarkeit der moralischen Verantwortung für Vergehen gewährleistet, und weist Gott dabei die Rolle des (nach menschlichem Ermessen) lediglich gerechten Richters zu, der zwar längst beschlossen („multo ante decretum“) hatte, daß einer von Jesu Vertrauten ihn verraten sollte, aber den von Jesus erwählten Judas für etwas bestraft, was sich dieser aus freien Stücken zuschulden kommen ließ.⁸⁵ Sozzinis Deutung steht, mehr noch als Castellios Interpretation, derjenigen des Erasmus nahe. Erasmus bringt in seiner *Diatribae de libero arbitrio* das Judas-Beispiel zur Illustration dafür, daß es auch im Neuen Testament Stellen gibt, in denen die individuelle Freiheit und moralische Zurechenbarkeit trotz der von Gott vorgewußten und vorherbestimmten Heilsgeschichte profiliert werde. Judas' Verrat sei ein Beispiel für die *necessitas consequentiae* (im Kontrast zur *necessitas consequentis*), insofern Gott zwar gewollt habe, daß Judas den Verrat beging, Judas deswegen aber nicht notwendig zum Verräter werden müsse, „weil er vielmehr auf Grund seines verkehrten Willens die gottlose Tat unternommen habe.“⁸⁶

Daß Sozzini ausgerechnet am Beispiel von Judas' Verrat die Mangelhaftigkeit von Castellios Argumentation illustrieren will, irritiert deswegen, weil Sozzini als Herausgeber der *Dialogi quatuor* im Dialog über die Erwählung eine Passage gestrichen haben soll, in der auch Castellio Judas' Fall diskutiert.⁸⁷ Castellio demonstriert dort an Judas, daß auch er zu den zum rechten Glauben an Christus Erwählten („electum fuisse ut Christo vere crederet“) gehörte, wie die übrigen Jünger, aber durch eigenes Verschulden beschloß, „ex sorte sua [eben der electio] excidere“. Wer „ad apostolatium“ auserwählt sei, sei gewiß auch zum ewigen Heil auserkoren. Castellio interpretiert also Gottes Erwählung als eine Chance im Hinblick auf sein Heil, als Pfund, mit dem der so Begabte hätte wuchern können, was Judas aber versäumt habe. Für die Aufgabe, deren Erfüllung Judas unterlassen habe, sei Matthias nachgewählt worden (Apg 1), nämlich „ad apostolatium“, „hoc est ad testandam Christi resurrectionem“.⁸⁸ Nur an dieser Stelle gibt der Autor eine dialektische Deutung von „electio“ zu verstehen: Schließlich erwies sich Judas durch seinen Verrat ebenso wie die anderen Jünger als Werkzeug oder Zeuge der Verkündigung von Christi Erlösungstat, der Überwindung des Todes durch die Auferstehung. Diesen Hintersinn der Erwählung Judas schwächt Sozzini ab: Er forscht nach dem unmoralischen, psychi-

⁸⁵ Gottes „decretum“ ist freilich stärker als sein bloßes Vorherwissen, das Sozzini anderswo für durchaus vereinbar mit den *futura contingentia* hält. Calvetti zitiert aus Sozzinis *Praelectiones theologicae*, Bd. I, S. 545: „Fatemur nos quidem, sciri a Deo omnia, quae futura sunt, sed interim negamus, ea quae fiunt, si contingentia sint, futura fuisse antequam fierent“ (Calvetti, Castellion [Anm. 51], 176).

⁸⁶ „[...] cum ex sua prava voluntate susceperit impium negotium“. Erasmus, *De libero arbitrio* (Anm. 34), 104f.

⁸⁷ Buisson gibt diese gestrichene Passage, deren Unterdrückung er ohne weiteres Sozzini zuschreibt, aus dem Basler Manuskript der *Dialogi quatuor* wieder, die Perna als Druckvorlage diente. Buisson, Castellio, Bd. 2, 480f. Zur Frage, wer für die Streichungen verantwortlich ist, die Guggisberg und Rotondo unterschiedlich beantwortet haben, nimmt Calvetti Stellung und schließt aus allen Zeugnissen, die Guggisberg und Rotondo aufgebieten, daß die Publikation der *Dialogi quatuor* ein Gemeinschaftswerk von Pietro Perna, Fausto Sozzini und Francesco Betti sei. Calvetti, Castellion (Anm. 51), 242–247.

⁸⁸ Ebd., 481. Vgl. Apg 1,15–26. Schwierigkeiten bereitet Castellio und Sozzini offensichtlich in Apg 1,16 das göttliche *dei*.

schen Motiv, das Judas anfällig für den Verrat machte. Er sieht das ganze Erlösungsgeschehen tendenziell lediglich als Folge einer lasterhaften Tat, darum strich er vermutlich Castellios Interpretation, der sich immerhin noch um ein Verständnis der doppelten Motivierung von Judas' Verrat – zum einen aus persönlichen Gründen (Habgier), zum anderen als Werkzeug des Heilsgeschehens – bemüht hat. Sozzini spricht die Hoffnung aus, das, was Castellio unvollendet gelassen habe, einmal zu vervollständigen, und das ganze Problem, „universum hoc de divina providentia, & de viribus humanis argumentum“, in Kürze so zu erklären, daß nichts mehr zu wünschen übrig bliebe.⁸⁹

3.2. Der Erstdruck und die Handschrift – die Frage der Autorschaft

Die vier Dialoge entstanden 1558, teilweise auch früher, und zirkulierten zu Castellios Lebzeiten unter seinen Kollegen und Freunden. Der Text wurde im März 1562, vermutlich für die Drucklegung, revidiert. Nicht geklärt ist der entstehungsgeschichtliche Zusammenhang mit Castellios französischer Schrift, *Demandes et repliques a Jean Calvin sur son livre de la Predestination*, die von Anthoine du Val mit anderen Zeugnissen gegen Calvins Lehre herausgegeben wurde und 1561 in Paris im Druck erschien.⁹⁰ 1571 transkribierte der als Machiavelliübersetzer in Basel hervorgetretene Silvestro Tegli, wahrscheinlich aufgrund der Initiative Pietro Pernas, Castellios vier Dialoge und seine Schrift *De praedestinatione* gegen Borrahaus. Aber erst 1578 hielt Perna wohl den Zeitpunkt für günstig, mit der Publikation der nachgelassenen Schriften Castellios an die Öffentlichkeit zu treten, allerdings mit fingiertem Druckort. Als Druckvorlage verwendete Perna Teglis Handschrift, die ihm dessen Witwe mitsamt seiner Bibliothek überlassen hatte, sowie eine Abschrift von Francesco Betti und stellte den Castellio-Texten die Vorrede von „Felix Tvrpio Vrbevetanvs“ voran.⁹¹

Guggisberg hat die Entstehungs- und ebenso die Überlieferungsgeschichte der *Dialogi quatuor* aus den Quellen erforscht. Antonio Rotondo, Carla Gallicet Calvetti und Carlos Gilly haben Guggisberg ergänzt.⁹² Ein Autograph der vier Dialoge ist nicht überliefert, sondern nur die Abschrift von Tegli, welche Marginalergänzungen und Streichungen von zwei anderen Händen enthält, die vermutlich von Pietro Perna und Francesco Betti, nicht aber von Sozzini stammen. Die Marginalien, Über-

⁸⁹ Die Frage, ob dies eine Anspielung auf sein Werk *De Jesu Christo Servatore* ist, welches Sozzini im Juli 1578 in Basel vollendete, muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Guggisberg, Pietro Perna (Anm. 25), S. 180 und Antonio Rotondo, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Turin 1974 (Anm. 25), Kapitel 3.

⁹⁰ Gilly, Zensur (Anm. 13), 154f.

⁹¹ Ebd., 160. Die Basler Handschrift (Basel, UB, Jorislade XVI) enthält zwei Datumsangaben: Die *Defensio* gegen Calvin, die Guggisberg einer anderen Hand zuweist als die *Dialogi*, wird mit der Erklärung beendet: „Transcripta vero sunt haec mense Maji, Ann. M.DLXXI. 1571“. Beide Titelblätter tragen dagegen, in einer dritten Hand geschrieben, das Datum 1578 (Guggisberg, Pietro Perna [Anm. 25], 182 und 192).

⁹² Guggisberg, Pietro Perna (Anm. 25). Zur Wirkungsgeschichte s. Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung*, Basel/Stuttgart 1956 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 37); zusammenfassend Guggisberg, Castellio (Anm. 9), 268–283. Rotondo, Pietro Perna (Anm. 25); Calvetti, Castellion (Anm. 51); Gilly, Zensur (Anm. 13), 158–160.

schreibungen und mit Streichungen versehenen Passagen in der Handschrift wurden noch nicht vollständig transkribiert, geschweige denn ausgewertet.⁹³

3.3. Die Wirkungsgeschichte

Der Druck der *Dialogi* kam im Januar oder Februar 1578 heraus und wurde von Perna in Frankfurt innerhalb eines Monats abgesetzt. In Basel kursierten dagegen sicherheitshalber nur wenige Drucke, und das, wie sich zeigte, mit Recht.⁹⁴ Als Francesco Puccis (1540–1597) Thesis über die Erwählung des gesamten Menschengeschlechts zur Seligkeit gedruckt und ein Exemplar davon in Basel entdeckt wurde, ordnete der Basler Rat beim Basler Drucker Heinrich Petri die Beschlagnahme dieses Drucks sowie eines Exemplars von Castellios *Dialogi quatuor* an, das offenbar ebenfalls bei Pucci entdeckt wurde. Der aber war mit Betti und Sozzini befreundet. Daraufhin wurde Perna wegen unerlaubten Drucks gefangengenommen und von der Zensurkommission verhört. Er erklärte, wie er zu den Texten gekommen sei. Die Witwe Stefano Teglis habe ihm an Zahlungsstatt die Bibliothek ihres Gatten vermacht, in der sich auch „des Castalionis büchli“ befunden habe.⁹⁵ Ansonsten versuchte er, seine Freunde und Mitarbeiter zu decken.⁹⁶ Der Basler Rat forderte ein theologisches Gutachten über den Inhalt der *Dialogi quatuor* an, welches die Basler Theologen Simon Sulzer, Johann Jacob Grynaeus (1540–1617) sowie der Dekan der theologischen Fakultät Huldreich Coccius verfaßten. Es wurde bei der Gerichtsverhandlung gegen Perna als zusätzliches Belastungsmaterial verwendet.⁹⁷ Bezüglich

⁹³ Aufgrund von Handschriftenvergleichen urteilt Guggisberg, daß Sozzini als Verfasser der Marginalien und Urheber der Streichungen nicht in Frage komme, sondern allein Perna. Während Guggisberg zufolge Sozzini nur die Vorrede schrieb und „daher nicht im eigentlichen Sinne des Wortes als Herausgeber bezeichnet werden“ könne (Guggisberg, Pietro Perna [Anm. 25], 181–190), hält Rotondo die Publikation der *Dialogi quatuor* für ein Gemeinschaftswerk antitrinitarischer Freunde, die alle ähnliche Absichten und Ideale gehabt hätten, und glaubt auch Fausto Sozzini daran beteiligt (Calvetti, Castellion [Anm. 51], 255, Fußnote). Rotondo schließt sogar aus der Tendenz einzelner Streichungen auf Sozzini als deren Urheber, der Castellios Dialogi gewissermaßen in seinem Sinne habe interpretieren wollen (Rotondo, Pietro Perna [Anm. 25], 322–328). Calvetti neigt Rotondos Auffassung zu (Calvetti, Castellion [Anm. 51], 255 und 287–289). Gilly macht für die meisten Varianten des Drucks gegenüber der Handschrift, Guggisberg folgend, Pietro Perna selbst verantwortlich. – Rotondo, Calvetti und Gilly stützen ihre Vermutung, daß die Streichungen und Marginalergänzungen eine antitrinitarische Tendenz offenbaren, nur auf wenige nachgewiesene Streichungen und Randbemerkungen (Calvetti, Castellion, 288f.; Gilly, Zensur [Anm. 13], 160). Die komplizierte Struktur des Basler Manuskripts verbietet jedoch einfache Hypothesen. Allein der handschriftliche Text des ersten Dialogs enthält neun längere Streichungen, die im Druck tatsächlich ausgeführt wurden, und an einer Stelle enthält der Druck eine Exegese von Röm 8,17, die in der Handschrift nicht steht. Vgl. unten, Anm. 119.

⁹⁴ Gilly, Zensur (Anm. 13), 160f.

⁹⁵ Guggisberg, Pietro Perna (Anm. 25), 192; Perini, Note e documenti (Anm. 25), Appendice XI, 170–172.

⁹⁶ Perna erkläre, er „hab esz fur sich selb gethan“, nämlich die Schriften des in Basel hochgeschätzten „Castalio“ in Druck zu bringen, um seine Helfer und Zuträger nicht zu gefährden (ebd.). Auch Pernas (Schutz-)Behauptung, er könne nur wenig Latein, wird durch seine in elegantem Latein geschriebenen Briefe, u.a. an Bonifacius Amerbach, Masco Mantova Benavides, Conrad Hubert und Joachim Camerarius d.J., falsifiziert, die Perini abdruckt (Perini, Note e documenti (Anm. 25), 170, 173, 176 und 183–190).

⁹⁷ Basel, Staatsarchiv, Handel und Gewerbe III 6; Gilly, Zensur (Anm. 13), 102 und die Transkription dieses Gutachtens (163–165).

der ersten beiden Dialoge enthielten sich die drei Gutachter einer gemeinsamen Stellungnahme, da Sulzer und Grynaeus in der Frage der Prädestination entgegengesetzte Ansichten vertraten. Hingegen tadelten sie an den beiden Dialogen über den freien Willen und über den Glauben, Castellio habe jenem zu viel zugemessen, und urteilten, daß Castellios Begriff des Glaubens eng mit der Werkgerechtigkeit verbunden sei, „sowie im Bapstumb ouch bschicht“. Auch die Obrigkeits- und Gelehrtenkritik Castellios in *De calumnia* mißfiel den Gutachtern und in Verbindung damit sein Plädoyer, „das man herselbslouffenden Propheten vnd irrigen Lehrern nüt wehren“ und „oberkeiten kein Sorge zuo der ersten tafeln, vorstender kein widerstand thun vnd haben sollen“. Es sei zu fürchten, solche Meinungen könnten beim „gemeinen pöfel“, bei „fürwizig lüt vnd Philosophen“ sowie in „lätzenköpfen“ Unruhe stiften. Die drei Theologen, von denen doch Sulzer Castellio gut kannte, wundern sich, „wie söliche person also ein guote zeit geduldet worden“ sei.⁹⁸ Ein zweites Mal also verurteilte die Basler Obrigkeit die Praxis eines Abweichlers so, als wäre er ein gefährlicher Nikodemit gewesen.

In der Zeit der Formierung der niederländischen reformierten Kirche wurden die Dialoge Castellios von denen wiederentdeckt, die mit Calvins Prädestinationslehre nicht einverstanden waren.⁹⁹ Zu nennen ist hier Dirk Volkertszoon Coornhert (1522–1590), ein Anhänger Wilhelms von Oranien. Er übersetzte mehrere Traktate Castellios ins Niederländische und veranlaßte 1581 eine niederländische Übersetzung der vier Dialoge. In der Auseinandersetzung zwischen den beiden Leidener Theologieprofessoren Jacob Arminius (1560–1609) und Franciscus Gomarus (1563–1641), die 1604 begann, ging es ebenfalls um das Problem von Prädestination und Gnadenwahl. Gomarus behauptete, die Ansichten seines Gegners Arminius seien von denen Castellios, Coornheerts und Sozzinis inspiriert.¹⁰⁰ Arminius bestritt eindeutig nur, daß er Sozzini kennen würde. Da er aber bekannt hat, immer an der Prädestinationslehre von Calvin und Beza gezweifelt zu haben,¹⁰¹ dürfte Gomarus den Einfluß Castellios auf „Arminius und seine Anhänger“ ganz richtig beurteilt haben. Arminius versuchte 1604, „Castellio Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“ vermied es aber, „sich mit ihm zu identifizieren“, weil für die Anhänger des Gomarus Castellio als Calvin-Gegner ein gefährlicher Abtrünniger war.¹⁰² Als Ergebnis der über den akademischen Gelehrtenstreit hinausdrängenden Kontroverse wurden in den Niederlanden 1597 und 1610 auch bisher ungedruckte Schriften Castellios veröffentlicht. 1612/13 erschienen gleich mehrere Übersetzungen der kleinen Schriften, die der Erstausgabe der *Dialogi quatuor* von 1578 beigegeben waren.¹⁰³ 1613 gab der Buchhändler Andreas Burier zusammen mit dem Drucker Jasper Tournay in Gouda die *Dialogi quatuor* in lateinischer Fassung neu heraus und fügte ihnen einen Auszug aus der bis dahin noch nie gedruckten Abhandlung *De arte dubitandi*, den Traktat *De iustificacione*, sowie Castellios ausführliche Annotationen zum 9. Kapitel des Römerbriefs hinzu.¹⁰⁴ Diese hatte Castellio ursprünglich 1554 für eine Neuauflage seiner la-

⁹⁸ Gilly, Zensur (Anm. 13), 163–165, hier 164f.

⁹⁹ Guggisberg, Castellio (Anm. 9), 270–277, besonders 274f.

¹⁰⁰ Gerrit Pieter van Itterzon, Franciscus Gomarus, 'S-Gravenhage 1929, 104f., 116, 154, 158 und 178; Guggisberg, Castellio im Urteil seiner Nachwelt (Anm. 84), 69.

¹⁰¹ Mahlmann, Artikel „Prädestination V“ (Anm. 1), 130, Z. 22–26.

¹⁰² Guggisberg, Castellio im Urteil seiner Nachwelt (Anm. 84), 70.

¹⁰³ Ebd., 79–84.

¹⁰⁴ Ebd., 81f.; Guggisberg, Castellio (Anm. 9), 276.

teinischen Bibelübersetzung vorgesehen, aber gegen ihre Publikation und Verbreitung legten Sulzer und Borrahaus in ihrer Funktion als Zensoren ihr Veto ein und ordneten an, daß Oporin den ganzen Bogen mit der Anmerkung zum 9. Kapitel des Römerbriefs entfernen solle.¹⁰⁵ Nicht klar ist, seit wann und in welchen Ausgaben der *Biblia Latina* die 1554 supprimierte neue „Annotatio“ wieder mitabgedruckt wurde. Castellios Anmerkungen zu Röm 9 erschienen 1734 sogar in deutscher Übersetzung.¹⁰⁶

4. Analyse des ersten Dialogs „De praedestinatione“

Im folgenden rekonstruiere ich Castellios Argumentation und analysiere die Rhetorik des Dialogs. Die Frage stellt sich, ob Castellio dem von Augustin und seinen Gegnern erörterten Problem überhaupt neue Facetten abgewinnt und ob seine Lösung des Gerechtigkeitsproblems originell ist.¹⁰⁷ Besonders ist darauf zu achten, welche Eigenschaften Gottes er für maßgeblich erachtet, um das Verhältnis zwischen Schöpfer und sündigen Geschöpfen, also die Kommunikation zwischen Gott und Menschen zu erklären. Grundlegend ist nach Castellio die Gerechtigkeit, wodurch sich uns Gott als Schöpfer und in jeder Hinsicht vollkommene, verlässliche und bewundernswürdige Autorität empfiehlt. Castellios Gerechtigkeitskonzeption soll später mit Hilfe der Position Ernst Tugendhats rational rekonstruiert werden. Das von Castellio praktizierte hermeneutische Verfahren verdient im Lichte seiner *Ars dubitandi*, *Confidendi*, *Ignorandi et Sciendi* Aufmerksamkeit. Die Behauptung der *claritas scripturae* stützt sich auf die Voraussetzung, daß die Evangelien von Leuten aufgezeichnet wurden, die ihren Inhalt mit ihrer gesunden Vernunft zu verstehen meinten und sich damit an Leser wandten, die diese Verstehensvoraussetzung mit ihnen teilten.¹⁰⁸ Gott und sein Mensch gewordener Sohn sprechen – gemäß der Überlieferung seiner Augen- und Ohrenzeugen – so, daß die Botschaft von allen Menschen mit gesunder Vernunft verstanden werden kann. Da Vernunft und Erfahrung die zuverlässigen Schlüssel zum Verständnis von heiligen und profanen Texten der Vergangenheit wie der Gegenwart liefern, ist es nach Castellio legitim, sich den Sinn von Schriftstellen, vor allem soweit sie das Verhältnis zwischen Schöpfer und seinen als Nachkommen Adams sündigen Geschöpfen betreffen, dann, wenn er dunkel und strittig ist, an Analogien aus der Alltags- und Erfahrungswelt klarzumachen. Dies betrifft auch den Sprachgebrauch von „glauben“ und „wissen“. Castellios Verfahren, mithilfe einer Reflexion über den gewöhnlichen Sprachgebrauch zur *claritas* der Schriftbedeutung zu gelangen, ist im 20. Jahrhundert von John L. Austin

¹⁰⁵ Gilly, Zensur (Anm. 13), 151f.; Uwe Plath, Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556, Stuttgart/Basel 1974 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 133), 168–171; unvollständig dazu Buisson, Castellion (Anm. 9), II, 57f.

¹⁰⁶ Beytrag zu der heylsamen Lehre von der Allgemeinen Gnade Gottes so allen Menschen offen stehet; Bestehend aus zweyen Schrifften Berühmter Theologorum über das IX. Capitel an die Römer, Welche dieselbe samt dem Capitel selbst vortrefflich erläutern, Der Kirche Gottes mit beygefügt Anmerkungen und einer Vorrede Seiner Hochwürdigten Magnificenz Herrn Johann Reinhard Rüssens, berühmten Doctoris und Prof. Theol. zu Jena mitgetheilet von S.S. (= Wolfgang Adolf Schroen). Jena 1734 (Exemplar der UB München: Theol 5377).

¹⁰⁷ Eine Paraphrase aller vier Dialoge gibt Alexander Schweizer und rechnet am Ende Castellio zu den Semipelagianern, da er die Eigentümlichkeit des Christentums nicht begriffen habe, weil es für ihn „nicht Erlösungs- sondern Gesetzesreligion“ sei. Schweizer, Centraldogmen (Anm. 36), 318–344.

¹⁰⁸ Castellio: *De arte dubitandi* (Anm. 5), Buch I, Kapitel 1–13 und 14–22.

auch zur Klärung der Bedeutung von schwerverständlichen Lehren in der Nikomachischen Ethik oder der Politeia empfohlen worden.¹⁰⁹ Austin vertraut darauf, daß die englische Alltagssprache ein Werkzeug ist, das sich für die Regelung von menschlichen Beziehungen in der Sphäre des Sozialen und des Rechts evolutionsgeschichtlich bewährt hat. Ihm erscheint es verlässlicher und fruchtbarer, den Sprachgebrauch – etwa den Einsatz von Adjektiven und Verben näher qualifizierenden Adverbien – in einer Gerichtsverhandlung zwischen Angeklagten, Anklägern, Zeugen und Richtern zu betrachten, als sich darüber zu streiten, ob der Mensch einen freien Willen hat, der ihn dazu ermächtigt, einen Mord zu planen und auszuführen oder ein Verbrechen zu verhüten. So untersucht er in *A Plea for Excuses* die Arten, wie sich Menschen im Falle einer Beschuldigung versuchen herauszureden, in der Überzeugung, daß dies die sicherste empirische Methode sei, um an die ethisch und rechtsphilosophisch schwierigen Probleme der Willensfreiheit, Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit heranzukommen. Ähnlich geht Castellio vor, wenn er anhand von Bibelstellen über die Eigenschaften Gottes nachdenkt.

4.1. *Reductio ad absurdum* der Lehre Calvins in „*De Praedestinatione*“

Carla Gallicet Calvetti hat die vier Dialoge Castellios als Auseinandersetzungen mit der Theologie Calvins analysiert, aber in ihrer Übersetzung keine Calvin-Zitate nachgewiesen.¹¹⁰ Ihr zufolge hat Castellio aus der Lehre der doppelten Prädestination, die Calvin vor allem in der *Institutio christianae religionis* und in *De aeterna Praedestinatione* vorgetragen hat, den Impetus für seine *reductio ad absurdum* und die Profilierung seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie erhalten.¹¹¹ Die Sprecher Ludovicus und Federicus stehen für die Positionen Calvins (oder eines Calvinanhängers) und Castellios; ich nenne sie in meiner Paraphrase Ludwig und Friedrich.¹¹² Ludwig stellt als erstes Lehrsätze aus Calvins *Institutio*, Buch III, Kapitel 21, § 5¹¹³ zur Dis-

¹⁰⁹ John L. Austin: *Philosophical Papers*. 2. Auflage, hg. von J. O. Urmson und G. J. Warnock. Oxford 1970, z.B. *The Meaning of a Word*, 55–75, hier 71, *A Plea for Excuses*, 85–204, hier 198, Anm. 1, *Three ways of spilling ink*, 274–287 (in diesem postum publizierten Aufsatz analysiert Austin verschiedene Grade von „responsibility“, entsprechend den adverbialen Qualifizierungen von ethisch bewertbaren Handlungen), auf S. 275 bezieht er sich auf Aristoteles.

¹¹⁰ Calvetti, Castellion (Anm. 51), 3–160 (monographischer Teil) und 161–220 (Übersetzung). Eine Analyse des ersten Dialogs gibt sie auf den Seiten 62–78.

¹¹¹ Calvetti, Castellion (Anm. 51), 39 und 57–63.

¹¹² „Authore Friderico Rottenfelsio“ ist auf Bl. 2^r des Basler Manuskripts zu lesen. Dieses Pseudonym, das Castellio ursprünglich vorgesehen hatte und das an die Namensbildungen der Pseudonyme von *De haereticis an sint persequendi* erinnert, ist jedoch durchgestrichen, und die vier Dialoge werden Castellio zugeschrieben. „Fridericus“ meint vielleicht den Friedfertigen, „Ludovicus“ den Spieler, Hasardeur.

¹¹³ Calvin, *Institutio*, III, 21, § 5 (Anm. 34), S. 374, Z. 11–17. In der Übersetzung von Otto Weber: „Unter Vorbestimmung verstehen wir Gottes ewige Anordnung vermöge deren er bei sich beschloß, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte: Denn die Menschen werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis vorher zugeordnet. Wie also nun der einzelne zu dem einen oder andern Zweck geschaffen ist, so – sagen wir – ist er zum Leben oder zum Tode ‚vorherbestimmt‘.“ Calvin, *Unterricht* (Anm. 34), 619; Calvin, *De aeterna praedestinatione*, 1551 (Anm. 69), 20; Johannes Calvin, *Von der ewigen Vorherbestimmung*. Übersetzt und hg. von Wilhelm H. Neuser, Düsseldorf 1998, 8. – Im folgenden bemühe ich mich aber aus Platzgründen vorrangig um Nachweise in Calvins *Institutio*, wohl wissend, daß Castellios Prätext auch der Traktat *De aeterna praedestinatione* gegen Al-

kussion (2).¹¹⁴ Wir sind alle unter gleicher Voraussetzung erschaffen. Aber der Herr entschied einmal durch unabänderlichen Ratschluß, daß er einige künftig zum Heil annehmen würde, andere hinwieder zum ewigen Untergang bestimmt habe. Wen der Herr zur Teilhabe am Heil für würdig erklärt, der darf sich das nicht aus eigenem Verdienst zuschreiben, sondern verdankt dies allein der unentgeltlichen Barmherzigkeit Gottes. Wen er zur Verdammnis bestimmte, dem sei der Zugang zum ewigen Leben durch einen gerechten Urteilsschluß versperrt, der somit zwar keinen Vorwurf verdient, allerdings für uns unbegreiflich ist.

Friedrich versucht durch seine mæeutische Methode zu demonstrieren, daß sich aus diesen Sätzen absurde oder paradoxe Konsequenzen ergeben. Was wäre, wenn einige, die zur Verdammnis bestimmt sind, Gott gehorchen würden? Müßten sie dann nicht errettet werden? Unter dieser Bedingung, daß sie tatsächlich gehorchen könnten, würden sie freilich errettet, aber sie sind dazu gar nicht in der Lage. Gott hat sie nämlich dergestalt von der Kenntnis seines Namens und seiner Gerechtmachung ausgeschlossen, daß sie nichts außer Böses wollen oder tun können, also nur die Neigung zu sündigen haben. – Friedrich: Diese Neigung haben sie, seitdem sie erschaffen sind, durch Prädestination. Sie sind also schon vor ihrer Geburt verdammt und verworfen. Sind sie aber nicht wegen ihrer Sünden verdammt? – Ludwig: Ja, sie verdienen diese ihre Prädestination. – Friedrich: Wann? – Ludwig: Als sie vom Schöpfer dazu bestimmt worden sind. – Friedrich: Dazu waren sie aber vor ihrer Geburt schon bestimmt. Wenn sie von Anfang an verdammenswürdig waren, waren sie es. Denn wert zur Verdammnis zu sein, setzt Existenz voraus. Nun aber gabst du zu, daß sie bereits verdammt waren, bevor sie ins Leben gerufen wurden und existieren konnten. Also waren sie schon etwas, bevor sie zu existieren begannen.¹¹⁵ Ludwigs Ausweg daraus lautet: Für Gott ist die ganze Unendlichkeit wie Gegenwart: „*Deo sunt omnia praesentia*“ (3). Alles, was wir in zeitlicher Erstreckung uns vorstellen, ist Gott von Ewigkeit her präsent.¹¹⁶ Friedrich: Also waren für Gott die Sünden der Gottlosen auch gleich gegenwärtig, als er sie als Gottlose erschaffen hat. Wenn aber die Abfolge die ist, daß die Sünden Ursache für die Verdammnis sind, müssen die Sünden notwendig der Verdammnis vorhergegangen sein, sonst müßte die *causa efficiens* dem *effectus* nachgestellt werden, was gegen den Lauf der Natur verstößt. Ludwig entgegnet darauf: Wir müssen zweierlei Ursachen unterscheiden, eine öffentliche und eine verschwiegene, geheime (3). Diese ist Ergebnis des unbegreiflichen Ratschlusses des Schöpfers. Die öffentliche, uns bekannte Ursa-

bertus Pighius und Georg Sculus (1551) gewesen sein könnte.

¹¹⁴ Die Zahlen in Klammern beziehen sich hier und im folgenden auf die Seitenzahlen in der Ausgabe der *Dialogi quatuor* von 1613.

¹¹⁵ Die Verstoßung eines Wesens, bevor es zu existieren beginnt und sich etwas zuschulden kommen lassen kann, findet Castellio widersinnig. Calvin illustriert genau diese *electio* und *relectio* schon vor der Geburt, also bevor ein Mensch überhaupt in der Lage ist, Gutes oder Böses zu tun, am Beispiel von Gottes Erwählung Jakobs und Zurückweisung Esaus (*Institutio*, 1559 [Anm. 34], III, 21, § 4, 383f.); Castellio aber verzichtet auf eine Interpretation von Röm 9,11–13, führt aber stattdessen auf S. 41 Maleachi 1,4 an, wo davon die Rede ist, daß Edom, das durch Esau repräsentiert wird, von Gott geschlagen worden, d.h., von David unterworfen worden sei. So kann Castellio hier, mit Bezug auf das Schicksal Edoms, den von ihm gewünschten Zusammenhang zwischen Vergehen und Bestrafen herstellen.

¹¹⁶ Zugrunde liegt Calvin, *Institutio* (Anm. 34), III, 21, § 5, 374, Z. 5–10: „*Significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub eius [Dei] oculis: ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia, ut [...] tanquam ante se posita vere intueatur ac cernat.*“

che für die Verdammnis ist in der Tat die Sünde. Gottes Entscheidung, jemanden zu verdammen, muß also auf zwei Ursachen zurückgeführt werden. Friedrich läßt aber nur gelten, daß, wenn die Sünde Grund für die Verdammnis ist, sie ihr zeitlich vorausgehen müsse; also kann die Verdammnis unmöglich beschlossen sein, bevor der Mensch zum Leben erweckt wurde und überhaupt zu sündigen in der Lage war. Anders vermag sich Castellio eine ontologische Unterordnung der Anthropologie unter Gottes alles bestimmendes Schöpferwirken nicht vorzustellen.

Was verstehst du unter Sünde, fragt Friedrich dann seinen Gesprächspartner. Sünde ist ein Verstoß gegen das Gesetz, definiert Ludwig (4). Das Gesetz ist eine Anordnung (*praeceptio*), etwas zu tun oder zu unterlassen. Was Gott wollte, hat er angeordnet. Ludwigs Bestimmung des göttlichen Willens geht allerdings noch weit über das hinaus, was sich erklärtermaßen in seiner Anordnung manifestiert. Darauf geht Friedrich erst einmal nicht ein.

Alles, was Gott will, muß auch notwendig so geschehen, folglich wird kein Mord ausgeführt, ohne daß Gottes Wille ihn angeordnet hätte. Friedrich analysiert nun, was man sich unter den Gesetzen für die Erhaltung der Arten von Lebewesen vorzustellen hat, und setzt diese Gesetze mit dem Willen Gottes zur Erhaltung der Arten gleich (4). So hat Gott den Lebewesen vorgeschrieben, ihre Art zu vermehren, und angeordnet, sie sollten dem Befehl des Menschen untertan sein. Daher gibt es für jede Art bestimmte Erhaltungsgesetze und daraus folgende Regeln für das Überleben. Wenn nun Gottes Wille den Lebewesen ihre Gesetze zur Erhaltung gab, ja Wille Gottes und Naturgesetz so eng miteinander verknüpft sind, daß gegen Gottes Willen nichts ausgerichtet werden kann, dann gibt es, so Friedrich, auch keine Sünde. Diese wurde von Ludwig aber als Verstoß gegen ein Gesetz definiert, zu welchem der Wille und das Vermögen voraussetzen seien. Wir sehen mit Castellio, wie Calvins Ontologie zu einer unakzeptablen, mit dem Glauben unvereinbaren Konsequenz führt.

Ludwig beruft sich abermals, um sich herauszuwinden, auf einen doppelten Willen, so wie er früher eine doppelte Schöpfungsursache anzunehmen gezwungen war: Er unterscheidet den offenbaren Willen Gottes, den wir, wenn wir handeln, zu berücksichtigen haben, vom verborgenen, unbegreiflichen Willen,¹¹⁷ wie er in Ps 135,6 zum Ausdruck kommt: Alles, was Gott will, das tut er (5).¹¹⁸ Friedrich zeigt nun, daß die Annahme zweier göttlicher Willen zu Widersprüchen, genauer, zu unvereinbaren Annahmen über Gott führt. Angenommen, Gott habe zwei Willen. Dann muß der uns jetzt offenbare Wille in Gott auch einmal verborgen gewesen sein. Dann aber hätte Gott zwei einander konträre verborgene Willensregungen: der eine wollte die Sünde, der andere nicht. Den einen offenbarte er uns, nämlich den Wunsch, daß er nicht die Sünde will. Der andere aber blieb bei ihm geheim, wonach er die Sünde wollte. Nun aber muß davon ausgegangen werden, daß alles, was Gott will, gut ist. Die beiden Willen Gottes sind einander entgegengesetzt. Der Entschluß, die Sünde nicht zu wollen, ist also gut, während der umgekehrte Entschluß schlecht wäre. Da aber auch der Wille, daß der Mensch sündige, als Gottes Willen gut sein

¹¹⁷ Calvin, *Institutio* (Anm. 34), III, 21, § 1, 370, Z. 24–29: „Neque enim aequum est ut quae in seipso abscondita esse voluit Dominus, impune homo excutiat: et sapientiae sublimitatem ... ab ipsa aeternitate evolvat. Quae nobis patefacienda censuit voluntatis suae arcana, ea verbo suo prodidit.“ (Hervorhebung von B.M.-B.)

¹¹⁸ Ebd., III, 23, § 7, 401, Z. 9. Calvin spielt hier auf eine verwandte Stelle (Ps. 115,3) an: „quem Scriptura praedicat facere quaecunque vult“.

muß, verschwimmen die Kriterien zur Unterscheidung, was gut und böse ist, in Bezug auf Gottes Ratschlüsse und Taten. So will Gott also gleichzeitig das Gute und das Böse (6).

Ludwig geht darauf folgendermaßen ein: Gott will die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen, die Sünde will er aber nicht wegen der Sünde, sondern zum Lob seines Namens und seiner Allmacht (7). Also will Gott nicht die Sünde direkt, spontan und unmittelbar, sondern um der Verherrlichung seiner Gerechtigkeit willen. Friedrich findet es absurd, daß Gott einem eine Strafe für etwas erteilt, was er, Gott, selbst gewollt hat. Unser Sprachgebrauch und unsere gewöhnliche Kommunikation ist anders. Wenn der Sohn den Vater beleidigt, wünscht der Vater ihn rechtmäßig zu bestrafen. Kann man aber sagen, daß der Vater will, der Sohn möge ihn beleidigen, nur um das an ihm zu exekutieren, was er von Ewigkeit her beschlossen hat: ihn zu bestrafen und damit das Recht und seine Macht zu demonstrieren? Angenommen aber, daß es einen Willen zweiter Ordnung gibt. Stellen wir uns vor, Gott will die Sünde nur, um etwas anderes Positives zu bewirken. Gleichwohl: etwas für einen anderen Zweck zu wollen, heißt immer noch: es zu wollen. Deswegen ist immer noch unverständlich, warum Gott die Menschen für etwas bestraft, was er selbst so will. Ludwig wendet dagegen ein: Wer sündigt, sich also gegen Gott vergeht, tut dies gewiß nicht in der Absicht, Gottes Willen zu gehorchen. Diesen kennt er ja gar nicht, er ist ihm verborgen, wie früher gesagt wurde. Oft ist es aber so, daß die, die ein Verbrechen begehen, wähnen, daß sie etwas tun, was Gott gefällt, und seinem mutmaßlichen Willen gehorchen möchten. Auch ich, sagt Friedrich, glaube, daß ich, wenn ich den Calvinisten widerspreche, etwas tue, was Gott gefällt, indem ich auf diese Weise Irrtümer ausrotten will (7). Wir gehen, fährt Ludwig fort, aber davon aus, daß Ehebruch, Diebstahl oder ein Mord zu dem Zweck begangen werden, um die eigenen Begierden zu befriedigen (7: „ut libidini suae inserviant“). Wenn aber richtig ist, daß Gott die Sünde will, so gilt folglich, daß diejenigen, die sündigen, überdies auch seinen Willen erfüllen, ihm also gehorchen, indem sie sich selbst etwas Gutes tun wollen. Ludwig schlägt vor, sich auf die zu konzentrieren, die aus bösem Willen sündigen – nicht auf diejenigen, die indem sie sündigen, glauben, Gottes Willen zu erfüllen. Woher aber kommt der böse Wille? Sicher nicht von Gott, sondern aus der eigenen erbsündigen Natur. Weicht aber der Wolf von seiner Bestimmung ab, wenn er die Neigung verspürt, Schafe zu fressen? Gewiß nicht, denn zu dieser Bestimmung ist er erschaffen (8). Per analogiam weicht aber auch der Mensch nicht von seiner Bestimmung ab, wenn er so erschaffen ist, daß er von Natur aus eine Neigung zur Sünde hat. Wenn er also nicht sündigen würde, würde der Mensch gegen seine Natur verstoßen, so wie der Wolf, wenn er plötzlich nur noch Pflanzen fräße. Wenn es also seine Bestimmung laut göttlichem Ratschluß ist, zu sündigen, muß er früher oder später sündigen, denn dazu ist er erschaffen. Die Schöpfung ist nämlich die Ausführung der Bestimmung eines Schöpfungszwecks.

Ludwig gibt zu, daß er verwirrt ist, da Friedrich ihn immer dazu zwingt, Absurdes zuzugeben: „Tu me semper ducis ad absurda“ (9). Dies liegt nach Friedrich aber daran, daß er von falschen Prinzipien ausgegangen sei, aus denen nur Absurdes folge. Ja, wenn er weiter so fortfährt, wird er gezwungen sein, noch Absurderes zuzugeben!

Zum Beispiel: 1. Angenommen, der Dekalog enthält nur Gesetze (in Form von Verboten), durch die Gott seinen Willen offenbart. Angenommen auch, daß er sie für alle, Juden, Ungläubige und später die Christen, erlassen hat. Wenn er nun einige

Menschen zur Verdammnis, also zum ewigen Tod, vorherbestimmt hat, gilt notwendig, daß „Du sollst nicht töten“ für die Frommen bedeutet, daß es ihnen verboten sei zu töten. Für die Gottlosen, die zum Verderben vorherbestimmt wären, hätte dieses Gebot aber die konträre Bedeutung: Du sollst gerade töten.

2. Nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten kann nicht etwas einem Subjekt zugesprochen und gleichzeitig in derselben Weise abgesprochen werden. Die Sünde zu wollen und sie nicht zu wollen, sind zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate (10). Diese schreiben Calvins Anhänger Gott zu, was absurd ist.

3. Wenn Gott per definitionem einen verborgenen Willen haben soll, durch den er einige zur Verdammnis bestimmt hat, wie kommt es, daß Calvin und seine Anhänger diesen Willen kennen und auslegen, als ob er ihnen offenbart worden wäre? Wie kann das sein? Wenn er aber einigen offenbart ist, kann er nicht mehr als verborgener Wille bezeichnet werden (10).

4. Wenn Gott explizit die Sünde verbietet, sie also erklärtermaßen nicht will, sie in Wirklichkeit aber, nach seinem verborgenen Ratschluß, doch will, wäre er ein Heuchler, der etwas anderes öffentlich erklärt, als was er eigentlich will, und dies so beschlossen hat, daß niemand diesem Ratschluß entgehen kann (10).

5. Wer gottesfürchtig ist, will und soll Gott nachahmen und Christus nachfolgen. Also wenn Gott zwei Willen hat, einen offenbaren und einen heimlichen, sollen auch die, die ihm nachfolgen wollen, danach streben, zwei Willen zu haben. Friedrich glaubt, daß die Calvin-Anhänger sich, als Heuchler, ihren Gott so vorstellen, wie sie selbst sind. Sie verhalten sich also wie Maler, die, wenn sie den Auftrag erhalten, Gott zu malen, ihn nach menschlichem Ebenbild malen, weil sie nicht wissen, wie Gott aussieht (11). So auch die Anhänger Calvins: Sie stellen Gott mit den Eigenschaften eines Hypokriten aus, weil sie ihn nach ihrem Ebenbild modeln. Denn auch sie wollen heimlich die Sünde, während sie diese mit öffentlichen Worten verbieten, und diese Hypokrisie projizieren sie dann auf ihren Gott.

6. Der Teufel ist Gott so entgegengesetzt, wie die Finsternis dem Licht. Wenn Gott aufgrund seines heimlichen Willens die Sünde will, sie aber in seiner öffentlichen Willenserklärung verbietet, folgt notwendig, daß es sich beim Teufel genau umgekehrt verhält. Heimlich will er die Sünde nicht, öffentlich befiehlt er sie gar. Gott proklamiert nach dieser Vorstellung das Gute, hat aber Böses im Herzen; umgekehrt verhält sich der Teufel. Es ist aber viel schlimmer, eine gute Absicht betrügerisch vorzugeben als eine schlechte (11). Wenn Gott die Sünde will, will der Teufel sie nicht. Wenn jeder von beiden sie will, ist Gott mit dem Teufel identisch: „sunt unum & idem Deus & Diabolus“ (12).

4.2. Castellios Anthropologie – Gleichheit aller als unschuldige Gotteskinder

Friedrich erläutert nun seine, d.h. Castellios Auffassung (12f.). Man sieht, wie er sich, auf den Spuren von Erasmus' Diatribe, Gott nach menschlichem Ebenbild modelt. Adam, von dem wir alle abstammen, wurde als Gottes Sohn erschaffen (Lk 3,38, am Ende des Stammbaums Jesu). Dies gibt Ludwig zu. Willst du aber (als Vater), daß dein Sohn von Geburt an für die Todesstrafe bestimmt ist („gignere ad patibulum“)? Nicht einmal ein wildes Tier würde wollen, daß seine Jungen gleich bei ihrer Geburt zum Untergang bestimmt wären. Wenn du als irdischer Vater, obwohl du, wie wir alle, mit der Erbsünde behaftet bist, schon nicht willst, daß dein Sohn zum Tode geschaffen wäre, um wieviel weniger kann angenommen werden, daß Gott

seine Menschenkinder zur ewigen Verdammnis erschaffen hat! Wenn auch die Menschen alle Sünder sind, so haben sie dennoch so viel angeborene Güte, daß sie nicht wollen, daß ihre Söhne bei ihrer Geburt zum Elend bestimmt wären. Das begründet Friedrich mit Mt 7,11. Also wäre es auch gottlos, dies von unserem himmlischen Vater anzunehmen. Dagegen könnte man höchstens einwenden, daß (entgegen Lk 3,38) nicht alle Menschen Gottes Söhne sind. Wenn aber alle Menschen von Natur aus Gottes Söhne sind, sind sie auch alle natürlicherweise zu Erben berechtigt, gemäß Röm 8,17: „si filii, ergo haeredes“ (14). Paulus argumentiert in Röm 8 so: Alle, die Kinder Gottes sind, sind auch Erben des Vaters. Nun aber sind wir Gottes Kinder, folglich auch alle Erben des Vaters. Die Idee der Gotteserbschaft impliziert aber, daß dieses Erbe nur gut sein kann.¹¹⁹ Also sind alle Menschen für das Gute und zum Guten erschaffen. Wenn das richtig ist, impliziert Castellio, dann ist die Kommunikation Gottes mit den Menschen vom moralischen Verhalten des Menschen abhängig, und nicht etwa umgekehrt dieses vom Verhalten Gottes.

Dies kann auch folgendermaßen hergeleitet werden: Gemäß Gen 1,26 wollte Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen, als Herrn über die übrigen Lebewesen. Die Herrschaft über die übrigen Lebewesen ist also der Menschen Bestimmung. Die Sünde ist aber kein Abbild Gottes, sondern die Verhunzung seines Bildes (imaginis abolitio). Wenn der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde, so wurde er gewiß zur Gerechtigkeit erschaffen, nicht aber zum Sündigen. Durch die Sünde aber wird das Leben verwirkt. Der Sold der Sünde ist der Tod (Röm 6,23) (15). Die Sünde hat ihren Ursprung weder von der Erschaffung, noch von der Bestimmung des Menschen her. Wenn alles, was Gott erschaffen hat, von ihm als gut betrachtet wurde, dann gilt das auch von seiner letzten Schöpfung, den Menschen. Der Mensch wurde aber für das glückliche Leben (im Paradies) erschaffen (16). Dieses Leben konnte nur der Gerechte führen. Also wurde Adam zur Gerechtigkeit erschaffen. Da er sündigte, hat er gegen seine Bestimmung gehandelt. Die Bestimmung der ersten Menschen ist und bleibt aber dieselbe wie die der Nachgeborenen. Dieses Arten-Gesetz gilt auch in der Tier- und Pflanzenwelt. Die ursprüngliche destinatio Adams gilt damit ebenso für alle Nachfahren aus Adams Geschlecht. Wenn wir nun alle in und mit Adam der Erbsünde verfallen sind, muß es einen Zustand gegeben haben, in dem wir alle in Adam und mit ihm aufrecht standen. So wie Adam selbst als Gottes Ebenbild erschaffen wurde, werden wir Adamskinder alle, als Gottes Ebenbild, auch jetzt noch, zum gleichen Zweck erschaffen wie Adam (17). Hier sieht man, daß Castellio der Gedanke einer Vererbung der Sünde fremd ist. Castellio könnte durch Calvins Erörterung über Adams Fall dazu provoziert worden sein, das Verhältnis zwischen göttlichem Vorherwissen, Erteilen eines freien Willens, sich an das Verbot zu halten oder es zu übertreten, und der Strafe gemäß Adams Verdienst (pro merito) auf seine Weise zu analysieren, weil Calvin diejenigen als „bonos istos iustitiae Dei patronos“ verspottet, die sich nicht damit abfinden wollen, was die Schrift „clamat“, „daß alle Sterblichen in der Person eines einzigen Menschen dem ewigen Tode zu

¹¹⁹ Diese Passage im Anschluß an Röm 8,17 („Neque vero nescio [...] homines ad bonum creatos esse“ (14, Z. 14 bis 15, Z. 1) fehlt im Basler Manuskript. Stammt also diese Exegese gar nicht von Castellio, sondern von Sozzini oder Perna? Es ist nämlich nicht anzunehmen, daß der Bibelkenner und Römerbrief-Experte Castellio den exegetischen Schnitzer sich zuschulden kommen ließe, den Kontext von Röm 8,17 außer Acht zu lassen. Paulus meint mit Söhnen und Erben nur die, „die in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1), die also erlöst sind, also eine Teilmenge aus der Menge aller jemals erschaffenen Gotteskinder.

eigen gegeben worden sind“.¹²⁰ Zu einem solchen Anwalt der Gerechtigkeit Gottes entwickelt sich Castellio im Lauf des Dialogs!

Ludwig wendet mit Bezug auf die calvinische Lehrmeinung ein, daß die Bestimmung zum ewigen Leben an die Bedingung geknüpft gewesen sei, daß dem göttlichen Gebot gehorcht werde (17). Das Versprechen ewigen Lebens, wendet Friedrich ein, ist aber nicht an die Bedingung geknüpft worden, daß nur einige und nicht alle in dessen Genuß kämen. Vielmehr gilt: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden (Mk 16,16). Friedrich bestreitet also, daß das Heil durch Christus uns unter einer Bedingung (des Gehorsams) versprochen wurde, welche nur von wenigen erfüllt werden könne. Nein: nach Friedrich sind die Bedingungen damals wie heute die gleichen („Habet enim haec quoque destinatio [die von Mk 16,16] eadem prorsus conditiones quas habuit illa prior“ [18]). Als der Herr Adam erklärt hat: ‚Von allen Bäumen dürft ihr essen, nur nicht vom Baum der Erkenntnis, denn ansonsten müßt ihr sterben‘ (Gen 2,16f.), hat Gott offen seinen Willen zu erkennen gegeben. Was Gott explizit anordnet, entspricht dem, was er will. Er wollte also, daß Adam es unterlassen würde, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Adam aß jedoch gegen Gottes Willen von diesem Baum. Das Vermögen, sich von dort Obst zu pflücken, hatte er von Gott. Er gab ihm auch einen Willen, selber zu entscheiden, was und wovon er essen wolle. Der Wille, vom verbotenen Baum zu essen, kam aber vom Menschen selbst. Der Ungehorsam gegen Gott erfolgte also aus freiem Entschluß. Damit handelte Adam gegen den Willen des Gesetzgebers. Wer daher behauptet, daß Gott zwei Willen habe, einen offenbaren und einen verborgen-heimlichen, wonach also Gott mit eigenen Worten die Sünde verbietet, in Wirklichkeit insgeheim aber diese Sünde will, schreibt Gott das zu, was er nur von seiner Nachäfferin, der Schlange, gelernt haben könnte, die zu Eva sagte, daß Gottes Verbot in Verbindung mit der Androhung des Todes nichtig sei: „Keinesfalls werdet ihr sterben“ (Gen 3,4) (19). Die Schlange interpretierte nämlich Gottes Worte (bezüglich Verbot und Drohung ewigen Todes) so, daß Gott etwas anderes gesagt als er gedacht habe, indem er den Tod angedroht habe, in Wirklichkeit, wie die Schlange behauptet, aber gar nicht daran denke, die Menschen daran sterben zu lassen. In der Verdrehung des Sinns des göttlichen Verbots erweist sich also die Schlange als Nachäfferin Gottes, indem sie Gott selbst zum Affen des Teufels machen will.

Genauso, meint Castellio in der Figurenrede Friedrichs, interpretieren die Calvin-Anhänger die Anordnungen Gottes: sie sagen, er will nicht das, was er aufträgt. Wir lehnen das (falsche) Wissen der Schlange als Nachäfferin Gottes ab und glauben schlicht den heiligen Schriften, welche die für selig erklären, die den Willen des Vaters ausführen, der sich der ganzen Welt explizit in seinen Anordnungen (praecepta) kundtut. Ludwig gibt sich geschlagen (20).

Aber um nicht völlig aufzugeben, bittet Ludwig um eine Erklärung, was für Friedrich Vorherwissen und Allmacht Gottes bedeuten (20). Ludwig trägt vor: Hier, beim Vorherwissen, seien sich Calvin und seine Anhänger nicht einig. Einige sagen, alles, was ist, geschieht aufgrund des Vorherwissens Gottes; andere behaupten: alles, was geschieht, geschieht aufgrund von Gottes Willen. Demnach scheint Adam aufgrund des Vorherwissens und/oder des göttlichen Willens gesündigt zu haben.¹²¹

¹²⁰ Calvin, Unterricht (Anm. 34), 640; Calvin, Institutio, 1559 (Anm. 34), III,23, § 7, 401, Z. 19–23: „Cunctos mortales in unius hominis persona morti aeternae mancipatos fuisse.“

¹²¹ Für Calvin ist die Sache allerdings klar (Institutio, 1559 [Anm. 34], III,22, § 4, 383, Z. 29; vgl.

Wenn alles, was geschieht, aufgrund von Gottes unveränderlichem Vorherwissen geschieht, führt Friedrich aus, wäre es töricht, wenn einer dieses Eintreffen durch sein eigenes Handeln verhindern wollte, das er doch nicht verhüten kann. So paradox handelte Herodes nach Mt 1,5–6. Er schenkte ja der Weissagung Glauben, wonach in Bethlehem der König der Juden geboren werden sollte. Er fürchtete sich vor dem Eintreffen dieses Orakels (denn dies würde seine Entmachtung implizieren). Gleichwohl versuchte er, das Orakel zu falsifizieren (oder sein Eintreffen zu verhindern). Dies ist paradox. Er hoffte, indem er alle Söhne bis zum Alter von zwei Jahren in Bethlehem und Umgebung töten ließe, würde er auch den prophezeiten künftigen König der Juden mittöten, so daß das Orakel nicht mehr eintreffen könnte. Wenn es aber nicht in des Herodes Macht stand, das Orakel und sein Eintreffen ungeschehen zu machen, war es töricht von ihm, etwas gegen das unabänderliche Fatum zu versuchen. Wer aber (mit Herodes) glaubt, er hätte etwas verhindern können, zweifelt an der Unabänderlichkeit der von Gott prophezeiten Ereignisse (21).

Christus hat darüber auch geurteilt. Er tadelt, daß wir etwas versuchen in den Dingen, die zu bestimmen oder verändern nicht in unserer Macht stehe. So nach Lk 12,26: ‚Wer ist unter euch, der, wie sehr er sich auch darum sorgt, seines Lebens Länge eine Spanne zusetzen könnte?‘ Auf manches haben wir also mit unserem Willen und Trachten keinen Einfluß, wie z. B. auf die Länge des Lebens. Manche Dinge stehen aber in unserer Macht, und da lohnt sich unsere Mühe aufgrund von Erfahrung und Wissen. So verhält es sich mit dem Bauern. Wenn er nicht seinen Acker kultiviert und Saatgut aussät, wird er vergeblich auf Ernte hoffen. Aber auf Sonne und Regen hat er keinen Einfluß, die sind außer seiner Verfügungsgewalt (22). Um besser zu verstehen, wie sich unser Wissen zu Gottes Vorherwissen verhält, halten wir uns an die Erfahrung, machen uns also an alltäglichen Beispielen das fragliche Verhältnis klar, schlägt Friedrich vor.

Um nun aber ‚zur Sache‘ zu kommen und zu klären, was von dem, „quae in Deo esse dicuntur“, „gemäß“ der Natur oder „gegen“ sie behauptet wird, stellt Friedrich überraschend die Frage: Wie sind nun Stimme und Gehör aufeinander bezogen? und erklärt: Zuerst gibt es einen Ton, durch eine Stimme erzeugt, und darauf reagiert das Gehör, indem es sie hört. Die Hervorbringung eines Tons geht also dem Hören dieses Tons voraus. So verhält es sich auch beim Sehen. Du siehst mich, weil ich hier bin, und nicht etwa umgekehrt bin ich deswegen hier, weil du mich siehst. In der Kommunikation zwischen Gott und Mensch ist es analog. Von meinem Gebet hängt es ab, ob mich Gott hört. Ebenso sieht mich Gott nur, weil ich da bin. Analog verhält es sich mit der praescientia Gottes (23): Darum weiß Gott das Eintreffen eines Ereignisses im Voraus, weil es eintreffen wird.¹²² Nicht etwa umgekehrt gilt: Nur weil Gott etwas im Voraus gewußt hat, ist dies auch eingetroffen.¹²³ Über Gottes

Mahlmann, Art. „Prädestination V“ (Anm. 1), 122, Z. 15–17.

¹²² Castellio argumentiert hier genauso wie Lorenzo Valla in seiner Abhandlung *De libero arbitrio*, in: Laurentius Valla, *Opera omnia*, Basel 1540, Nachdruck Turin 1962, Bd. 2, 1002f.): „[...] praescius sum post octo horas noctem fieri, idoneo et erit? Minime, sed quia erit, ideo praescisco; quod si praescientia hominis non est causa ut aliquid futurum sit, utique nec praescientia Dei [...] non ideo quod Deus providerit futura, ita fore; sed quia ita futurum est Deum providisse.“ Zitiert von Bracali, *Aspetti „radicali“* (Anm. 31), 585, Anm. 76.

¹²³ Eine Passage des Basler Manuskripts, die im Druck auf S. 23 gestrichen wurde, führt die *reductio ad absurdum* hier am Beispiel des Verhältnisses zwischen *vox hominis* und *auditio Dei* eine Stufe weiter. Nach Friedrichs Frage „Pendeat igitur vox mea ab auditione Dei“ und vor seiner Aufforde-

Wissen haben wir keine Kenntnis, es sei denn, daß wir uns von seinem Wissen nach dem Bild menschlichen Wissens einen Begriff machen (23). Was wir Gott zuschreiben, darüber können wir nur nach Menschenart urteilen. Das Wissen und Vorherwissen Gottes sind unabhängig von seinem Vermögen und seinem Willen.¹²⁴ Gottvater wußte, daß er den Menschen seinen Sohn schicken würde. Deswegen war die Menschwerdung Christi aber nicht notwendig, denn er hätte auch anders entscheiden können. Er schickte uns jedoch seinen Sohn, weil er es aufgrund seiner Güte wollte und beschloß. Da er ihn zu uns zu senden beschloß, wußte er auch, daß er ihn wirklich schicken würde. Gleichfalls wußte der Vater, daß Christus am Kreuz nicht zwölf Legionen Engel herbeifließen würde, die für seine Befreiung kämpften. Aber dieses Vorauswissen des Vaters impliziert keine Notwendigkeit für Christi Entscheidung. Er hatte zwar das Vermögen, sie zu erbitten, wie er (nach Mt 26,53) selbst bekennt, dennoch erbat er sie nicht (24). Daraus, daß der Vater vorherwußte, wie sich der Sohn entscheiden würde, erfolgt also keine Nötigung, wie er sich hat entscheiden sollen. In der Ordnung der Natur ist also Wille und Beschluß das Primäre, die Ausführung einer Sache sekundär, das Wissen darüber steht erst an dritter Stelle. Auf das Handeln der Menschen hat das Vorherwissen keinen Einfluß. Das Handeln erfolgt aufgrund unserer Beschlüsse, gleich, ob Gott darum weiß oder nicht, oder ob wir wissen, daß und wie er es im voraus weiß. Was allein Einfluß auf unser Handeln hat, das ist sein Wille und sein Beschluß. Castellio kann sich also vorstellen, daß kontingente Ereignisse, die einer nach eigener Entscheidung herbeigeführt hat oder die sich ohne menschliches Zutun vollzogen haben, Gott überraschen könnten, weil er zwar den Spielraum von Möglichkeiten vorherwußte, aber nicht voraussah, welche von zweien oder mehreren eintreffen würden.

Als nächstes trägt Ludwig Bedenken im Zusammenhang mit der Allmacht und dem Willen Gottes vor (25f.). Gegen sie wird gewöhnlich folgender Einwand erhoben. Was Gott will, tut er. Wenn er aber gewollt hätte, daß Adam seinem Gebot ge-

„Quid ais?“ sind im Basler Ms. (fol. 28v) folgende acht Zeilen durchgestrichen: „Quia ipse me audiuit antequam locutus sum [Mt 6,8]. L. Ista quidem ratione. F. Non igitur ego loquor, quia Deus me eloquentem praesciuit, sed quia praeaudivit. Ita fiet, ut non omnia fiunt Dei praenotione, sed etiam quaedam auditione caeterisque sensibus. L. Ita videtur. F. Atque non solum praeaudivit, sed etiam praesciuit vocem meam Deus, ita fiet, ut uox mea pendeat ab utraque; uidelicet a praeauditione, et praenotione Dei. Quid ais? Admitteremus has absurditates Ludouice? [...]“ Friedrich und Ludwig diskutieren hier darüber, ob und inwieweit man das göttliche Vorherwissen dessen, worum wir ihn bitten (Mt 6,8: scit enim Pater vester quibus opus sit vobis antequam petatis eum), auch auf das Verhältnis zwischen menschlicher Rede und göttlichem Hören oder menschlichem Anblick und göttlichem Sehen zu bezogen werden kann. Der Vergleich mit der alltäglichen Kommunikation unter Menschen soll verdeutlichen, wann die Vorstellung eines ewigen Vorherwissens Gottes absurd wird!

¹²⁴ Wieder ist im Basler Manuskript (fol. 30v) eine ganze Seite durchgestrichen, die im Druck folglich weggefallen ist. Friedrich unterscheidet hier die Extensionen von praescientia, omnipotentia und göttlicher voluntas in Bezug auf das, was Gott tatsächlich weiß, willentlich beschließt und tut. „Deumque imo credamus scientia scire, uoluntate uelle potestate posse, neue monstra ista naturae repugnantia ad errorem nimirum defendendum gignamus. L. Valide sane sunt rationes istae.“ Es folgt ein Beispiel dafür, daß Gottes Einfluß auf kontingente Entscheidungen eines Menschen im Gegensatz zu seinem Vorherwissen, wie sich dieser Mensch entscheiden wird und welche Folgen seine Entscheidung haben müsse, begrenzt ist. Futura contingentia, die aufgrund einer kontingenten Willensentscheidung eintreffen, werden von Gott zwar vorher gewußt, ohne daß er aber den dazu erforderlichen Willen manipuliert. Zwar habe Gott auf diese Willensentscheidung keinen Einfluß, weil sie auch nach Belieben anders getroffen werden kann. Vorhersehbar sind aber die Folgen, die eine einmal getroffene (kontingente) Entscheidung aufgrund der Naturgesetze oder Erfahrungsregeln haben muß.

horcht hätte, warum hat er es nicht bewirkt, obwohl er es vermocht hätte? Er ließ den Gehorsam nicht zu, also wollte er nicht, daß Adam gehorsam blieb. Daraus folgt, daß sein vorheriges Verbot an die Adresse der ersten Menschen mit seinem Willen als Schöpfer und Urheber der Heilsgeschichte im Widerspruch stand. Oder: wenn er es gewollt hätte, aber nicht tat, so liegt es nahe zu glauben: Also konnte er es offenbar gar nicht. Dann wäre Gott aber nicht allmächtig. Zu eben diesem Paradox gelangt man auch in der Frage der Errettung aller: Wenn Gott will, daß alle errettet werden, dennoch einige nicht errettete, folgt daraus wohl, daß er dies nicht vermochte.

Jetzt übernimmt Friedrich für längere Zeit die Gesprächsführung und lenkt Ludwig mit seinen Fragen in die von ihm gewünschte Richtung (26–32). Als erstes schränkt er die Allmacht auf das ein, was den Gesetzen der Logik und der Natur entspricht. Gott kann nur das wissen, was war, ist oder sein wird. Das, was niemals sein wird, was also nie zur Existenz kommen wird, kann auch nicht gewußt werden. Wenn Gott alles im voraus hören kann, so gilt das doch nur für das, was gehört werden kann, also nicht etwa von Farben, da es absurd wäre zu sagen, daß Gottes Allmacht impliziert, daß sich sein Gehör auch auf die Wahrnehmung von Farben erstreckt. Wenn wir sagen, daß Gott alles vermag, verstehen wir das in Bezug auf das, was überhaupt geschehen kann. Gewisse Dinge kann es aber nicht geben. Beispielsweise ist es unmöglich anzunehmen, daß Geschehenes nicht geschehen sei, daß 2 mal 10 nicht gleich 20 sei oder daß Licht und Finsternis daßelbe seien, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in eins fallen (26). Darauf erstreckt sich also Gottes Allmacht nicht, denn dies zu behaupten, würde bedeuten, daß er mit seinem Supergehör auch Farben hören könnte oder mit seinen Superaugen auch Stimmen sehen könnte. Dies, was unmöglich geschehen kann, ist auch nach Gottes Willen unmöglich. Nicht einmal Gott will das, was den Gesetzen der Logik widerspricht. Denn wenn er etwas wollte, was er gegen die Logikgesetze gar nicht durchführen könnte, wäre er offenkundig nicht allmächtig (27). Seine Allmacht erstreckt sich außerdem auch nicht auf das, was heilsgeschichtlich (nach Auskunft der Heiligen Schrift) unmöglich ist. So stellte sich Gottvater Christi Wunsch entgegen: „Vater, wenn es möglich ist, laß diesen Kelch an mir vorübergehen“ (Mt 26,42). Es war aber Gottes unabänderlicher Ratschluß, Christus den Leidensweg bis zum Schluß gehen zu lassen. Eigentlich wäre es meiner Meinung nach folgerichtig, diese Überlegung auch auf das Verhältnis des Schöpfers zu Adam zu übertragen, wie dies Calvin getan hat.¹²⁵ Castellios Ziel ist es aber eben, das göttliche Wollen mit Rücksicht auf die Autonomie des Menschen, aber auch der Zurechenbarkeit der moralischen Verantwortung, einzuschränken.

Noch eine dritte Art von Dingen nennt Friedrich, die nicht Gottes Willen entsprechen, obwohl sie in seiner Macht lägen. Das heißt, solche Dinge, die gegen die Natur sind, will Gott, der Schöpfer der Natur, auch nicht. So könnte der Allmächtige auch in Irland oder auf Alpengletschern süße Trauben reifen lassen (27). Dazu müßte er, könnte man ergänzen, die astronomischen Gesetze (also z.B. die Achsenlage der Erde und den Lauf der Erde um die Sonne) abändern und die Sonneneinstrahlung so sehr steigern, daß auch auf Dreitausendern noch gute Reifungsbedingungen für Trauben herrschten, also die Gletscher abschmelzen. Dies wäre gegen die Natur,

¹²⁵ Calvin, Institutio (Anm. 34), III, 23, § 7, 401; vgl. ders., Institutio religionis christianae (1539), liber III, cap. 14 (de praedestinatione), § 15, in: Opera omnia Calvini Tomus primus (Anm. 34), col. 872.

Gott aber will nichts gegen die Natur. Castello unterstellt die Geltung eines Ökonomieprinzips: *Deus nihil frustra facit*. Dies mache auch Mt 7,16–20 klar: Von einem faulen Baum können keine guten Früchte kommen. Zeigen aber nicht die biblischen Wunder, wie Gott auch gegen die Naturgesetze handeln kann? Friedrich verneint dies. Auch bei Wunderwerken hält sich der Schöpfer an gewisse Schöpfungsbedingungen (28). Wenn er bewirken konnte, daß die Eselin zu Bileam (laut *Vulgata Balaam*) spricht (Num 22,28–30), so hat er sie natürlich durch den Mund (das Eselsmaul) sprechen lassen, nicht etwa durch die Ohren oder die Füße. Folglich resümiert Friedrich: Gott kann alles, was er will, aber er will nichts, was unmöglich oder absurd wäre. Nun kommt Friedrich darauf zurück, daß es Gottes Wille war, daß Adam ihm gehorchte oder daß alle Menschen errettet würden. Dies muß man nun so verstehen: Sein Wille erstreckt sich nur auf das, was nach den Gesetzen der Logik, der Natur und den heilsgeschichtlichen Plänen möglich ist. Analysieren wir also, schlägt Friedrich vor, Adams Wesen und Zustand, um zu erkennen, inwieweit es Gottes Wille war, daß er gehorsam blieb und nicht fiel (28). Da der gütige Gott wollte, daß alles, was er erschaffen hatte, auch gut sei, erschuf er den Menschen auch gut, nach seinem Ebenbild.¹²⁶ Adam war es also nicht vorherbestimmt zu sündigen. Bekanntlich verstieß Adam gegen Gottes Gebot. Folglich hatte er einen freien Willen. Wenn sein Wille nicht frei gewesen wäre, das Gebot zu übertreten, hätte Adam nur das tun können, wozu er erschaffen worden war, nämlich allein das Gute. Weil Adam ein Kind des selbst freien Gottes war und sein Ebenbild, war er also auch frei – sonst, wenn er nur Knecht der Sünde wäre oder wenn Gott ihn einzig zum Zweck, zu sündigen, erschaffen hätte, wäre er nach dem Ebenbild des Teufels erschaffen worden (29).

Der freie Wille kann nicht durch Zwang gebeugt werden. Sonst hört er auf Wille zu sein (29). Wenn man dem Feuer seine Hitze oder dem Eis seine Kälte rauben würde, würden diese Elemente aufhören, Feuer und Eis zu sein. Wille und Trieb unterscheiden sich genau dadurch, daß der Wille frei, der Trieb aber unfrei ist. Gott hat den Lebewesen den Trieb, sich fortzupflanzen, gegeben, und dieser Trieb bestimmt ihr Handeln notwendig, wenn ihm kein Hindernis entgegensteht.

Die Sünde ist dadurch Sünde, daß sie (nach der obigen Definition) gegen ein Gebot verstößt. Dem Trieb kann man aber kein Verbot geben. Wenn man dem blinden Begehren einen Riegel vorschreiben und vorschieben würde, wäre es gegen das Naturgesetz. Friedrich gibt ein Beispiel (30): Nach langem Fasten empfindest du Hunger. Dieser Hunger ist ein Trieb. Durch kein Gesetz kann dieser Hunger verboten oder eingeschränkt werden, dies wäre gegen die Natur, ungerecht und unerträglich. Diesem Gesetz könnte nämlich keiner gehorchen. Denkbar ist aber ein Gesetz, das den Genuß von Speise verbietet, obwohl du Hunger hast. Dieses Gesetz schreibt also deinem Willen etwas vor. Es will, daß du dich freiwillig beherrscht, den Hungertrieb unterdrückst und dich der Nahrung enthältst, obwohl du Hunger hast.

¹²⁶ Dort, wo die Definition des Menschen als Ebenbild Gottes in Beziehung gesetzt wird zu seiner Fähigkeit, aus Freiheit zu sündigen (28), sind im Druck abermals Zeilen entfallen, die im Basler Manuskript durchgestrichen sind. Zwischen „*F. Imaginem autem Dei quam tu putas fuisse?*“ und „*L. Malim ipse ex te audire*“ steht folgender durchgestrichener Einschub: „*L. Nimirum qualis est imago mei in filio meo; ut quemadmodum ego bipes bipedem, ratione praeditus, ratione praeditum genus. Ita Deus bonus bonum, iustus iustum, uiuens uiuentem genuerit Adamum.*“ Diese Streichung ist wohl darauf zurückzuführen, daß man Castellos Gegnern nicht gut eine Vererbung des Ebenbildes Gottes zuschreiben kann, die den Sündenfall ignoriert.

Aber dieses Vermögen, freiwillig weiter zu fasten, liegt ganz in deiner Macht. Wenn dein Wille nicht diese Kraft hätte, Nahrung trotz Hunger abzulehnen, könnte ihm das Gesetz nicht auferlegt werden. Anders verhält es sich beim Trieb.¹²⁷

Wenn der Mensch aufgrund seines Willens mit derselben Notwendigkeit zur Sünde verleitet worden wäre, wie einer aufgrund seines Triebes zur Nahrungsaufnahme dazu, Hunger zu erleiden, wäre es absurd, ja ungerecht, einem solchen Willen vorzuschreiben, daß er nicht sündigen solle. Dann wäre die Sünde Resultat eines blinden triebhaften Begehrens. Da aber Wille und Trieb unterschieden sind, erklären wir: Adams freier Wille, dem es auch möglich gewesen wäre, der Versuchung zur Übertretung zu widerstehen, konnte durch Gottes Gebot nicht genötigt und außer Kraft gesetzt werden.

Zum Vergleich gibt Friedrich einige Beispiele aus der Alltagserfahrung. Kindern können, solange sie noch nicht von Vernunft und Einsicht regiert werden, keine Vorschriften gemacht werden, sondern sie müssen mit Zwang und Druck regiert werden. Erst wenn sie reifen, können sie mit Worten diszipliniert werden, die einen Einfluß auf ihren Willen haben, ohne physischen Zwang (30f.). Sündigen kann der Heranwachsende erst, insofern er einen Willen zu sündigen hat. Was triebhaft geschieht, wird ihm gar nicht als Schuld angerechnet. Wer keinen Begriff von der Tugend hat, kann nicht sündigen, da ja als Sünde das definiert wird, was gegen das Gesetz begangen wird. Die Adam gestellte Bedingung: „Wenn du gehorchst, wirst du leben, wenn aber nicht, wirst du sterben“, setzt voraus, daß Gott an einen Willen appelliert, der sich frei, nach eigenem Gutdünken, für eine der beiden Alternativen entschließen kann. Denn es wäre absurd, wenn Gott Adam so zur Sünde geschaffen hätte wie alle Lebewesen dazu, Hunger zu verspüren, wodurch sie den Zweck ihrer Gattung erfüllen, indem sie zur Nahrungsaufnahme triebhaft genötigt werden. Diesen Wesen also hätte er gesagt: Hüte dich vor der Sünde, ansonsten müßtest du sterben. Hätte Adam darauf nicht zu Recht protestieren können: Mein Schöpfer, warum verhinderst du nicht durch ein und dieselbe Vorrichtung, daß ich Hunger habe oder daß ich atmen muß? Hätte er sich nicht, nachdem die Sünde begangen war, herausreden können, er habe doch notwendig so handeln müssen, aufgrund der göttlichen Bestimmung zur Sünde, anstatt daß er seine Schuld auf Eva abwälzte? (32)

Ludwig bringt einen Einwand vor, den Luther (der freilich nicht genannt wird) in *De servo arbitrio* diskutiert:¹²⁸ das Gesetz funktioniere wie ein Zuchtmeister (*paedagogus*) auf Christus hin, da es zur Disziplin erziehe, aber so gestaltet sei, daß es nach menschlichen (kindlichen) Kräften unerfüllbar ist (nach Gal 3,24). Gottes Anweisungen sind vergleichbar den Ermahnungen eines Vaters an ein Kind, das noch nicht laufen kann, doch zu ihm zu laufen. Dadurch wird sich das Kind seiner Hilflosigkeit und totalen Abhängigkeit vom Vater bewußt. Friedrich lehnt diese pädagogische Funktionsbestimmung des Gesetzes ab, mit der seine Härte entschuldigt werden soll, weil nicht klar ist, wann Gott auf diese Weise bloß spielt, um zu prüfen und zu erziehen, und wann er im Ernst spricht, etwa wenn er den Sündern und Ungehorsamen mit dem ewigen Tode droht. Wenn auf eine nicht ernst gemeinte Ermahnung des Zuchtmeisters dennoch eine drastische Strafe folgte: Warum vergalt Gott Kaleb und Josua ihre treue Pflichterfüllung als Kundschafter (nach Num 13–

¹²⁷ Ochino hat, wie wir sahen, eine weniger heroische Ansicht von der Macht des Menschen, sich zu beherrschen und selbst zu überwinden.

¹²⁸ Luther, *De servo arbitrio* (Anm. 4), 372–375.

14), wenn doch feststeht, daß er das auferlegt, was nicht zu leisten ist? Macht Jahwe einen Unterschied zwischen denen, die etwas aus eigener Kraft zu leisten vermögen und dafür belohnt werden, und denen, denen er ihre Schwäche vorzeigen will? Es wäre passender, Gott mit einem verantwortungsbewußten Vater zu vergleichen, der seinem Sohn nur das aufträgt, was dieser seinen Kräften entsprechend erfüllen kann. So befiehlt er dem Säugling nichts, dem Knaben nur Knabengemäßes, dem Jugendlichen und dem Erwachsenen aber das, was ihrem Alter entspricht und was ihnen daher zuzumuten ist. So hat Gott seinem kindlichen Volk Riten und Zeremonien verordnet, die von den gerechten Priestern Josua und Samuel ausgerichtet werden konnten. Als schließlich sein Volk aus der Zuchtschule des Gesetzes sich emanzipiert hatte, haben Christus und die Apostel ihm größere Aufgaben aufgetragen, und dies mit ausführlicher Begründung dessen, was im früheren Gesetz nur flüchtig ausgeführt worden war, wegen der inzwischen fortgeschrittenen Jugendreife seines Volkes (33). Das Beispiel der Wunderheilungen Jesu zeigt, daß dieser den Blinden, Lahmen und Toten niemals etwas befahl, ohne ihnen zugleich die Kräfte und das bisher fehlende Vermögen zu geben, das Befohlene auch auszuführen (34). Castellio versteht dies aber anders als seine Gegner: er glaubt an die Eigeninitiative der Menschen und an Gottes Zutrauen, daß sie aus eigener Anstrengung, mit ihrer Vernunft und ihrem Verantwortungsgefühl etwas leisten können, wenn sie wahre Christen sind. Dieses Thema verläßt Friedrich schließlich mit dem Resultat, daß Adam einen freien Willen hatte und daher nicht zu sündigen gezwungen werden konnte, denn nur unter Voraussetzung eines freiwilligen Entschlusses zu sündigen, kann ihm das Vergehen als Lasterhandlung angerechnet werden. Gottes Allmacht bleibt trotz der freiwilligen Selbstverantwortung Adams erhalten, da er ja wollte, daß Adam einen freien Willen hätte; diesen Willen wollte Gott ihm nicht nehmen, um ihn ganz abhängig von seinem eigenen Machtspruch zu machen. Folglich wollte der Herr nichts, was seinem freien Willen entgegengesetzt wäre (35).

Friedrich bringt ein schönes Beispiel (35): Ein König übergibt seinem Präfekten das Richtschwert, mit der Vollmacht, damit die Gottlosen zu bestrafen. Er überläßt ihm den freien Gebrauch des Schwerts, will jedoch selbst nur, daß er die Gottlosen damit richte. Freilich kann der Präfekt, gegen das Recht, aber aus ihm überlassener Machtvollkommenheit, auch die Frommen töten. Wenn der König aus Angst, daß sein Präfekt damit Unsinn anstellen oder Grausamkeiten verüben könnte, dem Präfekten die Macht zu richten nähme, würde er ihm die Amtswürde des Präfekten rauben. Der König geht also mit der Übertragung der Macht willentlich ein Risiko ein. Wer sich einen Gott wünscht, der den Menschen dazu bringt, nur das Gute zu wollen, verhält sich so wie einer, der sich wünscht, daß der Menschenmund nur Süßes, nichts Bitteres zu kosten bekäme, die Ohren nur angenehme Töne zu hören bekämen und nicht das Gurren von Schweinen. Die Sinne ermächtigen uns aber, Gutes und Böses, Angenehmes und Unangenehmes wahrzunehmen, und diese Ausstattung wollte Gott für den Menschen. Auch Christus hatte die Freiheit zu sündigen, wenn er dies gewollt hätte, wie aus der Szene mit dem Versucher (Mt 4,1-11) deutlich wird (36), aber Christus widerstand Satan. So sind Christi Tugend und unser Heil darin begründet, daß er, der neue Adam nicht sündigte, obwohl er sündigen konnte, während Adam sein Heil dadurch verscherzt hatte, daß er sündigte, obwohl er hätte nicht sündigen können. Durch seine Widerstandskraft gegen die teuflische Versuchung hat er seine Nachahmer (imitatores) von der Verdammung erlöst.

Es wäre keine Tugend (virtus), der Sünde zu widerstehen, wenn Christus aufgrund seiner göttlichen Natur aus gar nicht hätte sündigen können.¹²⁹

Wenn aber sogar Christus nicht vor der Versuchung zu sündigen bewahrt ist, wendet Ludwig ein, sind wir schwache Menschenkinder umso stärker ständig von Gefahren zu sündigen umgeben. Dies sei, so Friedrichs Antwort, so schlimm nicht, weil wir ebenso aufgrund vernünftiger Einsicht, wie schädlich Gift sei, klugerweise davon Abstand nähmen, es zu uns zu nehmen (37). Wenn wir erkannt haben, wie gefährlich es im Hinblick auf unser Heil ist zu sündigen, werden wir uns auch aus vernünftiger Einsicht der Sünde enthalten können. Was für Adam gilt, ist auf alle Menschen übertragbar: Gott will, daß alle errettet werden (37). Aber da man zum Heil nur durch den Glauben gelangen kann, kann nur der errettet werden, der glaubt. Glauben kann aber nur der, der bereit ist, alles zu verlassen und Christus zu folgen. Wer nur auf Anerkennung von anderen aus ist und danach sein Handeln richtet, kann nicht glauben (Joh 5,44). Wieder bringt Friedrich ein Beispiel: Viele Kranke befinden sich in einem Spital. Ein guter Arzt mit viel Erfahrung kommt, der alle heilen will und dies auch kann. Es gibt aber drei unbelehrbare, störrische Kranke, die sich weigern, die bittere Medizin zu nehmen. Um geheilt zu werden, fordert Hippokrates, muß auch der Kranke einen Beitrag leisten, nicht nur der Arzt. Der Arzt kann Kranke nur heilen, wenn sie das, was er anordnet, befolgen. Analog zum Arzt bleibt auch Gottes Allmacht erhalten, trotz der Freiheit, die er den Menschen zubilligt, weil er nichts will, was er nicht auch bewirken könnte.¹³⁰

Denkbar wäre hier der Einwand, ob es überhaupt jemanden gäbe, der sein Gebot zu erfüllen vermöchte. Wenn es keinen gäbe, wäre es daher vergeblich und ein solcher Präzeptor wäre nicht allmächtig. Diesen Einwand hält Friedrich nicht für stichhaltig, weil er sich auf einen nur empirisch kontingenten Sachverhalt stützt (38). Wenn Gott die Erde fruchtbar erschaffen hat, damit sie Pflanzen hervorbringen könnte, muß dies nicht von der gesamten Erdoberfläche gelten, denn es gibt auch

¹²⁹ Eine fast ganzseitige Streichung auf fol. 35v-36r bezieht sich auf einen Text zwischen „Contra hanc legem nihil vult Deus“ und „quid igitur de Christo dicemus? Cadebatne in eum quoque vitium?“ (36) Diese gestrichene Passage druckt Calvetti aufgrund von Rotondos Abschrift ab (Calvetti, Castellion [Anm. 51], 288). Diese Tendenz der Streichung ist nach Rotondo klar antitrinitarisch: „La manipolazione, per quanto ingegnosa e accorta, e molto chiara nei suoi scopi: viene eliminata materialmente la proposta sull'impossibilità che Cristo, in quanto Dio, possa essere tentato“ (ebd., 287).

¹³⁰ Auf Seite 35 von *De praedestinatione* ist zwischen „Perinde enim id esse ac si quis per vim interficiatur“ und dem nächstfolgenden Satz „Ita fit, ut hic sarta maneat omnipotentia Dei. Fecit enim quod voluit“ aus dem Manuskript eine Passage von 13 Zeilen, die alle unterstrichen sind, fortgefallen (fol. 34^v-35^v). Castellio bringt dort das Beispiel Bileams, der Israel verfluchen sollte, es aber, nach Jahwes Willen, gegen seine eigene Absicht segnen muß, also zum Werkzeug seiner fausta omina wird (Num 22-24), mit dem Beispiel eines Knaben zusammen, dem der Vater die Hand führt, um ihn Schreiben zu lehren. Die Schönschrift, das Ergebnis dieser pädagogischen Zwangsaktion, ist doch die Leistung des Vaters. Man kann nicht behaupten, daß es der Sohn war, der vorsätzlich schön schreiben wollte und dies selbst vollbracht habe. Ähnlich hätte Gott auch Adam zwingen können, nicht von der verbotenen Frucht zu essen. Adams Abstinenz wäre aber kein Akt des Gehorsams, denn gehorchen kann einer nur aus freien Stücken. „[...] quemadmodum si tu filij tui manu prehensa, scribas eo inuito bonas literas. Certe Scriptio illa non dicetur esse filij sui, sed tua. Adamum quoque potuisset Deus cogere ut abstineret ab illo fructu: Sed abstinentia illa non fuisset obedientia, aut virtus, quippe coacta: cum obedientia non nisi libera sit. Atqui uolebat Deus ut homo ad imaginem Dei creatus atque liber, libere obediret; et uirtute praeditus esset; in quo necesse erat ut libera uoluntas posset in utramvis partem inclinare.“

unfruchtbares Land, Wüsten und Steppen. Dennoch wäre seine schöpferische Anordnung nicht vergeblich, da ja auf fruchtbarer Erde, wenn es sie gibt, Pflanzen wachsen können. In Zukunft könnte es Menschen geben, die besser als heutige die Gebote erfüllen könnten, folglich sind sie nicht schon deswegen sinnlos, weil sie so schwer zu befolgen sind. Nachdem die Juden zum Heil berufen waren, dies aber verweigert haben, gelangte das Heilsangebot an Nicht-Juden, also Heiden. Wenn auch wir Christen es ablehnen, wird Gott irgendwann andere erwählen, die bereit sind, seiner Einladung Folge zu leisten, wie Jesus es im Gleichnis von der vergeblichen Einladung zum Hochzeitsmahl in Mt 22 veranschaulicht (39). Die Aussicht besteht, daß Gott endlich die wahren, treuen Israeliten finden wird, die besser als alle früheren seine Gebote erfüllen würden und die er wie Pfropfreiser auf den alten Stamm pflanzen würde, um seine Früchte zu veredeln (Röm 11,19–23). Castellios optimistische Anthropologie setzt auf moralische Vervollkommnungsfähigkeit oder Lernfähigkeit.

Im folgenden entwickelt Friedrich das Bild Gottes als liebenden Vater, um Ludwigs Behauptung zu widerlegen, Gott habe alles, auch die Gottlosen, „propter se ipsum“ erschaffen (Prov 18,4) (40). So und noch in stärkerem Maße als ein irdischer Vater liebt Gott seine Geschöpfe, so liebt er auch die Gottlosen, denn Christus lehrt, wir sollten unsere Feinde lieben, und führt das Beispiel an, daß der himmlische Vater ebenfalls über Gute und Böse Sonne und Regen herabgehen läßt, woran wir erkennen, daß er alle gleichermaßen liebt (Mt 5, 44–45). Wenn dies gilt, hat er auch nicht einige aus ihnen zur ewigen Strafe bestimmt. Denn Strafen erteilt einer aus Haß, nicht aus Liebe. Gott sagt, er habe Esau gehaßt (Maleachi 1,4), was er durch die Strafen zeigte, die er ihm zufügte. Wenn dies so ist, wäre es dann nicht zuviel von Gott gesagt, daß er sogar die Gottlosen liebte? Müßte man nicht vielmehr sagen, daß er diese haßte? Wenn er die Gottlosen haßt, müßte er als himmlischer Vater seine Kinder hassen, was gegen die Natur wäre. Außerdem müßte er dann auch das Gute hassen, was gegen Gen 1,31 verstieße. Denn auch die Gottlosen sind seine Kinder und sind entsprechend Gen 1,31 als solche gut, insofern Gott selbst die Güte ist. Das Gute aber kann der Schöpfer nicht hassen. Sollte man also gar nicht sagen, daß Gott auch die Gottlosen überhaupt als solche erschaffen hat, um diesem Dilemma zu entgehen? Es geht um den Sprachgebrauch von „etwas erschaffen“ im Unterschied zu „hervorbringen“, „erzeugen“ und in Bezug auf Menschen mit besonderen Qualifikationen.

Friedrich bringt als Antwort ein weiteres Beispiel (41): Man kann nicht sagen: Ein Vater, der einen Sohn hat, der ein tüchtiger Musiker ist, hat einen Musiker erzeugt. Denn als einen Musiker hat er ihn nicht gezeugt. Sondern zum tüchtigen Musiker wurde der Sohn durch einen guten Musiklehrer. Der musikbegabte Sohn hat also zwei Väter. So war auch Paulus der zweite Vater der christlichen Galater (Gal 4,14), sofern sie seine Lehren befolgten (42). Wenn nun aus den Galatern ein ausdrücklicher Feind aller Christen hervorgegangen wäre, würde man auch nicht sagen, daß Paulus einen Christenfeind erzeugt habe. Vater des Bösen, durch den die ursprünglich gut geschaffenen vom rechten Weg abgebracht wurden, ist der Teufel. Den Menschen als Substanz erschuf Gott. Böse zu sein, bezeichnet eine forma, deren Urheber (formae autor) der Teufel ist (42). Dasselbe lehrt auch Christus, wenn er fordert, ‚gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‘ (Mk 12,17). Nun aber gebührt die Materie, nämlich das Gold, Gott, aber die Prägung und Um-

schrift dem Kaiser. Gott liebt an seinen Geschöpfen die Substanz oder den Rohstoff, durch den sie alle Menschen sind.¹³¹

Um zu verhindern, daß Gott als Schöpfer oder Miterschaffer der Sünde bezeichnet wird, geht Castellio von einem manichäischen Weltbild aus. Der Teufel liebt am Menschen das, was er selbst in ihnen schuf, nämlich die Sünde. Satan ist der Widersacher Gottes. Gott haßt die Werke und Kreaturen Satans, also auch die von Satan geschaffenen Gottlosen, die Christus ebenso nennt, obwohl er sie kurz zuvor noch als Kinder Abrahams bezeichnet hat (Joh 8,37 und 44). Gott haßt also in den Gottlosen seinen Widersacher Satan, nicht aber dessen Opfer. So lassen sich die Stellen der Schrift (Ps 5,7) verstehen, in denen von Gottes Abscheu gegen die Bösen und Gottlosen die Rede ist (43).

Das traditionsreiche Thema, wie die Sünde oder das Böse in die Schöpfung kommt, wird im folgenden vertieft.¹³² Da Gott Himmel und Erde geschaffen hat, erschuf er auch alles, was auf Erden lebt. Ist nicht die Sünde ebenfalls von Gott erschaffen, fragt Ludwig (43). Ist der Schöpfer also Urheber der Sünde? Friedrich antwortet: Die Sünde ist nicht etwas Erschaffenes, sondern die Zerstörung von etwas Erschaffenem („creatae rei corruptio“¹³³), ein Mangel, ähnlich wie die Fäulnis einer Frucht auch die Zerstörung dieser Frucht bedeutet. Mithin wäre es falsch zu sagen, daß Gott auch die Fäulnis erschaffen hat, es sei denn, man wollte in diesem Fall „machen“ mit „unbrauchbar machen“ oder „kaputt machen“ (infectum facere) gleichsetzen. Die Sünde ist also nichts Erschaffenes, sondern die Entsorgung, Beiseiteschaffung, Abschaffung der Gerechtigkeit („iustitiae decreatio, ut ita loquar“¹³⁴). Die Boshaftigkeit, das Ziel von Satans Werken, ist ebenfalls nicht von Gott erschaffen, sondern ist der Untergang des Gutartigen („bonitatis corruptio“) (43). Den Urheber dieses Untergangs nennen wir nach Menschenart Vater oder Schöpfer der Zerstörung. Aber wenn man sich korrekter ausdrücken würde, müßte man ihn eher Beseitiger und Zerstörer der Integrität nennen, also Gegenspieler des Schöpfers. Wenn Salomo also davon spricht, daß Gott auch die Gottlosen „gemacht“ habe, ist dies nach Friedrich so zu verstehen, wie die lax Redeweise, daß der leibliche Vater eines tüchtigen Musikers auch einen Musiker erzeugt oder gemacht habe, obwohl zur Förderung seiner Talente noch ein anderer geistiger Vater nötig war. So spricht auch die Schrift an einigen Stellen lax und irreführend nach Menschenart (43f.).

Ludwig macht auf eine neue Schwierigkeit aufmerksam: Wenn Gott nicht den Gottlosen direkt erschaffen hat, sondern nur den Menschen, der im Idealfall Gutes tut und daher heilsfähig wäre, aber einige von ihnen gleichwohl zur ewigen Strafe bestimmt hat, muß man sagen, daß er einen Guten zur Strafe erschaffen (oder vorherbestimmt) hat. Friedrich gibt ihm recht: Gott straft keinen ohne Grund. Sondern er straft nur die, die sich gegen ihn vergangen haben. Gleichwohl erschuf er einige zur Strafe. Daraus folgt notwendig, daß er sie erschuf mit der Fähigkeit zu sündi-

¹³¹ Castellio gebraucht hier „forma“ anders als in der aristotelischen Schulmetaphysik, nicht als inneres Prinzip, sondern nur als äußere, äußerliche Prägung.

¹³² Christian Schäfer, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Platon, Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002. Schäfer zeichnet die Argumentation Augustins als Ergebnis einer Beschäftigung mit den Lösungsansätzen Platons und Plotins und einer harmonisierenden Lektüre entsprechender Bibelstellen nach.

¹³³ Augustinus erklärt, aufgrund platonischer und neuplatonischer Tradition, das Böse als corruptio. Vgl. Augustinus, *De civ. Dei* XII, 3.

¹³⁴ Augustinus spricht von defectio, im Gegensatz zur effectio (*De civ. Dei* XII, 7).

gen, so daß er, wenn dieser Fall eintreten würde, einen Grund hatte, sie zu bestrafen. Ohne Grund würde Gott nicht strafen. Da er alle aus Adams Samen erschuf, erschuf er alle mit der Potenz zu sündigen, auch wenn er nur einige tatsächlich für die freie Entscheidung zu sündigen schuf, was sie folglich zu büßen haben (44).

4.3. Gottes Gerechtigkeit nach Castello

Im folgenden analysiert Friedrich die göttliche Gerechtigkeit (44). Weswegen erschuf Gott einige zur ewigen Strafe? Verstößt das nicht gegen den Gleichheitsgrundsatz, wonach alle a priori zum Guten erschaffen sind, weswegen der Schöpfer doch mit seinem Werk zufrieden war? Auf Friedrichs Frage, wieso Gott einige zur ewigen Bestrafung erschaffen habe, antwortet Ludwig, Gott stelle Strafe für Vergehen in Aussicht, um sich selbst – d.h., die in Gott repräsentierte Idee der Gerechtigkeit – durch die Bestrafung der Schlechten zu loben (44). Durch die Möglichkeit, einen Übeltäter zu bestrafen, bestätigt Gott die Idee der Gerechtigkeit, nach der er verfuhr und verfährt. Um seine vollkommene Gerechtigkeit zu feiern und zu bestätigen, tat er daher gut daran, Menschen mit einem freien Willen zu schaffen, der es ihnen ermöglichte, zu sündigen, wenn sie dies wollen. Denn so gab er sich den Anschein, diejenigen, die aus freien Stücken sündigten, auf gerechte Weise zu bestrafen. Damit Gottes Gerechtigkeit von Menschen gerühmt wird, ist es aber nötig, daß sie als solche erkannt und anerkannt wird. Die Gerechtigkeit Gottes muß also seinen Geschöpfen verständlich sein, ansonsten wüßten sie nicht, wieso einige bestraft und andere belohnt würden. Daß dies auch möglich ist, belegt Friedrich mit Röm 1,20–21 (45): Gottes unsichtbares Wesen wird seit der Erschaffung der Welt aus seinen Werken erkannt, die man wahrnehmen kann. Wer aber wissentlich Gott in seinen Werken nicht rühmt, obwohl er durch sie Kenntnis von ihm hat, verfällt dem Nichtigen, gemäß Röm 1,21, und sein unverständiges Herz droht verfinstert zu werden. Wer die Vollkommenheit Gottes aus seinen Werken erkennt, ist bereit und in der Lage dazu, ihn zu rühmen. Also wird uns auch Gottes Gerechtigkeit aus den Folgen seines Handelns bekannt. Gott will, daß seine Gerechtigkeit nicht nur von den Guten oder Gerechtmachten anerkannt und gerühmt werde, sondern auch von den Übeltätern, die seine Strafe zu spüren bekommen. Dies gilt jedoch nicht von der Gerechtigkeit Gottes („*justitiam istam*“, sagt Friedrich S. 45), wie sie Calvin und seine Anhänger definieren. Denn Gottes Gerechtigkeit ist nach Calvin *per definitionem* nicht einmal den Gerechten und Gerechtmachten begreiflich. Wenn die Entscheidung Gottes, einige zu belohnen, andere hingegen zu bestrafen, aber nicht die wahre Gerechtigkeit ist, sondern ein Höchstmaß an Ungerechtigkeit? fragt Friedrich. Es kommt immer auf die Wahrnehmung des Betroffenen an. Wenn einer von der Strafe betroffen ist und sieht, daß ein anderer mehr bekommt und Lohn erhält, fühlt er sich ungerecht behandelt, da er glaubt, daß Gott gegen den Gleichheitsgrundsatz oder gegen das Prinzip, daß Leistung belohnt werden müsse, verstoßen hat. So machten sich die Ägypter aus Frustration darüber, daß sie die Israeliten als Gottes erwähltes Volk ziehen ließen, ohne davon einen Vorteil zu haben, eine falsche Vorstellung von Gottes Handeln (45). Wenn nun Gott alle Israeliten zusammen vernichtet hätte, hätten die Ägypter gemutmaßt, daß ihr Gott nicht vermocht hätte, sie ins Gelobte Land zu führen, weswegen er sie also in der Wüste habe verschmachten lassen (Num 14,15). Gott habe sich selbst korrigiert (Dtn 32,21–27), wenn er nach Mose eingesteht, er hätte beschlossen, die Juden so zu strafen, daß sie aus dem Ge-

dächtnis der Menschen verschwänden, unterließ dies aber aus Furcht, diese Tat könnten die Feinde der Juden, ohne Kenntnis des auserwählten Volks, dann eher ihrer eigenen Tüchtigkeit als Gott zuschreiben. Gott legt aber Wert darauf, daß er auch von den Gottlosen, die von seiner Belohnung ausgeschlossen sind, als gerecht anerkannt werde. D.h. die Prinzipien, nach denen er Recht spricht oder Gerechtigkeit austeilte, müssen durchschaubar sein und von den Betroffenen akzeptiert werden können. Ein parteiliches Recht repräsentiert nicht die Gerechtigkeit. Über Gottes Gerechtigkeit muß nach menschlicher Art geurteilt werden können, ähnlich wie auch Gottes Vorherwissen, welches wir nur *per analogiam* mit unseren epistemischen Möglichkeiten begreifen können (46). Die Gerechtigkeit kann mit sich selbst nicht im Widerspruch stehen, also nicht gleichzeitig Ungerechtigkeit sein.

Wenn nun dein Vater zu deiner Erzeugung folgenden Beschluß gefaßt hätte: „Ich möchte einen Sohn zeugen, den ich töten kann. Um aber Grund und Gelegenheit zu haben, ihn zu töten, erschaffe ich ihn ohne Füße, dann befehle ich ihm, er solle laufen, und weil er nicht laufen kann, will ich ihn dann töten.“ Wäre ein solcher Vater nicht ungerecht? Der arme Krüppel ohne Füße könnte ihm vorwerfen: Warum strafst du mich für etwas, was zu bewirken gar nicht in meiner Macht steht? Ich würde gerne laufen, aber ich weiß nicht, wie das geht! Wenn dich analog Gott so erschaffen hätte, daß du das Gute gar nicht zu tun in der Lage wärest, und wenn er dir daraufhin befehlen würde, Gutes zu tun, und, weil du es nicht zu tun vermagst, dich umbringt, wäre ein solcher Gottvater als höchst ungerecht zu bezeichnen. Denn dieser Befehl Gottes wäre so wie der Befehl an einen, ohne Füße zu laufen, wozu er aber gar nicht erschaffen worden wäre, weil ihm die Füße fehlten. Strafe, der Entzug eines Guts, das andere haben und nutzen, kann also nur Folge für eine Handlung sein, die moralisch in meine Verantwortung fällt und zu deren Ausführung ich physisch die Möglichkeit habe.

Darauf geben aber Calvin und seine Anhänger folgende Antwort: Gottes Wille sei die oberste Regel seiner Gerechtigkeit.¹³⁵ Was er will, ist für gerecht zu halten, eben weil er es will. Wenn er also jemanden verdammen wollte, der nicht nur nicht gesündigt hat, sondern der noch gar nicht existiert, wäre dies nach einer solchen Definition der Gerechtigkeit als Resultat göttlichen Wollens durchaus gerecht. Dafür, daß Gott so handeln würde, wäre keine andere Ursache zu nennen als eben die, daß er es so wollte.¹³⁶ Wer einen Richterspruch aber so begründet, nämlich mit Rekurs auf die eigene Willkür und Vollmacht, verfährt autoritär. Er enthält dem Angeklagten und Sträfling eine Begründung vor, wozu er als Schöpfer die Macht hat. Der

¹³⁵ „Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit.“ Diese Calvin-Stelle aus der *Institutio* von 1539 wird von Castello leicht verändert auf S. 46 zitiert (Calvin, *Institutio* [1539], III, 14, § 13, in: *Opera Calvini Tomus I* [Anm. 34], 870). In der Ausgabe der *Institutio* von 1559 heißt es: „Dei autem voluntas [...] summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est. Verum negamus obnoxium esse reddendae rationi“ (III, 23, § 2, 396, Z. 20–23). Die Quelle ist Augustinus, *De genesi contra Manichaeos*, c. 2, 4. Gestützt auf Augustinus, *De Genesi ad litteram* (6,15), sei der göttliche Wille mit der *rerum necessitas* gleichzusetzen (ebd., 402, Z. 19f.).

¹³⁶ Dies nennt Calvin das „*decretum quidem horribile*“, wonach Gott vorher wusste, wer dem Untergang vorherbestimmt war, noch bevor er geboren wurde. „[D]ico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam praevidissee: sed arbitrio quoque suo dispensasse.“ (Calvin, *Institutio*, 1559 [Anm. 34], III, 23, § 7, 401, Z. 28–31 und 36–38) Calvin unterscheidet diesen Willen Gottes, der selbst Gesetz ist, das vor niemandem zu begründen sei, von der *permissio* ebd., 402, 12–17).

Rechtsspruch und die Bestimmung des Strafmaßes wäre also nicht aushandelbar nach Maßgabe eines Gesetzbuchs, das für alle gilt.

Friedrich kritisiert diese Konzeption göttlicher Gerechtigkeit als höchste Ungerechtigkeit.¹³⁷ Mit Berufung auf Gottes für uns unbegreiflichem Willen könnte das, was uns als Ungleichheit erscheint, dann als Gleichheit undefiniert und beschönigt werden (47). Nur umgekehrt wird ein Schuh draus, erklärt Ludwig: Nur weil etwas gerecht ist, will es Gott. Also ist Gottes Gerechtigkeit die Regel seines Wollens, das deswegen – in Grenzen – von uns einsehbar und gut sein sollte. Die Idee der Gerechtigkeit ist die oberste Richtschnur und Norm, an der alles auszurichten und mit deren Hilfe alles abzuwägen ist. Wir ergänzen: Diese Gerechtigkeit, die Castello idealiter auf Gott projiziert, verfährt so, wie es auch in einem idealen Staat, in dem die Menschenrechte gelten, wünschbar wäre, nämlich nach dem Prinzip „suum cuique“¹³⁸, also gemäß der unterstellten Gleichheit aller Gotteskinder und gemäß ihrer individuellen Leistungsfähigkeit. Diese Gerechtigkeit läßt sich selbst auf keine andere Norm zurückbeziehen. Es ist also falsch zu sagen, es sei rechtens, daß einer mit dem Tod bestraft werde, der von der Gerechtigkeit abweicht, nur weil dies Gott so will und beschlossen hat. Vielmehr will Gott diese Strafe, weil das strafwürdige Vergehen sie verdient. Wenn Gott über die Gerechtigkeit so gedacht hätte wie Calvin und seine Anhänger,¹³⁹ könnte er keinen Grund für die Erwählung zur ewigen Strafe angeben, sondern er müßte nur mit seinem Willen argumentieren und mit der Gleichsetzung: Was er will, sei auch gerecht (47).

Für ein solches autoritäres Verhalten, das allein mit der Übermacht argumentiert, gibt es in der Bibel nach Castello keine Beispiele, sondern eher für das Verhalten des göttlichen Richters gemäß menschlichen Rechtsvorstellungen. So verspricht der Herr Abraham, auf seine Bitte hin wolle er der Stadt Sodom verzeihen, wenn man in ihr Gerechte finden könne. Er sagt eben nicht: Billig und recht ist das, was ich will, sondern er geht auf Abrahams Bitte ein, der ihm (nach eigenem Verstand) einige Gerechte vorweisen will, um zu erreichen, daß sich Gott der Stadt erbarme und sie verschone. Der Bitte Abrahams aber liegt seine humane Auffassung zugrunde, worin der Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten, Frommen und Gottlosen bestehe. Wenn Gott andere, unbekannte, unbegreifliche Maßstäbe hätte, wäre Abraham nicht in der Lage gewesen, mit ihm über Bedingungen zu verhandeln, unter denen Sodom errettet werden könnte (Gen 18, 22–25) (47).

Auch Abimelech erhielt von Gott, der ihm im Traum erschien, die Möglichkeit, sich zu rechtfertigen und seine Unwissenheit, als er Sara zur Frau beehrte, zu entschuldigen (Gen 20,1–6) (48). Gott billigte ihm tatsächlich schuld mindernde Umstände zu und betonte, wegen der Reinheit seines Herzens, mit der sich Abimelech der Sara genähert habe, habe er, der Herr, ihn vor der Sünde und (dies ist wohl gemeint) vor den Konsequenzen einer Schwängerung behütet. Würde Abimelech nun aber wissentlich seinen Anspruch auf Sara, anerkanntermaßen die Frau (nicht

¹³⁷ Nach Calvin gehört die göttliche Gerechtigkeit als definiens in die Definition der *praedestinatio* – gegen diese Konzeption einer „*occulta iustitia*“ rebelliert aber Castello im Namen einer humanen *iustitia* (Calvin, *Institutio*, 1559 [Anm. 34], III,21, § 8, 402, Z. 27f.).

¹³⁸ Platon, *Politeia*, 331e; „*suum cuique*“ kommt auch in Castellios Gerechtigkeitsdefinition vor; vgl. Castello, *De arte dubitandi* (Anm. 5), I, Kap. 4, 20.

¹³⁹ Der unangreifbare, unbegreifliche Wille Gottes setzt Recht, denn sein Wille sei ein großer Abgrund (Ps. 36,7: „*Iudicia tua, abyssus multa*“). Calvin, *De aeterna praedestinatione* (Anm. 69), 136; Calvin, *Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes* (Anm. 113), 66f.

Schwester) Abrahams, aufrecht erhalten, dann müßte er mit der Todesstrafe rechnen. Gott erklärt Abimelech also gesprächsweise sein richterliches Handeln. Die Maßstäbe zur Beurteilung von Gottes Gerechtigkeit und einer gewissen Parteilichkeit für seinen Propheten Abraham werden Abimelech bekannt gemacht, so daß er die Möglichkeit hat, seinerseits Gott die Gründe für sein Handeln zu erklären und indirekt um Schulderlassung zu bitten, so als verhandelte er mit einem weltlichen Richter. Wenn ihn Jahwe getötet hätte, hätte er dann nicht einen Gerechten und Unschuldigen umgebracht (Gen 20,4)?

Paulus erklärt den Korinthern (1 Kor 10, 1–13), sie sollten sich an den Israeliten und ihrer gelegentlichen Bestrafung im 2. Buch Moses ein Beispiel nehmen. Wer Jahwe abtrünnig wurde und gegenüber Mose ungehorsam, wurde durch das angeordnete Verderben und durch den Verderber (die Schlangen, 1 Kor 10,9) umgebracht. Gott sei indes als einer, der Versuchungen als Prüfungen der Freiheit zu sündigen zuläßt, berechenbar und zuverlässig: Er versuche die Korinther ja nicht über ihr Vermögen hinaus, sondern sorgt dafür, daß die Versuchung dort ein Ende hat, wo sie es gerade noch ertragen können (1 Kor 10,13). Wenn nun aber, gemäß der Theorie Calvins, Gottes Wille Richtmaß und Norm seiner Gerechtigkeit wäre, könnte ihm Paulus antworten: selbst wenn Gott uns über das hinaus, was wir leisten können, in Versuchung führen wollte, wäre ihm kein Vorwurf wegen Untreue oder mangelnder Verlässlichkeit zu machen. Was er tut, tut er so, daß er Vertrauen verdient („*Quicquid enim facit fideliter facit*“) (48). Seine Zuverlässigkeit ist nicht Norm seines Handelns uns gegenüber, sondern sein Handeln, wie wir es erleben, ist uns Richtschnur und Gewähr für seine Verlässlichkeit! Sonst wäre Paulus' Verweis auf das Beispiel der sündigen und bestraften Israeliten unnützlich und vergeblich.

Auch der Hebräerbrief liefert ein Beispiel für Gottes Gerechtigkeit: Gott ist nicht so ungerecht, daß er die guten Werke und Liebe vergessen hätte, die ihr in seinem Namen erwiesen habt (Hebr 6,10). Gott selbst ist die Billigkeit und Gerechtigkeit, die in sich beständig und unveränderlich ist – und für uns nach unserem Begreifen transparent. An einem Beispiel macht Friedrich klar, wie Gottes Wille mit der Norm seiner Gerechtigkeit zusammenhängt. So ähnlich sagen wir, daß die Lieder eines handwerklich perfekten Komponisten für uns den Maßstab darstellen, wie wir singen sollen, und dies urteilen wir nicht etwa, weil die Richtigkeit der Musik, gleichsam die *iustitia* der personifizierten Musik, ihren Ursprung für Zusammenklang im Willen des Musikers hätte, sondern weil ein vollkommener Komponist nichts komponiert, was vom natürlichen Wohlklang abweichen würde. Denn wenn ein Komponist ansonsten von Natur aus dissonante Klänge wie f und e, also eine Sekundreibung, miteinander verbinden würde, würde er dadurch nicht per se einen Wohlklang im Zusammenklang zweier Sekunden herstellen, nur weil es der Wille des Komponisten gewesen wäre, eine Sekundreibung zum Wohlklang zu erklären. Unsere Ohren wären unsere natürlichen Richter, insoweit sie durch den Mißklang dissonanter Klänge verletzt und beleidigt würden. Auch hätte eine so schlechte Kompositionsregel in der Tonkunst keinen Platz. Selbst wenn alle Komponisten per Gesetz festlegten, daß e und f nun einen Wohlklang ergeben sollten, täten sie dies trotzdem nicht, nämlich mit Rücksicht auf das natürliche Urteil unserer Ohren. Castello behandelt also unser Gerechtigkeitsgefühl oder die Intuition, was Recht und gerecht ist, als *notitia naturalis*, als Teil der menschlichen Grundausstattung, ähnlich wie ein feines Gehör eine natürliche Mitgift ist, die uns ermächtigt, eine Sekundreibung als dissonant und unangenehm abzulehnen. Wenn dies so ist, muß sich not-

wendig auch Gottes Wille und Handeln als strafender Richter nach der Norm seiner Gerechtigkeit ausrichten, über die wir als zu richtende Subjekte von ihm Rechenschaft fordern dürfen. Eine Ausflucht besteht nicht in der Erklärung, daß Gottes Urteile und Taten uns meist unbegreiflich sind. Denn der Grund, warum er Abraham oder die Israeliten lieber als ein anderes Volk erwählte oder warum er dieses oder jenes früher oder später tat, sind uns zum Verständnis seiner Gerechtigkeit zu wissen ganz unnötig. Was aber seine Gerechtigkeit betrifft, die in der Bestrafung der Schuldigen besteht, ist uns die Norm seines Richtens so bekannt wie die Richtigkeit oder Falschheit einer Regel und Richtschnur oder wie die Gleichheit oder Ungleichheit einer Waage, und zwar aus zwei Gründen: Die Natur lehrt die Völker, daß niemand bestraft werden darf, außer wenn er ein Verbrechen begangen hat. Die Strafe ist ein Übel, womit einer wegen seines Vergehens belangt wird, ansonsten wäre sie ungerecht. Von daher erklärt sich, wieso der Herr, wie anhand der biblischen Beispiele gezeigt wurde, verhindern wollte, daß ein Unschuldiger verurteilt wird, also einer, der nicht gesündigt hat (49). Wenn Gott uns befiehlt, gerecht zu sein, schreibt er uns eben die Gerechtigkeit vor, die er selbst verkörpert. Die menschliche Gerechtigkeit soll sich ein Beispiel nehmen am Glanz und Abbild göttlicher Gerechtigkeit, welche die eines barmherzigen Richters ist, der uns nach seinem offenkundigen Beispiel zur Nachahmung und Nachfolge aufruft. Dabei verhält er sich wie ein Vater gegenüber dem Sohn, der nachvollziehen können soll, wie sich sein Vater verhält, um ihn sich zum Vorbild gerechten Handelns zu nehmen. Wenn Christus uns lehrt, unsere Feinde zu lieben, gibt er uns selber Beispiele dafür, wie er Übeltätern Wohltaten erweist. Wenn also ein irdischer Richter jemanden grundlos bestraft, würde er sich nicht an ihm vergehen, weil er ihn züchtigt, ohne daß ein Vergehen vorläge? Würde sich ein solcher Richter nicht an der göttlichen Gerechtigkeit vergehen? (50)

Die Gerechtigkeit des Menschen ist also ein Abbild göttlicher Gerechtigkeit, folglich muß über diese analog zur irdischen gedacht werden. Die zu Anfang zitierte Lehre Calvins, daß ein Gottloser nicht nur zur ewigen Verdammnis erschaffen sei, sondern sogar dazu, daß er nichts als sündigen kann, führt zu Paradoxien. Die Sünde ist doch ein Grund für die (göttliche) Bestrafung. Diese Sünde ist aus der Schöpfung hervorgegangen. Wenn der Mensch zur Sünde erschaffen ist, hat also die Sünde ihren Ursprung in der ersten Schöpfung. Die Sünde selbst ist also eine Strafe. Aber wofür? Ähnlich hat Paulus in Röm 1,21 und auch Röm 9,18 die Verhärtung der Menschen als Strafe und Lohn für ihre Undankbarkeit gegen Gott bezeichnet. So kann man mit der Frage nach der Ursache für die Strafe immer weiter in der Ursachenkette der ersten Sünden aufsteigen, bis man zu einer Sünde kommt, die als erste eben nicht schon selbst Strafe für etwas war, sondern von Beginn der Schöpfung an da und ihr inkorporiert war (51). Dann hätte Gott mit der ersten Sünde einen Menschen verurteilt und bestraft, bevor dieser überhaupt etwas hat leisten können. Ein solcher „ungerechter“ Gott könnte denen zur Legitimation ihrer ungerechten Urteile dienen, die Unschuldige verurteilen, so wie Gott einige zur Sünde und zum ewigen Verderben verdammt hat, bevor sie überhaupt zur Existenz gelangen konnten. Gott wird den Gottlosen sagen, sie würden verdammt, weil sie Unschuldige verdammt hätten. Was werden diese zu dieser Lehre sagen? ‚Gott, du hast uns vorgeschrieben, daß wir dich nachahmen. Nun aber hast du uns unschuldig verdammt, da wir keinen Schaden anrichteten, bevor wir überhaupt anfangen zu sein; aber du hast uns verdammt, bevor wir existierten, und hast doch keinen Grund zu verurteilen in uns gefunden‘ (52). Hierin schon sehe ich eine Anspielung auf die Verurtei-

lung Michel Servets, zu der sich die Genfer Obrigkeit unter Berufung auf ihre Erwähltheit (wie Castellio andeutet) ermächtigt glaubte; Castellio kommt am Ende des Dialogs auf den Zusammenhang zwischen selbstgerechtem Erwählungsbewusstsein und der causa Serveti zu sprechen, die nach Castellio zu einem Justizirrtum führte. Hier haben wir ein Motiv für Castellios Ablehnung der Prädestinationstheorie.

Die Aussage in Sap 11,5, „*impium factum esse ad poenam*“, kann mit Gen 1,31 versöhnt werden, insofern Gott die Gottlosen wegen ihrer eigenen Sünden bestraft und durch ihre Bestrafung die Idee göttlicher Gerechtigkeit affirmiert. Die Redeweise „*creatum esse ad poenam*“ ist freilich lax. Gemeint ist, „geschaffen“ im Sinne alles dessen, was vom Schöpfer für gut befunden wurde, aber das Ergebnis des freien menschlichen Handelns war schlecht und verdiente Strafe. Ähnlich lax ist die Schrift auch in Jer 15,10: Hier wird die Mutter beklagt, die einen Menschen geboren habe „*omnium mortalium rixis exponendum*“, womit Jeremia aber nicht sagen wollte, daß die Mutter ausdrücklich einen Menschen zum Zwecke von Streitigkeiten, also für diese, geboren habe, sondern daß sie sich nach der Geburt im Laufe des Lebens ergeben haben, ohne daß die Mutter dafür verantwortlich wäre. Friedrich macht in seiner Deutung von Num 14,16 auf den Unterschied aufmerksam zwischen Gottes Absicht und der fälschlichen, böswilligen Umdeutung dieser Absicht durch die Menschen, insofern sie sich von Gott verlassen und betrogen glaubten. Gott wollte die Israeliten aus Ägypten führen, um sie ins Gelobte Land zu geleiten. Wer nun meinte, davon habe er nicht profitiert, würde den göttlichen Plan verdrehen. So sagten einige Böswillige, er habe sie aus Ägypten geführt, damit sie in der Wüsteneinsamkeit verschmachteteten. Damit machten sie Gott zum Lügner und Betrüger. Ähnlich gingen auch diese „*Prædestinatores*“ vor, indem sie den Wortlaut von Gottes Absicht verdrehten (53). Offen bezeugt Gott, daß er den Menschen für das Paradies erschaffen habe. Nach dem Fall der ersten Menschen bezeugt er wiederum, er wolle nicht den Tod der Gottlosen, ja überhaupt nicht den Untergang seiner Geschöpfe. Daher sandte er seinen Sohn, damit durch die göttliche Gnade die Sünde aufgewogen würde (54).

Die *Prædestinatores* urteilten von den Verworfenen und der Autorität des Herrn noch schlimmer als Kain, der bekannte, seine Sünde sei größer, als daß sie jemals verziehen werden könnte (54). Analog behaupteten die Calvin-Anhänger, einige Menschen seien unrettbar verloren, schon bevor sie erschaffen wurden und bevor sie Gelegenheit hatten zu sündigen, ergo seien sie sogar durch Christi Erlösungstat nicht mehr zu retten. Welche Anmaßung! Castellio bezichtigt die *prædestinatores* also der Sünde wider den Heiligen Geist.

Zum Schluß bittet Ludwig Friedrich, ihm den biblischen Wortgebrauch von „*destinatus*“ und „*prædestinatus*“ zu erklären. Calvin zufolge ist das Verhältnis zwischen den Erwählten und Verworfenen ungleich; nur wenige sind zum Glauben bestimmt und daher erwählt. „*Cur non omnes evangelio obediunt*“ (Röm 10,6), erläutert Calvin in „*De aeterna prædestinatione*“ am Beispiel der Wirkung der Predigt von Paulus und Barnabas, die in Apg 13,48 berichtet wird. Menschenworte haben, so Calvin, keine Wirkung, „wenn nicht Gottes Wirkmacht im Innern der Herzen tätig wird“. So hätten, nach Anhörung der paulinischen Predigt, nur so viele zum Glauben gefunden, wie viele zum ewigen Leben bestimmt waren.¹⁴⁰ Calvin deutet

¹⁴⁰ Calvin, *De aeterna prædestinatione* (Anm. 69), 108: „*In summa effectu carere quamlibet sonorum humanae vocis clamorem significat, nisi interior Dei virtus in cordibus operetur. Cuius etiam*

die Lukasworte als allgemeine Aussage über die Zahl der Erwählten: Der Grund, wieso die paulinische Lehre nicht gleichermaßen von allen angenommen wurde, ist schlicht, „weil nicht alle zum Leben bestimmt waren“. Wer aber fäsele, er sei aus eigenem Antrieb zum Glauben bestimmt, benehme sich so anmaßend wie einer, der behauptet, er habe die Welt selber erschaffen.¹⁴¹ Aber auf diesen „*proprius cordis motus*“, wodurch sich einige zu Christus bekehrt hätten, legt Friedrich in seiner Exegese der Stelle großen Wert. Er bezieht die Vorgeschichte zur Bekehrung einiger der aus Heiden und Juden gemischten Zuhörerschaft ein (Apg 13,46). Friedrich vergleicht zudem die Bestimmung zum Glauben („*ordinati*“ und „*destinati*“ sind Synonyme) in Apg 13,48 mit der metaphorischen Beschreibung der Verwerfung in 1 Petr 2,7–9 (54f.). In Castellios Übersetzung sprachen Paulus und Barnabas zu allen, die aus der Stadt gekommen waren, sie zu hören, frank und frei (v. 46) und adressierten zuerst die Juden: „*Sed quia eam rejicitis, neque vos aeterna vita dignos iudicatis, scitote nos ad gentes converti.*“ Und v. 48: „*Haec [die Botschaft, daß der Herr den Heiden das Licht vorherbestimmt habe] audientes exteri (die Heiden) laetabantur, dominique celebrabant doctrinam, et crediderunt, quotquot erant sempiternae vitae destinati*“ (54). Für die Ungläubigen jedoch ist das Wort Gottes wie ein unnützer Stein, der von Bauleuten verworfen wurde und an dem sie sich stoßen – wofür sie auch bestimmt waren. Der Eckstein wurde für die Ungläubigen gleichsam zum Stein des Anstoßes, „*ei diffidentes, ad quod erant destinati*“ (1 Petr. 2,9). Castellio übersetzt den griechischen Text εἰς ὃ καὶ ἐρέθησαν so, daß der syntaktische Bezug des Pronomens das verbum Dei sein muß. Also auch die Ungläubigen seien dazu bestimmt („gesetzt“), dem Wort zu glauben, tun es aber nicht. Sie stehen daher im Gegensatz zum γένος ἐκλεκτόν (1 Petr. 2,9). Wenn man die von Calvin isolierte Stelle (Apg 13,48) im Kontext interpretiert, ergibt sich folgende Bedeutung: Die Juden, Gottes erwähltes Volk, die Söhne seines Reichs, waren für Christus „*destinati atque electi*“, da sich auf sie ja die promissiones und das Abraham gegebene Bundesversprechen bezogen. Die Juden, an die sich Paulus und Barnabas in Apg 13,46 speziell wenden, glaubten aber nicht an Christus, also verloren sie den Anspruch auf das ihrem Vorfahr versprochene Reich, wurden dieses Erbes also beraubt und enterbt. Die Christen, die als Nichtjuden aus jüdischer Sicht zu den Heiden zählten, weil sie außerhalb des erwählten Volks standen, seien nun Gottes Volk. So ist nach Castellio auch das Pfropfbild in Röm 11,20 zu verstehen (56): Der gläubige Christ ist aufgrund seines Glaubens auf den alten Stamm aufgepropft worden, weswegen er aber nicht übermütig werden solle. Denn er sitze noch auf der alten Wurzel und beziehe seine Kraft aus dieser.¹⁴² Den Gedanken, daß die Juden, die nicht glaubten, also eine Teilmenge aus der Menge derer, die, als auserwähltes Volk, ursprünglich zum ewigen Leben bestimmt waren, infolge dessen auch nicht mehr des ewigen Lebens würdig seien, drückt Lukas in Apg 13,46 ebenso aus. Daher hätten sich Paulus und Barnabas zu den Heiden gewandt, auf die sie Jes 49,6 bezogen (Apg 13,47): „*Ich habe dich zum Licht der Heiden bestimmt (destinavi)*“ (57). Daraufhin bekehrten sich alle Zuhörer, die Heiden waren, freudig, und genau dieser Teil der Zuhörerschaft war

rei praeclarum documentum ante oculos ponit Lucas, qui postquam retulit habitam a Paulo concionem: „*Crediderunt (inquit) quotquot ordinati erant ad vitam aeternam.*“

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Hier ist sich Castellio einmal mit Calvin einig, der ebenfalls mahnt: „*[n]oli superbire, sed time [Röm 11,20]; potest enim Deus rursum succidere, ut alios inserat [Röm 11,21–23]*“. Calvin, *Institutio* (Anm. 34), III, 24, § 6, 417, Z. 20f.

folglich zum ewigen Leben bestimmt. Damit werde aber niemand von eben dieser Aussicht auf das ewige Leben a priori ausgeschlossen, nur weil einige Heiden, die gläubig wurden, nun auch zum ewigen Leben bestimmt seien – aber eben nur einige, nicht alle – und dies sogar in Konkurrenz zu den anwesenden Juden, die, wie Lukas fortfährt, daraufhin Paulus und Barnabas verfolgten und vertrieben (Apg 13,50). Durch diese Handlung wirkten sie ihr Anrecht auf die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Castellio schränkt den Geltungsraum der Worte des Paulus und Barnabas auf die (laut Lukas) empirisch anwesenden Zuhörer ein, eine aus Juden und Heiden gemischte Gruppe. Die Aussage, „*alle wurden gläubig, die zum ewigen Leben bestimmt waren*“, sei keine Aussage über alle jemals geschaffenen Menschen und eine vom Schöpfer bestimmte Teilmenge der Gläubigen, die erwählt wären.¹⁴³ Damals hätten die jüdischen Zuhörer die Botschaft von Paulus und Barnabas nicht verstanden und seien insofern nicht zum rechten Glauben „*destinati*“ gewesen.¹⁴⁴ Castellio ist aber optimistisch, daß Gott sich ideale, treue Israeliten dem Geist nach

¹⁴³ „*Itaque quod ibi de illis hominibus, illoque tempore a Luca dictum est, id de cunctis hominibus temporibusque allegare, quod a plerisque fieri video, vitiosum est.*“ (Castellio, *De praedestinatione*, 57)

¹⁴⁴ Was es heißt, von Gott mit dem Glauben beschenkt zu werden, und inwieweit dieser Glaube, der rein donum Dei ist, sich von dem Glauben unterscheidet, zu dem die meisten Menschen aufgrund dessen, was sie zu glauben wünschen, getrieben werden, erörtert Castellio auf fol. 44^v–45^v im Basler Manuskript. Dieser lange Exkurs wurde im Druck fortgelassen, da er im Manuskript durchgestrichen ist. Die Analyse, worin der wahre Glaube besteht, verleitet Castellio zu einem Exkurs, in dem er die Verblendung derjenigen beklagt, die nur das glauben, was sie glauben wollen, und als Zeugnis des rechten Glaubens Christusbefolgung und Entsagung aller irdischen Güter empfiehlt. Dieser Exkurs wird, bezogen auf das Beispiel der ungläubigen Juden in Apg 13,48, folgendermaßen eingeleitet: „*Nisi in sermonem suum mitteret Deus non posset ei credi, et nisi hominum oculos aperiret maneret homo caecus. Sed non omnium est fides. Sunt enim multi, qui fidei auditum sibi pracludunt, ita ut ea locum in ipsis nullum inveniat. Proinde quaerendum est, quaenam sint impedimenta fidei, ut intelligamus easdem esse salutis impedimenta. L. recte et oportune mones, mi Federice. Saepe enim miratus sum, qui fiat ut cum caeteris rebus tam facile credant homines, iidem ac Caelestem ueritatem credendam sint, adeo tardi.*“ Es folgt eine interessante Erörterung, wieso die Prädestination zum Heil ohne Mitwirkung des Menschen diesen sorglos mache und ihn zur Trägheit verleite. „*Quis enim tam stupidus est, qui nesciat stultum esse de ea re sollicitum esse, in qua sit inanis, et inutilis sollicitudo? Cur sim sollicitus de statura mei corporis, cum ei cubitum unum addere non possim? Cur item de salute; si iam stat fati firma lex et indeclinabilis? Si persuasum esset agricolis nihil ad messem referre utrum terram colant, an non colant: proueniunt enim segetes sponte sua, sicuti proueniunt abietes in montibus; quis coleret agros? Nemo hercle, non magis quam montes. Sed cum intelligunt non sui quidem laboris merito, sed certe non sine suo labore prouenire segetes, colunt agros. Quod idem de salute dico. Qui intelligunt gratuitam (44^v) quidem prouenire salutem, sic tamen ut qui parè seminant, parè metant ii qui seminant [2 Kor 9,6], sibi quoque magno cum labore renunciant, et tamen intelligunt nec currentis esse, nec uolentis [Röm 9,16], nec satoris, nec irrigatoris, sed incrementum dantis Dei [1 Kor 3,7]. Ex his opinor perspicuum factum esse Ludouice nullam esse destinationem, aut fatum, quod fidem impediatur, sed amorem [...] carnalium. Hic fit ut non multi sapientes, non multi potentes, non multi nobiles credunt (1 Kor 1,26). Christus non quia Deus illos fato excluderet (cur non potius a nobilibus ab[h]orreat quam ab ignobilibus?) sed quia pauci nobilitati, potentiae, eruditioni renunciare uolunt.*“ – Die Klage, daß die Leute nur das glauben, was in ihr Weltbild paßt und ihnen zugesagt, trifft allerdings auch Castellio selbst: er möchte nicht an einen Gott glauben, der ohne Rücksicht auf Verdienst und Schuld seine Geschöpfe schon vor ihrer Geburt erwählt oder verwirft, und muß folglich Röm 9 so zu deuten versuchen, daß sein Glaube an den gütigen Gott gerettet werde. Vielleicht wurde deswegen die Stelle gestrichen.

erschaffen könne und auch werde, auch wenn es sie früher nicht gab und jetzt noch nicht gibt.¹⁴⁵

Castellio bezieht sich mit seiner Deutung vermutlich auch auf Calvins Diskussion dieser Stelle (Apg 13,46–48) im 24. Kapitel des dritten Buchs der *Institutio*. Calvin weist hier zwei Fehldeutungen zurück, erstens die der katholischen Exegeten, die aus der Bekehrung der Heiden infolge dieser Ansprache von Paulus und Barnabas schlossen, „daß der Mensch „also durch seine Zustimmung die Erwählung (erst) wirksam macht“. Demnach wäre ein plötzlicher Willensentschluß eines heidnischen Zuhörers stärker als Gottes ewiger Ratschluß.¹⁴⁶ Die Schüler Melanchthons würden die Stelle hingegen so auslegen, als ob die göttliche *destinatio* gleichsam noch zweifelhaft und nicht wirksam sei, bis sie durch den Glauben bestätigt würde.¹⁴⁷ Dieser „Argumentation a posteriori des ungenannten Melanchthon“, die er in den *Loci communes theologici* vorträgt, hält aber Calvin entgegen: wie könne es denn eine rückwirkende Ursache geben?¹⁴⁸ Nach Calvin wird die Erwählung freilich vom Glauben bekräftigt und zeigt sich den Erwählten an untrüglichen Zeichen.¹⁴⁹ Aber für Calvin ist der Glaube keine Option, die uns von Lukas am Beispiel der Bekehrung der Heiden gleichsam zur Nachahmung offeriert würde,¹⁵⁰ während Castellio aus Apg 13,48 ableitet, daß jeder, der sich, durch eine gute Predigt überwältigt, zu Christus bekehrt und den Glauben in einem rationalen Schluß erfaßt, auf den Weg der Erwählung gelangen könne.¹⁵¹ Bestimmt zum Glauben ist also jeder, der sich bekehren läßt. Castellio zufolge ist die Bekehrung – anders als die Erleuchtung – ein Akt, der nicht völlig auf die Mithilfe von Verstand und Wille verzichtet.

Friedrich faßt das Ergebnis der Widerlegung der Prädestinationslehre zusammen (59f.):

- Das erste Übel dieser Lehre ist dieses: Gott hat sich Söhne erschaffen, die eigens und nur für die ewige Höllenstrafe erschaffen wurden. Dies würden nicht einmal Wölfe oder Tiger gegenüber ihren Jungen verantworten (59).

¹⁴⁵ Dieser Optimismus wird im Basler Manuskript noch plausibler gemacht durch die Analyse, aufgrund welcher Motive einzelne zum Glauben gedrängt werden oder sich einer Bekehrung verweigern: „Sic enim scribit [Apg 13,45], Iud[ae]i tantam hominum multitudinem uidentes; aemulationis pleni contradicebant iis quae a Paulo dicebantur [Castellio zitiert hier seine eigene Bibelübersetzung!]. Vides eos non fato, sed emulatione, et inuidia impediri quominus credant. Quamobrem ‚Crede eos qui crediderint, ideo credere potuisse, quia honorem aut uoluptates, aut lucrum suum pertinaciter retinere noluerunt‘. Tales soli saluti uitae destinati sunt. Atque haec de loco Lucae. Siquis eius uerba mordicus urgere nosset refellat omnia, quae diximus.“ (fol. 44^v–45^r; im Manuskript durchgestrichen und im Druck fortgelassen)

¹⁴⁶ Calvin, Unterricht (Anm. 34), 650; Calvin, Institutio (Anm. 34), III, 24, § 3, 413, Z. 8–10: „[q]uia nonnulli cooperarium Deo faciunt hominem, ut suffragio suo ratam electionem faciat; ita secundum eos uoluntas hominis superior est Dei consilio.“ Ägidius Hunnius folgt hierin, wie Markus Matthias (in diesem Band) zeigt, ebenfalls der Position Calvins.

¹⁴⁷ Ebd., Z. 12–15: „Alii [...] electionem a posteriori suspendunt: quasi dubia esset atque etiam inefficax, donec fide confirmetur.“

¹⁴⁸ Ebd., 413, Z. 14 und 414, Z. 6f. Vgl. Mahlmann, Art. „Prädestination V“ (Anm. 1), 122, 17–20.

¹⁴⁹ Calvin, Institutio, 1559 (Anm. 34), III, 24, § 3, 413, Z. 15f. und 414, Z. 8–10.

¹⁵⁰ Ebd., 413, 11f.: „Quasi uero Scriptura doceat tantum nobis dari ut credere possimus, ac non potius fidem ipsam.“

¹⁵¹ Auch Ägidius Hunnius betont den subjektiven Anteil dieses Akts der Hinwendung zum Glauben, wie Markus Matthias herausarbeitet (s. in diesem Band, Abschnitte 6.2 und 7).

- Zweites Übel: Gottes Erbarmen wird aufgehoben. Wenn er die Gottlosen für das ewige Verderben erschaffen hat, kommt sein Erbarmen zu spät, da er zum Zorn vom ersten Moment an geneigt sei, und zwar völlig ungerechtfertigt zu einem Zorn gegenüber denen, die noch nicht einmal existieren, geschweige denn schon die Potenz haben zu sündigen (60).

- Drittes Übel: Der Gott Calvins ist ein Betrüger, der anderes will, als er anordnet. Damit stehe dieser Gott tiefer als der Teufel, der ja Gottes Nachäffer ist (60).

- Viertes Übel: Niemand hat angesichts der Konfrontation mit einer unbekanntem Schicksalsmacht, die seine Erwählung oder Verdammung vorherbestimmt habe, eine Chance, für sein eigenes Heil „mit Furcht und Zittern“ (Phil 2,13) zu sorgen.¹⁵²

Castellio schließt mit einer Kritik Friedrichs an der Arroganz und Selbstgerechtigkeit der Genfer „Prädestinierer“ (61: „praedestinatorios istos“), die schnell und leichtfertig andere verdammen und sich selbst als Erwählte in Sicherheit wägen. Mit dem Lehrsatz, daß Gott (bei einigen zur Verdammung bestimmten) die Sünde wolle, begründe die Obrigkeit das Recht, das Schwert gegen sie zu gebrauchen, denn damit üben sie ihrer Meinung nach nur als Gottes Werkzeug seine Gerechtigkeit aus. Dies sei die Frucht der Lehre, sich selbst für erwählt zu halten und daher auch für berechtigt, über andere, gleichsam als Instrumente Gottes, ein Verdammungsurteil auszusprechen. Damit nähmen sich die sich erwählt Dünkenden das Recht zu jeder Willkür heraus (62). Castellio identifiziert die Genfer, die sich für erwählt halten, mit den *homines securi*, die als Zeugen der Endzeit angekündigt werden, denn nach seiner Meinung gibt es keine Lehre, welche die Menschen mehr in Sicherheit wiege als die Prädestinationslehre.

- Fünftes Übel: In dieser Zeit kann keiner mit Glaubensgewissheit Gott anrufen, da er ständig fürchten muß, er sei nicht prädestiniert (63). Niemand könne aber von seiner Erwählung überzeugt sein, weil sie im geheimen Ratschluß Gottes beschlossen sei. Aus der unbegründeten Überzeugung, man sei erwählt, resultierten unglaublicher Hochmut und die Freiheit, andere zu verdammen. Castellio rät (im Namen Friedrichs) dazu, die Lehre von der Prädestination aufzugeben: „Wenn du aber glaubst, daß alle Menschen von Gott zum Heil erschaffen sind, wirst du vieles finden, was den Übeln der Prädestinationslehre entgegengesetzt ist, nämlich Gottes väterliches Verhalten gegenüber seinen Kreaturen, sein übergroßes Erbarmen (*misericordiam liberalissimam*) und seine Gesetze (*praecepta*), die mit seinem Willen ohne Verstellung übereinkommen.“¹⁵³ Mit der Aussicht, daß alle Gottesfürchtigen hoffen dürfen, brechen Friedrich und Ludwig das Gespräch ab, um sich mit einem Mittagessen zu stärken, nach dem sie das Gespräch über die Erwählung fortsetzen wollen (64).

5. Schlussfolgerungen aus Castellios Anthropologie – ein menschliches Gerechtigkeitsideal

Wenn wir uns Gott nicht nach menschlichem Maß als gerecht denken könnten, würde uns der Maßstab schwinden, wonach wir einen Menschen für ein Vergehen haft-

¹⁵² Dies sind, nach Theodor Mahlmann, schon ‚klassische‘ Argumente, mit denen Augustinus von seinen Gegnern konfrontiert wurde. Mahlmann, Artikel „Prädestination“ (Anm. 1), HWPPh 7, 1173, die Argumente Nr. 2–5.

¹⁵³ „At si credas a Deo creatos esse homines omnes ad salutem, inuenies omnia contraria, uidelicet, Dei paternum in omnes a se creatos animum, & misericordiam liberalissimam, ejusque praecepta cum uoluntate sine ulla simulatione convenientia.“ (Castellio, De praedestinatione, 63f.)

bar machen könnten. Für Castellio ist die Gerechtigkeit Gottes die eines Richters, der alle seine Geschöpfe gleich behandelt, aber jedem das zuteilt, was ihm nach seiner Leistung und seinem Verdienst zusteht. Er lehnt eine Rechts- und Strafpraxis ab, die dem Angeklagten und zu Bestrafenden eine Begründung dafür verweigert, warum ausgerechnet er durch Strafe belangt wird. Diese gleiche einem System, wie es Kafka in *Der Prozeß* geschildert hat, dessen Opfer nicht einmal die Anklage und Beschuldigung kennt, ebenso wenig den Gesetzescodex und der auch mit seinem Richter und den Geschworenen nicht von Angesicht zu Angesicht konfrontiert wird. Es wäre die Praxis eines Terrorstaats, in dem beispielsweise ein Mensch umgebracht wird, nur weil er das Dogma der Trinität ablehnt. Im Schlußabschnitt seines Dialogs versucht Castellio einen Zusammenhang herzustellen zwischen der Prädestinationslehre und der Strafpraxis in Genf, die zur Tötung Michel Servets als Ketzer führte. Castellio wird von den Genfern das Recht verweigert, zu fragen, ob das Urteil gerecht und legitim sei. Eine Normbegründungsdiskussion wird ihm ebenso wie auch Servet verweigert. Castellio versucht in seinem Traktat *De Haereticis an sint persequendi* zu beweisen, daß eine nachvollziehbare, plausible Begründung auch gar nicht gegeben werden kann, weil die Kriterien nicht verallgemeinerbar sind, wonach einer ein Ketzer sei, der die Todesstrafe verdiene. Castellios Argumentation in *De praedestinatione* legt die Annahme nahe, daß der Dialog nach der Hinrichtung Servets entstanden ist. Zu vermuten ist auch, daß die Energie, sich auf Calvins Prädestinationstheorie einzulassen, durch das Vorgehen der Genfer Obrigkeit gegen einen ausländischen Andersgläubigen motiviert wurde.

Ernst Tugendhats Nachdenken über den Begründungszusammenhang von Gerechtigkeit, Gleichheit und Moral als Grundlage für einen demokratischen Rechtsstaat führt zu ähnlichen Grundsätzen, wie sie Castellio mit Bezug auf Gott als Repräsentant der Gerechtigkeit anführt.¹⁵⁴ Nach Tugendhat ist die christliche Auffassung, daß Gott alle Menschen gleichermaßen liebt und von ihnen deswegen Nächstenliebe fordert, ein empirisches Resultat einer Intuition von Gerechtigkeit, nach deren Funktion für die Begründung von Moralsystemen er fragt. Eine Rechtsordnung und eine Moral müssen für alle gelten, wenn sie denen, die unter sie fallen, begründet erscheinen sollen. Moral kann auf zwei Weisen begründet werden: traditionell mit der Autorität dessen, der die Moral kodifiziert und durchsetzt, oder mit den Interessen einer (Rechts-)Gemeinschaft. Diskriminierung verletzt das Prinzip, daß alle Menschen gleich an Würde und Rechten sind. Diskriminierung (z. B. der Juden oder einer anderen ethnischen oder religiösen Minorität) offenbart einen Begründungsnotstand, den sich antisemitische Machthaber leisten, weil sie ihre Interessen, komme, was wolle, physisch durchsetzen können. Der Benachteiligte, der sich als Opfer einer Diskriminierung fühlt und fragt: „Wieso gerade ich?“, vertritt erwartungsgemäß immer den Standpunkt dessen, der Gerechtigkeit nach dem Gleichheitsprinzip einfordert.

Macht wird von Tugendhat definiert als die Potenz von A, über den Willen von B zu bestimmen. Die Beziehung zwischen A und B ist folglich ungleich. Wenn einer seine Entscheidung, B zu strafen, nur mit seiner größeren Macht über ihn begründet, fühlt sich B ungerecht behandelt und würde unter anderen sozialen Bedingun-

¹⁵⁴ Ernst Tugendhat: 18. Vorlesung Gerechtigkeit, in: ders., Vorlesungen über Ethik. Frankfurt 1995, S. 364–391.

gen, in einer demokratischen Gesellschaft, an der Legitimität von As Autorität berechnete Zweifel haben.

Castellios Gott als Inkarnation idealer Gerechtigkeit diskriminiert nicht. Er spielt also nicht seine Machtposition aus. Er behandelt alle, die er geschaffen hat, gleich, stellt sich aber als Schöpfer nicht über sie, insofern er ihnen daßelbe Maß an Entscheidungsfreiheit zubilligt, das er bei seiner Schöpfung (im Großen) selbst beanspruchte. Die Menschen sind Gottes Ebenbild, auch hinsichtlich ihrer Freiheit, ein göttliches Gebot zu übertreten, denn auch Christus hatte die freie Möglichkeit, sich vom Teufel versuchen zu lassen oder sich der Aufgabe, stellvertretend die Sünden der Menschen zu sühnen, zu entziehen. Adam spielte seine Freiheit negativ aus, indem er sündigte. Christus nahm seine Freiheit, am Leben zu bleiben, nicht in Anspruch, nur um die Sünde der ersten Menschen zu tilgen. Hinsichtlich der Willensfreiheit sind Gott und Menschen sogar gleich. Was Tugendhat als zweite Diskriminierung bei der Verteilung von Gütern bezeichnet, trifft auf Castellios Gott zu. Die Verteilung der Güter erfolgt demnach nicht nach dem Gleichheitsprinzip, so daß jeder das Gleiche bekäme, sondern mit Rücksicht auf die naturgegebenen Unterschiede der Begabungen und Leistungsstärke. Castellios Gott bestraft und belohnt (letztlich nicht auf Erden, sondern in Bezug auf das ewige Leben) nach Maßgabe des individuellen Verdienstes. Diese zweite Diskriminierung, die Castellio dem göttlichen Richter gemäß einem proportionalen Gerechtigkeitsbegriff zugesteht, ist gewissermaßen der Preis dafür, daß er die Menschen im Unterschied zu den Tieren mit einem Willen ausgestattet hat, der anders als nur der Trieb zur Selbsterhaltung funktioniert. Für Sünden gibt es ein einsehbares Strafmaß, wobei Gott aber (wie das Beispiel Abimelechs in Gen 20 lehrt) die Einsprache eines Angeklagten berücksichtigt, der Schuldinderung oder Straffreiheit einklagt, weil er als mildernden Umstand seine Unwissenheit, eine Sünde zu begehen, anführt. Ohne diese Konzession an eine zweite Diskriminierung, für die der Angeklagte freilich eine Erklärung einfordern darf, würde das Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen so undurchschaubar und unberechenbar sein wie das zwischen einem Despoten und den von seiner Macht abhängigen Subjekten. Gott würde sich unmenschlicher gegenüber seinen Geschöpfen verhalten als ein wildes Muttertier gegenüber seinem Jungen, wenn es einen Trieb und Interesse hätte, das, was es geboren hat, selbst zu verspeisen.

Castellios göttlicher Richter ist so unparteilich wie die Personifikation der *iustitia* an Fassaden mittelalterlicher Kathedralen, die mit Binde und Waage dargestellt wird:¹⁵⁵ Ein gerechtes Urteil über die verdiente Strafe fällt einer nur dann, wenn er für Juden und Heiden dieselben Bedingungen gelten läßt, also dann, wenn er einen Angeklagten nur mit Rücksicht auf das, was er getan haben soll, nach seinem Verdienst bestraft. Die Gerechtigkeit, die er praktiziert, wenn er einige für ihre Vergehen bestraft, obwohl Christus für alle gestorben ist, ist eine distributive. Das Gut des ewigen Lebens verteilt der Schöpfer beim jüngsten Gericht nach Maßgabe des jeweiligen Verdienstes. Eine egalitäre Verteilung würde voraussetzen, daß alle daßelbe verdienen, was nur unter Ausschluß der Willensfreiheit praktikabel wäre.

Damit eine Entscheidung (Gottes) über eine Wiederherstellung eines gestörten Rechtsverhältnisses oder Verteilung eines besonders kostbaren Gutes (ewiges Leben) als gerecht beurteilt werden kann, bedarf es eines moralischen Hintergrundes. Voraussetzung für ein solches Urteil sind moralische Regeln, die kodifiziert sind

¹⁵⁵ Das Folgende nach Tugendhat: Gerechtigkeit (Anm. 141), S. 368f.

und für alle gelten, und moralisch relevante, ethisch beurteilbare Tatbestände, mit Rücksicht auf welche Gottes Entscheidung als gerecht, d. h. angemessen bewertet wird. Mit Rücksicht auf diese ethisch bewertbaren Tatbestände kann ein regelgestütztes Urteil gar nicht unparteilich sein, es sei denn, der Richter, der zum Urteilen ermächtigt ist, entzöge sich – etwa aus Gleichgültigkeit, Desinteresse oder Unkenntnis – einem kritischen Urteil. Unparteilichkeit manifestiert sich als Ignoranz, ausschließlich auf diese moralischen Tatbestände und Regeln Rücksicht zu nehmen. Gerechtigkeit ist demnach als Tugend (mithin als Handlungsdisposition) eine eigentümliche Tugend zweiter Ordnung. Die Tugend des richtigen Austeilens wird nämlich überall dort erfordert und von den Gläubigen und Gottesfürchtigen sowie auch von den schuldbewußten Sündern eingefordert, wo auf vorgegebene moralisch beurteilbare Tatbestände adäquat zu reagieren ist, indem das Austeilen (im jüngsten Gericht) wie auch das Wiederherstellen von Recht, das auf Erden nicht zu erlangen war, in der Kompensation für erlittenes Unrecht als auch in der Erteilung eines kostbaren Gutes (ewige Seligkeit) besteht.

Castellio benutzt sein Gottesbild als Modell zur Begründung dafür, wie eine Gesellschaft von Freien und Gleichen funktionieren könnte. Sein Motiv dafür ist nach seiner Verurteilung der Hinrichtung Michel Servets klar. Wenn man, was Castellio im Dialog über die Prädestination nur begrenzt tut, in die Einzelheiten ginge und Gottes korrektive Gerechtigkeit am jüngsten Gerichtstag analysieren wollte, müßte man erstens darauf reflektieren, daß die Rede von Lohn und Verdienst voraussetzt, daß der, der durch Sünde andere geschädigt und das Liebesgebot gegen Gott verletzt hat, frei im Sinne von zurechnungsfähig gehandelt habe. Dies betont Castellio. Dies ist gerade sein Thema bei seinem Versuch, die Prädestinationslehre zu widerlegen.

Zweitens wäre darüber nachzudenken, welche Folgerungen sich daraus für den Sinn des Strafens ergäben. Verdienst braucht nicht mit dem Mißtrauen Luthers gegenüber moralischen Anstrengungen betrachtet zu werden. Denn damit, daß jemand einen anderen mit Bewußtsein geschädigt hat, verdient er moralische Entrüstung oder gar Zorn und Empörung über eine solche Anmaßung. Damit verbindet sich ein bestimmtes moralisches Gefühl, mit dem auf Unrecht reagiert und nach einem gerechten Richter gerufen wird. Wer von Verdienst gemäß seinem moralischen Gefühl oder Gerechtigkeitsgefühl redet, unterstellt, daß seine moralische Reaktion auf eine Unterlassung, einen Gesetzesverstoß oder eine ethische Regel passend und nicht etwa übertrieben ist. Wird die Unterstellung von Freiheit im Sinne von Zurechnungsfähigkeit für ein Vergehen geleugnet, entfällt die Möglichkeit, eine Handlung moralisch zu bewerten und Gott als Richter eine angemessene Reaktion zuzubilligen. Bei der präsupponierten Strafpraxis setzt Castellio eher eine Vergeltungstheorie denn eine Abschreckungstheorie voraus. Luther, der ein anspruchsvolles, ja unerfüllbares Gesetz mit seiner pädagogischen Wirkung plausibel machen wollte, denkt von Gott eher in den Kategorien einer Abschreckungstheorie. Sie ist nach Castellio (ebenso auch nach Ernst Tugendhat) ungerecht, weil eine Strafe nicht nach dem Maß des Verschuldens angedroht wird, sondern mit Blick auf potentielle Nachahmer und weil der von der Strafdrohung Betroffene nicht beurteilen kann, ob, auf seinen Fall bezogen, sein Richter mit dem Gesetz bloß spielt (so wie einer – als Drohgebärde – mit dem Säbel rasselt) oder auf seine Einhaltung ernsthaft pocht. Gottes Gerechtigkeit entspricht einem egalitären Gerechtigkeitskonzept, dessen Grundlage darin besteht, daß jeder im Prinzip denselben Anteil an einem zu verteilenden Gut verdient. Da Gott die Menschen gleich geschaffen hat und da alle in und

nach Adam gesündigt haben, verdient zunächst niemand die ewige Seligkeit. Niemand hat einen Rechtsanspruch darauf. Daßelbe kann man aus Castellios Sicht auch positiv formulieren, denn alle sind, wie Adam, als Gotteskinder ursprünglich ohne Sünde erschaffen, also vor dem Schöpfer gleich. Dies ist das Primäre. Es gibt aber Gründe dafür, das durch Christus erwirkte höchste Gut, das ewige Leben, nicht nach Maßgabe absoluter Gleichheit zu verteilen, weil einige ihre Freiheit zu sündigen überstrapaziert haben. Die egalitäre Position bedarf aufgrund der angenommenen Gleichheit aller keiner Begründung. Nur die Einschränkung dieser, also eine ungleiche Verteilung, muß begründet werden. Die Betroffenen haben sogar einen Anspruch darauf, das Verteilungsmaß und die Verteilungsregel zu kennen, zumindest hypothetisch am jüngsten Tag. Absoluter Gegenbegriff zu einer gerechten Verteilung ist eine willkürliche Verteilung, die Castellio den Calvin-Anhängern mit ihrer Prädestinationstheorie vorwirft. Gründe, das egalitäre Konzept einzuschränken, billigt Castellio Gott aufgrund der sekundären Diskriminierung zu. D. h., Gott hat Gründe dafür, das höchste Gut ungleich zu verteilen, gerade weil er alle gleich erschaffen hat und achtet. Von drei möglichen Gründen für eine Ungleichverteilung – Bedürftigkeit, Verdienst im Sinne von unterschiedlicher Leistung und erworbene Rechte – macht Castellio allein den zweiten Grund (Verdienst) geltend, während er (mit Paulus) Bedenken hat, mit dem Anspruch auf erworbene Rechte auf Mehrzuteilung (zugunsten der Juden oder der neuen Christen) aufzutreten. Wert legt Castellio indes darauf, daß die Türken ebenso von Adam abstammen, auch wenn sie keinen Zugang zum Evangelium haben, folglich haben sie also auch Anspruch auf Zuteilung des höchsten Gutes, und zwar nach Maßgabe ihrer Moralität. Ein unterschiedliches Maß an Bedürftigkeit kommt infolge der Vererbung der Erbsünde auf alle, egal, ob Juden, Christen oder Heiden gar nicht in Betracht. Das, woran Verdienst aus Gottes Perspektive gemessen wird, sind nicht Werke, die Menschen aufgrund ihrer unterschiedlichen Talente und Fähigkeiten verschieden gut ausführen können, denn dies wäre ungerecht, da als Prinzip ungleicher Verteilung die von Gott verschieden zugemessene Geschicklichkeit bewertet würde. Vielmehr bezieht sich die Zumessung eines Verdienstes auf den Glauben, zu dem alle Zugang haben, die das Evangelium hören oder lesen können.

Castellio liest die Bibel als einen Codex in Menschenworten, der einen Schlüssel zum Verständnis göttlicher Gerechtigkeit enthält. Es ist mit menschlichen Mitteln, Vernunft und Erfahrung, zu entschlüsseln. Die hermeneutischen Regeln werden in *De arte dubitandi* freigelegt. Dort dehnt er den Begriff einer distributiven Gerechtigkeit auf Gott aus. Er stimmt der Annahme zu, daß Verdienste, die auf Erden nicht den ihnen gebührenden Lohn erhalten, von Gott im Jenseits belohnt werden, und Verbrecher, die ihrem irdischen Richter zeitlebens entgehen, ebenfalls im Jenseits bestraft werden.¹⁵⁶ Castellio profiliert hier den Begriff der Gerechtigkeit, ohne zwischen göttlicher und menschlicher zu unterscheiden, mit Hilfe der Definition, „Gerechtigkeit besteht darin, jedem das Seine, d. h., was einem jeden geschuldet wird, zuzuteilen.“¹⁵⁷ Die Menschen schulden ihrem Schöpfer und Erhalter Liebe und Werke der Liebe, ebenso auch ihren Mitmenschen. Es ist ein Naturgesetz, daß ein jeder seinesgleichen liebt, als Individuen derselben Art. Nun sind aber alle Menschen miteinander verwandt. Sie sind von Natur aus dazu verpflichtet, Gott und ihre Mit-

¹⁵⁶ Castellio, *De arte dubitandi* (Anm. 5), I, Kap. 3, 18–20.

¹⁵⁷ Ebd., Kap. 4, 20.

menschen zu lieben. Der Mensch hat von Natur aus die Fähigkeit, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, und kann sich den Unterschied auch durch vernünftiges Nachdenken bewusst machen. Wer gegen die Pflicht, den Mitmenschen zu lieben, verstößt und seinem Mitmenschen Unrecht zufügt, handelt ungerecht.¹⁵⁸ In einem solchen Fall darf derjenige, der das Recht anwendet, strafend eingreifen, um die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Castellio vergleicht die Lehre von der Gerechtigkeit mit der Heilkunde und der landwirtschaftlichen Tätigkeit, also mit wiederherstellenden Künsten, die darauf zielen, eine natürliche Eigenschaft wiederzugewinnen, die wie die Gesundheit einmal da war, aber abhanden gekommen ist, oder wie die Fruchtbarkeit des Bodens, die im Erdreich schlummert, durch Roden, Jäten etc. geweckt werden muß.¹⁵⁹ Immer wieder veranschaulicht Castellio Eigenschaften Gottes, die Kommunikation zwischen ihm und den Menschen und den Sinn von Bibelstellen durch Vergleiche aus dem täglichen Leben und versucht, abstrakte Begriffe, die von Philosophen und Theologen verwendet werden, auf ihre alltags-sprachliche Bedeutung zurückzuführen.¹⁶⁰

Zu einzelnen Ausdrücken wie „*facere ad poenam*“, „*creare ad peccatum*“ u. ä., die von Calvin-Anhängern zur Grundlage ihres Prädestinationsglaubens gemacht werden, oder auch zu Sprechakten wie dem göttlichen Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, sucht Castellio in *De praedestinatione* eine allgemeinverständliche Bedeutung aufgrund des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, die mit seinem Begriff idealer Gerechtigkeit vereinbar ist. Zum Zweck einer Bedeutungsanalyse überträgt er die biblische Kommunikationen zwischen auserwählten Menschen und Gott auf gesellschaftliche Handlungsmodelle. Abimelechs Einwand, es wäre ungerecht, wenn Gott ihn töten würde, da er sein Begehren unwissentlich auf Sara ohne Wissen, daß sie Abrahams Frau ist, gerichtet hat, findet Castellio verständlich. Abimelech richtet mit Gott wie mit einem menschlichen Richter, indem er von ihm strafmildernde Umstände fordert. Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpfen deutet Castellio nach dem Modell der Vaterschaft und legt beispielsweise die Worte Gottes an die ersten Menschen im Sinne eines Verbots aus, das ein Vater seinem Sohn aus pädagogischen Gründen, also mit der Absicht erteilt, sein Wohlergehen und seine Erziehung zu fördern. Auch die Freiheit zu sündigen, die Gott dem Menschen zubilligt, macht Castellio am Beispiel des Verhältnisses zwischen einem König und seinem Präfekten klar, der die Aufgabe erhält, mit dem Schwert zu richten und damit theoretisch, wenn er für diese Aufgabe ungeeignet wäre, Unheil anrichten könnte.

John L. Austin hat das Verfahren, auf die Funktion feiner semantischer Unterscheidungen, etwa bei der Suche nach passenden Entschuldigungen, zu schauen, besonders in philosophisch vorbelasteten Kontroversen empfohlen. Um zu vermeiden, daß man allzu einfache metaphysische Behauptungen über die Natur des Menschen in solchen Fällen aufstellt, wo die psychische Konstitution von Mördern, Triebtätern oder leichtsinnig handelnden fahrlässigen Schusseln zur Diskussion steht, rät Austin dazu, erst einmal zu schauen, wie Richter und Anwälte über Angeklagte und ihre Zurechnungsfähigkeit unter bestimmten Umständen reden und wie

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd., 22.

¹⁶⁰ Das berühmteste Beispiel ist Castellios Beschreibung der Technik des Aufpfropfens, mit der er den Bildgebrauch in Röm 11,17 erklären will. *De arte dubitandi* (Anm. 5), II, Kap. 26, 148.

umgekehrt die Angeklagten sich herausreden, mit dem Ziel, ein milderes Urteil zu erlangen. Durch die Analyse von „failures“ oder dem, was „abnormal“ im Verhältnis zum Normgerechten sei, können wir einen frischen neuen Zugang zur philosophischen Analyse menschlichen, ethisch zurechenbaren Verhaltens bekommen, stellt Austin in Aussicht.¹⁶¹ Wie Castellio fragt Austin grundsätzlich, ob beispielsweise Atmen oder Sehen eine Handlung sei.¹⁶² Austin ist nämlich mißtrauisch gegenüber den Abstraktionen, mit denen Ethiker arbeiten, wenn sie davon sprechen, daß eine Handlung gut oder schlecht sei, da zunächst einmal die Bedeutung von „doing something“ im Spektrum aller mehr oder weniger Initiative erfordernden Aktionen geklärt werden müßte.¹⁶³ Auch Castellio will mit seinen eingängigen Beispielen vom König und seinen Präfekten, vom Vater und seinen Söhnen, vom Musiklehrer oder perfekten Komponisten, der die Regeln des Wohlklangs mit Rücksicht auf das menschliche Gehör befolgt, vermeiden, daß man Gott vorschnell Eigenschaften zuschreibt, über die man empirisch nichts Gewisses aussagen kann, sondern die ihn zu einem Monstrum (schlimmer als ein wildes Muttertier) machen, oder daß man einige Gläubige als Nachfolger Kains diffamieren müßte, weil sie von Sünden sprechen, die so groß seien, daß sie selbst nicht von Christus getilgt werden könnten. Berücksichtigt man den Kontext, der z. B. in Apg 13,46–48 und 1 Petr 2,9 ähnlich ist, kann man auch beurteilen, warum ein einzelnes Wort wie „*destinare*“, „*praedestinare*“ oder „*facere ad*“ einmal sehr präzise, ein anderes Mal hingegen laxer gebraucht wird. Damit verhält sich Castellio so, als hätte er Austins Ermahnung gelesen, warum man mit dem Gebrauch der Phrase „*the meaning of a word*“ vorsichtig sein müsse.¹⁶⁴ Die Bedeutung von „unwissentlich“, „unschuldig“ oder „ungerecht“ in der Bibel versucht Castellio gleichfalls im kommunikativen Kontext (zwischen Abimelech, Sara, Abraham und Jahwe) zu klären. Austin gibt zu bedenken, ob nicht „*responsibility [...] a better candidate for the role here assigned to freedom*“ wäre. In dem Sinne erklärt Tugendhat die Freiheit des Wollens zum Handeln im Sinne von Zurechnungsfähigkeit. Die Differenziertheit, mit der wir Entschuldigungen vorbringen, uns zu rechtfertigen versuchen und dabei Adverbien wie „bewußt“, „gedankenlos“, „automatisch“, „taktlos“, „unwillentlich“, „gegen meine Absicht“, „unabsichtlich“ oder „mit Widerstreben“, „widerstrebend“ oder ähnliches benutzen, zielt nach Austin darauf, Verantwortung zu minimieren. Austin betrachtet Worte, nach Wittgensteins Vorbild, als Werkzeuge (tools), die uns die Sprache für kommunikative Zwecke bereitstellt. Worte sind keine Tatsachen oder Dinge, sondern wir sind gut beraten, sie von der Welt in gehörigem Abstand zu halten, um ihre mehr oder weniger große Unangemessenheit oder Willkürlichkeit zu ermessen. Er vertraut darauf, daß Wörter einen Thesaurus darstellen, der sich evolutionsgeschichtlich bewährt hat bei allen möglichen Versuchen, Unterscheidungen einzuführen. Den gängigen, durch Praxis bewährten Sprachgebrauch mithilfe von Lexika und Gedankenexperimenten zu zergliedern, könnte ganz erheblich zur Klärung philosophischer Probleme beitragen.¹⁶⁵ Dies entspricht den Voraussetzungen, mit denen sich Castellio in *De arte dubitandi* dem biblischen Text zuwendet, den er als Ergebnis von Aufschreibe-

¹⁶¹ Austin: A plea for excuses, in: ders., *Philosophical Papers* (Anm. 109), 175–205, hier 180.

¹⁶² Ebd., 179.

¹⁶³ Ebd., 178.

¹⁶⁴ Austin: The meaning of a word, in: ders., *Philosophical Papers* (Anm. 109), 55–76, hier 36–37.

¹⁶⁵ Austin: A plea for excuses (Anm. 161), S. 182.

prozessen und Überlieferungsschicksalen ansieht, das wie andere Textzeugnisse auch menschlichem Irren unterworfen sei, besonders dort, wo von Dingen die Rede ist, die menschliche Fassungskraft übersteigen. In *De praedestinatione* führt Castello an Beispielen vor, wie die Bedeutung der Schrift dort verstanden werden kann, wo die Ausleger sich besonders uneins sind, also in all den Fällen, wo von Gott und seinen Eigenschaften die Rede ist. Dies sind auch die Härtefälle in *De arte dubitandi*, bei denen wir damit rechnen müssen, daß die sprachliche Überlieferung uns einen falschen Eindruck von der Kommunikation zwischen Christus und seinen Jüngern, erst recht mit den Evangelisten vermittelt. In den *Dialogi quatuor* probiert Castello aus, wie weit er mit einer Hermeneutik kommt, welche den biblischen Text denselben Verstehensbedingungen unterwirft wie die Rede, derer sich Menschen zur alltäglichen Verständigung bedienen.

Wahrscheinlich hätte Austin auch als Begründer der Sprechakttheorie seine Freude an Castellios Argumentation gehabt. Denn die Kommunikation zwischen Gott und den ersten Menschen vor dem Fall versteht Castello in einem pragmatischen Kontext, in dem bestimmte Bedingungen für den erfolgreichen Vollzug des Sprechakts des Verbotens so wie im postlapsarischen Alltag gelten, etwa die, daß der propositionale Gehalt dessen, was verboten wird, von den Zuhörern verstanden wird, wie auch die, daß diejenigen, die in diesem Sprechakt angesprochen sind, auch physisch und psychisch die Fähigkeit haben, das Geforderte einzulösen.¹⁶⁶

Theodor Mahlmann hat mein Fazit so kommentiert: Während Luther und Calvin die Dialektik der Aufklärung oder die Tragödie des Humanismus schon verstanden haben und als immer richtigen Ausgangs-, nicht aber als Endpunkt nehmen, ist Castello ein konsequenter Frühaufklärer, der noch nichts davon sieht, obwohl er, als Zeitkritiker, ernüchert darüber ist, daß er immer nur an die Zukunft appellieren muß. Er sucht in der Heiligen Schrift nach Indizien für die moralische Vervollkommnungsfähigkeit der Menschen. Sein Glaube daran kann eher psychologisch verstanden werden: Ein solcher Glaube tröstet und gibt Mut.

¹⁶⁶ Austin spezifiziert derartige Bedingungen für den erfolgreichen Vollzug einer performativen Sprechhandlung in seiner berühmten Vorlesungsreihe aus dem Jahr 1955. John L. Austin, *How to do Things with Words*, hg. von John O. Urmson, 1962, 14f. Austin zufolge würde das Verbot am ehesten zur Klasse der „exercitives“ gehören, die er in der zwölften Vorlesung untersucht (147–163, hier 154–156).