

De haereticis an sint persecuendi und die Einordnung von Sebastian Castellios Toleranzschriften in die Geschichte der Toleranzkonzeptionen
Vortrag von Barbara Mahlmann-Bauer (Bern)

I. Systematischer Teil

Mehrere Standpunkte, die in der Reformationszeit Gegenstand des konfessionellen Streits waren, Luthers werden in Castellios Toleranzschrift aufgegriffen:

- Gewissensfreiheit und Pluralität religiöser Meinungen. Die Erfahrung und Begegnungen mit anderen Kulturen legen das Recht auf eigene religiöse Anschauungen über Gott und das Heil nahe, über deren Wahrheit nicht rational entschieden werden kann (doktrinäre Toleranz).
- Religio als Bindung des Individuums an Gott als Schöpfer und Richter: die spirituelle Frömmigkeit des Einzelnen ist gesellschaftlich wichtiger als äußere Zeichen und Riten, welche die Konformität aller Gläubigen sichtbar machen und kontrollierbar sind.
- Auslegungen kanonischer Texte können individuell verhandelt und rational begründet werden.
- Claritas scripturae (M. Luther) und mysteria fidei. Während Erasmus in *De libero arbitrio* auf Mysteria der Heiligen Schrift verwiesen hat, die man besser auf sich beruhen lassen solle und die den Laien unzugänglich bleiben sollen, trimpfte Luther in seiner Antwort *De servo arbitrio* auf: Der grammatische Sinn des Bibeltextes sei an allen Stellen klar. Wo die Bibel Aussagen macht, die den Gläubigen schwer fassbar sind, müssen wir ihnen glauben. Die sprachliche Verfaßtheit biblischer Texte legt Castellio eine Zwei-Wege-Hermeneutik nahe. Klar verständliche Schriftpassagen betreffen moralische Direktiven und Handlungsmodelle, während dunkle Stellen, die göttliche Geheimnisse enthalten, dogmatisch und ethisch irrelevant sind. Klare Stellen sind vernünftiger Einsicht zugänglich; der Hl. Geist hat dieselbe Vernunft benutzt, welche wir Leser benötigen, um seine Offenbarung zu verstehen. Folglich sind diese Passagen nach denselben Richtlinien auszulegen wie weltliche Texte.
- Wenn die Vernunft Richtschnur für die Deutung der Hl. Schrift ist, sind die Stellen, die sie als klar und deutlich beurteilt, auch anderen Menschen zugänglich. Sie enthalten einen Minimalkonsens des Glaubwürdigen.
- Die persönliche Frömmigkeit und Lebensweise stützt sich auf die klar verständlichen moralischen Gebote, die sich aus dem Bibeltext abstrahieren lassen.

Daraus ergeben sich bestimmte Anforderungen an eine Toleranzkonzeption (nach R. Forst)¹:

1. Ablehnungs-Komponente

Gefordert werden darf, daß Grenzen des Tolerierbaren rational und ethisch begründet werden. Castellio zieht die Grenze dort, wo das Leben von Menschen durch Gewalt, Krieg und Kapitalverbrechen bedroht wird.

2. Akzeptanz-Komponente

Es gibt religiöse Ansichten, die zwar als falsch oder schlecht erkannt werden, für deren Gelten-Lassen es aber mehr gute Gründe gibt als dafür, sie zu verbieten. Servets publizierte Ansichten über die Trinität sind nach Castellio falsch, da aber über die Wahrheit von Trinitätsaussagen nicht entschieden werden kann, darf Servets Ansicht geduldet werden, da sie keine kriminellen Handlungen veranlaßt. Wenn es moralische Gründe

¹ Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt 2003, 30-52.

gibt, die dazu raten, eine Glaubensansicht bzw. Meinung nicht zu tolerieren, und Gegen- gründe, die sie bzw. es für tolerierbar halten, rekurrieren Castellio, Franck und Conrad Pellican auf ein religiöses Axiom, wonach es Gottes Wille sei, diejenigen mit dem fal- schen Glauben zu dulden, um nicht seinem Endgericht vorzugreifen (Mt 13,24-30).

3. Zurückweisungs-Komponente nach Abwägung von Gründen für 1) und 2). Man kann über die Gründe dafür verhandeln, was und wer zu dulden ist und wie weit die Toleranz geht. Ein selbst ernannter Prophet, der mit seiner Gemeinde keinen Scha- den anrichtet (wie David Joris in Binningen) muß nicht zurückgewiesen werden. Ein politischer oder religiöser Demagoge, der zu kriminellen Handlungen aufruft, muß da- gegen zurückgewiesen werden.

Vergewissert man sich über drei Arten von Grenzen der Toleranz, gewinnt man ein Be- wußtsein davon, wie sich Grenzen des Tolerierbaren im Zeitalter der Entdeckungsrei- sen, als sich der kulturelle Erfahrungsraum ausweitete, verändert haben.

- (a) Die fraglose Anerkennung von Werten, welche das soziale Zusammenleben in der christlichen Mehrheitsgesellschaft regulieren, kann mit einer gewissen Blindheit für Eigenarten des Christentums einhergehen, die etwa von Juden und Muslimen abgelehnt werden.
- (b) Abgelehnt werden Werte und Normen anderer Religionsgemeinschaften, mit denen die christliche Mehrheitsgesellschaft nicht vertraut ist oder die im Wider- spruch mit christlichen Werten stehen.
- (c) Der Bereich des Nicht-Tolerierbaren betrifft Vergehen, die in verschiedenen Kul- turen unter Strafe stehen, weil sie die Existenz individuellen Lebens und der Ge- sellschaft bedrohen. Darüber ist eine interkulturelle Verständigung möglich.

Ad a): Die Vergewisserung innerchristlicher Differenzen über Definition der Kirche, Sak- ramente und die Auslegung sowie das Gewicht kanonischer Texte vergrößert in der Ge- neration nach Luther die Sensibilität für die Angreifbarkeit eigener Werte. Migranten wie Michel Servet und Exulanten wie David Joris nötigten christliche Glaubensgemein- schaften ganz besonders zur Selbstverständigung über die bisher fraglos oder schwei- gend geltenden Normen. Die Durchsetzung dogmatischer Positionen mit Hilfe der geist- lichen oder weltlichen Obrigkeit wurde schwieriger und ihre Rechtmässigkeit von Glau- bensflüchtlingen angezweifelt.

Dialektik der Grenzverschiebungen von (a) und (b) in der Konzeption einer Geistkirche oder *Ecclesia universalis*

In drei Werken, jeweils einer Schrift Martin Luthers, Jean Calvins und Guillaume Postels, – nämlich in Luthers *De captivitate babylonica* (1520), in Calvins Antwort auf den Appell zur Rückkehr der Genfer Kirche zur römisch-katholischen, seiner *Epistola ad Sadoletum* (1539), und in Postels *De nativitate mediatoris ultima* (1547) – werden die mit ähnlicher Tendenz Fehler (*abusus*) der römischen Kirche (*luxuria, Tyrannis, persecutio dissiden- tium, Ignoranz der Frömmigkeitspraktiken der ersten Christen*) analysiert, die auf eine Ablehnung der Autorität des Trienter Konzils hinauslaufen sollte. Alle drei Autoren stel- len der römischen Kirche (*ecclesia specialis*) eine *ecclesia universalis* oder *generalis* ge- genüber, die unterschiedlich weit gedacht wird. Für Calvin repräsentiert die Kirche der Reformierten in Genf die wahre und allgemeine Kirche, während die römische Papstkir- che für die Zerrissenheit der Christenheit verantwortlich sei.² Am weitesten geht Postel

² Der Appell von Jacopo Sadoletto, seine *Epistola ad Senatam Populumque Genevensem, qua in obedi- entiam Romani Pontificis eos reducere conatur* (1537), ist zusammen mit der Antwort von Johannes Calvin in sen *Opera Calvini*, Bd. V, S. 369-383 und 385-416 abgedruckt. Vgl. auch *Opera Calvini*, Bd. X, Nr. 163 et 180. Vgl.

in seiner polemischen Adhortatio an die Kardinäle des Trienter Konzils.³ Er forderte, die *Ecclesia generalis* solle offen für religiös Verfolgte sein; in sie dürften auch Juden und Muslime eintreten, wenn sie in den Prinzipien der natürlichen Theologie mit den Christen übereinstimmen.

Ad b): Begegnungen mit „Türken“ und Juden (durch Literaturstudium mehr denn in der aktuellen Kommunikation) sowie das Studium des Koran oder des Talmud öffneten einigen Basler und Zürcher Gelehrten die Augen für Eigenheiten ihres Gottesbildes, abweichende ethische Normen und andersartige Begründungen. Vergleiche werden gezogen: In Konstantinopel würde eine christliche Minorität geduldet werden, und Juden, Türken und Christen dürften friedlich koexistieren. Eine solche Koexistenz aus pragmatischen (z.B. wirtschaftlichen) Gründen, wie sie in Konstantinopel möglich war, kennen Untertanen des Kaisers nur im Umgang mit Juden. Aussagen von Muslimen oder Juden über die innerchristlichen Differenzen und über die Verfolgung oder Tötung von Dissidenten gewähren Einblick in die Fremdwahrnehmung der gegenwärtigen Christenheit und beschämen die christliche Mehrheitsgesellschaft.

Die ‚Lektion der Reformation‘: Italienische und französische Glaubensflüchtlinge haben aus der Erfahrung mit der Reformation eine Lektion gelernt, welche sie den Verfolgern vorhalten. Wer selbst vor der Inquisition in Leuven, Paris oder Venedig in ein protestantisches Territorium geflohen ist, erwartet dort gewiss nicht ähnliche Institutionen und Gesetze, die ihn, den Flüchtling, richten und bestrafen.

Ad c): Ein vergleichendes Studium anderer kanonischer Texte und Gesetzestexte der Juden und des Islam ermöglicht eine Verständigung darüber, wer oder was in einer Gesellschaft nicht zu dulden ist, z.B. Mörder und Betrüger.⁴

Zum Studium des Koran und zur Lektüre von Orient-Erfahrungsberichten Reisender bzw. verschleppter Christen ermunterten Luther und Melanchthon im Prolog zu Biblianders lateinischer Koran-Ausgabe (Basel 1543) und die Orientsprachexperten Conrad Pellican (Zürich) und Guillaume Postel (anfangs Paris). Ein solches Studium zeige dem zeitgenössischen Publikum unter Umständen Stärken der muslimischen, nach dem Koran geordneten Gesellschaft (Keuschheit, Hygiene, Diätetik, teilweise Toleranz gegenüber Christen, die nicht zur Konversion gezwungen würden). Das vergleichende Studium offenbart auch, über welche Gottesbilder und –eigenschaften ein Consensus möglich ist. Daraus folgt ein Toleranzgebot gegenüber Juden, Türken und christlicher Dissidenten (*De haereticis*, S. 25).

In „*De haereticis*“ gewinnt eine zusätzliche Toleranz-Konzeption Konturen, die in Rainer Forsts Trias höchstens implizit aufscheint. Ich will sie Kommutativitäts-Konzeption titulieren. Wir können uns (nach Castellio) nämlich vorstellen, wie eine andere nicht-christliche monotheistische Kulturgemeinschaft über ethische Normen, strafrechtliche Praktiken und religiöse Streitigkeiten in post-reformatorischen Gesellschaften urteilen

Johannes Calvin: Studienausgabe, lateinisch-deutsch hg. von Christian Link. Bd. 1, Teil 2 : Reformatorische Anfänge. Neukirchen 1994, Einleitung, S. 337-344.

³ Vgl. Guillaume Postel: *De nativitate mediatoris ultima. Basel 1547, Praefatio*. So weit geht Postel nicht in seinem Missionshandbuch: *De orbis terrae concordia libri quatuor (Basel 1543)*. William J. Bouwsma: *Concordia Mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*. Cambridge 1957; Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. 1: 15. Und 16. Jh. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 510-657, bes. 529-565.

⁴ Sebastian Castellio: *De haereticis an sint persequendi*, hg. Sape van der Woude, Genf 1954, (im folgenden zitiert: *De haereticis*, 1954), S. 23: „Nam de moribus, si Iudaeum, si Turcam, Si Christianum, si quemcunque alium interrogas de latrone aut proditore: respondebunt omnes uno consensu: latrones esse sceleratos, & interficiendos. ... Est enim haec cognitio in omnium hominum animis inscripta iam ab orbe condito.“ [Röm 2,15]

würden. Türken und Juden würden, so Castellios hypothetische Fremdsicht, einen Übertritt zum Christentum ablehnen, wenn sie Zeugen würden, mit welchen Mitteln sich Christen wegen nicht heilsrelevanter, nicht lebenswichtiger Religionsdifferenzen streiten. Muslime lebten keuscher als Christen, seien reinlicher und erlegten sich mehr Maß beim Essen und Trinken auf als Christen, und dies aufgrund der Befolgung religiöser Vorschriften.⁵ Sie sind toleranter gegenüber christlichen Minderheiten als christliche Gesellschaften, weil sie z.B. ihren Beitrag zur wirtschaftlichen Prosperität schätzen (In Konstantinopel gilt nach Castellio beispielsweise die Respekt- bzw. Wertschätzungskonzeption der Toleranz⁶).

Italienische und französische Religionsflüchtlinge gewannen eine Fremdsicht auf die Genfer Szene 1553 und den Consensus von Bern und Zürich. Sie haben gelernt, die Freiheit der Religionsausübung als hohes Gut zu schätzen und halten das Genfer Urteil über Servet für eine Regression theologisch überwundener Praktiken.

Glaubensflüchtlinge aus Frankreich und Italien und Orient-Reisende forderten die Mehrheitsgesellschaften in ihrem Exil (kirchliche und weltliche Obrigkeiten) zu hypothetischen Fremdwahrnehmungen auf und halten ihnen den Spiegel vor, damit sie ihre Ähnlichkeit mit dem römischen Klerus oder der venezianischen Inquisition entdecken. Die Fähigkeit dazu, sich in das Denken von „Türken“ und „Juden“ hineinversetzen zu können, die von Missionaren zur Konversion aufgefordert wurden, dient der Erweiterung der Grenzen des Tolerierbaren (a), (b) und (c).

Forderungen nach religiöser Toleranz werden im 16. Jh. oft mit einer Auslegung von Mt 13,24-30 begründet.⁷ In „De haereticis“ legen Erasmus, Conrad Pellican und Castellio bemerkenswerte Deutungen des Gleichnisses vor, die ein neues Argument für Toleranz enthalten: Die weltliche Obrigkeit soll deswegen mit ihrem Urteil zurückhaltend sein und angebliche Ketzer schonen, weil Gott die Kraft habe, Unkraut in Weizen zu verwandeln. Daher könnte es sein, daß wir uns über die Qualität des Unkrauts irren, das dem Schöpfer zufolge sehr wohl das Potential zur Veredlung habe (De haereticis, S. 74, 110: Pseudoapostoli seien zu tolerieren, „si forte respiscant, & e zizanijs uertantur in triticum“). Das Gleichnis, so ausgelegt, dient also zur Veranschaulichung der von Gott am Ende aller Tage erst vorgesehenen restitutio omnium, inclusive der Lasterhaften und Häretiker, die nie mehr ewige Höllenstrafen erleiden müssen, sondern irgendwann eines Besseren belehrt und aus eigener Einsicht bekehrt werden können. Diese restitutio omnium impliziert eine optimistische Anthropologie und die anthropomorphe Ansicht von Gott als einem erbarmungsvollen Richter. Castellio hat diese Idee vielleicht bei Guillaume Postel in *De orbis terrae concordia* (Basel 1543) und *De nativitate mediatoris ultima* (Basel 1547) kennenlernen können, als er für Johannes Oporin dieses Erstlingswerk Postels Korrektur las.⁸

Rainer Forst erarbeitet sich im historischen Teil seiner Monographie *Toleranz im Konflikt* eine ‚Messlatte‘ für die Fortschrittlichkeit der jeweiligen Toleranzkonzeption in der

⁵ Ebd., S. 26: „Nunc dum odijs et persecutionibus certamus, fit ut in dies in deterius abeamus, neque officij nostri memores simus ... & Euangelium apud gentes malè audiat nostra culpa. Dum uident enim, nos ita internos beluarum more grassari, & semper infirmiores a potentioribus opprimi, detestantur Euangelium, quasi id tales faciat homines: detestantur Christum ipsum, quasi talia fieri iusserit, ut sit facilius nos in turcas, aut in Iudaeos degenerare, quam illos Christianos effici.“

⁶ Forst, 2003, S. 42.

⁷ Dazu Roland Bainton: The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the 16th Century. In: Church History 1 (Juni 1932), S. 67-98.

⁸ Diese These stellte ich in einem Münchener Vortrag zur Diskussion: Sebastian Castellios Basler Netzwerke (Dezember 2010).

Geschichte: sie bemisst sich danach, in welchem Grad individuell-subjektive, ‚horizontale‘ und staatliche, ‚vertikale‘ Toleranz durchgesetzt ist.⁹ Sebastian Franck konzidiert allen Gottsuchern ‚horizontal‘ grösstmögliche individuelle Glaubensfreiheit und verbietet dem Staat (vertikal), die Vielfalt individueller Glaubensüberzeugungen durch ein öffentliches und offizielles Bekenntnis zu vereinheitlichen.

Rainer Forst hat Sebastian Castellios Toleranzkonzeption als wichtigen Schritt auf dem Weg zur ‚Entdifferenzierung‘ von Naturrecht, angeborener Moralität und Gottesglauben gewertet.¹⁰ Roland Bainton bezeichnete Verurteilung und Hinrichtung Servets als *cause célèbre*, weil sich an ihr die Frage nach der protestantischen Freiheit des Gewissens und Religionsausübung, eine Grundforderung der Reformation, angesichts erstmaliger Verfolgungspraktiken der Genfer Protestanten neu zuspitzte. Die publizistische Agitation, die von Castellios Anthologie *De haereticis an sint persequendi* in der Eidgenossenschaft, zeitlich versetzt in Frankreich und in den Niederlanden ausgelöst wurde, mündete nach Bainton direkt in den English Act of Toleration (Mai 1689), dank welchem die Non-Konformisten Erlaubnis erhielten, ihren Gottesdienst zu halten (was allerdings nicht auf Katholiken und Unitarier ausgedehnt wurde).¹¹ Mit Castellio wurde „eine neue Stufe“ im neuzeitlichen Toleranzdiskurs erreicht, urteilt Forst. (Seine Hauptquelle sind allein Guggisbergs Auszüge aus dem unter Pseudonym verfassten Texten in *De haereticis an sint persequendi*.¹²) Ähnlich wie Franck verurteilte Castellio die Willkür der Ketzerdefinitionen und -verfolgungen. Allen Menschen seien dieselben Grundsätze der Moral in die Seele geschrieben, gleich, ob sie Christen, Juden oder Türken seien, so dass Laster und Verbrechen in christlichen wie nicht-christlichen Gesellschaften verurteilt, bestraft würden. Nur über spirituelle Vergehen stritten Christen untereinander. Dabei vertrete jeder eine andere Auffassung, wer ein Ketzer sei. Schliesslich kommen alle Definitionen darin überein, dass ein Ketzer derjenige sei, mit dessen Ansicht ich persönlich nicht übereinstimme. Diese Feststellung, wie willkürlich Ketzerverurteilungen seien, führt Castellio aber weder zur völligen Skepsis noch zur Relativierung des christlichen Glaubens. Dieser lässt sich nämlich auf ein Set von Annahmen reduzieren, denen jeder zustimmen muss oder müsste und die in der Hl. Schrift unmissverständlich zum Ausdruck kommen. Darüberhinaus gibt es darin Rätsel – dunkle Stellen, über die in Vergangenheit und Gegenwart unendlich gestritten werde. Allein Gott ergründe sie, während der Gelehrtenstreit über ihren eindeutigen Sinn zu nichts führe; sie können und sollen (nach Gottes Willen) nicht rational aufgelöst werden. Was rational unbegreiflich ist, erschliesst sich aber den Gläubigen, die sich durch einen gottesfürchtigen Lebenswandel auszeichnen. Die rätselhaften Stellen sind nach Castellio deswegen nicht etwa irrelevant für den Gläubigen, sondern sie sind nur rationaler Verhandlung entzogen. Sowohl die universell zugängliche Moral wie die epistemisch bedingten Unsicherheiten bei der Deutung der Schrift sind nach Castellio religiös begründet und nicht etwa in einer „autonomen Vernunft“.

„Noch bildet keine eigenständige, von der Religion gelöste Moral die Basis wechselseitiger Toleranz, noch ist diese Moral religiöser Natur und mit ethischen Sittenregeln verknüpft [...], noch bildet daher die ‚Gottlosigkeit‘ die unabdingbare Grenze der Toleranz“

⁹ Forst, 2003, Kapitel III; zur horizontalen und vertikalen Toleranz am Beispiel Sebastian Francks S. 164f. Die teleologisch auf das 18. Jahrhundert zulaufende Darstellung frühneuzeitlicher Toleranzpositionen findet sich in Kapiteln III–V.

¹⁰ Ebd., S. 167.

¹¹ Roland Bainton: *The Travail of Religious Liberty*. Richmond, Va. 1951, S. 97.

¹² Forst, 2003, S. 166-172; Hans R. Guggisberg: *Religiöse Toleranz*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 86-102. Vgl. die Ausgabe von 1954: Sébastien Castellion: *De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, Luteri & Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae*. Facsimile, eingeleitet von Sape van der Woude. Genf 1954.

(Forst, 2003, S. 172). Und doch spielt die Vernunft als „Tochter Gottes“¹³ eine zentrale Rolle als Schiedsrichterin dessen, was moralisch erkannt werden und was in Religionsstreitigkeiten nicht geklärt werden kann. Mit seiner Anerkennung des Menschen als moralischer Person mache Castellio einen bedeutenden Schritt in Richtung hin zur „Respekt-Konzeption der Toleranz“ (Forst, S. 42): Handlungen, welche die Freiheit des einzelnen einschränken, seien nicht zu rechtfertigen.

Forst prüft Toleranzkonzeptionen der Reformationszeit, inwieweit sie der Stimme des Gewissens oder dem individuellen Zugang zum Bibeltext mehr Gewicht als der Autorität einer kirchlichen oder akademischen Auslegungskompetenz verleihen. Ausserdem prüft er, wie weit sie sich **schon** von der Normativität des christlichen Dogmas als Grundlage geltender Moral und positiver Gesetze zu lösen vermögen und einer säkularen Staatsauffassung vorbauen, derzufolge der Staat Garant für die freie Betätigung des Glaubens und Ausübung des religiösen Kultes in verschiedenen Kirchen ist. Er habe nur für die Grenzen der Freiheit der Bürger Sorge zu tragen, ohne ihnen den Inhalt ihres Bekenntnisses vorzuschreiben. Erst die Konfessionskriege in Frankreich hätten bei Jean Bodin und den Politiques (Michel de l'Hôpital) „die Entwicklung hin zu einer säkularen Staatsauffassung“ begünstigt, „der gleichzeitig eine Autonomisierung und Neubestimmung des Selbstverständnisses der Individuen korrespondiert.“¹⁴ Wer die Religion als Privatangelegenheit betrachtet und in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, Juden und Türken macht, ist nach Forst moderner als wer alle Menschen auf die Grundprinzipien des christlichen Dogmas oder der Bibel verpflichten will. Einer, der die Grenzen der Toleranz bei den Osmanen (den Heiden) oder den Atheisten zieht, deren Präsenz staatsgefährdend wäre und die daher mit staatlichen Mitteln abgewehrt werden müssen, ist mithin weniger fortschrittlich als einer, der sich vorstellt, dass auch ein Staat aus Atheisten auf der Grundlage von allgemein akzeptierten Naturrechten und positiven Moralvorschriften funktionieren könnte, wie es sich Pierre Bayle vorstellte.

Die Fortschrittlichkeit der Denker bemisst Forst ausserdem hinsichtlich ihrer Offenheit, auch solche Ansichten und Werte fremder Religionsgemeinschaften zu respektieren, die innerhalb einer christlichen Gesellschaft nicht akzeptabel wären. Jean Bodin hat demnach etwa wichtige Schritte auf dem Weg zu Hobbes und Spinozas Staatsverständnis und Toleranzideen unternommen.

Erst für Spinoza ist die *libertas philosophandi* ein Naturrecht und zugleich Grundbedingung staatlicher Freiheit. Wer sie nicht gewähre, sondern Menschen vorschreibe, was sie glauben und denken müssten, säe Aufruhr, Widerstand und Sektiererei. Die Bezeichnungen *Haereticus* und *Schismaticus* werden im 15. Kapitel des TTP säkularisiert und mit *Rebell* und *Verbrecher* gleichgesetzt: „Der Glaube [...] verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Ungehorsam, Hass, Streit und Zorn auffordern; und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Massgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.“¹⁵

Diese von Forst aufgezeigte Teleologie möchte ich hinterfragen, das Urteil, dass Franck und Castellio ‚noch‘ nicht, Bodin aber ‚schon‘ auf dem Weg zum säkularen Staatsverständnis gewesen seien und Spinoza am weitesten vorangeschritten sei und im 18. Jahr-

¹³ Forst, 2003, S. 170; die Formulierung stammt aus Sebastian Castellio: *De arte dubitandi et confidendi et ignorandi et sciendi*. Hg. von Elisabeth Feist Hirsch. Leiden 1981, Teil I, caput 25, S. 65 (vgl. unten, Anm. 16).

¹⁴ Forst, 2003, S. 181.

¹⁵ Baruch de Spinoza: *Philosophisch-theologischer Traktat* (im folgenden abgekürzt TTP), hg. von Günter Gawlick, Ende von Kapitel 14. Ich benutze die zweisprachige Ausgabe des *Tractatus theologico-politicus*, hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 1979 (Spinoza Opera – Werke. Lateinisch und deutsch, Bd. 1); Forst zitiert diese Stelle in *Toleranz im Konflikt* auf S. 266.

hundert dann die Grenzen dessen, was tolerierbar sei, nicht mehr vor Atheisten haltmachten.

(Meine studentischen Leser äusserten sich enttäuscht, dass Castellio in der Vorrede an Herzog Christoph von Württemberg immer noch das bibelgestützte christliche Dogma einer Schöpfungs- und Erlösungstheologie für das halte, worauf sich alle Menschen einigen können müssten und die Bekehrung von Juden und Türken zu diesem Dogma fraglos (nach Mt 28,28-30) erstrebenswert sei. Wenn er aber politisch über die Funktion des Staates nachdenke, mache es keinen Unterschied, welcher Kirche einer angehöre, Hauptsache sei, dass er dieselben moralischen und sozialen Normen des friedlichen Zusammenlebens anerkenne.)

Will man die ‚Modernität‘ von Castellios Ansichten herausarbeiten, ist es m.E. heuristisch von Vorteil, sie mit denen in Spinozas *Tractatus theologico-philosophicus* zu vergleichen. Besonderes Augenmerk gilt bei einem solchen Vergleich der spezifischen Verknüpfung einer rationalen Bibelkritik, gestützt auf die Überlieferungsgeschichte, sowie einer Hermeneutik, die sich auf *sensus* und *ratio* als Kategorien des Textverständnisses stützt, (a) mit dem Gebot der Denk- und Glaubensfreiheit und (b) dem Kriterium, dass sich die Qualität/Dignität eines Glaubens an der moralisch verantwortlichen, moralisch richtigen Lebensweise zeige. Es müsste später im einzelnen gezeigt werden, wie (1) der hermeneutische Zugang zum Bibeltext mit den Instrumenten von *sensus* und *ratio* und (nach Spinoza) aufgrund überlieferungsgeschichtlicher Überlegungen durchaus verträglich sein kann mit der Duldung eines naiven Glaubens an die Bibel als Manifest göttlicher Offenbarung bei den nicht-philosophisch gebildeten Gläubigen und wie (2) die Kritik an der Autorität der Propheten im hebräischen Testament ein besonders outriertes Beispiel einer vom christlich-exegetischen Consensus abweichenden Meinung sei und es aus Sicht der Regierenden vernünftiger sei, eine solche Meinung zu dulden als sie zu unterdrücken und ihre Anhänger zu diskriminieren.

II. Castellio und Spinoza

Castellio arbeitet unterschiedliche Ansichten von Toleranz, eines Minimalkonsenses moralischer Normen und Grundüberzeugungen und von Grenzen des Tolerierbaren heraus, je nach dem, welchen Herrscher er adressiert (Rhetorik der Toleranzforderung).

Der Autor des *Traité des Hérétiques* gibt sich in der Widmung an Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel als Übersetzer der lateinischen Ausgabe *De haereticis* zu erkennen. Die französische und deutsche Fassung von *De haereticis* sind im gleichen Jahr wie die lateinische Erstausgabe erschienen. Castellio richtete sich an Herrscher; dies schon in der Widmung seiner *Biblia Latina*, die an den vierzehnjährigen Sohn Heinrichs VIII., Edward VI. (1537-1553), einen Protestanten, adressiert worden war; im *Conseil à la France désolée* ist das Land zu einer Mutter amplifiziert, in dessen Bauch wie bei Rebekka sich verfeindete Brüder stritten. Roland Bainton hebt einen gewissen Anti-Intellektualismus Castellios hervor, demnach er bei Erasmus' Stultitia und deren Scholastikkritik in die Schule gegangen sein könnte. Jeder müsste mit seiner gesunden Vernunft die Kernlehrsätze der Evangelien verstehen können, fordert er. Castellio übersetzte Texte von David Joris, Bernardino Ochino und Etienne Pasquier ins Lateinische, um ihre Verbreitung zu fördern. Umgekehrt wurde seine Toleranz-Anthologie auch in französischer und deutscher Sprache verbreitet.

(An Castellios Bildern und Vergleichen, seiner Logik, vom Alltäglichen auf das Unbekanntere, a minori ad maius zu schliessen, hätten ordinary language Philosophen ihre Freude. Seine Anschaulichkeit und die Anlehnung an Alltagserfahrung sicherten ihm vielleicht die Aufmerksamkeit von Herrschern.)

Spinoza hingegen wehrte sich gegen eine Übersetzung in die Volkssprache, aus Angst, seine Ansichten, die an gleichgesinnte Philosophen gerichtet waren, könnten als Ermutigung zu Naturalismus und Atheismus missverstanden werden (was auch prompt der Fall war). Er misstraute der Menge, die abergläubisch und leicht verführbar sei (Schluss der Vorrede).

Beide blicken auf die innerchristlichen Streitigkeiten von aussen: Castellio als armer savoyardischer frankophoner Flüchtling auf die Verhältnisse in Basel, Spinoza als jüdisch sozialisierter Intellektueller, der aus der jüdischen Gemeinde verbannt war, auf die niederländischen Kollegianten. Der Fremdblick bedingt eine gewisse Distanziertheit, Unerbittlichkeit des Urteils und Unparteilichkeit. Dies vor allem hat Gottfried Arnold an Castellio gelobt, dass er sich keiner der streitenden Sekten zugehörig fühlte, was seine Autorität erhöht habe.¹⁶

Beide unterhielten Netzwerke zu Gelehrten, welche ihre Ideen nach Frankreich, Deutschland, England, Polen und Siebenbürgen vermittelten.

Beide begründen ihre Abhandlungen mit dem Entsetzen und der Trauer über die Zerstrittenheit der christlichen Kirchen, über Gewaltbereitschaft und Krieg, die daraus folgten. Die Publikation ihrer Traktate 1554 und 1670 war riskant, zweifellos waren sich beide des Risikos bewusst, als Dissidenten, heterodox bzw. atheistisch diskriminiert zu werden. Gerechtfertigt wird aber die riskante Veröffentlichung mit der Grösse der Gefahr von Glaubens- und Gewissenszang und dem Wunsch, politischen und geistlichen Entscheidungsträgern im Umgang mit Dissidenten zu helfen. Castellio schildert dies besonders drastisch im Vergleich des Bürgerkriegs in Frankreich mit einem brennenden Haus, aus dem höchstens noch einzelne Stücke zu retten seien. Spinoza setzte sich demgegenüber dem Verdacht aus, Atheist zu sein.

Beide haben von Gott ähnliche Vorstellungen und davon, was man von ihm nach menschlichem Ermessen wissen könne. Nach Spinozas Ethik ist Gott die unendliche, allumfassende Substanz alles Seienden, unbegrenzte Macht, Schöpfer, insofern die Dinge nur Modi dieser allumfassenden Substanz sind. Jede Erkenntnis des Seins ist auch Erkenntnis Gottes. Daher dürfe die natürliche Erkenntnis auch göttlich heissen, und die Mittel der Naturwissenschaft sind zugleich aufgrund von Gottes Ratschluss über das, was er den Menschen zu erkennen zugestehe, Wege der Gotteserkenntnis (TTP 1979, I, S. 33). Spinoza findet in der Hl. Schrift nichts, was nicht auch mit der Vernunft im Einklang wäre oder ihr widerstritte (Tractatus theologico-politicus, ed. Günter Gawlick. Darmstadt 1979, Vorrede, S. 17). Der ältere Freund Spinozas, Lodewijk Meyer, erklärte in *Philosophia sacrae scripturae interpres* ähnlich wie Spinoza, dass Naturgesetze und die biblische Offenbarung gleichermaßen vernünftiger Erkenntnis zugänglich seien und die Philosophie (mithin die Vernunft) daher untrügliche Richtschnur bei der Bibelexegese sei: Natur und biblische Offenbarung kämen aus derselben Quelle und hätten die gleiche Ordnung. Das Licht der Offenbarung und der Natur stimmten darin überein, dass es einen allwissenden Gott gebe, und diese Wahrheit bezeugten sie „clare distincteque“¹⁷. Castellio formuliert in *De arte dubitandi* eine ähnliche Hermeneutik: Christus als Gottes Sohn sei der Logos, „d.h. die Vernunft oder Rede, was dasselbe ist (denn die Vernunft ist gleichsam eine innere und ewiglautende Rede und Vortrag der Wahrheit“ (h.e. ratio aut sermo, quod idem est [nam ratio est quasi quaedam interior et aeterna semperque loqu-

¹⁶ Hans R. Guggisberg: Sebastian Castellio im Urteil der Nachwelt. Basel 1956, S. 143.

¹⁷ [Ludovicus Meyer:] *Philosophia S.(acrae) Scripturae interpres. Exercitatio Paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem S.(acras) literas interpretandi, Normam esse, apodictice demonstratur, & discrepantes ab hac sententiae expendantur ac refelluntur.* Eleutheropoli 1666, cap. V, S. 74.

ens veritatis oratio atque sermo])“.¹⁸ Was in der Bibel nicht mit der Vernunft im Einklang gefunden wird, darüber brauche man nicht zu grübeln, darüber dürfe man nicht streiten. Rational kann man diese Geheimnisse doch nicht lüften, zu ihrer Ergründung sei einer nur mit seinem Glauben imstande, und die Richtigkeit seines Verständnisses erweise sich an seiner moralisch richtigen Lebensführung.

Castellio und Lodewijk Meyer empfehlen beide den methodischen Zweifel, der gleich einem Hebel das, was in der Schrift gegründet und vernunftgemäss ist, von dunklen, rätselhaften Stellen absondert und das, was in ihr mit dem, was wir in der Natur erkennen können, übereinstimmt, auf eine neue sichere Grundlage stellt.¹⁹

Ich bin mir dessen bewusst, dass man Castellios ratio-Begriff in *De arte dubitandi* untersuchen müsste, um der Gefahr einer Äquivokation mit Spinozas Vernunft-Begriff zu entgehen. In *De arte dubitandi* stimmt Castellio einen Hymnus auf die Vernunft an (I,25), in dem das Gestaltungsvermögen, aus dem die Welt hervorging, also das Werkzeug, mit dem Gott die Erschaffung der Welt plante, nicht vom analytischen Vermögen der Menschen unterschieden wird, die Naturgesetze zu ergründen und den göttlichen Schöpfungsplan zu erkennen.

Hier meine Paraphrase des Loblieds auf die Vernunft: Die Vernunft ist Tochter Gottes; sie war vor allen biblischen Büchern, ja vor der Erschaffung der Welt da und wird diese überleben. Gott kann die Vernunft ebenso wenig abschaffen wie sich selbst. Die Vernunft ist gleichsam eine ewige Rede Gottes, älter und sicherer als die Hl. Schrift und die Zeremonien („aeternus quidam sermo die longe tum literis tum ceremoniis et antiquior et certior“).²⁰ Die Vernunft ist in der Schrift, sie ist ihr innerer Geist, und Gott lädt uns ein, über den äusseren Text hinauszukommen bzw. nach innen zu diesem Geist vorzudringen. D.h. hin zur Vernunft. Mit der Vernunft werde Gott am Tag des Gerichts über das Tun der Menschen richten. Ihr korrespondiert das angeborene vernünftige Vermögen des Menschen, Gut und Böse zu unterscheiden. Sie zielt als theoretische Vernunft auf Erkenntnis der Wahrheit, als praktische befähigt sie zum moralisch verantwortlichen Handeln.

Castellio und Spinoza waren sich dessen bewusst, dass ihre philosophischen und staats-theoretischen Ansichten nur in Gelehrtenzirkeln diskutiert werden konnten und ihre Popularisierung auf Skepsis und Bedenken stiesse, ja die Autoren in Gefahr bringen müssten. Gemeint sind ihre Ansichten über die Freiheit des Menschen, Willensfreiheit bei Castellio, libertas philosophandi bei Spinoza, über die Trennung der Funktionen von Staat und Kirchenleitung und ihre Empfehlung, den Bibeltext auf gleiche Weise wie weltliche antike Texte im Kontext ihrer Entstehung und vor dem Hintergrund einer komplexen Überlieferungsgeschichte zu analysieren. Für Spinoza ist Gott ein Oberbegriff für die Natur in ihrer Gesetzmässigkeit, während er dem einfachen Gläubigen seinen religiösen Glauben nicht Streitig machen wollte, im Gegenteil: den Gottesglauben für sozial nützlich und verträglich hält. So weit geht Castellio zweifellos nicht, aber mit seinem Begriff einer Familienähnlichkeit oder sogar Identität der ratio Dei und der Menschen nähert er sich Spinozas Postulat „Deus sive natura“ an.

Castellio und Spinoza tadeln die Amtsvertreter der Kirche, die aus persönlichen Motiven und von Leidenschaften getrieben der Menge ungegründete Ansichten über Indizien für

¹⁸ Sebastian Castellio: *De arte dubitandi et confidendi et ignorandi et sciendi*. Hg. von Elisabeth Feist Hirsch. Leiden 1981, S. 66.

¹⁹ Castellio: *De arte dubitandi*, I, cap. 18; Lodewijk Meyer: *Philosophia sacrae scripturae interpres*; dazu Artikel „Meyer“ in Wiep van Bunge (Hg.): *Dictionary of 17th and 18th Century Dutch Philosophers*. Bristol 2003, S. 696 und Jörg Schönert (Hg.): *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*. Berlin/ New York 2005.

²⁰ Castellio, 1981, S. 65; vgl. die französische Übersetzung Sébastien Castellion: *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Übersetzt von Charles Baudouin. Paris 1953, S. 99-101.

Rechtgläubigkeit einpflanzen und so Streit entfachen. Aus Ignoranz und Geltungsbedürfnis entspringen nach Castellio Rechthaberei und Bereitschaft, Andersdenkende zu verdammen.²¹ Amtsvertreter behaupteten, die Schrift sei überall wahr und göttlich (Spinoza) und für Schriftgelehrte verständlich und klar (Castellio) und verurteilten Andersdenkende, die sich auf die Schrift einen anderen Reim machten.

Castellio und Spinoza reduzieren mit Hilfe der Vernunft den rational ergründbaren Gehalt der Schrift (das Wort Gottes) auf Grundprinzipien moralisch verantwortlicher Lebensführung, auf die *simplex mens divina*, die uns aufgibt, „Gott von ganzer Seele gehorsam zu sein, indem man Gerechtigkeit und Liebe übt“.²² Der Glaube jedes Menschen sei „einzig nach seinen Werken zu beurteilen“ (ebd.). Diesen Konnex zwischen rationaler Operation, gestützt auf ethische Maximen, und dem Leben und Handeln des Gläubigen, welches dessen Bibelglauben und –verständnis vindiziere, stellte auch Castellio her. Ein Glaubensflüchtling und ein Ex-Mitglied der jüdischen Gemeinde Amsterdams vertraten überdies ihre **eigene** Sache, wenn sie dem von Staats wegen ausgeübten Gewissenszwang und Gewaltanwendung gegen Non-Konformisten verurteilten. Ihre Konzeption vom Staat als Garanten der Kultfreiheit und der *libertas philosophandi* (und *credendi*) drängte sich auch Michel de l'Hôpital und Etienne Pasquier auf, nachdem sie (wie Castellio auch) die Hoffnung auf eine religiöse Versöhnung durch rationalen Vergleich aufgegeben hatten.

Die Rhetorik der Toleranz – ändert sich Castellios Konzeption 1551-1562? Wie setzt er die Grenzen zum Schutz der Gewissensfreiheit? Schliesst er Türken und Juden in die Toleranzforderung mit ein?

III. Textanalytischer Teil

1. Widmung der lateinischen Bibelausgabe an Edward VI

Castellio widmete seine lateinische Bibelausgabe dem jungen Edward VI., (1) weil England für alle eine Zufluchtstätte geworden sei, „die wegen ihrer theologischen Studien und ihrer Verteidigung der Bibel unter Druck gesetzt wurden“, (2) weil er jüngst eine englische Bibelübersetzung in Auftrag gegeben habe und (3) weil die gelehrten Studien Edwards unter dem Cambridger Gräzisten John Cheke Hoffnungen weckten.²³ Basler Gelehrte wünschten sich von Edwards Autorität eine Stärkung des Protestantismus in Europa. Damit erklärte Guggisberg die auffällig vielen Widmungsschreiben Basler Gelehrter an den jungen König. Nicht ausgeschlossen ist, dass sich Castellio selbst Hoffnungen machte, mit seiner *Biblia latina* die Aufmerksamkeit König Edwards zu erregen, nachdem das englische Bibeleditionsprojekt durch den Tod von Paul Fagius, der mit Bucer zusammen im Frühjahr 1549 nach England gekommen war, in seinem Fortgang gefährdet schien.²⁴

Castellio entwickelt im Brief an Edward seinen Appell, mit denen, welche die Schrift anders verstehen als wir, sich nicht zu bekriegen (über Strecken schreibt Castellio über die Religionsstreitigkeiten, die aus der unterschiedlichen Exegese der Schrift erwachsen, über Kriege und Verfolgungen in der 1. Person Plural!), aus hermeneutischen Überle-

²¹ Castellio: *De arte dubitandi*, I,18; Spinoza, 1979, Vorrede, S. 13.

²² Spinoza, 1979, Vorrede, S. 19.

²³ Hans R. Guggisberg: Sebastian Castellio. Göttingen 1997, S. 63. Celio Secondo Curione hat 1551 seine *Orationes Philippicae* ebenfalls dem jungen englischen König gewidmet. Überdies lobte Curione explizit Chekes Gelehrsamkeit; später korrespondierte er mit ihm (ebd., S. 66).

²⁴ Castellio konnte, als er den Widmungsbrief schrieb, nicht wissen, dass auch Bucer im Februar 1551 schwer erkrankt war.

gungen heraus.²⁵ Demnach enthält die Bibel allgemein verständliche Moralvorschriften und dunkle Stellen. Man erkenne diejenigen, die den rechten Zugang zum Bibeltext haben, alsbald an ihrer Lebensweise, ihrer Liebe, Geduld und ihrem Gehorsam. Castellio vergleicht den Übersetzer mit einem Schneider, der durch ein elegantes, gut geschnittenes Kleid die körperliche Gestalt vorteilhaft hervorheben will. Besonders bei dunklen Stellen zielt der Übersetzer auf den Sinn (ad rem). Dabei erklärt er seine Unwissenheit (ignorantia) hinsichtlich des transzendenten Inhalts, der res divinae, die „Jova“ nicht in ciceronischer Beredsamkeit profanieren wollte (praefatio *2r-v). Indiz dafür, dass die biblische Botschaft völlig verkannt werde, seien die schädlichen Religionsstreitigkeiten. Obwohl das Bibelstudium einen Aufschwung genommen hat, sei die Missachtung/Verachtung des Schrifttextes haarsträubend. Schuld daran seien Lasterhaftigkeit und mangelnde pietas. Denn nur dem, der Gott liebt und fürchtet, ihm gehorcht und seine Gebote befolgt, erschliesst sich der Sinn der dunklen Stellen. Castellio entwirft als nächstes aufgrund biblischer Prophezeiungen die Utopie eines Friedensreichs, in dem die sozialen und ethnischen Unterschiede aufgehoben seien und keiner mehr Furcht vor der Gewalt des Stärkeren und Mächtigeren haben müsse (Micha 4,3: in ihm würden Schwerter zu Pflugscharen; Jes 11,5-9: Friede und Eintracht im Tierreich trotz der offensichtlichen physischen Unterschiede; Ez 36: Verheissung der Erlösung Israels; Apk 20: Friedensreich). Gegenwärtig aber herrsche ein Krieg der Federn, der verderblicher sei als eine militärische Auseinandersetzung, weil er leicht eskalieren könnte, so dass Blut Unschuldiger vergossen würde, und dies allein deswegen, weil jeder auf seinem Urteil beharre und jeder den Andersdenkenden verurteile. Die Gegenwart sei von der Erfüllung der Prophezeiungen denkbar weit entfernt.

Nun paraphrasiere ich Castellios Worte, um die rhetorische Wirkung des Pluralis maiestatis zu illustrieren: In Religionskriegen wüten wir mit Feuer, Wogen und Schwert, besonders gegen solche, die von Natur schwach und unvermögend seien. Diese liefern wir einem Pilatus aus; wenn der sich aber für unzuständig erkläre, drohen wir ihm, er sei wohl kein Freund des Kaisers. Das Schlimmste sei, dass wir dies alles angeblich im Namen und auf Befehl Christi tun und wie Wölfe im Schafspelz verkleidet umhergingen.²⁶ Wir greifen dem Richter vor und reißen aus vorgeblichem Eifer für Christus vorzeitig das Unkraut unter dem Weizen aus, obwohl Christus uns befahl, damit bis zur Ernte zu warten (Mt 13,24-30). Wir verfolgen Andersdenkende unter Berufung auf Christus, obwohl er uns riet, dem, der uns einen Backenstreich gibt, auch die andere Backe hinzuhalten und Böses mit Gutem zu vergelten. Was uns die Propheten in glanzvollen Friedensutopien verheissen haben, das steht aufgrund unserer Ignoranz noch lange aus. Dann wechselt Castellio die Anrede und erteilt Ratschläge, nicht dem König, sondern dem, der die göttlichen Gebote missachtet. Wer seinen Bruder verurteilt oder verachtet, muss damit rechnen, dass ihm Gleiches mit Gleichem vergolten werde. Castellio erinnert an ein römisches Gesetz, wonach ein aus der Sklaverei Freigekommener, auf welchen einer als seinen Sklaven Anspruch macht, solange frei bleibt, bis sein Prozess entschieden sei. Geschähe dies nicht, riskierte man, einem, der auf Freiheit Anspruch hat, Unrecht zu tun. Wenn gar das Leben des Angeklagten auf dem Spiel steht, müsse diese Vorsichtsregel umso eher angewendet werden. „Lasst uns daher das Urteil des gerechten Richters abwarten, und Sorge dafür tragen, dass wir nicht andere verurteilen, vielmehr dass wir nichts begehen, weswegen wir mit einer Verurteilung rechnen müssten.“ (fol. 4r) In immer neuen Varianten legt Castellio das Unkrautgleichnis aus und fügt daran die Ermahnung, uns nicht richterliche Kompetenzen anzumassen, als wären wir Engel. Aus-

²⁵ Biblia sacra de Sebastiani Castellionis ... Leipzig 1750 (erstmal 1551).

²⁶ Spinoza schreibt „specie religionis“ (TTP, S. 12).

serdem sei es absurd, einen geistigen Krieg mit Militärwaffen zu führen. Feinde der Christen seien die Laster, gegen sie sei mit Ermahnung und Belehrung vorzugehen. Castellio erinnert an den Unterschied zwischen Verbrechen, über deren Bestrafung sich die Meisten einig sind und auch die Schrift keinen Zweifel lässt, und Interpretationen dunkler Schriftstellen, über die Jahrhunderte lang gestritten worden sei. Ohne Gutwilligkeit könnten diese Zwiste nicht beigelegt werden, ihretwegen werde überall Blut vergossen. Wer dies tut, läuft Gefahr, mit den Räubern, die Strafe verdienen, unbedacht (immerito) auch Christus zu kreuzigen.

Es folgt ein *argumentum a minori ad maius*: Wenn wir dulden, dass Türken und Juden mit uns zusammen leben, obwohl jene die Christen geringschätzen, diese sie aber hassen, wenn wir zudem nichts gegen die Gemeinschaft mit Lasterknechten haben, die tatsächlich ein schlechtes Vorbild abgeben und andere in Gefahr und Versuchung bringen, dürfen wir auch unseren non-konformen Mitchristen den gemeinsamen Lebensraum nicht streitig machen. Sie bekennen denselben Christus und wären für ihren Glauben sogar zum Martyrium bereit. Vor Leuten, die lieber ihr Leben dahin gäben, als etwas gegen ihre Überzeugung oder ihr Gewissen zu tun, müsse man sich nicht fürchten, denn sie seien unbestechlich. Die Obrigkeit könne sich auf den Gehorsam und die Loyalität solcher Leute am ehesten verlassen, die Gott fürchteten. Dagegen sei auf den Gehorsam derer nicht zu bauen, die durch Drohung dazu gezwungen oder mit Anreizen dazu verlockt würden. Aber wer kraft seines Gewissens der Obrigkeit Gehorsam erweist oder wer mit Rücksicht auf Röm 13, durch göttliches Gebot, der Obrigkeit oder einem Herrscher gehorcht, selbst wenn sie/er sein Gegner ist, solange sie/er von Recht wegen regiert, – auf dessen Gehorsam ist dauerhaft Verlass.

Milde, Güte und Gehorsam müsse niemand bereuen, hingegen aber Gewalt und Grausamkeit, wenn sie übereilt ausgeübt würden.

Dies alles dürfe jedoch nicht den Anschein erwecken, als werfe Castellio Edward VI. eben dies vor. Er sei zu jung, und auf dem Kontinent seien noch keine Nachrichten über ihn vorgedrungen. Vielmehr gehe ihm der Ruf voraus, begabt und gebildet zu sein. Castellio mache sich nicht die Stimme eines Propheten an, sondern die eines besorgten, normalen Zeitbeobachters, dem Streit und Zwietracht verhasst seien, ebenso wenig erhebe er Anspruch auf Originalität.

Fazit: Castellio warnt vor religiöser Intoleranz und grundlosen, leichtfertigen Verurteilungen Andersdenkender, weil wir (1) hermeneutisch dazu keine Berechtigung haben, weil (2) dies explizit den Vorschriften Jesu widerspricht, zu dessen Anhängern sich die Intoleranten doch stilisierten, und indem er (3) sich in die Lage eines Herrschers versetzt und Nutzen und Kosten von Repression bzw. repressiver Macht abwägt. Jemandem seinen Glauben zu verbieten, Zwang auf dessen Gewissen auszuüben, zahle sich nicht aus, weil dieser kein verlässliches Subjekt bleiben werde, sondern sich, sobald der Druck nachliesse, Freiräume suchen und gegen den Unterdrücker vorgehen würde. Diese Sichtweise nimmt die Erfahrungen der Politiker während der französischen Religionskriege vorweg und ähnelt derjenigen Spinozas, wonach das Verbot der Gedanken- und Glaubensfreiheit die Grundfesten des Staats und des sozialen Friedens zu untergraben drohe.²⁷

Castellio verschwendet keinen Gedanken an etwaige Grenzen der Toleranz, weil er sich nicht vorstellen kann, dass die Gewährung von Glaubensfreiheit an andersdenkende Mitchristen, die sich aus ihrem Nonkonformismus jedoch ein Gewissen machten, eine Gefahr für den sozialen und politischen Zusammenhalt darstellen könnte. Die ‚Kosten‘

²⁷ TTP, 1979, Vorrede, S. 21.

für den staatlich verordneten Gewissenszwang wären dagegen immens, weil er Aufruhr, Verschwörung und Blutvergiessen provoziere. Castellio nimmt hier lediglich zur Kenntnis, dass seine Zeitgenossen bereit seien, mit Türken und Juden zusammen zu leben, obwohl deren Abgrenzung vom Christentum die Christen provoziere.

2. Castellios Beiträge in *De haereticis*

Die Rhetorik der beiden Widmungsschreiben an Herzog Christoph von Württemberg (1550-1568) und Landgraf Wilhelm IV. von Hessen (reg. 1567-1592, de facto schon während der Gefangenschaft Philipps 1547-1552) enthüllt, dass Castellio beide als Parteigänger des Protestantismus im Reich adressierte, die zur Opposition gegen die kaiserliche Politik geneigt waren. Durch die Widmung der Anthologie von Zeugnissen gegen die Ketzertötung konnte (und sollte) sich Herzog Christoph in seiner Annäherungspolitik gegenüber dem Trienter Konzil und gleichzeitig in seiner Unterstützung von Johannes Brenz als wichtigen Organisator der lutherischen Kirche bestätigt fühlen; gleichweise sollte Landgraf Wilhelm in der Anthologie sehen, in welcher illustren Tradition seine vorbildliche Praxis, verfolgte Täufer in seinem Territorium aufzunehmen, stehe.²⁸ Castellio hatte den 14jährigen Edward VI. noch für beeinflussbar und formbar erachtet. Christoph von Württemberg hatte sich in Mömpelgard für das Luthertum entschieden und 1550 die Regentschaft von seinem Vater Herzog Ulrich übernommen. Eine seiner ersten Aktionen war die Initiative, die Diskussionen während des Trienter Konzils mit einem von Brenz 1551 ausgearbeiteten Bekenntnis in Erwägung der Gründe für die protestantische ‚Segregation‘ von der römischen Kirche zu beeinflussen. Diese Initiative lobt Castellio, obwohl er von deren Scheitern im Frühjahr 1552 gewusst haben muss. Landgraf Wilhelm war sich mit der Duldungspolitik seines Vaters Philipp gegenüber den Täufeln einig und hielt an ihr während der fünfjährigen Gefangenschaft Philipps fest. Die Hoffnung, die Castellio 1554 auf diesen jungen Herrscher setzte, erwies sich als berechtigt: Wilhelm lehnte 1569 die Zwangstaufe von Täuferkindern ab, mit dem Hinweis, so ginge man auch nicht bei Kindern von Juden und Osmanen vor. Intransigenz und Zwang müssten der päpstlichen Partei Genugtuung verschaffen und die Unterschiede der Protestanten dort, wo sie regierten, zu römisch-katholischen Territorien einebnen.²⁹ Nach dem Luther-Exzerpt nahm Castellio Brenz' Argumentation von 1528 an zweiter Stelle in seine Anthologie auf, wonach Täufer wie Michael Sattler, der 1527 in Rottenburg hingerichtet worden war, nicht der weltlichen Justiz unterworfen seien, weil sie zwar religiöse Nonkonformisten waren, aber keine politische Rebellen.³⁰ Die beiden Widmungsschreiben unterscheiden sich in der Akzentsetzung; die Argumentation an Wilhelm von Hessen setzt die an Herzog Christoph voraus und ergänzt sie. Fragen wir uns: Gelangt Castellio hier über den Standpunkt Melanchthons hinaus, dass das christliche Dogma den übrigen monotheistischen Religionen überlegen sei, dies durch Argumente aus der Schrift bewiesen werden könne und seine Essentials des christlichen Glaubens für jede staatliche Ordnung die beste Grundlage liefere?

²⁸ Hermann Ehmer: Württemberg. In: Anton Schindling/ Walter Ziegler (Hgg.): Territorien des Reichs..., Bd. 5: Der Südwesten. Aschendorf 1993, S. 177-179; Manfred Rudersdorf: Hessen. In: Schindling/ Ziegler (Hg.): Territorien des Reichs, Bd. 4: Mittleres Deutschland. Aschendorf 1992, S. 272-276.

²⁹ Bainton: Concerning Heretics, S. 92f.

³⁰ Bainton: Concerning Heretics, S. 51 und 154-169.

3. Die Widmungsadresse an Herzog Christoph:

Der Vergleich des göttlichen Herrschers mit einem weltlichen Monarchen, der Anordnungen für seine unbestimmt gelassene Wiederkehr setzt, ist eine geschickte *captatio benevolentiae*. Statt sich der herrscherlichen Weisung entsprechend sogleich auf dessen Ankunft vorzubereiten und auch während der Abwesenheit des Regenten das Gemeinwesen durch exemplarische Ausübung von Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu leiten, bestritten seine theologischen Sachwalter dessen Wille und Autorität. Castellio (Martin Bellius) veranschaulicht mit dem Gleichnis, dass die Geistlichen, die sich über Riten und äussere Abzeichen stritten, von denen in der Schrift nichts zu finden sei, vom absoluten Schöpfergott, der von seinen Untertanen-Menschenkindern Gefolgschaft verlange, eher als ungehorsame, anti-autoritäre, aufsässige Untertanen getadelt werden müssten. Die Dissidenten beriefen sich auf ihr Gewissen und wären sogar bereit, für ihre Überzeugung, wie die Schrift zu verstehen sei, zu sterben. Ihre religiösen Ansichten würden aber von den Theologen verdammt. Mit seinem Gleichnis vom Herrscher und den weissen Kleidern verdeutlicht Castellio die Unverhältnismässigkeit der Strafmassbewertung für ein Delikt, das rechtlich gar nicht zu fassen sei, wohingegen sich weltliche Gerichte in Staaten, deren Rechtsordnung auf dem Dekalog oder vergleichbaren ‚heiligen‘ Grundgesetzen beruhten, über die Strafwürdigkeit von Kapitalverbrechen, Raub oder Ehebruch weltweit einig seien.

Die Intoleranz der Theologen gegenüber Andersdenkenden hat zu Kompetenzübergriffen auf das Gebiet weltlicher Gerichtsbarkeit geführt. Aufgrund der Autorität ihrer rechthaberischen Geistlichen hinsichtlich der Kirchenordnung und Sittenzucht gingen Herrscher strenger gegen Andersgläubige vor als gegen Untertanen, die durch eine lasterhafte Lebensweise den sozialen Zusammenhalt (in den Familien) und das soziale Zusammenleben bedrohten. Es ist nach Castellios Verständnis der Hl. Schrift exegetisch nicht zu rechtfertigen, wieso die glaubensmässige Abweichung eines Untertanen vom offiziellen Bekenntnis ein strafwürdigeres Delikt sei als Ehebruch oder öffentliches Ärgernis (Gemeindsbelästigung) infolge von Trunksucht.

Mithilfe des Gleichnisses mit den weissen Kleidern, die für die Entscheidung einer gottesfürchtigen Lebensweise stehen, legt Castellio eine Ursache für die Praxis der Ketzerverfolgung und -hinrichtung offen: die Anmassung von Kenntnissen, die bei näherer Betrachtung Vorurteile sind, und Geltungsbedürfnis (Machtstreben) führten zu Wut und Grausamkeit gegenüber Andersdenkenden. Theologen, die für die Ketzerverfolgung argumentierten, haben nach Castellio gar nicht das Urteilsvermögen, über das, worauf es im Christentum wie überhaupt in jeder monotheistischen Religion ankommt, nämlich auf eine moralisch verantwortungsvolle, sozial kompetente Lebensweise. Gegenwärtige Religionsstreitigkeiten betreffen Differenzen in Riten und Zeremonien, in der Auslegung des Abendmahls und die Taufpraxis wirklich zu richten. Christus als Stifter des Neuen Bundes wird als Vorbild für die Präferenz von Belehrung, Verzeihung und Duldung von Irrenden genannt.

Bevor Castellio das Delikt „Häresie“ grundsätzlich in Frage stellt, ist er bemüht dem Eindruck vorzubeugen, er verteidige etwa Häretiker, indem er ihren grenzwertigen Ansichten zustimmte. Es geht Bellius nicht um Glaubensinhalte, sondern um ein Kriterium, Dissidenten und Nonkonformisten von Aufrührern zu unterscheiden. Noch nennt Castellio keines, sondern zeigt am Beispiel der Evangelien, wie leicht es Verleumder hätten, Abweichler zu kriminalisieren und bei der Obrigkeit als Aufrührer anzuzeigen. Je reicher und mächtiger einer ist, um so grösser sei die Gefahr, Leute, die ihre Lebens- und Denkweise mit dem Evangelium begründen, mit Gewaltanwendung zu disziplinieren. Castellio schliesst die *Captatio benevolentiae* mit einer Erklärung ab, wieso er die Sammlung von Zeugnissen gegen die Ketzertötung Christoph widme: Er hoffe, dieser

werde den französischen König zur Revision seiner Verfolgungspolitik beeinflussen. Sodann lobt er die Bereitschaft, das lutherische Bekenntnis in der Form, wie es sein Reformationsfachmann Brenz erarbeitet hat, den Konzilsvätern zur Diskussion zu stellen und seine Hoffnung auf Versöhnung der religiösen Ansichten zu setzen. Drittens hebt Castellio die Frieden stiftende Wirkung von Brenz' Traktat von 1528 hervor, der deswegen vollständig in die Anthologie aufgenommen worden sei (H S. 17, C S. 128).

Der Hauptteil von Bellius' Schreiben annihiliert Häresie als strafwürdiges Delikt überhaupt, weil der Häretiker immer der Andersdenkende ist und die Einschätzung, wer häretisch sei, je nach territorialem Bekenntnis sich ändert. Im berühmten Münzgleichnis fordert Castellio, den ‚Goldgehalt‘ eines Bekenntnisses zu prüfen: d.h. zu schauen, ob ein Dissident den Grundprinzipien des christlichen Glaubens zustimmt und entsprechend sein Leben einrichtet. Zu diesen Fundamentalpunkten gehört der Glaube an den dreieinigen Gott und die in der Hl. Schrift spezifizierten Gebote.

Um die Grenzen der Toleranz unter Christen zu bestimmen, beruft sich Castellio auf Schriftstellen. Demnach ist der Gottesleugner einer, der verstockt und keiner Belehrung zugänglich ist, mit seinem Irrglauben seinen lasterhaften Lebenswandel legitimiert und wie Hananias (Jer 28,5ff.) andere zu Ungehorsam aufstachelt. Über Verbrechen und ihre Bestrafung könnten sich Christen, Türken und Juden leicht einigen, so z.B. im Falle von Diebstahl und Verrat, weil Kriterien zur Beurteilung von Recht und Unrecht allen Menschen angeboren sind (De haereticis, 1954, S. 23, Röm 2,15). Die Beurteilung religiöser Ansichten sei viel schwieriger, weil natürlich legitimierte Strafgesetze hier nicht greifen. Mit Spinoza ist sich Castellio darin einig, dass Religionskriege ihren Ursprung darin haben, „dass man über spekulative Dinge Gesetze erlässt und dass man Meinungen gleich Verbrechen für strafbar hält und verfolgt . [...] Würden nach Staatsgesetz nur Taten gerichtet, Worte aber straffrei gelassen, so könnten derartige Unruhen durch keinen Schein des Rechts beschönigt werden und Meinungsverschiedenheiten würden nicht in Empörungen ausarten.“³¹

Castellio holt dann zum Schlag gegen die Strafverfolgung von Häretikern aus. Dabei verlässt er den christozentrischen Standpunkt, um die Gemeinsamkeiten zwischen Christen, Türken und Juden herauszuarbeiten und ihre Differenzen, die zu unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften und Gemeinwesen geführt haben, historisch zu erklären, aber ohne über sie vom Standpunkt des christlichen Dogmas zu richten. Die Vertreter der 3 monotheistischen Religionen hätten klare Auffassungen über „Häresie“: das ist jeweils der Glaube der anderen Religionsgemeinschaften. Die Christen machten sich gegenüber den anderen zwei Religionen unglaublich, da sie erbarmungsloser differente Auffassungen des Dogmas (Beispiele: Abendmahl, Taufe, Riten) verketzerten als z.B. die Türken. Der Grund für die grausamen dissidia ist nach Castellio Unkenntnis dessen, was in Religionssachen wahr sei, und statt Wissen blosse Vorurteile (De haereticis, 1954, S. 24f.). Je mehr Wissen einer hat, umso vorsichtiger sei er mit Verurteilungen. Unsere Ablehnung des Islam und Judentums beruht nach Castellio also auf Unkenntnis. Es fehle die rechte Einsicht in die rational zugänglichen, allen verständlichen Hauptlehren der Heiligen Schrift. Die von den Aposteln empfohlene milde, geduldige Belehrung des Andersdenkenden wird zu einer allgemeinen Toleranzformel vereinheitlicht. Die lateinische Formulierung lässt keine a priori Privilegierung des Christentums (als wahrer Religion) erkennen:

„Die Juden oder Türken sollen die Christen nicht verdammen, die Christen hinwieder sollen die Türken oder Juden nicht verachten, sondern sie eher belehren und durch Frömmigkeit ihre Aufmerksamkeit erlangen.“

³¹ Spinoza, 1979, Vorrede, S. 11.

„Ne damnent Iudai aut turcae Christianos, rursusque ne contemnant Christiani Turcas aut Iudaeos sed potius doceant, & pietate alliciant.“ (Als grammatisches Subjekt des mit „sed“ beginnenden Teilsatzes sind m.E. „illi“ einzusetzen, so dass der Bezug zu Christen, Juden und Türken gleicherweise hergestellt wird.³²)

Castellios intrareligiöser Standpunkt führt dazu, sich vorzustellen, wie abschreckend die innerchristlichen Streitigkeiten auf Türken und Juden wirken. Sie machen dadurch das Evangelium bei ihnen verhasst und setzen Christi Autorität herab. Das Missionierungsgebot (Mt 28,8-20) wird bloss rhetorisch angespielt, damit den Christen, die sich diesen Missionsbefehl zu eigen machen, ein Spiegel vorgehalten werde, in dem sie ihre Unglaubwürdigkeit, ja Inferiorität im Vergleich mit Türken und Juden erkennen könnten (H. S. 26). Wer die Hinrichtung Servets miterlebt habe, müsse Christus, auf den sich die ‚Täter‘ gegenüber ihrem Opfer beriefen, für den Teufel selbst halten.

Die Apostrophe an Christus, dessen Leben und Lehre im Kontrast zur Praxis der gegenwärtigen christlichen Verfolger stehe, verdeutlicht im Epilog, dass diese sich allein von Satan leiten liessen, wenn sie Andersdenkende töten, also die Lehren des Evangeliums ins Gegenteil verkehrten.

Fazit: Die Relativierung des Ketzervorwurfs zeigt, wie unergiebig der Begriff für die Strafverfolgung ist und dass aus der Kriminalisierung von Andersdenkenden nur Krieg und Aufruhr entstehen. Castellio arbeitet nacheinander mit einem christozentrischen Katalog von Grundprinzipien der christlichen Religion, auf deren Grundlage Andersdenkende Toleranz beanspruchen dürfen, und mit einer ausserchristlichen Perspektive, derzufolge kein Religionsvertreter der drei monotheistischen Religionen den anderen verdammen dürfe, eingedenk der gemeinsamen Wurzeln und der Geschichte ihrer Ausdifferenzierungen. Diese Aussensicht der zerstrittenen Christenheit erlaubt es, deren theologischen Meinungsführern einen Spiegel vorzuhalten. Angesichts des Zerrbilds darin wäre kein Osmane oder Jude jemals willens, zum Christentum zu konvertieren. Die Toleranz in Religionsfragen hat ihre Grenze allerdings dort, wo Andersdenkende militant und gewaltsam auftreten, den Gehorsam verweigern und Aufruhr entfachen. Dann sind sie wie Straftäter nach weltlichem Recht zu verurteilen. Darin würden ausereuropäische nicht-christliche Kulturen mit christlichen Gesellschaften gewiss übereinstimmen, glaubt Castellio. Ähnlich denkt Spinoza (Tractatus, cap. 20).

³² In der französischen Fassung sind die Chrétiens allerdings grammatisches Subjekt: „que les Chrétiens ne condamnent point les Turcs ou les Juifs, mais plutôt les enseignent, et attirent par vraie piété et justice.“ (Traité, S. 29).

4. Widmung an Wilhelm

An Landgraf Wilhelm von Hessen appelliert Castellio, sich nicht durch Eiferer beirren zu lassen, die aus Neid Unbescholtene und Fromme diskriminieren, indem sie ihnen phantastische, nicht nachweisbare Vergehen unterstellen, wie es dem jüdischen Propheten Daniel aus Missgunst geschehen sei. Der Glaube und die Religion müssen frei (libre) sein, weil sie psychische Einstellungen betreffe, auf die das weltliche Schwert keinen Einfluss haben dürfe. Die Grenzen dieser Freiheit werden durch Vergehen von Dissidenten gegen Röm 13,3-4 – Ungehorsam, Bedrohungen an Leib und Gut – festgelegt (T, S. 4). Landgraf Wilhelm IV. musste im Falle von Täufern in Hessen ein Auge auf die mögliche Überschreitung solcher Grenzen haben, z.B. dann, wenn Täufer Unruhe stifteten oder der Obrigkeit den Gehorsam aufkündigten. Die Proklamation des Münsteraner Täuferreichs und die Verurteilung der Anführer 1534 mochten ihm (ebenso wie Castellio oder Melancthon) vor Augen stehen. In einen solchen Grenzbereich fallen nach Castellio mehrere Vergehen, die im Namen der Religion zum Schaden des Gemeinwesens begangen werden oder der Kirche Schaden zufügen. Dann habe die Kirche (nicht aber die weltliche Obrigkeit) die Vollmacht zur Exkommunikation. Abweichende Religionsansichten – Leugnung der Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele – dürften nicht mit dem Tode bestraft werden, sondern mit einer Busse oder Verbannung, besonders wenn aus dem Irrglauben deviantes soziales Verhalten (Ungehorsam gegen die Obrigkeit) resultiert. Wilhelm möge aus den Beispielen lernen, wie Herrscher mit Andersdenkenden im frühen Christentum umgingen. Castellio warnt vor der Gefahr, durch Gewissenszwang das Gift von scheinbaren Irrlehren, das doch dadurch ausgerottet werden solle, um so mehr zu verbreiten, nämlich das Gift der theologisch geschulten Verfolger. Schnell seien Machthaber mit dem Vorwurf bei der Hand, einer sei ein falscher Prophet und Gotteslästerer; diesen Vorwürfen seien Christus und die Apostel selbst ausgesetzt gewesen.

Gestützt auf eine Hermeneutik, wonach es dunkle Schriftstellen gibt, über die keine Diskussionen klären, vernünftigen Aufschluss geben können, fasst Castellio abermals die Hauptzüge der Religion zusammen. Der Glaube reduziert sich auf die Mysterien, die vom Verstand nicht durch Exegese aufgeklärt werden können. Man solle ihn auf sich beruhen lassen, sonst entstünde nur unnützer Streit über unlösbare Glaubensfragen. Dies betrifft die Ubiquitätslehre, die Christologie aufgrund der Einsetzungsworte beim Letzten Abendmahl, die Trinität und den Abstieg Christi zur Hölle – wegen dieser letzten Frage hatte Calvin Castellio die Ordination verweigert, weil dieser sich nicht dessen Interpretation anschliessen wollte.

Zum Kernbestand des christlichen Dogmas, sofern es rational zugänglich ist, gehören die Glaubensartikel, die den Menschen zum sittlich verantwortlichen Leben konditionieren: Demnach sei also der Schöpfer-Gott Quelle aller Güter, jeder Mensch sei aufgrund der Ursünde der ersten Menschen verdammt und werde ebenso dank dem Gehorsam Christi gerettet, unter der Bedingung, dass der Gläubige sein früheres sündhaftes Leben bereut und eingedenk des Glaubens an die Auferstehung Besserung gelobt.

Im Epilog betont Castellio den Abstand zwischen Mensch und Gott und zieht aus der Irrtumsanfälligkeit des Menschen die Schlussfolgerung: Man dürfe sich kein Urteil über Dinge anmassen, die man nicht gründlich erforscht habe und daher nicht wissen könne und über die zu richten allein dem Allwissenden zustehen.

5. Eine politische Lösung

*Le Conseil à la France désolée*³³ ist nicht mehr einem einzigen Herrscher gewidmet. Der Rat richtet sich an eine Personifikation: Frankreich wird mit Rebekka verglichen, in deren Bauch zwei Brüder um das Vorrecht der Geburt stritten und ihrer Mutter bereits Kummer verursachten. Jahwes Prophezeiung brachte Rebekka über die Zukunft ihrer Söhne Klarheit: „Zwei Völker sind in deinem Leibe, ... und der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ (1 Mos 25,23). Einen solchen göttlichen Schiedsspruch erwartet Castellio nicht mehr. Er würde nur einem von beiden Recht geben; der eine wäre durch Vorsehung privilegiert, während der andere von Natur aus benachteiligt wäre. Irritierenderweise setzt Castellio nicht seine Hoffnung auf einen Propheten, der verkündet, wer von beiden recht habe und dass dieser Kampf im Mutterleib einen heilsgeschichtlichen Sinn habe. Statt einen göttlichen Medicus dieser Art zu erwarten, fühlt er sich selbst aufgerufen, seine Pflicht zu tun, um die Mutter, la France, zu retten. Nur wenn er dies tun wird, darf er Gottes helfende Hand dabei erwarten. Jakob und Esau werden nicht namentlich genannt, ebenso wenig Hugenotten oder Katholiken und ihre jeweiligen Anführer. Castellio selbst ergreift im Religionsstreit keine Partei mehr, sondern zeigt sich enttäuscht von der Gewaltbereitschaft und -anwendung beider. Darin folgte er Etienne Pasquier, der seine Ermahnung an die königlichen Räte gleichfalls mit der Metaphorik des Heilens angesichts fortgeschrittener, tödlicher Krankheit plausibel machte. Pasquier fand es nach dem gescheiterten Kolloquium von Poissy (September/Oktober 1561) vergeblich, nach Sachargumenten für die Überlegenheit, d.h. Wahrheit einer der beiden streitenden Religionsparteien zu suchen, denn dies würde die Krankheit nur verschlimmern statt sie zu heilen. Diese religiöse aemulatio würde nur zu stillem Groll Anlass geben und daraus entstünden Aufruhr und Unruhen. Protestanten und römische Katholiken diffamierten sich gegenseitig als Ketzer; gleichwohl trachteten sie alle nach Erkenntnis und Verehrung desselben Gottes, der uns durch seine Inkarnation und Erlösung von den Sünden befreit habe. Die Tatsache, dass zwei Religionsparteien existierten, die beide ihren Anspruch auf Wahrheit bis aufs Blut zu verteidigen bereit waren, schliesst Pasquier. Ein solch unüberbrückbarer Dissens müsse dem Willen Gottes entsprechen. Dagegen könne er nicht wollen, dass man „mit Verwüstung oder todbringender Wut gegen die einen oder die andern“ vorgehe.³⁴

Castellio war überzeugt, in der Bibel liessen sich auf jeder Seite Belege für jeweilige Auffassung beider Religionsparteien finden. Das, worüber man sich, gestützt auf die Ver-

³³ [Castellio:] *Conseil à la France désolée*, auquel est montré la cause de la guerre presente, et le remede qui y pourroit estre mis; et principalement est avisé si on doit forcer les consciences. S.I. 1562.

³⁴ [Pasquier, übersetzt von Castellio:] AD REGIS Galliae Consiliarios, Exhortatio. Qvo pacto obviam iri possit seditionibus, quae ob religionis causam impendere uidentur. Ex Gallico translata. M.D.LXI. [UB Basel, NU VI.1 (12)]; hs. Auf dem Titelblatt ergänzt: *D. Castalionis*, Exhortatio, S. 5-6: „Principio, Proceres, initium hic ducere à praestantia religionum (sicut à quibusdam factitatum uideo) res est meo quidem iudicio, quae tantum abest ut praesenti morbo remedium afferat, ut potius uulnus inde renouetur ac recrudescat: Contentio illa religionum Romanorum & Protestantium (haec enim duo uocabula mihi in praesentia deligere malo, quàm aliis uti nominibus secum nihil boni trahentibus) nihil aliud affert quàm tacendam quandam aemulationem, ex qua seditiones, quibus nos obuam ire uolumus, oriuntur. Equidem quod ad me attinet, mihi persuadeo, quamuis unus Deus, una lex, una fides sit: & tamen simus in sectas duas diuisi, quarum non nisi unam ueram esse sciam, cuius me solidam rationem aliquando redditurum esse spero coram summo illo animorum nostrorum exploratore: tamen reuera in hoc opinionum diuortio, nos omnes ad eandem metam tendere. Ac licet & Romani à protestantibus, tanquam haereticis, factiosis, & qui à priore fide defecerint, abhorreant: & uicissim Protestantes, Romanos ut simulachricolas, & in stulta maiorum suorum fide errantes detestendum: tamen omnes, quotquot sumus, ad unius Dei cognitionem, honorem, cultum tendimus, qui ad peccatorum nostrorum expiationem humanam carnem in hoc terrestri septo induit, & mortem illam suppliciumque passus est: quae res & extraneis probrosa fuit, & Iudaeis non credita.“ Vgl. die moderne Ausgabe Estienne Pasquier: *Ecrits politiques*, hg. und kommentiert von David Thickett. Genf 1966 und den deutschsprachigen Auszug bei Guggisberg, 1984, S. 108f. (hier das deutsche Zitat).

nunft, einigen könnte, wäre keine Basis mehr für einen gemeinsamen Nenner und friedlich-diplomatische Versöhnung. Das Religionsgespräch von Poissy, das im Herbst 1561 einberufen worden war und zu keiner Einigung geführt hatte, wird von Castellio nicht einmal erwähnt.³⁵

Castellio ermahnt Protestanten und Römische Katholiken, vom Gewissenszwang abzulassen, denn dieses vermeintliche Heilmittel würde nur die Krankheit, die es zu heilen verspricht, verschlimmern: d.h., Aufruhr, Entzweiung und den Fanatismus von Gläubigen wecken, die sich um Märtyrer scharen, deren Ruhm sich der Verfolgung ihrer Feinde verdanke.

Die Rhetorik der Überzeugung mit Argumenten *ab utili et honesto*, mit Rücksicht auf den Standpunkt eines Herrschers, hatte im Fall Herzogs Christoph von Württemberg noch Erfolg versprechen können, hatte er doch mit dem Württembergischen Bekenntnis seines Theologen Johannes Brenz einen Schritt auf die römischen Katholiken zu getan, um zu einem Consensus, einer Konkordie zu gelangen.³⁶ Das Gleiche war in der Adresse an Landgraf Wilhelm von Hessen der Fall, hatte der sich doch tolerant gegenüber den aus Sachsen und Münster ausgewiesenen Täufern verhalten.

Castellio empfiehlt nunmehr eine politische Lösung: nämlich zwei Religionen im Land gelten zu lassen. Nur so könnte weiteres Blutvergiessen verhütet, die Spirale eskalierender Gewalt gestoppt werden. Angesichts der drei Ereignisse, auf die Castellio am Anfang anspielt – die Verschwörung von Amboise als Folge des Gnadenedikts (2. März 1560), das Januaredikt von 1562, das den Protestanten eingeschränkte Rechte konzedierte und zwischen Katharina von Medici und de l'Hopital ausgearbeitet worden war, sowie das Massaker von Wassy, das am 1. März 1562 auf Initiative der Katholiken zurückzuführen war³⁷ – schien eine Versöhnung oder Übereinkunft weltfremd, ein Versuch, der Partei zur Macht zu verhelfen, die theologisch die besseren Argumente hatte, ein Missgriff, weil dieser Kampf mit spirituellen Mitteln allein geführt werden müsste.

Zu einer solch politischen Lösung hatten auf ähnliche Weise Michel de l'Hôpital (1505-1573) in seiner Rede vor dem Parlament von St. Germain im Januar 1562 und Etienne Pasquier (1529-1615) in seiner *Exhortation aux princes et Seigneurs du conseil privé du Roy* 1561 geraten.³⁸ Mit einer blossen Parteinahme des Königs im Religionsstreit wäre der fundamentale Riss der französischen Gesellschaft nicht mehr zu heilen und drohender Bürgerkrieg nicht mehr zu verhindern, meinte de l'Hôpital. In einer Monarchie, wo der Monarch über den Parteien stehen sollte, sei eine Spaltung der Bevölkerung und der Bekenntnisse unterschiedlicher Kirchen nicht zu dulden. Auf den Inhalt der Religionsstreitigkeiten ging de l'Hôpital in seiner Rede vom 3. Januar 1562 an die Parlamentsdelegierten gar nicht ein. Es sei Sache des Staates zu entscheiden, dass Bürger verschiedenen Bekenntnissen in Frankreich anhängen und dass sogar Exkommunizierte ihr Bürgerrecht behalten dürften.³⁹

Über etwaige Grenzen der Toleranz spricht sich Castellio im *Conseil* lediglich vom Standpunkt des Gesetzgebers aus und zitiert das Beispiel der Täufer im Reich. Unter-

³⁵ Daniel Ménager: *Le Conseil à la France désolée et la passion de la tolérance*. In: Sébastien Castellion: *Des Ecritures à l'écriture*, ed. Par Marie Christine Gomez-Géraud. Paris 2013, S. 392-403, hier 395.

³⁶ Ernst Bizer: *Confessio Wirtembergica – Das Württembergische Bekenntnis von 1551*. Stuttgart 1952, Einleitung S. 32-63; Martin Brecht/ Hermann Ehmer (Hg.): *Confessio Wirtembergica – Das Württembergische Bekenntnis von 1552*. Holzgerlingen 1999.

³⁷ Guggisberg, 1997, S. 212f.

³⁸ Etienne Pasquier: *Exhortation aux Princes et Seigneurs du conseil privé du Roy* (Paris 1561, von Castellio ins Lateinische übersetzt und in *Conseil à la France désolée* lobend erwähnt; zur Rede de l'Hôpitals vgl. Guggisberg: *Religiöse Toleranz*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 104ff.

³⁹ Michel de l'Hôpital: *Ermahnung an die Fürsten und Mitglieder des königlichen Geheimrates, wie man den Unruhen und Gefahren, die uns sehr bald bedrängen, begegnen kann*. In Guggisberg, 1984, S. 107-110.

drückt werden könne ihr Glaube nicht, auch wenn eine Mehrheit ihn missbilligte und der Staat ihren Kirchen keine Unterstützung gäbe. Ihre Priester dürfen gegen die gelehrten Theologen predigen, im Vertrauen darauf, dass sich das Wort Gottes Geltung verschaffen werde. Wenn aber die Sektierer gewalttätig würden und Aufruhr schürten, dürfte die weltliche Obrigkeit mit dem Schwert und Gesetz eingreifen und für Ordnung sorgen, denn dafür zahlten ihr die Untertanen Steuern. Auch mit dem kirchlichen Recht der Exkommunikation konnten sie sozial diszipliniert werden, wodurch ihr Einfluss gestoppt würde. Ein anderes Beispiel seien die Türken, die in dem von ihnen besetzten Ungarn Christen als ihre Untertanen („sujets“) billigten, sofern sie sich nur an die Gesetze hielten und Steuern zahlten, ohne Rücksicht auf ihren Glauben oder ohne die religiöse Wahrheitsfrage zu stellen (S. 91). Ähnlich hätten die Juden im christlichen Reich Rechte als Untertanen des Kaisers und stünden unter seinem Schutz „contre toute violence qui leur pourroit estre faite“ (ebd.).⁴⁰

„Dies also sind die rechten Mittel, den Sektierern Widerstand zu leisten: denen, die nur Worte gebrauchten, allein mit Worten, und denen, die das Schwert benutzten, mit eben diesem“ (S. 91).

Dieser unparteiliche Standpunkt jenseits der Religionsstreitigkeiten schien Castellio angesagt, weil die Richtschnur, auf welche er in seiner Hermeneutik setzte, die ratio, im Religionsbürgerkrieg völlig verdunkelt worden sei. Indiz für eine selbstzerstörerische insania oder folie war die wissentliche Abkehr vieler von der Goldenen Regel in Mt 7,12; ein unbekümmerter Masochismus war nach Castellio Zeichen von Unvernunft. Angesichts der politischen Wirkungslosigkeit von Castellios Rat, wenn man die Jahre bis zur Bartholomäusnacht 1572 Revue passieren lässt, scheint seine Einsicht in das Scheitern der Vernunft tragisch.

⁴⁰ Evtl. spielt Castellio auf die juristische Argumentation Reuchlins zugunsten der Duldung der Juden im Reich an, die er im Augenspiegel 1510 vorgetragen hatte. Vgl. Erika Rummel: *The Case against Johann Reuchlin. Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*. Toronto, Buffalo, London 2002, S. 29-35 und Barbara Mahlmann-Bauer: *Johannes Reuchlin und die Reformation – Eine neue Würdigung*. In: Wilhelm Kühlmann (Hg.): *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*. Sigmaringen 2010 (Pforzheimer Reuchlinschriften 12), S. 155-192, hier 155-157.