

Sascha Salatowsky / Winfried Schröder (Hg.)

Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion

Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit

Kulturwissenschaften

Friedenstein-Forschungen 10

Franz Steiner Verlag



Sascha Salatowsky / Winfried Schröder (Hg.)
Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion

FRIEDENSTEIN-FORSCHUNGEN

Herausgegeben vom Forschungszentrum Gotha für

kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt

Schriftleitung: Martin Mulsow und Kathrin Paasch

Band 10

Sascha Salatowsky / Winfried Schröder (Hg.)

Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion

Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer
Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11368-7 (Print)

ISBN 978-3-515-11369-4 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Sascha Salatowsky, Winfried Schröder</i> Vorwort	7
<i>Winfried Schröder</i> Tolerantia – Libertas Religionis – Cura Religionis. Zur Einführung	13
GRENZEN DER TOLERANZ	
<i>Jan Assmann</i> Montheismus und Intoleranz	23
<i>Walter Sparn</i> Religiöse Toleranz am Maß politischer Klugheit. Johann Gerhard und Theophil Lessing zur staatlichen Religionspolitik	39
<i>Lukasz Bieniasz</i> Ohne Scheiterhaufen, aber mit Henkern. Die Jesuiten und die Dissidenten- frage in der Adelsrepublik Polen im 16. und 17. Jahrhundert	59
DISSIDENTEN UND RANDGRUPPEN	
<i>Kęstutis Daugirdas</i> Toleranz aus der Perspektive der Remonstranten und ihrer reformierten Kontrahenten	75
<i>Sascha Salatowsky</i> Die drohende Gefahr des Atheismus. Die Sozinianer Przyppkowski und Crell über die möglichen Folgen von Intoleranz	99
<i>Justin Champion</i> ‘Private Men no Pulpit Men’. English Socinians, Anticlericalism, and Arguments for Toleration, 1641–1665	129
<i>Friedrich Vollhardt</i> The Parable of the Three Rings in Gotthold Ephraim Lessing’s Drama Nathan the Wise	149

NATIONALE VARIANTEN DES TOLERANZDISKURSES

Mona Garloff

Concordia durch Toleranz? Kontroversen um Gewissensfreiheit,
religiöse Koexistenz und Glaubenseinheit im Umfeld der Konversion
des französischen Königs Heinrich IV. 161

Jens Glebe-Møller

Kommerz versus Theologie im dänischen Gesamtstaat 183

John Christian Laursen

Guaman Poma and the Arguments for Toleration from Solidarity with
the Powerful and from the Benefits of Segregation 195

Wiep van Bunge

Tolerating Turks? The Presence and Perception of Islam
in the Dutch Republic 205

Ulrich Niggemann

Die Anglikanische Kirche und die Herausforderung der Toleranz
im England der späten Stuartzeit 223

JURISTISCHE UND SOZIALGESCHICHTLICHE ASPEKTE

Wolfgang Forster

Die Toleranzgarantie für Kaufmänner und Seeleute im spanisch-
englischen Friedensvertrag von 1604 243

Harald Stockert

„Ein öffentliches Asyl für alle Völker und Nationen“ – Beobachtungen
zur Toleranz in Mannheim in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts 259

Alexander Schunka

Sind Migranten toleranter? Religiöse Freistellung, konfessionelle
Migrationen und Bekenntnispluralität im ‚langen‘ 17. Jahrhundert 281

Personenregister 303

VORWORT

Sascha Salatowsky, Winfried Schröder

Die philosophischen, theologischen, juristischen und politischen Debatten, die in der Neuzeit über Toleranz und Religionsfreiheit geführt wurden, haben seit je die von der Sache her zu erwartende Beachtung seitens der philosophie-, theologie- und rechtshistorischen Forschung gefunden; hervorzuheben ist die bedeutende, 2003 erschienene historisch-systematische Monographie von Rainer Forst.¹ Überblicksdarstellungen und Einzelstudien liegen in großer Zahl vor; auch in jüngster Zeit ist die Forschung auf diesem Feld überaus rege gewesen.² Eine Reihe von Aspekten des Weg oder genauer: der Wege, die zur Durchsetzung und Sicherung dieser wohl größten Errungenschaft von Neuzeit und Aufklärung geführt haben, sind jedoch in ihrer Komplexität noch nicht angemessen verstanden. Der vorliegende Sammelband, dessen Zielsetzung und Programm im Folgenden skizziert wird, führt auf diesem Feld tätige Forscher zusammen, um zu einen Austausch über bislang nicht hinreichend beleuchtete Aspekte dieses Prozesses mit dem Ziel einer Zusammenschau der in jüngster Zeit erzielten Einzelerträge zu kommen.

Eine erneute Befassung mit der frühneuzeitlichen Toleranzdebatte ist aus mehreren Gründen angezeigt. Insbesondere lässt ein Überblick über die vorliegende Forschung Schwerpunktsetzungen erkennen, die ein in mancher Hinsicht unvollständiges und einseitiges Bild ergeben. So ist zum einen das Reformationszeitalter naturgemäß intensiv von Kirchenhistorikern bearbeitet worden.³ Zu den Protagonisten der deutschen Szenerie⁴ – Luther und Melanchthon,⁵ aber auch zu

- 1 Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main 2003.
- 2 Hierzu wird nachfolgend die wichtigste Literatur benannt.
- 3 Vgl. Gerhard Güldner: *Das Toleranz-Problem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts*. Lübeck, Hamburg 1968. Heinrich Lutz (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977. Ole Peter Grell und Bob Scribner (Hg.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996 (2002). Cary J. Nederman: *Worlds of Difference: European Discourses of Tolerance, c. 1100–c. 1550*. Pennsylvania 2000. Heiko A. Oberman: „The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe“, in: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, S. 13–31. Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann (Hg.): *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*. Tübingen 2006.
- 4 Vgl. Rob Scribner: „Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany“, in: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, S. 32–47.
- 5 Vgl. James Martin Estes: *Peace, Order And the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon*. Leiden 2005.

Erasmus von Rotterdam⁶ liegen Studien vor. Auch Toleranztheoretiker des ausgehenden Reformationszeitalters, allen voran Sebastian Castellio⁷ und Jean Bodin⁸ haben angemessene Beachtung gefunden. Zum anderen hat sich, was das 17. und 18. Jahrhundert angeht – und das gilt nicht nur für die ältere Forschung⁹ –, ein Kanon der als Meilensteine der einschlägigen Debatten eingestuft Texte herausgebildet. Neben Miltons *Areopagitica*¹⁰ und Spinozas *Tractatus theologico-politicus* mit seinem Plädoyer für die *libertas philosophandi* und für die Freiheit der Religionsausübung¹¹ stehen vor allem die beiden ‚Klassiker‘ der neuzeitlichen Toleranz- und Religionsfreiheitsdebatte im Vordergrund des Interesses: Pierre Bayles *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‚Contrain-les d’entrer‘ ou traité de la tolérance universelle* aus dem Jahre 1686¹² und John Lo-

- 6 Literatur bei Gary Remer: *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. Pennsylvania 1996, S. 43ff.
- 7 Vgl. Hans Rudolf Guggisberg: *Sebastian Castellio 1515–1563*. Göttingen 1997.
- 8 Zu seinem *Colloquium heptaplomeres* vgl. Georg Roellenbeck: „Der Schluß des ‚Heptaplomeres‘ und die Begründung der Toleranz bei Bodin“, in: Horst Denzer (Hg.): *Jean Bodin*. München 1973, S. 53–67. Remer: *Humanism*, S. 203ff. Luciano Parinetto: *L’inquisitore libertino: discorso sulla tolleranza religiosa e sull’ateismo: a proposito dell’Heptaplomeres di Jean Bodin*. Florenz 2002. Ingrid Creppell: *Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought*. London 2003, S. 39ff. Andrea Suggi: *Sovranità e armonia: la tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*. Mailand 2005.
- 9 Vgl. Joseph Lecler: *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. Paris 1955. Deutsche Fassung: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*. 2 Bände. Stuttgart 1965. Hans Rudolf Guggisberg: *Religiöse Toleranz*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- 10 Vgl. Sharon Achinstein und Elizabeth Sauer (Hg.): *Milton and Toleration*. Oxford 2007. Phillip J. Donnelly: *Milton’s Scriptural Reasoning: Narrative and Protestant Toleration*. Cambridge 2012.
- 11 Vgl. Jan Den Tex: *Spinoza over de tolerantie*. Leiden 1967. Jonathan Israel: „Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration“, in: Ole Peter Grell und Roy Porter (Hg.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge 2000, S. 102–113. Jacqueline Lagrée: *Ad caput auditoris loqui: Theology and Tolerance in Lodewijk Meyer and Spinoza*. Paris 2001.
- 12 Vgl. Theodor G. Bucher: „Zwischen Atheismus und Toleranz. Zur historischen Wirkung von Pierre Bayle“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), S. 353–379. Amie Godman Tannenbaum: *Pierre Bayle’s Philosophical Commentary: a Modern Translation and Critical Interpretation*. Bern 1967. Hans Rudolf Guggisberg, Frank Lestringant u. a. (Hg.): *La liberté de conscience (XVI^e–XVII^e siècle)*. Genf 1991. Harry M. Bracken: „Toleration Theories: Bayle vs. Locke“, in: Ethel Groffier und Michel Paradis (Hg.): *The Notion of Tolerance and Human Rights*. Ottawa 1991, S. 1–12. Alan Levine: *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Oxford 1999. Thomas M. Lennon: *Reading Bayle*. Toronto 1999, insbes. S. 81–106. Sally L. Jenkinson: „Bayle and Leibniz: Two Paradigms of Tolerance and some Reflections on Goodness without God“, in: John Christian Laursen (Hg.): *Religious Toleration: “The Variety of Rites” from Cyrus to Defoe*. New York 1999, S. 173–189. Forst: *Toleranz im Konflikt*, S. 313–351. Ders.: „Pierre Bayle’s Reflexive Theory of Toleration“, in: Melissa S. Williams und Jeremy Waldron (Hg.): *Toleration and Its Limits*. New York 2008, S. 78–113. Lucien Du Bois: *Bayle et la Tolérance*. Paris 2010. Winfried Schröder: „L’athéisme comme défi pour les pionniers de la liberté de penser“, in: Philippe Fréchet (Hg.): *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse 2012, S. 185–196.

ckes *Letter concerning toleration*.¹³ Schließlich haben die einschlägigen Diskussionen im Zeitalter der Aufklärung in besonderem Maße die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen.¹⁴ Gesamtdarstellungen und Sammelbände zu den Debatten des 18. Jahrhunderts in Deutschland,¹⁵ Frankreich¹⁶ und England¹⁷ liegen ebenso vor wie Einzelstudien insbesondere zu Christian Thomasius,¹⁸ Anthony Collins' *A discourse of free-thinking*¹⁹ und allen voran zu Voltaire und seinem *Traité sur la Tolérance* (1763).

Vergegenwärtigt man sich die Forschungslage mit ihren in diesem gerafften Überblick sichtbar werdenden Schwerpunktsetzungen, zeichnet sich in mehreren Hinsichten ein verbleibender Klärungs- und Vertiefungsbedarf ab.²⁰ Der vorliegenden Sammelband will dem Rechnung tragen, indem er sich strikt von Gesichtspunkten leiten lässt, die in der vorliegenden Forschungsliteratur zwar des öfteren angesprochen, aber nicht konsequent zur Geltung gebracht worden sind.

(1) Die religiösen und politischen Beharrungskräfte und ihre nachhaltigen Widerstände gegen die seit dem 16. Jahrhundert erhobene Forderung nach Toleranz und Religionsfreiheit verdienen weit mehr ins Blickfeld gerückt zu werden, als es vonseiten einer Forschung geschieht, die, auf der Suche nach den Wurzeln des modernen Liberalismus, den Argumenten der Protagonisten der Toleranz weit mehr Aufmerksamkeit schenkte als den – gleichfalls argumentativ abgesicherten – Posi-

13 Vgl. John P. Horton und Susan Mendus (Hg.): John Locke, A Letter Concerning Toleration in Focus. London 1991. Ingrid Creppell: Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought. London 2003, S. 91ff. Forst: Toleranz im Konflikt, S. 276–312. John Marshall: John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe. Cambridge 2006. Adam Wolfson: Persecution or Toleration: An Explication of the Locke-Proast Quarrel, 1689–1704. Lanham 2010. Richard Vernon: The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast, and After. Montreal 1997.

14 Vgl. Grell/Porter (Hg.): Toleration in Enlightenment Europe.

15 Vgl. Matthias J. Fritsch: Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung: Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg 2004. Klaus L. Berghahn: Grenzen der Toleranz: Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung. Köln u.a. 2001.

16 Vgl. Gisela Schlüter: Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: materiale und formale Aspekte. Tübingen 1992.

17 Vgl. Ole Peter Grell, Jonathan Israel u.a. (Hg.): From Persecution to Toleration: the Glorious Revolution and Religion in England. Oxford 1991. Alexandra Walsham: Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700. Manchester 2006.

18 Vgl. Günter Gawlick: „Thomasius und die Denkfreiheit“, in: Werner Schneiders (Hg.): Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Hamburg 1989, S. 256–274.

19 Dazu vor allem Pascal Taranto: Du déisme à l'athéisme: la libre pensée de Antony Collins. Paris 2000.

20 Dies gilt selbst vor dem Hintergrund des jüngst veröffentlichten Sammelbandes von Friedrich Vollhardt, Oliver Bach u.a. (Hg.): Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit. Berlin u.a. 2015, dessen Beiträge von Erasmus von Rotterdam über Sebastian Castellio bis hin zur Frühaufklärung reichen. Dabei bleibt jedoch genau das nachfolgend zu beschreibende historische Zeitfenster von 1580 bis 1670 unberücksichtigt, das hier im Mittelpunkt des Interesses liegt.

tionen ihrer illiberalen Gegner. Eine solche Fragerichtung ist sicherlich legitim und fruchtbar. Doch ist diese nicht selten anzutreffende Perspektive einer *Whig history*, also einer von heutigen normativen Voraussetzungen ausgehenden Sicht auf die frühneuzeitlichen Debatten, geeignet, den Blick auf einen Sachverhalt zu verstellen, der für das Verständnis der neuzeitlichen Toleranzdebatte von entscheidender Bedeutung ist: Nur zu leicht wird aus einer solchen präsentistischen Perspektive übersehen oder doch nicht hinreichend berücksichtigt, dass durchaus rationale Gründe der Gewährung von Toleranz und Religionsfreiheit entgegenstanden. Abgesehen von der Furcht vor gesellschaftlicher und politischer Desintegration durch religiöse Pluralität war es vor allem eine religiöse Prämisse, die (abgesehen von Außenseitern wie Spinoza) von allen Teilnehmern an der frühneuzeitlichen Toleranzdebatte geteilt wurde: das christliche Wahrheits- und Heilsmonopol.²¹ Um die Integrität der wahren Religion zu sichern und die durch den Übertritt zu einer falschen Religion vom Heilsverlust bedrohten Individuen zu schützen, oblag der jeweiligen Obrigkeit die *cura religionis*,²² der Schutz und die Förderung der wahren Religion, d. i. des Christentums in seiner jeweiligen konfessionellen Gestalt. Es war daher eine – in der christlichen Tradition gründende²³ – selbstverständliche Pflicht, den durch falsche religiöse bzw. konfessionelle Überzeugungen drohenden Schaden durch eine heilsame Repression zu begrenzen. Diesen – politischen wie religiösen – Legitimationen von Intoleranz soll im skizzierten Sammelband besondere Beachtung geschenkt werden. Ihnen mussten Spinoza, Locke oder Bayle argumentativ wirksam entgegentreten. Auf Beiträge über diese – hinreichend erforschten – Klassiker ist hier bewusst verzichtet worden. Der Blick auf das argumentative Arsenal der Verfechter der Intoleranz und der *cura religionis* ist jedoch aufschlussreich, wenn es gilt, die Stärken, aber auch die Defizite der klassischen Plädoyers für Toleranz und Religionsfreiheit angemessen zu würdigen.

(2) Die Konzentration der Forschung auf das Reformationszeitalter und die Aufklärung ist – neben der Fokussierung auf die Klassiker – eine weitere Besonderheit, zu der der hier vorliegende Sammelband einen Gegenakzent setzen möchte, indem er den Zeitraum von 1580 bis 1670 mit seiner fortschreitenden Ausdifferenzierung des Christentums in verschiedene Konfessionen und Sekten ins Zentrum rückt.²⁴ Verschärft durch den Umstand, dass Remonstranten, Sozinianer, Kollegianten, Puritaner und diverse Ausläufer von Randgruppen der Reformation erst

21 Vgl. hierzu insbesondere die einschlägigen Arbeiten von Jan Assmann, der für den Sammelband noch einmal seine Forschungsthese zusammengefasst hat.

22 Vgl. Johannes Heckel: *Cura religionis. Ius in sacra – Ius circa sacra*. Darmstadt 1962. Martin Honecker: *Cura religionis Magistratus Christiani: Studien zum Kirchenrecht*. München 1968.

23 Vgl. Pier Franco Beatrice (Hg.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Bologna 1990. Winfried Schröder: *Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 110–138.

24 Vgl. hierzu auch Sascha Salatowsky: „Zwischen Hinrichtung und Duldung. Toleranzdebatten im konfessionellen Zeitalter, 1580–1650“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63,1 (2015), S. 22–57.

im 17. Jahrhundert das religiöse Spektrum erweiterten, konnte auch mit dem Westfälischen Frieden von 1648 die Frage, ob Andersgläubige und Häretiker (sowie Atheisten, die erstmals im späten 17. Jahrhundert an die Öffentlichkeit traten)²⁵ in einem christlichen Gemeinwesen geduldet werden dürfen, keiner endgültigen politischen bzw. theologischen Lösung zugeführt werden. In welchem Maße die Religionsausübung von Muslimen zu dulden sei (dazu der Beitrag von Wiep van Bunge), blieb umstritten. Neue Fragen warfen die im Rahmen der frühneuzeitlichen Globalisierung in den Blick kommenden nichteuropäischen Religionen, namentlich in den amerikanischen Kolonien, auf (hierzu der Beitrag von John Christian Laursen).

(3) Die Auseinandersetzungen über Toleranz- und Religionsfreiheit weisen in den Kulturen des frühmodernen Europas und den jeweiligen konfessionellen Milieus charakteristische Unterschiede auf. So gibt es Beiträge, die die Argumentationsmuster der Verfechter der *cura religionis* und der Einschränkung der Toleranz in der lutherischen Orthodoxie (dazu der Beitrag von Walter Sparr), im Katholizismus (hierzu der Beitrag von Łukasz Bieniasz) und im England des 17. und frühen 18. Jahrhunderts in politischer Perspektive (dazu der Beitrag von Ulrich Niggemann) in den Blick nehmen. Ferner soll untersucht werden, welche Varianten die Plädoyers für Toleranz aufweisen, die in manchen konfessionellen Milieus vorherrschten, insbesondere bei Randgruppen und Dissidenten wie den Sozinianern (hierzu die Beiträge von Sascha Salatowsky und Justin Champion), bei den Remonstranten in den Niederlanden (dazu der Beitrag von Kęstutis Daugirdas) und unter französischen Hugenotten (hierzu der Beitrag von Mona Garloff), aber auch bei einem Aufklärer wie Gotthold Ephraim Lessing (dazu der Beitrag von Friedrich Vollhardt), der in seiner Ringparabel ein Beispiel religiöser Toleranz beschrieb. Auch die bereits in der Renaissance aufgegriffenen antiken Vorstellungen von Religionsfreiheit wirkten in der Frühneuzeit weiter, wie das Werk des ungarischen Späthumanisten András Dudith (dazu die Einführung von Winfried Schröder) und stellten eine Inspirationsquelle für etliche spätere Autoren, darunter Pierre Bayle, dar. Ziel der Berücksichtigung der konfessionellen Besonderheiten ist es, ein differenziertes und abgerundetes Bild des Spektrums der in den frühneuzeitlichen Toleranzdebatten vertretenen Positionen zu gewinnen.

(4) Nicht minder wichtig ist es, den Blick über die Grenzen der philosophischen und theologischen Toleranzdebatte hinaus zu erweitern und die Präsenz der philosophischen Argumente in den politischen und juristischen Diskursen der Zeit und umgekehrt den Einfluss der realgeschichtlichen Kontexte auf die einschlägige philosophische Theoriebildung zu beleuchten. Ein praktisches Beispiel hierfür ist

25 Vgl. Dieter Hüning: „Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten“, in: Lutz Danneberg, Sandra Pott u.a. (Hg.): Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin u.a. 2002, S. 219–273. Winfried Schröder: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. 2., mit einem neuen Nachwort versehene und bibliographisch aktualisierte Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

die Toleranzgarantie für Kaufmänner und Seeleute im spanisch-englischen Friedensvertrag von 1604 (dazu der Beitrag von Wolfgang Forster). Regionalgeschichtliche Fallstudien zu Dänemark (hierzu der Beitrag von Jens Glebe-Møller) und Mannheim (dazu der Beitrag von Harald Stockert) fragen nach den Motiven liberaler Religionspolitik. Interessant nicht nur sozialgeschichtlicher Sicht ist auch die Frage, ob Migranten toleranter sind (hierzu der Beitrag von Alexander Schunka).

Der Sammelband ist das Ergebnis der Tagung „Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit“, die vom 22. bis 24. Juli 2013 in der Forschungsbibliothek Gotha auf Schloss Friedenstein mit großzügiger Unterstützung des Thüringer Ministeriums für Wirtschaft, Wissenschaft und Digitale Gesellschaft stattfand. Die Tagung wurde im Rahmen des von der DFG geförderten Ausbaus der Forschungsbibliothek Gotha zu einer „Forschungs- und Studienstätte für die Kulturgeschichte des Protestantismus in der Frühen Neuzeit“ organisiert. Wir bedanken uns bei der Forschungsbibliothek Gotha für diese Möglichkeit sowie für die großzügige Unterstützung bei der Drucklegung des Sammelbandes. Unser Dank gilt ferner dem Forschungszentrum Gotha sowie dem Freundeskreis der Forschungsbibliothek Gotha e.V. für die gewährte finanzielle Unterstützung bei der Durchführung der Tagung. Zu großem Dank verpflichtet sind wir auch der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, die großzügig die Drucklegung des Sammelbandes förderte. Schließlich bedanken wir uns bei Anne-Marie Dufert, Lena Frewer und Ulrike Wolff für die redaktionelle Mitarbeit bei der Herstellung des Sammelbandes.

Das Schloss Friedenstein, errichtet während der Wirren des 30-jährigen Krieges, war der geeignete Ort für eine Diskussion über die Toleranz in der Frühen Neuzeit.

Die Herausgeber
Gotha / Marburg im Januar 2016

TOLERANTIA – LIBERTAS RELIGIONIS – CURA RELIGIONIS. ZUR EINFÜHRUNG

Winfried Schröder

Wenn wir von heute aus – aus einer Situation, in der religiöse Toleranz als Ideal weitgehend anerkannt und Religionsfreiheit rechtlich gesichert ist – einen Blick zurück auf den langen Weg werfen, der dorthin geführt hat, kann es leicht zu verzerrten Wahrnehmungen der Vergangenheit kommen. So kann es vor dem Hintergrund des errungenen zivilisatorischen Fortschritts den Anschein haben, als seien die Intoleranz und der Glaubenszwang in den vormodernen Epochen brutale Repression und schiere Gewalt gewesen. Ein verbreiteter antiklerikaler Topos besagt genau dies: Intoleranz und Glaubenszwang sind geradezu der Inbegriff der *cruauté religieuse*, der religiösen Grausamkeit. Es war der Atheist Holbach, der diese griffige Formel um die Mitte des 18. Jahrhunderts geprägt hat.¹ Ihre Pointe ist, dass Grausamkeit etwas anderes ist als bloße Repression. Repressiv sind ja auch Gesetze, die mit Sanktionen bewehrt sind, und wir halten es für legitim, dass sie normverletzendes Verhalten unterdrücken. Grausam dagegen können nur Repressionen genannt werden, die keinerlei nachvollziehbare Rechtfertigung besitzen. Genau das meinte Holbach mit seinem Schlagwort *cruauté religieuse*, wie die konkreten Beispiele zeigen, die er zu ihrer Illustration anführt: Inquisition, Bücherverbrennungen, Zwangsexilierungen, Autodafés und Scheiterhaufen. Natürlich ist das kämpferische Engagement Holbachs Welten entfernt von der nüchternen Sachlichkeit, mit der wir Historiker uns mit diesen Phänomenen befassen. Dennoch: Vonseiten der Forschung – ich denke dabei zuallererst an die philosophiehistorische Forschung – finden die Vorkämpfer von Toleranz und Religionsfreiheit immer wieder sympathisierende Darstellungen.² Ganz anders ihre theologischen Widersacher. Im Vergleich mit unseren liberalen Heroen Sebastian Cas-

- 1 Anonymus: *De la cruauté religieuse*. Londres [i.e. Amsterdam: Marc Michel Rey] 1769. Bei diesem zumeist d’Holbach zugeschriebenen Text handelt es sich um eine Bearbeitung der anonymen Schrift *Considerations upon war, upon cruelty in general and religious cruelty in particular* (London 21761). Eine deutsche Übersetzung von *De la cruauté religieuse* legte Christian Ludwig Paalzow vor: *Geschichte der religiösen Grausamkeit*, vom Verfasser des Hierokles. Mainz 1800.
- 2 Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt 2003. Ders. (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/Main 2000. Hans Rudolf Guggisberg: *Religiöse Toleranz*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

tellio³, Jean Bodin⁴, John Milton⁵, Baruch Spinoza⁶, Pierre Bayle⁷ oder John Locke⁸ stehen sie oftmals als Fürsprecher brutaler Gewaltmaßnahmen da. Geradezu von „christlichem Meinungsterror“⁹ sprach der Kirchenhistoriker Karl Hoheisel. Das die Intoleranz motivierende Anliegen ist, so scheint es, durch die empfohlenen und eingesetzten Mittel – Inquisition, Autodafés und Scheiterhaufen – von Grund auf diskreditiert und verdient in der Sache gar nicht ernstgenommen zu werden.

So einfach können wir es uns indessen nicht machen. Denn die christlichen Theologen, die eine weit bemessene Toleranz und erst recht eine vollumfängliche Religionsfreiheit ablehnten, taten dies aus Gründen, die man nicht von vornherein als abwegig oder vorgeschoben abtun kann. Und sie taten es aus Motiven, denen nicht ohne weiteres die Respektabilität abzuspochen ist. Die entscheidenden Gründe und Motive fallen in dem Gedanken zusammen, dass uns das Schicksal unserer Mitmenschen nicht gleichgültig sein kann. Wir müssen vielmehr aktiv

- 3 Vgl. Hans Rudolf Guggisberg: Sebastian Castellio 1515–1563. Göttingen 1997.
- 4 Vgl. Georg Roellenbeck: „Der Schluß des ‚Heptaplomeres‘ und die Begründung der Toleranz bei Bodin“, in: Horst Denzer (Hg.): Jean Bodin. München 1973, S. 53–67. Ingrid Creppell: Toleration and Identity. Foundations in Early Modern Thought. New York 2003, S. 39ff. Gary Remer: Humanism and the Rhetoric of Toleration. Pennsylvania 1996, S. 203ff. Luciano Parinetto: L’inquisitore libertino. Discorso sulla tolleranza religiosa e sull’ateismo. A proposito dell’Heptaplomeres di Jean Bodin. Florenz 2002. Andrea Suggi: Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin. Rom 2005.
- 5 Vgl. Sharon Achinstein und Elizabeth Sauer (Hg.): Milton and Toleration. Oxford 2007. Phillip J. Donnelly: Milton’s Scriptural Reasoning. Narrative and Protestant Toleration. Cambridge 2012.
- 6 Vgl. Jonathan Israel: „Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration“, in: Ole Peter Grell u.a. (Hg.): Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment. Philadelphia 1998, S. 102ff. Jan Den Tex: Spinoza over de tolerantie. Leiden 1967.
- 7 Vgl. Lucien du Bois: Bayle et la tolérance. Paris 1902. Rainer Forst: „Pierre Bayle’s Reflexive Theory of Toleration“, in: Melissa S. Williams und Jeremy Waldron (Hg.): Toleration and its Limits. New York 2008, S. 78ff.
- 8 Vgl. John Marshall: John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe. Cambridge 2006. Richard Vernon: The Career of Toleration. John Locke, Jonas Proast, and After. Montreal 1997. John P. Horton und Susan Mendus: John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus. London 1991.
- 9 Karl Hoheisel: Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Julius Firmicus Maternus. Diss. Bonn 1972, S. 388. Vgl. auch: Pier Franco Beatrice (Hg.): L’intolleranza cristiana nei confronti dei pagani. Bologna 1993. François Paschoud: „L’intolérance chrétienne vue par les païens“, in: Cristianesimo nella storia 11 (1990), S. 544–577. Graham N. Stanton und Guy G. Stroumsa (Hg.): Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity. Cambridge 1998. Wolfgang Speyer: „Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche“, in: Ingo Broer und Richard Schlüter (Hg.): Christentum und Toleranz. Darmstadt 1996, S. 83–106. Harold Allen Drake: „Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance“, in: Past and Present 153 (1996), S. 3–36.

Sorge für ihr Heil tragen. Und dazu bedarf es auch der institutionellen Mitwirkung der weltlichen Obrigkeit, der die *cura religionis* obliegt.¹⁰ Diese Begründungsfigur lässt sich bis in die Frühzeit des Christentums zurückverfolgen. Ihre klassische Formulierung fand sie bei Augustinus, der klarzustellen versucht hat, dass Zwangsmaßnahmen gegen Irrgläubige nicht nur legitim, sondern geradezu geboten sind. Sein Brief an Vincentius (Ep. 93) aus dem Jahre 408¹¹, ein Traktat in Briefform, ist sicherlich die historisch wirkmächtigste Apologie der Intoleranz, die je geschrieben wurde. Denn seine Hauptgedanken fanden im 12. Jahrhundert Eingang in das *Decretum Gratiani*. Dieses wiederum bildet den ersten Teil des *Corpus iuris canonici*, und so wirkten die Thesen des Augustinus in der Rechtspraxis seit dem Mittelalter fort. Daher war der Vincentius-Brief *der* Referenztext, an dem die Advokaten der Toleranz sich abzuarbeiten hatten. Noch Pierre Bayle¹² entfaltete sein Plädoyer für eine *tolérance universelle* in Form einer Auseinandersetzung mit der Losung *compelle intrare*, die Augustinus dem Neuen Testament (Lk 14,23) entnommen hatte und die als Abbeviatur seiner Rechtfertigung der Intoleranz genommen werden kann. Vor allem aber ist der Vincentius-Brief in der argumentativen Transparenz der Rechtfertigung von Intoleranz unübertroffen.

Das Thema des Vincentius-Briefs ist der Umgang mit Andersgläubigen. Auf die Duldung der *heidnischen* Kulte geht Augustinus nur kurz ein. Seit Theodosius I. galt die Todesstrafe für Heiden, die die Religion ihrer Väter weiterhin praktizierten. Augustinus begrüßte diese Sanktion – das *capitale supplicium* – ausdrücklich und hielt sie nicht eigens für rechtfertigungsbedürftig. „Wer [...] lobt nicht die Gesetze, die von den Kaisern gegen die heidnischen Opfer erlassen wurden? Dort ist [...] über jene Gottlosigkeit die Todesstrafe [capitale supplicium] verhängt.“ (93.10) Im Zentrum seiner Überlegungen aber steht die Frage, ob Abweichler *innerhalb* des christlichen Spektrums zu tolerieren sind. Auch hier begrüßt Augustinus Zwangsmaßnahmen, rät aber zu „größerer Milde“ als im Umgang mit Heiden: „Verbannung und Vermögensverluste“ scheinen ihm bei christlichen Häretikern angemessen (93,19). Dieser gleichwohl gravierende Einsatz von gewaltsamen Abschreckungsmaßnahmen – *terror* und *violentia* – erfolgt aus „väterlicher Fürsorge [paterna diligentia]“ (93.1) und „im Dienste der Liebe [servientes [...] caritati].“ (93.8) Denn es sei für die Irrgläubigen „heilsam [...], wenn sie durch die von Gott eingesetzte Obrigkeit im Zaume gehalten und gezüchtigt wer-

10 Vgl. Martin Honecker: *Cura religionis Magistratus Christiani*. Studien zum Kirchenrecht. München 1968. Johannes Heckel: *Cura religionis. Ius in sacra – Ius circa sacra*. Darmstadt 21962.

11 Vgl. Peter Brown: „Saint Augustine’s Attitude to Religious Coercion“, in: *Journal of Roman Studies* 54 (1964), S. 107–116. John Vanderspoel: „The Background to Augustine’s Denial of Religious Plurality“, in: H. A. Meynell (Hg.): *Grace, Politics and Desire*. Calgary 1990, S. 179–193.

12 Vgl. Pierre Bayle: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain-les d’entrer ou traité de la tolérance universelle*. Vgl. die von Jean-Michel Gros besorgte Neuausgabe: *De la tolérance*. Commentaire philosophique. Paris 2006.

den [cohiberi atque corrigi]“ (93,1), auf dass alle Menschen „im Schafstall des Friedens zusammengebracht werden [in pacis ovile colligerentur]“ (93.19). „Abschreckung“ – *terror* – „im Dienste der Liebe“ – Äußerungen wie diese mögen unmittelbar zynisch wirken. Gewiss wird man Karl Hoheisel nicht widersprechen können, der mit Blick auf solche Maximen von „christlichem Meinungsterror“ sprach. Aber *zynisch* sind die Überlegungen des Bischofs von Hippo keineswegs. Denn er legt die Prämissen offen, aus denen er die Pflicht zu Intoleranz und zum Einsatz von Gewalt ableitet. Und diese Prämissen sind nicht willkürlich von ihm gesetzt. Nämlich erstens: Wer nicht an die einzig wahre Religion glaubt, geht des Heils verlustig und fällt der ewigen Verdammnis anheim. Und zweitens: Wir sind zur Nothilfe verpflichtet, wenn Mitmenschen von größtem Schaden bedroht sind. Je größer der drohende Schaden, desto einschneidendere Maßnahmen müssen wir ergreifen. Die erste Prämisse ist durch die Heilige Schrift verbürgt. Mk 16,16 – „Wer nicht glaubt, wird verdammt“ – ist nur eine von zahllosen einschlägigen biblischen Aussagen. Die zweite Prämisse ist ein moralphilosophischer Gemeinplatz. Aus beiden Prämissen folgt, dass der Irrglaube, der unfehlbar die ewige Verdammnis nach sich zieht, nicht toleriert werden darf. Es ist ein Irrtum zu meinen, „man dürfe dem Menschen keine Gewalt antun, um ihn von einem verderblichen Irrtum zu befreien [ut ab erroris pernicie liberetur].“ (93.5) Würden wir den Irrtum „ertragen“ – Augustinus benutzt das Wort *tolerare* –, würden wir also „nichts tun, wodurch [die Irrenden] in Schrecken [terror] gesetzt und gebessert werden könnten, so würden wir in Wahrheit Böses mit Bösem vergelten.“ (93.2) Das Vergehen, dessen wir uns schuldig machen würden, wäre die moralisch verwerfliche Verletzung einer Beistandspflicht. Augustinus legitimiert gewaltsame Übergriffe auf Andersgläubige. Aber es sind Übergriffe *zugunsten* der von ihnen Betroffenen, also tatsächlich Interventionen „im Dienste der Liebe“ (93.8).

Damit nicht genug: Augustinus stellt auch eine Reihe von Überlegungen an, mit denen er wesentliche Argumente, die die neuzeitlichen Vorkämpfer der Toleranz vorbrachten, der Sache nach vorwegnimmt und entkräftet. Ein klassisches Argument zugunsten der Toleranz besagt, dass eine direkte Einflussnahme auf Überzeugungen nicht möglich ist, weil wir nicht imstande sind, willentlich etwas für wahr zu halten. Um eine solche direkte Einflussnahme geht es, wie Augustinus klarstellt, jedoch nicht. Von den von ihm befürworteten Zwangsmaßnahmen verspricht er sich eine *indirekte* Wirkung: Sie sollen einen Prozess anstoßen, dessen Ziel es ist, dass die Irrenden ihren Irrtum überdenken und „zur Besinnung kommen“ (93.2). Gewöhnlich sind ja die Irrgläubigen „durch die Macht der Gewohnheit gefesselt“ und „würden in keiner Weise an eine Änderung zum Besseren denken, wenn nicht dieser Schrecken [terror] über sie käme und die Aufmerksamkeit ihrer Seele auf die Erwägung der Wahrheit lenkte“ (93.1). Augustinus gibt sich keineswegs der Illusion hin, man könne Menschen den wahren Glauben aufzwingen. Wohl aber ist es ihm zufolge möglich, und es ist unsere *Pflicht*, sie dazu zu bringen, „den Weg des Heils [viam salutis] einzuschlagen“ (93.2). Ein zweites Toleranzargument besagt, dass Zwangsmaßnahmen kontraproduktiv sind. Sie würden Lippenbekenntnissen und Heuchelei Vorschub leisten. Und am Ende, so

nimmt Augustinus diesen Einwand vorweg, hätten wir ein aus seelsorgerischer Perspektive unerwünschtes Resultat: Wir würden keine Gläubigen, sondern „gezwungene Katholiken“ (93.17) gewinnen. Augustinus ist sich dieses Risikos bewusst. Zwangsmaßnahmen – *terror* – allein, so räumt er ein, genügen nicht. Sie müssen durch Belehrung ergänzt werden: Würden die Irrenden „nur in Schrecken gesetzt [terrentur] und nicht auch belehrt, so würde dies als eine Art Tyrannei erscheinen. Würden sie hingegen nur belehrt und nicht auch in Schrecken gesetzt, so würden sie wegen ihrer Herzenshärte [vetustate consuetudinis obdurati]“ (93.3) an ihren hergebrachten Irrtümern festhalten. Eine Kombination dieser Maßnahmen ist also der richtige Weg.

Der Vincentius-Brief macht die Grenzen explizit, innerhalb derer in der christlich geprägten Kultur über den Umgang mit religiöser Abweichung diskutiert werden konnte. Die religiösen Prämissen des augustianischen Intoleranzgebots – der Wahrheits- und Heilsexklusivismus des Christentums – *durften* nicht infrage gestellt werden. Die moralische Prämisse verstand sich von selbst. Natürlich müssen wir den vom größten anzunehmenden Unheil Bedrohten durch Nothilfe beistehen. Allenfalls ließ sich geltend machen, dass Dissens in Glaubensfragen in bestimmten Konstellationen als unvermeidlicher oder aus pragmatischen Gründen hinzunehmender Übelstand zu dulden ist. So wie das biblische Gleichnis es sagt, in dem geschrieben steht, man solle das Unkraut bis zur Zeit der Ernte stehenlassen (Mt 13,24–30). Toleranz in diesem Sinne – als Duldung eines Übelstandes – war in einer christlich geprägten Kultur möglich, und sie war vielerorts Realität. Juden beispielsweise waren ja, auch wenn es immer wieder zu den schlimmsten Verfolgungen kam, grundsätzlich geduldet. Es ist nicht jedoch zu sehen, wie unbeschadet des christlichen Wahrheits- und Heilsexklusivismus für *Religionsfreiheit* hätte argumentiert werden können. Religionsfreiheit, so sagt Augustinus an anderer Stelle, ist nichts anderes als ein Euphemismus für „Freiheit zu irren“: „*quae peior mors quam libertas erroris?*“¹³ Und Irrtum führt unweigerlich in die ewige Verdammnis. Christentum und Religionsfreiheit schließen sich, wenn wir Augustinus folgen, prinzipiell aus. Oder ist dies eine einseitige Zuspitzung? Werfen wir dazu abschließend einen Blick auf einen Text, in dem gerade dieser Versuch unternommen, also ausdrücklich die *libertas religionis* eingefordert wird.

Der Text, auf den ich mich beziehe,¹⁴ entstand im späten 16. Jahrhundert und stammt von dem ungarischen Humanisten Andras Dudith.¹⁵ Er trägt den programmatischen Titel *De libertate religionis*. 1605 wurde er erstmals veröffentlicht und mehrmals nachgedruckt. Seine Wirkung strahlt bis in die Toleranzdebatten im

13 Augustinus: Epistula 105,2 [CSEL 34,2, 602].

14 Vgl. *Pro Libertate Relligionis* in: Themistios: Oraciones sex augustales [...] nunc primum Latinum in sermonem conversae a Georgio Remo. [...] Adjecimus & septimam Themistii orationem ad Valent. Imp. pro Libertate Relligionis [sic], latine. Amberg 1605, S. 225–230.

15 Vgl. Pierre Costil: André Dudith. Humaniste hongrois. Paris 1935.

Zeitalter der Aufklärung aus und ist etwa bei Pierre Bayle nachzuweisen.¹⁶ Die tragende Säule von Dudiths Plädoyer für die Religionsfreiheit ist ein nichtexklusivistisches Religionsverständnis. Es besagt erstens, dass der Schöpfer alle Menschen in Kenntnis seines Daseins und gewisser Eigenschaften (Güte, Vorsehung) gesetzt hat. Zweitens: Darüberhinaus wissen wir nichts von ihm. Gott „hat sich unserer Erkenntnis in unerreichbare Ferne entzogen [a cognitione nostra se longissime removit]“ (S. 228). Insbesondere lässt er uns im Unklaren darüber, wie er verehrt werden will. Drittens: Die Vielfalt religiöser Vorstellungen unter den Völkern und Individuen ist eine unbestreitbare Realität, und weil sie es ist, müssen wir annehmen, dass sie gottgewollt ist. Viertens: Die religiöse Pluralität ist *gottgefällig*. Gott erfreut sich an dieser Vielfalt: „Hac varietate [...] delectari existimare debes principem [...] hujus universitatis“ (S. 229). Fünftens: Die Vielfalt von Glaubens- und Kultformen ist in religiöser Perspektive wertvoll. Denn, so sagt Dudith in denkwürdiger Vorwegnahme eines Gedankens der Lessingschen Ringparabel, der „Wettstreit“ (certamen) der Religionen ist ein Ansporn zur Gottesverehrung („veneratio“) in vielfältigen Formen („non una via“, S. 228).

All das spricht klar gegen Zwangsmaßnahmen mit dem Ziel der Durchsetzung eines einheitlichen Glaubens. Denn religiöse Uniformität ist nicht herstellbar. Wir können ja so gut wie nichts mit Gewissheit von Gott aussagen. Und so gibt es gar keinen dogmatischen Lehrbestand, den wir anderen aufnötigen könnten. Mehr noch: Die Durchsetzung eines einheitlichen Glaubens ließe Gottes Freude an der Vielfalt zuwider: „Deo ipsi grata esse non potest haec opinionum consensio“ (S. 228). Und schließlich: Religiöse Gleichschaltung würde den Wettstreit auf dem Feld der Religion unterbinden und ließe damit eine wichtige Quelle der Gottesverehrung veröden. Deshalb darf und soll ein jeder sich auch in Religionsdingen „seines eigenen Verstandes bedienen [suo quisque utatur ingenio]“ (S. 229) – wieder eine erstaunliche, nahezu wörtliche Vorwegnahme des 200 Jahre später von Kant ausgegebenen ‚Wahlspruchs der Aufklärung‘ *Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen*. Interessant an Dudiths Argumenten ist, dass er seine liberale Forderung nicht von außen – von der Philosophie oder von der Politik her – an die Religion heranträgt. Er macht vielmehr *religiöse* Gründe gegen den Versuch der Durchsetzung eines einheitlichen Glaubens geltend. Im Ergebnis zeigt sich: Religionsvielfalt ist aus Dudiths Sicht nicht als Übelstand zu dulden. Die angemessene Haltung zu religiöser Pluralität ist nicht *Toleranz*, sondern die auf Wertschätzung dieser Vielfalt beruhende *Religionsfreiheit*.

Und doch ist unmittelbar ersichtlich, dass dieses Plädoyer für Religionsfreiheit bei seinen christlichen Adressaten kein Gehör finden konnte. Denn es steht und fällt mit Dudiths nichtexklusivistischem Religionsverständnis. Und dieses hat

16 Vgl. Pierre Bayle: Rez. Themistios, Orationes XXXIII, Nouvelles de la république des lettres (1684). Œuvres diverses. Bd. 1. Den Haag 1727. S. 178–180. Zur Wirkung dieses Textes in der deutschen Aufklärung vgl. Benjamin Friedrich Schmieder: De Themistio tolerantiae patrono. Halle 1789.

zur Voraussetzung, dass keine gehaltvollen religiösen Aussagen verbindlich getroffen werden können, weil Gott „sich unserer Erkenntnis in unerreichbare Ferne entzogen hat“. Gegen den Nichtexklusivismus steht das einmütige Selbstverständnis aller Christen, das in dem *Singular* des Herrenwortes zum Ausdruck kommt: „Ich bin *der* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14,6) Gegen die These von der Unmöglichkeit gehaltvoller religiöser Aussagen steht die Idee der Offenbarung selbst. Gott *hat* sich in den Offenbarungstexten der Heiligen Schrift mitgeteilt und mitnichten „sich unserer Erkenntnis in unerreichbare Ferne entzogen“. Wer solche Argumente ins Feld führt, so schrieb ein früher Leser des Dudith-Textes, kann kein Christ gewesen sein: „minime Christianum fuisse qui scripsit“.¹⁷ Und genauso war es auch. Und zwar in buchstäblichem Sinne, wie die Textgeschichte des Traktats *De libertate religionis* zeigt.

Dudith war zwar Christ, freilich von der konfessionell besonders beweglichen Sorte; er gab sogar sein katholisches Bischofsamt auf, um zum Protestantismus zu konvertieren. Aber unser Text – *Pro libertate religionis* – ist nur teilweise ein Produkt seiner Feder. Die entscheidenden Passagen stammen von einem paganen Philosophen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts: von dem als Aristoteles-Kommentator bekannten Themistios. Themistios hatte im Jahre 364 in einer vor Kaiser Iovian gehaltenen Rede gegen religiöse Verfolgung und für die Freiheit auch der verschiedenen *christlichen* Bekenntnisse Stellung genommen.¹⁸ Später hat er vor Kaiser Valens eine weitere Toleranzrede gehalten, die jedoch verloren ist. Von ihr sind nur Bruchstücke bei den christlichen Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenos überliefert.¹⁹ Als Dudith im Jahre 1589 starb, fand sich unter seinen nachgelassenen Papieren ein lateinisches Manuskript über die Religionsfreiheit, eben jener Text, auf den ich mich gerade bezogen habe. Es enthielt lange Passagen aus der ersten sowie die erwähnten Bruchstücke der zweiten Toleranzrede des Themistios.²⁰ Die meisten in dieser Schrift vorgetragenen Argumente, die ich eben referiert habe, gehen direkt, oft in wörtlicher Übertragung auf Themistios

17 Zitiert bei Winfried Schröder: Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 137.

18 Themistios: „Oratio 5 [am 11.1.364 vor Iovianus gehalten]“, in: Ders.: Orationes. Hrsg. v. Heinrich Schenkl, Glanville Downey u.a. Bd. 1. Leipzig 1965, S. 91–104. Vgl. Clifford Ando: „Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine“, in: Journal of Early Christian Studies 4 (1996), S. 171–207. Timothy D. Barnes und John Vanderspoel: „Julian and Themistius“, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 22 (1981), S. 187–186. Thomas Brauch: „Themistius and the Emperor Julian“, in: Byzantion 63 (1993), S. 79–115. Lawrence J. Daly: „Themistius’ Plea for Religious Tolerance“, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 12 (1971), S. 65–79. Roberto Maisano: „Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza“, in: Franco Ela Consolino Catanzaro (Hg.): Pagan e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma. Catanzaro 1995, S. 35–51.

19 Vgl. Sokrates: Historia ecclesiastica 4,32 [Sources Chrétiennes 505, 132/134]. Sozomenos: Historia ecclesiastica, S. 6f. [Sources Chrétiennes 495, 442/444].

20 Vgl. Schröder: Athen und Jerusalem, S. 131f.

zurück. Als es im Jahre 1605 zum ersten Druck des Dudith-Textes kam, glaubte der Herausgeber, eine lateinische Übersetzung der verlorenen zweiten Toleranzrede des Themistios in den Händen zu halten. In der Folgezeit wurde sie als Werk des spätantiken Autors in zahlreiche Themistios-Ausgaben übernommen.²¹ Erst im Jahre 1900 wurde der Nachweis geführt, dass wir es nicht mit einem Werk des Themistios, sondern mit einer durch eigene Gedanken angereicherten Kompilation Dudiths zu tun haben.²²

Die Herkunft der gedanklichen Substanz des Traktats von Dudith ist in der Sache höchst aufschlussreich. Denn zur Begründung seiner Forderung nach Religionsfreiheit musste Dudith auf das pluralistische Religionsverständnis²³ zurückgreifen, das er bei dem spätantiken *Heiden* Themistios entfaltet fand. Er musste also den tragenden Boden christlicher Grundüberzeugungen verlassen und insbesondere den Wahrheits- und Heilsexklusivismus des Christentums verwerfen. Bei Pierre Bayle, der unseren Text für eine echte Themistios-Rede hielt, finden sich hierzu bedenkenswerte Reflexionen. Seine Gesamtwürdigung des Versuchs, die „diversité d’opinions“ zu entkriminalisieren, beschließt Bayle mit folgender Bemerkung: Es ist „bedauerlich, dass diese schönen Gedanken von einem Heiden ausgesprochen wurden und diese wichtige Lektion den Christen von einem Götzendiener erteilt werden musste“.²⁴ Die Ironie dieser Bemerkung ist offensichtlich. Denn selbstverständlich war Bayle bewusst, dass *nur* ein Heide behaupten konnte, „es habe Gott gefallen“, sich den Menschen, die ihn kennen wollen, zu entziehen. „Christ sein“ heißt demgegenüber – ebenso selbstverständlich –, sich im *Besitz* der Offenbarung zu wissen, durch die Gott sich den Menschen mitgeteilt hat. Die ironische Tönung dieser Bemerkung Bayles soll wohl darauf hindeuten, dass hier eine weitere Lektion zu lernen ist. Und tatsächlich wird im Nachvollzug der argumentativen Schritte des Themistios und ihrer Wiederaufnahme bei Dudith eines klar: Im Ausgang von christlichen Prämissen führt kein Weg zur Religionsfreiheit: Denn um die schlüssige Rechtfertigung der christlichen Intoleranz entkräften zu können, muss das Wahrheitsmonopol des Christentums infrage gestellt

21 Sokrates: *Historia ecclesiastica*, S. 130.

22 Vgl. Richard Förster: „Andreas Dudith und die XII. Rede des Themistios“, in: *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 3 (1900), S. 74–93. Zweifel an Försters Athetese äußern Joseph Lecler: *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. Bd. 1. Paris 1955, S. 74f., und Richard Goulding: „Who Wrote the Twelfth Oration of Themistios?“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 63 (2000), S. 1–23, der aber einräumt: „The authenticity of the twelfth oration remains open to question“ (ebd., S. 22).

23 Vgl. Arthur Hilary Armstrong: „The Way and the Ways. Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A. D.“, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), S. 1–17, zu Themistios, Symmachus und anderen „fourth-century pagan pluralists“; Schröder: *Athen und Jerusalem*, S. 117ff.

24 Bayle: *Nouvelles de la république*, S. 179: „C’est dommage que d’aussi belles pensées aient été dites par un Payen, & qu’il ait été nécessaire que les Chrétiens apprissent d’un Idolâtre cette importante leçon.“

werden. Themistios und nach ihm Dudith taten dies unter Hinweis auf die Erkenntnisgrenzen in göttlichen Dingen. In der Debatte jedoch, in die Dudith involviert war, hielt die Gegenseite an diesem Monopol fest und war keineswegs zu seiner Preisgabe bereit. Daher war sein Eintreten für Religionsfreiheit von vornherein zum Scheitern verurteilt. Wer eine solche Strategie wählte, konnte bei seinen christlichen Adressaten kein Gehör finden.

Ich hatte eingangs daran erinnert, dass eine präsentistisch-anachronistische Sichtweise und erst recht antikerikaler Furor zu verzerrten Wahrnehmungen der christlich geprägten Vergangenheit führen. Insbesondere machen sie blind für die moralisch respektable Motivation religiöser Intoleranz. Sie verstellen den Blick darauf, dass ohne einen Anflug von Zynismus Gewalt gegen Irr- und Ungläubige als Wohltat für diese selbst und als Rettung der übrigen vor dem Schlimmsten verstanden werden konnte. Das polemische Schlagwort von der *cruauté religieuse* ist hier also völlig fehl am Platz. Allerdings müssen wir, das augustinische Argument vor Augen, demselben Holbach in *einer* Hinsicht rechtgeben. Nämlich seiner These, dass die Intoleranz kein *Missbrauch* der Religion, kein „abus de la religion“²⁵ ist. Sie ist vielmehr die unausweichliche Folge des „esprit exclusif“²⁶, also des Ausschließlichkeitsanspruchs des Christentums. Heute erheben Theologen gegen diese These Einspruch. Manche übergehen die intoleranten Implikationen des christlichen Exklusivismus mit Stillschweigen. Andere geben den Exklusivismus ausdrücklich auf. Die entscheidenden Anregungen hierzu stammen von dem Religionsphilosophen und Theologen John Hick. Einschlägig sind vor allem seine Bücher *God and the Universe of Faiths* und *God Has Many Names*.²⁷ Seiner sogenannten pluralistischen Religionstheologie²⁸ zufolge haben wir es mit einem veritablen „Universum“ von Glaubensvarianten zu tun, von denen keine einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben darf. So lieblich der Titel von Hicks letztem Buch – *The Rainbow of Faiths* von 1995 – auch klingt, die pluralistische Religionstheologie ist hochumstritten²⁹, und das aus naheliegenden Gründen. In der Sache trifft sie sich in vielerlei Hinsicht mit dem Religionsverständnis, das Dudiths

25 Paul-Henri Thiry d’Holbach: *La contagion sacrée*. [Amsterdam] 1768. Bd. 2, 1. Vgl. auch Bd. 1, S. 164: „l’intolérance est essentielle à cette Religion [scil. chrétienne].“ Mit der Bemerkung, ein toleranter Christ verstoße gegen *seine eigenen* Interessen („Un Chrétien tolérant est un homme qui renonce à ses intérêts“, Holbach, S. 42), verfehlt er jedoch den entscheidenden Punkt. Es sind ja die Interessen der *anderen*, der durch den Irrtum Gefährdeten, die durch Intoleranz gesichert werden sollen.

26 D’Holbach: *La contagion sacrée*. Bd. 2, S. 32.

27 Vgl. John Hick: *God Has Many Names*. Philadelphia 1982. Deutsche Ausgabe: *Gott und seine vielen Namen*. Frankfurt am Main 2001. John Hick: *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism*. London 1995.

28 Vgl. John Hick: „Religious Pluralism“, in: Charles Taliaferro u.a. (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden, MA 2010, S. 710–717. Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005.

29 Vgl. Raymund Schwager (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Freiburg 1996.

Plädoyer für die *libertas religionis* zugrundeliegt. Was die Zeit betrifft, mit der die Beiträge dieses Bandes befasst sind, war ein Eintreten für Religionsfreiheit allerdings nicht bloß umstritten, es war schlechthin unannehmbar. Allenfalls ließ sich für Toleranz im Sinne der Duldung eines Übelstandes votieren. Und immer war davon auszugehen, dass der Gedanke der *cura religionis* und die Akzeptanz von Zwangsmaßnahmen von einem breiten, theologisch gut fundierten Konsens getragen waren. In welchem Umfang trotzdem Toleranz eingefordert werden konnte, wird in den folgenden Beiträgen ausgelotet.

MONOTHEISMUS UND INTOLERANZ

Jan Assmann

Woher kommt die polarisierende Kraft, die den monotheistischen Religionen, und nur ihnen, eigen ist, die Welt zu spalten in *Jews and Gentiles*, *Christen und Heiden*, *Muslims und Ungläubige*, und dann auch nach innen, zwischen Juden und Samaritanern, Ostkirche und Westkirche, Katholiken und Protestanten, Sunniten und Schiiten usw. Unterscheidungen, die oft in Intoleranz, in Verfolgung und Gewalt übergangen, nicht im rabbinischen Judentum, aber im Christentum und Islam? Das Problem ist aktuell, weil wir mit dem religiösen Antagonismus und seinen gewaltsamen Äußerungen bis heute konfrontiert werden, aber die Frage nach dem woher gilt den Ursprüngen und damit der hebräischen Bibel, auf der alle drei *abrahamitischen* Religionen, vor allem aber Judentum und Christentum, basieren. Die Bibel, das wird niemand bestreiten, ist ja voller Szenen religiöser Gewalt, angefangen von den 3000 Mann, die Moses nach dem Tanz ums Goldene Kalb umbringen ließ, über Zimri, den Pinchas mit seiner midianitischen Geliebten nach dem Fest für Ba'al Pe'or im Liebesakt ermordete, die 400 Ba'alspriester, die Elias umbringen ließ, den Amalekiterkönig Agag, den Samuel in Stücke haute, bis zur Josianischen Kultreform und ihren Opfern und bis zur Scheidung der Mischehen unter Ezra und Nehemiah. Auch wenn es sich bei den meisten, wenn nicht allen dieser Szenen nicht um historische, sondern um literarische Tatsachen handelt, muss man sich doch fragen: Wo kommt diese Gewalt her und was hat sie zu bedeuten?

In meinen Büchern *Moses der Ägypter* und *Der Preis des Monotheismus* habe ich diese polarisierende Kraft auf ein Prinzip zurückgeführt, dass ich die ‚mosaische Unterscheidung‘ genannt habe. Der Monotheismus, das war die These, habe erstmals die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in den Raum der Religion eingeführt.¹ Erst jetzt wurde es denkbar, zwischen wahrer Religion und falschen

1 Vgl. Jan Assmann: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge 1997. Deutsche Übersetzung: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998. Erweiterte Übersetzung: Frankfurt/Main 2000. Ders.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München 2003. Vgl. auch: Ders.: *Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wiener Vorlesungen. Wien 2006. Sowie Ders.: ‚Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter‘‘ und ‚Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚mosaischen Unterscheidung‘ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik‘, in: Rolf Schieder (Hg.): *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan*

Religionen, wahren Gott und falschen Göttern zu unterscheiden und damit auch, von falschen Religionen zur wahren zu konvertieren oder umgekehrt von der wahren zu falschen Religionen abzufallen. Der Begriff der *mosaischen Unterscheidung* hat in theologischen Kreisen Empörung ausgelöst und mir geradezu den Vorwurf des Antisemitismus eingetragen.² Die wichtigsten Einwände lassen sich in zwei Argumenten zusammenfassen. Erstens: Moses – wie immer wir ihn verstehen wollen, als historische oder literarische Figur – ging es nicht um Wahrheit, sondern um Befreiung. Die Unterscheidung, die dem Mythos vom Auszug aus Ägypten zugrunde liegt, betrifft den Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit, aber nicht von Wahrheit und Unwahrheit. Damit entfällt, das ist das zweite Argument, auch der Vorwurf der Intoleranz. Intoleranz gehört zu Wahrheit, aber nicht zu Freiheit. Vor allem aber ist der Vorwurf zurückzuweisen, dass der monotheistische Gedanke mit Gewalt verbunden sei. Im Gegenteil hat er die Welt friedlicher gemacht, indem er dem polytheistischen Kampf zwischen den Göttern und seiner Widerspiegelung in irdischen Kriegen ein Ende bereitet habe. Was sollte auch Wahrheit mit Gewalt zu tun haben? Der Ausübung von Gewalt liegt die Unterscheidung von Freund und Feind zugrunde, aber nicht die zwischen wahr und falsch.

Diese Einwände sind berechtigt und laden dazu ein, die Frage der Unterscheidung und der Gewalt noch einmal gründlich zu überdenken. In der Tat passen die Begriffe *Moses*, *mosaisch* und *Unterscheidung von wahr und falsch* nicht zusammen. Der Name Moses ist mit dem Exodus-Mythos verbunden, dem Mythos von Auszug, Offenbarung, Erwählung, Gottesbund und Gelobtem Land. Hier geht es nicht um Wahrheit, sondern um einige fundamentale Unterscheidungen, die in den beiden Teilen des Buches *Exodus*, den Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und vom Bundesschluss am Sinai entfaltet werden. Die Unterscheidung, die dem ersten Teil zugrunde liegt, ist eindeutig die zwischen Knechtschaft und Freiheit. Im zweiten Teil dagegen geht es um Bindung, und die Klammer, die diese beiden Teile verbindet, liegt in dem Gedanken, dass diese Bindung Freiheit bedeutet. Das Gesetz, auf das sich die Befreiten verpflichten, macht sie frei von menschlicher Unterdrückung.³

Damit kommen zwei neue Unterscheidungen ins Spiel, die beide nichts mit *wahr* und *falsch* zu tun haben. Die erste unterscheidet zwischen Außen und Innen, Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Bund, Exo- und Endosphäre. Diese Unterscheidung ergibt sich aus den Gedanken des Bundes und der Erwählung. Gott schließt diesen Bund nicht mit der Welt und der Menschheit, sondern mit den Kindern Israel, die er sich als sein Volk aus Ägypten herausgeholt hat. Durch

Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Berlin 2014, S. 36–55 und 249–266.

2 Vgl. Richard Wolin: „Biblical Blame Shift. Is the Egyptologist Jan Assmann fueling Anti-Semitism?“, in: *The Chronicle of Higher Education*. 15 April 2013. URL: <http://chronicle.com/article/Biblical-Blame-Shift/138457/> (letzter Zugriff: 07.10.2015).

3 Vgl. dazu Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München 2015.

Bund und Erwählung scheidet sich die Welt in Israel und die Völker. Diese Unterscheidung, das muss ausdrücklich betont werden, hat nichts mit Polarisierung, Intoleranz und Gewalt und vor allem nichts mit der Unterscheidung von Freund und Feind zu tun. Gott kümmert sich auch um die anderen Völker, mit Israel aber hat er etwas Besonderes vor. Innerhalb des Bundes aber, in der Endosphäre, gilt eine andere Unterscheidung, und das ist nun in der Tat ganz explizit die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Sie bildet die Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots, steht also an zentraler und prominenter Stelle:

Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld (Dtn 5,9–10, Ex 20,5–6, vgl. Ex 34,7).

Was Gott von seinem Volk verlangt, ist Treue, unbedingte, absolute Treue, die sich im Einhalten seiner Gebote und Verbote bewährt. Treu oder untreu kann man nur sein, wo es Alternativen gibt. Dem Schöpfer kann man nicht untreu sein, denn aus der Bindung der Geschöpflichkeit kommt man nicht heraus. Dem Befreier aber kann man untreu werden, indem man zurückgeht in die ägyptische Knechtschaft, zu anderen Göttern überläuft oder die Gesetze bricht. Die Gesetze sind nicht wahr oder falsch, sondern bindend und verpflichtend. Daher ist im Rahmen des Exodus-Mythos von Gott nie als dem Schöpfer von Himmel und Erde, sondern immer nur als dem Befreier, „der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“ die Rede. Das ist der Gott, der zwischen Freund und Feind unterscheidet und dem einen seine Huld, dem anderen seinen Zorn zuwendet. Zorn und Furcht gehören zu diesem Bund genauso wie Liebe und Huld, auch wenn die Liebe den Zorn vielhundertfach überwiegt. In dem Gedanken des Bundes und der Treue liegt das Spezifische des biblischen Monotheismus. Damit ist eine vollkommen neue Form von Religion, von Bindung und Zugehörigkeit gefunden worden.

Im Exodus-Mythos hat diese neue Religion, die auf dem Begriff der Treue, basiert, ihren verbindlichen Ausdruck gefunden. Der Prophet Hosea, der im 8. Jh. zur Zeit des Untergangs des Nordreichs durch die Assyrer wirkte und bei dem der Exodus-Mythos zum ersten Mal greifbar wird, hat sie in den Bildern von Sohnschaft, Brautschaft und Ehe beschrieben und die Anbetung anderer Götter als Ehebruch und Hurerei gebrandmarkt.⁴ Das Deuteronomium, dessen Urfassung ca. 100 Jahre später entstand, hat sie nach dem Modell assyrischer Vasallenverträge und Loyalitätsvereidigungen ausgestaltet, indem es das Prinzip der Loyalität, zu

4 Vgl. Peggy L. Day: „Yahweh’s Broken Marriages as Metaphoric Vehicle in the Hebrew Bible Prophets“, in: Martti Nissinen und Risto Uro (Hg.): *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake 2008, 219–241. Vgl. auch Ruben Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*. Tübingen 2001, S. 104–112 (Hosea), S. 112–117 (Jeremia), S. 117–137 (Ez, Dtjes, Trjes).

der sich die Vasallen und Untertanen in Bezug auf den Großkönig verpflichten, auf die Beziehung von Gott und Bundesvolk umdeutete.⁵ Die Unterscheidungen zwischen Treue und Abtrünnigkeit sowie Freund und Feind stammen aus dieser politischen Herkunft des Modells, das aber in der Umdeutung (oder „Umbuchung“⁶) auf die Gottesbeziehung drei maßgebliche Veränderungen erfährt: Erstens wird die Bindung, um die es hier geht, durch den Exodus-Mythos unauflöslich mit dem Begriff der Befreiung verkoppelt: Man versteht den Sinn der Gesetze nur, wenn man sich an die ägyptische Versklavung erinnert; zweitens wird der Gottesbund dem Volk nicht in der Form des Vasallenvertrages aufoktroziert, sondern freiwillig eingegangen und auch immer wieder freiwillig erneuert; darauf wird großer Wert gelegt. Drittens spielt hier der Aspekt von Gnade, Güte, Langmut und Erbarmen eine ganz andere Rolle als in dem politischen Vorbild. Immerhin stammt die Unterscheidung von Freund und Feind ganz offensichtlich aus dieser Quelle, und damit auch das Problem von Intoleranz und Gewalt.

Im Buch Genesis ist weder von Freund und Feind, noch von Zorn und Eifersucht Gottes die Rede, obwohl es auch hier oft genug um strafende Gewalt geht, angefangen von der Vertreibung aus dem Paradies über die Sintflut und die Verwirrung der Sprachen bis zur Zerstörung von Sodom und Gomorrha; aber nie entbrennt bei diesen gewaltsamen Interventionen Gottes Zorn.⁷ Das setzt sich auch im Buch Exodus so fort. Hinter den zehn Plagen, mit denen Gott Ägypten schlägt, steht kein flammender Zorn, sondern der Wunsch, Zeichen zu setzen und seine Macht zu erweisen. Zorn und Eifersucht gehören erst in die Semantik des Bundes, der am Sinai geschlossen wird, und die Erzählung vom Goldenen Kalb hat die Funktion, das deutlich zu machen. Das hat schon Laktanz so gesehen, wenn er in seiner Schrift *De ira Dei* den Zorn Gottes mit seinem *imperium*, also seiner Rolle als Bundesherr, und nicht mit seinem transzendenten Wesen in Verbindung bringt.⁸ Zu diesem Imperium gehört die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gehört zu einem Gott, der nicht nur, wie viele andere Götter auch, Re in Ägypten, Schamasch in Babylonien, Zeus in Griechenland, Mithras in Persien, Varuna in Indien, der Ba'al b'rit in Kanaan usw. über die Einhaltung der Verträge und Gesetze wacht, sondern der – und das ist das umstürzend Neue dieser Religion – diese Gesetze und Verträge selbst erlässt. Das ist der Befreier aus ägyptischer

5 Vgl. Eckart Otto: *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. Berlin u.a. 1999. Hans Ulrich Steymans: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. Freiburg, Göttingen 1995.

6 Vgl. zu diesem Begriff Jan Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie zwischen Altägypten, Israel und Europa*. München 2000.

7 Diese wichtige Beobachtung machte Claus Westermann: „Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie“, in: Jörg Jeremias und Lothar Perliitt (Hg.): *Die Botschaft und die Boten*. Neukirchen-Vluyn 1981, S. 147–156.

8 Vgl. Lucius Caelius Firmianus Lactantius: *Vom Zorne Gottes*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. Heinrich Kraft und Antonie Wlosok. Darmstadt 1957, hier: 11.15.

Knechtschaft, von dem der Exodus erzählt. Der Gott der Genesis dagegen ist der Schöpfer von Himmel und Erde.

Allerdings dürfen wir uns nicht vorstellen, dass der Monotheismus der Treue die Religion Israels im 8. bis 6. Jh. gewesen war. Er war die Sache einer oppositionellen Minderheit, vor allem der Propheten, deren Botschaft auf den massiven Widerstand des Hofes und wohl auch des breiten Volkes traf. „Sie warfen dein Gesetz hinter sich und töteten deine Propheten, die sie vermahnten“ (Neh 9,26, vgl. „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt werden“, Luk 13,34).⁹ Erst im Exil, als das prophezeite Unheil eingetroffen war, setzte sich diese Richtung stärker durch.

Bevor die Priesterschrift gegen Ende des 6. Jh. die Bücher Genesis und Exodus zusammengespant hat, und spätere Redaktoren sie dann mit dem Deuteronomium verbunden und zum 5-Bücher-Kanon der Torah ausgebaut haben, haben sie als alternative Ursprungsmythen Israels ein literarisches Eigenleben geführt.¹⁰ Beide Mythen leiten den Ursprung Israels von anderswo her. Der Erzväter-Mythos der Genesis lässt Gott den Abra(ha)m aus Mesopotamien nach Kanaan rufen, um mit ihm einen Bund zu schließen und ihm und seinen unzähligen Nachkommen in ferner Zeit dieses Land als Eigentum zu verheißen, im Exodus-Mythos ruft Gott, wie es Hosea ausdrückt, aus Ägypten seinen Sohn – die zum Volk angewachsenen Kinder Israel – und schließt mit ihm am Sinai durch Moses seinen Bund. Beim Abraham-Bund geht es nur um Abstammung und das Zeichen der Beschneidung als Kriterien der Zugehörigkeit; von Treue ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede, sondern nur von Vertrauen (*emunah*, der Begriff, der dann im christlichen Kontext *Glaube* heißt), von Vertrauen nämlich in die Verheißung. Beim Moses-Bund dagegen bildet das Korpus der Gebote und Verbote das Kriterium der Zugehörigkeit, und Treue wird der zentrale Begriff. Im Horizont der Genesis und des Erzväter-Mythos ist von anderen Göttern nicht die Rede. Im Gegenteil: Der kanaaniische König Melchisedek von Salem stellt explizit fest, dass sein Gott und Abrahams Gott identisch sind, der Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 14,18–20). Die anderen Götter und das Verbot, sie anzubeten, bilden demgegenüber die Grundlage des Moses-Bundes.

Die Priesterschrift hat diese beiden Ursprungsmythen zu einem umfassenden Geschichtswerk vereinigt, indem es den Erzväter-Mythos als Vorgeschichte vor den Exodus-Mythos stellte und beide durch die Josephserzählung miteinander verkoppelte. Nach dem Vorbild der babylonischen und ägyptischen Königslisten wurde diese doppelte Herkunftsgeschichte um die Urgeschichte ergänzt und bis auf die Weltentstehung zurückgeführt. Gemeinsam ist diesen beiden Herkunftssa-

9 Vgl. Odil Hannes Steck: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. Neukirchen-Vluyn 1967.

10 Vgl. hierzu Konrad Schmid: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1999.

gen die Betonung der fremden Herkunft, der Allochthonie. Dadurch definiert sich Israel als fremd im Land Kanaan und grenzt sich scharf ab gegen die übrigen Bewohner des Landes. Der Erzväter-Mythos schildert dieses Gast- oder Fremdlinungsverhältnis jedoch als freundlich, Land wird nicht erobert, sondern gekauft, mit den Ureinwohnern werden Verträge geschlossen und auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz wird friedlich zusammengelebt. Der Exodus-Mythos aber bestimmt das Verhältnis von Einwanderern und Ureinwohnern im Sinne eines heiligen Krieges. Hier dürfen keine Verträge geschlossen und keine Menschen verschont werden. Gegenüber den Kanaanäern gelten nur Vernichtung und Vertreibung, denn diese Völker könnten die Israeliten zu ihren Bräuchen verführen, die Gott verhasst sind. So wie der Erzväter-Mythos im Zeichen der Toleranz und Verständigung, steht der Exodus-Mythos im Zeichen religiöser Abscheu und Verfolgung. Zunächst wird Ägypten, aus dem die Befreiten ausziehen, in den schwärzesten Farben der Unterdrückung geschildert, die auch vor geradezu genozidalen Maßnahmen nicht zurückschreckt, und dann wird dem Gottesvolk eingeschärft, die in Kanaan siedelnden Völker mit unnachgiebiger Härte zu vertreiben und zu vernichten. Nachdem sie in Ägypten Opfer waren, wird ihnen mit dem Gottesbund die heilige Pflicht auferlegt, in Kanaan zu Tätern zu werden.

Beiden Ursprungserzählungen aber, dem friedlichen und inklusivistischen Erzväter-Mythos und dem aggressiven und exklusivistischen Exodus-Mythos ist das Motiv der Allochthonie, der Herkunft aus einem anderen Land gemeinsam. Der Sinn dieses Motivs ist der Gedanke der Absonderung oder, um es mit der stärksten und prägnantesten Bedeutung von Absonderung zu sagen, der Heiligung. Das ist die eigentliche Bedeutung der Unterscheidung, die mit Bund und Erwählung getroffen wird, und sie gehört zu beiden Mythen, dem Erzväter- und dem Exodus-Mythos. Mit dem Akt der Erwählung und des Bundesschlusses sind die Partner – im Buch Genesis ein Einzelner mit seiner Familie und seinen Nachkommen, im Buch Exodus ein ganzes Volk – vom Rest der Menschheit und vor allem von den Mitbewohnern des Gelobten Landes abgesondert. Gott beruft die Kinder Israels in den Bund mit den Worten: „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ (Ex 19,5–6). Durch den Bund wird Israel zu einem „Volk, das sich abseits hält und sich nicht zu den Völkern rechnet“ (Num 23,9).

Das ist die eigentliche ‚mosaische Unterscheidung‘, und sie hat nichts zu tun mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, wahren Gott und falschen Göttern. Ebenso wenig hat sie zu tun mit der Unterscheidung von Freund und Feind. Wenn wir eingangs fragten, wo die polarisierende Kraft der monotheistischen Religionen herkommt, die sich von den anderen als Heiden, Ungläubige, Götzendiener, Polytheisten usw. absetzen, dann müssen wir hier betonen, dass diese antagonistische Energie nicht aus der mosaischen Unterscheidung von Israel und den Völkern herrührt. Die Unterscheidung von Freund und Feind, wie sie das erste – oder das erste und zweite – Gebot trifft, gilt nur *innerhalb* des Bundes. Die Anderen sind keine Feinde. Mit einer Ausnahme: und das sind die sieben Völker, die im Gelobten Lande siedeln. Für diese gilt die Semantik des heiligen Krieges,

bei der die nur innerhalb des Bundes geltende Unterscheidung von Freund und Feind auf die Außenbeziehung zwischen dem Bundesvolk und seinen Nachbarvölkern übertragen wird. Die diesbezüglichen Vorschriften sind eindeutig. Im Buch Deuteronomium heißt es:

Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört (Dt 7,1–6).

Die Semantik des Heiligen Krieges ist nichts spezifisch Biblisches.¹¹ In der Inschrift der Stele des Königs Mesha von Moab aus der Mitte des 9. Jh.¹² begegnet dieselbe Begrifflichkeit. Der Heilige Krieg ist ein Vernichtungskrieg, bei dem keine Beute gemacht werden darf, sondern die gesamte Kriegsbeute dem Gott zum Opfer geweiht wird, in dessen Auftrag der Krieg geführt und auf dessen Unterstützung alles gesetzt wird. Es handelt sich hier um eine okkasionelle Monolatrie, die sicher bei der Herausbildung des biblischen Monotheismus der Treue eine wichtige Rolle gespielt hat. Im 20. Kapitel des Deuteronomium wird festgelegt, dass gegen weit entfernte Völker und Städte ein normaler Krieg geführt werden darf, bei dem man Beute nehmen kann, gegen die Völker und Städte der Kanaanäer aber muss ein heiliger Krieg geführt werden.

Die drei Unterscheidungen, die im Exodus-Mythos mit den Mitteln der Erzählung getroffen werden und daher mit gewissem Recht als „mosaisch“ bezeichnet werden können, sind also 1. die zwischen Knechtschaft und Freiheit, 2. Bund und Außenwelt bzw. Israel und den Völkern, und 3. Gottesfreunden und Gottesfeinden. Sie charakterisieren die Exodus-Religion als einen Monotheismus der Treue. Von diesen drei ‚mosaischen‘ Unterscheidungen ist es die dritte, die zwischen Freunden und Feinden Gottes, die man am ehesten mit unserer Frage nach der

11 Vgl. Sa-Moon Kang: *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin u.a. 1989. Thomas v. d. Way: *Göttergericht und ‚heiliger Krieg‘ im Alten Ägypten*. Heidelberg 1992. Bernhard Lang: *Buch der Kriege – Buch des Himmels*. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie. Leuven 2011.

12 „Die Inschrift des Königs Mesa von Moab“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Hrsg. von Otto Kaiser. Gütersloh 1985, S. 646–650. Christian Molke: *Der Text der Mescha-Stele und die biblische Geschichtsschreibung*. Mit Beiträgen von Udo Worschech und Friedbert Ninow. Frankfurt/Main u. a. 2006.