

Calvin, Castellio und die Menschenrechte – einen Menschen töten heißt nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.¹

von

Wilhelm Schwendemann

Abstract

Calvins und Castellios Überzeugungen von Toleranz, Umgang mit Ketzern stehen im Mittelpunkt des Aufsatzes. Beide Theologen beziehen sich auf den französischen Humanismus, werden aber letztlich durch verschiedene Wege in der Genfer und in der Basler Reformation auseinandergebracht. Der Servet-Prozess in Genf stellte schon damals eine Position dar, die sich schwer mit dem Grundverständnis der Reformation von Toleranz, Menschenwürde, Achtsamkeit vereinbaren ließ. Im heutigen Verständnis haben beide Positionen aber wesentlich zur Schärfung und Sensibilisierung für ein demokratisches Gemeinwesen beigetragen, das Toleranz als zu erwerbende Kompetenz und Sozialprinzip in einer pluralen Gesellschaft verstehen muss.

0. Einleitung

Stefan Zweig hat mit seinem 1936 erschienenen Roman *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt* Position gegen Diktatur und deutschen Faschismus bezogen und er schreibt: „Dank einer großartigen organisatorischen Technik ist es Calvin gelungen, eine ganze Stadt, einen ganzen Staat mit tausenden bisher freien Bürgern in eine starre Gehorsamsmaschinerie zu verwandeln, jede Selbständigkeit auszurotten, jede Denkfreiheit zugunsten seiner alleinigen Lehre zu beschlagnahmen. Alles, was Macht hat in Stadt und Staat, untersteht seiner Allmacht, sämtliche Behörden und Befugnisse, Magistrat und Konsistorium, Universität und Gericht, die Finanzen und Moral, die Priester, die Schulen, die Büttel, die Gefängnisse, das geschriebene, das gesprochene und sogar das heimlich geflüsterte Wort.“² Zweigs Roman investiert Hoffnung in den Kritiker Calvins, Castellio: „Mit jedem neuen Menschen wird auch ein Gewissen geboren, und immer wird sich eines besinnen seiner geistigen Pflicht, den alten Kampf aufzunehmen um die unveräußerlichen Rechte der Menschheit und der Menschlichkeit, immer wieder wird ein Castellio aufstehen gegen jeden Calvin.“³ Zweigs Bild von der Wirklichkeit der Reformation im 16. Jahrhundert ist aber m.E. ein Zerrbild und trifft eher auf das nationalsozialistische Berlin und seinen Diktator Hitler als auf Genf und Calvin zu; zudem scheint mir der Einfluss Calvins auf die Genfer Verhältnisse überschätzt zu werden. Moralisch kann ich Stefan Zweig sofort mit Klaas Huizing zustimmen, wenn es um die Schattenseiten der Reformationsgeschichte bezüglich des Umgangs mit Hexen, Täufern, Juden, Muslimen usw. geht: „Barbarei ist Barbarei. Theologischer Terrorismus bleibt Terrorismus.“⁴ Gleichwohl ist jedoch im Sinn historischer Sorgfalt darauf zu achten, dass traditionelle Vorurteile gegen die Genfer Reformation und gegen Calvin nicht weiter tradiert werden, denn Stefan Zweig hat mit seinem Roman durchaus Wirkungen gezeitigt, die eine Calvinrezeption erschweren.

¹ Vortrag anlässlich der Evangelischen Woche in Wien. Das Zitat stammt aus Castellios Gegenschreiben: *Contra libellum Calvini* (erschienen posthum 1612), art. 77; dazu BUISSION 1892, Band 2, 44; vgl. auch CASTELLIO 1998.

² ZWEIG 2006, 10.

³ Ebd., Umschlag.

⁴ HUIZING 2008, 78; vgl. SCHWENDEMANN 1996.

1. Calvin und sein Umgang mit Kritikern und Andersdenkenden

1.1 *Pierre Ameaux – ein prominentes Beispiel unter vielen*

Die Rückkehr nach Genf am 13.9.1541 war für Calvin alles andere als ein Zuckerschlecken; Krisenmanagement war gefragt, was manchmal einigermaßen gelang, im Fall Servets aber völlig daneben ging, auch wenn ich eine andere Sicht der Dinge als Stefan Zweig hier vortrage. Am 12.2.1545 schreibt Calvin anlässlich der Ratswahl an seinen Freund Viret: „Ich weiß nicht, was ich hoffen soll. Denn sie wenden Christus vor und wollen ohne Christus regieren.“⁵ oder ein Jahr später: „Ich bin ein Fremdling in dieser Stadt.“⁶ Einen ersten Höhepunkt der Konflikte mit der politischen Macht erlebt Calvin in der Auseinandersetzung mit Pierre Ameaux. Dieser war Eigentümer einer Spielkartenproduktionsfirma gewesen, was er aber wegen einer Ehescheidungsangelegenheit und wegen der besonderen Moralsituation in Genf hatte aufgeben müssen.⁷ Ameaux Frau verliebte sich in jeden verheirateten Mann, auch in Calvin, der einer Scheidung aus Selbstschutz zustimmte.⁸ Der Rat drängte auf Versöhnung der Eheleute, wozu sich Ameaux jedoch nicht durchringen konnte; schließlich gab es dann doch die Scheidung. Ameaux äußerte dann während eines privaten Essens Kritik sowohl am Rat der Stadt Genf als auch an Calvin selbst, was Spitzel dann dem Rat und Calvin überbrachten. Calvin wurde seitens Ameaux vorgeworfen, er sei ein schlechter Mensch, predige Falsches. Ameaux wurde nach einigem Hin und Her zu einer Buße besonderer Art gezwungen, nur mit einem Hemd bekleidet und mit der Fackel in der Hand durch die ganze Stadt zu gehen und Gott, den Rat und Calvin um Gnade und Vergebung zu bitten. Der städtische Frieden war ob dieser Demütigung stark beeinträchtigt.⁹ Die Affäre um Ameaux zeigte aber auch mit einem Schlag, wie gefährdet die Position Calvins als französischer Fremder bzw. Migrant in Genf war.

1.2 *Libertiner*

Eine zweite Widerstandsgruppe gegen Calvin, zu der vor allem alteingesessene Familien gehörten, beugte sich nicht der Autorität Calvins, der für sie eine fremde Bedrohung und Einmischung darstellte. Einer Aufforderung vor dem Kirchenrat zu erscheinen, kamen sie nicht nach und wurden dann dazu gezwungen. Danach wurden Gottesdienste gestört, das offizielle Tanzverbot, das seit 1539 in der Stadt existierte, ignoriert und Ermahnungen gegen Glücksspiele aller Art verhallten. Calvin polemisierte gegen diese Gruppe und nannte sie Libertiner.¹⁰ Wegen einer Theateraufführung kam es dann zum Eklat, in dem Calvin zwar vermittelte, aber einen wahrnehmbaren Riss gab es danach zwischen Genfer Pfarrer- und Bürgerschaft. Der kleine Rat und der Rat der 200 beschlossen zudem, die Wirtshäuser der Stadt zu schließen und dafür größere Quartierslokale, sog. Abteien, einzurichten und dort zu überwachen, ob auch das Tischgebet recht gesprochen würde, was in der Bevölkerung besonders unangenehm aufstieß. Ein paar Wochen später kehrte man wieder zur alten Ordnung zurück, weil der Unmut sonst überhand genommen hätte. Zwischen den verschiedenen politischen Gruppen der Bürgerschaft und des Rats, der Pfarrerschaft, der Gesinnungsgenossen Calvins kam es auch in der Folgezeit zu erheblichen Spannungen und Konflikten und Calvin saß oft genug zwischen allen Stühlen. Im Sommer 1547 wurde z.B. Françoise Perrin wegen der Teilnahme an einer Tanzveranstaltung vor

⁵ CO 12, 32

⁶ CO 12, 251.

⁷ Vgl. SPIJKER 2001.

⁸ Vgl. KINGDON 1995.

⁹ Vgl. SPIJKER 2001, 170; PLASGER 2008; ders. 2009.

¹⁰ Vgl. GREEF 1993; 169ff.; Lienhard / DELUMEAU 1981; PFISTERER 1957, 70f.

den Kirchenrat gebracht; bei dieser Anhörung wurde sie wieder gegen die Pfarerschaft ausfällig, nachdem sie zuvor einen der Pfarrer ein lügenhaftes Schwein¹¹ genannt hatte, was sie durchaus auch gegen Calvin – in ihrer antifranzösischen Grundhaltung – gemeint haben könnte. Der Konflikt zwischen Calvin und den sogenannten Libertinern verschärfte sich danach ein weiteres Mal. Die Opposition, z.T. auch aus diesen Kreisen, koalierte im Geheimen mit der französischen Krone gegen den Kaiser, der gerade einen Sieg über die evangelischen Fürsten in Deutschland errungen hatte. Das Misstrauen der Stadt Bern, die sich in einem Bündnis mit Genf befand, wurde durch die Allianzgerüchte mit Frankreich verschärft; im Dezember 1547 kam es im Rat der Stadt Genf (Rat der Zweihundert) zu einem blutigen Tumult und Handgemeine, das Calvin nur so schlichten konnte, indem er sich ins Getümmel zwischen die streitenden Parteien warf.¹² Der eigentliche Konfliktstoff dieser Jahre Ende der Vierziger war die Frage der Zuständigkeiten: Ist die Kirche für die Bestrafung sittlicher Delikte zuständig und inwieweit darf sich der Rat in religiöse und kirchliche Angelegenheiten einmischen? Calvin hielt die Verbindung zwischen disciplina und doctrina unter Präferenzierung der doctrina für wesentlich, die Patrioten um Perrin dagegen nicht.¹³

1.3 Michael Servet

Ein ganz anderer Konfliktherd war die Auseinandersetzung um Michael Servet – hier ging es um das theologische Proprium auf der einen Seite und auf der anderen Seite natürlich auch wieder um Politik, denn ein offener Konflikt mit dem Kaiser hätte durchaus das Ende der Genfer Reformation bedeuten können. Calvin schreibt am 13.2.1546 über Servet an Farel: „Falls ich zustimme, will er hierher kommen. Aber ich kann mich auf keine Weise für seine Sicherheit verbürgen, denn sollte er kommen, kann ich niemals zulassen, dass er lebendig wieder wegkommt, gesetzt, dass meine Autorität etwas gilt.“¹⁴ Calvin ist der Überzeugung, dass man mit Servet weder vernünftig reden noch theologisch disputieren könne, was auf Calvins Erfahrung aufgrund seines Briefwechsels mit Servet beruhte.¹⁵ Servet galt ihm als hochmütig, weil dieser die Dreieinigkeit als dreiköpfigen Cerberus, d.h. als Höllenhund, bezeichnete. Ähnlich wie Calvin schätzten übrigens auch Bucer und Oekolampad die theologisch-spiritualistische Linie Servets ein.¹⁶ Michael Servet (geboren 1511 in Aragon) gerät mit den Reformatoren in Straßburg und Basel über die Frage in Streit, ob das Wort Gott zur Gänze Mensch geworden sei; auch die Ketzerfrage entzweite die Reformatoren mit Servet. 1531 veröffentlichte Servet zwei Schriften gegen die traditionelle Trinitätslehre, in denen nur Gott als Schöpfer anerkannt wurde, Sohn und Geist seien göttliche Wirkweisen (Monarchianismus); Servet ging nach Paris, um dort Medizin zu studieren, danach ist er in Lyon. In Vienne wurde er 1540 Arzt im Dienst des Erzbischofs und veröffentlichte ein Werk über den Blutkreislauf; theologisch forderte er die Christen auf, zu den Quellen zurückzukehren und sich von Kirchenväterliteratur usw. zurückzuhalten; zum Sünder werde man erst ab 20 Jahren und könne sie durch Taufe, Abendmahl und gute Werke auslöschen. Der protestantische Drucker weigerte

¹¹ Vgl. SPIJKER 2001, 173.

¹² Vgl. ebd., 174.

¹³ Vgl. auch NAPHY 1994, 30ff.; ders. 1995; ders. 1996.

¹⁴ Servetus nuper ad me scripsit ac literis adiunxit longum volumen suorum deliriorum cum thrasonica iactantia, me stupenda et hactenus inaudita visurum. Si mihi placeat, huc se venturum recipit. Sed nolo fidem meam interponere. Nam si venerit, modo valeat me autoritas, vivum exire nunquam patiar. CO 12, 283.

¹⁵ Vgl. den Briefwechsel zwischen Calvin und Servet in CO 8, 649-714.

¹⁶ Vgl. STAEHELIN 1971, 535-539.

sich und holte sich bei Calvin Rat. Calvin widerlegt Servet und fordert ihn auf, die *Institutio* zu lesen; aber Servet bleibt unbelehrbar. 1552/3 lässt Servet dann doch noch sein umstrittenes Werk *Christianismi restitutio* in Vienne drucken.¹⁷ Auf Umwegen kam das Buch nach Genf, wo es Calvin natürlich las. Zudem geriet Servet mit seiner zum Teil zum Protestantismus übergetretenen Verwandtschaft in Konflikt. Servet wird angezeigt und festgenommen und Calvin hat dabei sicher durch Mittelsmänner seine Hand im Spiel gehabt.¹⁸ Servet kann jedoch fliehen, und in Abwesenheit wird er zum Tode verurteilt und seine Bücher werden symbolisch verbrannt; er versucht nach Neapel zu fliehen und vorher beim Täuferkongress in Venedig Station zu machen. Aus bislang ungeklärten Gründen nimmt er den Weg über Genf. Servet kommt am 13.8.1553 nach Genf, wo er während eines Gottesdienstes von Lyoner Brüdern erkannt wird, die Calvin benachrichtigen, der wiederum den Magistrat der Stadt Genf informierte. Der Magistrat ließ daraufhin Servet am gleichen Tag noch festnehmen. Nach der Rechtsordnung Karl V. „Carolina“¹⁹ hätte Calvin als Ankläger genauso wie der Angeklagte in Haft genommen werden müssen; stattdessen wird Calvins Sekretär Nicolas de la Fontaine ins Gefängnis gebracht, bis der öffentliche Ankläger die Sache übernahm.²⁰ Servet wird in 39 Punkten angeklagt, wobei der Magistrat sich die französische Ketzerei-Anklage, d.h. letztlich theologische Motive zu Eigen machte. Calvin fungierte als theologischer Sachverständiger. Das Bekenntnis zur Dreieinigkeit galt seit den Zeiten Justinians auch zivilrechtlich als Zugehörigkeitsmerkmal zum christlichen Gemeinwesen. Gutachten der anderen Kantone aus Misstrauen gegenüber Calvin wurden eingeholt und die Stadt klagte Servet an, übrigens durch einen Gegner Calvins. Calvin schrieb diesbezüglich an Bullinger am 7.9.1553: „Unsere Ratsherren sind in ihrem Unverstand und Zorn so weit gegangen, dass alles, was wir sagen, ihnen verdächtig erscheint. Wenn ich z.B. sagen würde, dass es mittags hell ist, begännen sie schon auch das zu bezweifeln.“²¹ Das Wiener Gericht verlangte die Auslieferung Servets, aber die Genfer lieferten nicht aus, sondern machten Servet selbst den Prozess. Servet beschimpfte Calvin und bezichtigte ihn seinerseits der Ketzerei; die Gutachten aus Basel, Bern, Schaffhausen und Zürich empfahlen dem Genfer Magistrat dringend, sich Servets zu entledigen. Calvin hat indirekt an der Verurteilung Servets mitgewirkt und den Genfer Magistrat in der Bezugnahme auf die Carolina (Strafgerichtsordnung des Kaisers) juristisch unterstützt. Gekränkt und geblendet durch das Verhalten Servets im Briefwechsel und in der direkten Konfrontation überließ Calvin dem Magistrat die Macht, die dieser auch nutzte. Und ganz gewiss hat Calvin mit seiner Schrift *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*²² das Bekenntnis zum dreieinigen Gott zur alleinigen Richtschnur theologischer Lehre gemacht und „Ketzer“ müssten mit dem Schwert gerichtet wer-

¹⁷ Vgl. SERVET 1553.

¹⁸ Vgl. SPIJKER 2001, 179; auch BAINTON sieht hier eine Mitverantwortung Calvins, vgl. BAINTON 1960, 104.

¹⁹ Vgl. KARL 2000.

²⁰ Vgl. SPIJKER 2001, 179.

²¹ Caeterum, quia semper audici, superbissimam esse bestiam quae nunc regno petitur, et perinde crudelem: interdum mihi obrepit haec divinatio, fieri posse ut sua illam audacia praecipitam agat: scis animosam esse gentem illam. Omnibus fere infesta tandem erit (610). Si impotenter simul statum novare moliantur, erunt non pauci qui se opponent... Propedium senatur noster dogmata serveti istuc mittet, ut iudicium de illis vestrum intelligat. Nobis quidem reclamantibus vobis facessunt hanc molestiam, sed eo venerunt amentiae et furoris, ut illis suspectum sid quidquid loquimur. Itaque si dicerem, meridiem lucere, protinus dubiatre inciperent. CO 14, 611.

²² So zum Beispiel: Sed quia spinosas et erraticas disputationes, quae nihil quam simplicium fidem labefactarent, data opera agitare, meo iudicio utile non erat, a iusto conflictu abstinui... quia periculum non erat ne quos sanae mentis homines et mediocri sensu praeditos, tam futiles ineptiae caperent (453). Siehe auch vor allem 641 die Zeilen nach der Überschrift: Quid spiritus serveto. CO 8, 453-644.

den, um die Einheit der Kirche zu bewahren; nicht nur ein theologisch fataler Denkfehler Calvins.

1.4 Konflikte mit Castellio

Der Konflikt mit Castellio erreichte mit dem Servetprozess seinen Höhepunkt, denn in seinem berühmt gewordenen Werk, ob Ketzler bestraft werden müssen, geißelte Castellio Calvin und unterstellte diesem, dass er in Servet nur noch ein Ungeheuer und nicht mehr einen Menschen gesehen habe²³, was durchaus eine genaue Beobachtung der Geschehnisse durch Castellio wiedergibt.

2. Castellio und seine Forderungen nach Gewissensfreiheit

Castellio schreibt in seinem Schrei nach Duldung Folgendes:

„Wenn wir uns beherrschen würden, könnten wir friedlich miteinander leben; denn möchten wir auch uneins sein in andern Fragen, so würden wir doch übereinstimmen in der gegenseitigen Liebe, welche das Band des Friedens ist, bis wir zur Glaubenseinheit gelangen. Solang wir aber einander mit Hass und Verfolgung bekämpfen, werden wir, so handelnd, von Tag zu Tag tiefer sinken und unsern eigentlichen Dienst immer ärger versäumen. Indem wir einander verdammen, wird das Evangelium durch unsere Schuld vor den Heiden diskreditiert; denn wenn sie sehen, wie unter uns die Einen auf die Andern losfahren, den Bestien gleich, und die Schwächeren durch die Stärkeren unterdrückt werden, so werden sie das Evangelium verabscheuen, wie wenn das Evangelium die Menschen so machen würde, und werden Christus verabscheuen, als hätte er diese Dinge angeordnet, so dass bei solcher Auf-führung viel eher wir zu Türken und Juden werden, als dass sie sich zu Christen machen lassen.“²⁴ Letztlich war es diese irenische Grundposition, die ihn sowohl bei Calvin und dessen Anhängern in Genf und bei Katholiken gleichermaßen verdächtig erscheinen ließ, weil im Zeitalter der Glaubenskämpfe für eine möglicherweise naive Sicht der Liebe kein Platz zu sein schien. Anders als Calvin präferiert Castellio die christliche Liebespraxis vor der rechten Lehre, auch wenn er zugibt, z.B. die Schriften Servets gar nicht gelesen zu haben. Gleichwohl ist sich Castellio in diesem Zitat seinen lebenslang währenden Prinzipien treu geblieben. Über Castellios Lebenslauf wissen wir relativ wenig und müssen vieles aus seinen Schriften rekonstruieren.²⁵ Geboren 1515 mit dem französischen Namen Sébastien Chasteillon in einem kleinen Bauerndorf namens Saint Martin du Fresne, was damals zu Savoyen bzw. zu Frankreich gehörte. Sein Studium von 1535-1540 begann er mehr oder weniger mittellos in Lyon am berühmten Collège de la Trinité.²⁶ Mit Hingabe studierte er die alten Sprachen und kam in der aufstrebenden Messestadt, die z.B. für ihren Buchdruck und die Seidenindustrie bekannt war, in Kontakt zu humanistischen Kreisen.²⁷ Das Problem dieser Bildungseinrichtung war jedoch, dass dort keine akademischen Grade erworben werden konnten, gleichwohl galt er in den gelehrten Kreisen seiner Zeit als vielversprechend und in der Messestadt wurden auch die Ideen der frühen Wittenberger Reformation und später der Genfer diskutiert und rezipiert. 1540 kam es in Lyon zu Ketzerverbrennung reformatorisch gesonnener Menschen.²⁸ Religiös galten die fran-

²³ Vgl. PFISTERER 1957, 45.

²⁴ STUDER 1944, 321-323; vgl. CASTELLIO 1981.

²⁵ Vgl. GUGGISBERG 1997, 9 und Anm.1.

²⁶ Vgl. GROËR 1995.

²⁷ Vgl. VOGEL 1999.

²⁸ Vgl. HALPHEN / DOUCET 1967.

zösischen Humanisten in Lyon als *réforme pacifique*²⁹, die aber daran scheiterten, den französischen König für ihre Ideen zu gewinnen. Härter als die Humanisten reagierten die Genfer Reformatoren und dies mag letztlich der Grund des Dissenses zwischen Calvin und Castellio gewesen sein. Gewiss darf man annehmen, dass Castellio Calvins erste Institutio Ausgabe von 1536 gelesen hatte, sodass für ihn 1540 der Wunsch entstand, Calvin zu begegnen, was dann auch im Frühjahr 1540 geschah. Calvin war zu dieser Zeit auf Veranlassung Martin Bucers als Prediger in der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg tätig. In Straßburg war zu dieser Zeit bereits unter Johannes Sturm die evangelisch-humanistische Schule gegründet worden. Auch Calvin gehörte zum Kreis der Lehrer dieser Schule. Castellio kam für eine Woche nach seiner Ankunft im Haushalt Calvins unter; musste aber den Haushalt wieder verlassen, da Calvin sich damals mit Idelette van Buren verheiratete. Nicolas Parent, der spätere Prediger von Montbéliard, wurde so zum Zimmergenossen Castellios; bekannt wurde er auch mit Guillaume Farel. Als Calvin nach Genf zurückkehrte, musste der Posten des Rektors am Collège de Rive neu besetzt werden. Calvins alter Lehrer Mathurin Cordier aus Paris unterrichtete in der ersten Genfer Zeit Calvins von 1537-39 an der Schule und Farel empfahl Calvin nach dessen Rückkehr Sebastian Castellio für diesen Posten, den dieser unter Schwierigkeiten seitens des Genfer Rates auch 1541 annahm. Ganz glücklich über den 26-jährigen Schulleiter schien Calvin jedoch nicht zu sein, aber er unternahm nichts gegen ihn. Castellio war Lehrer mit Leib und Seele und wollte die Bibel in französischer Sprache einfachen Lesern und Leserinnen zugänglich machen, was zum ersten Dissens zwischen Calvin und Castellio führte, weil Calvin die Druckerlaubnis verweigerte. Seine *Dialogi sacri*, ein biblisches Lehrbuch für den Religions- und Lateinunterricht wurde dagegen sofort erlaubt und aus ihm spricht der Schulmeister Castellio, denn es ging ihm darum, Kindern die Bibel nahezubringen und sie mit den biblischen Geschichten vertraut zu machen. Als Schüler von Cordier ist Castellio aber auch hier einer, der die Moral vor die Lehre stellt. 1544 lehnt die Pfarrerschaft Genfs die Ordination Castellios ab, seine immer wieder geäußerte Kritik an der Pfarrerschaft, die sich in der Pestepidemie seelsorgerisch nicht um die Kranken gekümmert hatte, wurde als Gefahr für die Einheit der reformierten Kirche in Genf angesehen. Seine Theologie des Zweifels ist jedoch der tatsächliche Beweggrund für den Dissens gewesen. Castellio verlässt Genf und zieht nach Basel um, wo er zwar viele der städtischen Größen kannte, aber doch zeitlebens ein Fremder, ein Geduldeter blieb. Erst seine Kinder bekamen das Bürgerrecht in Basel nach seinem Tod. In Basel freundete sich Castellio mit einigen Humanisten und vor allem mit dem Buchdrucker Oporin an, der fortan Castellios Bücher drucken sollte. In Basel sollten neben den Toleranzschriften vor allem auch die Bibelübersetzungen Castellios ins Französische und ins Lateinische erscheinen. Im Widmungsschreiben der lateinischen Übersetzung kommt ein Gedanke vor, der später in den Toleranzschriften wiederholt werden wird: „Weil die Christen in ihrer Unwissenheit über die Bedeutung vieler Aussagen der Heiligen Schrift uneinig sind, bekämpfen sie einander aufs heftigste und schrecken selbst vor Mord und Totschlag nicht zurück. Sie versäumen es, die großen Beispiele der Milde und Duldsamkeit nachzuahmen, die ihnen in der Bibel vorgehalten werden. Bei ihren Gewalttätigkeiten behaupten sie sogar, im Namen Gottes zu handeln.“³⁰ Noch schreibt (hier die Ausgabe von 1551) Castellio nicht über den Begriff des Ketzers, sondern nur allgemein über christliche Barmherzigkeit.

²⁹ Vgl. GUGGISBERG 1997, 25.

³⁰ GUGGISBERG 1997, 61; vgl. CASTELLION 1546.

3. Die Unterschiede zwischen Calvins und Castellios Denken

Servet wurde am 27.10.1553 auf der Hinrichtungsstätte von Champel vor den Toren Genfs als Ketzer, als Wiedertäufer und Antitrinitarier verbrannt. Zur Vorgehensweise des Genfer Magistrats gab es innerhalb der Schweizer Eidgenossenschaft nicht nur Zustimmung, sondern vor allem aus Basel kam auch Kritik, vor allem aus den humanistisch gesonnenen niederländischen und italienischen und französischen Flüchtlingskreisen um Castellio. Kritik wurde jedoch in erster Linie an Calvin und nicht am Genfer Magistrat geübt. März 1554 erscheint unter dem Pseudonym Martinus Bellius Castellios Schrift *De haereticis an sint persequendi* (Über die Ketzer, ob man sie verfolgen soll), wobei nicht ganz klar ist, ob diese Schrift eine Reaktion auf Calvins *Defensio* darstellt oder schon vor dem Servetprozess geschrieben war. Später im gleichen Jahr (1554) folgte das Manuskript *Contra libellum Calvini*, aus dem das Zitat aus der Überschrift des Vortrags stammt.³¹ Im Widmungsschreiben von *De haereticis* an Christoph Herzog von Württemberg schrieb Castellio: „Christus ist der Fürst dieser Welt... Er gebot ihnen, weiße Kleider für seinen Empfang zu bereiten, das heißt in Eintracht miteinander zu leben, keinen Streit zu haben und einander zu lieben... Wer gibt sich alle Mühe, daß er heilig, gerecht und fromm in dieser Welt lebe und die Wiederkunft des seligen Herr erwarte? Um nichts sorgt man sich weniger; wahre Gottesfurcht und Nächstenliebe liegen darnieder und sind verdorrt. Unser Leben vergeht in Zank, Streit und allerlei Sünde. Man disputiert nicht über den Weg, der zu Christus führt, d.h. über die Verbesserungen unseres Lebens, sondern über seinen Stand und seinen Gottesdienst, wo er jetzt sei, was er tue, auf welche Weise er zur Rechten des Vaters sitze und wie er mit dem Vater eins sei.“³² Castellio bezeichnete indirekt die polemische Haltung seiner Kollegen aus Genf als Hochmut, die den Nächsten als Nächsten nicht ertragen könne. Er schreibt eindringlich, dass er aus Gewissensgründen handle und nicht anders könne und dass Menschen, die in der Lehrmeinung anderer Ansicht als die Orthodoxie seien, von Christus keineswegs mit dem Tod bestraft würden. Als Ketzer sieht er die Menschen, die in Glaubensdingen irren, aber vielleicht durch durch Bezug auf biblische Weisung und Ermahnung von ihrem Irrtum abgebracht werden können. Anders als Calvin empfiehlt Castellio – auch mit Bezug zu Calvins eigenen, aber früheren Aussagen und vor allem mit Bezug auf Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* – Ketzer milde zu behandeln: „... ich stelle fest, daß zur Zeit des Paulus der Begriff noch nicht einen so übeln Klang hatte, daß man glaubte, Ketzer seien schlimmer als Geizhalse, Heuchler, Liebediener oder Schmeichler. Wegen Geiz, Heuchelei, Liebedienerei und Schmeichelei (worüber man oft leicht urteilen kann) wird heute niemand hingerichtet; wegen Ketzerei jedoch (worüber nicht so leicht zu urteilen ist) werden viele umgebracht. Nachdem ich oft danach geforscht habe, wer ein Ketzer sei, habe ich nichts anderes herausgefunden als daß der für einen Ketzer gehalten wird, der mit unserer Meinung nicht übereinstimmt.“³³ Castellio argumentiert gegenüber den Genfern mit zweierlei Argumentation: Einmal stellt er ähnlich wie Erasmus³⁴ den Gebrauch der Vernunft in den Vordergrund, darin ist er Humanist und Rationalist: „Die ratio ist das innere Licht des Menschen. Nur durch sie ist Verstehen der Schrift überhaupt möglich.“³⁵ Und zum anderen argumentiert Castellio mit Tit 3, 10-11, wo er den einzigen biblischen Beleg zum Begriff der Ketzerei gefunden zu haben meint. Der Ketzer ist für Castellio ein sturer Kopf, der sich in geistlichen Dingen nicht belehren lassen will. Als Reaktion

³¹ Vgl. GUGGISBERG 1984, 88.

³² GUGGISBERG 1984, 90.

³³ GUGGISBERG 1984, 95; vgl. auch BRECHT 1986, 120ff.

³⁴ Vgl. GUGGISBERG 1992, 249-265.

³⁵ BISCHUR 2003, 39; vgl. dazu auch GUGGISBERG 1997, 253.

empfiehlt er, den Staub von den Schuhen zu schütteln und weiterzugehen und den Ketzer letztlich in seiner angenommenen Unkenntnis der Wahrheit zu belassen, ihn aber keineswegs umzubringen: „Die Juden oder Türken sollen daher nicht die Christen verdammen, aber die Christen ihrerseits sollen die Türken oder Juden auch nicht verachten, sondern sie vielmehr belehren und durch wahre Frömmigkeit und Gerechtigkeit gewinnen.“³⁶ oder auch: „Wer möchte denn schon Christ werden, wenn er sieht, daß diejenigen, die den Namen Christi bekennen, von den Christen selbst durch Feuer, Wasser und Schwert und ohne jedes Erbarmen umgebracht und grausamer behandelt werden als Diebe und Wegelagerer?“³⁷ Castellio bewegt sich mit diesem Ketzerbegriff im Rahmen traditioneller Toleranzkonzeptionen wie die des Erasmus, Nikolaus von Cues und anderen: Duldung, Konzentration auf die Heilige Schrift, praktische Imitation Christi, Belehrung der Andersgläubigen. Gleichwohl: Castellio wirft Calvin vor, einen Menschen letztlich wegen seiner Religionsauffassung getötet zu haben; die Tötung nicht nur gebilligt, sondern auch durch juristische Gutachten gefördert zu haben, sodass der Rat auf grausamste Weise einen Ketzer hat umbringen lassen. Letztlich habe auch die Genfer Reformation die gleichen Praktiken wie die von ihr kritisierte römisch-katholische Inquisition benutzt.³⁸ Die humanistische Toleranztradition zielte darauf, dass die menschliche Vernunft nicht das göttliche Gericht vorwegzunehmen habe, indem man Ketzer verurteilt. Gegen Häresie dürfe man nur die Waffen des Geistes und das Wort Gottes einsetzen.

3.1 Genfer Reaktion

Die Genfer Reaktion auf diese massiven Vorwürfe ließ auch nicht lang auf sich warten. Im Februar 1554 erschien Calvins Schrift *Defensio orthodoxae fidei*³⁹, fertiggestellt schon im Dezember 1553, und die Schrift von Beza *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam* (=Antibellius), die christlichen Richtern bzw. christlicher Obrigkeit grundsätzlich erlaubt, Ketzer zu bestrafen. Vor allem Calvin argumentiert hier von den Grundbekenntnissen der Christenheit her und sieht durch Ketzerei die Einheit der Kirche und des christlichen Glaubens grundsätzlich gefährdet, sodass für ihn Unterdrückung der persönlich-individuellen Geistes- und Glaubensfreiheit Mittel der Wahl ist: „Wie wird die Religion da noch bestehen, woran wird man die wahre Kirche erkennen können, was wird Christus selbst schließlich sein, wenn die Lehre der Frömmigkeit (= pietatis doctrina) unsicher und zweifelhaft wird?“⁴⁰ Calvin stimmte Castellio zu, dass das Reich Gottes nicht mit Waffengewalt erreicht werden könne, sondern allein durch Überzeugungsarbeit und durch die Predigt des Evangeliums. Aber gleichzeitig betonte er den Schutz der Kirche, auch wenn niemand grundsätzlich zum Glauben gezwungen werden könne. Im Schutz des Bestandes der christlichen Kirche sah Calvin anders als Castellio die vornehme Aufgabe des Staats: „Also wird die fromme Obrigkeit über die Lehre der Frömmigkeit wachen, nicht damit sie die minder Freiwilligen zum Glauben zwingt, sondern damit Christus nicht aus ihrem Herrschaftsgebiet ... verbannt werde...“⁴¹ Die von Castellio vorgebrachten optimis-

³⁶ GUGGISBERG 1984, 97.

³⁷ GUGGISBERG 1984, 98.

³⁸ Vgl. GUGGISBERG 1997, 84.

³⁹ CO 8, 453-644.

⁴⁰ Qualis enim exstabit religio, quibus notis discernetur vera ecclesia, quid denique erit Christus ipse, si incerta sit ac suspensa pietatis doctrina? CO 8, 464.

⁴¹ Ergo pietatis doctrinae vindices erunt pii magistratus, non solum ut ad fidem cogant minus voluntarios, sed ne ab ea ditone exsulet Christus in qua eius beneficio regnant: [ne ludibriis impune subiacent sacrum eius nomen, cuius splendore honorifica est eorum potestas: ne contra eius doctrinam

tisch-humanistischen Toleranzargumente lehnte Calvin ab und „setzt dagegen seine Meinung, dass Gott, wenn er auch selbst als Verteidiger seiner Werke wirkt, die Menschen dennoch als seine Diener gebraucht.“⁴² Auch manchen Irrlehren und verführten Menschen soll man nicht mit Gewalt kommen, nur im äußersten Fall soll die Obrigkeit zu diesem Mittel greifen: „Aber wenn die Religion in ihren Grundfesten erschüttert wird, wenn Gott in verabscheuungswürdiger Weise gelästert wird, wenn die Seelen durch gottlose und verderbliche Lehren ins Verderben gerissen werden und wenn man schließlich offen vom einen Gott und seiner Lehre abzufallen droht – dann ist es nötig, dass zum äußersten Heilmittel gegriffen wird, damit das tödliche Gift sich nicht weiter verbreite.“⁴³ Für Calvin war jedenfalls ziemlich klar, dass hinter dem Pseudonym Martin Bellius kein anderer als Castellio steckte und dass seine Freunde wie Lelio Sozzini⁴⁴ oder Celio Curione⁴⁵ ihn auch tatkräftig unterstützten. Die Calvin Kritik erweiterte sich bis 1556 und beinhaltete nicht nur das Problem der Ketzertötung, sondern richtete sich dann auch gegen Calvins Prädestinationslehre. Auch hier waren Castellio und Curione wieder Wortführer: „Die beiden Humanisten vertraten übereinstimmend die Meinung, dass die Prädestinationslehre der Allmacht Gottes, seiner Weisheit, Güte und Barmherzigkeit widerspreche und dass Christus nicht für viele, sondern für alle Menschen gestorben sei.“⁴⁶ Die Bibel sei nicht immer eindeutig und provoziere so auch Meinungsverschiedenheiten und Urteile über den Glauben eines Menschen können nicht von Menschen, sondern allein Gott gesprochen werden.⁴⁷ Die Basler Zensoren reagierten auf diese Bemerkungen Castellios in seinem Kommentar zu Röm 9, 13 so, dass die bereits gedruckte Neuauflage der lateinischen Bibelübersetzung Castellios wieder eingezogen wurde. Calvin schmähte den ehemaligen Kollegen als Heuchler, Betrüger und unversöhnlichen Feind.⁴⁸

4. Pluralismusfähigkeit als Voraussetzung für Toleranz und Gewissensfreiheit

Toleranz als Duldung anderer Einstellungen ohne Rechtspflicht zum Dulden ist im Kern ein aufklärerisches Problem.⁴⁹ Toleranz ist in der Kirchengeschichte nicht erst ein Problem zwischen Calvin und Castellio gewesen, sondern virulent geworden durch die juristische Systematisierung der Ketzerei als Majestätsverbrechen unter Innozenz III (1199), unter Gregor IX wurden die Strafbestimmungen ins kanonische Recht übernommen. Thomas von Aquin löst dann eine Diskussion aus, deren Nachwellen bis in das Reformationszeitalter reichen. Er verneint die Frage, ob Ketzer zu tolerieren seien mit dem Hinweis auf die Taufverpflichtung.⁵⁰ Leitend ist bei Thomas

proterviant impii, qui tranquillum eorum imperium continet: ne infirmos, quibus divinitus praefecti sunt custodes, in exitium rapi, silentes et quieti vdeant.) CO 8, 470.

⁴² GUGGISBERG 1997, 87.

⁴³ Sed ubi a suis fundamentis convellitur religio, destestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae, denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque eius doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse est, nemortale venenum longius serpat. CO 8, 477;vgl. auch PLATH 1974.

⁴⁴ Lelio SOZZINI, auch Sozzini oder Socini geschrieben, lebte von 1525 bis zum 4.5.1562, gestorben in Zürich und gehörte zu den sogenannten unitarischen Theologen, die an der Trinitätslehre zweifelten (vgl. TRECHSEL / ULLMANN 1844; Sozzini 1985, und biografischer Abriss in : http://de.wikipedia.org/wiki/Lelio_Sozzini Zugriff am 5.3.2009; 21:32; vgl. auch noch CANTIMORI 1949; WENNECKER 1995; SOZZINI 1985.

⁴⁵ Vgl. KUTTER 1955; KAUFMANN 2003.

⁴⁶ GUGGISBERG 1997, 112; PLATH 1997, 168f.

⁴⁷ Vgl. BISCHUR 2003, 35.

⁴⁸ So schreibt Calvin am 7.8.1554: ...Castalio, mihi, non mines virulentia est bestia quam indomita et povicax. CO 15, 209.

⁴⁹ Vgl. Krämer 1984; Germann 2005, Sp. 465.

⁵⁰ Vgl. ST 2-2q.10 a.8.

von Aquin und im Hochmittelalter ein Taufverständnis, das den Getauften unwiderruflich zum gehorsamspflichtigen Glied der Kirche macht und ihn dem kirchlichen Zwangsrecht unterwirft.⁵¹ Ketzerei bzw. Häresie ist in dieser Sicht dann immer mit einem schuldhaften Bruch der christlichen Taufverpflichtung gleichzusetzen. Die Kirche konnte deswegen im Hochmittelalter auch die Todesstrafe einfordern: „Als Heilanstalt und vollmächtige Trägerin der göttlichen Heilswahrheit hat die Kirche primär die Aufgabe, lehrend und leitend Menschen zum institutionell-sakramental vermittelten Heil zu führen.“⁵² Häresie in jeder Form verdiene als Sünde die Strafe der Exkommunikation und u.U. die des physischen Todes; die Kirche könne aber dem Reumütigen Bekehrung und Vergebung gewähren und erst den dann wieder Rückfälligen dem Tod preisgeben.⁵³ Luther hat diesen Gedanken verworfen, denn zum Glauben könne nicht genötigt werden, die institutionalisierte Kirche habe keine Herrschaft über den Glauben des Einzelnen.⁵⁴ Das Problem der Ketzerei sei nicht durch Feuer und Schwert, sondern allein durch Überzeugungsarbeit zu lösen, denn der Glaube beruhe auf der reinen Verkündigung des Evangeliums,⁵⁵ die Todesstrafe, vollzogen durch die Obrigkeit, kommt für Luther nur dann in Betracht, wenn der öffentliche Frieden im Gemeinwesen nachhaltig gestört wird; Ketzer sollten besser des Landes vertrieben werden. Zwingli, Melanchthon und Calvin folgten Luther in dieser Perspektive nicht, sondern betonten die zwangsrechtlichen Bestimmungen. Erasmus von Rotterdam und mit ihm andere Humanisten entwickelten dagegen ein reduktionistisches Programm der Toleranz, d.h. in theoretischen Diskursen sollten unterschiedliche Ansichten geduldet werden. Castellio steht in diesem erasmianischen Ansatz und geht über ihn hinaus, indem er den Begriff der Ketzerei relativierte: Je nach Perspektive ist der eigene Standpunkt rechtgläubig, der andere dagegen nicht, d.h. letztlich gibt es kein verbindliches Wahrheitskriterium und es gelte vorrangig, den ethischen Kern des Christentums zu realisieren. In den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts wird aus der Position Castellios letztlich die Konsequenz gezogen, dass der Staat primär die Aufgabe habe, innerweltlichen Frieden zu sichern und hierfür ökonomische Grundlagen zu schaffen. Toleranz sei deswegen um der sozialen und ökonomischen Prosperität des Gemeinwesens willen notwendig.

Für religiöse Wahrheitsansprüche kann es deswegen m.E. keine weltlich-universelle Schiedsinstanz geben; sich gegenseitig ausschließende religiöse Wahrheitsansprüche müssen sich tolerieren, subjektive Glaubensinhalte sind deswegen auch nicht erzwingbar. Zwang in Glaubensdingen, so die Konsequenz, ist unethisch.⁵⁶ Castellios Verdienst liegt u.a. darin, zwei normative Bereiche zu unterscheiden, den Bereich einer allgemeingültigen Moral, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist, und der Bereich religiöser Interpretationen dieser Moral.⁵⁷ Castellio und letztlich auch seine Kritiker wie Calvin und Beza sind notwendig gewesen, um den modernen Begriff des Pluralismus auszubilden. Die Grundbedeutung des Begriffs Pluralismus erschließt sich nicht sofort. Grundsätzlich ist damit jede Lehre, die eine Vielheit von Prinzipien, Elementen oder Bereichen der Wirklichkeit annimmt und reflektiert, im Unterschied zum Monismus und Dualismus, gemeint. Für unseren Zusammenhang ist aber die zweite, eher sozialwissenschaftliche Bedeutung aufschlussreich, nämlich auch die

⁵¹ Vgl. OHST 2005, Sp. 462.

⁵² OHST 2005, Sp. 462.

⁵³ Vgl. ST 2-2q.11 a.3.

⁵⁴ Vgl. WA 6, 535-537(WA 6, 497-573, [Martin LUTHER: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520). Martin LUTHER: Gesammelte Werke, 1349 (vgl. Luther-W Bd. 2, 171) (c) Vandenhoeck & Ruprecht, ALAND 2004.

⁵⁵ Vgl. WA 14, 669 Predigten.

⁵⁶ Vgl. OHST 2005, Sp. 464; PATSCHOVSKY / ZIMMERMANN 1998.

⁵⁷ Vgl. FORST 2003; KRONAUER 2005, Sp. 465.

gleichberechtigte Geltung verschiedener Standpunkte oder Normensysteme⁵⁸. Die Alltagsbedeutung lässt eher den Schluss synkretistischer Beliebigkeit zu, müsste wahrscheinlich mit dem Begriff Pluralität umschrieben werden, und ist wohl von Nikolaus Cusanus beeinflusst. In seinem Buch (1453) *De pace seu concordantia* entwickelte Cusanus das Theorem des Einen Gottes in vielen Religionen, der auf unterschiedliche Weise gesucht und verehrt würde.⁵⁹ Manche sprechen angesichts der zunehmenden Verdichtung in der Weltgesellschaft von einem »globalen Dorf«, was die Religionen in der postmodernen Gesellschaft im Unterschied zur Vormoderne und Moderne zu so genannten »Nachbarschaftsreligionen« macht.⁶⁰

Theologisch geht es um Modelle des Wahrheitsanspruchs in exklusiver, inklusiver oder pluralistischer Art und Weise.⁶¹ Exklusiv bedeutet hier, dass es religiöse oder sogar theologische Wahrheit nur in einer Religion geben kann. Der inklusive Ansatz geht ebenfalls vom Heil in Christus aus, an dem Angehörige anderer Religionen partizipieren können, wenn auch in anonymer Weise. Der pluralistische Ansatz zielt auf eine gleichberechtigte, nicht abgestufte Verständigung zwischen den Religionen und ist ein vor allem im angelsächsischen Bereich praktizierter Ansatz.⁶² Jemand, der diese Kompetenz im Umgang mit anderen Welteinstellungen nicht erworben hat, wird schnell Opfer einer vereinfachenden Weltsicht. Patchworkidentitäten suggerieren, dass man die nötigen Kompetenzen im Umgang mit Pluralität bereits erworben habe und dass die Optionen, die man für sich selbst getroffen hat, schon deswegen richtig sind, weil sie auf einer individuellen Wahl beruhen. Aus vorgegebenen religiösen Bausteinen wird eine eigene Art der Sinnfindung und Sinnantwort zusammengestellt. Aber auch hier findet Begegnung kaum wirklich statt. In jüngster Zeit hat sich aber ein interkulturelles Verständnis von Wahrheit etabliert, das den relationalen und dialogischen Charakter von Wahrheit betont und konsequenterweise in den pluralismusfähigen theologischen Ansatz hineingehört.⁶³ Sich dialogisch auf die Suche nach Wahrheit zu begeben, bedeutet nicht, eigene Einsichten und Erkenntnisse aufzugeben, sondern gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen aufgeschlossen zu sein.⁶⁴ Wenn jedoch dieser Ansatz damit verwechselt wird, dass die Suche nach Wahrheit relativiert wird, dann kommt die Beziehung zu Gott dabei zu kurz. Es geht immer um den Menschen, um den Einzelnen, der einem anderen Menschen oder anderen Menschen und Gott begegnet. Begegnung ist nur möglich, wenn man um sich selbst und um die Fremdheit des anderen weiß. Sie kann sich nur ereignen, wenn das Geheimnis des anderen bewahrt bleibt, aber man sich begegnen will, ohne jeden Aspekt von Nutzbarmachung. Nur wirkliche Personen können am Leben anderer teilnehmen und teilhaben. Interkulturelles und interreligiöses Lernen als Möglichkeit, Begegnung zu eröffnen, tun hier also Not, weil die Muster von innen und außen, draußen und drinnen, fremd und nichtfremd, mit denen andere Lebensformen auf Distanz gehalten werden könnten, nicht mehr hinreichend funktionieren, sondern die Erfahrung des Fremden zur Alltagserfahrung geworden ist. Der Fremde ist der Ambivalente, der gewohnte Muster infragestellende, der Unentscheidbare. Der andere, der Fremde, entzieht sich dem Totalitätsanspruch des Uniformen. Begegnung mit dem Fremden als anderem meint dann eine eigenartige Beziehung, die die Anders-

⁵⁸ Zum Begriff Pluralismus siehe u.a. HERMS 2008; AUFFARTH / BERNER 2007; SCHWÖBEL 2003; BERGER 1997; OLSON 1998.

⁵⁹ Vgl. NIKOLAUS VON KUES 1982; 2002.

⁶⁰ Vgl. HILGER / LEIMGRUBER / ZIEBERTZ 2003.

⁶¹ Vgl. HILGER / LEIMGRUBER / ZIEBERTZ 2003, 436.

⁶² Vgl. HICK 2001, SWIDLER 1987.

⁶³ Vgl. HILGER / LEIMGRUBER / ZIEBERTZ 2003, 437.

⁶⁴ Vgl. KNITTER 1995.

heit des anderen zulässt und die Selbstidentität des herrschen wollenden Subjekts verlässt.⁶⁵

Die Begegnung mit dem anderen ist nur in einer Haltung der Selbstgewissheit und in einer wertschätzenden Haltung dem anderen gegenüber möglich. Das ist eine hörende, wahrnehmende, wartende, respektierende Haltung. Warten auf den anderen öffnet das Spiel der Freiheit und fordert zur Antwort und zu einer ursprünglichen Verpflichtung heraus. Ich bin dem anderen verpflichtet, wenn ich ihn als anderen zulasse, ich schulde ihm sein Anderssein.⁶⁶

In der Nachbarschaftskultur lässt sich der Fremde, der andere nicht mehr seinen Platz, seinen sozialen Ort zuweisen, sondern ist ortlos, weil immer Nachbar:

Durch Pluralismus wird die Möglichkeit der Begegnung überhaupt erst ermöglicht, indem er bejaht wird. Dieser Pluralismus versteht sich als inklusiv, weil er gemeinsame Grundstrukturen der Religionen gelten lässt.⁶⁷ Pluralismus ist so etwas wie eine Deutemöglichkeit von Wirklichkeit bzw. der Beziehungen untereinander in dieser Wirklichkeit⁶⁸ Zum Problem wird empirische Wirklichkeit dann, wenn diese Beziehungen nicht mehr wahrgenommen werden können. Dann wird der Pluralismus zu einem normativen Problem. Das normative Problem des Pluralismus entsteht also dort, wo die Balance zwischen Pluralisierung und Stabilisierung aufgehoben scheint, was die Aufhebung von Kultur bedeutet. Für den christlichen Glauben ist dabei konstitutiv, dass die Glaubensbegründung dem Zugriff des Menschen entzogen ist und von außen, d.h. durch den Heiligen Geist an den Menschen herangetragen wird, also unverfügbares Werk Gottes ist. In dieser Unverfügbarkeit und gleichzeitigen Pluralität der Zugänge zum Glauben⁶⁹ begründet sich christliche Freiheit, die verbietet, den eigenen Glaubenszugang als verbindlich für andere zu etablieren. Denn letztlich kann nur Gott Glauben schaffen und der Glaube des anderen bleibt menschlichem Zugriff entzogen. Das, was unmittelbar zur Konstitution des christlichen Glaubens gehört, ist also ein Pluralismus aus Glauben – die Vielfalt des Glaubens ist aus christlicher Sicht geradezu notwendig, wird aber nicht vom Universalitätsanspruch des Glaubens berührt. Die Einsicht in die Bedingungen der eigenen Glaubensgewissheit ist insofern Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung der Glaubensgewissheit des anderen; beide Einsichten und Glaubensgewissheiten unterliegen jedoch der Kritik der Wahrheit der Christusbotschaft. Pluralismus im Christentum ist also im Wesen von Kirche als Glaubensgemeinschaft begründet; Glaubende sind zu einer Gemeinschaft verbunden, in der die eigene Identität nicht aufgehoben, sondern begründet ist. Ein derartiges Konzept verschränkt radikale Pluralität mit dem Konzept gegenseitiger Wertschätzung und Wertschätzung von Differenz.⁷⁰

5. Abschließende Bemerkungen zum Menschenrecht der Gewissensfreiheit

Anders als Castellio löst Calvin die menschliche Vernunft nicht aus der Rechtfertigungstheologie und damit aus soteriologisch-christologischen Zusammenhängen. Auch die Ausgestaltung menschlicher Vernunft in den Zusammenhängen der Welt ist abhängig von der Gotteserkenntnis und auf sie ausgerichtet. „Denn dazu hat uns Gott geschaffen und in diese Welt gestellt, um in uns verherrlicht zu werden“, weshalb es recht und billig ist, dieses Leben in den Dienst seiner Verherrlichung zu stel-

⁶⁵ Vgl. auch LOYCKE 1992.

⁶⁶ Vgl. dazu BUBER 1963, 984.

⁶⁷ Vgl. ZAHNT 1994, 200f.

⁶⁸ Vgl. BAUMANN / BEHLOUL 2005; TOPITSCH / VOGEL 1983; vgl. PFISTERER 1957, 45.

⁶⁹ Vgl. HÄRLE 2007, 49-80.

⁷⁰ Vgl. KIMMERLE 1987; LYOTARD 2005; IRIGARAY / RAJEWSKY 1991.

len.⁷¹ Der Umgang mit der Schöpfung ist nicht beliebig, sondern ergibt sich aus der Stellung des Menschen zu Gott als dessen Ebenbild. „Was in der Erneuerung des Ebenbildes ... an erster Stelle steht, das muss auch in der Schöpfung selbst das Wesentliche gewesen sein.“⁷² An dieser Stelle trennen sich Castellio und Calvin, Calvins scheinbare Weltflucht, die ihm im Fall Servets von Castellio um die Ohren gehauen wird, ist die eschatologische Begrenzung der Vernunft: „Wenn also die Gläubigen das sterbliche Leben erwägen, dann soll dies ihr Blickpunkt sein: Sobald sie erkennen, daß es ein einziges Elend ist, sollen sie sich mit desto größerer Freude und Bereitschaft ganz dem Trachten nach jenem kommenden ewigen Leben widmen. Kommt es einmal zu diesem Vergleich, dann kann man das irdische Leben nicht nur getrost auf sich beruhen lassen, sondern soll es, gemessen an dem zukünftigen, sogar verachten und verschmähen. Denn wenn der Himmel unsere Heimat ist, was ist dann die Erde anders als ein Exil? Wenn das Auswandern aus dieser Welt der Eingang ins Leben ist, was ist die Welt dann anders als ein Grab?“⁷³ Der Umgang mit der Welt sollte achtsam sein, was im Fall Servets jedoch als gescheitert angesehen werden muss, wobei die Grundfrage Calvins bleibt: „Wie läßt sich der neue kulturelle und wissenschaftliche Aufbruch, den er mit aufgeschlossenem Interesse verfolgte, mit den Weisungen der Bibel bewältigen, und zwar so, daß die Ordnung der Schöpfung erhalten und die Menschlichkeit (humanité) bewahrt bleibt?“⁷⁴ Eine Begründung von Menschlichkeit, Gewissensfreiheit läßt sich nicht ausschließlich durch menschliche Vernunft finden, wie die erasmianische Spur es versucht hat. Aus dem Konflikt zwischen Calvin und Castellio läßt sich m.E. lernen, dass eine plural verfasste Gesellschaft einer christlich begründeten Form von Toleranz nicht aus dem Weg gehen kann, aber weder der Weg Castellios, der in eine Art Beliebigkeit mündete, noch der Weg Calvins zur ersten protestantischen Ketzerverbrennung, der in einer menschlichen Katastrophe endete, scheinen moralisch vernünftig und christlich angemessen zu sein. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Toleranz meint eine erarbeitete, nicht beliebige Duldung von Wahrheitsansprüchen aufgrund einer bestimmten Überzeugungsposition, die mit einem öffentlichen Auftreten verbunden und rechtskonform mit gelingendem sozialen Zusammenleben ist.⁷⁵ Nur Personen oder Personengemeinschaften können demnach Träger von Toleranz sein, denn ein nur rechtliches Absichern von Toleranz genügt nicht: „Toleranz bewährt sich in der Spannung zwischen dem zugestandenem und staatlich zu schützenden >Recht auf Irrtum< und der gleichwohl erforderlichen argumentativen Bekämpfung des mutmaßlichen Irrtums.“⁷⁶ Der Hintergrund – wie im Konflikt zwischen Castellio und Calvin zu lernen ist – ist die öffentliche Auseinandersetzung um Wahrheit und die Koexistenz konkurrierender Wahrheitsansprüche, d.h. letztlich gehört die Forderung nach Toleranz zur ethischen Pflicht, wie sie erst nachreformatorisch und frühaufklärerisch formuliert worden ist, eine rein pragmatische Begründung von Toleranz ist theologisch unzureichend, denn sonst wäre Toleranz nur so etwas wie eine allgemeine Zustimmung an plurale Verhältnisse und würde im Ernstfall umschlagen in Intoleranz. Nur eine begründete Friedenspflicht ermöglicht letztlich religiöse und kulturelle Vielfalt einer Gesellschaft und damit auch die Bildungschancen für Einzelne, die in konkrete weltanschauliche und religiöse Wirklichkeitsverständnisse eingebunden sind. Diese Weltanschauungsnetze

⁷¹ Vgl. CStA 2, 17.4-9; Genfer Katechismus, dt. Text unter:

<http://www.glaubensstimme.de/reformatoren/calvin/calvin38.html>, Zugriff am 15.3.2009; 18:50.

⁷² Inst. I, 15, 4.

⁷³ Inst III, 9, 4; OS IV, 174.2-9.

⁷⁴ Vgl. LINK 2008.

⁷⁵ Vgl. PREUL 2005, Sp. 467-469; HILPERT / WERBICK 1995.

⁷⁶ PREUL 2005, Sp. 467.

sind in ihrer Genese zudem zu würdigen und nicht unter Beliebigeitsargumenten zu relativieren. Theologische Reflexion kann wiederum von Calvin lernen, das Zustandekommen der eigenen Toleranz- und Friedenspflicht auszuweisen und von der Gotteserkenntnis her zu begründen. Dieser Erschließungszusammenhang ist, gegen Castellio argumentiert, nicht verfügbar für menschliche Vernunft.

Literatur

- AUFFARTH, CHRISTOPH / BERNER, ULRICH (Hg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte, Berlin 2007 (Religionen in der pluralen Welt, 1).
- BAINTON, ROLAND HERBERT / BERGFELD, SENTA / MÜLLER BROCKHUSEN, AGNES V. / BENRATH, GUSTAV ADOLF, Michael Servet. 1511-1553, Gütersloh 1960 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. 66 und 67, 1, Nr. 178).
- BAUMANN, MARTIN / BEHLOUL, SAMUEL M. (Hg.), Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005 (Kultur und soziale Praxis).
- BERGER, PETER L., Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh 1997.
- BETZ, HANS DIETER (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart T - Z. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg., Tübingen 2005 (RGG, 8).
- BISCHUR, DANIEL, Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration. Dt. Erstaug., Wien 2003.
- BRECHT, MARTIN, Ordnung und Abgrenzung der Reformation. 1521 - 1532 (Martin Luther / Martin Brecht, 2), 1986.
- BUBER, MARTIN, Schriften zum Chassidismus (Werke / von Martin Buber, 3), 1963.
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 29).= CO 1
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 30).= CO 2
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 31).= CO 3
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 32).= CO 4
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 33).= CO 5
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 34).= CO 6
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 35).= CO 7
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 36).= CO 8
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 37).= CO 9
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 38).= CO 10
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 39).= CO 11
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 40).= CO 12
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 41).= CO 13
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 42).= CO 14

- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 43).= CO 15
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 44).= CO 16
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 45).= CO 17
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 46).= CO 18
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 47).= CO 19
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 48).= CO 20
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 49).= CO 21
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 50).= CO 22
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 51).= CO 23
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 52).= CO 24
- CALVIN, JEAN (1964). New York: Johnson Repr. (Corpus reformatorum, 53).= CO 25
- CANTIMORI, DELIO , Italienische Haeretiker der Spätrenaissance, Basel 1949.
- CASTELLIO, SEBASTIAN, De Haereticis, an sint persecuendi : et omnino quomodo sit cum eis agendum, Luteri et Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae / Sébastien Castellion. - Reproduction en fac-similé de l'éd. de 1554, Genève 1954.
- CASTELLIO, SEBASTIAN, De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi. (lat, eng / lat., engl.), Leiden 1981 (Studies in medieval and reformation thought, 29).
- CASTELLIO, SEBASTIAN / BARILIER, ÉTIENNE (Hg.), Contre le libelle de Calvin : après la mort de Michel Servet. Trad. du latin, présenté et annot. par Étienne Barilier, Carouge-Genève 1998.
- CASTELLION, SEBASTIANUS; Moses (a 1546), Moses latinus ex Hebraeo factus. Et in eundem praefatio qua multiplex ejus doctorina ostenditur ... Basiliae: Oropinus.
- FORST, RAINER, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, 1. Aufl. Frankfurt a. M. 2003 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1682).
- GERMANN, MICHAEL, Art. Toleranz/Intoleranz VI. Rechtlich, in: Betz, Hans Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg., Tübingen 2005 (RGG, ...), Bd. 8, Sp. 465.
- GREEF, WULFERT DE, The Writings of John Calvin, An Introductory Guide, Grand Rapids 1993.
- GREEF, WULFERT DE / LAUBER, RALF, Johannes Calvin. Eine Einführung in sein Leben und seine Schriften, Neukirchen-Vluyn 2009.
- GROËR, GEORGETTE DE, Réforme et Contre-Réforme en France. Le Collège de la Trinité au XVIe siècle à Lyon, Paris 1995 (Collection "La France au fil des siècles).
- GUGGISBERG, HANS R. / GORDON, BRUCE / CASTELLIO, SEBASTIAN, Sebastian Castellio. 1515 - 1563 ; humanist and defender of religious toleration in a confessional age, Aldershot, Burlington, Vt. 2003 (St. Andrews studies in Reformation history).
- GUGGISBERG, HANS RUDOLF (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (Neuzeit im Aufbau, 4).
- GUGGISBERG, HANS RUDOLF, Sebastian Castellio 1515 - 1563 : Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.

- GUGGISBERG, HANS RUDOLF / MOELLER, BERND / SEIDEL MENCHI, SILVANA, Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert. [Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgesprächs vom 1. bis 5. Oktober 1989 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel], Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Forschungen, 51).
- HALPHEN, LOUIS / DOUCET, ROGER (Hg.), Histoire de la société française, Paris 1967.
- HÄRLE, WILFRIED, Dogmatik, 3., überarb. Aufl. Berlin 2007 (De-Gruyter-Lehrbuch).
- HAUBST, RUDOLF, Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten, Mainz 1984 (Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 16).
- HERMS, EILERT, Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008.
- HICK, JOHN / KIRSTE, REINHARD, Gott und seine vielen Namen, völlig Neubearb. Ausg. Frankfurt a. M. 2001.
- HILGER, GEORG / LEIMGRUBER, STEPHAN / ZIEBERTZ, HANS-GEORG / BAHR, MATTHIAS, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, 2. Aufl. München 2003.
- HILPERT, KONRAD / WERBICK, JÜRGEN (Hg.), Mit den Anderen leben: Wege zur Toleranz, 1. Auflage. Düsseldorf 1995.
- HUIZING, KLAAS, Calvin ... und was vom Reformator übrig bleibt, Frankfurt a. M. 2008.
- IRIGARAY, LUCE / RAJEWSKY, XENIA, Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution. Dt. Erstausg. Frankfurt a. M. 1991 [u.a.] (Reihe Campus, 1038).
- KARL, Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532, hg. v. SCHROEDER, FRIEDRICH-CHRISTIAN, (Carolina), Stuttgart 2000 (Universal-Bibliothek, 18064).
- KAUFMANN, THOMAS, Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer“ im frühneuzeitlichen Luthertum, in: GREYERZ, KASPAR VON (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003, 179-241 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 201).
- KIMMERLE, HEINZ, Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums, Amsterdam 1987 (Schriften zur Philosophie der Differenz, 1).
- KINGDON, ROBERT M., Adultery and divorce in Calvin's Geneva, Cambridge, Mass. 1995 (Harvard historical studies, 118).
- KNITTER, PAUL F., One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility. Maryknoll, N.Y. 1995.
- KRÄMER, ACHIM, Toleranz als Rechtsprinzip. Gedanken zu einem ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht (1984), 113-121.
- KRONAUER, ULRICH, Art. Toleranz/Intoleranz V. Philosophisch, in: Betz, Hans Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg., Tübingen 2005 (RGG 8), Sp. 464-465.
- LIENHARD, MARC / DELUMEAU, JEAN, Croyants et sceptiques au XVI^e siècle. Le dossier des "Epicuriens" ; actes du colloque organisé par le GRENEP, Strasbourg, 9 - 10 juin 1978. Strasbourg 1981 (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est Collection "Recherches et documents", 30).

- LINK, CHRISTIAN (2008), Calvin – zwischen Humanismus und Jüngerschaft. Online verfügbar unter <http://www.calvin09.org/media/pdf/theo/Calvin-zw-Humanismus-u-J-ngerschaft.pdf> (8.3.2009).
- LOYCKE, ALMUT (Hg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt a. M. 1992 (Edition Pandora, 9).
- LUTHER, MARTIN, Gesammelte Werke, hg. v. ALAND, KURT, Berlin 2004 (Digitale Bibliothek, 63).
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, The postmodern condition. A report on knowledge. Repr., Manchester 2005 (Theory and history of literature).
- NAPHY, WILLIAM G., Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation, Manchester 1994.
- NAPHY, WILLIAM G., Calvin's letters. Reflections on their usefulness in studying Genevan history, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 86 (1995), 67–90.
- NAPHY, WILLIAM G., Documents on the continental reformation, Basingstoke 1996 (Macmillan documents in history).
- NICOLAUS, Vom Frieden zwischen den Religionen, hg. v. BERGER, KLAUS, Lateinisch - deutsch, 1. Aufl. Frankfurt a. M. 2002.
- NICOLAUS; HAUBST, RUDOLF, Nikolaus von Kues Band: 1 De pace fidei = Der Friede im Glauben / dt. Übers. von Rudolf Haubst, Trier 1982: Inst. für Cusanus-Forschung an der Univ. und Theol. Fakultät (Nicolaus: Nikolaus von Kues, 1).
- OHST, MARTIN, Art. Toleranz/Intoleranz IV. Geschichtlich, in: BETZ, HANS DIETER (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg. Tübingen 2005 (RGG, 8), Bd.8, Sp. 461-464.
- OLSON, MANCUR, Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen. 4., durchges. Aufl. Tübingen 1998 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 10).
- PATSCHOVSKY, ALEXANDER / ZIMMERMANN, HARALD (Hg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen, Bd. 45).
- PFISTERER, ERNST, Calvins Wirken in Genf. Neukirchen, Krs. Moers: Verl. der Buchhandl. des Erziehungsvereins 1957 (Zeugen und Zeugnisse, Bd. 5).
- PLASGER, GEORG, Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung, Göttingen 2008.
- PLASGER, GEORG (2009), Aus dem Reich der Legende. Wie Stereotype die Sicht auf Johannes Calvin verstellen. (Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft). Online verfügbar unter <http://zeitzeichen.skileon.de/geschichte-politik-gesellschaft/rezeption-calvins/> (04.03.2009).
- PLATH, UWE, Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556, Zürich 1974.
- SCHWENDEMANN, WILHELM, Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie, Stuttgart 1996 (Arbeiten zur Theologie, 83).
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003.
- SERVETUS, MICHAEL, Christianismi restitutio : Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis

- nostrae, regenerationis baptismi, et caenae domini manducationis. Unveränd. Nachdr. [d. Ausg.] 1553. Frankfurt a. M. 1966.
- SOZZINI, LELIO / ROTONDÒ, ANTONIO, Opere. Firenze 1986 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 1).
- SPIJKER, WILLEM VAN'T, Calvin. Biographie und Theologie, 1. Aufl. Göttingen 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte 3. Lfg. J,2).
- STAEHELIN, ERNST, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads. New York 1971 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 21).
- STUDER, JAKOB, Für alle Tage: Ein christliches Lesebuch, Zürich 1944.
- SWIDLER, LEONARD (Hg.), Toward a universal theology of religion. Maryknoll, N.Y. 1987 (Faith meets faith series).
- THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae : Latin text and English translation, introduction, notes, appendices and glossaries / St. Thomas Aquinas. (lat, eng / lat., engl.), Cambridge 1975.
- TOPITSCH, ERNST / VOGEL, HANS-JOCHEN, Pluralismus und Toleranz, Köln 1983 (Kleine Reihe / Walter-Raymond-Stiftung, 31).
- TRECHSEL, FRIEDRICH / ULLMANN, CARL / SOZINI, LELIO, Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, Heidelberg 1844 (Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, 2).
- VOGEL, SABINE, Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Die Vorworte der Lyoner Drucke des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1999 (Spätmittelalter und Reformation, N.R., 12).
- ZAHRNT, HEINZ, Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens, München 1994.
- ZWEIG, STEFAN, Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt, 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2006.

Dr. Wilhelm Schwendemann, Professor für Evangelische Theologie, Religions- und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule in Freiburg.