

**„Natürliche Religion“, Deismus und weltliche Ethik im *Colloquium heptaplomeres*.
Ein Vergleich mit Edward Herbert of Cherbury, Uriel da Costa und anderen.**

Die hier folgenden Betrachtungen sind kein strikter Vergleich der im Titel genannten Werke bzw. Autoren, eher der Versuch, exemplarisch einige weit verbreitete Irrtümer aufzuklären. Das Hauptgewicht werde ich auf eine der ersten Fundstellen zur ‚natürlichen Religion‘ legen, nämlich auf das um 1625 entstandene bzw. abgeschlossene *Heptaplomeres*. Hauptsächlicher Vergleichstext ist Edward Herberts 1624 in Paris gedruckter Traktat *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, & a falso*.

Hilfreich ist in diesem Kontext auch der Artikel ‚Naturrecht‘ in der Neuauflage des Krönerschen Philosophischen Wörterbuchs, hier heißt es: „Unter dem Einfluss des erweiterten Naturbegriffs der Stoa hat Cicero dieses überpositive Recht als das ‚wahre Gesetz‘ titulierte, das ‚mit der Natur übereinstimmt‘ (lex verae naturae congruens).“¹ Weiter ist dort zu lesen: „Die Grundfrage in den neuzeitlichen Konzeptionen des Naturrechts lässt sich so zusammenfassen: Wie kann die Verbindlichkeit eines Naturrechts begründet werden, *ohne* auf geoffenbarte Wahrheiten Bezug zu nehmen? Die mannigfach variierte Antwort lautet: Das Naturgesetz gilt, weil und sofern es genau das vorschreibt, was aufgrund der menschlichen Natur eine notwendige Bedingung des Bestehens einer menschlichen Gemeinschaft ist.“²

Der von mir vorgeschlagene Vergleich ist allein schon deshalb sinnvoll, weil beide Texte die Offenbarungsreligionen zur Disposition stellen. ‚Natürliches‘, also hier vernünftiges Erkennen dessen, was für das menschliche Individuum und seine Gemeinschaft von Bedeutung sein könnte, steht im Vordergrund der Debatte im pseudo-bodinschen *Siebenergespräch*.³ In deutlich anderer Weise bedeutet für Edward Herbert of Cherbury der ‚instinctus naturalis‘ eine Grundvoraussetzung für die Erkennbarkeit der Welt durch den Menschen. Dieser wesentliche Unterschied sei hier schon benannt: Herbert verweist die Notwendigkeit der Offenbarungen ins zweite oder dritte Glied, begnügt sich mit der Feststellung, daß alle Kulturen der damaligen

¹ Philosophisches Wörterbuch, hg. von Martin Gessmann, Kröner Verlag 2009, S. 512-13

² ibidem, kursive Hervorhebung KFF

³ Der Verfasser des hier vorliegenden Textes ist inzwischen der festen Überzeugung, daß Jean Bodin (1530-96) aus den unterschiedlichsten Gründen nicht der Autor des *Colloquium heptaplomeres* sein kann. Leider ist es mir hier nicht möglich, auf Grund einer schweren chronischen Erkrankung, jedes meiner Argumente erschöpfend zu belegen. Der Leser möge sich also guten Willens meinem Text zuwenden und entschuldigen, daß er Details in anderen Publikationen des Verfassers nachlesen muß. Ein für mich wichtiger Unterstützer meiner These, daß Bodin nicht der Autor des *Colloquium* sein könne, ist Jean Céard. Vgl. „L’auteur du *Colloquium Heptaplomeres*, lecteur de Bodin“ in „Der kritische Dialog des *Colloquium heptaplomeres*: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts.“ Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin, hg. von Karl Friedrich Faltenbacher, Beiträge zur Romanistik Band 12, hg. von der Kommission für Romanische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009.“ Bereits der Titel des Beitrags von Jean Céard macht die Distanz zur ‚konventionellen‘ Zuschreibung deutlich.

Welt eine Gottesvorstellung hätten, die Existenz Gottes also schon dadurch bewiesen sei. Anders der Pseudo-Bodinus, der anhand der starken Verschiedenheit der positiven Religionen in Verbindung mit den Wahrheitsansprüchen jeder einzelnen Religion die Frage nach der Daseinsberechtigung von Religion stellt.

Herbert galt bislang als *der Gründervater* des Deismus und der ‚natürlichen Religion‘.⁴ Das unserer Meinung nach in etwa zeitgleiche *Heptaplomeres* ist den meisten Zeitgenossen Herberts nicht bekannt und gerät auch bei nachfolgenden Generationen schnell in Vergessenheit, zumindest den Terminus ‚natürliche Religion‘ betreffend. Am Ende der vorliegenden Untersuchung soll klar werden, daß wenigstens in der Anfangsphase des Begriffs ‚natürliche Religion‘ eine viel größere Komplexheit vorliegt als es die später gängige Definition vorspiegelt.⁵ Also Korrekturen und wichtige Ergänzungen in einem Feld, das von der Philosophiegeschichte wie auch von der Ideengeschichte nur marginal beleuchtet und teilweise auch falsch gedeutet wurde.

Ist es heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts westlicher Zeitrechnung, überhaupt noch von Bedeutung, Fehler zu korrigieren, die sich schon seit langem eingeschlichen haben? 1714 erklärt Thomas Halyburton die *natürliche Religion* eines Edward Herbert für ‚insufficient‘, was das Heil des Menschen angeht, hier ist sicher in erster Linie an ein jenseitiges Heil gedacht. Offenbarte Religion sei dagegen notwendig für „Man’s happiness in his present State“.⁶ Halyburton bezieht sich auf Herberts Buch *De veritate* von 1624. Dort ist zumindest in der gedruckten Version von *natürlicher Religion* nicht die Rede. Günter Gawlick⁷ zitiert Mario Manlio Rossi, der anscheinend in einem Manuskript von *De Veritate* den Begriff der *Natürlichen Religion* gefunden hat.⁸ Herbert hat ihn jedoch „vor der Drucklegung wieder getilgt, weil er ihm (Herbert) durch seine Fassung bei Bodin in ganz anderer Hinsicht als zu vorbelastet erschien.“⁹ Diese Konjektur – Herbert hätte das Bodin zugeschriebene

⁴ Wenn nicht anders vermerkt, zitiere ich die von Günter Gawlick 1966 (Stuttgart-Bad Cannstadt) herausgegebene Faksimile-Edition von 1645 (London).

⁵ Hierbei denke ich vor allem an die fünf *notiones communes* von Herbert (Erstens, es gibt einen Gott, der zweitens verehrt werden soll etc.).

⁶ Th. Halyburton (1674-1712), *Natural religion insufficient, and revealed religion necessary, to man’s happiness in his present state*, 1714

⁷ *De veritate*, Faksimile- Nachdruck der Ausgabe London 1645, hg. von G. Gawlick, Stuttgart Bad Cannstadt 1966. vgl. p.XLII, Anmerkungen (zur Einleitung), Nr. 6, 7, 8.

⁸ M.M. Rossi, *La Vita, le Opere, i Tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*. Firenze 1947 Die Schreibweise von Chirbury ist in unserem Zusammenhang ohne Bedeutung.

⁹ Die oben erwähnte Edition von Herberts *De veritate* fand ich in Ulrich Barths Publikation *Aufgeklärter Protestantismus*, erschienen bei Mohr Siebeck, Tübingen 2004, S. 202 . – Barth nennt hier zwei Quellen: einmal Gotthard Lechler, *Geschichte des englischen Deismus von*

Heptaplomeres bereits in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts gekannt – kommt so bei Rossi nicht vor. Das scheint auf das Konto von Ulrich Barth zu gehen (vgl. Gawlicks Einleitung zu *De veritate* von 1966, p.XLII).

Herbert glaubt jedoch feststellen zu können, daß alle Völker der Erde an einen Gott glauben. Er nennt ihn *Deus*, das Lateinische ist damals *noch* die verbindliche und in Europa Verständigung schaffende Wissenschaftssprache. Offenbarung(en) lehnt er dagegen ab. Herberts Buch erscheint in kleinster Auflage 1624 in Paris.

Warum entsteht denn gerade zu diesem Zeitpunkt – am Ende des ersten Viertels des 17. Jahrhunderts – das Bedürfnis, Religion neu zu definieren? Herbert unternimmt diesen Versuch, immerhin gegen die Offenbarungsreligionen gerichtet, indem er Religion in seinem Sinne auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner reduziert. Sein Vorgehen ist apodiktisch, er möchte den Leser seiner Schrift anscheinend auf diesen Minimalglauben festlegen.. Beim Autor des *Heptaplomeres* verhält es sich anders: Hier werden die Verschiedenartigkeit positiver Religionen, so auch die daraus resultierende Widersprüchlichkeit dazu benutzt, den Leser dieses Dialogs nachhaltig zu verunsichern, in Sachen Religion. Es ist die kopernikanische Kränkung der europäischen ‚Intellektuellen‘, die schon seit längerem auf eine kleine Elite einwirkt, es sind neu entdeckte Kulturen, die bei uns in Europa neue Fragen aufwerfen, es sind, nicht zuletzt, enorme wissenschaftliche Entdeckungen im Verbund mit technischen Erfindungen, die eine neue Kosmologie notwendig machen.

Das geistig-wissenschaftliche Umfeld des *Heptaplomeres*

Das Jahr 2009 wurde von der Unesco zum *Jahr der Astronomie* erklärt. 1609 hat Galileo die nicht von ihm gemachte Erfindung des Fernrohrs verbessert und zum ersten Male auf den Himmel gerichtet. 1610 erscheint sein *Sidereus Nuncius*, sein Sternenbote. Die ‚Mediceischen Sterne‘, die Jupitermonde, die er seinem toskanischen Herrscher zu Ehren so nennt, die Auflösung der *Milchstraße* in eine unendliche Menge von Einzelsternen und die Entdeckung, daß unser Erdtrabant, der Mond, eine keineswegs ideal-glatte, sondern eine zerklüftete Oberfläche hat, sind die wesentlichen Inhalte dieser neuen Entdeckungen. Nun ist das *Colloquium heptaplomeres* in erster Linie ein Streitgespräch über Religion und Philosophie, über Gott und die Welt. Oder besser: ein Dialog, der die Frage stellt, ob unsere menschliche Welt einen Gott, Götter überhaupt noch braucht, und wenn ja, welchen oder welche?

Ist es ein Zufall, daß der Autor dieses Dialogs an einer Stelle seine Dialogfigur Fridericus Podamicus folgendes sagen läßt:

„Infinitam vim stellarum esse, non modo haec verba Dei: ‚enumera stellas‘ significant, sed etiam lacteus circulus innumerabilium stellarum multitudinem suo candore demonstrat.“¹⁰

Ich versuche eine deutsche Übersetzung: „Nicht nur diese Worte Gottes ‚zähle die Sterne‘ <wenn du kannst> bedeuten, daß die Menge der Sterne unendlich ist, sondern auch die Milchstraße *beweist* durch ihren Glanz die unendliche Vielzahl der Sterne.“ Friedrich Podamicus (Friedrich vom Bodensee) fügt dann noch in etwas kryptischer Weise hinzu, daß es auch unsichtbare Sterne geben müsse. Für das unbewaffnete Auge, müßte man ergänzen.

Mehrere Dinge sind auffällig an dieser Passage:

- a) die Verbindung von theologisch-alttestamentarischem Zitat (Genesis 15,5) mit einer *neuen* Beobachtung, der Gebrauch des Verbs ‚demonstrare‘ ist auffällig
- b) das seltsame Phänomen, daß Friedrichs Vorredner im Dialog, Hieronymus Senamus (damit ist ein Geronimo aus Siena gemeint), ganz konventionelle (antike) Angaben über die Anzahl der Sterne macht: 1025 bzw. 1095.
- c) Friedrichs Nachredner, der die jüdische Religion im Dialog vertretende Salomo Barcassius geht *nicht* auf die beiden Vorredner ein. Schon gar nicht auf Fridericus’ Aussage, daß die Zahl der Sterne am Himmel eine *unendliche* sei.

Bei Galilei lesen wir zur Milchstraße: „Est enim GALAXIA nihil aliud, quam innumerarum Stellarum coaceruatim consitarum congeries ...“ Wie in der oben zitierten Passage des Fridericus im *Heptaplomeres* weist auch Galilei darauf hin, daß mit dem unbewaffneten Auge eine große Anzahl von kleineren Sternen nicht sichtbar ist. Der Unterschied liegt darin, daß Fridericus zwar allem Anschein nach davon überzeugt ist, daß neben den sichtbaren Sternen eine große Anzahl kleinerer Sterne am Himmel existiere, er aber nicht willens oder in der Lage ist, eine Art Beweis dafür zu liefern, obwohl er das entsprechende Verb dafür benutzt. Galilei kann aber – dank des technischen Hilfsmittels Fernrohr – von für ihn gesicherten Tatsachen

¹⁰ Joannis Bodini *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, herausgegeben von Ludwig Noack, Schwerin 1857, S. 95. Im folgenden mit Noack plus Seitenangabe zitiert. - Ist es eigentlich purer Zufall, daß sowohl der Autor des *Siebenergesprächs* wie auch Galileo Galilei im Zusammenhang mit der Vielzahl der Sterne der Milchstraße das Wort ‚candor‘ benutzen? Vgl. Galileos *Sidereus Nuncius* von 1610! Dort heißt es unter anderem: „At cum non tantum in GALAXIA lacteus ille candor, veluti albicantis nubis, spectetur, ...“. Ich benutze die französisch-lateinische Ausgabe *Sidereus Nuncius- Le Messenger Celeste*, Texte, traduction et notes établis par Isabelle Pantin, Les Belles Lettres, Paris 1992, S. 26.

ausgehen.¹¹ Hier könnte man den Eindruck haben, daß der Autor des *Heptaplomeres* von den neuen revolutionären ‚Forschungsergebnissen‘ gehört hat, vielleicht nur aus zweiter oder dritter Hand, aber noch nicht in der Lage ist, diese Ergebnisse korrekt zu benennen.

Schon auf die wenigen Leser der Abschriften des *Colloquium heptaplomeres* in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts muß diese *erratische* Aussage des Fridericus seltsam, wenn nicht sogar skandalös gewirkt haben. Das Skandalon besteht darin, daß ein derartiger Gegensatz wie ihn die beiden Aussagen von Senamus und Fridericus bilden, also die bescheidene Zahl von 1025 bzw. 1095 Sternen im Vergleich zu *unzählig vielen* keine noch so bescheidene Debatte hervorrufen. Für einen Autor, der gleich auf der ersten Seite seines Werkes die persönliche Freiheit des Individuums als quasi höchstes Gut vorstellt und der immer wieder über seine Figuren die Freiheit der Rede fordert und verteidigt, ist diese Passage doch etwas sehr befremdliches.

Nimmt man die Ausgangssituation des *Heptaplomeres* zur eben geschilderten Gesprächssituation hinzu, ist man umso überraschter. Dort wird nämlich eine Gruppe von sieben Männern vorgestellt, die, allen voran ihr Gastgeber Paulus Coroneus, von einem immensen Wissensdrang beherrscht werden. Müßten so widersprüchliche Auffassungen wie die von Friedrich und Senamus (*1025 gegen unendlich viele Sterne*) nicht auch eine unendliche Debatte nach sich ziehen?

Berücksichtigt man ebenfalls, daß wir das *Heptaplomeres* auch auf Grund anderer Kriterien in die Mitte der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts datieren können, dann ist durchaus nichts erstaunliches an der Erwähnung der durch Galilei Jahre zuvor gemachten Entdeckungen.¹²

Aber Galilei und sein Fernrohr (von ihm als ‚*perspicillum*‘ bezeichnet) werden nicht genannt, nicht einmal Kopernikus kommt im *Colloquium* vor, der in Jean Bodins *Theatrum* jede Menge Spott erfährt. Und Bodin soll der Autor des *Colloquium heptaplomeres* sein? Eine Erklärung könnte sein, daß der Autor des *Siebenerdialogs* bewußt alles meidet, was die Plausibilität des gewählten Pseudonyms gefährden könnte. Also möglichst keine Nennung von Namen und historischen Ereignissen, die das einmal gewählte Pseudonym konterkarieren könnten. Wobei Kopernikus’ Erwähnung rein zeitlich gesehen kein Problem darstellen würde. Die von mir gewählten Text- und Datierungsbeispiele sind eigentlich nicht zu erklären, nicht, wenn man bei

¹¹ In der französischen Übersetzung von Isabelle Pantin: „quel que soit l’endroit où l’on dirige la lunette, aussitôt une immense foule d’étoiles se présente à la vue ...“, *ibidem*

¹² Jean Céard, ein wirklich ungemein vorsichtiger Kollege, gibt mir inzwischen mit der Datierung des *Heptaplomeres* insofern recht, daß auch er eine Passage des Dialogs, in der von einem großen Krieg die Rede ist, der nunmehr fast ganz Deutschland zerstört habe, ebenfalls als Erwähnung des später so genannten Dreißigjährigen Krieges ansieht. s. „L’auteur du *Colloquium Heptaplomeres*, lecteur de Bodin.“ In : Faltenbacher 2009(Hg), p.128 . Jean Bodin (1530-96) würde also aus einem weiteren Grund als möglicher Autor ausscheiden.

Bodin als Autor bliebe und schon gar nicht, im Falle der Sternenepisode, mit einer gelungenen Dialogstrategie. Nichtsdestoweniger sind diese Passagen vorhanden und werfen wichtige Fragen auf, unter anderem die nach Datierung und Autorschaft.

Ich habe diese Passage angeführt, um mit ihr exemplarisch die Verquickung theologischer und dieseitiger Problematik zu illustrieren.

Natürliche Religion als Synonym zum natürlichen Gesetz.

„Natürliche Religion“ ist zu dieser Zeit, also um 1600 und später, teilweise synonym mit dem ‚natürlichen Gesetz‘, zum Beispiel mit dessen Verwendung im *Exemplar humanae vitae* des Uriel da Costa (ca. 1585-1640).

Dabei werden von mir zur Klärung des Inhalts nicht nur die Autoren und Texte herangezogen, die diesen Begriff positiv in dem Sinne besetzen, daß er eine klare Distanz zu den Offenbarungsreligionen herstellt und für ein irdisches Leben *secundum naturam* plädiert. Auch die Gegner dieser Position, die Befürworter der Offenbarungen, können uns wertvolle Hilfestellung bei dem Versuch leisten, den Begriff des ‚Natürlichen‘ in seiner Bedeutung für das frühe 17. Jahrhundert zu verstehen. Eine Abgrenzung vom Begriff der ‚natürlichen Theologie‘ ist sozusagen das erste Gebot bei der Behandlung unseres Gegenstandes. Natürliche *Theologie* setzt voraus, daß es ein göttliches Wesen gibt, das uns Menschen über die uns eignende Vernunft zugänglich sein müsse. Natürliche Religion, so wie sie uns in einer ersten Form begegnet, will anscheinend *nur* weltliche Ethik sein.¹³

Wenn wir in dem Zeitabschnitt, den wir hier betrachten, Edward Herbert of Cherbury (*De veritate*, Paris 1624) und das *Colloquium heptaplomeres* des Pseudo-Bodinus (ca 1625 abgeschlossen) zu Grunde legen, wird man gewisse Gemeinsamkeiten und einen grundlegenden Unterschied zwischen natürlicher *Theologie* und natürlicher *Religion* feststellen können. Letztere kommt zumindest in ihrer pseudobodinschen Ausprägung gut und gerne *ohne* Gott aus. Leider hat sich in der entsprechenden Literatur eine Praxis eingeschlichen, Deismus und natürliche Religion gleichzusetzen, was für spätere Texte durchaus berechtigt sein kann, aber für das *Heptaplomeres* so nicht gültig ist.

„Es hat sich als fast unmöglich erwiesen, eine Definition des Deismus zu geben, die für alle seine Vertreter zutrifft. (...) Positiv versuchten sie (die Deisten) eine *natürliche Religion* zu konstruieren, die von allem Aberglauben gereinigt und für alle vernünftig denkenden Menschen einsichtig ist. Diese diente dazu, das Christentum zu überprüfen und zur ursprünglichen Religion Christi zurückzuführen, oder aber es ganz und gar zu ersetzen. Entscheidend war

¹³ Norbert Hoerster verneint übrigens die Frage, ob Religion Moral bzw. Ethik begründen könne: *Was ist Moral? Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2008, S. 31 ff

dabei die Annahme einer autonomen, von Offenbarung unabhängigen Moral (Ethik), die allen Menschen gemein ist und die zum Instrument einer zeitweilig (z.B. bei Voltaire) vehementen Bibelkritik wird.“

Diese Passagen aus dem Artikel ‚Deismus‘ von Ruud Veldhuis sind relativ gelungen, abgesehen davon, daß er, wie viele andere, nichts von der Tatsache weiß, daß sich die wahrscheinlich erste Konstruktion einer ‚natürlichen Religion‘ im Sinne einer allgemein gültigen Ethik im pseudobodinschen *Colloquium* finden läßt. Das zweite methodische Gebot ist Vorsicht im Umgang mit dem Begriff des Deismus, der zwar im entsprechenden Handbuchwissen fast immer mit der natürlichen Religion gleichgesetzt wird, für sich genommen aber selbst schon ein wenig eindeutiges Phänomen ist.¹⁴ Auch der Begriff des Naturalismus ist hier nicht ganz zu vernachlässigen.¹⁵

Natürliche Religion ist Religionskritik.

Der Terminus läßt zunächst an Naturreligion denken, ist aber eher das Gegenteil, wenn man unter Naturreligion religiöse Vorstellungen sogenannter primitiver Gesellschaften versteht. Dagegen ist unter ‚natürliche Religion‘ zuerst eine philosophische Haltung des frühen 17. Jahrhunderts zu verstehen, die den Begriff Religion als eine Art Schutzmäntelchen erhalten will, um darunter nichts weiter als eine rein weltliche Ethik zu verstecken. Diese Haltung ist mehr als verständlich angesichts zahlreicher Todesurteile gegen Religionskritiker in dieser Zeit. Die Hauptsache bei dem neuen Begriff bildet das Adjektiv, sowohl bei den Befürwortern wie auch bei den Gegnern. ‚Natürlich‘ ist hier als Gegenprogramm zu übernatürlich oder irrational zu verstehen. Der Versuch, für ‚natürlich‘ in diesem Kontext das Synonym ‚bürgerlich‘ anzuführen, wie dies Olof Klohr und Siegfried Wollgast in ihrem Artikel ‚Deismus‘ vorschlagen, scheint mir nicht weit zu tragen.¹⁶ Denn hier steht doch in erster Linie der weltanschauliche Antagonismus ‚natürlich‘ versus ‚religiös-dogmatisch‘ im Vordergrund. Irrational ist für die Gegner der Offenbarungsreligionen in diesem Zusammenhang die christliche Trinitätslehre. Aus einem Gott zwei bzw. gar drei zu machen und einen davon zum

¹⁴ Vgl. Art. Deismus in: *Ev. Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Band 1, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1986, Sp. 795-797.

¹⁵ Dazu – in unserem Kontext – Johannes Dieckmann, *De naturalismo, cum aliorum, tum maxime Jo. Bodini, ex opere ejus Mscto. Anekdoton de abditis rerum sublimium arcanis*, Kiel 1683. – Laut einem Bericht des Berliner Tagesspiegels vom 5. Sept. 2009 nennen sich die Anhänger der „Neuen Atheisten“ auch *Naturalisten*. Vgl.. Art. *Über Gott und die Welt. Wissenschaftler der Freien Universität untersuchen den „Neuen Atheismus“ in der deutschen und amerikanischen Kultur*. (Beilage FU Berlin)

¹⁶ (Wörterbuch Philosophie und Naturwissenschaften, hg. von H. Hörz, Rolf Löther u.S.Wollgast, Dietz Verlag, Berlin 1978, S. 161).

sterblichen Menschen werden zu lassen, der nach seinem irdischen Tod erneut zu einem Teil Gottes wird, ist nicht nur für Juden und Muslime schwer verständlich. Einige Texte können unser Verständnis für das, was in der ersten Hälfte des 17. Jh. als ‚natürliche Religion‘ bezeichnet wird, erleichtern. Das *Colloquium heptaplomeres*, um 1625 zu datieren und fälschlicherweise dem Franzosen Jean Bodin (1530-96) zugeschrieben, ist höchstwahrscheinlich der *erste* Text, der diesen Begriff formt und thematisiert.¹⁷ F.W. Kantzenbach sieht dies ebenso: „Der Name „natürliche Religion“ begegnet wohl zum ersten Mal bei dem französischen Publizisten und Juristen JEAN BODIN (1530-1596) in dem 1593 geschriebenen *Colloquium heptaplomeres*.“¹⁸ Daß sowohl die Autorschaft wie auch der Zeitpunkt der Niederschrift heute als überholt, das heißt als falsch angesehen werden müssen, ist Kantzenbach im Jahre 1972 nicht anzulasten. Kurz vorher, auf Seite 7, stellt K. eine Verbindung zur Stoa her: „Ohne die Lehre der Stoa von den angeborenen, allen Menschen gemeinsamen Wahrheiten gäbe es nicht die natürliche Religion (*Religio naturalis*) der Aufklärung.“

Diese Aussage scheint uns zwar nicht falsch zu sein, aber als alleinige Erklärung doch zu einseitig. Vor allem kommt hierbei die jüdisch-marranische Komponente zu kurz. Im bisherigen ‚Handbuchwissen‘ kommt das *Heptaplomeres*, wenn überhaupt, dann häufig nur im Zusammenhang mit ‚Toleranz‘ vor, aber selten mit der ihm eigenen Radikalität: Nämlich *Religion als Betrug an der Menschheit*, von Priestern ins Werk gesetzt. In dem relativ jungen Streit um „radikale Aufklärung“ und Aufklärung im herkömmlichen Verständnis finden wir das *Colloquium* heute oft nur unter den Vorläufern.¹⁹ Diese Einschätzung ist falsch und beruht,

¹⁷ Zur Problematik der Autorschaft des *Heptaplomeres* s. Karl F. Faltenbacher, *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung*. Untersuchungen zur Thematik und zur Frage der Autorschaft, Peter Lang, Frankfurt a. Main 1988, ders.: *Das Colloquium Heptaplomeres und das neue Weltbild Galileis*. Zur Datierung, Autorschaft und Thematik des Siebenergesprächs, Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, im Franz Steiner Verlag Stuttgart 1993, Nr.2 und ders. als Herausgeber: *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*. In der Reihe Beiträge zur Romanistik, Bd. 6, hrsg. von d. Kommission f. Romanische Philologie der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur Mainz, WBG Darmstadt 2002. Ein weiterer Tagungsband, *Der kritische Dialog...* ist im Mai 2009 in derselben Reihe der „Beiträge zur Romanistik“ als Band 12 erschienen, herausgegeben vom Verf. dieses Artikels. Eine Rezension dieses Bandes 12 ist 2012 im Rezensionsteil der Zeitschrift *Francia* des Deutschen Historischen Instituts Paris erschienen (im Internet zugänglich). Autor ist Albert Cremer, Göttingen, der schon den Band 6 der *Beiträge zur Romanistik* rezensiert hatte.

¹⁸ (Vgl. *Religionskritik in der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme*. München 1972, S.9).

¹⁹ Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, französische Übersetzung des *Radical Enlightenment* von 2001, erschienen in den Editions Amsterdam, Paris 2005, p.40 schreibt Israel: „*Les libertins érudits*,

zumindest was das *Siebenergespräch* angeht, auf mangelnder Textkenntnis, denn der Vertreter der ‚natürlichen Religion‘ im *Heptaplomeres* scheint deutlich einer Utopie anzuhängen, die eine Gesellschaft *ohne* Religion und frei von dogmatischen Zwängen fordert. Wenn Veldhuis in seinem Artikel ‚Deismus‘ darauf hinweist, daß manche Vertreter der ‚natürlichen Religion‘ zu einer „ursprünglichen Religion Christi“ zurückführen wollten, dann ist es im Falle des *Colloquium* wichtig festzustellen, daß sich hier der Repräsentant der ‚natürlichen Religion‘, Diego Toralba, darunter ein *ursprüngliches* und *dogmenfreies* Judentum vorstellt. Diesen Widerspruch scheint der Verfasser des *Siebenergesprächs* akzeptiert zu haben. ‚Natürlich leben‘, wie die alten jüdischen Patriarchen, das ist die ganze *confessio* des Diego Toralba. Für gesetzestreue Juden des frühen 17. Jahrhunderts sicherlich ein eher dürftiges bis unzureichendes Konstrukt, gemessen an den üblicherweise reichen Ingredienzien dieser und anderer Religionen.

Ein marranischer Hintergrund für die ‚natürliche Religion‘?

Ein wichtiger Vergleichstext zum *Heptaplomeres* erscheint 1624 in Paris, Edward Herberts (1583-1648) *De veritate*, ebenfalls eine Kritik der Offenbarungsreligionen, allerdings mit einem anderen Tenor, Gott darf bleiben, ein belohnendes oder strafendes Jenseits ebenso und als Voraussetzung die Unsterblichkeit der Seele. Neben diesen beiden Texten, Pseudo-Bodinus und Edward Herberts *De veritate*, werden auch jüdische Autoren bzw. spanisch-portugiesische ‚Neu-Christen‘ wie der schon erwähnte Uriel da Costa in diesem Artikel zu Wort kommen. Sie scheinen in der Auseinandersetzung zwischen den etablierten Religionen und einem neuen philosophischen Weltbild eine gewisse Rolle zu spielen, die bisher von den meisten Autoren nicht gebührend beachtet wurde. Es ist fraglich, ob die sogenannte „radikale Aufklärung“ und Spinoza ohne diese ‚Vorläufer‘ denkbar wären.²⁰ In jüngeren Publikationen ist oft vom

aussi séditieux fussent-ils, furent seulement les précurseurs des Lumières radicales, contraints qu’ils étaient d’opérer derrière un épais camouflage.“ Bodin bzw. Pseudo-Bodinus einfach nur unter die Vorläufer der Aufklärung zu rechnen, wie dies bei J. Israel geschieht, ist gewagt. Auch im *Heptaplomeres* gibt es die Vorstellung des angeborenen Vermögens, die wahre Religion zu erkennen. Nur ist sie hier von so dünner Konsistenz, daß man die Bezeichnung ‚Religion‘ damals wie heute lieber durch ‚Ethik‘ ersetzen möchte.

²⁰ Zum möglichen Zusammenhang *Heptaplomeres*/Spinoza s. Richard H. Popkin, *Spinoza a-t-il pu connaître le Colloquium Heptaplomeres de Jean Bodin?* In: Bulletin de l’association des amis de Spinoza, Paris, no. 15, 1985, S. 1-7. Popkin hält es für durchaus möglich, daß Spinoza zumindest indirekt, über Freunde, Kenntnis vom *Heptaplomeres* hatte. Die deus-sive-natura-Formel könnte durchaus vom *Dialog der Sieben* Anstoß erhalten haben.

Georg Roellenbleck hat bereits 1964 die Bedeutung der jüdischen Religion für das *Heptaplomeres* untersucht, mit vielen interessanten Teilergebnissen, die auch heute, vier Jahrzehnte später, noch Gültigkeit besitzen. Allerdings geschah dies mit Jean Bodin als Autor,

„marranischen“ Hintergrund die Rede, wenn es um Autoren wie Spinoza, Uriel da Costa, Josef Salomo Delmedigo (1591-1655) und andere geht. „Some have seen in the Marranos the beginning of modernization in Europe“, schreibt Yirmiyahu Yovel und zitiert dabei Richard H. Popkin.²¹ Dies ist eine starke These, die aber lohnt, näher betrachtet zu werden. In Judith N. Kleins Worten klingt dies so: „Die Philosophie der Immanenz, die metaphysische und religiöse Skepsis und die Bereitschaft zum Dissens entfalteten sich – vor der mitteleuropäischen Aufklärung – innerhalb der Kultur der Marranen.“ (kursive Hervorhebung KFF)²² In der ‚préface‘ zu Texten von Israel R. Révah schreibt Henry Méchoulan folgendes im Zusammenhang mit dem „crypto-judaïsme“ der Marranen: „Cette dissimulation cache soit une religion persécutée, soit l’élaboration d’une religion personnelle, soit le refus de toute religion.“ Méchoulan fügt dann hinzu: „On doit donc à I.S. Révah d’avoir apporté une contribution déterminante à l’étude du déisme au Grand siècle.“²³

In unserem Kontext scheint mir die Fußnote, die Méchoulan dem Lob Révachs hinzufügt, fast noch wichtiger: „Ainsi, le déisme de Prado ressemble étrangement au déisme de certains libertins français du XVIIe siècle que nous connaissons par les fameux *Quatrains du déiste* et par les réfutations de Mersenne et de Garasse... Spinoza s’est éveillé, à la réflexion philosophique sous l’influence de certains marranes d’Amsterdam ...“²⁴

obwohl Roellenbleck bereits stilistische Unstimmigkeiten zwischen Bodins Werk und dem *Dialog der Sieben* konstatierte.- Insbesondere das Kapitel „Die naturgemäße Religion“ fordert zum Vergleich heraus. s. *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres*. Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd.2, Gütersloh 1964. Zum Zeitpunkt dieser Publikation war Jean Bodin als Autor des CH noch kaum umstritten.

²¹ *Spinoza and other heretics. The marrano of reason*, Bd.1, S. 6. Princeton Univ. Press 1989. Popkins „modernization“ wird allerdings, was die Marranen und die sephardische Kultur angeht, von einigen Autoren neuerdings stark in Zweifel gezogen. Es sind hier die Forschungsergebnisse und Interpretationen von Salo W. Baron und seinem ‚Schüler‘ Isaac Barzilay, die Adam Shear einer genauen Analyse unterzieht. So heißt es bei Shear: „... the major perception is that Jews do not create modernity, but rather respond to it.“ Vgl. A. Shear, „*The Italian and Berlin Haskalah*“ – *Isaac Barzilay Revisited*, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, S. 49. Vielleicht entsteht die Spannung zwischen gegensätzlichen Interpretationen, die Bedeutung der Rolle der Juden in der Frühen Neuzeit betreffend, daraus, daß einerseits stärker zwischen ‚Gesetzes-Juden‘ und den Besonderheiten der Marranen unterschieden werden müßte. Darüber hinaus könnte die Zugehörigkeit heutiger Forscher zu der einen oder anderen Gruppierung, wenn man eine solche geschichtlich-mentale Verlängerung zuläßt, manches Mal den Ausschlag geben, welcher Interpretation man sich letztendlich anschließt.

²² Art. *Marranische Migrationen. Von Neuchristen zu Neujuden: Jüdische Konversionsschicksale*, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. Nov. 2005.

²³ *Des Marranes à Spinoza*, par I.S. Révah, Textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau et Carsten Lorenz Wilke, Vrin, Paris 1995, S.8

²⁴ Révah 1995, *Spinoza et Juan de Prado*, in dieser Ausgabe von Méchoulan/Moreau/Wilke, S. 218 (Conclusion). Aufschlußreich ist, daß Révah hier auch Uriel da Costa nennt.

Formen der Multiplikation: die absichtlich begrenzte Verbreitung von Texten

Herberts *De veritate* von 1624, in einer Art Privatdruck in kleinster Auflage für seine Freunde in Paris unter seinem eigenen Namen erschienen, stellt zwar in dieser ‚teilpubliken‘ Form ein Bekenntnis des Autors zu seinem Text dar, dieses Vorgehen zeugt aber gleichzeitig von großer Vorsicht.²⁵ Der Verfasser des pseudonymen *Heptaplomeres* ist dagegen dreifach ‚gesichert‘, durch das Verschweigen seines eigentlichen Namens, durch die Form des Dialogs sowie durch die eingeschränkte Verbreitung des Textes lediglich als Manuskript und Abschrift. Vermutlich um das Jahr 1625 zum Abschluß gekommen, präsentiert der *Pseudo-Bodinus* sieben Männer unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Weltanschauung im Dialog miteinander, eine achte Figur ist der Vorleser, ‚lecteur‘ oder Anagnostes, der sich als Autor des Ganzen ausgibt. Die Wahl eines Pseudonyms, die Form des Dialogs und die Verbreitung als Manuskript lassen anscheinend ganz andere Freiheiten und Spielräume zu als Herberts gedruckte und von ihm verantwortete Monographie.

Beiden Autoren jedoch scheint das Christentum eine Art widernatürlicher Religion oder Geisteshaltung gewesen zu sein: Während Herbert einerseits direkt und indirekt die Offenbarungsreligion kritisiert, in dem er fünf „notiones communes“ für eine Vernunftreligion als ausreichend ansieht, ist das im *Siebenergespräch* entworfene Kritik-Programm durch präzises Vergleichen der verschiedenen Bekenntnisse raffinierter und als Religionskritik auch entschiedener. E. Herbert von Cherbury zählt fünf „**notiones communes circa religionem**“ (p.208 ff) auf, die angeblich allen Völkern und Kulturen der damals bekannten Welt ‚gemeinsam‘ wären:

1. die **Existenz eines Gottes** (Esse supremum aliquod numen, p.210)
2. die **Verehrung desselben** (Supremum istud numen debere coli, p.212)
3. moralische **Tugend** als wichtigster Teil der religiösen Praxis (Virtutem cum pietate conjunctam praecipuam partem Cultus Divini habitam esse et semper fuisse, p.215)
4. die Möglichkeit der **Reue** bei Verbrechen (Horrorem scelerum Hominum animis semper insedissee; adeoque illos non latuisse Vitia et scelera quaecunque; expiari debere ex poenitentia, p.217)
5. die **Belohnung und Strafe in einem künftigen Leben** (Esse praemium vel poenam post hanc vitam, p.220).

Als Kritik an der vermeintlich notwendigen Offenbarung ist Herberts im folgenden Abschnitt (De Revelatione, p.226) folgende Aussage deutlicher: „Cum enim Revelationes falsae esse possint, ultra facultates ipsis in Revelationibus sapere, vix tutum arbitramur.“

²⁵ Vgl. Edward Lord Herbert of Cherbury, *De veritate*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe London 1645, hg. von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1966, S. XVI

Insgesamt wirkt die Konstruktion dieser ‚notiones communes‘ nicht sehr originell, aus heutiger Sicht. Es handelt sich um eine Erörterung dessen, was die zehn Gebote als unabdingbar für ein sinnvolles menschliches Zusammenleben halten. Daß Herberts Vorgehen mutig war, soll hierbei nicht unterschlagen werden, sagt er doch am Ende seiner Aufzählung der Attribute Gottes: „As for the attributes which are rejected in our discussion, they are those which make the Deity strange, physical, composite, particular, or capable of condemning men for His own pleasure.“²⁶ Roellenbleck sieht zu Recht in der Problematik der christlichen Lehre einen wesentlichen Aspekt des im *Heptaplomeres* Abgehandelten:

„Es ist z.B., wie schon erwähnt, eine Grundlehre des Buches, daß man sich Gott nicht mit irgendeiner Art Körperlichkeit vermischt, befleckt denken dürfe. Hieraus entspringt die leidenschaftliche Ablehnung der Christologie und der christlichen, besonders der katholischen Eucharistielehre, in denen doch auf das Eindeutigste gegen eben diese Grundlehre verstoßen werde, indem sich Gott hier einem Menschen verbinden, ja als der Leib dieses Gott-Menschen im Brot an vielen Orten zugleich gegenwärtig sein soll.“²⁷

Im Folgenden werden vor allem zwei der fünf „notiones communes“ aus Edward Herberts *De veritate* mit den entsprechenden Positionen im *Heptaplomeres* verglichen:

Punkt 1 von Herberts ‚notiones communes‘, die Existenz bzw. Nicht-Existenz eines göttlichen Wesens betreffend und die **fünfte** der ‚notiones communes‘, die Frage des Fortlebens nach dem irdischen Tod

Herbert konstatiert die Existenz eines Gottes. Pseudo-Bodinus erreicht dagegen mit dem Infragestellen der Notwendigkeit antiker Religion (Jupiter und Moses als zentrale Figuren) und späterer Religionen wie Christentum und Islam durch die Dialogfigur Diego Toralba, einmal ganz konkret und wörtlich und viele Male mehr oder weniger unterschwellig, eine ganz andere Qualität der Kritik.²⁸ Während Herbert zu Beginn seiner ‚notiones communes‘ die obersten Gottheiten der ihm wichtigen Religionen aufzählt, darunter an erster Stelle den ‚Optimus Maximus‘ der Römer, dann folgt Zeus Pantokrator der Griechen, dann das ‚Tetragrammaton‘ der Juden, dann Allah, für die Bewohner Westindiens ‚Pachacama Viracocha etc.“²⁹, für die

²⁶ Englische Übersetzung von *De veritate, On truth*, von Meyrick H. Carré von 1937, Reprint London 1992, p. 293

²⁷ Roellenbleck 1964, p.64

²⁸ Die Einschätzung des *Heptaplomeres* hängt oft auch vom jeweils eigenem weltanschaulichen Standpunkt des Interpreten ab.. So ist z.B. für Jacques Prévost mit dem *Dialog der Sieben* eine andere Qualität der Religionskritik erreicht als bei den Autoren, die er in dem Band I der *Libertins du XVIIe siècle*, vorstellt. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard Paris 1998, S. LXV: Dort rechnet er das *Heptaplomeres* bereits zum „athéisme militant“.

²⁹ zu dieser Gottheit s. auch Nicolas Jovet, *Histoire des Religions de tous les royaumes du monde*, Paris, 1676- 1680 – den Hinweis auf ‚Pachacamac‘ und Jovet fand ich im Moreri von

Völker Ostindiens stellt Herbert nur lakonisch fest, „ejusmodi quaedam obtinent nomina“ (ihrer Gottheiten).

Laut Herbert sei der Glaube an ein höchstes Wesen Gemeingut aller Völker. Er ‚beweist‘ dies auf eine sehr simple Weise: Jedes Volk hätte, wie schon gesagt, seinen Namen für das, was er, Herbert, schlicht ‚deus‘ nenne. Nun läßt sich gerade mit dem Beispiel Herberts für Westindien gut seine Vorgehensweise mit der gegensätzlichen im Pseudo-Bodinus kontrastieren. Der schon erwähnte Gott Pachacama war in einer Vor-Inka-Kultur der Gott des Feuers und galt als Sohn der Sonne.³⁰ Weder Feuer noch Sonne sind etwas transzendentes im eigentlichen Sinne. Der inhaltliche Abstand zum christlichen Gottessohn, gegen den sich die Kritik im *Heptaplomeres* in vielen Passagen richtet, scheint doch bedeutend zu sein. Hier gibt es einen Abschnitt, in dem die Religionsvorstellungen der Völker und Kulturen, die von den Spaniern erobert und zu einem nicht geringen Teil vernichtet wurden, einer ganz anderen Betrachtung unterzogen werden. Es ist diesmal Octavius, der Verteidiger des Islam, der sich so äußert:

„Als Francisco Pizarro in unserem Zeitalter Peru eroberte, kannten die dortigen Völker kaum einen anderen Gott als die Sonne, und als ein Prediger der Franziskaner den König Athabaliba überzeugen wollte, die Verehrung der Sonne zugunsten des Christentums aufzugeben, indem er, der Prediger, mehrfach betonte, daß Jesus Christus für das Heil des Menschengeschlechts gestorben sei, antwortete Athabaliba so: Ihr verehrt einen toten Gott, der am Kreuz gestorben ist? Ich verehere nur jenen unsterblichen und ewigen Gott, dabei auf die Sonne zeigend, der nicht gehängt wurde.“³¹

Daran schließt Octavius die Bemerkung an, daß die Anbetung der Sonne für ihn die einzig entschuld bare Idolatrie sei, „denn was gäbe es bewundernswerteres, nach Gott, als dieses Gestirn ...“.³²

Wir sehen an diesen Beispielen ganz deutlich, wie unterschiedlich das gedankliche Vorgehen bei Edward Herbert of Cherbury und im Pseudo-Bodinus ist. Herbert schließt aus dem Vorhandensein unterschiedlicher Kulte in allen Teilen der damals bekannten Welt, daß ein Gott sein müsse. Dies genügt ihm vorerst. Pseudo-Bodinus, dessen Ziel anscheinend der intellektuelle Kampf gegen das Christentum ist, schlägt in überzeugender Weise aus der starken

1694 (Grand Dictionnaire Historique, Tome IV, S. 82: „Pachacamac : nom que les Idolatres du Perou donnoient à Dieu, Createur du Ciel & de la Terre..“

³⁰ vgl. Art.Pachacamac in: Merriam-Webster's *Encyclopedia of World Religions*, Springfield, Massachusetts, 1999, S. 834

³¹ Noack S.256 und François Berriot (Hg.), *Colloque entre sept sçavans qui sont de differens sentimens*, traduction anonyme du *Colloquium heptaplomeres* de Jean Bodin, avec la collaboration de Katharine Davies, Jean Larmat et Jaques Roger, Genf 1984, No. CCIV der Reihe Travaux d'Humanisme et Renaissance, S. 401, im folgenden nur als Berriot plus Seitenangabe zitiert. ‚Athabaliba steht hier für das heute gebräuchlichere ‚Attahualpa‘.

³² Noack 256

Unterschiedlichkeit der Religionen sein Kapital. Dogmatisieren versus Relativieren könnte man zu den beiden unterschiedlichen Vorgehensweisen sagen.

Toralba ist der Bannerträger der „natürlichen Religion“ im *Heptaplomeres*. Wie schon mehrfach betont, ist die christliche Religion für ihn und anscheinend auch für unseren Pseudo-Bodinus eine religiöse Vorstellung, die in besonderem Maße gegen die Gebote der Vernunft verstößt. Die bei Toralbas Kritik häufig erwähnten jüdischen Patriarchen symbolisieren für ihn das einfache Leben, in dem der Mensch ohne dogmatische Vorschriften glücklich werden kann. Gemeint ist tatsächlich ein diesseitig-erfülltes Leben: „...parce que le souverain bien de chaque chose est d'estre a son aise chacun selon sa nature.“ Und auf die Frage, was der Gegenstand, das Ziel einer Moralphilosophie sei, antwortet Toralba: „Der Mensch, der glücklich sein soll“.³³ Im weiteren Verlauf des Dialogs kompliziert sich allerdings die Lage. Toralba präsentiert nun folgende Überzeugung: „Ich glaube, daß es das ständige Bestreben der frühen Väter (nämlich Abel, Henoch, Hiob) war – sie hatten das Goldene Zeitalter noch gesehen – dieses Glückliche im Genuß Gottes zu finden. Sie brauchten dafür weder das Gesetz Moses noch das Christi, sondern lediglich das *reine* und einfache Gesetz der Natur.“³⁴ Verfolgt man Toralbas Redebeiträge quer durch den Dialog, berücksichtigt man auch das Bild, das durch die Antworten der Anderen auf ihn entsteht, so ist man schon erstaunt über den plötzlich der Mystik ergebenden Toralba. Toralba steht aber im Siebenergespräch *vorrangig* für eine deutliche Respektlosigkeit gegenüber christlichen Vorstellungen. So fragt er sehr spöttisch nach dem Sinn der Taufe und insbesondere der Kindertaufe: „Wenn durch das Blut Christi die Erbsünde getilgt wurde, wozu dann die Taufe? Und wenn auch die Taufe die Erbsünde erledigt, warum dann der Opfertod Christi? Ich gestehe, daß ich die Taufe oft bewundert habe; der Priester fragt das schreiende Kind, ob es getauft werden will oder nicht; warum macht man dies?“³⁵ André Stegmann hat dem Autor Jean Bodin jegliche Fähigkeit zur Ironie abgesprochen. Also muß auch das *Siebenergespräch*, frei nach Stegmann, ohne Ironie auskommen. Da dies nicht der Fall ist, könnte man auch auf diese Weise Jean Bodin die Autorschaft für das *Heptaplomeres* absprechen?

³³ Noack 189 und Berriot 298

³⁴ Berriot 300 und Noack 190, im lat. Text steht hier: „... veram illam divinae voluptatis fruitionem purissime lege naturae adeptos esse.“ Zum Begriff der Reinheit macht Yirmiyahu Yovel (1989) eine interessante Bemerkung im Kontext mit Uriel da Costa: „It may even be that Da Costa's passion for the idea of pure religious origins was partly a response to the stain of 'impure racial origins' (the 'impurity of blood') that stung him as a converso.“ S. 47

³⁵ Berriot S. 471 und Noack S. 300

Oder soll man Toralbas Argumentation etwas deutlicher qualifizieren?³⁶ Eher als Sarkasmus? Warum nicht. An dieser Stelle ist auch Toralbas angeblicher Glaube an die Jungfrauengeburt erheblichem Zweifel zu unterziehen.³⁷ Die Geburt durch eine Jungfrau, also von einer jungen Frau, die ohne männlichen Beistand empfangen hat und ihren Jungfrauenstatus auch noch nach der Geburt bewahrt hat, scheint einerseits für Toralba nichts besonderes zu sein, würden doch schon die Alten, z.B. Homer, Plinius und Varro von derartigen Dingen erzählen. Freilich sind es auch Beispiele aus der Tierwelt (Stuten empfangen durch den Westwind), die die Verachtung gegenüber christlicher Glaubenswelt steigern, ohne daß die Tonlage im Dialog sich verschärfen müßte. Senamus, der Skeptiker im pseudo-bodinschen Dialog, meint jedoch, daß spätestens nach der Geburt Jesu die Frage nach der Unversehrtheit der Jungfrau Maria auftauchen muß. Diese Textbeispiele sind, was das *Colloquium heptaplomeres* angeht, wichtig, läßt sich an ihnen doch gut die Vorgehensweise seines Autors demonstrieren.

Daß Herbert dagegen über wichtige Probleme hinweggeht, zeigt seine heute geradezu läppisch anmutende Behandlung des Problems der Theodizee. So heißt es bei ihm, Gott sei die Ursache aller Dinge, wenigstens der guten, Diese Feststellung könnte auf einer Lektüre von Platons *Staat* herrühren: „Nicht also von allem ist das Gute < Gott > Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem Üblen aber ist es unschuldig“. ³⁸ Die Vorgehensweise des Pseudo-Bodinus ist anders.

An dieser Stelle ist es wichtig, etwas zur Konstruktion der Dialogfiguren zu sagen. Erst seit ein paar Jahren wissen wir, daß sich mit allergrößter Wahrscheinlichkeit hinter der Figur des Gastgebers im Dialog, Paulus Coroneus, der Venezianer Giovanni Paolo Cornaro verbirgt.³⁹ So wie die Gastgeberfigur also einen realen Hintergrund hat, so können wir dies auch im Falle der übrigen Figuren des Dialogs annehmen. Für den Repräsentanten der ‚natürlichen Religion‘, Diego Toralba, dürfte dies in gleichem Maße gelten. Er wird in einer Abschrift des *Siebenergesprächs*, Ms. 3530 der Bibliothèque Mazarine, als *Deista* bezeichnet. Allerdings nur einmal auf einem gesonderten Blatt, das dem eigentlichen Dialog vorgeschaltet ist und die ‚handelnden Personen‘ des Dialogs aufzählt. Die Handschrift soll aus der ersten Hälfte des 17.

³⁶ s. Diskussion Vortrag Faltenbacher Angers 1984, in : Faltenbacher (Hg.) Bd. 6 der „Beiträge zur Romanistik“, Darmstadt 2002, S. 42-43, Fußnote 103

³⁷ vgl.Noack 217, Berriot 339

³⁸ vgl. Herbert: Gawlick (Hg.), S. 210 und die englische Übersetzung, S. 291. – Platons *Politeia* in der Übersetzung von F. Schleiermacher, Hamburg 1958, hg. von Walter F. Otto u.a. mit der Stephanus-Numerierung, hier 378-379, im Rowohlt-TB S. 115

³⁹ s. Faltenbacher, Vortrag vom 13.1.2003 im deutschen Studienzentrum Venedig, mit dem Titel: *La libertà di Coscienza nella Venezia del Primo Seicento: Il Colloquium heptaplomeres*. Neuerdings auch im Druck, s. Anhang ‚Materialien zum Colloquium heptaplomeres‘ in Faltenbacher (Hg.), 2009.

Jahrhunderts stammen. Die Bezeichnung *Deista* wäre in diesem Kontext nichts besonderes, werden die *Quatrains du déiste* doch schon auf die 20er Jahre des 17. Jh. datiert.⁴⁰ In anderen Kopien des *Heptaplomeres* wird Toralba als *naturalista* vorgestellt bzw. auch mindestens einmal als *phisicien*, im Ms. 149 der Zentral-Bibliothek der Rijksuniversiteit Gent.

Der „gelehrte“ Dialog

Mit dem *Heptaplomeres* treffen wir auf ein besonderes Genre, nämlich auf das des ‚gelehrten Dialogs‘, das Fakten und Fiktion nach Belieben mischt. Dieser Tatbestand dürfte den Lesern der Frühen Neuzeit vertraut gewesen sein, zumindest bei derart heiklen Themen wie Religion und deren Kritik. Erzählt der Lutheraner Friedrich Podamicus z.B. von einer Reise durch Thüringen, das in ‚Germania inferioris‘ angesiedelt wird, so teilt sowohl der lateinische wie auch der französische Text mit, daß hier etwas aus Johann Weyers *De praestigiis* berichtet wird. Leider haben wir keinen Autographen unseres Dialogs, außerdem hat man des öfteren den Eindruck, daß der Verfasser des *Heptaplomeres* die Niederschrift seines Textes unter größtem Zeitdruck erledigt haben muß.⁴¹

Toralba könnte man als repräsentativ für den Gemütszustand des *Marrano* oder ‚cristiano nuevo‘ ansehen, häufig zwangsgetauft oder mit entsprechenden Vorfahren, nach Verlassen der iberischen Halbinsel oft zum Judentum zurückgekehrt, für dieses aber genau so oft ‚verdorben‘ und auch dem Christentum in vielen Fällen nur in Feindschaft eng verbunden.⁴²

Der Autor der Toralba-Figur könnte an einen solchen Hintergrund einer Familie zwangsgetaufter Juden gedacht haben, im Dialog werden sowohl Portugal wie auch Spanien als Herkunftsländer für Toralba benannt.⁴³ Die Kritik des Christentums ist oberstes Anliegen für ihn. Diese beiden Seiten der ‚natürlichen Religion‘ hat Günter Gawlick in seinem Artikel ‚Deismus‘ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* bündig formuliert: „Der D.<eismus>

⁴⁰ s. René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Nachdruck der ersten Ausgabe von 1943 bei Slatkine, Genf 1983, S.49

⁴¹ Noack 17 u. Berriot 30

⁴² Henry Méchoulan schreibt dazu: „Das kulturelle Erbe der Iberischen Halbinsel blieb nicht ohne Einfluß auf die Ausübung des Judentums in den Niederlanden. Die weltlichen und religiösen Autoritäten der jüdischen Gemeinschaft standen vor schwierigen Integrationsproblemen, denn ein Christ jüdischen Ursprungs war, selbst wenn er seinen aufgezwungenen Katholizismus ablehnte, deshalb noch kein wirklicher Jude. Es tauchten Zweifel und Widerstände bei diesen Entwurzelten auf ...“, *Philosophie des 17. Jahrhunderts*, hg. von Jean Pierre Schobinger, § 23. Jüdische Denker in Amsterdam, S. 880, Basel 1993. Dieselbe Problematik ist natürlich auch in anderen Ländern und Gesellschaften anzutreffen, die die Nachkommen der ‚cristianos nuevos‘ aufnahmen.

⁴³ s. Berriot 87. Yovel zeigt uns in seinem *Spinoza and other heretics* deutlich, daß für Charaktere wie den unseres Diego Toralba im *Heptaplomeres* genügend Vorbilder in der Realität des 16. und 17. Jahrhunderts vorhanden waren.

hat immer einen positiv-dogmatischen und einen negativ-kritischen Aspekt. Jener betrifft die natürliche, dieser die offenbarte Religion; beide gehören notwendig zusammen.“⁴⁴ Daß aber allen Deisten, also den Vertretern der ‚natürlichen Religion‘, „der rational fundierte Glaube an das Dasein Gottes“ gemeinsam gewesen sein soll, möchte ich bezweifeln, zumindest ist dies für den ‚Erfinder‘ der „natürlichen Religion“ und seine Dialogfigur Toralba nicht so eindeutig.⁴⁵ Auch Winfried Schröder sieht die betont diesseitige Moral des *Heptaplomeres* in der Figur des Toralba verkörpert.⁴⁶ In dieser Haltung erfährt Diego Toralba in erster Linie Unterstützung von seinem Gesprächspartner Hieronymus Senamus, einem skeptisch-‚heidnischen‘ Aristoteliker. Für Fritz Mauthner ist Senamus die wichtigste Figur im Spiel der Meinungen des *Heptaplomeres*. Mauthner schreibt:

„Ich habe schon erklärt und mich dafür auf die gleiche Meinung von Leibniz berufen, daß der geistreichste unter den Gesprächsgegnern als Atheist aufzufassen sei; habe übrigens nichts dagegen, wenn man ihn einen skeptischen Epikureer nennen will; ganz mit Unrecht hält ihn Guhrauer für einen Anhänger und Vertreter des Paganismus. Senamus (diesen Namen will ich denn doch anführen) zitiert freilich gern den Epikuros; aber Epikur war doch unter den Griechen selbst ein Gottesleugner, galt im 16. Jahrhundert für den philosophischen Gottesleugner *par excellence* ...“⁴⁷

Anscheinend um den *Skandal* (des Atheismus-Vorwurfs) zu vermeiden, besucht Senamus auf Reisen Kirchen und Tempel der verschiedensten Religionen.⁴⁸ Seine Skepsis wirkt oft ‚moderner‘ als Toralbas Kritik an den Christen, wobei die „natürliche Religion“ Toralbas lediglich in der Aufforderung besteht, so zu leben wie die alten jüdischen Patriarchen Abel, Henoch, Seth, Noah, Hiob, Abraham, Isaak und Jakob. Diese Namen kehren fast gebetsmühlenartig wieder. Es gibt einen Gott bei Toralba, es muß der jüdische sein, nur wird dies nie explizit gesagt und häufig wird *Gott mit Natur gleichgesetzt* oder zumindest in einem Atemzug genannt. Es ist angebracht, an dieser Stelle noch einmal darauf hinzuweisen, daß Toralba bzw. der Autor des *Heptaplomeres* zum *ersten* Mal für diese Haltung die Bezeichnung der ‚natürlichen Religion‘ wählt.

Zusätzlich zum Begriff der ‚natürlichen Religion‘ taucht im *Dialog der Sieben* der Terminus „lex naturae“ auf. Dieser ist einerseits bedeutend älter als die Neubildung der ‚naturalis religio‘ des frühen 17. Jahrhunderts, andererseits erhält dieser ‚alte‘ Begriff neue Bedeutung in Uriel da

⁴⁴ vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.2, Sp.45

⁴⁵ ibidem

⁴⁶ W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, erschienen in der Reihe QAESTIONES, Themen und Gestalten der Philosophie Nr. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 159-60

⁴⁷ *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 Bde., 1921-23, hier Bd.2, S. 101-02.

⁴⁸ Berriot 561/62

Costas *Exemplar humanae vitae*, im 17. Jahrhundert verfaßt, kurz bevor der Autor seinem Leben mit einem Pistolenschuß ein Ende setzt.⁴⁹

Der Terminus „naturalis religio“ kommt bei Herbert nicht vor, zumindest nicht mehr in der gedruckten Fassung. Manchmal wird „naturae lex“ von Toralba auch zur Verstärkung des anderen Begriffs benutzt: „Si naturae lex et naturalis religio, mentibus hominum insita, sufficit ad salutem adipiscendam, non video, cur Mosis ritus, ceremoniae necessariae sint.“⁵⁰ Auch bei da Costa steht ‚lex naturae‘ in Opposition zum jüdischen Gesetz, zum christlichen ohnehin. Dies muß nicht heißen, daß er das *Siebenergespräch* gekannt haben muß. Ob und in welcher Richtung und zeitlichen Abfolge Abhängigkeiten zwischen dem Autor des *Heptaplomeres*, Uriel da Costa und/oder Leone Modena bestehen, läßt sich beim derzeitigen Stand der Forschung nicht eindeutig feststellen.⁵¹ Da Costa hat 1615 die jüdische Gemeinde in Venedig besucht. Leone da Modena hat als venezianischer Rabbiner ein Gutachten gegen Da Costa verfaßt, ist aber, wie wir erst heute wissen, selbst als Autor einer anti-jüdischen Schrift (*Kol sachal*) hervorgetreten.⁵²

⁴⁹ Auch Jaqueline Lagrée verdanken wir einen Hinweis darauf, daß Uriel da Costa in seinem *Exemplar humanae vitae* ausschließlich von ‚loi naturelle‘ statt ‚religion naturelle‘ spricht. Vgl. J. L., *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris 1991, p.32/33

⁵⁰ Vgl. *Colloquium heptaplomeres*, in der Ausgabe von Ludwig Noack, Schwerin 1857 und Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, p. 143, bei Berriot p.225 und in der englischen Übersetzung des *Heptaplomeres* von Marion L. Kuntz, *Colloquium of the Seven about Secretsof the Sublime* by Jean Bodin, Princeton University Press 1975, p.186.

⁵¹ vgl. Jean-Pierre Osier, *Uriel da Costa*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, überarbeitete Neuausgabe, hg. von Jean-Pierre Schobinger, Basel 1993, p. 881-84. In meiner Dissertation von 1988 habe ich auf mögliche Gemeinsamkeiten zwischen Leone Modena und der Figur des ‚Salomo‘ im *Heptaplomeres* hingewiesen, s. K. F. Faltenbacher, *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Untersuchungen zur Thematik und zur Frage der Autorschaft*, Frankfurt am Main 1988, p.101-110. – Karl Erich Grözinger hat 2007 anlässlich einer Tagung im Deutschen Studienzentrum Venedig, unabhängig von mir, auf Modenas Bedeutung und Rolle in der innerjüdischen Debatte und auf seine Kritik am Christentum hingewiesen. Die Tagungsbeiträge sind erschienen in der vom deutschen Studienzentrum herausgegebenen Reihe ‚Ricerche‘ No. 5 „Interstizi“: *Culture ebraico-cristiana a Venezia e nei suoi domini tra basso medioevo e prima epoca moderna*, a cura di Uwe Israel/ Robert Jütte / Reinhold Müller. Rom 2010

⁵² Graetz gibt in seiner *Geschichte der Juden* (Bd. 10, S.129) eine auch im Kontext mit dem *Heptaplomeres* interessante Schilderung Modenas: „Er <Modena> umspannte die ganze biblische, talmudische und rabbinische Literatur, war in dem christlichen Bekenntniß und den theologischen Schriften eingelesen, verstand etwas Philosophie und Physik, machte hebräische und italienische Verse, kurz, er hat alles gelesen, was ihm durch das Medium der drei Sprachen, hebräisch, lateinisch und italienisch, zugänglich war, und hat es auch behalten, denn er besaß ein glückliches Gedächtniß und kam auf ein Mittel, es noch mehr zu schärfen, worüber er ein Buch schrieb (Venedig 1612).“ Graetz schildert hier als Historiker die venezianisch-jüdische

Man kann jedoch konstatieren, daß es sich bei dem eben Geschilderten *nicht* um isolierte Phänomene handelt. Gebildete ‚Marranen‘ oder besser vielleicht ‚Neuchristen‘, Menschen mit einer Erinnerung daran, daß ihre Vorfahren spanische Juden waren, und ‚intellektuelle‘ Juden der Stadtstaaten der italienischen Halbinsel, insbesondere Venedigs, machen gemeinsam in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen christlichen Bekenntnissen die Erfahrung, daß ihr Glaube, der Glaube an Gott schlechthin, zur Disposition steht. Der *Dialog der Sieben* bietet uns ein ausführliches Szenario zu dieser Problematik. Carl Gebhardt schreibt 1922 in seiner Einleitung zu den Schriften Uriel da Costas: „Das Marranenproblem ist ein religionspsychologisches Problem von vollkommener Einmaligkeit.“ Und wenige Zeilen später: „Der Marrane ist Katholik ohne Glauben und Jude ohne Wissen, doch Jude im Willen.“⁵³ Die neuere Forschung, so der bereits mehrfach erwähnte Yirmiyahu Yovel, drückt sich doch differenzierter aus: „Marranos were former jews in Spain and Portugal who had been forcibly converted to Christianity. For generations, however, many of them had maintained a crypto-Jewish life in secret, an experience that produced many dualities – an opposition between the inner and outer life and a mixture of the two religions that, in certain cases, led to the breakdown of both Christian and Jewish beliefs.“⁵⁴

Zum Problem der Autorschaft des *Siebenergesprächs*:

Jean Bodin schmückt zwar sein *Theatrum naturae*, eine Physik die schon 1596 bei ihrem Erscheinen mehr als veraltet war, mit Hinweisen auf Maimonides und dessen *Führer der Unschlüssigen* (Moreh nebuchim), will also damit zeigen, daß er auch mit der Philosophie eines mittelalterlichen jüdischen Denkers vertraut war. Die lebendige Darstellung einer Debatte über Gott und die Welt, wie sie uns im *Dialog der Sieben* begegnet, wäre ihm, Bodin, wohl schwerer gefallen. Das *Colloquium heptaplomeres* paßt viel besser in den eben skizzierten Zusammenhang des frühen 17. Jahrhunderts als ins Bodinsche Oeuvre, wo es zu Recht aus vielerlei Gründen wie ein Fremdkörper wirkt.

Auch bei Bodin ist der Begriff ‚loi naturelle‘ zu finden. Margherita Isnardi Parente weist darauf hin: „La loi naturelle n’est en effet, pour Bodin, qu’une autre sorte de loi positive, établie au dessus de la loi positive du souverain de l’état.“⁵⁵ Ein zweites Zitat zeigt unmißverständlich

Realität eines gebildeten Juden zu Beginn des 17. Jh., die jüdische Figur im *Dialog der Sieben*, Salomo Barcassius, könnte nicht treffender geschildert werden.

⁵³ Carl Gebhardt (Hg.), Die Schriften des Uriel da Costa, Heidelberg, Amsterdam u. London 1922, p.XIX

⁵⁴ Y. Yovel 1989, S. IX

⁵⁵ Vgl. M. Isnardi Parente, *Le volontarisme de Jean Bodin: Maimonide ou Duns Scot?* In *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hg. von Horst Denzer,

auch hier den Gegensatz zwischen Bodin und dem pseudonymen *Heptaplomeres*: „Comme toute loi positive, cette loi donnée par Dieu à la nature ne consiste pas en un ordre raisonnable, relativement indépendant de la volonté du législateur, ou tel qu’il pourrait subsister (rappelons Grotius) ,etsi daremus non esse deum’; c’est, au contraire, un commandement qui a sa seule source et sa seule raison d’être dans la volonté du seigneur souverain de la nature.“⁵⁶ Es ist an dieser Stelle angebracht zu vermerken, daß Toralbas ‚religion naturelle’ und ‚loi naturelle’ nur im Zusammenhang mit ‚raison’ und (gesundem) Menschenverstand zu denken ist: „Que si la question de la Trinité est si espineuse, et plus difficile encore celle de l’incarnation d’un Dieu, comme aussy celle de l’ascension de cet homme Dieu dans le Ciel, et beaucoup d’autres de cette qualité absolument contraires aux lois Divines et de la Nature, il fault tascher a les esclaircir.“⁵⁷ Etwas später stellt Isnardi Parente im Vergleich zwischen Bodins *Methodus* und seinem *Theatrum naturae* fest, daß letzteres doch beträchtlich ‚scholastischer’ ausgefallen sei als sein Jugendwerk, die *Methodus*. Hier läßt sich wiederum ein gravierender Unterschied zum *Colloquium* ausmachen; Entlehnungen aus dem *Theatrum* oder aus Bodins *Demonomanie* im *Heptaplomeres* scheinen in erster Linie Füllstoff oder bloße Ausbreitung von Buchwissen, wenn nicht sogar bewußte Irreführung des Lesers zu sein. Wenn Isnardi Parente also eine gewisse Erstarrung der Gedankenführung beim späten Bodin bemerken kann, wie kommt es dann, daß Noel Malcolm genau das Gegenteil zu erkennen glaubt: „This difference in genre would certainly make the *Colloquium* a unique work in Bodin’s output; but there is no reason to believe that it would make it a work that he was incapable of writing.“⁵⁸ Ann Blair kann dagegen auch feststellen: „The *Theatrum*, by contrast, has none of the trappings of the courtly dialogue: no locus amoenus or narrative to set an elegant scene for the conversation, no introductions for the characters who are given symbolic rather than realsounding names.(...) ...unlike the most famous philosophical dialogues of the Renaissance, it (the *Theatrum*) is not particularly ‚dialogic’: it neither leaves issues unresolved through the presentation of multiple conclusions nor leads the interlocutors to modify their original positions under the force of new arguments. A classic example of dialogicity is provided instead by the *Colloquium*

München 1973, Bd. 18 der Münchener Studien zur Politik, hg. vom Geschw.-Scholl-Institut der Univ. München durch G.-K. Kindermann, N. Lobkowicz, Hans Maier u. K. Sontheimer, p.39

⁵⁶ ibidem

⁵⁷ Berriot p.465 und Noack p.296

⁵⁸ vgl. Noel Malcolm, *Jean Bodin and the authorship of the „Colloquium Heptaplomeres“*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, No. LXIX, 2006, erschienen im Sommer 2007, p.120

heptaplomeres attributed to Bodin, ...⁵⁹ Dieses ausführliche Eingehen auf Bodins Werk im Unterschied zu dem ihm zugeschriebenen *Heptaplomeres* ist leider notwendig, um den Leser dieses Artikels wenigstens ansatzweise mit der Kontroverse um Autorschaft und Datierung des Siebenergesprächs vertraut zu machen. Insbesondere dann, wenn man den Text auf die Zeit um 1625 datieren und Bodin als Autor für das *Heptaplomeres* ausschließen kann, wird eine vergleichende Untersuchung von Herberts *De veritate* und pseudo-bodinschem Dialog sinnvoll.

Religion als Betrug an der Menschheit

Bevor ich diesen Vergleich weiter vertiefe, präsentiere ich im Folgenden einige der wichtigsten Aussagen zur ‚religion naturelle‘ im *Colloquium heptaplomeres* und werde versuchen, diese Aussagen mit der Geisteshaltung in Herberts *De veritate* zu kontrastieren. Ich tue dies anhand der französischen anonymen Übersetzung aus dem 17. Jahrhundert. Falls die von Berriot publizierte Übersetzung vom lateinischen Text stark abweicht, so gebe ich dies in entsprechenden Fußnoten an.

Der Gipfelpunkt antireligiöser Aussagen ist Toralbas Kritik in Buch V:

„Si la veritable religion est la Naturelle, laquelle se fait assez connoistre d’elle mesme ainsy que l’a montré non seulement Octave mais encor ainsy Salomon en demeure d’accord, qu’est il besoing de Jupiter, de Christ, de Mahomet, et de se feindre des Dieux qui ont esté mortels comme nous?“⁶⁰

Antike Religion, Christentum und Islam werden zu Gunsten der ‚natürlichen Religion‘ ad acta gelegt. Es folgt in demselben Redebeitrag ein großes Hiob-Lob und gleichzeitig eine gewisse Abwertung Moses durch Toralba. Hiob sei zwar Araber gewesen, hätte aber vor Moses gelebt. Da für Toralba die ‚natürliche Religion‘ gleichzeitig die beste und die *älteste* ist, ist die Feststellung des Alters einer religiösen Anschauung für ihn enorm wichtig. Hiob steht hier bei Toralba für eine einfache, strikt monotheistische Auffassung, Moses vielleicht eher für ein im Dogmatischen bereits komplexer gewordenes Judentum. Der Autor des *Heptaplomeres* greift die Trias Jupiter/Christus/Mohammed hundert Seiten später wieder auf. Diesmal ist es Salomo Barcassius, der Jude im Dialog, der vor allem den ‚detestable Jupiter‘ zu Gunsten des einzigen jüdischen Gottes an den Pranger stellt.⁶¹ Voraus geht die Demontage Jupiters durch den Repräsentanten des Islam, Octavius Fagnola: „... n’est ce pas une chose etonnante qu’un

⁵⁹ vgl. Ann Blair, *The Theatre of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1997, p.51,- Dies hat auch Georg Roellenbleck schon in seiner Dissertation von 1964 festgestellt, vgl. pp. 44-46

⁶⁰ Berriot p.303 u. Noack p.192

⁶¹ Berriot 402

Jupiter, Roy de Crete, noircy d'incestes, de stupres et de parricides, pendant des milliers d'années a passé pour Dieu et a esté adoré pour tel?⁶²

Momente einer Anti-Antike im *Siebenergespräch*

Es ist diese eigenartige Amalgamisierung der Argumente, die einen heutigen Leser des *Siebenergesprächs* leicht zur Verzweiflung bringen kann: Um das ungeliebte Christentum zum Schweigen zu bringen, behauptet Toralba eine ursprüngliche, scheinbar über jeden Verdacht der Betrügerei erhabene jüdische Religion, die aber bei genauem Hinsehen immer nur auf alte jüdische Vorbilder für eine ‚gottgefällige‘ Lebensführung verweist. Mit der Jupiter-Problematik soll sicherlich auch die bisherige Leitbild-Funktion der Antike in Frage gestellt werden.⁶³

Sterbliche Götter, der Vernunft stark widersprechende Religionsvorstellungen wie das Christentum (die Menschwerdung Gottes), die im Verdacht des Eklektizismus stehende Religionswelt des Islam sind nichts für den Rationalisten Toralba. Seiner Meinung nach haben sich die Menschen willentlich (‚volontairement‘) vom ‚natürlichen Gesetz‘ abgewandt.

„Für mich, sagt er, wenn ich mir eine derartige Verschiedenheit der Sekten unter den Christen, den Mahomedanern und den heidnischen Völkern anschau, gibt es keine bessere Methode die Wahrheit zu finden als die ‚droicte raison‘, das heißt, die ‚loy dominante‘ der Natur, von Gott in unseren Herzen inspiriert, ...“.⁶⁴

Es ist für den Interpreten des *Heptaplomeres* fast so eine Art Teufelskreis, dieser Zirkelschluß. Toralba und zum großen Teil auch Salomo fordern eine Gottesverehrung in schlichtester Einfachheit: für sie existiert ein Gott, der in (grauer) jüdischer Vorzeit bereits verehrt wurde und der nach Meinung der beiden *die einzige der Vernunft angemessene Form* der Gottesanbetung darstellt: Nachdem Toralba wieder Abel, Seth, Henoch, Noah, Hiob, Abraham, Isaak und Jakob als Zeugen für eine entsprechende Lebensführung genannt hat, sagt er: „je ne scache point de religion meilleure, plus ancienne ny plus veritable que celle la.“⁶⁵

Wir würden aber die Rechnung ohne den Leser des frühen 17. Jahrhunderts aufmachen, wenn wir unterstellten, dieser Leser hätte Toralbas und Salomos Spiel nicht durchschaut. Eine

⁶² *ibid.*

⁶³ Obwohl unser Pseudo-Bodinus das Arsenal antiker Religionskritik nutzt, manchmal ohne direkte Kenntlichmachung, gibt es auch hin und wieder klare Abgrenzungen. Schließlich befinden wir uns mit einer Entstehungszeit des *Heptaplomeres* um 1620-25 in einer historischen Phase, in der durch neue geographische Entdeckungen, neue astronomische Erkenntnisse und auch durch eine verfeinerte Bibelkritik infolge der protestantischen Reformation die Antike durchaus skeptisch betrachtet werden kann. – Allerdings muß anerkannt werden, daß durch die Aufwertung antiker Autoren in der Renaissance der Weg für spätere Kritik bereits geebnet wurde.

⁶⁴ Berriot 402

⁶⁵ Berriot 402/403

Dialogfigur wie Toralba, ein unerbittlicher Gegner des Christentums gleichwelcher Couleur, ein Verfechter der Vernunft, will natürlich angesichts der Gefahren eines agnostisch-atheistischen Bekenntnisses für Leib und Leben des Individuums nicht ganz ohne Religion dastehen, also: ein wenig *natürliche* Religion und der Anschein ist gerettet. So würden es seine Gegner bezeichnen. Sie sind durchaus auf der Hut, im frühen 17. Jahrhundert, und lassen den Schein einer Religion auch nicht durchgehen. Edward Herbert hätte Jupiter und Christus nicht so einfach den Status der Götter verweigert. Zwar richtet sich seine Feststellung, für ein gottgefälliges Leben seien die Offenbarungen der verschiedenen Religionen nicht der Weisheit letzter Schluß, letztenendes gegen die positiven Religionen. Seine Religion ist derart vom Kultus sprich Ritus befreit, daß sie kaum vorstellbar bzw. praktizierbar erscheint. Nur ist Herberts Kritik bedeutend verhaltener im Vergleich zur Drei-Betrüger-These des Toralba bzw. des Pseudo-Bodinus.

notio communis no.2

Herberts zweiter Punkt, der zur Verehrung eines Gottes oder höchsten Wesens aufruft, ist angesichts der eben zitierten Aussagen im *Heptaplomeres* problematisch.

Wie soll ein göttliches Wesen verehrt werden, wenn wir nicht sicher wissen, ob es überhaupt existiert, wenn wir nichts von ihm wissen, verlangt es zum Beispiel Opfer und wie sähen diese aus? Pflanzen, Tiere, Menschen ? Oder würde ein Lied, ein Tanz oder ein Bild (Abbild) ausreichen? Auch diese Debatte ist Gegenstand im Dialog der Sieben.⁶⁶ Mit anderen Worten: ohne eine bestimmte Dogmatik, ohne eine Fülle von gedanklich konkretisierten ‚Handreichungen‘, scheinen ‚echte‘ Religionen nicht auszukommen.

notio communis no.3

Herberts dritter Punkt, „virtus cum pietate conjuncta“, also Tugend mit Frömmigkeit gepaart, als wichtigster Bestandteil der Gottesverehrung, nähert sich bereits stark der von Toralba propagierten ‚natürlichen Religion‘ an. Gleich zu Beginn des *Heptaplomeres* kommt der Begriff ‚virtus‘ zweimal vor:

Der Inhalt der virtus-Vokabel ist in diesem Zusammenhang eigentlich unproblematisch.

Dennoch übersetzt Cesare Peri aus dem von Ludwig Noack herausgegebenen lateinischen Text des *Colloquium heptaplomeres* ‚virtus‘ einmal mit „<uomini> di elevata spiritualità“, auf die

⁶⁶ Berriot 379-387 und 399-400, Noack 243-45 und 255

sieben Männer des Dialogs bezogen und dann aber im selben Kontext doch mit „virtù“. In beiden Fällen ist der Kontext *nicht* religiös.⁶⁷

Victoria Lorini schreibt zum Begriff der ‚virtù‘ folgendes: „In der italienischen Renaissance ein Begriff mit reicher Konnotation, die weit über die heutige Bedeutung hinausgeht. ‚Virtù‘ bezeichnet umfassend die hohe Gesinnung eines Menschen, die sich in seiner Denk- und Handlungsweise manifestiert. Die Verwirklichung der positiven Qualitäten der menschlichen Natur im sozialen Gefüge gilt als Maßstab für die hohe Auszeichnung als ‚uomo di virtù‘. Zentral für diese Konzeption ist darüber hinaus ihre Unabhängigkeit vom gesellschaftlichen Stand einer Person: Jeder, der dafür von Natur aus prädestiniert ist (hinsichtlich Intelligenz, Begabung usw.) kann ‚virtù‘ erlangen und kultivieren.“⁶⁸

notio communis no.4

Laster und Verbrechen sollen durch Reue gesühnt werden. Diese dem 4. Herberthschen Punkt entsprechende Problematik wird im Pseudo-Bodinus ausführlich erörtert. Im *Heptaplomeres* werden gegen das Ende des Textes hin die Gegensätze zwischen Christen einerseits und Monotheisten andererseits schärfer. Zu den Monotheisten in einem vor allem strategischen Sinne zählen Salomo Barcassius, der Vertreter der jüdischen Religion, Octavius Fagnola, der Verteidiger des Islam, tendenziell auch Hieronymus Senamus, der Skeptiker und Anhänger eines antiken Aristotelismus und natürlich der Sprecher für die ‚natürliche Religion‘, Diego Toralba. Senamus und Toralba aber nur dann, wenn sie glauben, mit strikt vorgetragendem Monotheismus den trinitären Wagen der Christen ins Schleudern bringen zu können: vier Teilnehmer am Streitgespräch über die Religionen gegen drei christliche Befürworter des Prinzips „Strafe und Belohnung im jenseitigen Leben“. Ein weiterer Höhepunkt der Auseinandersetzung ist erreicht, als Salomo feststellt: „es gibt kein Verbrechen, so schrecklich es auch sei, dessen Schuld nicht getilgt werden könne durch eine lang anhaltende Reue und durch vortreffliche und *tugendhafte* Handlungen.“⁶⁹ Unter Tugend sollten wir uns auch hier nichts genuin christliches vorstellen. Von Paulus Coroneus, dem katholischen Gastgeber kommt direkt anschließend die folgende Replik: „Im Gegenteil, unsere Werke und Handlungen sind nichts ... ohne diesen so kostbaren Tod Christi.“ Hier läßt der anonyme Autor einen

⁶⁷ vgl. Jean Bodin. *Colloquium heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*. Edizioni ‚terziaria‘, Milano 2003, p.91, Übersetzung ins Italienische durch Cesare Peri, herausgegeben von Gianfranco Monti

⁶⁸ *Giorgio Vasari. Kunstgeschichte und Kunsttheorie*, neu übersetzt von Victoria Lorini, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Matteo Burioni und Sabine Feser, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2004, Art. Tugend (= virtù) S. 274.

⁶⁹ Berriot 462 und Noack 295. Marion L. Kuntz, p.390, übersetzt so : „that no sin is so great that it is not washed away by continual repentance and noble and virtuous acts.“

Venezianer zu Wort kommen, dessen Bekenntnis zum römisch-nachtridentinischen Katholizismus im allgemeinen nichts zu wünschen übrigläßt.⁷⁰ Zumindest Teile des Cornaro-Clans sind zu dieser Zeit stark nach Rom hin orientiert.⁷¹ Die soeben nur kurz geschilderte Kontroverse muß in einer Religionskritik, die vor allem antichristliche Ziele verfolgt, einen breiten Raum einnehmen. Sie tut dies auch, indem sie vor allem anderen die *Konstruktion* des christlichen Erlösers, der alle Sünden, vergangene, gegenwärtige und zukünftige getilgt haben soll, ad absurdum führt. Wie soll ein Mensch noch sittlich und sozial handeln, wenn ohnehin demjenigen alles vergeben wird, der *nur* glaubt. Welchen Zweck hat die Kindertaufe und die sogenannte Erbsünde, wenn allein der Opfertod des Gottessohnes bereits für Erlösung und ewiges Leben steht. Die Christen haben einen schweren Stand im *Dialog der Sieben*, das dürfte nicht zufällig so sein.

notio communis no.5

Belohnung und Strafe in einem zukünftigen Leben: Auch hier wieder starke Gegensätze zu Edward Herbert of Cherbury: In Buch VI des *Siebenergesprächs* schließt Toralba „ewige Strafen für die Kreatur (im Jenseits) aus: „Tout de mesme que la creature ne peut jamais devenir Dieu, ainsi n'est elle pas capable de tourmens d'eternelle durée.“⁷² Nach Toralba ist allein Gott ewig, nicht der Mensch. Er ist nach diesem Verständnis also von vornherein nicht in der Lage, ewige Strafen zu erleiden.

Nimmt man Herberts ‚instinctus naturalis‘ aus *De veritate* in einen Zusammenhang mit ‚naturae lex‘ und ‚naturalis religio‘ aus dem *Heptaplomeres*, so wird eines sehr deutlich: auch im Falle des ‚instinctus naturalis‘ ist das Adjektiv nicht unwichtig, zielt aber in eine andere Richtung. ‚Instinctus naturalis‘ ist laut Herbert die dem Menschen von der Natur mitgegebene Fähigkeit zur Erkenntnis. Durch ihn, den *instinctus naturalis*, wird es dem Menschen erst möglich, die ‚notiones communes‘ zu erkennen und zu formulieren. In der bereits zitierten

⁷⁰ ibidem

⁷¹ s. Michel Hochmann, *Peintres et Commanditaires à Venise (1540-1628)*. Collection de l'École Française de Rome, Bd.155, Rom 1992. p.219: „Pendant une longue partie du seizième siècle, ces patriciens <Corner, Grimani> montreront une véritable passion pour toutes les nouveautés de Rome; cet intérêt s'explique par les liens politiques qu'ils entretenaient avec la papauté: ce sont souvent des *papalisti*, comme on les appelait alors, c'est-à-dire que certains membres de ces familles étaient évêques ou cardinaux. (...) La famille Corner est ... depuis de nombreuses générations, l'une des plus riches de la Dominante et on trouve dans ses rangs un nombre impressionnant de procureurs, d'ambassadeurs et de prélats.“ Auf p.121 erwähnt Hochmann das von Tintoretto stammende Portrait des Paolo Cornaro, dieser diene zweifelsfrei als reale Vorlage für die Figur des Gastgebers im *Heptaplomeres*, Paulus Coronaeus.

⁷² BER 539 und NCK 340

englischen Übersetzung heißt es: „I treat first of natural instinct, or the faculty which conforms with Common Notions. *Whatever is believed by universal consent must be true* and must have been brought into conformity in virtue of some internal faculty. No argument would ever convince us of its falsity. And man has no other faculty to which we can attribute this truth.“⁷³

Herbert argumentiert aber auch hier stark abweichend von der Tendenz, wie sie im *Heptaplomeres* vorherrscht, zumindest auf Seiten der Gegner des Christentums. Richard Falckenberg faßt Edward Herberts Versuch über die Wahrheit in Sachen Religion so zusammen: „Vernunft haben und Religion haben ist unzertrennlich.“⁷⁴

Während für den Verfasser von *De veritate* die unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse alle auf dasselbe hinauslaufen, nämlich auf den Beweis der Existenz eines einzigen Gottes, ergibt sich im Pseudo-Bodinus ein gegensätzliches Bild. Gerade die Verschiedenheit der Religionen mache die Frage nach der Wahrheit zwingend, fordere dazu auf, die beste zu suchen und zu finden. Diesem Wettstreit gilt der größte Teil des Textes. Friedrich, der Lutheraner im venezianischen Streit über Religion, antwortet auf die Frage nach dem Schiedsrichter in Sachen Religion: „Christus, der Herr! <Christus Deus> So hat er es feierlich versprochen: Wenn drei unter meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter euch.“ Die Frage nach dem ‚arbiter‘ stellte Senamus, der aristotelische Skeptiker. Er antwortet nun auch auf Friedrich, indem er feststellt, daß genau dies das Hauptproblem zwischen Juden und Christen, zwischen Christen und Mohammedanern sei, zu wissen, ob Christus Gott sei oder nicht.“⁷⁵ Exakter wäre Senamus’ Antwort ausgefallen, hätte er statt Christus den Namen ‚Jesus‘ gewählt. Denn: Christus ist, zumindest christlichem Verständnis nach, bereits der Gottessohn und Gott. Diese Kleinigkeit nimmt jedoch nichts weg von der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden Texte, die hier verglichen werden. Edward Herbert will die Einheit sehen, Pseudo-Bodinus betont energisch die Unterschiede und hat so ein zumindest agnostisches Ergebnis. Daß das *Colloquium heptaplomeres* mit der Feststellung schließt, die Sieben im Hause des Coronaeus in Venedig hätten fortan nicht mehr über Religion gesprochen, scheint mehr als ein Durchschlagen eines gordischen Knotens zu sein, es kann auch heißen: es lohnt nicht.⁷⁶

Das ‚Naturgesetz‘ des Uriel da Costa, so Jean-Pierre Osier, sei nicht neu, es ginge auf Philo von Alexandrien und Maimonides, die Stoiker und Thomas von Aquin zurück, habe aber „bei Uriel da Costa einen ganz spezifischen Sinn: aus einer Propädeutik der geoffenbarten Religion,

⁷³ vgl. *On truth*, p.116, die Hervorhebung im Zitat ist vom Verf. dieses Artikels.

⁷⁴ Richard Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Leipzig 1905 (5.Auflage), p.71

⁷⁵ Vgl. Noack p.131, Berriot p. 207

⁷⁶ Noack 358

die traditionell als die vollkommene gilt, wird ein Instrument der Kritik an jeder Offenbarung. Dadurch bahnt Uriel da Costa den Weg nicht zu einer Religion der Natur (die Götzendienst wäre), sondern zu einer natürlichen Religion – den Weg, den später Juan de Prado und Spinoza, ja selbst Isaac Orobio de Castro eingeschlagen haben.“⁷⁷

Der Jesuit François Garasse hat, sozusagen von der Gegenseite her, in seiner 1624 erschienenen *Doctrine curieuse* darauf hingewiesen, daß die ‚libertins‘ ein wenig zu oft dieses Wörtchen ‚natürlich‘ verwenden würden. In seiner Polemik ist es dann auch gleichbedeutend mit ausschweifend und trunksüchtig. Im *Heptaplomeres* finden wir dagegen ein schönes Beispiel für das, was der Vertreter der jüdischen Religion, Salomo Barcassius, im pseudo-bodinschen Dialog unter ‚contra naturam‘ versteht: es ist der Zölibat!⁷⁸

Atheismus im *Heptaplomeres*

Die zweite der fünf Herbertschen ‚notiones communes‘, die Pflicht, dieses höchste Wesen von Nr. 1 auch zu verehren, findet man im *Colloquium heptaplomeres* und seinen Kritikern der Religionen nur in stark verdünnter Form wieder. Häufig wird in älteren Handbüchern und Artikeln, die das *Heptaplomeres* zum Gegenstand haben, darauf verwiesen, daß sogar der *Skeptiker* unter den Sieben, Hieronymus Senamus, ein *gläubiger* Mensch sei, besuche er doch auf Reisen jede Kirche und jeden Tempel. Er tut dies, wie schon erwähnt, vermutlich nur deshalb, „um den Skandal zu vermeiden, den er andernfalls als Atheist hervorrufen könnte.“⁷⁹ Es ist also ein Skandal, im Rufe eines Atheisten, eines Nicht-Glaubenden zu stehen. Senamus wiederholt diese Haltung unmittelbar vor dem Schluß des Dialogs, hier jedoch vorausschickend, daß er nicht gern „legerement“ glauben würde (Berriot 562). Er sagt erneut, daß er nicht gern des Atheismus bezichtigt würde. Interessant ist für uns heute die Aussage, daß Menschen dieser Kategorie wohl leicht als Aufrührer und Störer der öffentlichen Ordnung gesehen würden.⁸⁰ Im Umkehrschluß könnte man also sagen: wäre es kein Skandal, Atheist zu sein, wäre man in diesem Falle nicht potentieller Störer der ‚tranquillité‘ im Staate und würde man so auch nicht der Verfolgung durch den Staat anheimfallen, so könnte man getrost Atheist sein.

⁷⁷ Jean-Pierre Osier, *D’Uriel da Costa à Spinoza*. Paris 1983, p.884

⁷⁸ vgl. CH Noack p.329: „Quid autem a natura, quid a puritate sacrorum, quid a sanctitate divina magis alienum, quam quod a Christianis videmus interdicti sacerdotibus jura connubiorum?“ In der französischen Übersetzung: „Ya il de plus contraire a la Nature que de deffendre, comme nous voyons que font les Chrestiens, aux prestres le Droict de Mariage?“ Berriot p. 521

⁷⁹ Berriot 302-03 und Noack 192. Die französische Übersetzung ist hier parteiisch, in gewissem Sinne, im lateinischen Text steht lediglich, daß Senamus das ‚exemplum perniciosum‘ vermeiden möchte.

⁸⁰ Berriot 561-62 u. Noack 354

Stattdessen ist man ‚bescheiden‘ skeptisch wie Senamus oder Anhänger einer ‚natürlichen Religion‘ wie Toralba.

Oft wird in der Sekundärliteratur behauptet, das *Siebenergespräch* sei zwar eine Art Musterbeispiel für gelebte Toleranz, der Atheismus sei aber von dieser Toleranz ausgeschlossen. Auch Noel Malcolm behauptet dies.⁸¹ Atheist dürfe man auch im *Siebenergespräch* nicht sein. Auch das ist in seiner Absolutheit falsch: das *Colloquium* kennt ein kleines, sozusagen bedingtes Bekenntnis zur Möglichkeit einer atheistischen Weltanschauung. Coronaeus sagt im Buch V folgendes: „Wie groß auch immer ein Aberglaube sei, so sei er dem Atheismus vorzuziehen, denn der ‚atheus‘ fürchtet nichts außer dem Zeugen und dem Richter.“⁸²

Salomo, in der Entgegnung auf Coronaeus, hält dagegen: „Coronaeus‘ Argument sei sicherlich glaubwürdig, daß gleich welcher Aberglaube dem Atheismus vorzuziehen sei, schließlich sei er, Coronaeus, in gleichem Maße ‚politikótatos‘ wie ‚eusebéstatos‘.“⁸³ Salomo fügt dem aber hinzu, daß der Atheist, der sich von Gott gänzlich abgewandt hat und ihn, Gott, aus seinem Geist entfernt hat, *weniger* sündigt, als der, der in seine Gottesverehrung ‚Kreatürliches‘ mischt...“⁸⁴ Mit dem ‚Kreatürlichen‘ ist zweifelsohne die Zwei-Naturen-Problematik Jesu gemeint. Im Klartext: Für Salomo ist der *Atheist dem Christen vorzuziehen*. Diese Erklärung liefert dann auch wenig später der Vertreter des Islam im Dialog, Octavius Fagnola, wenn er sagt, es wäre *leichter Gott zu leugnen als sich ihn sterblich und körperlich vorzustellen*.⁸⁵

Der Exkurs zur kleinen Debatte über den Atheismus im *Heptaplomeres* war notwendig, um klarzustellen, daß es sich beim Atheismus-Begriff im Pseudo-Bodinus nicht um *irgendeine* Heterodoxie handelt. Dem Autor und seinen Figuren ist klar, was sie mit ‚atheus‘ bezeichnen: einen Gottesleugner, einen Menschen, der, aus welchem Grund auch immer, ohne Gott

⁸¹ Malcolm 2007, S. 95: Bereits auf der ersten Seite seiner Kampfschrift – für den Verbleib des *Heptaplomeres* im Oeuvre Jean Bodins – schreibt Malcolm: „The tone of the discussion is courteous and reasonable, and a strong case is made for religious toleration (that is, toleration of those who hold religious beliefs – atheists are not included).“

⁸² Noack 182 und Berriot 288-89

⁸³ Sinngemäß: Coronaeus sei ein großer und ebenso frommer Staatsmann. Am Ende des VI. Buches des *Hepataplomeres* erwähnt Senamus noch einmal, daß der Gastgeber, Paulus Coronaeus, „sehr religiös“ sei („tres religieux), Berriot 561

⁸⁴ Noack 183 und Berriot 289. In dem von Berriot herausgegebenem Ms. wird die Qualifikation des Gastgebers Coronaeus, die in *griechischer Sprache* vorgebracht wird (er sei gleichermaßen ein „äußerst großer Bürger bzw. Staatsmann wie auch ein sehr religiöser Mensch), unterschlagen. Vielleicht konnte der Übersetzer aus dem Lateinischen kein Griechisch. Ob ‚Bürger‘ oder ‚Staatsmann‘ die richtige Übersetzung sind, bliebe dem Kontext überlassen. Legt man die Tatsache zugrunde, daß das Vorbild für unseren Gastgeber im Dialog, der Venezianer Giovanni Paolo Cornaro, durch die Ehe des Vaters mit einer ‚Cittadina‘ den Patrizier-Status verloren hatte, kommt eher der vorbildliche ‚Bürger‘ in Betracht.

⁸⁵ Noack 184 und Berriot 291

auskommen will. Winfried Schröders in seinen „Ursprünge(n)“ und anderswo mehrfach vorgetragene These, es hätte bis zum *Theophrastus redivivus* (also bis zum Beginn der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts) keinen rigorosen Atheismusbegriff gegeben, scheint zweifelhaft.⁸⁶ Daß Schröder Jean Bodin und seine *Republique* als Beleg dafür zitiert, wie ernst man die Verfolgung der Atheisten damals zu nehmen hatte, entbehrt nicht einer gewissen Ironie: „Celui qui doute s’il y a un Dieu, mérite qu’on le face sentir la peine des loix, sans user arguments.“⁸⁷ An dieser Stelle ist es angebracht, daran zu erinnern, daß auch der Hexenverfolger Bodin keine üblichen Rechtsmittel bei der Verteidigung der der Hexerei Verdächtigten zulassen wollte. Dieser Autor soll tatsächlich auch das *Heptaplomeres* verfaßt haben?

Diese Umwege und Exkurse sind vonnöten, um die realen Gegebenheiten des *Siebenergesprächs* darzustellen, die in bisherigen Handbuchartikeln und auch in ausführlicheren Stellungnahmen eher verdunkelt als geklärt wurden. Halten wir fest: das *Heptaplomeres* wird erst um 1625 abgeschlossen, es kann schon daher nicht von Jean Bodin sein, der etwa dreißig Jahre vorher in Laon stirbt, es hat mit Bodins Gedankenwelt bestenfalls in den Büchern I bis III zu tun. Auch wenn in diesem Teil des Dialogs häufiger die Hexenproblematik und Fragen der Magie berührt werden, so ist doch der Tonfall beim Pseudo-Bodinus sehr viel entspannter. Für die Bücher IV bis VI kommt Bodin wirklich nicht mehr in Frage.⁸⁸ Es ist dies der umfangreichere und für den heutigen Leser spannendere Teil des Dialogs. Das *Colloquium heptaplomeres* bietet dem damaligen und heutigen Leser nicht nur einen immer noch interessanten Religionsvergleich, aber anscheinend vorwiegend zu dem Zweck, das dem Autor des Dialogs irrational erscheinende Christentum zu erledigen. Darüber hinaus ist der *Dialog der Sieben* der erste Text der Frühen Neuzeit, in dem eine ‚natürliche Religion‘ vorgestellt und verhandelt wird. Auch was den Atheismus-Begriff angeht, dürfen wir das *Heptaplomeres* unter die ersten Texte der Neuzeit zählen, die diesen ‚ismus‘ erwähnen und mit klarem Inhalt füllen. Die ‚natürliche Religion‘ wird von einer Dialogfigur getragen, die man sehr schnell einem ‚marranischen‘ oder ‚neuchristlichen‘ Milieu zurechnen kann. Heinrich Graetz, der bedeutende deutsch-jüdische Historiker des Judentums bezeichnete Leone da Modena, Uriel da Costa und Joseph Delmedigo als „Wühler“ in der geistigen Landschaft des Judentums, aber auch als „Zweifler“.⁸⁹ Auch die Toralba-Figur und seine ‚natürliche Religion‘

⁸⁶ s. W. Schröder, *Ursprünge*, p.26, 62-63

⁸⁷ Schröder S.73, *De la république*, II, 4

⁸⁸ Auf dieses Auseinanderfallen in zwei Teile weist auch Isabelle Pantin hin, s. *Le Colloquium Heptaplomeres et sa Cosmologie. Le Problème de la Cohérence du Texte*, in: K. F. Faltenbacher (Hgr.), *Der kritische Dialog*, Darmstadt 2009.

⁸⁹ s. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd.10, Von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohn’schen Zeit (1750), Leipzig 1897, S.120 f.

hätte Graetz in die eben erwähnte Gruppe der ‚Wühler‘ aufgenommen. Es ist vermutlich mehr als ein Zufall, daß eine sich zu einer archaisch-jüdischen Position bekennende Figur diese ‚natürliche Religion‘ erfindet. Auch bei Leone Modena, Uriel da Costa und Joseph Salomo Delmedigo⁹⁰ und anderen jüdischen Autoren und Denkern des 17. Jahrhunderts finden sich ähnliche Anschauungen. Während seines Studiums in Padua trifft Delmedigo auch auf Galilei. Delmedigo, so wie Barzilay ihn präsentiert, hat auch einiges mit der Figur des Diego Toralba gemeinsam.⁹¹

Für Toralba, der uns in den sechs Büchern des *Heptaplomeres* fast durchgängig als vehementer Kritiker des Christentums und der anderen Offenbarungsreligionen begegnet, ist es, wie schon erwähnt, ausreichend, ein der Natur gemäßes Leben zu führen. Aber hin und wieder verwandelt sich dieser Verfechter der ‚ratio‘ in einen gottsuchenden Mystiker. An einem solchen Punkt stellt sich zwangsläufig die Frage, was den Autor dazu bringt, uns eine derart widersprüchliche Dialogfigur zuzumuten. Ist es die Schere der Zensur im Kopf des Autors, die hier nicht nur schneiden sondern auch verharmlosen muß? Im Winterhalbjahr 2008/2009 ist eine der Fragen, die von Sophie Gouverneur im „Collège International de Philosophie“ in Paris unter dem Titel „Art d’écrire et libertinage“ behandelt werden, die nach den Bedingungen des Schreibens unter äußeren Zwängen. Descartes, Spinoza und Hobbes werden von ihr daraufhin befragt, ob deren Schreiben vom Dialog mit dem ‚libertinage‘ mitbestimmt wurden. Unter ‚libertinage‘ dürfen wir hier wohl ausschließlich den ‚libertinage érudit‘ verstehen. De Sade’sche Anwendungen dürften den genannten drei Philosophen eher fremd geblieben sein.

Der Autor des *Heptaplomeres* läßt seinen pseudonymen Text nicht nur nicht drucken, er verschleiert auch im Manuskript derart sein ‚ego‘ und seine Herkunft, seine Freunde, daß meines Erachtens uns nur ein großer Glücksfund auf seine Fährte bringen könnte.⁹²

Leider wird immer wieder in Frage gestellt, ob es eine Bewegung eines ‚libertinage érudit‘ gegeben habe.⁹³

⁹⁰ Zu Delmedigo s. Isaac Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia). His life, works and times*. Brill, Leiden 1974.

⁹¹ Barzilay, S. 41-43.

⁹² Ausgeschlossen ist es allerdings nicht, daß sich eines Tages der Pseudo-Bodinus in einen erkennbaren Autor verwandeln könnte. Schon die Entdeckung, daß sich hinter der Figur des Gastgebers Paulus Coronaeus der Venezianer (Giovanni) Paolo Cornaro (geb. 1529) verbirgt, könnte ein erster Schritt hin zur Enttarnung des Autors sein.

⁹³ s. z.B. den Beitrag von Hartmut Stenzel *Gabriel Naudé und die Probleme des ‚Libertinage érudit‘* in Jutta Held (Hg.) *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, München 2002, insbesondere p.177, wo Stenzel es für nicht legitim erklärt, aus dem von Garasse entworfenen Zerrbild der ‚libertins‘ „Schlußfolgerungen über die historische Realität oder gar den möglichen geistigen Zusammenhang einer philosophisch libertinen Gruppierung“ abzuleiten. Daß mit der wahrscheinlicheren neuen Datierung des *Heptaplomeres* auf die Zeit um 1625 genau der

Dieser Artikel über die ‚natürliche Religion‘ ist nicht der Ort, um eine derart grundsätzliche Frage zu klären. Andererseits sollten die ‚Produktionsbedingungen‘, also die Frage nach den gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Zeit der Abfassung des *Heptaplomeres* nicht unerwähnt bleiben. Meine These hierzu ist: der Begriff der ‚natürlichen Religion‘ wäre nicht mit diesem Inhalt zustande gekommen, hätte der Autor des *Siebenergesprächs* und seine Zeitgenossen über eine größere persönliche Freiheit verfügen können. Zwar wird schon auf der allerersten Seite des Dialogs die besondere ‚franchise‘ Venedigs hervorgehoben und gelobt, aber auch diese Freiheit war eine relative. Von Giordano Brunos Tod auf dem Scheiterhaufen im Jahre 1600 über die Verwarnung Galileis in Rom 1616 und Vaninis Feuertod in Toulouse 1619 hin zur Verurteilung des Théophile de Viau 1624, um nur einige Stationen zu nennen, ist eine Zeitspanne erfaßt, in der vermutlich die Niederschrift des *Heptaplomeres* erfolgte. Einzelne Kritiker der christlichen Religion und ihres Weltbildes blieben in dieser Zeit zwar unangetastet, sei es, daß ihre Tarnung nahezu perfekt war, sei es, daß sie sich in tolerante politische Räume zurückgezogen hatten oder daß gesellschaftliche Stellung und entsprechende Vorsicht sie schützten wie im Falle Edward Herberts von Cherbury, viele andere aber bekamen die ganze Härte der damaligen kirchlich-staatlichen Apparate zu spüren, von der Verbannung bis zum Tod auf dem Scheiterhaufen.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß der pseudonyme Autor des *Colloquium* einen ‚cristiano nuevo‘ zur ‚natürlichen Religion‘ Zuflucht nehmen läßt. Neben diesem nicht untypischen ‚marrano‘ und Erfinder eines archaischen Judentums verdient der Repräsentant des Judentums im *Dialog der Sieben* unsere besondere Aufmerksamkeit im Kontext der hier zur Debatte stehenden Fragen. Salomo Barcassius kommt in seiner Argumentationsweise Leone Modena (1571 – 1648) oft sehr nahe. Von Modena, Rabbiner und Schriftsteller und Freund der Diskussion zwischen Juden und Christen, wissen wir heute, daß auch seine Existenz als ‚Intellektueller seiner Zeit‘ von Kompromissen bestimmt war. Einerseits rabbinisch-strenges Vorgehen wie im Falle des Gutachtens gegen Uriel da Costa, andererseits große Bereitschaft zur Kritik auch in jüdischen Belangen, wenn sie nicht von ihm zu unterzeichnen war bzw. er sich nur als Herausgeber religionskritischer Gedanken zu erkennen gab, wie im Fall des *Kol sachal*. Bei all dem, was bisher gesagt wurde, müssen wir zumindest theoretisch, meist aber ganz konkret eine Gefährdung derjenigen annehmen, die in irgendeiner Form den Zorn der römischen Inquisition oder der vergleichsweise jungen protestantischen Kirchen erregen konnten. Es sei hier nur kurz an das Schicksal von Keplers Mutter und an Michel Servet erinnert. Das *Siebenergespräch*

Zeitpunkt getroffen ist, zu dem Garasse seine Polemik in die Welt setzt, scheint mir nicht zufällig. Im *Dialog der Sieben* ist eines der Leitmotive von der ersten Seite an die Freiheit des Einzelnen, frei zu sein von tyrannischen Eingriffen der Obrigkeiten, der Kirchen etc.

exemplifiziert deutlich die Spannungen der Offenbarungsreligionen untereinander, im Christentum selbst, aber auch die zwischen Christen, Juden und Anhängern des Islam. Das Judentum ist nicht nur durch Luthers anfängliches Interesse ins Visier der Tochterreligion gerückt, der Streit um die wahre Auslegung war ehrlicherweise noch nie ohne den Umweg über die Anfänge und Grundlagen zu führen. Die junge protestantisch-protestierende Bewegung ist zu dem Zeitpunkt des Abschlusses des *Heptaplomeres* gerade gute hundert Jahre alt, der Islam kann bereits ziemlich genau 1000 Jahre vorweisen seit der Hedschra im Jahre 622 christlicher Zeitrechnung. Die jüdische Religion, die im *Dialog der Sieben* schon auf Grund ihres Alters eine sehr vorteilhafte Position einnimmt, muß sich dennoch vom Verfechter der neuen ‚natürlichen Religion‘ sagen lassen, daß ihm, Toralba, die ganze dogmatische Seite des orthodoxen Judentums zuwider ist, ihm gar überflüssig scheint. Er sagt: „Si natura lex et naturalis religio, mentibus hominum insita, sufficit ad salutem adipiscendam, non video, cur Mosis ritus, ceremoniae necessariae sint.“⁹⁴ Hier distanziert sich der Vertreter der ‚natürlichen Religion‘ ganz klar vom jüdischen Gesprächspartner Salomo. Die Dialoglandschaft ist nicht ohne Sinn zweifach besetzt, was das Judentum angeht: auf der einen Seite haben wir mit Salomo einen für die *orthodoxe* Seite stehenden Juden, allerdings ‚venezianisch‘ abgemildert durch sein ebenfalls beeindruckendes christliches und weltliches Wissen. In Toralba könnten wir den neuen Typus des jüdischen ‚Intellektuellen‘ sehen, der sich den Denkwängen einer dogmatisch fixierten Religion nicht mehr unterwerfen will. Der kleinste gemeinsame Nenner zwischen ihm und Salomo scheint in einer gewissen jüdischen Identität Toralbas zu bestehen und in der gemeinsamen Annahme einer einfach-ursprünglichen jüdischen Ethik.⁹⁵ Diese Ethik kann Diego Toralba aber *nur* an den Figuren der mythischen jüdischen Patriarchen festmachen. Dieser Ethik, völlig diesseitig, stülpt er den Begriff der ‚Religion‘ über, die aber ‚natürlich‘ sein muß, insofern sie ohne Ritus und Zeremonien auskommen muß. Wir haben es hier also mit einer intellektuellen, nicht-religiösen Weltansicht zu tun, die es aber auf Grund der historischen Situation, in der sie ausgesprochen oder- zumindest im privaten Dialog angesprochen werden soll, nicht wagen kann, auf das Wörtchen Religion ganz zu verzichten. Der elitäre Gesamtcharakter des pseudo-bodinschen Dialogs wird hierdurch noch verstärkt. Das soll nicht heißen, daß für heutige Leser und Intellektuelle das *Colloquium heptaplomeres* von geringerem Interesse sein müßte als noch im 17. und 18. Jahrhundert. So fand man nach

⁹⁴ vgl. Noack S. 143 u. Berriot S. 225

⁹⁵ Zur oft problematischen Position der Marranen zwischen Judentum und christlicher Religion schreibt Judith N. Klein: „Die religiöse Unübersichtlichkeit fand indessen ein Gegengewicht in dem Selbstverständnis der marranisch-sephardischen Diaspora als „nação“, als „Nation“ ohne Territorium, in der unabhängig von religiöser Zugehörigkeit ethnische Solidarität empfunden wurde und in der Neujuden mit judaisierenden oder nichtjudaisierenden Neuchristen sowie mit sephardischen Altjuden sympathisierten.“ FAZ v. 9.11.2005 (Beilage Geisteswissenschaften)

dem Tode des amerikanischen Philosophen und Politologen John Rawls im Jahr 2002 auf seinem Computer einen kurzen und wohl nicht zur Veröffentlichung bestimmten Text mit dem Titel *On my religion*.⁹⁶ Dort schrieb Rawls (wohl im Jahr 1997): „Of the many texts I have read on religion, few have struck me as much as Bodin’s views as expressed in his *Colloquium of the Seven*.“ Daß Rawls noch von einem Autor Jean Bodin ausgeht, ist sicher dem Umstand geschuldet, daß er lediglich die englische Übersetzung des Dialogs von Marion Leathers Kuntz zur Verfügung hatte, die 1975 bei Princeton University Press erschienen war.⁹⁷

Im Einführungskapitel „Der Dialog und seine Figuren“ zum bereits zitierten Band 12 der „Beiträge zur Romanistik“ gehe ich auch auf den Schluß des *Colloquium heptaplomeres* ein:

„Dieser Schluß des Heptaplomeres, in dem der Erzähler bzw. Vorleser uns darüber informiert, daß man fortan im Kreise des Coronaeus nicht mehr über Religion gesprochen habe, könnte durchaus als Gewinn gesehen werden: Das Thema Religion, dem man so viel Raum gegeben hatte, ist erledigt, der Privatheit einer Elite zugewiesen. Mit der von Toralba geforderten ‚natürlichen‘ Religion ist eine natürliche, sprich weltliche Ethik der neue Garant für ein sinnvolles menschliches Zusammenleben. Pierre Bayle und Spinoza haben oder hätten sich hier bedienen können.“⁹⁸

Mit der *natürlichen Religion* im *Colloquium heptaplomeres* ist bereits die Thematik des *tugendhaften Atheisten* angesprochen, die von Bayle später in seinen *Pensées diverses sur la Comète* so umständlich formuliert wurde.⁹⁹

Berlin, Dezember 2009 / Februar 2013

Karl F. Faltenbacher

⁹⁶ Jetzt veröffentlicht zusammen mit einem anderen Rawls-Text von Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge /Mass. U. London 2009. Interessant dazu auch die Rezension von Alexandra Kemmerer in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 22.7.2009

⁹⁷ 1998, ein Jahr nach Rawls privaten Überlegungen zur Religion erscheint in Paris *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle* von Françoise Charles-Daubert.⁹⁷ Sie unterstreicht beiläufig den elitären Charakter des *Dialogs der Sieben* (S. 24) und nennt das *Heptaplomeres* einen „dialogue déiste“. Zur Autorschaftsproblematik äußert sie sich nicht.

⁹⁸ Vgl. Faltenbacher (Hg): 2009 (Bd. 12 der BzR), p.24/25

⁹⁹ Erste Fassung von 1681. Also etwa sechs Jahrzehnte nach dem Abschluß des *Siebenergesprächs*. - s. *Pensées diverses sur la Comète* in dem Band 2 der *Libertins du XVIIe siècle*, édité par Jacques Prévot, avec, pour ce volume, la collaboration de Laure Jestaz et d’Hélène Ostrowiecki-Bam, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 2004, S. 1711 ff