

**Die Religion in den Werken von Jean Bodin und Michel de Montaigne. Ein**

**Vergleich**

(Titel der Arbeit)

**Inaugural-Dissertation**

**zur Erlangung der Doktorwürde der**

**Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften /**

**Graduate School of the Humanities (GSH)**

**der**

**Julius-Maximilians-Universität Würzburg**



**Vorgelegt von Aaron Deppisch**

**aus Würzburg**

**Würzburg**

**2015**

**Gutachter/-innen / Mitglieder des Promotionskomitees:**

Vorsitz des Promotionsprüfungsverfahrens:

**Herr Professor Dr. Martin Stuflesser**

**Universität/Fakultät: Würzburg, Katholisch- theologische Fakultät**

Gutachterin und Erstbetreuerin im Promotionskomitee:

**Frau Professor Dr. Brigitte Burrichter**

**Universität/Fakultät: Würzburg, Philosophische Fakultät I**

Gutachterin und Zweibetreuerin im Promotionskomitee:

**Frau Professor Dr. Martha Kleinhans**

**Universität/Fakultät: Würzburg, Philosophische Fakultät I**

Zweitbetreuerin im Promotionskomitee:

**Herr PD Dr. Michael Becker**

**Universität/Fakultät: Würzburg, Philosophische Fakultät II**

**Tag des Promotionskolloquiums: 06.11.2014**

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	6
1.1 Hinführung	6
1.2. Forschungsfrage und kurzer Überblick über den Forschungsstand	8
2. Historische Grundlagen	11
2.1. Die Gruppen der „ Monarchomachen“ und der „Politiques“	11
3. Jean Bodins politisches Denken	16
3.1. Jean Bodins Staatsverständnis	16
3.1.1. Die Darstellung der aktuellen politischen Situation im „préface“ der „Six livres de la République“	16
3.1.2. Die Grundlagen des Staates	20
3.1.3. Bodins Souveränitätsgedanke	23
4. Kirche, Religion und staatliche Macht in den Werken Bodins	31
4.1. Die Gefährdung des Staates	31
4.1.1. Maßnahmen gegen den Staatszerfall und Aufstände	31
4.2. Religion und Staat	47
4.2.1. Religion als Ursache für Zwist und die Gefährlichkeit des Atheismus	47
4.2.2. Die religiöse Spaltung und ihre Überwindung durch Toleranz	51
4.2.3. Das Wirken der Kirche	57
4.2.4. Zwischenfazit	65
5. Das „Colloquium Heptaplomeres“	66
5.1. Das „Colloquium Heptaplomeres“ Jean Bodins und der Stand der Forschung	66
5.2. Religion und Staat im „Colloquium Heptaplomeres“	74
5.2.1. Toleranz im „Colloquium Heptaplomeres“	74
5.2.2. Religion im öffentlichen Diskurs	95
5.2.3. Fazit: Das Zusammenspiel der „Six livres de la République“ und des „Colloquium Heptaplomeres“	105

6. Michel de Montaigne	111
6.1. Vorüberlegungen	111
6.1.1. Anmerkung zum Vorgehen	111
6.1.2. Forschungsstand	114
7. Montaignes politisches Denken	120
7.1. Montaignes politische Vorstellungen	120
7.2. Montaigne und die Schwäche der Gesetze	131
8. Montaigne und der Blick von Außen	138
8.1. Die Essays „Des Cannibales“ und „Des Coches“	138
8.1.1. „Des Cannibales“	138
8.1.2. „Des Coches“	146
8.1.3. Zwischenfazit	153
9. Die religiöse Dimension in den Werken Montaignes	154
9.1. Positive Aspekte des Glaubens	154
9.1.1. Montaignes persönlicher Glaube	154
9.2. Religion und Gesellschaft	163
9.2.1. Die stabilisierende Funktion von Religion und Kirche	163
9.2.2. Die Gefahren der Religion	169
9.2.3. Montaigne und der Protestantismus: Eine angewandte Religionskritik und ein Verzicht auf Gewalt	178
9.2.4. Der Essay „D`un enfant monstrueux“	192
9.2.5. Montaigne im Religionskrieg	195
Exkurs: Das „Journal de Voyage“: Montaigne im Angesicht des Süddeutschen Protestantismus	208
10. Gesamtfazit	216
Bibliographie	220

# 1. Einleitung

## 1.1. Hinführung

Das Zeitalter der Renaissance bedeutete eine tiefgreifende Veränderung in allen Lebensbereichen. Unumstößlich erscheinende Gewissheiten und die althergebrachten Autoritäten wurden plötzlich in Frage gestellt. Auf diesen Wandel weist Paul Oskar Kristeller in seiner Arbeit „Humanismus und Renaissance“ hin:

„Die Zeit der Renaissance zeichnet sich durch große Vielfalt aus und sie schließt, ebenso wie das Mittelalter oder jede andere Periode, eine Anzahl chronologischer, regionaler und gesellschaftlicher Verschiedenartigkeiten ein.“<sup>1</sup>

„Vielfalt“ und „Verschiedenartigkeit“ manifestieren sich mit dem Aufkommen der Reformation besonders auf religiösem Gebiet. Der katholischen Kirche war es nun nicht mehr möglich, ihre Dominanz und ihren Machtanspruch weiterhin aufrechtzuerhalten. Die Folgen dieser Entwicklung waren langanhaltende und verheerende Religionskriege. In Frankreich wütete ein religiös motivierter Bürgerkrieg von 1562-1598, der das Land verwüstete. Erst mit der Krönung des Protestanten Heinrich von Navarra zu König Heinrich IV. von Frankreich und dessen vorheriger Konversion zum Katholizismus im Jahre 1594, wurde der konfessionelle Bürgerkrieg in Frankreich beendet, was einen geeinten und starken Nationalstaat schuf. Diese glückliche Entwicklung geschah jedoch nicht rein zufällig, eine theoretische Grundlage musste gelegt werden. Als überragender Theoretiker ist Jean Bodin zu nennen (1529-1596). Dieser schaffte mit seinem Werk „Six livres de la République“ die Grundlagen des Absolutismus sowie das bis heute gültige Verständnis von Souveränität. Die „Six Livres“ sind als Ausweg aus dem Religionskrieg konzipiert und weisen den Weg hin zu einem geeinten Land. Auch das kaum bekannte „Colloquium Heptaplomeres“, ein kontroverses Religionsgespräch mit sieben Teilnehmern, wird Jean Bodin zugeschrieben.<sup>2</sup> In diesem Werk diskutieren Anhänger verschiedener monotheistischer Religionen und Konfessionen über religiöse Wahrheit. Dieses Werk stellt in der Entwicklung der religiösen Toleranz einen Meilenstein dar, da die Möglichkeit

---

<sup>1</sup> Kristeller, Paul Oskar. 1974. *Humanismus und Renaissance. Die Antiken und Mittelalterlichen Quellen. Band 1.* Aus dem Englischen übersetzt von Renate Schwegen-Ott. München: Wilhelm Fink Verlag. S.12.

<sup>2</sup> Eine Betrachtung der Thesen Karl Friedrich Faltenbachers, die die Autorschaft Jean Bodins an diesem Werk bestreiten, wird in Kapitel 5.1. geliefert.

einer gemischtreligiösen Gesellschaft in einem scheinbar intoleranten Zeitalter aufgezeigt wird. Michel de Montaigne war ein weiterer großer Schriftsteller während der Zeit der Religionskriege, dessen berühmtestes Werk die „Essais“ sind. In den „Essais“ stellt Montaigne Betrachtungen seiner selbst und seiner Umwelt an. In seinem literarischen Hauptwerk nimmt die Religion einen wichtigen Platz ein. Anders als Bodin beschreibt Montaigne die Gräueltaten des Bürgerkriegs detailliert. Als Bürgermeister der umkämpften Stadt Bordeaux sowie als katholischer Schlossherr in protestantischer Umgebung war er dem Krieg beinahe tagtäglich ausgesetzt. Seine Essais dienen Montaigne auch als Mittel zur Bewältigung der eigenen traumatischen Erfahrungen, wobei die Religion mit kritischem Blick betrachtet wird. Jean Bodin und Michel de Montaigne waren Zeitgenossen und biographische Parallelen zeichnen sich ab. Beide gehörten einer Generation an, die ein religiös geeintes Vaterland nicht mehr kannte und stattdessen religiöse Gewalt erfuhr. Beide waren zudem Juristen in hohen und durchaus einflussreichen Ämtern. Schließlich wurde bei beiden Autoren lange Zeit über eine jüdische Abkunft spekuliert.<sup>3</sup> Vergleiche zwischen beiden Autoren liegen also nahe. Die Zulässigkeit eines solchen Vergleichs wird zudem durch die Tatsache unterstrichen, dass Montaigne große Teile von Bodins Werk kennt. Die „Concordance des Essais de Montaigne“ nennt fünf Stellen in den Essais, in welchen Montaigne Bodin erwähnt.<sup>4</sup> Die wohl bedeutendste ist Montaignes Wertschätzung im Essai „Defence de Seneque et de Plutarque“:

„Jean Bodin est un bon autheur de nostre temps, et accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des escrivailleurs de son siècle, et merite qu`on le juge et considere.“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Zumindest im Falle von Jean Bodin scheinen sich Spekulationen über eine jüdische Mutter nicht bewahrheitet zu haben. Siehe hierzu: „Saillet, Jacques. 1985. „Jean Bodin, sa famille, ses origines“ in: Université d'Angers. Centre de Recherche de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S. 111-118.

<sup>4</sup> Leake, Roy E. *Concordance des Essais de Montaigne. Tome 1*. Genève: Librairie Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance No. CLXXXVII). S. 167. Eine weitere Stelle befindet sich im Essai I, 10 „Des livres“, weitere drei Stellen befinden sich wie das obige Zitat im Essai II, 32 „Defence de Seneque et de Plutarque“. Hans Stilet hat eine überragende Übersetzung der Essais geliefert. Obige Stelle überträgt er wie folgt: „Jean Bodin ist ein guter Schriftsteller unsrer Tage und mit weit größerer Urteilskraft begabt als die Masse der zeitgenössischen Schreiberlinge; er verdient es daher, daß man ihn aufmerksam lese und sich eine Meinung über ihn bilde.“ Montaigne, Michel de. 1998. *Michel de Montaigne. Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilet*. Übersetzt von Hans Stillet. Frankfurt am Main: Eichborn. S.357.

<sup>5</sup> Montaigne, Michel. 2007, (1595) . *Les Essais. Édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin*. Paris: Éditions Gallimard. S.758.

Diese Textstelle bezieht sich zwar vor allem auf Bodins Geschichtswerk „Methodus“, doch dürfte Montaigne mit dem Großteil von Bodins Werk vertraut gewesen sein. Die obige Aussage ist als typisch für Montaigne zu bezeichnen, denn er scheut sich nicht, Bodin einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Die Motivation eines Vergleichs von Jean Bodin mit Michel de Montaigne liegen also in zwei Punkten begründet, die nun ihrer Wichtigkeit gemäß in aufsteigender Reihenfolge genannt werden: biographische Gemeinsamkeiten und die Kenntnis der Werke Bodins durch Montaigne. Neben der Politik ist die Religion ein Bereich, in dem zwischen beiden Autoren große Diskrepanzen herrschen, die sich jedoch einer einfachen Lektüre der Essais oder der oben angeführten Werke Bodins entziehen. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit wird es sein, diese Unterschiede freizulegen

## **1.2. Forschungsfrage und kurzer Überblick über den Forschungsstand**

Diese Arbeit möchte sich mit dem Thema der Religion in den Werken von Jean Bodin (*Six Livres de la République* und *Colloquium Heptaplomeres*) und von Michel de Montaigne (*Essais*) beschäftigen. Hierbei geht es jedoch nicht um streng theologische Fragen. Über die Frage, welche Religion Jean Bodin und Michel de Montaigne favorisierten, wurden schon zahlreiche Abhandlungen geschrieben, die zu teils sehr unterschiedlichen Ergebnissen gelangten. Diese Arbeit möchte vor allem die Rolle und die Wichtigkeit der Religion für Staat und Gesellschaft in den Werken der beiden Autoren herausarbeiten. Joseph Garreau hat sich in seinem Kurzvergleich „*Religion chez Montaigne et Bodin : Convergences et divergences*“ auch in aller Knappheit über die Rolle der Religion und ihre Wichtigkeit für den Staat geäußert:

„Mentionnons pour mémoire leur conception commune de l'utilité sociale de la religion. Dans son essai sur la coutume, Montaigne écrit que <<la religion Chrestienne a toutes les marques d'extreme justice et utilité ; mais nulle plus apparente que l'exacte recommandation de l'obeissance du magistrat et manutention des polices.>> (I: XXIII, 119).“<sup>6</sup>

Es stellt sich jedoch die Frage, ob es eine „conception commune“ überhaupt gibt. Gerade das von Garreau gewählte Montaignezitat scheint auf den ersten Blick eine solche Ansicht zu unterstützen. Schon jetzt am Anfang muss jedoch kurz auf die Schwierigkeiten dieses

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu: Garreau, Joseph. 1985. „Religion chez Montaigne et Bodin : Convergences et divergences“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S. 223-229.



Zitats eingegangen werden, was später noch ausführlicher erfolgt. Montaigne fleht in diesem Zitat geradezu um eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt der christlichen Religion. Er sieht es keineswegs als gegeben an, dass die bloße Religionszugehörigkeit einen guten Bürger ausmacht. Religion bedarf also offenbar einer kritischen Hinterfragung durch ihre Angehörigen. Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Frage, ob Garreau das religiöse Denken Bodins nicht unterbewertet, wenn er lediglich die „utilité sociale“ der Religion nennt. Religion ist für Jean Bodin das entscheidende Prinzip einer jeden Gesellschaft. Religion ist Fundament und Werkzeug von Bodins Denken. Das mit seinem Namen untrennbar verbundene Souveränitätsprinzip ist ohne Religion schlicht undenkbar. Es scheint, als ob die religiöse Fundierung Bodins bis jetzt immer als selbstverständlich betrachtet wurde. Doch gerade im Vergleich mit Montaigne erscheint ihre grundlegende Wichtigkeit. Im Folgenden sollen kurz weitere wichtige Arbeiten vorgestellt werden, um die Problematik der Arbeit zu verdeutlichen. Eine genauere Auswertung des Forschungsstandes wird dann an verschiedenen Stellen innerhalb der Arbeit vorgenommen. Géralde Nakam hat in ihrem Werk „Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps“<sup>7</sup> Montaignes Denken in den ideengeschichtlichen Zusammenhang seiner Zeit gestellt. Anders als Garreau hat sie festgestellt, dass Montaigne die Religion im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen kritisch betrachtet. So stellt sie fest, dass Religion und Moral für Montaigne nicht zwangsläufig kongruent sind: „Religion sans conscience n'est que ruine morale et sociale, dit Montaigne, après un siècle d'affrontements religieux.“<sup>8</sup> Nakam stellt fest, dass die Religion durchaus Gefährdungspotential für die Gesellschaft besitzt. Letztlich verfügt die Religion für Montaigne in den Augen Nakams jedoch über „une fonction sociale et politique, qui est d'ordre et d'union.“<sup>9</sup> Diese Idee greift Hans-Peter Bippus in seiner Dissertation „In der Theologie nicht bewandert?“<sup>10</sup> auf und folgert, dass für Montaigne das „Kriterium der wahren Religion“ die Menschlichkeit sei. Somit zeigt sich, dass in Montaignes Denken

---

<sup>7</sup> Genauer Titel: Nakam, Géralde. 2001. (1984). *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris: Honoré Champion. Die Wichtigkeit der Religion für Bodin wurde von Nakam jedoch kaum erwähnt.

<sup>8</sup> Siehe hierzu: Nakam, Géralde. a.a.O. S.100.

<sup>9</sup> Siehe hierzu: Nakam, Géralde. a.a.O. S.114.

<sup>10</sup> Genauer Titel: Bippus, Hans-Peter. 2000. *In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.

Religionskritik verbreitet ist. Dies macht Garreaus obige These zweifelhaft. In dieser Arbeit sollen mehrere Fragenkomplexe untersucht werden:

1. Welche Rolle spielt die Religion in den Werken Jean Bodins vor allem in Hinblick auf staatliche Ordnung und Gesellschaft? Welche Position hinsichtlich religiöser Minderheiten vertritt er? Was sind die Gemeinsamkeiten zwischen den „Six livres“ und dem „Colloquium“ und auf welche Weise äußern sich diese im Toleranzkonzept Bodins?
2. Welche Vorstellung vom Staat und seinen Gesetzen besitzt Montaigne? Wie betrachtet Montaigne den Einfluss der Religion auf die Menschen und somit auf die Gesellschaft? Welches Toleranzkonzept vertritt Montaigne?
3. Welche Unterschiede zeigen beide Autoren hinsichtlich des Verhältnisses von Religion zu Gesellschaft und Staat? Gibt es Unterschiede hinsichtlich der Toleranzkonzeptionen beider Autoren?

Die These ist: Im Gegensatz zu Montaigne ist die Religion bei Jean Bodin Grundlage allen Denkens. Ohne Religion ist eine Gesellschaft nicht denkbar und somit auch die Schaffung eines Staates unmöglich. Die Religion schafft zudem erst die Möglichkeit das Souveränitätsprinzip einzuführen. Gleichzeitig ist sie ein unverzichtbares Instrument in den Händen der Herrschenden, um Untergebene an sich zu binden. Dies geschieht vor allem durch die Postulierung der Stellung des Herrschers als Stellvertreter Gottes auf Erden. Somit erhalten die Gesetze auch ihre Legitimation. Eine kritische Hinterfragung der Religion findet nicht statt. Zudem ist Bodins Toleranzdenken rein auf Nützlichkeit gebaut. Nur Anhängern einer monotheistischen Religion kann Toleranz gewährt werden. Im Gegensatz hierzu verwirft Montaigne Bodins Vorstellung, die Religion als Fundament des Staates zu benutzen. Montaigne erkennt vielmehr die Gefahren der Religion und fürchtet ihre zerstörerische Kraft. Allenfalls kann die Religion unterstützend wirken, aber nur, wenn ihre Anhänger ihren ethischen Gehalt wahrnehmen und diesen in ihrem Handeln folgen. Daran zweifelt er stark. Montaigne warnt vor dem Missbrauch der Religion, der für ihn fast zwangsläufig mit ihrem Einsatz als „Instrument“ einhergeht. Hierbei nutzt er auch seine persönlichen Erlebnisse aus den Religionskriegen. Auch besitzt Montaigne ein

unterschiedliches Toleranzkonzept, dass auf seiner Sicht der Religion aufbaut. Anders als bei Bodin ist Toleranz bei Montaigne keine Frage der Staatsräson, sondern beinahe eine menschliche Pflicht. Zu dieser Einstellung hat vielleicht auch Montaignes Reise durch das konfessionell gespaltene Deutschland beigetragen. Die Haltung Montaignes hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft unterscheidet sich fundamental von den Ansichten Bodins.<sup>11</sup>

Die nachfolgende Arbeit ist im Grenzbereich der Literaturwissenschaft und der Politikwissenschaften angesiedelt. Diese kulturwissenschaftliche Situierung bedingt ihren Aufbau. Anhand von Textbeispielen aus dem hauptsächlich von der Politikwissenschaft rezeptierten Werk „Six Livres de la République“ Bodins und dem zu hoher Wahrscheinlichkeit von Bodin stammenden „Colloquium Heptaplomeres“ soll zuerst Bodins Vorstellung von Staat und Religion klären. Danach wird anhand der „Essais“ und des „Journal de voyage“ der Versuch unternommen, Michel de Montaignes Gedanken hinsichtlich des Wirkens der Religion innerhalb eines Gemeinwesens zu klären. Schließlich rundet ein Gesamtfazit die Arbeit ab und stellt die grundlegend verschiedenen Sichtweisen der beiden Autoren gegenüber.

## 2. Historische Grundlagen

### 2.1. Die Gruppen der „Monarchomachen“ und der „Politiques“

Die religiösen Streitigkeiten der Religionskriege wurden nicht nur auf dem Schlachtfeld ausgetragen. Dieser Krieg war auch ein Kampf unterschiedlicher Ideen. Katholiken und Protestanten versuchten mit unterschiedlichen Konzepten, die öffentliche Meinung für sich einzunehmen. So bildeten sich auf protestantischer Seite die Gruppe der „Monarchomachen“<sup>12</sup>, die den katholischen König verachteten und sogar seinen Tod

---

<sup>11</sup> Die Textbelege der erweiterten These erfolgen später in der Arbeit.

<sup>12</sup> Der Begriff „Monarchomachen“ bedeutet wörtlich übersetzt „Königsmörder“. Wichtige Werke dieser Gruppe waren Francois Hotmans „Francogallia“ und Jean Duplessis-Mornays „Vindiciae contra Tyrannos“. Bodins Verhältnis zu den Monarchomachen stellt J.H.M. Salmon dar. Siehe hierzu: Salmon, J.H.M..1973. „Bodin and the

forderten. Die prononciertesten Vertreter dieser radikalen Protestanten waren Francois Hotman und der Calvinist Theodor de Bèze. Sie gewährtem dem Volk ein Widerstandsrecht gegenüber dem Monarchen. Roman Schnur weist jedoch darauf hin, dass dieses Widerstandsrecht nicht mit der heutigen Demokratie zu verwechseln ist<sup>13</sup>. Das Widerstandsrecht steht in ihren Schriften nicht dem einzelnen Bürger zu, sondern nur einer Gruppe. Dies ist sicher als ein Versuch zu werten, die Protestanten zu einen und somit eine schlagkräftige politische Gruppe zu formen. Generell zeigt sich bei den „Monarchomachen“ eine große Verachtung für die Institution des Königtums. Sie möchten seine Machtfülle mit allen Mitteln beschränken und die Nation, in der reformatorische Ideen ja großen Anklang fanden, stärken. Nur eine gesamtgesellschaftliche Übereinkunft legitimiert für die radikalen Protestanten den König. Generell schreckten die „Monarchomachen“ auch nicht davor zurück, ihren Kampf gegen das Königtum religiös zu verbrämen. Jean Touchard führt hierzu an:

« A Dieu seul est due une obéissance sans limites ni conditions ; les rois sont soumis et à la loi naturelle d'équité et aux préceptes de la Parole. [...]. D'une part tous les régimes, quelle que soit leur forme, se fondent sur le consentement du peuple, mais d'autre part ces calvinistes maintiennent que toute autorité vient de Dieu. Transféré du roi au peuple, le pouvoir reste de droit divin ; la rébellion contre le tyran est de droit divin. ».<sup>14</sup>

Die Protestanten versuchen also, ihrem Widerstand eine metaphysische Basis zu geben. Somit wird zu einem „Heiligen Krieg“ gegen den katholischen König aufgerufen. Dies hat zweifellos den Widerstandswillen vieler Protestanten weiter angestachelt und den Konflikt wiederum verschärft. Die extreme Betonung der Volkssouveränität durch die Protestanten lassen ihre Ideen fast schon modern erscheinen. Auch findet sich bei den protestantischen „Monarchomachen“ ein Vertragsgedanke. Das Volk schließt mit seinem König einen Vertrag, in dem dieser sich dazu bereit erklärt, die Gesetze zu achten. Falls er gegen den Pakt verstößt, ist er ein Tyrann. In diesem Fall besitzt das Volk ein Widerstandsrecht. Dieser Vertragsgedanken wird für den weiteren Verlauf des politischen Denkens bedeutsam werden. Seine bekannteste Ausführung findet sich im „Leviathan“ des Thomas Hobbes. Die radikalen protestantischen „Monarchomachen“ lösten jedoch auf katholischer Seite eine ebenso gewalttätige Gegenbewegung aus. So wurde im Jahre

---

Monarchomachs.“ in Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 259-378.

<sup>13</sup> Schnur, Roman. 1962. *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*. Duncker & Humblot: Berlin. S.13

<sup>14</sup> Touchard, Jean. 1959. *Histoire des idées politiques. Tome premier. Des origines au XVIIIe siècle*. Paris: Presses universitaires de France. S.280.

1576 die katholische Liga gegründet. Diese verstand sich als Beschützerin des katholischen Glaubens. Auch sie war eine Bedrohung für Frankreich und das Königtum. Die katholische Liga zeigte sich nur loyal zum König, wenn sich dieser prononciert für katholische Belange einsetzt. Ein König, der sich den Protestanten gegenüber tolerant zeigte oder selbst ein Protestant war wie Henri IV, widersprach ihren politischen und religiösen Vorstellungen vollkommen. Auch diese Partei hielt in diesem Fall einen „Tyrannenmord“ für legitim und orientierte sich in ihrer Radikalität am protestantischen Pendant. Auch die katholische Liga, zu der so berühmte Familien wie die Guise gehörten, heizten die Religionskriege mit zahlreichen Massakern an. Roman Schnur hält hierzu fest: „Die Katholiken hielten an der Forderung nach bedingungsloser Unterwerfung ihrer Gegner fest. Für sie war der Krieg gegen die Häretiker ein heiliger Krieg [...]“<sup>15</sup>. Ein Ausweg aus dem Desaster des Religionskriegs war also äußerst schwer zu finden. Dennoch fand sich eine überkonfessionelle Gruppe gebildeter Juristen, die dem brutalen Treiben des Religionskriegs ein Ende machen wollten. Die politischen Auffassungen der „politiques“<sup>16</sup> prägen den französischen Zentralstaat in seinen Grundzügen bis heute. Der Kerngedanke der „politiques“ war ein starkes Königtum, das einen Garanten für einen einigen und starken Staat darstellt. Diese Gruppe erweist sich als die wichtigste Stütze der schwächelnden Monarchie. Dieses Faktum betont auch Jean Touchard:

« Cette tendance mise à part, les royalistes - appelés un moment les Politiques- ont en commun un attachement d'instinct, de tradition, de sentiment, pour la monarchie ; l'image qu'ils s'en font, l'idéal qu'ils lui assignent n'ont rien d'uniforme. ».<sup>17</sup>

Die Einstellung zur Monarchie auf Seiten der « politiques » variiert entsprechend dem Glauben der einzelnen Mitglieder. Dennoch streben alle eine Stärkung der königlichen Zentralgewalt und ein Ende des Religionskriegs an. Sie haben erkannt, dass die Religionsstreitigkeiten nur ein Mittel zur Erlangung von Macht und persönlichem Einfluss waren. Gleichzeitig machten sie die Entwertung der Religion durch die Fanatiker beider Seiten deutlich. Frieden war für die „politiques“ ein unschätzbar wertvolles Gut, das für den Erhalt des Staates unbedingt notwendig war. Roman Schnur führt hierzu aus:

---

<sup>15</sup> Schnur, Roman. a.a.O. S.14

<sup>16</sup> Roman Schnur betont, dass der Ausdruck „Politiques“ eine negative Konnotation besitzt: „Den Verfechtern der religiösen Intoleranz (auf beiden Seiten) mußten die Männer, die scheinbar weltliche Dinge vor den Absolutheitsanspruch der Religion stellten, höchst suspekt sein. Bereits vor der Bartholomäusnacht belegten sie sie mit dem als diskriminierend gedachten Ausdruck 'Politiques'.“ Siehe hierzu: Schnur, Roman. a.a.O. S.15

<sup>17</sup> Touchard, Jean. 1958. a.a.O. S.284.

„Nach ihrer Meinung war der Streit um materielle Werte, der Streit über subtile theologische Fragen ein Streit ohne Ende, weil jeder in seinen Werten die absolute Gerechtigkeit und Wahrheit verkörpert sah und dementsprechend absolut kämpfte. Die Politiques wollten aus diesem Kampf der materialen Werte herauskommen, indem sie den gegenüber den umstrittenen Wertinhalten neutralen und insoweit formalen Begriff des Friedens in den Vordergrund ihrer Überlegungen stellten. Sie hoben ihn über alle umkämpften Werte auf eine ganz andere Ebene und wollten ihn damit der Kompetenz der Theologen beider Konfessionen entziehen.“<sup>18</sup>

Die „Politiques“ behandelten die komplizierte theologische Materie absichtlich nicht. Dieser Bereich barg für sie zu viel Konfliktpotential. Der einzige Weg, den religiösen Konflikt beizulegen, bestand für sie in einer weitgehenden Missachtung sämtlicher metaphysischer Fragestellungen. Eine sachlich- juristische, auf rationalen Argumenten aufbauende Vorgehensweise war zur Vermeidung von religiösem Fanatismus unbedingt nötig. Hier zeigt sich die fast schon emotionslose Nüchternheit und Professionalität vieler „politiques“ besonders deutlich. Auch führt die Einstellung dieser Gruppe zu einer Entsakralisierung der gesamten Politik, die ja für die Neuzeit so charakteristisch ist und später durch die Aufklärung ihren Höhepunkt erreicht und auch heute noch prägend ist. Die „politiques“ erkannten also die Sprengkraft religiöser Ideen und versuchten sie mit einem auf die Monarchie und auf den Frieden zentrierten Staatsverständnis weitgehend zu neutralisieren. Auch Roman Schnur unterstreicht die Wichtigkeit dieser Politikvorstellung:

„Es ist dann nur folgerichtig, wenn die Politiques versuchen, die Bereiche von Staat und Kirche zu trennen, und zwar mit der Maßgabe, daß das, was sich im kirchlichen Raum abspielt, nicht notwendigerweise politische Relevanz beanspruchen kann, wie umgekehrt der originär politische Raum immer größer wird. Indem die Verschiedenheit der Konfession zu einer nur kirchlichen Angelegenheit erklärt wird, wird insoweit der Staat `kirchenfrei`.“<sup>19</sup>

Die Gruppe der „politiques“ sind somit für eine Ausbreitung und eine allgemeine Akzeptanz des Toleranzgedankens von sehr großer Wichtigkeit. Durch die von ihnen geforderte strikte Neutralität des Staates in religiösen Belangen wird eine differenzierte und reflektierte Behandlung konfessioneller Streitpunkte erst möglich gemacht. Religiöser Fanatismus kann aufgrund ihres aufgeklärten Denkens nicht mehr ganze Nationen destabilisieren. Gleichwohl muss jedoch erwähnt werden, dass sich die „politiques“ gegen jede Form von Atheismus wandten. Dieser war für sie eine ebenso große Gefahr wie religiöser Fanatismus. Auch Joseph Lecler hat dies erkannt:

« A quoi aboutit d'ailleurs la contrainte dans le domaine religieux? A l'athéisme d'une part, avec tous les dangers sociaux qu'il comporte ; et de l'autre à l'hypocrisie, puisque ceux dont on aura forcé la conscience

---

<sup>18</sup> Schnur, Roman. a.a.O. S.19

<sup>19</sup> Schnur, Roman. a.a.O. S.20

<< ne se feront plus de conscience>> de tromper leur prochain. Ces réflexions ne sont plus tout à fait neuves à l'époque, mais elles expriment bien, dans ses lignes essentielles, la pensée des Politiques. »<sup>20</sup>.

Religion bleibt also für die „politiques“ ein fester Ordnungsrahmen. Der Atheismus kann durch die mit ihm einhergehende Entwertung religiöser und sozialer Vorstellung massive Verwerfungen hervorrufen. Die „politiques“ sehen also im Atheismus keine Möglichkeit, einen tragfähigen Grundkonsens, dem alle Bürger Frankreichs zustimmen können, zu schaffen. Gleichzeitig lehnen sie religiöse Heuchelei und Verstellung ab. Auch dies würde eine Grundübereinkunft der Bürger massiv im Wege stehen. Somit zeigt sich also die Vorbildfunktion der „politiques“ im politischen Denken. Auch wird eine Systematisierung und Professionalisierung von Politik möglich. Das moderne Verständnis politischer Prozesse wurde wesentlich durch die Gruppe der „politiques“ inspiriert. Auch die Bedeutung, welche die „politiques“ dem Frieden beimessen, ist als sehr bedeutend einzustufen. Sie erkannten die Wichtigkeit und die absolute Notwendigkeit des Friedens für ein Fortbestehen Frankreichs. Gleichzeitig plädierten die „politiques“ für den Staat als einzigen Inhaber des Gewaltmonopols. Roman Schnur unterstreicht dieses Faktum nachdrücklich:

„Öffentliche Sicherheit und Ordnung zu bewahren, stellt sich demnach als das Minimum an Aufgaben dar, die der Staat zu bewältigen hat. Sie werden damit zu den konstituierenden Merkmalen des modernen Staates. Man wird vielleicht sagen dürfen, daß die Säkularisierung des politischen Denkens in der Neuzeit mit der Herausarbeitung des Begriffs des innerstaatlichen Friedens auf der Grundlage der konfessionellen Toleranz begonnen wurde.“<sup>21</sup>.

Für die „politiques“ war es also klar, dass nur eine starke und durchsetzungsfähige Zentralgewalt den Frieden und die territoriale Integrität Frankreichs schützen kann. Religiöse Fragen spielen nur insoweit eine Rolle, dass sie den Staat nicht gefährden dürfen. Es spielt für viele Mitglieder der „politiques“ keine herausragende Rolle, welche Konfession den Staat dominiert. Manche plädieren sogar für eine aus verschiedenen Strömungen zusammengesetzte Religion. Wichtig ist nur die religiöse Einheit innerhalb des Staates. Epochale Werke religiöser Toleranz wie das Edikt von Nantes bauen auf dem Denken der „politiques“ auf. Mit seinem Hauptwerk „Six livres sur la république“ kann auch Jean Bodin zu dieser Gruppierung gezählt werden. Vor allem seine in diesem Werk entwickelte Toleranzidee soll in den folgenden Kapiteln aufgezeigt werden.

---

<sup>20</sup> Lecler, Joseph.1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme.Tome second*. Paris: Aubier Éditions Montaigne. S.91.

<sup>21</sup> Schnur, Roman. a.a.O. S.22.

### 3. Jean Bodins politisches Denken

#### 3.1. Jean Bodins Staatsverständnis

##### 3.1.1. Die Darstellung der aktuellen politischen Situation in der „préface“ der „Six Livres de la république“

Jean Bodins Werk „Six Livres sur la République“ ist eines der ersten wissenschaftlichen Werke, das sich mit dem Staat, seinen Grundlagen und seinen Aufgaben befasst.<sup>22</sup> Bodin behandelt systematisch alle Bereiche, die er für das Funktionieren des Gemeinwesens als unerlässlich erachtet. Beim Lesen seines Werkes zeigen sich seine fundierten juristischen Grundkenntnisse, die ihm bei der Bearbeitung dieses Themas überaus hilfreich waren. Es ist offensichtlich, dass die zeitgeschichtlichen Ereignisse einen erheblichen Einfluss auf die „Six livres de la république“ ausübten. Durchaus ist es möglich, diese als Versuch Bodins, politische Lehren aus dem Desaster der Religionskriege zu ziehen, zu bewerten. So durchzieht die Stärkung der Zentralgewalt die ganze Arbeit wie ein roter Faden. In einem starken Staat sah Bodin die einzige Garantie für eine Verhinderung zukünftiger Bürgerkriege. Schon im Vorwort spricht Bodin die schwierige Situation in Frankreich an. Der Religionskrieg dient hierbei als Begründung für seine umfangreiche theoretische Arbeit. Gleich zu Anfang beginnt er mit einer drastischen Metapher:

„Car pendant que le navire de nostre Republique avoit en poupe le vent agreable, on ne pensoit qu`à jouir d`un repos ferme et asseuré, avec toutes les farces, mommeries, et mascerades que peuvent imaginer les hommes fondus en toutes sortes de plaisirs. Mais depuis que l`orage impetueux a tourmenté le vaisseau de nostre Republique avec telle violence, que le Patron mesmes et les Pilotes sont comme las et recreus d`un travail continuel, il faut bien que les passagers y prestant la main, qui aux voiles, qui aux cordages, qui à

---

<sup>22</sup> Auf eine Darstellung des Forschungsstandes hinsichtlich der Religion in Bodins Werk „Six Livres“ wird hier verzichtet. Wichtige Werke werden direkt in den Fußnoten angeführt. Besonders hervorzuheben ist hierbei: Quaritsch, Helmut. 1970. *Staat und Souveränität. Band 1: Die Grundlagen*. Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag. Vor allem § 5 des vierten Kapitels dieses staatsrechtlichen Werks ist zu nennen. Mit dem religionspolitischen Gedankengebäude Jean Bodins befasst sich auch der Beitrag „la pensée religieuse de Jean Bodin“ von Diego Quaglioni. Siehe hierzu: Quaglioni, Diego. 1984. „Jean Bodin nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla <<République>>.“ in: Université d`Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l`Anjou et de Bocages de l`Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d`Angers, 24 au 27 Mai 1984. II*. Angers: Presses de l`Université d`Angers. S.183-198.



l'ancre, et ceux à qui la force mangera, qu'ils donnent quelque bon avertissement, (...)puis que tous ensemble courent un mesme danger."<sup>23</sup>

Der Vergleich des Staates mit einem Schiff möchte starke Bilder evozieren<sup>24</sup>, mit deren Hilfe Bodin die Gefahren, die dem Staat durch den Religionskrieg erwachsen auf eindrückliche Weise aufzeigt. Durch das Benutzen von nautischen Fachtermini wird zudem die Mühe verdeutlicht, das „Staatschiff“ aus seiner misslichen und gefährlichen Lage zu befreien. Bodin möchte den französischen Königen, die er als die eigentlichen Kapitäne des französischen „Staatschiffes“ sieht, mit seinem Werk eine sichere und zuverlässige Navigationshilfe reichen. Doch werden nicht nur die Könige angesprochen. Der Vergleich und das seemännische Vokabular verdeutlichen jedem die Gefahren, in denen sich Frankreich aufgrund der konfessionellen Spaltung befindet. Auch im weiteren Verlauf der Einleitung wird Bodins Sorge um das Wohl Frankreichs deutlich. Er beschreibt mit drastischen Worten den Niedergang Frankreichs aufgrund der Religionskriege. Zugleich jedoch artikuliert er auch seine Hoffnungen auf ein prosperierendes und auch außenpolitisch bedeutendes Land. Nicht unterschlagen werden darf hierbei auch der deutlich hervor scheinende Nationalstolz Jean Bodins. Sein Werk soll nicht nur als politischer Leitfaden für das Königtum dienen, sondern auch den Wiederaufstieg Frankreichs befördern, was ein wesentlicher Grund für die Zentralisierungstendenzen Bodins im politischen aber auch im religiösen Bereich ist. Er fühlt sich als Bürger Frankreichs dazu verpflichtet, seinem Land einen Ausweg aus den Kriegswirren zu weisen. Es ist jedoch auffallend, dass Bodin die Religionskriege als Ursache für die gegenwärtige Malaise nur sehr behutsam nennt. Auch verwendet er direkte Anklagen recht sparsam und zurückhaltend:

« Il y en a d'autres contraires, et droits ennemis de ceux-cy, qui ne sont pas moins, et peut estre plus dangereux, qui sous voile d'une exemption de charges, et liberté populaire, font rebeller les sujets contre leurs Princes naturels, ouvrans la porte à une licentieuse anarchie, qui est pire que la plus forte tyrannie du monde. »<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Bodin, Jean. 1593. *Les Six Livres De La Republique*. Neu herausgegeben von Marie-Dominique Couzinet, Christiane Frémont und Henri Rochais im Jahre 1986. Paris: Fayard. Alle folgenden Zitate aus den „Six Livres De La Republique“ beziehen sich auf die Ausgabe von 1986. Die Zahl des Buches wird durch römische, die Kapitelzahl sowie die Seitenzahl der Ausgabe von 1986 durch arabische Ziffern ausgedrückt. Für das obige Zitat aus dem Vorwort werden lediglich die Seitenzahlen, nämlich 9-10, verwendet.

<sup>24</sup> Marie-Dominique Legrand hat festgestellt, dass in den Werken Michels de L'Hospital ebenfalls die Metapher des Staatsschiffes sowie die Metapher des kranken Körpers verwendet wird. Siehe hierzu: Legrand, Marie-Dominique. „Michel de L'Hospital: éléments pour une poétique de la liberté de conscience“ in: Guggisberg, Hans R.; Lestringant, Frank; Margolin, Jean Claude (Hrsg.). 1991. *La liberté de conscience (XVI-XVII siècles)*. Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989). Genève: Librairie Droz S.A. S.93.

<sup>25</sup> Préface, 14

Die Furcht und die Abscheu vor Staatsversagen und Bürgerkriegschaos stellt ein Topos bei zeitgenössischen Schriftstellern dar. Vor allem Montaigne bietet diesem Thema in seinen Essais einen breiten Raum, wohingegen Bodin dieses konfliktbeladene Thema in seines „six livres“ recht selten anspricht. Jedoch muss der Leser sich immer der Tatsache im Klaren sein, dass die religiöse Spaltung Frankreichs und der daraus resultierende Bürgerkrieg der Anlass für die Abfassung dieses Werkes sind. Die oben zitierte Textstelle ist jedoch auch für den überkonfessionellen und royalistischen Charakter der „politiques“ typisch, da der Autor es vermeidet, die Urheber des Aufruhrs konfessionell einzuordnen. Die Geschichte der französischen Religionskriege zeigt, dass sich die Antreiber und Apologeten der Gewalt nicht nur auf protestantischer Seite fanden. Auch die katholische Liga heizte den Bürgerkrieg durch ihre überaus brutale und grausame Machtpolitik an.<sup>26</sup> Für Bodin sind sowohl die katholischen als auch die protestantischen Führer gesetzbare Aufführer, welche sich gegen den König verschworen haben, der die Bastion für die Einheit Frankreichs darstellt und gleichzeitig ein Garant für einen geregelten und friedlichen Staat. Es zeigt sich, dass in den oben zitierten Zeilen der Einleitung das Grundanliegen der „politiques“ aufgezeichnet wird. Ein starker, auf die Institution des Königtums zugeschnittener Staat verhindert Chaos und Anarchie, wobei ein nach heutigen Maßstäben mit fast diktatorischer Macht ausgestatteter König zur Verhinderung eines Bürgerkriegs in Kauf genommen wird. Die Abscheu vor politischem Tumult prägt die Generation der während Religionskriege lebenden Schriftsteller zutiefst. Auch Montaigne drückt in vielen seiner Essais seinen Widerwillen gegenüber Krieg und unklaren politischen Verhältnissen aus. Gerade mit diesem Schriftsteller teilt Jean Bodin eine weitere Sichtweise, die hier kurz angesprochen werden soll. Beide begegnen Veränderungen mit Skepsis und Misstrauen, die, wenn überhaupt, nur in einem

---

<sup>26</sup> Das Verhältnis Bodins zur katholischen Liga ist überaus ambivalent. Zwar verdammt er ihre Gewaltanwendung, in späteren Jahren scheint er sich mit einigen ihrer Ziele durchaus zu identifizieren. Einen Hinweis darauf ergibt Bodins Brief „Lettre de M. Bodin“ aus dem Jahre 1590. Abgedruckt ist dieser Brief in: Rose, Paul Lawrence (Hrsg.). 1980. *Jean Bodin. Selected writings on philosophy, religion and politics*. Genève: Librairie Droz. S. 87-93. Eine genaue Untersuchung des komplizierten Verhältnisses von Jean Bodin zur katholischen Liga findet sich in: Moreau-Reibel, Jean. 1935. „Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites“ in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Tome 2*. S.422-440. Eine weitere Analyse der Beziehungen Bodins zur Liga nimmt Paul Lawrence Rose im 4. Kapitel des Teils C seines Buches „Bodin and the great god of nature“ vor. Siehe hierzu: Rose, Paul Lawrence. 1980. *Bodin and the great god of nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*. Genève: Librairie Droz. S.193-219.

kontrollierten und eingehegten Rahmen stattfinden dürfen. In seiner Einleitung spricht Bodin dies auch an: « du moins qu'on face en sorte que le changement soit doux et naturel, si faire se peut, et non pas violent ny sanglant. ».<sup>27</sup> Bodin ist nicht generell gegen Veränderungen eingestellt. Vielmehr wünscht er keine abrupten Wechsel, sondern möglichst langsame und sanfte Übergänge. Mit den von ihm beschriebenen blutigen und gewalttätigen Veränderungen zielt er vor allem auf den religiösen Bereich, da die Reformation die Quelle des französischen Bürgerkriegs war. Weiterhin benutzt er die Einleitung als *tour d'horizon* bezüglich des Inhalts seines Werkes. Der Religion kommt in seinem Denken einen hohen Stellenwert zu, sie ist für ihn das Fundament eines funktionierenden Staates. Analog zu Montaigne sind auch für Bodin « obeissance des sujets envers les magistrats, de la crainte envers les Princes, de l'amitié mutuelle entr'eux »<sup>28</sup> von grundlegender Bedeutung für ein funktionierendes Staatswesen. Die für das Schreiben der „*six livres sur la république*“ ausschlaggebenden Gründe hat Bodin also schon im Vorwort klar aufgezeigt. Sein Werk soll vornehmlich dazu dienen, Frankreich aus den Wirren des Bürgerkriegs zu befreien und einen festgefügteten Staat aufzubauen, wobei die Religionspolitik bei diesem Unterfangen eine wesentliche Rolle spielen wird. Gleichzeitig versucht Bodin durch das geschickte Einflechten der zeitgenössischen Zustände Frankreichs den Leser von der Notwendigkeit seines Vorhabens zu überzeugen. Vor allem die Widmung an Seigneur Du Faur, der Mitglied des geheimen Rats des Königs ist, unterstreicht Bodins politische Ambitionen. Offensichtlich sucht er bewusst die Nähe einflussreicher Personen, um seine Ziele durchzusetzen. Die häufige Nennung des Bürgerkriegs kann man deshalb durchaus als „*Captatio benevolentiae*“ auffassen. Somit soll dem Leser des Vorworts die Wichtigkeit seines Werkes aufgezeigt werden, damit sich dieser als politischer Entscheidungsträger bei seinem Handel auf Bodins Maximen besinnt. Zudem breitet Bodin dem Leser auch seine Weltsicht aus, nachdem eine universelle Hierarchie vorhanden ist:

„Car tout ainsi que le grand Dieu de nature très sage et très juste, commande aux Anges, ainsi les Anges commandent aux hommes, les hommes aux bestes, l'âme au corps, le Ciel à la terre, la raison aux appétits: afin que ce qui est moins habile à commander, soit conduit et par celui qui le peut garantir et préserver pour loyer de son obéissance. Mais au contraire, s'il advient que les appétits désobeissent à la raison, les particuliers aux magistrats, les magistrats aux princes, les princes à Dieu, alors on voit que Dieu vient venger ses injures et faire exécuter la loi éternelle par luy établie.“<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Préface, 10

<sup>28</sup> Préface, 12

<sup>29</sup> Préface, 13

Bodin stellt hier exemplarisch sein kosmologisches Denken dar. Gott gebietet als oberster Herr über die Menschen. Innerhalb der menschlichen Sphäre setzt sich dies analog fort, denn der Fürst herrscht über den Untertanen, wobei dieses Hierarchiesystem fast wie eine absteigende Leiter gedacht wird. Jedoch ist es nicht möglich, auf der Hierarchieleiter aufzusteigen, da dies der göttlichen Ordnung widerspricht und durch Gott selbst sanktioniert wird. Bodins hier ausgebreitete Kosmologie macht die Abfassung der „Six livres“ somit erst möglich.<sup>30</sup>

### 3.1.2. Die Grundlagen des Staates

Um die zentrale Stellung der Religion im Denken Bodins verstehen und einordnen zu können, ist es notwendig, seine Staatstheorie einleitend vorzustellen. Bodin formuliert für den Staat eine grundsätzliche Definition, die sein ganzes Werk prägt und auf die er alle späteren Gedanken aufbaut:

« Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. ».<sup>31</sup>

Die Bindung des Staates an Gesetze und das Vorhandensein einer obersten Instanz wird besonders unterstrichen. Der zeitgenössische Leser ist verwundert, dass für Bodin die „mesnages“, also Haushalte oder Familien in der Staatsdefinition eine solche hervorgehobene Stellung besitzen. In diesem Punkt ähnelt er einem weiteren großen Denker dieser Epoche, nämlich dem Florentiner Nicolo Machiavelli. Für Raymond Polin<sup>32</sup> ist obige grundlegende Definition eine deutliche Absage von Seiten Bodins an jeglichen Individualismus. Bei Betrachtung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, nämlich der

---

<sup>30</sup> Auch W.H. Greenleaf betont die fundamentale Wichtigkeit dieses Gedankens für das Werk Bodins: „ This concept is indeed the presupposition of all Bodin`s thought and so the basis of his political and moral ideas. It suggests, for instance, that the same harmony and continuity of degree to be observed in nature should also prevail in a well-ordered political system.“ Siehe hierzu: Greenleaf.W.H. 1973. „Bodin and the idea of order“ in: Denzer, Horst (Hrsg.) *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.25.

<sup>31</sup> I,1, 27

<sup>32</sup> „Une communauté politique, une République, est un rassemblement de communautés, de ménages, et, en aucun facon, un rassemblement d`individus.“ Siehe hierzu: Polin, Raymond.1973. „L`idée de République selon Jean Bodin“ in: Denzer, Horst (Hrsg.) *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.345.

Religionskriege, ist diese Absicht Bodins nachvollziehbar. Spalterische Tendenzen sollen so von Anfang an vermieden werden, zudem setzt sich Bodins Staat nicht aus gleichberechtigten Individuen zusammen. Die wichtigste Grundlage des Staates ist jedoch das Souveränitätsprinzip. Da Bodins Souveränitätskonzept jedoch das theoretische Fundament für seine religionspolitischen Gedanken bildet, wird ihm anschließend ein eigenes Kapitel gewidmet sein. Geradezu revolutionär und neuzeitlich erscheint hingegen Bodins Eigentumsvorstellung<sup>33</sup>, da er in einem funktionierenden Staat strikt zwischen gemeinschaftlichem und persönlichem Eigentum unterscheidet. Hierbei verfährt Bodin recht apodiktisch:

„Or il ne jugeoit pas que si cela avoit lieu, la seule marque de Republique seroit perdue, car il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre : et ne se peut imaginer, qu'il y ait rien de commun, s'il n'y a rien particulier : non plus que si tous les citoyens estoient Rois, il n'y auroit point de roy : ni d'harmonie aucune, si les accords divers, doucement entremeslés, qui rendent l'harmonie plaisante, estoient reduits à mesme son.“<sup>34</sup>

Der Unterschied zwischen Gemein- und Privateigentum ist also ein Grundmerkmal für einen funktionierenden Staat. Es zeigt sich ganz deutlich, dass Bodin jegliche Gleichmacherei ablehnt, zudem müssen Rangunterschiede zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft bestehen bleiben. In einer klassenlosen Gesellschaft besteht für Bodin offensichtlich keine Stabilität, da die Harmonie nicht gewahrt bliebe. Da er in diesem Kapitel auch die reformatorische Täuferbewegung genannt hat, die in Münster eine fast kommunistisch erscheinende Staatsutopie erschaffen wollte, zeigt sich hier seine große Furcht vor Veränderungen. Bodin blendet offenbar aus, dass die Reformation auch aufgrund sozialer Ungleichheit hervorgerufen wurde.<sup>35</sup> Die durch die unzureichende Vermögensverteilung produzierte Ungleichheit möchte Bodin, da sie für ihn ein elementarer Ordnungsfaktor ist, auf keinen Fall ändern.<sup>36</sup> In drastischen Worten beschreibt Bodin ein für adelige und konservative Kreise schreckliches Szenario:

---

<sup>33</sup> Die Behandlung der Eigentumsfrage bei Bodin scheint im Vorgriff auf Michel de Montaignes permanente Sorge, sein Privateigentum durch die Religionskriege zu verlieren, interessant.

<sup>34</sup> I, 2, 44. Im obigen Zitat kommt schon Bodins ausgeprägter Harmoniegedanke zum Vorschein. Unterschiedliches mischt sich und ergibt ein stabiles Verhältnis. Dies ist eine Grundkonstante im Denken Bodins.

<sup>35</sup> Gerd Treffer führt jedoch an, dass auch Bodin versucht, um der ihm heiligen „Harmonie willen“ einen Schritt in Richtung „Ausgleich durch soziale Mobilität“ zu gehen. Siehe hierzu: Treffer, Gerd. 1977. *Jean Bodin. Zum Versuch einer juristisch-philosophischen Bewältigung des allgemeinen religiösen Bürgerkrieges in Frankreich*. München: tuduv-Verlagsgesellschaft mbH. S.73

<sup>36</sup> Walter Euchner hat sich ebenfalls mit dem Thema Eigentum bei Jean Bodin befasst. Er vertritt die Ansicht, dass Bodin Privateigentum nicht nur schützen, sondern auch fördern möchte: „Auf der anderen Seite resultieren aus dem Streben nach Eigentum aber Kräfte, die bei der Schaffung und Erhaltung einer wohlgeordneten Republik nutzbar gemacht werden können. Sie sorgen nämlich dafür, daß die für eine harmonische Ordnung des

„Combien que telle Republique seroit directement contraire à la loy de Dieu et de nature, qui deteste non seulement les incestes, adulteres, et parricides inevitables, si les femmes estoient communes : ains aussi de ravir, ny mesme de convoiter rien qui soit d`autruy : où il appert evidemment, que les Republiques sont aussi ordonnees de Dieu, pour rendre à la Republique ce qui est public, et à chacun ce qui luy est propre :“<sup>37</sup>

Eine klassenlose Gesellschaft wäre der Untergang des Staates, da sich Unmoral und Freizügigkeit ausbreiten. Es ist durchaus verständlich, dass aufgrund der engen und restriktiven Moralvorstellungen der frühen Neuzeit die Prophezeiungen Bodins für größten Schrecken gesorgt haben. Die Existenz eines Staates ohne Vermögensunterschiede wäre eine Bedrohung für sämtliche sittliche Werte, zudem würde in einem solchen Gemeinwesen keine Harmonie herrschen. Die religiöse Fundierung des Staates bei Bodin zeigt sich folglich bei der Eigentumsfrage, wobei er die zeitgenössische Moral geschickt für seine politischen Zwecke benutzt. Bodin fürchtet sich geradezu vor einem Verwischen der Eigentumsgrenzen in einem gemeinschaftlichen Staat und beruft sich für die Postulierung seiner Eigentumslehre ganz auf den göttlichen Willen. Es scheint, als ob Bodin durch permanente Rekurse auf Gott sämtliche revolutionären Neigungen bei den Lesern ausschalten möchte. Da er den Staat indirekt als dem göttlichen Willen entsprechend konstruiert, nutzt Bodin die Religiosität der Bürger. Auch Protestanten werden hierbei natürlich nicht ausgenommen, da sämtliche konfessionelle Präzisierungen fehlen. Offensichtlich gilt ihm das Eigentumsrecht auch als Garant für einen funktionierenden Staat, da die Differenzierung der Bevölkerung in eine beherrschende Oberschicht und eine beherrschte Unterschicht leicht fällt.<sup>38</sup> Das persönliche Glück jedes einzelnen Bürgers, das ja wie schon gezeigt auch die materielle Absicherung beinhaltet, ist das oberste Ziel von Bodins Staat:

„Toutesfois, puis que l`homme sage est la mesure de justice et de verité, et que ceux là qui sont reputés les plus sages demeurent d`accord, que le souverain bien d`un particulier, et de la Republique n`est qu`un, sans

---

Gemeinwesens konstitutive Pluralität von Haushalten, deren-im Medium des Gemeinsamen der Republik und der integrierenden Souveränität organisierter- Verkehr das Leben der Republik erzeugt, überhaupt erst entsteht.“ Siehe hierzu: Euchner, Walter. 1973. „Eigentum und Herrschaft bei Bodin“ in Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.263.

<sup>37</sup> I, 2, 44

<sup>38</sup> Walter Euchner hält das Privateigentum für einen zentralen Wert im Gedankengebäude Bodins: „ Das Privateigentum als fundamentale Institution der Republik gehört sozusagen zu jenem Bereich politischer Grundwerte, die durch Konsens zwischen Souverän und Bürgern abgesichert sind. Sie sind dem Bereich der Gesetzgebung des Souveräns-worin Bodin zufolge allein der-vom natürlichen und göttlichen Gesetz begrenzte-Wille des Souveräns herrscht, entzogen-sie gleichen vertraglichen Abmachungen, die der Souverän nicht brechen darf, weil er dadurch das für den Bestand der Republik entscheidende Vertrauen des Bürgers in den Souverän erschüttern würde.“ Siehe hierzu: Euchner, Walter. a.a.O. S.271.

faire difference entre l'homme de bien, et le bon citoyen, nous arresterons là le vray point de felicité, et le but principal auquel se doit rapporter le droit gouvernement d'une Republique :".<sup>39</sup>

Das Glück der Bürger, deren Wichtigkeit für das Gemeinwesen betont wird, ist mit dem Glück des Gesamtstaates identisch.<sup>40</sup> Die Regierung eines Staates ist dazu verpflichtet, das Glück der Bürger bei ihrem politischen Kalkül immer einzubeziehen. Dieser Gedanke erscheint durchaus demokratisch und fast revolutionär in der Zeit der Religionskriege. Dennoch bleibt Bodin eine weitere Erklärung schuldig, wie dieser hohe normative Anspruch in konkrete Politik umgewandelt werden soll. Der Staat muss für Bodin auf einem starken moralischen Fundament gegründet sein, wobei Eigentum und stabile politische Verhältnisse unbedingt gewährt sein müssen. Bodin lehnt „kommunistische“ Utopien grundlegend ab. Dennoch zeigt er, dass die wohl wichtigste Grundlage eines wohlgeordneten Staates glückliche Bürger sind, was auch in der heutigen Zeit noch uneingeschränkt Gültigkeit besitzt.

### 3.1.3. Bodins Souveränitätsgedanke

„Cuius regio, eius reliquo“, dies war der Grundgedanke des Augsburger Religionsfriedens, wodurch den zahlreichen religiösen Auseinandersetzungen im Gefolge der Reformation auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation ein Ende gemacht wurde. Die lapidare Erkenntnis, dass der Herrscher über ein bestimmtes Territorium auch dessen Religion bestimmt, ist ohne eine sinnvolle politische Konzeption schwer in die Realität umzusetzen, was einen Fürsten, der die nötige Macht und politische Durchsetzungsfähigkeit besitzt, unbedingt erforderlich macht. Es wird kein Regent mit begrenzten Machtbefugnissen verlangt, sondern ein Herrscher, der über die ungeteilte Entscheidungskompetenz verfügt. Im aktuellen Sprachgebrauch<sup>41</sup> wird ein solcher

<sup>39</sup> 1, I, 32

<sup>40</sup> Das Wohl der Bürger als oberstes Staatsziel hat Bodin von Aristoteles übernommen: „Es ist nun offenkundig, daß der Staat nicht eine Gemeinschaft des Ortes darstellt und nicht da ist, um sich nicht gegenseitig Unrecht zu tun und der Warenübermittlung wegen. Vielmehr muß das alles zwar vorhanden sein, wenn es einen Staat geben soll, doch handelt es sich noch nicht um einen Staat, wenn das alles vorhanden ist; vielmehr bedeutet dieser erst die Gemeinschaft des guten Lebens sowohl für die Häuser und für die Geschlechter um eines vollendeten und selbstgenügsamen Lebens willen.“ Siehe hierzu: Aristoteles. 1989. *Politik. Schriften zur Staatslehre*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag. S.174. Zur Beeinflussung Bodins durch Aristoteles siehe: Mesnard, Pierre. 1949. „Jean Bodin et la critique de la morale d'Aristote“ in: *Revue Thomiste*. Nr. 1-2. S.542-562.

<sup>41</sup> Helmut Quaritsch stellt die Herkunft des Begriffes „Souveränität“ dar: „Souveränität ist ein altes Wort für eine neue Sache gewesen. Seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts kennzeichnet in Frankreich das Wort `sovrain`

Herrscher „Souverän“ genannt. Im damaligen Deutschland war die Herausbildung eines Herrschers mit souveräner Gewalt, der das gesamte Reichsgebiet kontrolliert, aufgrund der enormen politischen Fragmentierung im Gegensatz zu Frankreich nicht möglich, das auch von den reformatorischen Wirren in ähnlichem Ausmaß betroffen war. Die Religionskriege stellten eine erhebliche Gefahr für den Zusammenhalt des Staates, das Fortdauern der Monarchie und der religiösen Einheit dar, daher war eine Neukonzeption der königlichen Macht absolut notwendig. Bodin wollte das Königtum von vielen machtbegrenzenden Fesseln befreien, wobei zu betonen ist, dass der Leser zwischen der Person des Königs und der Instanz des Königtums unterscheiden muss. Auch in diesem Fall führt Bodin den Begriff der Souveränität pragmatisch mit einer Definition ein: „La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique [...]“<sup>42</sup>. Bevor auf den eigentlichen Begriff der Souveränität genauer eingegangen wird, muss zuerst geklärt werden, welche Art von „Republique“ also welche Staatsform, Jean Bodin für sein Konzept präferiert. Grundsätzlich unterscheidet er drei verschiedene Staatsformen, nämlich Monarchie, Aristokratie und Demokratie, wobei Bodin die Monarchie für die Umsetzung seines Souveränitätsgesetzes bevorzugt, da er sie als von Gott gegeben erachtet:

„Combien qu'il n'est pas besoin d'insister beaucoup pour monstrier que la Monarchie est la plus seure, veu que la famille, qui est la vraye image d'une Republique, ne peut avoir qu'un chef, comme nous avons monstré, et que toutes les loix de nature nous guident à la Monarchie soit que nous regardions ce petit monde qui n'a qu'un corps, et pour tous les membres un seul chef, duquel depend la volonté, le mouvement et sentiment : soit que nous prenions ce grand monde qui n'a qu'un Dieu souverain : soit que nous dressons nos yeux au ciel, (...), pour bons qu'ils soyent.“<sup>43</sup>

Für seine Argumentation bezüglich der Unvermeidbarkeit der Monarchie verwendet Bodin wieder die Analogie zur menschlichen Familie, die ja ein kleines Abbild des Staates darstellt. In dieser Lebensform gibt es in der patriarchalischen Auffassung Bodins nur einen Vater. Desweiteren erkennt er das Prinzip des einen und unteilbaren Oberhauptes

---

den Status eines Inhabers von Herrschaftsgewalt über Land und Leute. ‚Sovrain‘ umschreibt in jener Zeit wie in den folgenden Jahrhunderten des Spätmittelalters nicht ein einziges ‚Zuhöchstsein‘. Das stellt schon die etymologische Ableitung klar: souverain ist aus ‚superanus‘ (= über anderen stehend) gebildet, nicht aus ‚supremus‘.“ Im weiteren Verlauf seiner Darstellung führt Quaritsch aus, dass ‚Souveränität‘ im Mittelalter „lediglich eine Sammelbezeichnung für konkrete Befugnisse, nicht die Umschreibung einer ausschließlichen und einzigen Herrschaftsgewalt im Königreich, die es gleichzeitig gestattet, jeweils notwendige Kompetenzen zu beanspruchen.“ Erst am Beginn der Neuzeit erhält der Begriff der Souveränität seine heutige Konnotation, als die alten mittelalterlichen Bindungen der Herrschaftsverbände zerbrachen. Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. 1970. *Staat und Souveränität. Band 1: Die Grundlagen*. Frankfurt (M): Athenäum Verlag. S.249-251.

<sup>42</sup> I, 8, 179

<sup>43</sup> VI, 4, 186- 187



auch in der den Menschen umgebenden Natur und sogar in der Theologie. Das Herrschen einer Person wird von ihm geradezu zu einem kosmologischen Gesetz, das auch den Staat betrifft. Natürlich dient sein Rekurs auf göttlichen Prinzipien auch als Stütze für die Monarchie, in der gerade sein Souveränitätsprinzip gelten soll. Die religiösen Gefühle der Untertanen kalkuliert Bodin also von Anfang an ein und erhöht somit das Ansehen und auch die Wertigkeit der absoluten Monarchie. Für seine Souveränitätsvorstellung gibt Bodin wiederum eine prägnante Definition: „La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique[...]“<sup>44</sup> Bodin bezieht die Definition der Souveränität o zuerst ganz allgemein auf die „Republique“, also auf den Staat als Körperschaft. Wie schon erwähnt hält Bodin die erbliche Monarchie jedoch für die beste Staatsform. Neben den schon oben erwähnten Begründungen für Bodins Wahl der Erbmonarchie spricht jedoch auch die Tatsache der Personifizierung der Souveränität in der Gestalt des Königs eine wesentliche Rolle, die Gestalt und auch das Charisma des jeweiligen Monarchen symbolisieren in den Augen der Untertanen die hohe Bedeutung der Souveränität. Die Souveränität und die Person des Königs werden eins, wodurch sein Anspruch auf die Macht verstärkt wird. Durch die Erbfolge wird auch die Souveränität tradiert, was in der Folge das Ansehen und die Legitimität des regierenden Geschlechts vergrößert. In seiner Definition nennt Bodin die Zeit als wesentliches Element der Souveränität, was jede Beschränkung der Dauer einer Herrschaft ausschließt. Auch aus diesem Grund eignet sich die Erbmonarchie am besten für die Anwendung seiner Souveränitätstheorie. In Aristokratien und Demokratien ist eine zeitliche Beschränkung der Macht fast schon systemimmanent. Ein zeitlich beschränktes Übertragen von Regierungsgewalt ist für Bodin nicht vorstellbar:

„ J'ay dit que ceste puissance est perpetuelle : parce qu'il se peut faire qu'on donne puissance absolue á un ou plusieurs á certain temps, lequel expiré, ils ne sont plus rien que subjects : et tant qu'ils sont en puissance, ils ne se peuvent appeler Princes souverains, veu qu'ils ne sont que depositaires et gardes de ceste puissance (...).“<sup>45</sup>

Der Herrscher eines Landes muss also, um Souverän genannt zu werden, ohne jegliche zeitliche Beschränkung regieren können, idealerweise bis zu seinem Tod. Es zeigt sich, dass sich Bodins Konzept nicht mit Beschränkungen, wie sie auch in einer Teilung von Macht bestehen könnte, vereinbaren lässt. Hierzu formuliert Bodin recht deutlich: „Or

---

<sup>44</sup> I, 8, 179

<sup>45</sup> I, 8, 179-180

la souveraineté n'est limitée, ny en puissance, ny en charge, ny à certain temps."<sup>46</sup> Dennoch ist die Souveränität keine Vollmacht oder gar ein Bauplan zur Errichtung einer schrankenlosen Tyrannis. In Bodins Theorie bestehen zwei gewichtige Schranken. Die Autorität Gottes und das Naturgesetz<sup>47</sup> sind die Begrenzungen der Herrschaft eines souveränen Fürsten. Bodin stellt somit unzweideutig fest: „[...] qui n'est tenu rendre compte à Dieu.“<sup>48</sup> Der Monarch ist ausschließlich Gott verantwortlich. Im Gesamtzusammenhang der « Six livres sur la republique » wirkt dieser Hinweis auf Gott konsequent. Es sei hier noch einmal an Bodins im Vorwort der „Six livres“ geäußerte hierarchische Abstufung des Kosmos erinnert, der die Schaffung des Souveräns erst ermöglicht hat. Dies wirkt sich auch auf die Stellung des Fürsten aus. Der Monarch ist nicht dem Menschen rechenschaftspflichtig, sondern Gott. Aus diesem Grund kann der Fürst auch nicht nach menschlichen Maßstäben beurteilt werden. Prima Vista erscheint es so, als ob Bodin sämtliche Kritik am Fürsten verhindern möchte, da es nur Gott allein zusteht, über ihn zu urteilen. Der Souverän fungiert für Bodin als Repräsentant Gottes in der Welt. Aus diesem Grund verknüpft Bodin mit seinem Souveränitätsgedanken auch eine eindrückliche Warnung an die Untertanen:

« Puis qu'il n'y a rien plus grand en terre apres Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont establis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes, il est besoin de prendre garde à leur qualité, afin de respecter et reverer leur majesté en toute obeissance, sentir et parler d'eux en tout honneur : car qui mesprise son Prince souverain, il mesprise Dieu, duquel il est l'image en terre. »<sup>49</sup>

Mit dieser Ermahnung wendet sich Bodin direkt an die Religiosität der Untertanen, wobei er ihre religiösen Gefühle durch seine Souveränitätskonzeption zu instrumentalisieren versucht, indem er den Herrscher mit Gott gleichsetzt. Die Ehrfurcht vor Gott und seinen Gesetzen soll sich auch auf den Monarchen erstrecken. Da in jener Epoche die allgemeine Religiosität viel stärker ausgeprägt war als in den nachfolgenden Jahrhunderten war diese Analogie zwischen Gott und dem souveränen Herrscher ein geschicktes und probates Mittel, sämtlichen Widerstand der Untertanen schon im Keim zu ersticken. Auch ein Hinterfragen der Anordnungen der Obrigkeit war somit nicht erwünscht, da die Autorität Gottes ebenfalls nicht in Zweifel gezogen wird. Bodins Aussage, der Herrscher sei Gottes

---

<sup>46</sup> I, 8, 181

<sup>47</sup> Zum Naturgesetz bei Bodin siehe: Chanteur, Janine. (1973). „L'idée de Loi Naturelle dans la République de Jean Bodin“ in Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 195-212.

<sup>48</sup> I, 8, 182

<sup>49</sup> I, 10, 295

Ebenbild in der Welt, weist noch einmal auf die Wichtigkeit des souveränen Fürsten als Grundpfeiler seiner Theorie hin. Er und keine kirchliche Instanz vertritt Gott auf Erden, was die Wertigkeit der vom souveränen Herrscher erlassenen Rechtsakte erhöht. Doch Bodin betont stets, dass ein gewichtiger Hemmschuh der königlichen Macht Gottes Gesetz ist<sup>50</sup>, was den souveränen Herrscher Gott verantwortlich macht:

„Mais si le Prince defend de tuer sur peine de la vie, n'est-il pas obligé á sa loy ? Je dy que ceste loy n'est point sienne, mais c'est la loy de Dieu, et de nature, à laquelle il est plus estroittement obligé que pas un des subjects, et n'en peut estre dispensé, ni par le Senat, ni par le peuple, qu'il n'en soit toujours responsable au jugement de Dieu, qui en fait information á toute rigueur, comme disoit Salomon :“<sup>51</sup>

An dieser Stelle betont Bodin die Bindung des Herrschers an die göttlichen und natürlichen Gesetze, wodurch deren Untertanen keine Möglichkeit eingeräumt wird, ihren Fürsten zu kritisieren. Durch seinen Rang als Stellvertreter Gottes in der Welt ist der souveräne Monarch sämtlichen Urteilen des positiven, also des von Menschen geschaffenen Rechts, entzogen und zudem liegt es auch in den Händen des Monarchen, positives Recht erst zu schaffen. Auch seine spätere Anwendung obliegt ihm allein. Bodins Bemerkung, dass das vom souveränen Fürsten erlassene Gesetz mit den Gesetzen Gottes deckungsgleich ist, zeigt die alles überragende Stellung des Herrschers. Gleichzeitig macht Bodin aber auch von vornherein jegliche Kritik an den Gesetzen des Fürsten unmöglich. Zudem wird durch die von ihm implizit hergestellte Analogie des positiven Rechts mit dem göttlichen Gesetz ersteres enorm aufgewertet, so dass es die Pflicht der christlichen Untertanen ist, den Anordnungen des Staates Folge zu leisten. Weiterhin wird durch die oben erwähnte Gleichsetzung sämtliche Kritik an den Gesetzen verhindert, da ein solches Verhalten blasphemischen Charakter tragen würde. Dennoch darf auch nicht die implizite Ermahnung an den Fürsten außer Acht gelassen werden, da Bodin betont, dass auch er Gottes Gesetzen unterliegt und er diese noch genauer beachten muss als seine Untertanen. Zudem ist der überkonfessionelle Charakter des Souveränitätsgedankens von Bodin bemerkenswert. Aufgrund des von Quaritsch erkannten Zusammenfalls von göttlichem und natürlichem Recht ist ein multireligiöser Staat durchaus mit den

---

<sup>50</sup> Hier nimmt Bodin keine Spezifizierungen vor. Helmut Quaritsch weist darauf hin, dass die „loy de Dieu“ von Bodin a priori als überkonfessionell angelegt wurde. Er teile seinen Lesern nicht mit, „welchen Gott er meinte.“ Weiterhin führt Quaritsch aus, dass das „göttliche Gesetz“ nicht nur den Dekalog umfasst, sondern mit dem Naturrecht regelrecht zusammenfällt: „Das natürliche Recht ist das für alle, überall und zu allen Zeiten geltende Recht ; von den göttlichen Gesetzen wird es noch einmal verdeutlicht, ein Widerspruch zwischen der lex divina und der lex naturae ist daher ausgeschlossen.“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O.. S.384-387.

<sup>51</sup> I, 8, 214

Vorstellungen Bodins vereinbar. Doch wird die Macht des Souveräns nicht nur durch die Gesetze Gottes und das althergebrachte Naturrecht eingeschränkt, sondern auch durch das sogenannte salische Gesetz. Durch diese Vorschrift wurde die Thronfolge genau geregelt.<sup>52</sup> Für Bodin ist nicht nur der personale Charakter der Königsherrschaft entscheidend, sondern auch der traditionale Faktor, der für eine stringente Thronnachfolge sorgt. Eine in der Geschichte des Landes tief verwurzelte Adelsdynastie ist für das Königtum am besten geeignet, da die in ihr angelegte Tradition ist ein Garant für Stabilität und Legitimität darstellt. Das Amt des Königs war somit von der Person des Königs entkoppelt.<sup>53</sup> Eine weitere wichtige Barriere für ein unkontrolliertes Ausweiten der Königsmacht liegt im Schutz des Eigentums der Untertanen. Wie schon oben erwähnt misst Bodin dem Eigentumsrecht größte Bedeutung für einen geordneten und funktionierenden Staat bei, da es für ihn ein quasi göttliches Recht darstellt. Aus diesem Grund muss selbst der König den Besitz seiner Bürger achten: „parce qu'il n'est en la puissance de prince du monde, de lever impost à son plaisir sur le peuple, non plus que prendre le bien d'autrui :“<sup>54</sup>. Das Eigentum ist für Bodin sakrosankt, wodurch er die Brisanz von Steuern und Abgaben, die oftmals Auslöser von Revolutionen waren, erkennt. Durch die ungewöhnlich starke Betonung der Eigentumsrechte möchte er für Stabilität und Zufriedenheit im Staat sorgen, wobei ihm bewusst ist, dass die Eigentumsfrage Konflikte in gefährlicher Weise befeuern kann. Auch sind Verträge für Bodin bindend. Diese Rechtsauffassung überträgt er auch auf den Monarchen. Er ist unbedingt gehalten, von ihm geschlossene Verträge gegenüber den Untertanen auch einzuhalten:

„Il ne faut donc pas confondre la loy et le contract : car la loy depend de celuy qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses subjects, qui oblige les deux parties reciproquement : et ne peut l'une des parties y contrevir au prejudice, et sans le consentement de l'autre et le Prince en ce cas n'a rien par-dessus le subject :“<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Bodin führt die bindende Wirkung dieses Gesetzes ausdrücklich an: „Quant aux lois qui concernent l'estat du Royaume, et de l'establissement d'iceluy, d'autant qu'elles sont annexees et unis avec la couronne, le Prince ni peut deroguer, comme est la loy Salique : et quoy qu'il face, tousjours le successeur peut casser ce qui aura esté fait au prejudice des loix Royales et sur lesquelles est appuyé et fondé la majesté souveraine.“ (I, 8, 197). Zum Inhalt der „lex salica“ siehe Quaritsch, Helmut. a.a.O. S. 349-350.

<sup>53</sup> Dies sieht auch Helmut Quaritsch so: „ Indem die Nachfolgebestimmung dem Willen des lebenden Königs entzogen und dem Automatismus der Rechtsregel überantwortet wurde, deren Effektivität ein Verzichtsvorbot für den Thronfolger und ein Abdankungsverbot für den König sicherte , war die Herrschaft des Königs in ein `Amt´ verwandelt, das unabhängig von der Person des jeweiligen Trägers gedacht werden konnte.“ Ferner führt Quaritsch noch an, dass das salische Gesetz den König auch vor Absetzungsversuchen durch die Protestanten bewahrt hat. Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.351.

<sup>54</sup> I, 8, 201

<sup>55</sup> I, 8, 195

Bei Verträgen besitzt der Herrscher, obwohl er doch Gottes Ebenbild ist, nicht mehr Rechte als der Untertan, was verwundert, da Bodin doch dem Fürsten das Recht einräumt, Gesetze weitgehend ohne Beschränkung zu erlassen und diese auch wieder nach Belieben auszusetzen. Wichtig hierbei ist jedoch die schon im Zitat erwähnte Wechselseitigkeit. Dies bedeutet, dass jede Partei die ihr obliegenden Pflichten wahrnimmt. Wenn deshalb der Herrscher einseitig einen Vertrag kündigt, hat er sein Ansehen und seine Ehre verwirkt, was seine Autorität untergräbt und eine Obstruktion seiner Untertanen leichter rechtfertigt. Daraus ergibt sich eine vor allem für die französischen Religionskriege bedeutende Fragestellung nach dem Widerstandsrecht der Untertanen. Kriegerische Handlungen wurden sowohl von protestantischen als auch katholischen Fanatikern oftmals als gerechtfertigte Auflehnung gegen die Willkür der Obrigkeit bezeichnet, weshalb Bodin den Untertanen das Recht abspricht, sich gegen einen Fürsten zur Wehr zu setzen, auch wenn dieser tyrannisch agiert:

„: ie dy donc que iamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain : pour meschant et cruel tyran qu'il soit : il est bien licite de ne lui obeir pas en chose qui soit contre la loy de Dieu ou de nature, s'enfuir, se cacher parer les coups, souffrir la mort plustost que d'attenter sa vie, ni à son honneur.“<sup>56</sup> .

Für Bodin ist also lediglich passiver Widerstand zulässig.<sup>57</sup> An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr Bodins Konzeption auf den souveränen Herrscher und sein Amt abgestimmt ist. Der Untertan spielt eine subalterne Rolle, dessen Wohlergehen trotz der vorherigen Beteuerung des Eigentumsrechts doch nur eine geringe Wichtigkeit zu haben scheint. Der Begriff des „göttlichen Gesetzes“ bleibt ein überaus unspezifischer Begriff, der den Entschluss zum Widerstand gegen den Monarchen nicht befördert und aktiven Widerstand als Bestandteil von Bodins Konzept ausschließt. Der Primat gilt der Würde und Unantastbarkeit des königlichen Amtes. Bodin präferiert eine starke und direkte Königsherrschaft gegenüber Umsturz und revolutionärem Chaos, was die traumatischen

---

<sup>56</sup> II, 5, 80

<sup>57</sup> Auch Julian H. Franklin sieht die Monarchomachen als Grund für Bodins Ablehnung von aktivem Widerstand gegenüber dem Herrscher: „Repudiation of monarchomach doctrine thus appeared to him as the prime obligation of a loyal subject and he answered in the only way he could-by assuming that the ruler's authority was absolute with respect to ordinary law. The king of France was still subject to the law of God and nature for which he was responsible to God alone, and was also bound by certain rules attaching to the crown itself. But since he was legally free with respect to ordinary civil law, he had no responsibility to any human agent. And according to the established opinion of the time a king of this description could not be actively resisted even if he should become a tyrant.“ Siehe hierzu: Franklin, Julian H. 1973. „Bodin and the End of medieval Constitutionalism“ in Denzer, Horst (Hrsg.): *Jean Bodin. Ergebnisse der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.166.

Erfahrungen der französischen Religionskriege widerspiegelt. Dennoch muss betont werden, dass das Ziel der Souveränitätstheorie nicht in der Erschaffung eines machthungrigen und brutalen Tyrannen liegt, der als Begründung für sein Handeln auf unbeweisbare Prinzipien verweist. Vielmehr verlangt Bodin vom souveränen Herrscher auch eine auf den Untertanen ausgerichtete Politik, worauf er in seinem Werk explizit hinweist:

„il faut bien dire que les privileges ne font pas le citoyen, mais l'obligation mutuelle du souverain au subject, auquel pour la foy et obeissance qu'il recoit, il doit justice, conseil, confort, aide, et protection :“<sup>58</sup>

Untertan und Souverän stehen also in einem reziproken Treueverhältnis, das sehr an das mittelalterliche Lehenswesen erinnert. Die Bürger eines Staates profitieren durchaus von der Machtfülle ihres Herrschers, der für einen verlässlichen und dauerhaften Rechtsrahmen sorgt. Diese Ordnungsvorstellung korrespondiert gut mit dem Postulat der Gottesvertretung, die laut Bodin der souveräne Herrscher auf Erden ausübt.

Offensichtlich ist Bodins Souveränitätstheorie eine Antwort auf die religiöse Spaltung seines Landes, die er offenbar für unumkehrbar hält. Mit dem Souverän als Herrscher wird eine religiös ungebundene Instanz geschaffen, die sich direkt auf das göttliche und auf das Naturgesetz beruft. Diese Instanz besitzt umfangreiche Durchgriffsmöglichkeiten, ist jedoch kein gesetzloser Tyrann. Die Möglichkeit eines Zusammenlebens mehrerer Konfessionen in einem Staat ist nun möglich, da der Souverän von Bodin nicht als exklusive Vertretung eines bestimmten, also einer speziellen Religion zugeordneten Gottes betrachtet wird, sondern er Stellvertreter des „grand Dieu de nature“ ist. Der Souverän ist nun auf religiösem Gebiet neutral und die persönliche Religionszugehörigkeit des Souveräns ist unwichtig. Wichtig hingegen ist, dass er Vertreter des einen Gottes auf der Welt ist, was zudem verhindert, dass sich eine religiöse Instanz wie das Papsttum über ihn erhebt.<sup>59</sup> Die jeweilige Religionszugehörigkeit ordnet sich also hinter den Souverän ein und wird zu einer privaten Angelegenheit der Untertanen. Die konfessionelle Neutralität des Staates ist mit Bodins Souveränitätskonzept in greifbare Nähe gerückt, die jeweiligen Konfessionen würden somit vom Kampf um die Macht ausgeschlossen. Zudem ist Bodins

---

<sup>58</sup> I, 6, 131

<sup>59</sup> Helmut Quaritsch führt zu diesem Punkt an: „Wenn es überrascht, mit welcher Emphase Bodin vom Fürsten als Gottes irdischem Ebenbild spricht, so muß man berücksichtigen, in welchen Gedankenketten dieser terminus vorzüglich wirksam wird. Kommt jedem (souveränen) Fürsten diese höchste Qualität zu, sind alle Souveräne einander gleichgestellt, können Papst und Kaiser keinen höheren Rang beanspruchen.“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.305. Bodin nutzt also die Kirchenspaltung und den damit einhergehenden Machtverlust des Papstes aus, um die Stellung des Herrschers für alle Zeiten rechtssicher zu gestalten.

Souverän ein Garant für die Aufrechterhaltung der von Gott gegebenen Ordnung und der in ihr enthaltenen Harmonie.

## 4. Kirche, Religion und staatliche Macht in den „Six livres“

### 4.1. Die Gefährdung des Staates

#### 4.1.1. Maßnahmen gegen den Staatsverfall und Aufstände

Die Souveränitätslehre ist ein Kernpunkt im Denken Bodins. Wie bereits gezeigt wurde, ist diese bewusst überkonfessionell angelegt. Der Grund hierfür sind die religiösen Auseinandersetzungen zur Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Bodins. Aufgrund der postulierten konfessionellen Neutralität versucht Bodin, seinem Harmonieideal nahezukommen. Jedoch ist Bodins Harmonie gerade durch das Auftreten einer neuen Konfession steten Bedrohungen ausgesetzt. Doch in Kapitel sieben des vierten Buches entwickelt Bodin Strategien, wie aufrührerischen Abspaltungen beizukommen ist, welche er als höchst gefährlich erachtet:

„Premierement nous poserons ceste maxime, que les factions et partialitez sont dangereuses, et pernicieuses en toute sorte de Republique, et qu'il faut s'il est possible les prevenir par bon conseil : et si on n'y a pourveu auparavant qu'elles soyent formees, qu'on cherche les moyens de les guerir : ou pour le moins employer tous les remedes convenables pour adoucir la maladie.“<sup>60</sup>

Bodin toleriert keine Gefährdung von Harmonie und Souveränität. Abweichungen vom Kurs der Obrigkeit sind unerwünscht und müssen unterbunden werden, weshalb er sich klar für eine Niederwerfung solcher politischen Spaltungen ausspricht. Wieder verwendet Bodin zahlreiche Metaphern aus dem medizinischen Bereich, wodurch die „Six Livres“ einmal mehr als fürstliche Handlungsanweisung erscheinen. Aufstände widersprechen der letztendlich von Gott gegebenen Ordnung, weshalb sich Bodin trotz eines gewissen Verständnisses für Aufstände und revolutionäre Umbrüche vehement gegen sie ausspricht:

„[...] qui seroit confondre la difference du bien et du mal, du proffit & dommage, de l'honneur et deshonneur, du vice et de vertu, brief ce seroit mesler le feu et l'eau, le ciel et la terre. Tout ainsi donques

---

<sup>60</sup> IV, 7, 181

que les vices et maladies sont pernicieuses au corps et à l'ame : aussi les seditions et guerres civiles sont dangereuses et pernicieuses aux estats, et Republiques.“<sup>61</sup>

Es wird ersichtlich, dass Bodin keine politische Veränderung möchte, da die Vorteile eines Umsturzes in seinen Augen nicht die gravierenden Nachteile des damit einhergehenden Staatszerfalls aufwiegen. Mit dem expliziten Erscheinen des Begriffs des Bürgerkriegs in diesem Abschnitt, weist Bodin deutlich auf die zeitgeschichtliche Relevanz seiner Überlegungen hin. Sobald die alten Ordnungsvorstellungen nicht mehr bestehen, stürzt der Staat in ein Chaos, welches ihn, gleich einer Krankheit, in seiner Existenz bedroht. Aussagekräftig ist zudem der Vergleich des Staates mit einem lebenden Organismus, dessen Existenz durch geordnete Prozesse gesteuert wird. Durch dieses Mittel wird dem Leser auch die Zwangsläufigkeit vor Augen geführt, für ein funktionierendes politisches System zu sorgen. Die drastische Formulierung beweist jedoch auch, dass für Bodin radikale politische Experimente, wie für manche Utopisten seiner Zeit, nicht in Frage kommen. Vor allem die absolute Monarchie ist am besten dazu geeignet, die von Gott erschaffene Ordnung beizubehalten. Dies macht auch eine Zustimmung Bodins zur Reformation, die aufgrund des aus ihr resultierenden Bürgerkriegs der eigentliche Impetus zur Abfassung dieses Werks war, kaum wahrscheinlich. Zudem sind Aufstände in den Augen Bodins auch Symptome für eine allgemeine Schwäche des betreffenden Staates. Im weiteren Verlauf macht Bodin deutlich, dass politischer Aufruhr geradezu ein Kennzeichen von brutaler Tyrannenherrschaft ist, die Bodin trotz seiner Sympathie für ein starkes Königtum missbilligt. Aufgrund ihrer großen Gewalttätigkeit und der Missachtung der Eigentumsrechte der Untertanen sind diese von Natur aus schwach und besitzen keine ausreichende politische Legitimation, woraus es möglich ist zu folgern, dass Bodin in einem gefestigten und gerechten Staat einen Garanten für Stabilität sieht, was natürlich implizite Kritik am französischen Königtum als Möglichkeit erscheinen lässt. Der enge Bezug zur Zeitgeschichte wird auch bei Bodins Definition des Begriffs der Parteilung deutlich. Die reformatorische Bewegung wuchs sich, nach bescheidenen Anfängen, durchaus zu einer für die Stabilität des Reiches bedrohlichen Massenbewegung aus, was die numerische Größe für Bodin zu einem Indiz für die potentielle Gefährlichkeit der jeweiligen politischen Gruppe macht. So definiert Bodin unmissverständlich: „Quand je di Faction, ie n`enten pas une poignee de peuple, ou quelque petit nombre de subjects, mais

---

<sup>61</sup> IV, 7, 182



une bonne partie d'iceux bandes contre les autres : [...].<sup>62</sup> Nur eine Masse von Untertanen stellt für Bodin also eine Parteiung dar, die potentiell staatsgefährdend ist, kleinere Gruppen von Aufführern hingegen lassen sich relativ leicht zur Ordnung zurückrufen. Bodin plädiert hier für eine genaue Abwägung der Interessen der Streitparteien vor einer unabhängigen Substanz. Sollte dieses Verfahren nicht fruchtbar sein, so muss der souveräne Herrscher mit seiner Macht und seinem Ansehen für eine Einigung sorgen, wobei Bodin sehr darauf bedacht ist, dass die Instanz des Souveräns durch den politischen Aufruhr oder das nachfolgende Schlichtungsverfahren keinen Schaden nimmt. Falls die Spannungen nicht abgebaut werden können, ist Bodin jedoch in seiner Handlungsanweisung eindeutig:

„Et si on void qu'on ne puisse appaiser la faction par justice et jugements, le souverain y doit employer la force, pour l'estraindre du tout, par la punition de quelques uns de plus apparents : et mesmement des chefs de partie: et n'attendre pas qu'ils se soyent tellement fortifiés, qu'on ne puisse leur faire teste.“<sup>63</sup>

Bodin macht deutlich, dass in manchen Fällen keine Alternative zum Einsatz von Gewalt vorhanden ist. Er plädiert auch für ein entschlossenes Vorgehen, um den Aufruhr in seiner Gesamtheit unter Kontrolle zu bringen. Zudem möchte er exponierte Persönlichkeiten des Aufstandes exemplarisch bestrafen, womit eine abschreckende Wirkung vor allem auf die Basis der aufständischen Bewegung erzielt werden soll, die durch die strenge Aburteilung ihrer Rädelsführer und die harte Bestrafung ohne Rücksicht auf deren Ansehen bewirkt wird. Zum zweiten soll dem Aufruhr sein zentrales Organ genommen werden. Bodin hofft auf einen raschen Zusammenbruch politischer Unruhen nach Beseitigung der ideologischen Anführer.<sup>64</sup> Gerade dies spricht Bodin im letzten Satz dieses Abschnittes auch an. Ein aktives Handeln gegen Aufstände ist also eine grundsätzliche Forderung Bodins. Zuerst muss politischer Aufruhr vor Gericht gehandelt werden. Hier bricht sich Bodins juristische Ausbildung Bahn, die einem geordneten Verfahren vor blinder Gegengewalt den Vorzug gibt. Der Souverän hat die Zügel des Verfahrens immer in der Hand und ihm allein obliegt auch die Entscheidung, ob und in welchem Maß Gewalt angewendet werden soll. Die zentrale Verortung des Souveräns im Staatsgefüge wird noch einmal unterstrichen. Im dritten Kapitel des vierten Buches der „Six livres“ zeigt sich

---

<sup>62</sup> IV, 7, 183-184

<sup>63</sup> IV, 7, 184

<sup>64</sup> Vielleicht rührt diese Forderung Bodins vom unentschlossenen Handeln der französischen Könige in Bezug auf die Religionskriege her, das auch Montaigne beklagt. Anstatt konsequent zu handeln, wurde gezögert, wodurch sich die reformatorische Bewegung weiter vergrößern konnte.

Bodins geradezu technokratisches Staatsverständnis. Der Staat wird wieder in einer sehr einprägsamen Metapher mit einem kranken menschlichen Körper verglichen. Der weise Politiker übernimmt die Rolle eines Arztes, der für die Genesung des Erkrankten, in diesem Fall der bedrohte Staat, sorgt und die Krankheiten frühzeitig entdeckt:

„Si donc on a decouvert que la force des astres, qu'on pensoit inevitable, se peut affoiblir, et que les sages Medecins ont trouvé des moyens pour changer les maladies, et alterer les fievres contre leur cours naturel, à fin de les guarir plus aisement : pourquoi le sage Politique prevoyant les changements qui adviennent naturellement aux Republiques, ne prevendra par conseil et remedes convenables la ruine d'icelles ?“<sup>65</sup>

Bodin glaubt offenbar nicht an einen gottgegebenen Determinismus im Hinblick auf den Verfall und den Untergang von Staaten. Vielmehr ruft er zu einer Politik auf, die dem Staatszerfall durch entschlossenes Handeln Einhalt gebieten soll. Die Metapher des erkrankten Körpers ist sicherlich eine Vereinfachung eines komplizierten Sachverhalts, der mannigfaltige Ursachen besitzt, was den Lesern verdeutlicht, dass etwas gegen das Siechtum des Staates getan werden kann. Bodin ist gegen eine gottergebene Haltung, vielmehr möchte er, dass die führenden Kräfte innerhalb eines Staates mit all ihrer Macht gegen politisches Unheil ankämpfen. Zudem offenbart die implizite Gleichsetzung des Staatszerfalls, der sich zur Zeit Bodins vor allem in religiösen Händeln und Bürgerkrieg manifestierte, mit einer todbringenden Krankheit auch den Rigorismus des Autors, was die staatliche Ordnung anbelangt. Das Überleben der politischen Ordnung hat für Bodin oberste Priorität und somit hat er sein ganzes Werk diesem Ziel gewidmet. Für Bodin zeichnet sich das gemeine Volk durch irrationales Handeln und Unberechenbarkeit aus, woraus sich sein beständiges Misstrauen speist. Vor allem in der weiteren Beschreibung historischer Ereignisse, eine Methode, die charakteristisch für sein Werk ist, beschreibt Bodin die Unzuverlässigkeit des gemeinen Volkes. Das fehlende Vertrauen in die einfachen Schichten auf Seiten Bodins ist deutlich zu spüren. Auch aus diesem Grund bevorzugt Bodin die Monarchie. Sicherlich unterstreichen die dramatischen Beispiele aus der Geschichte für einen zeitgenössischen Leser die Notwendigkeit der Institution eines mit absoluter Macht ausgestatteten Monarchen, wie er von Bodin gleich am Anfang seines Werkes propagiert wird. Bodins Misstrauen gegenüber dem Volk, das sich auch aufgrund der Verwendung der Volkssprache von der Reformation angezogen fühlte, ist eine Konstante in seinem Werk.<sup>66</sup> Dennoch möchte er das Wohlergehen des Volkes nicht

---

<sup>65</sup> IV, 3, 98

<sup>66</sup> Auch die Abfassung der „Six livres“ in der Volkssprache deuten darauf hin, dass sich Bodin einen großen Leserkreis zum Ziel gesetzt hat.

vernachlässigen. Hiermit konzidiert Bodin jedoch auch, dass die Institution des souveränen Herrschers allein nicht fähig ist, die staatliche Ordnung aufrecht zu erhalten.

So fordert Bodin, Gesetze nicht um ihretwillen zu schaffen:

„[...] non pas que je vueille que la Republique serve aux loix, qui ne sont faictes que pour la conservation d'icelle : et faut tousiours avoit ceste maxime generale, et qui ne souffre point d'exception, SALUS POPULI SUPREMA LEX ESTO.“<sup>67</sup>

Vor allem der auch typographisch hervorgehobene Abschnitt erstaunt in seiner Klarheit und Monumentalität. Das oberste Staatsziel ist das Wohl des Volkes. Jedoch ist die Sorge Bodins um das Wohl des Volkes teleologisch. Er hofft, Unzufriedenheiten rechtzeitig auffangen zu können, wobei Bodin dieses Thema im dritten Kapitel des vierten Buches nicht mehr vertieft, sondern sich ihm erst wieder im schon zitierten siebten Kapitel zuwendet, in dem er auch die schon erwähnten klaren Anweisungen für ein Vorgehen gegen Aufstände gibt. Dies zeigt letztendlich Bodins wahre Absichten, denn dieses Kapitel trägt den Titel „Si le Prince és factions civiles se doit joindre à l'une des parties, et si le subiect doit estre contraint de suyvre l'une ou l'autre, avec les moyens de remedier aux seditions.“<sup>68</sup> Bodin fürchtet sich recht deutlich vor Volksaufständen, was das partielle Eingehen seitens des Fürsten auf die Wünsche des Volkes nur zu einem politischen Instrument macht, welches die alte Ordnung zu bewahren soll.<sup>69</sup> Dennoch muss hier wiederum auf die Zeitumstände verwiesen werden, die die Abfassung von den „Six livres“ erst dringend haben erscheinen lassen. Bodin ist also kein Apologet einer finsternen und rücksichtslosen Machtpolitik. Sein Ziel ist immer, einen handlungsfähigen und starken Staat zu bewahren. Im siebten Kapitel trennt Bodin die drei verschiedenen Regimetypen nicht immer vollständig. So spricht er zuerst vom Verhalten der Magistrate in einer Demokratie. Kurz darauf tauscht er jedoch das Subjekt aus und nennt den souveränen Fürsten einer Monarchie. Aus diesem Grund können wohl alle von Bodin gemachten Vorschläge und Handlungsanweisungen auf den souveränen Fürsten, nach dem Vorbild

---

<sup>67</sup> IV, 3, 102-103. Der von Bodin zitierte lateinische Satz ist ein „Imperativ Ciceros“. Siehe hierzu: Hinrichs, Ernst 1973. „Das Fürstenbild Bodins“ in : Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der Internationalen Bodin Tagung in München*. München: C.H.Beck Verlag. S.283

<sup>68</sup> IV, 7, 181

<sup>69</sup> Hier zeigen sich deutliche Parallelen zu Machiavelli. Auch Ernst Hinrichs entdeckt diese: „Sein Bild wird vor allem in jenen Teilen der *République* gezeichnet, welche das aristotelische Thema der Staatsveränderungen aktualisieren. Hier, wo es nicht mehr um die Beschreibung der Monarchie Royale geht, ihrer 'normalen' Funktionen, ihrer Institutionen und ihrer Gesellschaft, hier ist ein Fürst erforderlich, der nach der Maßgabe des Staatsnutzens (*nécessité*) handelt, drohenden Veränderungen rechtzeitig zu begegnen sucht, die Ursachen möglicher Umstürze analysiert und zu beseitigen trachtet. Ein Blick in die Kasuistik Bodins in den Büchern 4 bis 6 könnte uns einen plastischen Eindruck *seines* Principe vermitteln.“ Siehe hierzu: Hinrichs, Ernst. a.a.O. S.287

des französischen Königs des 16. Jahrhunderts, übertragen werden. Dennoch betont Bodin ausdrücklich, dass vor allem Monokratien von Aufständen bedroht sind, was deutlich zeigt, dass Bodinauf sich sehr gut geschicktes politisches Taktieren versteht. Wiederum kleidet er seine Anweisungen in sehr einprägsame Metaphern:

„Alors il est bien besoin que les plus sages s`en meslent , et s`accomodent doucement à l`humeur du peuple, pour l`attirer à la raison. Et tout ainsi que ceux-là qui sont malades d`une furie qui les fait danser et sauter sans cesse, ne peuvent estre garis , si le musicien n`accorde son violon a leur mode, pour les attirer a la sienne, et appesantir peu à peu la cadence, iusques à ce qu`ils soyent rendus cois et rassis : [...]“<sup>70</sup>

Der oben gewonnene Eindruck verstärkt sich. Das Wohl des Volkes dient letztlich der Sicherung der Herrschaft. Dieser Abschnitt liest sich insgesamt wie eine politische Bedienungsanleitung. Die Vergleiche, die sich wiederum auf den Bereich der Medizin beziehen, machen das Problem der Volksaufstände greifbarer und simplifizieren es somit. Bezeichnend ist jedoch, dass Bodin Volksaufstände unverhohlen mit psychischen Störungen gleichsetzt, was implizite Verachtung für die Irrationalität des Volkes zeigt. Aus diesem Grund wird nun noch deutlicher ersichtlich, weshalb Bodin anderen Herrschaftsformen als der Monarchie so skeptisch gegenübersteht. Bodin erhofft sich vom spürbaren Rangunterschied der Bürger zum absoluten Fürsten in der Monarchie einen größeren Respekt, der für die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung von so großer Wichtigkeit ist. Bodin warnt jedoch davor, den Volkswillen mit gewalttätigen Mitteln zu unterdrücken. Wiederum wird eine Metapher verwendet, die das aufständische Volk mit einem „torrent precipité des haut lieux“<sup>71</sup> vergleicht. Bodin zeigt die Sinnlosigkeit der gewaltsamen Niederschlagung eines Volksaufstandes anhand eines reißenden Bergbaches. Bei genauer Betrachtung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes ist dies ein durchaus treffender Vergleich. Denn auch die französischen Könige versuchten mit Gewalt, gegen die Protestanten vorzugehen, was jedoch ebenso gewaltsame Gegenmaßnahmen hervorrief. Dennoch lehnt Bodin Gewalt gegen die Untertanen nicht völlig ab: „Mais c`est bien chose plus dangereuse, de faire preuve de ses forces contre ses subjects, si on n`est bien assuré de la victoire: [...]“<sup>72</sup> Der Einsatz von Gewalt wird von Bodin implizit doch toleriert und sogar als Lösungsweg gesehen. Gewalt gegen Untertanen ist also in den Augen Bodins ein Mittel, welches nur graduell eingesetzt werden kann. Wenn sich die Kräfteverhältnisse zu Ungunsten des Fürsten entwickeln, ist vom Einsatz

---

<sup>70</sup> IV, 7, 198

<sup>71</sup> IV, 7, 199

<sup>72</sup> IV, 7, 199

von Gewalt abzusehen. Wie schon zu Beginn dieses Abschnitts erwähnt, befürwortet Bodin geordnete Gerichtsverhandlungen, wenn die äußeren Umstände dies zulassen. Er warnt vor den Folgen von wilder, von Rache getriebener Brutalität seitens des Fürsten und er erkennt die Gefährlichkeit der Folter.<sup>73</sup> Vor allem bei einer großen Anzahl von Verschwörern können die Folter und brutale Todesstrafen ihren Widerstandswillen und Hass noch weiter anheizen, so dass die aufrührerische Bewegung noch mehr Stärke und Zulauf bekommt. So warnt Bodin explizit:

„ [...], mais si les conjurez sont en grand nombre, et qu'ils ne soyent pas tous decouverts, le sage Prince doit bien se garder d'appliquer à la torture ceux qu'il punira, ores qu'il soit le plus fort, et qu'il peut en venir à bout sans danger : car pour un qu'il fera mourir, il s'en levera cent des amis et alliés, qui auront peut estre assez de puissance , pour le moins la volonté ne leur manquera jamais, de venger la mort de ceux-là qui leur atouchent de consanguinité [...].“<sup>74</sup>

Bodin fürchtet sich vor potentiellen Märtyrern, die den Kampf gegen die bestehende Ordnung noch weiter anfachen. Gerade bei Glaubensspaltungen, deren Auswirkungen Bodin fast täglich vor Augen hatte, besteht diese Gefahr. Deshalb übt der Tod eines Glaubenskämpfers, sei es durch eine Hinrichtung oder durch grausame Folter, auf viele vorher unbeteiligte Menschen eine große Wirkung aus. Manche beginnen, sich für die Sache zu interessieren, die einem anderen Menschen so wichtig war, dass er für sie den Tod in Kauf nahm, wodurch die staatsbedrohende Bewegung weiter anwächst. Gleichzeitig verstört die offen zur Schau gestellte Grausamkeit des Souveräns viele Untertanen, die sich dann entsetzt von ihrem Herrscher abwenden. So ist die Angst, die eine harte öffentliche Bestrafung von Aufrührern schafft, oftmals kontraproduktiv und schadet dem Ansehen des Souveräns zutiefst. Bodin schreckt aber dennoch nicht davor zurück, Schuldige auch zu bestrafen. Um die oben erwähnten gefährlichen Folgen einer grausamen Bestrafung zu umgehen, führt Bodin ein perfide erscheinendes Vorgehen an. Er benutzt hierzu seine schon bekannte Vorgehensweise, indem er ein historisches Beispiel heranzieht. So erwähnt er Kaiser Augustus, der einen Verschwörer nach Aufdeckung seiner Pläne öffentlich begnadigte, ihn aber später heimlich töten ließ. Implizit schlägt Bodin dieses Vorgehen auch bei einer Verschwörung gegen den französischen König Francois I. vor, deren Urheber öffentlich hingerichtet wurde. Es muss zum wiederholten Male betont werden, dass Bodin, dessen existentielle Erfahrung der französische Religionskrieg war, die Staatsräson aus diesem Grund als absolute Größe sah,

<sup>73</sup> Im Vorgriff auf Montaigne muss gesagt werden, dass auch dieser Folter ablehnt.

<sup>74</sup> IV, 7, 185

der sich die Moral unterordnen musste. Wichtig für Bodin ist und bleibt der Erhalt der Macht des Souveräns. Dieses Prozedere hält Bodin vor allem bei Einzeltätern oder einer kleineren Gruppe von Verschwörern für opportun. Bodin legt bei der Regierungsführung durch den Souverän also ambivalente Maßstäbe an. Zum einen sieht Bodin die öffentliche und gewaltsame Niederschlagung von Aufständen und grausame Folterungen und Bestrafungen von Verschwörern kritisch, obwohl er ein konsequentes Durchgreifen durchaus für geboten hält. Andererseits sorgt sich Bodin auch um das Ansehen des Fürsten und dessen Bild in der Öffentlichkeit. Wenn der Souverän vom Volk mit Brutalität und Grausamkeit verbunden wird, sieht Bodin Gefahren: „et quand tout cela n`y seroit point, le Prince doit eviter le blasme de cruauté, tant des subjects que des estrangers.“<sup>75</sup> Bodin spricht hier also schon recht subtil eine pro-fürstliche Propaganda an, die sich gezielt um das Bild des Fürsten bei seinen Untertanen kümmern soll wobei ihm bewusst ist, dass ein milder und gerechter Fürst bei seinen Untertanen in höchstem Ansehen steht. Dies vermindert die Gefahr von Unzufriedenheit innerhalb der Bevölkerung, was Bodin als einen Hauptgrund für die Entstehung von Aufruhr und Bürgerkrieg ansieht. Dennoch muss der Souverän entschlossen sein, alles gegen Aufstände und Verschwörer zu unternehmen, auch wenn es des Einsatzes von Gewalt bedarf. Im weiteren Verlauf des siebten Kapitels des vierten Buches schlägt Bodin auf den heutigen Leser recht heimtückisch und brutal erscheinende Methoden vor, Verschwörungen durch die exemplarische Exekution eines herausragenden Teilnehmers zu unterbinden. Gleichzeitig muss der Souverän jedoch versuchen, die restlichen Mitverschwörer nicht nur durch Abschreckung, sondern auch durch materielle Vorteile von ihrem Vorhaben abzubringen, wobei von Seiten Bodins auf ein entschlossenes Handeln des Souveräns gepocht wird, um eine rasche Ausbreitung der Gefahr zu vermeiden: „car si une fois l`estincelle du feu de sedition est soufflee d`un vent impetueux, on n`y viendra jamais à temps.“<sup>76</sup> Zur Verdeutlichung der Gefahr greift Bodin hier wiederum recht einprägsam zum von ihm oft benutzten Mittel des Vergleichs. In der Tat hätte durch konsequentes Handeln seitens des französischen Königs eine Ausbreitung der reformatorischen Bewegung, die vielerorts tatsächlich einem Flächenbrand glich, verhindert werden können. Aus diesem Grund ist für den Souverän ein Informationsvorsprung bezüglich der aktuellen politischen Lage innerhalb seines

---

<sup>75</sup> IV, 7, 185

<sup>76</sup> IV, 7, 186-187

Herrschaftsgebietes unerlässlich, was ihn in die Lage versetzt, Gefahren rechtzeitig zu erkennen und somit Gegenmaßnahmen zu deren Eindämmung zu ergreifen. So warnt Bodin die Fürsten:

« à quoy les gouverneurs et magistrats doyyent tenir la main: car les Princes et seigneurs souverains sont ordinairement ceux qui savent moins des affaires qui leur touchent de plus pres. Et bien souvent les Princes, et peuples estrangers sont abbreuvez des liguees et menees qui se prattiquent contre les autres, et ne sentent pas le feu qui s'allume en leurs royaumes, en leurs maisons, en leurs cabinets. »<sup>77</sup>.

Bodin weist in diesem Abschnitt auf ein typisches Dilemma hin. Viele Souveräne konzentrieren sich einseitig auf die Außenpolitik und vernachlässigen Entwicklungen im Inland, die sie gefährden könnten. Auch dies verweist wieder in die Zeit der Entstehung der französischen Religionskriege, als die reformatorische Bewegung vom König über einen längeren Zeitraum ignoriert wurde. Gleichzeitig ruft Bodin in diesem Abschnitt auch dem Souverän untergeordnete Kräfte auf, die politische Lage innerhalb des Landes zu beobachten und auf diese Weise ihrem Herrn zu dienen. Gleichzeitig wird aber auch auf die Notwendigkeit eines starken und zuverlässigen Verwaltungsapparats hingewiesen. Bodin zweifelt nämlich an der Kompetenz der souveränen Fürsten, Gefahren für ihre Herrschaft auszumachen. Generell zeigt diese Bemerkung Bodins, dass sein gesamtes Herrschaftskonzept nicht allein vom Souverän getragen werden kann. Um die Richtigkeit seiner These darzustellen führt Bodin anschließend das Beispiel der Verschwörung von Amboise an:

„Et sans aller plus loing, la faction d` Amboise estoit divulguee en Allemagne, Angleterre et Italie, auparavant qu`il en eust rien cognu par ceux-là contre lesquelles elle s`estoit dressee en France, de sorte que le premier advertissement en fut donné par le Cardinal Granuelle.“<sup>78</sup>

Mit der Erwähnung dieses in ganz Frankreich bekannten Ereignisses wird dem Leser die Wichtigkeit der Ratschläge Bodins deutlich. Nachdem an der Tür zum königlichen Schlafzimmer in der Residenz von Amboise ein Flugblatt mit reformatorischen Thesen gefunden wurde, begann die Phase der blutigen Auseinandersetzungen der französischen Religionskriege. Bodin suggeriert somit dem Leser, dass ein rechtzeitiges Einschreiten, welches durch eine genaue Kenntnis der politischen Lage seitens des französischen Königs begünstigt worden wäre, ein Abgleiten in Gewalt und Bürgerkrieg verhindert hätte. Bodin fordert also implizit auch einen Souverän, der sein Land aktiv regiert und sich nicht in den

---

<sup>77</sup> IV, 7, 187

<sup>78</sup> IV, 7, 187

Wagnissen der prestigereichen Außenpolitik verliert, da nur ein aktiv gestaltender Souverän in der Lage ist, die Integrität und die Legitimität der Institution des Königtums zu erhalten. Wie oben schon gezeigt ist hierbei die tatkräftige Unterstützung durch geeignetes Führungspersonal unerlässlich. Ein weiterer Grund für den Ausbruch des französischen Religionskriegs waren die Streitigkeiten zwischen den machtvollen französischen Adelsfamilien wie den Guise und den Montmorency. Diese waren zwar offiziell Untertanen des französischen Königs, besaßen aber auch aufgrund ihres großen Reichtums eine eigene Machtbasis, die ihnen einen großen politischen Einfluss ermöglichte. Aus diesem Grund fordert Bodin, dass der Souverän auch seine ihm unterstellten Vasallen und Provinzen mit scharfem Blick überwacht. Bodin verlangt hier ein entschlossenes Einschreiten des Souveräns, um jegliche Streitigkeiten im Keim zu ersticken.<sup>79</sup> Dispute zwischen dem Souverän und untergeordneten Ebenen dürfen auch deshalb nicht tatenlos hingegenommen werden, weil sie die Autorität des Souveräns beschneiden und eine Gefahr für die politische Steuerungsfähigkeit des gesamten Landes darstellen. Auch die historischen Tatsachen sprechen für diese Forderung, da vor allem in der Endphase des französischen Religionskrieges die großen Adelsfamilien als autonome Kriegsparteien agierten und ihren Einfluss auf Kosten des Königs auszuweiten suchten. Bodin zeigt auch Lösungswege auf, um Querelen zwischen untergeordneten Adeligen zum Vorteil des Souveräns zu lösen. Eine Nichteinmischung seitens des Souveräns in die Streitigkeiten ihm formal Untergebener erscheint Bodin praktikabel, er favorisiert die Einschaltung neutraler Schlichter.<sup>80</sup> Der Souverän muss um jeden Preis vermeiden, zwischen die Fronten zweier Streitparteien zu geraten. Bodin treibt in diesem Fall die Angst um, dass das hohe Ansehen und die Würde des Souveräns durch eine Einmischung in unverantwortlicher Weise gefährdet werden. Zugleich führt Bodin weiter an, dass der Souverän damit dem Zwang entgeht, ein Urteil höchstpersönlich aussprechen zu müssen. In diesem Fall würde nämlich der Fürst den Anschein erwecken, für einen der Streitenden Partei zu ergreifen, was sein Ansehen beim Unterlegenen massiv untergraben würde und er zudem mit größter Wahrscheinlichkeit dessen Gegnerschaft auf sich ziehen würde.

---

<sup>79</sup> IV, 7, 188-189: „et ne mespriser chose pour petite qu'elle soit pour y obvier : car tout ainsi que les grands orages et tempestes, sont causees d'exhalations et vapeurs insensibles, aussi les seditions et guerres civiles commencent le plus souvent par choses fort legeres, et qu'on ne penseroit jamais qui eussent telle issue.“

<sup>80</sup> IV, 7, 191-192: „mais si la querelle est entre deux seigneurs, et que le Prince ne les puisse accorder, ni par douceur de paroles, ni par menaces, il doit leur donner arbitres non suspects, et tels qu'ils accorderont eux-mêmes : car en ce faisant Le Prince est deschargé du jugement, et de la haine ou mal talent que peut avoir celuy qui sera condamné : “



Bodin ist sich sehr wohl bewusst, dass ein Souverän trotz seiner starken Stellung nicht dauerhaft ohne Schwierigkeiten regieren kann, wenn sich innerhalb seines Staatsgebiets ein enttäuschter und auf Rache schwörender Feind befindet. Die Gefahr einer destabilisierenden Vergeltung ist in diesem Fall sehr hoch, weshalb Bodin dem Souverän rät, eine olympische Position einzunehmen, die ihm erlaubt, sich von den Niederungen der alltäglichen Politik fernzuhalten. Bodin greift zudem wiederum zu der bewährten Methode des historischen Vergleichs, indem er zahlreiche bedeutende Herrschergestalten und Ereignisse des Mittelalters wie die englischen Rosenkriege anführt, um die Gefahr zu verdeutlichen, die eine Parteinahme von Seiten des Souveräns heraufbeschwören kann. Ein König darf unter keinen Umständen seine Gunst einseitig an untergeordnete Adelige seines Reiches verteilen. Auch gibt Bodin zu bedenken, dass durch dieses Vorgehen die Instanz der absoluten Monarchie stark beschädigt wird, denn es ist eines der Hauptziele seiner politischen Vorstellungen, die Integrität und Kontinuität der Monarchie über eine möglichst lange Zeit zu bewahren. Bodin spricht die besondere Verantwortung des Souveräns hinsichtlich der Institution der absoluten Monarchie deutlich an:

*„et le tout pour les faveurs des Rois qui ont voulu faire l'office d'avocats, estans juges et arbitres, et oublians le degré de majesté où ils estoient montez, sont descendus aux plus bas lieux, pour suyvre la passion de leurs sujets, se faisans compagnons des uns, et ennemis des autres.“<sup>81</sup>*

Der Souverän wird an seine herausgehobene Stellung innerhalb des Staatsgefüges explizit erinnert. Bodin weist darauf hin, dass es dem Souverän nicht ansteht, mit seinen Untertanen auf gleicher Ebene zu verkehren, da die Würde des königlichen Amtes, die „majesté“, gewahrt bleiben muss. Das Ansehen des Souveräns hängt von seiner Würde und seiner überparteilichen Position ab, weshalb er sich keiner Streitpartei andienen darf. Die Stellung als oberster Richter und Streitschlichter soll den Staat vor Bürgerkrieg und Zerfall bewahren, wobei die unangefochtene Autorität des Königs helfen soll, die Streitparteien an den Verhandlungstisch zu zwingen und für beide akzeptable Ergebnisse zu erzielen.<sup>82</sup> Der Ausbau des Königtums zur unangefochtenen Souveränität dient nicht der persönlichen Machtvervollkommnung, sondern zur Stärkung des Staates insgesamt. Parteiliche und somit schwache Könige laufen diesem System zuwider. Zudem weist Bodin mit Nachdruck auf die Fürsorgepflicht des Souveräns gegenüber seinen Untertanen als

---

<sup>81</sup> IV, 7, 192-193

<sup>82</sup> Im weiteren Verlauf des obigen Abschnitts mokiert sich Bodin über ein zu enges Verhältnis des Souveräns zu seinen Untertanen. Offensichtlich zeigt dies Bodins Verbitterung über das Verhalten der Valoiskönige.

oberster Richter in seinem Reich hin. Generell zeigt Bodin jedoch großes Misstrauen gegenüber dem gemeinen Staatsvolk. Das oben schon erwähnte recht trickreiche Eingehen auf die Wünsche des Volkes lässt auf Angst vor seiner ungezügelten Kraft schließen. Aus diesem Grund wird das Volk auch als „une beste à plusieurs testes“<sup>83</sup> beschrieben. Gerade dieses Zitat zeigt, dass Bodin sich vor dem Volk und seiner Unberechenbarkeit fürchtet, weshalb er auch praktische Gesetzesüberlegungen anstellt. So möchte er dem Volk das Tragen von Waffen weitgehend verbieten. Auf diese Weise möchte er die niedrige Hemmschwelle zum Einsatz von Gewalt erhöhen. Bodin führt hierzu aus:

„pour les meurtres qui se feroient és querelles ordinaires qu'ils ont l'un contre l'autre : si cela avoit lieu en toutes personnes, mil meurtres et assassinats se commettent qui n'advieroyent jamais, ni les seditions qui s'allument en plusieurs lieux pour ceste occasion. Car ce n'est pas fait en sage Politique, ni en bon gouverneur, d'attendre que le meurtre soit fait, ou que la sedition soit venue pour defendre les armes : [...], y appliquer les remedes convenables.“<sup>84</sup>

Der zu dieser Zeit recht umfangreiche Waffenbesitz in den Händen des gemeinen Volkes scheint also für Bodin auch für die Vergrößerung und Brutalisierung der religiösen Auseinandersetzungen ursächlich zu sein. Daher plädiert Bodin in diesem Fall für eine präventive Politik. Er möchte das Tragen von Waffen, sei es auch nur ein Dolch oder Messer, grundsätzlich verbieten. Das Waffenverbot beugt jedoch nicht nur möglichem gefährlichen Aufruhr vor, sondern ermöglicht es dem Staat auch, das allein ihm zustehende Gewaltmonopol durchzusetzen, was private Fehden oder regelrechte Kleinkriege zwischen rivalisierenden Adelsfamilien verhindert und die Macht des Königs sichert. Zur Aufstandsbekämpfung macht Bodin noch einen weiteren Vorschlag, der in den Religionskriegen schon vereinzelt praktiziert wurde. So schlägt er vor, die Kirchenglocken zu entfernen, bevor Aufständische diese zum Zusammenrufen der Massen verwenden können. Hierbei unterstellt Bodin, dass Glocken generell durch ihren Klang zum Aufruhr anstacheln und den Widerstandsgeist in der Bevölkerung weiter anheizen<sup>85</sup>. Wiederum werden konkrete Verweise auf die Religionskriege gegeben. Bodin erwähnt in diesem Zusammenhang das Erhängen eines Aufständischen mit einem Glockenstrang<sup>86</sup>. Vor

---

<sup>83</sup> IV, 7, 199

<sup>84</sup> IV, 7, 212-213

<sup>85</sup> IV, 7, 211 „car non seulement le son des cloches est propre á merveilles pour mettre en armes un peuple mutin, à la mode qu'on les sonne, ains aussi pour effrayer les esprits doux et paisibles, et mettre les fols en furie :“

<sup>86</sup> IV, 7, 211 „comme fit celuy qui sonna le tocsain avec la grosse cloche à Bordeaux pour inciter davantage le peuple, aussi fut-il pendu au batand de la cloche, comme il meritoit.“

allem in der Betonung der Gerechtigkeit der Todesstrafe, „comme il meritoit“<sup>87</sup>, wird der Hass auf Unruhestifter aller Art deutlich. Auch der etwas listig erscheinende Rat, den Aufständischen die Glocken wegzunehmen, bezeugt Bodins ständiges Rasonieren über die bestmögliche Bekämpfung kommender Aufstände im Land. Wie schon erwähnt, heizten insbesondere Prediger die ohnehin schon gespannte Atmosphäre während der Reformationszeit weiter an. Die Redefreiheit stellt für Bodin einen wesentlichen Grund für die Entstehung von innerstaatlichen Konflikten dar, da er vor allem ihre rhetorischen Gaben und die damit einhergehende Möglichkeit fürchtet, weite Teile der Bevölkerung in ihren Bann zu ziehen. Bodin weiß um die Macht der Worte: „Car il n`y a rien qui ait plus de force sur les ames que la grace de bien dire: „<sup>88</sup> Die Manipulationsfähigkeit von begabten Rednern wird also von Seiten des Autors erkannt. Vor allem in Zeiten großer politischer Unzufriedenheit und heftiger sozialer Spannungen bedrohen Prediger oftmals das traditionelle Gefüge, weshalb Bodin in diesem Abschnitt auf den deutschen Bauernkrieg anspielt, der wesentlich von vor allem theologisch ausgebildeten Rednern wie Thomas Müntzer befeuert wurden. Diese Erwähnung zeigt jedoch auch Bodins profunde Kenntnisse des Weltgeschehens um Frankreich, er scheint in der Tat die politische Lage in Europa genau zu beobachten und durch eine anschließende Analyse in seine politischen Gedanken einfließen zu lassen. So führt Bodin genau das durch, was er selbst jedem Souverän rät, wodurch seine „Six livres“ eine gewichtige empirische Bestätigung ihres Inhaltes erhalten und sich als faktenbasierte und glaubwürdige Lektüre empfehlen. Generell fällt Bodin über Redner und Prediger ein vernichtendes Urteil, da er ihnen in toto umstürzlerische Motive und geschickte Lüge unterstellt. So formuliert Bodin recht apodiktisch:

„Car puis que ce n`est autre chose qu`un desguisement de la verité, et un artifice de trouver bon ce qui est mauvais, et droit ce qui est tort, et faire une chose grande de rien, et du formi faire un elephant, c`est à dire l`art de bien mentir : il ne faut pas douter, que pour un qui use bien de cest art, cinquante en abusent : aussi est-il mal-aisé entre cinquante Orateurs un homme de bien : Car ce seroit chose contraire à la profession qu`ils font, qui voudroit suyure la verité.“<sup>89</sup>

Rhetorik betrachtet Bodin also per se als beinahe kriminell. Für ihn sind alle Redner Volksverführer, deren Aufgabe für ihn darin zu bestehen scheint, taktisch klug zu lügen um somit die alte politische Ordnung hinwegzufegen. Offenbar scheint Bodin Redner zu

---

<sup>87</sup> IV, 7, 211

<sup>88</sup> IV, 7, 214

<sup>89</sup> IV. 7, 214

verachten. Allein sein pauschales Werturteil und der ständige Verweis auf die Kraft des Wortes zeigen, dass er ihnen Heimtücke und Verantwortungslosigkeit unterstellt. Zudem benutzt er das bewährte Mittel der Heranziehung geschichtlicher Fakten, die seine Einschätzung noch weiter untermauern. Ein Hinweis auf die große Sensibilität dieses Themas liefert auch die Erwähnung der Republik der Wiedertäufer, die nach der Vertreibung des gesetzmäßigen Souveräns in Münster einen Gottesstaat durchsetzen wollte. Dennoch versucht Bodin, ganz politischer Ratgeber, die potentiell schädlichen Fähigkeiten der Redner und Prediger für den Fürsten zu nützen. So schlägt er vor:

„Et n'y a point de moyen plus grand d'apaiser les seditions, et contenir les sujets en l'obeissance des Princes, que d'avoir un sage et vertueux prescheur, par le moyen duquel on puisse fleschir et ployer doucement les cœurs des plus rebelles.“<sup>90</sup>

Das Vorgehen Bodins erscheint ambivalent. Gerade die von ihm als heimtückisch diffamierte Begabung der Redner möchte er benutzen, um den Souverän an der Macht zu erhalten. Bei der Bekämpfung der Aufständischen spricht sich Bodin für ein umsichtiges Vorgehen aus. Um eine möglichst zielgerichtete Bestrafung zu erreichen, empfiehlt Bodin dem Souverän, sich Gott zum Vorbild zu nehmen: „(...) suyvant en cela la bonté de Dieu, qui promet pardonner à tout un pays s'il y en a dix justes.“<sup>91</sup> Der Souverän soll also auf keinen Fall übermäßige Gewalt anwenden. Es ist bezeichnend, dass Bodin ausdrücklich auf die Gnade Gottes verweist, was noch einmal deutlich den Stellenwert des Souveräns im Konzept Bodins und die fundamentale Wichtigkeit der Religion unterstreicht. Anschließend ermahnt Bodin, sich bei der Bestrafung unbotmäßiger Untertanen hauptsächlich auf die Rädelsführer zu beschränken, wodurch das Ansehen des Souveräns in der Bevölkerung so wenig wie nur irgend nötig beschädigt werden soll. Es muss verhindert werden, dass der Souverän einem brutalen und rachsüchtigen Tyrannen gleicht. Mäßigung und Großzügigkeit zeichnen den Souverän aus: „Celuy meritera la louange de juste Prince, et conservera son estat, qui tiendra le moyen de punir les chefs et auteurs des rebellions.“<sup>92</sup> Bodin möchte hier die Abhängigkeit des Fürsten von seinen Untertanen aufzeigen. Falls er diese durch brutale Unterdrückungsmethoden nach Aufständen dauerhaft in Gegnerschaft zu seiner Herrschaft bringt, ist ein sinnvolles Regieren kaum noch möglich. Die folgenden Beispiele verdeutlichen die Wichtigkeit von

---

<sup>90</sup> IV, 7, 216

<sup>91</sup> III, 7, 196

<sup>92</sup> III, 7, 198

Milde und Gnade in der fürstlichen Politik. Auch in diesem Feld agiert Bodin recht fortschrittlich. Er ist sehr um das öffentliche Bild und Ansehen des Souveräns besorgt und plädiert vor allem deshalb für eine möglichst milde Behandlung Aufständischer. Analog zur Bekämpfung von Aufständen rät er auch bei deren Ahndung dem Souverän, im Hintergrund zu bleiben und die Vollstreckung der Urteile in fremde Hände zu legen, wodurch das Ansehen des Souveräns in der Bevölkerung erhalten bleibt: „à fin que le coeur de ses sujets ne soit aucunement aliéné de luy.“<sup>93</sup> Anschließend wird sogar vorgeschlagen, die von Statthaltern verhängten Strafen durch den Souverän abmildern zu lassen, was die Wichtigkeit der Kontrolle des fürstlichen Ansehens für Bodin zeigt. Noch einmal fügt Bodin zur genaueren Darlegung seiner Gedanken konkrete Beispiele an. Diese verfügen nun jedoch über eine hohe zeitgenössische Aktualität. Er beschreibt das Verhalten französischer Könige in Auseinandersetzungen der Religionskriege, wobei er deren besondere Milde und Rücksicht in Bezug auf die Bevölkerung der von ihnen unterworfenen Städte rühmt. Einen scharfen Kontrast hierzu bildet das ebenfalls erwähnte brutale und rücksichtslose Vorgehen des Kaisers Karl V., dem er persönliche Rachgier unterstellt. Anhand dieser drei Beispiele kommt Bodin zu dem Schluss, dass zwar eine konsequente Bestrafung angezeigt ist, jedoch auch Milde und Weitsicht beim Urteilen angebracht ist:

„: le troisieme a moderé l'un et l'autre , tenant la mediocrité entre la douceur et cruauté, qui est le moyen de la vraye justice que la loy veut estre gardé en la punition des forfaits, mesmement où il est question de punir une multitude en communauté, ou sans communauté.“<sup>94</sup>

Trotz der zahlreichen Appelle zu Milde und Gerechtigkeit fordert Bodin, Aufständische konsequent zu bestrafen. Großes Augenmerk wird hierbei auf die Reputation des Souveräns gerichtet. Durch geschickten Einsatz von Mitteln wie Begnadigungen und Herabsetzungen von Urteilen soll das lädierte Ansehen des Fürsten gezielt gestärkt werden um somit erneute Aufstände zu vermindern. Bodin weiß trotz aller Betonung der Suprematie des Herrschers um die fundamentalen Gründe für Volksaufstände, wodurch er trotz seiner herrschaftszentrierten Argumentationsweise den Untertanen mit einer gewissen Empathie zu begegnen scheint. Als Hauptursachen für Volksaufstände führt er an:

„Nous avons parlé des causes qui donnent changement aux estats et Republiques : des mesmes causes procedent les seditions et guerres civiles : le deny de iustice, l'oppression du menu peuple, la distribution

---

<sup>93</sup> III, 7, 199

<sup>94</sup> III, 7, 200

inegale des peines et loyers, la richesse excessive d'un petit nombre, l'extreme povreté de plusieurs, loisiveté trop grande des subjects, l'impunité des forfaits :“<sup>95</sup>

Die von Bodin dargelegten Ursachen für Volksaufstände erscheinen auf frappierende Weise aktuell. Ohne Umschweife werden die Folgen schlechter Regierungsführung als Gründe für Unruhen benannt. Bodin sucht also die Verantwortung für den Bürgerkrieg nicht nur allein beim Volk, da er das Wirken des Souveräns kritisch betrachtet. Implizit erteilt hier Bodin dem Souverän sogar eine Lehre hinsichtlich guter Regierungsführung.<sup>96</sup> Offensichtlich erkennt Bodin durch seine genaue Analyse die Fehler und Ungleichheiten innerhalb vieler Staaten und kann die Motivation des enttäuschten und geknechteten Volkes nachvollziehen, was aufgrund seiner völlig auf die Herstellung einer souveränen Macht zentrierten Ideen durchaus verwundert. Vielleicht wird sich Bodin seiner Wurzeln und seines Untertanenstatus deutlich. Doch trotz dieser überraschenden Einsicht ist Bodin letztendlich ein unerbittlicher Verfechter der traditionellen staatlichen Ordnung. Auch in Bezug auf die Aufstandsbekämpfung hat er mehrere Male seine Präferenz für die Monarchie offen erklärt. So rät er, bei Aufständen stets konsequent zu handeln. Dennoch erkennt er die gefährliche Ambiguität des Einsatzes von Gewalt. Zwar muss der Aufruhr streng geahndet und bekämpft werden, jedoch warnt er vor einem blinden Wüten seitens des Machthabers. Für ihn liegt es auf der Hand, dass auch der Souverän, will er die Ruhe in seinem Staat restaurieren, dem Volk entgegen kommen muss. So ist die trickreiche Verstellung des Herrschers in seinen Augen durchaus opportun, womit er sich oberflächlich kaum vom Italiener Machiavelli unterscheidet. Gleichzeitig muss jedoch immer bedacht werden, dass Bodins gesamtes Leben vom Trauma des französischen Religionskrieges überschattet war, was einen funktionierenden Staat sowie Sicherheit für alle Bürger zu seinen wichtigsten Zielen machte. Gleichzeitig muss immer bedacht werden, dass die von Bodin gegebenen Vorschläge letztendlich die Wiederherstellung der natürlichen Harmonie zum Zweck haben.

---

<sup>95</sup> IV, 7, 213

<sup>96</sup> Roger Chauviré weist darauf hin, dass Bodin auch gesellschaftliche Harmonie anstrebt: „Telles sont les théories sociales de Bodin. Politiquement, il cherche à constituer ou à consolider des groupements qui sauvegardent la liberté dans l'autorité, et dont certains, réunissant des élites, seront les centres nerveux du peuple, et d'une masse confuse feront un être organique. Economiquement, il cherche à établir et à étendre une classe moyenne, qui servira de trait d'union aux classes extrêmes, tout en résistant, dans les crises, à la poussée d'en bas comme à celle d'en haut. Ce seront là des applications sociales de la justice harmonique.“ Siehe hierzu: Chauviré, Roger. 1969. *Jean Bodin. Auteur de la „République“*. Réimpression de l'édition de Paris, 1914. Genève: Slatkine Reprints. S. 373.

## 4.2. Religion und Staat

### 4.2.1. Religion als Ursache für Zwist und die Gefährlichkeit des Atheismus

In den „Six livres“ wird die Religion unter politischen Aspekten abgehandelt. Neben einigen sporadisch eingestreuten Betrachtungen findet sich der größte zusammenhängende Teil dieses Themas im siebten Kapitel des vierten Buchs. Dies ist durchaus bemerkenswert, da Bodin die Religion im selben Atemzug mit Aufständen und deren Bekämpfung behandelt. Die Begründung für dieses Vorgehen in den Religionskriegen zu suchen, die als Anlass für die Abfassung der „Six livres“ dienten.<sup>97</sup> Daher ist also die Betrachtung der Religion unter Berücksichtigung ihrer politischen Sprengkraft durchaus verständlich. Eine Triebfeder der Reformation war auch die Diskussion theologischer Inhalte, da jahrhundertealte Dogmen der katholischen Kirche wie die Gnadenlehre in Frage gestellt wurden. Sehr bald machten sich die kritische Betrachtung der Religion und der Disput darüber auch im öffentlichen Raum bemerkbar. Bibelübersetzungen in die jeweilige Muttersprache befähigten auch theologisch eher ungebildete Bevölkerungsschichten über den Glauben anhand seiner wichtigsten Quellen zu diskutieren. Vor allem diese Diskussion schuf die reformatorische Bewegung und verschaffte ihr ständig neue Nahrung. Aus diesem Grund wurde von Seiten der katholischen Kirche und der ihr ergebenden Obrigkeit versucht, das freie Diskutieren der Glaubensinhalte zu unterbinden. So betont auch Bodin, dass eine fest im Staat etablierte Religion nicht zum Diskussionsthema werden darf:

„Mais la Religion estant receue d'un commun consentement, il ne faut pas souffrir qu'elle soit mise en dispute : car toutes choses mises en dispute, sont aussi revoquees en doute : or c'est impieté bien grande, revoquer en doute la chose dont un chacun doit estre resolu et asseuré : d'autant qu'il n'y a chose si claire et si veritable qu'on n'obscurcisse, et qu'on n'esbranle par dispute : mesmement de ce qui ne gist en demonstration, ni en raison, ains en la seule créance.“<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ernst Hinrichs führt an, dass Bodin mit diesem Kapitel den Herrscher als „Schiedsrichter“ zwischen den religiösen Parteien konstruiert. Bodin möchte verhindern, dass der König erneut zum „Spielball der Gruppen und ihrer Führer“ wird. Siehe hierzu: Hinrichs, Ernst. 1969. *Fürstenlehre und politisches Handeln im Frankreich Heinrichs IV. Untersuchungen über die politischen Denk- und Handlungsformen im Späthumanismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S.113

<sup>98</sup> IV, 7, 204-205

Die Angst Bodins vor einem öffentlichen Diskurs über Religion ist deutlich zu spüren. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten führt in seinen Augen fast automatisch zum Glaubensabfall. Gleichzeitig wird auch sein grundsätzlicher Pessimismus angesichts des Menschen deutlich, da er von ihm nur Subversion und eine Negation tradierter Werte erwartet, die unweigerlich im Aufruhr endet. Zudem erkennt Bodin auch die in der Religion inhärente Gefahr metaphysischer Spekulation. Er weist darauf hin, dass die Theologie und somit die Religion insgesamt keine exakte, empirisch nachprüfbare Wissenschaft ist, was eine Aussage über ihren Wahrheitsgehalt unmöglich macht. Aus diesem Grund vermischen sich im religiösen Kontext persönliche Anschauungen und Glaubensvorstellungen der einzelnen Menschen. Dies schafft gleichzeitig Raum für Beeinflussung durch Dritte. Diese Sorge teilt Bodin hier implizit dem Leser mit, da er die Irrationalität der Massen fürchtet, die durch die öffentliche Diskussion hinsichtlich religiöser Themen aufgeheizt wird und schließlich unkontrollierbar wird. Zudem verwundert der explizite Hinweis auf die komplizierte Beweisbarkeit metaphysischer Gegenstände. Offensichtlich möchte Bodin keine Diskussion über die Richtigkeit des Glaubens oder der einzelnen Konfessionen führen. Eine solche Auseinandersetzung scheint ihm nicht zu behagen, denn die Gefahren für die öffentliche Ordnung erscheinen ihm als zu groß. Gemäß seiner bewährten Methode führt Bodin wiederum Beispiele an, die das Verbot des Diskutierens der Religion untermauern. Eine direkte staatliche Kontrolle wird von Bodin anschließend angeregt. Er nennt das Beispiel des Fürstentums Moskau:

„Mais bien il bailla aux prestres leur lecon et creance par escrit, pour la publier aux prosnes les iours de festes, avec defenses d'y rien adiouster.<sup>99</sup>

Hiermit betreibt der Landesherr also eine aktive Religionspolitik. Durch die vorgeschriebenen Predigten sollen die religiösen Gefühle der Gläubigen kanalisiert werden, so dass eine Glaubensspaltung unwahrscheinlich wird. Da gerade die in der jeweiligen Landessprache gehaltenen Predigten das Kirchenvolk zur Diskussion aufforderten, was besonders in der Reformationszeit der neuen Lehre zahlreiche Türen geöffnet hat, ist eine Kontrolle in diesem Bereich besonders wirksam.<sup>100</sup> Offensichtlich favorisiert auch Bodin eine direkte Einflussnahme seitens des Souveräns auf die Verbreitung religiöser Inhalte. Dies komplettiert auch seine Souveränitätslehre, da nun

---

<sup>99</sup> IV, 7, 205

<sup>100</sup> Hierzu muss gesagt werden, dass es hierbei nicht primär um die theologischen Inhalte geht. Vielmehr soll verhindert werden, dass der Prediger aufrührerische Gedanken formuliert.



fast jeder Lebensbereich geregelt werden kann. Die reformatorischen Staaten haben diesen Gedanken im Folgenden perfektioniert, da in diesen Ländern der Souverän gleichzeitig Kirchenoberhaupt ist und somit großen Einfluss auf Lehre und Verkündigung ausübt. Auf diese Weise soll eine Radikalisierung durch charismatische Prediger verhindert werden und die Religion zu einer Stütze des Staates und seiner Ordnung umgeformt werden. Die Bibel selbst wird von Bodin als Rechtfertigung für das Verbot der Diskussion von religiösen Inhalten herangezogen. Er weist explizit darauf hin, dass die Heilige Schrift keine Erörterung ihres Gehaltes erlaubt<sup>101</sup>. Diese Argumentation von Seiten Bodins erscheint recht bemüht und lässt wiederum seine Angst vor Diskussionen erahnen. Bodin erwähnt sogar die Todesstrafe, die im nachreformatorischen Deutschland Disputationen über die Religion verhindern sollte<sup>102</sup>. Im Fokus seines Interesses steht vor allem die Wechselwirkung zwischen Religion und Staat und die daraus resultierenden Gefahren. Bodin erkennt, dass Religion als eine Stütze des Staates dienen kann. Aus diesem Grund lehnt Bodin den Atheismus auf das Heftigste ab:

„Et d'autant que les Atheistes mesmes sont d'accord, qu'il n'y a chose qui plus maintienne les estats et Republiques que la Religion, et que c'est le principal fondement de la puissance des Monarques et seigneuries, de l'execution des loix, de l'obeissance des subjects, de la reverence des Magistrats, de la crainte de mal faire, [...], comme disoit Papinian.“<sup>103</sup>

Die Religion wird somit zum Fundament des Staates. Entscheidend sind hierbei die in den Haupttexten wie der Bibel festgelegten Gebote und Verbote. Sie bilden einen festen Rahmen, der auch die Grundzüge des weltlichen Staates bestimmt. Der gemeinsame Glaube soll ein einigendes Band zwischen den Gläubigen darstellen, das sie stetig an ihre Pflichten erinnert. Hierbei wird wieder die Suche nach Stabilität deutlich, die das Grundmotiv der „Six livres“ ist. Religion ist also ein überaus wichtiger Anker, der die Herrschaft absichert. Nun offenbart sich auch der Grund für die Sakralisierung des Herrschers, die durch die Unterstreichung der Stellvertreterschaft Gottes durch den Souverän von Bodin offensiv betrieben wird. Indirekt appelliert Bodin ständig an die Religiosität der Untertanen als auch des Souveräns. Der Autor erkennt die der Religion inhärente ordnungstiftende Kraft und versucht, sie für politische Zwecke nutzbar zu

---

<sup>101</sup> IV, 7, 205 „Et par la loy de Dieu, il est expressement commandé de l'escire par tout, et la lire au peuple, à tous aages, à tous sexes, et sans cesse : mais il n'est pas dit qu'on en disputera,“

<sup>102</sup> IV, 7, 205- 206 „Aussi fut-il estroitement defendu sur peine de la vie, et depuis executé à la rigeur en plusieurs villes d'Allemagne, apres la journee Imperiale de l'an M.D.LV. que personne n'eust à disputer de la Religion.“

<sup>103</sup> IV, 7, 206

machen, was die grundsätzliche Verdammung des Atheismus verdeutlicht, da er alle religiösen Überzeugungen und Gebote negiert. Dies würde dem Menschen ein probates Ordnungsschema vorenthalten, das für Bodin noch einen größeren Wert zu besitzen scheint als die staatlichen Gesetze. Aus dem Atheismus folgt also eine rebellische Grundhaltung, was eine Gemeinschaft der Untertanen nicht vorstellbar macht und zu Staatszerfall führt. Hier deutet Bodin auch den Grund für die verheerenden Religionskriege an. Durch den öffentlichen Streit um die wahre Konfession wurde der christliche Glaube stark beschädigt. Die Untertanen reagieren auf den religiösen Hader zunehmend mit Abscheu und wenden sich somit vom Christentum ab. Die Folgen sind Gleichgültigkeit der Untertanen gegenüber staatlichen Gesetzen und somit ein langsames Absterben des Staates, der seine Ordnungsfunktion nicht mehr erfüllen kann. Den heranziehenden Religionskriegen kann nichts mehr entgegengesetzt werden. Bodin zieht an verschiedenen Stellen seines Werkes vehement gegen den Atheismus zu Felde. Er setzt, um dem Leser die Dramatik zu verdeutlichen, Atheismus schlussendlich mit Anarchie gleich. So konstatiert er:

„Et tout ainsi que la plus forte tyrannie n'est pas si miserable que l'anarchie, quand il n'y a ni Prince ni Magistrat : aussi la plus forte superstition du monde, n'est pas à beaucoup pres si detestable que l'atheisme.“<sup>104</sup>

Bodin sieht also im Atheismus die Größte Gefahr für die Menschheit.<sup>105</sup> Betont werden muss hier noch einmal, dass es Bodin letztendlich nicht um den Glauben an sich geht. Bodin spricht hier nicht von christlichen Wahrheiten oder der Pflicht. Bodin sorgt sich einzig und allein um die Religion als Ordnungsfaktor. Letztendlich scheint es ihm also egal zu sein, welche Religion im Staat herrscht, da er hier ja keine bestimmte Religion explizit genannt hat. Er erkennt, dass jede Religion prinzipiell dafür geeignet ist, den Bürgern Respekt vor Geboten und Verboten zu vermitteln. Der Atheismus hingegen wird von Bodin besonders scharf sanktioniert. Bodin ist der Auffassung, dass ein Atheist kein guter Staatsbürger sein kann, da er vor allem den anarchischen Aspekt des Atheismus

---

<sup>104</sup> IV, 7, 208

<sup>105</sup> Auch Helmut Quaritsch vertritt die Auffassung, dass Bodin den Atheismus aufgrund seines inhärentem Anarchismus ablehnt: „Nur in der Feindschaft gegenüber dem 'Atheismus' scheint Bodin mit der antiken und der Meinung des 16. Jahrhunderts denselben Weg zu gehen. Die ersatzlose Leugnung der Verbindlichkeit der herrschenden Religion und ihrer Kultformen ist jedoch nicht ein vom Staate zu ahndendes Religionsvergehen; der Atheist ist Anarchist und wegen dieser staatsfeindlichen Folgen ist gegen die Religionslosigkeit einzuschreiten, um das Übel an der Wurzel zu bekämpfen.“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.297.

missbilligt. Nun wird wiederum deutlich, dass die Religion für Bodin eine politische Zielsetzung besitzt. Sie ist und bleibt das Fundament des Staates.

#### 4.2.2. Die religiöse Spaltung und ihre Überwindung durch Toleranz

Uneinigkeit ist für Bodins staatspolitisches Konzept eine potentielle Bedrohung. Der für ihn anzustrebende Staat ähnelt somit einem monolithisch gefügten Gebilde mit einer klaren Machtvertikalen. Religiöse Spaltungen beschädigen dieses Idealbild zutiefst. Aus diesem Grund ist eine Gesellschaft, die aus vielen verschiedenen, möglicherweise sogar noch miteinander konkurrierenden Glaubensrichtungen besteht, in den Augen Bodins kaum kontrollierbar und deshalb ist ein geeinter Glaube vom Souverän zu präferieren. Um diesen Zustand zu schaffen, muss der Souverän möglichst ohne Zwang und Gewalt vorgehen. So fordert Bodin einen klaren Verzicht auf Gewalt im Bereich der Religion und gibt gleichzeitig ein erstaunliches Bekenntnis ab:

„ Je ne parle point ici laquelle des Religions est la meilleure, (combien qu'il n'a qu'une Religion, une verité, une loy divine publiee par la bouche de Dieu :) mais si le Prince qui aura certaine assurance de la vraye Religion veut y attirer ses subjects, divisés en sectes et factions, il ne faut pas à mon advis qu'il use de force.“  
106

Mit dem Inhalt der Klammer deutet Bodin an, was später im „Colloquium Heptaplomères“ ausgeführt wird. Für Bodin existiert nur eine göttliche Wahrheit, weshalb die Existenz jeder Konfession im vorgegebenen Rahmen der „six livres“ zulässig ist, solange sie nicht den vorgegebenen Rechtsrahmen überschreitet, wobei es dem Fürsten überlassen bleibt, welche Religion oder Konfession er fördern möchte. Jedoch erscheint dieses Credo Bodins hier recht versteckt, wo es doch einer der Grundpfeiler seines religiösen Denkens ist. Dies kann natürlich auch als Kommentar auf die Religionskriege verstanden werden, da er ja konzidiert, dass sowohl Katholizismus als auch Protestantismus ein gottgefälliger Weg sind. Doch schließt dieses sehr persönliche Bekenntnis nicht nur die verschiedenen christlichen Konfessionen ein, es ist auch möglich, diesen Toleranzgedanken auf die beiden anderen großen monotheistischen Religionen, das Judentum und den Islam, zu übertragen.<sup>107</sup> Mit diesen Gedanken ordnet sich Bodin in die Gruppe der „politiques“ ein,

---

<sup>106</sup> IV, 7, 206

<sup>107</sup> Auch Helmut Quaritsch erkennt die Gültigkeit der Gedanken Bodins für alle monotheistischen Religionen: „Zu diesem Staat, für den das Christentum nicht mehr essentielle, sondern nurmehr und allein als ‚Religion‘ akzidentielle Bedeutung besaß, gelangte Bodin durch seinen methodischen Ansatz, den Staat aus

die ebenfalls bewusst einen überkonfessionellen Staat schaffen wollten. Es wurde schon oben gezeigt, dass Bodin dem Einsatz von Gewalt im politischen Kontext generell eher skeptisch gegenübersteht und im Zweifelsfall für Nachsicht und Entgegenkommen seitens des Souveräns plädiert. Somit verspricht er sich auch im Fall von staatlicherseits unerwünschten religiösen Gruppen mehr Gewinn durch Gewaltlosigkeit. Bodin fürchtet sich offensichtlich davor, durch massiven Gewalteinsatz gegen Mitglieder von aufrührerischen Sekten Märtyrer des neuen Glaubens zu schaffen. So konstatiert er: „car plus la volonté des hommes est forcee, plus elle est revesche.“<sup>108</sup> Gerade die Geschichte des Christentums lehrt, dass erst die massive Verfolgung im römischen Kaiserreich und die damit verbunden christlichen Blutzügen dieser Religion zum Durchbruch verholfen haben. Bodin erkennt die daraus resultierenden Gefahren für den Staat, der sich auf eine einzige offizielle Religion beschränkt, da ein einziger Glaube die Steuerbarkeit eines Landes erleichtert. Zudem unterstreicht Bodin auch die religiöse Vorbildfunktion des Landesherrn. Ganz besonders wird eine nach den Maßstäben der Religion untadelige Lebensführung von ihm erwartet. Er soll den zu bekehrenden Untertanen ein leuchtendes Beispiel für die korrekte Ausführung der von ihm unterstützten Religion werden. Das durchaus paternalistische Konzept Bodins, das ja eine Monarchie favorisiert, wird hier deutlich, da der Souverän den Bürgern in fast allen Bereichen als ein Vorbild präsentiert wird. Dies wird in einer Aristokratie oder Demokratie durch die Vielzahl an leitenden Persönlichkeiten erschwert, die nicht komplett auf eine der jeweiligen religiösen Vorstellung entsprechenden Linie auszurichten sind. Gleichzeitig ist es auch möglich, diese Zeilen als Ermahnung an den Souverän zu verstehen. Gerade die letzten Valoiskönige als auch der Bourbone Henri IV fielen durch einen ausschweifenden Lebenswandel auf. Vielleicht wurde Bodin aus diesem Grund zu dieser im Ton recht sanften Ermahnung verleitet, die sich nicht scheut, in ihrer Wortwahl die Heilstheologie des Christentums anklingen zu lassen:

„en quoy faisant non seulement il evitera les esmotions , troubles, et guerres civiles, ains aussi il acheminera les subjects desvoyez au port de salut.“<sup>109</sup>

---

universalgeschichtlichen Gemeinsamkeiten zu konzipieren. Dieses Verfahren ergab sich zwangsläufig aus seiner Absicht, eine `allgemeine`, auch für nicht-christliche Herrschaftsverbände gültige Staatslehre zu entwerfen.“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.301

<sup>108</sup> IV, 7, 206

<sup>109</sup> IV, 7, 206. Dieses Zitat diskutiert auch Diego Quaglioni in seinem Beitrag „Jean Bodin Nicodemita? Simulazione e dissimulazione Religiosa nelle aggiunte latine alla <<République>>“. Er führt hierbei Maria Isnardi Paretis Werk „Introduzione a I sei libri dello stato“ an, die in diesem Textabschnitt einen gedanklichen Vorläufer des „Colloquium Heptaplomeres“ erblickt. Dies erscheint richtig, denn der Schluss des „Colloquiums“ sendet genau

Mit seinem starken Glauben und der von ihm praktizierten Milde vermag der Souverän also die Übel der Regierungskriege einzudämmen. Aufschlussreich ist die mit religiösem Pathos angereicherte Metapher des „port de salut“, die Bodins Vorstellung eines sicheren Lebens für die Untertanen aufzeigt. Für ihn liegt das Heil zuerst in geordneten politischen Verhältnissen, die somit Frieden und Wohlstand generieren. Der Begriff „salut“ wird hier also nicht in seiner theologischen Funktion gebraucht. Hier spielt Bodin auf das weltlich verstandene Gemeinwohl eines geordneten und befriedeten Staates an. Anhand seiner Formulierung wird deutlich, wie hoch er dieses Ziel einstuft, weshalb der Zustand eines einträchtigen Staatswesens, welches seinen Bürgern zudem einen gewissen Wohlstand bieten kann, quasi durch eine religiöse Formulierung sakralisiert wird. Bodin benutzt also überaus geschickt religiöse Anleihen, um bei der Bevölkerung für sein Ziel, ein durch religiöse Einheit befriedetes Land, zu werben. Doch benutzt Bodin wiederum sein bewährtes Mittel des Vergleichs, um die Früchte der Toleranz aufzuzeigen. Er erwähnt zudem die Regierungspraxis des Osmanischen Reiches, das für sein weitgehend tolerantes Verhalten gegenüber religiösen Minderheiten gerühmt wurde<sup>110</sup>. Bodin fasziniert, dass Stabilität durch weitgehende religiöse Toleranz erreicht wird. Der türkische Kaiser versucht also nicht, seine Untertanen zu einem bestimmten Glauben zu zwingen, obwohl seine Religionsausübung gemäß Bodin vorbildlich ist. So lange der Frieden innerhalb des Reiches gewahrt bleibt, herrscht kein Religionszwang. Dies ist im Gedankengebäude Bodins durchaus eine Steigerung. Scheint am Anfang dieses Abschnitts noch eine behutsame Einführung einer Staatsreligion durch den Souverän als Mittel zur Herstellung von Frieden und Eintracht möglich, so betrachtet er jetzt eine wechselseitige Toleranz der verschiedenen Religionsgruppen innerhalb eines Landes als ausreichend um stabile

---

diese Botschaft. Weiterhin betrachtet Quaglioni das berühmte, von Bodin im hier besprochenen siebten Kapitel des vierten Buches der „Six livres“ verwendete Cassiodorzitat: „Religionem imparare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus (IV, 7, 207).“ als Resümee des obigen Zitats. Auch dies erscheint richtig, da Bodin durch diese im Grunde rein praktische Toleranz Unruhen und Religionskriege in Zukunft verhindern möchte. Siehe hierzu: Quaglioni, Diego. 1984. „Jean Bodin Nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla <<République>>“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.185-186.

<sup>110</sup> IV, 4, 207: „Mais le Roy des Turcs, qui tient une bonne partie de l'Europe, garde sa religion aussi bien que Prince du monde, et ne force personne, ains au contraire permet à chacun de vivre selon sa conscience : et qui plus est, il entretient aupres de son serrail à Pera, quatre Religions toutes diverses, celle des Juifs, des Chrestiens à la Romaine, et à la Crecque, et celle des Mehemetistes, et envoie l'aumosne aux calogeres, c'est à dire aux beaux peres ou Religieux du mont Athos Chrestiens, à fin de prier pour luy : comme faisoit Auguste envers les Juifs, auxquels il envoyoit l'aumosne ordinaire et les sacrifices en Hierusalem.“

politische Bedingungen zu schaffen. Zudem galt das Osmanische Reich, als Frankreich durch die Wirren der Religionskriege zerrüttet und in seiner Entwicklung behindert wurde, als fortschrittliche und expansive Macht. Vielleicht möchte Bodin auf diese Weise die Früchte der Toleranz für jedes gemischtreligiöse Land indirekt aufzeigen. Auch entspricht Bodins impliziter Aufruf zur Toleranz seinem persönlichen Bekenntnis zu einer universalen Religion. Anders verhält es sich jedoch beim Auftreten von abspalterischen Sekten<sup>111</sup>, die sich nicht in den Staat einfügen. So soll der Souverän schlichtweg warten, bis Gott den im Staat unerwünschten Sekten seine Gunst entzieht:

„ Mais il est certain que le prince portant faveur à une secte, et mesprisant l'autre , l'aneantira sans force ni contrainte ni violence quelconque, si Dieu ne la maintient :“<sup>112</sup>.

Das in diesem Abschnitt empfohlene passive Warten auf das zufällige Verschwinden einer bestimmten Konfessionsgruppe passt kaum zu Bodin, der sonst ein aktives Vorgehen fordert, wenn auch ohne Gewalt und Zwang. Vielleicht bricht sich gerade in dieser Formulierung der Überdruß Bodins an den unendlichen konfessionellen Auseinandersetzungen Bahn und der Verweis auf den Willen Gottes, der fast wie eine Chiffre für den bloßen Zufall klingt, soll dem religiösen Streit seine Schärfe nehmen. Denn wie Bodin schon oft gezeigt hat, erschwert eine aktive Religionspolitik ohne Augenmaß die Problematik. Dennoch stellt Bodin das Wohl und die Stabilität des Staates über die Belange der Religion, weshalb es keine allgemeine Glaubensfreiheit geben kann, da diese nur möglich ist, wenn sie sich nicht negativ auf den Staat auswirkt.<sup>113</sup> Zudem ist offensichtlich, dass Bodins politisches Konzept trotz aller Fokussierung auf die machtvolle Stellung des Souveräns durchaus auch vom Wohlwollen des Volkes abhängig ist. Der Souverän kann, wie schon oben gezeigt, den Untertanen nicht beliebig seinen Willen aufoktroieren. Dies gilt auch für Religionen, die im Volk kaum Anklang finden:

„Impios quidem ac peregrinos ritus quos maxima pars ciuium inter ipsos amicitiam, quae praecipue rerum divinarum conspiratione & consensu alitur ac sustenatur : [...]“ (Bodin, 1586, 485)<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Laut Helmut Quaritsch impliziert der Begriff der „Sekte“ bei Bodin immer eine Minderheitenposition in Bezug auf das „gemeinsame oder überwiegende Bekenntnis des Staatsvolkes“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.o. S.294

<sup>112</sup> III, 7, 204

<sup>113</sup> Dies sieht auch Helmut Quaritsch so: „Über Toleranz und Intoleranz wird ad hoc und nach der mutmaßlichen Wirkung auf den inneren Frieden entschieden-in jedem Fall haben sich die Betroffenen der staatlichen Entscheidung zu beugen.“ Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.290

<sup>114</sup> Dieser Abschnitt entstammt aus der in Latein abgefassten und erweiterten Ausgabe von 1586. Zu finden im Internet unter: <https://www.archive.org/details/iobodinidegave00bodi&server.com> Diego Quaglioni führt in seinem Beitrag „Jean Bodin Nicodemita? Simulazione e dissimulazione Religiosa nelle aggiunte latine alla <<République>> an, dass die erste lateinische Ausgabe der „Six livres“ 1586 gedruckt wurde, ihre

Hier sieht Bodin den Souverän in der Pflicht, dem Willen des Volkes entschlossen zu folgen. Fremde, von den Untertanen nicht gewollte Religionen, sollen vom jeweiligen Staatsgebiet verbannt werden. Bodin sieht in diesem Fall die einigende und friedensstiftende Wirkung der Religion in Gefahr. Implizit stellt Bodin also die These in den Raum, dass für jedes Volk eine ideale Religion vorhanden ist und andere Glaubensrichtungen nicht mit dem jeweiligen Volkscharakter zu vereinbaren sind. Anhand dieses Textbeispiels wird noch einmal deutlich, dass Bodin die von ihm im Privaten so hoch geschätzte Toleranz im Notfall immer der politischen Opportunität unterordnet. Bodin hat keine Einwände gegen die Ausübung einer Minderheitsreligion in der Abgeschlossenheit der Privatsphäre. Wird diese jedoch in der Öffentlichkeit praktiziert und deshalb Unmut unter der Mehrheitsbevölkerung schafft, dann gebietet für Bodin die Staatsräson, den fremden und unbeliebten Glauben vom jeweiligen Staatsgebiet zu entfernen. Dennoch bevorzugt Bodin, generell gläubige Menschen. Die Gefahr des Atheismus erscheint ihm für den Erhalt des Staats zu bedrohlich. Religiöse Gemeinschaften werden jedoch oftmals als Tarnung für umstürzlerische Umtriebe gesehen, weshalb Bodin dafür plädiert, religiöse Vereinigungen aus dem Verborgenen in das Licht der Öffentlichkeit zu bringen. Falls diese sich staatsgefährdenden Zielen verschrieben haben, sind sie konsequent zu verbieten.<sup>115</sup> Als historisches Beispiel wird hier die Herrschaft der Wiedertäufer über die westfälische Stadt Münster genannt, die den Bischof vertrieben und ihr Regime durchsetzten. Für Bodin als Verfechter der traditionellen Ordnungsstrukturen sind diese politischen Verhältnisse Schreckensvorstellungen. Hier zeigt sich also noch einmal in aller Deutlichkeit, dass Sicherheit und die Aufrechterhaltung von Ordnung immer der persönlichen Toleranz vorangehen. Bodin erörtert jedoch auch, was zu tun ist, wenn die Gesellschaft schon entlang religiöser und politischer Linien gespalten ist. Es ist verständlich, dass eine Lösung dieser potentiell sehr gefährlichen Situation aufgrund der Gegnerschaft eines Teils der Bevölkerung recht schwierig ist. Besonders diffizil ist die Situation bei einer strikten Zweiteilung der Ansichten. So erwähnt er ein Gesetz des

---

Entstehungszeit aber auf 1583-1584 zu datieren ist (S.183). Weiterhin begründe sich der Ruhm der „Six livres“ auf deren lateinischer Version. Siehe hierzu: Diego, Quagliani. a.a.O. S.183 und S.191.

<sup>115</sup> III, 7, 201 „Et qui plus est, on a veu sous ombre de Religion, que plusieurs colleges ont couvé une execrable et detestable impieté.“. Bodin beschreibt in der Folge Sekten von der Antike bis hin zu den Wiedertäufern in Münster.

griechischen Staatsmannes Solon, das in politischen Streitfällen großer Tragweite für eine strikte Bipolarität sorgte:

« C'est pourquoy Solon publia une loy, sur le fait des troubles et seditions civiles, qui toutesfois semble à plusieurs iniuste : c'est à scavoir , que chacun eust à prendre l'un ou l'autre parti, et qu'il ne fust licite à personne d'estre neutre : »<sup>116</sup>.

Die Intention dieses Gesetzes ist offensichtlich, für klare und übersichtliche Fronten zu sorgen. Es ist also nicht mehr möglich, einen neutralen Standpunkt einzunehmen. Bodin betrachtet dieses Gesetz zunächst, seiner persönlichen Toleranz entsprechend, skeptisch, denn er erkennt, dass durch den faktischen Fraktionszwang die Ausbildung einer gemäßigten Partei, die zwischen den verfeindeten Blöcken vermitteln könnte, verhindert wird. Zudem zeigt Bodin noch den durch den vom Gesetz verlangten Zwang verursachten Gewissenskonflikt auf. Durch die nun notwendige Parteinahme wird konsequent der persönliche Wille der Friedliebenden missachtet, was für Bodin, der ja trotz seines Eintretens für klare politische Verhältnisse den Menschen ein für die Privatsphäre geltendes Recht auf eine eigene Meinung zugesteht, sicherlich ein deutlicher Kritikpunkt ist. Zudem erkennt er, dass durch die erzwungene Lagerbildung familiäre Bindungen sowie Freundschaften zerbrechen können.<sup>117</sup> In einem für Bodin charakteristischen, recht apodiktischen Ton, verkündet er anschließend, das Gottes Gesetz jedem, der die Wahrheit erkannt hat, gebietet, dieser auch zu folgen. Im Folgenden schwenkt Bodin jedoch wieder ganz auf die Linie des politischen Beraters ein. Die Vorteile des Gesetzes von Solon sind für Bodin trotz oben genannter Nachteile vielfältig. Die Gefahr, dass vermeintlich Unparteiische beide Seiten aufwiegeln, um dann Profit aus den daraus resultierenden Unruhen zu ziehen, sieht Bodin gebannt und die auf Ausgleich und Frieden bedachten Mitbürger werden durch den Zwang zur Parteilichkeit zu einer Beschwichtigung gegenüber intransigenten Mitgliedern ihrer Gruppierung veranlasst. Es ist offensichtlich, dass Bodin jedes Mittel gutheißt, das a priori jede Auseinandersetzung im religiösen Bereich verhindert. Generell zeigt sich ein durchaus ambivalentes Verhältnis zwischen dem Autor und der Religion. Für Bodin ist der Glaube eine Privatangelegenheit. Obwohl die französischen Religionskriege der eigentliche Anlass waren, die „Six livres“ zu verfassen, scheint Bodin das Thema der Religion in diesem Werk nur recht widerwillig zu

---

<sup>116</sup> IV, 7, 208

<sup>117</sup> IV, 7, 208-209: „Et qui plus est il adviendra que s'il veut suyvre le parti qu'il jugera le meilleur, il faudra faire guerre á son pere, á ses freres, á ses amis, qui seront en armes de l'autre costé, qui seroit le containdre à commettre parricides, et meurtrir ceux desquels il tiendroit la vie.“



behandeln. Aussagekräftig ist zudem, dass kein Kapitel mit einer auf die Religion verweisende Bezeichnung überschrieben ist. Auch wird deutlich, dass, wie schon oben erwähnt, das Thema Religion in den „Six livres“ lediglich unter Sicherheitsaspekten abgehandelt wird. Dies zeigt wiederum die Furcht des Autors vor der großen Sprengkraft dieses Themas. Bodin versteht unter Religion eine möglichst private Angelegenheit, über deren mögliche systemstabilisierende Wirkung er sich im Klaren ist und die für ihn ein probates Mittel darstellt, das, wenn es vorsichtig und behutsam angewandt wird, durchaus zum Gelingen der politischen Ordnung beitragen kann. So betrachtet er also, trotz aller Toleranz im Privaten, das Auftreten neuer religiöser Gruppen skeptisch und sieht in ihnen eine potentielle Bedrohung. Die Unruhen und Gefahren der Religionskriege hingegen bestärkten ihn in der Ansicht, abrupte Konfessionswechsel und allgemein religiösen Neuerungen zu misstrauen. Religion bleibt ein wichtiger Grundpfeiler im Denken Bodins, wobei jedoch das Wohl des Staates allen anderen Belangen übergeordnet ist. Die religiöse Toleranz gelangt dann an ein Ende, wenn der Bestand des Staates gefährdet ist, was aus Religion in den „Six livres“ ein politisches Instrument macht.

#### **4.2.3. Das Wirken der Kirche**

Wie schon erwähnt war die Kirche während des gesamten Mittelalters und der frühen Neuzeit ein bedeutsamer Machtfaktor in Europa. Auch das alltägliche Leben der Untertanen wurde von der Kirche und ihren Geboten geprägt. Aus diesen Gründen stellte die Kirche für die zunehmend machtbewussten Fürsten eine konstante Bedrohung ihrer Ansprüche dar, was auch der Reformation zu Ansehen bei den Fürsten verhalf, da sie somit die für ihre Zwecke hinderlichen Befugnisse der Kirchenobrigkeit aushebeln konnten. Durch die Schaffung von protestantischen Landeskirchen wie in den deutschen Fürstentümern oder in England kam der Souverän in den Genuss von umfangreichen Machtbefugnissen im kirchlichen Bereich, was seinen Status noch weiter unterstrich. So verwundert es nicht, dass auch Jean Bodin die Rechtsprechung der Kirche und die damit verbundene Machtausübung im Rahmen seiner „Six livres“ untersucht. Wie bei Bodin üblich, besitzt dieser Abschnitt keine Überschrift, die das durchaus heikle Thema ankündigt. Es findet sich auf den letzten Seiten des ersten Kapitels des sechsten Buches.

Es ist durchaus möglich, dass Bodin durch die auffällige Positionierung dieser Gedanken, wie aller das Thema Religion behandelnden Abschnitte, den brisanten Inhalt vor den Blicken kirchentreuer Leser verbergen möchte.<sup>118</sup> Gleich am Anfang übt Bodin geharnischte Kritik am Ausgreifen der kirchlichen Rechtssprechung auf den säkularen Raum:

„le ne disputeray point si la jurisdiction Ecclesiastique est bien fondee : mais tant y a que pour avoir trop entrepris, il y a danger qu'on perde et la iurisdiction et la censure Ecclesiastique, qui a tousjours esté de merueilleuse consequence :“<sup>119</sup>

Bodin beginnt seine Kritik geschickt, denn er gibt vor, über dieses Thema nicht diskutieren zu wollen, doch zeigt er durch diesen an eine rhetorische Frage erinnernden Kunstgriff implizit an, dass dieses Thema einer grundsätzlichen Erörterung durchaus bedarf, woran Bodins Überdross an der immer weiter um sich greifenden kirchlichen Jurisdiktion deutlich wird. Die weitgehenden kirchlichen Befugnisse sind natürlich auch innerhalb des Souveränitätskonzeptes Bodins als Störfaktor zu betrachten, da sich eine weitere, mit großer Machtfülle ausgestattete Instanz neben dem Souverän nicht mit Bodins Vorstellungen verträgt. Dennoch vollzieht Bodin gleich im Anschluss einen bemerkenswerten Schritt. Obwohl die kirchliche Moralkontrolle die Macht des Souveräns einschränkt, lobt Bodin ihre pädagogische Wirkung, die sie auch auf die Fürsten ausübt. Mit drastischer Wortwahl beschreibt Bodin die Auswirkungen der kirchlichen Rechtssprechung. So habe sie schon Tyrannen gebändigt und manchen Herrscher von seinem Thron vertrieben. Zudem spricht Bodin die moralischen Konsequenzen der kirchlichen Rechtssprechungsgewalt an. So wurden Fürsten gezwungen, ihr ausschweifendes Leben zu ändern und nach den Geboten der Kirche zu leben<sup>120</sup>. Bodin begrüßt die moralische Macht der Kirche offensichtlich. Trotz der scheinbaren Kollision mit dem Souveränitätsprinzip scheint das kirchliche Recht dennoch zu von Bodin durchaus gewünschten Ergebnissen zu führen. Bodins politisches Konzept fordert vom Souverän

---

<sup>118</sup> Alfred Schmitz führt das auffallende Fehlen eines Kapitels „über die Rechte des Königs gegenüber der Kirche“ auf Bodins Angst vor Zensur und Verfolgung zurück. Jedoch würde das Kapitel 7 des III. Buches der „Six Livres“ eine Klärung dieses Verhältnisses doch ermöglichen. So würde jedes neue Kollegium, also auch Religionsgemeinschaften, eine königliche Erlaubnis benötigen sowie unter die Aufsicht des Königs und seiner Beamten gestellt. Siehe hierzu: Schmitz, Alfred. 1938. *Staat und Kirche bei Jean Bodin*. Göttingen: Diss. S.26-27.

<sup>119</sup> VI, 1, 30

<sup>120</sup> VI, I, 30 : „aussi la censure Ecclesiastique entre les Chretiens, non seulement a maintenu la discipline et les bonnes meurs plusieurs siecles, ains aussi a fait trembler les tyrans, et a rangé les Rois et Empereurs à la raison, et souvent leur a fait tomber les couronnes de la teste et les sceptres des mains, les contraignant à faire la paix ou la guerre, ou bien à changer leur vie dissolue, ou faire justice, et reformer les loix:“

stets vorbildliches Verhalten, um den Untertanen als Vorbild zu dienen. Überdies sieht Bodin, wie oben schon gezeigt wurde, im Fürsten das Abbild Gottes in der Welt, weshalb moralische Defizite also unbedingt vermieden werden müssen. Die Kirche kann hierbei aufgrund ihres rigiden und stringentem Moralkodex eine Hilfe sein. Daher wird ihr moralisches Urteil in den meisten Fällen gebilligt und ist durchaus als Stütze des Souveräns zu betrachten.<sup>121</sup> Da Bodin in seinem Souveränitätskonzept Gott als die einzige Macht postuliert, die dem Herrscher übergeordnet ist und zudem ein Staat ohne religiöses Fundament nicht vorgesehen ist, ist die kirchliche Rechtsprechung ein durchaus willkommenes Korrektiv. Dennoch warnt Bodin vor einem zu häufigen und unüberlegten Gebrauch kirchlicher Zwangsmittel wie der Exkommunizierung. So befürchtet Bodin, dass durch ein zu häufiges Vollstrecken dieser religiösen Strafen das Ansehen der Religion und der Priesterschaft sinkt. Bodin bemerkt hierzu:

„vray est que l'abus d'une censure de si grande consequence, a faict mespriser et la discipline et les ministres, et leur censure , qui estoit en interdiction, suspension et excommunication: car plusieurs à propos et sans propos, et pour causes legeres excommunioyent :“<sup>122</sup>

Hier folgt Bodin wiederum seiner generellen Maxime in Bezug auf Strafe, welche angemessen sein muss und auf keinen Fall zu hart ausfallen darf. Bodin weiß um die Schwere und die Bedeutung der Exkommunizierung, die für den Betroffenen gravierende soziale Konsequenzen nach sich zog. Oftmals wurde ein mit der Exkommunizierung bestraffter Mensch an den Rand der Gesellschaft gedrängt, sein bisheriger sozialer Status wurde entwertet. Bodin möchte verhindern, dass die Kirche durch zu harsche Maßnahmen den Zorn der Menschen auf sich zieht, damit dieses Disziplinierungselement nicht seine Wirksamkeit verliert. Zudem ist es durchaus möglich, dass durch das häufige Verhängen einer Strafe diese umso vehementer hinterfragt wird. Bodin erwartet auch von der Kirche einen starken Beitrag zur Stabilisierung des Gemeinwesens. Auffallend ist zudem, dass er an ihr Wirken die genau gleichen Maßstäbe anlegt wie an den Souverän. Die Kirche scheint zudem in den Augen Bodins den Staat zu ergänzen, da sie mit ihrer strengen moralischen Aufsicht das Leben der gläubigen Menschen effektiver überwachen kann als der weltliche Staat. Trotz dieser für das Konzept Bodins nützlichen Funktion der

---

<sup>121</sup> Laut Helmut Quaritsch dienen die „kirchlichen Zensurmittel“ sogar zur „Festigung“ der Moral der Könige. Siehe hierzu: Quaritsch, Helmut. a.a.O. S.299. Die kirchliche Zensur wird also von Bodin als Stütze und als Schutz des Souveränitätsprinzips betrachtet. Desweiteren weist Quaritsch jedoch ausdrücklich darauf hin, dass die Zensurmittel keine „Rechtswirkungen“ mehr besitzen.

<sup>122</sup> VI, 1, 31

kirchlichen Rechtssprechung fürchtet er ihre Anwendung auf Fürsten und sonstige Exponenten des Staates, weil durch eine mögliche Verurteilung durch die Kirche ihre Stellung schwer beschädigt werden kann. Hier wird deutlich, dass in der Vermischung der Machtsphären von Kirche und Souverän große Gefahren liegen. In Bodins Konzept ist es nicht vorgesehen, dass der Souverän von einer anderen Instanz bestraft wird, die somit eine noch größere Machtfülle besitzt als er selbst. Es fällt dem Autor sichtlich schwer, die Kirche und ihre Rechtsgewalt umfassend und direkt zu kritisieren. Vielleicht fürchtet auch er die Machtfülle dieser Institution, die auch ihn mit der Exkommunizierung bedrohen kann, was das Ende seiner gesellschaftlichen Position bedeuten kann. Zudem stellt die Kirche in der unruhigen Zeit der französischen Religionskriege einen ordnenden Faktor dar. Aus diesem Grund könnte sich Bodin zudem einer Kritik enthalten, da die Schwächung ihrer Stellung im Kontext der Religionskriege kontraproduktiv wäre. Stattdessen übt Bodin, so wie am Anfang dieses Abschnitts, nur sehr indirekte und vorsichtige Kritik an der Rechtssprechung der Kirche, was vor allem durch die schon angesprochene Kontrolle der kirchlichen Jurisdiktion in Frankreich erreicht wird. Durch die kommentarlose Nennung dieser französischen Rechtsvorschrift schlägt Bodin ein Mittel vor, den Einfluss der Kirche zu beschränken. Überdies wird ein Urteil, ob dieses Gesetz ausreicht, dem Leser überlassen, wobei Bodin persönlich keinerlei persönliche Präferenz erkennen lässt. Trotz der impliziten Kritik erweist sich Bodin im Folgenden jedoch als treuer Anhänger der Kirche, dem die Priesterschaft als wichtiger Stand gilt. Aus diesem Grund warnt er davor, die Priester in ihren Rechten zu beschneiden und fordert Ehrfurcht:

„Et ceux qui veulent ravaller l'estat de Ministres, Eveques et Surveillans, et leur oster la Censure Ecclesiastique, et les biens et honneurs pour les voir belistrer et fouller aux pieds, ils mesprisent Dieu , et aneantissent toute religion :“<sup>123</sup>

Diese Sätze stehen in einem recht starken Gegensatz zur von Bodin geäußerten indirekten Kritik an der Kirche, da er hier verteidigt die Angehörigen der Kirche mit größter Vehemenz verteidigt. Jeder, der versucht, Priester oder sonstige Geistliche in ihren Rechten zu beschneiden, begeht in der Vorstellung Bodins Gotteslästerung. Aufschlussreich ist zudem Bodins genaue Aufzählung der Untaten gegen Geistliche. Vor allem der Entzug ihres Vermögens und ihrer Ehre lassen an die Wirren der Reformation denken. Eine Strategie der zum Protestantismus bekehrten Fürsten war es nämlich, die Kirchengüter in ihrem

---

<sup>123</sup> VI, 1, 32

Herrschaftsbereich einzuziehen und mit ihrer Hilfe den Staatsetat aufzubessern. Diese Säkularisierung wurde vor allem in England und in vielen deutschen Fürstentümern, in denen sich die Reformation durchsetzen konnte, rigoros praktiziert. Falls der beim katholischen Glauben verbliebene geistliche Stand sich zur Wehr setzte, wurde er mit brutalen Methoden vertrieben. Zudem wurde das Ansehen der katholischen Geistlichen in den reformierten Gebieten systematisch durch falsche Verdächtigungen beschmutzt. Da Bodin ja bekanntlich gut über die Geschehnisse im europäischen Ausland informiert ist, stellt dieser Abschnitt sicherlich eine Anklage gegen diese Praktiken dar, wobei er sich jedoch auch der Verfehlungen des Priesterstandes bewusst ist, der auch einen Auslöser der Reformation darstellt. In der lateinischen Ausgabe von 1586 betrachtet Bodin auch das Wirken der Päpste recht kritisch:

„Cum igitur morum ac religionum eadem sit aut coniunctissima causa, optarem ego quidem utrunque Pontificibus tribui, si Pontifices eos haberemus qui esse debuissent, id est, qui summa integritate, fide, pietate, religione, sapientia, rerumque gerendarum prudentia caeteris omnibus praestarent, ut sacrazissimus ordo maximis honoribus cumaretur: [...].“<sup>124</sup>

Bodin erkennt, dass geistliche Ämter und vor allem das Papsttum für ihre Legitimation eine hohe Integrität ihrer Würdenträger benötigen, da sie den Gläubigen Vorbild und Richter in Glaubensfragen zugleich sind. Aus diesem Grund sind Päpste, die ihr Amt nicht nach Maßgabe der christlichen Moralvorstellungen ausüben, nicht geeignet, die katholische Kirche zu führen. Vor allem in der Reformationszeit wurde das Papsttum von einer Reihe von äußerst korrupten Amtsinhabern geprägt, deren Lebensstil nicht mit den Geboten der Kirche in Einklang stand. Dieser Abschnitt zeigt wiederum die sanfte Kritik Bodins, die er stets in politisch heiklen Situationen anwendet. Bodin ist sich durchaus der Brisanz direkter Vorwürfe gegenüber dem Papsttum bewusst, weshalb er verhindern möchte, die Reformatoren mit seiner Kritik direkt bei ihrer Arbeit gegen die katholische Kirche zu unterstützen. Aus diesem Grund wählt Bodin bewusst eine recht schwache, eher an einen untertänigen Wunsch erinnernde Formulierung. Durch den konzilianten und bescheidenen Ton appelliert Bodin an das Amtsverständnis der Päpste und auch an die gesamte Kirche, indem er wichtige Grundtugenden wie Pflichtbewusstsein und Frömmigkeit fordert, die auch im politischen Bereich unabdingbar sind und die Bodin auch vom Souverän abverlangt. Diese Eigenschaften sind jedoch gerade für das Amt des Oberhauptes der katholischen Kirche unerlässlich und geradezu selbstverständlich. Die

---

<sup>124</sup> Ausgabe 1586, 636-637

explizite Nennung der fehlenden Tugenden durch Bodin zeigt jedoch gerade, dass diese von den zeitgenössischen Päpsten missachtet werden und dies auch von loyalen Parteigängern der katholischen Kirche sehr kritisch betrachtet wird.<sup>125</sup> Zudem weiß Bodin, dass Päpste, die diese persönlichen Kriterien nicht erfüllen, vom Kirchenvolk niemals als Vorbilder im Glauben wahrgenommen werden, weshalb das von den Päpsten auszufüllende Wächteramt über die Ausrichtung der katholischen Kirche in größter Gefahr sieht. Ein unsittlicher Lebenswandel erhebt in den Augen Bodins den jeweiligen Papst nicht in den von der Kirche definierten Stand des Vertreters Gottes bei den Menschen. Überhaupt stellt Bodin den Anspruch der Päpste in Frage, als letzte Instanz über Fragen der Moral zu entscheiden. Bodin erweckt hier indirekt den Eindruck einer Usurpation dieser Stellung durch die Päpste<sup>126</sup>. Auch dies zeigt Bodins überaus kritische Betrachtung der machtvollen Stellung des Oberhauptes der katholischen Kirche im Machtgefüge der frühen Neuzeit.<sup>127</sup> Dennoch ist und bleibt die Kirche ein wichtiger Stabilitätsanker für Bodin. Aus diesem Grund plädiert er auch für einen strengen Gehorsam des Kirchenvolks gegenüber dem Papst, wobei diese Bekenntnisse zugunsten der Kirche ein wenig aufgesetzt und gezwungen wirken. Hier wird wiederum der Zwiespalt Bodins deutlich, da die Kirche mit ihrer Obrigkeit zwar als wichtiger Stabilitätsfaktor fungiert, doch gleichzeitig ihre innerlichen Probleme als auch ihre Machtanmaßung sichtbar sind. Implizit zeigt Bodin somit Verständnis für einige Anliegen der Reformation, die auch die Sittlichkeit innerhalb der Kirche verbessern wollte. Dennoch wehrt sich Bodin gegen die Tendenz der kirchlichen Jurisdiktion, das Privatleben der Untertanen zu ihrem Aufgabenfeld zu machen. Indirekt klagt er willkürliche Praktiken der kirchlichen Rechtssprechung an, die das Ansehen der Kirche insgesamt schmälern können. Somit spricht er sich auch gegen eine Verfolgung von Bagatellfällen wie das Anhäufen von Schulden aus.<sup>128</sup> Die kirchliche Jurisdiktion soll sich nicht zu einem dem Souverän

---

<sup>126</sup> Ausgabe 1586, S.636

<sup>127</sup> Wie schon gezeigt ist das Papstamt mit Bodins Souveränitätskonzept nicht vereinbar. Sobald ein Herrscher vom Papst abhängig ist, ist ersterer nicht mehr souverän. Aus diesem Grund stellt der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches für Bodin auch keinen Souverän dar. Cornelius Mayer-Tasch stellt auf Seiten Bodins eine „Genüßlichkeit“ fest, mit der dieser „die Anerkennungs- und Unterwerfungsriten des Kaisers gegenüber dem Papst ausmalt“. Siehe hierzu: Mayer-Tasch, Cornelius. 2011. *Jean Bodin. Eine Einführung in sein Leben, sein Werk und seine Wirkung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. S.49

<sup>128</sup> VI, 1, 32- 33 „c'estoit alors qu'il estoit permis d'excommunier un chacun, mesmes pour simples debtes, ores que les debteurs declarassent qu'ils n'avoient rien :“

ebenbürtigen Gesetzgeber aufschwingen. Im Folgenden wägt Bodin die Forderungen in Bezug auf die kirchliche Rechtssprechung noch einmal klar ab:

„Et toutesfois ostant la voye de suspension, interdiction et excommunication, la censure Ecclesiastique est aneantie, et par mesme inconvenient les bonnes moeurs et la discipline abolie : mais ce n'est pas la raison, que pour la desobeissance en choses legeres, on use de telles censures.“<sup>129</sup>

Die Wichtigkeit, die der kirchlichen Gerichtsbarkeit von Bodin zugewiesen wird, zeigt sich sehr deutlich, da Bodin sie für einen Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung hält. Unter diesem Gesichtspunkt fügt sich die kirchliche Rechtssprechung sehr gut in die Gesamtkonzeption Bodins ein, weil die mit schweren Konsequenzen verbundenen kirchlichen Strafen in den Augen Bodins einen wichtigen Beitrag zur Disziplinierung des Volkes leisten. Dies ist für Bodin zudem selbstverständlich, da Glaube und Religion das Fundament für einen dauerhaften Staat sind und ihre Abwesenheit sofort in Anarchie münden würde. Atheisten sind in der Konzeption Bodins unerwünscht. Dennoch unterstreicht der Autor noch einmal die Notwendigkeit, die kirchliche Rechtssprechung nur bei schweren Vergehen ihres Amtes walten zu lassen. Eine zu den Einrichtungen des Staates parallele Rechtssprechung durch die Kirche möchte Bodin verhindern. Er versucht also, sich einer zum Nutzen des gesamten Gemeinwesens dienenden Gewaltenteilung zwischen der Kirche und dem säkularen Staat anzunähern, wobei sich für Bodin Schwierigkeiten und Unsicherheiten ergeben. Die Möglichkeit der sich immer weiter ausbreitenden kirchlichen Gerichtsbarkeit erzeugt bei Bodin sichtliches Unbehagen. Bodin tendiert deshalb zu einer Verschränkung der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit:

„le laisse ici à decider aux plus sages, s'il vaut mieux diviser la Censure temporelle touchant les moeurs et autres cas ci dessus remarqués, d'avec la Censure Ecclesiastique, ou bien cumuler l'un à l'autre.“<sup>130</sup>

Hier zeigt sich wiederum die Vorsicht Bodins, die sich oftmals dann offenbart, sobald er Gedanken bezüglich der kirchlichen Machtsphäre äußert. So möchte er vorgeblich die Entscheidung der Aufteilung der Gerichtsbarkeiten zwischen Staat und Kirche anderen überlassen. Zu dieser Zurückhaltung fügt er noch ein Pathos der Bescheidenheit hinzu, indem er seine Fähigkeiten zur Lösung dieser Problematik beizutragen, durch den Verweis auf klügere Personen, absichtlich schmälert. Doch sind seine Zurückhaltung und die implizite Erklärung seiner Inkompetenz auch aufgrund seines fundierten juristischen

---

<sup>129</sup> VI, 1, 33

<sup>130</sup> VI, 1, 33

Wissens nur schwer glaubhaft. Vielmehr ist die Brisanz dieser Themen für Bodin zu groß, als dass er als prominente Führungsfigur das Verhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit in ein neues Verhältnis bringen möchte. Dem Autor ist klar, dass dieses Themengebiet großen politischen Zündstoff birgt, da die Ordnungsmacht des ohnehin labilen Staates direkt betroffen ist. Doch gibt Bodin trotz aller Bedenken am Ende dieses Kapitels seine Meinung dezidiert kund. Auch dies entspricht genau dem sonst üblichen Vorgehen Bodins in heiklen Angelegenheiten. Zuerst minimiert der Autor sein Wissen und seine eigene Bedeutung. Nach dieser, einer „captatio benevolentiae“ in ihrer Wirkung ähnelnden Vorgehensweise, lenkt Bodin den Leser geschickt zu seiner persönlichen Ansicht, die ausdrückt, dass ein Verlust der öffentlichen Ordnung unbedingt zu vermeiden ist. Aus diesem Grund ist Bodin auch bereit, die Parallelität der Gerichtsbarkeiten in der schwierigen Zeit des Bürgerkriegs zu tolerieren. Bodin fürchtet politisches Chaos durch eine weitgehende Abschaffung:

„Mais si vaut-il mieux permettre aux Evesques et Surveillans l'un et l'autre, que de leur oster le tout, et priver la Republique de la chose qui est la plus necessaire : car on void les Republiques, qui en usent fleurir en loix et bonnes mœurs : on void les paillardises, les usures, les mommeries, les excès en toutes chances retranchez : les blasphemers, les ruffiens, les faineans chassés :“<sup>131</sup>

Die Nachteile der Aufhebung der kirchlichen Gerichtsbarkeit wiegen für Bodin äußerst schwer. Er zeichnet ein recht dunkles Bild eines völlig gesetzlosen Staates, in dem die Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens außer Kraft gesetzt sind. Die Abschaffung einer starken Gerichtsbarkeit führt automatisch zu einem gescheiterten Staat. Auffallend ist auch, dass Bodin die Abwesenheit des Glaubens und die daraus resultierenden Gefahren darstellt, was die schon oben genannten Befürchtungen Bodins zeigt. Durch die Struktur des Glaubens werden die Menschen zu einem gottgefälligen Leben angehalten, das auch dem Erhalt des Staates nützt. Fällt nun die Kontrolle des Glaubens durch die Kirche weg, so folgert Bodin implizit das Absterben der Religion mit ihren schädlichen Konsequenzen für das Gemeinwesen, was für ihn die kirchliche Gerichtsbarkeit zu einem integralen Bestandteil eines funktionierenden Staates macht. Gleichwohl sieht der Autor auch, dass die kirchliche Gerichtsbarkeit bei den Untertanen nicht in hohem Ansehen steht, was er durch den Verweis auf einschränkende Gesetze in Frankreich indirekt zu verstehen gibt. Eine Einhegung der kirchlichen Macht scheint Bodin deshalb zu begrüßen, da dies auch Bodins Gesamtkonzept entspricht, welches keine dem

---

<sup>131</sup> VI, 1, 33



Souverän übergeordnete oder nicht seinem Machtanspruch unterworfenen Instanz innerhalb seines Staates vorsieht. Deutlich wird dies zudem durch die vorsichtige Papstkritik, die vor allem die Doppelmoral der höchsten katholischen Würdenträger angreift. Dennoch möchte Bodin auf die disziplinierenden Aspekte der Religion, die sich ja gerade in der Kirchenzensur zeigen, keinesfalls verzichten, weil Religion und Kirche für Bodin Hilfsinstrumente sind, die in den Dienst der staatlichen Ordnung treten müssen. Bodin gesteht der Kirche innerhalb seines Konzeptes einen Freiraum zu, innerhalb dessen sie interne Angelegenheiten ihrer eigenen Gerichtsbarkeit unterziehen kann. Sobald jedoch die staatliche Ebene betroffen ist, wird der Entscheidungsbefugnis des Souveräns Vorrang gewährt, wobei die durch die jeweilige Religionsgemeinschaft durchgeführte Zensur in den Augen Bodins ein wichtiges Instrument bleibt, um die Moral der Staatsbürger zu erhalten.

#### 4.2.4. Zwischenfazit

Die „Six Livres“ sind Bodins Beitrag zur Schaffung eines überkonfessionellen Staates, der von einem Souverän beherrscht wird, welcher Gott auf Erden vertritt. Dieser Souverän beruft sich auf Gott und nicht auf eine spezielle Konfession oder Religion, weshalb das Konzept der „Six livres“ auch keine Religionsgemeinschaft diskriminiert. Grundlage dieser dem Werk inhärenten Toleranz ist Bodins Hierarchie- und Harmoniegedanke, der es möglich macht, dass Gegensätze durchaus eine Einheit bilden können. Sobald sämtliche Religionen den Souverän anerkennen, fügen sie sich nahtlos in den Staat ein. Der Staat gründet sich aufgrund der oben ausgeführten Eigenschaft des Souveräns, Ebenbild Gottes auf Erden zu sein, ausdrücklich auf die Religion, die auf diese Weise Fundament des Staates wird.<sup>132</sup> Bodins Religionskonzept in den „Six Livres“ ist aus diesem Grund durchaus als teleologisch zu bezeichnen, da der Glaube an einen Gott den Staat stabilisiert und den Souverän unterstützt. Theoretisch können sämtliche monotheistische Religionen diesen Zweck erfüllen. Ihre Lehren sind zweitrangig, allein der Glaube an einen Gott zählt. Der Toleranzgedanke der „Six Livres“ ist also rein politischer Natur. Bodin scheint die

---

<sup>132</sup> Es soll darauf hingewiesen werden, dass es sich hierbei nicht um eine Gottesherrschaft handelt. Auch John F. Wilson macht dies deutlich: „Bodin, then, thinks and writes within the paradigm of divine government. This government is less a theocracy, with its implication of priestly rule, than a theodicy. The existence of good and evil is taken for granted, as is the preponderance of good over evil.“ Siehe hierzu: Wilson, John F. 2008. „Royal Monarchy: 'Absolute Sovereignty in Jean Bodin's *Six Books of the Republic*'“ in: *Interpretation*. S.242.

Anwendung der „Six Livres“ nicht auf christliches Gebiet beschränken zu wollen. Darauf weisen die zahlreichen Hinweise auf den osmanischen Sultan hin. Jedoch unterliegt die Religion auch einer scharfen Kontrolle. Sekten, die sich nicht in das Ordnungsschema fügen, werden verfolgt. Sämtlicher Aufruhr muss schon im Keim erstickt werden. Hierfür sieht Bodin strenge Maßnahmen vor, die eine strenge Überwachung von Predigern beeinhaltet. Gerade in diesem Punkt wird einer der Hauptzwecke der „Six Livres“ deutlich. Sie sind als Antwort auf die französischen Religionskriege zu werten, mit deren Hilfe Bodin einen Beitrag zu einem gesicherten und prosperierenden Gemeinwesen leisten möchte. Auch aus diesem Grund hat Bodin die Volkssprache Französisch gewählt. Der sehr häufige Einsatz von sprachlichen Figuren, wie die sehr eindrucksvolle Schiffsmetapher sowie die zahlreichen medizinischen Metaphern lassen darauf schließen, dass Bodin eine breite Leserschaft als Ziel vor Augen hatte. Die „Six livres“ erscheinen fast schon als Betriebsanleitung für einen funktionierenden Staat. Gerade für diesen Idealstaat ist Toleranz, die sich nicht aus einer Indifferenz gegenüber Religion, sondern aus einem tiefen Glauben an die Nützlichkeit einer jeden monotheistischen Religion innerhalb eines festen Staatsgefüges speist, ein ganz wesentlicher Baustein. Zudem zeigt sich, dass die Religion im Gedankengebäude des Juristen Bodins einer Regelung durch Gesetze unterliegt und somit eingehegt ist. Im „Colloquium Heptaplomeres“ unterfüttert Bodin eben diesen Gedanken durch die Feststellung der prinzipiellen Gleichrangigkeit der monotheistischen Religionen.

## 5. Das „Colloquium Heptaplomeres“

### 5.1. Das „Colloquium Heptaplomeres“ und der Stand der Forschung

Der Titel „Colloquium Heptaplomeres“<sup>133</sup> bezeichnet ein Gespräch von sieben Teilnehmern über religiöse Themen.<sup>134</sup> Vor allem seine Dialogform hebt es unter den Werken Bodins deutlich hervor, wobei weite Bereiche der Religionswissenschaft behandelt werden. Der Ort des interreligiösen Dialogs ist die kosmopolitische und an den damaligen Verhältnissen gemessen freigeistige Handelsmetropole Venedig. Im Hause des Paul Coronäus findet sich von sieben Personen<sup>135</sup> zusammen, die alle einer anderen Konfession angehören. Der Gastgeber Paul Coronäus<sup>136</sup> ist ein frommer Katholik. Zu den Protestanten zählen der lutherische Deutsche Federich und der Calvinist Curcius. Auch Skeptiker sind bei der friedlichen Diskussion vertreten. Senamus kann als Atheist bezeichnet werden, während Toralba die natürliche Religion präferiert. Doch finden sich auch Vertreter nichtchristlicher Religionen. So argumentiert der Jude Salomon heftig für die Wahrhaftigkeit seines Glaubens. Aufgrund der Situierung des Gesprächs in Venedig wundert es auch nicht, dass ein Moslem unter den Diskutanten zu finden ist. Octavius ist

---

<sup>133</sup> Selbst der Name dieses Werks ist umstritten. Den Titel „Colloquium Heptaplomeres“ tragen die lateinischen Manuskripte. Der Titel „Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens“ trägt eine Übersetzung aus dem 17. Jahrhundert. Francois Berriot als Herausgeber der französischen Ausgabe von 1984 behält diesen Titel bei. Auf die Entstehungsgeschichte und die schwer nachzuvollziehende Überlieferung des „Colloquiums“ geht Angelika Lozar ein. Siehe hierzu: Lozar, Angelika. 2004. „Colloquium heptaplomeres-Möglichkeiten und Grenzen des usus disputandi“ in: Hempfer, Klaus W. (Herausgeber). *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. S.165-166.

<sup>134</sup> Das interreligiöse Streitgespräch ist ein traditionsreiches Topos in der Literatur. Zu nennen ist hier vor allem „De pace fidei“ von Nicolaus Kusanus und die „Oratio de dignitate hominis“ von Giovanni Pico della Mirandola. Auf diese Werke geht Cesare Vasoli in seinem Beitrag „De Nicolas de Kues et Jean Pic de La Mirandole a Jean Bodin : trois colloques“ ein. Siehe hierzu: Vasoli, Cesare. 1984. „De Nicolas de Kues et Jean Pic de La Mirandole a Jean Bodin : trois colloques.“ in: Université d'Angers. centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.253-275.

<sup>135</sup> Vor allem die Anzahl der Gesprächspartner ist auffällig. Marion Leathers Kuntz weist auf die Bedeutung der Zahlen sechs und sieben für Bodin hin: „In regard to form we can ask why Bodin framed the dialogue in six books with seven speakers. I believe he answers that question almost at the beginning of Book I, when he speaks of the number six as the perfect number among the digits. The number six, according to Bodin, was represented most often in nature: ‘There are six perfect bodies, six simple colours, six harmonies, six simple metals, six regions, also six senses including common sense.’ Zudem fügt sie an, dass die Zahl sechs in der Musiktheorie der Renaissance als perfekte Zahl galt. Die Zahl sieben weist laut Leathers Kuntz auf die siebensträngige Lyra des Gottes Apollon hin. Jeder einzelne Teilnehmer würde also eine Saite der Lyra Apollons symbolisieren und somit zusammen eine perfekte Harmonie erschaffen. Zusammenfassend erklärt Frau Leathers Kuntz: „Since, as we shall see, music is an important theme of the *Colloquium*, and since the number six has completeness in its proportions in regard to music, six books with seven speakers would obviously be the perfect form for this dialogue.“ Siehe hierzu: Leathers Kuntz, Marion. 1996. „Structure, Form and Meaning in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin.“ in: Gawlick, Günther; Niewöhner Friedrich. *Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. S. 99-100. Karl Friedrich Faltenbacher hingegen hält in seiner weiter unten besprochenen Dissertation die Einteilung des „Colloquium heptaplomeres“ in sechs Bücher für „künstlich und inadäquat, in gewisser Weise den Gesprächen in ungeschickter Weise übergestülpt.“ Siehe hierzu: Faltenbacher, Karl Friedrich. 1988. *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Untersuchungen zur Thematik und zur Frage der Autorschaft*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang. S.8

<sup>136</sup> Im Folgenden werden die lateinischen Namen der Gesprächspartner verwendet.

ein Konvertit, der seinerseits im Islam die wahrhaftige Religion gefunden haben will. Die völlig disparaten Überzeugungen der Diskussionsteilnehmer lassen einen hitzigen Verlauf des sich über mehrere Tage erstreckenden Gesprächs erwarten. Trotz eines bisweilen hartleibigen Beharrens auf der Richtigkeit der eigenen Religion, wie dies vor allem Salomon tut, läuft die Diskussion innerhalb der festen Bahnen der Höflichkeit, wobei der Diskussionsstoff äußerst vielseitig ist. In den Büchern I bis III werden vor allem eher religionsphilosophische Fragen diskutiert, in den folgenden Büchern wird die Religion selbst einer kritischen Betrachtung unterzogen, die vor allem das Christentum negativ beurteilt. Auch für diese Arbeit wichtige Fragen nach der Reglementierung der Religion und nach einer staatlichen Toleranz gegenüber fremden Religionen werden in diesem Werk aufgeworfen. Hier muss wiederum die relative Toleranz Venedigs genannt werden, die im letzten Kapitel auch noch zum Gegenstand des Gesprächs erhoben wird.<sup>137</sup> Allgemein war es zur Zeit der Abfassung des „Colloquiums Heptaplomeres“ eine freie Debatte von Anhängern verschiedener Religionen über Ihren Glauben nur recht schwer möglich. Vielleicht sollte Venedig durch die Wahl als Schauplatz der Diskussion einen gewissen Vorbildcharakter erhalten.<sup>138</sup> Auch bietet die Dialogform selbst des „Colloquium Heptaplomeres“ Schutz vor Verfolgung, da dem Autor keine klare Haltung oder Aussageabsicht bezüglich religiöser Fragestellungen zugeordnet werden kann.<sup>139</sup> Die literarische Konstruktion dieses Werks erschwert jedoch gleichzeitig die Interpretation. Verschiedene Thesen werden von den Diskutanten in den Raum gestellt und ausführlich debattiert, was es dem Autor möglich, bestimmte Gedanken durch das Fortschreiten der Diskussion weiter zu entwickeln. Ein weiterer Hinweis auf die gedankliche Wichtigkeit einer Äußerung der Personen ist die Textlänge, wobei längere Passagen offenbar für den

---

<sup>137</sup> Marion Leathers Kuntz weist in ihrem oben schon erwähnten Aufsatz darauf hin, dass das Lob Venedigs im 16. Jahrhundert ein europäischer Allgemeinplatz war. Frau Leathers Kuntz verweist vor allem auf die Anziehungskraft der Prosperität und der Sicherheit Venedigs: „The remarkable stability of Venice was naturally admired by Bodin in view of the instability and bloodshed in France.“ .Siehe hierzu: Leathers Kuntz, Marion. a.a.O. S.101. Auch Montaigne schätzte Venedig. Davon zeugt auch sein Aufenthalt während seiner Europareise.

<sup>138</sup> Die Situierung des Gesprächs in der Stadt Venedig ist vor allem im Zusammenhang mit dem Auftreten des muslimischen Dialogpartners Oktavius interessant. In der Zeit von August 1537 bis zum August 1538 erschien der erste gedruckte Koran in arabischer Sprache in Venedig. Siehe hierzu: Borrmans, Maurice. 1990. „Observations à propos de la première édition imprimée du Coran à Venise“ in: *Quaderni di studi arabi*. . S.3-12.

<sup>139</sup> Georg Roellenbleck jedoch vertritt in seiner Dissertation „Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres“ die Auffassung, dass sowohl Salomo als auch Toralba als Sprecher Bodins anzusehen sind. Roellenbleck weist darauf hin, dass beide oftmals einer Meinung sind und macht deshalb Parallelen zum „Theatrum naturae“ aus. Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. S.23.

Autor wichtige Aussagen beinhalten, die er in angemessen Rahmen darstellen möchte. Aus diesem Grund wird dem Autor auch eine gewisse Nähe zum Judentum unterstellt, da die Aussagen Salomons einen breiten Raum einnehmen.<sup>140</sup> Möglicherweise greift der Autor in diesem Werk die um ihn zirkulierenden Meinungen auf, die aufgrund der starken Repression nicht in anderer Weise oder gar in völliger Öffentlichkeit geäußert werden konnten, weshalb auch recht explizite Forderungen nach Duldung fremder religiöser Bekenntnisse durch den Staat sowie nach mehr allgemeiner Toleranz erscheinen. Auffällig ist zudem, dass niemals eine Synthese der von den Diskutanten aufgeworfenen Meinungen gewagt wird, die Grundüberzeugungen werden durch das bisweilen kontroverse Debattieren nicht geändert. Auch Georg Roellenbleck erkennt dies:

„Die Debatten des *Heptaplomeres* stehen jedoch, wie bemerkt, von Anfang an unter dem Gesetz des Aufeinandertreffens unreduzierbarer Positionen, nie wird auch nur der geringste Fortschritt erzielt, es sei denn auf Gebieten, die nicht strittig, sondern als Grundpositionen des Denkens eines jeden der Sieben Gegenstand gemeinsamer Zustimmung sind.“<sup>141</sup>

Bodin war aufgrund der oben geschilderten Verfolgungen nicht in der Lage, eine klare Auffassung kundzutun, zudem könnte Bodin verschiedene Wege des staatlichen Umgangs mit Religion aufzeigen. Georg Roellenbleck hingegen glaubt an eine andere Aussageabsicht Bodins:

„Es fällt auf, daß die Debatte, die unbekümmert um die Frage der Anwendbarkeit auf die Wahrheitsfindung konzentriert begann, die Wahrheit nicht außerhalb der sozialen Funktion des Religiösen findet. Die Toleranz findet nach wie vor da ihre Grenze, wo sie mit den Lebensgesetzen des Staates in Konflikt gerät. Der Staat ruht auf der Religion seiner Bürger.“<sup>142</sup>

Roellenbleck erkennt die Wichtigkeit, die religiöse Fragen in der politischen Konzeption Bodins durchaus. Am Ende seiner Ausführungen merkt Roellenbleck an, dass das offene und freie Gespräch in einer „energischen Beschränkung der Freiheit“<sup>143</sup> endet. Diese Sicht scheint jedoch aufgrund der zahlreichen Nennungen toleranter Herrscher ein wenig

---

<sup>140</sup> Ähnlich wie Montaigne wird auch bei Bodin ein jüdischer Familienhintergrund vermutet oder sogar eine Konversion zum Judentum in Betracht gezogen. Dies tut Christopher R. Baxter in seinem Artikel „Jean Bodin's Daemon and his conversion to Judaism“ in Denzer, Horst. 1973: *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Jean Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.1-21. Paul Lawrence Rose hingegen bezeichnet Bodin als „Judaizer“, d.h. als ein tief vom Judentum beeinflusster Christ. Laut Rose tat Bodin dies, um den Anspruch der christlichen Religion, die einzig wahre zu sein, zurückzuweisen. Siehe hierzu: Rose, Paul Lawrence. 1980. *Bodin and the great god of nature. The moral and religious universe of a judaizer*. Genève: Librairie Droz. S. 6.

<sup>141</sup> Roellenbleck, Georg. 1973. „`Heptaplomeres´ und Begründung der Toleranz“ in : Denzer, Horst: *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Jean Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H.Beck. S.58.

<sup>142</sup> Roellenbleck, Georg. „Heptaplomeres“. S.65

<sup>143</sup> Roellenbleck, Georg. „Heptaplomeres“. S.66

harsch. Auch Karl Friedrich Faltenbacher hat sich in seiner Schrift „Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung“ intensiv mit diesem Werk und seiner Entstehungsgeschichte auseinandergesetzt. Das für diese Dissertation relevante Kapitel in seinem Werk hat Faltenbacher die Überschrift „Die Toleranzidee im Heptaplomeres: ein Nebenprodukt der Relativierung der Religionen“<sup>144</sup> gegeben. Für Faltenbacher liegt das Hauptanliegen des „Colloquium Heptaplomeres“ in der Sinnlosigkeit hinsichtlich der Suche nach der wahren Religion. Diese Unmöglichkeit führt zur Toleranz:

„Die Toleranzforderung ist im Heptaplomeres meist indirekt. [...]. Das Ergebnis dieses Suchens muß das Eingeständnis sein, daß es diese wahre Religion nicht gebe, und falls es sie gäbe, sie von uns Menschen nicht bestimmt werden könnte.“<sup>145</sup>.

Die weitausladenden Gespräche der Runde dienen also keinem eigentlichen Erkenntnisgewinn, sondern demonstrieren die Vergeblichkeit eines Disputs über religiöse Angelegenheiten. Zudem sieht Faltenbacher im „Colloquium Heptaplomeres“ auch einen Angriff „auf die damalige Intoleranz des Christentums“<sup>146</sup>. Deshalb stellt für Faltenbacher das „Colloquium Heptaplomeres“ insgesamt eine „Kritik des Christentums“<sup>147</sup> dar, was aufgrund der relativen Dominanz des Juden Salomon und des Anhängers einer natürlichen Religion Toralba innerhalb der Diskussion durchaus plausibel erscheint. Da am Religionsdisput nur gebildete Männer teilnehmen, besitzt das „Colloquium Heptaplomeres“ für Faltenbacher einen „elitären Zug“<sup>148</sup>, wobei nur gebildete Männer die Erlaubnis besäßen, über theologische Fragen zu sprechen. Auch erkennt Faltenbacher das in Werken des 16. und 17. Jahrhunderts immer wieder auftretende Paradoxon:

„Im Heptaplomeres sind einerseits Aufforderungen zur Toleranz- indirekt- vorhanden, werden aber andererseits für den heutigen Leser dadurch wieder zum Teil aufgehoben, daß an anderer Stelle Gehorsam der herrschenden Religionsräson gegenüber gefordert wird, zum Wohle des Staates.“<sup>149</sup>

Faltenbacher hat mit dieser Beobachtung zwar recht, doch wäre es treffender, den Begriff „Religionsräson“ durch „Staatsräson“ zu ersetzen. Wie anschließend noch gezeigt wird, war die Religion, auch im Denken Bodins“, immer fester Bestandteil der politischen Sphäre

---

<sup>144</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. 1988. *Das Colloquium Heptaplomeres., ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Untersuchungen zur Thematik und zur Frage der Autorschaft.* Verlag Peter Lang: Frankfurt am Main.

<sup>145</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O.S.93

<sup>146</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O..S.95

<sup>147</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O..S.94

<sup>148</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O..S.98

<sup>149</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O. S.98

und dieser somit untergeordnet. Faltenbachers eigentlicher Forschungsschwerpunkt das „Colloquium Heptaplomeres“ betreffend, besteht in der Anzweiflung der Autorenschaft Jean Bodins.<sup>150</sup> Da diese These Faltenbachers eine lebhaftige Debatte innerhalb der Wissenschaft hervorgebracht hat, sollen seine wesentlichen Einwände gegen einen Autor Jean Bodin in knappen Worten vorgestellt werden. Die Wahl Venedigs als Schauplatz der Diskussion erscheint Faltenbacher als mit dem übrigen Werk Bodins nicht vereinbar. Jean Bodin lege generell eine Haltung gegenüber Venedig an den Tag, die Faltenbacher an „Hohn und Spott“<sup>151</sup> erinnert, während das im „Colloquium Heptaplomeres“ gezeichnete Venedigbild aufgrund der dort praktizierten Toleranz positiv erscheint. Zudem zweifelt Faltenbacher aufgrund der schwierigen Überlieferungsgeschichte Bodins Urheberschaft an, da seine Erben Jahre nach seinem Tod das Manuskript entdeckt hätten<sup>152</sup>. Für Faltenbacher, der im „Colloquium Heptaplomeres“ ein Werk des 17. Jahrhunderts sieht<sup>153</sup> gibt es „wahrscheinlich keinen Zusammenhang des ‚Colloquium Heptaplomeres‘ mit Jean Bodin.“<sup>154</sup> . Noel Malcolm hingegen verteidigt in seinem im Jahr 2006 erschienen Artikel „Jean Bodin and the authorship of the Colloquium Heptaplomeres“ die Autorschaft Jean Bodins<sup>155</sup>. Für ihn ist das „Colloquium Heptaplomeres“ ein genuines Werk Jean Bodins.

---

<sup>150</sup> In einem im Jahre 2003 erschienenen Interview behauptet Faltenbacher, das „Colloquium“ sei ein Werk gegen die Religion. Dieser Ansicht ist zu widersprechen. Allein schon der versöhnliche Schluss des „Colloquiums“ und die ständige Betonung ihrer Nützlichkeit zeigen, dass nicht gegen Religion, sondern für diese argumentiert wird. Indirekt schwächt dies auch Faltenbachers Position in der Frage der Autorschaft, denn die Sichtweise der Religion im „Colloquium“ als auch in den „Six livres“ ist deckungsgleich. Offenbar hat sich Faltenbacher von den durchaus vorhandenen Angriffen auf das Christentum verwirren lassen. Siehe hierzu: [www.archivesaudiovisuelles.fr/FR\\_video.esp?format=68&id=175&ress=723&video=8864](http://www.archivesaudiovisuelles.fr/FR_video.esp?format=68&id=175&ress=723&video=8864) .

<sup>151</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O. S.41

<sup>152</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O. S.29

<sup>153</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O. S.37

<sup>154</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich. a.a.O. S.37. Die Verneinung der Autorschaft Bodins ist für Faltenbacher zum zentralen Thema seiner Forschungen geworden. Einige Jahre nach seiner Dissertation bemüht Faltenbacher das Weltbild Galileo Galileis um seine These von der fälschlichen Zuweisung der Autorschaft des Colloquiums an Jean Bodin zu untermauern: Faltenbacher, Karl Friedrich. 1992. *Das Colloquium Heptaplomeres und das neue Weltbild Galileis. Zur Datierung, Autorschaft und Thematik des Siebenergesprächs*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1993. Nr.2.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Faltenbachers jüngstes Werk ist ein interdisziplinärer Sammelband: Faltenbacher, Karl Friedrich (Hrsg.). „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“ in: *Beiträge zur Romanistik. Band 12*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Zu diesem Werk muss jedoch gesagt werden, dass in ihm keine Kritiker der These Faltenbachers zu Wort kommen. Diese wurden zur Tagung offenbar nicht eingeladen. Dennoch sind Faltenbachers Forschungen und Anstrengungen für das inhaltliche Verständnis des „Colloquium Heptaplomeres“ unschätzbar wertvoll.

<sup>155</sup> Malcolm, Noel. 2005. „Jean Bodin and the authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*“ in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. S.95-150. Ein weiterer vehementer Kritiker der Thesen Faltenbachers zur Autorschaft ist Jean Letrouit. In seinem Artikel „Jean Bodin, auteur du Colloquium Heptaplomeres“ versucht er auch durch Studium der Manuskripte Faltenbachers Zweifel zu widerlegen. Siehe hierzu: Letrouit, Jean. 1995. „Jean Bodin, auteur du Colloquium Heptaplomeres“ in: *La lettre clandestine*. S.509-523.

Dennoch ist Faltenbachers Versuch, Bodin dieses Werk abzusprechen, aufgrund seiner kritischen Betrachtungsweise und des großen Echos, das er in der wissenschaftlichen Literatur gefunden hat, durchaus lesenswert. Hierbei ist die Frage der Autorschaft von sekundärer Wichtigkeit. Als herausragender Vertreter der Forschung zum „Colloquium“ im deutschsprachigen Raum ist ohne Zweifel Georg Roellenbleck zu nennen. Sein Werk „Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres“<sup>156</sup> ist auch heute noch für das Verständnis des „Colloquiums“ unerlässlich. Den Toleranzgedanken des „Colloquiums“ behandelt Roellenbleck hier eher am Rande. Roellenbleck hat wie andere Interpreten des „Colloquiums“ vor ihm schon die Faszination des Autors für den jüdischen Glauben, der durch Salomon repräsentiert wird, bemerkt. Georg Roellenbleck vertritt die Ansicht, dass Bodin deshalb das Judentum so schätzte, weil es die unüberbrückbar erscheinende Kluft zwischen Offenbarung und Naturalismus überwinden kann. Hierzu schreibt Roellenbleck:

„Die älteste Religion muß die wahre sein, muß unmittelbar aus Gottes Hand gekommen sein. Als solche erschien ihm die jüdische, die sich zudem, wie er glaubte, unverändert bis in seine Zeit bewahrt hatte. An ihr mochte ihn dieses anziehen: eine offene Religion (eine Rückkehr zum-antiken-Heidentum wäre ihm nicht möglich gewesen, dafür ist er zu tief der jüdisch-christlichen Tradition verhaftet; er denkt diese Position aber in der Gestalt des Senamus), in der er aber jeden Ritus, jeden Lehrsatz, jedes Gebot zugleich, unbeschadet ihrer Verbindlichkeit, philosophisch durchdrungen und in Beziehung zu den Naturgesetzen gebracht vorfand.“<sup>157</sup>

Roellenblecks Arbeit wirft ein Schlaglicht auf die geistigen Verbindungen Bodins zum Judentum, wobei er jedoch das „Colloquium“ kaum in Bezug zu den „Six livres“ setzt. Joseph Lecler behandelt das „Colloquium Heptaplomeres“ in seinem 1954 erschienenen Werk „Histoire de la Tolerance au siècle de La Reforme“. Er unterstreicht besonders seine religiöse Liberalität:

„Parmi les oeuvres littéraires françaises du XVI siècle, il en est une, dont la hardiesse dépasse toutes les autres dans la voie du libéralisme religieux.“<sup>158</sup>

Lecler sieht im « Colloquium Heptaplomeres » den Kulminationspunkt in der Entwicklung Bodins zu allgemeiner Toleranz aller « aufrichtigen » Religionen. Für Lecler spiegelt Toralbas „Deismus“ Bodins Haltung am besten wider, wobei er glaubt, diese Haltung auch in den „Six Livres“ feststellen zu können. Zudem weist auch Lecler auf das Paradox hin,

---

<sup>156</sup> Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

<sup>157</sup> Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung*, S.26-27.

<sup>158</sup> Lecler, Joseph. 1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme. Tome second*. Paris: Aubier Éditions Montaigne. S. 153.



dass Bodin mit diesem Religionsgespräch zeigen möchte, dass niemals Einigkeit über religiöse Themen erzeugt werden kann. In den Augen Leclers ist Bodins Werk ein Plädoyer für staatliche Toleranz und religiösen Frieden:

„Cette oeuvre si curieuse de Bodin reflète son propre esprit sans doute, mais aussi les inquiétudes des hommes devant les sombres drames du moment. Écrite au plus fort de la guerre civile, elle exprime à sa manière le dégoût des luttes confessionnelles et le désir d'une solution pacifique qui, tout en ramenant l'ordre dans le royaume, laissera aux consciences leur liberté.<sup>159</sup>“

Trotz des auf religiösen Ausgleich abzielenden Schlusses des « Colloquiums Heptaplomeres » übersieht Lecler den bisweilen doch recht intransigenten Ton mancher Gesprächsteilnehmer. Lecler versucht nicht, das politische Gedankengebäude Bodins, wie die Theorie des absoluten Monarchen, in seine Überlegungen in Hinblick auf die Toleranz im „Colloquium Heptaplomeres“ einzubringen, was die Wichtigkeit der Toleranz im Denken Bodins nicht ausreichend würdigt. Toleranz erscheint als reines Zufallsprodukt der literarischen Arbeit Bodins.

Das „Colloquium Heptaplomeres“ besitzt keine allzu große Bekanntheit. Bodin wird fast immer ausschließlich mit den „Six livres“ verbunden. Dies verwundert nicht, da in diesem Werk doch eine für die frühe Neuzeit grundlegende Politikvorstellung entwickelt wird. Doch spielt in diesem Werk das weite Feld der Religion ganz im Gegensatz zum „Colloquium Heptaplomeres“ eine eher untergeordnete Rolle. Das „Colloquium Heptaplomeres“ jedoch ist, wie später noch ausführlich behandelt wird, ein durchaus brisantes Buch. Vor allem der Ruf nach religiöser Toleranz und die teilweise recht massive Kritik am Christentum könnten es für Bodin opportun erscheinen lassen, dieses Werk nicht zu publizieren, was auch den Streit bezüglich der Autorschaft Bodins bedingt. Lediglich in der letzten Zeile könnte Bodin im Buchstabenkürzel „J. B. A.“ einen Hinweis auf seine Person hinterlassen haben. Die Frage nach der Autorschaft darf auch bei dieser Arbeit auf keinen Fall vernachlässigt werden, dennoch ist diese zweitrangig, da vor allem das Verhältnis von Staat und Religion behandelt wird und der Autor vorliegender Dissertation der Meinung ist, dass das „Colloquium“ nachträglich die Fundamente für den religiös toleranten Staat der „Six livres“ schafft. Hierbei ist die Frage der Autorschaft von sekundärer Wichtigkeit.<sup>160</sup> Die Zuordnung dieses Werks zur „arkanen Literatur“ scheint

<sup>159</sup> Lecler, Joseph. A.a.O. S.159.

<sup>160</sup> Zum Stil schreibt Georg Roellenbleck: „Wie sein Denken, hat sich auch Bodins Stil früh gefestigt und seitdem nicht weiter entwickelt. Er ist in den letzten Jahren eher trockener und steifer geworden. Die Sprache des Heptaplomeres ist ohne Glanz und Farbe, fließt ruhig dahin und verfällt selten in lebhaftere Bewegung. Rascher

berechtigt zu sein.<sup>161</sup> Aufgrund des pikanten Inhalts wurde das Manuskript offenbar ohne Nennung des Autors „unter der Hand“ weitergegeben, was eine zweifelsfreie Zuschreibung noch einmal erschwert. Grundlage für die folgende Analyse ist der von Ludwig Noack 1857 herausgegebene Text, der zudem die erste vollständige gedruckte Ausgabe des in lateinischer Sprache abgefassten Werkes darstellt. Eine kritische Ausgabe in deutscher Sprache, wie sie von Karl Friedrich Faltenbacher geplant ist, bleibt weiterhin ein Desiderat.

## 5.2. Religion und Staat im „Colloquium Heptaploèmes“

### 5.2.1. Toleranz im „Colloquium Heptaploeres“

Aussagen bezüglich religiöser Toleranz und der Positionierung des Gemeinwesens angesichts verschiedener Religionen finden sich an mehreren, oftmals weit auseinanderliegenden Stellen des „Colloquium Heptaploèmes“<sup>162</sup>. Grund hierfür ist vermutlich die Absicht Bodins, das „Colloquium Heptaploèmes“ als möglichst

---

Wechsel der Sprecher, Ausrufe, abgebrochene Sätze, kurze Einwürfe fehlen im Heptaploeres an sich nicht.“ Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. *Offenbarung*, S.37.

<sup>161</sup> Einen Abriss über die Geschichte der „arkanen Literatur“ sowie eine knappe Einordnung des „Colloquium Heptaploeres“ in dieselbe gibt Peter Burke. Siehe hierzu: Burke, Peter. 1996. „A Map of the Underground: Clandestine Communication in Early Modern Europe.“ In Gawlick Günter; Niewöhner Friedrich (Hrsg.). *Jean Bodins Colloquium Heptaploeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. S. 59-71.

<sup>162</sup> Grundlage der Analyse ist die 1857 von Ludwig Noack herausgegebene und 1966 in einer Faksimileausgabe beim Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog) in Stuttgart- Bad Cannstadt nachgedruckte lateinischsprachige Ausgabe „Colloquium Heptaploeres de rerum sublinum arcanis abdidtis“. Parallel hierzu wird die 1984 erschienene und von Francois Berriot, Katharine Davies, Jean Larmat und Jacques Roger herausgegebene französischsprachige Ausgabe „Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees“benutzt. Dieses Werk fußt auf dem Manuskript Nummer 1923 das sich in der Pariser Nationalbibliothek befindet. Das von Berriot herausgegebene Werk ist die erste vollständige Ausgabe in französischer Sprache. Eine Rezension dieser Ausgabe erstellte Georg Roellenbleck in den Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen, Jahrgang X, Heft 3, erschienen im Dezember 1986, S.135-141. Neben einigen Ungenauigkeiten in der Übersetzung ist Roellenblecks Hauptkritikpunkt das Fehlen eines Kommentars. Bis heute existiert keine vollständig kommentierte französischsprachige Ausgabe. Eine kommentierte deutsche Ausgabe ist von Karl Friedrich Faltenbacher geplant, jedoch noch nicht erschienen. Eine von Konrad Honsel erstellte kommentierte Übersetzung des ersten Kapitels der Noackausgabe findet sich in: Karl Friedrich Faltenbacher. 2006. *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaploeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion am Ende des 17. Jahrhunderts*. S. 51-73. Eine kommentierte englischsprachige Übersetzung der Noackausgabe lieferte Marion L. Daniels Kuntz: Jean Bodin.1975. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Herausgegeben von Marion L. Daniels Kuntz. Princeton, London: Princeton University Press. Beim nachfolgenden Zitieren von Textstellen aus dem „Colloquium“ erfolgt nach der Abkürzung CH (für „Colloquium Heptaploeres“) die Nennung der Seitenzahl der Noackausgabe.

authentische Diskussion unter hochgebildeten Freunden erscheinen zu lassen. Kein Kapitel ist einer speziellen Thematik untergeordnet. Scheinbar zufällig werden vielfältige Aspekte der Religion zur Diskussion gestellt, da eine genaue Gliederung der Diskussion die Illusion der liberalen Gesprächsebene zerstören würde. Zudem wäre es etwaigen Kritikern möglich, dem Werk bestimmte Aussageabsichten bezüglich religiöser Wahrheiten zu unterstellen, was Bodin gerade durch den Dialogcharakter des „Colloquium Heptaploèmes“ vermeiden wollte. Dennoch sind die Übergänge zu jeweils verschiedenen Themen niemals plump oder abrupt gestaltet, was den bemerkenswerten Effekt zustande bringt, dass ein auf den ersten Blick eher nebensächlich und sogar ein wenig deplatziert erscheinendes Gespräch ein wichtiges Thema eröffnet. Mit der folgenden Analyse des „Colloquiums“ soll gezeigt werden, dass sich dieses vor allem durch die implizite Forderung nach Gleichberechtigung der Religionen und durch die daraus erwachsende Toleranzidee in den vorgegebenen Rahmen der „Six livres“ einfügt, ja geradezu als später nachgereichtes Fundament für die Religionsphilosophie der „Six livres“ gelten kann. Für den Verfasser der vorliegenden Arbeit stellt das „Colloquium“ die literarische Umsetzung des Toleranzkonzeptes, welches die „Six livres“ bieten, dar. Auch die im „Colloquium“ angesprochenen Verfahrensweisen in Bezug auf eine Diskussion divergierender religiöser Inhalte stimmt mit denen der „Six livres“ weitgehend überein, was im nachfolgenden Kapitel genauer untersucht wird.

Das vierte Kapitel ist für die Toleranzidee des „Colloquiums“ von sehr großer Wichtigkeit. Der Erzähler berichtet, dass der muslimische Konvertit Octavius seinen Freunden eine von ihm selbst verfasste Tragödie über den gewaltsamen Tod der drei Söhne des türkischen Kaisers Suleyman präsentiert. Anhand dieser Tragödie entspinnt sich eine Diskussion über Harmonie.<sup>163</sup> Die Freunde kommen darin überein, dass eine Mischung gegensätzlicher Substanzen oder auch Auffassungen zu einem harmonischen Gleichgewicht führen kann, wobei kurz darauf wichtige Anwendungsbeispiele der Harmonielehre aufgezeigt werden. Geschickt wird das Gespräch durch ein Gedicht<sup>164</sup> auf den politischen Bereich gelenkt. Das

---

<sup>163</sup> Georg Roellenbleck spricht den „Motto-Charakter“ an, den die Kapitelanfänge besitzen. Sie sind für ihn „eine Einstimmung auf den Geist der kommenden Debatte.“ Siehe hierzu: „Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung* S.43-44.

<sup>164</sup> Auf die Bedeutung der Gedichte im Gesamtzusammenhang des „Colloquiums“ geht Georg Roellenbleck in seinem Beitrag „Les poèmes intercalés dans l'Heptaploèmes“ ein. Aufgrund der Mischung von Prosa und Gedichten ordnet er das „Colloquium“ der Gattung des „Prosimetrums“ zu. Die Gedichte selbst sollen die Hauptthemen des Werkes illustrieren: „Par leur contenu, les onze poèmes s'intègrent avec précision dans la discussion dont ils soulignent, en les illustrant ou en les condensant, les thèmes majeurs : la majesté de Dieu et

Gedicht selbst, das von Curcius vorgetragen wird, ist ein Lobgesang auf die Vielfalt und die Harmonie. Zudem weist das Gedicht darauf hin, dass unterschiedliche Auffassungen ein wesentlicher Bestandteil des Lebens auf der Erde sind und auch das menschliche Dasein interessanter gestalten. Gerade in der durch massive politische wie religiöse Spaltungen geprägten Zeit der französischen Religionskriege ist diese Sichtweise bemerkenswert. Vielfalt wird hier also nicht als potentielle Bedrohung des Gemeinwesens gesehen. Vielmehr werden Unterschiede als konstitutiver Bestandteil des Universums betrachtet, wobei es die Dialogform erschwert, eine Parteinahme für bestimmte Ideale von Seiten des Autors zu erkennen. Doch weist allein die Mühe, die das Verfassen dieses Gedichts verursacht hat, auf eine Sympathie des Autors zum Wert der Vielfalt hin. Zudem ist die Länge des Gedichts mit 17 Strophen durchaus beträchtlich, was zudem darauf hindeutet, dass dieses Gedicht mehr ist als ein literarisches Intermezzo, das zur bloßen Auflockerung einer recht vergeistigten Diskussion dient. Gleich nach dem Gedicht erfolgt die Überleitung zu politischen Betrachtungen. Senamus wundert sich, wie Frieden innerhalb eines Staates aufrechterhalten werden kann, wenn die Bürgerschaft gespalten ist:

„Non intelligo, qua mob rem civitas non sit beatior futura, quae omnes improdos exegerit, quam quae sceleratos aliquot restare velit aut cur isto modo discordia concors esse possit, cum nullum ad civium et amicorum concordiam sempiternam vinculum arctius esse queat, quam in caritate mutua rerum divinarum ac humanarum summa consensio et voluntas.“<sup>165</sup>

Senamus scheint die im Gedicht des Curtius thematisierte „Concordia discors“ Idee nicht verstanden zu haben, da ihm nicht klar ist, weshalb ein Staat, in dem keine Eintracht besteht, am Leben bleiben kann. Curtius und Toralba erklären anhand des Wettstreits der Philosophenschulen in Athen, dass diese trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten friedlich miteinander gelebt hätten. Trotz dieser Erklärung treibt Fridericus weiterhin die Frage um, wie bei einer großen Interessendivergenz ein funktionierendes Gemeinwesen aufrechterhalten werden kann. Für ihn zählt diese Frage zu den schwierigsten Problemen der Welt.<sup>166</sup> Im Folgenden wird erörtert, welche Staatsform am besten geeignet ist, Interessenkonflikte nicht zu Kriegen ausarten zu lassen. Coronäus plädiert anschließend

---

de sa loi, sa sollicitude envers sa création (poèmes n° 1, 2, 3, 6, 7, 10, 11); le cosmos structuré par degrés spirituels (anges, homme, démons) (n°4), et par la *concordia discors* de tous ses éléments constitutifs (n°5); le Christ-Messie et le péché originel qui, selon les chrétiens, aurait rendu nécessaire son avènement (n° 8, 9). Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1985. „Les poèmes intercalés dans l'Heptaplomeres“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984.II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S. 445-449.

<sup>165</sup> CH, 115

<sup>166</sup> CH, 116

dafür, die Entscheidungsgewalt in die Hände von mehreren Personen zu legen, so dass eine Spaltung in zwei Parteien, vor der in den „Six livres“ ebenfalls explizit gewarnt wird, verhindert wird<sup>167</sup>, womit republikanische oder auch aristokratische Verfassungsgemeint sind. Dies erkennt auch der Jude Salomon, der in seinen Ausführungen einem monarchischen Prinzip zuneigt:

„Istud quidem assentior in optimatum et populari civitate, sed in regio dominatu nihil vetat duos adversarios in eodem magistratu conjungere, quoniam regia potestate facile coguntur, ut Alexander M. Hephastionem Cratero nutu solo conciliavit.“<sup>168</sup>

Mit dem Eintreten für die Monarchie und deren disziplinierende Wirkung stimmt die Aussage Salomons mit der Souveränitätslehre der „Six livres“ überein. Auch dort wird der souveräne Monarch als am besten geeignet beschrieben, einen verbindlichen Frieden innerhalb seines Territoriums zu gewähren, wobei die Autorität des Monarchen hierbei die wichtigste Rolle spielt. Aus diesem Grund wurde auch Alexander der Große als Beispiel ganz bewusst gewählt, der vor allem für den Zeitraum der Antike neben den Kaisern Roms einen mit fast schon mit absoluter Macht herrschenden König darstellte und an dessen Vorbild viele spätere Herrscher ihre Regierung ausrichteten. Jedoch erscheint der Herrscher in den Ausführungen Salomons nicht als Diktator, sondern eher als oberste Gerichtsinstanz, dessen Urteil sich alle unterwerfen, wodurch der Frieden innerhalb des Staates gewahrt bleibt. Der Herrscher oktroyiert seine Auffassungen also nicht seinen Untertanen, wodurch prinzipiell die Möglichkeit der Beibehaltung der jeweiligen Ansichten der Beherrschten erhalten bleibt. Mit Hilfe seiner Autorität schafft der souveräne Monarch also innerstaatlichen Frieden. Eine Pluralität der Auffassungen unter den Bürgern ist möglich und trägt auf diese Weise wesentlich zur Toleranzidee des „Colloquium Heptaplomères“ bei. Von großer Wichtigkeit ist auch die Tatsache, dass Salomon in der Autorität des souveränen Herrschers ein göttliches Prinzip sieht:

„id autem in ipsa natura magis perspicuum fit, quae ipsa antiquissimum est reipublicae bene constitutae exemplar, non modo elementa contraria, sed etiam sidera ipsa, atque adeo angelorum dominationes unius divinae majestatis potestate cohiberi. Itaque Deus solus dicitur pacem in sedibus excelsis conciliare.“<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> CH, 116

<sup>168</sup> CH, 116

<sup>169</sup> CH, 116

Auch dort wird der Souveränitätsanspruch des Herrschers durch die Vorbildfunktion Gottes legitimiert<sup>170</sup>, was dem Monarchen eine religiöse Aura verleiht, die seine Macht noch verstärkt. Dieser Dialog ist eine der wenigen Auseinandersetzungen innerhalb des „Colloquium Heptaploèmes“ hinsichtlich der Staatsformenlehre. Durch seine geschickte Gesprächsführung lässt der Autor seine Sympathie für die Monarchie nur erahnen. Nach dem Redebeitrag Salomons wird die Diskussion über die Staatsformen abgebrochen, wodurch dieser in seinen Ausführungen unwidersprochen bleibt. Auf diesem Weg wird der überragende Nutzen der Monarchie herausgestellt, ohne die anderen Diskutanten explizit zu einer Zustimmung der Thesen Salomons zu bringen. Mit der Erwähnung Gottes wird jedoch zudem ein weiterer Zweck erreicht. Auf diese Weise bereitet Bodin den Weg für eine Diskussion über verschiedene Auffassungen in religiösen Fragen, die zur Zeit des französischen Bürgerkriegs höchst heikel war. Nach den Ausführungen Salomons, die auch das Obrigkeitsverhältnis Gottes zu den Engeln behandeln, stellt Senamus die provozierende Frage: „Etiamne inter angelos bella civilia geruntur?“<sup>171</sup>. Dieser durchaus ironisch wirkende Kommentar zeigt die Dominanz des langanhaltenden Bürgerkriegs im Denken der Menschen. Mit diesem Mittel ermöglicht Bodin die anschließende recht offen geführte Diskussion über die zeitgenössische Religionsproblematik. So wird der Protestant Fridericus zu einer Aussage verleitet, die als deutliche Anspielung auf die französischen Religionskriege gelesen werden kann:

„Profecto mirum saepe mihi visum est, in tanta sectarum varietate et multitudine, quantam Epiphanius et Tertullianus commemorant, i.e. amplius [...] exstitisse civitatum concordiam ullam existere potuisse, cum hac aetate pro duarum religionum inter Christianos discrepantia tot tantaque bella, tot civitatum eversiones sequantur.“<sup>172</sup>

Fridericus spricht hier das Kernproblem der religiösen Vielfalt an. Glaubensunterschiede haben oftmals die Entstehung eines homogenen Staatsvolkes verhindert, wodurch die politische Instabilität stark gefördert wird. Aus diesem Grund ist Fridericus auch recht verwundert über die Vielzahl an Religionen, die in der Antike herrschte und trotzdem ein friedliches Zusammenleben zuließ. Fast mit Wehmut betrachtet Fridericus die aktuelle Situation. Er beschreibt die Folgen der Religionskriege, die durch eine Glaubensspaltung innerhalb des Christentums hervorgerufen wurden. Ins Auge sticht in diesem Redebeitrag

---

<sup>170</sup> Es ist durchaus möglich, in diesem Debattenbeitrag von Salomon die Wiederholung der Vorstellung des „Stufenkosmos“ zu sehen.

<sup>171</sup> CH, 116

<sup>172</sup> CH, 117

auch die explizite Erwähnung des Christentums. Implizit wird ein Gegensatz zwischen den heidnischen Sekten der Antike und der christlichen Religion aufgebaut, was vielleicht auf die Widersinnigkeit der aktuellen Situation hinweisen soll. Zudem sind auch ein Bedauern und eine tiefe Unzufriedenheit über den gegenwärtigen Zustand der religiösen Auseinandersetzungen zu erkennen. Im Folgenden erinnert die Diskussion recht stark an den Inhalt der „Six livres“<sup>173</sup>, da auch hier die Bedingungen für Aufstände und politische Unruhen genauer betrachtet werden. So antwortet Curtius auf den Beitrag des Fridericus:

„Nihil in republica perniciosus est, quam cives in duas factiones scindi, sive de legibus sive de honoribus sive de religione disputetur, at si plures sint factiones, nihil est a bello civili metuendum, cum alii aliis, quasi mediis vocibus intercedentibus, stabilem civitatis concentum et harmoniam tuentur.“<sup>174</sup>

Curtius plädiert für eine weitgehende Interessenpluralität, die die lähmende Polarisierung aufgrund zweier verfeindeter Lager aufbrechen soll. Beim Streit von zwei verschiedenen Gruppen greifen andere Parteien vermittelnd in die Auseinandersetzungen ein und sorgen dadurch für einen Interessenausgleich und für eine Beruhigung der Lage. Wie schon dargelegt, betrachtet der Autor diese Konstellation recht kritisch und benennt die Nachteile deutlich. Jedoch misst der Autor dem Interessenausgleich und dem daraus resultierenden Gleichgewicht höchste Bedeutung bei, so dass er die Vorzüge des „Gesetzes Solons“ mit fast identischen Worten wie im „Colloquium Heptaplomeres“ durch den Mund des Curtius in den „Six livres“ preist. Es zeigt sich also, dass die politische Grundidee Bodins des Ausgleichs auch im „Colloquium Heptaplomeres“ deutliche Erwähnung findet. Dies wird zudem noch durch die gleich darauf folgende Aussage Toralbas unterstützt, der die Harmonielehre der Musik heranzieht. Auch der muslimische Konvertit Oktavius bestätigt den Nutzen der religiösen Vielfalt. Er führt die recht tolerante Religionspolitik islamischer Staaten wie dem Osmanischen Reich und Persien an. Diese Länder beließen Nichtmuslimen einen relativ hohen Grad an religiöser Autonomie, der dem christlichen Westen unbekannt war. Durch die Figur des Oktavius wird die ohnehin schon beeindruckende Vielfalt an Glaubensrichtungen noch durch eine damals recht exotisch und zugleich bedrohlich erscheinende Religion erweitert. Dem Leser wird ein anderer Blickwinkel angeboten, was die Weltoffenheit und das große Interesse Bodins

---

<sup>173</sup> Diese Stelle erscheint wie eine Wiederholung des oben schon behandelten Kapitels 7 des vierten Buches der „Six livres“.

<sup>174</sup> CH, 117

deutlich zeigt.<sup>175</sup> Er scheut sich nicht, auch nichtchristliche Religionen als Beispiel für die Überwindung von Glaubenskonflikten anzuführen und somit auch als Vorbild in Bezug auf religiöse Toleranz zu präsentieren. Doch führt der Autor, auch um die Fiktion einer offen geführten Diskussion zu wahren, im „Colloquium Heptaplomeres“ auch konträre Meinungen an. So meldet sich wieder Fridericus zu Wort, der die von ihm selbst gestellte Frage nach der Schaffung von religiöser Eintracht innerhalb eines Staates mit einer recht apodiktischen Aussage beantwortet:

„Ego nihil optabilius maximis imperiis ac civitatibus contingere posse puto, quam ut eisdem sacris et eodem numinis cultu cives omnes conjungantur.“<sup>176</sup>

Für Fredricus lässt sich also innerer Frieden nur durch eine konsequente religiöse und gesetzliche Gleichschaltung erreichen wobei er eine strikte Einheitlichkeit innerhalb des Staatsgebietes fordert, die auch nicht vor der Sprache haltmacht. Coronäus unterstützt Fredericus in seinem Wunsch nach religiöser Uniformität, jedoch fügt er einen weiteren Gedanken hinzu:

„Illud quidem optare potius et ab immortali Deo precari quam sperare debemus, ut una sit et eadem civium unio, una etiam mortalium omnium de rebus divinis consensio, una religio modo vera.“<sup>177</sup>

Coronäus wirft am Ende seines Beitrags die Frage nach der wahren Religion auf, was eine beträchtliche Brisanz beinhaltet, die aufgrund ihrer Stellung am Ende seiner Rede schnell überlesen werden kann. Gerade die Suche nach der wahren Religion war oftmals die Triebfeder für zahlreiche Glaubenskonflikte.<sup>178</sup> Coronäus erwähnt hier, scheinbar ohne die Konsequenzen völlig zu durchschauen, eine der wichtigsten Gründe für die religiöse Zerrissenheit. Katholische und protestantische Theologen lieferten sich oftmals erbitterte Wortgefechte über die Richtigkeit ihrer jeweiligen Konfession, ohne jedoch die andere Seite überzeugen zu können. So spielt diese Aussage des Coronäus auf diese scheinbar unendlichen Auseinandersetzungen an. Zudem werden jetzt auch Charakterzüge der einzelnen Diskutanten deutlich. Salomon fordert recht brüsk: „Ne reliquo quidem sit, nisi

---

<sup>175</sup> Hartmut Bobzin hat Bodins Wissen über den Islam in seinem Beitrag „Islamkundliche Quellen in Jean Bodins *Heptaplomeres*“ untersucht. Siehe hierzu: Bobzin, Hartmut. 1996. „Islamkundliche Quellen in Jean Bodins *Heptaplomeres*“ in: Gawlick, Günter; Niewöhner, Friedrich. *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. S.41-57. Hartmut Bobzin spricht von einem „relativ positivem Bild des Islam“, das im „Colloquium“ vermittelt wird.

<sup>176</sup> CH, 117

<sup>177</sup> CH, 118

<sup>178</sup> Georg Roellenbleck sieht im gesamten „Colloquium“ den gescheiterten Versuch, die „wahre“ Religion zu finden.



veram esse dabimus.“<sup>179</sup> Eine Religion muss also wahr sein, um überhaupt Religion genannt werden zu können. Es ist verständlich, dass diese Haltung dazu geeignet ist, den religiösen Konflikt weiter anzuhetzen, da jeglicher Respekt vor Andersgläubigen abhanden kommt. Der religiöse Streit verfestigt sich immer weiter, ein Ausgleich ist unter der Prämisse der Wahrheit kaum noch zu finden. Zudem glaubt Salomon, dass aufgrund des Alters der jüdischen Religion dieser eine Vorrangstellung unter den monotheistischen Religionen gebührt. Nun antwortet der an einen Atheisten erinnernde Senamus<sup>180</sup> dem strengen Salomon:

„Quoniam religionum duces ac pontifices, [...], tantis inter se dissidiis pugnant, ut nemo constituere possit, quae ex omnibus vera sit, num praestabilius est, omnes omnium religiones in civitatem publice admitti, ut in imperiis maximis Turcarum et Persarum videmus, quam ullam excludere? Nam si querimus, quid sit, quam rem Graeci, Latini, Barbari nullam de religionibus controversiam olim habuerint, non aliam comperiemus rationem, opinor, quam omnium in omnibus religionibus conspirationem et consensum.“<sup>181</sup>

Senamus präsentiert hier einen zentralen Grundgedanken des „Colloquium Heptaplomeres“. Da der Anspruch der Religionen auf ihre Richtigkeit nicht beweisbar ist, sind alle Religionen gleichwertig und können aus diesem Grund nebeneinander in einem Gemeinwesen bestehen.<sup>182</sup> Senamus spricht sich auch gegen religiöse Diskriminierung aus, denn es folgt aus seinen Gedanken, dass keine Religion das Recht besitzt, gegenüber einer anderen einen Wahrheitsanspruch zu vertreten und diese zu verfolgen. Zudem behauptet Senamus, dass die Völker der Antike, bei denen ja Vielgötterei herrschte, sich auf einem höheren Stand der Aufklärung befanden, also moderner als die zeitgenössische Zivilisation waren, was in der konfessionell stark aufgeladenen Atmosphäre des späten 16. Jahrhunderts eine durchaus brisante Aussage darstellt. Desweiteren überrascht auch die explizite Nennung der islamischen Großreiche. Indem Senamus ihre relative Toleranz hervorhebt, zeigt er die Rückständigkeit des konfessionell gespaltenen christlichen Westens und begeht damit einen zusätzlichen Affront gegen die vom Westen vertretene Meinung der Überlegenheit des Christentums. Implizit wird im „Colloquium Heptaplomeres“ also nicht nur über die Toleranz zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen diskutiert, sondern auch auf eine nötige gegenseitige Achtung der großen

---

<sup>179</sup> CL, 118

<sup>180</sup> In der Noackausgabe spricht Salomon hier weiter. Die französischsprachige Berriotausgabe jedoch lässt hier Senamus sprechen. Da der weitere Inhalt dieses Zitats besser zu Senamus passt, belässt der Verfasser den Sprecher Senamus.

<sup>181</sup> CL, 118

<sup>182</sup> Dies entspricht ja auch dem religionspolitischen Grundgedanken der „Six livres“.

Weltreligionen hingewiesen. Es zeigt sich, dass Senamus an die Aufklärung erinnernde Positionen vertritt, die ihn zum Antipoden von eher intransigenten Diskutanten wie Salomon werden lässt. Dieser antwortet Senamus prompt, wobei er die Sonderrolle der jüdischen Religion deutlich unterstreicht:

„Excipiendi sunt Ebraei, qui ab omnibus populis quodammodo segregati Deum aeternum soli adorabant, caetera numina exsecrabantur.“<sup>183</sup>

Salomon ist offenbar nicht gewillt, dem Toleranzdenken des Senamus nachzugeben. Er fordert für seine Religion eine Sonderstellung, wobei er auch ihre Sonderrolle und ihre daraus resultierende Tradition besonders unterstreicht. Zudem entwertet er andere Religionen, indem er den monotheistischen Glauben exklusiv mit dem Judentum verbindet. Implizit pocht er auf eine Überlegenheit seiner Religion in Bezug auf andere Glaubensrichtungen. Offenbar scheinen Bodin das Alter dieser Religion und ihre Rolle als Mutter der beiden anderen großen monotheistischen Weltreligionen zu faszinieren. Oftmals werden Bodin auch Sympathien hinsichtlich des Judentums unterstellt, auch wird über eine etwaige geheime Konversion Bodins diskutiert.<sup>184</sup> Möglich ist, dass Bodin aufgrund der starken Regelobservanz des Judentums gefallen an dieser Religion gefunden hat. Salomon symbolisiert jedoch vor allem an dieser Stelle gut die Figur eines unnachgiebigen Kämpfers für seinen Glauben. Auch im weiteren Gespräch zeigt sich die Überzeugung Salomons, der anderen Religionen kaum Vorzüge einräumen möchte. Im Folgenden wächst die Diskussion zu einem regelrechten Zweikampf zwischen dem nach heutigen Maßstäben toleranten Senamus und dem stolzen Salomon. Senamus weist nun auf die Folgen der wenig toleranten Haltung Salomons hin:

„At Ebraei paene soli ex omnibus populis civitatum et imperiorum concordiam mihi conturbasse videntur. Nam cum Antiochus Nobilis, Hierosolyma expugnata, Diis sacra faceret, Judaei principem exsecrabantur. Attila ira accensus, quod se impium judicarent, ad sacra Deorum gentilium, acerbissimis propositis suppliciis, Judaeos adegit. Inde finitimarum gentium tanta odia in seipsos excitarunt, ut ad unius gentis interuicium omnes conjurasse viderentur. Scribit enim Celsus, Christianos ac Judaeos, de suis Diis nimis arroganter statuentes, omnia populorum numina contempsisse.“<sup>185</sup>

Senamus möchte mit seinem Redebeitrag nicht die Religion Salomons angreifen. Vielmehr zeigt er die Folgen einer intransigenten Religionsausübung aus. Durch ihre Abgrenzung zu

---

<sup>183</sup> CL, 118

<sup>184</sup> Diese Vermutung weist jedoch Paul Lawrence Rose in seinem Werk „Bodin and the great god of nature“ zurück. Für ihn bleibt Bodin ein Christ, der sich jedoch stark vom Judentum angezogen fühlt und gewisse Aspekte der jüdischen Religion zu übernehmen sucht. Siehe hierzu: Rose, Paul Lawrence. 1980. *Bodin and the great god of nature. The Moral and religious universe of a judaiser*. Genève: Librairie Droz.

<sup>185</sup> CH, 118

anderen Religionsgruppen haben die Juden im Beispiel des Senamus den Frieden und die Balance innerhalb eines Gemeinwesens empfindlich gestört. Senamus fordert implizit die Ausübung jeglicher Religion innerhalb der Gesetze eines Staates. Sein Anliegen ist es nicht, eine bestimmte Religion zu ächten oder gar zu verbieten. Vielmehr verlangt er die Einbettung der Religion in das Staatswesen. Parallelstrukturen sind nicht erwünscht und gegenseitiger Respekt zwischen den Religionsgruppen wird zu einer tragenden Säule des Gemeinwesens. Zudem scheint Senamus das Wesen der monotheistischen Religionen sehr kritisch zu betrachten, wobei er indirekt die Ausschließlichkeit dieser Religionen kritisiert.<sup>186</sup> Da diese Glaubensrichtungen recht umfangreiche Gesetzeswerke, die oftmals in einem konträren Verhältnis zu den Gesetzen des Staates stehen, besitzen, wird ihre Integration erschwert. Zudem weigern sich die Anhänger monotheistischer Religionen strikt, andere Götter anzuerkennen. Auch dies trägt oftmals zu erheblicher Unruhe innerhalb eines Staates bei, was die Christenverfolgungen im alten Rom zeigen. Implizit zeigt Senamus, dass monotheistische Religionen sich kaum einem Staat unterordnen. Vielmehr versuchen sie, diesen zu dominieren und ihn ihren Regeln zu unterwerfen. Erst die zunehmende Säkularisierung im Gefolge der Aufklärung hat diese Entwicklung im Bereich des Christentums beendet. Der Protestant Fridericus widerspricht den toleranten Ansichten des Senamus vollständig. Die Ausübung von verschiedenen Religionen in einem Gemeinwesen ist für ihn unvorstellbar:

„Qui religionum discrepantium varietatem admittit, verae religionis eversionem moliri videretur. [...]. Quis enim simul Deum ac daemonem colere possit, cum alter alteri tam contrarius sit?.“<sup>187</sup>

Wiederum offenbart sich hier eine verengte Sichtweise. Es kann nur eine einzige Religion die Wahrhaftige sein, womit alle anderen Glaubensrichtungen an den Rand gedrängt werden und schließlich auch blutig verfolgt werden können, da sie Irrlehren verbreiten.<sup>188</sup> Interessant ist jedoch, dass sich die Diskussion der gebildeten Männer stets auf die Antike

---

<sup>186</sup> Georg Roellenbleck hat zur singulären Position des Senamus im „Colloquium“ folgendes bemerkt: „Eine eigene Atmosphäre umgibt *Senamus*. Er akzeptiert nicht die Voraussetzungen der andern (außer der, die Gottlosen zu verabscheuen), hat vielmehr seine eigenen und steht damit in gewisser Weise den sechs anderen allein gegenüber.“ Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung*. S.42.

<sup>187</sup> CH, 188

<sup>188</sup> Hier sei auf die Charakterisierung des Fridericus durch Wilhelm Dilthey verwiesen: „Der Vertreter der Lutheraner ist mit der bei Bodin öfters sichtbaren Mißachtung alles Deutschen gezeichnet; er erscheint beschaulich, von innerlicher Frömmigkeit, doch von armen Geiste.“ Siehe hierzu: Dilthey, Wilhelm. 1914. *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. II.Band. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner. S. 147. Diltheys Beobachtung ist zutreffend. Vor allem in den „Six livres“ äußert sich Bodin oftmals despektierlich über das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, da seine Form nicht mit seiner Souveränitätsidee vereinbar ist.

bezieht. Die kulturelle Vorbildrolle, die die Antike während der Entstehungszeit des „Colloquium Heptaplomeres“ innehatte, könnte ein wichtiger Grund für diese Vorgehensweise sein. Jedoch ist die heidnische Antike mit ihren unzähligen Glaubensrichtungen auch ein Bezugspunkt, auf den sich viel gefahrloser zurückgreifen lässt als auf die durch Kriege belastete Gegenwart. Durch die explizite Nennung des Konflikts zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus hätte das „Colloquium Heptaplomeres“ eine sehr starke politische Konnotation erhalten. Der wahre Bezug dieser Aussagen wird erst nach gründlicher Auseinandersetzung mit den zeitgeschichtlichen Hintergründen des „Colloquium Heptaplomeres“ deutlich. Die fundamentalistisch erscheinende Suche des Federicus nach der wahrhaftigen Religion, fordert wiederum Senamus heraus. Nun wird die Diskussion wiederum entlang der Scheidelinie zwischen Toleranz und Intransigenz geführt. Im Folgenden verteidigt Senamus seine Vorstellung von der Möglichkeit der Ausübung mehrerer Religionen mit der schon bekannten Methode der Heranziehung von Beispielen aus der Antike. Hierauf antwortet der in seinem Glauben ruhende Salomon:

„Hic certe Graecorum et Latinorum prudentiam desidero; quos enim Deos mares Graeci [...] statuere, Latini sexu et habitu foemineo Deas fecerunt, scilicet Invidiam, Occasionem, Paventiam. At lege divina nihil sanctius cautum videmus, quam ne Deos peregrinos metuamus, cum nec obesse cuiquam nec prodesse queant, ac propterea saepissime legimus, nullam mortalibus nisi ab uno immortalis Deo calamitatem impendere.“<sup>189</sup>

Wiederum kritisiert Salomon die Ansichten des Senamus massiv. Anfangs scheint er sich regelrecht über die Götterwelt der Antike lustig zu machen, da für ihn anthropomorphe Gottesbilder, wie sie in der Antike gepflegt wurden, offensichtlich unvorstellbar sind. Zudem hält er die antiken Gottheiten für bloße Erfindungen der Menschen. Für den Juden Salomon existiert nur ein Gott, der nicht näher definiert werden kann, dafür aber unumschränkte Macht besitzt. Salomon spricht sich noch einmal mit großer Vehemenz gegen die Übernahme fremder Glaubensformen aus, womit Salomon die oben angeführte Behauptung des Senamus beweist, dass monotheistische Religionen aufgrund der Ausschließlichkeit ihres Gottesbildes nicht tolerant sein können. Auf diese Weise dient die jüdische Religion als Reflektor für die Intoleranz vieler Zeitgenossen Bodins. Dieser vermeidet es auch in den „Six livres“ Partei zugunsten einer bestimmten Konfession zu ergreifen. Nun verteidigt wiederum Senamus seine tolerante Haltung. Sein Argument

---

<sup>189</sup> CH, 119

der schlussendlichen Nichtbeweisbarkeit der Religionen unterstreicht er noch einmal deutlich. Eine grundsätzliche Verdammung einer bestimmten Religion lehnt er vollkommen ab:

„In tanta religionum quas videmus multitudine alterum fieri potest, ut earum nulla, alterum non potest, ut earum plus quam una vera sit ; ac usquequaque pontificibus omnium religionum capitali odio inter se discrepantibus, tutius est omnes admittere, quam de multis unam, quae forsitan falsa sit, optare aut team, quae omnium verissima sit, excludere velle.“<sup>190</sup>

Bei der Frage nach der richtigen Religion kann keine Wahrheitskategorie benutzt werden. Für Senamus existiert keine höherrangige Religion, die die anderen Glaubensrichtungen überragt, so dass sämtliche Religionen vollkommen gleichwertig sind und aus diesem Grund auch unbedenklich in einem Gemeinwesen nebeneinander existieren können. Gleichzeitig scheint sich Senamus, auch aufgrund seiner zahlreichen Rekurse auf die heidnische Antike, für einen Polytheismus auszusprechen. Wie schon angedeutet, erhofft er sich auf diesem Weg religiösen Frieden, da die einzelnen Glaubensrichtungen sich somit wechselseitig dulden müssten. Natürlich ist bei der von Senamus angedachten Vielgötterei auch ein Zurücktreten der Religion im Alltag möglich, da kein religiöses Gesetz aufgrund der Vielzahl an Glaubensrichtungen eine unumschränkte Gültigkeit fordern könnte. Zudem wäre es den Gläubigen möglich, leichter zwischen den verschiedenen Religionen zu wechseln, was durchaus die allgemeine Toleranz erhöhen könnte. Bei den Ausführungen des Senamus wird seine grundsätzlich skeptische Einstellung dem religiösen Glauben gegenüber deutlich. Die Wahrheit einer bestimmten Religion bleibt für ihn nicht beweisbar, weshalb er niemals Partei ergreift.<sup>191</sup> Der überzeugte Moslem Oktavius leitet mit seiner Rede einen sanften Themenwechsel ein. Offensichtlich möchte er die Ansichten des Senamus über die Nichtbeweisbarkeit der Wahrheit einer bestimmten Religion beenden und auch der offenbar in seinen Augen ungewöhnlich erscheinenden Forderung nach öffentlicher Toleranz in religiösen Angelegenheiten ausweichen. Oktavius zeigt eine recht konservative Einstellung, denn er möchte lange in einem Gemeinwesen etablierte Religionen schützen. Auch er verhält sich gegenüber Religionswechseln ablehnend:

---

<sup>190</sup> CH, 119

<sup>191</sup> Gerade in seiner Skepsis ähnelt Senamus oftmals Montaigne.

„At nec principibus nec magistratibus tutum est, religiones diuturno consensu receptas et quae radices altius egerunt, evellere conari.“<sup>192</sup>

Bodin fügt anschließend noch historische Beispiele an, die den Wahrheitsgehalt der Aussagen des Oktavius untermauern. So wird hier der gewaltsame Tod der ikonoklastischen byzantinischen Herrscher angeführt, die von einer verärgerten Volksmasse ermordet wurden. Da Oktavius durch Federicus Recht gegeben wird, könnte dies auf eine inhaltliche Identifikation des Autors mit den Gedanken seiner Figuren hinweisen. Auch hier spricht sich Bodin gegen abrupt vorgenommene religiöse Neuerungen aus, die das Gemeinwesen bedrohen und zur Instabilität führen. Sicherlich ist dies wiederum als versteckter Seitenhieb auf die Situation in Frankreich zu verstehen. Im Folgenden wechselt das Gespräch der Sieben sein Thema. Nun werden die Gefahren der Diskussion religiöser Inhalte erörtert. Lange Zeit findet sich nun im „Colloquium Heptaplomeres“ keine weitere Erwähnung der religiösen Toleranz innerhalb eines Staates. Erst am Ende des Buches wird dieses Gebiet nun mit dem konkreten Beispiels der Stadt Venedig wieder aufgegriffen. Es ist die Praxis Bodins, brisante Einlassungen durch fast zufällig wirkende Erwähnung innerhalb des Gesprächs zu verdecken und sie dadurch der allgegenwärtigen Zensur schwerer zugänglich zu machen. Der Skeptiker Senamus führt mit seinem Aufruf zur Eintracht der Religionen auf dieses Thema hin, wobei er wiederum die Frage nach der Wahrhaftigkeit einer bestimmten Religion umgeht und alle Glaubensrichtungen als gleichwertig anerkennt:

„Ego vero, ne usquam offendam, omnes omnium religiones probare malo, quam eam, quae fortassis vera est, excludere.“<sup>193</sup>

Diese Worte stellen ein gewichtiges Plädoyer für religiöse Toleranz dar. Da alle Religionen als gleich wahrhaftig angesehen werden, kann keine bestimmte Glaubensrichtung diffamiert oder sogar ausgegrenzt werden. Ein weitgehend spannungsfreies Zusammenleben der Religionsgemeinschaften innerhalb eines Staates wäre durchaus möglich. Jedoch reproduziert Bodin an dieser Stelle noch einmal den ständigen Widerstreit zwischen progressiven und traditionellen Kräften. Salomon entgegnet nun Senamus, dass dessen Haltung lau und letztlich indifferent sei, wodurch Senamus die spezifischen Eigentümlichkeiten der Religionen verwässern würde und den Glauben auf

---

<sup>192</sup> CH, 119

<sup>193</sup> CH, 354

diese Weise insgesamt entwertet. Jedoch schildert Senamus auch detailliert seine Vorstellungen von religiöser Toleranz und bedient sich hierzu des Beispiels des Zusammenlebens der Religionsgemeinschaften in der Stadt Jerusalem:

„Itaque gratissima mihi visa est Hierosolymitanorum civium concordia, ubi tamen sunt octo christianae sectae, Latini, Graeci, Jacobitae, Armenii, Gregoriani, Coptitae, Abyssini, Nestoriani, exin Judaei, Muhammedistae, et sua cujusue sectae templa, in quibus sacra seorsim fiunt, ritibus ac caeremoniis distincta, quae tamen publicam tranquillitatem summa consensione colunt. Ego vero Christianorum et Ismaelitarum et Judaeorum, ubicunque licet, atque etiam Lutheranorum et zwinglianorum templa subeo, ne cuiquam quasi atheus offensionem praebam aut quietum reipublicae statum videar conturbare.“<sup>194</sup>

Die explizite Erwähnung der den drei großen monotheistischen Religionen so heiligen Stadt ist sehr aufschlussreich. Jerusalem war in seiner langen Geschichte oftmals hart umkämpft. Im Mittelalter war die Stadt das Ziel der blutigen Kreuzzüge und der Brennpunkt der gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam, weshalb ein friedliches Zusammenleben der einzelnen Religionen in dieser Stadt unmöglich zu sein scheint. Dennoch wurde zu Lebzeiten Bodins unter moslemischer Herrschaft ein relativ tolerantes Zusammenleben der Religionen erreicht. Gerade dies könnte als Signal an die unter den Religionskriegen leidende französische Bevölkerung zu verstehen sein. Zudem findet sich in Jerusalem die gemeinsame Wurzel aller monotheistischen Religionen, die für Senamus alle den gleichen Wert besitzen. Zudem ist Senamus sogar bereit, die Gotteshäuser der verschiedenen Glaubensrichtungen zu besuchen und dort seine Gebete zu verrichten, was er nicht nur aufgrund seiner persönlichen Ansicht der Gleichheit Gottes zwischen den verschiedenen monotheistischen Religionen tut, sondern vor allem um den Frieden innerhalb des Staates zu erhalten.<sup>195</sup> Es ist offensichtlich, dass diese Haltung den Widerspruch glaubenstreuer Personen provoziert, weshalb Salomon die Vorschläge des Senamus sofort abschwächt. Salomon erkennt die Möglichkeit an, für Andersgläubige zu beten. Gleichzeitig stellt er jedoch die Geschichte des jüdischen Volkes dar, welches oftmals an der freien Religionsausübung gehindert wurde. Er befürchtet Gewalttaten gegenüber seinen Glaubensbrüdern, wenn diese ihrer Religion öffentlich nachgehen. Anhand historischer

---

<sup>194</sup> CH, 354

<sup>195</sup> Wiederum erscheint hier die leichte Ironie des Senamus. Fast scheint er sich über die enge Verbindung von Religion und Staat lustig zu machen: „ne cuiquam quasi atheus offensionem praebam aut quietum reipublicae statum videar conturbare.“ Der nachfolgende Aufruf, sich im gemeinsamen Gebet aller Religionen zu vereinen, erscheint wiederum als kleine Spitze des Senamus. Roellenblecks Ansicht, um Senamus wäre „etwas Gefährliches, übertreibend gesagt, Unheimliches“ scheint durchaus nicht aus der Luft gegriffen. Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung*. S.42.

Beispiele zeigt er die vielen Opfer und Konzessionen, zu denen die Juden auch von Seiten der Herrscher gezwungen wurden, wodurch Salomon zum Advokaten einer Gruppe wird, die aufgrund ihres Glaubens immer schon als potentielle Gefahr für das Gemeinwesen gesehen wurde. Gleichzeitig beharrt Salomon jedoch auf dem Recht, seine tradierte Religion in eigenen Gotteshäusern feiern zu können, womit er viel Wert auf die Unabhängigkeit seiner Religion legt und in seinen Aussagen zudem einen gewissen Stolz über die Geschichte und auch die Standhaftigkeit seiner Religion zu erkennen gibt. Dennoch zeigt er sich misstrauisch und möchte engeren Kontakt mit anderen Religionen vermeiden. Anhand seiner Aussage wird deutlich, dass die Vorstellungen des Senamus ein unerfüllbarer Wunsch bleiben. Gleichzeitig ist aber das eher widerwillig gegebene Zugeständnis Salomons, für die Andersgläubigen zu beten, durchaus als Fortschritt zu werten, woraus ein gewisses Verständnis für die Haltung anderer religiöser Gruppen zu folgern ist und eine Basis für eine stetige Entwicklung von Toleranz darstellt. Gleichzeitig bleibt jedoch die einzelne Religion erhalten, was Salomon schon aufgrund der langen Traditionen des Judentums fordert. Diese Konzeption betont vor allem die interreligiöse Duldung, ein Austausch zwischen den Religionen wird abgelehnt. Im Vergleich zum Konzept des Senamus erscheint dieser Ansatz recht passiv. Doch gerade für ein Gemeinwesen erscheint er aufgrund der schon oben erwähnten besseren Realisierbarkeit brauchbar. Dennoch ist in den Ausführungen des Senamus eine Sehnsucht nach einer weitestgehenden Einebnung aller religiösen Unterschiede sehr deutlich zu spüren, was auf dem Hintergrund der französischen Religionskriege auch verständlich ist. Anschließend spricht Curcius das Problem des möglichst spannungsfreien Zusammenlebens verschiedener Religionsgruppen innerhalb eines Staates direkt an. Deutlich erkennt er die in diesen Verhältnissen liegenden Schwierigkeiten und erwähnt auch die Durchsetzungsschwierigkeiten der Herrscher:

„Res omnium difficillima mihi semper visa est, in eadem civitate religionum inter se discrepantium auctoritatem publicam tueri. Sed fere plebs in eo genere dominatum sibi vindicare consuevit, cui obsistere ne principibus quidem tutum est.“<sup>196</sup>

Curcius spricht hier ein grundlegendes Problem der religiösen Vielfalt an, welches die Kontrolle der verschiedenen Religionsgruppen durch die Obrigkeit anbelangt. Es wird versucht, die Staatsgewalt aus der religiösen Sphäre zu verbannen, was Curcius sehr

---

<sup>196</sup> CH, 355



kritisch betrachtet, denn er führt in seiner Rede die Gefahren des Sektierertums an, die den Staat und seinen Zusammenhalt bedrohen. Religiöse Minderheiten werden von ihm mit Argwohn betrachtet, die sich deshalb in seinen Augen zu Geheimgesellschaften wandeln, die in geheimnisvollen nächtlichen Versammlungen Komplote gegen den Staat schmieden. Sie werden zu Umstürzern deklariert, was durch die Beispiele der Wiedertäufer, die Bodin ja schon in seinen „Six livres“ genannt hat, unterstrichen wird. Auch durch die Beschreibung der römischen Bacchusmysterien werden die moralische Festigkeit und somit auch die Staatstreue religiöser Minderheiten in Frage gestellt, wodurch Curcius alle nicht der Mehrheitsreligion angehörenden Glaubensgemeinschaften negativ zeichnet und indirekt den Wunsch nach einer allgemeingültigen und exklusiven Staatsreligion äußert. Religiöse Minderheiten müssen dieser Logik folgend, bekämpft werden, um die Einheit des Staates zu erhalten. Senamus versucht jedoch, diese Position durch die Betonung der Aufrichtigkeit eines jeden Gläubigen abzuschwächen, wobei er jedoch nicht auf die Position des Curcius eingeht. Er scheint sie zu überhören, was wiederum den Wettstreit zwischen toleranten und intransigenten Kräften unterstreicht, denn in strikter Analogie zu seinem Toleranzgedanken bejaht auch hier Senamus das Nebeneinander der Religionen. Er unterstreicht noch einmal deutlich die prinzipielle Gleichheit der Religionen und die daraus resultierende gegenseitige Achtung der Gläubigen, womit für ihn ein friedliches Zusammenleben innerhalb eines Staates möglich ist. Wie um diese Aussage des Senamus einem empirischen Test zu unterziehen, nennt nun der Katholik Coronäus das Beispiel seiner Heimatstadt Venedig, deren relativ große religiöse Toleranz er lobt und deren strengen politischen Ordnungsrahmen, der die Religionsausübung regelt, er aufzeigt:

„Principes huius civitatis peregrina quidem Judaeorum et Graecorum sacra fieri publica patiuntur, non tamen caeteris sunt eadem privilegia tributa, sed tamen uti libertate cuique licet, dum nihil de tranquillitate civitatis statu detrahatur, nemo sacris adesse cogitur aut prohibetur.“<sup>197</sup>

Venedig erscheint fast als tolerante Musterstadt, die auch Juden und Orthodoxe duldet. Die von Senamus vorgegebene Linie wird hier in deutlich abgeschwächter Form wiedergegeben. In Venedig scheint ein friedliches Zusammenleben der Religionen möglich zu sein. Die Voraussetzung hierfür ist jedoch ein strenges städtisches Reglement, das den unterschiedlichen Religionen abseits der Politik ihren Platz zuweist, wobei schon

---

<sup>197</sup> CH, 355

der säkulare Staat am geistigen Horizont erscheint. Zwar hatte die katholische Kirche während dieser Zeit die dominierende Rolle inne, trotzdem konnten andere Glaubensgemeinschaften in einer religiösen Nische offensichtlich durchaus bestehen. Die alles überragende Grundbedingung war jedoch immer, den Primat der Politik vor der Religion zu achten. Diese relative Toleranz war für die Handelsstadt Venedig überaus sinnvoll, da Weltoffenheit ein wichtiges Kapital in Bezug auf ihre wirtschaftlichen Aktivitäten darstellt. Gleichzeitig werden jedoch auch die Schranken der venezianischen Freizügigkeit deutlich sichtbar. Sobald eine bestimmte Glaubensrichtung versucht, die gesetzlichen Bahnen zu verlassen oder Einfluss auf die Politik auszuüben, greifen staatliche Sanktionen, wodurch den Glaubensgemeinschaften in Venedig durchaus ein enges Korsett angelegt wird, das ihre Wirkung auf den öffentlichen Diskurs sowie auf die Politik stark einengt.<sup>198</sup> Totalitäre Tendenzen in Analogie zu sogenannten Gottesstaaten, die sogar vor einer Kontrolle der Privatsphäre der Bürger nicht zurückschrecken, sind nicht vorhanden. Solange das ordnungsgemäße Funktionieren des Staates nicht beeinträchtigt wird, herrscht Gewissensfreiheit. Auch sind die einzelnen Glaubensgemeinschaften gezwungen, sich untereinander Toleranz angeeignet zu lassen. Gegenseitige Hetze wird von der Republik Venedig als staatsgefährdend angesehen und verfolgt. Dennoch ist aufgrund der Beschränkung der Religionsfreiheit auf Juden und Orthodoxe die Bekenntnisfreiheit noch nicht vollständig erreicht womit die Republik Venedig zum Vorbild des aufgeklärten und toleranten Staates wird, wie er jetzt in Europa vorherrschend ist. Die Nützlichkeit des venezianischen Vorgehens wird durch Oktavius bestätigt. Er macht vor allem die segensreiche Wirkung der Toleranz in Bezug auf das Gemeinwesen deutlich, denn er führt die große wirtschaftliche und kulturelle Blüte der Republik Venedig vor allem auf die dort herrschende relative Religionsfreiheit zurück. Tatsächlich ist es der venezianischen Bürgerschaft möglich, ohne Bedrohung durch religiöse Händel sich dem Geschäftsleben hinzugeben. Anhand des Beispiels der Republik

---

<sup>198</sup> Silvana Seidel Menchi hat in Hinblick auf den Protestantismus für Venedig ein vergleichsweise hohes Niveau an Toleranz festgestellt: „Ma in confronto al clima che regnava in questi stessi anni in altre città italiane coinvolte nel movimento di Riforma-p.e. a Modena-la situazione sommariamente delineata nelle pagine precedenti appare caratterizzata da un margine relativamente alto di tolleranza se non politica, almeno sociale, nei confronti del dissenso. A mio avviso questa tolleranza va ricondotta a quel filone di risentimento antiromano che percorre la storia veneziana della prima età moderna e che, senza mai incrinare la profonda devozione della città, incoraggiava nei suoi abitanti una certa autonomia di giudizio etico-religioso. Non tutto quello che Roma enunciava come <<debito di coscienza>> aveva un effetto vincolante sulla coscienza dei veneziani.“ Siehe hierzu: Seidel Menchi, Silvana. „Protestantesimo a Venezia“ in: Gullino, Giuseppe (Hrsg.). *La chiesa di venezia tra riforma protestante e riforma cattolica*. Venezia: Edizioni Studium Cattolico veneziano. S. 137.

Venedig wird deutlich, dass sich religiöse Toleranz auch in wirtschaftlicher Hinsicht auszahlen kann. Bodin sind die durch die Religionskriege verursachten Verheerungen Frankreichs und seiner wirtschaftlichen Struktur durchaus bewusst, die damit einhergehende Verarmung der Volksmassen steht ihm klar vor Augen. Implizit stellt Bodin eine Überlegung an, in der wirtschaftlicher Erfolg und Stabilität mit religiöser Toleranz korreliert. Die blühende und geschäftige Republik Venedig wird also indirekt dem schwachen und durch seine Religionskriege verarmten Frankreich gegenübergestellt. Auf diesem Weg stellt er den Leser seines Werkes vor die Wahl, zwischen ruinöser Intransigenz oder in wirtschaftlicher Hinsicht ertragreicher religiöser Offenheit zu wählen. Trotz unwiderlegbarer Vorteile der Toleranz wird diese dennoch ständig durch rückwärtsgewandtes Gedankengut und religiösem Zwang bedroht. Ein Beispiel hierfür gibt der Gastgeber Coronäus ab, der selbst Venezianer ist. Für ihn steht nicht die Nützlichkeit der religiösen Toleranz im Vordergrund, sein Hauptaugenmerk liegt allein im Glauben, den er auch Andersgläubigen näherbringen möchte:

„Utilitati tamen publicae pietas anteferri debet ac de religione inquiri, nolentes etiam ad sacra publica cogi, ut sanctissimis ecclesiae Romanae decretis cavetur.“<sup>199</sup>

Der Nutzen der Toleranz scheint für Coronäus unerheblich zu sein. Die Zugehörigkeit zum vermeintlich richtigen Glauben ist wichtiger als Stabilität und Ruhe. Deshalb ist es auch in seinen Augen möglich, Zwang auf Andersgläubige auszuüben, der Mehrheitsreligion zu folgen. Coronäus nennt in seiner Rede die katholische Kirche, die solchen Zwang sogar vorschreiben würde. Den Ausführungen des Coronäus wird jedoch lebhaft widersprochen, Zwangsbekehrungen werden einhellig abgelehnt. Auch Salomon stellt sich vehement gegen erzwungene Glaubenswechsel. Hierbei führt er sogar die Alten Testament niedergeschriebene Geschichte des jüdischen Volkes an. Diese wurden von Gott beauftragt, alle im Gelobten Land lebenden Völker zu vernichten, wohingegen König David diese verschonte und sie in ihrem althergebrachten Glauben beließ. Zudem führt Salomon die grundlegende Widersinnigkeit von Zwangskonversionen vor Augen:

„Quae enim contumelia gravior in Deum cogitari potest, quam ad illius obsequium quenquam cogere velle, cum nemo satis alacri mente ad eum amplexandum accedere possit. Nefas est, Deum ab invitis et nolentibus coli, si quis nostrae gentis, deserto Dei cultu, Deum peregrinum, peregrina sacra sibi quaereat, lapidibus obrui, civitas vero solo exaequari jubetur.“<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> CH, 356

<sup>200</sup> CH, 356

Es ist unmöglich, aufrichtig glaubend zu Gott zu beten, wenn dies durch Zwang oktroyiert wurde. Der Glaube muss also durch eine tiefe Überzeugung gestützt werden. Zudem führt Salomon das mit zahlreichen Beispielen aus der Bibel unterfütterte Verbot an, den Glauben zu wechseln. Auch nennt er das Vorbild des milden Königs David, welches verdeutlicht dass es ein Zeichen für einen guten und gerechten König ist, sich auch über vermeintlich göttliche Gebote hinwegzusetzen und Gnade anzuwenden. Dieses Beispiel lässt sich also auch als Fingerzeig an die europäischen Fürsten interpretieren, in Glaubensdingen gemäß des biblischen Vorbildes Davids Toleranz zu üben. Die anderen Diskussionsteilnehmer unterstreichen die Feststellung Salomons mit Beispielen aus der europäischen Geschichte wie die Ausweisung der konversionsunwilligen Juden aus Portugal, was den Staat erheblich destabilisierte. Allmählich stellt sich unter den Diskutanten zum Ende des Werkes hin ein Konsens ein. Sie sind nunmehr überzeugt davon, dass ein erzwungener Religionswechsel großes Unrecht darstellt. Gleichwohl sind sie sich einig, dass religiöse Unterschiede große politische Sprengkraft bergen und Staaten beträchtlichen Gefahren aussetzen. Ein Mittel gegen diese Bedrohungen haben sie in der religiösen Toleranz gefunden. Der Staat sollte auch die Ausübung fremder Religionen in seinen Grenzen erlauben, wobei diese jedoch das Gemeinwesen nicht stören dürfen. Toleranz wird hier weniger im aktiven Sinne verstanden, der eine offene Religionsausübung vorsieht und sogar eine Förderung fremder Religionsgemeinschaften durch den Staat wie in moderner Zeit zulässt. Vielmehr wird die Religion auf den privaten Bereich beschränkt, wodurch bei Wahrung der öffentlichen Ordnung jegliche Form der Religionsausübung denkbar und möglich ist. Bodins Anliegen in diesem Werk ist nicht nur die implizite Ermahnung der verschiedenen Religionsgruppen zu gesetzeskonformen Verhalten. Intoleranz zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen verbietet sich. In den Augen des Autors ist ein gläubiger Mensch auch ein gesetzestreuer Staatsbürger. Diesen Gedanken stellt Bodin an den Schluss des „Colloquium Heptaplomères“, als Curcius die Toleranz des Kaisers Jovinians preist<sup>201</sup>. Auch Jovinian erinnerte seine Untertanen an die prinzipiell gleichen Grundwerte ihrer jeweiligen Religionen und forderte sie zu wechselseitigem Verständnis und Barmherzigkeit auf. Durch ihre besondere Position

---

<sup>201</sup> CH, 358: „Praelare ille quidem, melius etiam Jovinianus imperator, qui edicto unionis proposito, quod Henoticon appellabat, Paganos, Christianos, Arianos, Manichaeos, Judaeos ac prope ducenta sectarum genera ad concordiam aggregans, oratores ad modestiam assidue cohortabatur, ne plebem seditiosis concionibus ac reipublicae statum perturbarent, sed ad pietatem, integritatem caritatem mutuam invitarent.“

kommt der Rede des Curcius beträchtliches Gewicht zu. Der Schlussgedanke mahnt also noch einmal eindringlich zu gegenseitiger Toleranz trotz aller oberflächlichen Unterschiede der Religionen und zudem auch zu Gesetzeskonformität. Von höchstem Interesse sind auch die Schlussbemerkungen des unbekannt gebliebenen Erzählers. Das Siebenergespräch endet trotz mancher Kontroversen in einer offensichtlich perfekten Harmonie, in der unterschiedliche religiöse Auffassungen nun keine Rolle mehr spielen. Die letzten Sätze des Buches scheinen noch einen Leitfaden für die Praxis der Toleranz zu geben:

„Deinceps mirabili concordia petatem ac vitae integritatem communibus studiis ac convictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa vitae sanctitate tueretur.“<sup>202</sup>

Der Schluss des „Colloquium Heptaploèmes“ erinnert an eine Utopie. Offenbar ist dies die gesellschaftliche Wunschvorstellung des Autors in Hinblick auf das Zusammenleben der verschiedenen Religionen und die dafür benötigte Toleranz. Die vorher teils recht kontrovers geführte Diskussion scheint nun vergessen zu sein und die sieben Gesprächsteilnehmer wenden sich anderen Materien zu. Jedoch hat niemand der Diskutanten einen Religionswechsel vollzogen. Auch hat die teils kontroverse Diskussion offenbar keine dauerhaften Animositäten innerhalb der Gruppe geschaffen. Die Forderungen Bodins an die Gesellschaft werden also im kleinen Kreis der Gelehrten verwirklicht. Die Diskussion religiöser Themen ist möglich, wobei der eigene Glaube auch nachdrücklich verteidigt werden kann. Diese Auseinandersetzung muss jedoch immer in absolut friedlichen Bahnen stattfinden, wobei die Ansichten der anderen Diskutanten kritisch geprüft und anschließend hinterfragt werden können, jedoch ist der Glaube des einzelnen und seine Würde stets zu respektieren. Zudem zeigt Bodin anhand seiner Figuren auch die Notwendigkeit einer Offenheit in Bezug auf Andersdenkende auf, was er durch die Gegenüberstellung von toleranten und der Intransigenz zugeneigter Figuren realisiert. Einen wichtigen Gedanken präsentiert Jean Bodin zudem im letzten Satz. Er merkt an, dass die sieben Gelehrten nach dieser Diskussion sich niemals mehr über das Thema Religion ausgetauscht haben. Vor allem das vorangestellte „mais“ zeigt mit Ironie an, dass ein überaus wichtiger Grund für das friedliche Zusammenleben der Diskutanten

---

<sup>202</sup> CH, 358

gerade in der Beendigung der Diskussion über religiöse Themen liegt.<sup>203</sup> Dies ist durchaus auch als Aufruf Bodins zu verstehen. Religion ist für ihn in erster Linie eine private Angelegenheit. Jeder Mensch sollte die Freiheit besitzen, seinem Glauben in privater Atmosphäre geschützt nachzugehen. Eine Einmischung der Religion in die Politik oder in die Gesellschaft lehnt er also vehement ab. Keinesfalls darf die Religion die Hoheit über den öffentlichen Diskurs erlangen, weswegen Bodin auch Gespräche über Inhalte der einzelnen Religionen in der Öffentlichkeit ablehnt. Er fürchtet, dass jegliche Diskussion zum Thema Glaube zu einem Streitgespräch über die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit der Religionen führt, welches letztendlich zu massiven Konflikten in religiös gespaltenen Gesellschaften führen kann. Da die Diskutanten allesamt Gelehrte sind, droht trotz mancher diskursiver Verhärtungen keine Auseinandersetzung, die schlussendlich in Gewalt mündet. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit Religion ist bei Bodin auf eine eng begrenzte Elite beschränkt. Zudem stellt der Schluss des „Colloquiums“ das religionspolitische Konzept der „Six livres“ kurz und bündig dar. Die Gesprächsteilnehmer sind fromm und bleiben religiös, was ihnen ein gesittetes und sicheres Leben ermöglicht, trotz aller Unterschiede im Glauben. Die Zugehörigkeit zu einer Religion und die Befolgung ihrer Gebote schafft also Frieden. Zudem wird kein Bekenntnis der einzelnen Gesprächspartner angetastet und alle fügen sich in ein friedliches Ganzes ein. Ein besonderes Ereignis des „Colloquiums“ muss jedoch noch dargestellt werden. Es ist die berühmte Szene zu Beginn des fünften Buchs. Coronäus lässt Äpfel servieren, von denen einige künstlich sind. Fridericus lässt sich täuschen und beißt in einen künstlichen Apfel. Diese Szene erinnert auf den ersten Blick stark an die Ringparabel in Lessings Werk „Nathan der Weise“. Jedoch ist der Interpretation Georg Roellenblecks zuzustimmen. Im fällt auf, dass im Gegensatz zur Ringparabel Lessings auch von vornherein falsche Gegenstände vorhanden sind. Hierzu schreibt Georg Roellenbleck:

---

<sup>203</sup> Gerade das in der Berriotausgabe verwendete „Mais“ macht deutlich, dass das nun folgende Vermeiden von Gesprächen über die Wahrheit der Religionen das erwähnte friedliche Zusammenleben möglich macht. Die somit geschaffene parataktische Konstruktion wirkt deutlicher als die in der lateinischen Noackausgabe verwendete hypotaktische Konstruktion: „Et depuis ils vescuient ensemble dans une union admirable, dans une pieté et dans une facon de vivre exemplaire, prenans leur repas et estudians tousjours en commun. **Mais** on ne parla jamais plus de religion, encores que chacun soit demeuré ferme et constant dans la sienne, ou ils ont perseveré jusques a la fin et dans une sainteté toute manifeste.“ Siehe hierzu: Bodin, Jean. 1984. *Co- lloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees. Traduction anonyme du Colloquium heptaplomeres de Jean Bodin (Manuscrit francais 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*. Herausgegeben von Francois Berriot. Genève: Librairie Droz (Travaux d'Humanisme et renaissance No CCIV). S. 569. Die Hervorhebung in Fettdruck stammt vom Verfasser.

„Wir haben es offenbar mit der *Ungleichheit* der Religionsformen zu tun, statt, wie bei Lessing, mit deren Gleichwertigkeit.“<sup>204</sup>

Auf diese Erkenntnis aufbauend stellt Roellenbleck anschließend fest, dass jeder Mensch selbst die Aufgabe hat, die Religionen nach ihrer Wahrheit zu prüfen.<sup>205</sup> Es scheint jedoch, als ob Bodin sämtliche monotheistische Religionen als die wahren Äpfel ansieht. Dies würde sehr gut mit dem schon oben besprochenen Schluss korrespondieren.

### 5.2.2. Religion im öffentlichen Diskurs

Das Gespräch des „Colloquium Heptaploèmes“ wird von einer recht exklusiven Runde geführt, wodurch in diesem Werk eine geschützte Gesprächsatmosphäre vorherrscht, die auch die Behandlung kontroverser Themen erlaubt. Die Diskutanten sind Gelehrte und fühlen sich zudem noch freundschaftlich verbunden. Religiöse Meinungsverschiedenheiten wirken sich also in dieser Runde kaum auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus, wohingegen gerade in der Zeit der Religionskriege öffentliche Diskussionen über das Thema Religion häufig Anlass für Gewaltausbrüche waren. Vielleicht auch deshalb behandeln die Personen des „Colloquium Heptaploèmes“ die Gefahren des öffentlichen Diskutierens über Religion, da Bodin auf diesem Weg die Gefährlichkeit des Erörterns religiöser Thematiken in der Öffentlichkeit aufzeigen will und eindringlich davor warnt. Schon die Einführung dieses Diskussionsthemas wird anhand der spezifischen Schwierigkeiten, die beim Diskutieren über das Thema Religion entstehen, eingeleitet. In einem Gespräch der sieben Freunde über die Vorzüge und Wahrheiten verschiedener Religionen fühlt sich der recht streitfreudige Salomon in der Defensive befindlich. Er weist darauf hin, dass er sich nun mit seiner Auffassung gegen sechs Diskussionsgegner zu behaupten habe und er führt zudem an, dass diese Konstellation für ihn keine argumentative Waffengleichheit bietet.<sup>206</sup> Die Gefahr, bei Streitigkeiten mit religiös-theologischen

---

<sup>204</sup> Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung*. S.137.

<sup>205</sup> Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung*. S.138.

<sup>206</sup> CH, 128: „Veritati quidem semper cessi, sed utcunq; me cogatis, iniquo Marte certabitur, si vobis omnibus obsistere velim. Nec acerbius quicquam mihi contingere potest, quam ut vestram in me voluntatem disputationibus patiar extenuari.“

Hintergrund in eine Minderheitenposition zu gelangen, zeigt sich hier in aller Deutlichkeit. Der konziliante Gastgeber Coronäus erkennt jedoch sofort die Bedrängung Salomons und versichert ihm das Wohlwollen der anderen Diskutanten, womit Bodin hier auch auf die stets bedrohte Minderheitsposition des Judentums hinweist. Gleichzeitig werden aber implizit die Konsequenzen einer fehlenden Freundschaft der Gelehrten untereinander und eines Wegfalls der geschützten Gesprächsatmosphäre aufgezeigt, wie es gesamtgesellschaftlich der Fall wäre. In diesem Fall müsste sich Salomon, der hier als Symbol einer Religionsgemeinschaft dient, allein gegen eine Übermacht verteidigen und der Friede wäre nicht mehr aufrechtzuerhalten. Indirekt erscheinen hierdurch schon die Gefahren der Spaltung und Zwietracht, die sich durch freies Diskutieren religiöser Angelegenheiten ergeben. Diese Gefahr erkennt auch Senamus, denn er berichtet der Runde von Maßnahmen des Rates seiner Heimatstadt Siena, die eine öffentliche Erörterung religiöser Themen verhindern.<sup>207</sup> Auch Oktavius greift dieses Thema sofort auf und berichtet von ähnlichen Maßnahmen, die sowohl in der moslemischen Welt als auch im christlichen Abendland getroffen werden:

„Persarum etiam ac Turcarum edictis cautum est, ne de religionibus ullae disputationes gerantur. Quod etiam reges ipsi Moscovitarum ac germanorum principes, maximis Augustae comitiis, post exitalia diuturnaue bella edixerunt, ne Catholicos inter et Augustanae confessionis pontifices de religione disputaretur.“<sup>208</sup>

Alle Staaten scheinen darin übereinzustimmen, dass die Religion nicht zum Thema öffentlicher Erörterungen werden darf. Die Anwendung dieser Maßnahmen im Osmanischen Reich ist aufgrund seiner multireligiösen Kultur durchaus einleuchtend. Das Funktionieren des Staates darf nicht durch Diskussionen, die letztendlich über unbeweisbare Sachverhalte geführt werden, belastet werden, wodurch das Gemeinwesen nicht durch Konflikte zwischen den Religionsgruppen in Gefahr gebracht wird. Die Stabilität des fragilen Staatsverbands bleibt erhalten und den verschiedenen religiösen Minderheiten in den eroberten Gebieten bleibt ihre relative Freiheit erhalten, so dass die am Beispiel des Salomon gezeigte Gefahr nicht eintritt. In der weiteren Debatte über dieses Thema spalten sich jedoch die Diskutanten in zwei gegensätzliche Lager. Der Protestant Curcius, der Katholik Coronäus und der Jude Salomon sind zwar gegen eine

---

<sup>207</sup> CH, 128: „Profecto Senensibus nostris jam pridem senatus decreto licuit Academias habere, ea tamen lege posita, ne de rebus divinis ac pontificum decretis disputaretur. Quo edicto unius hominis temeritate violato et capitali poena secuta, seditiones in illa urbe ad hanc usque diem conquieverunt.“

<sup>208</sup> CH, 128



Diskussion religiöser Themen unter Anhängern des gleichen Glaubens, dennoch treten sie für ein offensives, ja geradezu missionarisch anmutendes Auftreten gegenüber Andersgläubigen ein. In einer Gruppe gleichen Glaubens fürchten sie, dass nur negative Argumente gegen die eigene Religion ausgetauscht werden, was diese in Gefahr bringt. Jedoch betrachten sie andere Glaubensrichtungen als schwach und sind fest davon überzeugt, ihre Anhänger durch die Kraft der eigenen Religion zu einem Glaubenswechsel ermuntern zu können. Curcius möchte die vorgebliche Schwäche des Islams anhand seines Verbotes, über seine Gebote zu debattieren, aufzeigen. Er unterstellt dem Religionsstifter Mohamed Furcht vor der Entlarvung der angeblichen Widerlegbarkeit seiner religiösen Lehre.<sup>209</sup> Dies ist wiederum ein Beispiel für die Tatsache, dass einige Figuren des „Colloquium Heptaplomères“ ihre Vorbehalte gegenüber anderen Religionen nur sehr schwer kaschieren können und diese dann sehr leicht aufbrechen und die versteckte Intransigenz des jeweiligen Sprechers deutlich entlarven. Die Unterstellungen des Curcius wirken grotesk und amüsieren unfreiwillig durch ihre gedankliche Schlichtheit und das sichtliche Bemühen, Andersgläubigen schlechte Motive zu unterstellen. Der sich offensichtlich angegriffenühlende Oktavius wehrt sich hier mit einem trockenen Verweis auf ein Edikt des Kaisers Justinian, der das gleiche Verbot für den christlichen Glauben aussprach.<sup>210</sup> Anschließend führt Salomon an, dass das Diskutieren religiöser Themen nur zwischen Gläubigen verschiedener Religionen erlaubt ist. Er geht davon aus, dass jeder die Positionen und Grundsätze der eigenen Religion verteidigt. Sobald Angehörige der gleichen Religion über diese diskutieren, stellen sie sie in den Augen Salomons in Frage. Zudem ist der letzte Halbsatz im Redebeitrag Salomons aufschlussreich, da er jegliche Kritik am eigenen Glauben als kontraproduktiv und gefährlich erachtet: „[...], qui vero contra suam ipsius religionem disserit, eandem expugnare et dubitationibus propositis evertere conatur.“<sup>211</sup> Eine kritische Betrachtung der eigenen Religion ist Salomon zuwider.

---

<sup>209</sup> CH, 218: „Summa certe astutia dicam, an impietate, Mahummedes cum prospiceret, suae religionis arces ac fundamenta facillime subversum iri, si admotis argumentis quasi machinis oppugnaretur, capitali poena interdixit, ne quis de legibus a se latis umquam disputaret.“

<sup>210</sup> Die Antwort des Oktavius lässt durchaus aufhorchen: „Consimile habemus Justiniani Augusti interdictum, qui vetuit de Trinitate ac fide catholica publice contendere.“ CH, 128. Interessant ist, dass vom strikten Monotheisten Oktavius die Trinitätslehre ins Spiel gebracht wird. Vielleicht zeugt auch dieses Detail von der Präferenz Bodins für die dezidiert monotheistischen Religionen wie das Judentum und eben der Islam.

<sup>211</sup> CH, 129. Die Noackausgabe ist deutlicher hinsichtlich der Wortwahl, wohingegen die Berriot-Ausgabe erscheint in diesem Fall ein wenig zu frei: [...], mais celui qui parle contre sa religion tasche de la renverser en proposant ses difficultez.“ Siehe hierzu: Bodin Jean. *Colloque entre sept scavans qui sont des differens sentimens des secrets cachez des choses relevees*. S.203. Die Gefahr, dass das Diskutieren religiöser Inhalte unter Menschen der gleichen Religion zu Zweifeln an der Religion führt, scheint die Noackausgabe besser auszudrücken.

Zwar erkennt Salomon offensichtlich an, dass jede Religion auch negative oder dogmatisch fragwürdige Aspekte beinhaltet, trotzdem würde er diese nie offen bekennen. Er ist von der grundsätzlichen Richtigkeit seiner Religion überzeugt, was vielleicht auch von seiner schon angesprochenen Position als Vertreter einer religiösen Minderheit herrührt, womit für Salomon das Debattieren über religiöse Themen nur dann möglich ist, wenn der Sprecher keine Zweifel gegenüber seiner eigenen Religion hegt und diese offensiv und auch mit missionarischem Charakter in der Diskussion verteidigt. Nach von Senamus aufgezeigten Beispielen aus der Geschichte, die die negativen Auswirkungen von Debatten zwischen Gläubigen derselben Religion schildern, meldet sich nun ein Vertreter der eher der Toleranz zugeneigten Gruppe der Diskutanten zu Wort. Toralba führt ein Cicero zugeschriebenes Verbot an, über religiöse Angelegenheiten zu sprechen. Der Grund hierfür ist der göttliche Charakter des Diskussionsthemas selbst. Der Mensch wird von Cicero als zu klein und zu unbedeutend empfunden, als über Gott und die Religion öffentlich zu rasonieren. Diese Haltung erinnert sehr stark an die Einstellung Montaignes. Aufschlussreich ist zudem die Rede Toralbas. Hier erweitert er die Aussage Salomons deutlich:

„Apposite M. Tullius illud usurpavit, impiam consuetudinem esse, de Diis disputare, sive ex animo id fiat, sive simulate, quia nunquam de tant are simulate agendum est, multo minus joco, si seriam disputationem contra quam sentias susceperis, tuae religionis eversionem moliaris necesse est.“<sup>212</sup>

Nicht nur derjenige, der negative Aspekte seiner Religion anspricht, sondern generell jeder, der sich über das Thema Religion äußert, hat seinen Glauben verloren. Der Glaube wird durch diesen radikalen Schritt völlig in den privaten Bereich verbannt. Es wäre nun sogar verboten, die positiven Aspekte seiner Religion offen darzustellen. Genau an dieser Stelle werden die unterschiedlichen Konzepte der beiden Gruppen deutlich. Toralba hegt also kein missionarisches Interesse. Er definiert Glauben und Religion vor allem durch eine tiefe innere Überzeugung. Dadurch sind alle öffentlichen Bekenntnisse zu einem bestimmten Glauben für ihn ohne Wert, sie schaden sogar. Vor allem geht Toralba davon aus, dass jeder Gläubige ein Gespür für seinen eigenen Glauben besitzt, was er mit dem Begriff „sentiment“ ausdrückt. Diesem Gefühl muss er folgen und alles vermeiden, was gegen dieses handelt. Toralba geht jedoch davon aus, dass dieses besondere religiöse Gefühl a priori Zurückhaltung bei der Verkündung des eigenen Glaubens gebietet. Indirekt

---

<sup>212</sup> CH, 129

wird Toleranz und öffentliche Zurückhaltung bei religiösen Angelegenheiten zu einem Gebot gemacht. Die Toleranz erhält implizit also eine metaphysische Berechtigung, da religiöse Zurückhaltung vom von Gott geschenktem Gespür geradezu gefordert wird. Im Fortlauf des Gesprächs führt Toralba diese Haltung in einem langen Monolog aus, was ein Hinweis für die Wichtigkeit der darin enthaltenen Thesen in den Augen Bodins darstellt. Fedricus genügt diese Erklärung Toralbas nicht. Er stellt voll Verwunderung eine kurze Frage: „Quid si docendi vel discendi causa fiat?“<sup>213</sup>. Offenbar kann Federicus die Argumentation Toralbas nicht nachvollziehen. Für ihn scheint eine Debatte über Glaubensangelegenheiten, die zum Zweck der Unterrichtung geführt wird, berechtigt zu sein. Die Ideen Toralbas müssen ihm also als völlig neuartig und geradezu revolutionär erscheinen. In dieser Hinsicht ist also Fedricus ein Spiegelbild des aufmerksamen, jedoch verwirrten Lesers. Mit der Frage des Federicus hat Bodin die Erklärung Toralbas durchaus geschickt eingeleitet, da dieser mit einer Gegenfrage beginnt. Er stellt die Frage, was genau die Religion ist. Ist sie eine Wissenschaft, eine Meinung oder nur Glaube?<sup>214</sup> Die Hypothese, Religion sei eine bloße Meinung, verwirft er sehr schnell, wobei er anführt, dass die Religion keine Meinung sein kann und dass man in diesem Fall immer zweifeln könne und sie sich durch häufige Debatten verflüchtigen würde. Schon diese Argumentation zeigt die Glaubensfestigkeit Toralbas. Auch verwirft er die Auffassung, die Religion sei eine Wissenschaft, denn er merkt an, dass hierzu der exakte empirische Nachweis nicht erbracht werden kann. Zwar scheint diese Sicht sehr auf eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise abzielen, dennoch birgt sie wiederum einen Grundgedanken des „Colloquium Heptaplochères“. Eine objektive Wahrhaftigkeit der Religion ist nicht feststellbar:

„Si in scientia demonstrationem esse oportet, certissimis principiis fundatam ac necessariis conclusionibus munitam. Quae autem stant ejusmodi disputationem nullam admittunt. At nemo est, opinor, qui religionis cujusque demonstrationes tradiderit, etiamsi nonnulli efficere hoc sint conati, sed frustra, quia tantum abest ut fides cum demonstratione ac scientia stare possit, ut funditus evertatur.“<sup>215</sup>

Bodin möchte mit dieser ungewöhnlich umfangreichen, durchaus wissenschaftlichen Beweisführungen ähnlichen Ausführung noch einmal die Transzendenz der Religion verdeutlichen, die sich mit einem naturwissenschaftlichen Instrumentarium begreifen und erfassen lässt. Beweise, mit denen schlussendlich die Existenz eines Gottes und somit

---

<sup>213</sup> CL, 129

<sup>214</sup> CH, 129: „ Ne id quidem periculo vacat, quia religio versabitur vel in scientia, vel in opinione, vel in fide.“

<sup>215</sup> CH, 129

die Richtigkeit des Glaubens geklärt werden können, sind nicht durchführbar, womit die Sicherheit der Argumentation in Bezug auf die Wahrhaftigkeit der Religion angegriffen wird. Der Autor zeigt ganz deutlich, dass Religion eine Frage des Glaubens ist und schwer nach moralischen Vorstellungen zu bewerten ist. Allein schon aus dieser Tatsache ist eine Negierung anderer Religionen schwer möglich, da diese ebenso wenig beweisbar sind wie die eigene. Anschließend verlässt Toralba die naturwissenschaftliche Herangehensweise und versucht nun, genuin theologisch zu argumentieren. So unterscheidet er zwei Arten von Glauben. Für ihn existieren ein „angenommener“ und ein „eingegebener“ Glaube. Der „angenommene“ Glaube zeigt sich rein wissenschaftlich und oberflächlich. Er wurde durch Schriftstudium und durch religiöse Obrigkeiten erworben und wurzelt nicht in der Seele des Menschen.

Aufgrund der fehlenden Verankerung kann er sehr schnell gewechselt werden oder sich sogar verlieren. Zudem ist diese Glaubensart sehr leicht durch den menschlichen Verstand angreifbar. Toralba benutzt hier einen Vergleich mit dem akademischen Betrieb. Sobald ein Schüler eine ihm vorher unerklärliche mathematische Aufgabe durchschaut, verliert er den Respekt und die Achtung vor dem Lehrer. Der Glaube an die Richtigkeit des vom Lehrer vorgerechneten Beispiels verschwindet und der Schüler geht bald eigene Lösungswege. In Analogie hierzu betrachtet also Toralba den angenommenen Glauben, der nicht tief genug im Menschen wurzelt und von seinem Verstand ausgehebelt werden kann. Nur der von Gott eingegebene Glaube ist beständig. Für Toralba stellt es ein Verbrechen dar, diesen dem Menschen entreißen zu wollen, wobei er betont, dass allein die Güte Gottes diesen Glauben den Menschen geschenkt hat.<sup>216</sup> Aus diesem Grund darf nicht über religiöse Angelegenheiten gesprochen werden, was diesen von Gott inspirierten Glauben beschädigen würde. Letztendlich führt Toralba mit seinen Gedanken aus, dass Religion eine private Angelegenheit jedes Menschen ist. Um diesem Argument Schlagkraft zu verleihen, wird es mit dem Verweis auf die Gnade Gottes somit theologisch aufgeladen. Toralba argumentiert hier also nicht politisch. Da er den Glauben nicht weiter spezifiziert, werden alle Religionen gleichermaßen angesprochen und besitzen für ihn also den gleichen Wert. Gott bevorzugt also keine bestimmte Religion. Toralbas Gedanken zeigen also implizit, dass alle Religionen letztendlich zum selben Gott beten und sie alle

---

<sup>216</sup> CH, 130: „Si libera quadam assensione nititur, summae impietatis est, argumentis humanis doctrinam, quam Deus summa bonitate afflaverit, cuiquam eripere conari. Quae cum ita sint, omnino disputationibus de religione abstinere oportet.“

gleichberechtigt sind.<sup>217</sup> Der tiefe Glaube eines Muslims ist ihm also genauso durch Gott gegeben wie einem Christen oder Juden. Durch das Schweigen über religiöse Angelegenheiten der Glauben jedes einzelnen respektiert und der Frieden bleibt auf diesem Wege gewahrt. Doch sofort nach Toralbas Ausführungen gleitet das Gespräch wieder in den politischen Bereich ab. Hierbei macht Oktavius den Versuch, die politische mit der religiösen Ebene zu verbinden. Er erwähnt das Beispiel der Stadtrepublik von Florenz, die eine Diskussion über einmal angenommene Gesetze verboten hat.<sup>218</sup> Aufgrund dieses Vorgehens wird das Gesetz vor einem Autoritätsverlust durch die permanente Debatte in der Öffentlichkeit geschützt. Nun stellt Oktavius eine Analogie zwischen dem menschlichen Gesetzeswerk und den Gesetzen Gottes her. In gleicher Weise müssen auch die göttlichen Gesetze vor dem Verfall geschützt werden, weshalb auch über diese nicht debattiert werden. Oktavius betont sogar die größere Schutzwürdigkeit der göttlichen Gesetze, die er klar als über den weltlichen angesiedelt sieht. Fast scheint es, als ob die göttlichen Gesetze Oktavius als Drohkulisse dienen, deren Wirkung nicht durch subversiv erscheinende Debatten in Gefahr gebracht werden darf, wodurch für Oktavius mehr noch als für Toralba Religion keine rein private Angelegenheit darstellt, denn sie erfüllt auch eine gesellschaftliche und politische Funktion, die nicht leichtfertig beschädigt werden darf. Mit Curtius spricht nun ein Vertreter der eher intransigenten Gesprächsteilnehmer. Er befürwortet das Verbot, innerhalb derselben Glaubensgemeinschaft nicht über Religion zu debattieren, voll und ganz, was jedoch nicht in der Beziehung zu Andersgläubigen gilt. Hier setzt sich Curcius für einen regen Gedankenaustausch ein. Jedoch besitzt dieser von ihm erhoffte interreligiöse Dialog stark missionarische Züge, da er sich in seinen Ausführungen vom Christentum völlig überzeugt zeigt. Er unterstellt den Muslimen, die Schwäche ihres eigenen Glaubens zu kennen und aus diesem Grund ein Verbot, über den eigenen Glauben mit Nichtmuslimen zu diskutieren, erlassen zu haben, womit sich Curcius als Vertreter einer intransigenten Strömung entpuppt, welche andere Religionen ohne jegliche Vorabwägung und genauer

---

<sup>217</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang die Charakterisierung Toralbas durch Wilhelm Dilthey: „Nach Toralba steht es fest, daß ursprünglich Gott mit der Vernunft zugleich den Menschen die Religion eingepflanzt hat. Diese Naturreligion ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie hat sich unter den Urmenschen von einer Generation zur anderen fortgepflanzt. Sie wird aber nicht bloß äußerlich überliefert, sondern ist jedem Gemüte eingeboren.“ Siehe hierzu: Dilthey, Wilhelm. a.a.O. S. 149. Diese Textstelle gibt Toralbas obige Aussage recht genau wieder.

<sup>218</sup> CH, 130: „Florentinos accepimus in statu populari edixisse, ne de legibus semel susceptis ac probatis disputaretur, quam legem a Lycurgo olim latam meministis.“

Kenntnisse ihrer Lehre verdammt. Vor allem der letzte Satz des Redebeitrags von Curcius zeigt eine eher plumpe Argumentationsweise und einen gewissen Triumphalismus:

„Sed verius est, Ismaelitas et Judaeos a disputationibus abhorrere, quod veritatis Christianae perspicuam lucem lippis oculis intueri nequeant.“<sup>219</sup>

Das Gefühl der unbedingten Überlegenheit, das Curcius gegenüber Muslimen und Juden verspürt, wird nicht verborgen, denn er triumphiert in Anbetracht der scheinbaren Überlegenheit des Christentums. Besonders im letzten Satz wird sein missionarischer Duktus manifest. Wiederum fällt die Verknüpfung des Christentums mit dem Begriff der Wahrheit ins Auge, was jedoch dem eigentlichen Toleranzgedanken des „Colloquiums“ widerspricht. Gleichzeitig baut Curcius auch eine scharfe Dichotomie zwischen dem Christentum und den anderen Glaubensrichtungen auf. Eine Würdigung der anderen Religionen findet überhaupt nicht statt, denn das Christentum allein ist wahr. Curcius wirkt recht fundamentalistisch und intransigent. Dennoch scheint seine offen zur Schau gestellte Liebe zum Christentum kein Lippenbekenntnis zu sein, denn er erweckt den Eindruck des wahrhaftig und aufrichtig Glaubenden. Trotz dieser scheinbaren Ehrlichkeit im Glauben zeigt die Rede des Curcius dennoch die Gefahren einer intransigenten Haltung. Vorzüge anderer Religionen werden nicht mehr anerkannt und der eigene Glaube wird idealisiert. Hieraus entsteht eine Irrationalität, die sich durch den zu beobachtenden Missionierungseifer noch steigert und auch verbreitet wird. Ohne die von Curcius symbolisierte Haltung direkt zu kritisieren, regt der Autor durch geschickte Wortwahl zum Nachdenken über das Gesagte an. Dieser Redebeitrag scheint als Stimulus für den weiteren Verlauf der Diskussion zu dienen. Im Folgenden unterstützt Coronäus die Position des Curcius. Jedoch zeigt er sich im Ton konzilianter als sein Vorredner. Dennoch vertritt er klar die Vorherrschaft des Christentums über die anderen Religionen und sieht sie als Sekten an, denen der richtige Weg aufgezeigt werden müsse. Auch hier dominiert also wiederum der missionarische Eifer. Die Aussagen des Curcius und des Coronäus zeigen eine gewisse ideologische Verhärtung, denn das Gespräch mit Andersgläubigen wird oftmals nur als Chance für deren Missionierung begriffen und nicht als tiefgründiger Gedankenaustausch betrachtet. Dies ist ein Zerrbild einer aufgeklärten Diskussion und dient lediglich dazu, interreligiöse Spannungen weiter aufzubauen. Es wird ersichtlich, dass ein interreligiöser Dialog in den Augen Bodins nur in einer intellektuell

---

<sup>219</sup>CH, 130

offenen und freiheitlichen Atmosphäre stattfinden kann, denn Voreingenommenheit und Intoleranz zerstören jeglichen Gedankenaustausch und schaffen lediglich einen eintönigen Monolog, der beim jeweiligen Gegenüber auf Ablehnung stößt. Senamus stellt im Anschluss jedoch eine Frage, die als geradezu paradigmatisch betrachtet werden kann:

„Disputationes istas de religionibus perspicio ad nihilum recasuras. Quis enim arbiter tantae controversiae futuros est?“<sup>220</sup>

Gerade die Prägnanz der Frage erscheint typisch für Zyniker Senamus. Hier kommt noch einmal in aller Deutlichkeit die dem „Colloquium Heptaplomeres“ grundlegende Frage nach der Wahrhaftigkeit der Religionen und die gleichzeitige Unmöglichkeit ihrer Beantwortung auf. Mit dieser fast schon als Aphorismus zu bezeichnenden rhetorischen Frage bricht Senamus sämtliche missionarischen Schwärmereien abrupt ab, denn die implizierte Antwort ist das Nichtvorhandensein eines solchen Richters über die Wahrheit des Glaubens. Wie schon oben mehrmals gezeigt kann an keine Religion das eher naturwissenschaftliche Kriterium der Wahrheit angelegt werden. Letztlich ist jede Religion ein Objekt metaphysischer Spekulation und befindet sich im Bereich der persönlichen Überzeugungen. Die der klugen Frage des Senamus nachfolgenden Diskussionen bezeugen dies recht eindrücklich. Es gelingt den Diskutanten nicht, einen Grundkonsens über das Thema Religion zu erreichen, da jeder Diskutant seiner persönlichen religiösen Überzeugung treu bleibt. Ein Glaubenswechsel findet nicht statt, was auch gar nicht beabsichtigt ist. Vielmehr soll gerade gezeigt werden, dass Frieden und Verständigung auch trotz religiöser Unterschiede möglich ist. Aus diesem Grund ist es falsch, die Toleranzforderung des „Colloquiums“ nur in den letzten Sätzen dieses Werks zu sehen. Die gesamte vorangehende Diskussion über die Wahrheit der Religionen ist eine Übung, die letztlich die im Schlusssatz ausgedrückte, eher passive Toleranz hervorbringt. Die Toleranzidee ist also nicht „ein Nebenprodukt der Relativierung der Religionen“<sup>221</sup>, sondern die von Anbeginn intendierte Quintessenz dieses Buches. Gerade die scheinbare „Verhöhnung“<sup>222</sup> der Religionen durch die Diskussionsteilnehmer zwingt diese, Kritik an ihrem eigenen Glauben auszuhalten. Gleichwohl werden ihnen durch ihr jeweiliges Gegenüber die scheinbaren Unerklärlichkeiten ihrer Religion aufgezeigt. Gerade das

---

<sup>220</sup> CH, 131

<sup>221</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich.1988. *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung*. S.93.

<sup>222</sup> Faltenbacher, Karl Friedrich.1988. a.a.O. S.98

Aushalten dieser permanenten Spannungen und der vom Autor bewusst eingesetzten Invektiven schaffen die gegenseitige Toleranz, die am Ende erscheint. Respekt für die Position des anderen wurde durch das Streitgespräch, welches das „Colloquium“ unzweifelhaft darstellt, erreicht. Interreligiöser Austausch, Dialog und anschließende Harmonie sind also durchaus auch ohne politische Zwangsmittel nötig. Jedoch konzediert der Autor, dass dies in manchen Fällen nicht immer ausreicht. Die Möglichkeit zur gewaltsamen Durchsetzung von Religionsfrieden in Analogie zu den „Six Livres“ bleibt als allerletzte Möglichkeit. Doch generell soll versucht werden, dies eben durch die „Relativierung der Religionen“ weitestmöglich auszuschließen. Vielleicht ist aus diesem Grunde auch die Frage, hinter welchen Personen sich der Autor verbirgt, müßig.<sup>223</sup> Offensichtlich setzt sich ja kein Diskussionsteilnehmer mit seiner Meinung durch. Auch aus diesem Grund spricht sich der Autor also gegen das öffentliche Diskutieren von religiösen Inhalten aus und deshalb findet der Austausch des „Colloquium Heptaplomères“ zwischen gelehrten und miteinander befreundeten Personen statt, die in der Lage sind, auch negative Gesprächssituationen mit Vernunft zu überwinden. Sie bilden eine Speerspitze des gedanklichen Fortschritts. Eine erfolgreiche Umsetzung der religionspolitischen Vorstellungen der „République“ und anderen Schriften der „politiques“ ist nur mit einer solch aufgeklärten Elite, die auch andere Religionen akzeptiert, möglich. Der Autor geht, letztendlich auch durch seine persönliche Erfahrung, davon aus, dass solche Diskussionen, wenn sie in der breiten Volksmasse geführt werden, verheerende Auswirkungen haben, weshalb der letzte Satz des „Colloquium Heptaplomères“, „sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt“<sup>224</sup>, als persönlicher Ratschlag des Autors aufzufassen ist. Der persönliche Glaube jedes Einzelnen ist nicht von Interesse und frei, doch sollte die Meinung der breiten Volksmasse nicht mit dem Thema Religion belastet werden. Angelika Lozar betrachtet das „Colloquium“ als Versuch, die Sinnlosigkeit der renaissancezeitlichen Methode, die wahrhaftige Religion durch Gespräche zu entdecken, aufzudecken. Die Diskussionen über die wahre Religion sind nicht auflösbar und drehen sich im Kreis:

---

<sup>223</sup> Georg Roellenbleck betrachtet die Christen, den Katholik Coronée ebenso wie die Protestanten, als die „moralischen Verlierer“. Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg.1964. Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. S.143. Georg Roellenbleck und Paul Lawrence Rose mögen mit ihrer Betrachtung, Bodin favorisiere die jüdische Religion, durchaus recht haben, doch scheint Salomon im „Colloquium“ aufgrund seiner bisweilen radikalen Kritik am Christentum als Stimulus für die Dialogbereitschaft seiner christlichen Partner zu dienen.

<sup>224</sup> CH, 358



„Vielmehr hat der Verfasser des *Colloquium* auch das Ziel gehabt, den *usus disputandi* selbst als gerade für die Humanisten scheinbar unschlagbare Methode der Wissens- und Erkenntnisfindung in eine Aporie zu führen, die aus der zentralen Fragestellung des *Colloquium* nach der „vera religio“ resultiert- und dies mit den Mitteln literarisierten Form des *usus disputandi*, des Dialogs. Sowohl der mündlich praktizierte *usus disputandi* als auch die „schriftlich inszenierte Mündlichkeit“ des Dialogs als idealtypische Realisierungsmodi eines perspektivischen Wahrheitsbegriffs scheitern offensichtlich dann, wenn es um das Problem der absoluten Wahrheit geht, wie sie die Frage nach der „vera religio“ notwendigerweise impliziert.“<sup>225</sup>

Wenn die Möglichkeiten erschöpft sind, die „Wahrheit“ im Gespräch zu eruieren, so müssen andere Wege gefunden werden, wie das Problem der religiösen Spaltung überwunden oder überdeckt werden kann. Wenn es keine objektiven „Wahrheiten“ mehr gibt, muss der Staat für einen Rahmen sorgen, indem jeder seinen Glauben und seine Religion friedlich leben kann. Diesen Rahmen können die „Six livres“ liefern. Es zeigt sich, dass die von Angelika Lozar oben beschriebene „Aporie“ nach Antworten verlangt. Aus diesem Grund sollen nun die gedanklichen Verbindungen von „Colloquium“ und den „Six livres“ genauer untersucht werden.

### **5.2.3. Fazit: Das Zusammenspiel der „Six livres de la République“ und des „Colloquium Heptaplomères“**

Wie schon dargestellt, fällt es nicht leicht, das in einem trocken-juristischen Ton abgefasste Sachbuch „Six livres de la République“ mit dem durchaus lebhaften und vielstimmigen, von einer Erzählinstanz eingerahmten Dialog des „Colloquiums“ in Einklang zu bringen. Davon zeugen auch Karl Friedrich Faltenbachers Zweifel an der Autorschaft letztgenannten Werks. Es scheint, als ob Bodin in diesen Werken zwei völlig gegensätzliche Mittel präsentiert, um ein Ende der Religionskriege herbeizuführen. In den „Six livres“ ersetzt Bodin bis auf wenige Reste die Macht der Kirche und sonstiger religiöser Institutionen, an deren Stelle er einen Herrscher setzt, der Gottes Stellvertreter auf Erden darstellen soll und über ein politisch stark geeintes Land herrscht, was durchaus auch durch robuste Maßnahmen hergestellt werden kann. Diese Mittel werden im „Colloquium“ auch genannt, jedoch übersteigt der Inhalt dieses Werks die rein politische Dimension der „Six livres“ um ein Vielfaches. Dennoch sind die Aussagen der „Six livres“

---

<sup>225</sup> siehe hierzu: Lozar, Angelika. a.a.O. S.181.

und des „Colloquiums“ als komplementär zu betrachten,<sup>226</sup> auch wenn noch eindeutige Beweise gegen die Autorschaft Bodins gefunden werden sollten. Grundsätzlich geht es in beiden Werken um die Unterordnung der Religion, wie sie sich vor allem in Form von Kirchen oder den gerade neu entstandenen protestantischen Sekten manifestiert. Bodin versucht, die zerstörerische Kraft der Religion, die sich besonders in den französischen Religionskriegen zeigt, zu bändigen. Mit den „Six livres“ geht Jean Bodin einen klassischen Weg. Die Religion wird dem Souveränitätsdogma unterworfen, wobei der Souverän Gottes Stellvertreter auf Erden repräsentiert und auf diese Weise eine religiöse Instanz verkörpert, die eine exklusive Machtbasis vertritt. Die Macht der Kirche, insbesondere der Päpste, wird so substantiell beschnitten. Die für das Mittelalter so charakteristische Machtdualität zwischen weltlicher und kirchlicher Sphäre ist somit aufgebrochen. Die eigentlich weltliche Instanz des souveränen Herrschers entscheidet nun über den Bereich der Religion. Der Herrscher kann folglich bestimmen, welche Religion er in seinem Machtbereich zulässt. Abweichungen vom Willen des Herrschers werden von ihm notfalls mit Gewalt sanktioniert, was ein sicheres Leben auch für Menschen mit anderem Glauben ermöglicht. Der weltliche Herrscher wird zum obersten Richter in Angelegenheiten der Religion, die sich der weltlichen Macht unterordnet und gleichzeitig ihr Fundament ist, wodurch die Notwendigkeit einer exklusiven Staatsreligion nicht mehr besteht. Doch scheint diese Trennung in den „Six livres“ nicht überall konsequent vollzogen, denn die Kirche konnte sich mit dem von Bodin zugestandenen Recht auf Zensur noch gewisse Freiräume verschaffen. Dennoch wurde der Kirche durch das Konzept Bodins ein Großteil ihrer Macht genommen, wobei Bodin nicht auf die disziplinierende Kraft der kirchlichen Zensur verzichten möchte. Es erscheint, als hätte Bodin dies als Sicherung in sein Konzept eingebaut. Vor allem die in den „Six Livres“ offen ausgedrückte Absicht, die Macht der

---

<sup>226</sup> Auch Alfred Schmitt weist darauf hin: „Er kennt nicht im Entferntesten ein Grundrecht des Einzelnen oder der Gruppen von Einzelnen auf ungestörte Ausübung der vom Gewissen gebotenen Religion, sondern lässt, wie die oben angeführten Stellen beweisen, stets das Staatsinteresse entscheidend sein. Mit seinen religiösen Anschauungen lässt sich dies insofern vereinbaren, als die eigentliche Religion des Herzens dem einzelnen auch durch staatliche Maßnahmen nicht genommen werden kann, während Ruhe und Ordnung im Staate die Voraussetzung bilden für das Wachsen echter religiöser Kontemplation. So dient schließlich auch die im Interesse des Staates bisweilen erforderliche Intoleranz der Harmonie der Welt und der Ehre Gottes. Der scheinbare Gegensatz zwischen der religiösen und der politischen Toleranzidee Bodins findet also seine Auflösung in dem Einbau der auch über Religion und Kirche herrschenden Staatsgewalt in das neuplatonische System. Für Bodin ist daher trotz seiner religiös toleranten Grundhaltung die Betonung der staatlichen Souveränität und die Forderung nach einer starken Königsgewalt möglich. Andererseits ist der weitesten Toleranz und einer vollkommenen Trennung von Kirche und Staat Tür und Tor geöffnet, sobald die politische Situation dies gestattet.“ Siehe hierzu: Schmitz, Alfred. 1939. a.a.O. S.55.

Kirche schmälern zu wollen, ist für Bodin gefährlich. Auch die Dialogform des „Colloquiums“ zeugt von der Angst vor Verfolgung durch religiöse Instanzen. Der Inhalt des „Colloquiums“ bietet eine enorme Sprengkraft. Sieben Männer mit jeweils unterschiedlicher Religionszugehörigkeit diskutieren in der Vertrautheit eines venezianischen Privathauses über die Inhalte ihres Glaubens. Hierbei kommt es zu vehementen Invektiven gegen die verschiedenen Religionen. Der Eindruck einer Prüfung jeder Religion durch die Andersgläubigen entsteht, wobei vor allem ihre scheinbaren Inkongruenzen und Widersprüchlichkeiten attackiert werden. Ein sehr gutes Beispiel hierfür ist die Attacke des Salomon auf das christliche Abendmahlsverständnis und auf die Präsenz Gottes während der Eucharistie, welche auch zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen strittig ist.<sup>227</sup> Der Ausweg aus einer solchen Debatte sind nicht intolerante Beschimpfungen des Andersgläubigen oder sogar Abqualifizierungen desselben als Ungläubigen, sondern die betroffenen Gesprächsteilnehmer versuchen, ihre Haltung in einem friedfertigen Gespräch zu rechtfertigen. Genau dies kann aber nur geschehen, wenn keine Religion sich a priori in einer machtvolleren, durch staatliche Instanzen privilegierten Position befindet als ihr Gegenstück. Dies verweist auf die religiöse Indifferenz der „Six livres“, die ein solches Gespräch im größeren personellen Rahmen erst durchführbar macht, eben weil keiner der Beteiligten aus einer Position der Macht spricht und andere zu Häretikern erklären kann. Gleichwohl muss jedoch immer daran erinnert werden, dass dieses Gespräch unter Freunden in einem Privathaus stattfindet.<sup>228</sup> Daher ist es auch vorstellbar, dass sich im Gesprächsverlauf des „Colloquiums“ die Vorbedingung für die religiöse Offenheit der „Six Livres“ erst entwickelt. Gerade durch das kontroverse Gespräch werden an die Teilnehmer große Ansprüche gestellt, da jeder Kritik, die, wie das obige Beispiel beweist, an den Grundfesten der eigenen Religion rüttelt, erdulden muss. Ein blindwütiges Zurückschlagen und Diffamieren der Andersgläubigen findet kaum statt und wenn dies doch der Fall ist, bleibt es eine einzelne Reaktion ohne weitreichende Folgen. Trotz des hohen Bildungsstands der Teilnehmer, der Wissen über die jeweils anderen Religionen und Konfessionen zur Folge

---

<sup>227</sup> CH, 339: „In hoc tamen sacramenti arcano miror, in voluntate et potestate sacerdotis positum esse, ut quidem illi jactant, Deus sit necne? Nam si levissimus curio voluerit, crustulum Deus erit, si noluerit, Deus non erit, si carmen illud sacrum pronunciarit et alio mentem averterit, nihil efficiet. Si nolit creari Deum, i.e. si nolit consecrari creaturam panis relinquitur, si velit, momento Deus erit, qui antea non erat.“

<sup>228</sup> Zudem muss gesagt werden, dass die eindeutige religiöse Zuordnung der Gesprächsteilnehmer literarische Fiktion ist, die natürlich ausschließlich dem Zweck des „Colloquiums“ dient.

hat, sind diese dennoch nicht frei von Vorurteilen. Dieses Gespräch gibt ihnen die Möglichkeit, gerade diese Vorurteile im Angesicht eines Andersgläubigen einer Prüfung zu unterziehen. Während des gesamten Gesprächs findet also ein impliziter Lernprozess statt, der es den Teilnehmern erlaubt, ihre eigene Religion aus dem Blickwinkel eines Andersgläubigen zu betrachten, wodurch sie auf scheinbare Widersprüchlichkeiten förmlich gestoßen werden. Sie müssen folglich erkennen, dass ihre religiösen Vorstellungen bei Menschen anderen Glaubens auf Misstrauen und Skepsis stoßen. Der Leser des „Colloquiums“ wird auf zweierlei Weise angesprochen. Zum einen wird der Leser zum Betrachter des Dialogs und seiner Figuren. Die Reaktionen der Figuren auf die jeweiligen Anwürfe der anderen Seite werden vom Leser verfolgt, wobei er lernt, dass eine friedliche Auseinandersetzung über kontroverse Themen nicht notwendigerweise in Chaos und Gewalt enden muss, sondern dass ein respektvoller Umgangston und dadurch die Menschlichkeit insgesamt gewahrt bleiben. Gleichwohl wird aufgrund der mimetischen Darstellungsform dem Leser auch ermöglicht, sich selbst in Beziehung zum Religionsgespräch zu setzen. Vor allem der Leser früherer Jahrhunderte kann in diesem Gespräch sein Leben, das von religiösen Auseinandersetzungen geprägt war, gespiegelt sehen. Der Erkenntnisprozess der Figuren kann also anhand der eigenen Persönlichkeit nachvollzogen werden. Es wird dem Leser deutlich gemacht, dass im religiösen Bereich schlicht keine objektive Wahrheit existiert. Im Rückgriff auf die „Six livres“ ist zu konstatieren, dass gerade die im „Colloquium“ erlangten ontologischen Einsichten die Religion betreffend, nämlich das Fehlen einer objektiv wahren und einzig richtigen Religion, die religiöse Offenheit erst möglich macht und sie zudem unterfüttert. Fast scheint es, als ob der Autor des „Colloquiums“ die Notwendigkeit einer tieferen Begründung der religiösen Aufgeschlossenheit der „Six Livres“ erkannt habe. Das „Colloquium“ bildet das nachgereichte philosophische Fundament der Religionspolitik, wie sie in den „Six livres“ entwickelt wird, weshalb Religionswechsel nicht stattfinden. Jeder Gesprächspartner bleibt seiner jeweiligen Religion treu. Wichtig allein ist die Botschaft, dass ein Leben in einer multireligiösen Gesellschaft in Frieden und Freundschaft möglich ist. Wenn diese Voraussetzungen durch eine intrinsische Einsicht der Menschen geschaffen wurden, ist die religiöse Nichtfestlegung des Staates, wie er in der

„République“ entworfen wurde, durchführbar.<sup>229</sup> Einen in religiöser Hinsicht weitgehend offenen Staat am Reißbrett zu entwerfen, erscheint fraglich. Letztendlich müssen die Untertanen diesen anerkennen. Wenn diese jedoch von der unwiderlegbaren Überlegenheit ihrer eigenen Religion ausgehen, ist dies unmöglich. Das Gespräch des „Colloquiums“ findet jedoch nicht im breiten Volk statt, sondern in einem kleinen Zirkel hochgebildeter Menschen. Vielleicht ist dies ein Zeichen eines Elitismus, der breite Bevölkerungsschichten für unfähig erachtet, über Religion zu diskutieren.<sup>230</sup> Zudem sind gerade Eliten in der Lage, die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Überdies wäre eine solche Diskussion in der Öffentlichkeit aufgrund des aufgeheizten Klimas zu riskant. Das „Colloquium“ bereitet jedoch den Boden für eine rationale Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Religionen und schafft somit nachträglich die gedankliche Basis für den Staat der „Six livres“<sup>231</sup>, der sich letztendlich als Fundament auf den Gott aller monotheistischen Religionen beruft. Um dieses Ziel zu erreichen, widersetzt sich der Autor scheinbar sogar dem in den „Six livres“ geforderten Verbot, über religiöse Inhalte

---

<sup>229</sup> Georg Roellenbleck betrachtet den Schluss des „Colloquiums“ hier nicht in Bezug auf die „Six livres“: „Zugleich ist das Heptaplomeres jedoch, wie durch sein Ende im Schweigen bezeichnet wird, ein Buch der Resignation. Die bedingungslose Koordination der Bekenntnisse, die alle sieben Teilnehmer am Ende akzeptieren, entspricht nicht der ursprünglichen Tendenz des Autors. Bodin konnte sich offenbar nicht entschließen, die Partei seiner Sympathie im Gespräch triumphieren zu lassen, sei es, weil er keine Aussichten auf eine Verwirklichung seiner Ideen mehr zu haben glaubte und deshalb die allgemeine Toleranz als die beste verbleibende Lösung empfehlen wollte, sei es, um im Fall einer Entdeckung seiner Schrift sich mit deren ungelöster Mehrdeutigkeit decken zu können. Das erste ist aber das wahrscheinlichere.“ Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1964. *Offenbarung S.148*. Roellenblecks erste Möglichkeit würde sich mit der oben genannten Miteinbeziehung der „Six livres“ partiell decken. 20 Jahre später tendiert Roellenbleck deutlich zur ersten Möglichkeit: „L'Heptaplomeres se termine sur les idées de l'amour fraternel et de l'harmonie universelle, l'harmonie des contraires ; mais je ne suis nullement convaincu de l'idée d'un Bodin précurseur du siècle des lumières : il est loin de voir dans la pluralité des religions à l'intérieur d'un seul et même Etat l'utopie, le but à réjoindre, mais il l'accepte comme un pis-aller.“ Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. 1984. „Les poèmes intercalés dans l'Heptaplomeres“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984 .II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S. 445-449. Gerade das von Roellenbleck angesprochene „pis-aller“ ist in nuce eine Kernaussage der „Six livres“. Auch Ursula Lange sieht bedeutende Parallelen des „Colloquiums“ zu den „Six livres“: „Andererseits ist hervorzuheben, dass die >>modernen<< Tendenzen des *Heptaplomeres* vor allem in der *Republique* eine Entsprechung finden. Hier sind die Parallelen unverkennbar.“ Siehe hierzu: Lange, Ursula. 2002. „Studie zur Epochenscheidung: *Demonomanie* und *Heptaplomeres*“ in Faltenbacher, Karl Friedrich (Hrsg.). *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium Heptaplomeres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S.154-155. Es erscheint etwas pikant, dass Ursula Lange diese vorsichtig formulierte Ansicht in einem von Karl Friedrich Faltenbacher herausgegebenen Sammelband kundtut, da sie ja durchaus Zweifel an Faltenbachers These zulässt.

<sup>230</sup> Dies wäre eine beachtenswerte Analogie zu Montaigne.

<sup>231</sup> Bodin sieht ja die Religion in ihrer Gesamtheit in den „Six livres“ als wichtige Stütze des Staates an. Wenn die interreligiösen bzw. interkonfessionellen Differenzen aus der Welt geschafft sind, kann die Religion als Ganzes ihre Stützfunktion erfüllen.

zu diskutieren.<sup>232</sup> Auch wenn der Autor des „Colloquiums“ nicht Jean Bodin seien sollte, so liefert doch das Toleranzkonzept dieses Werks den Nährboden für den Staat der „Six livres“.

---

<sup>232</sup> Es kann nicht oft genug betont werden, dass dieses Gespräch **eben nicht** in der Öffentlichkeit, sondern in der Abgeschlossenheit eines venezianischen Privathauses geführt wird. Zudem handelt es sich beim „Colloquium“ um ein literarisches Werk. Forderungen aus den „Six livres“ müssen vom Autor nicht zwangsläufig übernommen werden. Das „Colloquium“ behandelt auch die Frage, ob Religionsgespräche in der Öffentlichkeit verboten werden sollen oder nicht. Das Gespräch des „Colloquiums“ jedoch ist Mittel zum Zweck, um die politisch opportune Gleichrangigkeit der Religionen zu entdecken. Georg Roellenbleck fragt hierzu: „Also ein Gespräch gegen Religionsgespräche? Ohne Zweifel.“ Siehe hierzu: Roellenbleck, Georg. „`Heptaplomeres´ und Begründung der Toleranz“ in Denzer, Horst (Hrsg.). 1973. *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H.Beck. S.53-67. Das Gespräch der Sieben und vor allem sein Ergebnis haben nicht zum Zweck, ein Verbot gegen Religionsgespräche zu erwirken. Gerade dieses Gespräch dient dazu, Toleranz zu entwickeln, die niemals durch einen politischen Akt allein hätte produziert werden können.

## 6. Michel de Montaigne

### 6.1. Vorüberlegungen

#### 6.1.1. Anmerkungen zum Vorgehen

Auch heute noch verwirren die Essais von Michel de Montaigne ihre Leser.<sup>233</sup> Obwohl Montaigne der Begründer der literarischen Gattung des Essais ist, unterscheiden sich seine „Essais“ in grundlegender Weise von denen heutiger Autoren. Allgemein wird der Begriff des „Essays“ als ein „bewußt literarisch-ästhetisch gestalteter Prosatext kürzeren bis mittleren Umfangs über einen beliebigen Gegenstand“<sup>234</sup> aufgefasst. Auf den ersten Blick könnte dieser Versuch einer Definition auch für die Werke Montaignes zutreffend sein. Dennoch bemerkt der Leser Montaignes, dass obige Definition den „Essais“ Montaignes nicht völlig gerecht wird. Zwar besitzen die einzelnen Essays Montaignes Überschriften, doch stimmen diese oftmals nicht mit dem tatsächlichen Inhalten überein. Zudem ist es oftmals recht schwer, ein Kernthema innerhalb eines Essais auszumachen. Aus diesem Grund muss obige Definition in Hinblick auf die Essays Montaignes erweitert werden. Offensichtlich fügen sich die Essays Montaignes in keine vorgegebene literarische Form. Auch ist die Gedankenführung Montaignes innerhalb der Essays oftmals recht sprunghaft. Eine innere Gliederung seiner Werke fehlt auf den ersten Blick.<sup>235</sup> Auch Hugo Friedrich bemerkt die besondere Form der „Essais“ Montaignes. Er beschreibt wortreich die Methode Montaignes und somit auch den Charakter seiner Essays:

„Montaigne, skeptisch gegen die Leistungsfähigkeit der Vernunft, unterwirft sich nicht ihrer ‚Regierung‘, sondern hält sich frei im schwebenden Vermuten. Dieses kreist im Spiel mannigfaltiger Perspektiven und vermeidet den Halt in endgültigen Erkenntnissen. Eine in das Mannigfaltige vereinheitlichend ausstrahlende Idee kennt er nicht.“<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> Alle nachfolgenden Essaizitate stammen, wenn nicht anders angegeben, aus dem Buch: Balsamo, Jean; Magnien, Michel; Magnien-Simonin, Catherine (Hrsg.). 2007. *Montaigne. Les Essais*. Paris: Gallimard. Die römischen Ziffern geben das jeweilige Buch der Essais an, die folgende arabische Zahl das Kapitel sowie die letzte Zahl die Seitenzahl in der oben genannten Ausgabe.

<sup>234</sup> Krywalski, Diether (Hrsg.). 1974. *Handlexikon zur Literaturwissenschaft*. Köln: Franz Ehrenwirt Verlag. S.121.

<sup>235</sup> Gisèle Mathieu-Castellani bemerkt die Neuartigkeit der Essais Montaignes. In ihrem Werk „Montaigne. L'écriture de l'essai“ führt sie hierzu aus: „Mais à partir de la matrice que constitue la note de lecture, la citation, l'exemple autorisé, et leur glose, c'est pourtant bien un genre nouveau qui se crée par transposition et conversion de cette forme traditionnelle dans une structure autre : car l'essai, sans abandonner tout à fait les formes du commentaire, qui tolère du reste à la Renaissance la digression et l'expansion, les intègre bientôt dans une composition où elles deviennent secondaires, subordonnées à la fonction principale, l'autoanalyse.“ Siehe hierzu: Mathieu-Castellani, Gisèle. 1988. *Montaigne. L'écriture de l'essai*. Paris: Presses Universitaires de France. S. 7.

<sup>236</sup> Friedrich, Hugo. 1967. *Montaigne*. Bern und München: Francke Verlag. S.26.

Bewusst hat Montaigne kein Traktat verfasst, weshalb Montaigne auch nicht als politischer Theoretiker zu bezeichnen ist.<sup>237</sup> Aus diesem Grund wird Montaigne auch in der Ideengeschichte der Politikwissenschaft wenn überhaupt nur als Randfigur betrachtet, da er es niemals beabsichtigte, als politischer Schriftsteller wahrgenommen zu werden. Sein Hauptinteresse gilt seiner eigenen Persönlichkeit und seinen Gedanken. Dabei legt Montaigne jedoch einen erstaunlichen Skeptizismus<sup>238</sup> an den Tag, der auch sein persönliches Lebensumfeld nicht ausnimmt. Aus diesem Grund finden sich sehr viele Anmerkungen zu den französischen Religionskriegen und zum Agieren der französischen Könige in seinem Werk. Scheinbar zufällig gestreut finden sich die politischen Gedanken Montaignes in den drei Büchern seiner Essais. So ist es durchaus möglich, dass Montaigne wichtige Anmerkungen in einem Essai vornimmt, dessen Titel jedoch auf ein völlig anderes Themengebiet schließen lässt. Zum einen ist dies auf die schon oben erwähnte Methode Montaignes zurückzuführen, seine eigenen Gedanken ohne enge thematische Begrenzung möglichst frei schweifen zu lassen, woher auch der assoziativ erscheinende Stil Montaignes rührt, der vom Leser durchaus Geduld abverlangt.<sup>239</sup> Zum anderen versteckt Montaigne seine politischen Ansichten bewusst, er seine persönliche Gefährdung in der Zeit der französischen Religionskriege wohl kennt. Aufgrund seiner exponierten Position vermeidet er in seinen Essais jegliche Parteinahme zugunsten einer bestimmten Gruppe, zudem lebt er in einer von den Religionskriegen äußerst stark heimgesuchten Region, weshalb er Racheakte fürchtet und niemanden provozieren will.

---

<sup>237</sup> Montaigne wendet sich in seinem Essay „de la vanité“ explizit gegen politische Theorien und gegen die gerade im 16. Jahrhundert blühenden Utopien. So führt er an: „Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules, et ineptes de mettre en pratique.“(III, 9, 1001). Für Montaigne sind solche gedanklichen Konstrukte reine Geistesübungen, die an der Realität der jeweiligen Verhältnisse scheitern.

<sup>238</sup> Der Skeptizismus Montaignes steht im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses. Exemplarisch wird auf zwei Arbeiten bekannter Forscher hingewiesen. Max Horkheimer hat in seiner Schrift „Montaigne und die Funktion der Skepsis“ vor allem die politische Dimension der Skepsis Montaignes betrachtet. Diese Schrift atmet den Geist der „Kritischen Theorie“, deren Mitbegründer Max Horkheimer war. Für Horkheimer gilt Montaigne als der Begründer der modernen Skepsis. Siehe hierzu: Horkheimer Max. „Montaigne und die Funktion der Skepsis“ in: Horkheimer, Max. 1971. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei. S. 96-144. Andreas Kablitz hingegen zweifelt die von der Wissenschaft betonte enge Bindung Montaignes an die pyrrhonische Skepsis an. Kablitz weist darauf hin, dass Montaigne keine konsistente Theorie entwickelt hat: „Konsequenterweise verdichtet sich die Struktur von Montaignes Diskurs zu keiner Theorie, die selbst nur in den Strudel kontingenter Widersprüche geriete.“ Siehe hierzu: Kablitz, Andreas. „Montaignes >Skeptizismus<. Zur Apologie de Raimond Sebond (Essais : II, 12)“ in: Neumann, Gerhard. 1997. *Poststrukturalismus. Herausforderungen an die Literaturwissenschaft*. Stuttgart und Weimar: Verlag J.B. Metzler. S. 538. Gerade die Feststellung der Verneinung einer Theorie durch Montaigne ist bei einem Vergleich mit Jean Bodin von großer Wichtigkeit.

<sup>239</sup> Karin Westerwelle meint hierzu: „Um sich einem Gegenstand zu nähern, den der Titel ankündigt, ist der Leser gezwungen, den Zick-Zack-Wegen, den launigen Sprüngen des Essayisten zu folgen. In der Unordnung der Darstellung liegt ein Stilmoment.“ Siehe hierzu: Westerwelle, Karin. 2002. *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 259.



Auch möchte er sicherlich Auseinandersetzungen mit der Zensur der katholischen Kirche vermeiden, deren Bannstrahl seine Werke erst lange nach seinem Tod treffen wird. Die persönliche Furcht Montaignes und seine Abhängigkeit von der Obrigkeit sind gewichtige Faktoren, die seine große Zurückhaltung in Bezug auf politische Gedanken erklären. Gleichzeitig hält auch seine ausgeprägte Skepsis ihn von der Ausformulierung politischer Vorstellungen ab. Da er auch seine persönlichen Handlungen und Gedanken kritisch hinterfragt, ist es durchaus möglich, dass seine politischen Vorstellungen gegenüber seiner persönlichen skeptischen Haltung nicht bestehen können und er sich deshalb jeder deutlichen Meinungsäußerung enthält. Die erwähnte skeptische Grundeinstellung hält ihn auch von einer klaren Parteinahme innerhalb der Religionskriege zugunsten einer bestimmten Fraktion ab. Zwar ist es möglich, an manchen Stellen Sympathien für die katholische Seite zu bemerken, doch formuliert Montaigne diese Ergebenheitserweise recht knapp. Jegliche Ballung politischer Inhalte wird von Montaigne sorgsam vermieden. Brisante Äußerungen erscheinen recht unvermittelt und haben oftmals den Anschein, fast unabsichtlich aus den weitschweifenden Gedanken Montaignes entstanden zu sein. Auch die Form seiner Überlegungen erschwert dem Leser eine genaue Verortung seiner Standpunkte. So erscheinen kritische Äußerungen in Hinblick auf Kirche und Politik oftmals in Form von Fragen. Montaigne möchte also nur ein Stimulus für die Gedanken des jeweiligen Rezipienten sein, die genaue Ausgestaltung des von Montaigne gelieferten gedanklichen Rohbaus bleibt dem Leser überlassen. Auch dies stellt einen Selbstschutz für Montaigne dar, wodurch er niemals gezwungen ist, explizit Stellung zu beziehen. Ein weiteres Problem stellt die aus seinem Skeptizismus herrührende Eigenart Montaignes dar, soeben getroffene Feststellung wenig später wieder zu negieren. Auch dies macht eine genaue Bestimmung der Gedanken Montaignes äußerst schwer. So kommt es vor, dass Montaigne seine Treue zum Katholizismus betont und kurz danach jedoch auf indirekter Weise Kritik an dieser Institution übt, was eine sichere Einordnung Montaignes erschwert. Montaigne lässt sich trotz seiner oberflächlichen Zurschaustellung eines konservativen Katholizismus in den Essais im politisch-religiösen Feld nicht sicher einordnen. Eine Hilfe hierzu stellt jedoch sein Reisetagebuch dar, worin jedes in den Augen Montaignes bedeutsame Ereignis wird geschildert. Neben detaillierten Beschreibungen seiner körperlichen Gebrechen schildert Montaigne auch seine Eindrücke während des Besuchs im konfessionell geteilten Deutschland, wo er religiös gespaltene Städte besuchte. Seine Bemerkungen zu dieser schwierigen Situation geben wichtige Anhaltspunkte,

um die Haltung Montaignes zum Verhältnis von Staat und Kirche sowie zum Thema der religiösen Toleranz herauszuarbeiten. In einem Exkurs am Ende sollen die Reisetagebücher vor allem in Hinblick auf das Zusammenleben der Konfessionen einer Betrachtung unterzogen werden.

### 6.1.2. Forschungsstand

Ein Beispiel für die politikwissenschaftliche Beschäftigung mit Montaigne stellt Dominik Eberls Diplomarbeit „Michel de Montaigne und das Politische in den Essais“ dar.<sup>240</sup> In seinem Werk geht Eberl auch auf das Verhältnis Montaignes zur Religion und den sich daraus ergebenden politisch-gesellschaftlichen Implikationen ein. Auch Eberl erkennt die Dichotomie im religiösen Denken Montaignes:

„Betrachtet man die Äußerungen Montaignes in den Essais hinsichtlich religiöser Standpunkte, dann können zwei Haltungen festgestellt werden: Zum einen ist da der Staatsmann, der die Frage nach der richtigen Religion immer im Sinne der katholisch-königlichen Linie entscheidet, zum anderen fehlt trotz seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ein wahres und ernsthaftes Glaubensbekenntnis, wie es einem bekennenden Christen würdig wäre.“<sup>241</sup>

Die von Eberl beschriebene Haltung Montaignes ist tatsächlich erstaunlich. Montaigne gibt oftmals Treuebekundungen zum Königtum und zur katholischen Kirche ab, die jeden Verdacht der Sympathie mit den Protestanten von vornherein unmöglich machen soll. Gleichzeitig fällt jedoch auf, dass Montaigne theologische Inhalte recht spärlich anschneidet. Die Heilige Schrift wird in der Gesamtheit der Essais nur wenige Male erwähnt. Für Eberl besteht nun aufgrund dieser Inkongruenz im Denken Montaignes die Frage, ob er ein religiöser Eiferer gewesen war oder aber eine im privaten eher indifferente Haltung gegenüber der Religion gezeigt hat. So spricht Eberl die rätselhafte Haltung Montaignes in Hinblick auf die Massaker der Sankt Bartholomäusnacht an, denn er erwähnt sie in seinen „Essais“ kein einziges Mal. Eberl macht deutlich, dass sich trotz aller Zweifel kein Beweis für eine Betätigung Montaignes als religiöser Fanatiker finden lässt. Die oben erwähnte Ergebenheit Montaignes zu König und katholischer Kirche wird von Eberl als rein pragmatischer Akt bezeichnet:

„Vielmehr handelt es sich bei seiner Treue zu Monarchie und katholischer Kirche um politisches Kalkül: An vielen Stellen der Essais wird deutlich, dass Montaigne sehr genau darüber im Bilde ist, wie eng die Frage der Religion an den Fortbestand des bestehenden Herrschafts- und Gesellschaftssystems geknüpft ist.“<sup>242</sup>

<sup>240</sup> Eberl, Dominik. 2009. *Michel de Montaigne und das Politische in den Essais*. Würzburg: Ergon-Verlag.

<sup>241</sup> Eberl, Dominik. a.a.O. S.37.

<sup>242</sup> Eberl, Dominik. a.a.O. S.39.

Eberl erkennt einen wichtigen Punkt in Montaignes Denken. Der Katholische Glaube dient als stabilisierender Faktor für den Erhalt des Staates. Montaigne degradiert die Religion somit zu einem Werkzeug in den Händen des Fürsten. An diesen Gedanken anschließend führt Eberl an, dass Montaigne einen Glauben propagiert, der als Privatangelegenheit betrachtet werden soll<sup>243</sup> Zudem nennt Eberl die Ablehnung des Protestantismus durch Montaigne. Der Grund hierfür liegt vor allem in der nun breiten Bevölkerungsschichten zugänglichen Bibelauslegung. Dadurch verlieren „religiöse Tradition und Normen ihren Stellenwert“.<sup>244</sup> Die Zweckmäßigkeit des katholischen Glaubens und der gleichzeitige Wunsch Montaignes nach Privatheit im Glauben werden von Eberl erkannt. Gleichzeitig blendet er jedoch den auch auf das Gebiet der Religion ausstrahlenden Skeptizismus Montaignes aus.

Maturin Dréano hat sich vor allem mit dem Glauben Montaignes beschäftigt. Der Bereich des Einflusses des Staates auf die Religion wird in seinem Werk „La Religion de Montaigne“ ebenfalls angeschnitten. Dréano betont die Treue Montaignes zum katholischen Glauben und zum französischen Königtum. Vor allem die politische Funktion Montaignes wird von Dréano als höchst wichtig für den Erhalt des katholischen Glaubens in Frankreich erachtet. So wurde während seiner Zeit als Bürgermeister die Stadt Bordeaux zu einer Bastion des katholischen Glaubens in einem protestantischen Umland ausgebaut. Dennoch ist Montaigne in den Augen Dréanos kein katholischer Extremist. So benennt Montaigne die wahren Absichten der katholischen Liga:

„ Même si elles sont antérieures, le blâme qu`elles contiennent atteint encore la ligue ; car jamais Montaigne n`a vu `un bon parti` qui se soit couvert de la religion autant que les ligueurs.“<sup>245</sup>

Dréano weist darauf hin, dass die wahren Absichten der katholischen Liga Montaigne nicht verborgen geblieben sind. Maturin Dréano betont besonders die Wichtigkeit des katholischen Glaubens für Montaignes und seine Bereitschaft, für die Könige und den Staat zu arbeiten. Dem aufmerksamen Leser erscheint es bisweilen, als ob Dréano den Katholizismus zur Grundlage des eigentlich laizistischen Frankreichs erheben würde, womit jeder französische Patriot auch ein guter Katholik wäre. Diese Haltung Dréanos wird jedoch durch seinen Priesterberuf verständlicher. Die außergewöhnliche private Toleranz Montaignes hat er

---

<sup>243</sup> Eberl, Dominik. a.a.O. S.40.

<sup>244</sup> Eberl, Dominik. a.a.O. S.40.

<sup>245</sup> Dreano, Maturin. 1969. *La Religion de Montaigne. Nouvelle Édition revue et complétée*. Paris: Librairie A.G. Nizet. S. 96.

deutlich erkannt, wobei er jeden Extremismus bei Montaigne verneint: „Jamais il n`approuve les partis extrêmes: ni ligueurs, ni réformés.“<sup>246</sup> Montaigne erweist sich in den Ausführungen Dréanos nicht als fundamentalistischer Kämpfer für den katholischen Glauben, sondern als besonnener Konservativer, dem der Erhalt Frankreichs am Herzen liegt. Auch in seinem Konservativismus und in seiner Gesetzestreue erkennt Dréano Montaignes Offenheit:

„Ce respect de la loi ne doit cependant jamais dégénérer en une soumission étroite et aveugle à une formule rigide. Il est toujours permis d`interpréter les lois, `expliquer et estendre l`usage qui en est recu`. Les *Essais* ont par ailleurs assez dit combien les textes les plus clairs se prêtent à des interprétations très variées.“<sup>247</sup>

Dréano möchte die tolerante Haltung Montaignes beweisen, weshalb er Montaignes Menschlichkeit und das maßvolle Urteil besonders unterstreicht. Deshalb weist Dréano auch mehrmals darauf hin, dass Montaigne die Gewissensfreiheit fordert, was sich auch auf den religiösen Bereich erstreckt.<sup>248</sup> In diesem Fall überschätzt Dréano jedoch Montaigne, da sich sein Plädoyer für religiöse Toleranz ausschließlich auf den privaten Bereich der Gläubigen erstreckt. Sobald sich der Protestantismus hingegen öffentlich bemerkbar macht, setzt sich Montaigne durchaus für eine unnachgiebige Haltung gegenüber dieser Glaubensrichtung ein, womit Dréano nicht deutlich genug den Widerspruch zwischen dem privaten und dem öffentlichen Montaigne herausarbeitet. Auch spricht sich Montaigne massiv gegen Bibelübersetzungen in der jeweiligen Nationalsprache aus, was ja eine wesentliche Forderung der Protestanten darstellte. Dréano führt die Betrachtung der Protestanten als Aufständische als weiteren Hinweis auf die Toleranz Montaignes an.<sup>249</sup> Das Ergebnis beider Betrachtungsweisen gleicht sich jedoch in einem Punkt. Die öffentliche Religionsausübung wird den Protestanten untersagt. Offenbar hat sich Dréano durch die Toleranz Montaignes im privaten Bereich täuschen lassen. Zwar ist es richtig, dass Montaigne, auch aus Opportunitätsgründen, zu vielen Protestanten einen guten persönlichen Kontakt unterhielt. Nahm Montaigne jedoch öffentliche Funktionen wahr, so hat er sich aus Sorge um den Fortbestand Frankreichs und der öffentlichen Ordnung, für ein hartes Vorgehen gegenüber den Protestanten ausgesprochen. Zwar ist Dréanos Beobachtung richtig, dass Montaigne dies nicht aufgrund von religiösem Fanatismus tut, dennoch ist seine kritische Einstellung dem Protestantismus gegenüber nicht zu leugnen. Vor allem in diesem Bereich vermisst der Leser bei Dréano eine Einbeziehung des skeptischen Gedankenguts Montaignes. Denn vor allem

---

<sup>246</sup> Dreano, Maturin. a.a.O. S.109.

<sup>247</sup> Dreano, Maturin. a.a.O. S.110.

<sup>248</sup> Dreano, Maturin. a.a.O. S.113.

<sup>249</sup> Dreano, Maturin. a.a.O. S.116.

seine pyrronistische Skepsis hat Montaigne dazu verleitet, Toleranz bei der rein privaten Religionsausübung walten zu lassen. Aufgrund seiner skeptischen Grundhaltung haben viele Leser an der aufrichtigen Anhängerschaft Montaignes zum christlichen Glauben in seiner Gesamtheit gezweifelt. Vielleicht möchte Dréano das von ihm gezeichnete Bild des treuen Katholiken nicht beschädigen, da Montaignes Skepsis in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird.

Auch Hans –Peter Bippus beschäftigt sich intensiv mit der Theologie Michel de Montaignes. In seiner im Jahr 2000 erschienenen Arbeit „In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie“<sup>250</sup> wird das Thema religiöse Toleranz und Kontrolle der Religion durch den Staat gestreift. Gleich zu Beginn erkennt Bippus die tiefe Verwobenheit der Religion mit der Politik zur Zeit der französischen Religionskriege, was jegliche Äußerung im Bereich der Religion gleichzeitig politisch einfärbt. Auch Bippus erkennt die außerordentlich große Offenheit Montaignes im religiösen Bereich, der sich nicht scheute, auch mit Protestanten einen engen Austausch zu pflegen. Bippus erkennt darin eine „ausgleichende und pragmatische Haltung“<sup>251</sup> die jedem fähigen Geist Achtung zollt. Dennoch führt Bippus im Gegensatz zu Dréano an, dass Montaigne die Gewissensfreiheit nicht goutierte:

„Die Konsequenzen der Reformation waren in erster Linie gesellschaftlich-politischer Art, nicht theologischer Natur. Entsprechend nahm er im protestantischen Grundsatz der Gewissensfreiheit vorrangig nur das negative Moment wahr.“<sup>252</sup>

Die Reformation stellt also eine Gefahr für Montaigne dar. Aus diesem Grund folgert Bippus, dass die katholische Religion für Montaigne ein „politisches Stabilitätsmoment“<sup>253</sup> darstellt. Daraus folgt, dass die Reformation zu einer „prinzipiellen Ablehnung aller staatlichen und religiösen Autorität seitens des Volkes“<sup>254</sup> führt. Weiterhin behandelt Bippus auf wenigen Seiten die Reisetagebücher Montaignes, in welchen er seine Reise durch Europa beschreibt. Besonders beeindruckt Bippus die religiöse Offenheit Montaignes wodurch er zum Schluss kommt, dass Montaigne trotz der im Vergleich zu Frankreich positiven Situation in den deutschen Städten, keine „Trennung“<sup>255</sup> der Religionen wünscht. Bippus hat die Bedeutung der katholischen Religion für die Forderung Montaignes nach politischer Stabilität richtig

---

<sup>250</sup> Bippus, Hans-Peter. 2000. *In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie*. Tübingen und Basel: A.Francke Verlag. S.48

<sup>251</sup> Bippus, Hans-Peter. a.a.O. S.54.

<sup>252</sup> Bippus, Hans-Peter. a.a.O. S.64

<sup>253</sup> Bippus, Hans-Peter. a.a.O. S.64.

<sup>254</sup> Bippus, Hans-Peter. a.a.O. S.64.

<sup>255</sup> Bippus, Hans Peter. a.a.O.. S.71.

erfasst und dies auf wenigen Seiten prägnant ausgedrückt. Ein weiterer wichtiger Punkt ist die herausgehobene Stellung der Religionskritik Montaignes in Bippus Werk

Frieda S. Brown nähert sich in ihrem Werk „Religious and political conservatism in the Essais of Montaigne“ Montaigne ebenfalls unter politikwissenschaftlichen Aspekten. Bevor sie den Konservatismus Montaignes darstellt, weist Brown auf die ungewöhnlich große Toleranz Montaignes im privaten Bereich hin:

„Even when Montaigne viewed the Reformation in its most adverse light, he did not fail in his broad toleration and understanding to express his ardent antipathy toward those who rejected or denounced an individual on the basis of religion alone.“<sup>256</sup>

Frieda Brown erkennt die große Liberalität Montaignes, der die Protestanten nicht aufgrund ihrer Religion verurteilt, sondern wegen der von der Reformation ausgehenden politischen und sozialen Schockwellen. Zudem weist Frieda Brown darauf hin, dass Montaigne der Reformation als Geschöpf der menschlichen Vernunft keine höhere Problemlösungskompetenz als der althergebrachten Ordnung zubilligt. Der wesentliche Verdienst der Arbeit von Frieda Brown besteht in der Erkenntnis der Gleichzeitigkeit und Komplementarität konservativer und liberaler Gedanken in den Werken und auch im Handeln Michel de Montaignes. Vor allem das Wohl des Individuums liege im Zentrum von Montaignes Interesse:

„For him, peace and order in society, in so far as they could be attained without the sacrifices of personal autonomy and integrity, created the indispensable conditions for the achievement of the self-realization of the individual, and with it, of human dignity and liberty.“<sup>257</sup>

Frieda Brown betont zudem, dass die von vielen Autoren postulierte Dichotomie im Denken Montaignes, die sich angeblich in öffentlich gezeigtem Konservatismus und privater Toleranz manifestiert, nicht haltbar ist. Letztendlich strebt Montaigne in den Augen Browns danach, günstige Bedingungen für ein möglichst freies und selbstbestimmtes Leben aller Menschen zu schaffen.

Auch der Doyen der deutschen Montaigneforschung, Hugo Friedrich, befasst sich in seinem grundlegendem Werk „Montaigne“ mit dessen religiösen Ansichten sowie den daraus resultierenden Implikationen. Gleich am Anfang seiner Betrachtungen weist Hugo Friedrich auf die Reformation als das grundlegende Motiv der Beschäftigung Montaignes mit dem

---

<sup>256</sup> Brown, Frieda S. 1963. *Religious and political conservatism in the essays of Montaigne*. Genève: Droz. S.36.

<sup>257</sup> Brown, Frieda S. a.a.O. S.96.

Glauben hin. So konstatiert er eine große Ablehnung der kirchlichen Erneuerungsbewegung auf Seiten Montaignes:

„Sein konservativer Sinn verwarf die Reformation im Ganzen, ohne auf einzelne dogmatische Debatten einzugehen, ja sogar ohne einen Unterschied zwischen Luther und Calvin zu machen.“<sup>258</sup>

Anschließend verortet Friedrich den Grund für die geschilderte rigorose Ablehnung der Reformation im Misstrauen Montaignes in Hinblick auf die menschliche Vernunft und Urteilskraft, wobei Friedrich den Skeptizismus Montaignes als treibende Kraft erkennt. Dies führt laut Hugo Friedrich zu einer „lediglich noch formalkonservativen Gebundenheit an die kirchlichen Institutionen.“<sup>259</sup> Des Weiteren führt Friedrich Montaignes Toleranz, die aus seinem Skeptizismus herrührt, an. Hierbei verfällt Montaigne jedoch nicht in eine Ablehnung des Glaubens insgesamt. Gleichzeitig konstatiert Friedrich wie alle anderen Autoren bei Montaigne einen recht starken Konservatismus, der vor allen Dingen sein Verhältnis zur katholischen Kirche betrifft: „Die Kirche erscheint ihm als etwas von alters her Gegebenes und Ordnung Stiftendes; wer in ihrem Wirkungskreis geboren ist, tut gut, sich ihr zu beugen.“<sup>260</sup> Die Kirche gibt den Menschen durch ihre große Autorität und Beharrungskraft einen ordnenden Rahmen vor. In den Augen Hugo Friedrichs sind somit Montaignes Skeptizismus und Konservatismus komplementär. Beide bilden ein effektives Gerüst, das dem Menschen Orientierung bietet. Aus diesem Grund wird der Protestantismus von Montaigne also hauptsächlich aufgrund von Ordnungsvorstellungen verworfen: „Da er ihn aber in die kirchen- und staatspolitischen Parteiungen verstrickt sah, war er ihm ein praktisches Problem.“<sup>261</sup> Friedrich weist somit darauf hin, dass Montaigne sich einer Duldung des Protestantismus auf theologischem Gebiet nicht in den Weg gestellt hätte, dies auf der politischen Ebene aufgrund seiner Bedenken hinsichtlich staatlicher Stabilität jedoch tun musste.

Olivier Millet behandelt Montaignes Einstellung zum neuen Glauben in der Zeitschrift „Foi et vie“. Sein Artikel „Montaigne et le protestantisme“ behandelt sowohl theologische, biographische, soziologische als auch politische Aspekte seiner Ablehnung des Protestantismus. Gleich am Anfang stellt Millet die Frage, weshalb Montaigne als gebildeter Mensch des 16. Jahrhunderts nicht zum Protestantismus neigt. Anschließend führt Millet die

---

<sup>258</sup> Friedrich, Hugo. 1967. *Montaigne*. Bern, München: Francke Verlag. S.93.

<sup>259</sup> Friedrich, Hugo. a.a.O. S.105.

<sup>260</sup> Friedrich, Hugo. a.a.O. S.108.

<sup>261</sup> Friedrich, Hugo. a.a.O. S.112.

zahlreichen Berührungspunkte Montaignes mit dem Protestantismus auf, die sich durch sein Leben in einer weitgehend reformatorisch gesinnten Umwelt und durch seine Reise durch Deutschland ergeben haben. Trotz der guten Kenntnislage Montaignes in Hinblick auf den neuen Glauben führt auch Millet die starke Ablehnung des Protestantismus durch Montaigne an, wobei er drei Kritikfelder aufzeigt:

„Dans l'ensemble des *Essais*, la critique des principes de la Réforme s'articule dès lors sur trois plans essentiels. Le plan herméneutique, avec l'impossibilité de s'en remettre au texte biblique pour dégager par des moyens proprement humains une vérité doctrinale chrétienne certaine ; le plan socio-culturel, qui critique le bouleversement que représente la vulgarisation des questions religieuses (I.23.122), et le plan proprement politique, qui dénonce dans la Réforme un principe de division religieuse, qui ne pouvait pas ne pas affecter le corps social et ébranler l'Etat.<sup>262</sup>

Die oben genannten Punkte entsprechen zu großen Teilen den Ergebnissen anderer Autoren, womit auch Millet den Konservativismus Montaignes als eigentliches Motiv seiner Ablehnung des Protestantismus anerkennt. Interessant ist jedoch die Verknüpfung der einzelnen Kritikfelder, die Millet noch deutlicher als alle anderen Autoren vornimmt. So zeigt sich anhand der Arbeit Millets, dass auch die theologischen Vorstellungen Montaignes letztendlich seinem starken Konservativismus entspringen.

## 7. Montaignes politisches Denken

### 7.1. Montaignes politische Vorstellungen

Montaigne artikuliert seine politischen Vorstellungen niemals offen. Der Hauptgrund für dieses Phänomen ist sicherlich in der besonderen literarischen Form des Essais zu finden. Gleichzeitig ist Montaigne jedoch auch, trotz zahlreicher Ämter, ein zurückgezogen lebender Mensch, der seine Worte vorsichtig wägt. Montaigne liegt es fern, mit seinen öffentlichen Funktionen zu prahlen. Auch in dieser Beziehung erweist er sich wiederum als sehr selbstkritisch und skeptisch. Zwar erkennt Montaigne den Nutzen, den eine sinnvolle Politik für den Staat generiert, gleichzeitig bezeichnet er sich für eine solche Betätigung als nicht geeignet:

---

<sup>262</sup> Millet, Olivier. 2004. „Montaigne et le Protestantisme“ in : *Foi et vie*. Band 3. 2004. S.97.



„Je suis de cet avis, que la plus honorable vacation est de servir au publicq et estre utile à beaucoup... Pour mon regard je m'en depars: partie par conscience [...], partie par poltronerie. Je me contente de jouir le monde sans m'en empresser, de vivre une vie seulement excusable, et qui seulement ne poise ny à moy, ny à autruy.“<sup>263</sup>

Politische Betätigung ist für Montaigne offensichtlich ein im höchsten Maße lästiges Geschäft, wobei ihm die Wichtigkeit fähiger Politiker durchaus bewusst ist, doch spricht er sich im gleichen Atemzug selbst jegliche Eignung ab. Obwohl Montaigne, ganz wie Jean Bodin, lange Jahre hochrangige Ämter innehatte, scheint er zwischen sich und der Politik einen tiefen Graben anzulegen. Interessant ist Montaignes Anspielung auf das Gewissen. Er scheint nicht mehr gewillt zu sein, die hohen Belastungen, die seine Ämter gerade in der Kriegszeit mit sich bringen, zu tragen, zudem weist Montaigne auf seine angebliche geringe Befähigung hin, was in Hinblick auf seine langjährige Tätigkeit merkwürdig erscheint. Doch begegnet dem Leser hier ein Bescheidenheitstopos, auch zeigt sich Montaigne gerne selbstironisch. Er treibt den harten und schonungslosen Umgang mit sich selbst noch auf die Spitze. Offen bekennt er sich zu seiner Feigheit. Auch dies steht in einem deutlichen Kontrast zu seinem Handeln als Bürgermeister von Bordeaux, als er die Stadt entschlossen durch die religiösen Auseinandersetzungen geführt hat. Vielleicht möchte Montaigne mit diesen Zeilen seinen Rückzug in den Bücherturm rechtfertigen, der ihn trotz häufiger Kontakte zu Henri IV. doch von der Politik fernhält. Gleichzeitig äußert sich in ihnen auch das tiefe Bedürfnis Montaignes nach Ruhe und Frieden. Montaigne unterstreicht, dass er auch als Politiker anderen Menschen kein Unrecht zufügen möchte, auch wenn es zum Wohle des Staates beiträgt, was eine eindeutige Positionsbestimmung Montaignes nicht erleichtert. Da Montaigne Politik als schmutziges Geschäft zeichnet, das seiner Persönlichkeit diametral gegenübersteht, versucht er diesem Thema auszuweichen, weshalb sich nur recht spärliche Informationen finden, die seine Gedanken vor allem hinsichtlich eines Regierungssystems sowie von Gerechtigkeit ausdrücken. Offensichtlich hält Montaigne es für unmöglich, durch politisches Handeln konkrete Verbesserungen hervorzurufen, wobei er im Gegensatz zu Jean Bodin steht, der von der Problemlösungskompetenz seiner Konzepte völlig überzeugt ist. Montaigne möchte kein Gedankengebäude liefern, für das er anschließend kämpfen müsste. Politische Auseinandersetzungen sind in den Augen Montaignes Zeichen großer Niedertracht. Allgemein ist die Politik für Montaigne eine unrühmliche Tätigkeit, die seinen inneren Werten und seiner Wahrheitsliebe deutlich widerstrebt:

---

<sup>263</sup> Montaigne III, 9, 996-997

„Nostre bastiment, et public et privé, est plain d'imperfection. Mais il n'y a rien d'inutile en nature. [...] De mesme, en toute police, il y a des offices necessaries, non seulement abjectes, mais encore vitieux ; les vices y trouvent leur rang et s'employent à la cousture de nostre liaison, comme les venins à la conservation de nostre santé. Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre ; resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples.“<sup>264</sup>

Die Ähnlichkeit der Ansichten Montaignes zu den auch heute weit verbreiteten Meinungen über Politiker fällt auf, da Politik von ihm vor allem als „schmutziges Geschäft“ betrachtet wird, das einen niederträchtigen, ja sogar kriminellen Charakter voraussetzt. Im gleichen Atemzug definiert Montaigne hierbei auch den Begriff der Staatsräson. Diese verlangt oftmals, um das Wohl des Gemeinwesens wegen moralisch verwerfliche Taten zu begehen. Die auch von Montaigne in diesem Abschnitt angesprochenen Gräueltaten der französischen Religionskriege werden oftmals mit Hilfe der Staatsräson begründet, da auf diesem Weg gefährliche Gegner ausgeschaltet werden, wofür Montaigne nur Ekel und Abscheu empfindet. Da Montaigne gewöhnlich äußerst vorsichtig und abwägend formuliert, erstaunt die klare und konzise Verurteilung der Staatsräson. Gleichzeitig zeugt diese Passage vom Mut Montaignes. Zeigt er sich oftmals als zurückhaltender und übervorsichtiger Taktierer, so nimmt er jetzt bewusst eine moralische Wertung der Politiker vor. Zudem wird deutlich, dass Montaigne den Staat und seine Verwaltung als ein einer technischen Apparatur ähnliches Konstrukt ansieht. Zu deren erfolgreicher Bedienung sind zahlreiche Optionen vorhanden, die sich vor allem in ihrer moralischen Dimension stark voneinander unterscheiden. Bereits hier zeigt sich, dass Montaigne im Gegensatz zu Bodin den Staat und seine Lenker nicht in religiöser Weise erhöht.<sup>265</sup> Der Staat und die Beschäftigung mit der Politik stellt für ihn eine lästige, ja geradezu ehrenrührige Angelegenheit dar. Obwohl wie Bodin Jurist, fehlt Montaigne im Gegensatz zu diesem eine konzise Definition oder auch nur eine Vorstellung des Begriffes „Staat“. Ein weiteres grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Montaigne und Bodin liegt in der Skepsis Montaignes, den Staat als festgefügtes Gebilde zu betrachten, das durch eine konsistente Theorie und durch die strikte Einhaltung gesetzlicher Vorgaben gesteuert werden kann. Bildhaft zeigt dies der schon erwähnte Vergleich des Staates mit einem Schiff im Vorwort der „Six livres“ von Bodin. Zwar ist das Staatsschiff durch die Widrigkeiten des Bürgerkriegs gebeutelt und fast manövrierunfähig, doch ist sich Bodin sicher, es durch konsequentes Handeln wieder auf Kurs zu bringen. Auch Montaigne benutzt eine ähnliche Schiffsmetapher:

---

<sup>264</sup> Montaigne, III, 1, 830

<sup>265</sup> Schon wird deutlich, dass der Staat für Montaigne eine ausschließlich weltliche Dimension besitzt, welche Bodin auch durch eine explizite Verurteilung Machiavellis im Vorwort zu kaschieren versucht.

„Qui desirera du bien à son pais comme moy, sans s`en ulcerer ou maigrir, il sera desplaisant, mais non pas transi de le voir menassant, ou sa ruine, ou une durée non moins ruineuse. Pauvre vaisseau, que les flots, les vents, et le pilote, tirassent à si contraires desseins!“<sup>266</sup>

Ganz im Gegensatz zu Jean Bodin stellt Montaigne den Staat nicht mehr als stolzes, jedoch zwischenzeitlich ungesteuertes Schiff dar, sondern als armseliges Fahrzeug, das den Naturgewalten geradezu schutzlos ausgeliefert ist. Gleichzeitig werden auch wieder der Überdruß und die Gewöhnung Montaignes an Frankreichs schweres Schicksal deutlich. Zwar bekundet Montaigne sein grundsätzliches Wohlwollen gegenüber seinem Vaterland, doch hat er sich schon spürbar von dessen Schicksal entkoppelt. Er möchte seine Kräfte offensichtlich sparen und sie nicht im Kampf für den Erhalt Frankreichs opfern, was die tiefe Resignation Montaignes deutlich spürbar macht. Am Optimismus Bodins, das französische Staatsschiff durch eine grundlegend neue politische Theorie wiederaufzurichten, nimmt Montaigne also offenbar nicht teil. Aufgrund seiner Lebenserfahrung, die ihm die Zerrissenheit seines Vaterlandes ständig vor Augen führt, hält er die Befriedung Frankreichs für eine schier unlösbare Aufgabe, was zudem mit Montaignes schon oben festgestellten Widerwillen übereinstimmt, eine politische Theorie zu erschaffen und dieser auch noch die Möglichkeit zur Problemlösung einzuräumen<sup>267</sup>. Montaigne scheint sich offenbar mit den widrigen politischen Umständen abgefunden zu haben. Seine Antwort auf die desolate Lage ist der Rückzug in den Bibliotheksturm auf Schloss Montaigne. Doch selbst auf seinem Familienbesitz ist er nicht vor den Auswirkungen der Kriegsfurie sicher, da ihn die ständige Furcht vor Überfällen sein ganzes Leben lang begleitet. Es verwundert also nicht, dass Montaigne vor allem in Bezug auf politische Fragen mitunter recht zynisch und geradezu verhärmt klingt. Dennoch hält dies Montaigne keineswegs davon ab, geradezu en passant verschiedene Staatsformen gegeneinander abzuwägen und auch vorsichtig seine Präferenzen zu verdeutlichen:

„Car outre ma raison, il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prerogative de la fortune: et les polices, où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maistres, me semblent les plus equitables.“<sup>268</sup>

Trotz seines bisweilen deutlichen Stolzes auf seinen noch jungen Adelstitel erkennt Montaigne den Wert einer Politik ohne zu großes Machtgefälle als opportun an. Vor allem die Wahl des Wortes „equitable“ zeigt Montaignes grundsätzlichen Pragmatismus. Obwohl in den Essays keine direkten Aussagen bezüglich sozialer Ursachen der französischen Religionskriege zu finden sind, so war sich Montaigne sicherlich der Tatsache bewusst, dass soziale Missstände

---

<sup>266</sup> Montaigne, III, 10; S.1062. Ursprünglich zielt dieser Abschnitt auf das unstete Leben der Menschen ab.

<sup>267</sup> Siehe Montaigne III, 9, 1001

<sup>268</sup> Siehe Montaigne III,3, 862

derlei Konflikte noch deutlich verstärken. In der Ausgabe der Essais von 1595 erwähnt Montaigne seine positive Einstellung gegenüber der Herrschaft des Volkes:

„ A peu, que je n'entre en haine irreconciliable contre toute domination populaire : quoy qu'il me semble la plus naturelle et equitable : quand il me souvient de cette inhumaine injustice du peuple Athenien : de faire mourir sans remission, et sans les vouloir seulement ouir en leurs defenses, ces braves capitaines, [...], plustost que de s'arrester à recueillir et inhumer leurs morts.“<sup>269</sup>

Obwohl er wiederum die Natürlichkeit und Zweckmäßigkeit der Volksherrschaft anführt, flechtet er nun deutlich kritischere Töne in seine Argumentation ein. Durch das einprägsame Beispiel der Verurteilung der athenischen Heerführer durch das Volk zeigt Montaigne die Schwächen der Demokratie deutlich auf, wobei er eine Pöbelherrschaft fürchtet, welche von Unwissen und Gewalt gegen die Elite geprägt ist. Die innere Zerrissenheit Montaignes in Bezug auf das gemeine Volk zeigt sich durch den Vergleich der beiden Textstellen wiederum.<sup>270</sup> Zum einen offenbart sich in der grundsätzlichen Akzeptanz der Volksherrschaft der ausgeprägte philanthropische Zug in Montaignes Charakter, wobei er vor deren wirklicher Realisierung zurückschreckt. Die Furcht vor der Rohheit und der Unkontrollierbarkeit der Massen hindern Montaigne daran, offen für die Volksherrschaft einzutreten. Seine beständige Sorge vor Unruhe und Gewaltexzessen lässt ihn die bisherige, überaus labile Königsherrschaft in Frankreich als verlässlichere Alternative zur Demokratie sehen. Montaignes Sehnsucht nach Stabilität ist klar dominierend, wobei er deutlich Jean Bodin folgt, der ebenfalls für eine erfolgreiche Ausübung seines Souveränitätskonzeptes die Monarchie favorisiert<sup>271</sup>. Stabilität und Verlässlichkeit sind wichtiger als Gerechtigkeit, zudem ist der souveräne Fürst ein Garant für schnelle und unumstößliche Entscheidungen. Ein wichtiges Merkmal im Denken Michel de Montaignes ist die Wichtigkeit von Sitten und Gebräuchen und auch gleichzeitig das Klagen über deren Macht, was vor allem im Bereich der Religion und der Gesetze ein determinierender Faktor ist. Doch auch bei Montaignes allgemeinen Ausführungen zur Politik dominiert die Macht der Sitten und Gebräuche:

„Non par opinion, mais en verité, l'excellente et meilleure police, est à chacune nation, celle sous laquelle elle s'est maintenue. Sa forme et commodité essentielle despend de l'usage. Nous nous desplaisons volontiers de la condition presente: Mais je tiens pourtant, que d'aller desirant le commandement de peu, en un estat populaire: ou en la monarchie, une autre espece de gouvernement, c'est vice et folie.“<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Siehe Montaigne I, 3, 43-44

<sup>270</sup> Albert Thibaudet und Maurice Rat geben an, dass beide oben zitierten Textstellen in der Ausgabe des Jahres 1595 dem Gesamtwerk hinzugefügt worden sind. Die Aussagenuancen Montaignes können somit nur schwer durch eine etwaige zeitliche Entwicklung erklärt werden.

<sup>271</sup> Vergl. Jean Bodin „Six livres“ I,8

<sup>272</sup> Siehe Montaigne III, 9, 1001-1002

Hier erscheint ein Terminus, der fast das ganze politische Denken Montaignes bestimmt. Montaigne ist der festen Ansicht, dass die menschliche Gesellschaft auf der Gewohnheit<sup>273</sup> aufbaut. Vor allem bei seiner Betrachtung der Gesetze wird diese Haltung eine dominierende Rolle spielen und dies macht die jahrhundertelange Tradition für Montaigne zum entscheidenden Fundament eines jeden Staates. Erstaunlich ist, dass ganz im Gegensatz zu Bodin, jeglicher Bezug auf Gott als bestimmendes Merkmal eines Staates, wegfällt. Ein menschlicher und somit profaner Entschluss formt den Staat. Dadurch ändert sich natürlich auch die Betrachtung von Bodins zentralem Punkt, der Souveränität, die sich in den Augen Montaignes nicht mehr von Gott herleiten lässt, sondern seinen Ursprung allein in der Tradition und Überlieferung des jeweiligen Volkes. Dies gilt auch in Monarchien, die für Bodin die bestmögliche Staatsform zur Ausübung seines Souveränitätskonzeptes darstellen. Diese Textstelle ist ein erster Hinweis darauf, dass der sakrale Charakter des Staates und seiner Exponenten, also vor allem des mit voller Souveränität ausgestatteten Fürsten, in Montaignes Vorstellungen nicht vorhanden ist. Zudem ist die gleiche Wertigkeit sämtlicher denkbarer Staatsformen in den Vorstellungen Montaignes sichtbar. Verfallsformen wie sie Aristoteles kennt, sind ihm fremd. Auch wehrt sich Montaigne explizit gegen Veränderungen des politischen Systems, da er sich der jeweiligen Prägung der Völker bewusst ist. Montaigne bezeichnet es sogar als Laster und Dummheit, das vorherrschende System ändern zu wollen, weil die aus dem Systemwechsel resultierenden Gefahren Montaigne als unkalkulierbar erscheinen, was vor allem bei der später erfolgenden religionspolitischen Betrachtung eine große Rolle spielen wird. Überdies unterstreicht dieses Zitat die schon genannte grundsätzliche Skepsis Montaignes gegenüber politischen Theorien, da eine Änderung des politischen Systems aufgrund der Übermacht der Tradition nicht erreicht werden kann. Montaigne führt dies explizit aus:

„Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature : Ceux qui sont duits à la monarchie en font de mesme. Et quelque facilité que leur preste fortune au changement, lors mesme qu'ils se sont avec grandes difficultez deffaitz de l'importunité d'un maistre, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultez, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise.“<sup>274</sup>

In den Augen Montaignes ist der Mensch also Sklave seiner Gewohnheiten. Zudem unterstreicht Montaigne mit dieser Aussage wiederum seine Vorstellung, dass jedes Volk eine

---

<sup>273</sup> Der Essai „De la coutume , et de ne changer aisement une loy recue“ steht paradigmatisch für diese Einstellung Montaignes.

<sup>274</sup> Siehe Montaigne, I, 23, 119-120.

ihm gemäße Regierungsform besitzt. Mit der zynisch formulierten Beobachtung im letzten Satz modifiziert Montaigne seine oben zitierte Feststellung im Essai III, 9 noch. Das Volk selbst macht sämtliche Änderungen wieder rückgängig. Gleichzeitig unterstreicht Montaigne zum wiederholten Mal die Unmöglichkeit, eine Einschätzung über die Qualität politischer Systeme zu treffen, was grundsätzlich als Absage an Revolutionen sämtlicher Art zu werten ist, da an deren Ende doch nur die Restauration alter Machtverhältnisse steht. Im Hinblick auf Montaignes Biographie und die zeitgeschichtlichen Verhältnisse kann dieser Abschnitt durchaus als Seitenhieb auf die in einen Religionskrieg mündenden reformatorischen Bestrebungen betrachtet werden. Obwohl Montaigne durchaus Sympathie für eine gerechte Politik, ja sogar für eine Herrschaft des Volkes empfindet, sieht er eine Umsetzung solcher Vorstellungen aufgrund der Dominanz und Persistenz der Gewohnheit als unmöglich an. Sämtliche Versuche, an dieser monolithischen Situation eine Änderung herbeizuführen, münden zwangsläufig in eine Reetablierung der alten Verhältnisse, die schwere Verwerfungen mit sich bringt<sup>275</sup>. Dennoch lässt Montaigne trotz allem Pessimismus auch Zuversicht erkennen, dass ein Staat trotz vieler Gefährdungen aufgrund seiner Tradition und langen Geschichte nicht untergeht:

„Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. Il tient mesme par son antiquité : comme les vieux bastiments, ausquels l'aage a desrobe le pied, sans crouste et sans cyment, qui pourtant vivent et se soustiennent en leur propre poix, [...]“<sup>276</sup>

Montaigne bezieht sich hier auf die bedrohte Existenz des Staates während der Religionskriege. Trotz aller Gefahren, die den Staat in seinen Grundfesten erschüttern, sieht Montaigne in seiner Tradition und Überlieferung einen mächtigen Stützpfiler. Fast erscheint es, als ob Montaigne sich selbst Mut zusprechen möchte. Es fällt auch auf, dass Montaigne als Fundament des Staates keinen Gott oder irgendein anderes metaphysisches Prinzip erwähnt, auch Gesetze scheinen keine Begründung für das merkwürdige Überleben des Staates zu sein. Montaigne begegnet dem Leser resigniert und abgeklärt, wobei vor allem im Hinblick auf die Zeitumstände sein Überdruß und seine Ratlosigkeit erklärlich sind. Trotz zahlreicher Gemetzel und großen Auseinandersetzungen besteht der französische Staat immer noch, weshalb seine Hausmetapher gut gewählt ist. Das von ihm beschriebene Haus repräsentiert

---

<sup>275</sup> In Essai III, 9, 1002 erteilt Montaigne Revolutionen eine grundsätzliche Absage: „[...] , Mais d'entreprendre á refondre une si grande masse , et à changer les fondements d'un si grand bastiment, c'est à faire à ceux qui our descrosser effacent : qui veulent amender les deffauts particuliers, par une confusion universelle, et guarir les maladies par la mort : [...]“

<sup>276</sup> Siehe Montaigne III, 9, 1005

den Zustand Frankreichs in aller Deutlichkeit. Auch dem Bauwerk Frankreich fehlt der „cymment“, also der gesellschaftliche Zusammenhalt. Er ist sich durchaus der Instabilität seines Landes bewusst. Vor allem diese Stelle ist ein deutlicher Ausweis des Konservatismus Montaignes, da ihm nicht daran gelegen ist, eine neue Ordnung einzuführen oder über ein neues politisches System nur nachzudenken, was er a priori für undurchführbar hält. Doch nun macht Montaigne die Gründe für seine Ablehnung deutlich. Es ist die Macht der Gewohnheit und der Sitten und Gebräuche. Vor allem bei der folgenden Betrachtung von Montaignes Überlegungen zu den Gesetzen wird deutlich werden, dass Montaigne in Hinblick auf die Überlieferung und Tradition Metaphern wie die obige verwendet. Überlieferung und Tradition besitzen in den Augen Montaignes immer einen hinfälligen und kränklichen Charakter. In der einschlägigen Literatur wird Montaigne immer als Konservativer bezeichnet. Doch muss man die Frage stellen, ob Montaigne diese Position freiwillig und voller Überzeugung eingenommen hat. Es muss ganz klar gesagt werden, dass Montaigne kein streitbarer Konservativer ist der für seine Überzeugungen notfalls auch mit Nachdruck und Gewalt einsteht. Jegliche kämpferische Attitüde ist Montaigne fremd. In Äußerungen, die seine auf den ersten Blick konservative Betrachtungsweise offenbaren, ist eine latent resignative Grundströmung vorhanden, wofür die schon oben erwähnten Altersmetaphern ein Beispiel sind. Es ist darum nicht falsch, von Montaigne als Konservativem wider Willen zu sprechen. Aktivitäten hinsichtlich der Propagierung eines bestimmten Welt- oder Menschenbilds unternimmt Montaigne nie. Im direkten Vergleich zu Jean Bodin fehlt Montaigne sämtliche Proaktivität. Ganz im Gegensatz zu ihm wirkt Montaigne als unbeteiligter Beobachter, als Zaungast der Auseinandersetzungen um die Lösung der schweren Krise, in denen sich ihr gemeinsames Vaterland befindet. Diese Einsicht gewinnt der Beobachter vor allem durch die Lektüre der Essais. Gleichwohl ist von Montaignes Biographie wohlbekannt, dass er auf einflussreichen Posten als Bürgermeister von Bordeaux und als Berater von Henri IV durchaus in die Politik Frankreichs eingegriffen hat und zudem immer über aktuelle Entwicklungen informiert war. In diesem Punkt bestehen deutliche Parallelen zu seinem Zeitgenossen Bodin, der ebenfalls in der Politik an maßgeblicher Stelle involviert war. Vor allem sind mit Hilfe der Essais tiefe Einblicke in Montaignes Gedankenwelt möglich, welche Montaignes grundsätzliche Skepsis und auch sein Misstrauen in Bezug auf Lösungsmöglichkeiten von politischen und gesellschaftlichen Konflikten aufzeigen. Gerade deshalb ist die literarische Form der Essais für Montaignes Absichten geradezu maßgeschneidert. Anders als Jean Bodin

ist Michel de Montaigne kein Theoretiker, der sich bemüht, eine generelle und lagerübergreifende Lösung für die Probleme Frankreichs zu finden. Gleichwohl benennt Montaigne Missstände und skizziert Entwicklungen, die vor allem für das religionspolitische Denken große Auswirkungen haben werden. Eine Streitschrift für den Tyrannenmord wie sie sein Freund Estienne de la Boetie verfasst hat<sup>277</sup> oder gar ein mehrbändiges Werk wie die „Six livres“, die eine neue Form der Staatsorganisation begründen, liegt Montaigne fern. Montaignes aus schierer Not und Ratlosigkeit geborener Konservatismus lässt ihn eine entscheidende Haltung gegen Neuerungen jeder Art einnehmen. Mit dieser Einstellung macht er nicht im politischen Bereich halt, vor allem im religiösen Bereich sind Montaignes Beharrungskräfte besonders stark ausgeprägt. Doch behält Montaigne bei der Frage der Einführung von Reformen die Auswirkungen auf das schon oben beschriebene, äußerst brüchige Staatsgebilde fest im Blick:

„Rien ne presse un estat que l'innovation : le changement donne seul forme à l'injustice, et à la tyrannie. Quand quelque piece se démanche, on peut l'estayer : on peut s'opposer à ce, que l'alteration et corruption naturelle à toutes choses, ne nous esloigne trop de nos commencements et principes : Mais d'entreprendre à refondre une si grande masse, et à changer les fondements d'un si grand bastiment, c'est à faire à ceux qui pour descasser effacent : qui veulent amender les deffauts particuliers, par une confusion universelle, et guarir les maladies par la mort:[...].“<sup>278</sup>

Veränderungen an den bisher herrschenden Verhältnissen werden von Montaigne als Verschlechterung und latente Gefahr gesehen. Er ist der festen Überzeugung, dass Revolutionen und Neuerungen dazu beitragen, ein schlechtes System zu implementieren<sup>279</sup>, zudem stellt sein vorgeblicher Konservatismus eine Abwehrreaktion gegen Veränderungen dar. Oben wurde schon dargelegt, dass Montaigne seinen Konservatismus nicht missionarisch oder gar kämpferisch verbreitet. Gerade in diesem Textbeispiel zeigt sich sein defensiver Charakter, wobei Montaigne auch hier die Bauwerksmetapher benutzt. Vom Bild des baufälligen Hauses macht Montaigne auch in diesem Fall Gebrauch, um seine Gedankengänge verständlich zu formulieren. Montaigne ist sich selbst völlig darüber im

---

<sup>277</sup> Hierbei handelt es sich um den „Discours de la servitude volontaire“ von Etienne de la Boetie. Siehe hierzu: La Boetie, Etienne de. 1963. *Discours de la Servitude volontaire*. Paris: Collin.

<sup>278</sup> Siehe Montaigne, III,9, 1002

<sup>279</sup> Géralde Nakam betont, dass Montaigne Neuerungen vor allem dann ablehnt, wenn sie ihm in Form eines politischen Systems begegnen: „Et si la <<nouvelleté>> s'inspire d'une utopie, d'un système, de Platon ou d'Aristote, si <<juste>> qu'elle paraisse, elle est <<inepte>>, inadaptée, sans vie. La vie repousse le système.“ Siehe hierzu: Nakam, Géralde. 2001. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris: Honoré Champion. S.194.



Klaren, dass vorsichtige Veränderungen an äußerst begrenzten Stellen absolut notwendig sind, wobei er das Bild vom Austauschen eines schadhafte Bausteins evoziert. Eine „Sanierung“ darf also nur punktuell betrieben werden. Eine neuartige Doktrin, wie sie Jean Bodin vorschlägt, käme für Montaigne einem kompletten Abriss des sich trotz mancher Mängel bis jetzt bewährenden Hauses gleich ohne jedoch zu wissen, ob der anschließende Neuaufbau ein Erfolg wird. Generell tätigt Montaigne keine konsistente Aussage hinsichtlich seiner Staatsauffassung. Der Staat scheint ihm grundsätzlich einem Organismus, der sämtlichen natürlichen Verfallsgesetzen unterworfen ist, zu ähneln. Dennoch ist er kein monolithischer Block, sondern eine Ansammlung amorpher Massen, die schwer zu kontrollieren und deren Wünsche und Bedürfnisse kaum unter ein gemeinschaftliches Interesse zu subsummieren sind. Montaigne kennt zudem, trotz des Fehlens einer klaren Vorstellung, den Begriff der Staatsräson, deren Durchsetzung für ihn jedoch schändlich ist. Wie schon im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, ist die Staatsräson für Bodin eminent wichtig, jedoch findet diese und auch das Handeln des souveränen Fürsten auch Grenzen. Die Gesetze Gottes und der Natur sowie das von Gott gegebene Privateigentum müssen unbedingt geschützt bleiben. Auch für Montaigne gibt es eine Grenze des Interesses des Staates und der bürgerlichen Pflicht:

„[...] que l`interest commun ne doit pas tout requerir de tous, contre l`interest privé : [...] et que toutes choses ne sont pas loisible à un homme de bien, pour le service de son Roy, ny de la cause generale et des loix.“<sup>280</sup>

Der von Montaigne angeführte Lehrer ist Epaminondas. In seiner bewährten Vorgehensweise führt Montaigne Zitate zweier weiterer bedeutender Philosophen und Lyriker wie Ovid und Titus-Livius an, wodurch er die Gültigkeit seiner persönlichen moralischen Maßstäbe unterstreichen will. Das gerechte eigene Interesse, zu dem Montaigne offensichtlich auch die Freundschaft zählt, überwiegt die Anforderungen, die der Staat oder die jeweilige politische Situation stellen. Hiermit weist also Montaigne den von Bodin oftmals geäußerten Absolutheitsanspruch des souveränen Herrschers zurück. Dessen von Bodin postulierte Machttotalität endet in den Augen Montaignes schon bei den privaten Bedürfnissen und jeweiligen Moralvorstellungen. Nicht einmal der bei Bodin so oft geäußerte Wille Gottes wird von Montaigne als Begrenzung der Staatsräson genannt. Gerade anhand dieses Zitats werden

---

<sup>280</sup> Siehe Montaigne, III, 1, 843

Unterschiede zwischen Jean Bodin und Michel de Montaigne deutlich. Absolute Durchgriffsrechte des Souveräns kennt Montaigne nicht. Zudem fehlt bei Montaigne ein wichtiger Kernaspekt der Staatslehre Jean Bodins, da Montaigne an keiner Stelle ein Staatsziel erwähnt. Für Bodin jedoch ist das Staatsziel die Glückseligkeit der Bewohner, das unter anderem darin liegt, Gott zu lobpreisen<sup>281</sup>, wodurch das Staatsziels Bodins ebenfalls metaphysisch aufgeladen wird. Montaigne übergeht diesen Punkt völlig. Es erscheint, als ob Montaigne aufgrund seiner Kenntnis der vielen divergierenden Interessen innerhalb des Staates überhaupt kein allgemeinverbindliches Ziel formulieren kann. Auch betrachtet Montaigne die Umsetzung von politischen Theorien in die Praxis als unmöglich. Auch hier ist die Ursache für eine solche Haltung wieder in den unsicheren Verhältnissen zu Lebzeiten Montaignes zu suchen. Es ist zudem zweifelhaft, ob Montaigne dem religiös motivierten Ansinnen Bodins überhaupt zustimmt, doch dieser Frage wird später noch nachgegangen.

Montaigne behandelt an vielen Stellen seiner Essais das Thema der Erziehung<sup>282</sup>, wobei er für eine kindgerechte Erziehung ohne Gewalt oder sonstige Grausamkeiten plädiert, da er um die Gefahr weiß, die von körperlicher Gewalt ausgeht. Gleichwohl betrachtet Montaigne Kinder auch als zukünftige Staatsbürger, von denen das Wohlergehen des Gemeinwesens abhängig ist. Diesen Gedanken entwickelt er in seinem Essai „de la colère“. Montaigne bereitet es große Sorge, dass die Kinder den Launen ihrer Eltern schutzlos überlassen werden:

„La plus part de noz polices, comme dit Aristote, laissent à chascun, en maniere de Cyclopes, la conduite de leur femmes et de leurs enfants, selon leur folle et indiscrete fantaisie [...]. Qui ne voit qu'en un estat tout despend de son education et nourriture? Et cependant sans aucune discretion, on la laisse à la mercy des parens, tant fols et meschants qu'ils soient.“<sup>283</sup>

Montaigne bezieht sich hier auf Aristoteles, der die Kindererziehung in die Hände des Staates legen möchte. Der Prägung durch die Eltern und durch die von ihnen gestaltete Erziehung ist sich Montaigne in aller Deutlichkeit bewusst und er schließt daraus, dass Gewalterfahrungen in früher Kindheit charakterliche Deformationen hervorbringen können. Montaigne sorgt sich um die zukünftige Gesellschaft, die aufgrund der falschen Erziehung von Gewalt dominiert werden könnte. Ihm scheint die Aussicht, Kinder bei ihren Eltern zu belassen, nicht zu behagen. Der von Bodin angeführte, recht paternalistische Ansatz<sup>284</sup>, der die Familie als Basis des Gemeinwesens sieht, scheint Montaigne offenbar nicht zu teilen, da Jean Bodin die

---

<sup>281</sup> Siehe Bodin, I, 1, 101

<sup>282</sup> Am prominentesten ist Essai I, 26 „De l'institution des enfants“.

<sup>283</sup> Siehe Montaigne II, 31, 750

<sup>284</sup> Siehe Bodin, I, 2

Familie als das Abbild und die Keimzelle des Staates betrachtet. Der Familienvater gleicht dem souveränen Herrscher. Er ist das Abbild Gottes und das Kind ist ihm zu ewigen Dank verpflichtet. Bodin sieht jede Auflehnung gegen die väterliche Autorität als gegen das Gesetz Gottes gerichtet, deswegen wird der Vater eher indirekt in die Sphäre Gottes miteinbezogen. Die Mutter hingegen existiert als Autorität gar nicht. Zwar fügt Bodin die Möglichkeit der Misshandlung der Kinder durch die Eltern an, jedoch hält er dies für ein extrem seltenes Ereignis, das keiner bedeutenden Sanktionierung bedarf.<sup>285</sup> Respekt ist für Bodin ein wichtiges Mittel zur Aufrechterhaltung der Disziplin. Die Kinder werden somit rechtzeitig an sein Prinzip des souveränen und machtvollen Herrschers gewöhnt. Schon jetzt manifestiert sich eine deutliche Dichotomie zwischen dem obrigkeitsstaatlichem Denken verpflichteten Machttheoretiker Jean Bodin und dem Freigeist Michel de Montaigne. Zwischen Jean Bodin und Michel de Montaigne existieren also trotz geringer Übereinstimmungen gravierende Unterschiede in der grundsätzlichen Betrachtung des Staates und seiner Aufgaben. Diese Differenzen beginnen schon in der Frage, ob eine neue Theorienbildung überhaupt angezeigt ist, was Montaigne verneint.

## 10.2. Montaigne und die Schwäche der Gesetze

Wie schon im ersten Teil dieser Arbeit ausführlich beschrieben, sind Gesetze für den Juristen Jean Bodin von überaus großer Wichtigkeit. Gerade die Möglichkeit, Gesetze beliebig zu erlassen und diese auch wieder außer Kraft zu setzen, stellt den Kernaspekt der Souveränitätslehre Bodins dar. Durch diese Befähigung sollte Recht und Ordnung in den verwüsteten Staat zurückkehren. Doch wie ist die Haltung Montaignes gegenüber Gesetzen? Es wurde schon gezeigt, dass Montaigne, ganz im Gegensatz zu Bodin, keine konzise und in sich geschlossene Vorstellung vom Staat besitzt, der für ihn vor allem eine Ansammlung von Menschen ist und dessen Fundament zwar äußerst schwach, jedoch von überkommenen Traditionen zusammengehalten wird. Gerade die von Montaigne immer wieder betonte Wichtigkeit von Sitten und Gebräuchen spielt auch in Hinblick auf seine Gesetzesvorstellung

---

<sup>285</sup> Siehe Bodin, I, 4, 133-134

eine sehr dominante Rolle. Es zeigt sich deutlich, dass Montaigne als Jurist die geltenden Gesetze nicht automatisch anwenden möchte, sondern profunde Reflexionen über deren Ursprung anstellt. Zwar stellt Bodin durchaus ähnliche Untersuchungen vor allem in seinen geschichtstheoretischen Werken an, jedoch betrachtet er die Gesetze selten aus einem solch skeptischen Blickwinkel, wie es Montaigne vornimmt. Jean Bodin ist von der Gültigkeit und dem Wert der vom Souverän erlassenen Gesetze völlig überzeugt, Zweifel und ein kritisches Hinterfragen schließt er aus und diese sind in seiner gesamten Konzeption auch nicht vorgesehen. Montaigne erkennt jedoch die Verschiedenheit und die Vielfalt<sup>286</sup> des Lebens. Er glaubt nicht, dass sich die Welt in ihrer gewaltigen Fülle von Gesetzen regeln lässt. Seine grundlegende Skepsis drückt Montaigne mit Hilfe einer eindrucksvollen Metapher aus:

„Qui a veu des enfans, essayans de renger à certain nombre, une masse d`argent vif : plus ils le present et pestrissent, et s`estudient à le contraindre à leur loy, plus ils irritant la liberté de ce genereux metal : il fuit à leur art, et se va menuisant et esparillant, au dela de tout conte.“<sup>287</sup>

Montaigne versteht es geschickt, beim Leser eindruckliche Gedankenbilder zu evozieren. Es ist schlicht nicht möglich, dem zähflüssigen Metall klare Konturen zu verleihen, denn das Quecksilber widersetzt sich allen Versuchen, ihm eine dauerhafte Form zu verleihen. Paradox ist die Tatsache, dass sich das Quecksilber bei einer Steigerung des Drucks noch widerspenstiger und unkontrollierbarer zeigt. Der Sinn dieser Metapher leuchtet erst durch ihre Einbettung in den Kontext des Essays „De l`Experience“ ein. Im Umfeld dieses Zitats behandelt Montaigne das Problem der Geltungskraft der Gesetze in der menschlichen Gesellschaft. Offensichtlich setzt Montaigne das Quecksilber als Bild für die Welt und auch das menschliche Leben ein. Genauso wie das Schwermetall ist die Welt ein Ort, der niemals zur Ruhe kommt und ständig im Fließen begriffen ist. Es ist möglich, die unbeholfenen Versuche der Kinder, dem Quecksilber eine definitive Form zu geben, mit dem Wirken des Gesetzgebers zu vergleichen. Auch ihm ist es in den Augen Montaignes nicht möglich, mit Hilfe seiner Gesetze und Erlasse der Welt Ruhe und Sicherheit zu schenken, da die unüberschaubare

---

<sup>286</sup> Karlheinz Stierle macht in seinem Aufsatz „Montaigne und die Erfahrung der Vielheit“ die Epochengebundenheit Montaignes deutlich: „Montaigne steht am Ende einer Epoche, die wie keine zuvor die Erfahrung der Vielheit gemacht hat. Keine andere Erfahrung prägt so sehr das Gesicht des europäischen Spätmittelalters und der daraus hervorgehenden italienischen Renaissance. Erst vor dem Hintergrund dieser epochalen Signatur lässt sich die Bedeutung ganz erfassen, die die Reflexion der Vielheit bei Montaigne gewinnt.“ Stierle betrachtet die Essays Montaignes also als Produkt einer Zeit des Umbruchs. Gerade die Reformation eröffnete der „Vielheit“ neue Wege, die den einzelnen Menschen jedoch durchaus auch belasten. Siehe hierzu: Stierle, Karlheinz. „Montaigne und die Erfahrung der Vielheit“ in: Stempel, Wolf-Dieter; Stierle, Karlheinz. 1987. *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*. München: Wilhelm Fink Verlag. S.417.

<sup>287</sup> Montaigne, III, 13, 1113

Vielheit des Seins sowie die stetige Erneuerung der Welt ein solches Unterfangen schlicht unmöglich machen. Gerade an dieser Stelle offenbart sich eine recht große stilistische Differenz zwischen den beiden Autoren. Die Virtuosität Montaignes, vor allem in Hinblick auf den Gebrauch von Metaphern, wird von Bodin nicht erreicht. Doch auch inhaltlich lassen sich schon bedeutende Unterschiede ausmachen. Im ersten Teil dieser Arbeit wird ein starker Rechtspositivismus Jean Bodins deutlich, weil dieser an eine fast unbegrenzte Gültigkeit von Gesetzen sowie deren permanente Durchsetzbarkeit glaubt. Offensichtlich teilt Montaigne diese Auffassung nicht. Ganz im Gegensatz zu Bodin ist Montaigne nicht der Meinung, dass die Gesetze von einem Souverän erlassen werden und schon deshalb befolgt werden müssen. Die Erhabenheit der Gesetze liegt vor allem in ihrer Tradition begründet:

*„Les loix prennent leur autorité de la possession et de l`usage : il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s`annoblissent en roulant, comme nos rivieres: suyvez les contremont jusques à leur source, ce n`est qu`un petit surjon d`eau à peine recognoissable, qui s`enorgueillit ainsin, et se fortifie, en vieillissant.“<sup>288</sup>*

Die Bindungskraft der Gesetze fußt also in deren langen und tradierten Gebrauch. Montaigne impliziert mithin eine beträchtliche Gefahr und zeigt sogar einen gefährlichen Konflikt auf. Mit der Metapher des kläglichen Rinnsals evoziert Montaigne ein eindrückliches Bild. Schon viele Reisende waren überrascht, wenn sie sich an der Quelle eines mächtigen Stroms befinden, da der große Fluss zu einem Bächlein geschrumpft ist. Bei vielen Menschen wird sich der Blickwinkel bei der Betrachtung des großen Stroms deutlich verändern, wenn sie dessen bescheidene Anfänge kennen. Gerade diesen Effekt scheint Montaigne in Hinblick auf die Gesetze zu fürchten. Montaigne erkennt, dass eine Legitimation der Gesetze allein auf Sitten und Gebräuche deren Schwächen noch deutlicher macht. Vor allem dieser Vergleich zeigt den Skeptizismus Montaignes bei der Betrachtung der Gesetze, die zudem keine intrinsische Kraft beinhalten. Es besteht die Gefahr, dass Gesetze nun auch im breiten öffentlichen Rahmen an juristischer Kraft verlieren, da nun jeder ihre schwachen Fundamente kennt. Gleichzeitig wird die Schaffung neuer Gesetze durch eine unabhängige Instanz, wie sie Bodin mit Hilfe seines Souveränitätskonzeptes vorschlägt, konterkariert. Neue Gesetze wären noch schwächer und noch mehr den Launen der Massen ausgeliefert als die tradierten. Nicht unerwähnt bleiben sollte auch die vor allem in der „Apologie de Raymond Sebond“ geäußerte Nichtanerkennung der natürlichen Gesetze. Natürliche Gesetze sind Verhaltensregeln, welche die Natur jedem Menschen eingepflanzt hat. Montaigne verwirft diese Idee in der „Apologie“ jedoch völlig.

---

<sup>288</sup> Montaigne, II, 12, 619.

Falls diese natürlichen Gesetze tatsächlich vorhanden wären, müssten ihre Auswirkungen die ganze Menschheit dominieren. Montaigne beginnt die Auseinandersetzung mit den natürlichen Gesetzen mit einem starken Angriff auf alle Denker, die diese zur Grundlage ihrer rechtsphilosophischen Schriften machen:

„Mais ils sont plaisans, quand pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence : et de celles là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe, que c'est une marque aussi douteuse que le reste.“<sup>289</sup>

Es erscheint, als ob Montaigne sich über die Anhänger der Naturrechtslehre wie Thomas von Aquin und auch Jean Bodin lustig macht und diese in ihrem Streben nach Erkenntnis desavouieren möchte. Durch seine Wortwahl „mais ils sont plaisans“<sup>290</sup> stellt Montaigne die Seriosität dieser Männer in Frage. Diese einleitende Bemerkung bestimmt Montaignes weiteres Vorgehen, denn er versucht, die Naturrechtsidee und auch die gedankliche Arbeit der von ihm Angegriffenen regelrecht zu dekonstruieren. Dieses Vorgehen Montaignes korrespondiert auf lebendige Weise mit seiner dargestellten grundlegenden Skepsis an wissenschaftlicher Theoriebildung<sup>291</sup>. Die in den Augen Montaignes vollkommene Aussichtslosigkeit ihres Tuns, ihre gedanklichen Entwürfe dauerhaft zu konkretisieren, macht Montaigne mit dem folgenden Einschub deutlich „quand pour donner quelque certitude aux loix“. Sehr geschickt wird auf die Tatsache hingewiesen, dass Gesetze auch ohne die Unterstellung von naturrechtlicher Gültigkeit eigentlich wertlose Erfindungen des Menschen sind. Rechtsphilosophen setzt Montaigne mit diesen Aussagen in die gedankliche Nähe von Taschenspielern und Betrügern. Auch die dem natürlichen Recht innewohnende metaphysische Komponente wird von Montaigne scharf verneint. Doch Montaigne hält bei seiner herablassend-ironischen Betrachtung des natürlichen Gesetzes nicht inne. Nun macht er sich über die Uneinigkeit der Autoren hinsichtlich der Zahl der natürlichen Gesetze lustig. Durch das trockene Aufzählen der Variationen setzt Montaigne die Axt direkt am Wesen der natürlichen Gesetze und der damit einhergehenden universalen Geltungskraft derselben an. Allein die Tatsache, dass über die Anzahl der natürlichen Gesetze keine Einigkeit besteht, entwertet dieses Konzept in den Augen Montaignes vollkommen. Gleich im Anschluss an

---

<sup>289</sup> Montaigne, II, 12, 615

<sup>290</sup> Hervorhebung durch den Verfasser

<sup>291</sup> „Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des reigles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement propres seulement à l'exercice de nostre esprit ; comme il se trouve és arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là.“ Montaigne III, 9, 1001. Diese Aussage hat Montaigne bewusst in den Essai „De la vanité“ eingefügt.

diesen Angriff kehrt Montaigne zu einer altbewährten Methode zurück. Die hohen Ansprüche des natürlichen Rechts konfrontiert er mit seiner eigenen Subjektivität, wobei er deduktiv vorgeht. Zuerst stellt Montaigne Beobachtung auf der Ebene der Nationen an:

„[...] ils sont, dis-je, si miserables, que de ces trois ou quatre loix choisies, il n'en y a une seule, qui ne soit contredite et desadvouée, non par une nation, mais par plusieurs.“<sup>292</sup>

Schon in Hinblick auf ganze Völker kann Montaigne keine empirische Bestätigung der Naturrechtslehre finden. Nun beginnt Montaigne, seine Betrachtung auf die Ebene jedes einzelnen Menschen auszuweiten, womit er aufzeigt, dass die natürlichen Gesetze nicht von Geburt und somit a priori im Menschen festgelegt sind:

„Or c'est la seule enseigne vray-semblable, par laquelle ils puissent argumenter aucunes loix naturelles, que l'université de l'approbation : car ce que nature nous auroit véritablement ordonné, nous l'ensuyvrions sans doute d'un commun consentement : et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentiroit la force et la violence, queluy feroit celui, qui le voudroit pousser au contraire de ceste loy. Qu'ils m'en montrent pour voir, une de ceste condition.“<sup>293</sup>

Die Individualität der Menschen verhindert die Geltung des natürlichen Rechts. Gleichzeitig wehrt sich Montaigne somit massiv gegen metaphysische Einbrüche in die Sphäre des Rechts. Im Kontext der „Apologie“ gewinnt vor allem der Begriff „commun consentement“ große Bedeutung, da hier wiederum Montaignes skeptische Anthropologie deutlich wird. Montaigne glaubt nicht daran, dass sich über die Fundamente des menschlichen Zusammenlebens jemals eine Übereinkunft treffen lässt. Genau dies fügt sich treffend in die „Apologie“ ein, denn sie stellt den Menschen in seiner gesamten Schwäche und Beschränktheit dar, wozu auch seine Unbeständigkeit gehört. Montaigne rüttelt mit dieser Feststellung grundsätzlich auch am Gedanken einer Regierung des Staates mit Hilfe von Gesetzen, der die Möglichkeit aufzeigt, wichtige Entscheidungen wie die Religionspolitik deliberativ und im Konsens zu treffen. Wenn schon keine Einigung über so grundlegende und letztendlich auch gottgewollte Verhaltensmaßregeln wie die natürlichen Gesetze möglich ist, dann sind auch sonstige Versuche der Übereinkunft innerhalb eines Staates a priori obsolet. Gerade Montaignes Absage an die Gültigkeit der natürlichen Gesetze lässt tiefe Einblicke in seine Rechtsvorstellung zu. Mit Hilfe von Beispielen aus der Antike lässt Montaigne eine persönliche Einschätzung des Charakters von Gesetzen einfließen:

---

<sup>292</sup> Montaigne, II, 12, 615

<sup>293</sup> Montaigne, II, 12, 615-616

„Protagoras et Ariston ne donnoient autre essence à la justice des loix, que l`autorité et opinion du legislateur: et que cela mis à part, le bon et l`honneste perdoyent leurs qualitez, et demeuroyent des noms vains, de choses indifferentes. Thrasymachus en Platon estime qu`il n`y a point d`autre droit que la commodité du superieur.“<sup>294</sup>

Offensichtlich entspringen Gesetze in den Augen Montaignes ungleichen Machtverhältnissen. Gesetze beinhalten keinen sakralen Gehalt, sie sind Ausdruck einer profanen Machtausübung. Kein göttliches Prinzip ist im Bereich des Rechts gültig, was einen erheblichen Unterschied zu Bodin darstellt, dessen gesamte Vorstellung von der Gesetzgebung auf metaphysischen Fundamenten ruht. Montaigne hingegen betrachtet die Gesetze lediglich als Willkürakt der jeweiligen Herrscher, dem sich die Untertanen zu fügen haben. Auch zeigen obige Beispiele, dass Montaigne nicht wie Bodin an das Prinzip vom Glück der Untertanen als oberstem Staatsziel glaubt.<sup>295</sup> Montaigne wendet hier wiederum äußerst geschickt seine Methode an, durch die Nennung von historischen Vorbildern und durch die kommentarlose Darstellung ihrer Konzeptionen seine eigene Auffassung dem Rezipienten erfahrbar zu machen. Den finalen Schlag gegen das Postulat von den natürlichen Gesetzen führt Montaigne kurze Zeit später aus. In einer kurzen und prägnanten Zusammenfassung erklärt Montaigne die Naturrechtsidee als für den Menschen schlicht ungültig:

„Il est croyable qu`il y a des loix naturelles : comme il se voit ès autres creatures : mais en nous elles sont perdues, ceste belle raison humaine s`ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses, selon sa vanité et inconstance.“<sup>296</sup>

Nun differenziert Montaigne, wobei er die Existenz von natürlichen Gesetzen nicht ablehnt, diese für den Menschen jedoch keine Gültigkeit mehr besitzen. Es erscheint so, als ob Montaigne den europäischen<sup>297</sup> Menschen in diesem Fall als ein sich außerhalb der Natur befindliches Wesen verortet.<sup>298</sup> Die natürlichen Gesetze, so wie sie in der anthropozentrischen Konzeption von Thomas von Aquin erscheinen, werden mithin zu „Naturgesetzen“. Die Natur hat zwar die belebte Umwelt unverrückbaren Gesetzlichkeiten unterworfen, diese klammern jedoch den Menschen aus und verlieren ihren juristischen Wert, was Montaignes negative Anthropologie zeigt. Durch die Verortung des Menschen außerhalb der Natur zeigt Montaigne, ganz in der Absicht der „Apologie“ dessen Verdorbenheit und Hochmut auf. Andere, nicht vernunftbegabte Kreaturen werden somit als dem Menschen überlegen

---

<sup>294</sup> Montaigne, II, 12, 616

<sup>295</sup> Bodin, I, 1

<sup>296</sup> Montaigne, II, 12, 616

<sup>297</sup> Montaigne trifft im Essai „Des Cannibales“ jedoch eine genaue Unterscheidung zwischen dem durch die Zivilisation geschwächten Europäer und dem Bild des ursprünglichen Wilden.

<sup>298</sup> Zur Bedeutung der Natur in den Werken Michel de Montaignes siehe Nannerl O. Keohane: *Philosophy and the state in France. The Renaissance to the enlightenment*. Princeton University Press, Princeton 1980. S.103-105.



gezeichnet, wodurch Montaigne ganz bewusst den menschlichen Verstand auf ironische Weise attackiert, um den menschlichen Hochmut als wahnhaft und gefährlich zu denunzieren. Betrachtet man die Behandlung des Themas der natürlichen Gesetze, so zeigt sich, dass Montaigne die Lebensweise des Menschen und seine ganze von ihm geschaffene Umwelt, die sich auch im Gemeinwesen ausdrückt, als naturfremd erachtet. Mit dem fehlerhaften und prekären Gebrauch seines Verstandes entfremdet sich der Mensch sogar bewusst von seiner Schöpferin, der Natur. Mit seiner steten und unbarmherzigen Kritik am menschlichen Verstand zeigt Montaigne auch schon die Konsequenzen für die Menschheit auf, da der menschliche Dünkel und das Überlegenheitsgefühl letztendlich zu Krieg und Unruhe führen. Die französischen Religionskriege führt Montaigne auch auf eben diese menschliche Selbstüberhöhung zurück, was später noch behandelt wird. Auch Vera Schanz behandelt in ihrer Dissertation das Thema des natürlichen Rechts.<sup>299</sup> Vera Schanz erkennt jedoch eine Bejahung des Konzeptes des natürlichen Rechts durch Montaigne:

„Gleichwohl ist die Naturrechtslehre in Montaignes anthropologischem Verständnis durchaus verankert. `Nature les [les loix; VS] donne tousjours plus heuruses, que ne sont celles que nous nous donnons. Tesmoing la peinture de l'aage doré des Poetes: et l'estat où nous voyons vivre les nations, qui n'en ont point d'autres,` (III, 13, 1112) Das Naturrecht fungiert als allen Menschen innewohnendes universales Gesetz. Es übertrifft menschliche Gesetze und gilt auch für die Völker, die keine anderen Gesetze haben, wie bereits im „Avis au lecteur“ angekündigt worden war.“<sup>300</sup>

Die oben zitierten Beispiele aus der „Apologie“ zeigen jedoch, dass Montaigne der Ansicht war, dass das Naturrecht im Menschen nicht mehr vorhanden ist. Es ist durchaus möglich, im von Vera Schanz angeführten Zitat auch eine von Montaigne bewusst angewandte Ironie zu erkennen. Gerade hier möchte Montaigne wiederum auf die Fehlerhaftigkeit und Unvollkommenheit der Europäer und ihrer Zivilisation verweisen, in der das Naturrecht nicht mehr zu gelten scheint, was mithin eine als starke Kritik zu betrachten ist. Vera Schanz fährt

---

<sup>299</sup> Vera Schanz.2012. *Politische und literarische Souveränität im frühneuzeitlichen Frankreich .Bodin, La Boétie, Montaigne*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S.178 Für die Arbeit von Vera Schanz hat ihr Erstbetreuer Bernhard Teuber die Grundlagen gelegt. Vor allem der Foucaultansatz wurde offenbar von Bernhard Teuber angeregt. Siehe hierzu: Teuber, Bernhard. 2000. „Figuratio impotentiae. Drei Apologien der Entmündigung bei Montaigne. in: Behrens, Rudolf; Galle, Roland (Hrsg.). *Konfigurationen der Macht in der Frühen Neuzeit*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. S. 105-126.

<sup>300</sup> Siehe Schanz, Vera. a.a.O. S.178

fort mit ihrer Annahme, dass Montaigne dem Menschen eine intrinsische Anlage der Naturgesetze zuschreibt:

„Montaigne versteht Naturrecht nicht als abstraktes normatives Konzept göttlicher Gesetze, über deren Inhalt keine Einigung besteht, sondern erforscht sie durch die Introspektion des Menschen in sämtlichen Lebensbereichen. Natürliche Gesetze sind keine ontologischen, sondern anthropologische Komponenten, deren Kenntnis und Befolgung die Selbsterforschung voraussetzt. Jedem Menschen ist somit die individuelle Kenntnis der natürlichen Gesetze möglich.“<sup>301</sup>

In den schon oben besprochenen Textstellen der „Apologie“ hat Montaigne jedoch eine „individuelle Kenntnis“ von natürlichen Gesetzen, ja sogar deren Existenz verneint, wobei er diese Erkenntnis gerade durch das Mittel der Introspektion erreicht hat. Dem Menschen ist es nicht möglich, die natürlichen Gesetze bei der Betrachtung seines eigenen Inneren zu finden, da diese dort überhaupt nicht mehr vorhanden sind. Diese Ansicht fügt sich auch hervorragend in das Gesamtkonzept der „Apologie“ ein, welches den Menschen als wankelmütig und ambivalent charakterisiert. Hieraus ergeben sich Konsequenzen für Montaignes Gesamtargumentation. Wenn der Mensch schon so weit von der ihn umgebenden Natur entfernt ist, so ist es für ihn unmöglich, ihren Schöpfer, nämlich Gott, zu erkennen. Montaigne verstärkt noch einmal seine Aussage von der Unergründlichkeit Gottes, die er in der „Apologie“ darstellt. Montaignes ablehnende Haltung in Bezug auf die natürlichen Gesetze vor allem auf den europäischen Menschen, eine gegenteilige Haltung lässt sich jedoch in seiner Betrachtung von außereuropäischen Kulturen erkennen, weshalb sich nun eine Behandlung der Essays „Des cannibales“ und „Des coches“ anschließt.

## 8. Montaigne und der Blick von Außen

### 8.1. Die Essays „Des Cannibales“ und „Des Coches“

#### 8.1.1. „Des Cannibales“

---

<sup>301</sup> Siehe Schanz, Vera. a.a.O. S.178

Mit den Essais „Des Cannibales“ und „Des Coches“ hat sich die Forschung sehr intensiv befasst.<sup>302</sup> Die Essais werden deshalb näher besprochen, weil sie einen guten Einstieg in Montaignes religiöses und religionspolitisches Denken bieten. Zudem offenbaren sich hier auch Montaignes tief verwurzelte Toleranz sowie seine Unvoreingenommenheit und sein Interesse in Hinblick auf fremde Kulturen und andere Lebensweisen, was sich auch in seinem „Journal de voyage“ noch zeigen wird. Dazu bieten sie durch die Gegenüberstellung der Gemeinwesen der Indianer und der Europäer eine eindruckliche Abrundung von Montaignes staatspolitischen Gedanken. Der Essai „Des Cannibales“ beginnt mit einer für Montaigne typischen Reminiszenz an die Antike, wobei Montaigne die Organisation und Kampfkraft der Römer, denen selbst antike Großreiche nicht gewachsen waren, lobt. Für den Leser verstörend werden die Römer, eigentlich der Inbegriff einer kultivierten Nation, zuerst als anderen Nationen unbekannte Barbaren dargestellt. Da sich die vermeintlichen Barbaren durch größere Tugend auf dem Schlachtfeld den Angriffen der auf sie herabsehenden Feinde erwehren konnten, gelang es ihnen, diese zu unterwerfen und zur Weltmacht aufzusteigen. Gerade anhand dieser Darstellung prüft Montaigne vorab kritisch den Begriff des „Barbaren“ und kommt somit implizit zum Schluss, dass das „Barbarentum“ auf einseitigen Fremdeinschätzungen beruht. Gleichzeitig sorgt die Erwähnung der Antike für inhaltliche Kohärenz, denn Montaigne verfügt durch dieses Beispiel über einen festen Rahmen, in dem sich die verwirrende neue Welt ausgezeichnet einbetten lässt. Montaigne schreitet somit langsam vom Altbekannten, ihm schon seit früher Kindheit Vertrautem, zu Neuem voran. Es erscheint, als ob Montaigne durch dieses Mittel die Entdeckung Amerikas und seiner Bewohner selbst vornimmt. Zudem hilft die Darstellung der Antike vor allem dem damaligen Leser, sich auf eine literarische Begegnung mit den Indianern einzulassen und Vorurteile abzubauen. Gerade die später angeführten Tugenden der Indianer beanspruchen auch die Römer für sich. Doch bevor er diese Gedanken weiter ausführt und vertieft, scheint Montaigne vom Thema abzuschweifen, da er die kürzliche Entdeckung des amerikanischen Kontinents erwähnt und auch metaphorisch Naturphänomene schildert. Nach einer Philippika auf die Kosmographen kehrt er wieder recht unvermittelt zur Einschätzung des Barbarentums zurück.

---

<sup>302</sup> Besonders hervorzuheben ist hierbei der Aufsatz von Edwin M. Duval „Lessons of the New World: Design and meaning in Montaigne's `Des Cannibales' (I:31) and `Des Coches' (III:6) in: *Yale French Studies*, Nr. 64, S.95-112. Spekulationen über die religiöse Bedeutung des Essais „Des Cannibales“ liefert George Hoffmann mit seinem Aufsatz „Anatomy of the Mass: Montaigne's Cannibals“ in: *Publications of the Modern Language Association of America*, Bd.117, Nr.1, S.207-221. Eine genauere Darstellung der Religion der Eingeborenen unternimmt Raymond Esclapez mit seinem Aufsatz „Les Religions Du Nouveau Monde Dans Les Essais“ in: *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, 7.Serie, Nr.29-32, S.209-225.

Es drängen sich zudem Analogien zu Reiseberichten auf, die zuerst auch mit einer Schilderung der Naturräume und der Topographie beginnen, womit dieser zuerst verstörend wirkende Exkurs doch absichtsvoll gewählt erscheint. Doch gerade anhand dieses, für Europäer so unerklärlich und exotisch wirkenden Erdteils, erläutert Montaigne seine Ablehnung des Begriffs „Barbar“:

„Or je trouve, pour revenir a mon propos, qu` il n`y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, a ce qu` on m` en a rapporte : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n`est pas de son usage. Comme de vray nous n` avons autre mire de la verite, et de la raison, que l`exemple et idée des opinions et usances du pais ou nous sommes. La est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses.“<sup>303</sup>

Montaigne wendet sich entschieden gegen die propagierte kulturelle Eurozentrismus. Er lehnt es vehement ab, die Einwohner der neuen Welt als Barbaren zu verunglimpfen und beeilt sich, die europäische Leserschaft auf ihren Hochmut hinzuweisen. Da die Europäer ausschließlich ihre Lebensweise kennen, muss ihnen der amerikanische Kontinent fast zwangsläufig wild und bestialisch erscheinen. erinnert man sich jedoch an Montaignes heftige Geißelung der Gewohnheit, so erkennt man durchaus schon beißende Kritik. Montaigne spricht den impliziten Leser direkt an. Vor allem der letzte Satz attackiert durch seine scharfe, elliptische Konstruktion die Borniertheit und Selbstgefälligkeit der Europäer. Mit diesem Angriff stellt Montaigne die sogenannten Kannibalen vor. Doch zuvor verstärkt er seine Attacke gegen die Arroganz der Europäer noch. Er führt an, dass die scheinbaren Errungenschaften der Zivilisation wie das Kultivieren von Früchten oder andere technische Fähigkeiten weit hinter der Machtfülle und Vollkommenheit der Natur zurückstehen, ja sogar einen Rückschritt darstellen. Nachdem Montaigne den Leser auf diese Weise mürbe gemacht, vielleicht sogar verärgert hat, wendet er sich den Einwohnern der neuen Welt zu. Doch tut er dies wiederum mit einer scharfen Attacke gegen die Europäer. Auch was die Menschen anbelangt favorisiert Montaigne die Nähe der Kannibalen zur Natur:

„Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de facon de l` esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifvete originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abbastardies par les nostres : Mais c` est en telle purete, qu` il me prend quelque fois desplaisir, dequoy la cognoissance n` en soit venue plustost, du temps qu` il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux que nous.“<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Montaigne, I, 30, 211

<sup>304</sup> Montaigne, I, 30, 212

Montaigne rekapituliert seine vorherigen Invektiven im ersten Satz des Zitats und steigert sie sogar noch. Jedoch scheint Montaigne die Eingeborenen auf den ersten Blick zu beleidigen. Begriffe wie „esprit humain“ erscheinen dem Leser zuerst positiv und bilden einen äußerst scharfen Gegensatz zur negativ konnotierten „naifvete originelle“. Jedoch muss dem Leser bewusst sein, dass Montaigne hier eine Umwertung vornimmt. Aus den vorherigen Zeilen wird deutlich, dass sich die von Montaigne vorgenommene Bewertung der beiden Begriffe genau reziprok zur allgemeinen Annahme verhält, denn Montaigne verdammt den „esprit humain“ und schätzt die „naifvete originelle“. Nun spricht Montaigne auch noch einmal die Naturgesetze an, wobei er seine schon oben getroffene Einschätzung ihrer Nichtgültigkeit für Europäer wiederholt. Zuerst wirkt Montaignes implizite Gleichstellung der Ureinwohner mit den Tieren verstörend, doch ist dies nicht Montaignes Absicht. Die Ureinwohner sind in seinen Augen noch unverdorbene und unkorruptierte Geschöpfe der Natur. Parallel dazu stellt Montaigne nun Überlegungen die Europäer betreffend an. Da Montaigne die Fortgeltung des Naturrechts bei den Eingeborenen postuliert, wertet er die Europäer und ihr Rechtssystem noch weiter ab. Dieses stellt Montaigne auch hier wieder als wertloses Konstrukt ohne wahres Fundament dar. Es wird also immer deutlicher, dass die Kritik Montaignes an den Zeugnissen der westlichen Zivilisation eine Konstante in seinem Werk darstellt und sich in mannigfaltiger Form ausdrückt, wobei er die neue Welt als Projektionsfläche seiner ethischen Wunschvorstellungen und als Kontrast zu seiner Umwelt im Frankreich des 16. Jahrhunderts benutzt. Jedoch verschärft Montaigne seine Argumentation noch, denn nun bezieht er sogar Platon und den Gründer Spartas, Lycurg, ein. Montaignes Bewunderung für die Ureinwohner Amerikas führt zu einer impliziten Abwertung der geistigen Erzeugnisse antiker Philosophie:

„Il me desplaist que Lycurgus et Platon ne l' ayent eue: car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations la, surpasse non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l' aage dore, et toutes ses inventions a feindre une heureuse condition d' homes: mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie.“<sup>305</sup>

Montaigne führt hier einen bedeutenden Schlag aus, weil er die Leistungen dieser oft als Vorbild genannten Männer in Frage stellt. Dies kommt einer Generalkritik an den Grundlagen der abendländischen Philosophie gleich. Vor allem Platon gilt mit seinen Werken „Politik“ und „Über die Gesetze“ als unübertroffenes Fundament der Staatslehre, das Montaigne mit einer schlichten Aufzählung der Fähigkeiten der Ureinwohner Frage<sup>306</sup> stellt. Die Ablehnung der

---

<sup>305</sup> Montaigne, I, 30, 212

<sup>306</sup> Auch hier bleibt Montaigne seiner Linie der Ablehnung von Theorien über den Staat treu. Die obige Haltung entspricht seinen schon genannten Aussagen in III, 9. Ähnlich sieht dies auch David Lewis Schaefer: „By praising

Staatslehre Platons gipfelt jedoch in der Aussage: „Combien trouveroit il la republique qu` il a imagine, esloignee de cette perfection?“<sup>307</sup> Montaigne versucht, sich die Urteilskraft Platons durch diese Konstruktion zu Nutze zu machen. Gleichzeitig verhindert das Aufstellen einer solchen rhetorischen Frage das Formulieren einer definitiven Aussage zuungunsten Platons und der gesamten Staatslehre. Schon hier werden die in heikleren Fragen noch deutlicher werdenden Versuche Montaignes manifest, möglichen Reibungspunkten mit Autoritäten oder der öffentlichen Meinung zu vermeiden. Zudem versucht Montaigne auf diese Weise, den vorhergehenden Vergleich mit der europäischen Kultur, der vor allem im fast schon stakkatoartigen Aufzählen von aus Montaignes subjektiver Sicht negativen Aspekten besteht, zu rechtfertigen. Montaigne negiert nämlich radikal die schon damals selbstverständlichen Errungenschaften der europäischen Zivilisation. Nun jedoch scheint sich Montaigne in einer etwas länglichen Darstellung der Lebensgewohnheiten der Ureinwohner sowie ihrer Umwelt zu verlieren, was einmal mehr sein ethnographisches Interesse zeigt. In der Mitte dieses Abschnitts spricht Montaigne ein brisantes Thema an. Montaigne behandelt die Religion der Indianer<sup>308</sup>, wobei die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Eingeborenen<sup>309</sup>, der recht einfach dargestellt wird, unvermittelt beginnt:

„Ils croyent les ames eternelles ; et celles qui ont bien merite des dieux, estre logees a l` endroit du ciel ou le Soleil se leve : les maudites, du coste de l` Occident.“<sup>310</sup>

Montaigne geht hier gar nicht auf die Natur der indigenen Götter ein. Gleichzeitig erwähnt er keine Kriterien für die Eingruppierung der Seelen in die jeweilige Himmelsrichtung. Größeres Interesse übt die religiöse Praxis der Indianer auf Montaigne aus:

„A leur arrivee, il se fait une grande feste et assemblee solennelle de plusieurs villages, [...]. Ce Prophete parle a eux en public, les exhortant a la vertu et a leur devoir: mais toute leur science ethique ne contient que ces deux articles de la resolution a la guerre, et affection a leurs femmes.“<sup>311</sup>

Tugend und Religion sind bei Montaigne sehr eng miteinander verknüpft. Gerade bei religionskritischen Passagen, die später noch besprochen werden, kritisiert Montaigne oftmals die fehlende Vermittlung von menschlichen Tugenden durch die Religion, jedoch

---

primitive life as he does, Montaigne implicitly questions the desirability of the perfected regimes constructed in the *Republic* and *Laws*, and consequently their utility- by contrast with the primitive model- as a standard for judging actual regimes.“ Siehe hierzu: Schaefer, David Lewis. 1990. *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca und London: Cornell University Press. S.186.

<sup>307</sup> Montaigne, I, 30, 213

<sup>308</sup> Zur indigenen Religion siehe vor allem Raymond Esclapez: *Les Religions Du Nouveau Monde dans Les Essais*.

<sup>309</sup> Auch Esclapez bemerkt dies siehe Esclapez, Raymond. a.a.O. S.210

<sup>310</sup> Montaigne, I, 30, 214

<sup>311</sup> Montaigne, I, 30 214

weist er hier auf die explizite Verknüpfung von Religion und Tugend in der indianischen Religion hin. Interessant ist die Ethik der Ureinwohner, die lediglich aus Tapferkeit und Zuneigung zu den Frauen besteht. Gerade die Einfachheit und die Naturverbundenheit der Eingeborenen schätzt Montaigne und betrachtet sie im Vergleich zum europäischen und christlichen Ideal als überlegen. Aus diesem Grund ist die explizite Erwähnung der religiösen Tugenden, die noch durch die Konstruktion „ne...que“ verstärkt wird, von großem Interesse. Es ist durchaus möglich, in dieser Aussage eine Infragestellung des oder zumindest eine kritische Auseinandersetzung mit dem großen christlichen Tugendkatalog zu sehen. Montaigne scheint Bescheidenheit in den Zielen auch im Bereich der Religion zu schätzen, worauf die eindrückliche Beschreibung der Greuel des französischen Religionskriegs hinweist:

„Je pense qu` il y a plus de barbarie a manger un homme vivant , qu` a le manger mort, a deschirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens , et aux pourceaux (comme nous l` avons non seulement lu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de piete et de religion) que de le rostir et manger apres qu` il est trespasse.“<sup>312</sup>

Montaigne schildert Szenen größter Grausamkeit, die sich in Frankreich ereigneten. Wiederum versteht es Montaigne auf äußerst geschickte Weise, die Eingeborenen zu verklären, denn die von Montaigne als Augenzeugen geschilderten Massaker haben Christen begangen. Kern des Christentums ist es jedoch, anderen Mitmenschen kein Unrecht zu tun, weshalb die von Montaigne dargestellten Christen massiv gegen die Gesetze ihrer eigenen Religion verstoßen haben. Doch schockiert Montaigne nicht nur die Missachtung der Christen gegenüber ihrer eigenen Religion, zudem prangert er auch explizit die Verübung der Gräueltaten im Namen der Religion an. Auf diese Weise versucht Montaigne, die verstörenden kannibalistischen Praktiken der Ureinwohner zu relativieren. Der direkte Vergleich mit den in den Augen Montaignes noch menschenverachtenderen Methoden der kultivierten und christlichen Europäer muss beim zeitgenössischen Leser auch eine Schockwirkung verursacht haben. Grotesk erscheint die Bemerkung Montaignes, dass es doch wesentlich grausamer sei, einen Menschen bei lebendigem Leib zu martern als ihn zuerst zu töten und dann zu essen. Montaigne setzt dieses verstörende Paradox bewusst ein. Offenbar beabsichtigt er, auf diesem Weg einen Reflexionsprozess beim Leser einzuleiten, wofür auch die Anlage des Satzes in Form einer Klimax spricht. Montaigne scheint sich bei der Schilderung der Schandtaten in eine Spirale der Grausamkeit hineinzusteigern, da er die Brutalität seiner Beispiele sukzessive

---

<sup>312</sup> Montaigne, I, 30, 216

vergrößert. Am Ende des Satzes bricht er dann relativ abrupt mit einer Bemerkung über die vergleichsweise harmlose Vorgehensweise der Wilden ab, er stoppt die vorangegangene Klimax mit einem schlichten Vergleich. Gerade dieser Gegensatz relativiert die oftmals kolportierte Bestialität der amerikanischen Ureinwohner. Im Vergleich zu den scheinbar kultivierten, in von Recht und Gesetz bestimmten Staaten lebenden Europäern, erscheint ihr Verhalten harmlos, geradezu nobel. Zumal die angeblich höhere Zivilisationsstufe die europäischen Völker nicht daran hindert, brutalste Verbrechen zu begehen. Auch vergleicht Montaigne die Tugend im Kampf, welcher er, inspiriert durch antike Vorbilder, höchsten Wert zuschreibt. Diese Vorstellung sieht Montaigne vor allem in der Kriegsführung der Wilden erfüllt:

„Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beaute que cette maladie humaine en peut recevoir : elle n'a autre fondement parmy, que la seule jalousie de la vertu.“<sup>313</sup>

Gerade diese Schilderung muss wieder vor dem Hintergrund der religiösen Auseinandersetzungen gesehen werden. Wie Montaigne schon drastisch demonstriert hat, zeichnen sich die Auseinandersetzungen der Europäer gerade nicht durch Tugend und aufrichtiges Kämpfen aus, da Niedertracht und Brutalität ihr kriegerisches Handeln kennzeichnen. Selbst bei solch verwerflichen Beschäftigungen wie dem Kriegswesen zeichnet Montaigne eine scharfe Dichotomie zwischen den angeblichen Kannibalen und den vorgeblich kultivierten Europäern. Gleichzeitig muss jedoch betont werden, dass Montaigne seine Glorifizierung der Ureinwohner ein wenig abschwächt. Genau wie die Europäer führen auch diese Kriege, mithin sind sie keinesfalls „edle Wilde“. Gleichwohl ist die implizite Unterstellung der Tugendlosigkeit wiederum ein schwerer Schlag für die im Gefühl der kulturellen Überlegenheit schwelgenden Europäer. Auch im folgenden Essai greift Montaigne seinen eigenen Kulturkreis noch auf mannigfaltige Weise an. So unterstellt er den Europäern auch imperiale Gelüste. Zudem zeichnet er das Bild einer brüderlichen, fast schon kommunistisch erscheinenden Gemeinschaft der Ureinwohner. Das Gegenbild zu diesem Utopia ist natürlich die zeitgenössische europäische Gesellschaft, jedoch verzichtet Montaigne hier auf einen direkten Vergleich. Auch wird die Tugend der Ureinwohner immer wieder gewürdigt, obgleich die Darstellung der kannibalistischen Praktiken der Ureinwohner verstörend wirkt, die zu weiteren Einblicken in die religiöse Vorstellungswelt der Indianer<sup>314</sup> verhelfen soll. Berühmt

---

<sup>313</sup> Montaigne, I, 30, 216

<sup>314</sup> George Hoffmann weist auf die Ähnlichkeit des beschriebenen kannibalistischen Rituals mit der christlichen Feier des Abendmahls hin: „Thus, the entire essay begins to appear a ludic inversion of the High Mass, a



wurde dieser Essai jedoch vor allem durch die Schlusszene, in der Montaigne unmittelbar Eingeborenen der neuen Welt gegenübertritt. Diese halten sich im gerade durch katholische Kräfte zurückeroberten Rouen auf. Geradezu begeistert tritt Montaigne mit ihnen in Kontakt und zeigt sein großes Interesse gegenüber fremden Kulturen, das er auch während seiner Reise durch Europa unter Beweis stellen wird. Die Wilden reagieren äußerst verwirrt auf die offen sichtbare soziale Ungleichheit im zeitgenössischen Frankreich, da sie die großen Unterschiede im Reichtum und deren Hinnahme durch die Bevölkerung nicht nachvollziehen können. Montaigne gibt ihre Ansichten auch in deutlicher Sprache wieder, als diese ihr Unverständnis über die Passivität der armen Bevölkerung ausdrücken und somit die Möglichkeit zu einer sozialen Revolte angedeutet wird.<sup>315</sup> Es bleibt unklar, ob das Gespräch so stattgefunden hat, wie es Montaigne schildert. Die präzise Analyse der sozialen Verhältnisse durch die Indianer erstaunt. Am Ende des Essays wird die schon vorher genannte implizite Gesellschaftskritik nun explizit wiederholt. Die Außensicht, die durch die Ureinwohner als Kommentatoren und indirekte Sprecher erzeugt wird, steigert die Schärfe der Kritik noch. Fragen wirft jedoch die dritte Antwort auf, an die sich Montaigne nach eigener Aussage nicht mehr erinnern kann. Andre Tournon regt an, dass es sich hierbei um eine religiöse Thematik gehandelt haben muss<sup>316</sup>. Wegen der Brisanz gerade religiöser Fragen und der Bedrohung Montaignes durch die Kirchenzensur ist diese Annahme durchaus plausibel. Wenn diese Annahme der Wahrheit entspräche, wäre es sehr bedauerlich, die Ansichten der Wilden nicht zu kennen. Jedoch flechtet Montaigne in seinem anschließend zu besprechendem Essai „Des Coches“ einen Satz über die Sicht der Ureinwohner auf die christliche Religion ein. Durch seine Ironie besonders prägnant ist der Schlusssatz. Montaigne betont die Tugend und die in seinen Augen vorbildliche Lebensführung der Ureinwohner. Jedoch erkennt er, dass diese Vorzüge für die Europäer keinen Wert besitzen: „ Tout cela ne va pas trop mal : mais quoy? ils ne portent point de haut de chausses.“<sup>317</sup> Das Beharrungsvermögen und die Verblendung der Europäer bleiben also bestehen. Vor allem das hochmütig und ironisch klingende „Mais quoy?“ verdeutlichen die Arroganz der Europäer, die alle anderen Menschen, die nicht nach ihrer Façon gekleidet sind, abwerten. Gerade hier wird Montaignes grundlegende Skepsis

---

transposition of eucharistic rites onto cannibalistic ritual to radically defamiliarize the paradoxical sacrifice of god, rather than to god, that lies at the heart of Christian belief.“ in: Publications of the Modern Language Association of America, 17, S.212.

<sup>315</sup> Siehe Montaigne, I, 30, 221. Die grundsätzliche Sympathie Montaignes für Regierungssysteme mit möglichst geringer sozialer Ungleichheit hat sich ja schon in III, 3 gezeigt.

<sup>316</sup> Andre Tournon. 1983. *Montaigne. La Glose et L` Essai*. Lyon: Presses universitaires de Lyon. S.219.

<sup>317</sup> Montaigne, I, 30, 221

gegen eine nötige Erneuerung der französischen Gesellschaft deutlich. Keine neuartige Theorie wird diesen dicken Panzer aus Hochmut und Standesdünkel zerbrechen können. Es wird deutlich, dass die Struktur des Essais „Des Cannibales“ zirkulär ist. Anfangs versucht Montaigne, die Vorbehalte gegen die sogenannten Kannibalen durch Vergleiche mit der Antike abzumildern. Daraufhin versucht er durch eine geschickte Spiegelungstechnik, die prinzipielle Überlegenheit der indianischen Kultur gegenüber der europäischen aufzuzeigen. Doch statt eines befriedigenden Schlusses begibt sich Montaigne zurück an den Anfangspunkt seiner Argumentation. Indianische und europäische Kultur bleiben sich fremd, wobei sich letztere durch Starrheit sowie durch Nichtreformierbarkeit auszeichnet. Zudem ist dieser Essai auch im Kontext von Montaignes Gesamtwerk zu betrachten. Der folgende Essai trägt den Titel „Qu` il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines“. Wie schon gezeigt wurde, thematisiert Montaigne im Essai „Des Cannibales“ auch den Missbrauch von Religion. Im folgenden Essai baut Montaigne das Thema noch weiter aus und verknüpft damit eine politische Botschaft, was die absichtsvolle Gestaltung des Werkes durch Montaigne beweist. Der Essai „Des Cannibales“ ist also auch für die Kohärenz des Gesamtwerkes von großer Bedeutung.

### 11.1.2. „Des Coches“

Auch im Essai „Des Coches“ thematisiert Montaigne die Entdeckung der neuen Welt. Pierre Villey datiert die Entstehung dieses Essais auf die Zeit nach 1584.<sup>318</sup> Diesem Essai wurde aufgrund seiner thematischen Verknüpfung mit dem Essai „Des Cannibales“ in der Forschung große Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>319</sup> Auch bei diesem Essai verwundert zunächst der eigentümliche Aufbau. Über das Thema des Titels, Kutschen und andere Mittel der

---

<sup>318</sup> Siehe hierzu: Villey, Pierre. a.a.O. S.393. Albert Thibaudet und Maurice Rat geben die Ausgaben der Essais der Jahre 1588 und 1595 an.

<sup>319</sup> Siehe hierzu vor allem den schon erwähnten Aufsatz von Edwin M. Duval. Auch stilistisch wurde dieser Artikel recht intensiv behandelt. Richard A. Sayce sieht in diesem Essai bereits Anklänge an den Barock. Siehe hierzu: Sayce, R.A. 1954. „Baroque elements in Montaigne“ in: *French Studies. A quarterly review*. Volume VIII , S. 1-16. Auch erregte die scheinbare Ungeordnetheit des Essais das Interesse. Marcel Conche: „L` unite du chapitre ` Des Coches` in: *Etudes montaignistes en hommage a Pierre Michel*. Paris: Honore Champion, 1984, S. 89-94. Gerald Nakam thematisiert Grausamkeit der europäischen Eroberer. Siehe hierzu Nakam, Géralde. 1984. „La Conquete du Nouveau Monde: ` une boucherie universelle` in: *Bulletin de la société des amis de Montaigne* Nr.19-20, S. 48-58.

Fortbewegung, handelt der Essai nur am Rande<sup>320</sup>. Der für diese Besprechung wichtige Aspekt der neuen Welt und seiner Bewohner erscheint nach einer raffinierten Heranführung in der Mitte des Essais und wird mit den schlichten Worten: „Nostre monde vient d` en trouver un autre.“<sup>321</sup> eingeführt. In Analogie zu „Des Cannibales“ preist Montaigne die Ursprünglichkeit und Unverdorbenheit der neu entdeckten Welt. Aufgrund von Montaignes Wortwahl erscheint die neue Welt geradezu als, wenn auch primitiver, „locus amoenus“. Sogleich beginnt Montaigne, die schlechten Eigenschaften der Europäer hervorzuheben und erwähnt die Güte und natürliche Naivität der Ureinwohner. Im Gegensatz zu „Des Cannibales“ bespricht Montaigne hier viel detaillierter die zivilisatorischen Errungenschaften der Indianer und rühmt die Schönheit ihrer Kunstwerke. Um die Verdorbenheit der Europäer zu demaskieren, wendet Montaigne einen Kunstgriff an. Durch das Lob der Ureinwohner stellt er eine scharfe Dichotomie zwischen ihnen und den europäischen Eroberern her:

„Mais quant a la devotion, observance des loix, bonte, liberalite, loyaute, franchise, il nous a bien servy, de n` en avoir pas tant qu` eux : Ils se sont perdus par cet avantage, et vendus, et trahis eux mesmes.“<sup>322</sup>

Montaigne assoziiert mit den Ureinwohnern einen umfassenden Tugendbegriff. Jedoch findet hier eine Umwertung der Tugend statt, da sich die Tugend von einem eigentlich positiv konnotierten Begriff zu einem verhängnisvollen Charakterzug wandelt. Gerade die von den Europäern für sich reklamierten Tugenden ermöglichten die Vernichtung der Indianer. Die Eroberer erscheinen als gewissenlose Verbrecher, die die Aufrichtigkeit der Indianer zu deren Unterwerfung und Versklavung nutzen. Vor allem die Wendung „il nous a bien servy“ drückt

---

<sup>320</sup> Über die Namensgebung dieses Essais hat René Etiemble Überlegungen angestellt. Der Titel ist für ihn eine unverfängliche Tarnung des brisanten Inhalts: „Mais le titre? Mais ces *coches* du début, et ces *coches* de la fin? Eh bien, c`est la part de la prudence. Contrairement à sa légende, Montaigne s`engagea (le mot est de lui), et fort courageusement, dans tous les grands débats de son temps ; les registres secrets du Parlement de Bordeaux nous ont appris que, seul de tous ses collègues, lors d`une visite royale, le sieur d`Eyquem eut l`audace de critiquer les vices de la justice. Courageux donc, mais trop intelligent pour se ruer au martyre, chaque fois qu`il traite un sujet un peu roide, il choisit un titre anodin et déluoïre: s`en prend-il aux procès de sorcellerie, ce sera l`essai *des Boiteux*;“. Siehe hierzu: Etiemble, René. 1962. „Sens et structure dans un Essai de Montaigne“ in: *Cahiers de l`Association internationale des études francaises No 14*. S.263-274. Montaigne war sich stets der Gefahren seiner Zeit bewusst, weshalb die von Etiemble aufgezeigte Strategie durchaus wahrscheinlich ist. Ein solches Vorgehen hat auch seine Entsprechung in der impliziten Kritik Montaignes innerhalb des Textes.

<sup>321</sup> Montaigne, III, 6, 952. Edwin M. Duval bemerkt zu dieser Vermittlungsweise Montaignes: „What is perhaps most astonishing and significant in the design of these two chapters, however, is not so much the lesson itself as the oblique manner of its transmission. The text of these essays functions not as the purveyor of an extractable conceptual content but as a kind of immediate and dramatic *representation* of judgment in action, or of judgments in conflict. Rather than stating or even implying any firm conclusions, these chapters actually draw the responsive reader into an active process of discovery, [...], and even leading him on in such a way that his own judgment will serve to illustrate the vanity and inconstancy of human judgment!“ Siehe hierzu Duval, Edwin M. a.a.O. S. 110. Duval hat richtig erkannt, dass es Montaigne um einen Erkenntnisprozess auf Seiten des Lesers geht. Gleichwohl transportiert der Text eben doch die konkrete Botschaft von der Relativität der eigenen Kultur.

<sup>322</sup> Montaigne, III, 6, 953

Montaignes Ironie hinsichtlich der Skrupellosigkeit der Europäer aus. Zudem ist es durchaus möglich, in diesem Abgesang auf Moral und Tugend einen Kommentar zu den politischen Verhältnissen im zeitgenössischen Frankreich zu sehen. Gerade das Fehlen positiver Eigenschaften und die Rücksichtslosigkeit der Akteure ermöglichen deren Aufstieg und fachen den Religionskrieg noch zusätzlich an.<sup>323</sup> Auch nimmt Montaigne wie in „Des Cannibales“ die Perspektive der Ureinwohner ein, welche zum ersten Mal einem Europäer entgegentreten. Schnell relativiert Montaigne den Aspekt der Fremdheit. In den Augen der Eingeborenen erscheinen die europäischen Eroberer fremdartig und bedrohlich. Durch die verfremdete Perspektive ist es Montaigne zudem möglich, die scheinbaren Errungenschaften der Europäer in Frage zu stellen. So werden die Ausrüstungsgegenstände der Europäer zu Werkzeugen für kriminelle Betätigungen. Montaigne kritisiert die Schamlosigkeit der Eroberer im Ausnutzen ihres technologischen Vorteils. Doch nun setzt Montaigne zu einem wahren Lobgesang auf die Tapferkeit der Eingeborenen an:

„Qand je regarde a cette ardeur indomtable, dequoy tant de milliers d` hommes, femmes, et enfans, se presentent et rejettent a tant de fois, aux dangers inevitables, pour la deffence de leurs dieux, et de leur liberte : cette genereuse obstination de souffrir toutes extremitez et difficultez, et la mort, plus volontiers, que de se soubmettre a la domination de ceux, de qui ils ont este si honteusement abusez :“<sup>324</sup>

Die Bereitschaft der Ureinwohner, für ihre Ideale zu sterben, fasziniert Montaigne und nötigt ihm große Bewunderung ab, wobei er eine geradezu bombastische Wortwahl benutzt, um die Charaktereigenschaften der Wilden zu betonen, deren Kampf in seiner ganzen Dramatik antiken Epen ähnelt. Montaigne stilisiert die um ihr Überleben kämpfenden Ureinwohner zu aufrechten Kämpfern, die von den aggressiven europäischen Eroberern vernichtet werden. Doch Montaigne zählt sich persönlich auch zur Gemeinschaft der europäischen Zerstörer und Vernichter der Indianer und ihrer Kultur:

„Au rebours, nous nous sommes servis de leur ignorance, et inexperience, a les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice, et vers toute sorte d`inhumanite et de cruaute, a l` exemple et patron de nos moeurs.“<sup>325</sup>

Montaigne versucht also gar nicht, sich von der Schuld gegenüber den Ureinwohnern zu befreien, denn er begreift sich explizit als Mitglied des europäischen Kulturkreises. Auch hier offenbart sich Montaignes tiefer Pessimismus hinsichtlich der europäischen Zivilisation, wobei er diese sogar demaskiert, indem er den Geiz und die Brutalität der Europäer und die damit

---

<sup>323</sup> An dieser Stelle sei an eine schon angeführte Stelle des Essais „De l` utile et de l` honeste“ erinnert: „Nostre bastiment et public et prive, est plein d`imperfection.“

<sup>324</sup> Montaigne, III, 6, 954

<sup>325</sup> Montaigne, III, 6, 955

einhergehende Verachtung der Indianer attackiert. Jedoch schreckt Montaigne nicht davor zurück, im Rahmen dieses Essais ein Schlaglicht auf die politischen Absurditäten und die daraus abgeleiteten Herrschaftsansprüche seiner Zeit zu werfen. Montaigne beschreibt die spanische Landnahme und die Reaktion der Indianer auf diesen Akt:

„Qu` ils estoient gens paisibles, venans de loingtains voyages, envoyez de la part du Roy de Castille, le plus grand Prince de la terre habitable, auquel le Pape, representant Dieu en terre, avoit donne la principaute de toutes les Indes. Que s` ils vouloient luy estre tributaires, ils seroient tres-benignement traictez : leur demandoient des vivres, pour leur nourriture , et de l` or pour le besoing de quelque medicine.“<sup>326</sup>

Die Spanier treten wie die von Gott gegebenen Herrscher der neuen Welt auf. Montaigne überliefert hier vor allem die Täuschung der Eingeborenen, da die Spanier anfangs bewusst zurückhaltend und konfliktvermeidend auftreten. Interessant ist in diesem Abschnitt vor allem die Erwähnung des Königs und des Papstes, der als Kirchenoberhaupt über die Welt gebietet. Anhand dieses Beispiels zeigt Montaigne die Abhängigkeit und Unterordnung des weltlichen Herrschers, hier des Königs von Kastilien unter den päpstlichen Machtanspruch. Es erscheint zunächst so, als ob Montaigne die Erwähnung des Papstes nur aufgrund von historischer Treue eingefügt hat. Allein darin wird noch keine Kritik am Papst und dessen Streben nach allumfassender Macht offenbar, zumal Montaigne auch gleich die Christianisierungsbemühungen der Spanier erwähnt: „Leur remontroient au demeurant, la creance d` un seul Dieu, et la verite de nostre religion, laquelle ils leur conseilloyent d` accepter, y adjoustans quelques menasses.“<sup>327</sup> Montaigne geht auf die Bekehrungsversuche der Spanier nicht detailliert ein. Auch hier übt er keinerlei Kritik, denn der christliche Glaube wird von Montaigne sogar als „wahr“ bezeichnet. Auch wertet Montaigne die von den Spaniern ausgesprochenen Drohungen nicht. Dennoch kommentiert Montaigne das Weltbild und die Wertvorstellungen der Spanier, indem er die Indianer auf die in indirekter Rede gestellten Forderungen der Spanier antworten lässt. Vor allem der lakonische Tonfall und die Abgeklärtheit der Antwort sind erstaunlich:

„La responce fut telle: Que quand a estre paisibles, ils n` en portoient pas la mine, s` ils l` estoient. Quant a leur Roy, puis qu` il demandoit, il devoit estre indigent, et necessiteux : et celuy qui luy avoit fait cette distribution, home ayant dissension, d` aller donner a un tiers, chose qui n` estoit pas sienne, pour le mettre en debat contre les anciens possesseurs.“<sup>328</sup>

Die Antworten der Indianer muten auf den ersten Blick naiv an und in den Augen eines zeitgenössischen Europäers erscheinen sie geradezu weltfremd. Doch nach genauerer Prüfung

---

<sup>326</sup> Montaigne, III, 6, 955

<sup>327</sup> Montaigne, III, 6, 955

<sup>328</sup> Montaigne, III, 6, 955

erkennt der Leser rasch die von Montaigne eingewebte Kritik. Die Gebietsansprüche des kastilischen Königs veralbert Montaigne geradezu. Der König erscheint in der Antwort der Eingeborenen als bedürftiger Mann, der eine Erweiterung seines Herrschaftsgebiets aufgrund seiner Armut benötigt. Auch wird der Papst mit einer ähnlichen Respektlosigkeit bedacht. Vor allem dessen Anspruch, die Welt nach Gutdünken an seine ihm untergeordneten Könige zu vergeben, stößt bei den Indianern auf größtes Unverständnis. Die vom Papsttum vorgebrachte metaphysische Legitimation, als Stellvertreter Gottes auf Erden zu einem solchen Schritt berechtigt zu sein, erkennen die Eingeborenen nicht an. Auch was den Glauben an einen Gott betrifft, antworten die Indianer recht lapidar:

„Quant a un seul Dieu, le discours leur en avoit pleu : mais qu` ils ne vouloient changer leur religion, s` en estans si utilement servis si long temps : et qu` ils n` avoient accoustume prendre conseil, que de leurs amis et cognoissances. Quant aux menasses, c` estoit signe de faute de jugement, d` aller menassant ceux, desquels la nature, et les moyens estoient incongnuz.“<sup>329</sup>

Hier wird schon ein Grundzug Montaignes hinsichtlich seiner Betrachtung von Religion angesprochen. Vor allem ihr Gebrauchswert und ihre Praktikabilität liegen im Zentrum von Montaignes Interesse. Die Indianer möchten ihre althergebrachte Vielgötterei nicht gegen den christlichen Glauben tauschen, wobei sie den Nutzen ihres alten Glaubens für ihr Gemeinwesen betonen. Offensichtlich befürchten sie bei einem Glaubenswechsel eine Verschlechterung ihrer Lage. Religion scheint also auch in der Gesellschaft der Indianer ein wichtiges Bindemittel zu sein, dessen Zerstörung verhängnisvolle Folgen haben könnte. Zudem erscheinen die Indianer trotz ihrer Unbedarftheit durchaus selbstbewusst, denn sie zeigen den Spaniern gegenüber keinerlei demütiges Verhalten und treten ihnen kühl und selbstbewusst entgegen. Implizit verneint Montaigne auf diesem Weg die oftmals kolportierte Minderwertigkeit und Primitivität der indigenen Kultur, denn die Eingeborenen sind durchaus in der Lage, mit den Spaniern, die sich im Besitz einer höheren Kultur glauben, auf Augenhöhe zu kommunizieren. Beim Lesen der Antworten der Indianer kann der Leser ein Lächeln schwerlich unterdrücken. Gerade durch ihre schon oben erwähnte Naivität und ihre fast schon kindliche Weigerung, die mächtigen Autoritäten der alten Welt zu akzeptieren, erscheinen ihre Entgegnungen humorvoll und schlagfertig. Der von Montaigne vollzogene Perspektivenwechsel ist ein wichtiger Bestandteil seiner narratologischen Strategie, denn er möchte die Absurditäten der sogenannten zivilisierten Welt bloßlegen. Die maßlose Selbstüberschätzung und die Selbstreferentialität der Europäer und ihrer Institutionen

---

<sup>329</sup> Montaigne, III, 6, 956

werden von Montaigne einem breiten Publikum vorgeführt, womit Montaigne indirekt das zeitgenössische Machtgefüge in Frage stellt. Tatsächlich geht Montaigne noch einen Schritt weiter. Gerade im direkten Kontakt mit den Ureinwohnern zeigt sich, dass das von den Europäern als vollkommen unumstößlich und gottgegeben erscheinende System doch nur auf deren Sitten und Gebräuchen beruht. Implizit bekräftigt Montaigne also auch hier seine schon oben untersuchte Einstellung, die eine Verabsolutierung bestimmter landestypischer Prinzipien verbietet. Ein weiterer Aspekt ist zudem wieder die Verschleierungstaktik Montaignes. Es wurde schon oben erwähnt, dass Montaigne eine eindeutige Zuordnung seiner Aussagen in Hinsicht auf seine politische oder religiöse Haltung explizit vermeidet. Auch der oben geschilderte Dialog zwischen den Spaniern und den Eingeborenen ist als Bestandteil dieser Taktik zu werten. Montaigne selbst erscheint hier als unbeteiligter Erzähler, wobei die indirekte Rede die Neutralität des Autors noch weiter verstärkt. Mithin entsteht der Eindruck eines faktenbasierten und unvoreingenommenen Berichts über die erste Begegnung zwischen Indianern und Spaniern. Gleichwohl eröffnet der in indirekter Rede wiedergegebene Dialog dem Autor Montaigne eine Auswahl der zu besprechenden Themen. Die beiden sich im Dialog befindenden Gruppen dienen Montaigne als Übermittler seiner persönlichen Ansichten, die jedoch der Leser aufgrund der besonderen Redesituation erst dechiffrieren muss. Montaigne zweifelt also offenbar selbst an der Verfasstheit seiner Umwelt, die durch die Spanier repräsentiert wird. Jedoch bekennt er dies nicht offen, sondern nutzt dazu dieses Gespräch. Auch zeichnet Montaigne den spanischen König auf eindrucksvolle Weise, denn er wird von den Indianern als bedürftig und arm angesehen. Seine Gier nach Macht und Land wird von Montaigne absichtlich falsch interpretiert und daher der Lächerlichkeit preisgegeben. Hier zeigt sich ein diametraler Gegensatz zum Königsbild Jean Bodins. Der spanische König erweist sich nicht als Stellvertreter Gottes auf Erden, sondern als machtvoller Mensch, der nichtchristlichen Prinzipien frönt. Auch ist der Papst dem spanischen König weisungsbefugt. Diese Position ist jedoch konträr zur Lehre Bodins, der Vermittlungsinstanzen wie das Papstamt dezidiert ausschalten möchte. Jedoch bietet Montaigne, anders als Bodin, keinen Ausweg aus dieser blockierenden Situation und er begnügt sich mit versteckter Kritik an dieser politischen Absurdität. Zudem fällt es Montaigne sichtlich schwer, seinen Zorn über die Brutalität und die Raffgier der Spanier zu kaschieren. Nachdem er in deutlichen Worten die von den spanischen Eroberern begangenen bestialischen Verbrechen an den friedlichen Ureinwohnern geschildert hat, lässt sich Montaigne sogar zu Schadenfreude hinreißen. Ganz

entgegen seiner sonstigen Haltung interpretiert er das vermeintliche Handeln Gottes teleologisch:

„Dieu a meritoirement permis, que ces grands pillages se soient absorbez par la mer en les transportant : ou par les guerres intestines, dequoy ils se sont mangez entre-eux : et la plus part s`enterrerent sur les lieux sans aucun fruit de leur victoire.“<sup>330</sup>

Wie anschließend gezeigt wird, hält Montaigne den Menschen aufgrund seiner pyrrhonischen Skepsis für unfähig, das Handeln Gottes zu erkennen oder die Absichten Gottes zu erraten. An diesem Punkt jedoch überschreitet Montaigne das sonst für ihn so sakrosankte Gebot.<sup>331</sup> Der Grund hierfür liegt offenkundig in seiner abgrundtiefen Abneigung gegenüber den Methoden der Spanier. Der Leser spürt die Genugtuung, die Montaigne aufgrund des geringen Nutzens der in der neuen Welt erbeuteten Reichtümer überkommt. Dies stellt einer der wenigen Momente innerhalb der „Essais“ dar, die seinen Zorn offenbaren.<sup>332</sup> Das Entsetzen über die Untaten der Spanier ruft bei Montaigne nun Spekulationen über den göttlichen Willen hervor. Offenbar kann Montaigne nun seine Emotionen nicht mehr kontrollieren und wagt, ein Tabu zu brechen. Auch entspricht die implizite Häme nicht Montaignes sonstigem Gebaren. Gleichzeitig übt Montaigne auch an den Missionierungspraktiken der Spanier scharfe Kritik. Montaigne verabscheut die Tatsache, dass die Spanier den christlichen Glauben als Rechtfertigung für Grausamkeiten missbrauchen:

„Seroit ce pour temoignage de leur justice, ou zele envers la religion! Certes ce sont voyes trop diverses, et enemies d`une si sainte fin. S`ils se fussent proposes d`estendre nostre foy, ils eussent consideré que ce n`est pas en possession de terres qu`elle s`amplifie, mais en possession d`hommes : et se fussent trop contentez des meurtres que la necessite de la guerre apporte, sans y mesler indifferement une boucherie, comme sur des bestes sauvages.“<sup>333</sup>

Die Möglichkeit, den christlichen Glauben mit dem Schwert zu verbreiten, lehnt Montaigne vehement ab, denn er erkennt, dass die Kraft des Glaubens auf seiner intrinsischen Überzeugungskraft beruht. Die christliche Religion als Tarnung für monetäre und strategische Interessen zu missbrauchen ist in den Augen Montaignes ein Verbrechen, womit sich schon hier andeutet, dass Montaigne eine politische Nutzbarmachung der Religion mit Misstrauen

---

<sup>330</sup> Montaigne, III, 6, 958

<sup>331</sup> Es existiert der Essai „Qu`il faut sobremment se mesler de juger des ordonnances divines“ (I, 31), in dem sich Montaigne schärfstens dagegen verwahrt, schicksalhafte Ereignisse zu instrumentalisieren.

<sup>332</sup> Karin Westerwelle führt in ihrer Arbeit an, dass sich „Montaigne den Dingen von der Seite nähert.“ Siehe hierzu: Westerwelle Karin. 2002. *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 286. In diesem Fall wählt er jedoch den direkten Blick auf die Grausamkeiten der Spanier. Auch dies zeigt die besondere Betroffenheit Montaignes.

<sup>333</sup> Montaigne, III, 6, 958



betrachtet. Im Fall der Bekehrung der Ureinwohner tritt die teleologische Bestimmung der Religion als Ordnungsmittel völlig in den Hintergrund. Montaigne zeichnet das Christentum als Gemeinschaft von überzeugten Gläubigen und nicht von Zwangskonvertierten, weswegen es anderen Menschen nicht aufgezwungen werden darf, denn sonst würde dessen Botschaft verfälscht werden. Auch die von Montaigne erwähnten Gräueltaten sind mit dem Christentum nicht vereinbar, weil sich die christliche Religion und die Anwendung von Gewalt für Montaigne gegenseitig ausschließen, zudem stellt ein nach außen gezeigter missionarischer Eifer keine Rechtfertigung für Schandtaten dar. Montaigne erkennt, dass ein solches intransigentes und gewalttätiges Vorgehen unter dem Deckmantel des Christentums nur dem Ausleben niedrigster menschlicher Instinkte dient. Vor allem in Hinblick auf die französischen Religionskriege wird sich Montaigne klar positionieren. Seine Abneigung gegenüber der zeitgenössischen europäischen Politik und der gesamten Gesellschaft wird auch in diesem Essai offenbar. Durch ihre Verquickung von Gesellschaftskritik mit Religionsbetrachtung bieten die Essais „Des Cannibales“ und „Des Coches“ eine gute Basis, um zu Montaignes religiösem Verständnis vorzudringen. Zudem verdeutlichen sie die Gefahren, die Montaigne in der Religion begründet sieht und die Jean Bodin ausblendet.

### **8.1.3. Zwischenfazit**

Im Vergleich zu Jean Bodin ist bei Montaigne ein Fehlen einer konzisen Vorstellung oder einer Theorie von der Staatsorganisation festzustellen, da die „essais“ eine völlig andere Textsorte darstellen. Mithin ist es nicht Montaignes Intention, Theorien zu entwickeln, was letztlich keine eingängige Definition des Begriffes „Staat“ hervorbringt. Der Staat und das Gemeinwesen bleiben in seinen Essais schwer bestimmbare Größen, die kaum fassbar sind. Montaigne beschreibt den Staat als komplexes, fast schon undurchschaubares Gebilde, das sich trotz aller Wirren und Umstürze am Leben hält. Zudem scheint Montaigne nicht an eine Besserung der Verhältnisse durch die Kraft politischer Ideen zu glauben. Auch deshalb finden Bodins Vorschläge zum Staatserhalt bei Montaigne kaum Beachtung. Der Staat wird von ihm als Konstante im Leben der Menschen betrachtet, als unabdingbares Beiwerk des menschlichen Lebens. Zudem erscheint ihm ein Leben ohne den Staat als fast schon undenkbar. Ganz im Gegensatz zu Bodin tritt Montaigne auch nicht als gestalterisches Subjekt auf, wozu er aufgrund seiner juristischen Ausbildung und seiner hohen Positionen durchaus

befähigt wäre. Er scheint das Chaos, das sich um ihn herum immer mehr ausbreitet, passiv hinzunehmen, überdies definiert Montaigne kein Staatsziel. Auch das wohl wichtigste Produkt staatlichen Handelns, die Gesetze, betrachtet Montaigne nüchtern und abgeklärt. Eine Verabsolutierung oder sogar eine Rückführung auf den göttlichen Willen wie sie sich bei Jean Bodin findet, ist Montaigne fremd. Jedoch erkennt Montaigne die Gesetze als Instanz zur Regelung des ohnehin prekären Daseins der Menschen an, was ihn jedoch nicht davon abhält, die Gesetze und ihre Entstehung eingehender zu untersuchen. Montaigne betrachtet sie als Ausfluss von Gewohnheiten und Sitten. Vera Schanz führt zudem an, dass Montaigne die Gesetze als ein an eine Form von Unterdrückungselement betrachtet:

„Die absichtliche Unverständlichkeit der Gesetzestexte wird so zum Machtmittel über das Volk, welches nicht nur das Individuum abhängig macht, sondern zudem Gerechtigkeit zur ökonomischen Ware, zur `marchandise` macht.“<sup>334</sup>

Gesetze sind betrachtet Montaigne als schwach und als Ausfluss der wechselnden Launen der Gesetzgeber abhängig. Im Anschluss an diese Erkenntnis legt Montaigne einen weiteren Schritt innerhalb seiner Betrachtung des Gemeinwesens zurück und versucht, ebendiese Gewohnheiten und Sitten auf ihre Essenz zurückzuführen. Das Ergebnis seiner Untersuchung scheint Montaigne zu erschrecken, denn er erkennt, dass sich dahinter nur Leere und Bedeutungslosigkeit verbergen. Es wird deutlich, dass der Staat über kein tragfähiges Fundament verfügt. Überdies beklagt Montaigne noch die Tyrannei der Gewohnheit, die Neuanfänge erschwert und alte Konflikte unlösbar erscheinen lässt.

## 9. Die religiöse Dimension in den Werken Montaignes

### 9.1. Positive Aspekte des Glaubens

#### 9.1.1. Montaignes persönlicher Glaube

---

<sup>334</sup> Siehe hierzu: Schanz, Vera. a.a.O. S.123

Montaignes religiöse Ansichten sind seit der Entstehung der Essais Gegenstand von lebhaften Diskussionen und heftigem Streit.<sup>335</sup> Bis heute teilt sich die Forschung in zwei Lager. Es wird sowohl behauptet, dass Montaigne aufgrund seiner Religionskritik und seines Skeptizismus ein versteckter Atheist gewesen sei, als auch dass Montaigne treu dem christlichen Glauben anhing, was besonders von Maturin Dréano vertreten wird. Diese Arbeit rückt die Frage nach Montaignes Ehrlichkeit in Glaubensfragen in den Hintergrund, da sie vor allem seine und Bodins Einschätzung der Religion hinsichtlich ihrer Auswirkung auf die Gesellschaft behandelt. Anders als Bodin bietet Montaigne tiefe und intime Einblicke in seine persönliche Glaubenspraxis. Gerade dies erlaubt eine trennschärfere Untersuchung ihrer religiös-politischen Ideen. Vor allem der Essai „Des Prieres“ soll für die Darstellung von Montaignes persönlicher Religiosität genutzt werden. Im Anschluss wird auf Montaignes Gottesbild eingegangen. Im Essai „Des Prieres“ spricht Montaigne in großer Offenheit über seine religiöse Praxis.<sup>336</sup> Nach der berühmten Einleitung, die später noch betrachtet wird, kommt Montaigne auf das Vater-Unser zu sprechen<sup>337</sup>, zu dessen besonderem Wert er sich vorsichtig und behutsam bekennt:

„Je ne scay si je me trompe : mais puis que par une faveur particuliere de la bonte divine, certaine facon de priere nous a este prescrite et dictee mot a mot par la bouche de Dieu, il m` a tousjours semble que nous en devons avoir l` usage plus ordinaire, que nous n` avons : Et si j` en estoy creu, a l` entrée et l` issue de noz tables, a nos tables, a nostre lever et coucher, et a toutes actions particulieres, ausquelles on a accoustumee de mesler des priers, je voudroy que ce fust le patenostre, que les Chrestiens y employassent, sinon seulement, au moins toujours.“<sup>338</sup>

Das Vater-Unser wurde den Jüngern direkt von Jesus diktiert, womit es zu den Fundamenten des Christentums gehört. Kein anderes Gebet lässt sich in solch unmittelbarer Weise auf den Willen Gottes zurückführen. Montaigne ist sich dieser ehrfurchtgebietenden Tradition des Vater-Unser vollkommen bewusst, denn es erscheint ihm rein und unbeschädigt vom menschlichen Begehren und anderen Anthropomorphismen. Zudem besitzt es universelle

---

<sup>335</sup> Eine gute Darstellung theologischer Inhalte der Essais bietet: Hans-Peter Bippus. 2000. *In der Theologie nicht bewandert?* Tübingen: Francke Verlag. Auch Paul Dessan hat zu diesem Thema einen Sammelband herausgegeben: Paul Dessan. 2008. *Dieu a nostre commerce et societe. Montaigne et la Theologie.* Librairie Droz: Geneve. An dieser Stelle muss noch einmal auf das Werk des Priesters Maturin Dreano hingewiesen werden: Dreano, Maturin. 1968. *La Religion de Montaigne.* Paris: Librairie Nizet.

<sup>336</sup> Zu diesem Essai siehe Andre Legros. 2003. *Montaigne, Essais, I, 56, „Des Prieres“.* Librairie Droz: Geneve.

<sup>337</sup> Auch die Erwähnung der Gebetspraxis brachte Montaigne Schwierigkeiten mit der kirchlichen Zensur ein. Siehe hierzu: Smith, Malcolm. 1981. *Montaigne and the roman censors.* Genève: Droz.

<sup>338</sup> Montaigne, I, 56, 336

Geltung. Wichtig ist zudem, dass Montaigne mit seiner Präferenz für das Vater-Unser auch schon seine Gottesvorstellung offenbart. Ein wichtiger Abschnitt innerhalb des Vater-Unser ist der Satz „Dein Wille geschehe“. Gott erscheint in diesem Gebet als dem Menschen übergeordnet und entfernt. Diese Vorstellung entspricht offenbar Montaignes Gedanken. Der Mensch darf sich also nicht mit Gott gleichmachen und Montaigne selbst zeigt durch den häufigen Gebrauch des Vater-Unser Demut und Bescheidenheit in religiösen Angelegenheiten. Die Ergebenheit gegenüber Gott, die das Vater-Unser ausdrückt und auch sein schlichter und klarer Stil faszinieren Montaigne. Zudem ist das Vater-Unser ein verbindendes Element in der sonst so zerissenen Christenheit. In der Tat benutzen sämtliche Konfessionen dieses Gebet, was auch Montaigne bewusst war. Vielleicht drückt sich in der Bevorzugung des Vater-Unser auch seine Sehnsucht und seine Hoffnung nach Einigkeit der Kirche aus. Montaigne weist zudem nachdrücklich auf die universale Kenntnis des Gebets hin:

„Mais on devoit donner a celle la ce privilege, que le peuple l' eust continuellement en la bouche : car il est certain qu' elle dit tout ce qu' il faut , et qu' elle est tres propre a toutes occasions.“<sup>339</sup>

Dieser Wunsch Montaignes würde eine recht deutliche Vereinfachung der Glaubenspraxis zur Folge haben. Implizit stellt Montaigne somit die sonstigen religiösen Praktiken der Katholiken wie Fürbitten und das Beten des Rosenkranzes in Frage. Eine Privilegierung des Vater-Unser käme einer Rückkehr in frühchristliche Zeiten gleich und würde die Kritik der Reformatoren an der katholischen Glaubenspraxis einschränken. Montaigne zeigt sich schon durch die Wahl seines bevorzugten Gebets als bescheidener und auch traditionsbewusster Gläubiger. Die Faszination Montaignes für das Vater-Unser, dessen perfekter Kenntnis er sich rühmt, rührt also vor allem von dessen sprachlicher Prägnanz und der Tatsache, dass es dem Menschen direkt von Gott diktiert wurde, her.<sup>340</sup> Montaigne betrachtet jedoch auch seine eigene Glaubenspraxis und die seiner Mitmenschen überaus kritisch. Vor allem Merkmale der Volksfrömmigkeit, die oftmals zur bloßen Gewohnheit erstarrt sind, werden von ihm hinterfragt:

„J' avoy presentement en la pensée, d' ou nous venoit cett' erreur de recourir a Dieu en tous nos desseins et entreprises, et l' appeler a toute sorte de besoing, et en quelque lieu que nostre foiblesse veult de l' aide , sans

---

<sup>339</sup> Montaigne, I, 56, 336

<sup>340</sup> Hugo Friedrich schreibt zum Gebrauch des Vater-Unser durch Montaigne: „Man entnimmt der Stelle: es ist ohne Leidenschaft oder Bangigkeit, kein Bitt-, sondern ein Ergebenheitsgebet, dem philosophischen Gebet der Stoa verwandt, ohne innige Verbindung zwischen Gott und Ich, und unendlich ferne dem Mysterium der Gottesbeziehung, meist nur ein rituelles Paternoster.“ (S.106). Durch diese Darstellung erscheint Montaignes persönliche Frömmigkeit kalt und als bloße Technik. Jedoch hinterfragt Montaigne auch in diesem Essai permanent die Motive seiner eigenen Religiosität.

considerer si l' occasion est juste ou injuste ; et d' escrire son nom, et sa puissance, en quelque estat, et action que nous soyons, pour vitieuse qu' elle soit.“<sup>341</sup>

Interessant an diesem Abschnitt ist auch der Stil Montaignes. Mit den einleitenden Worten „J' avoy presentement en la pensée“ gibt Montaigne seinen Gedanken den Anschein von Spontantität, womit er an den Beginn des Essais anknüpft, der gerade diese Gedanken als „fantasies“ abtut. Sie werde auf diese Weise zu anthropologischen Betrachtungen und nicht zu kritischen Lehrsätzen, die Montaigne in Gefahr bringen könnten. Obwohl Montaigne eigentlich eine Feststellung trifft, nämlich dass der Name Gottes unreflektiert gebraucht wird, so erscheinen seine Aussagen fast als indirekte Fragen, die er an sein eigenen Gewissen stellt. In der Tat klagt Montaigne nicht nur seine Mitmenschen an. Auch er bekennt durch die Verwendung des Pronomens „nous“, dass auch er oftmals nachlässig und ohne Demut den Namen Gottes benutzt. Schon hier zeichnet sich die von Montaigne vorgenommene scharfe Dichotomie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich ab. Doch endet Montaigne an dieser Stelle nicht mit seiner Kritik an der mangelnden Aufrichtigkeit und religiösen Observanz des Menschen. Montaigne ist der Ansicht, dass die tatsächliche Lebensführung jedes Menschen mit seiner Religiosität und den damit einhergehenden Werten übereinstimmen muss:

„Nous prions par usage et par coustume : ou pour mieux dire, nous lisons ou prononcons noz priers : ce n' est en fin que mine : Et me desplaist de voir faire trois signes de croix au Benedicite, autant a Graces ( et plus m' en desplaist-il de ce que c' est un signe que j' ay en reverence et continuel usage, mesmement quand je baaille) et cependant toutes les autres heures du jour, les voir occupées a la haine, l' avarive, l' injustice. Aux vices leur heure, son heure a Dieu, comme par compensation et composition.“<sup>342</sup>

Hier präzisiert Montaigne seine Anschuldigungen gegen die Nachlässigkeit der Menschen. Er beklagt, dass das Gebet zur bloßen Formel erstarrt ist, das in immer gleicher Weise fast schon ritualisiert abgespult wird. Jedoch bezieht Montaigne auch hier seine eigene Person kritisch in die Betrachtung ein, da er freimütig bekennt, selbst ohne die nötige Demut zu beten. Die Szene, in welcher Montaigne erklärt, sich sogar nach dem Gähnen zu bekreuzigen, zeigt sowohl seine entwaffnende Offenheit als auch die zur bloßen Alltagshandlung erstarrte Religiosität des 16. Jahrhunderts. Wie schon erwähnt, rief Montaignes Forderung, beim Beten ein reines Gewissen zu haben, die römische Inquisition auf den Plan. Dennoch stößt

---

<sup>341</sup> Montaigne, I, 56, 336

<sup>342</sup> Montaigne I, 56, 337

Montaigne die Bigotterie vieler Zeitgenossen ab, die auch für kriminellen Zielen beten.<sup>343</sup> Montaigne erscheint dem Leser auch durch die kompromisslose Einbeziehung seiner eigenen Person in die Analyse der Verfehlungen der Frommen als aufrichtig und glaubwürdig. Montaigne ist kein Frömmeler, der anderen Menschen seine Version des christlichen Glaubens aufzwingen will, denn Glaube besteht für Montaigne in einer echten und ehrlichen Hinwendung zu Gott. Es wird schon anhand von Montaignes Gebetspraxis deutlich, dass er die religiöse Sphäre streng von den profanen Interessen des Menschen trennen möchte. Montaigne macht überdies deutlich, dass er nichts von theologischen Sachverhalten versteht. Die Theologie und Religion sind nicht mit anderen Wissenschaften vergleichbar. Als Wissenschaft von den göttlichen Dingen steht sie als Solitär:

„Que la doctrine divine tient mieux son rang a part, comme Royne et dominatrice : Qu'elle doit estre principale par tout, point suffragante et subsidiaire : Et qu' a l'aventure se prendroient les exemples a la Grammaire, Rhetorique, Logique, plus sortablement d' ailleurs que d' une si sainte matiere ; comme aussi les arguments des Theatres, jeux et spectacles publiques. Que les raisons divines se considerent plus venerablement et reveremment seules, et en leur stile, qu' apparies aux discours humains.“<sup>344</sup>

Montaigne legt sich implizit selbst ein Sprechverbot auf, denn er möchte die Theologie aus den alltäglichen Diskursen entfernen. Die Formulierung „Royne et dominatrice“ zeigt auch, dass er sich ihrer Autorität vollkommen unterwirft und auch die anderen Gebiete der Wissenschaft unter ihrer Kontrolle sieht. Dies ist im Zeitalter der aufkommenden Naturwissenschaften durchaus bemerkenswert. Montaigne scheint also den Lauf der Zeit beeinflussen zu wollen und den immer obsoleter werdenden Status der Theologie gegenüber der sich ausbreitenden empirischen Vernunft verteidigen zu wollen. Doch zeigt der apellative Ton dieses Zitats, dass Montaigne sich bewusst ist, dieses Ziel nicht mehr erreichen zu können. Gerade die Reformation hat die Marginalisierung der Theologie noch beschleunigt und sie ihrer hervorgehobenen Stellung beraubt. Ein weiterer Hinweis auf den zunehmenden Autoritätsverlust der Theologie ist Montaignes Bitte, keine Beispiele aus der Theologie als Werkzeuge für andere Wissenschaften zu gebrauchen. Offensichtlich möchte Montaigne eine Untersuchung von Bibeltexten, die zwangsläufig auch hermeneutische Betrachtungen

---

<sup>343</sup> Vincent Carraud führt als Quelle für diese Ansicht Montaignes Thomas von Aquin an: „Ce ne sont plus seulement les passions qui sont vicieuses, ce sont les prières elles-mêmes qui le sont ou plutôt le deviennent. Le propre du pecheur, rappelle Thomas d' Aquin, est de ne pas remettre les peches a ses debiteurs, se rendant indigne d' etre exaucé. Ainsi, ce n' est plus seulement par son dessein (peccamineux) que le pecheur manque a la vraie prière, rendant impossible l' impetration, mais c' est en restant pécheur, c' est à dire non repenté, dans sa prière meme, laquelle en devient vicieuse et détestable.“ Siehe Carraud, Vincent. 2008. „Avoir l'âme nette: Scepticisme et Rigorisme dans `Des Prieres´“ in Desan, Philippe. *Montaigne et la Theologie*. Genf: Librairie Droz. S.81

<sup>344</sup> Montaigne, I, 56, 341

einschließen, verhindern, was mit Montaignes heftiger Ablehnung einer Übersetzung der Heiligen Schrift in die jeweiligen Nationalsprachen korrespondiert. Auffallend ist auch hier die Betonung Montaignes auf dem rein göttlichen Charakter der Theologie, da er sich strikt gegen eine Nutzbarmachung der Theologie für den profanen Bereich verwahrt.<sup>345</sup> Gerade dies erscheint im Zusammenhang dieser Arbeit als direkte Kritik an Jean Bodin. Auch in seinem Gottesbild bewahrt Montaigne konsequent die Trennung der jeweiligen Sphären bei. Im Essai „Des Prieres“ zeigt sich die Entfernung Gottes zu den Menschen bereits deutlich. Doch vor allem in der berühmten „Apologie de Raymond Sabond“ nimmt die Beziehung Gottes zu den Menschen breiten Raum ein. Dieser Essai wird oftmals als Ausweis von Montaignes Religions skeptizismus betrachtet.<sup>346</sup> Obwohl der Titel als eine Verteidigung des Raimund Sebundus beabsichtigt war, kehrt Montaigne plötzlich seine gesamte Denkweise um und beginnt, vor allem mit Hilfe des Gottesbildes gegen die von Sebundus so geschätzte menschliche Ratio zu argumentieren. Aus diesem Grund schreiben viele Montaigneinterpreten wie Janssen diesem eine fideistische Haltung zu. Für Montaigne kann der Glaube nicht mit dem menschlichen Verstand begründet werden. Der Glaube wird in den Augen Montaignes dem Menschen direkt von Gott gegeben:

„Ce seroit mieux la charge d` un homme versé en la Theologie, que de moy, qui n`y scay rien. Toutefois je juge ainsi , qu` a une chose si divine et si haultaine, et surpassant de si loing l` humaine intelligence, comme est cette verite, de laquelle il a pleu a la bonte de Dieu nous esclairer, il est bien besoin qu` il nous preste encore son secours, d` une faveur extraordinaire et privilegiee, pour la pouvoir concevoir et loger en nous : et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement capables.“<sup>347</sup>

Der Beginn dieses Abschnitts zeigt noch einmal Montaignes große Zurückhaltung und Vorsicht. Offen bekennt er, kein theologisches Wissen zu besitzen, jedoch genügt es nicht, dies als bloßen Bescheidenheitstopos zu interpretieren. Montaigne möchte sich nicht verdächtig machen, einer bestimmten theologischen Richtung zu folgen, da ihn dies zur Zeit der Religionskriege in Misskredit bei der kirchlichen Obrigkeit bringen könnte. Mithin schwächt Montaigne das nachfolgend Ausgesagte ab und transportiert es auf eine Ebene theologischer Laien. Unterstrichen wird dieser Eindruck noch durch den Gebrauch von Wendungen wie „je

---

<sup>345</sup> Pierre Villey wendet sich gegen Interpretationen, die dieses Zitat als religionsfeindlich bewerten: „Ces idees ont parfois paru entaches d` hostile envers la religion. Elles me semblent, au contraire, tout a fait en harmonie avec la religion de Montaigne qui est batie sur le doute. A se rencontrer la raison profane sert la pensee chretienne n` ont qu` a perdre; maintenons donc le divorce aussi complet que possible.“ (S.330-331).

<sup>346</sup> So vor allem Pierre Villey und Hugo Friedrich, der in diesem Essai auch noch ein wichtiges Beispiel für Montaignes Fideismus sieht. Mit dem Fideismus hat sich vor allem H. Janssen beschäftigt. Siehe hierzu: Janssen, Herman. C.S.S.R. 1930. *Montaigne fidéiste*. Nijmegen-Utrecht: Dekker & van de Vegt & J.W. van Leeuwen.

<sup>347</sup> Montaigne, II, 12, 460

„juge“ und „et ne croy pas“. Offenbar soll gezeigt werden, dass die hier getätigten Aussagen nach einem sorgfältigen Prozess der intrinsischen Erueierung entstanden sind und trotzdem keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzen, was auch mit dem Inhalt des Gesagten korrespondiert. Der Glaube kann nur direkt von Gott kommen und dem Menschen ist es nicht möglich, Glaubenswahrheiten allein mit seinem Verstand zu erfassen, denn der Glaube der Menschen beruht auf göttlicher Eingebung. Aus diesem Grund ist ein Glaube, der sich nur auf das Studium religiöser Schriften stützt, wertlos. Der Mensch braucht die helfende Hand Gottes, um zu glauben. Zudem macht Montaigne die Stellung des Menschen in der Welt und im gesamten Glaubenskosmos deutlich. Gott ist dem Menschen stets übergeordnet, wobei Montaigne die Vorrangstellung Gottes und die überragende Bedeutung des Glaubens gegenüber dem Menschen vor allem durch den zweimaligen Gebrauch des Partikels „si“ ausdrückt. Gott und der Glaube erreichen auf diese Weise eine fast schon absolut erscheinende Würde und Autorität. Verstärkt wird der Eindruck der vollkommenen Überlegenheit Gottes noch durch die Konstruktion „il a pleu a la bonte de Dieu [...]“. Der Mensch ist also vollkommen abhängig vom Willen und der Güte Gottes. Zudem scheint Gott für den Menschen auch kaum erkennbar zu sein. Gott „erleuchtet“ den Menschen, da dieser aus eigenem Antrieb nicht in der Lage ist, Glaubenswahrheiten zu erkennen. In der Apologie zeigt sich oftmals, dass Montaigne Gott mit Licht und Helligkeit assoziiert, während der Mensch in dunkler Not sein Dasein fristen muss. Auch wehrt sich Montaigne vehement dagegen, Gott antropomorphe Züge angedeihen zu lassen sowie diesen bei profanen Auseinandersetzungen zu missbrauchen:

„Car pour exemple, qu` est-il plus vain, que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures : le regler, et le monde; a nostre capacite et a nos loix ? et nous server aux despens de la divinite, de ce petit eschantillon de suffisance qu` il luy a pleu despartir a nostre naturelle condition ? et par ce que nous ne pouvons estendre nostre veue jusques en son glorieux siege, l` avoir ramene ca bas a nostre corruption et a nos miseres?“<sup>348</sup>

Schon der erste Satz zeigt, wie weit Montaigne vom Denken Jean Bodins abweicht. Zwar macht Bodin in seinen Werken bisweilen deutlich, dass der Wille Gottes nicht erkannt werden kann, dennoch nutzt er Gott als zentralen Baustein seiner Souveränitätstheorie, weil Gott als Legitimation für die fast uneingeschränkte Macht des Souveräns dient. Dieser ist zudem Gottes weltlicher Repräsentant. Dieser Ansicht widerspricht Montaigne entschieden, da sich Gott vollkommen den Wünschen des Menschen entzieht, weshalb sich bei seinem Handeln niemand auf Gott berufen kann. Montaigne möchte nicht, dass Gott und sein Name durch den

---

<sup>348</sup> Montaigne, II, 12, 541



menschlichen Ehrgeiz beschmutzt werden. Implizit betrachtet Montaigne jeden Versuch, die Gottgefälligkeit bestimmter menschlicher Werke und Taten zu behaupten, als unmöglich. Dies zeitigt natürlich bedeutende Konsequenzen. Sanktionsmechanismen der Kirche oder anderer Institutionen, die sich auf den göttlichen Willen berufen, greifen nicht mehr. Da der Mensch Gott nicht erfassen kann, bleibt auch dessen Willen im Dunkeln. Die Folgen von Montaignes Gottesbild und seiner Religiosität sind einschneidend. Schon jetzt zeigt sich, dass Montaigne metaphysische Einflüsse auf die Politik und das Leben der Menschen ablehnt, denn Gott ist Montaigne zu heilig und zu ehrfurchtgebietend, als dass er ihn mit Bestandteilen der menschlichen Ontologie belasten möchte. Die Nutzbarmachung als „politisches Instrument“, wie es Bodin tut, erscheint als fast unmöglich. Montaigne gibt seinen Lesern im Anschluss an obiges Zitat noch eine Handlungsanweisung für den Umgang mit Glauben und Gott an die Hand:

„De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle la me semble avoir eu plus de vray-semblance et plus d` excuse, qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et pregnant en bonne part l` honneur et la reverence, que les humains luy rendoient sous quelque visage , sous quelque nom et en quelque maniere que ce fust.“<sup>349</sup>

Montaigne hat sein theologisches Denken in diesem Abschnitt auf den Punkt gebracht. Gott ist eine für den Menschen unverständliche Macht, deren Anwesenheit nicht geleugnet werden kann. Er ist von der Existenz Gottes überzeugt, jedoch ist es für Montaigne durchaus legitim, Gott auch auf Wegen Ehre zu erweisen, die nicht mit kirchlichen Dogmen übereinstimmen, wie der letzte Satz zeigt.<sup>350</sup> Prinzipiell erkennt Montaigne also sämtliche Formen des menschlichen Glaubens an Gott an, wenn dieser aufrichtig ist. Vor allem dies führt dazu, dass Montaigne fast durchweg als Vorreiter der Toleranz beschrieben wird, der für Glaubensfreiheit einsteht.<sup>351</sup> Jedoch muss das Augenmerk auch auf eine andere Aussage Montaignes innerhalb dieses Zitats gelegt werden. Montaigne bezeichnet Gott als „puissance conservatrice de toutes choses“, was schon auf beharrende und somit wahrlich konservative Aspekte in Montaignes Glaubensvorstellung hinweist. Montaigne oszilliert in seinen Glaubensvorstellungen beständig zwischen progressiven Einstellungen und einem beharrlichen Konservativismus. Auch in diesem Zitat unterstreicht er noch einmal, dass Gott für den Menschen ein übergeordnetes Wesen darstellt, das mit Verstandeskräften nicht zu

---

<sup>349</sup> Montaigne, II, 12, 541.

<sup>350</sup> Aus diesem Grund erscheint Hugo Friedrichs Aussage von der „philosophischen Frömmigkeit (S.125) auch durchaus plausibel.

<sup>351</sup> Siehe hierzu vor allem Malcolm Smith. 1991. *Montaigne and religious freedom*. Geneve: Librairie Droz.

fassen ist.<sup>352</sup> Weitere Rückschlüsse auf Montaignes persönliche Glaubenspraxis lassen sich auch aus seinem „Journal de voyage“ ziehen, denn in seinem Reisetagebuch wird jeder Kirchgang Montaignes genau dokumentiert. So wird auch mitgeteilt, dass er im berühmten Wallfahrtsort Loretto eine Votivtafel gestiftet hat.<sup>353</sup> Sicherlich ist die Aufrichtigkeit von Montaignes religiöser Praxis nicht nachprüfbar. Seine regelmäßigen Besuche der Heiligen Messe wirken zudem ähnlich formalistisch wie seine Gebetspraxis, die er selbst kritisch hinterfragt. Dennoch bleibt festzustellen, dass Montaigne seiner Umwelt als gläubiger Christ erscheint. Auch die Frage, ob Montaignes Glaubenswelt eher von fideistischen oder von skeptischen Aspekten dominiert wird, ist schwer zu entscheiden. Hans-Peter Bippus hat versucht, Montaignes vielschichtes Glaubensbild zu umreißen:

„Gottesfurcht wie Gottergebenheit bezeichnen damit vorrangig eine *Glaubenshaltung*, die in den Aussagen Montaignes durchschimmert, ohne daß er sie jeweils konkret benennen müßte. Sie bringen jedoch entschieden adäquater die Gottesbeziehung und sein Glaubensverständnis zum Ausdruck als der Begriff des Fideismus oder des religiösen Konservatismus.“<sup>354</sup>

In der Tat ist Montaignes Gottesbild von völliger Unterordnung geprägt. Gerade diese Haltung führt zu den schon oben genannten Konsequenzen. Gott kann nicht in den Dienst des Menschen genommen werden. Diese Auffassung wirkt somit Missbrauch der Religion, wie es ja in den Religionskriegen geschehen ist, vor. Verbrechen im Namen Gottes sind für Montaigne unvorstellbar. Auch Bodins Versuch, die Stellung des Königs durch eine explizite Berufung auf seine Ebenbildlichkeit mit Gott auf Erden aufzuwerten, lehnt Montaigne ab. Der Mensch besitzt keinen Zugang zur Sphäre Gottes, gleichzeitig stellt Montaigne dessen Existenz niemals in Frage. Im direkten Vergleich zu Jean Bodin fällt Montaignes große Offenheit in Bezug auf sein religiöses Denken auf. Während Bodin vor allem den christlichen Glauben eher distanziert und utilitaristisch betrachtet und fast nichts über seine persönliche Religiosität preisgibt,

---

<sup>352</sup> Vor allem diese Einstellung hat Hans-Peter Bippus dazu veranlasst, einen *theologischen Absolutismus* bei Montaigne zu konstatieren. Er schreibt hierzu: „Nicht auszuschließen ist, daß sich hinter dieser theologischen Aussage über das Wesen Gottes eine Remineszenz an den Gott der Nominalisten mit ihrer Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata*, d.h. ein radikaler *theologischer Absolutismus* verbirgt. Ein solcher theologischer Absolutismus, der mit BLUMENBERG als Reaktion seitens nominalistischer Denker auf die Krise und das entstehende Dilemma des ausgehenden Mittelalters bestimmt werden kann, erkennt in Gott nur noch eine dem Menschen unbegreifliche, absolute und souveräne Macht, die in ihren Willensbestimmungen für die menschliche Vernunft unberechenbar und damit zugleich unzuverlässig sowie unergründlich wird.“ Siehe hierzu: Bippus, Hans-Peter. a.a.O. S.288-289. Auch Vera Schanz a.a.O. bezeichnet Gott aus Sicht Montaignes als „idealen Souverän“ (S.159).

<sup>353</sup> „J' y peus trouver a toute peine place, et avec beaucoup de faveur, pour y loger un tableau dans lequel il y a quatre figures d' arjant attachees : cele de Nostre Dame, la miene, il y a insculpe sur l' arjant : *Michael Montanus, Gallus vasco, Eques regii Ordinis* 1581; a cele de ma fame : *Francisca Cassaniana uxor* ; a cele de ma fille, *Leonora Montana filia unica*, et sont toutes de ranc a genous dans ce tableau, et la Nostre-Dame au haut au-devant.“ Siehe Rat, Maurice. 1962. *Montaigne. Oeuvres completes*. Paris: Editions Gallimard. S.1248

<sup>354</sup> Siehe Bippus, Hans-Peter. a.a. O. S.397.

scheint Montaigne diesen Utilitarismus schon aufgrund der immer wiederkehrenden Betonung der Unergründlichkeit Gottes in Frage zu stellen. Zudem hinterfragt Montaigne im Gegensatz zu Bodin seine eigene Glaubenspraxis skeptisch.

## 9.2. Religion und Gesellschaft

### 9.2.1. Die stabilisierende Funktion von Religion und Kirche

Montaignes Unterordnung unter den Willen Gottes führt auch in seiner Betrachtung des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion zu großen Konsequenzen. Der Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Kontext ist sich Montaigne stets bewusst, wesegen es Montaigne vermeidet, durch seine Essais noch mehr religiöse Zwietracht zu sähen. Ein bedeutendes Beispiel für seine permanente Vorsicht ist der Beginn des schon oben angeführten Essais „Des Prieres“. Montaigne versucht, diesen Essai als harmlosen Ausfluss seiner wirren und ungeordneten Gedankenwelt darzustellen:

„Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles : non pour établir la verité, mais pour la chercher : Et les soubmets au jugement de ceux à qui il touche de regler non seulement mes actions et mes escrits, mais encore mes pensées. Esgalement m` en sera acceptable et utile la condamnation, comme l` approbation, tenant pour absurde et impie, si rien se rencontre ignoramment ou inadvertamment couché en cette rapsodie contraire aux saintes resolutions et prescriptions de l` Eglise Catholique Apostolique et Romaine, en laquelle je meurs, et en laquelle je suis nay.“<sup>355</sup>

Der Anfang des aufgrund seiner religiösen Thematik doch recht heiklen Essays besteht aus einer völligen Unterordnung unter den Willen der katholischen Kirche.<sup>356</sup> Montaigne bezeichnet seine Ideen explizit als „fantasies“<sup>357</sup>. Auch die Wahl des Verbes „ je propose“ zeigt deutlich den defensiven Charakter der Argumentation Montaignes. Zudem beschränkt sich

---

<sup>355</sup> Montaigne, I, 56, 335

<sup>356</sup> Malcolm Smith sieht in der Einleitung eine Hinzufügung der Ausgabe von 1582. Siehe: Smith, Malcolm. 1981. *Montaigne and the roman censors*. Geneve: Librairie Droz. S.64. Albert Thibaudet und Maurice Rat hingegen sehen nur im Satz “Esgalement m` en sera acceptable et utile la condamnation comme l` approbation, tenant pour execrable s` il se trouve chose [...] en laquelle je meurs et en laquelle je suis nay.“ Siehe Thibaudet, Rat: *Montaigne*. S.30

<sup>357</sup> Offenbar blieb den Zensoren der tiefere Sinn der „fantasies“ verborgen. Karin Westerwelle liefert eine für diese Stelle treffende Erklärung des Begriffs: „Der *fantasie*-Begriff beschreibt an vielen Stellen der *Essais* einen Modus des Denkens, der sich auf der einen Seite polemisch gegen die Hybris menschlicher *ratio* richtet, auf der anderen Seite dogmatische Positionen angreift.“ Siehe hierzu: Westerwelle, Karin. 2002. *Montaigne*. S.226.

Montaigne nicht nur darauf, seine Gedanken als bloße Produkte einer ruhelosen Phantasie darzustellen, denn für ihn sind sie zudem unausgegoren und ohne Form. Diese auffallende Wortwahl stellt eine „Captatio benevolentiae“ dar, wobei in diesem Fall die Adressaten jedoch nicht private Leser sind, sondern es sind die Zensoren der katholischen Kirche, die auf Montaignes Essais während seines Rombesuchs aufmerksam wurden. Montaigne versucht, seinem nachfolgenden Essai keinen dogmatischen Anschein zu geben, der sich gegen die katholische Kirche richtet. Auch an seinem Ende erkennt Montaigne die offizielle Lehrmeinung der Kirche an, auch ist die indirekte Ansprache an die kirchlichen Zensoren von großer Eindrücklichkeit. Dieser Präventivakt zeigt in schon fast erschütternder Weise die Macht der Inquisition auf. Die Vorsicht und Angst Montaignes kann der Leser nun unmittelbar spüren. Die vollkommene Unterwerfung unter den Willen der Zensoren relativiert Montaignes sonst recht souveräne Haltung. Montaigne misst ja der freien Entfaltung seiner Gedanken einen großen Wert bei. Doch gerade in diesem Essai lässt er es zu, sich auch im Denken enge Grenzen von fremden Instanzen setzen zu lassen, was jedoch dem Grundgedanken der Essais, die den Wildwuchs der Ideen und Eingebungen geradezu im Namen tragen, diametral widerspricht. Aus diesem Grund fällt dieser Essai deutlich aus dem Rahmen des Gesamtwerks. In keinem anderen Essai macht Montaigne seine Unterordnung unter die kirchliche Jurisdiktion so deutlich wie in „Des Prieres“. Der Grund hierfür sind Montaignes Aussagen vor allem zur Gebetspraxis, die die eher theoretischen Aussagen in der „Apologie“ aufgrund ihrer theologischen Konkretheit in den Schatten stellen.<sup>358</sup> Der Höhepunkt dieser Ergebnissadresse an die katholische Kirche besteht in einem an das Credo erinnerndem Treuschwur. Montaigne macht ohne Umschweife deutlich, dass er ein treuer Katholik ist und auch als solcher sterben möchte. Wiederum betont Montaigne sein angebliches Unwissen um nicht in den Verdacht zu kommen, mit diesem Essai eine reformistische Agenda zu verfolgen. Vor allem durch sein fast schon theatralisches Bekenntnis zur katholischen Kirche hat sich Montaigne für immer mit ihr verbunden. Ein Eintrag aus dem Reisetagebuch zeigt die Implikationen, die die routinemäßige Zensur der Werke Montaignes beim Betreten der Stadt Rom nach sich gezogen haben:

---

<sup>358</sup> Gerade die in diesem Essai getätigte Aussage Montaignes, der Beter müsse beim Beten über ein reines Gewissen verfügen, war ein Hauptanklagepunkt der römischen Zensoren. Montaigne berichtet über das Gespräch mit dem Zensor in seinem Reisetagebuch: „Je le suppliai, au rebours, qu'il suivit l'opinion de celui qui l'avoit juge, avouant, en aucunes choses, come d'avoir use de mot de fortune, d'avoir nomme des poetes haeretiques, d'avoir excuse Julian, et l'animadversion sur ce que celui qui prioit devoit estre exempt de vitieuse inclination pour ce tamps; [...]“ S.1229

„Le 15 d'avril, je fus prendre congé du maistre *del Sacro Pallazo* et de son compaignon, qui me priarent << ne me server pont de la censure de mon livre, en laquelle autres Francois les avoint avertis qu' il y avoit plusieurs sottises; qu' ils honoroint et mon intention et affection envers l' Eglise et ma suffisance; et estimoint tant de ma franchise et conscience qu' ils remetoint à moi-mesmes de retrancher en mon livre, quand je le voudrois reimprimer, ce que j' y trouverois trop licentious et entr'autres choses les mots de fortune>> [...]; me priarent d' eider à l' Eglise par mon eloquence (ce sont leurs mots de courtoisie), et de faire demure en ceste ville paisible et hors de trouble avecques eus.“<sup>359</sup>

Die Anspannung, die Montaigne aufgrund der Zensur während seines Romaufenthaltes empfunden hat, ist deutlich zu spüren. Dennoch zeigen sich die Mitglieder der Inquisition Montaigne gegenüber durchaus offen und tolerant. Montaigne bleibt es selbst überlassen, inkriminierende Stellen in den Nachdrucken seiner Essais zu streichen, was er im Essai „Des Prieres“ bei der Frage nach der Reinheit des Gewissens während des Betens nicht getan hat. Offensichtlich scheint bei den Zensoren ein Grundvertrauen zu Montaigne zu herrschen, denn nicht jedem wurde eine solche Liberalität von Seiten der Kirche zu teil. Jedoch ist es auch möglich, dass auf diese Weise eine möglichst gründliche Zensur erfolgen sollte. Indem die Kirche an Montaignes Treue und Aufrichtigkeit appelliert, könnte sie gehofft haben, somit eine möglichst weitgehende Selbstzensur zu erreichen. Montaigne scheint die Erwartungshaltung von seiten der Zensoren auch deutlich zu spüren. Als eine versteckte Mahnung dürfte auch ihr Hinweis dienen, dass Montaigne die Kirche durch seine Beredsamkeit unterstützen soll. Offensichtlich hat Montaigne dieses Spiel durchschaut, was sich aus seiner in Klammern gesetzten ironischen Anmerkung erkennen lässt. Die Zensoren signalisieren Montaigne also, dass seine Verstöße gegen die Lehre der katholischen Kirche registriert wurden und er somit weiterhin unter Beobachtung der Inquisition steht. Auch Montaigne konnte sich der Drohkulisse der Kirche nicht entziehen. Statt sich ihr mit feiner Ironie entgegenzustellen, erkennt Montaigne den Suprematieanspruch im Gegensatz zu Bodin vollständig an. Doch bewegen nicht nur implizite Drohungen Montaigne dazu, diese Haltung einzunehmen. Auch eine tiefe intrinsische Überzeugung lassen Montaigne zum Anhänger der katholischen Kirche werden, denn Montaigne befürchtet Chaos und Anarchie. Doch begründet Montaigne seine Unterordnung unter die katholische Kirche nicht nur mit deren Autorität allein. Der Gedanke der Demut ist für Montaigne im Charakter des Christentums angelegt:

„La religion Chrestienne a toutes les marques d' extreme justice et utilite : mais nulle plus apparente que l' exacte recommandation de l' obeissance du Magistrat, et manutention des polices. Quel merveilleux exemple nous en a

---

<sup>359</sup> Thibaudet; Rat. *Montaigne*. S.1240

laisse la sapience divine ; qui pour establir le salut du genre humain, et conduire cette sienne glorieuse victoire contre la mort et, le peche, [...], et souffrant une longue perte d`annes a meuir ce fruiet inestimable?"<sup>360</sup>

Das Christentum zeichnet sich für Montaigne prinzipiell durch seine staatstragende Funktion aus. Die starke Emphase auf dem Nutzwert der christlichen Religion ist augenfällig. Montaigne baut den Hinweis auf die Nützlichkeit des Christentums und implizit aller anderen Religionen geschickt in den Essai ein, wobei dieser dazu dient, seinem Konservativismus, der auf Staatserhalt abzielt, durch die Religion ein weiteres Standbein zu geben.<sup>361</sup> Interessant ist die Tatsache, dass Montaigne hier von der christlichen Religion spricht, und nicht einseitig den Katholizismus nennt. Wahrscheinlich möchte er zum einen an die Anhänger der Konfessionen appellieren, sich auf die gemeinsamen Wurzeln zu besinnen und zum anderen ist es auf diesem Weg möglich, die Protestanten auf den Irrweg ihrer Abspaltung hinzuweisen. Die von den Protestanten begangenen Aufstände und die von ihnen hervorgerufenen Spaltungen sind also gegen die Verordnungen ihrer eigenen Religion gerichtet, womit die Protestanten durch ihr sektiererisches und aufrührerisches Verhalten die christliche Kirche verlassen. Der nachfolgende Satz besitzt einen fast schon geheimnisvoll zu nennenden Charakter. Montaigne verwendet sehr einprägsame Formulierungen, die Anklänge aus der kirchlichen Liturgie bieten. Gott erscheint als Triumphator, was vollkommen Montaignes Gottesbild entspricht, denn genau diese Sicht auf Gott bestätigt die totale Unterordnung des Menschen unter seine Schöpfungsordnung. Jedoch wirft Montaigne mit diesem Abschnitt auch viele Fragen auf. Er fügt einen Hinweis auf die Geschichte des Christentums ein, das nur sehr langsam zur in Europa dominierenden Religion geworden ist. Montaigne betont, dass das Christentum selbst niemals eine staatliche Ordnung zerstört hat<sup>362</sup>. Offensichtlich spielt er dabei auf die Ausbreitung der christlichen Religion im Römischen Reich an, das an der Verfasstheit des Imperiums nichts geändert hat. Unterstützt wird diese Deutung durch Montaignes Nennung der Blutzegen und Märtyrer. Der Autor begeistert sich für den friedfertigen und eher demütigen Charakter des frühen Christentums, wodurch es dem einzelnen Gläubigen als Beispiel dient. Dies ist die nachgereichte Herleitung von Montaignes einleitendem Satz über

---

<sup>360</sup> Montaigne, I, 22, 124-125

<sup>361</sup> Hans-Peter Bippus formuliert aufgrund des obigen Zitats jedoch einen äußerst wichtigen Gedanken: „Dieses Verständnis von Religion als Stabilisierungs- und Kanalisierungsmechanismus für die Gesellschaft geht einher mit der Erfahrung, daß die Inhalte und Werte , ja das gesamte Wesen der Religion pervertiert und manipuliert werden können.“ Siehe hierzu: Bippus, Hans Peter. 2000. *In der Theologie nicht bewandert?* S.474. Dieser Grundgedanke wird gerade im nächsten Kapitel eine große Rolle spielen. Doch wird schon hier der Gegensatz zu Bodin überdeutlich. Dieser erkennt im Gegensatz zu Montaigne die Gefahr der „Pervertierung“ nicht.

<sup>362</sup> Hier scheint Montaigne jedoch die Reiche der amerikanischen Ureinwohner zu vergessen.

die christliche Gehorsamspflicht, denn Friedfertigkeit und Gehorsam sind fest im Christentum verankert. Folglich darf ein gläubiger Christ niemals zu einer seiner Religion wesensfremden Aktion aufrufen. Indirekt spricht Montaigne also den aufrührerischen Protestanten jedliches Verständnis für ihren eigenen Glauben ab. Bemerkenswert ist der sprachliche Duktus Montaignes. Das Christentum wird ausschließlich mit eindrucksvollen Worten wie „salut“ und „glorieuse victoire contre la mort“ assoziiert. Interessant hierbei ist, dass Montaigne in diesem Satz die Religion nicht selbst nennt, da er offensichtlich mit den Assoziationen seiner christlichen Leser spielt. Diesen erscheint seine Wortwahl direkt einem theologischen Traktat oder einer Predigt entsprungen zu sein. Auf diese Weise werden die Heilsvorstellungen der damaligen Zeit evoziert. Der Kulminationspunkt ist der Schlusssatz des Zitats, in welchem Montaigne die „fruit inestimable“ anspricht. Bei eher oberflächlichem Lesen könnte der christliche Rezipient versucht sein, hinter dieser „Frucht“ Christus zu vermuten. Anklänge an das Rosenkranzgebet liegen durchaus nahe. Wahrscheinlicher aber ist, dass Montaigne hier den Triumph des Christentums nach langer Verfolgung anspricht, denn trotz gewaltiger Hindernisse hat es in seiner grundsätzlichen Friedfertigkeit den Lauf der Zeit überdauert. Der schwärmerische, fast schon eschatologische Ton Montaignes lässt auf seine Wunschvorstellung schließen. Das Christentum soll als Stützpfeiler für die bisherige Ordnung dienen. Zudem möchte er die prinzipielle Eignung des Christentums hierfür ausdrücken. Dennoch ist es auch möglich, diese eindrucksvollen Zeilen auf eine andere Weise zu interpretieren. Es scheint durchaus so, als ob Montaigne, im Angesicht von strenger Zensur und den schrecklichen Religionskriegen, die christliche Religion an ihre bescheidenen und leidvollen Anfänge erinnern möchte. Fast gewinnt der Leser den Eindruck, als ob Montaigne dem erdrückenden Einfluss der Religion überdrüssig ist und nun auf diesem Weg versucht, seine Verzweiflung über diese eigentlich unchristliche Entwicklung Bahn zu brechen. Falls dies wirklich Montaignes Absicht gewesen ist, dann wäre das ganze Zitat letztendlich ein vergiftetes Lob für die christliche Religion. Diese Mehrdeutigkeit der Aussagen Montaignes wurde in dieser Arbeit auch schon an anderer Stelle aufgezeigt. Sie ist geradezu ein konstituierendes Merkmal der Essais. Da jedoch schon der Titel des Essais das Gebot enthält, Gesetze einzuhalten, wird dieses Zitat hauptsächlich als Beispiel für Montaignes konservatives Festhalten am Althergebrachten betrachtet, für dessen Legitimation er auch die eigentlich Unfrieden stiftende Religion benutzt. Am Anfang dieses Kapitels wurde bereits gezeigt, dass sich Montaigne bedingungslos der kirchlichen Lehre und der Zensur unterwirft. Jedoch setzt

er sich dabei kaum mit den Motiven seiner Haltung auseinander. Im Essai „ C'est folie de rapporter le vray et le faux a nostre suffisance“ gibt Montaigne die Beweggründe seiner Unterordnung an. Nach einer zu den Forderungen Bodins und konträr stehendem Aufruf an die Katholiken, ihren Glaubensinhalten treu zu bleiben, legt Montaigne ein weiteres Bekenntnis zu Gunsten des Glaubensinhalts der katholischen Kirche ab :

„Ou il faut se submettre du tout a l` autorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s` en dispenser : Ce n` est pas a nous à establir la part que nous luy devons d` obeissance. [...]. Que ne nous souvient il combine nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes? combien de choses nous servoyent hyer d`articles de foy, qui nous sont fables aujourd` hui? La gloire et la curiosite, sont les fleaux de nostre ame. Cette cy nous conduit a mettre le nez par tout, et celle la nous defend de rien laisser irresolu et indecis.“<sup>363</sup>

Montaigne stellt seine Leser vor die Wahl. Dem Menschen steht es nicht zu, sich nach der eigenen Laune der kirchlichen Autorität zu unterwerfen oder sich von ihr zu befreien. Auch hier erscheint wieder Montaignes vertraute Kritik an der menschlichen Urteilsfähigkeit. Wiederum nimmt er sich selbst von dieser Kritik nicht aus und deutet in vorsichtigen Worten seinen Kontakt mit der kirchlichen Zensur an, wobei auffällig ist, wie sehr Montaigne seine Inkompetenz in theologischen Fragestellungen betont. Erst andere Menschen, offenbar die kirchlichen Zensoren, haben ihm die Notwendigkeit gewisser kirchlicher Lehrmeinungen, die auch nicht weiter spezifiziert werden, aufgezeigt. Montaigne spricht sich also aufgrund der Verstandesschwäche des Menschen für eine enge Anlehnung an die kirchliche Lehre aus. Der menschliche Verstand muss stets eingehegt werden, da er sonst aufgrund seiner steten Suche nach vermeintlicher Wahrheit das Gefüge der Welt zum Wanken bringt. Vor allem dieser Punkt wird bei Montaignes Betrachtung der Reformation noch eine äußerst gewichtige Rolle spielen. Als Instanz zur Kontrolle des menschlichen Verstandes akzeptiert Montaigne die kirchliche Lehre uneingeschränkt, womit Montaigne seine persönliche Wahl getroffen hat. Er unterstellt sich der Autorität der Kirche. Zudem beschreibt Montaigne den Entstehungsprozess seiner Essais hier sehr prägnant. „Mettant à nonchaloir“, gerade dies ist die wesentliche Essenz der Essais. Doch gerade diesen Prozess stellt Montaigne als irreführend und deswegen als potentiell gefährlich dar. Es ist sehr schwer, die Zerknirschung und die Seelenpein, die Montaigne als Freigeist angesichts des potentiell einengenden kirchlichen Lehrgebäudes empfunden haben mag, in der heutigen Zeit nachzuempfinden. Muss Montaigne jedoch eine Wahl treffen zwischen der Freiheit der Gedanken und der Zensur, so entscheidet er sich für letztere. Die Feststellung der endgültigen Wahrheit überlässt

---

<sup>363</sup> Montaigne, I, 27, 188-189



Montaigne der althergebrachten Institution der Kirche. Ordnung und Stabilität sind und bleiben für Montaigne die höchsten Güter. Ihnen ordnet er seine eigenen Bedürfnisse unter, er entmündigt sich sogar selbst. Eine Gesellschaft ohne Kirche und Glauben ist für Montaigne trotz aller Widersprüche schwer vorstellbar. Dennoch versucht Montaigne Kritik an den irrationalen Bestandteilen der Religion zu üben, wobei er einen steten Spagat zwischen Treue zur katholischen Kirche und tiefgreifender Skepsis vollführt.

### 9.2.2. Die Gefahren der Religion

Im vorangegangenen Kapitel wurde gezeigt, dass Montaigne die Religion und dem katholischen Glauben als besonders wichtig für den Zusammenhalt der Gesellschaft betrachtet. Jedoch beinhalten die Essais auch eine recht deutliche und explizite Religionskritik. Mit Ausnahme von Hans-Peter Bippus wurde diese bislang kaum dargestellt. Trotz zahlloser Bekenntnisse zum Glauben erkennt er das zerstörerische Potential, welches die Religion beinhaltet. In religiöser Hinsicht tut sich bei Montaigne ein großer Zwiespalt auf. Prägend für diese Haltung sind sicherlich die französischen Religionskriege. Montaigne assoziierte Gewalt fast zwangsläufig mit Religion.<sup>364</sup> Jedoch beschränkt er sich bei seiner Kritik am gewalttätigen Potential der Religion nicht nur auf das Christentum:

„Cette impression se rapporte aucunement a cette autre si ancienne, de penser gratifier au Ciel et a la nature par nostre massacre et homicide, qui fut universellement embrassee en toutes religions. [...]. Et en ces nouvelles terres descubertes en nostre aage, pures encore et vierges aux prix de nostres, l' usage en est aucunement recue par tout. Toutes leurs Idoles s'abreuvent de sang humain, non sans diverses exemples d' horrible cruaute.“<sup>365</sup>

Gewalt und Blutvergießen scheinen geradezu eine elementare Forderung sämtlicher Religionen zu sein. Um dies aufzuzeigen, verwendet Montaigne Beispiele aus allen ihm bekannten Kulturkreisen. Erstaunlich hierbei ist, dass er in seine religionskritischen

---

<sup>364</sup> In seinem Artikel „Soviel Böses hat die Religion veranlasst“ führt auch Hans-Peter Bippus die Religionskriege als wesentlichen Faktor für die kritische Betrachtung der Religion seitens Montaigne an: „Eine derart kritische, ja beinahe vernichtende Wertung des Christentums verweist nicht auf einen antichristlichen Affekt Montaignes, wie es manche seiner atheistischen und antireligiösen Interpreten gerne sehen wollen, sie ist vielmehr gespeist aus den konkreten Erfahrungen der christlichen Religionskriege in Frankreich wie auch aus den Mitteilungen über die christlichen Missionierungsbestrebungen in Lateinamerika.“ Siehe: Hans-Peter Bippus, „Soviel Böses hat die Religion veranlasst“ in: Langenhorst, Georg (Hrsg.). 1998. *Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag*. Münster, Lit Verlag. S.123-138.

<sup>365</sup> Montaigne, I, 29, 207

Betrachtungen auch die sonst so sehr von ihm geschätzten amerikanischen Ureinwohner einbezieht. Doch gerade die Universalität seiner Beobachtungen lassen darauf schließen, dass Montaigne die Religion mit den ihr inhärenten Grausamkeiten als eine menschliche Schöpfung und als fast schon natürliche Gegebenheit betrachtet. Montaigne warnt überdies davor, Gott menschliche Züge zu verleihen. Ein Denken in Kausalitäten lehnt er strikt ab. So erkennt er, wie aus obigem Zitat hervorgeht, dass der den meisten Religionen innewohnende Mythos von Opfern gerade eine Anthropomorphisierung zugrunde liegt. Der Mensch glaubt, Gott seinem Weltbild unterwerfen zu müssen, wobei dieser sich in den Augen Montaignes auf kein Tauschgeschäft mit den Menschen einlässt. Genau hier zeigt sich der Unterschied zwischen Glaube und Religion. Religion ist immer mit menschlichen Wert und Moralvorstellungen kontaminiert, während der Glaube vor allem auf der Innerlichkeit basiert.<sup>366</sup> Es scheint, als ob Montaigne vor allem die menschliche Komponente innerhalb der Religion ablehnt. Doch Montaigne versteift sich in seiner Kritik vor allem auf das Christentum, an dessen eklatanter Diskrepanz zwischen den gepredigten Werten und der gelebten Realität er sich stößt:

*„Il n`est point d`hostilite excellente comme la Chrestienne. Nostre zeile fait merveilles, quand il va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l`ambition, l`avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonte, la benignite, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l`y porte, il ne va ny de pied, ny d`aile. Nostre religion est faicte pour extirper les vices: elle les couvre, les nourrit, les incite.“<sup>367</sup>*

Dieser Abschnitt besitzt stark ironischen Charakter, denn Montaigne hält der christlichen Religion den Spiegel vor. Gerade die von dieser Religion hochgehaltenen Tugenden und Werte werden von ihr selbst verraten, was Montaigne vor allem durch sprachliche Mittel zum Ausdruck zu bringen versucht. Die stakkatoartige Aufzählung der durch religiösen Eifer hervorgerufenen Laster wirkt äußerst eindrücklich und stellt die Quintessenz der Lebenserfahrung Montaignes dar. Aufgrund seiner Erlebnisse im Religionskrieg besitzt Religion für ihn neben unbestreitbar positiven Eigenschaften wie die Aufrechterhaltung der Ordnung auch sehr viele dunkle und bedrohliche Züge. Anstatt das Gute im Menschen zu fördern, appelliert sie an seine niedersten Instinkte. Die Praxis der Religion besitzt für Montaigne also einen durchaus weltlichen und machtpolitischen Charakter, der das ihr zugeschriebene Heilige und Göttliche überlagern kann. Montaigne scheint sich auch an der fast absolutistischen Art der Setzung von Tugenden durch die Religion zu stören. Gerade die Aufforderung, nach den von der Religion postulierten Werten zu leben, scheint einen

---

<sup>366</sup> Auch Hans-Peter Bippus erkennt die Dichotomie zwischen Glauben und Religion in den Werken Montaignes. Siehe hierzu: Hans-Peter Bippus „Soviel Böses hat die Religion veranlasst“ S.133

<sup>367</sup> Montaigne, II, 12, 464

gegenteiligen Effekt zu haben. Genau durch diese Forderungen scheinen Fundamentalismus und Hass zu entstehen. Im Gegensatz zur auf die Unverständlichkeit und die Ferne Gottes zentrierten Glaubenswelt Montaignes glaubt sich der im obigen Zitat angesprochene Eiferer im Besitz einer höheren Wahrheit, deren Durchsetzung durchaus Opfer verlangen kann. Es wird deutlich, dass Montaigne ein Ausgreifen der Religion in die gesellschaftliche Sphäre als kritisch erachtet. Aufschlussreich ist zudem der letzte Satz des obigen Zitats. Hier bringt Montaigne das oben genannte Problem der Ambivalenz der Religion, das durchaus auch Paradox genannt werden kann, mit Hilfe einer Klimax „elle les couvre, les nourrit, les incite“ auf den Punkt. In den diesem Zitat folgenden Zeilen bringt Montaigne dann seine Vorschläge zum Ausdruck, den verheerenden Folgen religiösen Eifers Einhalt zu gebieten. Religiösem Hass und Fanatismus stellt er seine schon angesprochene Glaubensvorstellung entgegen, wobei er hier sogar den Begriff „foy“ ablehnt. Gerade hier wird schon jetzt eine große Differenz zu Bodin deutlich, die sich im Laufe der nachfolgenden Untersuchungen noch vergrößern wird. Bei Bodin wird nicht am Wert der Religion für das Gemeinwesen gezweifelt. Sie ist selbstverständliches Fundament des Staates, ja sogar der Gesetzesgeltung und zudem Machtinstrument. Montaigne hegt beachtliche Skepsis, die Religion zur alleinigen Grundlage des Staates zu machen und einen König, wie es Bodin tut, durch sie zu erhöhen. Anders als Bodin fürchtet er das zerstörerische Potential der Religion und glaubt nicht, diese durch rein juristische Mittel einhegen zu können, wobei sich ein fast schon paradoxer Gegensatz zwischen Bodin und Montaigne hier auftut. Sowohl Religion als auch Recht und Gesetz sind in Bodins Konzept starke Faktoren, die nicht hinterfragt werden. Zudem sind in den Augen Bodins Recht und Gesetz ohne Religion undenkbar, denn trotz Bodins Säkularisierungstendenzen, die sich jedoch rein auf ein Zurückdrängen der kirchlichen Macht beschränken, ist bei ihm die Religion der Anbeginn sämtlicher Ordnungsgedanken. Bei Montaigne hingegen stellen Religion und Recht und Gesetz äußerst schwache Größen dar und zeichnen sich durch einen erheblichen Mangel an Autorität aus. Montaigne hat diesen Instanzen die machtvolle Aura genommen, die sie in den Werken Bodins umgeben. Eine Verknüpfung von Politik und nicht hinterfragter und durch ungenügenden Glauben unterfütterter Religion lehnt Montaigne ab. Eine Gesellschaft ganz ohne institutionalisierte Religion scheint Montaigne zudem nicht als undenkbar zu betrachten:

„Ce qu` on nous dit de ceux du Bresil, qu` ils ne mouroyent que de vieillesse, on l` attribue a la serenite de leur ame, deschargee de toute passion, pensee et occupation tendue ou desplaisante : comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans Roy, sans religion quelconque.“<sup>368</sup>

Montaigne greift auf das schon oben besprochene Motiv der Gegenüberstellung der alten mit der neuen Welt zurück. Zudem werden Religion und Gesetz in diesem Abschnitt implizit verknüpft. Auch hier scheint wieder seine Bewunderung für die Lebensweise der Ureinwohner durch, womit dieser Textausschnitt weitgehend mit der Aussage der Essais „Des Cannibales“ und „Des Coches“ übereinstimmt. Montaigne lobt das einfache, hier fast schon primitiv erscheinende Leben der Ureinwohner, wobei er seiner Linie der Verachtung der westlichen Lebensweise, vor allem der Bildung und der Gesetze, treu bleibt. Neu hingegen ist die Unterstellung, die Ureinwohner würden ohne Religion leben. In den schon besprochenen Essais hat Montaigne sich mit ihrer Glaubensvorstellung beschäftigt und ihre Einfachheit sowie die damit einhergehende größere Moralität gelobt. Hier scheint Montaigne das Bild eines erstrebenswerten Lebens ohne religiöse Implikationen zu zeichnen, zudem ist der süffisante Ton charakteristisch für Montaigne, der es bei einer schlichten Erwähnung der Vorteile eines Lebens ohne Religion belässt. Er gibt kein Plädoyer zugunsten des Atheismus ab, den er im Übrigen wie Jean Bodin auch ablehnt. Auffällig ist hier, dass Montaigne den Begriff „religion“ explizit gebraucht. Anhand der Indianer zeichnet Montaigne die Möglichkeit einer Gesellschaft, die sich auch ohne die Ordnungsfaktoren Religion und Gesetz am Leben halten kann, was die die größtmögliche Absage an die Konzeptionen Bodins darstellt. Aussagekräftig ist hierbei Montaignes Lob der „simplicité“. Dieser Begriff sowie die sonst vielgescholtene „ignorance“ werden von Montaigne nicht als defizitär betrachtet. Vielmehr scheint das Nichtvorhandensein beider Instanzen das Leben der Ureinwohner zu erleichtern. Wiederum erscheint hier die schon beobachtete Verknüpfung von Religion und Gesetz. Indirekt zeichnet Montaigne diese als fast tyrannische Instanzen, die das Leben der Menschen

---

<sup>368</sup> Montaigne, II, 12, 517. Hans-Peter Bippus sieht in diesem Zitat jedoch keine generelle Ablehnung von Religion durch Montaigne, sondern vielmehr eine Kritik am gewaltbereiten Katholizismus: „Wenn er betont, die Eingeborenen hätten keine Religion, so meint er nicht, diese seien Gottlose, sondern sie würden des Christentums nicht bedürfen, das ihnen in Form der spanischen und jesuitischen Eroberer mit deren unverzeihlicher Brutalität begegnete.“ Siehe hierzu: Bippus, Hans-Peter. 1998. „Soviel Böses hat die Religion veranlaßt?“ S. 129. Hier sei an die schon oben zitierten Beispiele aus den Essais „Des Cannibales“ und „Des Coches“ erinnert. Montaigne fasziniert an der Religion der Eingeborenen ihre Schlichtheit und ihre Bescheidenheit. Somit ist Bippus zuzustimmen, dass die Ureinwohner in den Augen Montaignes keine „Gottlosen“ sind. Dennoch ist die Koppelung des Begriffes der Religion mit den Worten „loy“ und „Roy“ vor allem im Vergleich zu Bodin äußerst auffällig, da dies die Kernbegriffe seiner Auffassung sind. Montaigne scheint also auch diese politischen Grundelemente des damaligen Europas in der Zusammenschau zu betrachten und zum Schluss zu kommen, dass diese für eine funktionierende Gesellschaft nicht unbedingt von Nöten sind. Montaignes Absage an die Religion in diesem Zitat allein auf die Gräueltaten der spanischen Eroberer zu beziehen, erscheint ein wenig zu eng.

beschwerlich machen und es verkürzen, denn Religion und Gesetz sind für Montaigne Machtinstrumente, die sich vor allem negativ auf die Unterlegenen auswirken. Vor allem das Verführungspotential der Religionen wird als Werkzeug zur Einflussnahme genutzt. Hierbei werden oftmals menschliche Wunschvorstellungen eingesetzt. So wehrt er sich gegen anthropomorphe Jenseitsvorstellungen, die bei den Gläubigen falschen religiösen Eifer erwecken können:

„Quand Mahumet promet aux siens un paradis tapisse, pare d` or et de pierreries, peuple de garses d` excellente beaute, de vins, et de vivres singuliers, je voy bien que ce sont des moqueurs qui se plient a nostre bestise, pour nous emmieler et attirer par ces opinions et esperances, convenables a nostre mortel appetit.“<sup>369</sup>

Montaignes Wortwahl ist eindeutig. Er nennt den Propheten Mohammed einen Betrüger, der seine Religion den Wünschen der Menschen angepasst hat. Auch hier wird wiederum deutlich, dass Montaigne die Religion hauptsächlich als ein von Menschen geschaffenes und gestaltetes Produkt betrachtet, da Montaigne nicht vom von Gott gegebenen Glauben spricht. Die Konsequenzen, die sich aus betrügerischen Anthropomorphismen<sup>370</sup> ergeben können, spricht Montaigne hier nicht explizit an. Es steht jedoch zu befürchten, dass ein solcher Glaube den Menschen zu falschen, ja sogar gefährlichen Taten animiert. Erstaunlich ist auch der geradezu verächtliche Ton Montaignes Mohammed betreffend. Montaigne stellt ihn als einen Betrüger dar, der seine Religion nach den Wünschen des Menschen formt.<sup>371</sup> Wie schon gezeigt wurde, lehnt Montaigne gerade die mit menschlichen Wünschen und Begehren kontaminierte Religion als gefährlich ab, denn gerade die anthropomorphen Anteile der Religion verführen zu Intoleranz und Gewalt. Zudem kann eben durch die Anthropomorphismen die Religion noch leichter instrumentalisiert werden, da die Gläubigen eine ihnen angenehme Belohnung im Jenseits um jeden Preis erlangen möchten. Nun wird deutlich, dass Montaigne die der Religion vor allem von Bodin zugeschriebene Teleologie zwar nicht vollkommen ablehnt, jedoch mit großen Vorbehalten betrachtet.<sup>372</sup> Die machtvolle und einschüchternd wirkende Metapher des „mortel apetit“ weist klar auf die Nichtigkeit und Unerheblichkeit von anthropomorphen Religionen hin. Vor allem gegen die islamische

---

<sup>369</sup> Montaigne, II, 12, 546

<sup>370</sup> Hans-Peter Bippus untersucht in seiner Dissertation auch Montaignes Einstellung zum Islam. Auch diese Passage hat Bippus einer Analyse unterzogen. Hierbei stellt auch er eine Abneigung Montaignes gegenüber Anthropomorphismen fest. Jedoch ist Bippus der Auffassung, dass sich Montaigne hier gegen „Bauernfängerei“ von Missionaren aller Religionen wendet. Siehe hierzu: Bippus, Hans-Peter. *In der Theologie nicht bewandert?* S. 445.

<sup>371</sup> Dies ist ein großer Unterschied zu Bodins Darstellung des Islams im „Colloquium“. Montaigne beachtet nicht den ausdrücklichen Wunsch nach Regelsetzung, der dem Islam innewohnt und der Bodin offensichtlich gefällt.

<sup>372</sup> Dies führt Montaignes Zweifel an der Kraft der Gesetze weiter.

Paradiesvorstellung scheint Montaigne besondere Vorbehalte zu hegen. Die bisher aufgeführte Religionskritik Montaignes besitzt eher allgemeinen Charakter. Jedoch befasst sich Montaigne auch direkt mit der Einflussnahme der Religion auf die Politik. Ein deutliches Beispiel hierfür lässt sich im Essai „De La Gloire“ (II, 16) finden. Montaigne betrachtet die Religion der Beduinen, die diesen befiehlt, sich für ihren Fürsten zu opfern:

„Et toute police a un Dieu a sa teste: fausement les autres : veritablement celle, que Moise dressa au peuple de Judee sorty d`AEgypte. La religion des Bedouins, comme dit le sire de Jouinville, portoit entre autres choses, que l`ame de celuy d`entre eux qui mouroit pour son prince, s`en alloit en un autre corps plus heureux, plus beau et plus fort que le premier : au moyen dequoy ils en hazardoyent beaucoup plus volontiers leur vie; [...]. Voyla une creance tressalutaire, toute vaine qu`elle soit. Chasque nation a plusieurs tells exemples chez soy: mais ce subject meriteroit un discours a part.“<sup>373</sup>

Montaigne kennt die empirischen Gegebenheiten aus literarisch-historischer Quelle und weiß deshalb, dass jeder Staat über eine religiöse Fundierung verfügt. Montaigne trifft hierbei jedoch eine Unterscheidung zwischen richtigem Gott und einem falschen, also einem Götzen. Diese Differenzierung führt er jedoch nicht weiter aus. Offensichtlich ist dies auch ein Versuch der Absicherung Montaignes hinsichtlich kirchlicher Autoritäten. Sogleich kommt er auf die Religion der Beduinen zu sprechen, die nicht mit dem Islam identisch zu sein scheint und laut Montaigne aus einem wirkmächtigen Belohnungssystem besteht, denn der einzelne Kämpfer wird mit Hilfe der Religion zu erhöhter Tapferkeit sowie zur Selbstaufgabe angespornt, wobei dem durch Kampfhandlungen Getöteten ein verbesserter Status im darauffolgenden Leben in Aussicht gestellt wird. Wiederum kommentiert Montaigne diese Vorstellung mit mokant-sarkastischem Unterton. Er nennt diesen Glauben zwar „heilbringend“, schränkt diese Aussage aber sofort ein und nennt sie daraufhin „eitel“ bzw. „nichtig“. Montaigne ist sich also völlig über die Nützlichkeit einer religiösen Fundierung des Staates und der Religiosität der Einwohner im Klaren. Er weiß, dass die von der Religion versprochenen Belohnungen die einzelnen Untertanen zu höheren Leistungen sowie zu einer penibleren Einhaltung der Gesetze anspornen. Doch ist es unwahrscheinlich, dass Montaigne dies im Gegensatz zu Bodin vollkommen gutheißt. Vor allem der letzte Satz gibt darauf einen Hinweis. Montaigne beendet die Betrachtung recht abrupt und stellt die Möglichkeit in den Raum, diese an anderer Stelle, vielleicht sogar in einem eigenen Essai, wiederaufzunehmen, was leider nicht stattfindet. Implizit macht Montaigne auf diese Weise auf die Probleme einer religiösen Unterfütterung des Staates aufmerksam. Religion erscheint also nicht nur als Mittel um politische Stabilität zu erreichen, sondern auch als Instrument zum Machtmissbrauch, was Montaigne nicht explizit

---

<sup>373</sup> Montaigne, II, 16, 668

auspricht. Jedoch scheint ihm die Tatsache, dass die Beduinen ihr Leben aufgrund der religiösen Vorstellungen bereitwilliger opfern, fragwürdig. Die Religion, die sich das Gute auf die Fahnen geschrieben hat, fördert auf diese Weise jedoch das Schlechte. Doch erscheint ihm einer Erörterung nicht opportun zu sein, was sicherlich vor allem auf der Bedrohung durch die kirchliche Zensur beruht.<sup>374</sup> Der Sachverhalt ist also auch in den Augen Montaignes nicht in befriedigender und ausreichender Weise besprochen worden. Auch an dieser Stelle wird die ambivalente Einstellung Montaignes im Hinblick auf die Religion angedeutet. Montaigne weiß um die stabilisierende und fördernde Funktion der Religion innerhalb eines Gemeinwesens, trotzdem ist er äußerst vorsichtig und zurückhaltend, wenn dieser Sachverhalt bewertet werden soll. Die weitgehend unkritische Position Bodins übernimmt Montaigne nicht.<sup>375</sup> Das jeweilige Königsbild Bodins und Montaignes differiert auch aufgrund der unterschiedlichen Einschätzung der Religion ebenfalls, wobei Montaigne die von Bodin forcierte Souveränitätslehre ablehnt. Doch liegt der Fokus bei der Behandlung der Werke von Jean Bodin zu einseitig auf dem Thema Souveränität. In Wahrheit ist jedoch das religiöse Denken Bodins, nämlich die Ableitung der staatlichen Organisationsform aus seiner zutiefst religiösen Harmonielehre der wahre Kern seines Werkes. Alles Handeln bei Bodin, auch sein später im „Colloquium“ vorgetragener Toleranzgedanke, fußt im Grunde auf dem Gedanken der Nützlichkeit der Religion, weshalb sich das Königsbild der beiden Autoren so drastisch unterscheidet.<sup>376</sup> Die aussagekräftigsten Essais sind I, 42 „De l'inégalité qui est entre nous“ sowie III, 7 „De l'incommodité de la grandeur“. Auch hier zeigt sich, dass Montaigne anders als Bodin keine politiktheoretische Betrachtung anstellt, sondern ein primär anthropologisches Interesse am Herrscher zeigt. Dies erkennt auch Vera Schanz:

---

<sup>374</sup> Das von Montaigne gewählte Conditionnel I „meriteroit“ macht dies zudem deutlich.

<sup>375</sup> Auch Géralde Nakam erkennt wie Hans-Peter Bippus, dass für Montaigne Religion und Moral unterschiedliche Dinge sind: „De même que la dévotion ne traduit pas la foi, la religion est loin de se confondre avec le bien.“. Siehe hierzu: Nakam, Géralde. 2001. *Les essais de Montaigne. Mirroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris: Honoré Champion Éditeur. S.99.

<sup>376</sup> Auch Vera Schanz hat diesen Aspekt in ihrer 2012 erschienenen Arbeit behandelt, wobei sie jedoch die religiöse Komponente weitestgehend außer Acht gelassen hat.

„Für Montaignes Beschäftigung mit dem Thema der Souveränität ist sein deskriptiver Ansatz entscheidend. Im Gegensatz zu Bodins normativer Definition beschreibt Montaigne verschiedene Ausprägungen von Souveränität, ihre Auswirkungen auf den Menschen im politischen Gefüge und hinter dem Amt sowie seine eigene Stellung dazu.“<sup>377</sup>

An dieser Stelle muss noch einmal Jean Bodins Theorie angesprochen werden. Sein Souveränitätskonzept besteht vor allem in der Gottesebenbildlichkeit des Herrschers auf Erden, wodurch sein theoretisches Gebilde ein zutiefst religiöses Fundament besitzt. Montaigne jedoch zieht eine solche göttliche Legitimation des Herrschers überhaupt nicht in Betracht, denn er bleibt bei Montaigne ein eher zufällig über seine Mitmenschen erhobener Mann. Der Souverän ist den Unbilden des Lebens in derselben Weise wie seine Untertanen unterworfen:

„ La fiebvre, la migraine et la goutte l'espargnent elles non plus que nous? Quand la vieillesse luy sera sur les espauls, les archers de sa garde l'en deschargeront ils? Quand la frayeur de la mort le transira, se rassurera il par l'assistance des gentils-hommes de sa chambre? Quand il sera en jalousie et caprice, nos bonnetades le remettront elles?“<sup>378</sup>

Anhand dieser Aufzählung versucht Montaigne, dem Herrscher ein wahrhaft menschliches Antlitz zurückzugeben. Tatsächlich nivelliert die Gebundenheit des Königs an seinen Körper und an seine Gesundheit seine schon fast mythische Stellung, die im Volksglauben, der König könne durch Auflegen seiner Hände die Skrofeln heilen, ihren Ausdruck findet.<sup>379</sup> Auch hier setzt Montaigne das beliebte Stilmittel der rhetorischen Frage ein, wodurch die den Herrscher auszeichnenden wirkungsvoll als Trugbild entlarvt werden. Gerade mit der obigen Aufzählung kann ein Bedeutungsverlust der Person des Königs einhergehen, denn der Körper des Königs ist eben lediglich eine sterbliche Hülle. Auf diese Weise impliziert Montaigne, dass die Autorität und das Ansehen des Herrschers im Wesentlichen von dessen Amt abgeleitet sind. Vera Schanz betrachtet die offensichtliche Disparität zwischen dem physischen Körper des Königs und seinem Amt mit Hilfe der Theorie von Ernst Kantorowicz von den zwei Körpern des Königs.<sup>380</sup> Sie kommt zum Ergebnis, dass der politische Körper des Königs seinem natürlichen Körper die Selbstbestimmung verweigert, somit wird der König „zum Untertan des politischen Körpers“.<sup>381</sup> In diesem Punkt liegt der schon oben kurz erwähnte Unterschied zwischen Bodin

<sup>377</sup> Siehe hierzu: Schanz, Vera. a. a. O. S.72.

<sup>378</sup> Montaigne, I, 42, 283

<sup>379</sup> Marc Bloch hat den „wundertätigen Königen“ eine ganze Studie gewidmet. Siehe hierzu: Bloch, Marc. 1961. *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre.* Paris: Colin.

<sup>380</sup> Siehe hierzu: Schanz, Vera. a.a.o S.75. Vera Schanz bezieht sich auf die Schrift von Ernst H. Kantorowicz: „ Die zwei Körper des Königs“. Siehe hierzu: Kantorowicz, Ernst H. 1990. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

<sup>381</sup> Siehe hierzu: Schanz, Vera. a.a.o. S.75



und Montaigne. Ersterer fokussiert sich ausschließlich auf den politischen Körper, während letzterer beide Aspekte betrachtet, ohne dem politischen Körper jedoch eine genauer definierte Legitimation zu verleihen. Montaigne führt also auch in diesem Punkt seine schon oben dargestellte Gottesvorstellung fort. Selbst die herausgehobenen Könige bleiben Bestandteil der menschlichen Sphäre und der unergründliche Gott darf nicht zur Legitimation von Herrschaft herangezogen werden, womit sich Montaigne wehrt, Religion zur Staatsgrundlage zu machen. Er wendet sich gegen die Nutzbarmachung der Religion. Offensichtlich fürchtet er die daraus resultierenden Gefahren, welche die zum Fanatismus verführende Religion stets hervorrufen kann. Genau hierin liegt fundamentale Unterschied zwischen Bodin und Montaigne begründet. Bodin benutzt die „Religion“ als Ausweg aus dem Bürgerkrieg, während Montaigne dies explizit ablehnt. Montaigne erkennt ihre Gefahren ganz deutlich, gleichzeitig weiß er auch um ihre gewaltigen Bindungskräfte und um ihre ordnungsstiftende Funktion, wobei Montaigne den Atheismus ebenso wie Jean Bodin fürchtet. Zudem ist Montaigne der Ansicht, dass kein Mensch ohne Glaube und Religion existieren kann. Der Atheismus entspricht nicht dem Wesen des Menschen:

„L`Atheisme estant une proposition, comme desnaturee et monstreuse, difficile aussi, et malisee d`establi en l`esprit humain, pour insolent et desregle qu`il puisse estre :“<sup>382</sup>

Montaigne kann sich eine atheistische Welt nicht vorstellen. Jedoch unterscheidet sich der Stil dieser Aussage sehr von der schon oben behandelten Einlassung Jean Bodins zum Atheismus. Montaigne betont das Grundbedürfnis des Menschen nach Transzendenz. Der Atheismus erscheint also als eine dem menschlichen Geist wesensfremde Anlage. Bodins Kritik am Atheismus geht jedoch einen anderen Weg. Der Atheist ist hier vor allem ein Störfaktor in der staatlichen Ordnung, der die Autorität der Gesetze untergräbt. Auch hier manifestiert sich noch einmal der grundlegende Unterschied im religiösen Denken der beiden Autoren. Da der Atheist keine Religion besitzt, verfügt er laut Bodin auch nicht über die Fähigkeit, innerhalb eines Staatswesens zu leben. Montaigne hingegen scheint sich über Atheisten vielmehr zu wundern. Auch hier ist sein Interesse eher anthropologisch als politisch. Montaigne spricht ihm nicht implizit, wie Bodin es tut, das Recht ab, Bürger zu sein. Trotz aller Kritik bleibt die Religion dennoch eine Grundkonstante in Montaignes Leben, wobei deutlich wird, dass sich Montaigne anders als Bodin in einem ambivalenten Verhältnis zu Religion befindet. Montaigne erkennt ihre Gefahren, weist auf sie hin und gesteht ihr aber gleichzeitig

---

<sup>382</sup> Montaigne, II, 12, 466

gesellschaftlichen Nutzen zu. Gleichwohl hält er die rein menschliche von der göttlich religiösen Sphäre streng getrennt. Religion als Mittel zur politischen Legitimation lehnt er, was anhand seines Königsbildes deutlich wird, ab. Anders als Bodin ist sich Montaigne also der gefährlichen Dynamik der Religion bewusst. Montaigne fürchtet vor allem Intoleranz und Hass, wenn Religion als bloßes politisches Instrument missbraucht wird. Genau dies macht er den Protestanten zum Vorwurf.

### 9.2.3. Montaigne und der Protestantismus: eine angewandte Religionskritik und ein Verzicht auf Gewalt

Die Auseinandersetzung mit der Reformation und ihren Folgen dominiert die Essais. Montaigne gehört zusammen mit Jean Bodin einer Generation an, die ein religiös geeintes Vaterland nicht mehr kannte, zudem bestimmten die Religionskriege ihr Leben. Für Montaigne erwiesen sich die Reformation und ihre Folgen wohl am dramatischsten, da sich die religiöse Spaltung bis in seine Familie hinein fortsetzte<sup>383</sup>, weshalb eine völlige Verdammung des Protestantismus von Seiten Montaignes eigentlich zu erwarten wäre. Jedoch bleibt Montaigne dem abwägenden, ja schon fast vorurteilsfreien Charakter der Essais treu. Die Reformation und ihre stete Ausbreitung betrachtet er fast schon als Naturphänomen. Keinesfalls stellen die Essais ein aggressives prokatholisches Pamphlet oder gar eine Kampfschrift dar. Jedoch begegnet er dem Protestantismus oftmals mit Zynismus. So nennt er die neue Konfession „la Religion pretendue reformee“<sup>384</sup>. Montaigne versucht, den Protestantismus auf zwei Feldern zu attackieren. Zum einen weist Montaigne auf die gravierenden sozialen Folgen der Reformation hin, die die Würde des Christentums ernsthaft

---

<sup>383</sup> Hugo Friedrich führt an, dass sich ein Bruder und zwei Schwestern Anhänger der Reformation waren, eine Nichte wurde im kalvinistischen Glauben erzogen und konvertierte dann zum Katholizismus. Siehe hierzu: Friedrich Hugo. a.a.O. S.15

<sup>384</sup> Montaigne, II, 22, 757. Hans-Peter Bippus weist in „*In der Theologie nicht bewandert?*“, S.67, darauf hin, dass vor allem die eigenmächtige Umgestaltung der Kirche durch die Reformatoren Montaigne ein Dorn im Auge war: „Daß sich die Protestanten *Reformierte* nennen, erweckt in Montaigne also den Eindruck, daß es diesen um die Auflösung und eigenmächtige Neugestaltung dieses überlieferten Gutes ging; darum auch deren Betonung der *Re-Formation*. Für Montaigne korrespondierte aber die äußere, politische Transformation des Staates mit der inneren Reformation und Transformation des Menschen durch eine Veränderung selbstbestimmter Religiosität, d.h. durch eine eigenmächtige Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.“ Dass eine vom Mensch vorgenommene Neugestaltung nicht von Montaigne gutgeheißen werden kann, demonstriert dessen schon besprochenes Gottesbild.

bedrohen. Als noch gefährlicher hingegen schätzt Montaigne die politischen Folgen der Reformation ein, die das althergebrachte Ordnungsgefüge in seinen Grundfesten erschüttern.<sup>385</sup> Montaigne macht seine Ablehnung des Protestantismus aus politischen Gründen sehr deutlich. Gleich am Anfang des äußerst wichtigen Essais II, 19 „De la liberté de conscience“ äußert sich Montaigne grundlegend zum konfessionellen Konflikt:

„Il est ordinaire, de voir les bonnes intentions, si elles sont conduites sans moderation, pousser les hommes à des effects très-vitieux. En ce desbat, par lequel la France est á present agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party, est sans doute celui, qui maintient et la religion et la police ancienne du pays.“<sup>386</sup>

Dieser Auszug beschreibt das grundlegende Dilemma, in welchem sich Montaigne angesichts der Reformation befindet. Er spricht den Reformatoren und ihren Anhängern nicht prinzipiell ab, mit ihrem Tun gute Absichten zu verfolgen. Montaigne zeigt sich, wenn auch recht implizit, offen für die Anliegen der Reformation und weist ihre zugrundeliegende Motivation nicht zurück. Gleichwohl betrachtet er den Protestantismus als ungeregelten und bedrohlichen Exzess. Montaigne legt hier, ähnlich wie im Essai I, 56, ein eindeutiges Bekenntnis zur katholischen Kirche ab. Auffällig ist die Scheu Montaignes, die Ursache für den Bürgerkrieg, nämlich Reformation und Protestantismus, explizit zu nennen. Fast scheint es, als ob Montaigne mit seinen Lesern einen Pakt eingegangen ist, der es ihm erlaubt, unangenehme oder gar gefährliche Tatsachen nicht direkt anzusprechen zu müssen, daher muss sich jeder Rezipient Montaignes stets dessen Lebensumstände vor Augen führen. Zudem fällt auf, dass Montaigne Religion und die althergebrachte Ordnung verknüpft und daraus Stabilität herleitet. Vor allem in Bezug auf die Reformation und den Protestantismus unterstreicht Montaigne die Stabilisierungsfunktion der Religion. Gleichzeitig muss im Vorgriff gesagt werden, dass für ihn vor allem in der Gestalt des Protestantismus sämtliche negative Kennzeichen der Religion erscheinen, weshalb Anklagen gegen den Protestantismus also auch Anklagen gegen eine Instrumentalisierung der Religion darstellen. In diesem Feld zeigt sich das gesamte Dilemma Montaignes gegenüber der Religion. Ordnung ohne Katholizismus ist für Montaigne schwer vorstellbar. Es muss also bei allen konfessionellen Betrachtungen

---

<sup>385</sup> Olivier Millet schlägt bezüglich der Ablehnungsgründe Montaignes gegenüber dem Protestantismus eine Triade vor: „Le plan herméneutique, avec l'impossibilité de s'en remettre au texte biblique pour dégager par des moyens proprement humains une vérité doctrinale chrétienne certaine ; le plan socio-culturel, qui critique le bouleversement que représente la vulgarisation des questions religieuses (I.23.122), et le plan proprement politique, qui dénonce dans la Réforme un principe de division religieuse qui ne pouvait pas ne pas affecter le corps social et ébranler l'Etat.“ Siehe hierzu : Olivier Millet. a.a.O. S.97. Da der „plan herméneutique“ nicht immer gänzlich vom „plan socio-culturel“ unterschieden werden kann, wurde diese Aufteilung nicht übernommen.

<sup>386</sup> Montaigne, II, 19, 706

Montaignes an seine konservative Grundhaltung sowie an die damit einhergehende grundsätzliche Ablehnung des Protestantismus gedacht werden. Auch der Essai „Des prieres“ ist von einer tiefen Abscheu Montaignes gegenüber der Auseinandersetzung von Laien mit religiös-theologischen Inhalten durchzogen. Vor allem das für die Protestanten so typische Singen von Psalmen kritisiert Montaigne mit großer Vehemenz:

„Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Eglise deffend l'usage promiscue, temeraire et indiscret des saintes et divines chansons, que le Saint Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en nos actions qu'avecque reverence et attention pleine d'honneur et de respect. Cette voix est trop divine, pour n'avoir autre usage que d'exercer les poulmons, et plaire à nos oreilles. C'est de la conscience qu'elle doit estre produite, et non pas de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garçon de boutique parmy ces vains et frivoles pensemens, s'en entretienne et s'en joue.“<sup>387</sup>

Durch das Absingen der Psalmen, was Montaigne als gedankenlos erscheint, wird das heilige Wort Gottes mit menschlichen Gelüsten wie der Freude am Wohlklang in Verbindung gebracht. Zudem lehnt Montaigne eine Auseinandersetzung des einfachen Volkes, das er hier mit Hilfe der Figur des „pars pro toto“ als „garçon de boutique“ bezeichnet, mit religiösen Inhalten streng ab. Schon oben wurde gezeigt, dass Montaigne vor allem Aufruhr und politische Unordnung mit dem Protestantismus assoziiert. Genau dies ist auch der Grund für Montaignes überaus harsche Wortwahl und zudem verschwindet das Verständnis, welches Montaigne für das gemeine Volk gezeigt hat. Gefährlich ist in den Augen Montaignes die Maxime „sola scriptura“, die eine erhöhte Stellung des Bibelstudiums in der protestantischen Glaubenspraxis mit sich bringt, welches auch von theologischen Laien durchgeführt werden kann. Doch gerade diesen Umgang mit der Heiligen Schrift verdammt Montaigne:

„Ny n'est certes raison de voir tracaser par une sale, et par une cuisine, le Saint livre des sacrez mysteres de nostre creance. C'estoyent autrefois mysteres, ce sont à present desduits et esbats. Ce n'est pas en passant, et tumultuairement, qu'il faut manier un estude si serieux et venerable. [...]. Ce n'est pas l'estude de tout le monde : c'est l'estude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle : Les meschans, les ignorants s'y empirent. Ce n'est pas une histoire à compter : c'est une histoire à reverer, craindre et adorer.“<sup>388</sup>

Dies ist eine der wenigen Stellen, in denen Montaigne explizit von der Bibel spricht, denn Montaigne ist im Umgang mit der Heiligen Schrift sehr zurückhaltend und äußerst respektvoll und er erwartet dies auch von seinen Mitmenschen. In obigem Zitat scheint sich Montaigne einen tiefsitzenden persönlichen Groll gegen das private Bibelstudium der Protestanten nicht verbergen zu können, was vor allem seine Wortwahl bezeugt. Er ist überzeugt, dass das Wort Gottes nicht von jedermann nach Belieben ausgelegt und interpretiert werden darf. Zudem

---

<sup>387</sup> Montaigne, I, 56, 339. Auffällig ist die anaphorische Konstruktion „Ce n'est pas...“, welche die Abneigung Montaignes gegenüber den Praktiken der Protestanten deutlich zum Ausdruck bringt.

<sup>388</sup> Montaigne, I, 56, 339

spricht Montaigne den Bibelauslegungen der Protestanten auch jeden Sinn und Ernst ab. Überdeutlich ist auch hier die Analogie zu seinem Gottesbild. Auch das Wort Gottes soll ebenso unergründlich sein wie Gott selbst. Trotz einer gegenteiligen Aussage scheint Montaigne anders als die Protestanten die Heiligen Schrift nicht als Gesetzessammlung zu betrachten, sondern als unergründliches Geheimnis das gerade aus diesem Grund mit höchstem Respekt und größter Verehrung behandelt werden muss. Die Bibel darf nur von katholischen Priestern ausgelegt werden, sämtliche Interpretationen von Laien sind für Montaigne nichtig, da diese nicht über die von der katholischen Kirche gelehrt Fähigkeiten verfügen, den Text der Heiligen Schrift korrekt auszulegen. Offenbar fühlt sich Montaigne selbst nicht diesem auserwählten und besonders qualifizierten Personenkreis zugehörig. Auch aus diesem Grund bindet Montaigne die Heilige Schrift so selten in seine Betrachtungen ein. Montaignes besondere Wertschätzung der Heiligen Schrift drückt sich vor allem am Ende des obigen Zitats aus. Mit einer an eine Klimax erinnernden Konstruktion „reverer, craindre et adorer“ drückt Montaigne seine Verehrung der Heiligen Schrift aus. Montaignes Haltung bezüglich der Bibel ist passgenau zu seiner in II, 19 schon oben zitierten Aussage. Durch die Verhinderung eines Bibelstudiums durch breite Bevölkerungsschichten bleibt der Machtanspruch der katholischen Kirche erhalten, wodurch sämtliches Hinterfragen religiöser Dogmen und Botschaften diesen gefährdet und zudem den Boden für Aufruhr und Chaos bereitet.<sup>389</sup> Aus diesem Grund kritisiert Montaigne vor allem die Übersetzung der Bibel in die jeweiligen Nationalsprachen scharf:

„Je croy aussi que la liberté à chacun de dissiper une parole si si religieuse et importante, à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de danger que d'utilité. Les Juifs, les mahometans, et quasi tous autres, ont espousé, et reverent le langage, auquel originellement leurs mysteres avoient esté conceuz, et en est deffendue l'alteration et changement ; non sans apparence. Scavons nous bien qu'en Basque, et en Bretagne, il y ayt des Juges assez, pour establir cette traduction faicte en leur langue? L'Église universelle n'a point de jugement plus ardu à faire, et plus solemne : En preschant et parlant, l'interpretation est vague, libre, muable, et d'une parcelle : ainsi ce n'est pas de mesme.“<sup>390</sup>

Montaigne möchte, dass die Kenntnis über die Heilige Schrift exklusiv bleibt. Fast schon neidisch blickt er auf die Juden und Moslems, deren Schriften nicht in andere Sprachen übersetzt werden dürfen. Er fürchtet, dass die Bibelübersetzungen Fehler beinhalten, die die

---

<sup>389</sup> Auch Alain Legros weist auf Montaignes starker Kritik an der allgemeinen Verbreitung der Bibel durch die Reformation hin: „Un triple reproche est ainsi fait aux novateurs : ils mettent la Bible entre toutes les mains (sens propre et figuré), ils ne réservent pas un temps et un lieu à son étude, ils n'accompagnent pass a lecture d'un rituel approprié. Trois critiques qui se ramènent à une: ils profanent le livre saint sous prétexte de le divulguer et d'en faciliter l'accès.“ Siehe: Legros, Alain. 2003. *Montaigne. Essais, I, 56. 'Des prières'*. Genève: Librairie Droz.

<sup>390</sup> I, 56, 339

gesamte christliche Botschaft verfälschen können. Gleichzeitig wird hier wiederum Montaignes Gottesbild sichtbar. Gott hat sich dem Menschen aus unerfindlichen Gründen nur in einer Sprache mitgeteilt. Die Majestät Gottes verbietet es also, diesen Umstand zu ändern, wodurch Montaigne indirekt den Protestanten ein durchaus an Gotteslästerung erinnerndes Verhalten unterstellt. Gleichwohl jedoch überwiegt für ihn die politische Gefährlichkeit der Bibelübersetzung. Wenn jeder Mensch, also auch Laien, in der Lage sind, die Heilige Schrift in der jeweiligen Landessprache zu rezipieren, werden eigenmächtige Interpretationen möglich, wodurch die Bibel zu einem politischen Werkzeug wird, das die Massen auf gefährliche Weise beeinflusst. Dies befeuert reformatorische Bewegungen zusätzlich und schwächt die Macht der ordnungsstiftenden katholischen Kirche. In Montaignes konsequenter Ablehnung einer Bibelübersetzung in die Volkssprache zeigt sich nicht nur die grundsätzliche Zurückweisung eines Kernprinzips der Reformation, sondern wird vielmehr Montaignes Ablehnung der Reformation aus „praktischen“<sup>391</sup> Erwägungen deutlich. Trotz seines fideistischen Gottesbildes ist die Zurückweisung der Bibelübersetzung also weniger theologisch, als vielmehr politisch motiviert. Auch Äußerlichkeiten der Reformation werden von Montaigne kritisch betrachtet. Gerade an der Namensgebung der Protestanten für deren Kinder wird Montaignes Konservativismus besonders deutlich:

„Item, ne dira pas la posterité, que nostre reformation d`aujourd`huy ait esté delicate et exacte, de n`avoir pas seulement combattu les erreurs, et les vices, et rempli le monde de devotion, d`humilité, d`obeissance, de paix, et de toute espece de vertu ; mais d`avoir passé jusques à combattre ces anciens noms de nos baptemes, Charles, Loys, Francois, pour peupler le monde de Mathusalem, Ézechiël, Malachie, beaucoup mieux sentans de la foy?“<sup>392</sup>

Gleich zu Beginn des Zitats fällt der fast schon ätzende Spott Montaignes ins Auge. Er mokiert sich über die angeblichen Tugenden der Reformation, die ihre Anhänger gegen die katholische Kirche ins Feld führen. In den Augen Montaignes haben die Protestanten diese hehren Ziele niemals erreicht, sondern ihr Gegenteil. Montaignes Spott wirkt jedoch nicht überheblich oder gar triumphierend, sondern vielmehr bitter und abgeklärt. Auch die Kritik an den von den Protestanten eingeführten alttestamentarischen Vornamen führt diese Kritik fort. Diese Vornamen sollen die Rückkehr der Protestanten zu den Inhalten und Prinzipien der Heiligen Schrift symbolisieren und stoßen bei Montaigne auf ebensolche Ablehnung wie die Bibelübersetzung, denn Montaigne bezweifelt, dass dies eine Verbesserung der religiösen

---

<sup>391</sup> Siehe Friedrich „Montaigne“, S.110

<sup>392</sup> Montaigne, I, 46, 298

Situation darstellt und die Eltern sowie die Träger des Namens zu christlicheren und zu besseren Menschen macht. Zudem enttarnt Montaigne somit den religiösen, fast schon an Wahn grenzenden Eifer mancher Protestanten. Er weiß, dass mehr als ein biblischer Vorname nötig ist, um ein guter Christ zu sein, was wiederum Montaignes Abscheu vor Fundamentalismus jeglicher Art deutlich macht. Zudem scheint es Montaigne zu schmerzen, dass die traditionsreichen Vornamen vieler Franzosen zu verschwinden drohen, worin sich sein angesprochener konservativer Zug offenbart. Montaigne erkennt, dass Traditionen durch die Reformation entwertet werden, gleichzeitig entdeckt er in ihren Neuerungen jedoch keinen Nutzen für die Gesellschaft, da die Protestanten die Religion als politisches Werkzeug gebrauchen. Vor allem dies erschreckt Montaigne und weniger die diffuse Angst vor Neuerungen. Mit seinen Attacken gegen den Protestantismus wendet sich Montaigne vehement gegen die Instrumentalisierung der Religion, wobei er die Folgen deutlich beschreibt. Die Gesellschaft wird gespalten anstatt vereint. Zudem sind die Protestanten überzeugt davon, im Besitz der göttlichen Wahrheit zu sein. Dies steigert ihre Intoleranz, was Montaigne mit seiner Kritik an der Namensgebung deutlich macht. Er erkennt, dass die Religion ihre stabilisierende Funktion nicht mehr ausfüllen kann und auf diesem Weg zu einer politischen Waffe und zu einem Merkmal der Abgrenzung wird. Natürlich lehnt Montaigne Intoleranz jeder Art ab. Doch zeigt sie sich kaum so augenfällig wie bei den Protestanten. Im Gegensatz zu Montaigne sieht Bodin hier einen Exzess, der durch staatliches Handeln eingedämmt werden kann, wenn dies gewünscht wird. Montaigne jedoch erkennt im Ausgreifen des Protestantismus die jeder Religion innewohnenden Gefahren.

Das grundlegende Verhältnis der Katholiken zur Reformation betrachtet auch Montaigne. Hierbei stellt er die Frage in den Raum, wie weitgehend die Konzessionen der Katholiken sein sollen:

„Or ce qui me semble apporter autant de desordre en nos consciences en ces troubles où nous sommes , de la Religion, c`est cette dispensation que les catholiques font de leur creance.<sup>393</sup>“

Das Lehrgebäude der katholischen Kirche ist für Montaigne unveränderlich, weshalb Kompromisse, um den Protestanten entgegen zu kommen, ausgeschlossen scheinen. Es wird deutlich, dass gerade diese Stelle eine direkte Kritik der Thesen von Étienne de la Boétie darstellt<sup>394</sup>, der einer Erneuerung der katholischen Kirche unter Einbeziehung von

<sup>393</sup> Montaigne, I, 26, 188 („De l`institution des enfants“)

<sup>394</sup> Dies bezieht sich auf de la Boéties Schrift „Mémoire sur la pacification des troubles“. Die Unterschieden zwischen Montaigne und la Boétie die religiöse Toleranz betreffend hat Malcolm Smith herausgearbeitet: „Thus,

protestantischen Elementen offen gegenüberstand. Gegen diese Zugeständnisse von Seiten der Katholiken opponiert Montaigne, dessen erstaunlicher und tiefsitzender Konservatismus vor allem in religiös-politischer Hinsicht schon aufgezeigt wurde. Hier bricht er sich erneut Bahn. Die katholische Kirche besteht schon seit Jahrhunderten und Montaigne möchte nicht diese ehrerbietende Tradition, die zudem immer Sicherheit und Beständigkeit versprochen hat, einer neu aufgekommenen, sämtliche Gewissheiten umstoßenden Bewegung opfern. In diesem Punkt erweist sich Montaigne als ein im Gegensatz zu Jean Bodin völlig unpolitisch denkender Mensch. Zwar spricht sich dieser vor allem in den „Six livres“ im Grundsatz auch für die Suprematie der katholischen Kirche aus, doch ist er pragmatischen Lösungen gegenüber offen. Die katholische Kirche bleibt für Montaigne ein Bollwerk gegen Aufruhr und Umsturz der Verhältnisse. Zudem befürwortet Montaigne ein entschlossenes und prinzipientreues Auftreten gegenüber den Protestanten:

„Il leur semble faire bien les moderez et les entenduz, quand ils quittent aux adversaires aucuns articles de ceux qui sont en debat. Mais outre ce, qu'ils ne voyent pas quel advantage c'est á celui qui vous charge, de commencer à luy ceder, et vous tirer arriere, et combien cela l'anime à poursuivre sa pointe : ces articles là qu'ils choisissent pour les plus legers, sont aucunesfois très-importants. Ou il faut se submittre du tout à l'autorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser : Ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy devons d'obeissance.“<sup>395</sup>

Der Ton Montaignes wird nun hämisch. Wiederum mokiert er sich über kompromissbereite Katholiken, denn deren Eingehen auf die Protestanten erscheint ihm präventiös und zeugt von geringer Kenntnis wichtiger katholischer Doktrinen und Lehrsätze. Es wird deutlich, dass Montaigne schon bei Zugeständnissen in einzelnen Punkten den gesamten Zusammenbruch und das anschließende Verschwinden der katholischen Kirche befürchtet, weshalb für Montaigne Zugeständnisse hinsichtlich der religiösen Doktrin nicht vorstellbar sind. Aus diesem Grund lehnt Montaigne einen konfessionellen Synkretismus, wie ihn vor allem

---

for Montaigne, a spiritual belief requires physical expression, and shared beliefs require a shared cult. But one should not make too much of the difference between Montaigne and la Boetie. Although Montaigne appears willing in principle to concede liberty of cult, he had strong criticisms of the concessions to Reformers in the Edict of January. And La Boetie's opposition to liberty of cult for Reformers in France is accompanied by a willingness to concede it if Reformers elsewhere reciprocated. The attitudes of both La Boetie and Montaigne towards freedom of cult are fundamentally similar: both were receptive to it, but were appalled by the militancy with which the claim was first articulated in France. On this issue, as on others, the difference between Montaigne and his friend is one of nuance and of historical circumstance rather than of substance. Siehe hierzu: Malcolm C. Smith „*Montaigne and Religious freedom*“ S.136. Was die Glaubensfreiheit an sich betrifft, ist den Aussagen von Malcolm Smith weitgehend beizupflichten. Jedoch macht Étienne de la Boétie in seiner Schrift „*Mémoire sur la pacification des troubles*“ den Protestanten viel bedeutendere und weitreichendere Konzessionen. Vor allem bei La Boéties Idee, eine Staatskirche aus Elementen beider Kirchen zu formen und die Montaigne ja offensichtlich ablehnt, scheint es sich doch um einen substanziellen Unterschied zu handeln.

<sup>395</sup> Montaigne, I, 26, 188-189. Dieses Zitat könnte auch als Erwiderung auf Étienne de la Boéties Werk „*Mémoire sur la pacification des troubles*“ gelesen werden.



Staatskirchen repräsentieren, vehement ab.<sup>396</sup> Für Montaigne sind nur die Extrempositionen vorstellbar, entweder katholisch zu bleiben und somit die Lehrmeinung der Kirche genau zu beachten, oder dem Katholizismus völlig zu entsagen und den Protestantismus voll und ganz anzunehmen. Auch hier zeigt sich wieder, dass pragmatische Lösungen, wie der oben schon untersuchte Religionsfrieden, für Montaigne nur bedingt infrage kommen. Montaigne spricht sich im letzten Satz des obigen Zitats gegen eine religiöse Selbstbestimmung des Menschen aus. Sein von obrigkeitsstaatlichem Denken geprägter Gehorsam wird auch hier offensichtlich. In den letzten Sätzen dieses Essais erlaubt Montaigne einen persönlichen Einblick, denn er bekennt, dass ihm Glaubensfreiheit, die er sich selbst gestattet hat, nicht wohl bekommen ist:

„Et d'avantage, je le puis dire pour l'avoir essayé, ayant autrefois usé de cette liberté de mon choix et triage particulier, mettant à nonchaloir certains points de l'observance de nostre Église, qui semblent avoir un visage ou plus vain, ou plus estrange, venant à en communiquer aux hommes scavans, j'ay trouvé que ces choses là ont un fondement massif et tressolide : et que ce n'est que bestise et ignorance, qui nous fait les recevoir avec moindre reverence que le reste.“<sup>397</sup>

Das gemeine Volk, zu welchem er sich auch selbst zählt, kann die Bedeutung einzelner Dogmen und Riten der katholischen Kirche nicht begreifen, womit sich Montaignes eher herablassende Sicht auf Laien und weniger Gebildete, die sich auch im Essai I, 56 „Des prières“ zeigt, sich hier fortsetzt. Montaigne vertritt die Ansicht, dass Glaube auch immer einer Belehrung und Führung durch Fachleute, in diesem Fall also Theologen bedarf. Der Essai endet mit einer aus II, 12 schon wohlbekannten Kritik an der menschlichen Neugierde. Sein Glaubensbild und das von Unterordnung geprägte Menschenbild Montaignes bleiben also in den gesamten Essais erstaunlich stabil. Mit dem Thema der Glaubensfreiheit setzt sich Montaigne explizit im Essai II, 19 „De la liberté de conscience“ auseinander<sup>398</sup>, dessen Titel als programmatisch zu bezeichnen ist.<sup>399</sup> In das Zentrum seines Essais stellt Montaigne die Person

---

<sup>396</sup> Olivier Millet schreibt zur Haltung Montaignes in Bezug auf eine französische Staatskirche: „ Le point de vue de Montaigne reflète en fait celui des gallicans (partisans d'un catholicisme français et monarchique quasi-autonome par rapport à Rome), qui attribuaient la Réforme aux abus de l'institution traditionnelle, considérée comme déformée par certains dysfonctionnements d'origine romaine.“ Siehe hierzu: Millet, Olivier. a.a.O. S.94. Auch Montaigne übt, im Vergleich zu La Boetie jedoch bedeutend schwächer, Kritik an der katholischen Kirche. Zudem prangert er die Grausamkeit vieler Christen vor allem in den französischen Religionskriegen an. Jedoch steht Montaigne stets loyal zur römisch-katholischen Kirche, wie seine oben zitierten Aussagen zeigen. Auch erkennt er die Autorität der Zensoren der päpstlichen Kirche an. Zudem lehnt er wie schon erwähnt jegliche Vermischung von Elementen unterschiedlicher Konfessionen strikt ab. Aus diesem Grund geht Olivier Millets Aussage, Montaigne wäre ein Anhänger einer von Rom unabhängigen gallikanischen Staatskirche, zu weit.

<sup>397</sup> Montaigne, I, 26, 189

<sup>398</sup> Biancamaria Fontana weist in ihrem Werk „Montaignes Politics“ auf die Position des Essais in der Mitte von Montaignes Gesamtwerk hin. Siehe hierzu: Biancamaria Fontana. 2010. *Montaignes politics*. Princeton: Princeton University Press. S.68

<sup>399</sup> Keith Cameron weist auf diesen Umstand hin: „When we consult the important collections of pamphlets held at the British Museum and the Bibliothèque Nationale we realize how much Montaigne was influenced by topical

des römischen Kaisers Julian, welcher der Überlieferung nach dem christlichen Glauben den Rücken gekehrt und zur altrömischen Vielgötterei zurückgekehrt seien soll. Louis Cons führt an, dass Montaigne die Anregung zur Abfassung dieses Essais durch das Lesen des Bodinwerkes „*Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*“ erhalten hat.<sup>400</sup> Den Essai beginnt Montaigne, wohl weil ihm die Brisanz des Titels sehr deutlich ist, mit einer grundsätzlichen Feststellung:

„En ce desbat, par lequel la france est á present agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party, est sans doute celuy, qui maintient et la religion et la police ancienne du pays. Entre les gens de bien toutesfois, qui le suyvent (car je ne parle point de ceux, qui s'en servent de pretexte, pour, ou exercer leurs vengeances particulieres, ou fournir à leur avarice, ou suivre la faveur des Princes : mais de ceux qui le font par vray zele envers leur religion, et sainte affection, à maintenir la paix et l'estat de leur patrie) de ceux-cy, dis-je, ils s'en voit plusieurs, que la passion pousse hors les bornes de la raison, et leur fait par fois prendre des conseils injustes, violents, et encore temeraires.“<sup>401</sup>

Montaigne spricht sich klar für die Katholiken aus, was er jedoch recht geschickt tut, indem er deren von ihm so geschätzte Vorzüge nennt.<sup>402</sup> Wiederum verknüpft Montaigne den alten katholischen Glauben mit der lange Zeit ordnungsstiftenden althergebrachten Politik des Landes, wobei Montaigne gleich im Anschluss jedoch zu einer differenzierteren Betrachtung übergeht. Auch er weiß um die Anhänger der katholischen Seite, für die Religion nur ein Vorwand ist, um sich zu bereichern und gewalttätig zu sein. Von dieser Gruppe, zu der Montaigne die Liga rechnen könnte, distanziert er sich deutlich. Gleichwohl gibt er an, dass auch wirklicher religiöser Eifer Menschen zu verwerflichen Taten hinreißen kann. Vor allem in Hinblick auf den Titel des Essais ist dieser Absatz erstaunlich. Mit dem ersten Satz des obigen Zitats scheint Montaigne eine Vorfestlegung gegen die Glaubensfreiheit abzulegen, womit er implizieren zu wollen scheint, dass allein der Katholizismus die rechtmäßige Religion Frankreichs darstellt. Trotz der folgenden Einschränkung scheint sich dieser Essai zu einem Pamphlet gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu entwickeln. Doch zeigt sich schon bald an der durchaus wohlwollenden Darstellung des zum Heidentum zurückgekehrten

---

material. His taking, for example, the title 'De la liberté de conscience' was a calculated attempt to draw attention to a contemporary subject of heated discussion. 'De la liberté de conscience' was a key phrase in any document dealing with the religious problem in the 1570's and the previous decade." Siehe hierzu: Cameron, Keith. 1973. „Montaigne and 'De la Liberté de Conscience' in *Renaissance Quarterly*, Band XXVI, S. 286-287.

<sup>400</sup> Siehe hierzu: Cons, Louis. 1937. „Montaigne et Julien L'Apostat“ in *Humanisme et Renaissance* Band IV, S.413. Maurice Rat weist in seinem Kommentar p.651, 1 auf den Ursprung des von Montaigne benutzten Beispiels des Tacitus im Werk von Bodin hin. Siehe hierzu: Thibaudet; Rat. *Montaigne*. S.1596

<sup>401</sup> Montaigne, II, 19, 706-707

<sup>402</sup> Es ist auffallend, dass Montaigne die Adjektive „catholique“ und „protestant“ nur recht selten verwendet und stattdessen Umschreibungen der obigen Art einsetzt.

Kaisers Julian, dass Montaigne auch in diesem Essai die Glaubensfreiheit nicht eindimensional betrachtet und sie verdammt, denn er beschreibt den Kaiser als „un très-grand homme et rare“<sup>403</sup>, was die unvoreingenommene Betrachtung des Kaisers von Seiten Montaignes beweist.<sup>404</sup> Er versucht, diesen als höchst fähigen und auch gerechten Herrscher zu zeichnen, der trotz seiner inneren Abneigung gegen das Christentum die Anhänger dieser Religion kaum behelligt und sie ihren Glauben weiterhin ausüben lässt. Anhand einiger Anekdoten versucht Montaigne beim christlichen Leser Sympathie und eine ebenso wohlwollende Betrachtungsweise hervorzurufen. Gegen Ende dieses Essais beendet Montaigne die Lebensbeschreibung dieses Kaisers und befasst sich direkt mit der Religionspolitik. Montaigne scheint unter Zuhilfenahme der Figur des Kaisers Julian die Religionspolitik des zeitgenössischen Frankreichs zu betrachten.<sup>405</sup> Dies ist wiederum ein Mittel Montaignes, um keinen Verdacht gegen sich zu erregen. Die Benutzung einer historischen Gestalt wie Kaiser Julian erlaubt ihm auf diese Weise elegant Kritik an der Obrigkeit zu üben und deren Motive zu hinterfragen, ohne sich selbst zu exponieren, wobei der Essai auf den ersten Blick, auch unterfüttert durch die zahlreichen Anekdoten, als Werk der Geschichtsschreibung erscheint.<sup>406</sup> Jedoch befasst sich Montaigne so gründlich wie kaum in einem anderen Essai mit einem gesellschaftspolitischen Thema. Im Folgenden überdenkt er die Konsequenzen der Gewissensfreiheit anhand des Agierens Kaiser Julians und versucht dann, ganz ähnlich wie Jean Bodin, zu einer allgemeinen Theorie oder auch zu einer Gebrauchsanweisung in Bezug

---

<sup>403</sup> Montaigne, II, 19, 707

<sup>404</sup> Die Erwähnung des römischen Kaisers Julian zeigt für Géralda Nakam Montaignes Toleranz: „En proposant Julien pour modèle au prince, non seulement Montaigne plaide pour la tolérance en moraliste, mais il prouve l'efficacité de l'expédient politique adopté, il engage à le conserver, convaincu, quant à lui, en homme épris de mouvement et de diversité, qu'on ne <<bride>> pas par la violence la <<course>> des opinions.“. Es ist richtig, dass Montaigne niemals Gewalt gegen Protestanten predigt. Dennoch scheint Nakam die teilweise recht kritischen Passagen in diesem Essai bezüglich Kaiser Julian anders zu gewichten, die ihm Tücke und Berechnung unterstellen. Interessant ist zudem die Behauptung Nakams, Montaigne wollte mit diesem Essai seinem Freund Étienne de la Boétie ein Denkmal setzen: „Ecrit en mémoire du *Mémoire de La Boétie, De la liberté de conscience* et le noble portrait de l'empereur Julien sont un miroir pour l'ami perdu.“ Siehe hierzu: Nakam, Géralde. 2001. *Les Essais de Montaigne*. S.366-367.

<sup>405</sup> Keith Cameron spekuliert, ob Kaiser Julian den französischen König Henri III darstellen soll: „At this period of life he frequented the court at Nérac where he could not have failed to come into contact with the Protestants, amongst whom are to be numbered Du Plessis-Mornay, who would certainly have made the comparison between Henry and Julian. Are we therefore to see in Montaigne's defense of the emperor the move to justify the king in the face of his critics? By stressing the good qualities that Julian possessed he may have been making an attempt to stress the good qualities of the king, who like Julian had a good military record.“ Siehe hierzu: Cameron, Keith. a.a.O. S.293.

<sup>406</sup> Auch der schon oben zitierte Beginn des Essais könnte durch seine starke Betonung der Rechtmäßigkeit des Katholizismus dazu dienen, jeden Verdacht der Abweichung von Montaigne abzulenken.

auf die Gewissensfreiheit zu gelangen. Montaigne durchschaut die realpolitischen Winkelzüge der Obrigkeit und ihr rücksichtsloses Kalkül:

„Et pour venir au propos de mon theme : il couvoit, dit Marcellinus, de long temps en son coeur, le paganisme , mais par ce que toute son armée estoit de Chrestiens, il ne l'osoit descouvrir. En fin, quand il se vit assez fort pour oser publier sa volonté, il fit ouvrir les temples des dieux, et s'essaya par tous moyens de mettre sus l'idolatrie. Pour parvenir à son effect, ayant rencontré en Constantinople, le peuple descousu, avec les Prelats de l'Église Chrestienne divisez, [...]. Ce qu'il sollicitoit avec grand soing, pour l'esperance que cette licence augmenteroit les parts et les brigues de la division, et empescherait le peuple de se reunir, et de se fortifier par consequent, contre luy, par leur concorde, et unanime intelligence :“<sup>407</sup>

Für Kaiser Julian dient die Glaubensfreiheit lediglich dazu, Zwietracht unter den unterschiedlichen Konfessionen zu sähen, so dass sich diese gegenseitig paralysieren, was den Wiederaufstieg seines Heidentums begünstigen würde. Dies ist ein besonders perfider Plan, der reiner Machtpolitik entsprungen ist. Mithin dient die Gewissensfreiheit dem Kaiser als Instrument der Herrschaftssicherung nach dem Motto „divide et impera“. Dabei nimmt er jedoch eine Ausweitung religiöser Gewalt billigend in Kauf. Er scheint geradezu darauf zu hoffen, dass sich die christlichen Konfessionen gegenseitig auslöschen, worauf auch Montaigne hinweist, als er wiederholt die Grausamkeit der Christen anspricht. Gerade Montaignes Spekulationen über die Motive Julians offenbaren seine Sorgen hinsichtlich der Gewährung von Glaubensfreiheit, denn er befürchtet, dass eine unkontrollierte Freigabe den religiösen Unruhen noch mehr Nahrung verschafft und die radikalen Kräfte auf beiden Seiten noch zusätzlich anstachelt. Wiederum recht unvermittelt gelangt Montaigne am Ende dieses Essais zum eigentlichen Ziel und vergleicht das Handeln des antiken Kaisers mit den Befriedungsversuchen des französischen Königs. Der Essai wird allgemein mit dem Frieden von Beaulieu-lès-Loches<sup>408</sup> in Verbindung gebracht, der 1576 dem fünften Religionskrieg ein Ende setzte. In diesem Friedensvertrag wurde den Protestanten Glaubensfreiheit zugestanden, wobei die Motivation des französischen Königs, den Protestanten Glaubensfreiheit zuzugestehen, jedoch anders gelagert war als bei Kaiser Julian. Montaigne schreibt hierzu:

„Voilà ses mots à peu près: en quoy cela est digne de consideration, que l'Empereur Julian se sert pour attiser le trouble de la dissention civile, de cette mesme recepte de liberté de conscience, que noz Roys viennent d'employer pour l'estaindre. On peut dire d'un costé, que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est espandre et semer la division, c'est prester quasi la main à l'augmenter, n'y ayant aucune barriere ny coercion des loix, qui bride et empesche sa course.“<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> Montaigne, II, 19, 710

<sup>408</sup> Zum „Édict de Beaulieu“ siehe: Biancamaria Fontana.2010. *Montaignes Politics*. Princeton: Princeton University Press

<sup>409</sup> Montaigne, II, 19, 710

Dies ist einer der seltenen Fälle, in denen Montaigne konkrete Politik erörtert. Hierbei fällt jedoch auf, dass Montaigne sich mokant, ja geradezu herablassend über die Gewährung der Gewissensfreiheit zu äußern scheint, denn er bezeichnet sie als „recepte“ und nicht etwa als „moyen“ oder auch als „outil“, womit er offenbar versucht, die Wertlosigkeit dieses Mittels ausdrücken zu wollen. Es scheint, als ob die Glaubensfreiheit immer als „ultima ratio“ eingesetzt werden muss, wenn sämtliche andere Wege gescheitert sind. Die nun folgenden Metaphern sind äußerst eindrucksvoll und illustrieren die Bedeutung der jeweiligen Konsequenzen der Gewissensfreiheit. Die „dissension“ oder die gleichbedeutende „division“ erinnern in ihrer Darstellung durch Montaigne an ein schwer zähmbares und heimtückisches Tier, dessen Volten für den Herrscher unvorhersehbar sind und strenge Kontrolle brauchen. Darüber hinaus versucht Montaigne, eine Dialektik aufzubauen und das Problem der Gewissensfreiheit von allen Seiten zu betrachten. Aus diesem Grund liefert er auch Gründe, die für die Gewissensfreiheit sprechen:

„Mais d`autre costé, on diroit aussi, que de lascher la bride aux pars d`entretenir leur opinion, c`est les amollir et relascher par la facilité, et par l`aisance, et que c`est esmousser l`eguillon qui s`affine par la rareté, la nouvelleté, et la difficulté.“<sup>410</sup>

Auch hier wird von Montaigne noch einmal der Eindruck eines nur schwer zähmbaren Tieres erweckt, dem man jetzt aber die Freiheit lässt, sich auszutoben. Indem man den Gläubigen die freie Wahl ihrer Konfession zugesteht, soll dem Protestantismus der Reiz des Neuen und Verbotenen genommen werden. Fast scheint es, als vertrete Montaigne in Hinblick auf die Gewissensfreiheit keine eigene Meinung. Da Montaigne beide Argumentationsweisen aufführt, scheint Neutralität hinsichtlich dieses Themas gegeben zu sein. Betrachtet der Leser jedoch die von Montaigne eingesetzten Metaphern, die ja alle die schwere Beherrschbarkeit der konfessionellen Spaltung bezweifeln, so kommen Zweifel, ob Montaigne das Mittel der Glaubensfreiheit überhaupt als brauchbar ansieht. Der letzte Satz des Essais drückt dann Montaignes Meinung, wengleich verschlüsselt, deutlicher aus:

„Et si croy mieux, pour l`honneur de la devotion de noz Roys ; c`est, que n`ayans peu ce qu`ils vouloient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu`ils pouvoient.“<sup>411</sup>

Nun wird klar, was sich schon vorher angedeutet hat. Die Gewährung von Gewissensfreiheit erscheint als Eingeständnis von Schwäche, da die Könige nicht fähig sind, ihre Politik

---

<sup>410</sup> Montaigne, II, 19, 710

<sup>411</sup> Montaigne, II, 19, 710

durchzusetzen. Aus diesem Grund müssen sie sich also der Realität beugen, womit Montaigne letztendlich keine Lösung für das Problem der konfessionellen Spaltung in den Raum stellt, was einen erheblichen Unterschied zu Jean Bodin darstellt, da Montaigne Probleme lediglich beschreibt, was sich gut in seine Essais einfügt, die ja als Panoptikum des menschlichen Lebens mit all seinen Brüchen und Schwierigkeiten gelten. Politische Probleme werden von Montaigne angesprochen, jedoch bietet er keine Lösung. Aus diesem Grund ist es also besonders schwer, zu Montaignes persönlicher Auffassung vorzudringen, was auch in Beziehung auf den Protestantismus gilt. Es wurde schon gezeigt, dass Montaigne die Beweggründe, die zur Reformation führten, nachvollziehen kann. Gleichwohl hadert er mit der Existenz von zwei verschiedenen Konfessionen in seinem geliebten Heimatland, wobei das vorreformatorische Frankreich ihm als erstrebenswertes Ideal erscheint. Doch ist sich Montaigne bewusst, dass eine Rückkehr zur religiösen Einheit nicht stattfinden wird. Wie schon das Ende des Essais II, 19 zeigt, hat Montaigne sich mit der Bikonfessionalität Frankreichs abgefunden und weiß keinen Weg, den Protestantismus mit friedlichen Mitteln zurückzudrängen. Montaignes Toleranzdenken ist also eher passiv. Er weiß, dass er sich der Macht des Faktischen nicht entgegenstellen kann. Dies erkennt auch Malcolm C. Smith:

„The ideal of social harmony based upon perfect religious harmony is just that - an ideal. With a lifetime of political activity and reflection upon politics, Montaigne came to accept that individuals must be allowed to dissent on religion - and he discovered powerful intellectual arguments which support this view.“<sup>412</sup>

Montaigne forderte niemals, Gewalt gegen religiöse Abweichler einzusetzen. Sein friedfertiges Gemüt und seine traumatischen Erfahrungen während der Religionskriege, die im Folgenden behandelt werden sollten, verhinderten dies. Zudem stellte seine durch fideistische Anschauungen geprägte Glaubensvorstellung einen zusätzlichen Schutz gegen religiösen Fanatismus dar. Jedoch macht Montaigne auch seine Treue zur katholischen Kirche unmissverständlich deutlich und betrachtet die Protestanten als religiöse Abweichler, ohne diese jedoch zu diskriminieren<sup>413</sup>, was die Sehnsucht nach einem geregelten und geeinten Staat verhindert. In Analogie zu Jean Bodin und Étienne de la Boetie erkennt Montaigne die gesellschaftliche Bedeutung der Religion, wohingegen sich Montaigne weigert, die Religion als Mittel der Politik einzusetzen. Ein Grund hierfür sind seine Glaubensvorstellungen, die die Religion der rein menschlichen Sphäre entfremdet und sie dem Göttlichen zuschlägt. Auch

---

<sup>412</sup> Malcolm C. Smith. „Montaigne And Religious Freedom“. S.182

<sup>413</sup> Hugo Friedrich spricht von Montaignes „praktisch-konservativer Haltung“. Siehe hierzu: Hugo Friedrich. „Montaigne“. S.110. Natürlich darf auch die Furcht Montaignes vor der Inquisition niemals vergessen werden.

aufgrund der konservativen Treue zum Katholizismus sind Lösungen wie sie Bodin und de La Boetie vorgeschlagen haben, für Montaigne kaum denkbar.<sup>414</sup> Trotz aller Gewaltlosigkeit und Freundschaft zu Protestanten sieht Montaigne in der neuen Konfession eine erhebliche Bedrohung, die sich nicht nur auf politischem Gebiet auswirkt, sondern bis in private Lebensbereiche der Menschen vordringt. Noch stärker als Jean Bodin beklagt er die durch die Reformation hervorgerufenen Verwerfungen auch zwischen den Menschen, was deutlich macht, dass Montaignes Ausgangspunkt für die Untersuchung des Protestantismus in seinen Essais kein politischer, sondern ein anthropologischer ist. Aus diesem Grund scheut Montaigne auch nicht davor zurück, den direkten Kontakt mit Protestanten zu suchen, wovon er in seinem „Journal de Voyage“ erzählt. Montaigne wirkt nicht proaktiv steuernd, wie Jean Bodin und Étienne de la Boetie, sondern er erscheint als scharfsinniger und aufmerksamer Beobachter und Kommentator der ihn umgebenden Welt, der seine Traurigkeit und Verzweiflung aufgrund der herrschenden Zustände nicht immer verbergen kann. Den Protestantismus selbst betrachtet Montaigne nicht aufgrund der theologischen Inhalte seiner Lehre mit großem Misstrauen. Vielmehr scheint der Protestantismus für ihn sämtliche negative Aspekte der „Religion“ zu beinhalten. Vor allem das starke politische Sendungsbewusstsein der Protestanten schreckt ihn ab, denn er erkennt, dass sich diese mit Hilfe ihrer Religion in eine Position der moralischen Überlegenheit bringen wollen, aus der sie anderen Menschen ihre Auffassungen diktieren können. Gleichwohl muss gesagt werden, dass Montaigne ein solches Verhalten bei jedem Menschen verdammt, ganz gleich welcher Konfession oder Religion er angehört. Jedoch sind die von ihm genannten Protestanten aufgrund ihrer häufigen Rekurse auf die Bibel am deutlichsten herausgearbeitet. Implizit erscheint bei Montaigne gegenüber den Protestanten immer der Vorwurf, dass sie die Religion für ihre politischen und gesellschaftlichen Ziele nutzen. Ganz im Gegensatz zu Montaigne hat Jean Bodin diese der Religion innewohnende Gefahr des Missbrauchs nicht thematisiert. Montaigne erkennt, dass die Eigenschaft, ein religiöser Mensch zu sein nicht unbedingt gesetzeskonformes und die Gesellschaft stabilisierendes Verhalten zur Folge hat. Er ist sich bewusst, dass Religion, vor allem wenn sie sich mit Politik mischt, durchaus auch für Verfallserscheinungen und sogar für Gewalt verantwortlich gemacht werden kann, wofür der intransigente Protestantismus als Beispiel dient.

---

<sup>414</sup> Olivier Millets These, Montaigne würde gallikanische Standpunkte vertreten, wirkt aufgrund seines steten Bekenntnisses zur katholischen Kirche kaum glaubhaft. Siehe hierzu: Olivier Millet. a.a.O. S.94.

#### 9.2.4. Der Essai „D`un enfant monstrueux“

Trotz aller Kritik am Protestantismus bemüht sich Montaigne, Intoleranz zu vermeiden. Nie ruft er zu einer Vernichtung des Protestantismus auf. In diesem Punkt lässt sich eine bedeutende Analogie zu Jean Bodin feststellen, da die Existenz des Protestantismus von beiden als nicht mehr zu ändernde Realität angesehen wird. Einen wichtigen Schritt zu dieser Erkenntnis geht Montaigne in seinem Essai „D`un enfant monstrueux“. Dieser Essai stand bis jetzt kaum im Zentrum des Forschungsinteresses.<sup>415</sup> Pierre Villey ist es nicht möglich, den Essai exakt zu datieren.<sup>416</sup> Die Ausgabe „Montaigne. Oeuvres complètes“<sup>417</sup> gibt jedoch an, in welcher der drei Ausgaben der Essais eben dieser Essai Erweiterungen erfahren hat. Aus diesen Daten lassen sich Rückschlüsse ziehen. Der Großteil dieses kurzen Essais erschien in der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1580, zudem wurde ein wichtiger Zusatz in die posthume

---

<sup>415</sup> Eine überzeugende poetologische Analyse dieses Essais nimmt Gisèle Mathieu-Castellani in ihrem Werk „Montaigne. L`écriture et l`essai“ vor. Allerdings bringt sie diesen Essai im Gegensatz zu Malcolm Smith in seinem Werk „Montaigne and religious freedom“ nicht in Bezug zum Protestantismus. Mathieu-Castellani beschränkt sich zunächst auf die Feststellung, dass dieser Essai eine erneute Anklage gegen die von Montaigne vielgeschmähte „coutume“ sei: „En même temps, par un retournement stratégique du discours de la doxa, Montaigne débusque le monstre là où l`intelligence bornée par la coutume ne le voit pas, dans l`homme <<normal>>, dont les productions intimes, monstres et chimères fantasques, songes et désirs, comme les productions externes, lois, justice, coutumes et règles, sont proprement monstrueuses. L`homme est un monstre qui s`ignore, Je est un monstre, les *Essais* ne sont que <<grotesques et corps monstrueux>>. Bei dieser Erkenntnis bleibt Mathieu-Castellani jedoch nicht stehen. Dieser Essai wird für sie zu einem Sinnbild aller Essais Montaignes: „Mais au-delà de cette lecture allégorique, je serais tentée de voir dans l`enfant monstrueux l`emblème des essais et de leur monstruosité. Ce double corps et ces membres divers se rapportant à une seule tête allégorisent en effet la *diversité* de l`oeuvre et son *unité* : un mode de composition qui pour n`être pas réglé selon les normes en usage, et aller contre la coutume, n`en a pas moins ses lois et son organisation interne, son ordre, autre que l`ordre probable, mais tout aussi nécessaire.“ Siehe hierzu: Mathieu-Castellani, Gisèle. 1988. *Montaigne. L`écriture de l`essai*. Paris: Presses Universitaires de France. S. 237 und S.239. Géralde Nakam jedoch bringt in ihrem Werk „Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps“ den Essai „D`un enfant monstrueux“ in Bezug zu den religionspolitischen Auseinandersetzungen, vor allem zum „paix de Monsieur“. Cet enfant pourrait servir de pronostic de paix : ce corps double réuni sous un seule tête doit présager la réconciliation par le roi des partis ennemis... Montaigne approuve évidemment l`éventualité de l`union.“ Siehe hierzu: Nakam, Géralde. 2001. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*. Paris: Honoré champion. S.286. Montaigne begrüßt allein schon aufgrund seiner prekären Lebenslage als katholischer Solitär im protestantischem Umfeld sicherlich jeden Friedensschluss der beiden Konfliktparteien, jedoch scheint er in diesem Essai unabhängig von politischen Ereignissen zu einer grundsätzlichen Neubetrachtung der religiösen Vielfalt gekommen zu sein.

<sup>416</sup> Pierre Villey schreibt hierzu: Montaigne déclare qu`il a vu <<avant-hier>> un enfant monstrueux que deux hommes et une femme promenaient pour tirer quelques liards de la commisération publique. Il est possible que l`autorité ait accordé une permission pour qu`on pût promener cet enfant sans être inquiété; si nous en pouvions retrouver la trace, nous daterions cet essai , mais les archives ne semblent rien révéler à ce sujet. En conséquence, nous n`avons aucune indication pour dater cet essai.“ Siehe hierzu : Villey, Pierre. 1908. *Les sources et l`évolution des essais*. Band 1. S.379.

<sup>417</sup> Thibaudet, Albert; Rat Maurice (Hrsg.). 1962. *Montaigne. Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.



Ausgabe von 1595 aufgenommen. Gleich am Anfang des Essais macht Montaigne deutlich, dass er keine medizinische Abhandlung verfassen möchte. Diese Aufgabe möchte er ausdrücklich den Ärzten überlassen. Die Begegnung mit dem missgestalteten Kind beschreibt Montaigne als rein zufällig, wobei Montaigne bei der Schilderung des Kindes minutiös vorgeht. Vor allem die ungewöhnliche Gestalt des Kindes regt Montaigne zum Nachdenken an, was ihm dazu veranlasst, es genau zu beobachten und detailliert zu beschreiben. Vor allem das Zusammenspiel des aus so divers erscheinenden Gliedern gemachten Körpers scheint Montaigne zu faszinieren. Das Kind wird nun mit der politischen Situation in Verbindung gebracht, es fungiert somit als Allegorie:

„Ce double corps, et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient bien fournir de favorable prognostique au roy, de maintenir sous l'union de ses loix, ces parts et pieces diverses de nostre estat.“<sup>418</sup>

Dieser Abschnitt erscheint als indirekte Replik auf die „Six livres“ von Jean Bodin. Auf den ersten Blick ist die Argumentationsweise Montaignes zu derjenigen Bodins fast kongruent. Ein Zusammenleben zweier Konfessionen, die Montaigne nur andeutet, ist also möglich, wenn die Gesetze dieses Staates beachtet werden. Jedoch zeigt sich in diesem Zitat wiederum eine für Montaigne typische Ambivalenz. Er benutzt das Conditionnel I „pourroient“. Hier möchte Montaigne also eine Möglichkeit ausdrücken und keineswegs eine Tatsache. Montaignes Zweifel an der Bindungsfähigkeit und der Durchsetzungskraft der Gesetze bleiben also bestehen. Er scheint also mit seinen Gedanken zu spielen. Offenbar um ganz sicher zu gehen und keine für ihn schädliche Deutung seiner Aussagen zuzulassen schränkt Montaigne im folgenden Satz noch weiter ein:

„Mais de peur que l'évenement ne le desmente, il vaut mieux le laisser passer devant : car il n'est que de deviner en choses faictes.“<sup>419</sup>

Montaigne kehrt, unterstützt durch die Wahl des Präsens, wieder brüsk in die Realität zurück, was die begrenzten Möglichkeiten seiner Zeit verdeutlicht. Trotz aller Hoffnungen scheint Montaignes Skepsis wieder zu triumphieren. Dennoch hat Montaigne seinen Widerwillen gegenüber dem Protestantismus abgeschwächt. Zumindest gedanklich scheint ihm ein Zusammenleben der beiden Konfessionen möglich zu sein. Doch erkennt er letztlich, dass sämtliche Hoffnungen auf eine friedliche Koexistenz beider Konfessionen nicht berechtigt sind, denn mit feiner Ironie weist Montaigne auf die Wirklichkeit hin. Anhand des Kindes lernt Montaigne jedoch auch, dass auch ein scheinbar deformierter Körper lebensfähig sein kann.

---

<sup>418</sup> Montaigne II, 30, 749

<sup>419</sup> Montaigne II, 30, 749

Ein Staat mit zwei Konfessionen wäre theoretisch also auch funktionsfähig. Dennoch muss betont werden, dass ein solcher Staat ganz in Analogie zum Körper des Kindes nicht den Idealen von Harmonie und Perfektion entsprechen würde, womit der Staat schwach und kränklich bleibt. Montaigne betrachtet Neuerungen nun als natürlichen Prozess. Zudem verbindet er diese neugewonnene Offenheit mit seiner althergebrachten Abneigung gegen die „coutume“. Er scheint nun die Pluralität in der Welt wertzuschätzen:

„Ce que nous appellons Monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage, l'infinité des formes, qu'il y a comprises. Et est à croire, que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient, à quelque autre figure de mesme genre, incognu à l'homme. De sa toute sagesse, il ne part que rien que bon, et commun, et réglé: mais nous n'en voyons pas l'assortissement et la relation.“<sup>420</sup>

Dieser von Montaigne vollzogene Wechsel erstaunt. Maurice Rat führt an, dass diese Textpassage der letzten Ausgabe der „Essais“ aus dem Jahre 1595 hinzugefügt wurde.<sup>421</sup> Montaigne betrachtet Normabweichungen nun nicht mehr als negativ, da auch sie von Gott gewollt sind und zu seinem Schöpfungskanon gehören. Das Kind ist also keine absonderliche Kreatur mehr, sondern ein fester Bestandteil der Schöpfung. Gedanklich scheint Montaigne eine Analogie zum Protestantismus herzustellen, denn auch er erscheint als eine von Gott gewollte und geschaffene Lebensweise, die denselben Wert wie der althergebrachte Katholizismus besitzt. Montaignes starke Ablehnung des Protestantismus und seine Bevorzugung des Katholizismus, wie sie vor allem im ersten Buch der „Essais“ artikuliert werden, scheinen hier relativiert zu werden. In Analogie zur „Apologie de Raymond Sebond“ betont Montaigne in diesem Essai wiederum die Unwissenheit des Menschen in Bezug auf die Allmacht Gottes, womit sich Montaigne implizit gegen eine Ausgrenzung fremd erscheinender Lebens und Glaubensentwürfe zu wenden scheint und auf diesem Weg zu einer positiveren Sichtweise von Neuerungen gelangt. Montaigne scheint sich tatsächlich vom übergroßen Einfluss der „coutume“ emanzipieren zu wollen, was sich am eindrucksvollsten am Schluss des kurzen Essais zeigt:

„Nous appellons contre nature, ce qui advient contre la coutume. Rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle, chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte.“<sup>422</sup>

Hier wird eine Entwicklung deutlich, die Montaigne im Verlauf des Abfassens der Essais durchlaufen hat. Montaigne lehnt Neuerungen nun nicht mehr vollkommen ab.<sup>423</sup> Sie sind Teil

---

<sup>420</sup> Montaigne, II, 30, 749

<sup>421</sup> Siehe hierzu: „Montaigne. Oeuvres complètes.“ 1962. S.691

<sup>422</sup> Montaigne, II, 30, 749

<sup>423</sup> Im Essai „De la coutume et de ne changer aisement une loy receue“ äußert sich Montaigne noch kritischer zu Neuerungen: „Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte ; et ay raison, car j'en ay veu des

der göttlichen Schöpfung und sind deshalb dem Althergebrachten gleichgestellt. Gegen Ende seines Lebens scheint Montaigne trotz aller Widrigkeiten zu einer gewissen Akzeptanz des Protestantismus gekommen zu sein, was die Hinzufügungen in der posthumen Ausgabe von 1595 zeigen. Fast scheint es, als ob Montaigne den Protestantismus nun als eine dem Katholizismus an Legitimität gleichkommende Konfession betrachtet. Jedoch müssen die unterschiedlichen Toleranzkonzepte Bodins und Montaignes genau betrachtet werden, um ihre deutlichen Unterschiede zu erkennen. Für Jean Bodin ist Toleranz kein moralisches Muss. Vielmehr trägt diese zur Stabilität bei, was nicht nur unter dem Aspekt der inneren Friedenssicherung geschieht, sondern vor allem in Hinblick auf sein religiöses Denken, welches im „Colloquium“ gipfelt. Bodin ist es wichtig, dass die Untertanen im Staat eine Religion besitzen, was aus ihnen Untertanen macht, die sich innerhalb des durch die göttliche Harmonie geprägten Staates gut einfügen. Montaigne hingegen scheint allein aufgrund humanitärer Überlegungen tolerant zu sein. Seine Abneigung gegen Gewalt resultiert zu einem großen Maß aus seinen Erlebnissen während der Religionskriege, die sich in den Essais niederschlagen.

### 9.2.5. Montaigne im Religionskrieg

Der französische Religionskrieg war ein konstanter Begleiter im Leben Montaignes, da seine Lebenszeit komplett vom Kriegsgeschehen überlagert wurde.<sup>424</sup> Zahlreiche Kriegserlebnisse haben ihre Spuren in den Essais hinterlassen. Sie werden zum persönlichen Zeugnis Montaignes einer für ganz Frankreich ruinösen Epoche. Vor allem im Beschreiben der Kriegsgräuel und der damit verbundenen persönlichen Perspektive gelingt es Montaigne ein Schlaglicht auf die Wirren seiner Lebenszeit zu werfen. Genau in diesem Punkt unterscheidet er sich fundamental von Jean Bodin. Obwohl dieser unter denselben diffizilen Bedingungen leben musste, finden sich in dessen Werken keine solch eindrücklichen Schilderungen der Kriegsverheerungen wie in den Essais Montaignes. Gerade dies jedoch macht den Autor

---

effets très-dommageables.“ Montaigne, I, 22, 123. Maurice Rat gibt an, dass diese Stelle der Ausgabe von 1588 hinzugefügt wurde. Der oben zitierte Absatz wurde dem Essai II, 30 jedoch in der Ausgabe von 1595 hinzugefügt. Montaignes Sichtweisen an seinem Lebensende scheinen sich also verändert zu haben.

<sup>424</sup> Zu den Religionskriegen siehe: Holt, Mack. P. 1995. *The French wars of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Montaigne in den Augen des Lesers zu einer noch beeindruckenderen Person. Montaigne verbirgt seine zu manchen Zeiten fast schon tägliche Todesangst, seine beständige Sorge um sein Hab und Gut sowie seine immer größer werdende Verzweiflung an der Menschheit nicht. Gerade die besondere Form der Essais gestattet es ihm, einen tiefen Einblick in seine Gefühlswelt zu geben. Montaigne unterfüttert also die rein theoretischen Vorstellungen Jean Bodins und Étienne de la Boetie, deren Begründung eben in den Religionskriegen liegt, mit seiner persönlichen Erfahrung. Zudem muss die Lage von Montaignes Wohnsitz als katholischer Enklave innerhalb eines größtenteils protestantischen Gebiets stets mitbedacht werden, weswegen er vom Wohlwollen seiner protestantischen Nachbarn abhängig war. Wie schon oben genannt hat Montaigne den Verlauf und die Auswirkungen der Religionskriege am eigenen Leib erfahren. Verwüstungen und Plünderungen fanden oftmals in unmittelbarer Nähe zu Montaignes Schloss statt:

*„J’escrivois cecy environ le temps, qu’une forte charge de nos troubles, se croupit plusieurs mois, de tout son poids, droict sur moy. J’avois d’une part, les ennemis à ma porte : d’autre part, les picoreurs, pires ennemis, non armis sed uitii certatur.“<sup>425</sup>*

Montaigne schafft durch seinen Hinweis auf die Gleichzeitigkeit kriegerischer Ereignisse in seiner nächsten Umgebung und dem Schreibprozess eine große Unmittelbarkeit. Zudem gelingt es Montaigne, dem Leser die bedrückende und auch gefährliche Atmosphäre, unter der er sein Dasein fristen muss, zu schildern. Dies erreicht er durch eine Metapher. Die Schwierigkeiten des Bürgerkriegs lasten ihm, einem Alpdruck gleich, auf der Seele. Aufgrund der Insellage von Montaignes Schloss mitten in protestantischem Gebiet wirkt auch die Schilderung seiner doppelten Bedrängung durch die allgemein gehaltenen „Feinde“, unter diese Kategorie fallen wahrscheinlich Protestanten und Marodeure der katholischen Liga, sowie durch „Plünderer“, die offenbar Montaignes landwirtschaftliche Erträge im Visier haben. Vor allem die „Plünderer“ werden von ihm als größte Bedrohung angesehen. Montaigne fürchtet auch noch den wirtschaftlichen Ruin. Nach einer Sentenz, die Montaignes einsame und wehrlose Stellung inmitten des Zentrums der Auseinandersetzung zweier Blöcke verdeutlicht, setzt Montaigne zu einer generellen Betrachtung des Phänomens des Bürgerkriegs an:

---

<sup>425</sup> Montaigne, III, 12, 1087

„Monstrueuse guerre : Les autres agissent au dehors, ceste-cy encore contre soy : se ronge et se desfait, par son propre venin. Elle est de nature si maligne et ruineuse, qu'elle se ruine quand et quand le reste : et se deschire et despece de rage.“<sup>426</sup>

Montaigne verfällt nun in einen Sprechmodus, der einem inneren Monolog ähnelt, wobei er das Paradoxe des Krieges betrachtet. Er scheint eine Zwiesprache mit sich selbst zu halten. Das Adjektiv „monstrueuse“ leitet diese Betrachtung ein. Montaigne beschreibt den Krieg als ein sich selbst zerfleischendes Ungeheuer, was ,verstärkt durch Adjektive wie „venin“ oder „se ronger“ an eine giftige Echse denken lässt, die sich selbst voller Angriffslust in den eigenen Schwanz beißt. Auffällig ist zudem die Doppelung „ruineuse“ und „se ruine“. Dies verstärkt den durch die Metapher geschaffenen Eindruck eines außer Kontrolle geratenen, zerstörerischen Ungeheuers. Auch die parataktische Konstruktion entfaltet gerade durch ihre Schlichtheit große Wirkung. Mithin fokussiert sich Montaigne auf die Schrecken des Krieges. Im Folgenden wendet sich Montaigne von seiner eher introspektiven Erzählweise ab und wendet sich an die Gesamtheit der vom Krieg Betroffenen Menschen:

„Nous la voyons plus souvent, se dissoudre par elle mesme, que par disette d'aucune chose necessaire, ou par la force ennemi. Toute discipline la fuit. Elle vient guerir la sedition, et en est pleine. Veut chastier la desobeissance, et en monstre l'exemple : et employée à la deffence des loix, fait sa part de rebellion à l'encontre des siennes propres. Où en sommes nous? Nostre medecine porte infection.“<sup>427</sup>

Nachdem Montaigne noch einmal auf die selbstzerstörerische Wucht des Bürgerkrieges hingewiesen hat, wendet er wiederum eine Metapher aus der Welt der Medizin an. Er stellt sich die Frage, ob die Mittel, den Protestantismus als Wurzel des Bürgerkriegs zu beseitigen, erfolgreich waren, was er sofort verneint. Mit einer Reihe von parallel konstruierten Sätzen unterstreicht Montaigne die Sinnlosigkeit des Einsatzes von Gewalt, die er als vorgebliches Heilmittel bezeichnet, nämlich als „nostre medecine“. Diese Medizin soll vornehmlich eine reinigende Wirkung erzeugen, was diese jedoch nicht erreicht, denn in Wahrheit werden die angewandten Mittel zu einem Brandbeschleuniger des Kriegs. Die Medizin richtet sich also gegen den ihr zur Heilung anvertrauten Körper. Die paradoxe Situation des Religionskriegs kulminiert schließlich im Satz „Nostre medecin porte infection.“ Mit dieser Konstruktion gelingt es Montaigne, den Widersinn des Einsatzes von Gewalt um diese eben zu verhindern, eindrucksvoll darzustellen, da eine Medizin, die den Körper krank macht statt ihn zu heilen, Gift ist. Montaigne lehnt also den Einsatz von Gewalt gegen konfessionelle Minderheiten ab,

---

<sup>426</sup> Montaigne, III, 12, 1087

<sup>427</sup> Montaigne, III, 12, 1087

weil erkennt, dass dies in einer sich immer schneller drehenden Gewaltspirale endet. Zudem hebt sie die anfangs hehren Motive der Verteidiger der alten Ordnung auf. Nach einer Sentenz fährt Montaigne mit der Medizinmetapher fort:

„En ces maladies populaires, on peut distinguer sur le commencement, les sains des malades : mais quand elles viennent à durer, comme la nostre, tout le corps s`en sent, et la teste et les talons : aucune partie n`est exempte de corruption. Car il n`est air, qui se hume si goulouement : qui s`espanse et penetre, comme fait la licence.“<sup>428</sup>

Montaigne bezeichnet nun zum ersten Mal die Religionskriege als Krankheit, unter der das gesamte Volk leidet, wodurch er äußerst geschickt das Thema der Gewalt als Krankheitserreger wieder aufnimmt. Unumwunden gibt Montaigne zu, dass in der Anfangsphase der Kriege eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse noch möglich ist. Doch durch das weitere Andauern der Kriegshandlungen beginnt nun der „Krankheitserreger“ der Gewalt zu wirken, denn nun ist eine Dichotomie hinsichtlich der Rechtmäßigkeit der Kriegsmotive nicht mehr möglich. Die Infektion hat beide Parteien erreicht. Montaigne gelingt es mit der Hilfe der Metapher diesen Infektionsprozess nachzustellen. Mit der Wendung „tout le corps s`en sent“ gelingt es Montaigne auszudrücken, dass nun jeder Kriegsteilnehmer von der Krankheit der Gewalt befallen ist und die verschiedenen Parteien aufgrund ihrer Grausamkeit nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind. Montaigne beschreibt die unaufhörliche Ausbreitung der Gewalt anhand von Luft, die alles durchdringt. Auch diese Metapher bildet die Entwicklung der Religionskriege auf sehr genaue Weise ab. Anschließend beklagt Montaigne die große Anzahl an ausländischen Söldnern, die das Kriegsgeschehen noch weiter verschlimmern<sup>429</sup>. Doch infiziert die Gewalt nicht nur das Gemüt der direkt Kriegführenden. Jeder wird vom Strudel des Religionskrieges erfasst, was gravierende Auswirkungen zeitigt:

„Mais cecy me desplaist-il de voir, des natures debonnaires, et capables de justice, se corrompre tous les jours, au maniemment et commandement de ceste confusion. La longue souffrance engendre la coustume ; la coustume, le consentement et l`imitation. Nous avons assez d`ames mal nées, sans gaster les bonnes et genereuses. Si que, si nous continuons, il restera mal-ayseement à qui fier la santé de cest estat, au cas que fortune nous la redonne.“<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Montaigne, III, 12, 1087

<sup>429</sup> Holt. P. Mack nennt eindrucksvolle Zahlen hinsichtlich des Söldnerwesens in den französischen Religionskriegen. So waren von der Armee von Charles IX, deren Stärke 72000 Mann betrug, ein Drittel ausländischer Herkunft, vor allem aus Deutschland und der Schweiz. Siehe hierzu: Mack, Holt P. a.a.O. S.72.

<sup>430</sup> Montaigne III, 12, 1088

Die Kriegsgräuel hinterlassen deutliche Spuren. Selbst rechtschaffene Menschen können sich ihrem Einfluss nicht mehr entziehen und geraten in den Sog der Gewalt. Montaigne führt das oben angesprochene Bild des sich selbst zerfleischenden Ungeheuers fort, nun jedoch auf persönlicher Ebene. Die Wahl des Verbs „desplaist“ verwundert, da es recht wenig aussagekräftig, ja fast beliebig erscheint. Doch gerade dieses scheinbar so schwache Wort lässt Montaignes Resignation gegenüber der sich ausbreitenden Gewalt deutlich spürbar werden. Gleich darauf kommt Montaigne auf einen die Essais dominierenden Topos zurück. Die Menschen gewöhnen sich an den permanenten Kriegszustand. Da Montaigne die Gewohnheit als mächtige Instanz betrachtet, sind die Konsequenzen dieses Prozesses fatal, denn ein Ende des Bürgerkriegs wird also noch unwahrscheinlicher. Diese Entwicklung versucht Montaigne mit Hilfe der Klimax „la longue souffrance, engendre la coutume ; la coutume, le consentement et l'imitation“ auszudrücken. Montaigne reduziert die oben ausgeführten Gedanken auf einen prägnanten Satz und entdeckt auf diese Weise die Mechanismen eines wahren Teufelskreises, da der Bürgerkrieg durch seine lange Dauer zum Perpetuum Mobile wird. Auch weist Montaigne niemandem eine Schuld an der immer schnelleren Ausbreitung des Bürgerkriegs zu, wodurch jeder Opfer und Täter zugleich ist. Die Zukunft Frankreichs wird von Montaigne äußerst pessimistisch betrachtet, da er erkennt, dass aufgrund der langen Gewalterfahrung niemand mehr in der Lage sein wird, Frankreich zu befrieden und das zerstörte Land wieder aufzurichten. Ein hoffnungsloses Bild von der Zukunft seines Landes wird von Montaigne gezeichnet. Montaigne hat das Vertrauen in seine Mitmenschen nahezu vollständig verloren. Einzig die Hoffnung auf die Hilfe des Glücks bleibt. Anders als Jean Bodin scheint Montaigne den Glauben an eine politische Lösung dieses schwerwiegenden Konfliktes völlig verloren zu haben. Allein schon die Gewöhnung an den permanenten Kriegszustand durchkreuzt Lösungsansätze, wie sie Jean Bodin vorgebracht hat, was Montaigne als ernüchterter und müder Fatalist erscheinen lässt. Dennoch kehrt Montaigne wenig später zu einer eher allgemeinen Reflexionsebene zurück und äußert grundsätzliche Gedanken über den Einsatz von Gewalt bei inneren Problemen:

„Mais est-il quelque mal en une police, qui vaille estre combattu par une drogue si mortelle? Non pas disoit Favonius, l'usurpation de la possession tyrannique d'une republique. Platon de mesme ne consent pas qu'on face violence au repos de son pais, pour le guerir : et n'accepte pas l'amendement qui trouble et hazarde tout, et qui couste le sang , et ruine des citoyens. [...]. J'estois Platonicien de ce costé là, avant que je sceusse qu'il y eust de Platon au monde.“<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> Montaigne, III, 12, 1089

Die Metapher des Bürgerkriegs als Medizin gegen eine Krankheit des Staates durchzieht die Essais, wobei Montaigne sich klar gegen den Einsatz von Gewalt ausspricht, selbst wenn gute Absichten verfolgt werden sollten. Seinen Standpunkt bringt Montaigne wiederum äußerst geschickt vor. Zwei antike Geistesgrößen, darunter der berühmte Platon, dienen Montaigne als Inspiration. Ihre Meinungen werden kommentarlos von Montaigne referiert. Daraufhin wendet Montaigne einen sehr geschickten Schachzug an, um seine eigene Auffassung kundzutun. Er erklärt sich zum Anhänger Platons. Auf diese Weise erreicht Montaigne zwei Ziele. Zum einen vermeidet es Montaigne, sich durch eine direkte Aussage zu exponieren. Zum anderen erlangt die implizite Äußerung Montaignes durch die Berufung auf Platon eine wesentlich überzeugendere Fundierung. Montaigne gelingt es also, seine völlige Ablehnung von Gewalt als ein auf antike Wurzeln zurückreichendes Allgemeingut darzustellen. Jedoch bleibt Montaignes Vertrauen auf die Hilfe Gottes zur Lösung dieser politischen Probleme unverändert erhalten. Genau dies entspricht seinem Bild von Gott als machtvoller, jedoch unbegreiflicher Kraft. Ein solch großes Zutrauen in die Künste eines rein menschlichen Philosophen besitzt Montaigne offensichtlich nicht. Montaigne scheut sich zudem nicht, die Teilnehmer des Bürgerkriegs zu attackieren und ihnen die Sinnlosigkeit ihres Tuns aufzuzeigen:

„Je doute souvent, si entre tant des gens, qui se meslent de telle besoigne, nul s'est rencontré, d'entendement si imbecille, à qui on aye en bon escient persuadé, qu'il alloit vers la reformation, par la derniere des difformations : qu'il tiroit vers son salut, par les plus expresses causes que nous ayons de trescertaine damnation : que que renversant la police, le magistrat, et les loix, en la tutelle desquelles Dieu l'a colloqué: remplissant de haines, parricides, les courages fraternels : appellant à son ayde [...], de la loy divine.“<sup>432</sup>

Wiederum geht Montaigne sehr geschickt vor. Er benutzt nun das Stilmittel der rhetorischen Frage, denn der Widersinn einer Teilnahme an den Bürgerkriegshandlungen ist für jeden ersichtlich, dennoch weist Montaigne auf diese Weise noch einmal darauf hin und appelliert somit indirekt auch an das Verantwortungsgefühl jedes einzelnen für sein geschundenes Heimatland. Zudem betrachtet Montaigne die Motive, die die Kämpfenden zur reformatorischen Bewegung brachten. Er konzidiert den Anhängern der Reformation durchaus den Willen, Missstände zu beenden. Auch mokiert sich Montaigne nicht über deren Behauptung, dem Willen Gottes zu gehorchen. Dennoch bezeichnet er die Bestrebungen, die Kirche zu reformieren, als „difformation“. Hierbei muss jedoch beachtet werden, dass Montaigne die Reformation selbst nicht als „Deformation“ brandmarkt. Dies unterstützt die

---

<sup>432</sup> Montaigne, III, 12, 1089



oben geäußerte Ansicht, dass auch Montaigne einen gewissen Modernisierungsbedarf innerhalb der katholischen Kirche erkennt. Das Wortspiel, welches die fast homophonen Begriffe „reformation“ und „difformation“ verbindet, eignet sich jedoch durchaus als Slogan zur Verächtlichmachung der Protestanten. Im Folgenden scheint Montaigne vor allem den Protestanten direkt in das Gewissen reden zu wollen, wobei er auf christliche Heilsvorstellungen anspielt, um ihnen die Widersinnigkeit ihres Tuns aufzuzeigen. Montaigne wendet sich ohne Umschweife an das religiöse Gewissen der Aufrührer, die durch ihre verdammenswerten Taten versuchen, ihr Seelenheil zu erlangen. Gerade diesen Widerspruch erkennt Montaigne und spricht ihn explizit an. Hier wird Montaignes Widerwillen gegen eine öffentlich zur Schau gestellte „religion“ deutlich. Um dem Kriegstreiben Einhalt zu gewähren, verbindet Montaigne die Sphären der Religion und der Politik, was er ganz im Gegensatz zu Jean Bodin recht selten tut. Er erinnert die Aufrührer daran, dass die bisherige Ordnung, die sie zerstören wollen, von Gott geschaffen wurde. Dennoch erscheint diese Vermischung von Religion und Politik weniger tiefgreifend als die explizite religiöse Fundierung der Politik bei Bodin. Montaigne spricht nicht davon, dass der Staat und die Gesetze göttlichen Ursprung haben. Vielmehr erscheinen sie als von Gott akzeptiert und als für den Menschen geeignet befunden. Die Absolutheit der religiösen Begründung Bodins fehlt hier. Dieser Eindruck wird durch den verzweifelt klingenden Ton Montaignes noch verstärkt. Implizit bittet er die Kriegsparteien, die Feindseligkeiten einzustellen. Auffallend ist auch die Vielzahl religiöser Begriffe wie „damnation“ und „salut“, die totale Gegensätzlichkeit ausdrücken. Verstärkt wird dies noch durch den Gebrauch beider Wörter innerhalb eines Satzes. Doch nicht nur diese Worte bilden Gegensätze, der gesamte zitierte Absatz ist dichotomisch aufgebaut.<sup>433</sup> Montaigne stellt den christlich verbrämten Zielen der Kriegsparteien die wahre Intention ihrer Taten entgegen. Auf diese Weise enttarnt Montaigne die Absichten der Kämpfenden. Die angebliche Verteidigung der Religion ist vorgeschoben, das eigentliche Kriegsziel ist die Vernichtung des Gegners. Die kurz darauf folgende Sentenz unterstreicht noch einmal die Gefährlichkeit einer falsch verstandenen Religion. Gerade in der Darstellung der Religionskriege zeigt sich eine Unterscheidung, die Montaigne in diesem Fall zwischen „foi“ auf der einen Seite und „religion“ auf der anderen Seite vornimmt. „Foi“ betrachtet Montaigne als eine innerliche Haltung, die sich durch fast schon blindes Vertrauen auf Gott

---

<sup>433</sup> Ein weiteres, überaus prägnantes Beispiel hierfür ist der Gegensatz „haines parricides“ und „courage fraternelle“.

auszeichnet.<sup>434</sup> „Beim Begriff „religion“ jedoch schwingt stets eine beträchtliche politisch-konfessionelle Konnotation mit.<sup>435</sup> Besonders deutlich wird dies im Essai „Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines“.<sup>436</sup> Montaigne wendet sich vehement gegen die Auffassung, Siege einer konfessionellen Partei würden eine generelle Favorisierung durch Gott bedeuten:

„Mais je trouve mauvais ce que je voy en usage, de chercher à fermir et appuyer nostre religion par la prosperité de nos entreprises. Nostre creance a assez d'autres fondemens, sans l'autoriser par les evenemens : Car le peuple accoustumé à ces argumens plausibles, et proprement de son goust, il est danger, quand les evenemens viennent à leur tour contraires à des-avantageux, qu'il en esbranle sa foy: Comme aux guerres où nous sommes pour la Religion, ceux qui eurent l'avantage au rencontre de la Rochelabelle, faisans grand feste de cet accident, et se servans de cette fortune, pour certaine approbation de leur party: quand ils viennent après à excuser leurs defortunes de Mont-contour et de Jarnac, sur ce que sont verges et chastimens paternels, [...]“<sup>437</sup>

Das Kriegsglück in den einzelnen Schlachten verkommt zum Propagandaelement. Montaigne durchschaut sofort die Gefahr, die aus einem solchen Vorgehen herrührt. Auf diese Weise wird der Glaube der Menschen, den hier Montaigne wiederum explizit als „foy“ bezeichnet, geschwächt. Die Zweiteilung der Begriffe „religion“ bzw. „foy“ wird schon am Anfang des obigen Satzes deutlich. Montaigne scheint „religion“ im Grunde als konfessionell gefärbte Politik zu betrachten. Der Erfolg dieser Politik lässt sich durchaus an der Anhängerzahl sowie am siegreichen Ausgang von Schlachten messen. „Foy“ jedoch bedarf eines starken Vertrauens in Gott und in seine Existenz. Es ist also entideologisierte Glaube, der sich gerade nicht an einer bestimmten Religion festmachen lässt. Doch gerade dieser personalisierte und verinnerlichte Glaube wird in den Augen Montaignes durch die Religionskriege permanent verraten. Bezeichnend hierfür ist, dass er die Religionskriege stets „guerre de religion“ und nicht „guerre de foy“ nennt. Er entlarvt also die wahren Motive dieses Krieges. Nicht der Glaube ist die Ursache des Mordens, sondern schlichte Machtpolitik. Aus diesem Grund behält Montaigne die Bezeichnung „guerre de religion“ auch nicht permanent bei, sondern bezeichnet den Religionskrieg auch als „guerre intestine“, weswegen er auch die Motive der am Kriegsgeschehen unmittelbar Beteiligten anzweifelt:

---

<sup>434</sup> Hans-Peter Bippus hat sich dem Unterschied zwischen „religion“ und „foy“ in den Essais Montaignes gewidmet: „Foy bezeichnet jedoch-zumindest in der *Apologie*, in der auch diese Aussage steht -im Gegensatz zu *creance* wahren, gottbezogenen Glauben.“ Siehe hierzu: Bippus, Hans-Peter.2000. *In der Theologie nicht bewandert?* S.477. im Begriff „Foy“ steckt also keine politische Konnotation.

<sup>435</sup> Hier sei noch einmal auf das Zitat Montaignes „Nostre religion est faite pour extirper les vices : elle les couvre, les nourrit, les incite.“ verwiesen: II, 12, 464.

<sup>436</sup> Dieser Essai hätte durchaus auch im Kapitel „Montaignes Religionskritik“ behandelt werden können. Da in ihm jedoch besonders prägnante Ereignisse der Religionskriege erwähnt werden, soll er in diesem Kapitel betrachtet werden.

<sup>437</sup> Montaigne I, 31, 223

„Confessons la verité, qui trieroit de l'armée mesme legitime, ceux qui y marchent par le seul zele d'une affection religieuse, et encore ceux qui regardent seulement la protection des loix de leur pays, ou service du Prince, il n'en scauroit bastir une compagnie de gens-darmes complete.“<sup>438</sup>

Mit dem Gebrauch der ersten Person Plural verlässt Montaigne kurzzeitig die Ebene der persönlichen Betrachtung. Er wendet sich nun direkt an seine Leser. Es scheint sogar, als ob Montaigne nun eine schon längst bekannte, aber nicht öffentlich eingestandene Wahrheit ausspricht. Dieser Eindruck wird zudem noch durch die Wahl des Verbs „confesser“ noch verstärkt, wobei es sich um ein Wort mit einer starken religiösen Konnotation handelt. Gewöhnlich werden Sünden und sonstige Vergehen gebeichtet oder gestanden. Vielleicht spielt Montaigne gerade hiermit auf einen Selbstbetrug der französischen Gesellschaft an. Er möchte die Mär von einem Krieg, in welchem um den richtigen Glauben gefochten wird, enttarnen. Diese Fiktion wurde von Propagandisten beider Seiten während des gesamten Krieges aufrechterhalten. Montaigne behauptet im Anschluss, dass der Antrieb der Kämpfenden nicht religiöser oder patriotischer Natur ist. Gleichwohl gibt Montaigne auf die wahren Beweggründe der Kombattanten keine sofortige Antwort. Diese erfolgt erst einige Zeilen später.<sup>439</sup> Im obigen Zitat spricht Montaigne von „zele d'une affection religieuse“. Wiederum benutzt Montaigne eine Ableitung des Wortes „religion“. Daraus wird wiederum die starke religiös-politische Bedeutung dieses Wortes deutlich. Montaigne stellt zwischen „guerre“ und „foy“ keine Verbindung her. Doch Montaigne konstatiert, dass das Motiv der meisten Beteiligten eben nicht in diesem Bereich liegt, der von ihm schon immer kritisch hinterfragt wird. Gleich darauf spricht er den Kämpfenden sogar sämtliche politische Motive ab, was vor allem auf die katholische Seite und dort vor allem auf die Liga abzielt. Gerade diese bekämpfte den Protestantismus unter dem vorgeblichen Ziel, die alte Ordnung wiederherzustellen. Montaigne enttarnt die wahren Beweggründe der kriegsführenden Parteien. Diese liegen für ihn in der Grausamkeit und im Ehrgeiz des Menschen, der besonders im Hinblick auf die Religion ein großes Betätigungsfeld gefunden hat. Die Religionskriege sind also das Spielfeld des menschlichen Größenwahns und Niedertracht, die Montaigne vor allem in seiner „Apologie“ vehement kritisiert. Doch äußert sich Montaigne nicht nur in allgemeiner Form zum Bürgerkrieg. Vor allem im Essai III, 9 „De la vanité“ behandelt Montaigne seine

---

<sup>438</sup> Montaigne II, 12, 464

<sup>439</sup> Montaigne gibt an: „nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion.“ II, 12, 464. Diese Aussage ist eingebettet in einer massiven Kritik des menschlichen Geltungsstrebens und auch der menschlichen Religion.

prekäre Situation inmitten des Krieges. Montaigne versteht geschickt, in einer überwiegend protestantischen Nachbarschaft zu überleben:

„Comme maison de tout temps libre, de grand abbord, et officieuse à chacun ( car je ne me suis jamais laissé induire, d'en faire un outil de guerre : laquelle je vois chercher plus volontiers, où elle est le plus esloignée de mon voisinage) ma maison a merité assez d'affection populaire: (...). Et j'estime à un merveilleux chef d'oeuvre, et exemplaire, quelle soit encore vierge de sang, et de sac, soubz un si long orage, tant de changemens et agitations voisines.“<sup>440</sup>

Montaigne beschreibt sein Haus als ruhige Insel in einer aufgewühlten Umgegend. Er scheint es selbst schwer erklärlich zu finden, weshalb gerade sein Schloss den Kriegswirren entkommen ist. Vor allem die stete Zugänglichkeit des Hauses und die Unvoreingenommenheit des Hausherrn haben zu diesem Erfolg beigetragen. Es ist durchaus möglich, das Schloss Montaigne als absolutes Spiegelbild seines Herrn zu betrachten. Die Person Montaigne zeichnet sich vor allem durch entwaffnende Offenheit gegenüber allen Menschen aus.<sup>441</sup> Diese Haltung macht aus seinem Haus also auch kein Ziel für Extremisten und Plünderer. Offensichtlich versucht Montaigne, mögliche Konflikte schon im Vorfeld auszuräumen. Aus diesem Grund ist Montaigne auf das Wohlwollen seiner protestantischen Nachbarn angewiesen:

„Si mes deportemens et la franchise de ma conversation, obligent mes voisins, ou la parenté : c'est cruauté qu'ils s'en puissent acquitter, en me laissant vivre, et qu'ils puissent dire : Nous luy condonons la libre continuation du service divin, en la chapelle de sa maison, toutes les Églises d'autour, estans par nous desertées : et luy condonons l'usage de ses biens, et sa vie, comme il conserve nos femmes, et nos boeufs au besoing.“<sup>442</sup>

Während des Krieges ist Montaigne vom Wohlwollen seiner überwiegend protestantischen Nachbarschaft abhängig, was ihm, da er stets auf seine Unabhängigkeit bedacht ist, sehr missfällt. Der protestantische Glauben seiner Nachbarn spielt dabei keine Rolle. Vielmehr die offensichtliche Rechtlosigkeit erzürnt ihn, in der Montaigne sich befindet ohne dass er diesen Zustand ändern kann.<sup>443</sup> Die von ihm attestierte Schwäche der Gesetze beeinflusst nun auch sein Leben. Montaigne möchte, wie es seinem Schreiben im Turmzimmer entspricht, ein unabhängiges und abgesichertes Leben führen, was ihm im Bürgerkrieg jedoch niemals

---

<sup>440</sup> Montaigne III, 9, 1010

<sup>441</sup> Diese Offenheit zeigt sich auch im schon besprochenen Essai „Des cannibales“, in welchem Montaigne über Gespräche mit Indianern berichtet, sowie in seinem Reisetagebuch.

<sup>442</sup> Montaigne III, 9, 1011

<sup>443</sup> Wenige Zeilen vor obigem Zitat beklagt Montaigne prägnant seine persönliche Rechtlosigkeit: „Et me desplaist d'estre hors la protection des loix, et soubz autre sauvegarde que la leur.“ Montaigne, III, 9, 1010

vollständig gelingt. Vom Wohlwollen anderer Menschen abhängig zu sein und nicht dem Schutz des Gesetzes zu unterstehen widerspricht seiner Grundhaltung diametral, wobei Montaigne diese Abhängigkeit zudem als ehrverletzend empfindet. Der Leser spürt deutlich, dass der persönliche Stolz Montaignes die Unterordnung unter den Willen anderer nur recht schwer erträgt, weshalb er auch die seinen mächtigen Nachbarn zugeschriebene direkte Rede einfügt. In ihr kommen die von Montaigne empfundene Schmach und seine Ohnmacht angesichts des Machtgefälles deutlich zum Ausdruck. Vor allem durch die Worte „condonons“ und das in diesem Zusammenhang recht despektierlich klingende Personalpronomen „luy“ möchte Montaigne ihre Arroganz und Machtfülle darstellen. Auch scheut sich Montaigne nicht, die genauen Umstände des gegenseitigen Handels zwischen ihm und seinen Nachbarn aufzuzeigen. Montaigne kann sein Leben und seinen Besitz bewahren und in seiner Schlosskapelle die heilige Messe feiern, wenn er den Herden und den Frauen seiner Nachbarn in Krisenzeiten Schutz hinter den Mauern seines Schlosses gewährt, was seine prekäre Existenz inmitten der Bürgerkriege aufzeigt. Dies wird noch durch die Tatsache potenziert, dass Schloss Montaigne innerhalb eines fast ausschließlich protestantischen Gebiets eine bedrängte katholische Enklave darstellt. Doch ist dieses Bild geradezu exemplarisch für Montaigne, ja es kann sogar als Metapher seines Lebens betrachtet werden. Montaigne ist während seiner gesamten Lebensdauer ein Einzelgänger, der sich zwischen den Machtblöcken arrangieren muss. Auch von seiner eigenen Seite den Katholiken wird er misstrauisch betrachtet, was seine Probleme mit der Inquisition illustrieren. So bezieht Montaigne eine äußerst diffizile Position zwischen den jeweiligen Kriegsparteien. Bis zum Ende seines Lebens gelingt es ihm, nicht von diesen zermalmt zu werden. Im obigen Zitat verwundert der Gebrauch des Wortes „service divin“. Montaigne verwendet nicht das Wort „messe“, was auf einen eindeutig katholischen Gottesdienst hinweist und in der Zeit der Religionskriege sicherlich auch als Reizwort und auch als Kampfbegriff zu betrachten ist. Die Wortwahl Montaignes hingegen ist neutral. Offensichtlich möchte Montaigne die Auseinandersetzungen in seinem direkten Umfeld nicht noch weiter anheizen, weshalb er jede unnötige Provokation vermeidet, die sich eventuell durch den Gebrauch des Wortes „messe“ ergeben könnte. Gleichzeitig deutet die Neutralität seines Ausdrucks auch wieder auf seine Glaubenshaltung hin. Gerade der Begriff „messe“ impliziert die politische Aufladung des Wortes „religion“, wobei es Montaigne nicht um diese Dimension bei seinen Hausgottesdiensten gelegen ist. Wiederum steht „foy“, also sein fideistisch beeinflusster Glaube im Mittelpunkt. Die Heilige

Messe ist lediglich Montaignes präferierte Weise, diesen auszudrücken. Montaigne geht es hier also nicht um eine offensive und kämpferische Manifestation der katholischen „religion“ sondern um das Praktizieren seines persönlichen Glaubens. Gleichwohl zeigt er sich trotz aller Bedrängnisse, die seine persönliche Exponiertheit und die isolierte Lage seines Wohnsitzes mit sich bringen, in weiten Teilen seiner Essais erstaunlich gelassen. Doch ist die Angst um Leben und Besitz ein steter Begleiter in seinem Leben. Dies offenbart sich in den Alpträumen, die ihn quälen:

„Je me suis couché mille fois chez moy, imaginant qu'on me trahiroit et assomeroit cette nuit là : composant avec la fortune, que ce fust sans effroy et sans langueur : Et me suis escrié après mon patenostre, *Impius haec tam culta noualia miles habebit.*“<sup>444</sup>

Die Religionskriege belasten auch Montaignes Psyche in höchstem Maße, denn er schildert einen Alptraum. Offenbar gelingt es Montaigne trotz seiner guten Beziehungen zu Mächtigen beider Seiten nicht, vollständige Sicherheit für sein Schloss zu erlangen. Implizit gibt Montaigne hier zu erkennen, dass auch er nur eine gewöhnliche Figur im blutigen Spiel des Bürgerkrieges ist und dass er um die Nichtigkeit seiner Abmachungen weiß. Die Dramatik und Eindrücklichkeit wird durch ein Zitat von Vergil zusätzlich gesteigert. Die Rechtlosigkeit in der Montaigne sich befindet, wird vor allem durch die Frageform verdeutlicht. Es scheint, als ob Montaigne seine gegenwärtige Situation selbst kaum glauben kann. Mithin wird sie zu einem realen Alptraum. Gleich darauf erkennt Montaigne, dass es keinen Ausweg aus dieser Situation gibt:

„Quel remede? C'est lieu de ma naissance, et de la plus part de mes ancestres : ils y ont mis leur affection et leur nom : Nous nous durcissons à tout ce que nous accoustumons. Et à une miserable condition, comme est la nostre, c'a esté un tresfavorable present de nature, que l'accoustumance, qui endort nostre sentiment à la souffrance de plusieurs maux. Les guerres civiles ont cela de pire que les autres guerres, de nous mettre chacun en echauguette en sa propre maison.“<sup>445</sup>

Montaigne greift die altbekannte Krankheitsmetapher wieder auf. Das von ihm favorisierte Heilmittel gegen die oben beschriebenen Ängste ist die Gewöhnung an sie. Gleich am Anfang macht Montaigne klar, dass er sich durch die Tradition seiner Familie verpflichtet fühlt, Schloss Montaigne auf keinen Fall aufzugeben.<sup>446</sup> Aus diesem Grund hat er sich in stoischer Manier entschlossen, den Bürgerkriegsgefahren nicht zu weichen. In der Darstellung bleibt Montaigne der Sprache der Medizin verhaftet. Die Gewöhnung wirkt als natürliches

---

<sup>444</sup> Montaigne III, 9, 1014

<sup>445</sup> Montaigne, III, 9, 1015

<sup>446</sup> Offenbar zeigt sich auch hier wieder die Montaigne von Hugo Friedrich attestierte „Adelsprävention“. Schloss Montaigne befindet sich nämlich erst seit Pierre Eyquem in Familienbesitz.

Narkotikum, welches das durch den Bürgerkrieg erfahrene Leid betäubt. Wenn man jedoch Montaignes schon oben analysierte Einstellung zur Gewohnheit betrachtet, dann wird klar, dass dieses Mittel mit großen Risiken behaftet ist. Es bleibt unklar, ob Montaigne auf diese Weise Seelenfrieden erlangen kann. Montaignes abgeklärt wirkender Ton lässt jedoch erahnen, dass er selbst an der Wirksamkeit seiner Methode zweifelt. Montaigne relativiert nun seine vorangegangene Aussage im obigen Zitat, wobei er sich militärischer Terminologie bedient. Ein Bürgerkrieg ist kein gewöhnlicher Krieg, der zwischen Staaten geführt wird, denn zwangsläufig wird die Bevölkerung in die Auseinandersetzungen miteinbezogen, wodurch ein Entkommen kaum möglich ist. Genau dies drückt Montaigne mit der Metapher „mettre chacun en echaugnette en sa propre maison“ aus. „Echaugnette“ ist eine Burgwarte, also ein Aussichtspunkt, von dem sich nähernde Feinde ausgemacht werden können. Montaigne spricht hier jedoch nicht von einer Burg, sondern vom Haus eines jeden Bürgers, was ein Paradox darstellt, da ein Haus nicht zu Verteidigungszwecken dient. Offenbar möchte Montaigne mithilfe dieser Figur auf die schon alltägliche Bedrohung und den ständigen Belagerungszustand durch den Bürgerkrieg anspielen. Montaigne scheint also selbst daran zu zweifeln, dem allgegenwärtigen und bedrohlichen Krieg auch durch eine Art von innerer Emigration entkommen zu können. Der Religionskrieg ist für Montaigne wohl die verhängnisvollste Folge der Reformation, wobei er selbst als Chronist dieser dunklen Epoche gelten kann. Aufgrund seiner zahlreichen politischen Ämter sowie seines exponierten Wohnortes mitten in protestantischem Gebiet kann er sich dem Mahlstrom des Krieges nicht entziehen. Vor allem im Vergleich mit Jean Bodin bleibt die Frage, was Montaigne als probates Mittel gegen die Religionskriege vorschlägt. Sicherlich ist an erster Stelle absolute Gewaltlosigkeit zu nennen, die Montaigne besonders auszeichnet. Auch Géralde Nakam hat sich mit der „cure“ der Essais beschäftigt. Hierzu schreibt sie: „On peut distinguer dans sa <<cure>>, entre autres méthodes, principalement, l'humour, la relativité, la satire, le naturalisme.“<sup>447</sup> Dies sind Möglichkeiten, mit dem Krieg umzugehen die aus Montaignes literarischer Arbeit direkt entspringen. Nach Géralde Nakam überwindet Montaigne die Grausamkeiten des Krieges auch durch das Abfassen der Essais. Sicherlich ist es für Montaigne aus persönlichem Blickwinkel hilfreich, durch das Aufschreiben die Erlebnisse des Bürgerkrieges zu verarbeiten, doch ist zweifelhaft, ob die von Nakam aufgeführten Mittel auch für die Gesellschaft als Ganzes tauglich sind und ob Montaigne überhaupt

---

<sup>447</sup> Nakam, Géralde. 2001. *Les Essais, miroir et procès de leur temps*. S.430.

Lösungskonzeptionen aufzeigen will. Trotz aller Angst zeigt Montaigne in seinen Essais großen Selbstbehauptungswillen. Obwohl alles um ihn herum einzustürzen droht, harrt er in seinem Schloss aus. Anders als Bodin gibt er keine fest vorgezeichneten Lösungswege. Gerade jetzt erkennt er das bedrohliche Potential der Religion und die Schwäche der Gesetze, die die von ihm so verabscheute Gewalt nicht verhindern können. Eine Befriedung nach dem Vorbild Bodins scheint für Montaigne nicht möglich, eine Beilegung der Auseinandersetzungen, wie es im „Colloquium“ geschieht, hält Montaigne nicht für denkbar. Gerade hier wird wiederum deutlich, dass Montaigne die Religion nicht als Friedenskraft und Instrument zur Disziplinierung betrachtet, wie dies Bodin vorschlägt. Vielmehr kann die Religion im Menschen eine Grausamkeit hervorbringen, die Montaigne verabscheut.

### Exkurs: Das „Journal de Voyage: Montaigne im Angesicht des Süddeutschen Protestantismus

Montaignes Reise durch Deutschland und Italien fand im Zeitraum von Juni 1580 bis November 1581 statt. Montaigne führte während der Reise ein Tagebuch, das nur zum privaten Gebrauch bestimmt war und erst Ende des 18. Jahrhunderts veröffentlicht wurde.<sup>448</sup> Vor allem Montaignes ausgeprägtes kulturelles Interesse an den ihm fremden Ländern hat das „Journal de Voyage“ berühmt gemacht. In dieser Arbeit soll Montaignes Kontakt mit den Protestanten auf seiner Reise durch Süddeutschland betrachtet werden<sup>449</sup>, da Montaigne dort den Protestantismus unter einem völlig anderem Blickwinkel kennen lernt. Anders als in

---

<sup>448</sup> Zur Veröffentlichungsgeschichte des „Journal de Voyage“ siehe Cavallini, Concetta.2005. << *Cette belle besogne*>> *Étude sur le journal de voyage de Montaigne*. Paris. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

<sup>449</sup> Montaignes religionspolitische Erlebnisse werden kurz angesprochen von Charles Dédéyan. 1946. *Essai sur le Journal de Voyage de Montaigne*. Paris. Boivin & Cie. Éditeurs. S.89-97 und von Malcolm C. Smith *Montaigne and religious freedom*. Frédéric Tinguely postuliert das interessante Konzept eines „cercle anthropologique“, das er im „Journal de voyage“ zu entdecken glaubt: „En m'inspirant librement de la notion de cercle herméneutique chère aux théoriciens de l'interprétation, je proposerai ici le concept de *cercle anthropologique* afin de rendre compte du mouvement par lequel une conscience qui observe l'altérité culturelle se trouve en retour modifiée par elle. Cette circularité, l'oeuvre de Montaigne en porte la trace et la constitue même parfois en objet de réflexion, comme je voudrais maintenant le montrer à travers l'analyse du *Journal de voyage* et de certains passages du troisième livre des *Essais*.“ Siehe hierzu: Tinguely, Frédéric. 2003. „Montaigne et le cercle anthropologique: réflexions sur l'adaptation culturelle dans le Journal de voyage“ in: *Montaigne studies*, S.21-30. Dieses Konzept wendet Tinguely jedoch nicht auf das Gebiet der Religion an.



Frankreich begegnet ihm nicht der strenge Calvinismus sondern das eher gemäßigte Luthertum. Protestantismus bedeutet also für Montaigne während seiner Reise nicht sofort Krieg und Lebensgefahr. Vielmehr ist es ihm gefahrlos möglich, das Nebeneinander der zwei Konfessionen in Deutschland aus der Nähe zu studieren. Jedoch muss bedacht werden, dass die Abfassung des Tagebuchs auf der Reise durch Deutschland einem Sekretär Montaignes oblag.<sup>450</sup> Somit gibt das „Journal de Voyage“ für diesen Teil nur Informationen aus zweiter Hand wieder. Direkte Eindrücke und Gedanken Montaignes bleiben uns trotz seiner Aufsicht über den Sekretär also weitgehend verborgen. Der erste protestantische Ort, welcher von Montaigne aufgesucht wurde, war das Elsässische Mülhausen. Anders als erwartet erweckt die Stadt sein Interesse und seine Offenheit:

„M. de Montaigne y alla voir l`église ; car ils n`y sont pas catholiques. Il la trouva, comme en tout le pais, en bonne forme; car il n`y a casi rien de changé, sauf les autels et les images qui en sont à dire, sans difformité. Il print un plesir infini à voir la bonne police de ceste nation, [...]“<sup>451</sup>

Die große Neugierde Montaignes hinsichtlich der konfessionellen Situation Mülhausens ist erstaunlich. Seine erste Handlung nach dem Betreten der Stadt war die Besichtigung der Pfarrkirche. Die Begründung hierfür „car ils n`y sont pas catholiques“ erscheint fast schon sarkastisch, weist jedoch auf die große Wissbegier und Neugierde Montaignes in Bezug auf Fremdes hin. Der Rest des Zitats zeigt Montaignes ursprüngliche Erwartungen. Da die Stadt protestantisch ist, hat er wahrscheinlich einen schlichten Betsaal wie in Frankreich erwartet. Doch erstaunt ihn die weitgehende Unversehrtheit des Gotteshauses. Hier wird Montaigne offenbar bewusst, dass der Protestantismus keinen monolithischen Block darstellt, sondern sich wiederum in einzelne Konfessionen unterteilt. Mülhausen ist im Gegensatz zu den protestantischen Städten Frankreichs nicht calvinistisch geprägt, sondern lutherisch. Aus diesem Grund fegte über die Kirche kein Bildersturm hinweg. Dies scheint Montaigne so beeindruckt zu haben, dass er den Kirchenbesuch von seinem Sekretär niederschreiben ließ. Montaignes unmittelbare Reaktionen auf die unangetastete Kirche lassen sich dadurch leider nur noch erahnen. Montaigne muss jedoch von diesem Zeitpunkt an bewusst geworden sein,

---

<sup>450</sup> Maurice Rat weist auf die Dienerschaft hin, die Montaigne begleitete. Eine Person aus dieser Gruppe diente Montaigne als Sekretär: „C`est avec ces quatre gentilshommes, leurs serviteurs et les siens propres, parmi lesquelles un `domestique` avisé qui lui sert de scrétaire, que Michel de Montaigne accomplit `par chemin buissonnier`, le long voyage romain.“ Siehe hierzu: Thibaudet, Albert ; Rat, Maurice (Hrsg.). 1962. *Montaigne. Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard. S.1102. Montaigne selbst erwähnt seinen Sekretär kurz: „Aiant donné congé a celui de mes jans qui conduisoit ceste bele besoigne, et la voiant si avancée, quelque incommodité que ce me soit, il faut que je la continue moi-mesme.“ Siehe hierzu: Thibaudet, Albert ; Rat, Maurice (Hrsg.). a.a.O. S.1219.

<sup>451</sup> Alle Zitate bezüglich des „Journal de voyage“ werden entnommen aus: Thibaudet, Albert; Rat, Maurice (Hrsg.). 1962. „Montaigne. Oeuvres complètes“. Paris, Gallimard. Zu obigem Zitat siehe S.1127.

dass Protestantismus eben nicht nur Krieg und Chaos bedeutet. Auch der Zustand der Stadt hat Montaigne erfreut, wie der letzte Satz des Zitats zeigt. Mülhausen stellt den Auftakt von Montaignes Begegnungen mit dem Protestantismus deutscher Prägung dar. Auch die zu dieser Zeit große Kompromissbereitschaft und das Opportunitätsdenken der deutschen Protestanten wird Montaigne in vielen anderen Städten wiederfinden. Montaigne wendet sich auch direkt an die Einwohner der Städte und versucht, Informationen über die konfessionelle Situation zu gewinnen. So unterhält er sich mit einem Militär:

„Lequel seigneur lui recita á table, sans ambition et affectation, sa condition et sa vie : lui dit, entre autre choses, qu'ils ne font nulle difficulté, pour leur religion, de servir le roy contre les huguenots mesmes; ce que plusieurs autres nous redirent en nostre chemin, et qu'à nostre siege de la fere il y en avoit plus de cinquante de leur ville; qu'ils épousent indifferemment les fames de nostre religion au prestre et ne les conteignent de changer.“<sup>452</sup>

Die protestantischen Einwohner von Mülhausen kämpfen also auf Seiten des katholischen französischen Königs als Söldner gegen ihre Glaubensgenossen. Auch dies dürfte Montaigne auf eindrucksvolle Weise die Vielschichtigkeit des Protestantismus vor Augen geführt haben. Zudem hat ihn wohl die liberale, überkonfessionelle Heiratspolitik der Stadt überrascht, die gemischtkonfessionelle Ehen ermöglicht, ein im zeitgenössischen Frankreich undenkbar erscheinender Zustand. Wie oben schon erwähnt, ist der Umstand, dass dieser Teil der Reise von Montaignes Sekretär aufgezeichnet wurde in die Interpretation miteinzubeziehen. Ein direkter Einblick in Montaignes Gedankenwelt wäre von unschätzbarem Wert, vor allem um eine Beeinflussung der „Essais“ durch das „Journal de voyage“ aufzuzeigen. Sicherlich trägt Montaignes Entdeckung des vielschichtigen Protestantismus zu einer zunehmenden Bejahung des allgemeinen religiösen Pluralismus bei.<sup>453</sup> Mülhausen, an der Westgrenze des deutschen Sprachgebietes gelegen, ist ein bezeichnender Auftakt für Montaignes Reise durch Deutschland. Auch in der nahegelegenen Stadt Basel macht Montaigne eindrucksvolle Entdeckungen. Wie Mülhausen ist auch das eidgenössische Basel offiziell eine protestantische Stadt. Jedoch bemerkt Montaigne rasch, dass die vorgebliche religiöse Einheit nur oberflächlich vorhanden ist. In der Stadt sind alle protestantischen Konfessionen vertreten, auch heimliche Katholiken sind noch vorhanden. Der katholische Bischof residiert außerhalb der Stadtgrenzen. Wie in Mülhausen besucht Montaigne die Gotteshäuser. Auch in Basel ist er überrascht, wie viel von der alten Ausstattung der Kirchen die Wirren der Reformation

---

<sup>452</sup> Montaigne, S.1127-1128

<sup>453</sup> Siehe hierzu vor allem den Essai „D'un enfant monstrueux“.

überstanden hat. Fast scheint es, als ob Montaigne anhand der Unversehrtheit der Kirchen die Strenge des dortigen religiösen Regimes ermessen möchte. Leider sind direkte Äußerungen Montaignes nicht überliefert. Auf seine persönliche Reaktion auf die jeweiligen religiösen Gegebenheiten kann nur durch die Geschehnisse, die sein Sekretär für berichtenswert hielt, geschlossen werden. Jedoch müssen die Erlebnisse in den ersten größeren Städten des deutschen Sprachraums für Montaigne eine völlig neue Erfahrung dargestellt haben. Bis zu diesem Zeitpunkt war Montaigne nur der expansive und durchaus kriegerische Protestantismus calvinistischer Prägung aus Frankreich bekannt. Zwar war er sich auch der Existenz des Luthertums bewusst, jedoch kam er mit diesem nicht in Kontakt.<sup>454</sup> Er sieht nun, dass ein Gemeinwesen auch im Protestantismus bestehen kann. Zudem erkennt Montaigne, dass protestantische und katholische Gebiete friedlich in enger Nachbarschaft existieren können. Nach dem Besuch Basels führt Montaignes Weg durch katholisches Gebiet zur Stadt Baden, in der der katholische Glaube herrscht. In Baden gibt der Sekretär eine religionspolitische Aussage Montaignes in direkter Rede wieder. In Baden herrscht der katholische Brauch, am Mittwoch Fisch zu essen, der offenbar von allen Einwohnern eingehalten wird. Die strenge Befolgung dieses Ritus verleitet Montaigne zu einer grundsätzlichen Aussage:

„Il discourroit ainsi: << Que quand la confusion et le meslange se fait dans mesmes villes et se seme en une mesme police, cela relasche les affections des hommes, la mixtion se coulant jusques aus individus, com`il advient en Auspourg et villes imperiales ; mais quand une ville n`a qu`une police [...], les villes qui font une cité à part et un corps civil à par tentier à tous les mambres, elles ont de quoy se fortifier et se meintendir ; elles se fermissent sans doubte, et se resserrent et se rejoignent par la secousse de la contagion voisine.“<sup>455</sup>

Nun begibt sich Montaigne fast schon in Analogie zu Jean Bodin auf das Feld der politischen Theorie. Montaigne glaubt, dass in gemischtkonfessionellen Städten der Glaube eben durch die Vermischung bedroht ist. Implizit spielt hier Montaigne auf die Gefahr des Atheismus an, wobei die Wortwahl Montaignes aus dem militärischem Bereich stammt, was an Verben wie „se fortifier“ und „se meintendir“ abzulesen ist. Er scheint also in dieser frühen Phase seiner Reise, also vor dem Besuch der gemischtkonfessionellen Reichsstädte in Deutschland,

---

<sup>454</sup> Der Name Luther wird in den Essais zweimal erwähnt, wobei sich die Fundstelle in III, 13 direkt auf Montaignes Aufenthalt in Deutschland bezieht und eine Hinzufügung der Ausgabe von 1588 darstellt: „J`ay veu en Alemagne que Luther a laissé autant de divisions et d`altercations sur le doubte de ses opinions, et plus, qu`il n`en esmeut sur les escritures saintes. (Ausgabe Rat, S.1046). Diese Textstelle bezieht sich offenbar auf die von Montaigne gemachte Beobachtung der Pluralität des süddeutschen Protestantismus. Es muss jedoch noch hinzugefügt werden, dass Montaigne mit dieser Textstelle nicht primär auf die politischen Auswirkungen der Ideen Luthers abzielte, sondern auf deren jeweils unterschiedliche Auslegung in den protestantischen Städten. Zu den Fundstellen siehe: Leake, Roy. E..1981. *Concordance des Essais de Montaigne. Tome 1*. Genf: Droz.

<sup>455</sup> Montaigne, 1137

durchaus noch von religiösem Konkurrenzdenken und dem Wunsch nach Eindämmung des Protestantismus geprägt zu sein.<sup>456</sup> Interessant ist zudem, dass Montaigne eine medizinische Metapher für die Ausbreitung reformatorischen Gedankenguts verwendet. Eine Öffnung hin zu größerer Toleranz und allgemeiner Religionskepsis ist bei Montaigne zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu spüren. Während seines Kuraufenthaltes in Baden bespricht sich Montaigne überdies mit einem Geistlichen aus Zürich und befragt ihn über die religiöse Ausrichtung dieser Stadt, die er aufgrund eines Pestausbruchs nicht selbst besuchen kann. Hierbei fällt auf, dass Montaigne recht präzise Fragen stellt, die zeigen, dass er sich mit den Glaubensinhalten der Protestanten auseinandergesetzt hat. Dieses Gespräch bildet den Auftakt zu weiterem Gedankenaustausch zwischen Montaigne und protestantischen Geistlichen auf seinem Weg durch Süddeutschland. Der nächst Ort, der Montaignes konfessionelles Interesse weckt, ist Lindau am Bodensee. Dies ist die erste offiziell gemischtkonfessionelle Stadt, die Montaigne besucht. Jedoch sind die Protestanten weit in der Überzahl. Wichtig für Montaigne ist die Erkenntnis, dass jede Stadt eine charakteristische Ausprägung des Protestantismus besitzt. Auch dies ist ein wichtiger Schritt hin zur Anerkennung von Vielfalt in Montaignes Denken. Montaigne mag das friedliche Zusammenleben der Konfessionen durchaus erstaunt haben. Trotz erdrückender zahlenmäßiger Überlegenheit der Protestanten ist den wenigen Katholiken eine freie Religionsausübung in ihrer Kirche weiterhin gestattet, was ein Vorgeschmack auf die noch kommenden Erfahrungen Montaignes in Augsburg darstellt. Auch für den Leser des „Journal de voyage“ tut sich eine völlig neue Welt auf, gerade weil er diese aus den Augen Montaignes wahrnimmt. Der Kontrast zu den Essais und zu Montaignes Leben im Umland von Bordeaux könnte nicht größer sein, denn Montaigne erkennt in Süddeutschland, dass eine friedliche Koexistenz der Konfessionen möglich ist, obwohl die Spaltung aufgrund der Uneinheitlichkeit des protestantischen Bekenntnisses noch tiefgehender ist als in seinem Heimatland. Montaignes Weg durch Deutschland stellt für ihn somit eine beständige Begegnung und Auseinandersetzung mit einem anderen Glaubensentwurf dar, der in seiner Heimat verteufelt und blutig bekämpft wird. Jedoch schafft der in Deutschland herrschende Religionsfrieden für Montaigne ein ideales Lernumfeld, das ihn beflügelt und ihm die Praktikabilität von gegenseitiger Toleranz aufzeigt. Tiefgründige Gespräche mit protestantischen Geistlichen führt Montaigne bei seinen Besuchen in den

---

<sup>456</sup> Malcolm C. Smith weist zudem auf die gedankliche Nähe dieser Aussage zu den Ideen Étienne de la Boéties hin. Siehe hierzu: Malcolm C. Smith. „Montaigne and religious freedom“. S.150.

Städten Isny und Kempten. Ähnlich wie in Lindau besteht auch im eigentlich protestantischen Isny ein katholisches Kloster. Doch interessiert Montaigne vor allem die dortige Auslegung des Protestantismus. Wiederum sucht er einen protestantischen Würdenträger auf, wobei die Bemerkung des Sekretärs sehr aufschlussreich ist:

„M. de Montaigne, come estoit sa coustume, alla soudein trouver un docteur théologien de ceste ville, pour prendre langue, lequel docteur disna avec eux.“<sup>457</sup>

Montaigne sucht offensichtlich systematisch den Kontakt mit führenden Protestanten. Hierbei belässt er es nicht bei einem Gespräch, sondern lädt diese sogar zum Essen ein. Wie das vom Sekretär zusammengefasste Gespräch in Isny zeigt, ist Montaignes Antriebskraft hauptsächlich sein tiefes theologisches Interesse. Jedoch wird auch Montaignes grundsätzliche Aufgeschlossenheit gegenüber Menschen mit anderem Glauben deutlich. In Isny zeigt Montaigne ein durchaus fundiertes Wissen hinsichtlich protestantischer Glaubensinhalte und er spricht mit der Lehre von den Sakramenten einen der heikelsten Punkte an. Vor allem an dieser Frage lassen sich die Unterschiede zwischen den Konfessionen festmachen. Bei diesem Gespräch werden Montaigne wiederum die massiven Diskrepanzen innerhalb des Protestantismus deutlich. Offensichtlich scheint Montaigne sein Wissen um den Protestantismus vergrößern zu wollen. Montaigne erscheint als Entdecker einer fremden Welt, der sein dort neuerworbenes Wissen auch produktiv einsetzen möchte. Montaignes Versuch, die Vielschichtigkeit des Protestantismus zu verstehen, könnte auch als Bemühen aufgefasst werden, eine Verständigung mit den heimischen Protestanten zu erreichen. Aufschlussreich ist zudem eine vom Sekretär gemachte Randbemerkung. Der protestantische Geistliche besucht mit Montaigne die katholische Kirche, wobei er jedoch nicht, wie es eigentlich Sitte ist, die Kopfbedeckung abnimmt. Dies zeigt, wie genau der Protestantismus und seine Anhänger von der gesamten Reisegesellschaft betrachtet werden. Trotz Montaignes großem Interesse und seiner Offenheit scheint ein gewisser Argwohn von Seiten seiner Begleiter immer noch vorhanden zu sein. Auch der Besuch in Kempten ist aufschlussreich. Hier erscheint zum ersten Mal im „Journal de voyage“ der Begriff der Glaubensfreiheit: „Le peuple, au dehors des villes impériales, n`a pas eu ceste liberté de changer de religion.“<sup>458</sup> Es ist erstaunlich, dass der Sekretär hier von „liberté“ spricht. Dieses Wort besitzt eine durchaus positive Konnotation. Gleichzeitig wird suggeriert, dass innerhalb der freien Reichsstädte ein

---

<sup>457</sup> Montaigne, 1148

<sup>458</sup> Montaigne, 1149

liberaleres Klima als auf dem Land herrscht. Angesichts des latenten Misstrauens vor allem auf Seiten des Sekretärs ist dies eine durchaus erstaunliche Aussage. Auch in Kempten sucht Montaigne den Kontakt zu den führenden Vertretern der Protestanten. Zuerst beschreibt der Sekretär das Kirchengebäude, wobei ihm vor allem die Schmucklosigkeit ins Auge fällt, die ihn an die Kirchen der französischen Protestanten erinnert. In der Kirche wohnt die Reisegesellschaft einer Trauung bei, die vom Sekretär recht detailliert beschrieben wird. Anschließend diskutiert Montaigne mit dem protestantischen Priester Johannes Tilianus, der ursprünglich aus Augsburg stammt.<sup>459</sup> Auch mit Tilianus spricht Montaigne über die jeweiligen Unterschiede der Konfessionen, wobei er wiederum seine Erwartungen an der jeweiligen Realität misst. Trotz der zahlreichen vorangegangenen Gespräche kann sich Montaigne immer noch nicht von seinen in der Heimat erworbenen Vorstellungen des Protestantismus lösen. Als am Ende der Hochzeitszeremonie zum Tanz aufgespielt wird, ist Montaigne überaus erstaunt: „A la demande qu`on lui fit, s`ils permettoint les danses; il respondi: << Pourquoi non?>>“<sup>460</sup> Offensichtlich geht die Reisegesellschaft davon aus, dass in protestantischen Städten Vergnügungen wie Tanz gemäß der calvinistischen Lehre untersagt sind, was im lutherischen Kempten jedoch nicht der Fall ist. Auch in der Frage des Kirchenschmucks ist bei Tilianus überhaupt keine calvinistische Strenge und Hartherzigkeit zu spüren. Obwohl eine unmittelbare Reaktion auf die von Tilianus gegebenen Antworten nicht vermerkt wird, haben sie die Reisegruppe sicherlich stark verwundert und beeindruckt. Ihnen präsentiert sich in Kempten ein offener und friedliebender Protestantismus. Montaigne muss den Gegensatz zum unruhigen Frankreich als überaus stark empfunden haben. Gerade an dieser Stelle ist es bedauerlich, dass Montaigne diesen Abschnitt nicht von eigener Hand verfasst hat. Ganz am Ende des Religionsgesprächs macht Tilianus noch eine geradezu verblüffende Aussage:

„Celui-là mesme dict tout détrousséemant en dinant : qu`il aimeroit mieux ouir cant messes, que de participer à la cène de Calvin.“<sup>461</sup>

Diese Abneigung der Lutheraner gegenüber den Calvinisten muss Montaigne die Vielschichtigkeit des Protestantismus deutlich vor Augen geführt und ihn gerade aus diesem rund recht verwirrt haben. Die letzte gemischtkonfessionelle Stadt, die Montaigne betritt, ist Augsburg, deren religiöse Verhältnisse ähnlich sind wie in den anderen Freien Reichsstädten,

---

<sup>459</sup> Das Gespräch zwischen Montaigne und Tilianus erinnert auch aufgrund seines ehrlichen Willens zum Austausch theologischer Standpunkte an das „Colloquium Heptaploμές“ von Jean Bodin.

<sup>460</sup> Montaigne, 1150

<sup>461</sup> Montaigne, 1151

denn Katholiken und Protestanten leben friedlich zusammen.<sup>462</sup> Auch in Augsburg besucht Montaigne die Kirchen der beiden Konfessionen. Besonders erstaunlich ist, dass in dieser Stadt die Möglichkeit von gemischtkonfessionellen Ehen besteht. So vermerkt Montaignes Sekretär, dass die Wirtsleute ihres Quartiers eine solche Ehe führen. Bei einer solchen Eheschließung wird keinerlei Zwang ausgeübt<sup>463</sup>, was die Reise Montaignes durch Deutschland vor allem auf religiös-theologischem Gebiet noch durch ein äußerst aufschlussreiches Detail erweitert. Montaigne erlebt zum einen, dass es einen monolithischen protestantischen Block nicht gibt. Die Vielfalt der Glaubensformen und die auf ihn einprasselnden, teilweise sogar widersprüchlichen Aussagen protestantischer Würdenträger müssen Montaigne verwirrt haben. Gleichzeitig erhält Montaigne auch tiefe Einblicke in die Religionspolitik der Reichsstädte. Auch er muss erkannt haben, dass ein Zusammenleben der beiden Konfessionen ohne größere Reibungspunkte möglich ist und ein Chaos wie in Frankreich durch kluges und pragmatisches Handeln ausbleiben kann. Zudem dürfte der persönliche Kontakt zu protestantischen Würdenträgern Montaigne zu einer Öffnung hin zu anderen Glaubensformen veranlasst haben. Zwar stand Montaigne auch mit französischen Protestanten in Kontakt, doch ist nirgends ein Austausch über theologische Fragen überliefert. Diese Lücke kann Montaigne in Deutschland schließen. Die fast schon naiv wirkenden Fragen Montaignes bezeugen sein tiefgründiges Interesse an der anderen Konfession. Offensichtlich muss Montaigne so manches Vorurteil, welches er sich über den Protestantismus gebildet hatte, zur Disposition stellen. Zweifellos prägten diese Erfahrungen auch Montaignes Einstellung. Vielleicht auch aus diesem Grund werden prokatholische Aussagen vor allem in Buch III recht selten und Montaignes Betonung der von Gott gewollten Vielfalt häufiger.<sup>464</sup> Es ist durchaus wahrscheinlich, dass der friedliche Kontakt Montaignes mit den deutschen Protestanten ihn dazu veranlasst hat, seine Einstellung zur katholischen Kirche kritisch zu betrachten, auch politisch unmöglich Erscheinendes in Erwägung zu ziehen und scheinbar unumstößliche Tatsachen zu hinterfragen.

---

<sup>462</sup> Hans-Peter Bippus, 73, „In der Theologie nicht bewandert“ merkt zu Montaignes Besuch in Augsburg an: „Gerade in Augsburg begegnete ihm aber der ‚Neue Glaube‘ in einer Glaubwürdigkeit, die es auch den sich in der Unterzahl befindlichen Katholiken erlaubte, eine originär christliche Friedfertigkeit zu praktizieren, ohne eine Glaubensdikatur befürchten zu müssen.“

<sup>463</sup> Montaigne, 1156

<sup>464</sup> Dafür könnten die schon analysierten Zusätze zum Essai „D`un enfant monstrueux“ sprechen, die vor allem in der posthumen Ausgabe von 1595 erschienen sind.

## 10. Gesamtfazit

Es zeigt sich eine große Diskrepanz zwischen den Ansichten von Jean Bodin und Michel de Montaigne hinsichtlich der Bedeutung und Rolle der Religion für Gesellschaft und Staat, denn es ist nicht ausreichend, der Religion im Denken Jean Bodins eine Rolle als bloße Stütze für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zuzuweisen, da in seinem Denken Religion viel mehr ist. Sie ist Ausgangspunkt aller Reflexionen, weil ohne Religion das Leben innerhalb einer Gesellschaft nicht möglich ist. Sie gibt die Regeln vor, nach denen die Menschen handeln müssen, was zur Konsequenz hat, dass die Postulierung von Bodins Souveränitätsprinzip ohne Religion nicht vorstellbar ist, da der Souverän seine Macht nur aufgrund seines Status als Stellvertreter Gottes auf Erden erhält. Auch erlangen Gesetze aus diesem Grund bei Bodin ihre Geltungsmacht. Ohne Religion wären also auch die Gesetze nicht denkbar, womit die Religion als Fundament für den Staat dient, der sich in den „Six livres“ als säkular und auf den Souverän zugeschnitten präsentiert, doch gleichzeitig von religiösen Vorstellungen getränkt ist. Paradoxerweise scheint gerade die religiöse Fundierung des Staates die Entmachtung der Kirche zu ermöglichen, womit die mittelalterliche Machtdualität zwischen geistiger und weltlicher Macht zu Gunsten der weltlichen Macht entschieden wird, denn der Kirche wird ein Platz unterhalb des Souveräns angewiesen, wodurch sie Macht verliert. Jedoch bleibt die Kirche trotz ihrer Unterordnung wichtig für den Staat, da sie ihre Gläubigen eint und sie aufgrund ihrer Disziplinierungsmöglichkeiten, die ihr nicht genommen werden sollen, gefügig macht. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche erleichtert somit die Kontrolle der Untertanen. Daraus folgt, dass Bodin die Religion auch als ein Instrument ansieht, mit dem Einigkeit und Ruhe hergestellt werden, denn nur religiöse Untertanen können Bodins Vorstellungen von der Souveränität akzeptieren. Aus diesem Grund lehnt Bodin den Atheismus auch so vehement ab, weil dieser staatsgefährdend ist. Gleichwohl präferiert Bodin keine bestimmte Kirche oder Religionsgruppe. Wichtig ist lediglich die Religiosität ihrer Einwohner, da nun der Staat entscheidet, welche Glaubensgemeinschaften er anerkennt. Gegen unerwünschte Sekten, die den Bestand des Staates gefährden, kann mit Gewalt vorgegangen werden. Gleichzeitig ermöglichen die „Six livres“ Toleranz, da ein Zusammenleben zweier oder mehrerer Glaubensrichtungen in einem Staat denkbar wird, wobei das „Colloquium Heptaplomeres“ als literarische Bearbeitung des Religionskonzeptes der „Six livres“ betrachtet werden kann. Die



sieben Personen sind allesamt keine Atheisten und diskutieren den Wahrheitsgehalt ihrer Religionen. Dabei wird das Judentum auffallend wohlwollend betrachtet, was die Spekulationen über Bodins Religionszugehörigkeit oftmals angeheizt hat. Dennoch bleibt jeder der Diskutanten bei seiner angestammten Religion, es finden keine Religionswechsel statt. Der Ton der Diskussion ist oftmals bissig und ironisch. Vor allem die Vertreter des Christentums müssen oftmals den Spott der Andersgläubigen über sich ergehen lassen. Dennoch bleibt die Atmosphäre stets freundschaftlich. In diesem Werk bleiben die religiösen Grundkonstanten der „Six livres“ erhalten, ja sie werden sogar ausgebaut. Alle Teilnehmer sind gläubig und erfüllen somit das Atheismusverbot der „Six livres“. Sie respektieren den Glauben des anderen trotz ironischer Sticheleien vorbehaltlos und unternehmen keine Bekehrungsversuche. Das Religionsgespräch endet mit dem Hinweis auf wechselseitige Freundschaft und dem Vorsatz, nun nicht mehr über Religion zu sprechen, womit die sieben Gesprächspartner Idealbürger des Staates der „Six livres“ darstellen, denn sie sind trotz ihrer verschiedenen Religionszugehörigkeit friedlich unter einem Gesetz vereint. Der Ort des Gesprächs, die weltoffene Handelsstadt Venedig, ist als Ort des interreligiösen Austauschs eine gute Wahl. Im Zusammenspiel der „Six livres“ und des „Colloquium Heptaplomeres“ zeigt sich auch das Toleranzkonzept Bodins deutlich. Der Nutzen für den Staat bestimmt seine jeweilige Toleranz. Sind die jeweiligen Religionsangehörigen gesetzestreu, so besteht kein Grund, die Glaubensfreiheit anzutasten. Sobald eine Glaubensgemeinschaft jedoch den Frieden innerhalb der Gesellschaft bedroht, muss notfalls auch mit Gewalt eingeschritten werden. Auffallend ist, dass Bodin in Hinblick auf die Religion deren moralische Tragweite weitgehend außer Acht lässt. Die Religion erscheint a priori als moralisch wertvoll und hilfreich. Sie ist für ihn also Fundament und Werkzeug zugleich.

Sein Zeitgenosse Michel de Montaigne hingegen betrachtet die Religion weit kritischer. Religion ist für ihn nicht von Natur aus gut, denn er erkennt ihr großes Verführungs- und Gewaltpotential. Aus diesem Grund weist er stets auf die Gefahren der Religion hin, was er durch Beispiele grausamer Behandlung der amerikanischen Ureinwohner und durch die Darstellung der Grausamkeiten der französischen Religionskriege zusätzlich unterstreicht. Hier zeigt sich, dass Montaigne es ablehnt, die Religion als politisches Instrument zu benutzen, denn er sieht, dass dies die Konflikte noch weiter anheizt. Für ihn ist die Religion oftmals nicht einigendes, sondern trennendes Element. Gleichwohl weiß Montaigne um das Bedürfnis des Menschen nach Transzendenz, da Religion trotz ihrer Schwächen ein wichtiger Teil des

menschlichen Lebens ist. Eine Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft sieht er dennoch äußerst skeptisch. Zudem fehlt ihm Bodins Harmoniegedanke. Obwohl beide den Willen Gottes als für den Menschen nicht erkennbar postulieren, erscheint Gott in den Essais noch viel mehr als in den Werken Bodins als unbegreifliche, geheimnisvolle und vom Menschen weit entfernte Macht, weshalb Montaigne unsicherer und suchender wirkt, als der von seinem Ordnungsgedanken überzeugte Bodin. Auch wirken bei Montaigne Institutionen wie der Staat und die Gesetze schwach und zufällig. Der Stellung des Herrschers wird auch nicht mit religiösen Argumenten unterfüttert, denn er bleibt Mensch wie seine Untertanen. Anders als bei Bodin liegt den Gesetzen kein göttlicher Ursprung zugrunde. Vielleicht zweifelt Montaigne auch aus diesem Grund an deren Wirksamkeit. Montaigne selbst jedoch ist ein tiefgläubiger Mensch, wobei der Glaube für ihn im Gegensatz zur Religion stets positiv besetzt ist. Seine eigene Glaubenspraxis, wie das oftmalige Bekreuzigen, hinterfragt Montaigne kritisch. Es ist durchaus möglich, dass er durch diesen Versuch der Selbsterkenntnis verhindern möchte, der Intoleranz und Engstirnigkeit, die er so an der Religion kritisiert, zum Opfer zu fallen. Montaigne bleibt der katholischen Kirche stets treu, wobei nicht immer klar ist, ob seine Treuebekundungen nicht oftmals aus Angst vor Verfolgung durch ebendiese Kirche erfolgen. Auch wenn dies zutreffend ist, scheint die katholische Kirche aufgrund ihrer langen Geschichte für Montaigne ein Garant für Stabilität zu sein. Religion kann seiner Meinung nach durchaus dazu beitragen, den Frieden zu erhalten, doch erkennt Montaigne, dass dies in den meisten Fällen vom menschlichen Hang zu Intoleranz und Grausamkeit konterkariert wird. Montaignes Toleranzverständnis unterscheidet sich von Bodin beträchtlich. Oftmals werden beide aufgrund ihrer religiösen Toleranz auf eine Stufe gestellt, doch erscheint dies recht verkürzend. Montaigne versucht stets, nach den Inhalten seines Glaubens zu leben. Aus diesem Grund verabscheut Montaigne auch Gewalt und Zwang und er möchte niemandem zwingen, einen bestimmten Glauben annehmen zu müssen. Montaignes Toleranzverständnis ist im Gegensatz zu Bodin universal. Montaigne stellt hinsichtlich der Toleranz keine Nützlichkeitsabwägungen an. Für ihn ist es eine sich aus der Menschlichkeit und somit aus der christlichen Religion ergebende Pflicht, tolerant zu sein. Der Willen des Staates ist hierbei zweitrangig. Daraus kann auch die unterschiedliche Auffassung der beiden Autoren gegenüber Hexen erklärt werden. Diese ordnen sich in den Augen Bodins keinem Ordnungsschema unter, da sie offenbar nicht an den Gott der monotheistischen Religionen glauben, was sie zu einer Gefahr für Gesellschaft und Staat macht. Aus diesem Grund müssen sie verfolgt und letztlich

eliminiert werden. Bodins kompromissloses Vorgehen gegen die Hexerei erschien immer als Fremdkörper in seinem Denken, doch lässt sich sein Verhalten aufgrund seines speziellen Toleranzkonzeptes erklären. Montaigne hingegen bringt den Hexen Verständnis entgegen. Für ihn sind sie bedauernswerte kranke Menschen. Dies zeigt den Unterschied in den Toleranzkonzepten deutlich. Unterschiedliche Auffassungen prägen also die Zeitgenossen Jean Bodin und Michel de Montaigne. Montaigne erkennt die Gefahren der Religion deutlich und kritisiert die Nutzbarmachung der Religion durch den Menschen. Für Jean Bodin liegt jedoch gerade in der Nutzbarmachung der Religion der Schlüssel zur Beendigung der Religionskriege, während Montaigne stets den Vorrang von Menschlichkeit und Toleranz gegenüber menschengemachten religiösen Dogmen betont. Gerade dies weist im Zusammenhang mit seiner Religionskritik auf die Rolle Montaignes als Vorboten der Aufklärung hin.

## Bibliographie

### Quellen:

Aristoteles. 1989. *Politik. Schriften zur Staatslehre*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F.Schwarz. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.

Bodin, Jean. 1966. (1856). *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimum arcanis abditis*. Herausgegeben von Ludwig Noack. Stuttgart-Bad Cannstadt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog).

Bodin, Jean. 1984. *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentiments des secrets cachez des choses relevees. Traduction anonyme du Colloquium heptaplomeres de Jean Bodin (Manuscrit francais 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*. Herausgegeben von Francois Berriot. Genève: Librairie Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance No CCIV).

Bodin, Jean. 1975. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Herausgegeben und übersetzt von Marion L. Daniels Kuntz. Princeton, London: Princeton University Press.

Bodin, Jean. 1586. *De republica libri six*. Im Internet abrufbar unter:  
<https://archive.org/details/iobodiniandegave00bodi>

Bodin, Jean. 1977. (1583). *Les Six Livres de la République avec l'apologie de René Herpin*. Aalen: Scientia Verlag.

Bodin, Jean. 1986. *Les Six Livres de la République*“. Herausgegeben von Marie-Dominique Couzinet, Christiane Frémont und Henri Rochais. Paris: Fayard.

La Boetie, Étienne de. 1983. *Memoire sur la pacification des troubles*. Herausgegeben von Malcolm Smith. Genève: Librairie Droz (Textes littéraires français).

La Boetie, Étienne de. 1963. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Collin.

Montaigne, Michel de. 2007. *Les Essais. Édition de 1595*. Herausgegeben von Jean Balsamo, Michel Magnien und Catherine Magnien-Simonin. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Montaigne, Michel de. 1962. *Oeuvres complètes*. Herausgegeben von Albert Thibaudet und Maurice Rat. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Montaigne, Michel de. 1998. *Michel de Montaigne. Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett*. Frankfurt am Main: Eichborn

## Darstellungen:

Baxter, Christopher R. 1973. „Jean Bodin`s Daemon and his Conversion to Judaism“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 1-21.

Bippus, Hans Peter. *In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie Band 19).

Ders. 1998. „Soviel Böses hat die Religion veranlasst? Zum Verhältnis von Religion und Menschlichkeit bei Michel de Montaigne“ in : Langenhorst, Georg (Hrsg.). *Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag*. Münster: Lit Verlag (Ästhetik-Theologie-Liturgik Band 2). S.123-138.

Bloch, Marc. 1998. *Die wundertätigen Könige*. Aus dem Französischen übersetzt von Claudia Märthl. München: Verlag C.H. Beck.

Bobzin, Hartmut. 1996. „Islamkundliche Quellen in Jean Bodins Heptaplomeres“ in: Gawlick, Günter ; Niewöhner, Friedrich (Hrsg.). *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Wolfenbütteler Forschungen Band 67). S.41-57.

Bodin, Jean. 1984. *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentiments des secrets cachez des choses relevees. Traduction anonyme du Colloquium heptaplomeres de Jean Bodin (Manuscrit francais 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*. Herausgegeben von Francois Berriot. Genève: Librairie Droz (Travaux d`Humanisme et Renaissance No CCIV).

Bodin, Jean. 1975. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Herausgegeben und übersetzt von Marion L. Daniels Kuntz. Princeton, London: Princeton University Press.

Borrmans, Maurice. 1990. „Observations á propos de la première édition imprimée du Coran à Venise“ in: *Quaderni di studi arabi*. S.3-12.

Brown, Frieda S. 1963. *Religious and political conservatism in the essays of Montaigne*. Genève: Droz.

Burke, Peter. 1996. „A Map oft he Underground: Clandestine Communication on Early Modern Europe“ in: Gawlick, Günter ; Niewöhner, Friedrich (Hrsg.). *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Wolfenbütteler Forschungen Band 67). S.59-72.

Cameron, Keith. 1973. „Montaigne and `De la liberté de conscience`“ in: *Renaissance Quarterly XXVI*. S.285-294.

Carraud, Vincent. 2008. „Avoir l`âme nette: scepticisme et rigorisme dans <<Des prières>> in: Desan, Philippe (Hrsg.). *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie*. Genève: Librairie Droz ( Travaux d`Humanisme et Renaissance No CDXLIV). S. 73-89.

- Cavallini, Concetta. 2005. <<*Cette belle besogne*>> *Étude sur le journal de voyage de Montaigne*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Chanteur, Janine. 1973. „L'idée de Loi Naturelle dans la République de Jean Bodin“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.195-212.
- Chauviré, Roger. 1969. *Jean Bodin. Réimpression de l'édition de Paris, 1914*. Genève: Slatkine Reprints.
- Ders. 1929. „La pensée religieuse de Jean Bodin“ in: *La Province d'Anjou*. S.433-452.
- Conche, Marcel. 1984. „L'unité du chapitre 'Des Coches'“ in: Blum, Claude; Moureau Francois (Hrsg.). *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*. Paris: Honoré Champion. S.89-94.
- Cons, Louis. 1937. „Montaigne et Julien L'Apostat“ in: *Humanisme et Renaissance IV*. S.411-420.
- Dédéyan, Charles. 1946. *Essai sur le journal de voyage de Montaigne*. Paris: Boivin & Cie. Éditeurs.
- Dessan, Philippe. 2008. *Dieu à notre commerce et société. Montaigne et la Théologie*. Genève: Droz.
- Dilthey, Wilhelm. 1914. *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. II. Band. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Dreano, Maturin. 1969. *La religion de Montaigne. Nouvelle Édition revue et complétée*. Paris: Librairie A.G. Nizet.
- Duval, Edwin M. 1983. „Lessons of the New World: Design and Meaning in Montaigne's 'Des Cannibales' (I:31) and 'Des Coches' (III:6)“ in: *Yale French Studies Number 64*. S.95-112.
- Eberl, Dominik A. *Michel de Montaigne und das Politische in den Essais*. Würzburg: Ergon Verlag (Spektrum Politikwissenschaft Band 39).
- Esclapez, Raymond. „Les Religions du Nouveau Monde dans les Essais“ in: *Buletin de la société des amis de Montaigne No.29-32*. S.209-225.
- Etiemble, René. 1962. „Sens et structure dans un essai de Montaigne.“ in: *Cahiers de l'Association internationale des études francaises No. 14*. S.263-274.
- Euchner, Walter. 1973. „Eigentum und Herrschaft bei Bodin“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 261-279.
- Faltenbacher, Karl Friedrich. 1988. *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Untersuchungen zur Thematik und Autorschaft*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe XIII Französische Sprache und Literatur Bd.Vol.127).

Ders. 1993. *Das Colloquium Heptaplomeres und das neue Weltbild Galileis. Zur Datierung, Autorschaft und Thematik des Siebenergesprächs*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1993 Nr.2).

Ders. (Hrsg.). „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“ in: *Beiträge zur Romanistik. Band 12*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ders. Interview:

[www.archivesaudiovisuelles.fr/Fr\\_video.esp?format=68&id=175&ress=723&video=8864](http://www.archivesaudiovisuelles.fr/Fr_video.esp?format=68&id=175&ress=723&video=8864)

Felfe, Robert. 2008. „Venezianische Sammler und ein künstlicher Apfel. Warum das Colloquium heptaplomeres in einer Kunstkammer stattfand“ in: Faltenbacher, Karl Friedrich (Hrsg.). *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*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Beiträge zur Romanistik Band 12). S.91-115.

Fontana, Biancamaria. 2010. *Montaignes politics*. Princeton: Princeton University Press.

Franklin, Julian H. 1973. „Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism“ in Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S.151-166.

Friedrich, Hugo. 1967. (1949). *Montaigne*. Bern und München: Francke Verlag.

Garreau, Joseph. 1985. „Religion chez Montaigne et Bodin: Convergences et divergences“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S. 223-229.

Greenleaf, W.H. 1973. „Bodin and the idea of order“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 23-38.

Guhrauer, Gottschalk E. 1971 (1848). *Das Heptaplomeres, zur Geschichte der Kultur und Literatur im Jahrhundert der Reformation*. Genève: Slatkine Reprints.

Hassing, Erich. 1966. *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert. Motive-Argumente-Formen der Verwirklichung*. Basel und Stuttgart: Verlag Helbing und Lichtenhahn (Vorträge der Aeneas-Silvus Stiftung an der Universität Basel VI).

Hinrichs, Ernst. 1969. *Fürstenlehre und politisches Handeln im Frankreich Heinrichs IV. Untersuchungen über die politischen Denk- und Handlungsformen im Späthumanismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Ders. 1973. „Das Fürstenbild Bodins und die Krise der französischen Renaissance monarchie“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 281-302.

Hoffmann, George. „Anatomy of the Mass: Montaigne`s Cannibals“ in: *Publications of the Modern Language Association of America* 117. S.207-211.

Holt, Mack P. 1995. *The French wars of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max. 1971. „Montaigne und die Funktion der Skepsis“ in: Horkheimer, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei GmbH. S.96-144.

Janssen, Herman C.S.S.R. 1930. *Montaigne fidéiste*. Nijmegen-Utrecht: Dekker& van de vegt & J.W.Van Leeuwen.

Kablitz, Andreas. 1997. „Montaignes Skeptizismus. Zur Apologie de Raymond Sebond (Essais II, 12)“ in: Neumann, Gerhard. *Poststrukturalismus. Herausforderungen an die Naturwissenschaft*. Stuttgart und Weimar: Metzler Verlag ( Germanistische Symposien-Berichtsbände, Bd. 18).S.504-539.

Kantorowicz, Ernst H. 1990. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Hellmann und Walter Theimer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Keohane, Nannerl O. 1980. *Philosophy and the state in France. The Renaissance to the enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.

Kristeller, Paul Oskar. 1974. *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. Aus dem Englischen übersetzt von Renate Schweyen- Ott. München: Verlag Wilhelm Fink (Humanistische Bibliothek, Reihe I: Abhandlungen, Band 21).

Krywalski, Dieter (Hrsg.). 1974. *Handlexikon zur Literaturwissenschaft*. Köln: Franz Ehrenwirt Verlag.

Lange, Ursula. 1970. *Untersuchungen zu Bodins Demonomanie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Dies. 2002. „Studie zur Epochenscheidung: Demonomanie und Heptaplomeres“ in: Faltenbacher, Karl Friedrich (Hrsg.). *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Beiträge zur Romanistik Band 6). S.143-155.

Leake, Roy E.. 1981. *Concordance des essais de Montaigne. Tome 1*. Genève: Librairie Droz (Travaux d`humanisme et de renaissance no. CLXXXVII).

Leathers Kuntz, Marion. 1996. „Structure, Form and Meaning in the Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin“ in: Gawlick, Günter; Niewöhner, Friedrich (Hrsg.). *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Wolfenbütteler Forschungen Band 67). S.99-120.

Lecler, Joseph. 1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme. Tome second*. Paris: Aubier Éditions Montaigne.

Legrand, Marie-Dominique. 1991. „Michel de l`Hospital : éléments pour une poétique de la liberté de conscience“ in: Guggisberg, Hans R. ; Lestringant, Frank ; Margolin, Jean Claude



(Hrsg.). *La liberté de conscience (XVI-XVII siècles) Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*. Genève: Librairie Droz. S.85-96.

Legros, Alain. 2003. *Montaigne, Essais, I, 56, „Des Prières“*. Genève: Librairie Droz.

Letruit, Jean. 1995. „Jean Bodin, auteur du Colloquium Heptaplomeres“ in: *La lettre clandestine*. S.509-523.

Lozar, Angelika. 2004. „Colloquium heptaplomeres- Möglichkeiten und Grenzen des usus disputandi“ in: Hempfer, Klaus W. *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. S.161-191.

Malcolm, Noel. 2005. „Jean Bodin and the authorship of the Colloquium Heptaplomeres“ in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes Nr. 4 LXIX*. S.95-150.

Mathieu-Castellani, Gisèle. 1988. *Montaigne. L'écriture de l'Essai*. Paris: Presses universitaires de France.

Mayer-Tasch, Cornelius. 2011. *Jean Bodin. Eine Einführung in sein Leben, sein Werk und seine Wirkung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Mesnard, Pierre. 1949. „Jean Bodin et la critique de la morale d'Aristote“ in: *Revue Thomiste. No. 3, Tome XLIX*. S.542-562.

Millet, Olivier. 2004. „Montaigne et le Protestantisme“. in: *Foi et vie, Band 3*.

Moreau-Reibel, Jean. 1935. „Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites“ in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Tome II*. S.422-440.

Nakam, Géralde. 1984. „La Conquête du Nouveau Monde: 'une boucherie universelle'“ in: *Bulletin de la société des amis de Montaigne. No. 19-20*. S.48-58.

Dies. 1982. *Montaigne et son temps. Les événements et les essais. L'histoire, la vie, le livre*. Paris: Librairie A.-G Nizet.

Dies. 2001. *Les Essais de Montaigne., miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris: Honoré Champion.

Polin, Raymond. 1973. „L'idée de République selon Jean Bodin.“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*. München: Verlag C.H. Beck. S. 343-357.

Quaglioni, Diego. 1984. „Jean Bodin nicodemita? Simulazione e dissimulazione religiosa nelle aggiunte latine alla <<République>>.“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.183-198.

Quaritsch, Helmut. 1970. *Staat und Souveränität. Band 1: Die Grundlagen*. Frankfurt (M): Athenäum Verlag.

Roellenbleck, Georg. 1984. „Les poèmes intercalés dans l'Heptaplomeres“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de

l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II.* Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.445-452.

Ders. 1973. „Der Schluss des <<Heptaplomeres>> und die Begründung der Toleranz bei Bodin“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München.* München: Verlag C.H. Beck. S.53-67.

Ders. 1991. „Jean Bodin et la liberté de conscience“ in: Guggisberg, Hans R. ; Lestringant, Frank; Margolin, Jean Claude (Hrsg.). *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes du Colloque de Mulhouse et de Bâle (1989).* Genève: Librairie Droz. S.97-106.

Ders. 1984. „Les poèmes intercalés dans l'Heptaplomeres“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II.* Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.445-452.

Ders. 1964. *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Ders. Rezension zu : Colloque entre sept savants qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses releves. Texte présenté et établi par Francois Berriot. Genève: Droz. 1984. in: *Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen Jahrgang X Heft 3.* S.135-141.

Rose, Paul Lawrence. 1980. *Bodin and the great god of nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser.* Genève: Librairie Droz ( Travaux d'Humanisme et Renaissance No CLXXIX).

Ders. (Hrsg.). 1980. *Jean Bodin. Selected writings on philosophy, religion and politics.* Genève: Librairie Droz.

Saillet, Jacques. 1985. „Jean Bodin, sa famille, ses origines“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et des Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984.* Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.111-118.

Salmon, J.H.M. 1973. „Bodin and the Monarchomachs“ in: Denzer, Horst (Hrsg.). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München.* München: Verlag C.H. Beck. S.359-378.

Sayce, Richard A. 1954. „Baroque elements in Montaigne.“ in: *French studies. A quarterly review. Volume VIII.* S.1-16.

Schaefer, David Lewis. 1990. *The Political Philosophy of Montaigne.* Ithaca und London: Cornell University Press.

Schanz, Vera. 2013. *Politische und literarische Souveränität im frühneuzeitlichen Frankreich. Bodin, La Boétie, Montaigne.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann (Epistemata Würzburger Wissenschaftliche Schriften Reihe Literaturwissenschaft Band 776).

Schmitz, Alfred. 1938. *Staat und Kirche bei Jean Bodin.* Göttingen: Diss.

- Schnur, Roman. 1962. *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Seidel Menchi, Silvana. 1990. „Protestantesimo a Venezia“ in: Gullino, Giuseppe (Hrsg.). *La chiesa di Venezia tra riforma protestante e riforma cattolica*. Venezia: Edizioni Studium Cattolico veneziano (Contributi alla storia della chiesa di Venezia 4). S.131-154.
- Smith, Malcolm C. 1991. *Montaigne and religious freedom. The Dawn of Pluralism*. Genève: Librairie Droz (Études de Philologie et D'Histoire 45).
- Ders. 1981. *Montaigne and the roman censors*. Genève: Librairie Droz (Études de Philosophie et D'Histoire 37).
- Starobinski, Jean. 1986. *Montaigne. Denken und Existenz*. Übersetzt von Hans Horst Henschen. München: Hanser Verlag.
- Stierle, Karlheinz. 1987. „Montaigne und die Erfahrung der Vielheit“ in Stempel, Wolf-Dieter; Stierle, Karlheinz (Hrsg.). *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*. München: Wilhelm Fink Verlag (Romanistisches Kolloquium Band 4). S.417-448.
- Teuber, Bernhard. 2000. „Figuratio impotentiae. Drei Apologien der Entmächtigung bei Montaigne“ in: Behrens, Rudolf ; Galle, Roland (Hrsg.). *Konfigurationen der Macht in der Frühen Neuzeit*. Heidelberg (Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft Band 6). S. 105-126.
- Tinguely, Frédéric. 2003. „Montaigne et le cercle anthropologique: réflexions sur l'adaption culturelle dans la Journal de voyage.“ in: *Montaigne studies*
- Touchard, Jean. 1958. *Histoire des idées politiques. Tome premier. Des origines au XVIIIe siècle*. Paris: Presses universitaires de France (Themis manuels juridiques, économiques et politiques).
- Tournon, André. 1983. *Montaigne. La Glose et L'Essai*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Treffer, Gerd. 1977. *Jean Bodin. Zum Versuch einer juristisch-philosophischen Bewältigung des allgemeinen religiösen Bürgerkrieges in Frankreich*. München: tuduv-Verlagsgesellschaft mbH (tuduv-Studien Reihe Rechtswissenschaften Band 7).
- Vasoli, Cesare. 1984. „De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin : trois colloques“ in: Université d'Angers. Centre de Recherches de Littérature et de Linguistique de l'Anjou et de Bocages de l'Ouest (Hrsg.). *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984. II*. Angers: Presses de l'Université d'Angers. S.253-275.
- Villey, Pierre. 1968. (1908). *Les sources & l'évolution des essais de Montaigne*. New York: Burt Franklin (zwei Bände).
- Westerwelle, Karin.2002. *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Wilson, John F. 2008. „Royal Monarchy: Absolute Sovereignty in Jean Bodin's Six Books of the Republic“ in: *Interpretation. A journal of Political Philosophy*. Vol. 35. S.241-264.