

XXIII.

Moderate Religionsfreiheit in der Theologie Johannes Calvins

Von

John Witte, Jr.*)

Und wie ich gerne zugebe, daß es keine glücklichere Regierung gibt als die, wo die Freiheit die gebührende Mäßigung erfährt und in rechter Weise auf beständige Dauer eingerichtet ist¹⁾.

Es würde höchstwahrscheinlich einen Streit auslösen, wenn Johannes Calvin, der protestantische Reformator aus Genf, aufgrund seiner Leistung zugunsten der Religionsfreiheit im Abendland geehrt werden würde. Die einen erheben ihn wegen seiner Theologie und seiner politischen Theorie zur Religionsfreiheit zum Helden, während die anderen ihn, besonders wegen seiner Rolle bei der Hinrichtung von Michael Servet, als Schurken ansehen.

*) John Witte, Jr. ist der Jonas Robitscher Professor of Law und Director of Law and Religion Program an der Emory Universität Atlanta, Georgia, U.S.A. Er bedankt sich bei den Herren M. Christian Green und Stephen D. Peterson für ihre wertvolle Mithilfe bei der Forschungsarbeit zu diesem Aufsatz, bei Herrn Dr. Wolfgang Vögele für die Durchsicht einer früheren Fassung dieses Aufsatzes, sowie bei Herrn Dr. Norbert Hahn und Herrn Pfarrer Martin Gundermann für die Mitarbeit bei der Übersetzung.

Kursivdruck signalisiert die Übersetzung von Calvin-Zitaten aus dem englischen Text des Verfassers dieses Aufsatzes, weil entweder keine deutschsprachigen bzw. nur anderssprachige (z. B. lateinische) Originaltexte zur Verfügung standen. *Kursivdruck* in den Anmerkungen signalisiert, daß Titel oder Zitate nur in englischer Übersetzung, aber nicht in der Originalausgabe vorlagen und daher ggfs. gegen das Original abgeglichen werden sollten. – Die Übers.

¹⁾ *Institutio christianae religionis*, Ioanne Calvino autore (1543), Kap. 20. 7.; abgedruckt in G. Baum (Hg.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Nachdruck (New York 1964), Bd. 1, Spalte 1105 (im folgenden als CO zitiert). Deutsche Übersetzung dieser Ausgabe hier und im folgenden nach Otto Weber (Hg. und Übers.), *Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion* (Neukirchen-Vluyn 1963²).

Tatsächlich findet man viele und sehr unterschiedliche Befürworter Calvins. John Adams sagte mit Nachdruck: „Genf darf weder vergessen noch verachtet werden, denn die Religionsfreiheit hat Genf trotz Servet viel zu verdanken“²⁾. Auch der sonst allgemein religionsfeindliche Jean Jacques Rousseau sprach seinem Landsmann nur Lob aus: „Diejenigen, die in Calvin nur einen Theologen sehen, übersehen die Reichweite seiner genialen Schöpferkraft. Die Arbeit an unseren weisen Gesetzen, woran er solch einen großen Anteil hatte, soll ihm ebenso hoch zugerechnet werden wie seine Institutio“³⁾. Charles Bourgeaud sah in Calvins Genf „den ersten Brückenkopf“⁴⁾ der religiösen und bürgerlichen Freiheit in der Neuzeit“⁴⁾. Walter Köhler bezeichnete Calvin als den „Pionier der Gewissensfreiheit und der Menschenrechte“, die nach der Französischen Revolution endlich in die Verfassung aufgenommen wurden⁵⁾. Abraham Kuyper verkündete, „die kompetenten Historiker [werden] ausnahmslos die Worte [des U. S. amerikanischen Historikers George] Bancroft bestätigen: ‚ein Fanatiker für den Calvinismus war ein Fanatiker für die Freiheit; und in seinem ethischen Feldzug für die Freiheit war sein Glaubensbekenntnis sein treuester Ratgeber und seine stetige Stütze‘“⁶⁾.

Auf der anderen Seite haben viele kompetente Historiker solche Behauptungen kategorisch abgelehnt. Ernst Troeltsch beschreibt Calvin als „für seine Strenge bekannt“ und seinen „persönlichen Standpunkt als ganz und gar undemokratisch und autoritär“⁷⁾. George Sabine war der Meinung, daß dem Calvinismus „jegliche Neigung zum Liberalismus, Konstitutionalismus oder repräsentativen Prinzipien fehlte [und] daß er im allgemeinen unliberal, tyrannisch und reaktionär war“⁸⁾. Stefan Zweig beschuldigte Calvin eines „fanatischen Dogmatismus“ und des „Niedermetzels der reformato-

rischen Gewissensfreiheit“⁹⁾. Roland Bainton behauptete, daß „die Reformation der Religionsfreiheit zunächst keinen Fortschritt brachte. Im Gegenteil“¹⁰⁾, besonders unter Calvin, dem „Erzquisitor des Protestantismus“ und „Diktator von Genf“¹¹⁾. „Falls Calvin tatsächlich jemals irgendetwas zugunsten der Religionsfreiheit geschrieben hat“, so Bainton, „dann war es ein Druckfehler“¹²⁾.

Beide Perspektiven rühren von einer zu tendenziösen Interpretation der Werke Calvins und von einer vorschnellen Vermischung seiner Ansichten mit der seiner Anhänger her. Calvin muß als Theologe und Pastor und nicht als Staatstheoretiker und Jurist gelesen werden. Da er als Jugendlicher in Frankreich Recht und die Klassiker der Staatslehre bei solchen Koryphäen wie Guillaume Budé, Pierre L'Estoile und Andreas Alciati studiert hatte, spiegelt sich diese frühe Ausbildung natürlich im Stil und der Substanz einiger seiner frühen Werke, besonders in seinen Kommentaren zu Senecas De Clementia von 1532, wieder¹³⁾. Natürlich hat Calvin auch während sei-

⁹⁾ Stefan Zweig, *Strijd rond een brandstapel, Castellio tegen Calvijn* (Amsterdam 1936), 6. Eigene Übersetzung.

¹⁰⁾ Roland H. Bainton, „The Struggle for Religious Liberty“, *Church History* 10 (1941): 96. Eigene Übersetzung.

¹¹⁾ Roland H. Bainton, *The Travail of Religious Liberty* (London 1953), 53; eigene Übersetzung. Vgl. die kritische Besprechung in James K. Cameron, „Scottish Calvinism and the Principle of Intolerance“, in: B. A. Gerrish (Hg.), *Reformatio Perennis: Essays on Calvin and the Reformation in Honor of Ford Lewis Battles* (Pittsburg/PA 1981), 113.

¹²⁾ Roland H. Bainton, *Concerning Heretics. ... An Anonymous Work Attributed to Sebastian Castellio* (New York 1935), 74. Eigene Übersetzung.

¹³⁾ *L'annei Senecae ... Ioannis Calvini Nouiodunaei comentarijs illustrati* (Paris 1532). Nachdruck und englische Übersetzung von Ford Lewis Battles und A. M. Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia* (Leiden 1969). Die Anmerkungen 72*-99* und 134*-140* befassen sich mit dem rechtlichen und humanistischen Charakter des Traktats und stellen Calvins besonderes Interesse u. a. an Fragen der Gerechtigkeit, den Gebrauchsmöglichkeiten des Rechts, dem Problem des Vater- bzw. Muttermordes sowie Fragen bezüglich der Strukturen und Grenzen des bürgerlichen Regimentes heraus. „Calvins rechtliche Hauptquelle“ (eigene Übers.) für seinen Kommentar ist das *Corpus Juris Civilis*, das er 86mal zitiert. A. a. O. (Anm. 140*). Zu Calvins rechtlicher und humanistischer Ausbildung vgl. Gisbert Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs* (Nachdruck (Aalen 1973), 26-47; Josef Bohatec, *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus* (Graz 1950), 127-148; Quirinius Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Grand Rapids/MI 1931), 40-66, 86-99.

²⁾ John Adams, „Discourses on Davilia, m XIX“, in *The Works of John Adams, Second President of the United States, with a Life of the Author, Notes, and Illustrations* (Boston 1850-1856), 6: 313 (Anm.). Eigene Übersetzung.

³⁾ *Du contrat social* (1762), Buch 2, Kap. 7 (Anm.). Eigene Übersetzung.

⁴⁾ Zitiert von John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Oxford 1954), 196. Eigene Übersetzung.

⁵⁾ Walter Köhler, Rezension, *Theologischer Jahresbericht* 24 (1904): 579.

⁶⁾ Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Nachdruck (Grand Rapids/MI 1981), 78. Kuyper zitiert George Bancroft, *History of the United States of America* (Boston 1853¹⁵⁾, 1: 319.

⁷⁾ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911, Aalen 1977), Bd. 2.

⁸⁾ Zitiert von Robert M. Kingdon and Robert D. Linder (Hg.), *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?* (Lexington/MA 1970), xiii. Eigene Übersetzung.

nes pastoralen Wirkens in Genf, zunächst von 1536 bis 1538 und danach von 1541 bis zu seinem Tod 1564, oft zu politischen und juristischen Fragen Stellung genommen sowohl in Genf als auch an vielen anderen europäischen Stätten¹⁴). Aber Calvin hat keine Summa der Staatstheorie, keine systematische Abhandlung zur Religionsfreiheit, keinen weltlichen Codex in Bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat und keinen Brief zur religiösen Toleranz verfaßt. Seine Schriften waren prinzipiell theologischen Charakters und beschäftigten sich mit den christlichen Hauptthemen Gott und Mensch, Sünde und Erlösung, Gesetz und Evangelium. Seine Erörterungen zur Religionsfreiheit blieben weit verstreut in den verschiedenen Ausgaben seiner *Institutio* sowie in seinen Bibelkommentaren, veröffentlichten Predigten und theologischen Schriften¹⁵).

Es ist leicht, aus diesen verstreuten Gedanken diejenigen auszuwählen, die entweder einen positiven oder negativen Eindruck von Calvin hinterlassen. Calvin schrieb oft mit einem energischen rhetorischen Elan, und in unbedachten Augenblicken oder bei besonders kontroversen Themen konnte auch er sich nicht von der Tendenz zu Schwulst und Übertreibung lösen, die so typisch für die humanistische Literatur des sechzehnten Jahrhunderts war¹⁶). Calvins Befürworter können in seinen Schriften viele gewichtige Aussagen über die Trennung von Kirche und Staat, die Gewissensfreiheit, die freie Ausübung der Religion und die religiöse Toleranz finden und ihn als Vater der modernen Religionsfreiheit und bürgerlichen Demokratie darstellen. Calvins Kritiker können einen ebenso hohen Stapel von Zitaten über religiöse Engstirnigkeit, Chauvinismus, Vorurteile, Unterdrückung und Zudringlichkeit zusammentragen und Calvin als einen starren und unbeugsamen Theokraten darstellen.

¹⁴) Vgl. grundsätzlich John T. McNeill, „John Calvin on Civil Government“, in: George L. Hunt (Hg.), *Calvinism and the Political Order* (Philadelphia 1965), 23, 24 ff. (zu Calvins politisch orientiertem Briefwechsel).

¹⁵) Die beste Sammlung ist in CO. Vgl. auch P. Barth und W. Niesel (Hg.), *Joannis Calvini opera selecta* (München 1926–1936), 5 Bände; *Calvin's Commentaries* (Edinburgh 1843–1859), 47 Bände; D. W. Torrance und T. F. Torrance (Hg.), *Calvin Commentaries [on the New Testament]* (Edinburgh and London 1959–); *Supplementa Calvinia* (Neukirchen 1961–).

¹⁶) Vgl. die Besprechung und die Quellenangaben in Don H. Compier, *Denouncing Death: John Calvin's Critique of Sin and Contemporary Rhetorical Theology* (Promotionsschrift Emory Universität 1993); Quirinius Breen, „John Calvin and the Rhetorical Tradition“, *Church History* 26 (1957): 14; A. Veerman, *De Stijl van Calvin in de Institutio Christianae Religionis* (Utrecht 1943); Bohatec, *Budé and Calvin*, 257–263.

Keine dieser beiden Interpretationen wird Calvin gerecht. Als Ganzes gesehen und im Kontext der Theologie des sechzehnten Jahrhunderts fallen Calvins verstreute Bemerkungen zur Religionsfreiheit in zwei unterschiedliche Stadien. In seinen frühen Schriften aus den dreißiger Jahren konzentrierte sich Calvin auf die geistliche Freiheit des Einzelnen in Bezug auf Gottes geistliches Gesetz und auf die politische Freiheit in Bezug auf das bürgerliche Recht der Obrigkeit. Sein Hauptanliegen war die Unterscheidung dieser zwei Typen der Religionsfreiheit und eine Definition der angemessenen Begrenzung der Religionsfreiheit durch Kirche und Staat. Mit dem Reifen seiner Gedanken nach 1540 und angesichts seiner Konfrontation mit der brutalen Realität des kirchlichen und politischen Lebens in Genf modifizierte Calvin seinen Standpunkt erheblich. Er konzentrierte sich nun weniger auf die Freiheit des einzelnen und mehr auf die jeweilige Zuständigkeit und Aufgabe von Kirche und Staat. Als er mit der Zuordnung der jeweiligen Berufung und des jeweiligen Anspruchs dieser zwei Gerichtsbarkeiten fertig war, hatte er in seinen Ausführungen zwar genügend Raum für die korporative Religionsfreiheit. Es blieb aber weniger Raum für die Religionsfreiheit des einzelnen. Besonders bekam dies jemand zu spüren, der seine häretischen Ansichten so offen zeigte wie Michael Servet.

Durchgängig durch beide Stadien von Calvins Erörterungen ist das Thema, daß Religionsfreiheit, egal in welcher Form, immer mit passender Mäßigung, *moderatio*, ausgeübt werden muß¹⁷). Calvin war der Auffassung, daß Freiheit und Gesetz, Freiheit und Ordnung, Toleranz und Disziplin zusammen geschaffen und konstituiert sind und sich dauernd die Waage halten müssen, um das Ideal einer „moderaten Religionsfreiheit“ herzustellen.

Im Folgenden werden zunächst die frühen und danach die späteren Formulierungen Calvins zur Religionsfreiheit betrachtet. Zum Schluß wird der tiefgehende Einfluß Calvins auf die Entwicklung des westlichen Konzepts der Religionsfreiheit reflektiert.

Frühe Formulierungen zur Religionsfreiheit

Selbstverständlich kam Calvin als junger protestantischer Konvertit unter den Einfluß der ersten Generation der protestantischen Leitfiguren. In den Jahren unmittelbar nach seiner Bekehrung circa 1532 las Calvin verschie-

¹⁷) „Moderation“ (*moderatio*) ist für Calvin eine Haupttugend, die er erstmalig in seinem *Kommentar zu Senecas De Clementia* von 1532 lobte und die er dann immer wieder in seinen Schriften als ein Ideal erwähnt. Vgl. seinen *Kommentar zu Buch 1, Kapitel 2*.

dene Schriften von Martin Luther, Philip Melancthon, Martin Bucer, Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampad und anderen Protestanten; ebenso eine Reihe von protestantischen Katechismen, Bekenntnissen und Kirchengesetzen¹⁸). Seine frühen Schriften zur Religionsfreiheit, aus denen besonders seine Erörterung in der Ausgabe der *Institutio* von 1536 herausragt, spiegeln besonders eine Affinität zur lutherischen Lehre wieder¹⁹).

Die zwei Reiche: Wie seine lutherischen Brüder versuchte auch Calvin eine Theorie der Religionsfreiheit zu formulieren, die die Extreme des radikalen Liberalismus der Wiedertäufer wie die radikale römisch-katholische Gesetzlichkeit zu vermeiden suchte. Er wollte die Behauptungen von gewissen Wiedertäufern widerlegen, daß ein gläubiger Christ von allem Gesetz und aller Obrigkeit frei sei²⁰). Ebenso versuchte er, die Behauptungen von gewissen Katholiken zu widerlegen, daß der gläubige Christ nur durch Unterwerfung unter das Gesetz und die Obrigkeit frei sei²¹). Calvin schrieb: „Sobald nämlich die christliche Freiheit irgendwie erwähnt wird, da erhitzen sich entweder die Begierden oder aber es erhebt sich ein wahnwitziger Aufruhr – wenn man nicht zur rechten Zeit solchen leichtfertigen Geistern entgegentritt, die sonst auch das Beste übel verderben. Zum Teil machen sie unter dem Deckmantel dieser Freiheit allen und jeden Gehorsam gegen Gott zunichte und stürzen sich in zügellose Ausgelassenheit, zum Teil aber entrüsteten sie sich auch und meinen, es werde nun jedes Maßhalten, alle Ordnung und aller Unterschied unter diesen Dingen aufgehoben“²²).

¹⁸) Klassische Abhandlungen über Calvins frühe religiöse Entwicklung und sein Verhältnis zu den protestantischen Reformatoren der ersten Stunde sind: Emile Doumergue, *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps* (Lausanne 1899–1927), 7 Bände; A. Ganoczy, *Le jeune Calvin, Genèse et évolution de la vocation réformatrice* (Wiesbaden 1966); Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge 1982), 219–226; Hans Baron, „Calvinist Republicanism and its Historical Roots“, *Church History* 8 (1939): 30–42.

¹⁹) *Ioannis Calvini Institutio Religionis Christianae* (Basel 1536), nachgedruckt in CO 1: 1–251. Englische Übersetzung von Ford Lewis Battles, *John Calvin, Institutio of the Christian Religion* (Atlanta 1975). Ich bin im allgemeinen der Textgliederung von Battles gefolgt und habe gelegentlich meine eigene Übersetzung erstellt.

²⁰) Vgl. grundsätzlich dazu Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, übersetzt von William Heynen (Grand Rapids/MI 1981).

²¹) Vgl. z. B. *Institutio* (1536), Kap. 6. 14., wo Calvin das katholische Magisterium mit den folgenden Worten beschreibt: „Diese Solonen meinen tatsächlich, daß ihre Verfassungen freiheitliche Gesetze seien, ein mildes Joch, eine leichte Last“. Vgl. grundsätzlich dazu Josef Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Zweiter Neudruck (Aalen 1968), 581–633.

²²) *Institutio* (1536), Kap. 6. 1. Vgl. auch a. a. O., Kap. 1. 30, 6. 35.

Calvin versuchte, diese Dialektik von Liberalismus und Legalismus durch die lutherische Lehre von den zwei Reichen in Einklang zu bringen. Gemäß der lutherischen Lehre hat Gott zwei Königreiche oder Herrschaften bestimmt, in denen die Menschen leben sollen; nämlich das irdische oder bürgerliche Reich und das himmlische oder geistliche Reich. Das irdische Reich ist das Reich der Schöpfung, des natürlichen und des bürgerlichen Lebens. In diesem Reich werden die Menschen hauptsächlich von Vernunft, Gesetz und Leidenschaft geleitet. Das himmlische Reich ist das Reich der Erlösung, des geistlichen und ewigen Lebens. In diesem Reich werden die Menschen primär von Glaube, Hoffnung und Liebe geleitet. Obwohl diese zwei Reiche parallele weltliche und geistliche Formen von Gerechtigkeit und Sittlichkeit, Wahrheit und Wissen, Ordnung und Gesetz umfassen, bleiben sie dennoch getrennt und verschieden. Das irdische Reich ist gefallen und durch Sünde entstellt. Das himmlische Reich ist gerettet und erneuert durch göttliche Gnade. Es kündigt das kommende, vollendete Reich Christi an. Christen sind Bürger beider Reiche zugleich und unterliegen den Strukturen und Verengungen von beiden²³).

Calvin stellt diese Theorie der zwei Reiche mehrere Male in seinen Schriften aus den dreißiger Jahren dar. Die Darstellungsweise zeigt, daß er die Lehre recht sorglos übernahm²⁴). Seinen Standpunkt zusammenfassend schreibt Calvin:

Wir müssen zunächst bemerken, daß es unter den Menschen zweierlei Regiment gibt. Das eine ist geistlich: es unterweist das Gewissen zur Frömmigkeit und zur Verehrung Gottes. Das andere ist bürgerlich: es erzieht uns zu den Pflichten der Menschlichkeit und des bürgerlichen Lebens, die unter den Menschen zu wahren sind. Gewöhnlich spricht man hier von „geistlicher“ und „zeitlicher“ Gerichtsgewalt. Diese Namen sind nicht unangemessen; sie haben folgende Bedeutung: Das Regiment von der ersten Art betrifft das Leben der Seele; das von der zweiten dagegen hat es mit dem

²³) Für eine Besprechung und Quellennachweise vgl. Harold J. Berman und John Witte, Jr., „The Transformation of Western Legal Philosophy in Lutheran Germany“, *Southern California Law Review* 62 (1989): 1573, 1585–1595.

²⁴) Vgl. z. B. *Institutio* (1536), Kap. 6. 13, 14, 35. Calvin benutzte mehrere Ausdrücke zur Beschreibung dieser zwei Reiche: Das himmlische Regiment, das Reich Christi, das geistliche Reich, die geistliche Gerichtsgewalt gegenüber dem irdischen Reich, das Reich dieser Welt, das bürgerliche Regiment, das bürgerliche Reich, zeitliche Gerichtsgewalt. In späteren Schriften bezeichnet Calvin diese zwei Reiche mit den Termini der inneren und der äußeren Welt, die traditionell katholischer waren und einen strengeren anthropologischen Entwurf andeuteten. Vgl. z. B. *Institutio* (1559), Buch 3, Kap. 19. 15. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Verengung der Zwei-Reiche-Lehre für Calvins Verständnis der Religionsfreiheit vgl. unter Anm. 71, sowie den dazugehörigen Text.

zu tun, was zu dem gegenwärtigen Leben gehört; freilich befaßt es sich nicht mit Nahrung und Kleidung, sondern es schreibt auch Gesetze vor, nach welchen der Mensch unter Menschen sein Leben heilig, ehrbar und ordentlich einrichten soll. Jenes Regiment hat seinen Sitz tief im Herzen, dieses dagegen regelt allein die äußeren Sitten. Das eine können wir das „geistliche Reich“, das andere „das bürgerliche“ Reich nennen. ... Es gibt eben im Menschen gewissermaßen zwei Welten, in denen auch verschiedene Könige und verschiedene Gesetze regieren können²⁵).

In diesem frühen Stadium schien Calvin in einigen Abschnitten das himmlische Reich mit der Kirche und das irdische Reich mit dem Staat gleichzusetzen. Zum Beispiel behauptet er geradeheraus, daß „die Kirche das Reich Christi ist“²⁶), und daß das irdische Reich „die bürgerliche Ordnung der Gesetze und Gesetzgeber“ ist²⁷). Solche Aussagen müssen allerdings in ihrem Zusammenhang gelesen werden. Calvins frühe Theorie der zwei Reiche war weniger eine Staatstheorie als ein theologischer Rahmen zur Unterscheidung sowohl von Kirche und Staat als auch von Seele und Körper, Geist und Fleisch, innerem und äußerem Leben, Bewußtsein und Vernunft, Erlösung und Schöpfung.

Calvins frühe Ansichten über die Religionsfreiheit waren Bestandteil dieses theologischen Rahmens. Calvin unterschied zwischen (1) der „geistlichen Freiheit“ oder der „Gewissensfreiheit“ der Glaubenden im himmlischen Reich und (2) der „politischen Freiheit“ oder der „bürgerlichen Freiheit“ der Glaubenden im irdischen Reich. Solche Termini waren Allgemeinplätze in den protestantischen und römisch-katholischen Kreisen jener Tage. Calvin aber gab ihnen eine besondere Form. Er insistierte, daß diese zwei Arten der Freiheit genauso zu unterscheiden sind wie andere Eigenschaften der zwei Reiche. Er bestand außerdem darauf, daß diese zwei Arten der Freiheit fortwährend durch die herrschenden Gesetze und Ordnungen der zwei Reiche begrenzt sind und eben auch zu diesen Gesetzen und Ordnungen als Gegengewicht wirken. Für Calvin gehören Freiheit und Ordnung, Freiheit und Gesetz immer zusammen.

Die geistliche Freiheit: Im himmlischen Reich stehen geistliches Gesetz und geistliche Freiheit einander gleichgewichtig gegenüber. Gott hat das „geistliche Gesetz“ oder „Gesetz des Gewissens“ für die Bürger im himmlischen Reich bestimmt. Dieses Gesetz lehrt, „was Gott entweder von uns erwartet oder uns verbietet in Bezug sowohl auf uns selbst als auch auf unsere Mitmenschen“²⁸). Seine Bestimmungen sind in das Herz und Ge-

²⁵) A. a. O., Kap. 6. 13.

²⁶) A. a. O., Kap. 6. 20. ²⁷) A. a. O., Kap. 6. 14.

²⁸) A. a. O., Kap. 1. 24. Vgl. auch a. a. O., Kap. 1. 4, 1. 7, 6. 47, 6. 49.

wissen aller Menschen geschrieben, nochmals niedergeschrieben in der Heiligen Schrift und zusammengefaßt in den Zehn Geboten²⁹). Gehorsam gegenüber diesem geistlichen Gesetz führt zu ewigen Segen und Glückseligkeit im Jenseits. Ungehorsam führt zu ewigem Fluch und zur Verdammung. Seit dem Sündenfall, so argumentierte Calvin, hat es niemand vermocht, diesem Gesetz vollkommen zu gehorchen. Die Plage der Ursünde infiziert alle Menschen, sogar die frommsten Heiligen. Für sich allein wird das geistliche Gesetz zu „*einem großen, unser Gewissen verdammenden und auf ewig verfluchenden Ankläger*“³⁰).

Durch seine Gnade befreit Gott das Gewissen von solchem Fluch und solcher Verurteilung; er schenkt den Gläubigen, den Bürgern des himmlischen Reiches, „geistliche Freiheit“. Diese Freiheit hat zwei Dimensionen. Auf der einen Seite werden die Glaubenden, indem sie Gottes Gnade im Glauben annehmen, von der Forderung befreit, ihr Heil durch vollkommenen Gehorsam gegenüber dem Gesetz zu verdienen. Glaube und Gnade eröffnen ihnen einen anderen Weg, um zu Segen und Glückseligkeit zu kommen. Die Gläubigen werden trotz ihrer Unfähigkeit, dem Gesetz zu gehorchen, gerechtfertigt³¹). Auf der anderen Seite sind die Gläubigen zu einem Leben mit dem Gesetz befreit, ohne dessen Verurteilung fürchten zu müssen. Obwohl Gott die Verurteilung durch das Gesetz aufgehoben hat, hat er dessen Gebote nicht aufgehoben. Das Gesetz bleibt „*als Mahnung an die Gläubigen, gottgefällig zu leben*“, in Kraft. Es ist „*nicht dazu da, ihr Gewissen mit einem Fluch zu belegen, [sondern] um ihnen jeden Tag mehr und mehr den Willen des Herrn beizubringen*“³²). Indem er den Stachel des Gesetzes entfernt hat, haben die Gläubigen die Gewissensfreiheit, die Gebote zu befolgen, auch wenn ihnen das nur unvollkommen gelingt³³).

Die Gewissensfreiheit ist nicht nur ein Gegengewicht zu Gottes geistlichem Gesetz, sondern auch zum kanonischen Recht der katholischen Kirche. Wie andere Protestanten der „ersten Stunde“ hatte Calvin wenig Vertrauen in das ausgedehnte Regel- und Struktursystem des kanonischen Rechts, mit dem die Kirche das geistliche und einen Großteil des weltlichen Lebens lenkte³⁴). Er feuerte eine heftige Breitseite gegen die Argumente ab,

²⁹) A. a. O., Kap. 1. 4, 7–23.

³⁰) A. a. O., Kap. 1. 4, 1. 33.

³¹) A. a. O., Kap. 6. 2.

³²) A. a. O., Kap. 1. 33, 6. 3.

³³) A. a. O., Vgl. a. a. O., Kap. 1. 30.

³⁴) Vgl. die Ausführungen und Quellen in Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge/MA 1983).

die die Kirche aus Bibel, Tradition und den Sakramenten abgeleitet hatte und auf die sie ihr kanonisches Rechtssystem stützte³⁵). „Die Autorität, Gesetze zu erlassen, war nicht nur den Aposteln nicht bekannt, sondern den Dienern Gottes sogar durch das Wort Gottes verboten“, argumentierte Calvin³⁶). Und wiederum, „dies ist nicht eine Kirche, wenn sie die Grenzen der Worte Gottes übertritt und ausschweifend und übermütig neue Gesetze erläßt und neue Angelegenheiten ersinnt“, die das geistliche Leben betreffen³⁷).

Die Kirche muß die gottgegebene Gewissensfreiheit aller Gläubigen respektieren. Natürlich sagte Calvin auch mit einem Zitat von Paulus: „[L]asset alles ehrbar und ordentlich zugehen“³⁸). Gewisse Regeln und Strukturen „sind notwendig für die innere Disziplin [und] die Aufrechterhaltung von Frieden, Ehrlichkeit und dem wohlgeordneten Zustand in der christlichen Versammlung“³⁹). Aber die Kirche hat keine Befugnis, „dem Gewissen in solchen Dingen Gesetze aufzuerlegen, in denen es durch Christus befreit worden ist“, nämlich den sogenannten *adiaphora*, d. i. „den Dingen, die keine Rolle spielen“ für die Erlösung⁴⁰). Obwohl Calvin diese nicht systematisch ausgearbeitet hat, gehörten zu den *adiaphora* die Lebensweisen, die mit Essen, Trinken, Kleidung, Feiertagen, Beichte, Wallfahrten, ehelichen Beziehungen usw. zu tun hatten und die die katholische Kirche traditionell bis ins kleinste Detail und mit Drohungen geistlicher Sanktionen und Disziplinarverfahren reglementiert hatte⁴¹). Kanonisches Recht, das solche Angelegenheiten reglementierte, wurde von Calvin als unrechtmäßige „menschliche Tradition“ angesehen, die fälschlich „einen Gottesdienst einrichtet, der von dem, den Gott [in seinem geistlichen Gesetz] verlangt, abweicht“⁴²). Solch kanonisches Recht „tyrannisiere“, „verführe“, „verwirre“ und „zerstöre die Gelassenheit“ des Gewissens mit allerlei „Fallen und Aberglauben“. In wesentlichen Angelegenheiten des Glaubens und des geistlichen Verhaltens müssen Christen sich selbstverständlich an Gottes geistliches Gesetz halten. Aber in Angelegenheiten des geistlichen Lebens,

³⁵) Vgl. *Institutio* (1536), Widmungsschreiben, und Kap. 6. 14–32.

³⁶) A. a. O., Kap. 6. 17.

³⁷) A. a. O., Kap. 6. 20.

³⁸) A. a. O., Kap. 6. 32 (Zitat aus 1. Kor. 14, 20).

³⁹) *Genfer Katechismus* (1536), Absatz 17 „Menschliche Traditionen“, Englischer Nachdruck in: Arthur C. Cochrane (Hg.), *Reformed Confessions of the Sixteenth Century* (Philadelphia 1966), 117 ff.; *Institutio* (1536), Kap. 6. 32.

⁴⁰) A. a. O., Kap. 6. 14.

⁴¹) A. a. O.; *Genfer Katechismus* (1536), Absatz 17.

⁴²) Ebd.

die in das freie Ermessen der Christen gestellt sind (die *adiaphora*), „darf [das christliche Gewissen] weder gefangengehalten noch gebunden werden“⁴³). Christen können sich in Angelegenheiten, die in ihrem eigenen Ermessen liegen, natürlich freiwillig dem kanonischen Gesetz verpflichten, insbesondere um das schwache Gewissen anderer Gläubiger zu schützen⁴⁴). Aber solche Beschränkung der Freiheit ist weder notwendig noch unterliegt sie den Regeln der Kirche.

Calvins frühe Ansichten zur Gewissensfreiheit unterschied sich also sehr von den rationalistischen Formulierungen eines Thomas von Aquin, ebenso wie von den voluntaristischen Formulierungen eines Marsilius von Padua. Calvin hatte sicher nicht diejenige menschliche Freiheit im Sinn, die dem Geheiß der Vernunft oder den Impulsen des Willens folgt. Sicher hatte er genausowenig das aufklärerische Konzept der Willensfreiheit im Sinn, die von James Madison als die Freiheit, „das zu wählen, was wir unserm Schöpfer schuldig sind, sowie die Art, wie wir uns davon entbinden“, definiert wurde⁴⁵). Calvin gab diesem klassischen Konzept eine viel engere theologische Form. Gewissensfreiheit, schrieb er, ist „in allen Stücken ein geistlich Ding“. Sie ist die Freiheit, die Gebote Gottes mit freiem Gewissen zu befolgen. Gott definiert die Pflicht des Menschen, d. i. die Gebote. Der Mensch hat die Freiheit zu entscheiden, ob er sie befolgen will. Die „ganze Kraft“ der Gewissensfreiheit „besteht darin, ängstliche Gewissen vor Gott zu beruhigen, sei es, daß sie über die Vergebung der Sünden beunruhigt oder verstört sind; sei es, daß sie ängstlich sind, ob die unvollkommenen Werke, verdorben durch den Fall Fleisches, Gott auch gefallen; sei es, daß sie wegen des Gebrauchs von nebensächlichen Dingen beunruhigt sind“⁴⁶).

Die bürgerliche Freiheit: Genauso wie Gott die geistliche Freiheit als Gegengewicht zum geistlichen Gesetz im himmlischen Reich bestimmt hat, so hat er auch die bürgerliche Freiheit als Gegenstück zum bürgerlichen Recht bestimmt. Calvin bestand darauf, daß diese zwei Formen von Gesetz (bzw. Recht) und Freiheit nicht verschmolzen werden dürfen. „Manche Menschen, wenn sie hören, daß das Evangelium Freiheit verheißt, ... nehmen an, daß sie ihre Freiheit nicht genießen können, so lange sie noch eine

⁴³) *Institutio* (1536), Kap. 6. 4.

⁴⁴) A. a. O., Kap. 6. 8–6. 13.

⁴⁵) James Madison, „To the Honorable the General Assembly of the Commonwealth of Virginia A Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments“ (1785), Paragraph 1, in: William T. Hutchinson und William M. E. Rachael (Hg.), *Madison Papers* (Chicago 1962), 8: 298.

⁴⁶) *Institutio* (1536), Kap. 6. 5.

Obrigkeit über sich gestellt sehen ... Aber diejenigen, die es verstehen, zwischen dem Körper und der Seele, zwischen dem vergehenden und dem zukünftigen ewigen Leben zu unterscheiden, erkennen ohne Schwierigkeiten, daß das geistliche Reich Christi und das bürgerliche Regiment zwei gänzlich verschiedene Dinge sind⁴⁷). „Geistliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft können völlig problemlos miteinander einhergehen“⁴⁸).

In diesem frühen Stadium beschrieb Calvin die bürgerliche Obrigkeit und die Gesetze des irdischen Reiches weitgehend mit allgemeinen und homiletischen Ausdrücken. Gott hat die bürgerliche Obrigkeit als seine „Vize-regenten“, „Vikare“ und „Gehilfen“ im irdischen Reich eingesetzt. Tatsächlich sagt Calvin, biblische Stellen zitierend, „diejenigen, die in der Obrigkeit dienen, werden ‚Götter‘ genannt“⁴⁹). Sie sind mit Gottes Autorität und Majestät ausgestattet. Sie sind zu einem Amt berufen, das „nicht nur vor Gott heilig und rechtmäßig, sondern auch die heiligste und bei weitem ehrenvollste aller Berufungen im Leben sterblicher Menschen ist“⁵⁰). Ihnen ist befohlen, sich Milde, Integrität, Ehrlichkeit, Barmherzigkeit, Menschlichkeit, Bescheidenheit, Gnade, Unschuld, Enthaltensamkeit und eine Reihe anderer Tugenden zu eigen zu machen und an den Tag zu legen⁵¹).

Die bürgerliche Obrigkeit muß im irdischen Reich nach geschriebenen bürgerlichen Gesetzen und nicht nach eigenem Ermessen regieren. Ihre Gesetze müssen die biblischen Prinzipien der Gottes- und Nächstenliebe verkörpern, aber sie dürfen die biblischen Gesetze per se nicht einschließen⁵²). Stattdessen „muß allein die Gerechtigkeit Ziel, Norm und Grenze aller Gesetze sein“⁵³). Calvin gebrauchte den Ausdruck „Gerechtigkeit“ sowohl im klassischen aristotelischen Verständnis, wo er sich auf die Korrektur von mangelhaften und daher in Einzelfällen Unrecht schaffenden Gesetzen bezieht, als auch in seinem eigenen Verständnis, wo er sich auf die Anpassung eines Rechtssystems auf sich ändernde Verhältnisse im Gemeinwesen bezieht⁵⁴). Mit Hilfe solcher geschriebenen und gerechten Gesetze soll die bür-

⁴⁷) A. a. O., Kap. 6. 35. ⁴⁸) Ebd.

⁴⁹) A. a. O., Kap. 6. 38–40. Vgl. auch *Genfer Katechismus (1536)*, Absatz 21 „Die Obrigkeit“.

⁵⁰) *Institutio (1536)*, Kap. 6. 39.

⁵¹) A. a. O.; vgl. auch *Genfer Katechismus (1536)*, Absatz 21 „Die Obrigkeit“ und die ausführliche Erörterung in *Calvins Kommentar zu Senecas De Clementia*. Vgl. grundsätzlich dazu McNeill, „John Calvin on Civil Government“, (o. Anm. 14) 30ff.; Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 43ff.

⁵²) *Institutio (1536)*, Kap. 6. 48.

⁵³) A. a. O., Kap. 6. 48–6. 49.

⁵⁴) Zum klassischen aristotelischen Verständnis von der Gerechtigkeit als ein Kor-

gerliche Obrigkeit im irdischen Reich Ruhe und Ordnung schaffen, Verbrechen und zivilrechtliche Verstöße bestrafen, der Menschen Leib und Gut schützen und dafür sorgen, „daß die Menschen untadelig miteinander umgehen“⁵⁵). Außerdem sagte Calvin in einer prägnanten Nebenbemerkung, daß solche Gesetze auch „Götzendienst, Mißbrauch von Gottes Namen, Lästerung seiner Wahrheit und andere öffentliche Vergehen an der Religion verhindern“. Aber er beeilte sich hinzuzufügen, daß es nicht seinen Wünschen entsprach, „dem bürgerlichen Regiment, die Pflicht der rechten Einrichtung der Religion zu übertragen, denn dieses halte ich ... für jenseits aller menschlichen Entscheidungskraft“⁵⁶). In einer Zusammenfassung seiner Auffassung sagte Calvin, daß das bürgerliche Recht nur dazu dient, „daß eine öffentliche Gestalt der Religion unter den Christen existiere und daß die Güte unter den Menschen erhalten bleibe“⁵⁷).

Diese gottgebenden Pflichten und Beschränkungen definieren nicht nur das bürgerliche Regiment, sondern auch die bürgerliche Freiheit der Christen im irdischen Reich⁵⁸). Bürgerliche Freiheit und bürgerliches Regiment „sind gemeinsam konstituiert“, merkte Calvin an⁵⁹). Die bürgerliche Freiheit der Gläubigen ist kein subjektives Recht. Sie existiert nicht abstrakt, sondern als Funktion der bürgerlichen Amtsgewalt. Wenn bürgerliche

ektiv in Einzelfällen vgl. *Aristoteles, Ethik*, Buch 1, Kap 5; ders., *Die Kunst der Rhetorik*, Buch 1, Kap. 12. Vgl. auch *Calvins Kommentar zu Senecas De Clementia*, Buch 1, Kap. 18 (*lateinischer Text*, 111) und die Ausführungen in Beyerhaus, *Studien zu Staatsanschauung Calvins*, a. a. O., 5–8. Zu Calvins Verständnis von Gerechtigkeit als eine Anpassung von allgemeinen Normen der Nächstenliebe an die Rechtssysteme einzelner Gemeinwesen vgl. *Institutio (1536)*, Kap. 6. 49., wo Calvin folgendes schreibt:

„Es ist jeder Nation selbst überlassen, Gesetze zu erlassen, die sie für vorteilhaft hält. Jedoch müssen diese dem immerwährenden Gesetz der Liebe angepaßt sein, so daß sie trotz verschiedener Formen diesselbe Ausrichtung haben. ... Was ich gesagt habe, wird deutlich, wenn wir, wie es auch geboten ist, diese zwei Dinge untersuchen: Die Rechtsverfassung und die Art der Gerechtigkeit, auf der diese ruht. Gerade weil sie natürlich ist, kann Gerechtigkeit nicht überall gleich sein. Und deshalb soll dieses Prinzip auch auf alle Gesetze ohne Rücksicht auf deren Anwendungsbereich zutreffen. Bei Verfassungen spielen immer irgendwelche äußere Umstände eine Rolle, die sie zum Teil sogar bedingen. Es ist daher egal, daß sie verschieden sind, solange sie sich demselben Ziel der Gerechtigkeit nähern“.

⁵⁵) *Institutio (1536)*, Kap. 6. 36–6. 37. Vgl. auch a. a. O., Kap. 1. 33, wo Calvin den „bürgerlichen Gebrauch des Gesetzes“ beschreibt.

⁵⁶) *Institutio (1536)*, Kap. 6. 37.

⁵⁷) A. a. O., Kap. 6. 37.

⁵⁸) Vgl. besonders Josef Bohatec, *Calvin und das Recht*, 2. Ausgabe (Aalen 1991), 81–82; ders., *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, 2. Ausgabe (Aalen 1968), 109–116.

⁵⁹) Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, a. a. O., S. 109.

Amtsträger die Pflichten und Beschränkungen ihrer Ämter respektieren, dann genießen die Gläubigen ausreichend bürgerliche Freiheit, um „ihren Glauben öffentlich zu manifestieren“ oder, modern ausgedrückt, um ihre Religion frei und ungehindert auszuüben. Wenn bürgerliche Amtsträger jedoch ihre Ämter durch Fahrlässigkeit, Ungerechtigkeit, Übervorteilung oder sogar Tyrannei mißbrauchen, dann wird die bürgerliche Freiheit der Gläubigen beschränkt oder gegebenenfalls sogar zerstört⁶⁰).

Calvin insistierte, daß es die heilige Pflicht von „Privatpersonen“ sei, den bürgerlichen Amtsträgern bis an die Grenzen ihres christlichen Gewissens zu gehorchen⁶¹). Allerdings schließt diese Gehorsamspflicht nicht aus, daß Gläubige die Amtsträger ermahnen, ihren Mißbrauch zu bereuen, sich wieder ihren Pflichten zu widmen und damit die politische Freiheit der Gläubigen wiederherzustellen. Tatsächlich begann Calvin die Ausgabe seiner *Institutio* von 1536 mit genau solch einem Gesuch an König Franz von Frankreich zugunsten der von dessen Regime verfolgten Protestanten⁶²). In seinem Widmungsschreiben an König Franz sagt Calvin, daß er sich als

⁶⁰) A. a. O., Kap. 6. 54.

⁶¹) A. a. O., Kap. 6. 55–56. Calvin sprach von der „bürgerlichen Obrigkeit, die vom Volk eingesetzt wird, um der Willkür der Könige Einhalt zu gebieten“. Dieser Text wurde für spätere calvinistische Theorien zu Widerstand, Revolution und Königsmord zu einem locus classicus. Vgl. grundsätzlich dazu Julian H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York 1969); Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge/MA 1965); Ernst Wolf, „Das Problem des Widerstandsrechts bei Calvin“, in: Arthur Kaufmann und Leonhard E. Backmann (Hg.), *Widerstandsrecht* (Darmstadt 1972), 152–169.

⁶²) Einigen Calvinauslegern zufolge kann dies auch eines seiner Ziele bei der Anfertigung seines *Kommentar zu Senecas De Clementia* gewesen sein. Vgl. z. B. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, a. a. O., 160 ff. (Beyerhaus nennt das Traktat eine „Tendenzschrift“, die sich mit den dringenden Problemen von Verfolgung und Gewaltmißbrauch zu Calvins Zeiten beschäftigt.); Doumergue, *Jean Calvin*, a. a. O., 1: 211 ff. (Doumergue behauptet, daß Calvins *Kommentar* ein Protest gegen religiöse Verfolgung war, ein Appell um königliche Milde und Zurückhaltung und damit ein „großartiges Freiheitsmanifest“ für verfolgte Protestanten). Vgl. aber auch die Kritik in Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*, a. a. O., 80 ff. Was auch immer 1532 Calvins tatsächliche Absicht gewesen war, er argumentierte vielfach auf dieselbe Weise für die bürgerliche Freiheit der Christen im Widmungsschreiben der *Institutio*, Ausgabe von 1536. Darüber hinaus haben viele Stellen in seinem *Kommentar zu Senecas De Clementia*, an denen er die Obrigkeit dazu anhält, ihre Ämter zu respektieren und damit die Freiheit ihrer Untertanen zu schützen, Parallelen in den verschiedenen Ausgaben von Calvins *Institutio*. Vgl. die hilfreiche Tabelle im *Kommentar zu Seneca's De Clementia*, Anhang 4, 393–395.

Christ gezwungen sah, „die Kirche gegen jegliche [bürgerliche] Raserei zu verteidigen“ und „mit allen Gläubigen gemeinsame Sache zu machen“⁶³). Calvin schrieb später, daß ein Christ „gegen alle anmaßende Tyrannei tapfer versuchen muß, nach Freiheit zu schreien“⁶⁴).

Calvin machte in seinem Widmungsbrief aber keine Aussage zur Religionsfreiheit. Das wäre angesichts der damaligen politischen Verhältnisse Selbstmord gewesen. Stattdessen sprach er klugerweise einzelne Fälle von Amtsmißbrauch an, in denen gegen allgemein anerkannte Rechte und Freiheiten verstoßen worden war, insbesondere gegen Rechte in Strafverfahren. Calvin verwahrte sich gegen die weitläufigen und ungehemmten Fälle von „Meineid“, „Verleumdung“, „bösen Anschuldigen“ und die „Raserei böser Menschen“, die zusammenwirken, um „öffentlichen Haß“ und „offene Gewalt“ gegen Gläubige anzustiften. Er reklamierte, daß „der Fall“ der Evangelischen „nicht mit richterlicher Ernsthaftigkeit und Würde, sondern mit ungestümem Eifer und ohne Gerichtsbeschluß abgewickelt wurde“. Er verwahrte sich gegen verschiedene Fälle von Freiheitsberaubung und Haftlingsmißbrauch. „Einige von uns wurden mit Ketten gefesselt, andere mit Ruten geschlagen, einige wurden öffentlich verspottet, andere wurden geächtet, wieder andere höchst unmenschlich gefoltert und noch andere mußten flüchten“. Er verwahrte sich gegen mancherlei Verfahrensrecht. Protestanten, so Calvin, „wurden fälschlich und unverdient wegen Verrats und gemeiner Verbrechen angeklagt“. Sie werden für Kapitalverbrechen verurteilt, ohne daß „ein Geständnis oder eine verlässliche Zeugenaussage vorlagen“. „Wider diese Lehre werden blutige Strafen ohne richterliches Gehör verhängt“. Er verwahrte sich gegen befangene Richter und parteiische Verfahren. „Diejenigen, die urteilen, verkünden als Urteile die Vorurteile, die sie von zu Hause mitgebracht haben“. Er reklamierte die Verletzungen der Versammlungs- und Redefreiheit der Kirche. „Die arme kleine Kirche ist durch grausames Gemetzel aufgezehrt, ins Exil verbannt oder mit Drohungen und Furcht so überfordert worden, daß sie ihren Mund nicht mehr aufzutun wagt“. All diese Vergehen waren den zu der damaligen Zeit im Reich und in Frankreich anerkannten bürgerlichen Freiheiten genau entgegengesetzt⁶⁵). Calvin tat König Franz seine Meinung mit folgenden Wor-

⁶³) *Widmungsschreiben an den Höchst Mächtigen und Höchst Erhabenen Monarchen Franz, den Höchst Christlichen König der Franzosen, Sein Hoch Geschätzter Prinz und Herrn*, in *Institutio* (1536).

⁶⁴) J. Bonnet (Hg.), *Letters of John Calvin* (Philadelphia 1858), 1: 467.

⁶⁵) Für gute allgemeine Abhandlungen vgl. John H. Langbein, *Prosecuting Crime in the Renaissance: England, Germany, France* (Cambridge/MA 1974); Adhe-

ten kund: „Eine sehr wichtige Angelegenheit steht auf dem Spiel: daß die Ehre Gottes auf Erden sichergestellt, Gottes Wahrheit ihren Ehrenplatz behalten, und Christi Reich bei uns in gutem Zustand gehalten werden“⁶⁶).

Calvin strebte keine absolute bürgerliche Freiheit für Gläubige an. Er war über betrügerische und übertriebene Ausübung der Religion vollends im Bilde. Er spornte seine Glaubensbrüder dazu an, „die ganze Freiheit, die uns in Christus verheißen und vermittelt ist, in deren eigenen Grenzen zu halten“⁶⁷). Gleichmaßen bat er König Franz und andere Amtsträger der Obrigkeit mit Nachdruck, die Hochstapler und die Gottlosen auszurotten: „Für den Fall, daß gewisse Personen unter dem Vorwand des Evangelismus einen Aufruhr anzetteln, gibt es Gesetze und gesetzliche Strafen, mit denen sie ernstlich und angemessen zurückgehalten werden können. Allerdings soll weder das Evangelium Gottes gelästert noch dessen Nachfolger verleumdet werden“⁶⁸).

Calvins frühe Formulierungen zur Religionsfreiheit zeigen einen hochbegabten und kühnen jungen Denker am Werk. Calvin hatte die Schwierigkeiten der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gemeistert und diese für seinen eigenen Gebrauch umgearbeitet. Er hatte sich auf einen Kurs zwischen dem radikalen Antinomismus und der radikalen Gesetzlichkeit seiner Epoche eingelassen. Er hatte eine Theorie ausgearbeitet, die Freiheit und Ordnung, und Freiheit und Gesetz sowohl in der Kirche als auch im weltlichen Regiment im Gleichgewicht hielt. Er hatte eine gestraffte, aber doch tiefgehende Apologie für die Religionsfreiheit erstellt, die seine evangelischen Glaubensgenossen auf Generationen und sogar Jahrhunderte hin anregte.

Zum anderen zeigen Calvins frühe Formulierungen zur Religionsfreiheit aber auch eine beträchtliche Kasuistik. Zwar mag es Calvin gelungen sein, die Dialektik von Freiheit und Ordnung, von Antinomismus und strenger Gesetzestreue ins Gleichgewicht zu bringen. Aber um die eine Dialektik auszugleichen, führte er wiederum mehrere andere ins Feld. Er unterschied klar und ungezwungen das himmlische vom irdischen Reich, das geistliche vom bürgerlichen Leben, den Zwang von der Empfehlung des Gesetzes, die wesentlichen von den unbedeutenden Glaubensangelegenheiten, die gottesfürchtigen von den gottlosen Glaubensbüchern und die gerechten von den ungerechten Gesetzen der Obrigkeit. Er sah auch, daß das bürgerliche Regi-

mar Esmein, *A History of Continental Criminal Procedure with Special Reference to France*, Nachdruck (South Hackensack/NJ 1968)

⁶⁶) Institutio (1536), Widmungsschreiben.

⁶⁷) A. a. O., Kap. 6. 35.

⁶⁸) A. a. O., Widmungsschreiben.

ment zwar für die öffentliche „Gestalt“ der Religion, nicht aber für die „Art und Weise“ der Religionsausübung zuständig war. Er unterschied die Gehorsamspflicht von dem Recht, Gesuche an die Obrigkeit einzureichen. Calvin unterschied noch viele andere Dualitäten. Natürlich folgten solche Unterscheidungen der vorherrschenden humanistischen Methode, wie sie von den führenden Theologen und Juristen der Epoche angewendet wurde⁶⁹). Calvin war überzeugt davon, daß seine „Leser dieses Thema nicht zuletzt auch wegen der Klarheit der Ausführung besser verstehen werden“⁷⁰). Aber solche Abgrenzungen trugen wenig zur Schaffung der autoritativen Synthese zur Religionsfreiheit bei, die Calvin anstrebte. Warum sollten Calvins Abgrenzungen autoritativer sein als die tausend Jahre alte Grenzziehung der römisch-katholischen Kirche? Wie sollte ein frommer Glaubender, Pfarrer oder Amtsträger der Obrigkeit ohne jegliche Bildung in humanistischer Dialektik mit solch feinen Unterschieden in seinem privaten oder beruflichen Leben zurechtkommen? Calvin blieb die Antwort schuldig.

Calvins frühe Formulierungen zur Religionsfreiheit waren nicht nur kasuistisch, sondern auch unvollständig. Zeitgenössische Autoren katholischer und protestantischer Prägung legten die Religionsfreiheit sowohl individuell als auch institutionell aus. Calvin hingegen konzentrierte sich überwiegend auf die geistliche Freiheit des einzelnen gegenüber der Kirche und auf die bürgerliche Freiheit des einzelnen gegenüber dem Staat. Er hatte relativ wenig zum Verhältnis von Kirche und Staat, Klerus und Obrigkeit oder Bischof und Fürst zu sagen. Calvins Ausführungen zum Verhältnis von Kirche und Staat waren Derivate seiner Theorie zur Religionsfreiheit des einzelnen aus dieser frühen Phase. Es schien ihm zu genügen, die Reichweite des Kirchenrechts einzuschränken und die des bürgerlichen Rechts zu erweitern. Es

⁶⁹) Vgl. grundsätzlich dazu Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method* (New York 1960). Für einen wichtigen lutherischen Vorläufer dieser Methode vgl. *Dialectices Philippi Melancthonis Libri III* (Lugduni 1534) und ders., *Erotemata Dialectices* (1547), abgedruckt in: G. C. Bretschneider (Hg.), *Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia* (Halle 1846), 20: 511. Für rechtliche Vorläufer vgl. die Abhandlung in Roderich von Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (München–Leipzig 1880), 88 ff., 241 ff. Calvins Zeitgenosse Peter Ramus (1515–1572), den andere Calvinisten würdigten, hatte in dieser Methode der Grenzziehung eine solche Perfektion erreicht, daß viel vom menschlichen Wissen in eine endlose Serie von binären Gegensätzen hineingezwängt wurde. Vgl. grundsätzlich dazu Walter J. Ong, *Ramus Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge/MA 1958); W. S. Howell, *Logic and Rhetoric in England* (Princeton 1956); J. J. van Donk, *Petrus Ramus en de Wiskunde* (Assen 1966).

⁷⁰) Institutio (1536), Kap. 6. 38.

schien ihm auch zu genügen, die Kirche mit dem himmlischen Reich und den Staat mit dem irdischen Reich zu verknüpfen, sowie davon auszugehen, daß diese ontologische Unterscheidung zwischen den zwei Reichen ausreichend Anleitung und Unterteilung für kirchliche und politische Amtsträger böte.

Spätere Formulierungen

Calvins spätere Formulierungen zur Religionsfreiheit gingen in die entgegengesetzte Richtung. Mit dem Reifen seiner Ausführungen und mit dem Beginn seiner pastoralen und beratenden Pflichten in Genf legte Calvin zunehmend integrierte und institutionell orientierte Konzeptionen vor. Die Grenze zwischen dem irdischen und dem himmlischen Reich verschwamm ebenso wie die Grenze zwischen geistlichem und bürgerlichem Leben und zwischen Gesetz und Freiheit. Calvin befaßte sich genauer und konkreter mit den institutionellen Verantwortlichkeiten von Kirche und Staat und deren Verhältnis zueinander. Hatte Calvin in den dreißiger Jahren seine Aufmerksamkeit der individuellen Religionsfreiheit gewidmet, so widmete er sie in den folgenden Jahren der Religionsfreiheit der Kirche. Dies ging so weit, daß im Konfliktfall die individuelle Religionsfreiheit der kirchlichen untergeordnet wurde. Nirgends wurden Calvins „neue“ Prioritäten klarer als bei seinem Vorgehen im Fall Michael Servet.

Es muß betont werden, daß Calvin in seinen späteren Schriften seine früheren Ausführungen zur individuellen Religionsfreiheit treu wiederholt. Er besteht nach wie vor auf der grundlegenden Unterscheidung von „geistlichem Reich“ und „bürgerlichem Reich“⁷¹⁾. Er besteht nach wie vor auch auf der Unabhängigkeit der geistlichen Freiheit des Glaubenden vom Zwang des bürgerlichen Gesetzes und von abergläubischen menschlichen Traditionen. Er verstärkt sogar erstmalig seine früheren Argumente mit reichlich biblischem Material⁷²⁾. Und er besteht auch weiterhin auf der bürgerlichen Freiheit des Glaubenden gegenüber dem bürgerlichen Amtsträger und dem bürgerlichen Recht. Tatsächlich bezieht er in seinen späteren Predigten und Kommentaren durchgehend Stellung für die bürgerliche Freiheit gläubiger

⁷¹⁾ Institutio (1559), Buch 3, Kap. 19, 15; 4. 20. 1. Der Leser möge zur Kenntnis nehmen, daß Calvin die Zwei-Reiche-Lehre nun einfach als eine Ausdrucksweise des traditionellen katholischen Verständnisses der inneren Welt (die durch Bußregeln reglementiert wird) und der äußeren Welt (die durch die Regeln des kanonischen Rechts reglementiert wird) ansieht. Siehe oben Anmerkung 24. Für katholische Vorläufer vgl. Winfried Trusen, „Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter“, ZRG 88 Kan. Abt. 57 (1971): 83.

⁷²⁾ A. a. O., Buch 3, Kap. 19. 1–8, 14.

wie auch nichtgläubiger Menschen. „Nichts ist wünschenswerter als die Freiheit“⁷³⁾. Freiheit ist von „unschätzbarem Wert“⁷⁴⁾, „ein einzigartiger Gewinn und Schatz, der nicht hoch genug bewertet werden kann“⁷⁵⁾, etwas, das wertvoller „als die Hälfte des Lebens“ ist⁷⁶⁾. Mit den Worten, „Von welcher hohem Nutzen die Freiheit ist, wenn sie jemandem von Gott verliehen ist“⁷⁷⁾, hebt Calvin die Wichtigkeit des bürgerlichen Wahlrechts und des Stimmrechts im bürgerlichen Gemeinwesen hervor. Dazu sagte er: „Die Freiheit erhält man am besten mit dem Wahlrecht“⁷⁸⁾. „Denen Gott Freiheit und Wahlrecht geschenkt hat, die sollen auch Gebrauch davon machen“⁷⁹⁾. „Tyrannische Regimente sind entstanden und Menschen haben überall ihre Freiheit verloren, ... weil Menschen ihr Wahlrecht mißbraucht haben“⁸⁰⁾. Seine Position zusammenfassend schrieb Calvin: „Und wie ich gerne zugebe, daß es keine glücklichere Regierung gibt als die, wo die Freiheit die gebührende Mäßigung erfährt und in rechter Weise auf beständige Dauer eingerichtet ist“⁸¹⁾. In Calvins späteren Schriften, sowohl den formellen als auch den informellen, lassen sich viele solcher Stellen finden⁸²⁾. Calvin hat nie sein Interesse an der geistlichen und bürgerlichen Freiheit des einzelnen verloren.

Allerdings baute Calvin diese altbekannten Gedanken über die individuelle Freiheit in einen neuen Zusammenhang zu Recht und Ordnung ein. Nach wie vor bestand er darauf, daß Freiheit und Gesetz, und Freiheit und Ordnung zusammengehören. Aber als er sich in seinen späteren Schriften bemüht, die Funktionen und Verbindungen von sittlichen, bürgerlichen und kirchlichen Gesetzen und Strukturen im himmlischen wie auch im irdischen Reich zu definieren, stellt er die Recht- und Ordnungsseite dieser Gleichung in den Vordergrund. Mit der Ausgabe seiner Institutio aus dem Jahr 1559 hatte Calvin tatsächlich der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre seine eigene Variante der katholischen Zwei-Schwerter-Theorie hinzugefügt. Er wies der

⁷³⁾ Kommentar zu Genesis 39: 1, CO, 23: 502.

⁷⁴⁾ Predigten zu 1. Samuel, CO 29: 544, 30: 185.

⁷⁵⁾ Kommentar zu Deuteronomium 18, 14–18, CO 27: 459.

⁷⁶⁾ Kommentar zu Deuteronomium 24, 7, CO 24: 627–628.

⁷⁷⁾ Predigten zu 1. Samuel, CO 29: 555.

⁷⁸⁾ Harmonisierung der Vier Bücher Mose, CO 24: 697.

⁷⁹⁾ Predigten zu Deuteronomium 18, 14–18, CO 27: 458–460.

⁸⁰⁾ Predigten zu Deuteronomium 5, 18–19, CO 27, 410–411.

⁸¹⁾ Institutio (1543), Kap. 20. 7.

⁸²⁾ Vgl. weitere solcher Stellen in Höpfl, Christian Polity (o. Anm. 18) 156–60; John T. McNeill, „The Democratic Element in Calvin's Thought“, Church History 18 (1949): 153.

Kirche eine rechtliche Aufgabe in der Regierung des irdischen Reiches und dem Staat eine sittliche Aufgabe in der Regierung des himmlischen Reiches zu. Gleichmaßen erhob er den Gehorsam gegenüber dem Recht und den Amtsträgern der Kirche außer zur geistlichen nun auch zur bürgerlichen Pflicht, sowie den Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Amtsträgern außer zur bürgerlichen nun auch zur geistlichen Pflicht. Diese neuen Gedanken ließen seine bekannten Ansichten zur individuellen Religionsfreiheit wirr und unklar erscheinen.

Die nächsten Abschnitte sammeln die verstreuten Ausführungen zur Religionsfreiheit im Verhältnis (1) zum Sittengesetz, (2) zu den positiven Staatsgesetzen und (3) zu den positiven Gesetzen der Kirche.

Freiheit und Sittengesetz: Das Fundament von Calvins späteren Ausführungen bestand aus einer erweiterten Theorie des Sittengesetzes, das Gott in seiner Souveränität zur Herrschaft über das himmlische wie auch das irdische Reich benutzt⁸³). Calvin beschrieb das „Sittengesetz“ ähnlich wie er bereits das „geistliche Gesetz“ beschrieben hatte: als sittliche Gebote, tief im Gewissen eingepägt, wiederholt in der Heiligen Schrift und zusammengefaßt im Dekalog⁸⁴). Er benutzte sehr verschiedene und manchmal sogar verwirrende Termini, um dieses Sittengesetz zu beschreiben: „die Stimme der Natur“, „das eingepägte Recht“, „das Recht der Natur“, „das Naturrecht“, „der innere Verstand“, „Grundsatz der Gerechtigkeit“, „der natürliche Verstand“, „Verständnis des göttlichen Gerichts“, „das Zeugnis des Herzens“, „die innere Stimme“⁸⁵). Calvin hat weder eine systematische Taxonomie dieser Ausdrücke noch eine Naturrechtstheorie entwickelt, wie es seine Mitreformatoren Philipp Melancthon, Johannes Oldendorp oder

⁸³) Zur zentralen Rolle, die die Souveränität Gottes in Calvins späteren Schriften spielt, vgl. *Institutio* (1559), Buch 1 und Erörterung in Bohatec, Budé und Calvin (o. Anm. 13) 306–345; Beyerhaus, *Studien* (o. Anm. 13) 48–107.

⁸⁴) *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 7. 1, 8. 1, Buch 4. 20. 15.

⁸⁵) Vgl. u. a. *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 2. 22, 7. 3–4, 10, 8. 1–2; Buch 3, Kap. 19. 15–16; Buch 4, Kap. 20. 3, 15, 16; *Kommentar zu Römer*, 14–15; *Predigten zu Deuteronomium* 19, 14–15, CO, 34: 503 ff.; *Kommentar zur Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, CO 24: 209–260; *Predigten zu den Zehn Geboten* [Dtn. 4, 44–6: 4], in CO 26: 236–432. Vgl. die Erläuterungen in Erik Wolf, „Theologie und Sozialordnung bei Calvin“, in: Erik Wolf, *Rechtstheologische Studien* (Frankfurt a. M. 1972), 3, 12–15; I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law* (Allison Park 1992), 18–24, 51–85; Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 179–180; Jürgen Baur, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* (Bonn 1965) 26–75; Bohatec, *Calvin und das Recht* (o. Anm. 58) 1–93; John T. McNeill, „Natural Law and the Teaching of the Reformers“, *Journal of Religion* 26 (1946): 168.

Richard Hooker getan haben⁸⁶). Im allgemeinen verwendete Calvin diese Ausdrücke als Synonyme, um diejenigen Normen zu beschreiben, die von Gott für die Regierung der Menschheit, d. i. für das richtige Anordnen von individuellem und sozialem Leben geschaffen und mitgeteilt worden waren. Nach Calvins Ansicht waren die Gebote des Dekalogs der höchste Ausdruck des Sittengesetzes⁸⁷), aber er verankerte auch viele andere menschliche Sitten und Gebräuche in diesem Naturgesetz⁸⁸).

Gott „gebraucht das Sittengesetz auf drei verschiedene Weisen“ zur Herrschaft der Menschheit, sagte Calvin, indem er den klassischen protestantischen Lehrsatz von den „*Gebrauchsweisen des Gesetzes*“, auf den er in seinen früheren Schriften nur in Nebensätzen verwiesen hatte, in Erinnerung ruft⁸⁹). Erstens gebraucht Gott das Sittengesetz *im theologischen Sinn*, um

⁸⁶) Zu Melancthons und Oldendorps Formulierungen vgl. die Ausführungen und Literaturhinweise in Berman and Witte, „The Transformation of Western Legal Philosophy in the Lutheran Reformation“, 1611–1635, 1638–1642. Zu Richard Hookers Formulierungen vgl. *Laws of Ecclesiastical Polity* (1586), Buch 1, neu abgedruckt in: W. Speed Hill (Hg.), *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker* (Cambridge 1977), Bd. 1, und die Ausführungen in A. P. d'Entrevés, *The Medieval Contribution to Political Thought: Marsilius of Padua and Richard Hooker* (Oxford 1939). Für einen Vergleich von Hookers und Calvins Ansichten vgl. August Lang, „The Reformation and Natural Law“, in *Calvin and the Reformation* (London 1909), 56–98; P. D. L. Avis, „Richard Hooker and John Calvin“, *Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981): 19–28.

⁸⁷) Vgl. besonders seinen *Kommentar zum Dekalog in Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 8; *Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, Co 24: 262–724; and *Sermone zu den Zehn Geboten*, CO 26: 236–432.

⁸⁸) Dazu gehören u. a. die leitende Stellung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau und den Kindern (*Kommentar zu 1. Kor. 7, 37; Eph. 5, 31; 1. Tim. 2*), die Unverletzlichkeit der Monogamie (*Kommentar zu Gen. 26, 10; 38, 24*), die Pflicht zur Familienfürsorge (*Kommentar zu 1. Tim. 5, 8*), die Ernährung von Kleinkindern mit Muttermilch (*Kommentar zu Gen. 21, 8*), das Erstgeburtsrecht (*Kommentar zu Gen. 27, 11*), die Verpflichtung, Versprechen einzuhalten (*Kommentar zu 1. Kor. 9, 1*), die Gesetze über Ebehindernisse (*Harmonisierung der Vier Bücher Mose*), die Notwendigkeit für Zeugen in Mordfällen (ebd.), die Notwendigkeit von unterschiedlichen sozialen Schichten in der Gesellschaft (ebd.), die Verbote des Naturrechts gegen Blutschande (*Kommentar zu Gen. 29, 27*), der Mord (*Harmonisierung der Vier Bücher Mose*), der Ehebruch (*Kommentar zu Gen. 26, 10*) und die Sklaverei (*Kommentar zu Gen. 12, 15; Kommentar zu Eph. 6, 1*). Vgl. die Besprechung und Anmerkungen in Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 180.

⁸⁹) Für eine Erörterung dieser Lehre vgl. John Witte, Jr. und Thomas C. Arthur, „The Three Uses of the Law: A Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment?“, *Journal of Law and Religion* 10 (1994): 433 und die darin zitierten

alle Menschen in ihrem Gewissen zu verdammern und sie dazu zu zwingen, daß sie seine befreiende Gnade suchen. In diesem Fall erweiterte Calvin frühere Erörterungen zur Dialektik zwischen geistlichem Gesetz und geistlicher Freiheit. Das Sittengesetz zeigt ein Vorbild der vollkommenen Gerechtigkeit auf. So „erinnert es jeden einzelnen an seine Ungerechtigkeit, macht sie ihm zur Gewißheit, und überführt und verdammt ihn schließlich“⁹⁰). Dabei durchdringt das Sittengesetz seine Eitelkeit, schmälert seinen Stolz und führt ihn zur Verzweiflung. Solche Verzweiflung ist, Calvin zufolge, eine notwendige Voraussetzung, damit der Sünder Gottes Hilfe sucht und an Gottes Güte glaubt. „*Es ist, als ob das Gesicht eines Menschen voller Flecken und Runzeln wäre und jeder über ihn lachte. Er selber ist sich jedoch seines Zustandes nicht gewahr. Wenn er aber in einen Spiegel schaut und sieht, wie widerlich er ist, dann wird er sich schämen, sich verstecken und schließlich reinigen*“⁹¹). Das Sittengesetz ist solch ein Spiegel. Es treibt Menschen zur Suche nach der reinmachenden „geistlichen Freiheit“, die sie durch den Glauben an Gottes Güte erhalten können. Diese Freiheit ist die Freiheit des Gewissens, das frei von der Verdammung durch das Sittengesetz ist⁹²).

Quellen. Für Vorläufer in Calvins früheren Schriften vgl. *Institutio* (1536), Buch 1. 33; *Calvins Kommentare zu Seneca's De Clementia*, Buch 1, Kap. 2. 2 (Lateinischer Text, 24–25); Buch 1, Kap. 22. 1 (Lat. Text, 124–126).

Der letztere Text deutet darauf hin, daß Calvin seine Theologie von den Gebrauchsmöglichkeiten des Sittengesetzes nicht nur von seinen biblischen und theologischen Studien ableitete, sondern auch von seinen früheren Studien des Rechts und der Politik. In diesem Werk aus dem Jahr 1532 bestätigt Calvin die klassische griechische und römische Lehre von den Zwecken, Zielen oder Gebrauchsmöglichkeiten von Strafrecht und Strafe. Sowohl Plato wie auch Seneca hatten diese als „Vergeltung“, „Abschreckung“ und „Rehabilitierung“ definiert, was ungefähr Calvins Verständnis vom „theologischen“, „bürgerlichen“ und „erzieherischen“ Gebrauch des Sittengesetzes entsprach. Vgl. Plato, *Gesetze*, 9. 6 862 E, 11. 11 932 C; Plato, *Gorgias*, 81, 525 B und *Calvins Kommentar zu Senecas De Clementia*, 75, 305. Vgl. Seneca, *De Clementia*, Buch 1, Kap. 22. 1, mit *Calvins Kommentar zu Seneca's De Clementia*, 301–307. Vgl. auch die Anmerkungen des Übersetzer a. a. O., 137*. Für die spätere Ausarbeitung dieser Analogie von der theologischen Lehre der Gebrauchsmöglichkeiten des Sittengesetzes und den Zwecken des Strafrechtes vgl. Witte und Arthur, „The Three Uses of the Law“, a. a. O.

⁹⁰) *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 7. 6.

⁹¹) *Kommentar zu Galater* 3, 19, Co 5: 535. Vgl. auch *Institutio*, Buch 2, Kap. 7. 8. Calvin benutzte auch gern das Bild vom Sünder als Schuldner, dem es unmöglich war, seine Schulden zu begleichen. Vgl. z. B. *Sermon zu Dtn. 5, 23–27*, CO 26: 396.

⁹²) *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 7. 8–9; Buch 3, Kap. 19. 3–6; *Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, CO 24: 725; *Kommentar zu Gal. 5, 13*, CO 50: 250.

Zweitens gebraucht Gott das Sittengesetz *im bürgerlichen Sinn*, um der Sündhaftigkeit der Nichtgläubigen, d. i. derjenigen, die seine Güte nicht angenommen haben, Einhalt zu gebieten. Das Gesetz ist „gleichsam ein Zügel“, schrieb Calvin; „es ist bestimmt, um die wilden und sonst maßlos ausbrechenden Begierden des Fleisches zurückzuhalten. ... Denn sie wagen zwar aus Angst und Beschämung nicht auszuführen, was sie in ihrem Herzen bedacht haben, oder ihren wilden Begierden freien Lauf zu lassen“⁹³). Das Sittengesetz legt ihnen eine „erzwungene und herausgepreßte Gerechtigkeit“⁹⁴) oder „bürgerliche Gerechtigkeit“ auf⁹⁵). Sündige „Menschen, die nur gezwungen um Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit sich kümmern“, werden dennoch durch die bloße Androhung einer göttlichen Strafe zur Einhaltung der grundlegenden Pflichten des Sittengesetzes genötigt. Zu diesen Pflichten gehören, Gott zu fürchten, am Sabbat zu ruhen, Blasphemie, Abgötterei und Fluchen zu vermeiden, der Obrigkeit zu gehorchen, seine Nächsten sowie deren Güter und Beziehungen zu respektieren, keusch zu bleiben und nur Wahres über sich und seinen Nächsten zu reden⁹⁶).

Gott zwingt sündige Gewissen zur Annahme solch einer „bürgerlichen Gerechtigkeit“, um ein gewisses Maß an Ordnung und Freiheit im von Sünde durchzogenen irdischen Reich zu bewahren. „*Ohne irgendwelchen Einhalt wären die Zustände, wie sie bei den wilden Tieren herrschen, besser und wünschenswerter als unsere*“, schrieb Calvin⁹⁷). Menschen brauchen die von Gott gegebene Nötigung des Gewissens, um in „einer öffentlichen Gemeinschaft“ überleben zu können⁹⁸). „*Freiheit werde immer zum Verderben führen, wenn sie nicht durch die Moderation gezügelt wird*“, die vom Sittengesetz herkommt⁹⁹). An anderer Stelle sagt Calvin: „*Wir können nicht nur wirklich und wahrhaft glücklich sein, wenn uns die Freiheit geschenkt wird, sondern auch wenn Gott uns mit einem gewissen Regiment versieht und eine gewisse öffentliche Ordnung erstellt, so daß keine Verwirrung entsteht*“¹⁰⁰).

⁹³) *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 7. 10.

⁹⁴) Ebd.

⁹⁵) A. a. O., Buch 4. Kap. 20. 3.

⁹⁶) A. a. O., Buch 2, Kap. 8. 6–10; *Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, CO 24: 725 ff.; *Sermone zu den Zehn Geboten*, CO 26: 236 ff.

⁹⁷) *Kommentar zu Jer. 30: 9*, CO 38: 617. Vgl. auch Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, a. a. O., 249–251.

⁹⁸) *Institutio* (1559), Buch 2, Kap. 7. 10.

⁹⁹) *Kommentar zu Jer. 30, 9*, CO 38: 617.

¹⁰⁰) Ebd.

Drittens gebraucht Gott das Sittengesetz *im erzieherischen Sinn*, um den Gläubigen, d. h. denen, die seine Gnade angenommen haben, die Mittel und Wege der Heiligung, also der geistlichen Entwicklung, zu zeigen. Calvin zitiert Paulus: „Wir gehören nicht uns selbst“. „Den Gläubigen ist die Freiheit nicht gegeben, tun zu können, was immer sie für richtig halten, und ihrem eigenen Verlangen zu folgen“¹⁰¹). Sogar die frommsten Heiligen, obgleich sie von der Verdammung durch das Sittengesetz frei sind, müssen noch dem Gebot folgen, das verlangt, daß sie „besser lernen, was des Herrn Wille sei, ... [und] zum Gehorsam angetrieben [werden]“¹⁰²). Das Gesetz lehrt nicht nur die „bürgerliche Gerechtigkeit“, die allen Menschen gemeinsam ist, sondern auch die „geistliche Gerechtigkeit“, die für geheiligte Christen angemessen ist. Das Gesetz als Schulmeister zwingt die Gläubigen nicht nur zur Absage an Gewalt und Übertretungen, sondern fördert in ihnen auch Barmherzigkeit und Liebe. Es bestraft nicht nur schädigende Vergehen wie Mord, Diebstahl und Hurerei, sondern es verbietet auch böse Gedanken wie Haß, Gier und „Begierde“¹⁰³). Die „Lebensweise“ der „geistlichen Gerechtigkeit“ ist nicht auf das himmlische Reich beschränkt. Sie bestimmt alle Lebensbereiche des Glaubenden, den geistlichen wie den weltlichen, den kirchlichen wie den bürgerlichen, den privaten wie den öffentlichen. Calvin betonte, daß Christen ihren Glauben und ihr Gewissen in das bürgerliche, öffentliche und äußerliche Leben des irdischen Reiches hineinbringen sollen, und zwar „als Botschafter und Verwalter“ des Schatzes der Erlösung, des Bundes mit Gott, ... der Geheimnisse Gottes“¹⁰⁴). Wenn sie so handeln, lassen sie nicht nur die Ehre und Vorstellung Gottes im irdischen Reich aufscheinen, sondern sie veranlassen sündige Bürger dazu, Gottes Gnade zu suchen¹⁰⁵).

Calvins erweiterte Theorie, wie das Sittengesetz des menschlichen Gewissens anzuwenden sei, war ein wichtiger Grundstein für die Ausweitung der bürgerlichen Freiheit und der Bürgerrechte. In seinen früheren Schriften hatte Calvin behauptet, daß Gott jedem bürgerlichen Amt gewisse Pflichten

¹⁰¹) Sermon zu Dtn. 5, 4–7, in CO 26: 247 und Johannes Calvins Sermonen zu den Zehn Geboten, 63. Bezüglich der Bedeutung dieser Haltung für Calvins Lehre vom „freien Willen“ der Christen vgl. die ausgezeichnete Abhandlung in Bohatec, Budé und Calvin, 351–372.

¹⁰²) Institutio (1559), Buch 2, Kap. 7. 12.

¹⁰³) A. a. O., Buch 2 Kap. 8. 6.

¹⁰⁴) Sermon zu Dtn. 5, 22, CO 26: 384 und Johannes Calvins Sermonen zu den Zehn Geboten, 251.

¹⁰⁵) A. a. O., Buch 2, Kap. 8. 51; Buch 3, Kap. 3. 9, 6. 1, 17. 5, 6. 1; Kommentar zum 1. Petrusbrief 1, 14, CO 55: 221.

aufgelegt, und daß diese Pflichten auch die bürgerlichen Freiheiten der Untertanen im irdischen Reich „konstituieren“. Wenn bürgerliche Amtsträger die gottgegebenen Pflichten ihrer Ämter respektieren, dann sind die bürgerlichen Freiheiten ihrer Untergebenen ausreichend abgesichert. Später aber stellte Calvin die Behauptung auf, daß Gott nicht nur den bürgerlichen Amtsträgern gewisse Pflichten auferlegt, sondern allen Menschen im irdischen Reich. Dazu gehören die im Dekalog aufgeführten sittlichen Pflichten, den Nächsten, sowie dessen Eigentum, Ruf und Beziehungen zu respektieren. Wenn die Glieder des irdischen Reiches diese gottgegebenen Pflichten des Zusammenlebens erfüllen, dann sind die Bürgerrechte ihrer Mitmenschen ausreichend sichergestellt. Von dieser Theorie der bürgerlichen Pflichten war es noch ein kleiner Schritt zu einer Theorie der subjektiven Bürgerrechte und der bürgerlichen Freiheit. Die Pflicht eines Menschen gegenüber seinem Nächsten konnte ganz einfach dahingehend umgekehrt werden, daß der Nächste ein Recht auf die Ausübung dieser Pflicht hatte. Die Pflicht eines bürgerlichen Amtsinhabers, die Bürger gerecht zu regieren, konnte einfach auch als das Recht der Bürger auf Freiheit von ungerechter Herrschaft angesehen werden. Calvin hat diesen Schritt in das Gebiet der subjektiven Rechte nicht getan. Aber schon wenig später wagten seine Nachfolger diesen Schritt, indem sie zumindest für Christen einen Anspruch auf eine ganze Reihe von bürgerlichen Rechten und Freiheiten anmeldeten¹⁰⁶).

Calvins erweiterte Theorie des Sittengesetzes legte auch das Fundament für die Erweiterung der geistlichen Freiheit. Zuvor hatte er sich damit zufriedengestellt, die Dialektik von geistlichem Gesetz und geistlicher Freiheit

¹⁰⁶) Vgl. grundsätzlich dazu David Little, „Reformed Faith and Religious Liberty“, in: Donald R. McKim, Major Themes in the Reformed Tradition (Grand Rapids/MI 1992), 196, 200–206; Winthrop S. Hudson, „Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition“, Church History 15 (1946): 193; Heinz Schilling, „Calvinismus und Freiheitrechte“, Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden 198 (1987): 403; John Witte, Jr. (Hg.), Christianity and Democracy in Global Context (Boulder–San Francisco 1993), 4–7. Für frühere Studien vgl. die Sammlung in Hermann Vahle, „Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung“, Archiv für Reformationsgeschichte 66 (1975): 183. Die Lehre von den subjektiven Rechten wurde natürlich nicht von späteren Calvinisten erfunden, sondern sie war bereits im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert (wenn nicht schon früher) als kanonisches Recht formuliert worden. Vgl. Brian Tierney, Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650 (Cambridge 1982), und die Dissertation seines Schülers Charles J. Reid, Jr., Rights in Thirteenth Century Canon Law: An Historical Investigation (Promotionsschrift Cornell Universität 1994).

als allein auf das himmlische Reich bezogen anzusehen. Daraus resultierte seine Hartnäckigkeit bei der Frage, ob die Gewissensfreiheit ein „gänzlich geistliches Ding“ sei und nicht als eine bürgerliche Freiheit konstruiert werden könnte. Jetzt aber, mit seiner neuen Betonung der „*Omnikompetenz*“ von Gottes Souveränität, übertrug Calvin die geistliche Dialektik von Gesetz und Freiheit auch auf das irdische Reich. Gottes Sittengesetz herrscht sowohl im geistlichen als auch im irdischen Reich. Den Christen ist die Gewissensfreiheit gegeben, dieses Sittengesetz als Bürger beider Reiche zu befolgen. Calvin drückte es so aus: „*Die Freiheit ist uns gegeben, damit wir Gott in allen Dingen schneller und bereitwilliger gehorchen*“. Dieser Gehorsam betraf sowohl die geistlichen als auch die weltlichen Dinge¹⁰⁷). Diese Prämissen konnten leicht zu der Schlußfolgerung führen, daß die Gewissensfreiheit zumindest für Christen im himmlischen wie im weltlichen Reich absolut garantiert sein müsse. Calvins Zögern an dieser Stelle kommt zum Teil daher, daß ihn zum einen seine eigene starke Rhetorik gegen den Antinomismus der Wiedertäufer hemmt, zum anderen, weil er sich für den geistlichen Charakter der christlichen Freiheit stark gemacht hatte¹⁰⁸). Seinen Nachfolgern, besonders den holländischen Pietisten und den englischen Puritanern, fiel diese Schlußfolgerung viel leichter¹⁰⁹).

Die Freiheit und die Gesetze des Staates: In seinen späteren Schriften erweiterte Calvin nicht nur Stellung und Aufgabe des Sittengesetzes, sondern auch des positiven Rechts in den zwei Reichen. Das einzige positive Gesetz, das Calvin in früheren Schriften anerkannt hatte, war das „bürgerliche Recht“ des Staates, dessen Autorität im Sittengesetz verwurzelt ist und dessen Rechtsprechung streng auf das irdische Reich begrenzt ist. Jetzt aber erkannte Calvin sowohl das bürgerliche Recht des Staates als auch das Kirchenrecht als positives Recht mit der Begründung an, daß sowohl der Staat als auch die Kirche juristische Körperschaften seien. Jede Institution hat ihre eigene Organisations- und Ordnungsform und ihre eigenen Disziplinar- und Regelnormen. Jede ist berufen, eine besondere

¹⁰⁷) Kommentar zum 1. Petrusbrief 2, 16, CO 55: 206. Vgl. auch Institutio (1559), Buch 3, Kap. 17. 1–2 und die Ausführungen in Hesselink, Calvin's Concept of the Law (o. Anm. 85) 259–260.

¹⁰⁸) Vgl. Institutio (1559), Buch 3, Kap. 19. 14–16 mit ebd., Buch 4, Kap. 10. 5.

¹⁰⁹) Vgl. die supra Anmerkung 106 zitierten Quellen. Vgl. auch die Abhandlung in O. J. DeJong, „Union and Religion“, The Low Countries History Yearbook (1981): 29–49; Karl Schwarz, „Der Begriff Exercitium Religionis Privatum“, ZRG 105 Kan. Abt. 74 (1988): 495–518.

Rolle bei der Einrichtung der göttlichen Herrschaft im Gemeinwesen zu übernehmen. Jede trägt „äußere Mittel oder Beihilfen [bei], mit denen Gott uns zur Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr erhält“¹¹⁰). Jede Institution nimmt teil an der Verbreitung des göttlichen Sittengesetzes und der Einrichtung der ihm inhärenten „Gebrauchsweisen“. Jede hilft mit, den Bereich der Religionsfreiheit zu definieren und abzugrenzen.

Gott hat dem Staat „*die weltliche Macht des Schwertes*“ gegeben, sagte Calvin. Wie zuvor bestand Calvin darauf, daß die Obrigkeit die Stellvertreterin Gottes sei; daß sie nach geschriebenen positiven Gesetzen, die in Sitte und Tradition verwurzelt sind, herrschen muß; daß sie von Gleichheit und Gerechtigkeit geleitet sein muß; daß die Bürger der Obrigkeit und deren Recht bis an die Grenze ihres christlichen Gewissens gehorchen müssen¹¹¹). Nun aber schlug Calvin einige Ergänzungen an der Struktur und der Aufgabe der Obrigkeit und deren Recht vor. Obwohl diese Ergänzungen keine umfassende Staatstheorie hervorbrachten, war das ihnen innewohnende Potential dennoch so groß, daß andere Protestanten es noch gut Jahre später ausnutzen konnten.

Die Struktur des bürgerlichen Regiments muß nach Calvin „*selbstbegrenzend*“ sein, so daß „*die Obrigkeit von ihren eigenen Amtsträgern [und*

¹¹⁰) Institutio (1559), Untertitel von Buch 4 („de externis mediis vel adminiculis quibus deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet“). Calvin hat erst in dieser letzten Ausgabe der Institutio Kirche und Staat gemeinsam als „äußerliche Mittel“ der Gnade definiert und damit effektiv die Zwei-Reiche-Lehre ausgeblendet. Vgl. auch oben Anmerkung 24 und 71. In der Ausgabe von 1536 hatte er die Themen „christliche Freiheit“, „kirchliche Gewalt“ und „bürgerliche Verwaltung“ mit einer starken Betonung der organischen Verbindungen zwischen diesen Themen in einem Kapitel behandelt. Vgl. Institutio (1536), Kap. 6. In darauf folgenden Ausgaben seiner Institutio verteilte er diese drei Themen auf getrennte Kapitel. Dabei behandelte er „christliche Freiheit“ im Zusammenhang mit der Soteriologie, „kirchliche Gewalt“ im Zusammenhang mit den Sakramenten und „bürgerliche Verwaltung“ im Zusammenhang mit dem christlichen Leben. Vgl. die Ausgaben 1539, 1543, 1545, 1550, 1553, und 1554 in CO 1: 252–1151.

¹¹¹) Vgl. grundsätzlich dazu Institutio (1559), Buch 4, Kap. 20. In seinem Kommentar zum Dekalog erklärte Calvin ausführlicher als vorher, warum Christen der Obrigkeit bis an die Grenzen ihres Gewissens gehorchen müssen.

„Obwohl Gott uns in einem Satz und in einer kurzen Zusammenfassung die Anleitung zum Gehorsam gegenüber [unserer] Obrigkeit gegeben hat, müssen wir anmerken, daß er dadurch sein Recht nicht außer Kraft setzt. ... Wenn uns befohlen wird, der Obrigkeit zu gehorchen, dann soll uns das aber nicht von all den gottgehörigen Vorrechten ablenken, die auf der ersten Tafel behandelt wurden. Denn wir wissen, daß der Dienst, mit dem wir Gott ehren, vor allem anderen Vorrang hat“, Kommentar zu Dtn. 5, 16, CO 26: 309 und Johannes Calvins Sermon zu den Zehn Geboten, 141–142.

Ämtern] schachmatt gesetzt werden kann“¹¹²). Calvin war überzeugt, daß solch inhärente Zurückhaltung in einer Monarchie nur selten vorkommt, denn den Monarchen fehlt zu oft Selbstdisziplin und Selbstkontrolle, und sie zeigen zu wenig Neigung zu Gerechtigkeit, Vernunft und christlicher Tugend¹¹³). Calvin schrieb später in seinem Leben: „Wenn man in die Herzen der Monarchen schauen könnte, wäre es höchstens einer von hundert, der nicht alles Heilige verachtet“¹¹⁴). Deshalb „ist es sicherer und erträglicher, daß die Herrschaft in den Händen einer Anzahl von Personen liegt, die sich gegenseitig helfen“¹¹⁵), wie es zum Beispiel in einer Aristokratie üblich ist. In Calvins Worten: „[S]o würde ich durchaus nicht leugnen, daß die Aristokratie oder ein aus ihr und der bürgerlichen Gewalt gemischter Zustand weit über allen anderen steht“¹¹⁶). Was Calvin vorschwebte, war die Herrschaft derer, die die „besten Charaktereigenschaften“ besitzen, d. i. eine Art geistliche und sittliche Elite, die in ihre Ämter gewählt worden war¹¹⁷). Allerdings war eine bloße Gewaltentrennung ein unzureichender Schutz gegen Tyrannei durch die Obrigkeit. Calvin hielt daher die ganze Obrigkeit dazu an, durch örtliche Behörden zu regieren, sich an Präzedenzfälle und geschriebene Gesetze zu halten, ihre Gewalt zwischen verschiedenen Unterabteilungen und Amtsinhabern aufzuteilen, die der Selbstkontrolle unterliegen, von Zeit zu Zeit zu Wahlen antreten und regelmäßig öffentliche Veranstaltungen ansetzen, bei denen sie den Bürgern über ihre Amtsführung Rechenschaft ablegen und deren Anliegen öffentlich zur Kenntnis nehmen können¹¹⁸). Obwohl Calvin diese verschiedenen „demokratischen Teilstücke“ einer Staatstheorie¹¹⁹) selber nie in

¹¹²) Sermon zu 2. Samuel (1562), in *Supplementa Calvinia* (o. Anm. 15), 1: 55.

¹¹³) Vgl. z. B. Sermon zu Hiob 10, 16–17 und Hiob 19, 26–29, CO 33: 503, 24: 138; Sermon zu Dtn. 17, 16–20, CO 27: 479. Vgl. die zahlreichen zusammengetragenen Exzerpte aus anderen Schriften in Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins* (o. Anm. 13) 109–115.

¹¹⁴) Vorlesung über Daniel (1561), zitiert in McNeill, „The Democratic Element“ (o. Anm. 82) 159.

¹¹⁵) Sermon zu Dtn. 18, 14–18, CO: 28: 459–460.

¹¹⁶) *Institutio* (1543), Kap. 17; *Institutio* (1559), Kap. 20. 8.

¹¹⁷) McNeill, „The Democratic Element“, a. a. O., S. 162.

¹¹⁸) Vgl. z. B. *Institutio* (1559), Buch 4, Kap. 20. 10–11, 31; Kommentar zu Röm. 13, 1–10, CO 49: 248–251 und die Abhandlung in Bohatec, *Calvins Lehre* (o. Anm. 58) 116ff., 619ff.; McNeill, „John Calvin on Civil Government“ (o. Anm. 14) 24ff.; Höpfl, *The Christian Polity* (o. Anm. 18) 160ff.; M. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Nachdruck (Geneva 1970), 181ff.

¹¹⁹) Vgl. McNeill, „The Democratic Element“, a. a. O., und Robert M. Kingdon,

einer Synthese zusammenbrachte, verwoben seine holländischen, englischen und amerikanischen Nachfolger diese zu einer umfassenden demokratischen Staatstheorie¹²⁰).

Die Aufgabe des bürgerlichen Regimentes und von dessen Recht besteht im wesentlichen darin, Gott bei der bürgerlichen Anwendung des Sittengesetzes zu helfen, d. i. in allen Menschen bürgerliche Zurückhaltung und bürgerliche Gerechtigkeit zu kultivieren, falls notwendig auch mit Hilfe der erzwingenden Macht des Schwertes. Calvin beschrieb diese Funktion auf verschiedene Weise. Die Obrigkeiten sind „zu Schützern und Verteidigern der öffentlichen Unschuld, Bescheidenheit, Ehrbarkeit und Ruhe bestellt, die nur ein einziges Streben haben sollen, nämlich für das gemeinsame Wohlergehen und den gemeinsamen Frieden aller zu sorgen“¹²¹). Die Obrigkeit „hat die Aufgabe, ... unser Leben auf die Gemeinschaft der Menschen hin zu gestalten, unsere Sitten zur bürgerlichen Gerechtigkeit heranzubilden, uns miteinander zusammenzubringen und den gemeinsamen Frieden wie die öffentliche Ruhe zu erhalten“¹²²). Calvin machte deutlich, daß solch eine Förderung der bürgerlichen Anwendung des Gesetzes durch die Obrigkeiten von Natur aus begrenzt ist. „Es gibt wahrlich einen Unterschied zwischen der Art und Weise der Gesetzgebung der Obrigkeit und der Art und Weise der Gesetzgebung Gottes. Das liegt daran, daß die Obrigkeit den Auftrag hat, Gesetze zu erlassen, die mit der Herrschaft über uns hinsichtlich der äußerlichen bürgerlichen Ordnung zu tun haben, so daß niemandem Gewalt angetan werde, jedermanns Rechte [geschützt werden] und Frieden und Eintracht zwischen allen Menschen bestehe. Von dieser Absicht werden sie geleitet, wenn sie Gesetze erlassen. Aber warum? Weil sie sterbliche Menschen sind, können sie die inneren und versteckten Neigungen nicht reformieren. Das kann nur Gott“¹²³).

„Calvinism and Democracy“, in: John H. Bratt (Hg.), *The Heritage of John Calvin* (Grand Rapids/MI 1973), 177.

¹²⁰) Vgl. die Besprechung und die Quellen in Harold J. Berman, „Law and Belief in Three Revolutions“, *Valparaiso Law Review* 18 (1984): 569, 594–598; Witte (Hg.), *Christianity and Democracy in Global Context* (o. Anm. 106) 5–7; ders., „How to Govern a City on a Hill: The Early Puritan Contribution to American Constitutionalism“, *Emory Law Journal* 39 (1990): 41–64; ders., „The Plight of Canon Law in the Early Dutch Republic“, in: R. H. Helmholz (Hg.), *Canon Law in Protestant Lands* (Berlin 1992), 135, 144–147.

¹²¹) *Institutio* (1559), Buch 4, Kap. 20. 9.

¹²²) A. a. O., Buch 4, Kap. 20. 2.

¹²³) Sermon zu Dtn. 5, 17, CO 26: 321 und *Johannes Calvins Sermon zu den Zehn Geboten*, 159.

Calvin merkte an, daß es das beste Mittel ist, die bürgerliche Anwendung des Sittengesetzes durch die Obrigkeit zu fördern, wenn die Bestimmungen und Prinzipien des Dekalogs direkt durchgeführt werden. Calvin zufolge ist die Obrigkeit der „Hüter beider Tafeln“ des Dekalogs¹²⁴). Sie ist sowohl für die Regelung der Beziehung zwischen Mensch und Gott (gemäß der ersten Tafel des Dekalogs) als auch für die Regelung der verschiedenen Beziehungen der Menschen zueinander (gemäß der zweiten Tafel) verantwortlich. Deshalb muß die Obrigkeit Gesetze gegen Sabbatschändung, Blasphemie, Häresie, „Abgötterei, Entweihung seines Namens oder seiner Wahrheit und gegen andere öffentliche Vergehen gegen die Religion“, die die Prinzipien der ersten Tafel verletzen, verkünden¹²⁵). Sie muß „die Verehrung Gottes schützen sowie an denen, die sie profan mißachten, und an denen, die durch ihre Vergehen die wahre Lehre verderben, Vergeltung üben“¹²⁶). Die Obrigkeit muß außerdem Gesetze gegen Mord, Diebstahl, Meineid, Ehebruch, Anfangskriminalität und andere Unsittlichkeiten erlassen, die die Prinzipien der zweiten Tafel verletzen¹²⁷). Dadurch zwingt die Obrigkeit alle Menschen, ungeachtet ihres Glaubens die „bürgerliche Gerechtigkeit“ oder „öffentliche Sittlichkeit“, die durch Gottes Sittengesetz geboten ist, zu respektieren und aufrechtzuerhalten.

Calvin war davon überzeugt, daß solch eine Ausübung göttlicher Sittengewalt durch die Obrigkeit das Ausmaß der Religionsfreiheit vergrößere. Indem die Obrigkeit jedem Menschen, wenngleich auch unter Zwang, die Rudimente der christlichen Sittlichkeit beibringt, schafft sie die Voraussetzungen, daß die, die Christus erst später annehmen, schon „teilweise angelehrt sind ... und nicht gänzlich ungeschult und uneingeweiht in christlicher Disziplin“ und Nachfolge sind¹²⁸). Indem sie christlich-ethische Minimalnormen aufrechterhält, beschützt die Obrigkeit „die öffentliche Gestalt der

¹²⁴) Institutio, Buch 4, Kap. 20. 9. Vgl. auch a. a. O., Buch 2, Kap. 8. 11–12; *Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, CO 24: 721–724. Für einen Vergleich von Calvins Verteilung der Gebote auf die Tafeln mit der Vorgehensweise von anderen christlichen und jüdischen Autoren vgl. Bo Reicke, *Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1973), 9–42.

¹²⁵) Institutio (1559), Buch 4, Kap. 20. 3.

¹²⁶) Sermon zu Daniel 4, 1–3, CO 40: 647–651. Vgl. die Ausführungen in Paul Woolley, „Calvin and Toleration“, in: John H. Bratt (Hg.), *The Heritage of John Calvin* (Grand Rapids/MI 1973), 137.

¹²⁷) Ebd.; vgl. auch a. a. O., Buch 2, Kap. 8 und *Harmonisierung der Vier Bücher Mose*, CO 24: 262–724 für eine ausführliche Auslegung des Dekalogs sowie die Zusammenfassung in Calvin's *Instruction et confession de foy* (1537).

¹²⁸) Institutio (1559), Buch 2, Kap. 8. 10.

Religion“ und liefert damit einen öffentlichen und friedlichen Freiraum für das Gedeihen von Christentum und Kirche¹²⁹). Indem die Obrigkeit das Gemeinwesen von offenkundigen Häretikern, Götzenerehrem und Gotteslästerern bereinigt, behütet sie dessen göttlichen Charakter und die Heiligkeit der Kirche und ihrer Mitglieder. Sowohl einzelne Christen als auch die Kirche als ganzes erfreuen sich so einer größeren Freiheit, um ihren christlichen Glauben zu leben.

Allerdings erweiterte Calvin die bürgerliche Zuständigkeit der Obrigkeit für religiöse und sittliche Angelegenheiten nicht, ohne für Absicherungen gesorgt zu haben. Erstens sollte die Obrigkeit keine „Gesetze ... über Religion und Verehrung Gottes erlassen“¹³⁰). Sie sollte nur Gottes Gesetz über Religion und Verehrung, wie es besonders auf der ersten Tafel des Dekalogs vermittelt ist, Geltung verschaffen. Dieser Grundsatz stand in einem auffälligen Gegensatz sowohl zu lutherischen als auch zu anglikanischen Protestanten, die zu derselben Zeit die Obrigkeit mit der Gewalt ausgestattet hatten, alle Arten von Körperschaften und kirchlichem Recht zu verkünden. Zweitens sollte die Obrigkeit Gottes Gesetzen nicht unterschiedslos Geltung verschaffen. „Wir müssen diejenigen, die sich unseren Entscheidungen nicht beugen oder es wagen, uns zu widersprechen, nicht immer als streitsüchtig betrachten“, merkte Calvin an¹³¹). „Wir müssen Mäßigung üben, damit wir nicht sofort jeden, der unserer Auffassung nicht zustimmt, einen ‚Häretiker‘ nennen. Es gibt einige Dinge, bei denen Christen unterschiedlicher Meinung sein können, ohne sich in Sekten aufzuspalten“¹³²). Drittens sollen die Obrigkeiten Gottes Gesetzen nicht auf ungerechte Weise Geltung verschaffen. Stattdessen sollten sie ihre Strafen auf die Auffassungsgabe eines jeden Untertanen und auf die Gefahr, die dessen Vergehen darstellt, zuschneiden. „Alle Lehrer haben hier ... eine Regel, die sie gütig und vernünftig befolgen sollen, um sich den geistigen Fähigkeiten der Unwissenden und Ungebildeten anzupassen“¹³³). Dies ist die Bedeutung der Metapher [Jesajas] vom niedergestampften Riedgras, das er nicht abbrechen will, und vom angebrochenen Schilfrohr, das er nicht gänzlich zerknicken will. Im Gegenteil, er will sie aufrichten und abstützen, um all das Gute, das in ihnen ist, zu erhalten und zu stärken. Wir dürfen weder den Geist der Schwachen durch unge-

¹²⁹) A. a. O., Buch 4, Kap. 20. 3.

¹³⁰) Ebd. (Hervorhebung vom Verf.).

¹³¹) Sermon zu 1 Kor. 11, 6, CO 49: 722. Vgl. auch Woolley, „Calvin und Toleration“ (o. Anm. 126) S. 144–153.

¹³²) Kommentar zu Titus 3, 10, CO 52: 434–435.

¹³³) Kommentar zu Röm. 1, 14, CO 49: 18–19.

büchliche Strenge zermalmen noch durch unsere sanften Worte irgendetwas Böses ermutigen. Diejenigen aber, die sich uns dreist und hartnäckig widersetzen, müssen gebrochen und zermalmt werden“¹³⁴).

Die eine Person die mit Calvins Hilfe von der Obrigkeit „zermalmt“ wurde, war Michael Servet. Dieses Ereignis setzte in Bewegung, was von einigen als „eine der bekanntesten modernen Kontroversen über die Religionsfreiheit“ bezeichnet wurde¹³⁵). Die Tatsachen sind unumstritten. Der vielseitig gebildete spanische Wissenschaftler und Theologe Servet war zu seiner Zeit aufgrund zweier völlig unterschiedlicher Dinge bekannt: der Entdeckung des Blutkreislaufes in der Lunge und der Veröffentlichung des Traktates *Über die Fehler in der Dreieinigkeitslehre* im Jahre 1531¹³⁶). Die letztere Tatsache war die umstrittenere, denn in seinem Traktat beschuldigte Servet die Kirche allerlei Entstellungen und Verworrenheit in der Entfaltung der Lehre von Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist. Das Buch wurde sowohl in katholischen als auch evangelischen Kreisen weitgehend verworfen. Als Servet ein Exemplar an den Bischof von Saragossa sandte, verwies der Bischof ihn an die Inquisition, die ihm befahl, vor ihr zu erscheinen. Servet verschwand von der Bildfläche. Im Jahr 1545 tauchte er aber wieder auf, als er einen Brief mit mehreren Fragen zur Dreieinigkeit an Calvin sandte. Calvin beantwortete seine Fragen, und nachdem einige Briefe hin- und hergegangen waren, schickte er Servet ein Exemplar seiner *Institutio* in der Hoffnung, ihn von seinen Irrtümern zu überzeugen. Dieser schickte das Buch umgehend zurück, allerdings nicht ohne zahlreiche Korrekturen und beiliegende Randbemerkungen gemacht zu haben¹³⁷). Calvin brach die Korrespondenz ab. 1546 vertraute er in ominöser Weise einem Freund brieflich an: Falls Servet „die Frechheit haben sollte, hierher [nach Genf] zu kommen, ... dann werde ich ihn nicht lebendig wieder abreisen lassen“. 1553 veröffent-

¹³⁴) Kommentar zu Jesaja 42, 3, CO 37: 60–62.

¹³⁵) Josef Lecler, *Toleration and the Reformation* (London 1960), 1: 325. Von den zahlreichen Werken über Servet und sein Schicksal vgl. Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus* (Boston 1953); Bainton, *The Travail of Religious Liberty*, 72ff.; Richard Nürnberger, „Calvin und Servet: Eine Begegnung zwischen reformatorischem Glauben und modernem Unglauben im 16. Jahrhundert“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958): 196; Jerome Friedman, *Michael Servetus, A Case Study in Total Heresy* (Geneva 1978); McNeill, *The History and Character of Calvinism*, 226ff.; Andrew Pettegree, „Michael Servetus and the Limits of Tolerance“, *History Today* 40 (1990): 41.

¹³⁶) Für eine weitere Dokumentation vgl. Roland H. Bainton, „*Documenta Servetiana*“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953): 223; a. a. O., 45: 99.

¹³⁷) Vgl. die Sammlung in CO 8: 645–720.

lichte Servet eine Restitutio seines Buches über die Dreieinigkeit. Wiederum erfolgte die schnelle Verwerfung durch Protestanten und Katholiken. Dieses Mal jedoch wurde Servet von der katholischen Obrigkeit verhaftet und der Inquisition vorgeführt. Calvin war einer von denen, die dem Ketzergericht dokumentarische Beweise über Servets Häresie und Blasphemie vorlegten. Unter diesen Beweisen war auch das Exemplar der *Institutio*, das Servet mit Bemerkungen versehen hatte. Es gelang Servet, den Inquisitoren zu entfliehen. Auf seiner Flucht kam Servet nach Genf, das wohl eine, aber nicht die günstigste Zwischenstation auf seiner Reise war. Am Sonntagmorgen besuchte er den Gottesdienst in der Kirche, in der Calvin predigte. Calvin wurde auf ihn aufmerksam gemacht, woraufhin er ihn von der Genfer Obrigkeit verhaften ließ. Servet wurde vor dem Genfer Rat wegen „schrecklicher, schockierender, skandalöser und infektiöser“ Häresie unter Verletzung des örtlichen und des Justinianischen Rechts angeklagt. Calvin hatte die Rolle des ersten Anklägers und war auch einer der Zeugen. Der nicht von einem Anwalt vertretene Servet wurde für schuldig befunden. Man befahl ihm zu widerrufen und Buße zu tun. Da er sich weigerte, wurde er zu einem langsamen Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Calvin unterstützte Servets Bitte um eine barmherzigere Methode der Hinrichtung. Die Obrigkeit aber lehnte ab und verbrannte Servet am 27. Oktober 1553 auf dem Scheiterhaufen¹³⁸).

Hinrichtungen wegen Häresie waren weder in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch in den vorangegangenen Jahrhunderten etwas Außergewöhnliches. In demselben Jahrzehnt, in dem Servet starb, ließ Königin Maria von England 273 Protestanten hinrichten, die sich ihrer Rückkehr zum Katholizismus widersetzen¹³⁹). Im folgenden Jahrzehnt versuchte der Herzog von Alba durch die Hinrichtung von 20000 holländischen Protestanten, Unruhen und ein Verlangen nach Reformation in Holland zu beschwichtigen¹⁴⁰). Dagegen waren im protestantischen Genf, das zu Calvins Zeiten zu einer Art Zufluchtsort für nichtkonformistische Protestanten aus ganz Europa geworden war¹⁴¹), Hinrichtungen wegen Häresie unbekannt. Von 139 Verbrechern,

¹³⁸) Für die Prozeßakten vgl. CO 8: 721–832 and *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin 1553–1564* (Geneva 1962), Bd. 2 („*Accusation et Procès de Michel Servet*“).

¹³⁹) Lecler, *Toleration and the Reformation*, a. a. O., 2: 351–352.

¹⁴⁰) M. Dierickx, „Die lijst der veroordeelden door de Raad van Beroerten“, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 60 (1962): 415.

¹⁴¹) Vgl. William C. Innes, *Social Concern in Calvin's Geneva* (Allison Park/PA 1983), 205–219 (über religiöse Flüchtlinge in Genf).

deren Hinrichtung in Genf zwischen 1542 und 1564 bekannt ist, war Servet anscheinend der einzige, der wegen Häresie hingerichtet wurde¹⁴²). Es war schwierig, solche Hinrichtungen mit der streng biblischen Logik zu rechtfertigen, auf die Calvin im Allgemeinen so viel Wert legte. Zwar konnte die Verbannung von Häretikern leicht mit der Heiligen Schrift begründet werden, nicht aber ihre Hinrichtung¹⁴³).

Calvins Kritiker, insbesondere Sebastian Castellio¹⁴⁴), betrachteten Servets Hinrichtung als die unvermeidbare Folge von Calvins unangebrachter Erweiterung des staatlichen Einflusses auf die „öffentliche Gestalt der Religion“. Wie soll die Obrigkeit zwischen Gottes Gesetz zur Religion, dem sie Geltung verschaffen muß, und dem Menschlichen Gesetz zur Religion, wo sie dieses nicht muß, unterscheiden? Wie soll die Obrigkeit entscheiden, ob eine Lehre Blasphemie, Abgötterei oder Häresie ist? Wie kann die Obrig-

¹⁴²) Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 136. Vgl. auch E. W. Monter, *Studies in Genevan Government (1536–1605)* (New York 1967), 152–155; ders., „Crime and Punishment in Calvin's Geneva, 1562“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 64 (1973): 281; Innes, *Social Concern in Calvin's Geneva*, a. a. O., 169 (Anm.).

¹⁴³) Vgl. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 172 ff., 201 ff. Höpfl zeigt, daß Calvin seine Verteidigung von Servets Hinrichtung ausschließlich auf einem Naturrechtsargument und nicht seiner gewöhnlichen Methode von biblischen begründeten Argumenten (die manchmal mit Naturrechtsargumenten unterstützt wurden) aufbauen mußte. Höpfl schreibt:

„Vielleicht die einzige Streitfrage, in der Calvin willens war, [ausschließlich] vom Weisheitsspruch des Naturrechts und naturalis sensus Gebrauch zu machen, war die Unterbindung von Blasphemie und Häresie, sowie die Todesstrafe bei Ehebruch. Calvin machte von der ersteren erstmals Gebrauch, um die Hinrichtung Servets zu rechtfertigen. Er befand sich offensichtlich in einer Verteidigungshaltung, denn er hatte eine Position bezogen, für die er früher die Romanisten verworfen hatte. In der Tat hatte er ihnen die Arbeit abgenommen, ohne einen Rückhalt im Neuen Testament zu haben, der nicht höchst gezwungen oder mühselig abgeleitet war. In dieser Situation war er willens, den *sensus naturae* als Beweis anzuführen mit den Worten, daß, in jedem wohlgeordneten Regiment die Religion Standesbewußtsein haben und durch die Aufsicht von Gesetzen, zu denen sich sogar die Ungläubigen bekennen, erhalten werden muß. ... Aber dies war eine schwache Rechtfertigung der Anwendung der Todesstrafe bei Christen.“ A. a. O., 182; eigene Übersetzungen.

¹⁴⁴) Die Werke zu Castellio sind zahlreich. Vgl. z. B. Roland H. Bainton, *Studies on the Reformation* (Boston 1963), 139–181 (Kapitel über „Sebastian Castellio, Champion of Religious Liberty“); U. Plath, „Calvin und Castellio und die Frage der Religionsfreiheit“, in: Wilhelm H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos* (Frankfurt am Main 1982), 191–195; Jean Runzo, „Sebastian Castellio's Scepticism and Religious Toleration“, in: Fred O. Francis und Raymond P. Wallace (Hg.), *Tradition as Openness to the Future: Essays in Honor of Willis W. Fisher* (Lanham/MD 1984), 71–88; Werner Kaegi, *Castellio und die Anfänge der Toleranz* (Basel 1953).

keit gegen ungebührliche Beeinflussung durch einen Theologen und Pastor vom Kaliber eines Calvin geschützt werden? Wozu dient die bürgerliche Bestrafung solch einer Person? „*Ich hasse Häretiker auch*“, schrieb Castellio, sowie Gotteslästerer, Götzenanbeter und andere Abtrünnige. „*Aber ... ich sehe zwei große Gefahren. Erstens, daß man jemanden für einen Häretiker hält, der gar keiner ist. Das ist früher schon passiert, denn Christus und seine Jünger wurden als Häretiker umgebracht, und es gibt gute Gründe, die Wiederkehr dieser Praktik in diesem Jahrhundert zu befürchten. ... Diejenigen, die in der Tat aufrührerisch sind, müssen mit großer Sorgfalt von den Christen unterschieden werden. Die zweite Gefahr besteht darin, daß man einen tatsächlichen Häretiker härter oder anders bestraft als von der christlichen Disziplin verlangt wird*“¹⁴⁵). Castellio wandte sich voller Empörung gegen Calvins Beihilfe bei der Hinrichtung von Servet aufgrund seiner Häresien. „*Die Hinrichtung eines Mannes ist kein Schutz der Lehre; es ist nur die Hinrichtung eines Mannes. ... Der Lehrer ist für die religiöse Lehre zuständig und nicht für die Obrigkeit. Was hat das Schwert mit der Lehre zu tun?*“¹⁴⁶).

Calvin fand solche Kritik wenig überzeugend, und in seinen späteren Jahren hat er seine Meinung mit immer größerer Heftigkeit verteidigt. Hier können Calvins Kritiker dann auch seine ungezügeltsten Bemerkungen gegen die Religionsfreiheit finden. Und von hier aus fällt auch ein Schatten auf Calvins ansonsten so anspruchsvolle Abhandlung über die Religionsfreiheit. Calvins Auslegung einer Bibelstelle über die Steinigung falscher Propheten veranschaulicht seine neue bombastische Rhetorik:

Dieses Gesetz erscheint auf den ersten Blick zu streng. Nur weil man seine Meinung sagt, soll man so bestraft werden? Aber wenn jemand bestraft wird, der einen sterblichen Menschen verleumdet, wie können wir dann einen Gotteslästerer des lebendigen Gottes ungeschoren davonkommen lassen? Wenn jemand einen Fürsten verletzt, dann scheint die Todesstrafe eine ungenügende Vergeltung zu sein. Wenn nun aber Gott, der souveräne Herrscher, durch ein Wort geschmäht wird, soll dann nichts unternommen werden? Die Ehre Gottes und unsere Erlösung sind so miteinander verbunden, daß ein Verräter an Gott gleichzeitig ein Feind der Menschheit und schlimmer als ein Mörder ist, weil er so viele Seelen ins Verderben stürzt. Einige erheben Einspruch, daß solch eine Strenge unnötig sei, weil das Vergehen nur aus Worten besteht. Aber wenn wir Hunden einen Maulkorb anlegen, warum soll es dann Menschen frei-

¹⁴⁵) Sebastian Castellio, *Concerning Heretics* (1554), hg. von Roland H. Bainton (New York 1935), 26 (Zitat von der „Dedication by Martin Bellius to Duke Christoph of Württemberg“).

¹⁴⁶) Zitiert bei Roland H. Bainton, *Sebastian Castellio: Champion of Religious Liberty* (New York 1951), 75.

stehen, ihren Mund nach eigenem Gutdünken zu öffnen? Die uns widersprechen, sind wie Schweine und Hunde. Sie stöhnen, daß sie nach Amerika ziehen werden, wo niemand sie stören wird. Gott macht offenkundig, daß der falsche Prophet ohne Erbarmen gesteinigt werden soll. Was seine Ehre angeht, so sollen mit unserem Absatz alle natürlichen Gemütsbewegungen zermalmt werden. Weder soll der Vater das Kind schonen noch der Bruder seine Schwester, weder der Bruder seinen Bruder noch der Ehemann seine Ehefrau oder einen Freund, der ihm mehr bedeutet als das Leben selber. Keine menschliche Beziehung geht über das tierische Niveau hinaus, wenn sie nicht in Gott gründet¹⁴⁷).

Eine ähnliche Schärfe ist in Calvins Manifest von 1554 mit dem Titel Verteidigung des Orthodoxen Christlichen Glaubens ... Gegen die Vielen Irrtümer von Michael Servet zu erkennen¹⁴⁸). Calvin befindet sich in späteren Ausführungen offensichtlich in einer Verteidigungshaltung. Seine düsteren Aussagen lassen ihn und seine Ansichten zur Religionsfreiheit leicht in einem negativen Profil erscheinen.

Die Freiheit und die Gesetze der Kirche: Calvin behauptete, daß Gott zum einen der Obrigkeit die zwingende Macht des Schwertes gegeben habe, zum anderen der Kirche aber die geistliche Macht des Wortes. Gott beruft die Mitglieder der Kirche zu seinen Priestern und Propheten, um das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu verwalten, die Kinder zu unterrichten, die Heiligen zu versammeln, die Bedürftigen zu versorgen und Gottes Wort und Willen in der ganzen Welt zu verkünden¹⁴⁹). Die Kirche soll ein Zeichen des Lichtes und der Wahrheit sein, ein Bollwerk von Gemeinde- und Missionsarbeit. Genauso wie fromme Christen ihren Glauben in die Welt tragen müssen, um Gottes Ebenbild und Herrlichkeit zu reflektieren, muß die Kirche ihre Arbeit in die Welt tragen, damit Gottes Botschaft und Majestät für alle Menschen sichtbar wird¹⁵⁰).

Calvin behauptete, daß Gott die Kirche mit einer besonderen und unabhängigen Verfassung versehen hat. Die Verantwortlichkeiten der Kirche müssen zwischen mannigfachen Ämtern und Amtsträgern aufgeteilt werden¹⁵¹). Pfarrer sollen das Wort verkünden und die Sakramente verwalten.

¹⁴⁷) Zitiert bei Bainton. *The Travail of Religious Liberty*, a. a. O., 68–69.

¹⁴⁸) CO 8: 453–644.

¹⁴⁹) A. a. O., Buch 4, Kap. 1. 1–11.

¹⁵⁰) *Institutio* (1559), Buch 4, Kap. 1. 7–17; *Sermon* zu Dtn. 5, 2, CO 26: 384 und *Johannes Calvins Sermon zu den Zehn Geboten*, 251–252.

¹⁵¹) A. a. O., Buch 4, Kap. 3; *Les ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Geneve* (1541), abgedruckt in Amelius L. Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, Nachdruck (Nieuwkoop 1967), 1: 342. Vgl. die Besprechung zu diesem Thema in Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 90–127; Robert M. Kingdon, „Calvin and the Government of Geneva,“

Lehrer sollen die Kinder unterrichten und die Gemeinde unterweisen. Presbyter sind für die Disziplin und die Ordnung zuständig und sollen in Streitfällen entscheiden. Diakone verwalten die Finanzen der Kirche und koordinieren deren Arbeit mit armen und bedürftigen Menschen. Calvin war der Auffassung, daß jeder dieser kirchlichen Amtsträger von den Kirchenmitgliedern zu seinem Amt gewählt werden sollte. Jeder ist den Beschränkungen seines eigenen Amtes und der Aufsicht durch seine Mitamtsträger unterworfen. Sie sollen wöchentlich an einer Gemeindeversammlung teilnehmen, in der Gemeindeglieder ihre Amtsführung bewerten, sowie über Lehr- und Disziplingelegenheiten diskutieren können. Dieses Modell der Kirchenverfassung, dessen innere Mechanismen Calvin im Detail beschrieben hatte, wurde von späteren Calvinisten als „kirchliche Demokratie“ bezeichnet.

Gott hat diese Kirchenverfassung mit drei Arten von juristischer Gewalt (potestas) ausgestattet¹⁵²). Erstens hat die Kirche die Lehrgewalt, d. i. „die Autorität, Glaubenssätze aufzustellen“ und „auszulegen“¹⁵³). Darin einbezogen ist auch die Autorität, eigene Glaubensbekenntnisse, Katechismen und andere autoritative Zusammenfassungen des christlichen Glaubens zu erstellen und diese unbehindert von der Kanzel und vom Lesepult auszulegen¹⁵⁴). Zweitens hat die Kirche gesetzgebende Gewalt, d. i. die Autorität, für sich selbst eine „wohlgeordnete Ordnung“ zu verbreiten, die (1) „eine rechtmäßige Ordnung und einen wohlgeordneten Zustand“ sowie „Frieden und Wohlbestehen“ in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten und (2) „alles Ehrbare“ und „gebührende Würde“ im Gottesdienst, in der Liturgie und in den Ritualen der Kirche sicherstellt¹⁵⁵). „Die Gesetze also, die dazu dienen, wollen wir so wenig verurteilen, daß wir vielmehr behaupten, daß mit ihrer Abschaffung die Kirchen von ihren Muskeln losgelöst und gänzlich verunstaltet und zerrüttet werden. Denn was Paulus fordert, nämlich daß ‚alles ehrbar und ordentlich zugehe‘, das läßt sich nicht festhalten, wenn Ordnung und Ehrbarkeit nicht dadurch Bestand haben, daß man Re-

in: Wilhelm H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos* (Frankfurt a. M. 1984), 49; Elsie A. McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today* (Grand Rapids/MI 1989), 15 ff., 61 ff.; Richard C. Gamble (Hg.), *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons* (New York und London 1992).

¹⁵²) Für eine sorgfältige Bedeutungsanalyse dieses Ausdrucks vgl. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 113–114.

¹⁵³) *Institutio* (1559), Buch 4, Kap. 8. 1.

¹⁵⁴) A. a. O., Buch 4, Kap. 1. 5, 3. 4.

¹⁵⁵) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 27–28.

geln hinzufügt, die dann gleich Bändern wirken¹⁵⁶). Nach Calvin ist die dritte und „die wichtigste“ Gewalt der Kirche die rechtsprechende Gewalt, d. i. die Autorität, bei ihren Gliedern die Disziplin zu wahren und Skandalen vorzubeugen¹⁵⁷). Calvin bestand darauf, daß die Rechtsprechung der Kirche, die in der „Schlüsselgewalt“¹⁵⁸) begründet ist, in ihrer Art „gänzlich geistlich“ bleiben sollte¹⁵⁹). Ihre Satzungen sollten „auf Gottes Autorität gegründet“, „aus der Schrift entnommen“ und deshalb „voll und ganz göttlich“ sein¹⁶⁰). Ihre Strafen sollten auf Ermahnung, Unterweisung und in schweren Fällen auf Bann und Exkommunikation begrenzt sein. Ihre Ausübung sollte immer gemäßigt und milde sein¹⁶¹) und „nicht nach dem Ermessen eines einzelnen, sondern nur durch eine rechtmäßige Versammlung geschehen“. Im Idealfall fällt die Rechtsprechung einem Konsistorialgericht zu, das angemessene Verfahren gewährleistet und gebührende Rücksicht auf die Rechtsstaatlichkeit nimmt¹⁶²). In seinen Ausführungen aus den vierziger Jahren entwickelte Calvin diese kirchliche Rechtssprechung in einer gemäßigten Form als ein Mittel, um die Kirche von gestaltgewordener Sünde und Sündern zu reinigen und die Reinheit des Abendmahls oder der Eucharistie zu überwachen¹⁶³). Gegen Ende seines Lebens schienen diese Disziplinarregelungen allerdings zu der Rückkehr eines guten Teils des traditionellen katholischen kanonischen Rechts geführt zu haben und – in den Konsistorialgerichten – zur Wiedereinsetzung eines guten Teils der traditionellen Gewalt, die Calvin und andere frühe Protestanten so sehr verschmäht hatten. In einem Zusatz aus dem Jahr 1560 zu den kirchlichen Satzungen, die Calvin gutgeheißen hatte, heißt es:

Die Angelegenheiten und Fälle, die am häufigsten vor die geistlichen Gerichte kommen, sind Fälle von Götzenerverehrung und andere Arten von Aberglaube, Respektlosigkeit gegenüber Gott, Häresie, Mißachtung von Vater und Mutter oder Obrigkeit, Aufwiegelung, Auflehnung, tätlicher Angriff, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, Habsucht,

¹⁵⁶) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 27.

¹⁵⁷) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 1. Vgl. auch Calvins Ausführungen in *De Scandalis*, in CO 8: 1–84.

¹⁵⁸) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 1–2, 5–6; 12. 1.

¹⁵⁹) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 5.

¹⁶⁰) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 30.

¹⁶¹) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 3; 12. 1–4, 8–11. Vgl. auch Calvins *consilia*, in CO 38: 207–208, 210–211 (wo er das Konsistorialgericht dazu anhält, „seine eigenen Grenzen und Schranken einzuhalten“, sowie dazu, daß „übertriebene Strenge eingeschränkt werden soll“).

¹⁶²) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 5.

¹⁶³) Vgl. z. B. *Les ordonnances ecclesiastiques* (1541); CO 38: 207.

Entführung, Vergewaltigung, Meineid, falsche Zeugenaussage, Kneipenbesuch, Glücksspiel, ruhestörendes Feiern und andere anstößige Laster; und weil die Obrigkeit solche Zusammenkünfte gewöhnlich nicht fördert, macht das geistliche Gericht Gebrauch von den normalen Maßregelungen wie eine dem Fall in Schärfe und Deutlichkeit angemessene brüderliche Ermahnung, Suspendierung oder zeitweiliger Ausschluß vom Abendmahl; Wiederholungstäter werden öffentlich bekanntgemacht, damit die Leute wissen, wer diese sind¹⁶⁴).

Studien über das Leben in Genf während Calvins Aufenthalt zeigen, daß neben dem Stadtrat auch die Konsistorialgerichte eine sehr aktive Rolle bei der Wahrung der geistlichen und sittlichen Disziplin spielten. Die Konsistorialgerichte arbeiteten oft mit der Obrigkeit zusammen, wenn es um Durchsetzung von Gesetzen ging, die u. a. mit Eheangelegenheiten, Linderung der Armut und Erziehung zu tun hatten¹⁶⁵).

Die Gesetze und Strafen der Obrigkeit sind Hilfsmittel Gottes bei der bürgerlichen Gebrauchsweise des Sittengesetzes. Kirchenrecht und -disziplin sind Gottes Hilfsmittel bei allen drei Gebrauchsweisen seines Sittengesetzes. Indem die Kirche die Lehre und das Gesetz rein und göttlich hält, stützt sie die theologische Gebrauchsweise des Gesetzes, um Sünder dazu zu bringen, daß sie ihre Verderbtheit einsehen und Gottes Gnade suchen. Indem sie die strukturelle Ordnung und den Anstand bewahrt, stützt sie die bürgerliche Gebrauchsweise des Gesetzes, so daß die Menschen von sündigem Verhalten abgehalten werden und bei ihren Gliedern ein gewisses Maß an öffentlicher Gerechtigkeit und Freiheit aufrechterhalten wird. Indem sie die geistliche Disziplin bewahrt, stützt die Kirche die erzieherische Gebrauchsweise des Gesetzes, die darin besteht, den Heiligen Sinn und Bedeutung von Heiligung und geistlicher Gerechtigkeit zu lehren.

Darüberhinaus erreicht die kirchliche Durchsetzung der geistlichen Disziplin innerhalb der kirchlichen Versammlung die gleichen Ziele von Vergeltung, Abschreckung und Rehabilitation, die vom bürgerlichen Strafrecht innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erreicht werden¹⁶⁶). Mit ihrer geist-

¹⁶⁴) Vgl. E. Arnaud (Hg.), *Documents protestants inédits de XVI^e siècle* (Paris 1872), 72 ff.

¹⁶⁵) Vgl. z. B. Walter Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Consistorium* (Leipzig 1942), Bd. 2; Robert A. Kingdon, „A Fresh Look at Calvin's Attempt to Introduce Discipline into a Reformed Community, The Consistory of Geneva, 1542–1564“, in: *Calvin–France–South Africa* (Pretoria 1990); W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and his Socio-Economic Impact* (Atlanta 1978); Herbert D. Foster, „Calvin's Programme for a Puritan State in Geneva, 1536–1541“, *Harvard Theological Review* 1 (1908): 391.

¹⁶⁶) Vgl. *Institutio* (1559), Buch 4, Kap. 11. 1:

lichen Disziplin erzwingt die Kirche Vergeltung von den Sündern, so daß Gottes Würde, Gesetz und Sakramente bewahrt werden können. Sie schreckt sowohl Sünder als auch andere in der Kirche von Vergehen gegen Gottes Wort und Willen ab. Sie weist die Sünder zurecht, rehabilitiert sie und reintegriert sie in die Gemeinschaft der Gläubigen¹⁶⁷). Calvin hatte keine Hemmungen, den christlichen Gläubigen sowohl bürgerliche als auch geistliche Disziplin aufzuerlegen, und er wollte nichts von der Regel wissen, der zufolge niemand wegen derselben Straftat zweimal vor Gericht gestellt werden darf. Gottes Sittengesetz beinhaltet mehrfache Arten von Disziplin, und Bestrafung durch den Staat schließt Kirchendisziplin nicht aus – genausowenig wie umgekehrt¹⁶⁸).

Die radikale Erweiterung des Rechts und der Gewalt der sichtbaren Kirche in Calvins späteren Schriften führte zugleich zu einer Verengung wie auch zu einer Erweiterung der Religionsfreiheit. Auf der einen Seite beschnitt Calvin die Ausübung der geistlichen Freiheit des einzelnen innerhalb der Kirche. Natürlich wiederholte Calvin Wort für Wort seine frühen Lobpreisungen der Freiheit des Gewissens von der Verdammung durch das Sittengesetz und von abergläubischen menschlichen Überlieferungen¹⁶⁹). Er wiederholte auch seine Verwerfungen der „unzähligen menschlichen Überlieferungen der Papisten – lauter Stricke, um die armen Seelen damit zu erwürgen ... und die Gewissen [zu] binden, [die] durch Christus freigemacht werden“¹⁷⁰). Aber was Calvin mit der einen Hand gab, nahm er mit der anderen wieder weg. Auch wenn Christen reichlich Gewissensfreiheit haben, können sie als Glieder der Kirche nur wenig Freiheit ausüben. Sie müssen sich „zwanglos“ verpflichten, der „wohlgeordneten Ordnung“ und dem um-

„Nun bezieht sich die gesamte kirchliche Rechtsprechung auf die Sittenzucht. ... Wie nämlich keine Stadt und kein Dorf ohne Obrigkeit und öffentliches Regiment bestehen kann, so bedarf die Kirche Gottes ... ihres geistlichen Regiments, das aber von dem bürgerlichen völlig verschieden ist und es keineswegs behindert oder schwächt, sondern ihm vielmehr wesentliche Hilfe und Förderung schafft. Diese kirchliche Rechtsprechungsgewalt wird also in ihrem wesentlichen Inhalt nichts anderes sein als eine Ordnung, die dazu eingerichtet ist, das geistliche Regiment zu erhalten“.

¹⁶⁷) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 3–5; 12.

¹⁶⁸) Vgl. z. B. a. a. O., Buch 4, Kap. 11. 3 (An dieser Stelle wird veranschaulicht, daß ein Betrunkener oder ein unzüchtiger Mensch beiden Gesetzen und Strafen unterworfen ist). Vgl. auch die guten Beispiele in Bezug auf das eheliche und sexuelle Leben in Calvin's Ecclesiastical Advice, übersetzt von Mary Beatty und Benjamin W. Farley (Louisville/KY 1991) und die Erörterungen in Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, a. a. O., 91 ff.

¹⁶⁹) Institutio (1559), Buch 3, Kap. 19. 1–16.

¹⁷⁰) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 1–2.

fassenden Kodex der geistlichen Disziplin zu gehorchen. Sie müssen sich „freudig“ den vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen in Gottesdienst, Ritual und Liturgie unterwerfen, damit Anstand, Disziplin und Würde der Kirche nicht kompromittiert werden¹⁷¹). Sie müssen ihre geistliche Freiheit sogar in Angelegenheiten des geistlichen Lebens, die dem eigenen Gutdünken überlassen sind, „freiwillig“ einschränken, damit schwächere Glieder der Kirche nicht verletzt oder irreführt werden. Innerhalb der Kirche muß die religiöse Freiheit und das freie Ermessen des einzelnen der religiösen Ordnung und Organisation der Institution untergeordnet werden. In einer örtlichen Anwendung des „Emigrationsrechtes“, das im Augsburger Religionsfrieden von 1555 vorgesehen war¹⁷²), war es denjenigen, die sich den Strukturen der Kirche nicht unterwerfen konnten, freigestellt, aus der Kirche auszutreten. Aber in einer Stadt wie Genf hatte der Austritt aus einer der Kirchengemeinden oft auch die Verbannung aus dem ganzen Gemeinwesen zur Folge. Calvin stellte sich einmal selbst die folgende rhetorische Frage: „Welche Art von Gewissensfreiheit kann es bei solcher Vorsicht und übertriebener Beachtung von Details geben?“ Nicht viel, dachten sich seine Kritiker, trotz Calvins langatmiger Bemühungen, das Gegenteil zu beweisen¹⁷³).

Während Calvin die Religionsfreiheit des einzelnen beschnitt, erweiterte er die institutionelle Religionsfreiheit beträchtlich. In der Tat führte Calvin gute Gründe für ein hohes Maß an kirchlicher Autonomie und für die grundlegende Trennung der Institutionen und Ämter von Kirche und Staat an. Calvin betonte, „was für ein großer Unterschied und was für eine erhebliche Ungleichartigkeit zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gewalt“ von Kirche und Staat besteht¹⁷⁴). „Eine Unterscheidung zwischen diesen

¹⁷¹) A. a. O., Buch 4, Kap. 10. 27–31. Vgl. z. B. die gezwungene Logik a. a. O., Buch 4, Kap. 10. 31:

„Nun ist es aber die Pflicht des christlichen Volkes, das, was nach dieser Richtschnur eingerichtet ist, zwar mit freiem Gewissen und ohne allen Aberglauben, aber doch mit frommer und gehorsamswilliger Neigung innezuhalten, es nicht verächtlich zu behandeln und nicht mit lässiger Nichtachtung zu übergehen. So wenig kann die Rede davon sein, daß es sie etwa aus Aufgeblasenheit oder Widerspenstigkeit offen verletzen dürfte!“

¹⁷²) Abgedruckt in Sidney Z. Ehler und John B. Morrall (Hg.), *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries* (Newman/MD 1954), S. 164.

¹⁷³) Institutio (1559), Buch 4, Kap. 10. 31.

¹⁷⁴) A. a. O., Buch 4, Kap. 11. 3. Vgl. auch a. a. O., Buch 4, Kap. 20. 1–2. Vgl. a. a. O., Buch 3, Kap. 19. 15, wo Calvin darauf drängt, daß wir das „bürgerliche Reich“ und das „geistliche Reich“ „stets einzeln für sich betrachten [müssen]; wenn wir das

zwei deutlich verschiedenen Verantwortungsbereichen, d. i. dem bürgerlichen und dem kirchlichen, sollte immer eingehalten werden¹⁷⁵). Die Kirche hat nicht die Autorität, Verbrechen zu bestrafen, bürgerliche Rechtsverletzungen zu beheben, Steuern einzuziehen, Krieg zu führen oder sich in die internen Angelegenheiten des Staates einzumischen. Andererseits hat der Staat keine Autorität, das Wort Gottes zu verkünden, die Sakramente zu verwalten, geistliche Disziplin durchzusetzen, den Zehnten einzuziehen, sich mit kirchlichem Vermögen zu befassen, Pfarrer ein- oder abzusetzen oder sich in die internen Angelegenheiten der Kirche einzumischen¹⁷⁶). Wenn kirchliche Amtsträger als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft auftreten, dann müssen sie sich dem Zivil- und Strafrecht des Staates unterwerfen. Sie können dann nicht auf bürgerliche Immunität, Steuerfreiheit oder Privilegien der örtlichen Zuständigkeit bestehen¹⁷⁷). Wenn Amtsträger des Staates als Mitglieder der Kirche auftreten, dann müssen sie sich der Disziplin und der Ordnung der Kirche unterwerfen. Sie können dann nicht auf ihr Hoheitsrecht oder ihre souveräne Immunität bestehen¹⁷⁸). Solche Einmischungen oder Immunitäten zwischen Kirche und Staat zu erlauben, hieße Calvin zufolge, „diese beiden Dinge, die völlig verschieden geartet sind, unbesonnen miteinander [zu] vermengen“¹⁷⁹).

Calvins Prinzip der Trennung von Kirche und Staat gleicht allerdings nur wenig dem modernen U. S. amerikanischen Verständnis „einer hohen und undurchdringbaren Mauer zwischen Kirche und Staat“¹⁸⁰). Trotz seiner frühen Liebäugelei mit der Zwei-Reiche-Lehre hat Calvin letzten Endes doch nicht eine „säkulare Gesellschaft“, in der die Mehrheit der religiösen und staatlichen Amtsträger vollständig getrennt sind, in Erwägung gezogen.

eine ansehen, so müssen wir unser Herz von der Betrachtung des anderen wegrufen und abwenden!“ Im folgenden Absatz scheint Calvin diese zwei Reiche mit dem „bürgerlichen Regiment“ und den „kirchlichen Gesetzen“ gleichsetzen.

¹⁷⁵) Consilium (nicht datiert), CO 38: 223.

¹⁷⁶) Vgl. Les ordonnances ecclesiastiques (1541); Institutio (1559), Buch 4, Kap. 11. 3–16, Kap. 20. 2–4; Consilia, CO 38: 215–217, 223–224. Für eine gute Zusammenfassung vgl. McNeill, „John Calvin on Civil Government“ (o. Anm. 14) 41 ff. Für eine ausführliche Beschreibung vgl. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche (o. Anm. 58) 611 ff. In der Tat war 1538–1541 wegen seiner Widersprüche gegen die Teilnahme der Obrigkeit an der Einsetzung und Reglementierung der Pfarrer aus Genf verbannt worden.

¹⁷⁷) Institutio (1559), 4. 11. 6–16.

¹⁷⁸) A. a. O., Buch 4, Kap. 20. 1.

¹⁷⁹) Ebd.

¹⁸⁰) Everson v. Bd. of Education, 330 U. S. 1, 16 (1947). Zur Ableitung dieser Metapher vgl. Mark D. Howe, *The Garden and the Wilderness* (Cambridge 1965).

Auch einen neutralen Staat, der keine Präferenz für eine der konkurrierenden geistlichen und ethischen Wertvorstellungen zeigt, hat er nicht erwogen. Für Calvin ist jedes Gemeinwesen eine einheitlich christliche Versammlung, ein *corpus Christianum* unter der Souveränität und dem Gesetz Gottes¹⁸¹). Innerhalb dieser einheitlichen Versammlung sind Kirche und Staat gleichgeordnete Gewalten. Beide sind vor Gott dazu bestimmt, beim Aufbau einer göttlichen Ordnung und Disziplin im Gemeinwesen, d. i. bei der erfolgreichen Verwirklichung aller drei Gebrauchsweisen des Sittengesetzes, mitzuhelfen. Solch eine Aufgabenverschränkung erforderte zwangsläufig, daß Kirche und Staat sowie Klerus und Obrigkeit sich auf verschiedenen Ebenen gegenseitig anpassen und helfen. Calvin sagte, daß diese Institutionen und Amtsträger „nicht Gegensätze, wie zum Beispiel Wasser und Feuer, sind, sondern verbundene Dinge“¹⁸²). „[Das] geistliche Regiment, das aber von dem bürgerlichen völlig unterschieden ist und es keineswegs behindert oder schwächt, [schafft] ihm vielmehr wesentlich Hilfe und Förderung“¹⁸³). „Das bürgerliche Regiment aber hat die Aufgabe, ... die äußere Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen, die gesunde Lehre der Frömmigkeit und den (guten) Stand der Kirche ... [und] die öffentliche Gestalt der Religion ... zu verteidigen“¹⁸⁴).

Calvins Prinzipien erinnerten mehr an das mittelalterliche Miteinander von Kirche und Staat, als daß sie moderne Formen vorhersahen. Natürlich hat Calvin viele der modernen Konzepte, die später die westlichen Verfassungstheorien beherrschen würden, wie Trennung, Anpassung und Kooperation von Kirche und Staat, antizipiert. Aber er hat auch viele der Hauptansichten des Mittelalters, angefangen bei der Zwei-Gewalten-Theorie von Papst Gelasius bis hin zu der Zwei-Schwerter-Theorie der päpstlichen Revolution, verwendet¹⁸⁵). Wie seine mittelalterlichen Vorfahren sah Calvin, daß die Kirche, wollte sie ihre „Freiheit“ behalten, sich als eine eigene rechtliche und bürgerliche Körperschaft organisieren und für sich selbst eine eigene Rechtsprechung und Verantwortlichkeit bewahren mußte. Sie mußte ihr eigenes „Schwert“ schwingen, ihre eigene „Gewalt“ ausüben. Calvin unterschied sich allerdings von seinen mittelalterlichen Vorgängern darin, daß

¹⁸¹) Herbert Butterfield, „Toleration in Early Modern Times“, *Journal of the History of Ideas* 38 (1977): 573, 576.

¹⁸²) Predigten zu 1. Sam. 11, 6–10, CO 29: 659.

¹⁸³) Institutio (1559), Buch 4, Kap. 11. 1.

¹⁸⁴) A. a. O., Buch 4, Kap. 20. 2–3.

¹⁸⁵) Vgl. grundsätzlich dazu Berman, *Law and Revolution*, a. a. O.; Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050–1300* (Prentice-Hall 1964).

er auf einer demokratischeren Form der kirchlichen und bürgerlichen Verfassung, einer begrenzteren kirchlichen Rechtsprechung und der Gleichheit von Kirche und Staat vor Gott bestand.

Schlußfolgerungen

In seinem Buch über die Ursprünge der totalitären Demokratie bezeichnete J. L. Talmon die französische Revolution des achtzehnten Jahrhunderts als den Vorboten der modernen Erscheinungsformen sowohl der liberalen Demokratie als auch des totalitären Faschismus¹⁸⁶). Die politischen Ideen der französischen Revolution, so Talmon, seien so „proteusartig“ und „herausfordernd“ gewesen, daß sie diese zwei politischen Bewegungen der Gegenwart auf Pfade führten, die die philosophischen niemals hätten antizipieren können. Lincoln konnte sich dabei genauso wie Marx oder Roosevelt oder auch Mussolini von den Hauptlehren der französischen Revolution anleiten lassen.

Bezüglich der calvinistischen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts, die zunächst in Genf anfing und dann über die Niederlande, Schottland, Teile von Frankreich, England, der Schweiz, Deutschland, Osteuropa und Nordamerika hinwegfegte, könnte man ähnliches behaupten. Calvins politische Ideen waren auch so proteusartig und herausfordernd, daß sie eine Reihe von totalitären und demokratischen Strömungen anleiten konnten.

Es ist einfach, die totalitären und streitlustigen Tendenzen vieler führender Calvinisten, wie zum Beispiel John Knox, Oliver Cromwell, John Winthrop, John Cotton, Samuel Rutherford und Cotton Mather, zu enthüllen. Es fällt leicht, die Liste der Märtyrer, die von den Calvinisten geschmäht, gebannt oder hingerichtet worden waren, über Servet hinaus mit Namen wie zum Beispiel Caspar Coolhaas, Jacobus Arminius, Hugo Grotius, Roger Williams, Anne Hutchinson und John Wise zu verlängern. Es ist einfach, auf beiden Seiten des Atlantiks calvinistische Predigten und Druckschriften zu finden, die ernsthaft allerlei Formen von Monarchie, Sklaverei, Chauvinismus, Rassismus, Kriegsführung, Folter, eingeschränktem Wahlrecht, Festsetzung der Religion, Apartheid, Verfolgung und andere Arten von *pathos* verteidigen. Es fällt leicht, die Mängel der politischen und rechtlichen Beiträge der calvinistischen Tradition herauszustellen, wenn man sie an den gegenwärtigen Normen von Freiheit mißt. Calvins Schriften waren ein Saatbeet, aus dem ein Dschungel von politischen Dornbüschen erwuchs, der das Wachstum von religiöser und politischer Freiheit an vielen Stellen strangulierte.

¹⁸⁶) Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London 1955).

Andererseits trugen Calvins Schriften auch in tiefgehender und nachhaltiger Weise zur rechtlichen und politischen Tradition der Religionsfreiheit im Westen bei. Die von Martin Luther 1517 begonnene protestantische Reformation war im Grunde ein Kampf um die Religionsfreiheit. Sie war ein Kampf um die Freiheit des einzelnen Gewissens von aufdringlichen kanonischen Gesetzen und klerikaler Kontrolle, um die Freiheit der staatlichen Amtsträger von kirchlicher Gewalt und Privilegien, um die Freiheit der örtlichen Pfarrer von der zentralen Herrschaft des Papstes und von tyrannischer Kontrolle durch die Fürsten. Calvin hat diesem Kampf um die Freiheit nicht nur in Genf, sondern auch an vielen anderen Orten Westeuropas Auftrieb gegeben. Seine Theorie des christlichen Gewissens war der Eckstein für den verfassungsrechtlichen Schutz der Gewissensfreiheit und der freien Ausübung der Religion, wie sie von späteren Protestanten in Frankreich, Holland, England, Schottland und Nordamerika vertreten wurde. Seine Theorie der sittlichen Gesetze und Pflichten regte eine ganze Reihe von Naturrechtstheorien an, die u. a. auf den Schutz der Religionsfreiheit abzielten. Seine Theorie zur Selbstverwaltung der örtlichen Kirchengemeinden zerbrach die Macht der synodalen und bischöflichen Zentralisierung und wurde schließlich zur Unterstützung des Konzeptes des Konfessionspluralismus benutzt. Seine Theorie zur Gleichrangigkeit und Kooperation von Klerus und Obrigkeit legte ein solides Fundament für spätere verfassungsrechtliche Schutzmaßnahmen bezüglich deren Trennung und Akkomodation. Seine Theorie zur sittlichen Verantwortlichkeit sowohl der Kirche als auch des Staates gegenüber der Gesellschaft ist zum Herzstück der modernen Theorie des sozialen Pluralismus und des Republikanismus geworden.

Calvins originellster und nachhaltigster Beitrag zur westlichen Tradition der Religionsfreiheit liegt in seiner Umstrukturierung der kirchlichen Freiheit und Ordnung. Es gelang Calvin, einen Mittelweg zu finden zwischen den erastianischen Tendenzen der Lutheraner und Anglikaner, die die Kirche dem Staat unterordneten, und den asketischen Tendenzen der Wiedertäufer und Radikalen, die die Kirche ganz dem Staat und der Gesellschaft entzogen. Dies gelang ihm, indem er in seiner Ekklesiologie die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Freiheit auf geniale Weise kombinierte und der Kirche eine sittliche Verantwortlichkeit innerhalb des ganzen Gemeinwesens gab¹⁸⁷).

¹⁸⁷) Vgl. die weiteren Ausführungen in John Witte, Jr., „The Catholic Origins and Calvinist Orientation of Dutch Reformed Church Law“, *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 328, 349–351.

Erstens drängte Calvin auf Respekt vor der Rechtsstaatlichkeit innerhalb der Kirche. Er ersann Gesetze, die die Kirchenlehren und Disziplinarnormen, die Rechte und Pflichten der Amtsträger und Gemeindeglieder sowie die legislativen und gerichtlichen Verfahren definierten. Die Kirche war so gegen Eingriffe von Seiten des bürgerlichen Rechts und gegen die sündige Unbeständigkeit ihrer Glieder geschützt. Das Ermessen kirchlicher Amtsträger war begrenzt. Die Gemeindeglieder waren sich ihrer geistlichen Pflichten bewußt. Neue Vorschriften, die erteilt wurden, wurden diskutiert, verbreitet und waren allgemein bekannt. Angelegenheiten, deren Begutachtung anstand, wurden von Konsistorialgerichten erledigt. Streitparteien, deren Fälle gehört wurden, mußten sich mit kirchlicher Rechtsprechung begnügen. Verstimmte Einzelpersonen und Familien, die aus der Kirche austraten, mußten ihre privaten Kirchbänke und ihr persönliches Eigentum zurücklassen. Dissidentengemeinden, die sich von der Großkirche losagten, hinterließen dieser ihr Vermögen. Natürlich war dieses rechtsstaatliche Prinzip innerhalb der reformierten Kirche ein Ideal, das auch schon zu Calvins Zeiten oft verletzt wurde. Trotzdem half dieses Prinzip, Ordnung, Organisation und Orthodoxie innerhalb der Kirche sicherzustellen.

Zweitens drängte Calvin auf Respekt vor dem demokratischen Verfahren innerhalb der Kirche. Pastoren, Presbyter, Lehrer und Diakone sollten von der Gemeinde zu ihren Ämtern gewählt werden. Gemeinden hielten regelmäßig Versammlungen ab, um die Amtsführung der kirchlichen Amtsträger zu bewerten, neue Initiativen innerhalb ihrer Körperschaften zu diskutieren und entstandene kontroverse Angelegenheiten zu erörtern. Abgeordnete für den Gemeinderat sollten von ihnen ebenbürtigen Personen gewählt werden. Ratssitzungen sollten der Öffentlichkeit zugänglich sein und es Gemeindegliedern ermöglichen, ihre Anliegen vorzubringen. Dieses demokratische Verfahren beinhaltet eine unausgesprochene Bereitschaft, Veränderungen in Lehre, Liturgie und Verfassung zu erwägen, neue Zukunftsbilder und Einsichten zu akkomodieren, und sich von Vorstellungen und Einrichtungen zu trennen, die nicht länger nützlich oder wahr waren¹⁸⁸). Natürlich hat dieses Prinzip die Kirche auch schon zu Calvins Zeiten nicht immer gegen einen streitlustigen Dogmatismus schützen können. Trotzdem half dieses Prinzip, innerhalb der Kirche regelmäßige Erwägungs-, Erneuerungs- und Reformverfahren anzuregen.

¹⁸⁸) Vgl. z. B. CO 38: 220 (wo zu „steter Reform und Erneuerung“ angehalten wird, aber auch vor „unbesonnenen Veränderungen und unentwegter Erneuerung“ gewarnt wird).

Drittens drängte Calvin auf Respekt vor der Freiheit innerhalb der Kirche. Christlichen Glaubenden war der Kircheneintritt – oder -austritt freigestellt. Sie konnten ohne Angst vor körperlicher Nötigung und Verfolgung am Angebot der Kirche teilhaben, sich ohne Angst vor staatlichen Repressalien versammeln, Gottesdienste feiern, beten und an den Sakramenten teilhaben. Sie hatten die Freiheit, ohne durch unnötige Gesetze und Strukturen behindert zu werden, ihre Pfarrer, Ältesten, Diakone und Lehrer zu wählen, Glaubens- und Disziplinarangelegenheiten zu debattieren und zu erörtern, sowie den in ihrem Ermessen liegenden Glaubensangelegenheiten und den Adiaphora, nachzugehen. Natürlich war auch dieses Prinzip ein Ideal, das Calvin mit seinem Vorgehen gegen Servet und in seinen späteren Jahren mit der unmäßigen Ermächtigung der Konsistorialgerichte sogar schon selbst kompromittierte. Trotzdem half dieses Prinzip, einen stetigen Reflexions-, Erneuerungs- und Reformprozeß zu ermöglichen.

Es war Calvins geniale Schöpferkraft, diese drei Hauptprinzipien der Ekklesiologie zu integrieren. Demokratische Verfahren verhinderten, daß das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit einer versteinerten und veralteten Orthodoxie Vorschub leistete. Die Rechtsstaatlichkeit verhinderte, daß das Demokratieprinzip einem von der gängigen Mode und öffentlichen Meinung beeinflussten Glauben Vorschub leistete. Die Freiheit des einzelnen hielt sowohl die korporativen Rechtsgrundsätze als auch die Demokratieprinzipien davon ab, kirchliche Minderheiten zu tyrannisieren. Im Verbund erlaubten diese Prinzipien der Kirche, ein einzigartiges und andauerndes Gleichgewicht zwischen Gesetz und Freiheit, Struktur und Geist, Ordnung und Erneuerung sowie Glaubensangelegenheiten und Adiaphora zu schaffen. Diese klare kirchliche Struktur machte die calvinistischen Kirchen allerdings nicht gegen Dissens und Schismen immun. Wie alle anderen Kirchen kennen auch die calvinistischen Schisma, Intoleranz und Mißbrauch. Aber dieser kirchliche Mechanismus verhalf der vielgestaltigen calvinistischen Kirche zu einer bemerkenswerten, mehr als drei Jahrhunderte, sowie zahlreiche Länder und Kulturen umfassenden Flexibilität.

Diese integrierte Kirchentheorie hatte natürlich Folgen für die Staatstheorie. Calvin spielte in seinen Schriften verschiedentlich darauf an, daß eine ähnliche Kombination von Rechtsstaatlichkeit, demokratischen Verfahren, und persönlicher Freiheit dem Staat gleichermaßen gut dienen könnte. Er war der Auffassung, daß solch eine Kombination den besten Schutz für die Freiheit der Kirche und ihrer Glieder ergeben würde. Was Calvin nur andeutete, führten seine Nachfolger weiter aus. Im Laufe der folgenden zwei Jahrhunderte verwoben europäische und nordamerikanische

Calvinisten Calvins Haupteinsichten in das Wesen der korporativen Rechtsgrundlage zu einer soliden Verfassungstheorie der republikanischen Staatsform, die auf den Säulen der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Verfahren und der persönlichen Freiheit aufgebaut ist.

Johannes Calvin war sicher nicht der Vater der modernen Religionsfreiheit, auch wenn dies von einigen seiner überschwenglichen Fürsprecher behauptet wird. Nichtsdestotrotz gaben Calvins Schriften und sein Vorbild der Verwirklichung und Integration der persönlichen und korporativen Religionsfreiheit einen unentbehrlichen Auftrieb. Er sollte nicht in der Reihe derer fehlen, die für ihren Einsatz um die Religionsfreiheit im Westen geehrt werden.