

IUS COMMUNE

Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte

Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts
für Europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main

XXV

Herausgegeben von DIETER SIMON
und MICHAEL STOLLEIS



Vittorio Klostermann Frankfurt am Main
1998



MATHIAS SCHMOECKEL

Das Gesetz Gottes als Ausgangspunkt christlicher Ethik?

Zu calvinistischen Traditionen des 16. Jahrhunderts
im Hinblick auf ihre rechtshistorische Relevanz*

1. Einleitung

Die Geschichte des Calvinismus ist eher berüchtigt als bekannt. In besonderem Maße werden gesellschaftliche wie juristische Neuerungen auf diese Theologie zurückgeführt, wie z. B. die Begründung des Staatsvertrages bzw. sogar der Demokratie (Jellinek) oder des Kapitalismus (Weber).¹ In der deutschen Historiographie wird oft von einer „zweiten Reformation“ gesprochen.² Die Reformation allgemein sieht H. Berman als zweite Revolution, die nach der päpstlichen des 12. Jahrhunderts und vor der französischen von 1789 die Welt erneuert hat.³ In der Vergangenheit wurde schon mehrfach der Versuch

* Zugleich eine Auseinandersetzung mit: CHRISTOPH STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 65). Berlin, New York: de Gruyter 1996. XXI, 789 pp. Ohne Angabe des Werkes zitierte Seitenzahlen beziehen sich auf diese Schrift.

¹ Präzisierend dazu der Überblick von HARM KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989, pp. 229 s., 225 s.

² Siehe dazu – und dagegen – KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter* (Anm. 1), p. 224 s.; ebenso WILHELM H. NEUSER, Die Erforschung der „Zweiten Reformation“ – eine wissenschaftliche Fehlentwicklung, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, hg. von H. SCHILLING, (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195), Gütersloh 1986, pp. 379–386, 385, da nur eine einheitliche Reformation mit unterschiedlichen Konfessionen als Ergebnis des historischen Prozesses erkennbar sei.

³ HAROLD BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), London 1983, p. 19, bezogen auf die gesamte Reformation; differenzierend DERS., *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Atlanta (Georgia) 1993, p. 83, hier wird auch der calvinistischen Reform allein der Charakter einer Revolution zugesprochen.

unternommen, die Entwicklung der calvinistischen Lehre an Hand seiner wichtigsten Vertreter aufzuzeigen.⁴ So hat man z. B. auf die Eigenständigkeit der Lehre von Calvins Nachfolger in Genf, Théodore de Bèze, hingewiesen, der die Ansätze Calvins zur Prädestinationslehre aufgriff und zu einer Lehre systematisierte.⁵ Diese Lehre setzte sich keineswegs vollständig durch. In Frankreich und Deutschland wurde sie abgelehnt⁶ und selbst in den Ländern, in denen die Mehrheit für die Annahme dieser Lehre stimmte, blieb sie umstritten.⁷ Bezog sich Weber auf die Prädestinationslehre in der Ausprägung von Beza, so kann seine Theorie nicht für alle Calvinisten gegolten haben, v. a. nicht für die wirtschaftlich so prosperierenden Generalstaaten. Es zeigt sich damit, daß im Rahmen dieser Konfession stärker zu differenzieren ist. Um so begrüßenswerter ist es, daß nun eine umfangreiche Studie dem Calvin-Schüler Lambertus Danaeus gewidmet wurde.

Die Heidelberger religionshistorische Habilitationsschrift von Christoph Strohm ist nicht nur wegen der juristischen Ausbildung des Danaeus von rechtshistorischem Interesse, sondern auch wegen seiner Nähe zu Calvin. Wenig beachtet scheint mir die Vielzahl der großen Juristen in der frühen Neuzeit, die dem Calvinismus offen oder insgeheim angehörten oder ihm nahestanden. Dazu sind nicht nur die Calvin unmittelbar umgebenden Juristen wie Théodore de Bèze, François Hotman oder Philippe de Plessis-Mornay zu rechnen. In Frankreich gehörten sicher Cujas, Donellus, Douaren, DuMoulin, Gentillet, Denis und Jacques Godefroy sowie Petrus Ramus dem Calvinismus an. Dieser Konfession nahe standen jedenfalls Bodin, Connanus und Montaigne. Zu den Calvinisten zählen ebenso Niederländer wie Arumaeus, Bynkershoek, Grotius, Groenewegen, Huber, Noodt und Voet oder der Schotte Buchanan; Justus Lipsius stand mit

⁴ Zum Beispiel WILHELM NEUSER, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. von C. ANDRESEN, Band 2, Göttingen 1989, pp. 167–352.

⁵ Strittig, siehe dazu JILL RAITT, Beza, Theodor, in: *TRE* 5, Berlin, New York 1980, pp. 765–774, 772; THEODOR MAHLMANN, Prädestination V, in: *TRE* 27, 1./2. Lieferung 1996, pp. 118–156, v. a. p. 123 ss.

⁶ Vgl. GOTTFRIED HORNIG, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. von C. ANDRESEN, Band 3 Göttingen 1988, pp. 71–146, 92.

⁷ Zum Arminianismus vgl. GERRIT JAN HOENDERDAAL, Arminius/ Arminianismus, in: *TRE* 4, Berlin, New York 1979, pp. 63–69, 66 ss.; NEUSER, Dogma und Bekenntnis (Anm. 4), p. 336.

dem Calvinismus in Verbindung wie auch Andrea Alciato. Die englischen Philosophen Hobbes und Locke werden häufig zu den Calvinisten gezählt, so daß die Dogmatik des Naturrechts bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vornehmlich von Calvinisten entwickelt zu sein scheint.⁸ In Deutschland gibt es immerhin mit Althusius und Kerkermann wichtige Juristen calvinistischen Bekenntnisses. Ohne die Existenz bedeutender Juristen anderer Konfessionen in Abrede zu stellen, ist die hohe Anzahl dieser in ihrer Verbreitung nicht so dominierenden Konfession auffällig.

Diese Beobachtung zeigt, daß für innovative Staats- und Rechtsdenker diese theologische Richtung einen besonderen Reiz hatte. Gab es vielleicht in der Konfession sogar Ansätze, die innovatives Rechtsdenken begünstigten? Das genannte Phänomen weckt jedenfalls eine besondere Neugier gegenüber einer Arbeit, die das Werk und das Denken eines solchen Juristen-Theologen aus dem Umkreis Calvins darstellen soll. Zudem hat Strohm, der schon in seiner Dissertation Verbindungslinien zwischen der Theologie und der Jurisprudenz verfolgt hat,⁹ fast ein Drittel seines Werkes der Darstellung juristischer Lehren und Einflüsse gewidmet, weitere Teile sind dafür von größter Bedeutung. Dabei ist der Autor in beachtlicher Weise in rechtshistorische Fragestellungen und deren Literatur eingedrungen. Es handelt sich also um ein Werk von unmittelbar rechtshistorischer Bedeutung.

Die besonderen Stärken von Strohm's Buch sind gleich vorab zu nennen. Sie liegen zunächst in der reichhaltigen Auswertung vor allem der französischen und deutschen kirchen- wie rechtshistorischen Literatur sowie in der Einbeziehung verschiedener historischer Dis-

⁸ Auszunehmen wäre neben der spanischen Spätscholastik nur der Lutheraner Pufendorf; zu seinen calvinistischen Tendenzen siehe aber LEONARD KRIEGER, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago, London 1965, pp. 18 s., 244 s., wobei man die Ablehnung der Prädestinationslehre (pp. 25, 248) nicht mit der des Calvinismus verwechseln darf, DETLEF DÖRING, *Pufendorf-Studien*, (Historische Studien 49), Berlin 1991, pp. 62 ss., 66 ss. Als bedeutender Calvinist des 18. Jahrhunderts ist neben Burlamaqui noch Barbeyrac zu nennen, welcher wesentlich zur Verbreitung von Pufendorfs Gedanken, allerdings mit seiner eigenen Färbung, beitrug. Auf den Calvinismus als Träger eines fortschrittlichen politischen Prinzips aufmerksam gemacht hat bereits GERHARD OESTREICH, Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum, in: *Moderne Preußische Geschichte 1648–1947*, hg. von O. BÜSCH und W. NEUGEBAUER, Band 3, Berlin, New York 1981, pp. 1268–1293, 1270.

⁹ CHRISTOPH STROHM, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand*, München 1989.

ziplinen, u. a. auch mentalitätsgeschichtlicher Untersuchungen.¹⁰ Die flüssige Sprache und die überaus klare Gliederung erleichtern die Durchdringung dieses umfangreichen Werkes. Fruchtbar erwies sich ferner der Ansatz, die Entwicklung der Fragestellungen über Luther und Melanchthon hinweg bis zu Danaeus zu verfolgen. Die Trennung der protestantischen Konfessionen erweist sich auch für die Folgezeit immer mehr als Hindernis bei dem Verständnis ihrer historischen Entwicklungen. Auf diese Weise wird das Œuvre von Danaeus so gründlich analysiert, daß damit ohne Zweifel ein Standardwerk für diesen Theologen in der Nachfolge Calvins vorliegt. Der besondere Reiz liegt aber in dem von Strohm immer wieder thematisierten Verhältnis von Jurisprudenz und Theologie am Beispiel dieses frühen Calvin-Schülers.¹¹

Der an der Loire geborene und aus dem niederen Adel stammende Lambert Daneau (1550–1595) erhielt den Schulunterricht in Orléans, absolvierte ein Grundstudium in Paris, studierte 1553 bis 1559 Rechtswissenschaften in Orléans und Bourges und schloß dies mit der Promotion in beiden Rechten wohl in Bourges ab. Schon 1560 ging er nach Genf, um bei Calvin Theologie zu studieren. 1562 wurde er Pfarrer nahe Orléans, 1581 folgte er einem Ruf nach Leiden, 1582 nach Gent und ab 1583 übte er Lehr- und Pastortätigkeiten in Südfrankreich aus.¹² Er hinterließ ein umfangreiches Œuvre, von denen die „Ethices libri“ und die „Politica“¹³ besonders zu nennen sind.

Strohm skizziert den Lebenslauf nur kurz, um der Werkinterpretation das ausschließliche Interesse zuzuwenden. Entsprechend ausgiebig geht er auf die einzelnen Schriften und Themen ein, die auch in der künftigen rechtshistorischen Forschung heranzuziehen sein werden. Zum Beispiel entwickelte Daneau eine Lehre des Wider-

¹⁰ Dieser Ansatz freilich bleibt etwas blaß, wenn sich Mentalitätsgeschichte nur auf die Beobachtung von Krisenerfahrung beschränkt; der Eindruck einer Krise stellt sich retrospektiv allzu leicht ein. Dieser Ansatz versucht vielmehr m. E. gerade die Fülle von parallelen Entwicklungen auch aus dem Alltagsbereich heraus zu berücksichtigen. Unstreitig war jedoch der Bürgerkrieg, der stellenweise zu einem Bevölkerungsrückgang um 20% führte, eine solche Krise.

¹¹ Es ist deshalb fast zu bedauern, daß in das Habilitationsverfahren offenbar kein Rechtshistoriker eingebunden wurde.

¹² Bei Strohm nur ganz knapp, v. a. p. 11 s.

¹³ Auf dieses Werk hat schon hingewiesen MICHAEL STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Bd. I, München 1988, p. 105 s.; DERS., Lipsius-Rezeption in der politisch-juristischen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, in: *Der Staat* 26 (1987), pp. 1–30, 11.

standsrechts, die Strohm mit der von Hotman und Beza vergleicht (p. 353 ss.). Wie Bodin fertigte Daneau ein Werk zur Hexenverfolgung (pp. 322, 326 ss.). Hier gelingt Strohm die Einbettung der Haltung in dieser Frage in Daneaus theologische und juristische Lehre. Eine große Bedeutung nimmt die Interpretationslehre Daneaus für Strohm ein (pp. 281 ss., 291), da er hier eine Übernahme des juristischen Handwerkszeugs in die Bibelexegese sieht und damit eine wichtige Kontinuität zwischen dem Juristen und Theologen Daneau. Die Vielzahl der angesprochenen Aspekte kann nachfolgend aber weder besprochen noch aufgezählt werden.

Statt dessen soll zunächst in Anlehnung an Strohm dargestellt werden, wie Daneau das Denken Calvins weiter entwickelte und ergänzte (dazu 2.). Der Vergleich mit Calvin wirft dann schon die Frage nach Vorbildern und Kontinuitäten bei Danaeus auf. Welche Traditionen wirkten sich auf die Lehre von Danaeus aus (dazu 3.)? Der Überblick über die bestimmenden Traditionslinien versetzt dann in die Lage, das Spezifikum der Lehre Daneaus zu bestimmen und so noch einmal auf Strohm's Frage einzugehen, worin ein juristischer Einfluß auf seine Lehre zu erkennen ist. In welchem Maße kann man diese schließlich als typisch für den frühen Calvinismus bezeichnen (dazu 4.)?

2. Das Gesetz Gottes

Für Calvin ist der Mensch zu schwach, um das erkannte ethisch Gute in der Praxis konsequent zu verwirklichen, auch wenn sein Wille in diese Richtung geht. Sein begrenzter Verstand hindert ihn zudem, Gott und seinen Willen richtig zu erkennen.¹⁴ Der Mensch steht dadurch notwendig unter dem Joch des Teufels. Neben¹⁵ der Verheißung der Gnade, vollends durch Christus (nach 2. Kor. 3,17; ICR II,7,2, OS III,328,27 ss.), hat Gott seinem Volk durch Mose seinen Willen gelehrt. Das Gesetz Gottes ist nach Calvin nicht nur der Dekalog, sondern alles, was Mose dem Volk gelehrt hat (ICR II,7,1, OS III,327,27 ss.). Als

¹⁴ JOANNIS CALVIN, *Institutio Christianae religionis*, II,2,18–19 und 24, zitiert nach *Opera selecta*, eds. P. BARTH, W. NIESEL, Band III, München 1957 (Band IV 1959, Band V 1962), künftig zitiert als: ICR II,2,18–19 und 24, OS III,260,27–261,26 und 266f,10–19; zum folgenden auch p. 398 ss.

¹⁵ Hierin liegt der Unterschied zu Luther (vgl. p. 399); zum Verhältnis von „Gesetz“ und Evangelium bei Melanchthon s. GUIDO KISCH, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967, p. 103 ss.

strafrechtliche *lex praevia*¹⁶ zeigen diese Normen die Pflichten der Gläubigen auf (ICR II,7,3, OS III,329,29 ss.). Das Gesetz listet zwar das auf, was für ein menschliches Gemeinwesen notwendig ist und was durch die Furcht des Menschen im Groben auch gewährleistet werden kann (*usus politicus legis*, ICR II,7,10–11, OS III,335 ss.). Da aber auch der gegen dieses Gesetz verstoßende Gedanke Sünde ist,¹⁷ kann der Mensch Gottes Gebote letztlich unmöglich einhalten (ICR II,7,5, OS III,330,29 ss.). Das Gesetz zeigt dem Menschen damit auch seine ihm immanente Sündhaftigkeit (*usus elencticus legis*, ICR II,7,6–9, OS III,332,3 ss.). Aber auch hier hindert die beschränkte menschliche Erkenntnisfähigkeit. Die Gebote hinsichtlich der Majestät Gottes der ersten Tafel kann der Mensch gar nicht, die Liebespflichten zwischen Menschen aus der zweiten Tafel nur sehr unvollständig begreifen (ICR II,2,24, OS III,266 s.,10 ss.).

Als Ausweg verbleibt nur, durch Nachahmung Christi den Glauben an Gott so stark zu finden, daß man durch ihn gleichsam als Christ wiedergeboren wird. Wem Gott den Glauben schenkt, zeichnet sich durch Vertrauen und Gehorsam zu Gott aus. Die Sünde hat dann über ihn keine Herrschaft mehr, wenn er auch noch eine Wohnstatt der Sünde bildet (ICR III,3,11, OS IV,66,26 s.). Dem Wiedergeborenen dient das Gesetz als Anhaltspunkt, um im täglichen Leben Gottes Willen immer besser zu lernen und sich daran zu erziehen, sowie als Ermahnung zum Gehorsam (*usus in renatis* ICR II,7,12, OS III,337,29 ss./338,25). Die Hinwendung zum richtigen Tun wird aber nicht durch den wiedergeborenen Menschen selbst, sondern allein durch den Heiligen Geist geleistet, welcher in ihm wirken kann (ausführlich p. 446).

Diese Grundposition findet sich bei Danaeus weitgehend wieder. Gegenüber Strohm akzentuierend sind vor allem drei Abweichungen hervorzuheben. Zunächst (1.) geht Daneau freier mit der Annahme oder Ablehnung der Normen um, dann (2.) ergänzt er diese Normen durch eine gesetzesverlängernde Tugendlehre und schließlich (3.) führt er stärker noch als Calvin die Normen auf das erste Gebot zurück, womit er eine Hierarchie der Normen gibt und einen ein-

¹⁶ Den Ausschluß der Rückwirkung konstatiert schon für Petrus Lombardus BERMAN, *Law and Revolution* (Anm. 3), p. 186.

¹⁷ Zur Gleichsetzung von Mord und Haß vgl. ICR II,8,39, OS III,380,6–22; allgemein ICR III,7,7, OS IV,157,24–27; ICR III,7,8, OS IV,158,25–27. Dieses „Begehrverbot“ hebt Strohm hervor (p. 406 s.).

heitlichen Geltungsgrund findet, der sich wiederum aus seinen theologischen Prämissen ergibt. Diese Punkte sind kurz zu erläutern.

(1.) Der eigenständigere Umgang mit Normen ergibt sich geradezu zwangsläufig aus einer elaborierten Interpretationsmethode. Danaeus unterzieht die Gebote nicht nur bei der wörtlichen Erläuterung einem festen Frageschema (s. p. 285), sondern prüft jede Norm vorgängig nach ihrer Billigkeit und fragt nach ihrer Stellung im Gesamtgefüge. Die Billigkeit unterteilt Danaeus in die *aequitas divina*, *naturalis* und *politica*. Im Rahmen der *aequitas divina* prüft er die Vereinbarkeit des Gebots mit den Grundentscheidungen der christlichen Lehre, die *aequitas naturalis* bezeichnet die Übereinstimmung mit der vom Schöpfer gestalteten und auch den Heiden erkennbaren Natur, die *aequitas politica* schließlich erweist die Funktion des Gebots zur Aufrechterhaltung der Herrschaftsordnung (beschrieben p. 246 ss.). Diese Billigkeitskontrolle dient dazu, die Fortgeltung des göttlichen Gesetzes zu bestätigen und im Licht späterer Erkenntnisse, z. B. durch die Lehre des Messias, zu korrigieren. Dem Gebot der Sabbatheiligung hat Christus beispielsweise widersprochen (Mk 2,27; 3,3–5 und öfter¹⁸). In dieser Hinsicht stellen die drei Arten der *aequitas* nur verschiedene Überprüfungs mittel dar und sind nicht wie die *aequitas cruda* und *scripta* der Glossatoren abgestuft. Da die Natur auch Heiden zugänglich ist, kann auch heidnisches Recht als Erkenntnisquelle gelten. Nach Calvin war das Naturrecht der Weg, durch den Gott auch den Heiden die Kenntnis seines Rechts vermittelt hatte; insofern konnte es auch als Vorbild positiven Rechts dienen (so p. 144). Gemeint war das römische Recht, das schon Melanchthon wegen seiner *aequitas* gelobt und als Vorbild dargestellt hatte.¹⁹ Daneau zog es zur Interpretation des Dekalogs heran, v. a. dort, wo wenig Bibelstellung zur Erläuterung zur Verfügung standen (so p. 334).²⁰ Ihm gelingt dadurch eine inhaltliche Präzisierung der Gebote, wie sie Mose kaum erahnt haben kann. Von theologisch wie juristisch zentraler Bedeutung war Daneaus Frage nach dem Stellenwert des

¹⁸ Eine Zusammenstellung findet sich bei EDUARD LOHSE, σάββατον, σαββατισμός, παρασκευή, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von G. FRIEDRICH, begr. von G. KITTEL, Band 7, Stuttgart 1964, pp. 1–35, 21 ss.

¹⁹ Dazu s. KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 123.

²⁰ Allerdings bevorzugt Daneau die Heranziehung der Konstitutionen der christlichen Kaiser (p. 323). Vom kanonischen Recht zog er das Decretum Gratiani vor, während die späteren Dekretalen eher durch die Reformation derogiert erschienen (p. 260 s.).

Gebots im Gesamtgefüge des Katalogs als Richtschnur der Auslegung (p. 283).

Gleichzeitig wurde durch eine solche Interpretation der Inhalt des Dekalogs fungibler. Der Vergleich mit dem theologisch vorrangigen Ziel, mit den verschiedenen Wegen zur Erkenntnis der *aequitas*, welche das Verständnis des Gebots bestimmt, sowie die Auffüllung des nackten Gebots mit den Vorschriften des römischen Rechts ließen eine große inhaltliche Freiheit bei der Bestimmung des geltenden Rechts zu. Ein Beispiel dafür ist der Umgang mit dem Gebot der Sabbathheiligung. Calvin hatte es noch durch seine übertragene Bedeutung und als Frömmigkeitsübung gerechtfertigt.²¹ Daneau bekannte viel leichter, daß dieses Gesetz durch Christus derogiert und veraltet sei.²² Wollte man in einem Gebot jedoch keine Unbilligkeit entdecken, was seine Ungerechtigkeit bedeuten würde (p. 308), so konnte man es durch die Implementierung mit römischem Recht inhaltlich verändern.²³

(2.) Die Gebote wurden nicht nur durch das römische Recht präzisiert. Auch die Festlegung einer christlichen Ethik und später noch der Politik diente der Reglementierung des täglichen und politischen Lebens bis in die Einzelheiten,²⁴ welche nach den Geboten noch offen geblieben waren. Die Reglementierung wird nach Möglichkeit lückenlos (so endlich p. 619). Durch die theologische Sicht können selbst zunächst harmlose Verhaltensmuster – wie für Daneau die Kleidung – als gefährlich für Glauben und Staat erscheinen. Ihre Reglementierung kann dann eine zentrale Rolle einnehmen (p. 633 ss.).

Die Festlegung der Ethik hatte schon Calvin angekündigt;²⁵ Strohm weist auf den neostoischen Einfluß auf den Calvinismus hin (p. 127 ss.), der in der Durchsetzung der Vernunft die Tugend sieht. Dies konnte aber nur noch den schon von Calvin herausgestellten Gedanken bestärken, daß das aus der *recta ratio* gewonnene (p. 150)

²¹ Siehe p. 405; ICR II,8,34, OS III,374,35.

²² Vgl. LAMBERTUS DANAUS, *Ethices christianae libri tres*, in: DERS., *Opuscula omnia*, Genf 1654, II,10 p. 120^B: „nihil hodie ad nos [...] Ceremonia verò non observatur à nobis, qui per Christum exhibitum plena libertate fruimur“; dazu auch p. 267.

²³ Bemerkenswert ist etwa, daß Daneau in seinen „*Ethices christianae libri*“ 1577 in das Gebot, die Eltern zu ehren, wie Luther noch vorsichtig die Ehrung der Obrigkeit einschloß, während dies in der 1596 erschienenen *Politica* wegfiel (p. 391).

²⁴ Strohm (p. 333 ss.) ist zunächst nicht so deutlich, wenn er nur eine „Tendenz zur Kasuistik und zur Reglementierung“ konstatiert.

²⁵ Vgl. p. 60; s. ICR III,6,1, OS IV,146,21–34.

Gesetz ein Leitfaden des Lebens in Sünde sei und die Verwendung des von Gott geschenkten Verstandes (p. 155) der menschlichen Annäherung an Gott dienen könne. Für den Calvinisten konnte freilich nur ein wiedergeborener Christ das Richtige erkennen (p. 196), welches allein der Heilige Geist durch diesen Menschen bewirke (p. 149). Hier liegt eine Fortentwicklung vor, die sich auch bei anderen Calvinisten findet.²⁶ Der Gegensatz zu dem vom augustinischen Prinzip „dilige et, quod vis, fac“²⁷ und zu der von Luther in ethischer Hinsicht betonten Freiheit des Christen²⁸ könnte größer nicht sein.

(3.) Schon Calvin hatte das erste Gebot als Vorrede des Dekalogs angesehen,²⁹ obwohl er den unterschiedlichen Charakter der Gebote auf beiden Tafeln rechtfertigte. Daneaus interpretatorische Fragestellung führte diesen Ansatz weiter durch und intensivierte ihn entsprechend seiner theologischen Prämisse. Für ihn war es die Bestimmung des Menschen, in allen seinen Taten den Schöpfer zu ehren. Alles menschliche Handeln hatte demgemäß der Ehre Gottes zu dienen (p. 318 s.). Das erste Gebot, Gott als Herrn zu ehren, bekam dadurch eine zentrale Stellung, demgegenüber die Verteilung der Gebote auf die zwei Tafeln nur eine pädagogische Bedeutung (so p. 237) zukam. Eigentlich bedeutete jede Sünde eine Verletzung der göttlichen Majestät, bzw. aufgrund der Ausfüllung dieses Gebots durch das römische Recht, die Begehung eines *crimen laesae maiestatis divinae* (p. 321 s.). Der Gedanke des Sohnes als Mittler und die Betonung christlicher Barmherzigkeit treten demgegenüber in den Hintergrund.³⁰ Für Melanchthon hatte die Heranziehung des *aequitas*-Gedankens noch die Milderung des alten Gesetzes durch das Evangelium bedeutet.³¹ Bei Daneau diente dieses Konzept (dazu p. 243 ss.) statt dessen zur Koppelung mit dem ersten Gebot. Jede Sünde gewann dadurch ein größeres Gewicht. Dies konnte nicht nur eine höhere Strafe begründen, sondern auch die Notwendigkeit einer intensiveren Verfolgung

²⁶ Etwa wenn Beza die Bedeutung der Zeremonialgesetze verstärkt (p. 265 s.).

²⁷ Zur Ethik des Augustinus vgl. ERIC OSBORN, Ethik V, in: *TRE* 10, Berlin, New York 1982, pp. 462–473, 470 ss.

²⁸ Vgl. dazu TRUTZ RENDTORFF, Ethik VII, in: *TRE* 10 (Anm. 27), pp. 481–517, 485; ROGER MEHL, Freiheit V, in: *TRE* 11, Berlin, New York 1983, pp. 511–553, 514 mit weiteren Nachweisen.

²⁹ Siehe pp. 320, 400; ICR II,8,11, OS III,352,13–15; ICR II,8,13, OS III,354f,24–1. Zu Luther und Calvin auch RENDTORFF, Ethik VII (Anm. 28), pp. 484, 490.

³⁰ p. 408; dies sogar noch gegenüber Calvin, vgl. p. 527 s.

³¹ Siehe KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 183.

der Vergehen gegen jede einzelne, nun so präzise bestimmte Norm bedeuten, wie z. B. im Fall der Hexen und Zauberer.³²

Hinzuweisen ist noch auf die von Troje beobachtete „Sprengkraft“ der *aequitas*.³³ Vor allem ihre Gleichsetzung mit dem Naturgesetz, die sich schon bei Calvin findet,³⁴ zeigt, daß sie einen Weg darstellt, Gott zu erkennen. Ist die Erkenntnis Gottes und seines Willens dem Menschen auch verwehrt, so kann er doch das der Schöpfung immanente Gesetz durch seinen Verstand und sein Gewissen erkennen. Auch Melanchthon verstand die *aequitas* als das Gott nähere Prinzip gegenüber dem Gesetz. Indem Melanchthon unter Mißachtung oder Fehlinterpretation der römischrechtlichen Quellen³⁵ sie als Milderung verstand, die der *aequitas* den Sieg über das *ius* gab, nutzte er diesen Gedanken, um die von Luther beschriebene Spannung zwischen Altem und Neuem Testament in eine juristisch greifbare Figur zu überführen.³⁶ Die christlichen Gebote der Nächstenliebe behielten auf diese Weise ihr größeres Gewicht, ohne das schriftliche Gesetz ganz zu verdrängen. Melanchthon bewahrte damit die Möglichkeit, das alttestamentliche „Gesetz“ nach Maßgabe der notwendigen Interpretation auch künftig heranziehen zu können. Melanchthons Kategorie der *aequitas* sicherte so den Vorrang der zeitlich jüngeren Lehren des Gott-Sohnes, stellte also den Weg dar, das alte Gesetz mit dem authentischen Willen Gottes zu erfüllen. Die Hochschätzung des römischen Rechts als „vox et lux Dei“³⁷ macht dabei deutlich, daß die Kenntnis des Corpus Iuris Civilis einen Weg darstellt, Gott selbst zu erkennen, und dessen Umsetzung in die Praxis auch den Willen des Schöpfers zu verwirklichen bedeutet. Trotz der charakteristischen Unterschiede war für Melanchthon, Calvin und Daneau die *aequitas* eine Gott nähere Form der Gerechtigkeit, in deren Licht das geschriebene Recht

³² In der Verfolgung der Hexen sah Strohm (p. 394) sogar ein besonderes Anliegen Daneaus.

³³ HANS ERICH TROJE, Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus, in: *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, hg. von H. COING, Band 2, München 1977, p. 616.

³⁴ Vgl. dazu PETER JOCHEN WINTERS, *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie), Freiburg i. B. 1963, p. 49 s.

³⁵ Scharf dazu KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 177 ss.

³⁶ KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 183, die *ἐπιεικεία* entspricht der göttlichen *ἀγάπη* und damit dem Evangelium.

³⁷ S. bei KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 124; ähnlich Bodin, vgl. QUENTIN SKINNER, *The foundations of modern political thought*, Band 2, Cambridge [usw.] 1978, p. 247.

zu interpretieren ist. Ist zumindest das Naturrecht ein Weg der Gotteserkenntnis, dann nähert man sich mit der *aequitas* Gott einen weiteren Schritt, während zumindest nach Calvin die Erkenntnis Gottes selbst dem Menschen unmöglich ist.

3. Zum Ausgangspunkt dieser christlichen Ethik

Strohm betont schon im Untertitel der Arbeit die humanistische Tradition, die im Calvinismus stärker fortgewirkt habe als im Luthertum.³⁸ Tatsächlich nimmt die Auslegung des Dekalogs den methodischen Ansatz des *mos gallicus* auf, der eine historische Einordnung der Quellen anstrebt und dadurch einen freieren Umgang mit den schriftlichen Autoritäten erreicht.³⁹ Strohm zeigt zudem die Kontinuität im Interesse an moralischen Themen (pp. 26–29, 655). Die Verbindungen reichen aber noch tiefer und auch weiter zurück.

Hinter den Entwürfen für eine christliche Ethik steht das Anliegen einer Neuordnung der Gesellschaft durch die verantwortliche Tätigkeit des Menschen. Dieser Gedanke findet sich v. a. bei Erasmus, er hat damit Europa beeinflusst.⁴⁰ Das neue Zeitverständnis und Selbstbewußtsein spiegelt sich deutlich in einer Passage seiner 'Colloquia familiaria':⁴¹ „Videtis iam inverti mundi scenam. Aut deponenda est persona, aut agenda sunt cuique partes.“ Grundlage der neuen Rolle,

³⁸ Wissenschaftsgeschichtlich zur Verbindung von Humanismus und Reformation siehe ERICH MEUTHEN, Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus, in: *Säkulare Aspekte der Reformationszeit*, hg. von H. ANGERMEIER, (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 5), München, Wien 1983, pp. 217–266, 219.

³⁹ HANS ERICH TROJE, *Humanistische Jurisprudenz. Studien zur europäischen Rechtswissenschaft unter dem Einfluß des Humanismus*, (Bibliotheca Eruditorum 6), Goldbach 1993, p. 275*, zum Merkmal der Historisierung; daneben betont Troje das praktische Engagement und das rechtspolitische Anliegen als Charakteristikum, p. 67*, 95*. TROJE (pp. 85*, 89*) hat auf die fragwürdige Differenzierung zwischen *mos gallicus* und *italicus* hingewiesen; die Frage nach einer Beeinflussung durch *mos gallicus* läßt sich damit auch nicht einfach mit der Nationalität der Lehrer beantworten (p. 225 ss.). – Auch hier gilt, daß diese Historisierung einen Prozeß fortführt, der sich seit 1200 beobachten läßt (TROJE, p. 275*); vgl. ferner DOMENICO MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, 2. ed. Milano 1964, p. 37 ss., zum Beginn der Textkritik bei Lorenzo Valla im 15. Jahrhundert.

⁴⁰ TROJE, *Humanistische Jurisprudenz* (Anm. 39), p. 156*, führt dies auf die *devotio moderna* zurück. Dies ist immer noch strittig, dazu REINHOLD MOKROSCH, *Devotio moderna II: Verhältnis zu Humanismus und Reformation*, in: *TRE* 8, Berlin, New York 1981, pp. 609–616, 610; zu den geistigen Grundlagen von Erasmus allgemein vgl. CORNELIS AUGUSTIJN, Erasmus, in: *TRE* 10, Berlin, New York 1982, pp. 1–18, 3.

⁴¹ ERASMUS DESIDERIUS ROTTERDAMUS, *Colloquia Familiaria, Abbatis et Eruditae*, in: *Opera omnia*, Band I 3, Amsterdam 1972, pp. 403–408, 407 Z. 161–163.

die hier eine gebildete Frau übernehmen will, ist das Gefühl einer neuen Zeit.⁴² Entweder muß man die Maske ablegen oder das Spiel aufführen. Die neue Zeit bringt neuartige Erfordernisse, sie fordert aber vor allem vom Menschen die Entscheidung, mitzuspielen und Verantwortung zu übernehmen. Dies hat zur einen Auswirkung auf die Sicht des Menschen, der als verantwortlicher Teilnehmer der Gesellschaft angesehen wird, zum anderen auf das Staatswesen, das seine Organisation nach den Anweisungen Gottes optimieren muß.⁴³

Die neue Selbständigkeit des Menschen war eine logische Folge der Infragestellung der alten Autoritäten. Konnte man sich nicht auf die Richtigkeit der kirchlichen Lehren verlassen, mußten neue Kriterien gefunden werden, durch die Erkenntnis möglich war.⁴⁴ Mittel der Entscheidungsfindung jedes Menschen sind sein Verstand⁴⁵ und sein Gewissen. Seiner Freiheit wie der ungetrübten Erkenntnis steht aber seine Sündhaftigkeit im Wege. Die Reformatoren haben unterschiedliche Lösungen dieses Dilemmas gefunden. Auch für Daneau sind weder Verstand noch Gewissen aufgrund der konstitutiven menschlichen Sündhaftigkeit aus sich heraus in der Lage, Gott oder seinen Willen zu erkennen (p. 500). Ein freier Wille ist dadurch zunächst ausgeschlossen (p. 440 ss.). Nur durch das Wirken des Heiligen Geistes kann der Mensch der Sünde widerstehen. Die eigenständige Leistung von Daneau besteht nun darin, daß für ihn auch der wiedergeborene Mensch, in dem der Heilige Geist waltet, im Kampf mit dem Bösen die Sünde abwehren muß (p. 466). Die Sündlosigkeit ist also keine Selbstverständlichkeit, sondern Produkt eigenständiger Entscheidungen des gläubigen Menschen. Der Heilige Geist versetzt den Gläubigen dazu nur in den Stand, dieser muß sich aber in jeder Handlung auch selbst dazu entscheiden. Diese pneumatologische Wendung konstituiert den

⁴² Bei Daneau findet man dies mit einer pessimistischen Wendung wieder, wenn er den Sittenverfall als Kennzeichen seiner Zeit sieht (pp. 62, 562 ss.).

⁴³ GUIDO KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, (Basler Studien zur Rechtswissenschaft), Basel 1960, pp. 390 ss., 402, sah auch das Bemühen als Kennzeichen des juristischen Humanismus an, das Recht der zeitgenössischen Gesellschaft anzupassen.

⁴⁴ Darauf hat hingewiesen RICHARD H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley u. a. 1993, p. 3 s.

⁴⁵ Zur Bedeutung des Verstandes in der frühneuzeitlichen Staatslehre als Maßstab für die Gesellschaft und Definition dessen, was ein Einzelner oder Staat darf, vgl. SILVIO SUPPA, *La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin*, in: *Politique, Droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, sous la direction de LUC FOISNEAU, Paris 1997, pp. 27–46, 46.

Wiedergeborenen, aber auch nur ihn, als ethisches Subjekt (p. 471). Damit ist er nicht mehr nur wie bei Luther Empfänger einer allgemeinen Rechtfertigung durch Christus, sondern verantwortlich Handelnder (p. 473). Durch sein ethisch bewußtes Handeln bewirkt er seine Heiligung im Heiligen Geist. Hierin liegt die wohl wichtigste Entdeckung Strohm's. Es leuchtet ein, hier Daneau als Wegbereiter der individualistischen Position von Descartes zu sehen (p. 478).

Auf diesen Wiedergeborenen wirken Gesetze, Tugendlehren und Politiken nicht mehr so sehr durch Furcht, sondern stellen eine Anleitung dar, das Böse zu überwinden. Diesen Normen kommt damit die Aufgabe der Bildung zu, welche schon Erasmus am Herzen lag.⁴⁶ Der Ansatz, das Volk durch Normen zu bilden, wurde bis ins 18. Jahrhundert immer weiter propagiert und stellt eine der zentralen aufklärerischen Forderungen dar. Daneben bewirken diese Anleitungen eine klare Ordnung des privaten wie öffentlichen Lebens. Dem Menschen bleibt zwar wenig Freiheit, man überläßt ihm aber die willentliche Kooperation. Dies stellt nun aber keine Einschränkung der Disziplin dar. Vielmehr bewirkt dies deren Intensivierung, da das Individuum die Ordnung verinnerlichen muß. Jedes Vergehen zeigt ihn gleichzeitig als schwach im Glauben, als Seele, in der der Heilige Geist noch keine Wohnstatt gefunden hat, als Verletzer der Majestät Gottes und damit Gottes gerechtem Zorn unterworfen. Jede Tat steht somit *sub specie aeternitatis* und hält den Gläubigen zur strikten Befolgung aller Regelungen an. Daran ändert sich nichts, wenn Daneau in alter kirchlicher Tradition die Gewissensfreiheit betont und ihr einen Vorrang auch gegenüber dem Staat einräumt (p. 497). Ein Eingriff in das individuelle Gewissen, das von Gott bestimmt wird, würde eine Verletzung von Gottes Vorrang bedeuten. Die Eigenart dieser Ethik besteht darin, daß sie sich nicht als Anstaltsordnung erschöpft. Der äußere Zwang zur Befolgung der Gesetze und die durch den Glauben bewirkte innere Zustimmung zu ihrem Inhalt ergänzen sich hier gegenseitig, und es ist sehr schwierig, das Maß der Freiwilligkeit oder des Zwangs zu bestimmen. Jedenfalls fällt es schwer, hier den an sich schon überstrapazierten Begriff „Sozialdisziplinierung“⁴⁷

⁴⁶ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Institutio principis christiani – Fürstenerziehung*, Paderborn 1968, p. 154.

⁴⁷ Als Versuche der Definition dieses Begriffs siehe WINFRIED SCHULZE, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“, in: *ZHF* 14 (1987), pp. 265–302, 301; WERNER BUCHHOLZ, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter, in: *ZHF* 18 (1991), pp. 129–147, 135; einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick zu diesem Konzept

nicht zu gebrauchen.⁴⁸ Dieser Ansatz will auch oder gerade die Einhaltung der Normen in der Praxis.⁴⁹ Der Grundansatz aber, den Menschen zum verantwortlichen Mitgestalter der öffentlichen Ordnung zu machen, entstammt keiner Krisenerfahrung (so p. 542 ss.), sondern kann – bislang – immerhin bis zu Erasmus zurückgeführt werden.

Eine größere Kontinuität sieht man, wenn man nach dem Ursprung des Interesses an der *aequitas* und ebenso des Naturrechts fragt. Hier zeigt sich eine geradezu verblüffende Parallele der humanistischen Tradition zu den ersten Glossatoren, deren theologische Konzeptionen jüngst von A. Padovani dargestellt worden sind. Er hat aufgezeigt, daß Irnerius sowohl von den Gedanken Anselms von Canterbury als auch des Iren Johannes Eriugena Scotus beeinflusst war, wenn er die Natur mit Gott gleichsetzte.⁵⁰ Nach Anselm war Gott selbst Gerechtigkeit,⁵¹ für Eriugena hingegen transzendierte dieser die Gerechtigkeit durch eine weitere Abstraktion. War Gott selbst als *complexio oppositorum* für den Menschen nicht begreifbar, so konnte dieser die menschliche *iustitia* erkennen und ebenso das dieser vorgelagerte, Gott nähere Prinzip der *aequitas*. Die Erfassung der *iustitia* und *aequitas* stellten damit eine Annäherung an Gott dar,⁵² wenn man nicht nach Anselm

gibt STEFAN BREUER, Sozialdisziplinierung, in: *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, hg. von CH. SACHSE und F. TENNSTEDT, Frankfurt am Main 1986, pp. 45–69. Als längeren Prozeß sieht ihn auch MICHAEL STOLLEIS, „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: *Ius Commune* 20 (1993), pp. 1–23, 13.

⁴⁸ So auch STROHM (pp. 119, 173, 659). Die Intensivierung der Disziplin im Calvinismus betont auch HEINZ SCHILLING, Die Kirchengucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz, in: *Kirchengucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, hg. von HEINZ SCHILLING, Berlin 1994, pp. 11–40, 30 s. – Diese Bezeichnung ist berechtigt, betonen doch schon zeitgenössische Quellen die Einhaltung der „Disziplin“, vgl. dazu PAUL MÜNCH, Volkskultur und Calvinismus. Zu Theorie und Praxis der „reformatio vitae“ während der „Zweiten Reformation“, in: *Die reformierte Konfessionalisierung* (Anm. 2), pp. 291–307, 296 s.

⁴⁹ In einem anregenden Aufsatz hat JÜRGEN SCHLUMBOHM, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), pp. 647–663, darauf aufmerksam gemacht, daß Gesetze in der Frühen Neuzeit in der Regel nicht befolgt wurden und darin ein Strukturprinzip der Zeit gesehen; für diesen Sektor kann das nicht gelten.

⁵⁰ ANDREA PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome*, (Il diritto nella storia), Torino 1997, p. 203 ss. Nicht zufällig vielleicht bezog sich Melanchthon deswegen auf Irnerius, vgl. KISCH, Melanchthon (Anm. 15), p. 137 ss.

⁵¹ PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome* (Anm. 50), pp. 60, 246 s.

⁵² So für Martinus auch ENNIO CORTESE, *Il diritto nella storia del medioevo*, Bd. 2, Roma 1995, p. 84.

Gott als Gerechtigkeit begriff und so mit der *iustitia* in eins setzen wollte. Dies machte es auch für Theologen interessant, sich mit der Rechtswissenschaft zu beschäftigen. In den theologischen Traditionen von Johannes Eriugena und von Anselm wurde das Recht ein Mittel, Gott zu erkennen. Geradezu verführerisch war es, das wiederentdeckte römische Recht als Naturrecht und damit als Verkörperung der Gerechtigkeit zu begreifen. Das römische Recht lehrte, die Gerechtigkeit in den vielfältigen Fallkonstellationen zu entdecken. Gleichzeitig bekam es eine zusätzliche religiöse Legitimation. Damit scheint im 12. wie im 16. Jahrhundert das römische Recht eine Quelle der Inspiration theologischen Denkens geworden zu sein, welches die Theologen anregte und für die Ausgestaltung weltlicher Ordnung herangezogen wurde.

4. Calvinismus – Theologie durch Jurisprudenz?

Strohm betont, daß die juristische Bildung Daneau zutiefst auch in seinem theologischen Werk beeinflußt hat (p. 393 s.). Er sieht dies zunächst (1.) in seiner Suche nach der richtigen Interpretation durch historische Differenzierung der schriftlichen Autoritäten, die dem *mos gallicus* entstammt. Rechtstexte wie die Bibel regeln die Lebensgestaltung; (2.) die Methoden und Fragestellungen im Umgang mit diesen Texten entsprechen sich daher. (3.) Die Auslegung aller Normen im Hinblick auf das allgemeine Prinzip, daß alle menschlichen Taten der Ehre Gottes dienen müssen, beruht zwar auf einer theologischen Grundentscheidung; diese Methode profitiert aber von einem modernen juristisch-systematischen Denken.⁵³ Der Jurist Daneau verrät sich ferner (4.) durch sein Interesse für die Gestaltung der äußeren Ordnung der Kirche, schließlich (5.) an der von Calvin übernommenen Orientierung am „Gesetz“. Die weitere Verwendung juristischer Techniken ist dabei unzweifelhaft. Diese Aufstellung Strohm suggeriert jedoch, daß die Konsequenz Daneauscher Lehre, nämlich die lückenlose Reglementierung des gesamten Lebens unter der Androhung zeitlicher wie ewiger Strafe, lediglich und ausschließlich Frucht des Jura-Studiums war (vgl. pp. 218, 293). Das erscheint doch sehr fraglich. Kann man ausschließen, daß die Konsequenz seiner Lehre auch

⁵³ Vgl. dazu JAN SCHRÖDER, Die ersten juristischen Systematiker, in: *Festschrift für Sten Gagnér zum 3. März 1996*, hg. von MAXIMILIANE KRIECHBAUM, Ebelsbach 1996, pp. 111–150, 134.

im Charakter und der Persönlichkeit Daneaus begründet lag? Dies läßt sich vielleicht beantworten durch einen Vergleich mit zeitgenössischen Juristen und Theologen.

Strohm sieht Danaeus nur als Beispiel für die spezifische Ausrichtung des frühen Calvinismus an (p. 655). Strohm (p. 234 s.) nennt auch allgemeine Gründe, warum die französischen Juristen zum Calvinismus hingezogen waren. Zunächst (1.) konnten sie ihre besonderen Vorrechte auch auf den kirchlichen Bereich ausdehnen, (2.) die Unabhängigkeit des französischen Territorialstaates durch den Gallikanismus ausbauen,⁵⁴ (3.) sich bei der Bibel wie beim Corpus iuris civilis mit denselben Methoden um den reinen Text bemühen und schließlich (4.) durch die Mittel der Religion die Effektivität und Perfektion der äußeren Ordnung steigern. Nach den Überlegungen Strohm mußte die Vielzahl der calvinistisch konvertierten Juristen auch ihrerseits die berufliche Prägung in ihre theologischen Werke einbringen. Stellt man eine Homogenität der ersten Calvin-Schüler fest, so beweist dies nur noch einmal die These von der juristischen Prägung. Die Frage nach der individuellen Prägung, die vielleicht auch die Studienwahl bestimmte, stellt sich dann offenbar erst gar nicht mehr. Hielten Juristen aber am alten Glauben fest und verfolgten eine Karriere am katholischen Hof, lag das dann, so ließe sich dieser Faden fortspinnen, nur an ihrem Streben nach beruflichem Erfolg?⁵⁵ Auch wenn das für einige gilt, so läßt es sich doch schwerlich verallgemeinern. Dies weist darauf hin, daß kaum von einer allgemeinen Prägung allein durch das Studium her geschlossen werden kann. Wenn der humanistischen Jurisprudenz vorwiegend ein rechtspolitischer Impetus zugrunde lag,⁵⁶ warum sollte sich diese, dem Studium vorgelagerte Einstellung nicht auch auf andere Bereiche auswirken? Man kann also die Affinität der Juristen zum Calvinismus nicht verallgemeinern, ein bemerkenswertes Phänomen bleibt es doch, daß so viele sich zum ihm bekannten.

Umgekehrt bleibt zu fragen, ob die Anwendung juristischen Denkens für den Calvinismus besonders nahe lag. Hier wird man diffe-

⁵⁴ Eine Verbindung zwischen *mos gallicus* und Gallikanismus sieht auch Troje, Humanistische Jurisprudenz (Anm. 39), p. 148*.

⁵⁵ HEINZ SCHILLING, Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: *Die reformierte Konfessionalisierung* (Anm. 2), pp. 387–437, 428, billigt den Calvinisten allgemein immerhin auch ein Interesse am Ausbau des Territorialstaates zu.

⁵⁶ Zum Beispiel so für Alciat TROJE, Humanistische Jurisprudenz (Anm. 39), p. 158*.

renzieren müssen. Einerseits zeichnen sich gegenwärtig dank eines neuen Sammelbandes zu den theologischen Konzeptionen Bodins, Hobbes' und Grotius' immer mehr Gemeinsamkeiten heraus, die mit calvinistischen Gedanken in Verbindung gebracht werden können. Dies ist einer verstärkten Beschäftigung mit dem theologischen Denken v.a. zu Bodin, Grotius und Hobbes in jüngster Zeit zu verdanken. Bei ihnen findet sich auch die eschatologische Bedeutung von Gehorsam und Ordnung wie bei anderen Staatsdenkern, die von Calvin gelernt haben. Da Gott Ursprung jeder Gewalt und Autorität ist, ist jeder Ungehorsam auch Sünde⁵⁷ bzw. das Böse schlechthin.⁵⁸ Das Gesetz gewährt auch in religiöser Hinsicht Ordnung und Disziplin innerhalb einer Gesellschaft.⁵⁹ Weil es keine geminderte Souveränität geben kann, schuldet der Untertan dem Fürsten den gleichen Gehorsam wie Gott.⁶⁰ Der König ist damit Abbild Gottes⁶¹ und an dessen Stelle für die Aufrechterhaltung von Ordnung und Religion verantwortlich.⁶² Diese kurzen Punkte, die Calvins Lehre fortführen und in ein juristisches System umzusetzen suchen, deuten darauf hin, daß Calvinismus und Staatslehre sehr wohl eine charakteristische Symbiose eingegangen sein könnten. Trotz dieser offensichtlichen Gemeinsamkeiten ist diese Fragestellung erst noch unter Einschluß dezidiert katholischer Staatsphilosophie zu untersuchen.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß es unter den bedeutenden frühen Calvinisten nicht nur Juristen gab. Als Beispiel ist Sebastian Castellio zu nennen, der ein umfangreiches und ähnlich vielgestaltiges

⁵⁷ So zu Bodin MARIE-DOMINIQUE COUZINET, *La logique divine dans les Six livres de la République de Jean Bodin*, in: *Politique, Droit et théologie* (Anm. 45), pp. 47–70, 69 s.

⁵⁸ Zu Hobbes siehe GIANFRANCO BORELLI, *Obligation juridique et obéissance politique: les temps de la discipline moderne pour Jean Bodin, Giovanni Botero et Thomas Hobbes*, in: *Politique, Droit et théologie* (wie Anm. 45), pp. 11–25, 21.

⁵⁹ Bei Hobbes, siehe BORELLI, *Obligation juridique* (Anm. 58), p. 23.

⁶⁰ So pointiert zu Bodin COUZINET, *La logique divine* (Anm. 57), 58; zu Grotius PAULETTE CARIVE, *Hugo Grotius entre Robert Filmer et James Tyrell*, in: *Politique, Droit et théologie* (Anm. 45), pp. 155–191, 176.

⁶¹ So nicht erst Hobbes, sondern bereits Charron, vgl. BORELLI, *Obligation juridique* (Anm. 58), p. 14.

⁶² Siehe BORELLI, *Obligation juridique* (Anm. 58), p. 12. Eine spezifisch calvinistische Tradition nimmt Bodin auf, vgl. COUZINET, *La logique divine* (Anm. 57), p. 57, wenn er den Herrscher als „lieutenant de Dieu“ bezeichnet; ähnlich THOMAS HOBBS, *Leviathan*, Frankfurt am Main 1984, c. 31, p. 271. Diese Bezeichnung stammt von Calvin, vgl. GISBERT BEYERHAUS, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, Berlin 1910 (ND Aalen) 1973, pp. 94, 87, 90, 95, in den Briefen besonders an Johanna von Navarra; ICR IV,20,10, OS V,481,36; ICR IV,20,17, OS V,489,23.

Werk wie Daneau hinterlassen hat. Allerdings war er kein Jurist.⁶³ Sein nachgelassenes philosophisch-theologisches Werk über die Kunst des Zweifelns und Glaubens, des Nichtwissens und des Wissens zeigt noch deutlich seine calvinistische Prägung. Wie Calvin sieht er die Wiedergeburt des Menschen bewirkt durch den Heiligen Geist, durch den der Mensch gerecht werden kann. Ähnlich wie bei Daneau wirken im Menschen die schlechten Kräfte seiner korrumpierten Natur und der Heilige Geist, ohne daß das Ergebnis notwendig feststünde, auch wenn der wirkliche „homo novus“ nun seine Kraft auf die Verbesserung seines Glaubens richtet.⁶⁴ Allerdings betont er stärker das Vorbild Christi, den es in Gott zu ehren gilt.⁶⁵ Überhaupt ist er viel vorsichtiger bei der Annahme von Wahrheiten. Er versuchte mit diesem Buch vielmehr zu zeigen, was sicher gewußt und was nur geglaubt werden könne.⁶⁶

Berühmt wurde Castellio v. a. durch sein Traktat gegen die Hinrichtung Servets und seine Forderung zu religiöser Toleranz. Wie bei Calvin sind hier die Fürsten Diener Gottes, aber trotzdem bleiben sie weltlich.⁶⁷ Indem er das Vorbild Christi als Muster der Barmherzigkeit ernst nimmt, gelangt er jedoch zu ganz anderen Ergebnissen als Daneau.⁶⁸ Unter demselben Eindruck der Bürgerkriege wie Daneau⁶⁹ fordert er nicht nur mehr Milde im Umgang zwischen Staat und Untertanen, sondern sogar eine Begrenzung der hoheitlichen Gewalt, die den ganzen religiösen Bereich nicht mehr umfassen

⁶³ Zu ihm HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515–1563*, Göttingen 1997, pp. 23, 27 ss.

⁶⁴ SEBASTIAN CASTELLIO, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi*, ed. Elisabeth Feist Hirsch, (Studies in Medieval and Reformation Thoughts 29), Leiden 1981, II c. 27 p. 150 Z. 16 ss.; dazu GUGGISBERG, Sebastian Castellio (Anm. 63), p. 246; POPKIN, The History of Scepticism (Anm. 44), p. 11 ss., jeweils mit weiteren Nachweisen.

⁶⁵ CASTELLIO, *De arte dubitandi* (Anm. 64), II c. 9 p. 103 Z. 25; vgl. auch die Gleichsetzung der Rechtfertigung mit christlicher Gerechtigkeit in II c. 7 p. 98 Z. 9 s.: „justificatio seu Christiana iusticia“.

⁶⁶ Vgl. CASTELLIO, *De arte dubitandi* (Anm. 64), I vor c. 1 p. 14 s. Z. 61 ss.

⁶⁷ SEBASTIAN CASTELLIO, *De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, Doctorum uirorum tum ueterum, tum recentiorum sententiae*, Magdeburg [=Basel] 1554, p. 2, zu den Bischöfen und Fürsten: „Horum administratio non est primatus aut potestas, sed seruitus aut ministrum“; p. 38 s.: „principes enim sunt mundi, mundus est autem inimicus Deo, [...] principi sunt Dei tortores & carnifices“.

⁶⁸ CASTELLIO, *De haereticis* (Anm. 67), p. 134: wenn Christus schon Verzeihung erbat für jene, die ihn kreuzigten, um wieviel mehr muß man denen Nachsicht schenken, für welche sich Christus hat kreuzigen lassen?

⁶⁹ CASTELLIO, *De haereticis* (Anm. 67), p. 126.

soll.⁷⁰ Wie anders reagierte Daneau, der die Intensivierung der Ketzer- und Hexenverfolgung forderte. In der Tradition Calvins betont Castellio die Sündhaftigkeit der Welt. Anders als Daneau sieht er aber auch, daß Gesetze in und von dieser Welt sind. Einen Eingriff in göttliche Rechte, etwa die Gewissensfreiheit, gesteht er ihnen nicht zu.⁷¹ Auch in diesem Punkt gibt es viele Parallelen zu Daneau, aber wie anders lauten die Konsequenzen!

Mit dem Hinweis auf Castellio läßt sich eine andere Richtung des Calvinismus mit größerer Freiheit gegenüber Genf aufzeigen.⁷² Es wurde anfangs bereits darauf hingewiesen, daß viele calvinistische Territorien mit der Ablehnung der Prädestinationslehre eine der wichtigen Lehren Genfs ablehnten. Auch Castellio verwarf das Bild eines verdammenden Gottes, für ihn wollte Gott vielmehr alle Menschen retten. Alle Menschen waren gleich im Hinblick auf die Möglichkeiten, das Heil ebenso wie wahre Erkenntnis zu erreichen. Da bei letzterer Irrtümer nicht auszuschließen seien, müsse Toleranz geübt werden gegenüber Andersglaubenden, welche Gott nach ihrem Verstand und ihrem Gewissen verehrten. Wichtig war für Castellio, daß der in seinem Willen freie Mensch alle Kräfte zur Verwirklichung von Gottes Geboten einsetzte.⁷³ Wie Daneau zielte er mit dieser moralisch ethischen Forderung auf die Verbesserung der Welt. Doch baute Castellio auf die freie Mitwirkung der Gläubigen und lehnte deren lückenlose Bevormundung ab. Ein solcher Ansatz erklärt besser noch als die Prädestinationslehre wirtschaftlichen Aufschwung und die bei diesen Calvinisten häufig zu beobachtende Innovationsfreude. Die Betonung dieser Freiheit trennt Castellio von Daneau, der Unterschied deutet gleichzeitig auf grundlegend verschiedene Traditionen des Calvinismus hin.

⁷⁰ CASTELLIO, *De haereticis* (Anm. 67), p. 131, fragt, warum ein Theologe nicht ebenso wie der Arzt sein Metier ohne staatliche Einmischung ausüben dürfe; p. 60, im Zweifel seien eher alle Bischöfe und Monarchen auszurotten als die armen Wiedertäufer.

⁷¹ CASTELLIO, *De haereticis* (Anm. 67), p. 30: „Animus enim mundanis legibus constringi, nec uult Deus, nec ferre potest, qui solus in eum habet ius & imperium. Itaque ubi secularis magistratus temerè attentat ferre legem animis, manus inmittit in Dei possessionem, ut seducat animos, perdatque.“

⁷² Unterschiedliche Traditionen innerhalb des Calvinismus zeigt auch auf GUSTAV ADOLF BENRATH, Irenik und Zweite Reformation, in: *Die reformierte Konfessionalisierung* (Anm. 2), pp. 349–358.

⁷³ Vgl. dazu GUGGISBERG, Sebastian Castellio (Anm. 63), p. 240 s.

Diese Beobachtung verweist schließlich darauf, wie problematisch es ist, anhand von Danaeus „die Ethik“ der Schule Calvins aufzeichnen zu wollen. Strohms suggeriert schon mit seinem Titel, die Ethik des frühen Calvinismus schlechthin darzustellen, wofür Danaeus nur als Beispiel dient. Steht aber Danaeus tatsächlich so unfragbar für die gesamte Richtung des frühen Calvinismus? Auch Castellio war Schüler Calvins, doch tragen seine Auffassungen ein ganz anderes Gepräge. Die bei Castellio geäußerten Ideen wie Trennung von Staat und Kirche, die Forderung nach unverletzlichen Freiheitsbereichen für den Untertan, Toleranz und Gleichheit der Menschen sind revolutionär. Sie zeigen eine freiheitlichere Tradition des Calvinismus auf, als sie Daneau vertrat. Diese Einstellung Castellios kann man auch nicht darauf zurückführen, daß er kein Jurist war, da auch Juristen seine Einstellung übernehmen konnten. Daneaus Ansatz bewirkte schließlich nicht allein einen Innovationsschub innerhalb des calvinistischen Lagers; auch insoweit ist er repräsentativ für die Entwicklung der Konfession. Daneaus Lehre reiht sich vielmehr ein in eine Vielzahl von modernisierenden Entwicklungen und Strömungen, wozu neben den anderen Konfessionen auch Fideismus und Skeptizismus zu rechnen sind. Alle haben ihr geistiges Umfeld verändert. Man sollte daher zunächst auf eine Generalisierung der Bedeutung Daneaus verzichten, dessen Typizität selbst für den Genfer Calvinismus noch zu zeigen wäre. Dann bleibt das Werk Strohm das, was es eigentlich ist, nämlich eine bedeutende Monographie über das Werk des Calvin-Schülers Lambert Daneau.