

« Der Beitrag Calvins und des Calvinismus zur Entstehung der modernen Demokratie », in 1509 - Johannes Calvin - 2009 : sein Wirken in Kirche und Gesellschaft : Essays zum 500. Geburtstag, hrsg. von Martin E. Hirzel ... [et al.] ; unter Mitarbeit von Kerstin Gross, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008 (Collection Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 4), p.237-266.

*Mario Turchetti*

## **Der Beitrag Calvins und des Calvinismus zur Entstehung der modernen Demokratie**

### **1. Hinführung<sup>1</sup>**

Calvin habe die Genfer Kirche organisiert und damit sein Lebenswerk geschaffen, er habe auch die Genfer Gesellschaft mindestens teilweise neu strukturiert und sich in seinem Wirken an einem aristokratischen, bereits demokratisch angehauchten Machtverständnis orientiert – so etwa die vermutlich verbreitetste Meinung. Doch nicht alle Forscher, ja nicht einmal die ausgewiesenen Kenner von Calvins Denken sind sich hierin einig. Einige neigen zur Ansicht, der Reformator habe dem, was schliesslich die moderne Demokratie werden sollte, einen entscheidenden Impuls verliehen, habe er doch die konstitutiven Elemente der Grundfreiheiten erarbeitet. Als Wortführer dieses Lagers könnte Emile Doumergue (1844–1937) gelten: Um das Wirken des «Begründers der modernen Freiheiten»<sup>2</sup> darzustellen, hat er Calvins Leben ein monumentales Werk gewidmet. Nach dieser Auffassung haben sich Calvins Ideen überall in der europäischen protestantischen Welt verbreitet, namentlich in den frankophonen und anglophonen Ländern, darin eingeschlossen auch die englischen Kolonien auf dem amerikanischen Kontinent, wo die Anfänge der modernen Demokratie zu finden sind. Am Schluss seiner methodisch strikteren Forschungsarbeit kommt Jakobus M. Vorster zu einem ähnlichen Schluss: Calvin «hat ein solides Fundament gelegt, auf dem die reformierte Theologie ihren Beitrag zur Erarbeitung einer Ethik der Menschenrechte in der heutigen Gesellschaft leisten kann».<sup>3</sup> Nicht wenige Historiker widersprechen den Vertretern dieses Lagers. Für sie ist der Gedanke, Calvin habe in irgendeiner Weise zur modernen Demokratie beitragen können, unvorstellbar, habe doch Calvin das aristokratische System verteidigt und sich gegen jegliche demokratische Tendenz verwahrt. «Man würde mithin einen schweren Fehler

begehen», so Charles Mercier, «wenn man in Calvin einen Vorläufer der modernen Demokratie entdecken wollte.»<sup>4</sup> Für Marc-Edouard Chenevière wiederum widersetzt sich «Calvin allem, was mit dem zusammenhängt, was wir als demokratische Theorie bezeichnet haben. Zentrales Dogma des Demokratismus ist nämlich die Volkssouveränität. Die von Calvin gelehrt, zutiefst theokratische Lehre jedoch steht der Lehre von der Volkssouveränität diametral entgegen.»<sup>5</sup> Gegenüber diesen aufgrund ihrer nuancenreichen Argumentation sehr unterschiedlichen, aber unserer Meinung nach nicht gegensätzlichen Auffassungen zeichnen sich mittlere Positionen ab. Erwähnt sei hier stellvertretend Robert M. Kingdon, einer der besten Kenner von Calvins politischem Denken, aber auch der Genfer Institutionen der damaligen Zeit. Kingdon untersucht die Kontroverse zwischen Calvin und Jean Morély (ca. 1524–1594), einem der Schüler des Reformators, der in der Frage der Kirchenordnung am vehementesten für die demokratische Methode plädierte. Kingdon konstatiert die Abneigung Calvins und seines engsten Mitarbeiters Théodore de Bèze (1519–1605) gegen diese Methode und kommt, unter Würdigung sämtlicher Aspekte, zum Schluss, dass der «Streit exemplarisch ist für eines der permanenten Probleme in der Beziehung von Kirche und Staat».<sup>6</sup> Am Schluss einer weiteren, eigens dieser Frage gewidmeten Studie formuliert Kingdon präziser, aber nicht weniger ausgewogen, dass «der Calvinismus eine entscheidende Phase in der Entwicklung des Christentums auf die Demokratie hin geprägt hat, indem er eine repräsentative Kirchenleitung schuf.»<sup>7</sup>

## 2. Synchrone und diachrone Analysen

Zum Calvinismus ist Folgendes zu bemerken: In Anbetracht der objektiven Schwierigkeit, die von Calvin im 16. Jahrhundert formulierten theologischen und politischen Ideen in eine spätere Epoche zu übertragen, beziehen zahlreiche Autoren Calvins Schüler, dessen geistige Erben und Epigonen, in ihre Forschungen ein. Deren Denken reift unter dem Einfluss unterschiedlicher und zuweilen dramatischer geschichtlicher Verwerfungen heran, was den Forschern erlaubt, die möglichen Verbindungen mit der modernen Demokratie zu untersuchen. Dieser Ansatz erbringt die bemerkenswertesten Resultate. Sie belegen, wie unterschiedlich die Konfigurationen sein können, welche Ideen unter dem

Druck von vielfältigen, in den Anfängen – also in Calvins Denken und in seiner von der Zeitgeschichte geprägten Lebenswelt – unvorhersehbaren Situationen annehmen. Die so verstandene geschichtliche Fragestellung verlangt den Forschenden vor allem auf methodischer Ebene einiges an Reflexion ab. Zudem ist nicht zu belegen, dass Calvin sein Denken geändert hätte, wäre er in den 1640er Jahren mit den Cromwell'schen Independenten in England konfrontiert gewesen, hätte er 1776 unter den puritanischen Kolonisten Pennsylvanias geweltet oder 1789 an der Seite der Revolutionäre in Paris gestanden, ganz zu schweigen von der Auseinandersetzung mit der Lehre des liberalen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Die Vergeblichkeit derartiger Spekulationen liegt auf der Hand: Wir würden den Bereich der Geschichte verlassen und denjenigen des historischen Romans betreten. Um die Falle dieser «schlecht gestellten» Fragen zu vermeiden, versucht der Historiker zu ermessen, welche Tragweite Ideen in jenem geschichtlichen Moment hatten, als sie dem Geiste ihres Erfinders entsprangen. Lassen wir also Calvin in seinen eigenen Worten sprechen und nicht durch das Prisma unserer Vorlieben und Kommentare. Dies die synchrone Analyse. In einem zweiten Schritt verfolgen wir situationsbedingt jene Bedeutungsentwicklung oder -änderung, die zeitgenössische Autoren, unter ihnen die allertreuesten Calvinisten, Calvins Ideen zugeschrieben haben. Dies die diachrone Analyse.

Nach diesen methodischen Präzisierungen (diesen Aspekt scheinen die für die vorliegende Studie konsultierten Autoren ausser Acht gelassen zu haben) wenden wir uns nun einem bedeutsamen und zentralen Aspekt von Calvins Beitrag zur modernen Demokratie zu: Gewissen und Gewissensfreiheit. Vergessen wir dabei nicht, dass Letztere, anders als heute, damals nicht den Status eines öffentlich-rechtlich garantierten subjektiven Rechts beanspruchen konnte. Mit der Gewissensfreiheit aber hat Calvin unserer Auffassung nach der Zukunft der Menschheit ein entscheidendes Element vermittelt, indem er die religiöse und politische Identität der Person mit einem «freien» Gewissen ausgestattet hat. So kann die Person in ihren juristischen Bezügen innerhalb der Zivilgesellschaft und des Rechtsstaates als Bürgerin im umfassenden Wortsinne handeln.

### 3. Der Demokratiebegriff bei Calvin

Unser auf die «moderne Demokratie» fokussiertes Augenmerk richtet sich weniger auf die Errungenschaften der demokratisch legitimierten heutigen Staatssysteme als vielmehr auf die konstitutiven Begriffe der Demokratie in jener Epoche, in der sie sich herausbildete, zur Theorie und schliesslich zum Programm wurde. – Die beiden klassischen Bezugsgrössen bleiben nach wie vor John Locke (1632–1704) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), die sich in ihrer intellektuellen Bildung, unter Berücksichtigung der jeweiligen Unterschiede, in einem gewissen Masse dem Calvinismus verpflichtet fühlen mussten, selbst wenn sie sich nicht als Calvinisten verstehen konnten. – Diese konstitutiven Elemente verweisen auf Grundbegriffe der Demokratie wie Volk, Gemeinschaft, Gleichheit, Wahlen, Repräsentativität, Staatsbürgerschaft, individuelle Rechte und Pflichten und auf zahlreiche weitere. Sie dienten und dienen dazu, einerseits die Idee und die Form einer Republik, samt den im Vergleich zu einer Demokratie zwangsläufig vorhandenen Unterschieden, herauszuarbeiten und andererseits das rechtspolitische Lehrgebäude der modernen Freiheiten aufzubauen.<sup>8</sup>

Bevor wir uns dem Text Calvins selbst zuwenden, konsultieren wir jene Hauptquelle, die jedem Gelehrten der damaligen Zeit geläufig war, nämlich die «Politik» des griechischen Philosophen Aristoteles (384–322 v. Chr.). Die in den Anmerkungen zitierte Stelle macht deutlich, wie Calvin das lateinische *politia* und das französische *police* braucht.<sup>9</sup> Beschränken wir uns zum jetzigen Zeitpunkt auf die drei von Aristoteles hervorgehobenen Elemente. 1. Demokratie wird als entartete Regierungsform bezeichnet; 2. Der Begriff *politia* präzisiert unmissverständlich das aristotelische Denken über die beste – gemischte – Regierungsform, weshalb er im 13. Jahrhundert von Wilhelm von Moerbeke (ca. 1215–1286) als Neologismus eingeführt wird. Im französischen Sprachraum übersetzt Nicole Oresme (gest. 1382; Übersetzer der *Nikomachischen Ethik*) den Begriff im 14. Jahrhundert mit *policie*, ebenso Christine de Pisan (1363–ca. 1430; «Le livre du Corps de Policie») im 15. Jahrhundert. Der Begriff ist aus dem französischen Wortschatz leider verschwunden. Zuletzt hatte Rousseau versucht, ihn wieder aufzunehmen, und zwar als *politie* (Gesellschaftsvertrag, Buch III, Kap. 8; aus offensichtlichen Gründen passt der Begriff *police* – gemäss Littré vom lateinischen *politia* und vom griechischen *politeia* abgeleitet – nicht;

gleichwohl sind wir versucht, massvoll auf die Form *politie* zurückzugreifen). Der Begriff hatte auch die Aufmerksamkeit des Thomas von Aquin (ca. 1224–1274) erregt, der ihn im Lateinischen mit *respublica* übersetzte.<sup>10</sup> 3. Wir werden bei Calvin auf eine getreue Zusammenfassung des hier zitierten Aristoteles-Textes stossen.

Eines ist bedeutsam: In seinem umfangreichen Werk verwendet Calvin den Begriff «Demokratie» nur ein einziges Mal, und zwar in der Diskussion um die den menschlichen Gesellschaften angemessenste Regierungsform (die in seinen Augen nicht die Demokratie ist). Calvin bemerkt: «Zudem lässt sich hierüber auch nicht so einfach eine Entscheidung treffen, sofern man nicht unbesonnen handelt; denn ein wesentlicher Gesichtspunkt für diese Erörterung liegt in den jeweiligen Umständen. Wenn man nun die verschiedenen Gestalten des bürgerlichen Regiments abgesehen von den jeweiligen Umständen miteinander vergleicht, so dürfte es nicht leicht zu entscheiden sein, welche den grösseren Nutzen bringt – so gleich sind die Bedingungen, unter denen sie miteinander im Wettbewerb stehen.» Und hier die ergänzende Überlegung, die sich im lateinischen Text nicht findet: «Es gibt drei Formen der bürgerlichen Regierung: nämlich die Monarchie, das ist die Herrschaft eines Einzigen, werde er nun König, Herzog oder sonst wie genannt; die Aristokratie, das ist jene Regierungsform, die von den Fürsten und Vornehmsten ausgeübt wird; und die Demokratie, das ist die Volksherrschaft, in der jeder einzelne Bürger Macht besitzt.»<sup>11</sup>

Da er dieses klassische Zitat einfügen wollte, sah sich Calvin vermutlich gezwungen, beim Aufbau seiner Lehre zum ersten und letzten Mal den Begriff Demokratie zu verwenden.<sup>12</sup> Diese einmalige Nennung wirft die Frage auf nach der Bedeutung, die der Autor dem Begriff zuschreibt, wenn er sogleich beifügt: «Gar leicht kann das Königtum in Tyrannei abgleiten, nicht viel schwerer entartet die Macht der Vornehmsten zur Parteierrschaft weniger, bei weitem am leichtesten aber kommt es von der Volksherrschaft zum Aufruhr» – sinngemäss das bereits bekannte Aristoteles-Zitat. In Anbetracht ihrer jeweiligen Korruptierbarkeit gilt Calvins vorsichtige Präferenz anscheinend der Mischform von Aristokratie und *politie* – er sagt nicht Demokratie.

«Freilich, wenn man die drei von mir erwähnten Regierungsformen miteinander vergleicht, dann ist der Vorrang jener Regierenden, die dem Volk die Freiheit belassen, vorzuziehen [In der lateinischen Ausgabe heisst es an dieser Stelle: Equidem si in se considerentur tres illae, quas

ponunt philosophi regiminis formae, minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum, aliis omnibus longe excellere]; zwar nicht an sich, sondern weil es nicht häufig vorkommt – und dann ist es gleichsam ein Wunder –, dass die Könige sich derart im Zaum halten, dass ihr Wille niemals vom Weg der Billigkeit und Redlichkeit abweicht. Auf der anderen Seite ist es ein gar selten Ding, dass sie mit so viel Klugheit und Geistesschärfe begabt sind, dass jeder sieht, was gut und nützlich ist.»<sup>13</sup>

Die Kombination Aristokratie-politie ist also nicht aus sich heraus die beste, sondern nur insofern, als sie eine gute Regierung dort garantieren würde, wo die Monarchie eine solche nicht zu gewährleisten vermag. Was ist also von der Aristokratie an sich zu halten?

«So bringt es also die Gebrechlichkeit und Mangelhaftigkeit der Menschen mit sich, dass es sicherer und erträglicher ist, wenn mehrere das Steuerruder halten, sodass sie also einander gegenseitig beistehen, sich gegenseitig belehren und ermahnen, und wenn sich einer mehr als billig erhebt, mehrere Aufseher und Meister da sind, um seine Willkür im Zaume zu halten.»<sup>14</sup>

Die Aristokratie sei die am besten tolerierbare Regierungsform (*magis tolerabile plures tenere gubernacula*), unter der Voraussetzung allerdings, dass die Regierungsmitglieder sich gegenseitig kontrollieren und zensieren können, um die Gefahr einer Entartung der Aristokratie in Oligarchie zu bannen (*in paucorum factione*).

#### 4. Demokratie oder Aristokratie bei der Wahl der Pfarrer?

Die direkteste Anwendung dieser Auffassung spiegelt sich im Genfer Wahlsystem in seinen unterschiedlichen Formen. Charles Mercier, dessen Position uns bekannt ist, schliesst bei Calvin jede demokratische Tendenz aus und widerlegt mögliche Verfechter einer solchen Position.<sup>15</sup> Mercier anerkennt, dass der Reformator zwar dem Volk der Gläubigen nicht das Stimmrecht zuerkennt, wohl aber eine Wahlpraxis konsolidiert habe, welche die Rolle der Volksvertreter aufwerte, obwohl – so könnten wir beifügen – das Kirchengemeindevolk die Möglichkeit hatte, die ausgewählten Kandidaten stillschweigend zu akzeptieren oder abzulehnen. Gleichwohl bemerkt Mercier Folgendes: «Diese im Wesentlichen aristo-

kratische Gesellschaftsauffassung tritt namentlich in der Institution der Ältesten oder Presbyter in Erscheinung.»<sup>16</sup> Trotz eines gewissen, vielleicht unvermeidlichen Anachronismus erachten wir unsererseits dieses Urteil als ziemlich ausgewogen, da es doch für den Historiker des 20. Jahrhunderts nicht einfach ist, die sogenannten demokratischen Auffassungen des 16. Jahrhunderts mit Sicherheit zu bewerten. Das Urteil gewinnt an Plausibilität, wenn man es mit einer Kritik mit gleicher Stossrichtung vergleicht. Einige Schüler Calvins warfen dem Reformator nämlich vor, in der Kirchenorganisation auf wenig demokratische Methoden zu setzen und allzu aristokratische Neigungen zu haben – dies vor allem dann, wenn er das Volk der Gläubigen seines Rechtes beraubte, die Amtsinhaber direkt zu wählen. Besonderes Aufsehen erregte der Fall Jean Morély – wir haben oben kurz darauf angespielt –, dessen *Traité de la discipline ecclésiastique* (Lyon 1562) so viel Missbilligung hervorrief, dass er auf Befehl des Rates 1563 öffentlich verbrannt wurde. Calvin hatte stets auf der klaren Unterscheidung zwischen den beiden Regierungstypen, dem zivilen und dem kirchlichen, beharrt. Im Gegensatz dazu stellte Morély eine Analogie zwischen den beiden her, um zu beweisen, dass gemäss dem in der Heiligen Schrift dargelegten Wort Gottes der erwünschte Regierungstyp demokratisch sei. Morély orientiert sich in seiner Vorstellung von «demokratischer Regierung» nicht an Modellen, wie sie die einstigen Republiken von Athen und Rom repräsentiert hatten, vielmehr an den in der Heiligen Schrift dargelegten Modellen: Praktikabel wird «demokratische Regierung» dann, wenn sie den Anforderungen der verschiedenen Kongregationen gemäss jenen Modellen angepasst wird, da die Bibel doch ein Corpus von geeigneten Gesetzen und ein Organisationssystem anbietet.<sup>17</sup> Sogleich wurde Morély's These von Antoine de la Roche-Chandieu (1534–1591) widerlegt (*La confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises reformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées alencontre* [Genf / La Rochelle 1566]), der die zentrale Theorie der Analogie zwischen den beiden Gewalten zerpflückte. Niemand hat diese Kontroverse besser dargestellt als Théodore de Bèze in einem Schreiben aus dem Jahr 1571, welches auch deshalb wichtig ist, weil es das Verfahren zur Wahl und Absetzung der Amtsträger zusammenfasst. In diesem Brief erläutert Calvins Nachfolger Bèze dem Nachfolger Zwingli, Heinrich Bullinger (1504–1575), die Intrigen derjenigen, die versuchen, Zwist zwischen den Kirchen von Zürich und Genf zu säen. Insbesondere prangert Bèze die Verleum-

dungen Morélys und seiner Anhänger an. Diese hätten diejenigen, «die sich geweigert haben, in der Kirche die verderblichste und aufrührerischste Demokratie einzuführen, angeklagt, in die Kirche gewissermassen die Oligarchie oder die Tyrannei eingeführt zu haben (*quasi oligarchiam aut tyrannidem in Ecclesiam invehant, qui perturbatissimam et seditiosissimam democratiam stabilire in Ecclesia recusarint*)». Doch, so erklärt Bèze seinem Briefpartner in Zürich, die Kirchen Frankreichs haben ganz im Gegenteil «mit uns stets das aristokratische Prinzip des Konsistoriums gemein gehabt und haben es noch immer (*aristocratiam Consistorii nobiscum communem*)».<sup>18</sup> Ein vernichtender Satz, der zu Recht die Aufmerksamkeit der Historiker auf sich gezogen hat.<sup>19</sup>

Das Schreiben hat, weit über die darin behandelten Angelegenheiten hinaus, grosse Bedeutung erlangt. Es werden nämlich in prägnantem Stil jene Begriffe festgelegt, die dann zum Anlass werden für die Kontroverse zwischen Presbyterianern und Kongregationalisten, zwischen den zuweilen nur schwer zu unterscheidenden aristokratischen und demokratischen Prinzipien. Die bereits in der damaligen Epoche aufkommende Debatte unter den Puritanern wird in den anglophonen Ländern im 17. Jahrhundert beträchtliche Dimensionen annehmen und sich in der Neuen Welt fortsetzen. Eine umfangreiche Literatur befasst sich mit der Fortsetzung dieser Debatte, deren Folgen einerseits mit den Unruhen in England verbunden sind, die zur Glorreichen Revolution führen werden, und andererseits mit der Amerikanischen Revolution.<sup>20</sup> Doch je mehr wir uns von der Epoche Calvins entfernen, umso stärker müssen wir uns auf den Calvinismus und die Werke der Schüler berufen. – Ein plausibles Vorgehen, das Elemente der Kontinuität von Jahrhundert zu Jahrhundert und bis in unsere Tage hinein aufweist.

Doch bleiben wir bei Calvins Schriften und versuchen wir zu verstehen, wie sich der Begriff der Freiheit in der Argumentation des Reformators entfaltet. Calvin nimmt die christliche Freiheit zum Ausgangspunkt und gelangt zur Gewissensfreiheit.

## 5. Das Gewissen und seine Freiheit

*Von der christlichen Freiheit* – so lautet ein Kapitel in Calvins *Institutio*. Calvin nimmt den Ausdruck *libertas christiana* auf, den Paulus (1Kor 10,29; 2Kor 3,17) gebraucht, um die Befreiung des Christen von den

Zwängen und Zeremonien des Gesetzes, des Mosaischen Gesetzes, zu bezeichnen. Im Laufe der Jahrhunderte leisteten Kirchenväter wie Hieronymus (347–420), Augustinus (354–430) und Ambrosius (339–397) sowie Theologen des Mittelalters wie Bernhard von Clairvaux (ca. 1090–1153), Abaelard (1079–1142) und Thomas von Aquin ihren Beitrag zur Präzisierung nicht so sehr des Begriffs der *libertas christiana* als desjenigen der *conscientia* (Gewissen). Auf diese Weise erhielt Letzterer eine besondere theologische Bedeutung als bevorzugter Ort des Glaubens.<sup>21</sup> Doch es sind die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, welche die Gewissensfreiheit ins Zentrum ihrer Beschäftigung rücken. Martin Luther (1483–1546), Huldrych Zwingli (1484–1531), Philipp Melancthon (1497–1560) und Calvin erarbeiten eine Lehre von der christlichen Freiheit, die sich nach und nach als Lehre von der Gewissensfreiheit herausbildet. Um den Übergang von Ersterer zu Letzterer zu erfassen, folgen wir Calvin, der seine Auffassung wie folgt zu erklären beginnt:

«Die christliche Freiheit besteht, wenigstens nach meiner Ansicht, in drei Stücken. Erstens: Wenn sich die Frage erhebt, woher das Gewissen der Gläubigen die Zuversicht auf seine Rechtfertigung vor Gott gewinnt, so richtet es sich über das Gesetz hinaus in die Höhe und vergisst die ganze Gerechtigkeit aus dem Gesetz. (...) Das zweite Stück unserer christlichen Freiheit ist von dem ersten abhängig: Das Gewissen gehorcht dem Gesetz nicht wie unter dem Zwang der Notwendigkeit des Gesetzes, sondern es ist von dem Joch des Gesetzes selbst befreit und leistet nun aus freien Stücken dem Willen Gottes Gehorsam. (...) Nun das dritte Stück der christlichen Freiheit: Wir werden vor Gott in keinem der äusserlichen Dinge, die an sich «Mitteldinge» sind, an irgendwelche heilige Scheu gebunden, sondern dürfen sie ohne Unterschied bald brauchen, bald auch beiseitelassen. Auch die Erkenntnis dieser (Art von) Freiheit ist für uns sehr nötig (...).»<sup>22</sup>

Dem «Herzen» und der «Seele» nahe, ist das Gewissen der innere Richterstuhl des Menschen in unmittelbarer Beziehung zu Gott. Das Gewissen ist «gleichsam ein ihm beigegebener Wächter, damit nichts im Finsternen begraben bleibe. Daher auch das alte Sprichwort: Das Gewissen ist wie tausend Zeugen».<sup>23</sup> Es steht dem innerlichen Urteil des Gläubigen vor, dessen erste Sorge seiner Rechtfertigung und seinem Heil gilt. Deshalb steht es über dem Gesetz (dem Mosaischen Gesetz des Alten Testaments), «vergisst die ganze Gerechtigkeit» der «äusserlichen Dinge, die an sich «Mitteldinge» sind», denn es ist nur Gott Rechenschaft

schuldig. Es ist insofern frei, als es allein dem Wort Gottes Gehorsam schuldet. Wohl ist es einerseits dem göttlichen Willen unterworfen und von ihm gesteuert, andererseits bleibt es gegenüber jedem äusseren und menschlichen Gesetz frei, wenn dieses nicht dem göttlichen Gesetz entspricht. Das trifft dann zu, wenn das menschliche Gesetz nicht der natürlichen Billigkeit und dem Naturgesetz folgt, die ihrerseits mit dem göttlichen Gesetz in eins fallen. Um zu verhindern, dass wir uns in diesen verschiedenen Gesetzen verirren, bemühen wir uns nun, mehr Klarheit zu gewinnen und zu verstehen, welchen Gesetzen das Gewissen in Freiheit nicht gehorchen darf und welchen Gesetzen es hingegen Gehorsam schuldet.

## 6. Mosaisches Gesetz, moralisches Gesetz, Billigkeit

Wenn Calvin stipuliert, das Gewissen sei frei gegenüber dem Mosaischen Gesetz, dann bezieht er sich auf die dieses Gesetz bildenden drei Teile: «sittliche Weisungen» (*mores*), «Zeremonien» und «Rechtssatzungen». Was die beiden letztgenannten Gesetze betrifft, so war das Zeremonialgesetz «eine unterweisende Erziehung der Juden, die nach des Herrn Wohlgefallen dazu diente, den gleichsam kindlichen Stand dieses Volkes zu üben», während ihnen das «Gesetz im Sinne der Rechtssatzungen als bürgerliche Ordnung gegeben war (...)» Die «hier vorliegende Form der Rechtssatzungen (...) hatte etwas, das von dem Gebot der Liebe selbst verschieden war. Wie also die Zeremonien abgeschafft werden konnten, ohne dass dadurch die Frömmigkeit verkürzt oder angetastet wurde, so können auch bei Aufhebung dieser rechtlichen Ordnungen die dauernden Pflichten und Gebote der Liebe bestehen bleiben.»<sup>24</sup> In dieser Hinsicht ist das Gewissen frei von jeder Pflicht.<sup>25</sup> Hinsichtlich der Sitten wiederum ist weniger wichtig, was sie als Urteile und Zeremonien enthalten, weil man sie doch «ohne Beeinträchtigung der Sitten abändern oder abschaffen konnte», wichtig ist vielmehr, was sie als «die wahre Heiligkeit der Sitten» implizieren. Das sittliche Gesetz «ist die wahre und ewige Richtschnur der Gerechtigkeit, die den Menschen aller Völker und aller Zeiten vorgeschrieben ist, wenn sie ihr Leben nach Gottes Willen gestalten wollen. Denn das ist sein ewiger, unwandelbarer Wille, dass er selbst von uns allen verehrt werde, und dass wir uns andererseits untereinander gegenseitig lieben». Eine weitere Komponente bereichert das so

beschriebene sittliche Gesetz: die Billigkeit, deren Prärogative Calvin unterstreicht, wenn es darum geht, die Wohlbegründetheit der Gesetze im Allgemeinen zu beurteilen. In allen Gesetzen müssen wir zwei Eigentümlichkeiten betrachten, nämlich «die festgelegte Gestalt (*constitutio*) des Gesetzes und die Billigkeit (*aequitas*), auf die sich die festgelegte Gestalt sinngemäss gründet und stützt. Die Billigkeit ist etwas Natürliches (*naturalis*) und kann deshalb bei allen nur eine (und dieselbe) sein; sie muss deshalb für alle Gesetze, freilich je nach der Art der von ihnen geregelten Angelegenheit, das gleiche Ziel darstellen». So arbeitet Calvin sukzessive die Merkmale des göttlichen Gesetzes heraus, welche die Merkmale des Naturgesetzes übersteigen; er unterstreicht seine Beständigkeit und Gültigkeit bei allen Völkern und zu allen Zeiten und setzt diese verschiedenen Merkmale in Beziehung zum Gewissen:

«Nun steht es aber fest, dass Gottes Gesetz, das wir das «sittliche» nennen, nicht etwas anderes ist als das Zeugnis des natürlichen Gesetzes und jenes Gewissens, das den Menschen von Gott ins Herz eingegraben ist, und deshalb ist diese Billigkeit, von der wir hier reden, ihrem Sinne nach voll und ganz in diesem Gesetz vorgeschrieben. Deshalb muss es auch allein Richtpunkt, Regel und Grenze für alle Gesetze sein.»<sup>26</sup>

Das Gewissen enthüllt uns die Grundlagen des göttlichen Gesetzes, insbesondere die Billigkeit; auf diese hin muss es die menschlichen Gesetze befragen, um zu wissen, ob es ihnen gehorchen soll oder nicht. Dies liegt in der Verantwortung des Individuums, innig verbunden als Bürger und Gläubiger zugleich; sein Gewissen ist frei, unmittelbar dem göttlichen Gesetz und zugleich dem Gesetz der Menschen zu gehorchen, nachdem dieses einmal als billig beurteilt worden ist. Den bürgerlichen Gesetzen «aus Gewissensgründen» zu gehorchen ist ein Befehl, den uns Paulus erteilt hat (Röm 13,1–6), indem er sich implizit auf die guten und gerechten Gesetze beruft.

## 7. «Himmlisches Regiment und bürgerliche Ordnung»

In diese Begriffe lässt sich der doppelte – religiöse und zivile – Bezugsrahmen fassen, mit dem Calvin die zweifache Haltung des Gewissens gegenüber dem Gehorsam erklärt, gelte es doch «zwischen der «äusseren» Rechtsgewalt (...) und der des Gewissens» scharf zu unterscheiden. Seine Erklärung zu den beiden Handlungsbereichen ist gerade dann

stichhaltig, wenn sie in Beziehung gesetzt wird zu der vom Theologen stets getroffenen Unterscheidung zwischen kirchlichem Regiment und zivilem Regiment, anders gesagt, zwischen «dem himmlischen Regiment und der bürgerlichen Ordnung». Im himmlischen Regiment, dem das Gewissen im strengen Sinn insofern zugeordnet ist, als «sich das Gewissen auf Gott [bezieht]», haben wir es mit dem «guten Gewissen» zu tun: «Ein gutes Gewissen ist also nichts anderes als die innere Lauterkeit des Herzens.»<sup>27</sup> In der von menschlichen Gesetzen geregelten «bürgerlichen Ordnung» hingegen dient das Gewissen zuweilen als Schild, um sich vor ihnen zu schützen, «wenn sie am Ende dazu tendieren, uns zu unterjochen.» Es bleibt in diesem «in die dichteste Finsternis der Unwissenheit» gehüllten Erdkreis «der kleine Lichtstrahl», der uns leuchtet, um uns zu zeigen, dass «das Gewissen der Menschen höher steht als alle menschlichen Urteile». Tatsächlich hatte «Gott den Willen, dass selbst damals irgendein Zeugnis der christlichen Freiheit bestand, um die Gewissen von der Tyrannei der Menschen loszumachen». Das Gewissen, wie es Calvin beschreibt, gewinnt den Status eines Verteidigers des Individuums gegen die Übergriffe einer Unterdrückungsmacht, obwohl der Autor sich nicht in diesen Begriffen ausdrückt. «Denn wenn wir den Obrigkeiten nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern «um des Gewissens willen» gehorchen sollen, so scheint sich daraus zu ergeben, dass die Gesetze der Obrigkeiten auch über die Gewissen herrschen, um sie im Zaum zu halten. Ist das aber wahr, so muss man das gleiche auch von den kirchlichen Gesetzen sagen.» Calvin gibt sich umsichtig, aber entschieden, wenn er präzisiert, dass zwei Dinge in Betracht zu ziehen sind:

«Ich antworte, dass man hier zunächst zwischen Allgemeinem und Besonderem unterscheiden muss. Denn obwohl jedes Gesetz für sich allein genommen das Gewissen nicht bindet, so sind wir doch verpflichtet, sie im Ganzen einzuhalten, und zwar wegen Gottes Gebot, der die Autorität der Obrigkeiten gutgeheissen und eingesetzt hat. Und genau das betont Paulus in seiner ganzen Erörterung: dass wir den Obrigkeiten Ehre erweisen sollen, weil sie von Gott eingesetzt sind (Röm 13,1). Indessen lehrt er nicht, dass die von ihnen verfügte Gesetze oder Bestimmungen sich auf das geistliche Regiment der Seelen beziehen, hält er doch stets daran fest, dass der Gottesdienst Richtschnur des guten und heiligmässigen Lebens ist. Die Spiritualität steht über jedem Erlass und jeder Bestimmung von Menschenhand. Erwähnenswert ist ein zweiter, vom ersten abhängiger Punkt: Alle menschlichen

Gesetze (ich meine die guten und gerechten Gesetze) binden das Gewissen nicht, weil die Notwendigkeit, sie einzuhalten, nicht in den von ihnen gebotenen Dingen liegt, als wäre es an sich eine Sünde, dieses oder jenes zu tun: vielmehr weil alles auf das allgemeine Ziel gerichtet sein muss, dass unter uns gute öffentliche Ordnung bestehe.»<sup>28</sup>

## 8. Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Gesetzen

Wie wir eben gesehen haben, ist der Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Gesetzen den Obrigkeiten dann geschuldet, wenn sie gute Magistraten sind. Die zweite Überlegung lautet, dass «die menschlichen Gesetze (...) – ich rede von den guten und gerechten Gesetzen – (...) doch das Gewissen nicht an und für sich [binden]», sondern in Anbetracht des «allgemeinen Ziels, nämlich, dass unter uns gute Ordnung und öffentliche Gewalt bestehe», zu beachten sind. Mehr hätte Calvin über die Gewissensfreiheit auch nicht sagen können. In seinem ganzen Werk braucht er den Ausdruck nur zweimal, und zwar auf derselben Seite, um zu betonen, dass es der «Freiheit des Gewissens» keinerlei Abbruch tut, wenn man sich der Einhaltung kirchlicher Ordnungen «freiwillig unterwirft» in der Absicht, «untereinander die Liebe zu pflegen»: «Ich sage, dass das Gewissen nie davon ablassen wird, frei und freimütig zu sein.»<sup>29</sup> Calvin musste den Begriff selbst nicht häufiger wiederholen, denn in seiner Gesamtargumentation hatte er bereits eine solide Theorie vom Gewissen und seiner Freiheit erarbeitet.

Wenn Calvin das Gewissen abhandelt, verfährt er stringent und konsequent. Die Deduktionen, die dem Kapitel über die gesetzgebende Gewalt der Kirche und die Tyrannei des Papstes (Inst. IV,10) zu entnehmen sind, decken sich mit denjenigen in einem anderen Kapitel – mit den spezifischeren Schlussfolgerungen zum Thema Ungehorsam und Widerstand am Ende des bereits erwähnten Schlusskapitels der Institutio (Inst. IV,20). Die Diskussion um das Gewissen und um seine Freiheit im politischen Bereich hängt eng mit der Frage zusammen, «was amtlose Leute der Obrigkeit zu leisten schuldig sind und wie weit der Gehorsam gehen soll».<sup>30</sup> Argumentation und Antwort kennen wir bereits, müssen also hier nicht nochmals aufgenommen werden. Hingegen möchten wir einige Überlegungen zum Wesen der calvinischen Lehre von der Ge-

wissensfreiheit und zu ihrer Tragweite darlegen. Diese geht zuweilen über die von Calvin entwickelten Vorstellungen hinaus.

## 9. Widersprüche (oder «Vitalität») einer Lehre auf dem Prüfstand der Jahrhunderte

Anerkanntermassen hat Calvin seinen Vorgängern, Luther und vor allem Melanchthon, viel zu verdanken; doch mit der Erarbeitung seiner Theorie der Gewissensfreiheit hatte Calvin ein Geschöpf ins Rampenlicht gestellt, das – wenn man so sagen darf – ein Eigenleben führen würde und nicht mit seinem Schöpfer untergehen konnte. Dies gilt auch, aber nicht allein, für Calvins Beitrag zur modernen Demokratie. Mit der Trennung der beiden Sphären, des Religiösen und des Politischen, wurde das Gewissen zum eigenständigen Protagonisten der Geschichte der Völker, indem es sich in der Moraltheologie als innere Instanz des handelnden individuellen Willens und im politischen Recht als individualisierende Identität der juristischen Person durchsetzte. Nach Calvins Vorstellungen sollte sich das Gewissen im religiösen Leben vom Mosaischen Gesetz wie von den tyrannischen Regeln des Papsttums emanzipieren und auf diese Weise im politischen Leben einen autonomen Status erlangen, der es ihm erlauben sollte, nur den billigen Gesetzen der gerechten und gottesfürchtigen Obrigkeiten zu gehorchen, «die Sache der Obrigkeit zur Kenntnis zu bringen (*remonstrer au supérieur, ad magistratum cognitionem deferre*)»,<sup>31</sup> sich den schändlichen Gesetzen der Könige zu widersetzen, indem die dem Petrinischen Gebot inhärente «Ausnahme oder vielmehr Regel» («Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen», Apg 5,29) angewandt wird. Dass auf diese Protestelemente – es sind die tragenden Strukturen der künftigen Demokratien – eigens hingewiesen wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im calvinischen Gedankengang in eine Theorie des bürgerlichen Gehorsams gegenüber der Obrigkeit und der Achtung der verfassungsmässigen Ordnung eingebunden sind. Der Widerspruch löst sich auf, wenn diese Elemente als an eine Ausnahmesituation gebunden betrachtet werden, wie dies Calvin versteht. Hingegen könnte zwischen Theorie und Praxis ein Widerspruch bestehen, nämlich zwischen den Aussagen Calvins, in der er seine Lehre von der Gewissensfreiheit erarbeitet, und deren Umsetzung in seinem Lebensvollzug. Um diesen Aspekt zu analysieren – er könnte einige

Leserinnen und Leser interessieren –, müssen wir die Frage als Historiker angehen. Dabei achten wir darauf, zu differenzieren und von vornherein darauf zu verzichten, Calvin die Rolle des Vorläufers oder Propheten zuzuschreiben. Dies würde in die Irre führen, wie dies bei zahlreichen Forschenden der Fall ist, die hartnäckig daran festhalten, sie könnten den Beweis erbringen, Calvin sei der Vater der modernen Demokratie.

## 10. Das Gewissen und seine Rechte

Wir haben vom autonomen Status des Gewissens gesprochen – prägendes Element der künftigen Demokratien. Calvin selbst hat diesen Begriff nie gebraucht, wie er auch den Ausdruck «Rechte des Gewissens» nie verwendet hat. Weshalb? Weil er beides nicht benötigte. Er hatte alle wesentlichen Ingredienzien bereitgestellt, um es dem Gewissen zu ermöglichen, sich seiner offenkundigen Rechte zu bemächtigen. Das beweisen Calvins Zeitgenossen, unter ihnen sogar seine Gegner. Sie hatten dieses Element in der calvinistischen Bewegung zur Kenntnis genommen und dieses Recht in einen königlichen Erlass eingefügt, nämlich in das Edikt von Amboise aus dem Jahr 1563 (Art. 1, 4 und 6), das dem ersten Religionskrieg ein Ende setzte. Diese Einfügung markiert, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe,<sup>32</sup> eine Wende im gesetzgeberischen Vokabular Frankreichs: Die Tilgung des Begriffs «häretisch» als Bezeichnung für «diejenigen der neuen Religion» macht den Weg frei für den Ausdruck «diejenigen der angeblich reformierten Religion». Calvins Glaubensgenossen sprechen von den Rechten des Gewissens und stellen diese während der Bürgerkriege des 16. und auch des 17. Jahrhunderts ins Zentrum ihrer Forderungen (*vindiciae*). Diese im Edikt von Nantes von 1598 vorübergehend anerkannten theologischen Rechte werden mit der schrittweisen Aushöhlung der liberalen Klauseln dieses Edikts wieder in den Vordergrund rücken, um gegen Ende des 17. Jahrhunderts in den Titeln berühmter Werke feierlich proklamiert zu werden: *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion: la Conscience et le Prince* (Pierre Jurieu, 1687) oder *Réflexions sur les droits de la conscience* (Elie Saurin, 1697). Sogar die Rechte des «irrenden» Gewissens werden stipuliert oder jene des Gewissens des von seiner Orthodoxie überzeugten Häretikers: Dies bezeichnet Pierre Bayle (1647–1706) als «die wahre Gewissensfreiheit», denn «der als Wahrheit verkleidete Irrtum verpflichtet uns in



derselben Weise wie die Wahrheit». Doch hier müssen wir einen Augenblick innehalten, auf bereits Angesprochenes zurückkommen und das Kapitel der Widersprüche eröffnen.

## 11. Freiheit des Gewissens: Aller Gewissen?

Als Calvin seine Lehre von der christlichen Freiheit erarbeitete, wusste er, dass die Gläubigen Frankreichs, die Reformierten, unter einem Verfolgungsregime leben. Mit seinen Thesen beabsichtigte er unzweifelhaft zur Verbreitung des Evangeliums und der Reformation im Königreich beizutragen; mit seinem Versuch, der Gewissensfreiheit Akzeptanz zu verschaffen, wollte er die Obrigkeit zur Gewährung der Kultusfreiheit bewegen. Doch wenn er das Gewissen abhandelt, dann spricht er im Allgemeinen vom Gewissen der Menschen und im Besonderen vom Gewissen der Gläubigen. Welcher Gläubigen? Aller Gläubigen sämtlicher Konfessionen? Die Frage mag rhetorisch anmuten. Denn für Calvin und seine Gefolgsleute ging es ohne Zweifel um das Gewissen der Reformierten, das heisst derjenigen, welche sich zur wahren Religion bekennen («weil es bei zwei Konfessionen nur eine wahrhafte geben kann»), eventuell um das Gewissen der anerkannten Protestanten wie Lutheraner und Zwinglianer. Zweifel am Gewissen der Papisten schienen angebracht. Bestimmt ging es nicht um das Gewissen von Antitrinitariern, Täufern und Häretikern aller Art. Nicht grundlos sprechen die Historiker vom *Exklusivismus* der Religion Calvins, denn in Sachen Gewissensfreiheit, und auf jeden Fall in Sachen Kultusfreiheit, dachte der Genfer Reformator ausschliesslich an die Reformierten. Diese Ausschliesslichkeit – für uns, die wir kaum mit historischem Sinn begabt sind, heute ein Mangel – war in der damaligen Epoche eine grosse Stütze, insbesondere für die Verfolgten, die so der Wohlbegründetheit ihrer Leiden versichert waren, galten sie doch als Zeugen des wahren Glaubens. Angenommen – was zwar unwahrscheinlich ist –, Calvin hätte sich diese Frage gestellt, dann hätte er in seinen Schriften präzisieren müssen, dass er dann, wenn er von Gewissensfreiheit spricht, Gewissensfreiheit der Reformierten sagen wollte. Weshalb hat er es nicht getan? Weil es sich von selbst verstand. Doch die Botschaft wurde von manchen Lesern seiner Werke, zuweilen auch Schülern, anders wahrgenommen. Einer sei stellvertretend für alle genannt: Sebastian Castellio

(1515–1563). Nachdem Castellio als Pfarrer mit Calvin in Genf zusammengearbeitet hatte, befand er es für richtig, nach Basel überzusiedeln. Die Episode Michel Servet mit ihren Nachwirkungen und vor allem mit der von ihr ausgelösten Debatte legen den Zwiespalt offen, den wir in Bezug auf die calvinische Lehre von der Gewissensfreiheit hervorheben möchten.

Castellio war sein Leben lang ein Verfechter der Gewissensfreiheit. Die entsprechende Lehre hatte er aus der Quelle geschöpft, von Calvin selbst vernommen. In der zwischen Lehrer und Schüler aufflammenden Auseinandersetzung – einer der heftigsten des Jahrhunderts – ging es um die Gewissensfreiheit, die Castellio (Verfasser des *Traité des hérétiques*, 1554) auf alle Menschen, auf alle Gläubigen, vielleicht gar auf die Häretiker ausweitete. Als er dann mit der Veröffentlichung seines Werkes *Conseil à la France désolée* während des ersten Bürgerkrieges das Prinzip in die Praxis umsetzte (Oktober 1562: *Zulassung zweier Kirchen durch Frankreich*), zog er Calvins Zorn erst recht auf sich. In Calvins Augen lief Castellios Vorgehen darauf hinaus, «sämtlichen Häresien Tür und Tor zu öffnen». Der heutige Leser mag nach dem Warum dieser Polemik fragen, wollte doch Castellio bloss das, was die Reformierten wollten: ihre Religion in Frankreich frei ausüben. Wir haben es hier mit etwas zu tun, was zu erklären sämtlichen Darstellungen der Geschichte der Religionskriege schwerfällt, weshalb die Frage umgangen wird.<sup>33</sup> 1562 nämlich präsentierte sich die Lage anders als 1598: Damals war es nicht die Absicht Calvins und seiner Anhänger, «toleriert» zu werden, sondern es war seine Absicht, die Religion des Königreichs zu ändern, um konfessionelle Einheit, «reformierte» Eintracht zu erzielen. Später dann, gegen Ende der Bürgerkriege, sollten sie an ihren Wünschen Abstriche machen.

Nichtsdestotrotz lag Castellio richtig: Er hatte den Schwachpunkt in der calvinischen Lehre von der Gewissensfreiheit erkannt und ging mit seiner Interpretation auf Distanz zu derjenigen seines Lehrers, des Autors der *Institutio*. Was Calvin in seinen Ausführungen stillschweigend voraussetzte – die Gewissensfreiheit für die Reformierten –, half seinen Lesern nicht weiter. Selbstverständlich könnte man über das Werk und dessen Interpretationen diskutieren. Was ich hier vorbringe, versteht sich als leise Provokation und will den Finger auf einen Aspekt der Lehre mit «katastrophalen» Auswirkungen auf die Geschichte des Calvinismus legen. Im Übrigen könnten wir den Beweis für die historische Stich-

haltigkeit des hier Postulierten im Urteil von Calvins engstem Mitarbeiter, Théodore de Bèze, finden. Bèze hatte begriffen, welche Gefahren der Lehre von der Gewissensfreiheit seines Lehrers drohten:

«Werden wir sagen, dass die Gewissensfreiheit zu gewähren ist? Keineswegs, wenn es um die Freiheit geht, dass jeder Gott nach seinem Belieben verehren darf: Das ist nichts anderes als ein teuflisches Dogma (*Est enim hoc mere diabolicum dogma*)».<sup>34</sup>

Auch Bèze lag richtig und seine Interpretation deckte sich, wie wir einräumen müssen, mit derjenigen von Castellio, wenn auch aus einer diametral entgegengesetzten Einschätzung heraus. Anders gesagt, für Bèze, der Calvins Lehre dem Buchstaben nach folgt, handelt es sich beim fraglichen Gewissen um dasjenige der Reformierten, während es sich für Castellio um das Gewissen aller und eines jeden handelt. So waren sie beide Calvinisten, aber auf ganz unterschiedliche Art. Doch lassen wir diesen Aspekt der Widersprüche zwischen Theorie und Praxis (Widersprüche, die in einem gewissen Sinn die Vitalität von Calvins Ideen belegen) oder vielmehr zwischen der Unschuld einer zur Erbauung der Menschheit erarbeiteten Lehre und der durch dramatische Lebensumstände aufgezwungenen Umsetzung in die Praxis – vielleicht wäre hier eher der Begriff der Ironie angebracht. Die Ironie der «Heterogenese der Zwecke» bringt es mit sich, dass das Prinzip der Gewissensfreiheit – dem in der modernen Demokratie eine strahlende Zukunft beschieden sein sollte und das als würdig befunden wurde, in die verschiedenen Menschenrechtserklärungen von 1776 bis in die Gegenwart aufgenommen zu werden – sich in der von Castellio entworfenen und verbreiteten Form durchgesetzt hat und nicht in der von Calvin konzipierten ursprünglichen Version. Doch, diese Bemerkung sei gestattet, was als Castellionismus zukünftig Wertschätzung genießen sollte, ist ursprünglich nichts anderes als reiner Calvinismus.

## 12. Und das irrende Gewissen?

Doch kommen wir zum Schluss auf ein Thema zurück, das seiner Bedeutung wegen mit der modernen Demokratie zu tun hat: das irrende Gewissen. Am Ende des 17. Jahrhunderts debattierten die frankophonen protestantischen Theologen und Gelehrten zwischen Frankreich und den Niederlanden das Thema leidenschaftlich, kaum aber die englisch-

sprachigen Gelehrten, die sich in der Reflexion über die Gewissensfreiheit ebenfalls stark engagierten (John Locke und sein Kreis). Bei den Katholiken wiederum wird es in die Lehrgebäude von Probabilismus, Laxismus, Tutorismus und Probabiliorismus eingebaut werden. In Frankreich, so erläutert Elie Saurin (1639–1703), sind die Calvinisten in drei Strömungen gespalten: die *Indifférents*, deren Anführer Pierre Bayle ist, die *Intolérants*, vertreten durch Pierre Jurieu (1637–1713), und die *Tolérants mitigés*, auch *Zélés charitables* genannt. Letztere sind in der Mehrzahl und ihr gehört auch Saurin an, wie er stolz vermerkt. Die Debatte über diese Frage hatte unmittelbare Auswirkungen auf politischer Ebene, denn von deren Ausgang hing einerseits die Lösung des Problems der religiösen Toleranz ab, andererseits die Legalität der Verfolgungen und die Legitimität der Aufhebung des Edikts von Nantes. Bayle nahm die kühnen Spekulationen des Thomas von Aquin über das vom unbesiegbaren Irrtum mit Blindheit geschlagene Gewissen wieder auf und blendete seine Leser, wenn er mit unerbittlicher Logik behauptete, der als Wahrheit verkleidete Irrtum komme in den Genuss sämtlicher Rechte der Wahrheit. Dies lief darauf hinaus, Orthodoxie und Häresie auf dieselbe Stufe zu stellen: Gleichheit der Rechte von aufgeklärtem Gewissen und irrendem Gewissen, Parität von Orthodoxie und Häresie, Gleichwertigkeit von Wahrheit und unbesiegbarem Irrtum.<sup>35</sup> Entsprechend dieser These bahnte sich die Gewissensfreiheit einen neuen Weg, der sie auf die Spur einer neuen Freiheit führen sollte: der religiösen Freiheit, der Freiheit, sich zu jeder Religion zu bekennen. Ein weiterer Pfeiler der modernen Demokratie.

## 13. Wahrheit und Irrtum auf dem Weg zu einem gleichwertigen Status

Im Wissen, wie sehr diese vielleicht unvermeidliche Hinwendung zur religiösen Freiheit Calvin missfallen hätte, eröffnen wir ein weiteres Kapitel der Widersprüche oder der «Vitalität» der Ideen Calvins auf dem Prüfstand der Geschichte. Dies zwingt uns, zurückzublenden. Wenden wir uns einem Autor zu, der – selbstverständlich mit aller Vorsicht – die Rolle Calvins spielen kann: Pierre Jurieu, der sich selbst für einen *Calvinus redivivus* hält.<sup>36</sup> Im aufkommenden Zeitalter der Aufklärung fand sich die Lehre von der Gewissensfreiheit fatalerweise in einem intellektuellen

Klima wieder, in dem Skeptizismus und «Indifferentismus» (in der Form des Latitudinarismus) sich durchzusetzen schienen. Bayle seinerseits war die Verkörperung dieser Tendenz, will man seinen Gegnern glauben, unter denen Jurieu der Ehrenplatz zukam. Hartnäckig bekämpft Jurieu «die grosse Quelle der Illusionen unserer Libertinen», wonach das irrende Gewissen dieselben Rechte habe wie das orthodoxe Gewissen. Auch auf politischer Ebene lehnt er die entsprechende Konsequenz kategorisch ab, nämlich «dass ein götzendienerischer Fürst dasselbe Recht zur Verteidigung der Götzendienerei hat wie ein orthodoxer Fürst zur Verteidigung der Wahrheit».<sup>37</sup> Jurieu begreift, dass in der Situation nach der Aufhebung des Edikts von Nantes die Toleranten nach Art von Bayle die Rechte des irrenden Gewissens auf Kosten der Rechte des Fürsten etablieren wollen, um das Los der verfolgten Protestanten zu lindern. Doch diese Ausweitung der Gewissensfreiheit wäre missbräuchlich, würden doch selbst Juden, Türken und Heiden davon profitieren – einmal abgesehen davon, dass damit die Herrscher ihres Rechts beraubt würden, in die religiösen Angelegenheiten einzugreifen. Das hiesse aber, «die Könige Frankreichs und Spaniens der Autorität berauben, den Papiismus aus ihren Staaten zu vertreiben, wie dies die Könige Englands und Schwedens getan haben. (...) Seien Sie gewiss, dass dies hier eintreten muss».<sup>38</sup> Diese Überlegung Jurieus scheint sich mit Calvins Auffassung über eine gewisse Vorstellung von religiöser Toleranz zu decken, wird aber der Konzeption ihrer jeweiligen Gegner weichen müssen, die auf ihre Weise genauso Calvinisten sind: damals Castellio und nun Bayle.

#### 14. «Volkssouveränität»: erste Ausformulierungen, erste Debatten

In diesen Debatten des ausgehenden 17. Jahrhunderts bahnt sich eine weitere Idee an, die den Verfechtern der modernen Demokratie vielleicht noch mehr am Herzen liegt: die «Volkssouveränität». In verschiedenen Kontroversschriften, etwa in seinen *Lettres Pastorales* greift Jurieu das Thema auf und entfaltet es. Erarbeitet worden war die Theorie in den 1570er Jahren mitten in den Religionskriegen im Anschluss an die Bartholomäus-Nacht von Calvinisten, und zwar von direkten Schülern Calvins wie François Hotman (1524–1590), Bèze, Innocent Gentillet, George Buchanan (1506–1582), Junius Brutus und anderen. Nun, unter

dem Eindruck der Aufhebung des Edikts, sind die Ideen der damaligen Schüler expliziter geworden. Jurieu verleiht ihnen einen derartigen Zündstoff und eine derartige Aggressivität, dass er sogar die Missbilligung seiner Glaubensgenossen auf sich zieht. Mitten in der Herrschaftszeit Ludwigs XIV. (1638–1715) verfasst er *Les soupirs de la France esclave* «in der Absicht, in den Herzen der Franzosen erneut den Geist der Freiheit zu entfachen, den die Tyrannei ausgelöscht hat», ist doch allgemein bekannt, dass «der Hof Frankreichs seine despotische Macht» auf der Minderung der «Freiheit der Völker aufgebaut hat» – bis hin zur Abschaffung «der Vollversammlungen (Assemblées Générales) der Nation, bei denen die souveräne Gewalt lag».<sup>39</sup> Deshalb will er aufzeigen, «zu welchem Exzess sich die Tyrannei verstiegen hat, welcher Mittel sie sich bediente, um sich zu etablieren und zu halten».<sup>40</sup> Aufgrund seines herausragenden geschichtlichen und rechtspolitischen Wissens schlägt Jurieu vor, den «Staat zu reformieren», die seiner Meinung nach auf ein erbärmliches Niveau gesunkene Monarchie zu erneuern, was «eine Auswirkung der despotischen und willkürlichen Macht ist, die reine Tyrannei ist».<sup>41</sup> Seine Grundthese lautet, dass «die souveräne Gewalt in die Hände des Volkes und der aus seinen Deputierten zusammengesetzten Versammlungen zu legen ist», dass dem Volk seine Rechte und seine Freiheit zurückzugeben sind, welche unverantwortliche Könige, in erster Linie «Ludwig der Vierzehnte, der herrschste und angesehenste aller Könige», ihm entrissen haben.

Bei den calvinistischen Autoren jener Zeit finden sich Formulierungen wie «Freiheit der Völker», Aufrufe zur «souveränen Macht», deren Träger das Volk ist. Kann man sagen, sie hätten ihren Beitrag zur modernen Demokratie geleistet? Selbstverständlich, wobei zu bemerken ist, dass sie fast ein Jahrhundert vor der Revolution schrieben, noch bevor die Idee der Revolution auch nur ansatzweise vorhanden war. Es erstaunt nicht, dass die Theorie der Volkssouveränität (*ante litteram*, wird doch deren Ursprung gemeinhin dem Zeitalter der Aufklärung zugeschrieben) die Katholiken oder jedenfalls alle der königlichen Politik Nahestehenden verletzte. Tatsächlich lehnte Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) als Erster sogleich mit aller Heftigkeit die These der Volkssouveränität ab, und zwar in seinen *Avertissements aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des variations* (Paris 1689). Im Rahmen der vorliegenden Studie von grösserem Interesse ist indes die Reaktion eines anderen Calvinisten, nämlich diejenige von Pierre

Bayle, der die Positionsbezüge seines Glaubensgenossen auf der Basis der gleichen Quellen widerlegte, wobei er, wie Jurieu, die Interessen der Protestanten Frankreichs im Blick hatte. Wer von beiden der «echtere» Calvinist war, liesse sich in einer – hier nicht möglichen – Analyse ihrer Werke zumindest teilweise eruieren. Welche Argumente rufen zwischen diesen beiden Calvinisten so zahlreiche Gegensätze hervor? Bayle schiebt die Schuld den «republikanischen Schmähschriften» und den «von politischen Häresien angesteckten Verfassern von Schmähschriften» zu, welche die «Volkssouveränität» stützen.

«Der Hauptgrund, der Sie dazu bewegt zu lehren, dass die Souveränität von den Völkern kommt und dass sie sich dieser niemals entledigen, ausser auf Wiederkauf oder, eher, dass sie sie stets wie ein Lehen aus ihrer Krone mit der Auflage des Heimfalls verleihen, ist, dass Sie mit dieser Hypothese ganz leicht die Bürgerkriege und die Absetzung von Königen glaubten rechtfertigen zu können. Doch nehmen Sie sich in Acht, mein Herr, wenn nur noch die Menge des Volkes das Recht auf Aufsicht und Kontrolle über das Verhalten des Fürsten und dasjenige seiner Kreaturen hätte; wenn jede Privatperson sich dem Willen des Hofes unterwerfen müsste, obwohl sie ihn ungerecht findet: Dann wäre es niemals möglich, die Missstände in der Regierung zu beheben, ausser durch den Aufstand einer Unmenge von Privatpersonen, was Ihre Hypothese ad absurdum führen würde.»<sup>42</sup>

Die der Rückkehr nach Frankreich harrenden exilierten Reformierten realisieren nicht, dass sie mit der Verbreitung der «Dogmen der Monarchen-Bekämpfer», aktualisiert durch das neue «presbyterianische Dogma von der Justiziabilität der Monarchen», die Grundsätze ihrer eigenen Religion untergraben und sich eigentlich zu Staatsfeinden erklären. Aufgrund der vielen Bezüge auf den «Vatermord an Karl I.» stellt sich Bayle zunehmend die Frage nach dem Fundament der Theorien der Presbyterianer nach Art von George Buchanan; diese Theorien werden von den Independenten auf Anraten John Miltons angewendet. Zu finden sind sie sowohl in einem 1550 in Magdeburg gedruckten anonymen Text (*Du droit des Magistrats sur leurs sujets*) als auch in einem 1579 unter dem Pseudonym Stephanus Junius Brutus veröffentlichten Text *Vindiciae contra tyrannos*. Bayle widerlegt die Thesen der beiden Autoren mit den subtilsten Argumenten der politischen Philosophie; danach ist es für ihn einfacher, die damit verbundenen Thesen zu demolieren, nämlich diejenigen von Jurieu, Claude und weiteren Verfassern der damals innerhalb

und ausserhalb Frankreichs zirkulierenden «aufrührerischen Schmähschriften». Insbesondere bekämpft er das neue Dogma von der Volkssouveränität.

«Wo ist sie denn, diese angebliche Volkssouveränität, die Ihr seit Monaten derart preist; diese Lieblingschimäre, das ungeheuerlichste und zugleich verderblichste Dogma, mit dem man die Welt verblenden kann? Jene, für die Ihr es aus dem Grab von Buchanan, Junius Brutus und Milton, dem schändlichen Apologeten Cromwells, habt auferstehen lassen, wären in grosser Verlegenheit, würden die Bewohner Grossbritanniens sich des Geschenks bedienen, das Ihr ihnen überreicht habt: Denn wenn das Volk im Namen dieser Souveränität die Monarchen dazu zwingen kann, Rechenschaft über ihre Verwaltung abzulegen, und zu diesem Zweck Kommissare ernennen darf, dann kann es auch durch andere Kommissare das Verhalten eines Konvents oder eines Parlaments überprüfen lassen. Wer kann das leugnen? Und was wäre lächerlicher als vorzugeben, dass die Souveränität eines Volkes diesem das Recht verleiht, sich einem König zu widersetzen, nicht aber einer [Parlaments-] Versammlung von vielleicht vier- oder fünfhundert Leuten?»<sup>43</sup>

Um den Teufelskreis anzuprangern, in den die Theorien der «subalternen Magistraten» und des Widerstandsrechts fatalerweise gelangen werden, greift Bayle auch auf die Argumentation eines anderen Calvinisten zurück, nämlich auf diejenige von Hugo Grotius (1583–1645), dem Autor der Schrift *De jure belli ac pacis*, der seine Glaubensgenossen vor ihren das eigene Überleben gefährdenden Ideen warnen will.

## 15. Gewissensfreiheit: Eckpfeiler der laizistischen Demokratie des 20. Jahrhunderts

Doch lassen wir dieses Thema, widerstehen wir der Anziehungskraft dieser packenden Seiten und wenden wir uns zum Schluss unserer Untersuchung einer weiteren Frage zu. Im ausgehenden 17. Jahrhundert, kurz vor dem Eintritt in das Zeitalter der Revolutionen und der Aufklärung, sehen wir uns mit zwei Denkströmungen konfrontiert, die sich auf den Calvinismus berufen und die für dessen Anerkennung namentlich im Königreich Frankreich kämpfen: die eine durch Widerstand, in den Spuren von Bèze–Buchanan–Jurieu, die andere durch Toleranz, in den Spuren von Castellio–Grotius–Bayle. Und Calvin? Welcher Seite

hätte er sich zugewandt? Eine Frage ohne Antwort, wie wir zugeben müssen. Doch versuchen wir, die Begriffe auszuwechseln. Auf der Grundlage dessen, was wir aus seinen Schriften über ihn wissen, neigen wir zur Annahme, dass die eine wie andere Denkrichtung in seinen Texten argumentative Unterstützung finden würde – vor allem dann, wenn wir nicht bloss an die berühmte letzte Seite der *Institutio* denken, die auf das Widerstandsrecht anspielt, sondern auch auf die vorangehenden Dutzenden von Seiten mit Ausführungen zur Gehorsamspflicht. Festzustellen ist, dass beide Strömungen für das Aufkommen der modernen Demokratie wesentlich sind und ihre Fortsetzung finden werden: auf der einen Seite in der Bekräftigung des Rechts auf Revolution – in den Vereinigten Niederlanden, in England, in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Frankreich –, auf der anderen Seite in der Bekräftigung der Menschenrechte. Gewiss, wir stossen nicht bloss auf Calvins Gedankengut in diesen (unvermeidlich) allzu schematisch skizzierten vielfältigen Prozessen. Doch es steht ausser Zweifel, dass es unter den unzähligen iuridisch-theologisch-politischen Elementen, die zur einen wie zur anderen der beiden Strömungen beigetragen haben, einen Platz für Calvin und den Calvinismus gibt. Deren prägende Spuren entdecken wir unzweifelhaft in der Idee, die im Zentrum dieser Denkströmungen steht: der Gewissensfreiheit. Diese Idee bahnt sich ihren Weg, namentlich, aber selbstverständlich nicht ausschliesslich,<sup>44</sup> in der ihr von Calvin verliehenen knappen Form. Sie durchläuft die Jahrhunderte in Debatten und Revolutionen, um sich im beginnenden 20. Jahrhundert im Herzstück jenes Gesetzes niederzuschlagen, das so a-religiös (und nicht anti-religiös) und a-theologisch (und nicht anti-theologisch) formuliert worden ist wie kein Gesetz je zuvor und das dem «Dogma» der Laizität als permanentes Fundament dient. Wir finden diese Idee in ihrer wesenhaften, durchschlagenden wie tiefgründigen Knappheit in der ersten Zeile des ersten Artikels: «Die Republik gewährleistet die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Religionsausübung, vorbehaltlich der nachstehend im Interesse der Republik erlassenen Einschränkungen.»<sup>45</sup>

Wir kommen zu einer weiteren wichtigen Schlussfolgerung für unser Thema Calvin und die moderne Demokratie; sie betrifft das entscheidende Element im Herzen jedes Menschen: den inneren Richterstuhl. Inzwischen ist die Gewissensfreiheit dazu bestimmt, sich in ihrem Rechtsstatus zu behaupten als subjektives, unveräusserliches Recht, wür-

dig, in Verfassungstexten sowie in Abkommen und Erklärungen der Menschenrechte und der Rechte des Kindes zu figurieren. Gewissensfreiheit ist derart zentral, dass sie für sich allein ein Abkommen oder eine Erklärung der Rechte des Gewissens verdienen würde.<sup>46</sup> Ausgehend von dieser Errungenschaft sollten wir daran denken, die Strukturen der modernen Demokratie unablässig zu perfektionieren.

(Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich)

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Dies ist die gekürzte Version eines längeren Textes, der aus editorischen Gründen an dieser Stelle nicht publiziert werden konnte.
- <sup>2</sup> «Fondateur des libertés modernes» – so der Titel der Rede, die Emile Doumergue am 18. November 1898 an der Fakultät für protestantische Theologie in Montauban hielt (gedruckt Montauban 1898); vgl. Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps. Zum «befürwortenden Lager» dieser Theorie gehören, mit je eigenen Nuancen, folgende Autoren: Troeltsch: Bedeutung des Protestantismus; ders.: Soziallehren (vgl. auch Froidevaux: Ernst Troeltsch: La religion chrétienne et le monde moderne); Baron: Calvins Staatsanschauung; ders.: Calvinist Republicanism; Koenigsberger: Organization of Revolutionary Parties; Walzer: Revolution of the Saints; Skinner: Foundations of Modern Political Thought.
- <sup>3</sup> Vorster: Calvin and Human Rights, 218. Vgl. Koetsier: Natural Law and Calvinist Political Theory; Little: Religion and Human Rights; Egmond: Calvinist Thought and Human Rights.
- <sup>4</sup> Mercier: L'esprit de Calvin et la démocratie, 30. Zum «überwiegend kritischen Lager» vgl. die fundierte Arbeit von Lagarde: Recherches sur l'esprit politique de la Réforme; Chenevière: La pensée politique de Calvin; Sabine: History of Political Theory.
- <sup>5</sup> Chenevière: La pensée politique de Calvin, 178.
- <sup>6</sup> Kingdon: Calvin and Democracy, 401; freundlicherweise hat mir Robert Kingdon sein persönliches Exemplar eines für Studierende bestimmten Aufsatzes überlassen, dessen Lektüre ich nur empfehlen kann: Kingdon / Linder (Hg.): Calvin and Calvinism. Folgende Autoren sind dem «gemässigten» Lager zuzuordnen: Bohatec: Calvins Lehre von Staat und Kirche; Foster: Political Theories; McNeill: History and Character of Calvinism; ders.: Democratic Element in Calvin's Thought; ders.: John Calvin on Civil Government; ders.: Calvinism and European Politics; Monter: Studies in

Genevan Government; ders.: Calvin's Geneva; Linder: Rezension zu Douglas F. Kelly: Emergence of Liberty, 911.

- <sup>7</sup> Kingdon: Calvin et la démocratie, 54; siehe Viallaneix (Hg.): Réforme et Révolutions. Dieser Sammelband enthält «befürwortende» Beiträge von Marc Liénhard, Lucien Carrive, Liliane Crété, André Encrevé, Jean Baubérat und Alain Boyer.

<sup>8</sup> Vgl. Doumergue: Calvin, le fondateur des libertés modernes.

- <sup>9</sup> In dem zitierten Text verweisen wir mehrmals auf die politische Terminologie im Griechisch des Aristoteles wie im Latein des Wilhelm von Moerbecke. Moerbecke fasste um 1260 als Erster die Schlüsselbegriffe der Aristotelischen «Politik» in lateinische Begriffe; diese wiederum sollte dann sein Freund Thomas von Aquin kommentieren. In Klammern finden sich die griechischen Begriffe des Aristoteles und die lateinischen des Wilhelm von Moerbecke. Hier nun die für die nachstehenden Ausführungen hilfreiche Stelle aus Aristoteles: Politik III,7,2–5 (Paginierung nach der Edition Bekker: 1279a 26–b 10): «Verfassung (*politeia*; *politia*) und Bürgerschaft (*politeuma*; *politeuma*) bedeuten nun das gleiche; die Bürgerschaft ist aber der Souverän der Staaten, und notwendigerweise können nur ein einziger, wenige (*oligoí*; *pauci*) oder die Menge (*polloí*; *multi*) den Souverän bilden. Wenn der eine, die wenigen oder die Menge zum allgemeinen Wohl regieren (*tò koinòn sumphéron*; *ad commune conferens*), müssen diese Verfassungen als richtige gelten (*orthas politeas*; *rectas politias*), dagegen müssen diejenigen, die zum eigenen Wohl des einen, der wenigen oder der Menge regieren, als Entartungen (*parekbáseis*; *transgressiones*) angesehen werden. Denn entweder darf man diejenigen, die (nicht am Vorteil der Herrschaft) teilhaben, nicht Mitbürger nennen, oder sie müssen (um als Bürger gelten zu können) am Vorteil beteiligt sein. Wir pflegen die monarchische Verfassung, die das allgemeine Wohl zum Ziel hat, Königtum zu nennen; die Verfassung, die sich das allgemeine Wohl der wenigen, die jedoch zahlreicher als ein einzelner sind, zum Ziel setzt, nennen wir dagegen Aristokratie – sie hat diesen Namen entweder, weil die Besten herrschen oder weil man zum Besten des Staates und seiner Mitglieder herrscht; wenn aber die Menge (*plēthos*; *multitudo*) zum allgemeinen Wohl Politik macht, dann wird diese Verfassung mit dem allen Verfassungen gemeinsamen Namen (Politie) bezeichnet (*politeia*; *omnium politiarum politia*) (...). Entartungen der hier genannten Verfassungen sind: Tyrannis die Entartung des Königtums, Oligarchie der Aristokratie, Demokratie die Entartung der Politie. Denn die Tyrannis ist eine monarchische Staatsform zum Nutzen des Alleinherrschers, die Oligarchie zu dem der Reichen, und die Demokratie zu dem der Armen. Auf den Nutzen der Allgemeinheit ist keine von ihnen ausgerichtet.» (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung IX, 60.) Vorbehalte gegenüber dem Ge-

brauch des Begriffs «Verfassung» sind aufgrund des Anachronismus angebracht.

- <sup>10</sup> Thomas von Aquin: In octo libros politicorum Aristotelis expositio, 139: «Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem commune, vocatur respublica, quod est nomen commune omnibus politiis».
- <sup>11</sup> Inst. IV,20,8 (französische Ausgabe von 1560: CO 4,1133; lateinische Ausgabe von 1559: CO 2,1098).
- <sup>12</sup> Und dies im französischen Text. Calvin kennt selbstverständlich den lateinischen Begriff; er verwendet ihn in Bezug auf das antike Rom, einmal in seinem Kommentar zu *De clementia von Seneca* (CO 5,32) und ein zweites Mal in seiner Auslegung des Propheten Daniel (Vorlesung über Dan 2,44; CO 40,604).
- <sup>13</sup> Inst. IV,20,8: CO 4,1134 (französische Ausgabe von 1560); Einfügung in eckigen Klammern: CO 2,1098 (lateinische Ausgabe von 1559). Es mag erstaunen, dass einer der besten Kenner von Calvins politischem Denken diese Nuance vernachlässigen konnte, indem er die Übersetzung der lateinischen Textstelle wie folgt wiedergibt: «For if the three forms of government which the philosophers discuss be considered in themselves, I will not deny that aristocracy, or a system compounded of aristocracy and democracy (*vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum*) far excels all others»; McNeill: John Calvin on Civil Government, 37. Hätte Calvin *democratiam* schreiben wollen, hätte er nicht *politia* geschrieben. Wie dem auch sei, der Unterschied zwischen Calvins lateinischer (1559) und französischer Ausgabe der Institutio (1560) ist bemerkenswert. Der Fehler oder die Verwechslung zwischen *democratia* und *politia* ist ziemlich verbreitet; dies zeigen etwa die Autoren Reimann / Meier: Demokratie, 837 und bes. 840–842.
- <sup>14</sup> Inst. IV,20,8; Anspielung auf den «grabot», einen in allen Genfer Räten, Gesellschaften oder Institutionen gepflegter Brauch: Eine Sitzung im Jahr war der gegenseitigen Kritik gewidmet, genannt «grabot».
- <sup>15</sup> «Unserer Auffassung nach unterscheiden die Verfechter dieser letztgenannten Interpretation nicht immer zureichend zwischen den von Calvin vertretenen Prinzipien kirchlicher und ziviler Regierung einerseits und seinem ständigen Bemühen um die Verteidigung der wesentlichen Freiheiten der Bürger (*gouvernés*) andererseits. In dieser Angelegenheit aber ist die Unterscheidung entscheidend. Man kann Befürworter dessen sein, was in der Politik individuelle Freiheit genannt wird, ohne dem Volk das Recht zuzusprechen, sich selbst zu regieren; darin besteht, im eigentlich Wortsinn, das Wesen des demokratischen Regimes»; Mercier: L'esprit de Calvin et la démocratie, 30.
- <sup>16</sup> Mercier: L'esprit de Calvin et la démocratie, 33.
- <sup>17</sup> Vgl. Kingdon: Calvin and Democracy, 397.

- <sup>18</sup> Théodore de Bèze an Heinrich Bullinger, Genf, 13. November 1571, *Correspondance de Théodore de Bèze* XII, Nr. 871, 215–227, hier: 220.
- <sup>19</sup> Vgl. Kingdon: Geneva and the consolidation of the French protestant movement, 209–215.
- <sup>20</sup> Zur Beziehung zwischen dem kontinentalen Calvinismus und dem englischen politischen Denken vgl. Cremeans: Reception of Calvinistic Thought in England. Urbana 1949; Salmon: French Religious Wars in English Political Thought; Collinson: Elizabethan Puritan Movement; Mosse: Struggle for Sovereignty; ders.: Holy Pretence; Hill: Society and Puritanism in Pre-revolutionary England; Flynn: Influence of Puritanism in the Political and Religious Thought of the English; Howse: Saints in Politics; Morris: Political Thought in England. Zu den Ursprüngen der Demokratie im Zusammenhang des Puritanismus der Alten und der Neuen Welt vgl. Simpson: Puritanism in Old and New England; Mead: William Brewster and the Independents; Miller: Puritans; ders.: New England Mind; Perry: Puritanism and Democracy; Johnson (Hg.): Foundations of Democracy.
- <sup>21</sup> Turchetti: A la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience.
- <sup>22</sup> Inst. III,19,2–7; CO 4,344, 346 und 349. Siehe auch Lecler: Liberté de conscience; Dufour: La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs; Millet: Le thème.
- <sup>23</sup> Inst. IV,10,3; CO 4, 761.
- <sup>24</sup> Inst. IV,20,14–16; CO 4,1143–1144.
- <sup>25</sup> Erwähnt sei, dass Calvin hier einen Kommentar anfügt, den der heutige Leser als ein zu einer grossen demokratischen Zukunft bestimmtes Prinzip verstehen könnte: «Ist das aber wahr, dann ist auf jeden Fall den einzelnen Völkern die Freiheit gelassen, die Gesetze zu machen, von denen sie voraussehen, dass sie ihnen Nutzen bringen, aber sie müssen nach jener dauernden Regel der Liebe gerichtet werden, sodass sie zwar in ihrer Form verschieden sind, aber den gleichen Sinn haben» (CO 4,1144).
- <sup>26</sup> Inst. IV,20,16; CO 4,1145.
- <sup>27</sup> Inst. III,19,16; CO 4,360. Der Satz wird wörtlich wiederholt in Inst. IV,10,4; CO 4,761: «Wie sich also unsere Werke auf die Menschen beziehen, so bezieht sich das Gewissen auf Gott. Ein gutes Gewissen ist also nichts anderes als die innere Lauterkeit des Herzens. In diesem Sinne schreibt Paulus: «Die Hauptsumme des Gesetzes ist Liebe (...) von gutem Gewissen und von ungeheucheltem Glauben» (1Tim 1,5).» Tatsächlich sind die beiden Abschnitte identisch.
- <sup>28</sup> Inst. IV,10,5; CO 4,762f.
- <sup>29</sup> Inst. IV,10,31; CO 4,794.
- <sup>30</sup> Inst. IV,20,17; CO 4,1146.

- <sup>31</sup> Inst. IV,20,23 (französische Ausgabe von 1560: CO 4,1152–1153; lateinische Ausgabe von 1559: CO 2,1111): «In diesen Gehorsam begreife ich ausserdem auch die Mässigung mit ein, die sich amtlose (private) Leute im öffentlichen Leben auferlegen müssen, damit sie sich nicht unberufen in öffentliche Dinge einmischen oder der Obrigkeit unüberlegt ins Amt greifen und auch sonst öffentlich durchaus nichts ins Werk setzen. Wenn an der öffentlichen Ordnung etwas gebessert werden muss, so sollen sie nicht selbst Lärm machen, auch nicht die Hand ans Werk legen, die ihnen allen in diesem Stück geziemenderweise gebunden sein muss, nein, sie sollen die Sache der Obrigkeit zur Kenntnis bringen, die hier allein ungebundene Hände hat. Ich verstehe das aber so: sie sollen nichts wagen, ohne einen Auftrag dazu zu haben; denn sobald der Befehl des Oberen hinzukommt, sind auch sie mit öffentlicher Autorität ausgerüstet. Wie man nämlich im allgemeinen die Ratgeber des Fürsten als seine Ohren und Augen zu bezeichnen pflegt, so wäre es auch nicht abwegig, wenn jemand behauptete, des Fürsten Hände seien die, die er durch seinen Auftrag eingesetzt hat, um seine Angelegenheiten zu besorgen.» Aus Platzgründen haben wir diese wichtige Stelle nicht analysiert; vgl. dazu Millet: Le thème, 33.
- <sup>32</sup> Turchetti: A la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience, 627–628; vgl. ders.: Une question mal posée: La «tolérance» dans les édits de Janvier (1562) et d'Amboise (1563).
- <sup>33</sup> Vgl. Turchetti: Calvin face aux tenants de la concorde.
- <sup>34</sup> Théodore de Bèze an Andreas Dudith, Genf, 18. Juni 1570, *Correspondance de Theodor de Bèze* XI, Nr. 780, 168–185, hier: 179.; vgl. zum Thema die Ausführungen von Dufour: La notion de liberté de conscience, 15.
- <sup>35</sup> Siehe Turchetti: La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat.
- <sup>36</sup> Wir können die Selbsteinschätzung Jurieus nicht kritiklos teilen (eine von Elisabeth Labrousse kategorisch abgelehnte Einschätzung – wie mir aufgrund einer Diskussion anlässlich eines Kolloquiums zu Jurieu in lebhafter Erinnerung ist). Wir wenden uns Jurieu zu, weil seine Ideen in unserer Diskussion gerade recht kommen. Einzuräumen ist zudem, dass die Art und Weise, wie er seine Ideen durchsetzt, und seine Einstellungen uns, im Positiven wie im Negativen, nie aber unsympathisch, an Calvin erinnern.
- <sup>37</sup> Jurieu: Des droits des deux souverains, 285–287, 289, 294.
- <sup>38</sup> Jurieu: Des droits des deux souverains, 283–284; vgl. Turchetti: La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat, 343.
- <sup>39</sup> Jurieu: Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté, 296–297.
- <sup>40</sup> Jurieu: Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté, 543.
- <sup>41</sup> Jurieu: Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté, 107. Aus der gleichen Schrift und aus zahlreichen weiteren geht hervor, dass Jurieu wie andere Autoren seiner Zeit nicht mehr zwischen Despotismus und

Tyrannie zu unterscheiden vermag; als Beispiel diene der in unzähligen Varianten wiederholte Satz über «die Untreue, mit der der Hof die Tyrannie seiner despotischen Gewalt umgibt». Diese Vermengung ist historisch insofern wichtig, als sie jede strenge politische Analyse verunmöglichte, ganz zu schweigen vom falschen Gebrauch der Theorie des «Tyrannenmords»; vgl. dazu unsere vergleichende Studie zur Geschichtsterminologie: Turchetti: *Droit de Résistance à quoi?*. In einem im Übrigen höchst aufschlussreichen Artikel scheint sich Jean Hubac dieser Vermengung – die nicht ausschliesslich Jurieu zuzuschreiben ist – nicht bewusst zu sein: Hubac: *Tyrannie et tyrannicide selon Jurieu*.

<sup>42</sup> [Bayle]: *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France*, 133–134.

<sup>43</sup> [Bayle]: *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France*, 86–87.

<sup>44</sup> In den anderen Konfessionen und vor allem bei den Katholiken nimmt die durchaus beachtliche Debatte über die Gewissensfreiheit ganz andere Formen an; für eine erste Annäherung an die katholische Theologie vgl. Baucher: *Liberté* (V. *Liberté morale, de conscience et des cultes*). Wir verweisen den Leser auf die vielleicht beste Darlegung der Frage unter dem Gesichtspunkt von Kirchenrecht und Moralphilosophie: Ruffini: *La libertà religiosa*.

<sup>45</sup> «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.» Gesetz vom 9. Dezember 1905 über die Trennung von Kirche und Staat. Erster Titel: Grundsätze, Artikel 1. – Vgl. Passy: *Soyons laïques!*.

<sup>46</sup> Vgl. Turchetti: *La liberté de conscience*, 798.