

Judith Becker

Die Königsherrschaft Gottes bei Calvin und im frühen reformierten Protestantismus

Die Königsherrschaft Christi ist seit Anfang des 20. Jahrhunderts ein wichtiges Thema reformierter Theologie. In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus berief sich die Bekennende Kirche in der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung auf das königliche Amt Christi und erklärte die Herrschaft Christi über alle Lebensbereiche. Dieser eminente Vorgang prägte den Topos von der Königsherrschaft Christi; abgeleitet wurde er von Calvins Theologie. Und in der Tat spielt das königliche Amt Christi in den Lehren des Genfer Reformators eine bedeutende Rolle. Im Mittelpunkt der Theologie Calvins und des reformierten Protestantismus des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts stand jedoch die Herrschaft Gottes und nicht so sehr die Herrschaft Christi. Das zeigt schon ein Vergleich der Belegstellen: Die Suche in Calvins Werken mit der Wortkombination »Deus [...] regna*«, ergibt 38 Fundstellen; die Kombination »Christus [...] regna*« findet sich nur an vier Stellen. Ebenfalls deutlich ist der Unterschied beim *regnum Dei* bzw. *Christi* mit 420 zu 238 Belegen. Dahinter steht auch ein inhaltliches Anliegen.

Die Betonung der Herrschaft Gottes bei Calvin geht einher mit einem von dem späteren Konzept der Königsherrschaft Christi unterschiedenen Geschichtsverständnis¹: Calvin betont die Einheit der Geschichte von Beginn der Welt an. Gott herrscht seit der Schöpfung immer und überall. Aufgrund dieses Geschichtsverständnisses versteht Calvin wie andere reformierte Theologen die Bibel Alten wie Neuen Testaments als eine Einheit. Die Hochschätzung des Alten Testaments zeigt sich u. a. in einer intensiven Argumentation mit alttestamentlichen Texten in reformierten Traktaten, insbesondere bei politischen Themen.

Die Königsherrschaft Gottes, das ist bei Calvin und im frühen reformierten Protestantismus die Herrschaft Gottes über die ganze Welt². Gott ist der

1 Die Lehre von der Königsherrschaft Christi betont die eschatologische Perspektive. Vgl. zum Überblick Christian WALTHER, Königsherrschaft Christi, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19, Berlin u. a. 1990, S. 311–323.

2 Einige Forscher leiten aus der Lehre von der Herrschaft Gottes über die ganze Welt eine theokratische Staatsauffassung ab. Vgl. z.B. G. Joseph GATIS, The political theory of John Calvin,

Herrscher und Lenker der Welt. Alles menschliche Handeln kann nur von ihm abgeleitet sein. Wie sich die Herrschaft Gottes manifestiert, ist die eine Frage, wie die Menschen mit und unter ihr leben sollen, die andere. Daher findet die Königsherrschaft Gottes in besonderer Weise in der politischen Ethik ihren Ausdruck.

Im Folgenden werden diejenigen Formen der politischen Ethik untersucht, in denen die Herrschaft Gottes in den Konzeptionen des frühen reformierten Protestantismus calvinischer Prägung besonders deutlich bezeugt wird: Einsetzung und Bedeutung der Obrigkeit, Aufgaben der Untertanen, Gehorsamsforderung und Widerstandsmöglichkeiten sowie auf das Zusammenleben als (politische) Gemeinschaft bezogene Aufgaben der Menschen.

Gerade im Fall des reformierten Protestantismus ist bei diesen Fragen die Beziehung zwischen Lehre und Leben der Autoren zu beachten, denn viele von ihnen hatten für ihre theologischen Überzeugungen Nachteile zu erdulden. Etliche der einflussreichen reformierten Theologen mussten aufgrund ihrer Überzeugungen zumindest zeitweise ihre Heimat verlassen; Gemeindeglieder erfuhren Verfolgung und Unterdrückung.

Zu diesen gehörte auch Johannes Calvin, der sein Heimatland Frankreich als junger Mann verlassen musste. Er ging zunächst nach Genf, doch auch aus dieser Stadt wurde er für einige Jahre verwiesen. Als Pastor der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg lernte er Martin Bucer kennen, der ihn nachhaltig beeinflusste. Beide bezogen sich in ihrer politischen Ethik auf zeitgenössische wie historische Theologen und Juristen. Es ist wichtig sich vor Augen zu halten, wie viele Anregungen Calvin in seiner Straßburger Zeit empfing.

Dennoch können in der vorliegenden Untersuchung lediglich der Genfer Reformator selbst und der von ihm geprägte Protestantismus in den Blick genommen werden. Die Zürcher Lehrtradition wird ebenso ausgespart wie andere, kleinere Strömungen. Ausführlich dargestellt werden lediglich drei der für die Politik im Calvinismus einflussreichsten Lehrer: Johannes Calvin selbst, Petrus Martyr Vermigli, dessen *Loci communes* das nach Calvins *Institutio Christianae Religionis* und Heinrich Bullingers *Dekaden* wohl einflussreichste Lehrbuch des reformierten Protestantismus war³, und

in: *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), S. 449–467, sowie, in großen Teilen wörtlich identisch, ebenfalls von Gatis, aber unter seinem längeren Namen veröffentlicht: George J. GATGOUNIS II, The political theory of John Calvin, in: *Churchman* 110 (1996), S. 60–75. – Der Vorwurf der Theokratieforderung oder gar -verwirklichung ist reformierten Theologen der Frühen Neuzeit immer wieder gemacht worden, wenn sie Gottes Anspruch auf das ganze Leben und somit auch auf die ganze Welt hervorhoben.

3 Vgl. Christoph STROHM, Petrus Martyr Vermigli's *Loci Communes* und Calvins *Institutio Christianae Religionis*, in: Emidio CAMPI in Zusammenarb. mit Frank A. JAMES III. u. Peter OPITZ (Hg.), *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation*, Genf 2002, S. 77–104, hier S. 77.

Johannes Althusius, der mit der *Politica methodice digesta* als eindeutig reformiert positionierter Politiker und Jurist Grundlagen für die moderne Politikwissenschaft legte.

1. Johannes Calvin: Leben zur Ehre Gottes

»Wenn man wissen will, wie man sein Leben gut einrichten kann, so reicht allein Gottes Gesetz hierfür mehr als genug aus«⁴, »reine Freude aber gewinnt man nur über dem Eifer um Gottes Gesetz«⁵. Laut Calvin sollte das private wie öffentliche Leben der Christen völlig durch das Gesetz Gottes bestimmt sein. Unter »Gesetz« aber verstand er nicht allein die Gebote und Lebensanweisungen, sondern den gesamten Bund Gottes und die ganze biblische Verkündigung⁶. Diese gilt es in der Welt zu verwirklichen. Für sie hat Calvin Verfolgung, Flucht und Anfeindungen in Kauf genommen.

Der Franzose Johannes Calvin (1509–1564) musste nach seinem öffentlichen Bekenntnis zum Protestantismus infolge der »Affaire des placards« 1534 Frankreich verlassen. Die anti-reformatorische Politik der Regierung verbot eine Heimkehr des bald berühmtesten französischen Reformators bis zu dessen Tod. Dennoch nahm er weiter intensiv am Schicksal der französischen Protestanten Anteil. Ab 1536 wirkte Calvin an der Seite Guillaume Farel's an der Reformation Genfs. 1538 wurden beide wegen Auseinandersetzungen mit dem Rat der Stadt ausgewiesen. Calvin arbeitete für drei Jahre als Pfarrer der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg. Unter der Bedingung einer grundlegenden Reform der Kirche kehrte er 1541 nach Genf zurück. Noch bis 1555 gestaltete sich die Zusammenarbeit mit dem Magistrat schwierig, danach hatten Calvins Anhänger in diesem Gremium die endgültige Mehrheit.

4 Johannes CALVIN, Auslegung von Ps. 19, in: Ders., Der Psalmenkommentar: Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn 2008 (Calvin-Studienausgabe [= CStA], Bd. 6), S. 76–111, hier S. 101.

5 CALVIN, Auslegung von Ps. 19, S. 95.

6 Vgl. CALVIN, Auslegung von Ps. 19, S. 91. Calvin bezieht sich in der Psalmenauslegung zunächst nur auf das Volk Gottes und das Alte Testament, die neutestamentliche Verkündigung ist jedoch impliziert, wie der Verlauf der Auslegung deutlich macht. – In der Auslegung zu Ps. 78 erklärt Calvin, dass der Bund in den beiden Gesetzestafeln verschriftlicht wurde (vgl. ebd., S. 217). Einen Überblick zur Bundestheologie bei Calvin bietet z.B. Peter A. LILLBACK, The binding of God. Calvin's role in the development of covenant theology, Grand Rapids 2002, zur frühen reformierten Theologie vgl. James B. TORRANCE, The concept of federal theology – was Calvin a federal theologian?, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes / International Congress on Calvin Research / Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids, Grand Rapids 1994, S. 15–40.

Um Calvins politische Ethik zu verstehen, ist ein kurzer Überblick über seine grundlegenden theologischen Ansichten notwendig. Dabei wird deutlich, dass Calvin neben allem systematisch-theologischen Interesse beim Verfassen seines dogmatischen Lehrbuchs und insbesondere in seinen exegetischen Schriften immer auch seelsorgerliche Motive verfolgte. Seine Schriften zielten auch darauf, die bedrängten Christen, gerade in Frankreich, zu trösten, zu stärken und zu ermutigen.

Calvin beginnt sein berühmtestes Werk, die *Institutio Christianae Religionis* mit dem Satz: »All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis«⁷. Dies beinhaltet die Erkenntnis, dass Gott der Schöpfer, Erhalter, Bewahrer und Lenker der Welt ist, der Richter und Retter, und dass Gott unendlich viel größer und mächtiger ist als die Menschen, dass sie nichts ohne ihn vermögen. Deshalb gebührt ihm die Ehre. Dies ist das oberste Gebot für die Menschen. Weil Gott heilig ist, müssen auch sie heilig sein⁸. Dieser Grundsatz bestimmt Calvins Bibelauslegung und Dogmatik, seine Gesellschafts-, Kirchen- und Politiklehre ebenso wie alle anderen Lebensbereiche.

Das Gebot, Gott die Ehre zu geben, gilt allen Menschen gleichermaßen, denn eine natürliche Gotteserkenntnis ist laut Calvin allen zugänglich. Zudem sind allen Menschen die grundlegenden Gebote Gottes im Naturgesetz offenbart⁹. Kein Mensch hat eine Ausrede, Gottes Ehre nicht zu bewahren und zu vermehren. Ganz besonders aber gilt dieses Gebot den Gläubigen, denn sie sind infolge des Rechtfertigungsgeschehens zur Heiligung verpflichtet. Diese findet in der Nachfolge Christi Ausdruck, die den Gläubigen aufgrund der *unio cum Christo*, der Vereinigung mit Christus, ermöglicht ist. Rechtfertigung und Heiligung sind untrennbar miteinander verbunden. Einer der grundlegenden neutestamentlichen Texte zur Rechtfertigungslehre findet sich im Römerbrief, ja, laut Calvin ist die Rechtfertigungslehre das Hauptthema des Römerbriefes¹⁰. In demselben Brief steht nun bezeichnenderweise auch das berühmteste neutestamentliche Kapitel zur politischen Ethik (Röm 13).

7 Johannes CALVIN, *Institutio Christianae Religionis*. 1559, in: Peter BARTH / Wilhelm NIESEL / Dora SCHEUNER (Hg.), *Joannis Calvini opera selecta*, Bd. III–V, München 1967–1974, I, 1,1 (Übers. hier und im Folgenden nach Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn ⁵1988).

8 Vgl. CALVIN, *Institutio III*, 6,2; Johannes CALVIN, *Der Brief an die Römer. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2007 (CStA 5.2), S. 619f. (zu Röm 12,1). Vgl. auch Marijn DE KROON, *The honour of God and human salvation. A contribution to an understanding of Calvin's theology according to his Institutes*, Edinburgh u. a. 2001.

9 Zur Billigkeit im Naturgesetz bei Calvin vgl. Gordon J. KEDDIE, *Calvin on civil government*, in: *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3 (1985), S. 23–35, hier S. 29.

10 Vgl. Johannes CALVIN, *Der Brief an die Römer: Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2005 (CStA 5.1), S. 27 (Einführung Röm).

Die Herrschaft Gottes über die ganze Welt gründet in seiner Allmacht. Mit der Lehre von der Allmacht und absoluten Überlegenheit Gottes des Schöpfers einher geht die Lehre von der Vorsehung. Wenn Gott so mächtig ist, dann muss alles, was auf der Erde passiert, von ihm initiiert sein; anders ist es nicht zu erklären – und nicht zu verstehen und zu glauben. Die allmächtige Herrschaft Gottes lässt sich nur mit seiner Vorsehung begreiflich machen. In diesem Licht bekommen auch weltliche Widerstände und Ungerechtigkeiten einen Sinn, denn auch sie sind von Gott gegeben, selbst wenn die Menschen sie nicht verstehen können. Im Licht des Vorsehungsglaubens muss auch eine unchristliche oder gar widerchristliche Obrigkeit als von Gott kommend, von Gott eingesetzt angesehen werden. Calvin glaubt und lehrt also den sinnvollen Lauf der Welt, entgegen allem äußeren Anschein. Das war besonders für die verfolgten und unterdrückten Protestanten in Frankreich – und anderen Ländern – eine auch seelsorgerlich motivierte Aussage.

Die Aufgabe der Menschen angesichts von Gottes Herrschaft besteht im heiligen Leben. Dies bedeutet vor allem Selbstverleugnung und Beharrlichkeit¹¹. Einerseits sollen die Menschen also demütig sein, von sich selber absehen und für andere leben. Dies ist die aktive Seite der menschlichen Reaktion auf Gottes Königsherrschaft. Andererseits sollen sie – passiv – in Verfolgung und Bedrängnis geduldig ausharren. Auch hier wird Calvins seelsorgerliches Anliegen deutlich.

Auf der Grundlage dieser Strukturen, der absoluten Herrschaft Gottes, der Voranstellung der Ehre Gottes und der menschlichen Annahme seiner Providenz, ist auch Calvins politische Ethik zu verstehen. Calvin unterscheidet wie Martin Luther zwei Regimente, das geistliche, das »das Gewissen zur Frömmigkeit und zur Verehrung Gottes« unterweist, und das bürgerliche, politische, das die Menschen »zu den Pflichten der Menschlichkeit und des bürgerlichen Lebens« erzieht¹². Christliches Verhalten gegenüber den Mitmenschen und Pflichten gegenüber der Obrigkeit gehören bei Calvin untrennbar zusammen. Die Definition der Regimente findet sich in der *Institutio* innerhalb des Kapitels zur christlichen Freiheit, das wiederum einen Teil des Buchs zu Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung bildet. Frömmigkeit, Verehrung Gottes, Menschlichkeit und gutes bürgerliches Verhalten bilden eine Einheit im Leben des Christen und folgen unumstößlich aus der Erfahrung der Rechtfertigung und Annahme durch Gott.

11 Vgl. CALVIN, *Institutio* III, 7 u. III, 24,6.

12 Ebd., III, 19,15. Vgl. zur Beziehung der beiden Regimente auch Brandt B. BOEKE, *Calvin's Doctrine of Civil Government*, in: *Studia Biblica et Theologica* 11 (1981), S. 57–79, hier S. 59. Vgl. zur Beziehung von Kirche und Staat zudem die von Richard C. Gamble versammelten Beiträge: Richard C. GAMBLE (Hg.), *Calvin's thought on economic and social issues and the relationship of church and state*, New York/London 1992.

Um angesichts der Widernisse in der Welt beständig und beharrlich bleiben zu können, haben die Menschen von Gott Hilfsmittel empfangen. Zu diesen zählen die Kirche, die den Glauben erzeugen und vermehren soll¹³, die bürgerliche Obrigkeit, die die »äußerliche Gerechtigkeit der Sitten« gestaltet¹⁴, und, auf einer anderen Ebene, das Königsamt Christi¹⁵. Dieses Amt hat Christus, ebenso wie das priesterliche und das prophetische, vom Vater anvertraut bekommen, es ist eine seiner drei vornehmlichen Aufgaben für die Kirche. Und schon allein deshalb darf es nicht mit der Königsherrschaft Gottes verwechselt werden. Die drei Ämter Christi als geistliche Ämter beziehen sich primär auf die Kirche und jeden einzelnen Gläubigen; die Königsherrschaft Gottes nimmt die ganze Welt in Anspruch¹⁶.

Das königliche Amt Christi ist geistlich und ewig, es begründet und bestärkt die Christen in ihrer Hoffnung auf Unsterblichkeit und richtet alle Gedanken der Christen auf das Himmelreich¹⁷. In dieser begründeten Hoffnung können sie alles in der Welt ertragen¹⁸. Christus wirkt als Hirte für die Frommen und als Richter für die Heiden, durch das Königsamt Christi regiert und beschützt Gott die Kirche unmittelbar¹⁹. Auf das Leben in der Welt hat das Königsamt Christi nur mittelbar Einfluss, indem es den Gläubigen Mut macht, sie stärkt und ihnen eine gewisse Freiheit gegenüber weltlichen Gebräuchen gibt²⁰. In der Welt herrscht Gott einzig durch sein Wort, das Evangelium²¹. Christi Reich und die bürgerliche Ordnung sind nicht miteinander zu vergleichen²².

Der Christ lebt in beiden Welten. Die Gerechtigkeit, der Eintritt ins Reich Christi, ist ohne Heiligung nicht zu haben²³, und Heiligung bedeutet, in der Welt gerecht zu leben. Wenn Paulus die Römer auffordert, der Gerechtigkeit zu dienen, so erklärt Calvin: »Gerechtigkeit« verstehe ich als Ausdruck, der für das Gesetz und die Regel des rechten Lebens steht, deren Ziel die Hei-

13 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 1.

14 Ebd., IV, 20.

15 Vgl. ebd., II, 15.

16 Den Ungläubigen gegenüber ist Christus nicht König und Hirte, sondern Richter, vgl. ebd., II, 15,5. In der Auslegung von Ps. 110 erklärt Calvin, dass Christus alle Völker unterwerfen werde, vgl. CALVIN, Psalmenkommentar, S. 335 f.

17 Vgl. CALVIN, Institutio II, 15,3.

18 Vgl. ebd., II, 15,4.

19 Vgl. ebd., II, 15,5.

20 Vgl. CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 705 (zu Röm 14,7).

21 Vgl. ebd. (zu Röm 14,11). Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen der Unterschied zwischen Gegenwart und Eschaton expliziert wird. In der Regel steht die Gegenwart bzw. die Einheit der Geschichte im Vordergrund.

22 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 20. Vgl. in Abgrenzung zu gewissen modernen Inanspruchnahmen Calvins für politische Zwecke z.B. David VAN DRUNNEN, *The two kingdoms. A reassessment of the transformationist Calvin*, in: *Calvin Theological Journal* 40 (2005), S. 248–266.

23 Vgl. CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.1, S. 33 (Einführung Röm), S. 303 (zu Röm 6,2).

ligung ist, nämlich dass sich die Glaubenden in Reinheit dem Dienst Gottes weihen²⁴. Die Gläubigen sollen ihr ganzes Handeln an Gottes Weisung (»praescriptum«) ausrichten²⁵, jeder muss »sich im Rahmen seiner eigenen Fähigkeiten in Anspruch nehmen lassen«²⁶.

Calvin leitet aus den biblischen Vorschriften konkrete Regeln zur Lebensgestaltung ab, die für das private wie das öffentliche Leben, für Obrigkeiten ebenso wie für Untertanen gelten. Die Menschen sollen einander – in der Aufzählung folge ich Calvins Römerbriefauslegung – in Liebe gegenüber treten, mit Wohltätigkeit und Güte, als Brüder leben. Sie sollen die eigene Ehre, das Ansehen, das sie für sich erwarten, auf den anderen übertragen, sich für die anderen einsetzen, auch wenn es unbequem ist und sie keine Gegengaben, ja möglicherweise nicht einmal Dank erwarten können. Sie sollen Mitgefühl aufbringen, sich nicht über andere erheben und in allem auf Frieden hinarbeiten²⁷. Das gilt für alle Christen in jeder Lebenssituation – mit einer Ausnahme: »Wenn die Not es erfordert«, müssen die Christen bereit sein, »den Kampf mutig aufzunehmen. Es kann nämlich nicht sein, dass die Streiter Christi mit der Welt, deren Fürst der Satan ist, ewig Frieden halten«²⁸. Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen Calvin eine, möglicherweise sogar gewaltsame, Auseinandersetzung mit Gegnern zulässt. Gleich aber wird sie – dem Duktus des Römerbriefs folgend – wieder eingeschränkt: Nicht zur Rache ist die Auseinandersetzung gedacht. Rache soll Gott anheimgestellt bleiben.

Innerweltlich obliegt die Bestrafung von Übeltätern der Obrigkeit. Die Bewahrung des friedlichen Zusammenlebens in der Welt ist einer der vornehmsten Aufträge der Obrigkeit²⁹. Ihre Hauptaufgabe besteht in der Sorge für die beiden Tafeln des Gesetzes, die rechte Gottesverehrung und das christliche Leben in der Welt³⁰. Sie soll Recht und Gerechtigkeit schützen und durchsetzen. Zu diesem Zweck ist jede Obrigkeit von Gott eingesetzt; sie agiert als Gottes Statthalterin auf Erden³¹. Weil sie aber von Gott eingesetzt ist – und die göttliche Einsetzung bezieht sich auf das Amt als solches wie auf die konkreten Personen, die es ausüben –, müssen die Menschen der Obrig-

24 Ebd., S. 329 (zu Röm 6,19).

25 CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 623 (zu Röm 12,1).

26 Ebd., S. 631 (zu Röm 12,6).

27 Vgl. ebd., S. 637–657; in der zweiten Hälfte der Auslegung von Röm 13 und bei Röm 14 wird dies an konkreten Beispielen expliziert.

28 Ebd., S. 651 (zu Röm 12,18).

29 Bei Angriff und Bedrohung darf sie allerdings auch Krieg führen, vgl. CALVIN, Institutio IV, 20,11f.

30 Vgl. ebd., IV, 20,9.

31 Vgl. ebd., IV, 20,4; CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 667 (zu Röm 13,4) mit Anm. 9 zum Vergleich von Calvins Konzept mit dem Verhältnis von König und Beamten in Frankreich.

keit gehorchen, selbst wenn sie ungerecht und tyrannisch ist. Auch dies hat einen Sinn in Gottes Heilsplan, und sei es zur Züchtigung des Volkes. Alles geschieht nach Gottes Vorsehung.

Eine Ausnahme von der Gehorsams- und Ehrerbietungsforderung gibt es in Calvins Auslegung des Römerbriefs nicht, will man nicht die eben zitierte Einschränkung der Aufforderung zur Friedfertigkeit in diesem Sinne auslegen. In der *Institutio* hingegen lässt Calvin eine Ausnahme zu: Wenn die Obrigkeit einen Befehl erteilt, der der rechten Gottesverehrung zuwiderläuft, dann kann und muss der Christ ihr widerstehen, denn die Ehre Gottes darf durch nichts und niemanden beschmutzt werden.

Abgesetzt werden kann die Obrigkeit indessen nur durch Gott, der sich dafür entweder bestimmter Personen bedient, die er mit seinem Auftrag betraut, oder der Wut von Menschen, die ungerecht, aber zum Nutzen der Frommen die Obrigkeit in einer Revolution hinwegfegen³². Auch können untergebene Obrigkeiten, niedrige Magistrate, Landstände o.ä. ungerechte Obrigkeiten entlassen, denn Gott hat sie eingesetzt, um die übergeordneten Obrigkeiten zu beaufsichtigen³³. Sie müssen eingreifen, wenn die oberen Obrigkeiten tyrannisch werden. Calvin bezieht sich hier auf antike Herrschaftsmodelle und verweist auch auf die »Ephoren«, die in Althusius' Politikmodell eine zentrale Bedeutung erlangen werden. Calvin nimmt die Aufforderung des Römerbriefs, der Obrigkeit untertan zu sein, also sehr genau, schwächt sie aber durch sein Herrschaftsverständnis ab, in dem die Obrigkeit selbst in unterschiedliche Obrigkeiten aufgeteilt ist, die sich gegenseitig beaufsichtigen und korrigieren.

Mit dem Auftrag der Wahrung der rechten Gottesverehrung ist die Obrigkeit auch für das Wohlergehen der Kirche verantwortlich. Sie soll sie fördern und schützen³⁴. Auf die Lehre der Kirche darf sie hingegen nicht einwirken. Hier zeigt sich die Grenze der Kompetenzen der Obrigkeit. Sie ist nur für das Äußerliche zuständig, nicht für die geistlichen Inhalte³⁵.

In Genf hatte der Stadtrat Mitspracherechte bei den Pfarrberufungen – die Gemeinde wurde bis 1560 nicht einbezogen³⁶ –, und der Kirchenrat

32 Vgl. CALVIN, *Institutio* IV, 20,30.

33 Vgl. ebd., IV, 20,31. Vgl. hierzu auch Howell A. LLOYD, Calvin and the duty of guardians to resist, in: *Journal of ecclesiastical history* 32 (1981), S. 65–67, sowie Peter STEIN, Calvin and the duty of guardians to resist: A comment, in: *Journal of ecclesiastical history* 32 (1981), S. 69f.

34 Vgl. CALVIN, *Institutio* IV, 20,5.

35 Die Gleichwertigkeit von geistlicher und weltlicher Autorität, mithin von Kirche und Staat, betont Josef BOHATEC in seiner großen Untersuchung: *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Aalen 1961 (*Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, ND der Ausgabe 1937), S. 611–614. Schon wegen dieser Gleichwertigkeit sind theokratische Tendenzen ausgeschlossen. Vgl. ebd., S. 625, sowie mit etwas anderen Argumenten ebd., S. 175–197.

36 Vgl. Johannes CALVIN, *Projet d'ordonnances ecclésiastiques*. Septembre et Octobre 1541, in: Wilhelm BAUM/Eduard CUNITZ/Eduard REUSS (Hg.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt*

bestand aus vom Stadtrat Delegierten³⁷. Damit hatte er auf wichtige Bereiche der kirchlichen Arbeit direkten Einfluss. Calvin beschreibt in seinen exegetischen und dogmatischen Schriften die Beziehung zwischen Staat und Kirche nicht ganz eindeutig. Das mag auch daran liegen, dass die Genfer Verhältnisse eine Verwirklichung der Ekklesiologie, wie er sie sich vorstellte, nicht zuließen. Ein Großteil der Auseinandersetzungen zwischen Magistrat und Kirche bis 1555 beruhte letztlich auf der Frage der unterschiedlichen Kompetenzen.

Die umgekehrte Frage, inwieweit die Kirche oder kirchliche Amtsträger auf die Obrigkeit einwirken dürfen, war in Genf noch strittiger. Da Calvin niemanden von der Unterwerfung unter Predigt und Kirchenzucht ausschloss, auch die Obrigkeit nicht³⁸, musste es zu Konfrontationen mit dem selbstbewussten Genfer Bürgertum kommen³⁹. Kein Stadratsmitglied lässt es sich gerne gefallen, in einer Predigt persönlich ermahnt zu werden.

Calvin schloss aber nicht nur seine unmittelbare Obrigkeit, den Genfer Stadtrat, in seine Verkündigung ein, sondern wandte sich wie die anderen Reformatoren auch an die Obrigkeiten der anderen europäischen Länder und Territorien. Er schrieb ihnen Mahn- oder Ermutigungsbriefe, widmete ihnen seine Schriften und versuchte so, sie zur Durchsetzung der wahren christlichen Religion zu veranlassen⁴⁰. In Genf hatte er nach 1555 einen recht großen Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens.

omnia, Bd. 10/1 (CR 38/1), Braunschweig 1871, S. 17–30, hier S. 17. Erst ab 1560 konnte die Gemeinde Einspruch gegen Pfarrbestellungen einlegen. Vgl. Johannes CALVIN, Les ordonnances ecclésiastiques, in: Peter BARTH/Wilhelm NIESEL/Dora SCHEUNER (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, Bd. II, München 1952, S. 325–385, hier S. 330.

37 Entgegen Calvins Entwurf bezeichneten die vom Rat erlassenen Ordonnances ecclésiastiques von 1541 die Ältesten konsequenterweise als »commys«. Vgl. CALVIN, Ordonnances ecclésiastiques. 1541, S. 21f.

38 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 12,7.

39 Vgl. z.B. Robert M. KINGDON, Calvin and the government of Geneva, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes/International Congress on Calvin Research/Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 6. bis 9. September 1982 in Genf, Frankfurt a. M. u. a. 1984, S. 49–67, sowie im Überblick KINGDON, Calvin and Geneva, in: R. Po-chia HSIA (Hg.), A companion to the reformation world, Oxford 2004, S. 105–117. Exemplarisch für die Streitfälle vgl. Christian GROSSE, L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547–1555), Genf 1995.

40 Calvin widmete die erste Ausgabe der *Institutio Christianae Religionis* dem französischen König und versah sie mit einem vielzitierten Begleitbrief, vgl. Johannes CALVIN, Christianae religionis institutio. 1536, in: Petrus BARTH (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, Bd. 1, München 1926, S. 11–283, hier S. 21–36. Insbesondere die englische Reformation unter Edward VI versuchte Calvin brieflich zu beeinflussen: 1548 wandte er sich an Edward Seymour, Duke of Somerset, den Protector zur Zeit Edwards VI., mit Ratschlägen zur rechten Reformation, nachdem er ihm zuvor den Kommentar zu den Timotheusbriefen gewidmet hatte. 1550 und 1551 schrieb er ihm erneut direkte Briefe (CO Nr. 1053, 1085, 1347 u. 1515). 1551 sandte er Edward

Auflehnung gegen ungerechte Herrscher lehnte er ab. Die Gläubigen konnten sich durch Auswanderung widersetzen, Genf nahm so viele französische Flüchtlinge auf, dass zeitweise mehr Franzosen als Einheimische in der Stadt lebten. Dennoch kam es zu bewaffneten Auseinandersetzungen in Frankreich. Zu Beginn der französischen Religionskriege verstanden die Hugenotten ihre Auflehnung als Kampf gegen die schlechten Berater des minderjährigen Königs, nicht gegen den König selbst⁴¹. Trotzdem war Calvin mit manchen Formen des Aufstands nicht einverstanden. Wer die von Gott verordnete Obrigkeit antastete, tastete damit gleichzeitig Gottes Ehre an⁴². Die Gläubigen aber sollten mit Selbstverleugnung und Beharrlichkeit, in Frieden und Gerechtigkeit Gott die Ehre geben.

2. Petrus Martyr Vermigli: Calvins Theologie als ethisches System

Der italienische Glaubensflüchtling Petrus Martyr Vermigli (1499–1562)⁴³ beschäftigte sich in seinen Bibelkommentaren ausführlich mit ethischen Fragen. Seine *Loci communes* wurden 1578 von dem Pfarrer der Französischen Fremdegemeinde in London, Robert le Maçon de la Fontaine, zusammengestellt und waren bald eines der beliebtesten und erfolgreichsten Lehrbücher des reformierten Protestantismus⁴⁴. Sehr strukturiert und übersichtlich konnten die Menschen hier Antworten auf dogmatische und ethische Fragen finden. Ethische Angelegenheiten wurden nicht nur in Kürze abgehandelt, sondern viele verschiedene Möglichkeiten und Ansätze kasuistisch gegen-

VI. Bücher, widmete ihm seinen Kommentar zu den katholischen Briefen und verfasste einen Begleitbrief (CO Nr. 1443 u. 1444), dem er weitere Briefe folgen ließ (1552: CO Nr. 1636, 1553: CO Nr. 1710). Ab Mitte der 1550er Jahre nahm die Anzahl seiner Briefe an europäische Herrscher weiter zu. Johannes CALVIN, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, Bd. 13 (CR 41): Thesaurus epistolicus Calvinianus, Bd. 4, hg. von Eduard CUNITZ/Eduard REUSS, Braunschweig 1875; CALVIN, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, Bd. 14 (CR 42): Thesaurus epistolicus Calvinianus, Bd. 5, hg. von Eduard CUNITZ/Eduard REUSS, Braunschweig 1875. Vgl. z.B. auch BOEKE, Calvin's Doctrine, S. 61–67.

41 Vgl. Graeme MURDOCK, Beyond Calvin. The intellectual, political and cultural world of Europe's reformed churches, c. 1540–1620, Basingstoke 2004 (European History in Perspectives), S. 65.

42 Die Monarchomachen standen zwar auch in reformierter Tradition, konnten sich aber kaum auf Calvin selbst berufen.

43 Einige neuere Darstellungen bzw. Sammelbände beschäftigen sich mit Vermigli: Torrance KIRBY/Emidio CAMPI/Frank A. JAMES III. (Hg.), A companion to Peter Martyr Vermigli, Leiden u. a. 2009 (Brill's Companions to the Christian Traditions 16); CAMPI u. a. (Hg.), Peter Martyr Vermigli; als neuere Monographie ist erschienen: Jason ZUIDEMA, Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the outward instruments of divine grace, Göttingen 2008 (Reformed historical theology 4).

44 Zwischen der Erstausgabe 1576 und 1656 erschienen 14 Auflagen der *Loci communes*, vgl. Torrance KIRBY, Political Theology: The godly prince, in: KIRBY/CAMPI/JAMES III. (Hg.), A companion to Peter Martyr Vermigli, S. 401–421, hier S. 401.

einander abgewogen⁴⁵. Vermigli's Lehre unterscheidet sich inhaltlich nicht wesentlich von der Calvins, sondern führt diese weiter, indem sie stärker auf lebenspraktische Fragen eingeht. In dem Kapitel zur politischen Ethik wird somit nicht nur die Frage nach dem gerechten Krieg ausführlich beantwortet, sondern Vermigli widmet zum Beispiel auch der Frage, ob Prostitution zulässig sei, extensive Überlegungen. Auch mit dem Henker und seiner Tätigkeit beschäftigt er sich eingehend⁴⁶. Insgesamt nehmen die Ausführungen zur Politik einen großen Raum in Vermigli's Schriften ein⁴⁷.

Vermigli's Gesetzesverständnis bildet einen wichtigen Teil der *Loci communes*⁴⁸. Von dem theologisch definierten Gesetz leitet Vermigli lebenspraktische Regeln ab, zum Beispiel die Frage, ob Christen bei Ungläubigen wohnen dürfen – und damit in einem weiteren Sinne, wieweit sich Christen mit Nichtgläubigen einlassen dürfen⁴⁹. Der wahre Glaube zeigt sich für Vermigli auch in Taten⁵⁰.

Die Ausführungen zur politischen Ethik finden sich vor allem in den Kommentaren zu alttestamentlichen Büchern, insbesondere dem Buch Richter. Es fällt auf, dass Vermigli das Alte gleichberechtigt neben dem Neuen Testament benutzt und gelehrt hat, ja dass sogar mehr Kommentare zu alt- als zu neutestamentlichen Büchern vorliegen. Biblische Vorlagen zum Gesetzes- und Politikverständnis finden sich freilich auch vornehmlich im Alten Testament⁵¹.

45 Robert M. Kingdon führt genau dies als Argument für die Beschäftigung mit Vermigli's *Loci communes* an: »His political ideas are not strikingly original or unusual. But they are presented in an unusually extended and systematic form in an important work of the period«. Robert M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli*, in: Joseph C. McLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian reform*, Waterloo 1980, S. 121–139, hier S. 123f. Dort argumentiert er auch für die Einordnung Vermigli's in die lutherische eher als die reformierte Widerstandslehre. Vgl. auch seine ausführliche und magistrale Einleitung in die grundlegende Zusammenstellung von Vermigli's Texten zur Politik: Robert M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli. Selected texts and commentary*, Genf 1980.

46 Vgl. Petrus Martyr VERMIGLI, *Loci communes D. Petri Martyris Vermiglii, Florentini, sacrarum literarum in schola Tigurina Professoris: ex variis ipsius authoris scriptis, in vnum librum collecti, & in quatuor Classes distributi*, hg. von Robert le MACON, London 1583, S. 923–927 zum Henker. Die politische Ethik anhand der Kriegs- und Prostitutionsfrage analysiert John Patrick DONNELLY, *Peter Martyr Vermigli's political ethics*, in: CAMPI u. a. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 59–66.

47 Vgl. zur Bedeutung der Erfahrungen in England für Vermigli's Politiktheorie KINGDON, *Political thought. Texts and commentary*, S. IV; KIRBY, *Political theology*, S. 402f. Die Einheit von ethischen und sozialen Fragen bei Vermigli betont John Patrick DONNELLY S.J., *The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli*, in: McLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian reform*, S. 107–119.

48 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 177ff.

49 Vgl. ebd., S. 192–206.

50 Vgl. ebd., S. 197.

51 Zusätzlich zu Bibel, Christentumsgeschichte und Philosophie benutzte Vermigli auch intensiv das römische Recht, vgl., KINGDON, *Political thought* (in: McLELLAND [Hg.]). Vgl. zur

Die Obrigkeit ist nach Überzeugung Vermigli von Gott eingesetzt⁵². Dies begründet und begrenzt die Macht der Herrscher gleichermaßen⁵³. Oberster Herr der Welt ist Gott, denn er ist der Vater der Menschen. Neben ihm kann es keine weiteren Herren geben⁵⁴. Wie Calvin betont Vermigli, dass die Menschen der Obrigkeit wegen deren Einsetzung durch Gott gehorsam sein müssen⁵⁵. Ausführlich begründet er das Gehorsamsgebot. Biblische Beispiele und Weisungen bilden einen wichtigen Teil seiner Argumentation. Am originellsten ist vielleicht der Verweis auf das fünfte Gebot, »Du sollst Vater und Mutter ehren«. Da die Obrigkeiten bei den Römern auch »Patres, unde Senatores« genannt wurden⁵⁶, müssten sie auch wie Väter geehrt werden. Aber auch auf Röm 13 und andere Stellen bezieht sich Vermigli. Ein anderes im 16. Jahrhundert sehr wichtiges Argument, warum den Obrigkeiten Gehorsam zu zollen sei, ist die Überzeugung, dass sie zum Erhalt der Ordnung eingesetzt sind⁵⁷. Dass auch die Pfarrer bei dieser Gehorsamsforderung nicht ausgenommen sind, betont Vermigli sogar an zwei Stellen⁵⁸. Jeder Mensch hat sich Gottes Gebot zu unterwerfen und damit der Obrigkeit gehorsam zu sein, auch die Gläubigen und Kirchendiener. Gleichzeitig sind die Pastoren ebenfalls eine von Gott eingesetzte Obrigkeit, nur keine weltliche Obrigkeit. Daher können sie auch nur geistliche Gewalt ausüben.

Zusammenfassend erklärt Vermigli zu Röm 13:

A magestrate is a person elected, and that of God, to defend the lawes and peace, and with punishments, and the sword to repress vices and evils, and by all manner of meanes to aduance vertues. The efficient cause is God, the ende is the preservation of the lawes and of peace, the banishing away of vices and discommodities, and the encrease of vertues. The forme is the order, which the providence of God hath appoynted in things humane⁵⁹.

Bedeutung des Buches Richter für Vermigli auch Giulio Orazio BRAVI, Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli, in: CAMPI u. a. (Hg.), Peter Martyr Vermigli, S. 117–141.

52 Die Menschen, die den Obrigkeiten auf weltliche Weise die Autorität übertragen, tun dies mittels göttlicher Erleuchtung. Vgl. BRAVI, Über die intellektuellen Wurzeln, S. 134.

53 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 898.

54 Vgl. ebd., S. 245.

55 Gleichzeitig kann die Obrigkeit auch von Menschen ihre weltliche Autorität erlangen: Der Rat wird von den Bürgern gewählt. Vgl. KINGDON, *Political Thought. Texts and Commentary*, S. 22f., KIRBY, *Political Theology*, S. 418.

56 VERMIGLI, *Loci communes*, S. 898. – Bei der Auslegung des fünften Gebots (bei ihm in reformierter Zählung) geht Vermigli u. a. auf das Verhältnis von Mann und Frau ein, vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 243–246.

57 Vgl. ebd., S. 965.

58 Vgl. ebd., S. 899, 907.

59 VERMIGLI, *Commentary on Romans*, in: KINGDON, *Political thought. Text and commentary*, S. 1.

Analog zu der Lehre der zwei Schwerter⁶⁰ gibt es auch zwei Arten der Unterwerfung: politisch bzw. zivil⁶¹ und geistlich⁶². Aufgabe der Pastoren ist die Lenkung der Menschen durch das Wort Gottes, Aufgabe der weltlichen Obrigkeit die Bestrafung von Übeltätern⁶³. Alle Menschen sind der politischen und zivilen Regierung untertan. Diese ist jedoch ihrerseits nicht dem *ministerium verbi* unterworfen, zumindest nicht in dem Sinne, dass die Kirche in irgendeiner Weise Gewalt über sie ausüben könnte. Die Obrigkeit kann zwar die Pfarrer entlassen, nicht aber die Pfarrer die Obrigkeit⁶⁴. Die geistliche Unterwerfung geschieht durch das Wort. Hier hören die Menschen von ihrem Amt und erfahren, wie sie sich zu verhalten haben. Diese Unterwerfung geschieht in und zielt auf Glauben und Gehorsam gegenüber Gott⁶⁵. Die weltliche Obrigkeit hat die Pflicht, die rechte Religionsausübung zu gewährleisten. Sie soll dabei in Milde regieren⁶⁶.

Für Vermigli ist wie für Calvin der Gehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Obrigkeit von höchster Bedeutung. Dennoch war gerade in seinem Leben die Möglichkeit zum zumindest passiven Ungehorsam von größter Bedeutung. Zunächst in der katholischen Klosterhierarchie über die Stellen als Abt von Spoleto und Prior von San Pietro ad Aram in Neapel zum Prior von San Frediano in Lucca aufgestiegen, musste er nach seiner Hinwendung zum Protestantismus und der Umbildung seiner Klostergemeinschaft in eine protestantisch ausgerichtete Hochschule Italien verlassen⁶⁷. Wie Calvin, wenn auch einige Jahre nach diesem, fand er in Straßburg Aufnahme und wurde dort Professor für Altes Testament, engagierte sich aber auch in der Gemeindegarbeit. Infolge des Augsburger Interims wanderte Vermigli nach England aus, wo er *regius professor* am Corpus Christi College in Oxford wurde. Doch auch dort fand er keine dauerhafte Bleibe. Nach dem Regierungsantritt Mary Tudors musste er wie die anderen ausländischen Reformatoren England verlassen und kam nach drei weiteren Jahren als Professor in Straßburg nach Zürich. Dort lehrte er wiederum auf dem alttestamentlichen Lehrstuhl.

60 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 900.

61 Ebd., S. 901: »politica & ciuilis«.

62 Ebd.: »spiritualis, hoc est, fidei & obedientiae«.

63 Vgl. ebd., S. 897.

64 Vgl. ebd., S. 902.

65 Die geistliche Unterwerfung findet auch in der Kirche statt. Zur Ekklesiologie und insbesondere zur Ämterlehre und Kirchenzucht, die bei Vermigli eindeutig nicht obrigkeitlich gestaltet werden soll, vgl. Robert M. KINGDON, *Ecclesiology: exegesis and discipline*, in: KIRBY / CAMPI / JAMES III. (Hg.), *A companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 375–385.

66 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 912.

67 Zur Biographie Vermiglis vgl. Emidio CAMPI, *Streifzug durch Vermiglis Biographie*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 17–36; ders., *Petrus Martyr Vermigli (1499–1562). Europäische Wirkungsfelder eines italienischen Reformators*, in: *Zwingliana* 27 (2000), S. 29–46.

Es ist kaum verwunderlich, dass Vermigli sich ausführlich mit der Zulässigkeit von Flucht als Möglichkeit, einer unchristlichen Obrigkeit auszuweichen, auseinandersetzt. Schon nach seiner Auswanderung aus Italien musste er sich gegenüber der Gemeinde in Lucca, die er dort zurückgelassen hatte, verteidigen. Der Brief *De fuga in persequutione* ist zusammen mit den *Loci communes* veröffentlicht⁶⁸. Vermigli unterscheidet darin zwischen *peregrinatio* und *exilium*. Eine Reise trete man aus eigenem Antrieb und unterschiedlichen Gründen an, ins Exil gehe jemand als Flucht vor Strafe oder anderer Bedrohung wie Armut und Seuchen⁶⁹. Zum Glück habe Gott, da es schon seit Adam und Kain Flucht und Vertreibung gebe, auch die Einrichtung von Orten, die Flüchtlinge aufnehmen, befohlen⁷⁰. – Schon der Hinweis auf die biblische Urgeschichte zeigt, dass es Vermigli nicht nur um die Flucht aus dem Heimatland, sondern auch um das Exil vom himmlischen Vaterland zu tun ist. Das Exil hat also eine deutliche theologische Dimension. Von einer Theologie des Exils im Sinne einer theologischen Überhöhung des Exils oder der Herleitung von Vermiglis theologischer Gesamtkonzeption aus der Erfahrung des Exulanten kann jedoch nicht gesprochen werden.

Die Möglichkeiten zur direkten Auflehnung gegen die Obrigkeit diskutiert Vermigli am Schluss der *Loci communes* – bzw. sein Redaktor Robert le Maçon stellte sie, möglicherweise im Anschluss an Calvins *Institutio Christianae Religionis*, an das Ende seiner Zusammenstellung der *Loci*⁷¹. Wie Calvin betont Vermigli, dass aus eigenem Antrieb und im persönlichen Interesse niemand der Obrigkeit ungehorsam sein darf. Dem Gedanken, dass fromme Menschen Tyrannen geduldig ertragen müssen, widmet er ein ganzes Kapitel⁷². Auch hier wird noch einmal die Angst vor Unordnung und Chaos deutlich: Wenn Völker unliebsame Regenten einfach absetzen könnten, wäre keine Obrigkeit mehr sicher, so Vermiglis Argumentation. Die Herrscher sollen jedoch richtig und heilig regieren, nicht dem Volk gefallen⁷³. Hier zeigt sich eine neue Dimension: Nicht nur um Bewahrung der Ordnung geht es Vermigli, sondern auch darum, die Autorität der Obrigkeit zu wahren, die diese braucht, um eine gottgefällige Politik durchzusetzen.

68 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 1073–1085; zum Exil in den *Loci communes* vgl. ebd., S. 927–931. Andere Stellen betreffen das Asyl u.ä. – 1989 erschienen englische Übersetzungen von einigen Schriften und Briefen Vermiglis: Joseph C. McLELLAND / Gervase E. DUFFIELD (Hg.), *The life, early letters & eucharistic writings of Peter Martyr*, Abingdon 1989 (CLRC). Vgl. zu Vermiglis Flucht auch Philip McNAIR, *Peter Martyr in Italy. An anatomy of apostasy*, Oxford 1967, S. 269–274.

69 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 928.

70 Vgl. ebd., S. 930f.

71 Vgl. ebd., S. 964–969.

72 Vgl. ebd., S. 967–969. Die *Loci communes* sind zwar von Le Maçon zusammengestellt, dennoch hat Vermigli sich auffällig ausführlich mit dieser Frage beschäftigt.

73 Vgl. ebd., S. 965.

Wie bei Calvin gibt es daher eine einzige Möglichkeit, gegen unheilige Herrscher einzuschreiten: Eine andere von Gott eingesetzte Obrigkeit, der Magistrat, kann bei einer Politik der Herrscher, die offensichtlich gegen die wahre Religion verstößt, aktiv werden⁷⁴. Wie Calvin erwähnt Vermigli diesen Fall nur sehr knapp. Wo eine solche Möglichkeit nicht besteht, müssen die Menschen die Tyrannen geduldig ertragen.

»God himselfe is the author of all powers«⁷⁵. Alles, was geschieht, ist von Gott initiiert und autorisiert, theologisch gesprochen: Alles entspricht seiner Vorsehung. Daher übt Gott seine Herrschaft in der Welt wie in der Kirche durch Menschen und durch seine Gesetze aus, und dem haben sich die Menschen zu unterwerfen, auch wenn Gott sie mit einer ungerechten Obrigkeit straft. Widerstand durch Privatpersonen kann tatsächlich einzig passiv erfolgen.

3. Johannes Althusius: Reformierte Politiktheorie

Mit Johannes Althusius (1563–1638) wenden wir uns einem reformiert-humanistischen Juristen zu. Von 1586 bis 1604 lehrte er (mit einer Unterbrechung) an der Hohen Schule zu Herborn Jurisprudenz, danach war er Stadtsyndikus in Emden und ab 1617 auch Mitglied im dortigen Kirchenrat. Emden galt in dieser Zeit als das »Genf des Nordens«⁷⁶, Kirche und Stadt standen, bei allen Unterschieden, in einer vergleichbaren Beziehung zueinander wie in Genf.

In drei Auflagen brachte Althusius sein Hauptwerk, die *Politica methodice digesta*, 1603, 1610 und 1614 heraus; größere Unterschiede finden sich insbesondere zwischen der ersten und der zweiten Auflage⁷⁷. Nachdem Althusius

74 Vgl. ebd., S. 967.

75 Vgl. VERMIGLI, Commentary on Romans, in: KINGDON, Political thought. Texts and commentary, S. 3.

76 Vgl. dazu als neuesten Beitrag Walter SCHULZ, Emden – Genf des Nordens?, in: Andreas FLICK (Hg.), Von Schweden bis Südafrika = From Sweden to South Africa. Vorträge der Internationalen Hugenotten-Konferenz in Emden 2006, Bad Karlshafen 2008, S. 281–302.

77 Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Aalen 1981. Inzwischen liegt auch eine deutsche Übersetzung vor, aus der im Folgenden zitiert wird: Johannes ALTHUSIUS, Politik, übers. von Heinrich JANSSEN, in Auswahl hg., überarb. u. eingeleitet von Dieter WYDUCKEL, Berlin 2003. Zur Entwicklung der Politiktheorie des Althusius in den drei Auflagen vgl. Merio SCATTOLA, Von der *majestas* zur *symbiosis*. Der Weg des Johannes Althusius zur eigenen politischen Lehre in den drei Auflagen seiner *Politica methodice digesta*, in: Emilio BONFATTI/Guiseppa DUSO/Merio SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld in der *Politica methodice digesta* des Johannes Althusius, Wiesbaden 2002, S. 211–249, zu deren Kontextualisierung vgl. Heinz Werner ANTHOLZ, Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden, Leer 1954, der auch die religiöse Bindung von Althusius betont.

sich 1603 ausdrücklich dagegen ausgesprochen hatte, Staatspersonen Frömmigkeit und christliche Nächstenliebe zur Auflage zu machen und sie aufzufordern, ihr Handeln am Dekalog auszurichten⁷⁸, nimmt er den Dekalog in die zweite Auflage an maßgeblicher Stelle auf und erklärt in seinem Vorwort: Er tue dies,

insofern, als sie [die Gebote des Dekalogs] der Gemeinschaft und dem symbiotischen Leben, das wir lehren, den Lebenshauch eingeben und es erleuchten, dem gesellschaftlichen Leben, auf das wir bedacht sind, als Wegweisung, Maßstab und Leitsternen dienen und der menschlichen Gesellschaft eine Schranke setzen. Falls jemand diese der Politik entziehen sollte, würde er sie selbst, mehr noch, er würde jegliche Symbiose sowie das gesellschaftliche Leben unter den Menschen beseitigen. Denn was wäre das Leben der Menschen ohne die Frömmigkeit der ersten und die Gerechtigkeit der zweiten Tafel⁷⁹?

Die Argumentation mit Bibelverweisen nimmt bei ihm eine bedeutende Stelle ein⁸⁰, theologische Topoi werden jedoch nur selten angesprochen und spielen auch dann nur eine untergeordnete Rolle. Die »vera religio« ist jedoch innerhalb seiner Konzeption von großer Bedeutung⁸¹.

Althusius unterscheidet wie die Reformatoren mit den zwei Tafeln des Dekalogs zwei Sphären des Gesetzes, definiert sie jedoch als zwei Pflichten der Menschen. Die eine ist auf Gott bezogen und bezeichnet das religiöse Leben der Menschen, die wahre Gottesverehrung, die andere ist auf die

78 Vgl. Vorwort zur ersten Auflage, in: ALTHUSIUS, Politik, S. 17 f.

79 Vorwort zur dritten Auflage, in: ALTHUSIUS, Politik, S. 13. Vgl. auch ALTHUSIUS, Politica XXI § 41. Die »vita symbiotica« ist ein für die gesellschaftszentrierte Theorie des Althusius zentraler Topos.

80 Vgl. Christoph STROHM, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 42), S. 220–224; Heinrich JANSSEN, Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius, Frankfurt a.M. u. a. 1992. Vgl. auch Christoph STROHM, Althusius' Rechtslehre im Kontext des reformierten Protestantismus, in: Frederick S. CARNEY/Heinz SCHILLING/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003. Mit einer Einleitung von Dieter Wyduckel, Berlin 2004 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131), S. 71–102.

81 Michael Behnen schließt daraus, Althusius habe auf der Grundlage der »vera religio« einen »polizeilichen Ordnungsstaat« befürwortet und habe sich in seinen letzten Jahren in Emden »als Diktator der Stadt« geriert, vgl. Michael BEHNEN, Herrschaft und Religion in den Lehren des Lipsius und Althusius, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 165–184, hier S. 182. Wilhelm Schmidt-Biggemann spricht der Religion sehr großen Einfluss auf Althusius' Politiktheorie zu, vgl. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Althusius' politische Theologie, in: Karl-Wilhelm DAHM / Werner KRAWIETZ/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, Berlin 1988 (Rechtstheorie Beiheft 7), S. 213–231.

Mitmenschen bezogen und bestimmt, wie »gerechtes, bürgerliches und politisches Leben« aussieht⁸². Beides spielt innerhalb von Althusius' Politiklehre eine große Rolle, beides gilt es zu beachten.

Die Regel für die Art des Lebens, Gehorchens und Verwaltens ist allein der Wille Gottes. Er ist der Weg zum Leben und das Gesetz für das, was man zu tun und zu lassen hat. Auf ihn muss der Magistrat^[83] wie auf einen Probiertein und Maßstab alle Aufgaben seiner Regierung prüfend lenken und ausrichten [...] ⁸⁴.

Dies gilt selbstverständlich für die Untertanen ebenso wie für die Obrigkeit⁸⁵. Gott hat den Menschen seinen Willen im Gesetz offenbart, dies verpflichtet alle Menschen gleichermaßen.

Das göttliche und natürliche Gesetz muss von allen Gewalten beachtet werden, denn es steht höher als alle menschlichen Gesetze und somit auch als die weltlichen Obrigkeiten. Kein bürgerliches Gesetz darf von Gottes Naturgesetz abweichen⁸⁶. Des Weiteren müssen sich alle, Obrigkeit wie Untertanen, an die Gesetze halten, welche sich die Gemeinschaft gegeben hat⁸⁷. »Wer in dieser Weise handelt, wird Diener Gottes genannt, *Röm. 13, 4.6.* [...]«⁸⁸.

Das Erlassen von besonderen, auf die Gemeinschaft bezogenen Gesetzen ist indes unerlässlich, denn nur so wird allen Menschen, klugen wie weniger intelligenten, vermittelt, wie das göttliche Gesetz auf ihre konkrete Lebenssituation zu beziehen ist⁸⁹. Ziel ist weiterhin »Gerechtigkeit und Frömmigkeit oder Heiligung und die gleiche Billigkeit und das gemeinsame Beste in der menschlichen Gesellschaft«⁹⁰.

Soweit stimmt Althusius' Lehre mit Calvins überein – abgesehen vom unterschiedlichen Zugang und der unterschiedlichen Sprache des Reformators und des Politiktheoretikers. Bei der Frage nach der Einsetzung der Obrigkeit und den Möglichkeiten zum Widerstand jedoch treten entscheidende Unterschiede auf. Zwar geht auch Althusius davon aus, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, doch betont er, dass Gott Menschen als Mittler

82 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica XXI* §§ 22–24.

83 In ebd., *XIX* § 4 erklärt Althusius, mit dem Begriff »Magistrat« werde deutlich gemacht, dass der Herrscher Diener des Reichs ist und von diesem seine Herrschergewalt empfängt. Mit »Magistrat« bezeichnet Althusius die Obrigkeit, das Wort bezieht sich also auch auf Fürsten, Könige und Kaiser.

84 Ebd., § 16.

85 Vgl. ebd., § 17.

86 Vgl. ebd., *IX* § 21.

87 Vgl. ebd., *XVIII* §§ 10, 32.

88 Ebd., § 33.

89 Vgl. ebd., *XXI* §§ 30f.

90 Ebd., § 32.

nutzt. Aus der jüdischen Geschichte des Alten Testaments leitet Althusius ab, dass Gott allen Völkern das Recht gegeben hat, sich selbst Obrigkeiten zu geben und ihnen ihre gemeinschaftliche Gewalt zu übertragen. Diese Obrigkeiten müssen als von Gott eingesetzt anerkannt werden⁹¹.

Die Gewalt kommt der Obrigkeit, auch bei einem erblichen Königs-, Kaiser- oder Fürstentum, durch einen Vertrag mit dem Volk zu, in dem sich beide Parteien einander verpflichten⁹². Hier wird deutlich, dass Althusius einen völlig anderen Ansatz als Calvin verfolgt. Bei ihm steht der Vertrag im Mittelpunkt der Bindung zwischen einer Obrigkeit und ihren Untertanen. Die Schuldigkeit gegenüber dem Volk ist die erste Pflicht der Obrigkeit⁹³, denn innerweltlich erlangt sie ihre Legitimation durch das Volk. Das Volk hat mithin die Herrschaftsgewalt inne. Die Gemeinschaft spielt eine zentrale Rolle in Althusius' Politiktheorie⁹⁴.

Im Religionsvertrag geht die Obrigkeit eine weitere Verpflichtung ein. Hier gelobt sie gemeinsam mit dem Volk Gott die Treue und wahre Verehrung, was die Beachtung seiner Gebote und die Bewahrung der Kirche beinhaltet⁹⁵. Die Obrigkeit ist für den äußerlichen Erhalt der Kirche zuständig und muss auf die rechtmäßige Amtsführung der kirchlichen Mitarbeiter ebenso achten wie auf die wahre Gottesverehrung der Gemeindeglieder. Gleichzeitig ist sie auf geistlicher Ebene den kirchlichen Amtsträgern unterworfen und hat deren Ermahnungen zu ihrem Lebenswandel oder ihr Seelenheil betreffend anzunehmen⁹⁶. Althusius bindet die Obrigkeit also sowohl durch Verträge als auch in ihren Aufgaben sehr eng an das Volk wie an die Kirche, wobei sie dem Volk streng verpflichtet und den kirchlichen Amtsträgern in geistlichen Dingen unterworfen ist.

91 Vgl. ebd., XVIII §§ 18–20.

92 Die Verankerung der Politiktheorie des Althusius in vorneuzeitlichen Denkformen betont Giuseppe DUSO, Herrschaft als *gubernatio* in der politischen Lehre des Johannes Althusius, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 13–33. Zur Stellung von Althusius' Lehre im Gefüge der frühneuzeitlichen Souveränitätslehren vgl. Rudolf HOKE, Althusius und die Souveränitätstheorie der realen und der personalen Majestät, in: DAHM/KRAWIETZ/WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, S. 235–253, zur Einordnung in den geistesgeschichtlichen Kontext vgl. Walter SPARN, Politik als zweite Reformation: Die historische Situation der »Politica« des Johannes Althusius, in: ebd., S. 425–441.

93 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XIX §§ 6–8.

94 Carl Joachim Friedrich spricht von Althusius als »Gemeinschaftsabsolutist«: Carl Joachim FRIEDRICH, Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik, Berlin 1975, S. 94.

95 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XXVIII §§ 15–17.

96 Vgl. ebd., § 5 u. a.

Wie Calvin und Vermigli kennt Althusius das Recht bzw. sogar die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber einer Obrigkeit, die gegen Gottes Gesetze verstößt⁹⁷. Er weitet dieses Recht, das Calvin den Gläubigen nur in Extremfällen zugestanden hatte, jedoch wesentlich aus und macht es zu einer regelrechten Pflicht, denn die Verletzung von Gottes Gesetzen ziehe in jedem Falle Strafe nach sich. Auch ist die Verpflichtung gegenüber Gott höher als gegenüber der Obrigkeit⁹⁸. Des Weiteren ist ein Volk einer Obrigkeit keinen Gehorsam mehr schuldig, wenn diese den mit ihrem Volk geschlossenen Vertrag verletzt⁹⁹. Dadurch wird der Vertrag aufgehoben, und das Volk ist frei, seine Obrigkeit abzusetzen. Das Widerstandsrecht ist bei Althusius gegenüber Vermigli wesentlich ausgebaut und vertraglich festgelegt.

Allerdings zieht auch Althusius keine Revolution des gesamten Volkes in Betracht. Zwischen dem Magistrat, der obersten Obrigkeit, und dem Volk gibt es mittlere Obrigkeiten, die so genannten Ephoren¹⁰⁰. Diese werden vom Volk eingesetzt – mit Verweis auf die Gleichheit aller Menschen betont Althusius, dass nur das Volk zu ihrer Einsetzung berechtigt sei¹⁰¹ – und sind damit beauftragt, die Interessen des Volks zu wahren, dem Magistrat bei der Regierung zur Seite zu stehen, aber auch ihn zu beaufsichtigen und im Fall der Vertragsverletzung abzusetzen¹⁰². Doch auch die Ephoren können und müssen abgesetzt werden, wenn sie sich nicht an die Gesetze erster wie zweiter Tafel halten. Ihre Macht haben sie nur innerhalb der Gesetze und innerhalb dessen, was »sie als Christen bei der Taufe Gott [...] versprochen« haben¹⁰³. Gott und seine wahre Verehrung sind der Horizont, in dem jeder Herrscher seine Gewalt ausübt, Gottes Gebote, auch in ihrer Kodifizierung in bürgerlichen Gesetzen, die Richtlinien, an die er sich halten muss. In diesem Sinne kann auch bei Althusius noch von einer Königsherrschaft Gottes gesprochen werden.

97 Vgl. zum Widerstandsrecht auch DUSO, Herrschaft als *gubernatio*, S. 27–31, sowie zusammenfassend Peter Jochen WINTERS, Das Widerstandsrecht bei Althusius, in: DAHM/KRAWIETZ/WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, S. 543–556.

98 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XXXVIII §§ 32–34.

99 Diese Argumentation hebt neben anderen hervor Dieter WYDUCKEL, Althusius und die Monarchomachen, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 133–164. Dort werden auch die Vorläufer von Althusius unter den Monarchomachen dargestellt.

100 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XVIII. Zu den Ephoren vgl. auch WYDUCKEL, Althusius und die Monarchomachen, S. 144–147.

101 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XVIII, § 18.

102 Vgl. ebd., XXXVIII §§ 38f., 57. Die Bedeutung der Ephoren auch für die Zügelung des Volkes betont Robert von FRIEDEBURG, Widerstandsrecht, Notwehr und die Repräsentation des Gemeinwesens in der *Politica* des Althusius (1614) und in der schottischen Althusius-Rezeption 1638–1669, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 291–314, hier S. 301–306. Der Einzelne darf nur zum Schutz des eigenen Lebens Notwehr üben.

103 ALTHUSIUS, *Politica* XVIII § 43.

Résumé

In allen vorgestellten Entwürfen – weitere ließen sich anfügen – bildet die Herrschaft Gottes den Horizont für das zwischenmenschliche und politische Leben. Die wahre Gottesverehrung ist das eine Ziel, dem alle Menschen, und damit auch die Obrigkeiten, zu dienen haben, das andere ist die Wahrung von Frieden und Gemeinschaftlichkeit. Alle Entwürfe beziehen sich auf die zwei Tafeln des Dekalogs und lassen sich als Auslegungen des Doppelgebots der Liebe lesen.

Dem entspricht die Betonung des Bundes als Inhalt des Gesetzes bei den Theologen, des Vertrags bei dem Juristen. Als grundlegendes Gesetz gilt einerseits das Naturgesetz, wodurch alle Menschen verpflichtet werden, andererseits die gesamte biblische Verkündigung. Selbst wenn bei Althusius die biblischen Belege eher der Illustration denn der Argumentation dienen und die *Politica* am *Codex Iuris Civilis* orientiert ist¹⁰⁴, schöpft auch er in großer Fülle aus der biblischen Geschichte.

Zwischen dem politischen Leben im engeren Sinne und dem allgemeinen Leben der Menschen besteht kein qualitativer Unterschied. Es handelt sich lediglich um zwei unterschiedliche Perspektiven, Frömmigkeit und Mitmenschlichkeit zu leben. Daher kann auch nur schwer das eine unabhängig vom anderen betrachtet werden.

Differenzen zwischen den Entwürfen bestehen im Einzelnen bei der Frage der Einsetzung der Obrigkeit, der Notwendigkeit von Gehorsam und Möglichkeiten zum Widerstand. Angesichts von Röm 13 bezweifelt keiner der Autoren, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist. Während Calvin und Vermigli jedoch an eine direkte Bestellung von Amt und Amtsträgern denken, sieht Althusius die Amtsträger durch das Volk mithilfe von Verträgen eingesetzt und an diese gebunden. Er nutzt die gesamte alttestamentliche Überlieferung zur Interpretation von Röm 13, sodass er am Ende folgern kann:

Daraus kann man schließen, dass Gott allen Völkern nach dem Recht der Natur selbst die freie Gewalt gegeben hat, sich Fürsten, Könige und oberste Magistrate zu geben, und zwar so, dass jedes durch göttliche Fügung und das Licht der Natur angeleitete Gemeinwesen die politische Gewalt, die es besitzt, auf einen oder mehrere übertragen kann¹⁰⁵.

Dass die Widerstandsmöglichkeiten in diesem System wesentlich weiter ausgefeilt sind, versteht sich. Alle Entwürfe sehen jedoch gleichermaßen die Gehorsamsforderung durch das Gebot der rechten Gottesverehrung

104 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 205–211.

105 ALTHUSIUS, *Politica* XVIII § 20.

begrenzt. Eine tyrannische Obrigkeit ist zu ertragen (so zumindest Calvin und Vermigli); eine Obrigkeit, die ihre Untertanen zum Handeln gegen Gottes Gebote zwingt, nicht. Abgesetzt werden kann sie durch andere rechtmäßig eingesetzte Obrigkeiten oder von Gott berufene Personen.

Die wechselseitigen Einflussmöglichkeiten von Kirche und Obrigkeit sind ebenfalls im Detail unterschiedlich bestimmt. Allen gemeinsam ist, dass die Obrigkeit den geistlichen Ermahnungen der Leiter der Kirchen Gehör schenken und dass die Kirche keine weltliche Gewalt über die Obrigkeit haben soll.

So suchen alle Autoren, das Gebot der Gottesverehrung, bestehend aus Frömmigkeit und Mitmenschlichkeit, auf die konkrete historische Situation hin auszulegen und es auf die Lebensverhältnisse der Menschen anzuwenden. Am strukturiertesten geschieht dies bei dem Juristen Althusius, aber auch Vermigli's kasuistische Ethik zeigt den Menschen, wie sie sich in bestimmten Lebenssituationen zu verhalten haben. Letztlich aber dient alles demselben Zweck: der Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes.