

Historische Forschungen

Band 89

Konfessionalität und Jurisprudenz
in der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Christoph Strohm

Heinrich de Wall



Duncker & Humblot · Berlin
[2009]

Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht. Calvin, Bodin und die mittelalterliche Tradition¹

Von *Thomas Maissen*, Heidelberg

Es ist üblich, den Calvinismus im Hinblick auf seine politische Modernität zu analysieren, wozu die auf den niederen Magistraten aufbauende Widerstandslehre zählt oder die angeblich protodemokratische Gemeindestruktur.² Doch diese Elemente waren für den historischen Calvin und auch für seine unmittelbaren Nachfolger keine zentralen Postulate. Überhaupt blieb die Politik- und Soziallehre Calvins ungeachtet ihrer möglichen Fernwirkung für den Reformator selbst neben seinen theologischen Kernanliegen sekundär. Anders sieht es bei der Souveränität Gottes aus, um die es in den folgenden Ausführungen geht. Sie ist ein wichtiger Bestandteil der calvinistischen Lehre: Sie ergibt sich einerseits aus den reformatorischen „sola“-Gedanken, welche das Heil und die Erlösung allein in einem gnädigen und allmächtigen Gott

¹ Dank für Hilfe und Anregungen gilt nicht nur den Teilnehmern der Tagung, sondern auch Guillaume Bernard, der mir das Manuskript seiner *Thèse* auszugsweise zur Verfügung stellte, sowie den Teilnehmern der mit Isabelle Deflers, Christian Hattenhauer, Ute Mager und Christoph Stroh im WS 2006/07 gemeinsam veranstalteten Übung über konfessionelle Prägung von Juristen in der Frühen Neuzeit; dabei vor allem Christoph Mayer sowie Niklas Haarstick und Markus Albrecht, außerdem Sebastian Meurer für die anspruchsvolle Korrekturarbeit und dem Kollegen Jürgen Miethke für mediävistischen Beistand.

² Ausgehend etwa von *Jean Calvin*, *Institutio religionis christianae* (1559), in: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 2, hg. von Wilhelm Baum, Eduard Cunitz und Eduard Reuss (*Corpus Reformatorum*, 30), Braunschweig 1864, Sp. 1116. Vgl. Robert M. Kingdon/Robert D. Linder (Hg.), *Calvin and Calvinism. Source of democracy?*, Lexington 1970; *Hermann Vahle*, Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 66 (1975), S. 182-212; *Luise Schorn-Schütte*, Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und die gegenwärtige Frühneuezeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), *Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation* (Troeltsch-Studien, 6), Gütersloh 1993, S. 133-151; auch *Christoph Stroh*, Art. Calvinismus, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuausgabe, Stuttgart 2001, S. 231-238.

orten, und sie führt andererseits in einem längeren Suchprozess bei Calvin selbst zur Lehre von der doppelten Prädestination als Ausdruck souveräner Willensfreiheit, die in ihrer späteren dogmatischen Verhärtung zum wohl wichtigsten Charakteristikum des Calvinismus überhaupt geworden ist.³

Ist es ein Zufall, dass mit Jean Bodin ein anderer französischer Jurist – allerdings nicht in einem theologischen, sondern in einem staatsrechtlichen Kontext – zeitnah seinen Fokus ebenfalls auf die im vorliegenden Zusammenhang entscheidenden Konzepte „Souveränität“ und „absolute Macht“ richtet? Bodin definiert die „souveraineté“ (lat. „maiestas“) erklärtermaßen als Erster in den *Six livres de la République* von 1576 als „puissance absolue & perpétuelle d'une République“, deren Kern und wichtigste, ja letztlich allein entscheidende Kompetenz die Gesetzgebung sei: „à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que ceste seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en cestui là“.⁴

Die (rechts-)historische Forschung hat die von Bodin beanspruchte Pionierleistung verschiedentlich relativiert und auf Vorläufer hingewiesen. Deren Stellungnahmen zum Problemkreis absolute Souveränität sollen hier kurz dargelegt werden, wobei sowohl die Rechtssprache und politische Theorie als auch die Theologie Berücksichtigung finden. „Absolutus“ ist in der mittelalterlichen Theologie als Attribut Gottes lange ungebräuchlich und taucht erst bei Nicolaus von Cues auf: „Gott allein ist absolut, alles andere eingeschränkt.“⁵ Etwas anders sieht es allerdings in der kanonistischen Tradition und ebenso in der theologischen Diskussion über die päpstliche „plenitudo potestatis“ aus, wo seit dem 13. Jahrhundert – etwa bei Alexander von Hales – eine Unterscheidung von göttlicher „potestas (potentia) absoluta et potestas ordinata“ vollzogen wird, also zwischen seiner potenziell absoluten, aber nicht praktizierten Allmacht und seiner geregelten, gemäßigten Machtausübung im

³ William R. Stevenson, *Sovereign Grace. The place and significance of Christian freedom in John Calvin's political thought*, New York/Oxford 1999, S. 137 f.

⁴ Jean Bodin, *Les six livres de la République* (Reprint der Ausgabe Lyon 1593 = Corpus des œuvres de philosophie en langue française 1-6), Paris 1986, Bd. 1, S. 179 (1, 8); vgl. *ders.*, *De republica libri sex*, Paris 1586, S. 78: „Maiestas est summa in civis ac subditos legibusque soluta potestas.“

⁵ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, in: *Opera Omnia*, Bd. 1, hg. von Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky, Leipzig 1932, S. 95 (2, 9): „Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta“; vgl. H. Meinhardt, Art. Absolut, das Absolute, in: *Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe*, Stuttgart/Weimar 1999, Bd. 1, Sp. 55.

Rahmen seines eigenen Schöpfungsplans und ihrer Gesetze.⁶ Gott besitzt in dieser Sichtweise absolute Macht, alles zu tun, was in sich widerspruchsfrei ist, handelt aber nie auf absolute Weise. So könnte er gegen die Regeln der Natur einer entjungferten Frau ihre Jungfräulichkeit zurückgeben, tut dies aber nicht, wie mit einem Beispiel des Hieronymus argumentiert wird.⁷ Die Lehre von der „potestas dei absoluta“ betont ursprünglich Gottes Allmacht und seinen uneingeschränkten, frei sich schenkenden Willen. Die Scotisten des 14. Jahrhunderts sehen diesen freien Willen dann nicht mehr zwangsläufig mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes verbunden. So wird behauptet, Gott wolle nicht deshalb etwas, weil es gut sei, sondern etwas sei gut, weil Gott es wolle.⁸ Gottes Wille *per se* wird zur höchsten Norm für das sittliche Leben – und nicht sein Wille *zum Guten*, ebenso wenig – wie noch bei Thomas von Aquin – seine Vernunft. Im Gefolge von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham führt dieser radikale Voluntarismus hin zu Formulierungen, dass Gott einen Gerechten verdammen und einen Sünder mit der Seligkeit belohnen könne, wenn er wolle, ohne dabei ungerecht zu sein.⁹

Im politisch-ekklesiologischen Bereich überträgt Hostiensis (Heinrich von Susa/Henricus de Segusio) im 13. Jahrhundert diese „potestas absoluta“ – die für Ockham nur auf Gott bezogen sein kann¹⁰ – auf den Papst. So kann er das von Innozenz III. postulierte Dispositionsrecht („possumus supra ius

⁶ Allgemein William J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990; Francis Oakley, *The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth and Seventeenth Century Theology*, in: *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), S. 437-461; *ders.*, *The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law*, in: *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), S. 669-690; beide jetzt auch vereint in: *ders.*, *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought* (Studies in the History of Christian Thought, 92), Leiden/Boston/Köln 1999, S. 276-322; vgl. auch Dieter Groh, *Schöpfung im Widerspruch: Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Frankfurt a. M. 2003, S. 542 f.

⁷ Kenneth Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993, S. 54-56, 68 f.

⁸ Vgl. das Zitat von Duns Scotus, *Opus Oxoniense super libr. sententiarum*, 1506, IV d. 19 qu. 1. n. 7, in: Micha H. Werner, Art. Dezisionismus, in: Jean-Pierre Wils/Christoph Hübenenthal (Hg.): *Lexikon der Ethik*, Paderborn 2006, S. 54.

⁹ Willigis Eckermann, Art. Potentia dei absoluta-ordinata, in: *Lexikon des Mittelalters* (Anm. 5), Bd. 7, Sp. 129 f.

¹⁰ Vgl. Eugenio Randi, *La Vergine e il papa. Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel xiv secolo*, in: *History of Political Thought* 5 (1984), S. 425-445, hier 439, 443 f.

dispensare“) glossieren. „quasi dicat nullo iure constringimur, immo sumus positi supra omnia iura atque concilia“. Für das mittelalterliche Herrschaftsverständnis bezeichnend ist es allerdings, wenn Hostiensis dabei auf die justinianische *lex digna vox* rekurriert. Sie impliziert die freiwillige Unterordnung des Herrschers unter das Gesetz, auch wenn er formal dadurch nicht gebunden bleibt. Vollauf mittelalterlich bezieht Hostiensis diese Stellung „supra ius (positivum)“ auf die Rechtsprechung: „accusari non potest, neque damnari ab homine“. Der Papst ist also weniger über das Gesetz erhaben als immun, von den Rechtswegen nichtgöttlicher Instanzen befreit.¹¹ Entsprechend charakterisiert Hostiensis mit „potestas absoluta“ die richterliche Obergewalt des Papstes in der Kirche. Ebenso wie der Allmächtige hat er die Kompetenz, in außerordentlichen Fällen Menschen selbst von göttlichen Gesetzen beziehungsweise Sakramenten (Ehe) zu dispensieren: „Hoc autem intelligo de potestate absoluta, non de potestate ordinata“. ¹² Die päpstliche „plenitudo potestatis“ drückt sich also für Hostiensis in ihrer „absoluta potestas“ aus, die eigentlich alles vermag, aber nur das tut, was ihr zukommt („congruit“) beziehungsweise sich geziemt („decet“).¹³ Allerdings schuldet er dafür keinem Menschen Rechenschaft, sein Wille allein ist genügend: „sufficit sola voluntas dispensatoris etiam sine causa“.¹⁴

Im Gefolge von Hostiensis reklamieren die hierokratischen Theoretiker der Kurie während der Auseinandersetzungen, die im späten 13. und im 14. Jahrhundert mit dem Kaiser und den westlichen Königen geführt werden, systematisch die „plenitudo potestatis“ für den Papst.¹⁵ Für Aegidius Romanus

¹¹ *Hostiensis*, Lectura zu X 3.8.4, nach *Pennington*, Prince (Anm. 7), S. 58 f.; vgl. auch *Antoine Leca*, La place de la „lex digna“ dans l’histoire des institutions et des idées politiques, in: *L’influence de l’Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)* (Collection d’histoire des idées politiques, 9), Aix/Marseille 1996, S. 131-158.

¹² *Hostiensis*, Lectura zu X 3.32.7, nach *Pennington*, Prince (Anm. 7), S. 64-66; *Gratian*, Corpus Iuris Canonici, glossis illustratum, Lyon 1671, Bd. 1, Sp. 1441, „His ita“, zu 25, 1, 16, nach *Dieter Wyduckel*, Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 30), Berlin 1979, S. 98.

¹³ *Hostiensis*, Lectura zu X 3.35.6, nach *Pennington*, Prince (Anm. 7), S. 68 f., Anm. 112.

¹⁴ *Hostiensis*, In tertium Decretalium librum Commentaria, S. 134 (35, 6, 31), nach *Wyduckel*, Princeps (Anm. 12), S. 96.

¹⁵ Beziehungsweise ähnlich „plenitudo pontificalis et regie potestatis“, „regalis sive imperialis dignitatis plenitudo“ oder „utriusque potestatis et iurisdictionis plenitudo“; vgl. *William D. McCready*, Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory, in: *Speculum* 48 (1973), S. 654-

bedeutet diese „potestas absoluta“, dass „papa quasi deus in terra“ den weltlichen Mächten keine Rechenschaft schulde, sondern als „vicarius Christi/Dei“, „summus hierarcha“ und Garant der herrschaftlich gestuften göttlichen Ordnung ihnen vorgesetzt sei.¹⁶ Das heißt aber nicht, dass der Papst selbst regelmäßig weltliche Macht ausüben soll, was sich für das geistliche Schwert nicht zieme.¹⁷ Der Papst, die Prälaten generell haben das Schwert „non ad usum, sed ad nutum“, nicht um es selbst zu führen, sondern um die Schwertträger zu lenken.¹⁸ Sie sollen nur dann – allerdings nach eigenem Gutdünken – in die weltlichen Dinge eingreifen, wenn die dafür zuständigen irdischen Gewalten versagen; solche Eingriffe sind nicht die Regel, aber legitim.¹⁹ Beim Reden vom Schwert versteht Aegidius wie Hostiensis Machtausübung ganz im mittelalterlichen Sinn als „iurisdictio“ und konkret als Blutgerichtsbarkeit („exercere iudicium sanguinis“): Der Herrscher ist der oberste Richter. Ähnlich spricht die folgenreiche, von Aegidius inspirierte Bulle „Unam sanctam“ (1302) von den zwei Schwertern, die beide auf die kirchliche Autorität zurückgehen. Mit dem „gladius temporalis“ ist die Gerichtsgewalt gemeint, und im Bereich der Rechtsprechung liegt auch die Oberhoheit, die Bonifaz VIII. unter Berufung auf Aegidius und 1. Korinther 2, 15 beansprucht: „Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur.“²⁰

674, hier 655; *Jürgen Miethke*, Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate De Potestate Papae, in: *Iring Fetscher/Herfried Münkler* (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: Mittelalter, München/Zürich 1993, S. 351-445, hier 371-377; vgl. auch *ders.*, *De potestate papae*. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000.

¹⁶ Vgl. *Aegidius Romanus*, *De ecclesiastica potestate*, hg. von Richard Scholz, Weimar 1929, S. 111-129 (2, 13); *Vicarius Dei*; S. 129-137 (2, 14); *Vicarius Dei/Christi*.

¹⁷ *McCready*, *Plenitudo* (Anm. 15), S. 656; *Aegidius*, *Ecclesiastica* (Anm. 16), S. 132 (2, 14): „Nulla est itaque potestas in materiali gladio, que non sit in spirituali; sed est potestas in materiali gladio, ut non est in spirituali; quia materialis gladius potest immediate exercere iudicium sanguinis, secundum quem modum non potest, id est non decet, quod exercet gladius spiritualis.“

¹⁸ *Aegidius*, *Ecclesiastica* (Anm. 16), S. 31-34 (1, 9); S. 111-129 (2, 13); vgl. auch S. 26 (1, 7): „prelati ecclesiastici nove legis gladium materialem et iudicium sanguinis secularibus principibus commiserunt...“

¹⁹ *Miethke*, *Weltanspruch* (Anm. 15), S. 376.

²⁰ *Bonifaz VIII.*, *Unam sanctam*, in: *Carl Mirbt/Kurt Aland* (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Bd. 1, Tübingen 1967, S. 458-460; vgl. *Aegidius*, *Ecclesiastica* (Anm. 16), S. 6-9 (1, 2).

Die Gesetzgebung dagegen steht nicht im Brennpunkt der Debatten um den päpstlichen Supremat, auch wenn sie unter Bezugnahme auf Ulpian's *lex regia* („Quod principi placuit legis habet vigorem“) schon früh von Päpsten beansprucht wird, etwa durch Gregor VII. im *Dictatus papae* von 1075. Durch ihre Ausrichtung auf eine transzendente, ewige Wahrheit und durch die kuriale Kodifikationsfähigkeit kann das kirchliche Oberhaupt eher „*novas leges condere*“ als die weltlichen Herrscher, die dem Herkommen, also dem guten alten Recht, naturgemäß mehr Ehrfurcht beweisen müssen.²¹ Im Gefolge von Sinibaldus Fliscus (Innozenz IV.) hält Albericus de Rosate in der Mitte des 14. Jahrhunderts entsprechend fest, dass der Papst aufgrund seiner „*absoluta et plenitudo potestatis*“ nicht nur Recht setzen, sondern es auch wieder aufheben könne, „*quia eius est destruere ius, qui illud condidit*“ – und daraus kann er schließen: „*nec tenetur sua lege ligatus*“.²² Albericus nimmt dabei, vielleicht als erster und fast einziger mittelalterlicher Theoretiker überhaupt, auch in Kauf, dass der (geistliche) Herrscher ungerecht und willkürlich handelt.²³

Diese nur im Prinzip weitreichende gesetzgeberische Kompetenz ändert nichts daran, dass „der Bestand des überlieferten Rechts als Ganzes unantastbar“ bleibt, insbesondere für die Legisten. Bereits die „*legum correctio*“ ist für Albericus' Zeitgenossen Bartolus eine möglichst zu vermeidende Ausnahme, das „*condere leges*“ nur subsidiär zu verstehen, wo das überlieferte Recht lücken- oder mangelhaft ist.²⁴ Die „*suprema et absoluta potestas principis*“ geht zwar für Bartolus' Schüler Baldus über die „*potestas ordinaria*“ hinaus („*non est sub lege*“), doch die darin enthaltene Gesetzgebung stellt nicht

²¹ Michael Stolleis, *Condere leges et interpretari. Gesetzgebungsmacht und Staatsbildung im 17. Jahrhundert*, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 101 (1984), S. 89-116; jetzt auch in *ders.*, *Staat und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt 1990, S. 167-196, hier 173; Horst Dreier, *Kanonistik und Konfessionalisierung. Marksteine auf dem Weg zum Staat*, in: Georg Siebeck (Hg.): *Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Recht und Wirtschaft*, Tübingen 2001, S. 133-169, hier 142-144. Für die „*lex regia*“ vgl. Dig. 1, 4, 1 (*Corpus iuris civilis*).

²² Sinibaldus Fliscus, *Commentaria Apparatus in V Libros Decretalium*. Frankfurt 1570, Reprint Frankfurt 1968, fol. 433 (3, 35, 6, 3); Albericus de Rosate, *In primam Digesti veteris partem Commentarii*, Venedig 1585, Reprint Bologna 1974, 1, 3, 30: *Princeps legibus*, Nr. 10., fol. 31 f., nach Wyduckel, *Princeps* (Anm. 12), S. 81, 95. Für Albericus' Übertragung der Prinzipien auch auf den Kaiser vgl. Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 113-116.

²³ Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 115 f.

²⁴ Wyduckel, *Princeps* (Anm. 12), S. 82; vgl. auch Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 117.

eine systematisch betriebene herrschaftliche Kernkompetenz dar, sondern bleibt ein Teil der letztinstanzlichen Rechtsprechung: „*statuta condere est iurisdictionis*“.²⁵ Als „*princeps legibus solutus*“ können sich, nach Baldus' Verständnis der Formel Ulpian's (*Digesten* 1, 3, 31), nach Papst und Kaiser auch weitere weltliche Herrscher verstehen.²⁶ Die Befreiung vom Gesetz wird allerdings zugleich als Pflicht zur freiwilligen Unterordnung auch des höchsten Richters unter dasselbe verstanden – und nicht im modernen Sinn als Freipass zur dynamischen, herrschaftlichen Gesetzgebung. Der Unterschied zwischen einem Herrscher und einem Untertan besteht nicht darin, dass Ersterer dem Gesetz nicht unterworfen ist, sondern dass es für ihn keine weltliche Instanz gibt, die ihn sanktionieren kann.²⁷ Gleichwohl lässt sich mit Baldus sagen, dass die Autorität des Herrschers entscheidend von seiner Treue zu den überlieferten Gesetzen abhängt.²⁸

Ein Fürst mag also „*legibus solutus*“ sein und potenziell „*potestas absoluta*“ besitzen, doch stößt er in der mittelalterlichen Theorie gleichwohl nicht nur immer wieder an die Grenzen von göttlichem und Natur- oder Völkerrecht, sondern auch von Herkommen und verfasster Ordnung.²⁹ Unerträglich ist der Gedanke, dass ein Herrscher, der seine Macht Gott verdankt, sie willkürlich, gegen deren Zweckbestimmung, ausüben könnte. Der Rekurs auf absolute Macht bleibt eine Notlösung, wenn die Vernunft (nicht die Willkür) gebietet, die richtige Lösung auch dort umzusetzen, wo das Recht noch lückenhaft ist.

Auch wenn Jean Bodin viele Anliegen und Lösungsvorschläge seiner mittelalterlichen Vorläufer aufgreift, zeigt er diese grundsätzlichen Hemmungen im Umgang mit dem obrigkeitlichen Willkürpotential nicht mehr.³⁰ Im

²⁵ Baldus, *In primum Codicis librum praelectiones*. Lyon 1556, fol. 58 (1, 14, 4); *ders.*, *Commentaria in primam Digesti veteris partem*. Venedig 1572, fol. 14 (1, 1, 9, 9); nach Wyduckel, *Princeps* (Anm. 12), S. 78, 81; vgl. hierzu auch Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 213-216.

²⁶ Dazu grundlegend Wyduckel, *Princeps* (Anm. 12); Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 77-90.

²⁷ So am Beispiel von Azo und Accursius Brian Tierney, *The Prince is Not Bound by the Laws. Accursius and the Origins of the Modern State*, in: *Comparative Studies in Society and History* 5/4 (1963), S. 378-400, hier 390-392; Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 83.

²⁸ Baldus, *Librum praelectiones* (Anm. 25), fol. 58 (1, 14, 4), nach Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 214, Anm. 41.

²⁹ Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 117 f.

³⁰ Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 279-283.

Zeitalter der Religionskriege reduziert er das Abwägen über Möglichkeiten und Grenzen der „*potestas absoluta*“ eines „*princeps legibus solutus*“ auf zwei klare Optionen: Souveränität oder Anarchie. Gegen die Forderung, der Herrscher müsse durch ständische Mitsprache kontrolliert werden, wendet er sich bereits im Vorwort der *République*, weil solche monarchomachischen Lehren „*sous voile d'une exemption de charges, et liberté populaire, font rebeller les sujets contre leurs Princes naturels, ouvrons la porte à une licentieuse anarchie, qui est pire que la plus forte tyrannie du monde*“.³¹ Das Schlimmste, was unter einem – dank den Machtmitteln der Souveränität – tyrannischen Herrscher passieren könne, sei immer noch besser als die Anarchie des Bürgerkriegs.

Bodins Anliegen und entsprechend seine Leistung beschränken sich denn auch nicht auf die systematische Ordnung der mittelalterlichen juristischen Überlieferung. Die Verbindung der herkömmlichen Begriffe „*souverain*“ und „*absolu*“ bedeutet mehr, als dass unterschiedliche Ansätze zu einer kohärenten Theorie zusammengefasst werden.³² Vielmehr ist der Gedanke eines Gewaltmonopols und der Gesetzgebung als deren alles umfassende Kernkompetenz völlig neuartig und revolutionär für eine Gesellschaft, in der bisher Herrschaft vor allem als Rechtsprechung verstanden worden ist. Gerade in diesem Bereich hat sich die ständische Mitsprache oder Autonomie (der *parlements*) entfaltet und ebenso die ihnen kongeniale Lehre der Mischverfassung, so im 16. Jahrhundert beim wirkungsmächtigen Claude de Seyssel oder bei Charles Dumoulin.³³

Bodin hingegen lehnt die Mischverfassung entschieden ab, da es für ihn keine Zwischenlösungen mehr gibt: Entweder jemand ist souverän (und damit Herrscher) – oder er ist es nicht (sondern Untertan). Entsprechend konsequent bläut Bodin an jeder sich anbietenden Stelle seinen Lesern diese neue Tatsache ein, dass es nur die drei reinen, unvermischten Verfassungen Monarchie, Aristokratie oder Demokratie gebe.³⁴ Die „*souveraineté*“ wird damit nicht mehr, wie in ihren etymologischen Wurzeln (aus „*superanus*“ nach „*superior*“) und lateinischer Übersetzung („*superioritas*“), als Komparativ auf eine „höher lie-

³¹ Bodin, *République*, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 14 (préface); vgl. auch ebd., Bd. 6, S. 145 f. (6, 4).

³² Dies gegen Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 283.

³³ Hierzu Henri Morel. *Le régime mixte ou l'idéologie du meilleur régime politique*, in: *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)* (Collection d'histoire des idées politiques, 9), Aix/Marseille 1996, S. 95-112.

³⁴ Vgl. etwa Bodin, *République*, 1986, Bd. 2 (Anm. 4), S. 21 (2, 1), wo er die Deutung der französischen „*simple, et pure Monarchie*“ als Mischverfassung, „*qui est une opinion non seulement absurde, ains aussi capitale*“, zur Majestätsbeleidigung erklärt.

gende“, also auf die nächsthöhere Gerichtsinstanz bezogen; und auch nicht, wie seit dem 16. Jahrhundert, superlativisch auf das inappellable höchste Gericht („*cour souveraine*“); sondern sie bezeichnet als – absoluter – Superlativ den alleinigen Inhaber aller Staatsgewalt.³⁵ Dieselbe Verabsolutierung erfährt das von Bodin selbst gewählte lateinische Pendant, die „*maiestas*“, die bis dahin ein relatives Konzept dargestellt hat.³⁶

Die neue Hierarchie mit einer der Gesetzgebung untergeordneten Rechtsprechung ergibt sich zwingend aus einem neuartigen Verständnis der obrigkeitlichen Funktion, weshalb Guillaume Bernard jüngst Bodin als den entscheidenden Autoren für den Übergang vom antik-mittelalterlichen zum modernen Rechtsverständnis bezeichnet hat.³⁷ Das Gesetz ist das eigentliche Gestaltungsmittel der souveränen Kompetenz – der letztgültigen Entscheidungsgewalt, wer welche staatliche Aufgabe übernehmen kann – und damit Voraussetzung für alle anderen staatlichen Rechte und Wirkungsmöglichkeiten. Da es in einem Land nur *ein* gültiges Recht geben kann, muss die legislative Gewalt als dessen Quelle unübertragbar („*incommunicable*“) und unteilbar in der Hand des Souveräns liegen.³⁸ Dagegen kann laut Bodin die Rechtsprechung problemlos aufgeteilt werden, wie denn auch schon der mittelalterliche Kaiser – *idealerweise* – die richterliche Gewalt durch Privilegien an verschiedene Amtsträger delegiert hat. Das Recht im traditionellen Verständnis als Rechtsprechung stellt *a posteriori* eine Rechtsordnung wieder her, indem der Herrscher als tendenziell willkürlicher (Schieds-)Richter (im zweideutigen Sinn von „*arbitre*“/„*arbitraire*“) den

³⁵ Für die Begriffsgeschichte Helmut Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806* (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 38), Berlin 1986; Diethelm Klippel, *Art. Souveränität*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 98-128; Jürgen Miethke, *Art. Souveränität*, in: *Lexikon des Mittelalters* (Anm. 5), Bd. 7, Sp. 2068-2071.

³⁶ So bei Marinus de Caramanico im späten 13. Jahrhundert: „*Nihil enim sonat aliud maiestas quam maioritas, et ideo etiam populus, qui est superior, dicitur habere maiestatem*“, zitiert nach Francesco Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità. Storia di diritto comune pubblico*, Mailand 1957, S. 199 f., bzw. nach Pennington, *Prince* (Anm. 7), S. 105, Anm. 111.

³⁷ Guillaume Bernard, *Du roi juge au roi législateur en France au second XVII^e siècle: „une foi, une loi, un roi“?* Die Arbeit soll demnächst gedruckt erscheinen; Zusammenfassung unter: <http://www.chd.univ-rennes1.fr/Chercheurs/BernardG/BernardG-These.htm> (6.10.2007). Die Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf das Manuskript, das Bernard mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

³⁸ Bodin, *République*, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 308 (1, 10): „*Le pouvoir de donner loy, qui est incommunicable aux subjects*.“

äußeren Tatbestand ins Auge fasst und mit dem Ziel der Billigkeit („*équité*“) einem jeden die angemessene Strafe oder Belohnung zuspricht: Der betroffene Mensch wird so in seinen spezifischen (ständischen) Rechten und damit in der ihm zukommenden, äußerlichen Rolle innerhalb einer ständischen Gesellschaft von Ungleichen wiederhergestellt.³⁹

Das Recht im modernen Sinn von Gesetzgebung richtet sich dagegen auf den inneren Menschen, wobei der Herrscher als Quelle (und nicht Interpret) einer einheitlichen, widerspruchsfreien Gesetzgebung neben der Tat den Charakter der Bürger und Untertanen ins Auge fasst, um *a priori* ihre Intentionen zu steuern. Dazu muss das dynamische Gesetz den jeweils gewandelten Erfordernissen in einer Gesellschaft von Bürgern angepasst werden, die aufgrund ihrer natürlichen Rechte tendenziell gleich sind.⁴⁰ Indem Bodin Recht (mit dem Ziel der „*équité*“, Billigkeit) und Gesetz (mit dem Ziel des „*commandement*“, „*jussum*“, Befehl) klar unterscheidet,⁴¹ formuliert er als Ziel seines neuen Staatsdenkens nicht die Anerkennung von Verdienst und Verschulden für eine wiederhergestellte gesellschaftliche Ordnung, sondern die Formung der Individuen in einer durch den Souverän voluntaristisch gestalteten Gesellschaft: „... la fin du bon et vray législateur, est de rendre les subjects bons et vertueux“.⁴² Neue Gesetze werden deshalb auch nicht nur subsidiär erlassen, wo die bisherigen für eine gute Rechtsprechung nicht mehr ausreichen. Vielmehr können sie von Grund auf neu formuliert werden, damit sie das Verhalten der Untertanen auf die jeweils gewandelten Anforderungen der Zeit ausrichten. Neben das „*donner la loi*“ tritt deshalb ebenbürtig das „*casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres*“ als Ausdruck der gesetzgeberischen Dynamik.⁴³ „*Absolut*“, „*legibus solutus*“ bedeutet für Bodin damit im Kern, dass der Souverän bei der Gestaltung des Rechts auf keine

³⁹ Bernard, *Roi* (Anm. 37), S. 279-281.

⁴⁰ Bernard, *Roi* (Anm. 37), S. 268, 281-285, 291 f.; für das offenbar zugrunde liegende Konzept der „*gouvernementalité*“ vgl. Michel Foucault, La „*gouvernementalité*“, in: ders., *Dits et Écrits*, Bd. 2, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Paris 2001, S. 635-657; ders., *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris 2004, S. 91-138.

⁴¹ Bodin, *République*, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 221 (1, 8): „... il y a bien difference entre le droit et la loy: l'un n'emporte rien que l'équité, la loy emporte commandement“.

⁴² Bodin, *République*, 1986, Bd. 4 (Anm. 4), S. 112 (4, 1).

⁴³ Bodin, *République*, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 191 f., 198 f. (1, 8); 309 (1, 10): „*Sous ceste mesme puissance de donner et casser la loy, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté...*“.

Traditionen Rücksicht nehmen muss, sondern das für richtig Erkannte festsetzen kann, um so das gesellschaftliche Zusammenleben zu lenken.

Inwiefern könnte nun Calvins Entdeckung des souveränen Gottes mit Bodins Souveränitätslehre zusammenhängen? Es geht hier nicht darum, geheime Sympathien Bodins für die reformierte Konfession zu orten, obwohl man daran erinnern kann, dass er wohl wegen Häresieverdachts 1552 nach Genf fliehen muss, wo es ihn allerdings nicht lange hält. Ärger mit seinen katholischen Mitbürgern begleitet auch später das Leben des Freigeists Bodin, der als unzuverlässiger Kantonist gehandelt wird, „*pour ung politicque et dangereux catholique*“, obwohl er dem Mehrheitsglauben treu bleibt.⁴⁴ Wichtiger als etwaige konfessionelle Gemeinsamkeiten sind wohl politische Anliegen und vor allem das Rechtsverständnis. Calvin greift zur Erläuterung seiner Theologie immer wieder auf juristische Konzepte zurück und kann sogar Gott selbst mit einem Notar vergleichen.⁴⁵ Er und Bodin sind beide Juristen, die an ihren französischen Rechtsfakultäten gallikanische Positionen gegenüber dem Papsttum erlernt haben. Für beide ist klar, dass die Kurie in Rom die autonome Gesetzgebung und Rechtsprechung in ihrem jeweiligen politischen Verband nicht beeinflussen darf. Bodin will dabei die Souveränität des französischen Königs bewahren,⁴⁶ Calvin (ganz abgesehen von den dogmatischen und ekklesiologischen Differenzen) diejenige der Stadtrepublik Genf, die 1526, im Vorfeld der Reformation, ihren Bischof und damit zugleich den bisherigen Stadtherren aus der Stadt vertrieben hat. Noch viel stärker als Luther – der die Ordnungsaufgabe der Reichskirche nicht außer Acht lassen kann – verwirft Calvin den Anspruch der katholischen Kirche, dass sie auch das weltliche Schwert selbständig führen dürfe, womit sie sich einem staatlichen Gewaltmonopol entgegenstellt.⁴⁷

⁴⁴ Guy Le Thiec u.a., *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris 1998, S. 730.

⁴⁵ Calvin, *Sermons sur le Deuteronomie*, CO 26, Sp. 636; vgl. Gisbert Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*. Mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 7), Berlin 1910, Reprint Aalen 1973, S. 79.

⁴⁶ Entsprechenden Belege bei Bodin sind zahlreich, vgl. etwa Bodin, *République*, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 280-283 (1, 9).

⁴⁷ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 813; vgl. Josef Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*. Mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedanken (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Alte Folge, 147), Breslau 1937, Reprint Aalen 1968, S. 541.

Calvin widerspricht deshalb dezidiert dem katholischen Standpunkt, dass die Kirche, um ihre Einheit zu bewahren, ein einziges Haupt haben müsse, „un souverain chef en terre, auquel tous les autres membres soyent suiets“.⁴⁸ Der Reformator wirft dem Bischof von Rom vor, dass er die „puissance souveraine sur les autres Eglises“, „la iurisdiction souveraine sans appel“ und die Gesetzgebung („faire loix et statuts“) usurpiert habe⁴⁹ – nicht nur zulasten der anderen Kirchen, sondern im Prinzip zum Nachteil von Gott selbst, denn das katholische Menschenwerk mit all seinen Zeremonien schaffe Gesetze, die über das in der Heiligen Schrift Offenbarte hinausgingen.⁵⁰ In der *Institutio* erörtert Calvin das Problem im Zusammenhang mit der Ekklesiologie und zerzaust die Argumente für eine Sonderstellung des Papstes: Mit der Schlüsselgewalt („potestas ligandi et solvendi“ nach Mt. 16, 19 beziehungsweise 18, 18) sei keine Macht, sondern ein Dienst gemeint. Das Binden und Lösen beziehe sich nicht auf das Jenseits, sondern auf Teilnahme oder, durch Exkommunikation, Ausschluss von der Abendmahlsgemeinschaft. Irrsinn sei es, aus solchen Bibelstellen alle erdenklichen heilsrelevanten Kompetenzen eines Papstes herzuleiten, obwohl dieser in seiner menschlichen Beschränktheit gefangen bleibe. Neben den kirchenrechtlichen Institutionen Beichte, Bann und Ablass werden hier Rechtsprechung („iurisdiction“) und Gesetzgebung („ius condendi leges“) ausdrücklich und eigens als weitere angemäße Rechte genannt.⁵¹ Ihr Missbrauch ist auch moralisch verhängnisvoll: Der altgläubige Klerus benutze solche Vorrechte, um ohne Gesetzesfesseln den eigenen Lüsten zu leben („ut legibus solutus pro libidine vivat“).⁵²

Wie schon diese Beispiele gezeigt haben, erscheint das Adjektiv „souverain“ bei Calvin häufig. Im Lateinischen entspricht dem zumeist „summus“, auch im völlig unpolitischen Sinn: „summum bonum“ wird „souverain bien“.⁵³ Calvin gebraucht „souverain“ aber gerne auch für andere Wörter, etwa als Übersetzung von „singularis“.⁵⁴ Das Substantiv „souveraineté“ dagegen findet sich nicht, was kaum erstaunlich ist, da es erst mit Bodin gebräuchlich wird. Die von

⁴⁸ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 682.

⁴⁹ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 683, 695, 705.

⁵⁰ Bohatec, *Lehre* (Anm. 47), S. 531 f.

⁵¹ Calvin, *Institutio*, 1536, CO 1, Sp. 163, 598 (= Sp. 712 bzw. 894).

⁵² Calvin, *Secundum Praeceptum*, CO 24, Sp. 441; vgl. *ders.*, *Commentarii in libri psalmorum pars prior*, CO 31, Sp. 111.

⁵³ Calvin, *Le catechisme de l'église de Genève*, CO 6, Sp. 11 f., 93 f.

⁵⁴ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 204.

Bodin gewählte lateinische Entsprechung „maiestas“ hingegen erscheint – wie das französische Pendant „majesté“ – häufig bei Calvin: Die „maiestas Dei“ zeichnet den Herrscher und Richter in der Gegenüberstellung mit dem sündigen, ohnmächtigen Menschen aus. Wendungen wie „maiestatem laedere“, „de maiestate derogare“ oder gar „crimen laesae maiestatis“, stets mit Bezug auf Gott, verraten dabei den römischrechtlichen Hintergrund des Konzepts.⁵⁵ Tatsächlich spricht Calvin analog auch bei weltlichen Herrschern von der „maiestas regia“.⁵⁶

Umgekehrt wird Gott in der Begrifflichkeit durchaus ähnlich beschrieben wie bei Bodin ein König, der die „Rebellen“ gegen seine Herrschaft unterworfen hat.⁵⁷ Ihrerseits schulden die Menschen den irdischen Herrschern „subiection“, aber noch mehr dem Schöpfer, „d'autant qu'il ha l'empire souverain“ – also dem Inhaber der höchsten Befehlsgewalt.⁵⁸ „Roy souverain“ und entsprechende Wendungen wie „summus rex“ gelten analog nicht nur für Gottvater und Sohn, sondern auch für den „souverain seigneur“ François I^{er}, den König von Frankreich, oder Kaiser Karl V., aber auch für Wilhelm von Oranien, „prince souverain de ceste principauté dorenges“.⁵⁹ Damit ist jeweils im herkömmlichen Sinn die letztinstanzliche Richtgewalt gemeint, wie sie bei Calvin in vielen Wendungen auftaucht: „summum imperium“, „summa (imperii) potestas“, „empire souverain“, „puissance souveraine“, „principauté souveraine“ oder „iurisdiction souveraine“.⁶⁰ Sie eignet also dem weltlichen Herrscher hienieden ähnlich wie dem Weltenherrscher im Jenseits, vor dessen Thron der Mensch erscheinen muss und gerichtet werden wird.⁶¹ Insofern

⁵⁵ So Calvin, *Homiliae in primum librum Samuelis*, CO 29, Sp. 361; vgl. Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 53-56.

⁵⁶ Calvin, *Praelectiones in Daniele prophetam*, CO 40, Sp. 658 f.

⁵⁷ Calvin, *Sermons sur l'Harmonie évangélique*, CO 46, Sp. 268: „...pource que Dieu s'est déclaré Roy souverain de tout le monde, et s'est assuietti ceux qui luy estoient rebelles auparavant, qui estoient esgarez de luy, et qui n'eussent daigné en ouir parler.“ Für weitere Beispiele von „Rebellion“ Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 63.

⁵⁸ Calvin, *Sermons sur l'Harmonie évangélique*, CO 46, Sp. 474.

⁵⁹ Für Christus Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 56; vgl. auch ebd., S. 102 f.; für die Widmung der *Institution* an François I^{er} Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 1, CO 3, S. IX; *ders.*, *Commentarius libri de clementia*, CO 5, Sp. 583 f. für den Kaiser; *ders.*, *Thesaurus epistolicus Calvinianus*, CO 19, Sp. 537 (Cornelli à Calvin, Sept. 1562).

⁶⁰ Etliche Beispiele bei Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 56 f.; vgl. auch ebd., S. 104-108.

⁶¹ Calvin, *Sermons sur la Genese*, CO 23, Sp. 681: „qu'il faut que nous comparoissions devant son siege Iudicial pour recevoir ce que nous aurons fait en nos

bezieht Calvin also „gubernare“/„regere“/„gouverner“ auf die Funktion des „iudex“/„iuge“.⁶²

Doch Calvin geht über dieses traditionelle Verständnis von „souverain Seigneur“ als oberstem Richter und deshalb oberstem Machthaber hinaus. Gott ist mehr als Rechtsprecher, als „seul Legislatueur qui peut sauver et damner“ ist er „Roy, Juge, Legislatueur et Sauveur“ in einem.⁶³ Ein Gesang auf die Zehn Gebote spricht vom „Createur, De tous hommes legislatueur, Nostre Dieu souverain Roy“.⁶⁴ Der Christ muss Gott als einzigen Gesetzgeber akzeptieren, von dem – wie auch alles andere – die Gesetze herkommen, die es zu befolgen gilt, wenn man das ewige Leben erlangen will.⁶⁵ Der Allmächtige kann aber auch nach eigenem Gutdünken („consulto ... in mero eius arbitrio“) den „consuetus naturae ordo“ und das „ius naturae“ (etwa das Erstgeburtsrecht) verändern, ja diese Ordnung lenkend gestalten („gubernare“).⁶⁶ Sollte er, der diese – menschengemäßen – Ordnungen errichtet hat, sie nicht auch umstürzen können, wenn es ihm beliebt, um den Menschen vor Augen zu führen, dass ihr Heil allein von seiner Gnade abhängt?⁶⁷ Insofern ist Gott als „autor naturae“ gerade im Hinblick auf die Prädestination weder „legibus subiectus“ noch „legibus obstrictus“: „l'ordre de nature sera ici mis sous le pied, pour monstrer que Dieu domine par dessus tout, et qu'il a son degré souverain“.⁶⁸

Dieser „souverain Legislatueur“ setzt auch seine Diener auf Erden ein, die Obrigkeiten, welche die Ordnung aufrechterhalten. Das ist eine Ordnung, die nicht so umfassend ist wie die göttliche, aber zu ihr auch nicht im Widerspruch steht und sich nicht auf einer qualitativ völlig anderen Ebene befindet.⁶⁹ Die

corps, soit bien soit mal“. Vgl. z. B. *ders.*, Sermons sur le livre de Job, Bd. 3, CO 35, Sp. 173.

⁶² *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 65, mit weiteren Beispielen.

⁶³ *Calvin*, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 765 f.

⁶⁴ *Calvin*, Tractatus minores, Bd. 2, CO 6, Sp. 221 (Psalmes, Les dix commandemens, Exode 20).

⁶⁵ *Calvin*, Tractatus minores, Bd. 5, CO 9, Sp. 760; vgl. auch *ders.*, Institution, 1560, Bd. 1, CO 3, Sp. 431, und *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 56-58.

⁶⁶ *Calvin*, Commentarius in Genesin, CO 23, Sp. 586; *ders.*, Commentarii in librum Psalmorum, CO 32, Sp. 179; vgl. *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 72 f.

⁶⁷ *Calvin*, Homilie in primum librum Samuelis, CO 30, Sp. 169.

⁶⁸ *Calvin*, Calumnia nebulonis, CO 9, Sp. 288; *ders.*, Sermons sur le Deuteronomie, CO 29, Sp. 143; vgl. *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 73 f.

⁶⁹ *Calvin*, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 1137.

obrigkeitlichen Ämter werden wie Lehen vergeben, so dass sich Gott immer seine souveräne Oberherrschaft vorbehält und das *Feudum* wieder einziehen kann, wenn ein Herrscher seinem Lehnseid zuwider handelt.⁷⁰ Im Unterschied zur Feudalordnung befindet sich unter Gott aber nicht länger eine Hierarchie von Gewalten, vom Kaiser hinunter bis zu den Rittern, sondern ein einheitlicher Herrscherverband von Königen und Fürsten, die als gleichrangige Statthalter Gottes, ja gleichsam als Amtsträger den Engeln ähnlich sind, „d'autant qu'ils sont en leur office comme lieutenans de Dieu, qui est le souverain Roy et superieur de tous“.⁷¹ Hinsichtlich ihrer völligen Unterwerfung unter den einen Weltenherrscher sind selbst die Könige (und Engel) allen anderen Menschen gleich: „... iusques aux rois de la terre, que tous se doyvent assuiettir, ... il n'y a qu'un chef qui ait toute preeminence et empire souverain sur nous“.⁷² Wer dies unter Berufung auf irdische Herrschaftsrechte in Frage stellen sollte, würde Majestätsbeleidigung begehen: Wenn Gott Herrscher als Werkzeuge („instrumens“) seiner Tugend einsetzt, entäußert er sich keiner Souveränitätsrechte – ebenso wenig wie Bodins irdische Souveräne dies durch die Übertragung von obrigkeitlichen Aufgaben an Beamte tun.⁷³ Das Ergebnis ist eine – in der Ohnmacht – fundamentale Gleichheit aller Gläubigen unter dem einen souveränen Gott.⁷⁴

Calvin vergleicht diese Ordnung eines ewigen, souveränen Gottes mit den Vorstellungen der Heiden. Diese seien auch von einer souveränen Gottheit ausgegangen, also einem Haupt der Götterfamilie (wie Zeus oder Jupiter), aber er sei immer umgeben gewesen von einer Herde von kleinen Göttern. Abraham habe diesem Prinzip abgesagt und festgehalten, dass es nur einen einzigen

⁷⁰ *Calvin*, Sermons sur le Deuteronomie, CO 26, Sp. 627: „Or voici Dieu qui nous distribue les biens que nous avons, comme à ses vassaux, il s'en reserve tousiours la seigneurie souveraine, il veut qu'il soit cogneu le maistre.“

⁷¹ *Calvin*, Institution, 1560, Bd. 1, CO 3, Sp. 197: „... Rois et aux Princes, lesquels aussi bien l'Escriture appelle dieux (Ps. 82, 6), d'autant qu'ils sont en leur office comme lieutenans de Dieu, qui est le souverain Roy et superieur de tous...“

⁷² *Calvin*, Sermons sur le deuteronomie, CO 29, Sp. 121; vgl. *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 87, 89 f.

⁷³ *Calvin*, Sermons sur le deuteronomie, CO 25, Sp. 645; *Beyerhaus*, Studien (Anm. 45), S. 88 f.

⁷⁴ Vgl. auch *Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, I), Tübingen 1922, Reprint Aalen 1961, S. 731 f., auch 675, Anm. 361 unter Bezug auf *Choisy*, L'état chrétien, S. 489 ff.: „Cette égalité fondamentale devant Dieu et devant sa loi a pour conséquence que l'autorité ... des magistrats sur les sujets ... n'appartient pas en propre à ceux qui la détiennent: elle appartient à Dieu qui l'exerce par eux.“

Unsterblichen gebe, der souverän sei.⁷⁵ Wie Bodin die Inhaber von staatlicher Gewalt auf einen einzigen Inhaber der ewigen Souveränität reduzieren wird, so beschränkt Calvin hier die Götterwelt auf einen einzigen, ausschließlichen Inhaber der ewigen obersten Allmacht: „Roy permanent“, „souverain et eternal“, wie Calvin Bodins Charakteristika der Souveränität als „puissance perpetuelle“ vorwegnimmt.⁷⁶ Man kann sich denken, dass diese Polemik sich nicht allein gegen die heidnische Götterfamilie richtet, sondern ebenso gegen die Heiligen, die den katholischen Himmel bevölkern. Eine Hierarchie von Menschen, die graduell unterschiedlich Heil vermitteln können, widerspricht zutiefst Calvins Vorstellung von der Souveränität Gottes, der dieses Heil „sola gratia“ spendet. Denn damit Gottes „postestas et imperium summum“ ewig und unbeeinträchtigt („integrum“) bleibe, müssen alle Menschen auf ein Nichts reduziert werden.⁷⁷ Damit ist nicht ihre Existenz gemeint, wohl aber ihre „potestas“ in dem Sinn, dass sie ohne Gottes Einwilligung etwas zu bewirken vermöchten. Das gilt im Besonderen und ausdrücklich für die Fürsten: „ils sont honorables, entant que Dieu y a imprimé sa marque, mais d'eux-mesmes ils ne sont rien“.⁷⁸

Der „souverain gouverneur du monde“ allein auferlegt den Menschen Befehle und zwingt sie zum Gehorsam, mit dem Ziel, dass sie zur Gnade gelangen, die auch er allein vermitteln kann.⁷⁹ Denn sein Wille ist die erste und höchste („souveraine“) Ursache aller Dinge.⁸⁰ Hierin manifestiert sich der Voluntarismus von Calvin, für den Gottes Wille auch die oberste, souveräne

⁷⁵ Calvin, Second sermon de Melchisedec, CO 23, Sp. 680: „Car les Payens ont bien cognu qu'il y avoit quelque divinité souveraine: mais ils ont tousiours voulu avoir une garenne de petits dieux à leur poste. Abram se retire de là, et dit qu'il n'y a que l'Eternel qui soit souverain.“

⁷⁶ Calvin, Institution, CO 3, Sp. 182: „Or comment ceste equalité pourroit-elle convenir, sinon qu'il fust le Dieu duquel le nom est souverain et eternal, lequel chevauche sur les Cherubins; et qui est Roy de toute la terre, voire Roy permanent?“, vgl. Bodin, République, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 179 (1, 8), auch Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 86.

⁷⁷ Calvin, Praelectiones in Daniele prophetam, CO 40, Sp. 686: „Jam ergo videmus quam apte haec duo membra inter se cohaereant: nempe quod Deus rex aeternus sit, homines autem sint nihil. Nam si quid seorsum tribuitur hominibus, tantumdem inuitur ex potestate et imperio summo Dei. Sequitur ergo Deo ius suum non constare integrum, donec cuncti mortales in nihilum redacti fuerint.“

⁷⁸ Calvin, Sermons sur le Deuteronomie, CO 27, Sp. 78.

⁷⁹ Calvin, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 1200 (Table ou bref sommaire). Vgl. auch Bd. 1, CO 3, Sp. 37 für den „souverain gouverneur“.

⁸⁰ Calvin, Institution, 1560, Bd. 1, CO 3, Sp. 247.

Regel der Gerechtigkeit darstellt: „car la volonté de Dieu est tellement la reigle supreme et souveraine de iustice, que tout ce qu'il veut, il le faut tenir pour iuste, d'autant qu'il le veut“. Was Gott auch tut, der Mensch muss es als gerecht ansehen allein deswegen, weil es dem Willen des Allmächtigen entspringt. Und wenn jemand frage: Weshalb hat Gott so gehandelt?, dann müsse man antworten: „Pource qu'il l'a voulu“.⁸¹ Das erinnert an die erwähnte *lex regia* oder die analoge, von Bodin referierte Ediktformel des französischen Königs: „Car tel est notre plaisir“.⁸² Diesen Willen des souveränen Gottes darf der Mensch nicht mehr weiter hinterfragen, Gott schuldet ihm keine Rechenschaft. Denn sein Wille, frei von allen Sünden und oberster Maßstab („la reigle souveraine“) der Perfektion, ist das Gesetz der Gesetze.⁸³

Gottes Wille ist also der Ursprung, der letzte Grund aller Dinge, und gerade deshalb erscheint Gott auch als oberster Gesetzgeber – nicht bloß ein Richter, sondern ein Gestalter, „ayant l'autorité de commander“.⁸⁴ Glaubenspflicht des Menschen ist es, diesem unzweideutig offenbarten Gesetz und damit Gottes erklärtem Willen zu gehorchen. Er braucht diese Entscheidungen nicht zu verstehen. Er darf auch nicht versuchen, gemäß menschlicher, nicht göttlicher Logik den Allmächtigen mit vermeintlich guten Werken für sich zu vereinnahmen. Der Mensch soll nicht Menschliches auf Gott übertragen, sondern das Göttliche in der Menschenwelt umsetzen. Die biblischen Gebote werden damit im reformierten Sinn auch weltliche Normen. Damit verwischen sich die Grenzen zwischen göttlicher Moral und menschlichem Gesetz, zwischen Sittlichkeit und Gehorsam und umgekehrt zwischen Sünde und Verbrechen.⁸⁵ Weltliche Obrigkeit und Geistlichkeit arbeiten deshalb Hand in Hand, um die Bürger zu einem klar definierten, gottgewollten Verhalten zu bringen.

Die Aufgabe der Obrigkeit ist damit, anders als im Luthertum, eine „vocation sainte“ als Stellvertreter Gottes und damit mehr als nur die notdürftige Aufrechterhaltung von Ordnung in einer hoffnungslos verderbten Welt.⁸⁶ Der Staat entsteht nicht so sehr als notwendige Reaktion auf den Sündenfall („humana perversitate“), sondern durch den Willen des Allmächtigen als

⁸¹ Calvin, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 488.

⁸² Digesten 1, 4, 1; Bodin, République, 1986, Bd. 1 (Anm. 4), S. 191 f., 198 f. (1, 8).

⁸³ Calvin, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 488.

⁸⁴ Calvin, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 766.

⁸⁵ Vgl. Bernard, Roi (Anm. 37), S. 272 f.

⁸⁶ Calvin, Sermon sur la première épître à Timothée, CO 53, Sp. 139; Bernard, Roi (Anm. 37), S. 274; Bohatec, Lehre (Anm. 47) S. 167 f.

heilige Einrichtung („divina providentia et sancta ordinatione“), um durch Rechtsprechung und Gesetzgebung („ferendis legibus“) die Kirche, die reine Lehre und die Sittlichkeit aufrechtzuerhalten.⁸⁷ Gott gefällt es, das Gemeinwesen so zu lenken („conduire en ceste sorte le gouvernement des homes“), dass es als Ort der Heiligung auf das Ideal, nämlich seine souveränen Regeln ausgerichtet wird.⁸⁸ Ziel der weltlichen Ordnung ist damit nicht die Gerechtigkeit, mit welcher der höchste Richter einem jeden Menschen zuteilt, was ihm nach überlieferten Normen angemessen ist, sondern eine voluntaristische Gestaltung der Gesellschaft, die an das – zur Annäherung immer wieder neu formulierte – Gesetz angepasst wird.⁸⁹ Auch hierin liegt Calvin erstaunlich nahe bei Bodin, der die richterliche Tätigkeit auf Rang 5 der Souveränitätsmerkmale degradieren wird und dessen Gesetzgeber seine Untertanen zu guten und tugendhaften Menschen ausbilden soll.⁹⁰

Calvin betont also den souveränen göttlichen Willen bei der Gestaltung der natürlichen Ordnung und beim Erlass von Gesetzen sowie die Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit darauf, diese ohne Hinterfragen umzusetzen. Das scheint nahezulegen, dass für Calvin Gottes Macht und die davon abgeleitete der Amtsträger ebenfalls, wie bei Bodin, absolut sind. Doch dem ist nicht so. Calvin lehnt die „absoluta potestas“ vehement und wiederholt ab – nicht nur in Bezug auf weltliche Herrscher,⁹¹ sondern auch als Attribut Gottes.⁹² Er verwahrt sich gegen die Trennung von Gerechtigkeit und Macht, wie sie die Sophisten der Sorbonne und andere papistische Gelehrte mit ihrem Konzept von „puissance absolue“ formuliert hätten, eine Gewalt, die ungerecht und tyrannisch sein könne.⁹³ Calvins Polemik gegen diese „Scholastici“ gilt vor

⁸⁷ Calvin, *Institutio*, 1559, CO 2, Sp. 1005; *ders.*, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 1129; vgl. Bohatec, *Lehre* (Anm. 47), S. 171 f., der die Stelle allerdings in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, *Soziallehren* (Anm. 74), S. 661 ff., zurückhaltend interpretiert; anders Marc-Edouard Chenevière, *La Pensée Politique de Calvin*, Genf 1937, Reprint Genf 1970, S. 127.

⁸⁸ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 1129.

⁸⁹ Vgl. Bernard, *Roi* (Anm. 37), S. 287.

⁹⁰ Bodin, *République*, 1986, Bd. 4 (Anm. 4), S. 111 f. (4, 4).

⁹¹ Hierzu Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 118-129.

⁹² Vgl. für das Folgende David C. Steinmetz, *Calvin and the Absolute Power of God*, in: *Medieval and Renaissance Studies* 18 (1988), S. 65-79 (jetzt auch *ders.*, *Calvin in Context*, Oxford 1995, S. 40-52); vgl. auch Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 60, und Oakley, *Theology* (Anm. 6), S. 457-459.

⁹³ Calvin, *Calumniae nebulonis cuiusdam adversus doctrinam Iohannis Calvini de occulta Dei providentia*, CO 9, Sp. 288; *ders.*, *Commentarii in Isaiam*, CO 36, Sp. 391.

allem Johannes Duns Scotus und seinen Schülern mit ihren erwähnten Spekulationen, was Gott mit seiner „potestas absoluta“ alles anstellen könne – etwa die Engel verdammen.⁹⁴ Während Luther die Unterscheidung „potestas absoluta/ordinata“ aufgreift und Bucer die „potestas absoluta“ – wie Ockham – für Gott reserviert und den weltlichen Herrschern verweigert,⁹⁵ will Calvin in der *Institutio* auf diese Thematik gar nicht eingehen, weil Gott selbst das Gesetz sei und sein Wille nichts anderes als das reine Gesetz bezwecken könne.⁹⁶ Für Calvin ist klar, dass man Gottes Allmacht nicht so auslegen darf, dass er wie ein Tyrann zu allem fähig sei – sogar dazu, willkürlich gegen die Gerechtigkeit („equité et droiture“) zu verstoßen.⁹⁷ Vielmehr bleibe Gottes unermessliche Macht und sein Wille stets untrennbar an sein Wesen als personifizierte Gerechtigkeit gebunden, weshalb eine Lösung vom Gesetz widersinnig sei: „Neque tamen hoc modo eum facio exlegem, etsi supra omnes leges eminent eius potestas, quia tamen voluntas eius certissima est perfectae aequitatis regula, rectissimum est quidquid facit: atque ideo legibus solutus est, quia ipse sibi et omnibus lex est.“⁹⁸

Bezeichnenderweise diskutiert Calvin diese Problematik im Zusammenhang mit Hiob: Gottes Gründe für sein Handeln können dem Menschen verborgen bleiben, aber deswegen darf dieser nicht daran zweifeln, dass das Handeln Gottes allein der Gerechtigkeit entspringt und nicht der (absoluten) Macht.⁹⁹

⁹⁴ Calvin, *Sermons sur le livre de Job*, Bd. 1, CO 33, Sp. 540.

⁹⁵ Martin Bucer, *Psalmorum libri quinque ... Eiusdem commentarii in librum Iudicum, & in Sophoniam Prophetam*, Genf 1554, S. 498 (fälschlich paginiert als 488): „ubi absoluta potestas Principi traditur, quae nulli potestati & correctioni sit subiecta: ibi derogatur gloriae & dominio Dei, & absoluta potestas, quae solius Dei est, & a populo Deo debet esse delata, homini peccatis obnoxio addicitur. Ergo vitium est dare absolutam potestatem Principi qui non cogatur reddere rationem administrati regni.“ Für die spätere Beschäftigung mit der „potestas absoluta“ in der reformierten Theologie kurz Steinmetz, *Calvin* (Anm. 92), S. 66; für Luther Oakley, *Theology* (Anm. 6), S. 455f.

⁹⁶ Calvin, *Institutio*, 1559, CO 2, Sp. 700: „Neque tamen commentum ingerimus absolutae potentiae: quod sicuti profanum est, ita merito detestabile nobis esse debet. Non fingimus Deum exlegem, qui sibi ipsi lex est: quia, ut ait Plato, lege indigent homines qui cupiditatibus laborant; Dei autem voluntas non modo ab omni vitio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est“; *ders.*, *Institution*, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 488: „La règle souveraine de perfection“; vgl. *ders.*, *De aeterna praedestinatione*, CO 8, Sp. 361.

⁹⁷ Calvin, *Sermons sur le livre de Job*, Bd. 3, CO 33, Sp. 540.

⁹⁸ Calvin, *Commentarius in Exodi librum*, CO 24, Sp. 49.

⁹⁹ Calvin, *Institution*, 1560, Bd. 1, CO 3, Sp. 253; zu Hiob *ders.*, *Sermons sur le livre de Job*, Bd. 2, CO 34, Sp. 36 f., 339 f. vgl. auch *ders.*, *Institutio*, 1559, CO 2, Sp. 699 f.

Denn bedeutungslos sind der menschliche Wille, die menschlichen Sinne und der menschliche Verstand in Konfrontation mit dem Willen des Herrn.¹⁰⁰ Sein Gesetz bedarf keinerlei Modifikation. Vielmehr ist es am Menschen, es möglichst genau zu befolgen und umzusetzen, ohne zu fragen, weshalb das eine verboten, das andere befohlen ist – „comme si sa seule volonté ne nous suffisoit point pour raison“. Wer Gottes Wort nicht gehorcht, missachtet die Majestät und Autorität des „legislateur“ und wird verdammt.¹⁰¹ Die vermeintliche Willkür entpuppt sich als Problem menschlicher Erkenntnis und daraus folgender Anmaßung: Wenn der Mensch die durch Gottes Willen geschaffene Ordnung nicht durchschaut, bedeutet dies noch lange nicht, dass sie einer regellosen, absoluten Macht entspringt.¹⁰²

Letztlich ist es gerade die Souveränität des voluntaristischen Gottes, die es in Calvins Verständnis unmöglich macht, dass dieser Gott einen absoluten Voluntarismus betreibt. Das zeigt sich in der zentralen Lehre von der doppelten Prädestination: Gott bestimmt kraft seiner Souveränität, wer auserwählt und wer für die Hölle bestimmt ist, ohne dass es eine Möglichkeit der Berufung gibt. Deshalb ist es für Calvin besonders wichtig, dass er Missverständnissen entgegentritt: Auch bei der Prädestination handelt es sich nicht um Akte der Willkür, sondern um die Weltordnung durch einen gerechten Gott. Dessen Macht ist eben keine „potestas absoluta“ in dem Sinn, dass sich Gott über das Sittengesetz erheben würde. Vielmehr fällt sein göttlicher Wille mit dem Ziel zusammen, das er verwirklichen will: eine gute, eine gerechte Ordnung als Richtschnur auch für die diesseitige menschliche Existenz. Dieser Glaube an die göttliche Gerechtigkeit jenseits alles menschlichen Rätselns und Zweifelns ist gerade deshalb für den Christen so wichtig, ja im Sinne des „sola fide“ heilsentscheidend, weil der Mensch der göttlichen Allmacht und Entscheidung ausgeliefert ist, ohne sie – etwa durch gute Werke im altgläubigen Sinn – beeinflussen zu können.¹⁰³

Wenn Calvin selbst bei Gott nicht von „absoluta potestas“ redet, damit dieser nicht in den Verdacht der Willkür gerät, so sollte sich beim weltlichen

¹⁰⁰ Calvin, Institution, 1560, Bd. 2, CO 4, Sp. 405: „l'Escriture, laquelle tant de fois prononce la prudence de nostre chair estre ennemie de la sagesse de Dieu (Rom. 8, 7), condamnant universellement la vanité de nostre sens, et mettant bas toute nostre raison, pour nous amener à la seule volonté de Dieu?“

¹⁰¹ Calvin, Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle..., CO 6, Sp. 566 f.

¹⁰² Vgl. auch Groh, Schöpfung (Anm. 6), S. 723-725.

¹⁰³ Vgl. auch Bernard, Roi (Anm. 37), S. 270 f.

Herrscher diese Frage eigentlich gar nicht erst stellen. Doch der Reformator gelangt erst auf Umwegen zu dieser Position.¹⁰⁴ In seinem ersten Werk, dem humanistischen Kommentar zu Senecas *De clementia* von 1532, gelten die Inhaber der „regia potestas“ im Prinzip als „supra leges“.¹⁰⁵ Calvin anerkennt die problematische römischrechtliche Parömie *Dig. 1, 3, 31*, ausdrücklich: „Bene ergo quod principes legibus soluti, legibus tamen vivunt. Imo vero lex ipsa sunt.“ Ganz im Sinn der von Calvin ebenfalls zitierten *Constitutio digna vox* wird also postuliert, dass die Fürsten sich in ihrer Eigenschaft als „lex animata“ freiwillig dem Gesetz unterwerfen, selbst wenn sie grundsätzlich davon gelöst sind.¹⁰⁶ Doch später verschiebt sich der Fokus auf den möglichen Machtmissbrauch eines absoluten Fürsten.¹⁰⁷ Der Jesaja-Kommentar von 1551 rügt unzweideutig die Behauptung, die Herrschenden seien „veluti privilegio quodam exemptos et legibus solutos“, als eitle Forderung, da sie die Entbindung vom „ius civile“ und „ius divinum“ beanspruche und auf eine Willkürherrschaft hinsteuere.¹⁰⁸ Wenn Gott den Fürsten die Kompetenz erteile, „qu'ils se donnent d'eux mesmes auctorité d'imposer loy, telle que bon leur semble“, so sei diese eindeutig durch Gottes deklarierte Vorgaben gezügelt und bedingt.¹⁰⁹ In späteren Schriften, namentlich in den Homilien zu 1. Samuel 8, 11-22, entwickelt Calvin diesen Gedanken im Sinn einer – allerdings nicht formalisierten – vertraglichen Bindung („mutua obligatio“) zwischen Herrscher und Volk weiter.¹¹⁰ Die Parömie „sit pro ratione voluntas“ und der sich daraus ergebende Anspruch, keinen Gesetzen unterworfen zu sein, wird jetzt als Anmaßung von Tyrannen verurteilt, die in der Gegenwart stärker zu befürchten

¹⁰⁴ So Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 21-25, 117-129; Bohatec, Lehre (Anm. 47), S. 37-64, betont in Abgrenzung davon die Kontinuität in Calvins politischem Denken.

¹⁰⁵ Calvin, Commentarius libri de clementia, CO 5, Sp. 93.

¹⁰⁶ Calvin, Commentarius libri de clementia, CO 5, Sp. 23, 28; vgl. Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 11-18, sowie Bohatec, Lehre (Anm. 47), S. 38-41, 53-55.

¹⁰⁷ Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 120-122; Bohatec, Lehre (Anm. 47), S. 54; Chenevière, Pensée politique (Anm. 87), S. 168 f.

¹⁰⁸ Calvin, Praefatio in Isaiam, CO 36, Sp. 89: „Principes autem electi populi honorifice vocantur per concessionem, quod etiam notandum est, quia dignitate sua putabant se veluti privilegio quodam exemptos et legibus solutos...“; Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 119 f.; gegen ihn Bohatec, Lehre (Anm. 47), S. 55-58.

¹⁰⁹ Calvin, Sermons de Daniel, CO 41, Sp. 351; vgl. ders., Sermons sur le Deuteronomie, CO 27, Sp. 258.

¹¹⁰ Calvin, Homilia in primum librum Samuelis, CO 29, Sp. 636; Beyerhaus, Studien (Anm. 45), S. 122-124; ausführlich und zurückhaltender in der Interpretation Bohatec, Lehre (Anm. 47), S. 64-75, 107.

sei als in früheren Jahrhunderten.¹¹¹ Indem Calvin den Willkürvorwurf für Anhänger der Parömie „legibus solutus“ generalisiert, wird ihre formale Gültigkeit entscheidend eingeschränkt und die frühere Position im Seneca-Kommentar verabschiedet.¹¹²

Abschließend soll noch einmal gefragt werden, was Calvin „zu einer seltsamen Übertragung weltlicher Machtvorstellungen auf die Person Gottes“ anregt.¹¹³ Und weshalb kommen er und Bodin so zeitnah dazu, die Idee des souveränen Herrschers in das Zentrum ihrer in mancher Hinsicht ganz unterschiedlichen, ja konträren Überlegungen zu stellen? Beide Autoren brechen mit der humanistischen Tradition, die sie selbst geprägt und eine Synthese der christlichen und heidnischen – Überlieferungen gesucht hat, auch um den Preis von Unklarheiten. Calvin und Bodin setzen dagegen dezidiert auf Eindeutigkeit, und zwar weniger auf die eindeutige Wahrheit als auf die klare, uneingeschränkte Autorität dessen, der seinen Willen gestaltend einsetzt. Die Unteilbarkeit und Ewigkeit der superlativischen Höchstgewalt wird radikal postuliert und damit irgendein Anspruch auf Mitwirkung von Menschen (Calvin) oder Untertanen (Bodin) vehement abgelehnt. Solche Einflussnahme von Subalternen würde Anarchie bedeuten und damit eine Einschränkung: im einen Fall der göttlichen Allmacht, im anderen des Gewaltmonopols.

Das Ziel und das Ergebnis dieser klaren, dabei ebenso simplen wie unzeitgemäßen Dichotomie zwischen Souverän und Untertanen ist Heilsgewissheit beziehungsweise physische Sicherheit. Auf der Grundlage ihrer juristisch-gallikanischen Ausbildung verkünden Calvin und Bodin die fundamentale Gleichheit der Gläubigen vor Gott und der Untertanen vor dem König. Das bedeutet einen Einbruch in ständische Ordnungsvorstellungen, deren gestuften Herrschafts- und Entscheidungsrechte sich beim Auseinanderbrechen der Universalismächte Imperium und Kirche als dysfunktional erwiesen haben, um angesichts der neuen Vielfalt von theologischen und politischen Präntionen allgemein verbindliche Entscheidungen und damit den Frieden zu erzwingen. Konfrontiert mit dem erklärten „nihil“ aller anderen Gewalten, kann der alleinige Souverän Calvins und Bodins diese einheitliche und uneingeschränkte Klarheit gegen die „Konfusion“ von Deutungs- und Herrschaftsmaßnahmen nun garantieren.

¹¹¹ Calvin, *Homilia in primum librum Samuelis*, CO 29, Sp. 553.

¹¹² Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 126-129; deutlich weniger prononciert dagegen Bohatec, *Lehre* (Anm. 47), S. 60-64, der die Samuel-Passagen auf den Tyrannen (und nicht den Herrscher *tout court*) beschränkt.

¹¹³ Beyerhaus, *Studien* (Anm. 45), S. 79.

Calvin und Bodin sind Zeugen und Interpreten, wie die Universalismächte zerfallen, ja sie tragen selbst dazu bei, durch die Leugnung einer gottgewollten päpstlichen Sonderstellung der eine, der andere durch die Polemik gegen die Vierreichlehre und die heilsgeschichtliche Rolle des Imperiums. An die Stelle dieser bis dahin vermeintlich ewiggültigen Ordnung des Irdischen durch den Allmächtigen tritt ein dynamisches Verständnis von historischer Entwicklung, in dem Gott und Herrscher als gesetzgebende „lex ipsa“ nicht gutes altes Recht auslegen, sondern den „consuetus naturae ordo“ kraft ihrer Herrschergewalt lenken („gubernare“). Dazu formulieren sie voluntaristisch Gesetze als allgemeingültige Befehle neu, denen alle Menschen beziehungsweise Untertanen ausnahmslos, uneingeschränkt und gleichermaßen unterworfen sind – und dies zu ihrem eigenen Heil und Wohlergehen, zumal der Herrscher nicht willkürlich, sondern aus Fürsorge handelt. Damit diese Fürsorge sich vollumfänglich entfalten kann, darf sie nicht durch die Handlungen von Inkompetenten behindert werden, welche die vom Souverän gesetzte Ordnung wieder durcheinanderbringen.

Gerade die Betonung des Alten Testaments, des Gesetzes, seiner Gültigkeit und vor allem seines Nutzens im Diesseits und für das Diesscitige unterscheidet die Calvinisten von den Lutheranern, damit aber auch ihre Zuversicht, dass die irdischen Zustände gestaltbar sind und den göttlichen Normen dank der ebenfalls von Gott gegebenen Erkenntnismittel („consultandi cavendique artes“) angenähert werden können, ja müssen.¹¹⁴ Auch wenn die Souveränität Gottes bei Calvin und diejenige des Herrschers bei Bodin ihre gewichtigen Unterschiede haben: Mit ihrem Fokus auf den uneingeschränkten Willen des Gesetzgebers und der unbedingten Unterordnung eines formbaren Stoffs von Untertanen ermöglichen sie „Gouvernementalität“ im Sinn einer „aktiven, unbefangenen mit den Weisungen des göttlichen Gesetzes operierenden und auf die Erneuerungskräfte des heiligen Geistes setzenden Weltgestaltung“.¹¹⁵

¹¹⁴ Calvin, *Institutio*, 1559, CO 2, Sp. 157; vgl. Groh, *Schöpfung* (Anm. 6), S. 726 f., 735-737.

¹¹⁵ Berndt Hamm, *Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), S. 181-220; hier 211 (mit Bezug auf Christoph Strohm); für die Gouvernentalität oben Anm. 40.